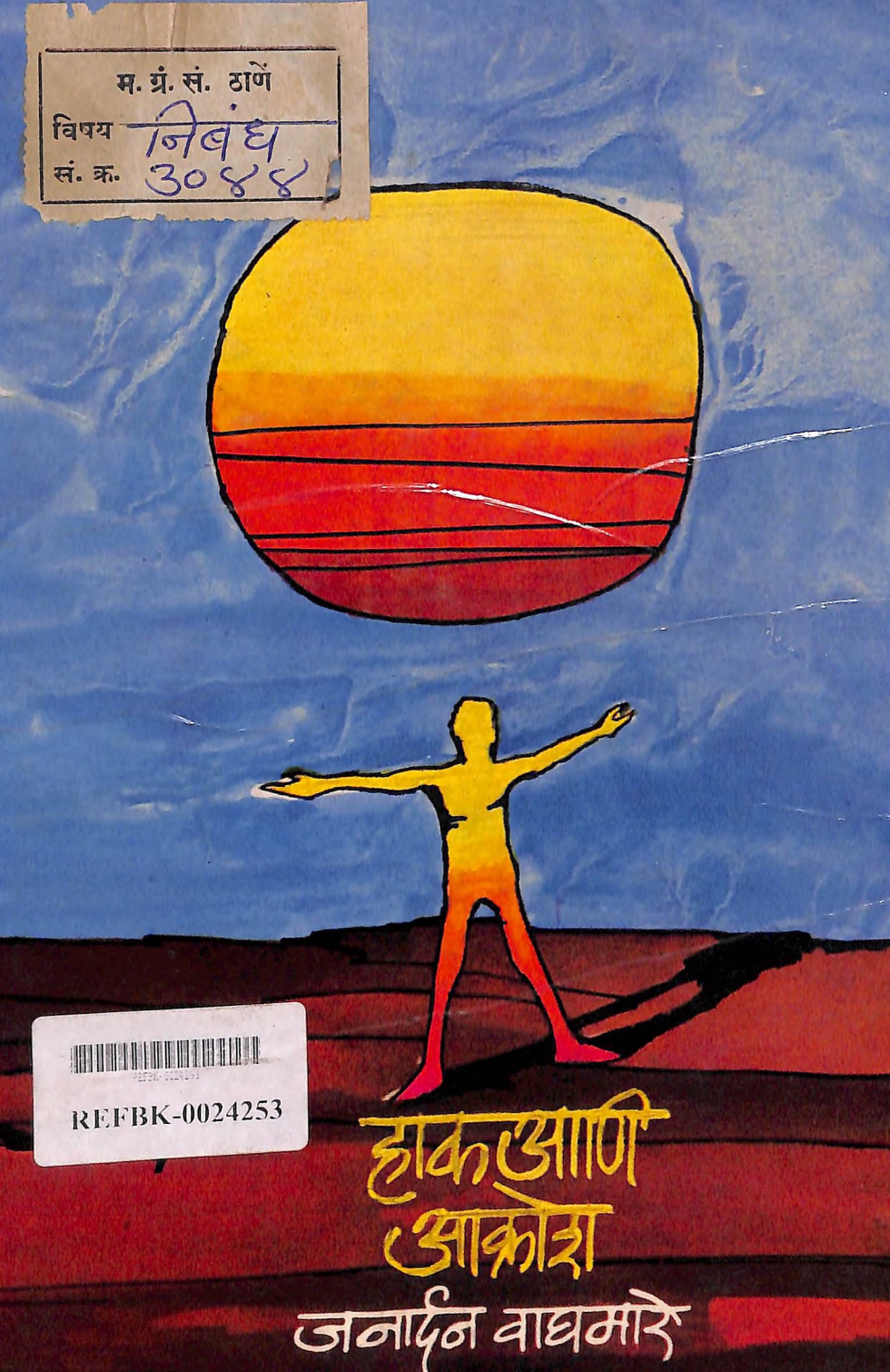
म. ग्रं. सं. ठाणे
विषय निबंध
सं. क्र. ३०४४



REFBK-0024253

हाक आणि आक्रोश

जनार्दन वाघमारे

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

सूचना :—खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे, तसे न केल्यास घटना नियम क्र. ५ [८] नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे जादा वर्गणी भरावी लागेल.

9 SEP 1984

19 MAY 1985

27 AUG 1986

(क्र. मा. प.)
५०००-१२-८२

संदर्भ निबंध [दलित वाङ्मय]
३०४४
२४२५३
१घटत्व

हाक आणि आक्रोश

हाक आणि आक्रोश

जनार्दन वाघमारे


REFBK-0024253



श्रीविद्या प्रकाशन
२५० शनिवार, पुणे ३०

प्रकाशक
दामोदर दिनकर कुलकर्णी
श्रीविद्या प्रकाशन
२५० शनिवार,
पुणे ३०

© सर्व हक्क सुरक्षित

प्रथमावृत्ती
३० जून १९८४

मुखपृष्ठ : सुभाष अवचट

मूल्य : पस्तीस रुपये

मुद्रक
चिं. स. लाटकर
कल्पना मुद्रणालय
शिव-पार्वती
टिळक रोड,
पुणे ३०

श्री. दि. लिं. होळीकर यांस
तुमची मैत्री माझ्या
अभिमानाचा विषय आहे.

मनोगत

"हाक आणि आक्रोश" हा गेल्या दहा-पंधरा वर्षांच्या कालावधीत लिहिलेल्या आणि विविध नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झालेल्या माझ्या काही निवडक लेखांचा संग्रह आहे. व्यक्ती, समाज, साहित्य आणि शिक्षण अशा विविध विषयांवरचे हे लेख आहेत. त्यांतील काही लेख निरनिराळ्या ठिकाणी मी दिलेल्या भाषणांवर आधारलेले आहेत. "गावकूस पेटले आहे" आणि "नवप्रबोधनाच्या पाऊलखुणा" ही तर लिखित भाषणेच आहेत. "गावकूस पेटले आहे" हे १९७९ साली कोल्हापूर येथे आयोजित केलेल्या "अस्मितादर्श" लेखक मेळाव्याचे अध्यक्षीय भाषण आहे; तर "नवप्रबोधनाच्या पाऊलखुणा" हे अंबड येथे १९८२ साली भरलेल्या पंधराव्या मराठवाडा साहित्य संमेलनाच्या आरंभी केलेले उद्घाटनपर भाषण आहे. "विषमता निर्मूलन परिषदेच्या निमित्ताने" हा लेख १९७९ साली लातूर येथे आयोजित केलेल्या विषमता निर्मूलन परिषदेच्या प्रसंगी संयोजक या नात्याने केलेल्या प्रास्ताविकावर आधारलेला आहे.

या लेखसंग्रहातील काही लेख अर्थात प्रासंगिक स्वरूपाचे आहेत. विशिष्ट प्रसंग आणि घटनांचे संदर्भ त्यांना लाभलेले आहेत. काही घटना अशा असतात की, त्या आपल्यासमोर काही ज्वलंत प्रश्न घेऊन उभ्या राहतात. काही प्रसंग असे असतात की, ते काही प्रश्नांना उजाळा देऊन जातात. वस्तुतः ते प्रश्न ऐरणीवरचे प्रश्न असतात. त्यांची दखल घेणे आवश्यक असते. अशा काही प्रश्नांचे या लेखातून मी विवेचन केलेले आहे. त्या विवेचनात एक प्रकारची हाक आहे. थोडासा आक्रोशही आहे.

या लेखसंग्रहातील साहित्यविषयक लेखांनाही अशा काही जळत्या प्रश्नांचे संदर्भ लाभलेले आहेत. आजचे अमेरिकन निग्रो साहित्य काय, मराठीतील दलित साहित्य काय, किंवा ग्रामीण साहित्य काय,— हे साहित्य समकालीन समाजावरचे विदारक भाष्य आहे. हे साहित्य समाजपरिवर्तनाचा विचार करणाऱ्या विचारवंतांच्या आणि त्याचबरोबर वाङ्मयीन प्रश्नांचा खल करणाऱ्या समीक्षकांच्या समोर निश्चितच काही आव्हाने घेऊन उभे आहे. ती आव्हाने मी या टिकाणी आलोरेखित केली आहेत.

"श्रीविद्या"चे श्री. मधुकाका कुलकर्णी यांनी अतिशय आपुलकीच्या भावनेने माझा हा लेखसंग्रह प्रसिद्ध करण्याचे ठरविले. "हाक आणि आक्रोश" वाचकांपर्यंत पोहोचवण्याचे श्रेय हे खरे तर त्यांचेच आहे. मी त्यांचा नितांत आभारी आहे.

या संग्रहातील लेखांची निवड ही माझे मित्र डॉ. गंगाधर पानतावणे यांनी केलेली आहे. त्यांच्या बहुमोल साह्यावदल मी त्यांचा हार्दिक आभारी आहे.

डॉ. बाबा आढाव आणि डॉ. अनिल अवचट यांचेही या कामी मार्गदर्शन लाभले आहे. त्यांचे आभार मानणे हे मी माझे कर्तव्य समजतो.

हा लेखसंग्रह मी माझे मित्र श्री. दि. लिं. होळीकर यांना अर्पण केला आहे. अनेक वर्षांपासून ते माझ्या पाठीमागे वडील भावाप्रमाणे उभे आहेत. त्यांच्या ऋणातून मी मुक्त होऊ शकत नाही तशी इच्छाही नाही. हे सर्व टंकलिखित करण्याचे क्लिष्ट काम माझे सहकारी श्री. माधव बावगे यांनी केले आहे. त्यांचाही मी आभारी आहे.

माझी पत्नी सौ. सुलोचना हिची प्रेरक साथ मिळाली नसती तर माझ्या हातून जे लेखन झाले आहे ते कदाचित झाले नसते.

माझ्या हातून सातत्याने लेखन व्हावे असे वाटणाऱ्या अनेक मित्रांचे मला प्रत्यक्षतः किंवा अप्रत्यक्षतः मार्गदर्शन प्राप्त झाले आहे. त्यांच्या नावांचा येथे उल्लेख करणे शक्य नाही. त्यांच्याबद्दलची कृतज्ञता मी माझ्या मनात जपून ठेवली आहे.

"आविष्कार" श्रमसाफल्य नगर,
अंबाजोगाई रोड, लातूर ४१३५१२ **जनार्दन वाघमारे**
दि. २५ जून १९८४

ऋणनिर्देश / पूर्व प्रकाशन

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे : एक अमृतवृक्ष (" माणूस " / २१ एप्रिल १९७३)

राजर्षी शाहू : पौरुषाचा दीपस्तंभ (राजर्षी शाहू जन्मशताब्दी स्मरणिका / रा. शा. महाविद्यालय, लातूर १९७४)

डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंग : उद्ध्वस्त झालेले एक दिव्य स्वप्न (" माणूस " / ५ एप्रिल १९६९)

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : हिंदू समाजाने न स्वीकारलेले एक आव्हान (" आम्ही " / दिवाळी १९७१)

समाज प्रबोधन आणि परिवर्तन (" लोकवाङ्मय " / दिवाळी १९७८)

भारतीय दलितांचे भवितव्य (" पूर्वा " / मे १९७९)

विषमता निर्मूलन शिबिराच्या निमित्ताने ("पुरोगामी सत्यशोधक"/जाफेमा १९७९)

म. फुल्यांचा सामाजिक क्रांतिवाद (महात्मा फुले गौरव ग्रंथ/ म. फुले जन्मशताब्दी प्रकाशन १९८२)

फुले आणि आंबेडकरांचा पराभव (" लोकमत " / दिवाळी १९८२)

बहुजन समाजाचे शिक्षण : वाटचाल आणि भवितव्य (दै. केसरी / १२ व १९ डिसेंबर १९८२)

निग्रो वाङ्मय आणि दलित वाङ्मय ("अस्मितादर्श " / जाफेमा १९७४)

अमेरिकन निग्रो वाङ्मय : प्रेरणा आणि प्रवृत्ती (" मराठवाडा " / दिवाळी १९६९)

विद्रोही दलित कथा (" अस्मितादर्श " / जाफेमा १९७८)

दलित कविते, तुझे नाव ज्वाला ! (" अस्मितादर्श " / दिवाळी १९७८)

गावकूस पेटले आहे (" अस्मितादर्श " लेखक मेळावा, कोल्हापूर, मे १९७९ : अध्यक्षीय भाषण)

नागफणा आणि सूर्य (प्रा. गजमल माळी यांच्या "नागफणा आणि सूर्य" या पुस्तकासाठी लिहिलेली प्रस्तावना)

नवप्रबोधनाच्या पाऊलखुणा (उद्घाटनपर भाषण : १५ वे मराठवाडा साहित्य संमेलन, अंबड १९८२)

दलित साहित्याच्या प्रेरणा निराळ्या आहेत (" दै. केसरी " / ६ फेब्रुवारी १९८३)

अनुक्रम

॥ भाग : पहिला ॥

१.	महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे : एक अमृतवृक्ष	१ ते ७
२.	राजर्षी शाहू : पौरुषाचा दीपस्तंभ	८ ते १४
३.	डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंग : उद्‌ध्वस्त झालेले एक दिव्य स्वप्न	१५ ते २०
४.	डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : हिंदू समाजाने न स्वीकारलेले एक आव्हान	२१ ते २७
५.	समाज-प्रबोधन आणि परिवर्तन	२८ ते ३२
६.	भारतीय दलितांचे भवितव्य	३३ ते ३७
७.	विषमता निर्मूलन शिबिराच्या निमित्ताने	३८ ते ४३
८.	म. फुल्यांचा सामाजिक क्रांतिवाद	४४ ते ६३
९.	फुले आणि आंबेडकरांचा पराभव	६४ ते ७०
१०.	बहुजन समाजाचे शिक्षण : वाटचाल आणि भवितव्य	७१ ते ८३

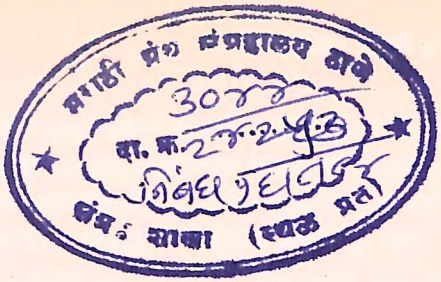
॥ भाग : दुसरा ॥

११.	निग्रो वाङ्मय आणि दलित वाङ्मय	८७ ते ९५
१२.	अमेरिकन निग्रो वाङ्मय : प्रेरणा आणि प्रवृत्ती	९६ ते १०१
१३.	विद्रोही दलित कथा	१०२ ते १०७
१४.	दलित कविते, तुझे नाव ज्वाला !	१०८ ते ११२
१५.	गावकूस पेटले आहे	११३ ते १२६
१६.	नागफणा आणि सूर्य	१२७ ते १४८
१७.	नवप्रबोधनाच्या पाऊलखुणा	१४९ ते १६२
१८.	दलित साहित्याच्या प्रेरणा निराळ्या आहेत.	१६३ ते १६७

॥ भाग पहिला ॥

Sometimes I feel like I will **never** stop
Just go on forever
' Til one fine mornin '
I 'm gonna reach up and grab me
a handfulla stars ...

— Samuel Allen (Paul Vesey)



१

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे : एक अमृत वृक्ष !

भारतीय समाजसुधारणेच्या इतिहासात महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या कार्याला अतिशय महत्त्वाचे स्थान आहे. सामाजिक स्वातंत्र्य व समतेच्या प्रस्थापनेसाठी क्रांतिकारक पावले उचललेल्या समाज-सुधारकांत त्यांचा अग्रक्रम लागतो. दीन-दलितांच्या स्वातंत्र्याचे ते एक फार मोठे प्रवक्ते होते. त्यांनी आपल्या जीवनाला एक धगधगते यज्ञकुंडच बनवले होते. त्या यज्ञकुंडात त्यांनी आपल्या ज्ञानाची, श्रद्धेची व कृतीची समिधा अर्पण केली. आर्थिक व सामाजिक विषमतेविरुद्ध आयुष्यभर त्यांनी झुंज दिली. महात्मा फुल्यांनी ज्या बहुजन व पददलित समाजाला मानवी अधिकारांची तीव्र जाणीव करून दिली त्याला कर्मवीर शिंदे यांनी समता व अस्मिता प्राप्त करून देण्याचा आटोकाट प्रयत्न केला. विषमतेच्या आळ्यावर कौशल्याने उभी केलेली व चातुर्याने टिकविलेली जातिभेदाची प्रचंड उतरंड पाडण्याच्या ऐतिहासिक कार्याला त्यांनी आपल्या जीवनातील एक अपरिहार्य ध्येय मानले. हे कार्य करीत असताना रूढिग्रस्त प्रतिगामी हिंदू समाजाच्या विरोधाला त्यांना तोंड द्यावे लागले. पण समाज-सुधारकांच्या जीवनात संघर्ष ही एक अटळ बाब असल्यामुळे त्याकडे त्यांनी आपली पाठ फिरवली नाही. त्या विरोधाला तोंड देताना त्यांनी आपल्या मनाची ऋजुता मात्र जाऊ दिली नाही.

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचा पिंडच मुळी धर्म व समाज-सुधारकाचा होता. त्यांच्या मनावर लहानपणापासून झालेल्या संस्कारांत त्यांच्या जीवनकार्यामागील प्रेरणा सापडतात. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा सबंध आविष्कारच त्या प्रेरणांमधून झालेला होता. त्यांच्या आईवडिलांनी त्यांच्या मनावर धर्मश्रद्धेचे सखोल संस्कार केले होते. त्यांचे घर म्हणजे एक आदर्श संस्कारशाळाच होती. धर्मश्रद्धा ही त्यांच्या आई-

वडिलांची जीवननौकाच ! जमखिंडीतील इतर जातिधर्मांच्या लोकांशी त्यांच्या वडिलांनी अगदी बंधुभावाचे नाते जोडले होते. त्यांचे घर सामाजिक समतेचे व धार्मिक सहिष्णुतेचे पीठच बनले होते. आई-वडिलांच्या स्वभावातच कर्मवीर शिंदे यांना त्यांच्या भावी सामाजिक व धार्मिक सुधारणेची बीजे आढळली. आपल्या आई-वडिलांचे ऋण फेडण्यासाठी त्यांनी जन्मभर सातत्याने प्रयत्न केले. त्यांच्या ऋणाचे गाठोडे खांद्यावर घेऊनच कर्मवीरांनी हयातभर समाजसेवेच्या खडतर प्रदेशात प्रवास केला.

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे विद्यार्थिजीवन देखील आदर्श विचारांनी भारले गेले होते. एक हुषार, जिज्ञासू व विनयशील विद्यार्थी म्हणून ते आपल्या गुरुजनांच्या प्रेमास व कौतुकास पात्र ठरले होते. त्या काळी बहुजनसमाजातील फारच कमी मुले शाळेत जात असत. शिक्षणाच्या सोयी बहुजनसमाजातील मुला-मुलींना अद्याप अधिक प्रमाणात उपलब्ध झालेल्या नव्हत्या. अशा प्रतिकूल काळात एका सामान्य मराठा कुटुंबातील हा मुलगा शिक्षणासाठी धडपड करीत होता. पुढे फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये (१८९२–१८९८) शिक्षण घेत असताना अनेक विषयांवरील ग्रंथांचे त्यांनी वाचन केले. कुठल्याही विषयाच्या मुळापर्यंत जाऊन त्याचे विवेचन व विश्लेषण करणारे बुद्धिसामर्थ्य त्यांनी मिळविले होते. राष्ट्रवादी विचारांनीदेखील त्यांच्या मनावर परिणाम केला होता. शिवाय चिंतनशीलता हे त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे एक प्रमुख लक्षण होते. आध्यात्मिक जीवनाचा मागोवा घेण्यासाठी चिंतनशीलतेने त्यांना फार मोठी मदत केली. कर्मवीर शिंदे हे अध्यात्मवादी तत्त्वचिंतक होते. म्हणूनच प्रार्थना समाजाच्या तत्त्वज्ञानाने त्यांना आकर्षित केले होते. धार्मिक व आध्यात्मिक समतेच्या प्रस्थापनेसाठी भागवत धर्माचा प्रसार करणाऱ्या संतांच्या मालिकेत देखील शोभून दिसण्यासारखे जीवन त्यांनी घडविले होते. वास्तविक ते भागवत धर्माच्या वातावरणात वाढले होते.

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचा वैचारिक प्रवास तसा फार मोठा आहे. युलिसिसच्या जिद्दीने व ध्येयवादाने त्यांनी ज्ञानसागरात पर्यटन केले. शाळेत शिकत असतानाच आगरकरांच्या 'सुधारका'ने त्यांना भारले होते. कॉलेजमध्ये आल्यानंतर जॉन स्टुअर्ट मिल व हरबर्ट स्पेन्सर यांच्या विचारांनी ते फार प्रभावित झाले होते. त्यांच्या उपयुक्ततावादी, व्यक्तित्ववादी व ध्येयवादी विचारांनी कर्मवीरांना जवळ जवळ नास्तिकच बनविले होते. त्यामुळे एक प्रकारची वैचारिक बंडखोरी त्यांच्यात निर्माण झाली होती. पण नास्तिकतेच्या वाळवंटात मृगजळाशिवाय दुसरे काहीच दिसणार नाही व हाती काहीच लागणार नाही याचा त्यांना प्रत्यय आला. याच कालावधीत त्यांना मॅक्स मुल्लरचे विचार ऐकायला मिळाले. मॅक्स मुल्लरच्या प्रभावी विचारांनी पुन्हा त्यांना आस्तिकवादाच्या कवेत आणले. ब्राह्मो समाजाने त्यांना शेवटी एकेश्वरवादी बनविले व जीवनाकडे पाहण्याची सम्यक् दृष्टी दिली. सर्वधर्मसमभावाचा वारसा त्यांना

आपल्या आईवडिलांकडून आधीच मिळाला होता. ब्राह्मो समाजाने त्यांच्या सर्वधर्म-समभाव वृत्तीला अधिक व्यापकता व अर्थसंपन्नता प्राप्त करून दिली. १९०१ साली ते इंग्लंडला धर्मशास्त्रांचा अभ्यास करण्यासाठी गेले. विविध धर्मांचा व धर्मसंप्रदायांचा तौलनिक अभ्यास त्यांनी केला. त्या अभ्यासाने त्यांच्या सर्वधर्मसमभाव वृत्तीला समन्वयवादी दृष्टी दिली.

राजा राममोहन रॉय यांचे जीवन तर महर्षी शिंद्यांना एखाद्या महाकाव्यासारखे गूढ, उदात्त व मोहक वाटले. राममोहन रॉय यांच्या जीवनापासून मिळालेल्या प्रेरणेला त्यांनी तीर्थ मानले. म्हणूनच त्यांनी आयुष्यभर प्रार्थना समाजाची कावड आपल्या खांद्यावर भक्तिभावाने घेतली. "ब्राह्म समाज हे राममोहन रॉय यांचे एक मानसिक संगमरवरी स्वप्न होय", असे महर्षींनी आपल्या आत्मकथेत लिहिले आहे. त्या स्वप्नाला शिल्परूप देण्यासाठी त्यांनी आपली सर्जनशक्ती पणाला लावली.

प्रार्थना समाजाचे प्रवचनकार या नात्याने कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी सबंध देशात प्रवास केला. त्या निमित्ताने त्यांनी भारतीय समाजजीवनाचे अगदी बारकाईने अवलोकन व अध्ययन केले. धार्मिक व सामाजिक विषमतेवर आधारलेल्या, रूढी व परंपरांच्या ओझ्याखाली गुदमरलेल्या, जातिभेदाने विघटित झालेल्या आणि शतकानु-शतके अस्पृश्यतेच्या अस्तित्वाने शापित व कलंकित झालेल्या हिंदू समाजाच्या अंत-रंगाचा शोध घेतला. वास्तविक गेल्या दोन-अडीच हजार वर्षांचा भारतीय इतिहास हा वर्णभेदाचा व वर्णसंघर्षाचा इतिहास आहे. सत्यशोधकाच्या भूमिकेतून या इति-हासाचा कर्मवीर शिंदे यांनी अभ्यास केला. या पुरातन हिंदू समाजाची विशाल मानवी मूल्यांवर पुनर्बांधणी केल्याशिवाय त्याला भवितव्य नाही असे त्यांना वाटले.

कर्मवीर शिंद्यांनी राष्ट्राच्या सर्वांगीण सुधारणेचा पुरस्कार केला. राष्ट्रीय चळवळी-पासून अलिप्त न राहताही त्यांनी समाज-सुधारणेला अधिक प्राधान्य दिले. विशेषतः-शेतकऱ्यांची उन्नती, स्त्रीशिक्षण व अस्पृश्यता-निर्मूलन या प्रश्नांकडे त्यांनी अधिक लक्ष दिले. दारिद्र्याच्या चिखलात रुतून बसलेल्या शेतकरी समाजाला चांगले दिवस यावेत म्हणून त्यांनी चिंता वाहिली. महाराष्ट्रातला शेतकरीवर्ग हा फार दुर्लक्षित असल्यामुळे आपली शेतीदेखील दुर्लक्षित आहे, ही वस्तुस्थिती त्यांनी लोकांच्या नजरेस आणून दिली. शेतकरीवर्ग पुढे आल्याशिवाय शेतीलाही भवितव्य नाही व देशालाही नाही असे त्यांना वाटत होते. "बळीराजा उभा राहील तरच स्वराज्याची आशा." असे त्यांनी एका शेतकरी परिषदेत उद्‌गार काढले होते.

स्त्रियांच्या उन्नतीसाठीही अण्णासाहेब शिंद्यांनी खूप परिश्रम घेतले. अहिल्याश्रमाची स्थापना ही स्त्रियांच्या उन्नतीसाठी त्यांनी केलेल्या प्रयत्नांचाच एक भाग होता. स्त्री-शिक्षणाबरोबर त्यांनी सामाजिक प्रतिष्ठेला मुकलेल्या दुर्दैवी स्त्रियांना पुन्हा सभ्य समाजात आणण्याचे कार्य केले. देवदासी व मुरळीची प्रथा बंद करण्याच्या कार्यात

तर त्यांना स्वतःचा जीव धोक्यात घालावा लागला होता.

महर्षी अण्णासाहेब शिंदे यांच्या जीवनातील सगळ्यांत महत्त्वाचे कार्य म्हणजे अस्पृश्यता-निवारण ! ह्या कार्यासाठी त्यांनी आपल्या आयुष्यातील पंधरा-वीस वर्षांचा काल खर्च केला. अस्पृश्यतेच्या प्रश्नांचा त्यांनी सखोल अभ्यास केला होता. अस्पृश्यतेचा उगम, स्वरूप व व्याप्ती यांची कारणमीमांसा त्यांनी 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' १९३३ या आपल्या मौलिक ग्रंथात केली आहे. दलितोद्धारासाठी महात्मा फुल्यांनी उचललेल्या क्रांतिकारक पावलांची त्यांना जाणीव होती. अस्पृश्यता-निर्मूलनासाठी त्यांनी आपल्या जीवाचे रान केले. १९०१ च्या शिरगणतीनुसार एक-षष्ठांश भारत अस्पृश्य व बहिष्कृत आहे असे त्यांना आढळून आले. हे लोक प्रत्यक्ष 'सामाजिक तुरुंगातच' आहेत या वस्तुस्थितीची जाणीव त्यांनी सबंध देशाला करून दिली. त्यांचा हा तुरुंगवास नष्ट करून अस्पृश्यांना सामाजिक स्वातंत्र्य व समता दिल्याशिवाय देशाला भवितव्य नाही असे त्यांचे ठाम मत होते.

अस्पृश्यता-निर्मूलनाचे कार्य साधेसुधे खासच नव्हते. ते एक फार मोठे आव्हान होते व आहे. पण सामान्य माणसेदेखील श्रद्धेच्या बळावर असामान्य कार्य करून दाखवू शकतात असा कर्मवीरांचा विश्वास होता. वास्तविक श्रद्धेच्या बळावरच त्यांनी ह्या प्रश्नाचे आव्हान स्वीकारले. १९०६ साली त्यांनी 'डिप्रेस्ड क्लास मिशन' नावाची संस्था काढली. या संस्थेच्या ठिकठिकाणी शाखा काढल्या. अस्पृश्यांच्या वस्तीत ते राहू लागले. राष्ट्रीय चळवळीच्या अग्रभागी असलेल्या नेत्यांचे लक्ष त्यांनी या प्रश्नाकडे वेधले. हा प्रश्न राष्ट्रीय स्वरूपाचा आहे अशी त्यांची धारणा होती. अनेकदा त्यांच्या पदरी निराशा पडली. पण 'एकला चलो रे' या संकल्पाने त्यांनी आपले काम चालू ठेवले. १९१७ साली कलकत्ता येथे ॲनी बेझंटच्या अध्यक्षतेखाली भरलेल्या नॅशनल काँग्रेसच्या अधिवेशनात अस्पृश्यता-निवारणाचा ठराव पास झाला. त्यामागे महर्षींची दहा-अकरा वर्षांची तपश्चर्या उभी होती. त्यांच्याच प्रयत्नाने १९१८ साली मुंबई येथे अखिल भारतीय अस्पृश्यता-निवारण परिषद भरविण्यात आली होती. त्या परिषदेचे अध्यक्ष सयाजीराव गायकवाड हे होते. सयाजीराव गायकवाड व वि. रा. शिंदे हे आधुनिक काळातील 'महान कलिपुरुष' आहेत, या शब्दांत द्वारकापीठाच्या शंकराचार्यांनी त्यांचा निषेध केला होता.

याच काळात महाराष्ट्रात ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद जोरात चालू होता. सत्यशोधक समाज ब्राह्मणेतरांच्या अधिकारांसाठी संघटितपणे संघर्ष करीत होता. या संघर्षातून महाराष्ट्रात जातीयवादी राजकारणाला सुरुवात झाली. कर्मवीर शिंदे यांनी स्वतःला या वादापासून व जातीयवादी राजकारणापासून अलिप्त ठेवले. जातीय सलोखा राखण्याची मुख्य जबाबदारी ब्राह्मण व मराठा या समाजांवर आहे, असे त्यांचे म्हणणे होते. या दोन्ही समाजांचे गुणदोष त्यांनी निर्भयपणे दाखवले. मराठ्यांनी " हिशोबी-

पणा ' प्राप्त करावा व ब्राह्मणांनी ' संकुचितपणा ' सोडावा व या दोन्ही समाजांनी दलितांना जवळ करावे, आपल्यात सामावून घ्यावे, असा त्यांचा आग्रह होता. " ब्राह्मणांनी सर्व समाजाला, मराठ्यांनी इतर ब्राह्मणेतरांस व अस्पृश्यांस आपल्या जवळचे सर्व अधिकार देऊन त्यांच्या हितार्थ झटावे यातच महाराष्ट्राचे कल्याण आहे." अशा प्रकारचा सल्ला त्यांनी दिला. ब्राह्मणेतर पक्षात ते सामील झाले नाहीत. ' मी केवळ मराठ्यांसाठी नाही—सर्वांसाठी आहे.' असे ते म्हणत असत.

१९१८ नंतर महाराष्ट्रात आंबेडकरांच्या रूपाने दलित समाजाला एक ज्वलंत व प्रभावशाली नेतृत्व मिळाले. डॉ. आंबेडकरांनी दलितांना राजकीय क्षेत्रात वेगळे व स्वतंत्र स्थान मिळवून देण्यासाठी लढा पुकारला. महर्षी शिंदे यांना आंबेडकरांची भूमिका मान्य नव्हती. विधिमंडळात अस्पृश्यांचे प्रतिनिधी कोणत्या प्रकारे निवडावेत या प्रश्नासंबंधी ह्या दोघांच्या भूमिका परस्पर विरोधी होत्या. अस्पृश्यांचे स्वतंत्र राखीव मतदारसंघ असू नयेत अशी भूमिका कर्मवीरांनी घेतली. आंबेडकरांनी त्यांच्या ह्या भूमिकेला कडाडून विरोध केला. कर्मवीर शिंद्यांची भूमिका गांधीजींच्या या प्रश्नाविषयीच्या भूमिकेशी जुळणारी होती. १९२४ नंतर ' डिप्रेस्ड क्लास मिशन ' या संस्थेशी त्यांनी संबंध तोडला. १९३० साली असहकाराच्या चळवळीत त्यांनी भाग घेतला व सहा महिन्यांचा कारावास भोगला. त्यानंतर त्यांनी धकाधकीच्या सार्वजनिक जीवनात विशेष भाग घेतला नाही.

महर्षी शिंदे हे संतही होते आणि सुधारकही. साधुत्व व मूर्तिभंजकत्व ह्या परस्पर विरोधी प्रेरणा त्यांच्या विचारांत व कार्यात आढळतात. महर्षी शिंदे यांच्यासारख्या व्यक्तीचे जीवनकार्य म्हणजे एक प्रकारची धर्म व संस्कृतीची तारण बँकच असते. त्यांनी आपले सर्व आयुष्य निराश्रित उपेक्षित लोकांच्या सेवेत समर्पित केले होते. अस्पृश्यांसाठी तर त्यांनी अतोनात कष्ट उपसले. त्यांचे जीवन म्हणजे एक अमृत वृक्ष ! हा वृक्ष नेहमी दीन व दुःखी लोकांना मायेची सावली देण्यासाठी उन्हात व वादळात उभा राहिला. वाऱ्या-वादळाने त्याला निष्पर्ण करण्याचाही प्रयत्न केला. पण तो तसाच स्थितप्रज्ञासारखा निश्चल व ध्यानस्थ उभा राहिला. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे उपकार समाजाला विसरता येत नाहीत.

□

२

राजर्षी शाहू : पौरुषाचा दीपस्तंभ

राजर्षी शाहू महाराजांच्या जीवनाचा विचार करीत असताना मला शेली या इंग्रज कवीच्या 'Ode to the West Wind' या कवितेची आठवण होते. कवीने ह्या कवितेत पश्चिमेकडून वाहणाऱ्या वादळी वाऱ्याला संबोधून जे विचार आणि ज्या भावना आपल्या प्रतिभासंपन्न व सामर्थ्यशाली भाषेतून व्यक्त केल्या आहेत, तेच विचार आणि त्याच भावना राजर्षी शाहू महाराजांच्या प्रचंड अशा वादळी व्यक्तिमत्त्वाचा मागोवा घेत असताना आपल्या मनात उद्‌भवल्या तर नवल वाटण्याचे काहीच कारण नाही. या प्रतिभाशाली कवीने पश्चिमेच्या वाऱ्याच्या सामर्थ्याचा प्रत्यय आणून देण्यासाठी ज्या प्रतिमांचा वापर केला आहे, त्या प्रतिमांचा आधार घेतला तर राजर्षी शाहूंच्या क्रांतिकारी जीवनाचे व कार्याचे योग्य असे वर्णन आपल्याला करता येईल. सामाजिक क्रांतीसाठी असलेल्या एका ध्येयवेड्या कवीने बेभान होऊन ही कविता लिहिली आहे. रोगट आणि कुजलेल्या काळ्या-पिवळ्या पानांना सावडून दूर फेकणाऱ्या आणि या धरतीवर नवजीवनाची बीजे फेकणाऱ्या त्या वादळाचे स्वागत त्या कवीने केले आहे. उद्याच्या विमुक्त जीवनाचा संदेश देणाऱ्या या वादळाचे वर्णन हा कवी 'The trumpet of a prophecy' या शब्दांत करतो. हे वादळ म्हणजे सर्वंकष क्रांतीचे प्रतीक होय.

अशा प्रकारच्या वादळाने जगाच्या इतिहासात अधूनमधून मानवी देह धारण केलेले आहेत. जगातील क्रांतिकारकांच्या रूपाने अशा वादळांनी जगाला हादरे दिलेले आहेत. राजर्षी शाहू छत्रपती म्हणजे अशाच प्रकारच्या एका प्रचंड वादळी वाऱ्याचे मानवीरूप! रोगट आणि कुजलेल्या कर्मकांडांचे स्तोम माजविलेल्या आणि वर्णवर्चस्वाद्वारे सामाजिक गुलामगिरीची निर्मिती केलेल्या विचारांना लाथाडून स्वातंत्र्य,

समता आणि बंधुत्वाच्या उदात्त विचारांना आणि शाश्वत मूल्यांना महाराष्ट्राच्य भूमीत रुजविण्याचा प्रयत्न ह्या क्रांतिपुरुषाने हयातभर केला. "हे" वादळी वारे महाराष्ट्राच्या पाठीवर सतत अठ्ठावीस वर्षे वाहिले. त्यांचा व्याप व वेग प्रचंड होता. क्रांतीचा उगम विचारांच्या राज्यात होतो असे आल्बर्ट कामू यांनी एका ठिकाणी म्हटले आहे. जुन्या व बुरसटलेल्या विचारांच्या विरुद्ध जेव्हा नवीन व मूलगामी विचार संघर्षासाठी पुढे सरसावतात तेव्हा क्रांतीची पहिली ठिणगी पडते. सामाजिक क्रांतीच्या ठिणग्या महाराष्ट्रात प्रथम महात्मा जोतिबा फुल्यांच्या कृतिशील विचारातून बाहेर पडल्या आणि अशाच एका ठिणगीचे निखाऱ्यात रूपांतर झाले राजर्षी शाहूंच्या कार्यात ! हजारो वर्षांपासून या देशातील जनमानसावर सत्ता गाजविणाऱ्या आणि धर्माच्या नावावर समाजात उच्चनीचतेचे वातावरण निर्माण करणाऱ्या ब्राह्मणांवर त्यांनी कठोर असे हल्ले चढवले. धर्म आणि संस्कृती नावाच्या जेल-खान्याच्या दगडी भिंती पाडल्या आणि पोलादी गजांच्या दरवाज्यावर आघात केले. आणि या जेलखान्यातील लोकांना बाहेर आणण्यासाठी त्यांनी आपली सत्ता वापरली. त्यांच्या पायातील बेड्या आणि हातकड्या तोडण्याचा त्यांनी ऐतिहासिक प्रयत्न केला. राजर्षी शाहू महाराजांनी आपल्या आयुष्यात एक अतिप्रचंड असा लढा दिला. त्या लढ्यासाठी त्यांनी आपले सर्व क्षात्रतेज आणि युद्धकौशल्य पणाला लावले.

राजर्षी शाहू महाराज १८८४ साली दत्तकविधीने कोल्हापूरच्या गादीवर आले. खऱ्या अर्थाने त्यांनी १८९४ साली कोल्हापूर संस्थानचा राज्यकारभार आपल्या हाती घेतला. त्या वेळी त्यांचे वय केवळ वीस वर्षांचे होते. मध्यंतरीचा एक दशकाचा काळ शिक्षणात गेला. राजकोट आणि धारवाड या ठिकाणी शिक्षण झाले. धारवाड या ठिकाणी त्यांना कायदा आणि राज्यकारभराचे सम्यक् ज्ञान मिळाले. सर एस. फ्रेजर या इंग्रज शिक्षकाने त्यांचा वैचारिक पिंड घडविला. राजर्षी शाहू महाराजांना 'a man of destiny' असे म्हणता येईल. पण ते स्वतःच आपल्या destiny चे शिल्पकार होते. राजर्षी शाहूंनी केलेल्या कार्याचे महत्त्व फ्रेजर यांनी अगदी अभि-मानाने सांगितले. "शाहू महाराज म्हणजे अंधारात असलेल्या नव्या जगाला लाभलेला प्रकाश होय", असे गौरवोद्गार फ्रेजरनी काढले आहेत. अधिकारसूत्रे हाती येताच राज्याचा रथ धार्मिक स्वातंत्र्याच्या, सामाजिक समतेच्या, आर्थिक सुधारणांच्या आणि शिक्षण व ज्ञानप्रकाशाच्या दिशेत हाकण्यासाठी ते सज्ज झाले. या रथाचे सारथीही तेच आणि योद्धेही तेच होते. ही दिशा तशी तेवढी ओळखीची नव्हती आणि रस्ताही तेवढा रुळलेला नव्हता. बहुजन समाजाची या दिशेने आणि या मार्गावर विशेष अशी वाटचाल झाली नव्हती. ही दिशा आणि हा मार्ग शतकानु-शतकांच्या काळोखात सापडलेला होता. ह्या रस्त्यावर खाचखळगे तर अनेक होते. आणि त्यामुळे धक्के बसणे स्वाभाविक व अपेक्षित होते. या रस्त्यावर वेगाने धावणाऱ्या

त्यांच्या रथामुळे धुळीचे लोट उडणेही स्वाभाविकच होते. ती धूळ राजर्षींच्या अंगावर पडणार होती हे उघड होते. हा रस्ता दलदलीचा देखील होता. राजर्षींचा रथ त्या दलदलीमध्ये इथे तिथे रुतला आणि खुद्द महाराजांच्या अंगावर बराच चिखल उडाला. पण हा माणूस डगमगला नाही. आपण समाजक्रांतीच्या ज्या दिशेत आणि ज्या वाटेवरून जात आहोत, त्या दिशेत व त्या वाटेवर या देशातील सर्व जातींच्या भावी पिढ्या गेल्या पाहिजेत अशी त्यांची इच्छा होती.

राज्यकारभार हाती घेतला तेव्हा महाराजांच्या समोर अनेक प्रश्न उभे होते. ब्राह्मण्याने शूद्र आणि अतिशूद्र म्हणून मानलेल्या अनेक जातींतील लोकांना अंधारातून प्रकाशाकडे कसे न्यावे ? त्यांना सामाजिक आणि धार्मिक अधिकार कसे द्यावेत ? त्यांची आर्थिक परिस्थिती सुधारून त्यांचे भौतिक जीवन सुखी व समाधानी कसे करावे ? या व अशा अनेक प्रश्नांचा शोध घेतल्याशिवाय आणि त्यानुसार कृती केल्याशिवाय आपले राज्य वर्धिष्णू होणार नाही याची त्यांना पुरेपूर जाणीव होती. नियतीने आपल्याला शिवछत्रपती शिवाजी महाराजांच्या गादीचे वारसदार बनविले आहे, तेव्हा त्या गरूडझेप घेणाऱ्या स्वराज्य संस्थापकाच्या गादीला शोभेल असेच कार्य केले पाहिजे; याची जाणीव राजर्षी शाहू महाराजांच्या मनात सतत वसलेली आपणास दिसून येते. शिवाजी महाराजांच्या राज्यशकटाचा अर्थ आणि आशय त्यांना माहीत होता. त्याला आपल्या कृतीने अभिव्यक्ती द्यावी असा संकल्प त्यांनी सोडलेला होता. नियतीचा हा संकेत (trust with destiny) लक्षात ठेवूनच त्यांनी राज्य केले. शिवाजी महाराजांची गादी ही आम जनतेची गादी आहे; आपले राज्य हे प्रजेची धनदौलत आहे : लोक हेच या राज्याचे खरे धनी आहेत आणि आपल्या धन्याचे हे शेत चांगले पिकवावे आणि त्याचा माल इमाने-इतबारे संभाळावा : या सर्व गोष्टींची जाणीव त्यांच्या मनात सदैव होती. राजर्षी शाहू महाराजांचा उणापुरा अठ्ठावीस वर्षांचा राज्यकारभार कोल्हापूर संस्थानच्या इतिहासातील 'लोकपर्व' आहे. शिवप्रभूची पुण्याई आपल्या पाठीशी आहे अशी त्यांची मनोमन खात्री होती. शाहू महाराजांनी शिवरायाचे रूप आणि शिवरायाचा प्रताप सतत आठवला आणि सामाजिक क्रांतीच्या कार्यात त्यांच्याही पुढची झेप घेतली.

आपल्यासमोर असलेल्या प्रश्नांना हात घालता क्षणीच पुरोहितवर्गाने आणि नोकरशाहीने असहकाराचे, टीकेचे आणि प्रतिकाराचे शस्त्र शाहू महाराजांवर उगारले. कारण उघड होते. महाराजांचे पुरोगामी धोरण त्यांच्या हितसंबंधांच्या आड येणारे होते. त्यामुळे संघर्ष अटळ होता. पंचगंगेचे घाट केवळ ब्राह्मणांसाठीच होते. ब्राह्मणेतरांना त्या घाटावर प्रवेश नव्हता. १९०० साली राजर्षी शाहूंनी ते घाट ब्राह्मणेतरांसाठी खुले करून दिले. ब्राह्मणेतरांना वेदोक्तविधीचा अधिकार नव्हता. १९०१ साली कोल्हापुरात ब्राह्मणेत्तरांनी वेदोक्तपद्धतीने श्रावणी साजरी केली. स्वतः

राजर्षींच्या जीवनात वेदोक्तप्रकरणाला या काळात तोंड फुटले. राजोपाध्यायांनी महाराजांचे धार्मिक विधी वेदोक्त पद्धतीने करण्यास नकार दिला. पुरोहितशाही राजर्षींना क्षत्रिय मानावयास तयार नव्हती. त्यांच्या मते ते शूद्रच होते. लोकमान्य टिळकांनी देखील या वादात पुरोहितशाहीची बाजू घेतली व या बाबतीत अव्यापारेषु व्यापार केला. राजर्षींच्या अस्मितेवर हा फार मोठा आघात होता. १९०५ पर्यंत हा झगडा चालू होता. या प्रकरणात महाराजांचा विजय झाला. वेदोक्त प्रकरणामुळे सबंध महाराष्ट्रात प्रक्षोभाची एक लाटच उसळली होती. ब्राह्मणेतरांची ही प्रोटेस्ट चळवळ सत्यशोधक समाजाने बरीच तीव्र केली होती. या प्रकणानंतर महाराजांनी पुरोहितवर्गाची वतने आणि वतनदारी नाहीशी केली. आपापले धार्मिक विधी ब्राह्मणेतरांनीच करावेत या गोष्टीसाठी त्यांनी प्रोत्साहन दिले. त्यामुळे सनातनी ब्राह्मणांची दरडच कोसळली. वर्णवर्चस्ववादी पुरोहितशाहीला शरणागती पत्करावी लागली.

वेदोक्ताचा संघर्ष संपल्यानंतर राजर्षी शाहू महाराजांनी आपल्या संस्थानात मोठ्या प्रमाणात शिक्षणप्रसाराचे कार्य हाती घेतले आणि राज्याच्या सर्वांगीण विकासाच्या विविध योजना राबवल्या. पश्चिमेतील राष्ट्रांनी विज्ञान आणि तंत्रज्ञानाची कास धरून जी प्रगती केली ती इतरांना प्रेरणा देणारी होती. शाहू महाराजांनी अशाच प्रकारे आपल्या संस्थानाचा विकास घडवून आणण्याचा निर्धार केला. १९०८ साली त्यांनी भोगावती नदीवर राधानगरी हे धरण बांधले. या धरणाने कोल्हापूर संस्थानात हरितक्रांतीची नांदी घातली. शेतकऱ्यांच्या मालाला बाजारपेठ मिळावी म्हणून शाहूपुरी या बाजारपेठेची त्यांनी स्थापना केली. जयसिंगपूर नावाचे एक नवीन शहर वसवून व्यापार-उद्योगाला प्रोत्साहन दिले. संस्थानाबाहेरच्या व्यापाऱ्यांना येथे व्यापार करण्यास प्रोत्साहन दिले. संस्थानाच्या बाहेरही आपल्या मालाला बाजारपेठ मिळावी म्हणून मिरज ते कोल्हापूर हा रेल्वेमार्ग तयार केला. शेतकरी आणि मजूर वर्गाला त्यांनी सतत मार्गदर्शन केले. ते स्वतःला शिपाई शेतकरी किंवा मजूर म्हणवून घेण्यात धन्यता मानीत असत. मजुरांनी आपल्या संघटना बांधून आपली प्रगती करून घ्यावी असे त्यांना वाटत असे. शेतकऱ्यांनी नवीन पद्धतींचा अवलंब करावा अशी त्यांची इच्छा होती. शेतीच्या आधुनिकीकरणाचे महत्त्व त्यांना पटले होते. म्हणूनच त्यांनी आपल्या युवराजांना अलाहाबादला आणि विलायतेला शेती शिक्षणासाठी पाठविले होते. शेतीला औद्योगिक रूप देण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. शेतकऱ्यांना कर्जपुरवठा करण्याच्या उद्दिष्टाने त्यांनी सहकारी चळवळीला चालना दिली. महाराजांच्या कार्याला एक फार मोठे द्रष्टेपण लाभले होते.

राजर्षी शाहू महाराजांनी शिक्षणप्रसाराला तर एका फार मोठ्या अभियानाचे स्वरूप दिले. पिढ्यान् पिढ्यांपासून शिक्षणाला मुकल्यामुळे या देशातील बहुसंख्य

लोक दैववादाच्या दाढेत आणि दारिद्र्याच्या दरीत सापडले आहेत, ही वस्तुस्थिती त्यांनी ध्यानी घेतली. शिक्षणाच्या अभावामुळेच बहुजन समाजाची मती, नीती आणि गती गेली आणि वित्तही गेले, अशी कारणमीमांसा महात्मा फुल्यांनी आधीच केलेली होती. आणि म्हणून राजर्षी शाहू महाराजांनी मागासलेल्या सर्व जातींतील विद्यार्थ्यांच्या शिक्षणात जातीने लक्ष घातले. निरनिराळ्या जातींतील विद्यार्थ्यांसाठी त्यांनी कोल्हापूर शहरात वसतिगृहे बांधून दिली. संस्थानाबाहेरील शिक्षण संस्थांनाही त्यांनी मोठमोठ्या देणग्या दिल्या. वसतिगृहाची चळवळ संस्थानाबाहेरही गेली. त्यांना अभिप्रेत असलेल्या समाज–परिवर्तनाचे साधन म्हणजे शिक्षणप्रसार. शिक्षणप्रसारामुळे सामान्यजनांच्या जीवनात अस्मिता निर्माण झाली. ज्ञानप्रसाराच्या कार्यातून दृष्टिदानाचे महान कार्य त्यांनी केले. कोल्हापूर संस्थानाला त्यांनी ह्या दृष्टिदानाच्या कार्यासाठी 'नेत्रपेढी'च बनवून सोडले. त्यांनी हे कार्य केले नसते तर महाराष्ट्रातील आजचे चित्र वेगळेच दिसले असते.

१९१२ साली कोल्हापूर संस्थानात प्राथमिक शिक्षण सक्तीचे व मोफत करण्याचा त्यांनी हुकूम सोडला. या कायद्याची अंमलबजावणी देखील त्यांनी तितक्याच आस्थेने केली. ही गोष्ट आपल्याला आजही करता आलेली नाही. संस्थानच्या नोकऱ्यांमध्ये ५० टक्के जागा मागासवर्गीयांना त्यांनी राखून ठेवल्या होत्या. ब्राह्मण, प्रभू, शेणवी व पारशी या जाती सोडून बाकी सर्व जातींचा समावेश त्यांनी मागासलेल्या जातीत केला होता.

शिक्षणप्रसाराबरोबरच राजर्षींनी अस्पृश्यता आणि जातिभेद-निर्मूलनावर भर दिला होता. त्यासाठी समाज-प्रबोधनाची व्याप्ती त्यांनी फार मोठ्या प्रमाणावर वाढवली. समाज-सुधारणेच्या कार्याला वाहून घेतलेल्या संस्थांना, संघटनांना आणि व्यक्तींना राजर्षींनी सक्रिय साह्य केले आणि भरीव पाठिंबा दिला. सत्यशोधक समाज, आर्य समाज आणि थिऑसॉफिकल सोसायटी यासारख्या संस्थांच्या कार्याला त्यांनी कोल्हापूर संस्थानात खूप प्रोत्साहन दिले. आर्य समाजाच्या विचारसरणीने आणि कार्याने त्यांना फारच आकर्षित केले होते. समग्र क्रांतीचा उद्देश त्यांनी आपल्या डोळ्यांसमोर ठेवला होता. क्रमाक्रमाने हे ध्येय साध्य करण्यासाठी त्यांनी आपली कार्यशक्ती आणि राजसत्ता वापरली. राजर्षी म्हणजे "महाराष्ट्राच्या विकासाचा एक मोठा स्वाभाविक तरंग" या शब्दांत महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी शाहू महाराजांचे वर्णन केले आहे. पण 'तरंग' या शब्दाने राजर्षींच्या कार्याचे यथार्थ वर्णन करता येत नाही. ते एक 'तुफान' होते.

अस्पृश्यता घालवण्यासाठी राजर्षी शाहू महाराजांनी क्रांतिकारी पाऊल उचलले. दलितांना सामाजिक न्याय आणि अधिकार देण्यासाठी त्यांनी कायदे पास केले. आपल्या संस्थानातील वेठबिगार त्यांनी बंद केली. मूर्तिभंजकाच्या आवेशाने आणि

त्वेषाने जातिसंस्थेवर आणि जातिभेदावर त्यांनी आघात केले. अस्पृश्य आणि इतर दलित वर्गांतील लोकांच्या दुःखांना व वेदनांना त्यांनी मुखर केले. १९१८ साली त्यांनी महारांची बलुते पद्धती बंद केली. ही पद्धती दलितांच्या लाचारीचे आणि परावलंबनाचे कारण होते. अस्पृश्यांवर आणि परंपरेने गुन्हेगार ठरवलेल्या जातीतील लोकांवर अन्याय करणाऱ्या लोकांना त्यांनी कडक शासन केले. अस्पृश्यांची राज्य-घटना आणि सर्वोच्च न्यायालय म्हणजे राजर्षी शाहू महाराज ! अस्पृश्यांच्या आणि बहुजन समाजातील विविध जातींच्या परिषदांतून त्यांनी प्रखर विचार मांडले. निर्बल घटकांना त्यांनी मानवी अधिकारांची जाणीव करून दिली. आंबेडकरांसारख्या तरुण नेत्याला त्यांनी दलितांच्या मुक्तिसंग्रामाची सूत्रे हाती घेण्याचे आवाहन केले. राजर्षी शाहू महाराज आणखीन काही वर्षे जगले असते तर अस्पृश्यांच्या लढ्याला भरीव असा पाठिंबा मिळाला असता.

विशेषतः १९१६ पासून राजर्षी शाहू महाराजांनी सामाजिक प्रश्नांवर मूलगामी विचार व्यक्त करण्यास सुरुवात केली. संघर्षातून माणसाचे चारित्र्य घडत असते, अनुभवातून त्याच्या विचारांना आकार मिळत असतो आणि चिंतनातून त्या विचारांची अर्थगर्भता वाढत असते. राजर्षी शाहू महाराजांचे चारित्र्य संघर्षातून घडले आणि त्या संघर्षातील अनुभवांनी त्यांच्या विचारांना आशय आणि आकार दिला. हा माणूस अनेक सभा–सम्मेलनांतून आणि निरनिराळ्या परिषदांतून या काळात प्रगट चिंतन करीत होता आणि आपले मूलगामी विचार जगाच्या समोर मांडीत होता. दोन पायावरचे हे मनस्वी वादळ सबंध महाराष्ट्रात घुमत राहिले. बहिऱ्यांच्या कानापर्यंतही त्यांचा संदेश गेला. या पुरुषाच्या ललाटावर, तळहातावर आणि तळपायांवर नियतीने सुदर्शन चक्र कोरले होते. राजर्षी शाहू म्हणजे एक 'सुपर मॅन'. जातिभेदविहीन समाजरचनेच्या स्वप्नाने हा पुरुष अक्षरशः भारून गेला होता. स्वातंत्र्य आंदोलनाला या राजाने कधी विरोध केला नाही. पण राष्ट्रीय चळवळीच्या नावाखाली सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्याला तत्त्वतः आणि प्रत्यक्षतः विरोध करणाऱ्या लोकांची अदूरदृष्टी त्यांनी आम जनतेच्या लक्षात आणून दिली. सामाजिक समतेशिवाय राजकीय स्वातंत्र्याला अर्थ नसतो आणि अर्थ नसलेले स्वातंत्र्य हे सर्वार्थाने व्यर्थ असते : ह्या गोष्टीचेच भान त्या वेळच्या जहाल राष्ट्रवाद्यांना राहिले नव्हते. आणि म्हणूनच सामाजिक सुधारणेचे कंकण राजर्षींनी आपल्या हाती बांधले होते. १९१७ साली त्यांनी पुनर्विवाहाचा कायदा केला. १९१८ साली आंतर-जातीय विवाहाचा कायदा पास केला. १९२० साली त्यांनी घटस्फोटाचा कायदा करून स्त्रीस्वातंत्र्याचे महत्त्व पटवून दिले. हे कायदे म्हणजे शाहू महाराजांनी पास केलेले मूलगामी असे हिंदूकोड बिल होय. लोककल्याणाची काळजी वाहणाऱ्या ह्या राजाला जनकाचे हृदय लाभले होते. प्लेटोच्या संकल्पनेप्रमाणे राजर्षी शाहू हे

फिलॉसॉफर किंग होते.

राजर्षींनी पाहिलेले स्वप्न आजही अपूर्णच राहिले आहे. इतिहासाच्या पापणीतच ते अडकून पडले तर ते साकार कसे होणार ? ते स्वप्न साकार करण्याची जबाबदारी नियतीने आपल्यावर टाकली आहे, हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे.

पश्चिमेच्या त्या वादळी वाऱ्याकडे पाहून शेलीचा आशावाद वाढला होता. तो म्हणतो, ' O, Wind if winter comes can spring be far behind ?'

अशाच प्रकारचा आशावाद राजर्षींच्या क्रांतिकारक व्यक्तिमत्त्वाकडे बघून जन-सामान्यांच्या मनात वाढला होता. पण the spring is far behind, far behind !

पौरुषाच्या ह्या दीपस्तंभाकडे पाहून निर्धाराने कार्य करता आले तर 'अमंगल' भेदाभेदावर आणि सर्व प्रकारच्या विषमतेवर मात करून उद्याचा समाज घडविता येईल असे मला वाटते. राजर्षींचा वसा घेणे हे आपले कर्तव्यच आहे. त्यांच्या जन्म-शताब्दीचे हे वर्ष तीनशे पासष्ट दिवस ह्या कर्तव्याची जाणीव आपल्याला करून देणार आहे.

□

३

डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंग : उद्ध्वस्त झालेले एक दिव्य स्वप्न

बघता बघता एक वर्ष होऊन गेले त्या भयंकर पाशवी घटनेला. डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंगचा खून झाला आणि जगाच्या इतिहासात आजपर्यंत घडलेल्या पाशवी कृत्यात आणखी एकाची भर पडली. बंदुकीच्या एका गोळीने एक दिव्य स्वप्न क्षणार्धात उद्ध्वस्त केले. मृत्यूला क्षणिक विजय मिळाला. पण अनंत आणि चिरंतन जीवनाच्या शोधात असणाऱ्या आत्म्यांना मृत्यूला ओलांडूनच पुढे जावे लागते. डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंग हे दोन जगांचे नागरिक होते. आपण दोन जगांचे नागरिक आहोत असे ते नेहमी म्हणत असत : "Every true Christian is a citizen of two worlds, the world of time and the world of eternity." दुर्दैवाने या जगातील (world of time) त्यांचे नागरिकत्व नेहमीसाठी संपले. येशू ख्रिस्ताला पुन्हा एकदा क्रूसावर चढावे लागले.

डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंग यांच्या जीवनात एक दिव्य स्वप्न होते. त्या स्वप्नाला साकार करण्याच्या धडपडीत त्यांचे जीवनच संपले. आपल्या निग्रो बांधवांना खरेखुरे स्वातंत्र्य प्राप्त करून देणे हेच त्यांचे स्वप्न होते. अमेरिकन निग्रोची एकच उत्कट इच्छा आहे : जगाने आपल्याला 'माणूस' म्हणावे आणि माणसाला माणूस म्हणून जगण्यासाठी आवश्यक असणारी अस्मिता प्राप्त करून द्यावी. निग्रोचे मागणे काही 'लई' नाही. पण अनेक शतकांपासून श्वेत अमेरिकनांनी त्याची ही इच्छा फलित होऊ दिली नाही. म्हणून निग्रो हा अस्तित्वात नसलेला एक माणूस (non–existent man) या नात्याने जगत आलेला आहे. अशा ह्या निग्रोला माणसाचे अस्तित्व आणि माणसाची अस्मिता देण्यासाठी मार्टिन ल्यूथर किंगला संघर्ष करावा लागला.

निग्रोची किंमत त्याच्या रंगावरून ठरवू नका; त्याच्या गुणकर्मावरून त्याला बरोबरीचे स्थान द्या, समानतेची वागणूक द्या, असा डॉ. किंगचा आग्रह होता. आणि म्हणून मोजेसप्रमाणे त्यांनी आपल्या लोकांना स्वातंत्र्याच्या वाटेवर चालणारे यात्रिक बनविले. अनेक वर्षांपासून ही निग्रो जमात ह्या वाटेवरून चालत आलेली आहे. त्यांपैकी अनेकजण Promised Land पाहण्यापूर्वीच मरून गेले. कित्येक सहस्र-दशसहस्र लोक असेच गेले! आपल्या स्वप्नाचे वर्णन डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंगनी शब्द-ब्रह्मांडातील प्रभावी शब्द निवडून अनेकदा केलेले आहे. १९५३ साली वॉशिंग्टनमध्ये भरलेल्या एका विराट सभेत लिंकनच्या पायथ्याशी उभे राहून डॉ. किंग एका अपूर्व आवेशात म्हणाले होते :

I have a dream that one day every valley shall be exalted, every hill and mountain shall be made low, the rough place will be made plain and the crooked place will be made straight and the glory of the Lord shall be revealed and all flesh shall see it together.

जगाच्या सगळ्याच दिशांतून स्वातंत्र्याचा निनाद ऐकू यावा हे त्यांचे स्वप्न होते. पण डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंगचे हे स्वप्न फार जुने आहे. गेल्या चारशे वर्षांपासून अमेरिकन निग्रो हेच स्वप्न पाहात आले आहेत. त्यांचे डोळे थिजून गेले पण स्वप्न काही साकार झाले नाही. स्वातंत्र्याच्या देशात त्यांच्या नशिबी गुलामी आली. नियतीच्या विरुद्ध ते झगडत राहिले. आपल्या मालकाच्या कापसाच्या शेतात उभे राहून निग्रो गुलाम समोरच्या क्षितिजाकडे खिन्न मनाने व अश्रुपूर्ण डोळ्यांनी बघत असत. पण त्यांना त्या क्षितिजाकडे स्वातंत्र्याची प्रतिमा तरंगताना कधी दिसली नाही. स्वातंत्र्याचे स्वप्न डोळ्यांतील अश्रूंत भिजतच राहिले. थरथरत्या ओठांनी निग्रो गुलाम गात असत–

O Freedom, O Freedom, O Freedom overcome me!

आणि 'फ्रीडम' म्हणजे 'डेथ' हे सांगायला नको. त्यांना मरणातच स्वातंत्र्याचा साक्षात्कार होत होता.

निग्रोचे हे स्वप्न त्यांच्या आध्यात्मिक कवनांतून (Spirituals) व्यक्त झालेले आहे. मालकाचा असूड पाठीवर झेलीत झेलीतच निग्रोंनी स्वातंत्र्याचे स्वप्न पाहिले. वेगवेगळ्या भावच्छटा घेऊन त्यांचे हे स्वप्न धुक्यावर कोरले गेले. अर्थात केवळ विरून जाण्यासाठीच! हे स्वप्न म्हणजे एक भ्रम (myth) आहे असे त्यांना सतत वाटायचे. असे वाटणे स्वाभाविकच होते ना. पण ते स्वप्न विरले नाही; कारण निग्रोंचे निर्माल्य कधी झालेच नाही. निर्माल्य झाल्याशिवाय स्वप्ने विरत नसतात. १८६३ साली निग्रोंची गुलामी कायद्याने नष्ट करण्यात आली. गुलामी गेली पण स्वातंत्र्य

काही आले नाही. आपले स्वप्न पूर्ण होईल अशी आशा निग्रोंच्या मनात सतत वाढत राहिली.

निग्रोंचे स्वप्न खरे म्हणजे सबंध अमेरिकेचेच स्वप्न आहे. ह्या स्वप्नातूनच अमेरिकन लोकांचे 'अमेरिकनत्व' निर्माण झालेले आहे. अमेरिकेच्या भौगोलिक सीमांना ओलांडून अमेरिकेत वसाहत करावयास आलेल्या श्वेत लोकांनी स्वातंत्र्य आणि संपत्तीचा शोध घेतला, पण ह्या धडपडीत त्यांनी निग्रोंच्या पायात गुलामीची साखळी बांधली आणि त्यांच्या घामाने आपल्या जमिनीचे सिंचन केले. पण असे असतानादेखील स्वातंत्र्याच्या स्वप्नाची भुरळ त्यांच्या मनावर पडलीच होती. ह्या स्वप्नानेच थॉमस जेफ्फरसनच्या लेखणीला झपाटले होते. स्वातंत्र्याच्या जाहीरनाम्यात (१७६९) त्याने ह्या स्वप्नाला चिरंतन केले. "All men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights; that among them are life, liberty and the pursuit of happiness." निग्रोंना मात्र समानतेची वागणूक मिळाली नाही. त्यांना जीवनस्वातंत्र्य आणि मालमत्तेचा उपभोग करता आला नाही. हे स्वप्न स्वप्नच राहिले. वास्तवाच्या दुनियेत त्याने कधी पाऊल टाकले नाही. निग्रो हा आकाशाकडेच पाहात राहिला. ह्या अमेरिकन स्वप्नाने थॉमस पेनच्या मनाला अगदी वेड लावले होते. लिंकनला त्याने अमोघ वक्तृत्व दिले होते. प्रत्येक अमेरिकन माणसाला ह्या स्वप्नाचा अभिमान आहे. श्वेत लोकांच्या जीवनात ह्या स्वप्नाचा साक्षात्कार झालेला आहे. पण ते निग्रोंच्या केवळ पापण्यांतच अडकून बसले आहे.

ह्या स्वप्नाने साकार होण्याची कितीतरी धडपड केली आहे पण केवळ निरर्थक होण्यासाठी आणि पुनः पुन्हा असफल होण्यासाठी. कधी अश्रूंत, कधी घामात तर कधी रक्तात भिजवून अमेरिकन निग्रोंनी ह्या स्वप्नाला फुलासारखे ताजे आणि टवटवीत ठेवायचा सातत्याने प्रयत्न केलेला आहे. ते स्वप्न कधी दूर तर कधी जवळ येत राहिले. पण हाती कधी लागलेच नाही. लँगस्टन ह्यूज (Langston Hughes) नावाच्या एका प्रसिद्ध निग्रो कवीने ह्याच स्वप्नाविषयी खालील कविता लिहिली आहे :

स्वप्न लांबणीवर टाकलं जातं–
तेव्हा त्याचं काय होतं ?
उन्हातील द्राक्षाप्रमाणं
ते सुकून जातं ?
का जखमेसारखं चिघळून
ते नाहीसं होतं ?

सडलेल्या मांसाप्रमाणं
त्याचा वास सुटतो ?
का ते गोड पाकाप्रमाणं
घट्ट असं आळून बसतं ?
कदाचित जड ओझ्याप्रमाणं
ते खोल खाली खेचतं ?
का त्याचा विस्फोट होतो ?

अमेरिकन निग्रोंचे आणि पर्यायाने डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंगचे स्वप्न वरील सगळ्याच अवस्थांतून गेले आहे. गुलामीच्या काळात (१६१९–१८६३) हे स्वप्न उन्हातील द्राक्षाप्रमाणे सुकून गेले. पण त्याची गोडी तशीच कायम राहिली. १८६३ साली अध्यक्ष लिंकनने निग्रोंचे गुलामीतून विमोचन केले. त्यानंतर ह्या स्वप्नाचा विकास एका सुंदर फुलाप्रमाणे होईल असे सगळ्यांनाच वाटले होते. पण तसे काही घडले नाही. उलट १८६३ ते १८९६ ह्या पुनर्रचनेच्या कालात (Reconstruction Period) निग्रोंवर अनन्वित अत्याचार होऊ लागले. त्यांचे अधिकार हिसकावून परत घेण्यात आले. ह्या काळात निग्रोंना श्वेत लोकांपासून दूर ठेवण्यासाठी अनेक जुलमी कायदे दक्षिणेतील राज्यांनी पास केले व कठोरपणे अमलात आणले. तेव्हा मग निग्रोंचे हे स्वप्न एखाद्या जखमेसारखे सडू लागले. त्यातून पू वाहू लागला. १८९६ साली निग्रोंच्या अलगीकरणाला (Segregation) अमेरिकेच्या सर्वोच्च न्यायालयाने कायदेशीर ठरविले. 'समान पण वेगळे' (separate but equal) हे तत्त्व अस्तित्वात आले. पण निग्रोंना वेगळे ठेवण्यात समानता येऊ शकत नाही ह्याची कुणी विशेष दखल घेतली नाही. निग्रोंना आपल्यापासून वेगळे व दूर ठेवणे एवढाच काय तो उद्देश. निग्रोला अशा प्रकारे विषमतेच्या खाईत लोटण्यात आले. जीवनाच्या मुख्य प्रवाहापासून तो दूर फेकला गेला. समानतेचा व स्वातंत्र्याचा असा उपहास होऊ लागला. आणि अशा प्रकारे ह्या स्वप्नाला शिळ्या व सडलेल्या मांसाप्रमाणे दुर्गंधी सुटली. पण अमेरिकन निग्रोंना हे शिळे, सडके व दुर्गंधित मांस खावे लागले. पुढे परिस्थिती बदलू लागली. पहिल्या महायुद्धानंतर हजारो निग्रो दक्षिणेतून उत्तरेकडे गेले. उत्तरेने त्यांना रोटी आणि रोजगार, संरक्षण आणि स्वातंत्र्य, देण्याची हमी दिली. त्याचा फायदा निग्रोंना मिळाला. १९२० नंतर 'नवा निग्रो' जन्माला आला. शिक्षण आणि साहित्य, संगीत आणि संस्कृतीमध्ये, या नव्या निग्रोने आपली अभिरुची वाढविली. निग्रोचे स्वप्न गोड पाकाप्रमाणे त्यांच्या भाकरीवर आळले. पण १९३० नंतर मंदीचा तडाखा सबंध अमेरिकेला बसला. निग्रोंना त्याची फारच झळ बसली. तशात निग्रोंच्या अपेक्षा अधिक उंचावल्या होत्या. आपल्या अधिकारांसाठी

लढण्याचे सामर्थ्य त्यांच्यात आता निर्माण झाले होते. पण मंदीने निर्माण केलेल्या परिस्थितीने त्यांचे हातपाय बांधून टाकले होते. त्यांचे स्वप्न अर्थात एखाद्या जड ओझ्याप्रमाणे त्यांना खाली खेचू लागले होते.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर परिस्थिती पुन्हा झपाट्याने बदलली. अमेरिकेला दुसऱ्या महायुद्धात विजय मिळाला होता. तो विजय लोकशाही मूल्यांचा होता असा अमेरिकेचा व सर्व जगाचा दावा होता. पण अमेरिकेतच खरीखुरी लोकशाही नाही ही वस्तुस्थिती आणि विसंगती प्रत्यक्ष निग्रोंच्या ध्यानात आली. आता आफ्रिकाही जागी झाली होती. रिप व्हॅन विंकलसारखा अमेरिकन निग्रो कधीही झोपलेला नव्हता. जागतिक परिस्थितीच्या संदर्भात निग्रोंचा 'मूड' आता बदलला होता. आपले स्वप्न साकार करण्याची आकांक्षा आणि जिद्द त्यांच्यात प्रकर्षाने निर्माण झाली होती काही घटना त्यांची अपेक्षा उंचावण्यास कारणीभूत ठरल्या. त्यांपैकी एक महत्त्वाची घटना म्हणजे १९५४ साली अमेरिकेच्या सर्वोच्च न्यायालयाने अलगीकरण (Segregation) बेकायदेशीर ठरविले. आता निग्रोंना अमेरिकन जीवनाशी एकात्म व्हायचे होते. पण अडथळे येत गेले. आणि निग्रोंच्या स्वप्नाचा १९५५ साली मॉंटगोमरी (आलाबामा) मध्ये भयंकर विस्फोट झाला. आणि डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंगच्या तरुण नेतृत्वाखाली 'निग्रो-क्रांती' पुकारली गेली. डॉ. किंगनी अहिंसेच्या तरवारीचा फार प्रभावीपणे उपयोग केला.

डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंगच्या नेतृत्वाने निग्रोंमध्ये एक फार मोठा आत्मविश्वास निर्माण केला. 'आम्हांला विजय मिळेल आज ना उद्या–किंवा कधी तरी.' 'We shall overcome.' कायद्याने गुलामी संपून आता जवळजवळ शंभर वर्षे पूर्ण होत आली होती. १९६३ साली निग्रो स्वातंत्र्याची शताब्दी साजरी करण्याची तयारी अमेरिकन शासनातर्फे होत होती. पण निग्रोंना सर्व नागरी अधिकार मिळाले नव्हते. त्यासाठीच डॉ. मार्टिन ल्यूथर किंगच्या तरुण, डोळस आणि प्रभावी नेतृत्वाखाली अमेरिकन निग्रोंनी एका फार मोठ्या आंदोलनाला (Civil Rights Movement) सुरुवात केली होती. थोड्याच कालावधीत डॉ. किंग हे जागतिक कीर्तीचे नेते बनले. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात निग्रोंचे स्वप्न साकार होऊ पाहात होते. ते जवळजवळ साकार झालेच होते. त्या स्वप्नाला डॉ. किंगनी शब्द, अर्थ, आवाज आणि कृती दिली. येशू ख्रिस्त आणि म. गांधी यांच्या मार्गावर चालणाऱ्या ह्या महान व्यक्तीला त्यांच्यासारखेच शेवटी मरण पत्करावे लागले. एका दिव्य स्वप्नाला उद्ध्वस्त करण्यात आले. त्यांच्या शवपेटीवर एका निग्रो कवनातील (Spiritual) खालील ओळी लिहिल्या होत्या :

Free at last !
Free at last !

Thank God almighty,
I am free at last !

खरे म्हणजे हे स्वप्न कधीच उद्ध्वस्त होऊ शकत नाही. अनेकदा मरून हे स्वप्न जीवन मुठीत घेऊन अनेकदा उठलेले आहे. ते फिनिक्स पक्ष्यासारखे आहे. डॉ. किंगच्या वाटेवर चालणारे निग्रो आजही अमेरिकेत आहेत. त्यांना आपले स्वप्न पूर्णपणे साकार करावयाचे आहे. किंगच्या स्मृतीस शतशः अभिवादन !

□

४

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : हिंदू समाजाने न स्वीकारलेले एक आव्हान

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे जीवन म्हणजे प्रशांत महासागराच्या तळाला देखील ढवळून काढणाऱ्या वादळासारखे होते. किंवा एखाद्या अफाट अरण्यामध्ये पेट घेतलेल्या भयंकर वणव्यासारखे ते होते. समाजक्रांतीचा 'हा' वणवा आपल्या श्वासाश्वासातून निखारे फेकीत गेला. त्या निखाऱ्यांचे चटके अनेकांना बसले हे सांगण्याची गरज नाही. त्या जळत्या निखाऱ्यांना हातात घेण्याचे तर सोडूनच द्या, पण त्यांना झेलण्याचे देखील सामर्थ्य कुणाला दाखवता आले नाही. त्यांचे मूलगामी विचार सुधारणावादी म्हणविणाऱ्या लोकांना देखील पेलता आले नाहीत, ही गोष्ट खरी आहे. समाजक्रांतीचे शिवधनुष्य उचलण्याचे सामर्थ्य अंगी बाळगणारा एकही समाज-सुधारक महात्मा फुल्यांच्या व राजर्षी शाहू महाराजांच्या नंतर सवर्ण हिंदू समाजात निपजला नाही. डॉ. आंबेडकरांच्या अंगी मात्र हे सामर्थ्य होते. केशवसुतांनी वर्णिलेला 'नव्या दमाचा शूर शिपाई' आंबेडकरांच्या रूपाने भारताला मिळाला होता असे कबूल करावे लागेल.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी हिंदुसमाजाची अत्यंत कठोरतेने शल्यचिकित्सा केली. त्याच्या हाडामांसात भिनलेल्या विषारी दोषांचा त्यांनी शोध घेतला. मूर्तिभंजकाच्या ऊर्मीने व आवेशाने त्यांनी जातिव्यवस्थेवर चौफेर हल्ले चढविले. आपली सगळी बुद्धिमत्ता व विद्वत्ता पणाला लावून त्यांनी हिंदुधर्मातील विसंगती दाखवल्या. सामाजिक विषमतेला व अन्यायाला कारणीभूत ठरलेल्या वर्ण आणि जातिव्यवस्थेचा पाया उखडून समता व न्यायाच्या पायावर हिंदुसमाजाची नव्याने बांधणी करण्याचे आवाहन त्यांनी केले. आपल्या असंख्य अस्पृश्य बांधवांना मानवी अधिकार प्राप्त करून देण्याच्या दृष्टीने त्यांनी शेवटपर्यंत लढा दिला, आणि म्हणून भारतातील सबंध

सवर्ण हिंदुसमाजासमोर एक फार मोठे आव्हान बनून ते उभे ठाकले. वास्तविक कुठल्याही आव्हानांना सामोरे जाण्याची व त्यांना कवटाळण्याची ताकद ह्या समाजाने दाखवल्याची फार कमी उदाहरणे इतिहासात सापडतात. समाज हा शहामृगासारखा आहे. समुद्रकिनारी आलेल्या वादळाकडे शहामृग बघायचे टाळतो. एखादे वादळ फारच जवळ आले तर तो वाळूत तोंड खुपसून बसतो. वादळाला सामोरे जाण्याची हिंमत त्याच्या अंगी नसते. ह्या समाजाने आव्हाने स्वीकारण्याची मनोमन कधी तयारी दाखविली नाही. डॉ. बाबासाहेबांच्या क्रांतिकारी विचारांचे जेव्हा आव्हान समोर आले तेव्हा या समाजाने त्याचा स्वीकार केला नाही. सर्वंकष समाज-सुधारणेचे प्रेरणास्थान बनलेल्या गांधीजींना देखील म्हणावे लागले, "Dr. Ambedkar is a challenge to Hinduism." डॉ. आंबेडकरांच्या मूलगामी विचारांची दखल घेतली पाहिजे असे गांधीजींना वाटले. परंतु ह्या दोन व्यक्तींच्या दृष्टिकोणांत बरेच अंतर होते. वास्तविक डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हे गांधीजींच्या समोर उभे ठाकलेले एक फार मोठे आव्हान होते. पण गांधीजींना 'हे' आव्हान स्वीकारता आले नाही. अस्पृश्यता हा हिंदुसमाजावर लागलेला कलंक आहे, असे म्हणणाऱ्या ह्या महात्म्यात 'हे' आव्हान स्वीकारण्याची ताकद नव्हती की काय अशी शंका आपल्या मनात आल्याशिवाय राहात नाही. खरे म्हणजे अस्पृश्यता-निर्मूलनाचे व्रत घेणाऱ्या गांधीजींना 'हे' आव्हान स्वीकारण्याचे धाडस झाले नाही. बाबासाहेबांच्या विचारांतील क्रांतिकारकत्व त्यांना पेलता आले नाही. म्हणूनच की काय महात्मे आले आणि गेले, पण त्यांना हा समाज आमूलाग्रपणे बदलता आला नाही, असे आंबेडकरांना मोठ्या खेदाने म्हणावे लागले. आणि त्यांचे हे म्हणणे एका अर्थी बरोबर होते. साधुसंतांनी लोकजागृतीसाठी आपली वाणी झिजविली व अत्यंत तळमळीने प्रेम व बंधुभाव निर्माण करण्यासाठी प्रयत्न केले. पण हे खरे असले तरी समाज-परिवर्तनाच्या कामात त्यांच्या पदरात यश पडले नाही. परमार्थ हाच त्यांचा पुरुषार्थ होता. सामाजिक स्वातंत्र्यासाठी त्यांचा लढा नव्हता. आध्यात्मिक मोक्षासाठी त्यांची धडपड होती. ईश्वरभक्तीची कापूरज्योत त्यांनी लावली. पण समाजक्रांतीची मशाल त्यांना पेटवता आली नाही. जातिव्यवस्थेची दरड न पाडता आध्यात्मिक उन्नतीचा मार्ग त्यांनी दाखवला. पण सामाजिक समतेची वाट त्यांना तयार करता आली नाही. ऐहिक जीवनातील सामाजिक विषमतेच्या, पिळवणुकीच्या व घोर अन्यायाच्या कर्दमातून त्यांनी शूद्रांना वर काढले नाही. रंजलेल्या लोकांना त्यांनी 'आपुले' म्हटले : पण त्यांच्यावर होणाऱ्या अन्यायाच्या व अमानुष पिळवणुकीच्या विरुद्ध संघटित असा त्यांना लढा देता आला नाही. अध्यात्माची पताका उभी करणाऱ्या साधुसंतांना सामाजिक क्रांतीचा ध्वज मात्र फडकविता आला नाही. भक्तिमंदिरावर त्यांना कळस चढविता आला. पण समाजवास्तूचा समताधिष्ठित

पाया त्यांना घालता आला नाही. त्यांनी भक्तीचे मळे पिकविले व सामान्यांना भागवत धर्माची शिकवण दिली. पांडुरंगी ते एवढे रंगले-दंगले की त्यांच्या जातिपातींचा विचार न करता पांडुरंग त्यांच्या दारी आला. अनेकदा पंढरीनाथ महार झाला! पण हिंदुसमाजाने महाराला मात्र पंढरीनाथाच्या मंदिराच्या पहिल्या पायरीवर देखील उभा राहण्याची व डोके आपटण्याची परवानगी दिली नाही. तिथे मात्र त्याची जात आडवी आली. आणि म्हणूनच अस्पृश्यांच्या विशुद्ध भक्तीचे आव्हान तथाकथित स्पृश्य हिंदुसमाजाला स्वीकारता आले नाही. ते स्वीकारले गेले असते तर मंदिरप्रवेशाचा प्रश्न पुढे निर्माण झालाच नसता.

हिंदुसमाज हा एक बंद समाज आहे. It is a closed society. आणि अस्पृश्यता ही या बंद समाजाचे एक विचित्र वैशिष्ट्य आहे. असा प्रकार जगातील दुसऱ्या कुठल्याही समाजात किंवा धर्मात सापडत नाही. ह्या धर्माने अस्पृश्यांना समाजातील अगदी खालच्या 'पायरीवर' बसविले. त्यांना वरच्या पायऱ्या चढण्याची चुकूनही कधी संधी मिळाली नाही. चातुर्वर्ण्याने सर्व प्रकारच्या विषमतेला प्रोत्साहन दिल्याचे आढळून येते. दलितांची जी सामाजिक उपेक्षा व सांस्कृतिक उपासमार झाली तिला जगाच्या इतिहासात तोड नाही. मनूने सामाजिक व सांस्कृतिक विषमतेचा जो मनोरा उभा केला तो कुणालाही जमीनदोस्त करता आला नाही. आणि म्हणूनच ह्या हिंदू समाजात व्यक्तीची किंमत त्याच्या जातीवरून ठरत गेली. जात म्हणजे हिंदुधर्माचे एक व्यवच्छेदक रूप. One man, one value हे समतेचे सूत्र ह्या समाजाच्या हाती आले नाही. "जाती सत्यम्, व्यक्ती मिथ्यम् असेच जणू हा धर्म सांगत सुटला" जात...जात...जात... ! जी काही केल्या जात नाही ती जात ! मग अशा धर्मात व समाजात दलितांचे काय स्थान असणार आणि त्यांना कसली अस्मिता मिळणार ! बहिष्कृत, उपेक्षित व अगतिक जीवन जगण्याशिवाय अस्पृश्य माणसाला दुसरे काय करता येण्यासारखे होते ? धर्म आणि संस्कृतीची ज्यांना वतनदारी मिळाली अशांच्या दारावर दररोज अनवाणी पायांनी जाऊन सहानुभूतीच्या शिळ्या तुकड्यांसाठी आपली दुरडी पुढे करणाऱ्या ह्या येसकराला असे लाचार जीवन जगण्याशिवाय दुसरे काही करता येत नव्हते. अस्पृश्यता ही उच्चवर्णीयांनी निर्माण केलेली एक grand cultural strategy होती. तो एक व्यूह होता आणि आहे.

हे असे का झाले ? हे कुणाला बदलता आले नाही का ? फुले, राजर्षी शाहू, सावरकर आदींनी ह्या समाजाची नव्याने बांधणी करण्याचा प्रयत्न केला. पण त्यांना किती लोकांनी व किती प्रमाणात साथ दिली ? समाजपरिवर्तनाचे कार्य हे समाजातील बहुसंख्य लोकांनी हाती घेतल्याशिवाय पूर्ण होऊ शकत नाही. राजकीय आंदोलनांप्रमाणे सामाजिक आंदोलनेही जनशक्तीचा प्रचंड प्रमाणावर आविष्कार

झाल्याशिवाय यशस्वी होऊ शकत नाहीत. हिंदू समाजाची पुनर्रचना करण्याचे आव्हान काहींनी अवश्य स्वीकारले होते. पण उच्चवर्णीय हिंदू समाजाने त्यांची अवहेलना केली. म्हणून त्यांना स्वातंत्र्य व समतेच्या संकल्पनेनुसार सामाजिक अभियांत्रिकी शास्त्राची (social engineering) प्रक्रिया सातत्याने टिकविता आली नाही. आणि परिणामतः हिंदू समाजाला नवा व सुंदर असा आकृतिबंध मिळू शकला नाही. जातिव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या सामाजिक विषमतेविरुद्ध दलित समाजाच्या जीवनात ही खऱ्या असंतोषाची प्रचंड अशी लाट उफाळून वर आली नाही. आणि येणार तरी कशी ? सर्वस्वी दैववादी बनलेल्या व अज्ञानाच्या बंदीशाळेत हजारो वर्षांपासून डांबलेल्या समाजाला आपण आपले पौरुष हरवून बसलो हे कळणार तरी कसे ? अशा दलित, पीडित व उपेक्षित समाजमनाला अन्यायाची जाणीव कशी होणार ? सामाजिक विषमतेची व अन्यायाची 'बिगार' ह्या दलित समाजातील एका पिढीने दुसऱ्या पिढीपर्यंत, आणि सगळ्याच पिढ्यांनी अनेक पिढ्यांपर्यंत पोहोचविण्याची कामगिरी इमानेइतबारे केली व आपल्या मालकांना अर्थात माय-बापांना खूष ठेवले. मेलेल्या ढोराप्रमाणे ह्या अस्पृश्य समाजाने आपल्या अनेक पिढ्या अशा प्रकारे ओढीत आणल्या. वेशीच्या आत राहणाऱ्यांना नेहमीच स्वस्त असणारे त्यांचे हे मरण दिसले नाही. ह्या समाजाला आवश्यकता होती त्यांच्यातून निर्माण होणाऱ्या एका बंडखोर नेतृत्वाची. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या रूपाने त्यांना हे नेतृत्व लाभले. त्यांनी दिलेले नेतृत्व हे एक आव्हानच होते. पण ते सर्व हिंदू समाजाने कधी स्वीकारलेच नाही.

बाबासाहेबांनी हिंदू समाजाला दिलेले आव्हान महाडच्या सत्याग्रहापासून अधिक स्पष्ट झाले. सनातनी हिंदू समाजाच्या सदसद्विवेक बुद्धीवर पहिला घाव आंबेडकरांनी याच ठिकाणी घातला. मानवी अधिकारांची खरीखुरी जाणीव दलितांना ह्या महाड सत्याग्रहानेच प्रथमतः करून दिली. संघटित लढ्याचे तंत्र ह्या सत्याग्रहापासूनच उचलले. म्हणूनच महाडच्या सत्याग्रहाला दलितांच्या मुक्तिसंग्रामाच्या इतिहासात एक प्रतीकात्मक अर्थ प्राप्त झालेला आहे. अनेक शतकांपासून आपली अस्मिता, आपली खरी ओळख व एकंदर आपले मानव्यच हरवून बसलेल्या दलितांचे एक प्रचंड आंदोलन बाबासाहेबांनी ह्या महाड सत्याग्रहापासून उभे केले. दलितांच्या संघटित शक्तीचा पहिला आविष्कार येथे झाला. स्वाभिमानाच्या प्रत्ययातून निघालेला आपला पहिला फूत्कार त्यांनी येथे ऐकला. आपल्या अंगावरील सामाजिक गुलामगिरीची कात पहिल्यांदा त्यांनी येथे टाकून दिली. महाडच्या सत्याग्रहानंतर डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी दलितांच्या मुक्तिसंग्रामाची मालिका सतत चालू ठेवली. प्रॉमिथियसप्रमाणे ते संघर्षरत राहिले. सबंध दलित समाजाचे ते पाठीराखे बनले. आणि सगळा दलित समाज त्यांच्या पाठीमागे चालत राहिला. काही लोकांचा तर

असा समज झाला की, आंबेडकर हे आपल्या दलित वर्गाला राष्ट्रीय चळवळीपासून अलग करीत आहेत. पण वस्तुस्थिती तशी मुळीच नव्हती. उलट राष्ट्रीय चळवळीचे नेतृत्व करणाऱ्या लोकांना डॉ. आंबेडकरांना आपल्यात सामावून घेता आले नाही. राष्ट्रीय चळवळीचे नेतृत्व अस्पृश्यतेच्या विरोधात आवाज उठविण्याइतके पुरोगामी व धाडसी नव्हते. गांधीजींनी हरिजनोद्धाराचे कार्य हाती घेतलेले होते हे खरे आहे. पण त्यांचा ह्या प्रश्नाकडे बघण्याचा दृष्टिकोण भूतदयावादी होता. गांधीजींच्या समाज-सुधारणेला फुल्यांची दृष्टी लाभली असती तर देशात एक वेगळे चित्र दिसले असते. चातुर्वर्ण्याची लोखंडी चौकट गांधीजींना मोडायची नव्हती. डॉ. आंबेडकरांना Casteless Society हवी होती. पण असा समाज निर्माण करण्याचे आव्हान कुणीही स्वीकारले नाही. हिंदू समाजाच्या दृष्टीने ही फार मोठी शोकान्तिका आहे. हिंदू समाजाच्या विघटनाला चातुर्वर्ण्य आणि त्याच्यातून विकृत रूप घेऊन वाढलेल्या जाती कारणीभूत आहेत.

हिंदू समाजात व्यक्तीच्या विकासासाठी वाव नाही असे आंबेडकर म्हणत असत. ही गोष्ट नाकबूल करता येत नाही. व्यक्तीच्या विकासासाठी सहानुभूती, समता आणि स्वातंत्र्य ह्या तीन गोष्टींची आवश्यकता असते. हिंदू धर्माने या तीन्हीही गोष्टी अस्पृश्यांना दिल्या नाहीत. समता आणि स्वातंत्र्य खालच्या पायरीवर उतरण्यासाठी तयार झाले नाही. या हिंदू धर्मात मग आपले काय स्थान आहे ? हा समाज आपल्याला माणूस म्हणून वागवायला तयार नसेल तर त्यांच्या धर्मात राहून काय उपयोग आहे ? ह्या प्रश्नांची उत्तरे शोधायचा खूप प्रयत्न आंबेडकरांनी केला. समाधानकारक उत्तरे अर्थात मिळाली नाहीत. अस्पृश्यता निर्माण कशी झाली ? हा शूद्र मूळचा कोण होता ? त्याची ओळख काय ? तो कोण आहे ? आज तो महार...तो चांभार... तो मांग...तो ढोर...अर्थात तो अ–मानव ! त्याची हीच ओळख ! त्याची ही अवस्था ! चातुर्वर्ण्याच्या चौकटीतून बाहेर पडण्यासाठी हा हिंदू समाज तयार नसेल तर ह्या दलित वर्गाचे हिंदू समाजात उद्या काय स्थान राहील ? ते अस्पृश्य म्हणूनच जगणार असतील तर हिंदू धर्म त्यांना सोडणे आवश्यक नाही का ? अस्पृश्यतेची होळी करण्यास हिंदू समाज कधीही तयार होणार नाही असा प्रत्यय आल्यानंतरच डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी धर्मांतराची घोषणा केली. हिंदू म्हणून जन्माला आलो असलो तरी हिंदू म्हणून मी मरणार नाही, अशी त्यांनी घोषणा केली.

डॉ. आंबेडकरांनी धर्मांतराची घोषणा केल्यानंतरही तावडतोब धर्मांतर केले नाही. धर्मांतराच्या घोषणेमुळे सबंध देशात एक फार मोठे वादळ उठले. आरोप–प्रत्यारोपांची धूळ उडाली व चिखलफेक झाली. धर्मांतराचा प्रश्न हा केवळ सामाजिक स्वरूपाचा नव्हता. त्याला राजकीय बाजूदेखील होती. बाबासाहेबांना ह्या गोष्टीची जाणीव होती. धर्मांतराचा विचार करीत असताना देखील भारताच्या ऐक्याला

व राष्ट्रीय अस्मितेला त्यांनी कधीच दृष्टीआड केले नाही. हिंदू समाजाशी सूड-बुद्धीने वागण्याचे त्यांनी ठरवले असते तर त्यांना ह्या देशाच्या भवितव्याशी निश्चितपणे खेळ खेळता आला असता. त्यांनी कोणताही धर्म स्वीकारण्याचे ठरवले असते तरी त्यांच्या अनुयायांनी त्यांच्या पावलांवर पाय ठेवून चालण्याचे ठरवले असते. दलित समाजाचे ते खरेखुरे व एकमेव पुढारी होते. असे असूनही धर्मांतराची त्यांनी घाई केली नाही. का? आपण शेवटी कोणता धर्म स्वीकारावा? धर्मांतरासारखी दूरगामी परिणाम करणारी बाब तडकाफडकी करणे इष्ट आहे का? ह्या सर्व गोष्टींचा सखोल विचार बाबासाहेबांनी केला. पुढे वीस-बावीस वर्षेपर्यंत धर्मांतर त्यांनी केले नाही. का? त्यांनी हिंदू समाजाला एक संधी दिली– अस्पृश्यता-निर्मूलनाचे आव्हान स्वीकारण्यासाठी. पण ह्या संधीचा उपयोग करण्यासाठी हा समाज पुढे आला नाही. एका रात्रीत कोणता समाज बदलत नाही व बदलण्याची मानसिक तयारी दाखवीत नाही हे खरे आहे. पण अनेक वर्षांनंतरही हे ह्या समाजाला समजले नाही. ह्या मधल्या काळात बाबासाहेबांनी ह्या देशासाठी भरीव कामगिरी केली. देशाला त्यांनी घटना दिली. अस्पृश्यता निवारणासाठी कायदे पास झाले. हिंदू कोड बिलासाठी त्यांनी प्रयत्न केले. पण ह्या सर्व गोष्टी कागदावर बंदिस्त झाल्या. जाति-व्यवस्थाच लोकशाहीचा आधार बनली. सत्तासंपादनाचे साधन बनली. अस्पृश्यता ही काळ्या दगडावरची रेघ बनली. म्हणून बाबासाहेबांनी धर्मांतर केले. त्यांच्या लाखो अनुयायांनी हिंदू धर्माला शेवटचा जोहार केला. जातिव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या लाक्षागृहातून त्यांनी आपली सुटका करून घेतली. ह्या लाक्षागृहात अनेक शतके ते राहूच कसे शकले याचे आश्चर्य वाटते.

बुद्धिप्राप्राप्य व मानवतावादावर आधारलेल्या बौद्ध धर्माने दलितांना नवी ओळख व नवी अस्मिता दिली. धर्मांतराने बाबासाहेबांनी काय साध्य केले? असा प्रश्न अधूनमधून ऐकायला मिळतो. ज्यांना कसलाही सांस्कृतिक वारसा नव्हता त्यांना बौद्ध धर्माचा वारसा मिळाला. न्यूनगंडाच्या खोल दरीत पिढ्यान्‌पिढ्यांपासून सडत पडलेल्या समाजाला शेवटी ह्या धर्माने नवीन चेहरा व अंतरंग दिले. धर्मांतराची ही एक फार मोठी सामाजिक फलनिष्पत्ती आहे असे मला वाटते. तरी पण एक प्रश्न विचारी मनाला सतत अस्वस्थ करतो. तो प्रश्न असा : धर्मांतराने अस्पृश्यता नष्ट झाली का? ह्या प्रश्नाची अत्यंत गंभीरपणे दखल घेतली पाहिजे. कायद्याने अस्पृश्यता बेकायदेशीर ठरवली हे खरे आहे. तिच्या मागे आजही सामाजिक मान्यता आहे. दलित समाजाने अस्पृश्यतेला सामाजिक मान्यता देणाऱ्या हिंदू धर्माचा त्याग केल्यानंतर देखील ही अस्पृश्यता टिकून आहे. पण येथे दोष सवर्ण हिंदू समाजाचा आहे. अस्पृश्यता नष्ट करण्याची जबाबदारी स्पृश्य हिंदू समाजाची आहे. हा समाज त्यासाठी काय करतो आहे? सहभोजने आयोजित केल्याने हा प्रश्न मिटणार नाही.

सहभोजन हे एक token आहे. Tokenism नको आहे. पुरोगामित्वाचा पुरस्कार करणाऱ्या हिंदू समाजाने अस्पृश्यता नष्ट करण्याचे आव्हान स्वीकारले पाहिजे. गावा-गावातील महारवाडे आता नाहीसे होऊन दलितवर्ग हा वेशीच्या आत आला पाहिजे. पण त्यासाठी कुणी साधा विचार देखील करीत नाही. हे आव्हान स्वीकारण्याची ताकद कुणाजवळही दिसत नाही. हे आव्हान त्यांनी नाही स्वीकारले तर दलितांनाच कंबर कसावी लागेल. त्यांना प्रत्येक गाव हा महाड बनवावा लागेल. त्याशिवाय दुसरा पर्याय दिसत नाही.

□

५

समाजप्रबोधन आणि परिवर्तन

या दशकातील महाराष्ट्राचा विचार मी समाज-प्रबोधन आणि परिवर्तनाच्या संदर्भात अगदी थोडक्यात करणार आहे. महाराष्ट्रात समाज-प्रबोधनाची प्रक्रिया तशी फुले–आगरकरांच्या काळात आरंभ झाली, आणि वास्तविक स्वातंत्र्यप्राप्तीपर्यंत त्या प्रक्रियेचा वेग सातत्याने वाढलेला होता. पण स्वातंत्र्योत्तर काळात तिच्या मागचे सातत्य जवळपास संपुष्टात आले. कारण सत्तेच्या राजकारणाने निर्माण केलेला व्यूह छेदून पुढे जाण्याइतकी ताकद समाज-प्रबोधनाच्या ह्या प्रक्रियेत राहिली नाही. पण या दशकाच्या आरंभी प्रबोधनाची चाहूल पुन्हा ऐकू येऊ लागली. दि. के. बेडेकरां-सारख्या विचारवंताला दुसऱ्या प्रबोधनाचा आरंभ झालेला दिसला.

वास्तविक गेल्या एक-दोन दशकांपासून सबंध जगात प्रथापित समाज आणि संस्कृतीच्या विरुद्ध असंतोषाची लाट उसळलेली आहे. त्या त्या देशातील तरुणांची मने प्रस्थापित समाजव्यवस्थेच्या आणि तिला पोषक असणाऱ्या राज्यसत्तेच्या विरुद्ध बंडखोरी करून उठली. गेल्या दशकात काही देशांतील तरुणांनी आपापल्या देशांत सत्तांतरे घडवून आणली आणि प्रस्थापितांच्या विरुद्ध लढे आरंभिले. गेल्या दशकात आणि या दशकाच्या आरंभी अमेरिकेतील तरुणांनी प्रस्थापित मूल्यांचा त्याग केला. श्वेत आणि निग्रो तरुणांनी मिळून वांशिक समतेसाठी फार मोठा लढा दिला, आणि त्यांनी व्हिएतनामच्या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला. अमेरिकेतील तरुणांचे अपूर्व असे धाडस पाहून Jean–Francois Revel या फ्रेंच लेखकाने 'Without Marx or Jesus : The New American Revolution' या नावाचे पुस्तक लिहून क्रांती ही केवळ अमेरिकेतच घडू शकते असा आशावाद व्यक्त केला. त्याचप्रमाणे Charles A. Reich या अमेरिकन लेखकाने 'The Greening of America' या

नावाचे पुस्तक लिहून अमेरिकन समाजवृक्षावर नवी हिरवी पालवी कशी फुटत आहे याची चर्चा केली. अमेरिकन तरुणांचा, विशेषतः निग्रो तरुणांचा प्रभाव आपल्या देशातील तरुणांवर निश्चितपणे झाला.

भारतात या दशकाचे आगमन झाले तेच मुळी अत्यंत तेजस्वी व विजयी मुद्रेने! बांगला देशाची निर्मिती आणि समाजवादाच्या दिशेने भारताने घेतलेली झेप या दोन गोष्टींनी आमच्या तरुणांना आशावादी बनविले. पण समाजवादी दिशेतले पाऊल हे हुकूमशाहीच्या वाटेवरचे आहे, हे आणीबाणीने लोकांच्या लक्षात आणून दिले. भारतातील युवक चळवळी ह्या अपरिहार्यपणे वैचारिकदृष्ट्या डावीकडे झुकल्या. भ्रष्टाचार, जातीयवाद आणि एकंदर प्रस्थापितांच्या विरुद्ध भारतीय तरुणांनी उठाव केला. क्रांतीची येथेही चाहूल लागली. तेथील जीर्ण व निष्पर्ण समाजवृक्षावर नवीन तेजस्वी मूल्यांची पालवी फुटू लागली. या दशकातील पूर्वार्धाला The Greening of India असे म्हटले तरी चालेल. पण तथाकथित दुसरे स्वातंत्र्य येऊनही सामाजिक अभिसरणाची प्रक्रिया मंद झाल्याची चिन्हे दिसत आहेत. तेजस्वी मुद्रेने आलेले हे दशक वेदना आणि अश्रू मागे ठेवून जाईल की काय अशी साधार भीती मनामध्ये निर्माण झालेली आहे.

महाराष्ट्रामध्ये या दशकात ज्या चळवळींनी समाज-प्रबोधनाच्या दृष्टीने मूळ धरले त्या चळवळीमध्ये प्रामुख्याने तीन चळवळी मला फार महत्त्वाच्या व मोलाच्या वाटतात. त्या तीन चळवळी म्हणजे हमीद दलवाईंची मुस्लिम सत्यशोधक चळवळ, बाबा आढावांची 'एक गाव एक पाणवठा' ही चळवळ आणि दलित साहित्याची चळवळ. या तिन्ही चळवळींचा सखोल असा परिणाम महाराष्ट्राच्या सामाजिक मनावर आणि सांस्कृतिक जीवनावर होणार आहे. आणि म्हणूनच ऐतिहासिक दृष्टीने ह्या तिन्ही चळवळी महत्त्वपूर्ण ठरणार आहेत. त्या तिन्ही चळवळींच्या पाठीमागे वैचारिक अशी बैठक आहे आणि सामाजिक प्रबोधनाची प्रेरणा आहे. कोणतीही चळवळ केवळ निषेधात्मक असून चालत नाही. प्रक्षोभाच्या लाटेवर स्वार झालेली चळवळ कोणत्या दिशेने कूच करेल आणि कोणत्या ठिकाणी जाऊन पोचेल हे निश्चितपणे सांगता येत नाही. निषेधाच्या मार्गावरून ती रचनात्मक दिशेत जात असेल तर निश्चित ठिकाणी तिला पोचता येऊ शकेल. या तिन्हीही चळवळी सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्याशी जोडल्या गेल्या आहेत.

भारतीय मुस्लिम समाज तसा पूर्वीपासूनच विलगतावादी राहिलेला आहे. राष्ट्रीय जीवनाच्या मुख्य प्रवाहात मिसळण्याची प्रवृत्ती त्याने सहसा दाखवलेली नाही. धर्म, संस्कृती आणि भाषा यांच्या आधारावर भारतीय मुसलमानांनी आपल्या विलगतावादी प्रवृत्तींची वाढ आणि जोपासना केलेली आहे. बदलत्या काळाशी स्वतःला समांतर ठेवून आपल्या विविध अशा सामाजिक, शैक्षणिक आणि आर्थिक प्रश्नांकडे पाहण्याचे

मुस्लिम समाजाने आतापर्यंत अगदी कटाक्षाने टाळलेले आहे. म्हणूनच त्याला आपल्या प्रश्नांकडे पाहण्यासाठी आवश्यक असे perspectives सापडले नाहीत. त्यामुळे वैज्ञानिक जगात वावरत असूनही त्यांची दृष्टी आणि विचारसरणी मध्ययुगीन राहिली. राष्ट्रीय जीवनाचा मुख्य प्रवाह आणि विज्ञानाने निर्माण केलेली 'आधुनिकता' यांच्या संदर्भात मुस्लिम मानसिकतेची कठोर मीमांसा हमीद दलवाईंनी केली आणि भारतीय मुसलमानांना आपला विलगतावादी मार्ग सोडून राष्ट्रीय प्रवाहात सामील होण्याचे आवाहन केले. मुस्लिम सत्यशोधक समाजाची त्यांनी स्थापना करून सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्याचा आरंभ केला आणि ह्या कार्याला ह्या दशकात चांगलीच गती मिळाली.

ज्या देशात अनेक धर्म आणि भाषा आहेत, त्या देशातला राष्ट्रवाद केवळ धर्मावर आणि भाषेवर आधारून चालत नाही. ही गोष्ट हमीद दलवाईंनी भारतीय मुसलमानांच्या गळी उतरवण्याचा प्रयत्न केला. धर्म ही व्यक्तिगत श्रद्धेची बाब आहे आणि यापुढे धर्माला सामाजिक, आर्थिक, राजकीय प्रश्नांमध्ये ढवळाढवळ करण्याचे कारण नाही. उर्दू हीच केवळ आपली भाषा आहे हे भारतीय मुसलमानांनी मानू नये. त्या त्या प्रांतातील भाषा त्यांनी आत्मसात केल्यानंतर इतरांच्या बरोबरीने त्यांनाही पुढे जाता येईल. या देशातील सर्व जातिजमातींचे भवितव्य धर्मनिरपेक्षतेवरच अवलंबून आहे. अशा प्रकारचे विचार महाराष्ट्रातील मुस्लिम मनात रुजविण्याचे कार्य दलवाईंनी केले आहे. त्यांचे अकाली निधन झाले नसते, तर मुस्लिम सत्यशोधक समाजाला त्यांच्या विवेकशील आणि आग्रही नेतृत्वाचा लाभ अनेक वर्षांपर्यंत लाभला असता.

मुस्लिम सत्यशोधक समाजाने चालवलेला स्त्रीमुक्ति-संग्राम तर फारच महत्त्वाचा आहे. या दशकात मुस्लिम स्त्रियांच्या प्रश्नाला चांगलीच चालना मिळाली आहे. तलाकपीडित मुस्लिम स्त्रिया आपल्या अधिकारासाठी व्यासपीठावर आणि रस्त्यावर निर्भयपणे येऊ लागल्या आहेत. त्यांची ही बंडखोरी या दशकातील महाराष्ट्रीय जीवनातील एक unique phenomenon आहे, असे मला वाटते.

मुस्लिम सत्यशोधक समाजाचा प्रभाव बोहरा समाजातील युवकयुवतींच्या मनावर तर अधिक प्रकर्षाने झालेला दिसतो. त्यांनी आपल्या धर्मगुरूच्या अधिसत्तेला सुरुंग लावला आहे. मला ही गोष्ट समाज-प्रबोधनाच्या व परिवर्तनाच्या दृष्टीने फार महत्त्वाची आणि अर्थगर्भ वाटते. भारतातील इतर प्रांतांमध्ये देखील महाराष्ट्रीय मुस्लिम समाजात सुरू झालेली समाज-प्रबोधनाची ही प्रक्रिया आंदोलनाचे रूप धारण करू शकेल यात शंका नाही. त्याला लागणारे वैचारिक व संघटनात्मक नेतृत्व महाराष्ट्राने दिले आहे, ही अभिमानाची गोष्ट आहे.

बाबा आढावांनी हाती घेतलेली 'एक गाव एक पाणवठा' ही चळवळ ग्रामीण

भागात खोलवर रुजलेल्या सामाजिक विषमतेच्या आणि प्रामुख्याने अस्पृश्यतेच्या निर्मूलनासाठी कार्यरत आहे. महात्मा फुले आणि कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्यानंतर एवढ्या पोटतिडकीने ह्या प्रश्नाला बाबा आढावांशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही सुधारकाने हात घातलेला दिसत नाही. बाबा आढाव ही ध्येयवादाने झपाटलेली व्यक्ती आहे. महाराष्ट्रातील गावागावातील उद्याच्या पाणवठ्यांवर कालच्या पाणवठ्यांची व्यथा आणि ती दूर करण्यासाठी या व्यक्तीच्या प्रेरणेने सुरू झालेल्या सामाजिक समतेच्या संघर्षाची कथा सांगितली जाईल यात काहीच शंका नाही. 'एक गाव एक पाणवठा' ही राष्ट्रीय पातळीवर घेण्यासारखी चळवळ आहे. या चळवळीच्या यशापयशावर दलित-दलितेतरांचे संबंध अवलंबून राहणार आहेत, हे निदान महाराष्ट्राने तरी लक्षात घेणे आवश्यक आहे. या दशकात सुरू झालेली ही चळवळ आताच संकटाच्या खाईत सापडल्याचे दृश्य निर्माण झालेले दिसते. हे दशक दलितांवरील अत्याचारांचे दशक म्हणून ओळखले जाईल की काय असे वाटू लागले आहे. मराठवाड्यात परवा दलितांच्या घरादारांची जी राखरांगोळी झाली ती पाहून समाज-प्रबोधन अगदी निष्फळ ठरले आहे असे म्हणता येईल. महाराष्ट्रातील समाज-प्रबोधनाची विहीरच आटली तर पाणवठ्यांवर समतेचे पाणी भरणार कोण आणि पिणार कोण ? आढावांची चळवळ ह्या शोकांतिकेतून बाहेर काढण्यासाठी कार्यकर्त्यांचे मोठे काफिले हवे आहेत. सैन्याशिवाय सेनानीला यश मिळणार कसे ?

महाराष्ट्रातील दलित चळवळीला या दशकात खरोखर सर्वंकष असे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. दलितांच्या आंदोलनाला डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी वैचारिक व संघटनात्मक कणा दिला म्हणून ती आज ताठपणे उभी आहे. आणि ताठपणे चालण्याचा तिचा निर्धार आहे. तिच्या पाठीमागे बाबासाहेबांनी घडविलेल्या मुक्ति-संग्रामाचा उज्ज्वल इतिहास आहे. त्या इतिहासाने महाराष्ट्रातील दलितांना मानसिक धैर्य दिलेले आहे. आणि आजची दलित चळवळ ही स्वातंत्र्योत्तर काळात जन्मलेल्या व शिक्षणाचा लाभ घेतलेल्या तरुणांच्या हाती आलेली आहे. ह्या तरुण पिढीतून नवचैतन्याचा आविष्कार झालेला आहे. दलितांची ही तरुण पिढी एकीकडे प्रस्थापित समाजाच्या विरुद्ध संतापलेली आहे तर दुसरीकडे स्वार्थांध दलित नेतृत्वाच्या विरुद्ध उभी आहे. नव्या मूल्यांचा वेध घेण्याचा प्रयत्न ती करीत आहे. आणि त्या प्रयत्नातूनच दलित साहित्याचा जन्म झालेला आहे.

दलित साहित्य महाराष्ट्रातील समाज-प्रबोधनाच्या वृक्षाला लागलेले मधुर फळ आहे असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे ठरणार नाही. या दशकाने महाराष्ट्राच्या पदरात टाकलेले ते एक दान आहे असे मला प्रामाणिकपणे वाटते. माणसाच्या स्वातंत्र्याला, त्याच्या समतेला आणि बंधुत्वाला आपल्या कथा-कवितांचे प्रमुख विषय मानून लिहिणारा दलित लेखक समाज प्रबोधनाचे व परिवर्तनाचे माध्यम बनला आहे हे

कोणालाही नाकारता येणार नाही.

अर्थात महाराष्ट्रात या पूर्वीही सामाजिक चळवळी झालेल्या आहेत. पण त्यांना पूरक ठरणाऱ्या, त्यांच्या समांतर चालणाऱ्या आणि त्यांचे प्रतिबिंब शब्दांत टिपणाऱ्या साहित्य-सांस्कृतिक चळवळी फारशा झाल्या नाहीत. प्रचाराचे साधन म्हणून वृत्तपत्रांचा आणि साहित्य माध्यमांचा वापर त्या त्या चळवळींशी निगडित असणाऱ्या मंडळींनी केला आहे, ही गोष्ट खरी असली तरी त्या त्या चळवळींचे एक अविभाज्य असे सांस्कृतिक अंग म्हणून यापूर्वी मराठी भाषेत साहित्य-निर्मिती झाली नाही. दलित साहित्य हे दलितांच्या वेदनेला मुखरित करणारे आणि दलितांच्या सांस्कृतिक चळवळीला पुढे नेणारे असल्यामुळे दलित चळवळीचे ते एक अविभाज्य अंगच बनले आहे. कथा-काव्यांतून दलितांची वेदना कलात्मक रूप घेऊन व्यक्त होते आहे; आणि त्या वेदनेला वैश्विक पातळीवर नेऊन मानवी जीवनातील अर्थ शोधीत आहे. आणि म्हणून दलित साहित्य हे या दशकात आविष्कृत झालेला एक अपूर्व असा phenomenon आहे असे मला प्रामाणिकपणे वाटते.

महाराष्ट्रात या दशकात अगदी प्रकर्षाने नावारूपाला आलेल्या आणखी एका विधायक कार्याचा व कर्तृत्वाचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे, आणि ते विधायक कार्य आणि कर्तृत्व आहे बाबा आमटे यांचे. महाराष्ट्रातील युवक-युवतींना त्यांनी एक फार मोठे आव्हान दिलेले आहे. चंद्रपूर जिल्ह्यातील सोमनाथ प्रकल्पाचा परिसर म्हणजे महाराष्ट्रातील प्रबोधनाचे खुले विद्यापीठच ! श्रमाशिवाय स्वावलंबन नाही. स्वावलंबनाशिवाय स्वाभिमान नाही आणि स्वाभिमानाशिवाय कसलीच अस्मिता नाही, अशा प्रकारचा प्रेरणादायी व कृतिशील विचार बाबा आमट्यांनी मराठी मनात पेरला आहे. ह्या विचाराला विधायक कार्याचे रूप दिले तर महाराष्ट्राचे 'आनंदवन' केवळ पावशतकाच्या कालावधीत होऊ शकेल असा आशावाद उरी बाळगायला काहीच हरकत नाही.

समाज-प्रबोधनाची व परिवर्तनाची प्रक्रिया सातत्याने टिकविणे ही एक अतिशय कठीण बाब आहे. पण तिच्या वाटेवर एकामागून एक असे अनेक चढ लागतात हे लक्षात घेणे आवश्यक असते.

□

६

भारतीय दलितांचे भवितव्य

गेल्या काही वर्षांच्या काळात दलित समाजावर होणाऱ्या अन्याय व अत्याचारांचे प्रमाण वाढले आहे. मागच्या एक-दोन वर्षांपासून तर त्यांच्या प्रमाणात धक्कादायक अशी वाढ झालेली आहे. उत्तर प्रदेश आणि बिहारमध्ये घडलेल्या घटना ताज्या असतानाच मराठवाड्यात काही गावांतील दलितांची घरेदारे जाळणारा वणवा पेटला आणि त्यात आमची समाज-प्रबोधनाची व परिवर्तनाची सर्व कामगिरी जळून खाक झाली. उत्तर प्रदेश आणि बिहारमध्ये दलितांवर वाढत्या प्रमाणात होणाऱ्या अत्याचारांच्या संदर्भात बोलत असताना आम्ही असा मुद्दा मांडतो की, त्या प्रांतांत शतकानुशतके चालत आलेली जमीनदारी आणि तिच्यातून निर्माण झालेली व खोल रुजलेली सरंजामशाही मनोवृत्ती सामाजिक आणि आर्थिक परिवर्तन घडू देण्यास आजही तितकीशी तयार नाही. त्या प्रांतात महाराष्ट्र आणि इतर काही प्रांतांत ज्या प्रकारच्या सामाजिक चळवळी झाल्या त्या प्रकारच्या सामाजिक चळवळी झाल्या नाहीत. महाराष्ट्रात फुले, आगरकर, लोकहितवादी, कर्मवीर शिंदे, राजर्षी शाहू, डॉ. आंबेडकर आणि साने गुरुजी यांनी आपापल्या परीने जे प्रबोधन व परिवर्तन घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला तशा प्रकारचा प्रयत्न त्या प्रांतांत कोणी केलेला नाही, आणि म्हणून तेथील जनमानसाला समाज-प्रबोधनाचा स्पर्शच झाला नाही. त्यामुळे सामाजिक परिवर्तन त्या ठिकाणी फारसे घडू शकलेले नाही. पण महाराष्ट्रासारख्या प्रदेशात सामाजिक समतेसाठी झालेल्या संघर्षांचा शंभर-दीडशे वर्षांचा इतिहास आणि वारसा असतानाही दलितांवर होणाऱ्या अन्याय व अत्याचारांचे प्रमाण का वाढत आहे?

या प्रश्नाचे उत्तर शोधणे आवश्यक आहे. वास्तविक त्याचे उत्तर शोधणे तितकेसे

अवघड नाही. एकतर महाराष्ट्रात सामाजिक समतेसाठी ज्या काही चळवळी झाल्या आणि त्यांतून जे काही समाज-प्रबोधन घडले त्याचे प्रमाण एवढे अल्प आहे की, त्याचे लोण समाजाच्या सर्व स्तरांवर आणि विशेषतः ग्रामीण महाराष्ट्रात जाऊन पोचले नाही. म्हणूनच येथील जातिव्यवस्थेला, तिच्या अनुषंगाने निर्माण झालेल्या अहंतेला आणि हितसंबंधांना धक्का बसलाच नाही. याला शिक्षणप्रसाराचे अल्प प्रमाण हे तर कारणीभूत आहेच, पण समाज-प्रबोधन व परिवर्तन घडवून आणणाऱ्या विचारवंतांचा व कार्यकर्त्यांचा प्रयत्नही तोटका पडलेला आहे. पण आज शिक्षणाचा बऱ्याच प्रमाणात प्रसार होऊनही शिक्षणाला समाज-प्रबोधन व परिवर्तन फारसे घडवून आणता आले नाही. उलट आजची शिकलेली पिढी आपल्या जातीय हित-संबंधांचे परिपोषण व संरक्षण करण्याचे काम करण्यात गुंतलेली आहे. ही पिढी पुरोगामित्वाची भाषा मात्र एवढ्या सफाईने व अधिकाराने बोलते की, तिच्यातून सामाजिक जाणिवांचा व अभिसरणाचा आभास निर्माण व्हावा. गेल्या पंचवीस-तीस वर्षांत आम्ही सामाजिक व आर्थिक समतेच्या एवढ्या मोठ्या वल्गना केल्या आहेत की, त्यामुळे केवळ एक प्रकारचा 'मेक विलिव्ह' (make believe) निर्माण झाला. पण समतेची भाषा आमच्या ओठांवर जरी नाचत असली तरी तिला आम्ही गळ्याखाली फारसे उतरू दिले नाही. आमच्या पोटात जे आहे ते मात्र ढवळले गेले नाही. लोकशाही मूल्यांची व समाजवादाची भाषा बोलणाऱ्यांनी परंपरेने चालत आलेली जातिव्यवस्था ही प्रामुख्याने लोकशाही व समाजवादी मूल्यव्यवस्थेच्या विरोधात उभी आहे, हेच मुळी लक्षात घेतलेले दिसत नाही. या बाबतीत शिक्षण पराभूत झालेले आहे. परिणामतः महाराष्ट्राचे सामाजिक मन अधिकच दुभंगत चालले आहे. मराठवाडा याला अपवाद नाही. महाराष्ट्राच्या इतर भागांना सामाजिक चळ-वळींचा थोडा का होत नाही पण वारसा मिळालेला आहे, .पण मराठवाड्याच्या नशिबी सामाजिक समतेच्या संघर्षाचा विशेष असा वारसा नाही. सरंजामशाही प्रवृत्तीच्या वातावरणातून त्याला पूर्णपणे बाहेर पडता आलेले नाही.

वास्तविक गेल्या तीस वर्षांत आपल्या देशात तशी बरीच आर्थिक व सामाजिक स्थित्यंतरे घडलेली आहेत. ग्रामीण भागात देखील ती मोठ्या प्रमाणात घडलेली आहेत. त्या स्थित्यंतरांचा ताण खेड्यापाड्यातील दलितांवरच आर्थिकदृष्ट्या अगदी दुबळ्या अशा समाज-घटकांवर अधिक प्रमाणात पडलेला आहे. ज्यांना स्वतःचे व स्वतःच्या जातीचे हितसंबंध सांभाळता आले व वाढविता आले ते ग्रामीण भागात टिकून राहू शकले. ज्यांना ते सांभाळता आले नाहीत त्यांना आपली खेडी सोडून शहरात स्थलांतरित व्हावे लागले व स्वतःचे पुनर्वसन नव्याने करावे लागले. वास्तविक खेड्यातील हितसंबंध जमिनीशी व तिच्यातून निघणाऱ्या वित्तमालमत्तेशी निगडित आहेत. ह्या हितसंबंधातून खेड्यातील 'पॉवर स्ट्रक्चर' निर्माण झालेले असते

आणि त्या 'पॉवर स्ट्रक्चर'मध्ये जे बसू शकतात त्यांनाच आपल्या हितसंबंधांचे संरक्षण व संवर्धन करता येते. जमिनीशी जो बांधला गेला आहे व तिच्यावर ज्यांची उपजीविका अवलंबून आहे, पण जो तिचा मालक नाही व बनूही शकत नाही असाही एक वर्ग खेड्यात राहतो. आणि तो वर्ग आहे दलित व दलितेवर शेतमजुरांचा. दलितेवर शेतमजूर हे देखील आर्थिक विषमतेचे बळी आहेत. परंतु दलितेतर शेतमजुरांचा वर्ग हा जमीन-मालकांशी जातीय हितसंबंधाद्वारे बांधला गेला असल्यामुळे तो दलितांच्या बाजूने उभा राहू शकत नाही. ज्यांच्या हातात खेड्याचे 'पॉवर स्ट्रक्चर' आहे अशा लोकांच्या जातीय आव्हानाला तो प्रतिसाद देतो. दलित शेतमजुरांच्या हाती कसल्याच हितसंबंधाचे दोर लागत नसल्यामुळे तो निराधार आहे. या देशातील आर्थिक लढे हे जातीय हितसंबंधांना छेदून पुढे गेल्याशिवाय यशस्वीपणे लढता येऊ शकणार नाहीत, ही गोष्ट पोथीनिष्ठ समाजवाद्यांच्या लक्षात आलेली दिसत नाही. आर्थिक जीवनमान उंचावल्याने जातीय बंध हे ढिले होऊ शकतात. पण जातीय हितसंबंधांची गाठ मात्र पूर्णपणे सुटू शकत नाही, हे येथे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. उलट ती गाठ अधिकच घट्ट होत आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे.

तेव्हा अशा अवस्थेत खेड्यातला दलितवर्ग हा यापुढे खेड्यात टिकणार नाही असे मला स्वतःला वाटते. 'हे माझे खेडे आहे', असे अभिमानाने व आत्मविश्वासाने सांगण्यासारखे त्यांच्या जवळ खरे तर काहीच नाही. शैक्षणिक सवलतींचा लाभ घेऊन शिकलेली दलितांची पिढी ही नोकऱ्यांच्या शोधात छोट्या-मोठ्या शहरांकडे धाव घेत आहे, घेणार आहे. निरक्षर दलित समाज मात्र भाकरीसाठी जमिनीशी बांधला गेला असल्यामुळे तो खेड्यात टिकून राहिला. पण ह्या समाजाला खेड्यात राहणे आता सुरक्षित वाटत नाही. कारण उघड आहे. शिक्षण घेत असलेले दलित तरुण स्वाभिमानाने जगू इच्छितात आणि खेड्यातील आपल्या समाजाला स्वाभिमानाची वागणूक मिळावी अशी त्यांची इच्छा व धडपड असते. त्यांच्या ह्या धडपडीला कधी कधी संतापाची व प्रक्षोभाची धारही येते. सवर्ण समाज हे समजून घेण्यासाठी तयार नाही. खेड्यातील निरक्षर दलितांचे मागणेही काही अधिक नाही. उपजीविका आणि माणुसकीची वागणूक या दोनच त्यांच्या प्रमुख मागण्या आहेत.

खेड्यापाड्यांतून राहणाऱ्या दलितांना सवर्ण समाजाने समानतेची वागणूक देण्याची हमी अद्याप दिलेली नाही. ती मिळेल याची शाश्वतीही नाही. त्यांना काही गावांतून मिळू शकणारे जमिनीचे तुकडे त्यांच्या पदरात सवर्ण समाजाने पडू दिले नाहीत ही वस्तुस्थिती नाकारता येत नाही. मग अशा अवस्थेत त्याने जायचे कोठे ? सुरक्षिततेच्या शोधात शहरांकडे जायचे का आम्हाला वेगळी खेडी वसवून द्या अशी मागणी पुढे करायची ? अशा प्रकारची मागणी करणे इष्टही नाही आणि व्यावहारिकही नाही. शहराकडे धाव घेतल्याशिवाय दुसरा मार्ग त्यांच्यासमोर असू शकत नाही. आणि

मग उद्या शहराशहरांतून 'घेट्टोंची' (Ghettos) निर्मिती होणे अटळ ठरते. आणि 'घेट्टो' दारिद्र्य, प्रक्षोभ आणि असाह्यता उरी घेऊन वाढतच जाणार. अशा प्रकारे ग्रामीण जीवनाशी असलेले दलितांचे अनेक शतकांचे नाते तुटण्याची शक्यता टाळता येणार नाही. अमेरिकेमध्ये निग्रोंचे असेच झाले. एकेकाळी शेतीवर राबणारा निग्रो समाज आज शहरात आलेला आहे. खेड्यात त्यांना सुरक्षितता मिळाली नाही.

तेव्हा ही शक्यता लक्षात घेऊन ग्रामीण भागात दलितांच्या पिढ्यान्‌पिढ्यांच्या विस्थापित जीवनाचे पुनर्वसन करणे ही एक आवश्यक बाब ठरते. ज्या ज्या ठिकाणी दलितांना ज्या जमिनी देण्यात आल्या पण ज्या खऱ्या अर्थाने त्यांच्या पदरात पडल्या नाहीत, त्या त्या ठिकाणी त्यांना 'को-ऑपरेटिव्ह फार्मस्' देण्यात आले असते तर सहकारी शेतीचा एक अभिनव प्रयोग करून दाखवता आला असता. तो आजही करता येईल. सहकारी पद्धतीवर ग्रामीण भागात दलित-दलितेतरांनी मिळून छोटे छोटे उद्योग व्यवसाय काढण्याचे कामही हाती घेणे आवश्यक आहे. भारतातला दलित समाज हा शतकानुशतकांपासून विस्थापित जीवनाचा वाटेकरी राहिलेला आहे. त्याचे पुनर्वसन ग्रामीण आणि शहरी अशा दोन्हीही भागांत झाले पाहिजे. आणि हे कार्य युद्धपातळीवर केल्याशिवाय सामाजिक विषमता घालवता येणार नाही.

सामाजिक विषमता संघर्षाशिवाय घालवता येईल का? या पुढचा अर्धशतकाचा काळ हा जातिजातीतील कलहाचा व प्रामुख्याने दलित-दलितेतरांच्या संघर्षाचा काळ राहणार आहे असे मला वाटते. संघर्षाशिवाय सामाजिक व आर्थिक परिवर्तन घडून येईल असे म्हणणे अगदी भोंगळपणाचे ठरेल. अर्थात आततायी, अतिरेकी आणि हिंसक मार्गाने हा संघर्ष झाला तर प्रश्न सुटण्याऐवजी तो अधिक गुंतागुंतीचा होण्याची शक्यता आहे. तो अहिंसक पण आमूलाग्रवादी मार्गाने सोडवणे जरुरीचे आहे. सामाजिक आणि आर्थिक समतेच्या लढ्यात प्रतिगाम्यांचा व उदारमतवाद्यांचा उपयोग मात्र होत नसतो. प्रतिगाम्यांना परिवर्तन नको असते आणि उदारमतवाद्यांना केवळ 'सरफेस चेंज' हवा असतो. एका अर्थाने हे दोघेही स्थितिवादीच असतात. प्रतिगाम्यांना सामाजिक व आर्थिक प्रश्नांच्या तळाशी जाण्याची इच्छाच नसते, तर उदारमतवाद्यांना त्यांच्या पृष्ठभागावर तरंगण्यातच समाधान वाटते. प्रतिगामी हे भविष्याकडे पाठ फिरवून मागच्या पायांनी त्याकडे चालत जातात, तर उदारमतवादी हे भविष्याकडे तोंड करून कासवाच्या गतीने चालतात. आणि हे दोघेही इच्छित ठिकाणी जाऊन पोचू शकत नाहीत. दलितांच्या प्रश्नांसंबंधी आता आपल्याला विवेकनिष्ठ पण आग्रही अशी भूमिका घेणे आवश्यक आहे. जातीय आणि वर्गीय हितसंबंधांना स्पर्श न करता हा लढा कोणालाही जिंकता येणार नाही. आणि वास्तविक या लढ्याच्या यशोपयशावर दलितांचे भवितव्य अवलंबून आहे.

मराठवाड्यात घडलेल्या घटनांचा अर्थ देशातील इतर भागात झालेल्या दलितांवरील अत्याचारांच्या संदर्भात लावला पाहिजे. मराठवाडा विद्यापीठाचे नामांतर हे केवळ वरवरचे कारण आहे. मराठवाड्यातील घटना काय, बिहार आणि उत्तर प्रदेशातील घटना काय, किंवा देशाच्या इतर प्रांतांतील घटना काय, या सर्वांनी आपल्या समोर एक फार मोठे आव्हान मात्र निर्माण केले आहे. पुढच्या संघर्षाची नांदी या दशकाने घातलेली आहे. समुद्रकिनाऱ्यावरील वाळूत तोंड खुपसून बसलेल्या शहामृगाप्रमाणे वोदळ आलेच नाही व येणारही नाही अशी भूमिका आपण जर घेतली तर प्रश्न निराळा. हे आव्हान स्वीकारावयाचे असेल तर अशा प्रकारची भूमिका घेता येणार नाही.

□


मराठी ग्रंथ संग्रहालय
दा. क्र. 2-12-93

७

विषमता-निर्मूलन शिबिराच्या निमित्ताने

लातूरची विषमता-निर्मूलन परिषद ही महात्मा जोतीराव फुले समता प्रतिष्ठान व इंडियन सेक्युलर सोसायटी या संस्थांच्या सहकार्याने लातूर येथे दि. १८, १९ व २० मार्च १९७९ या दिवशी महाराष्ट्रातील सामाजिक कार्यकर्त्यांचे व पुरोगामी विचारवंतांचे एक शिबिर आयोजित करीत आहे. वास्तविक हे शिबिर नागपूरला व्हायचे होते. पण मराठवाड्यात मराठवाडा विद्यापीठाच्या नामांतराच्या निमित्ताने दलितांवर जे अत्याचार झाले त्यांचा संदर्भ आणि त्यांनी निर्माण केलेले प्रश्न लक्षात घेऊन हे शिबिर मराठवाड्यातच झाले पाहिजे असा आग्रह माझ्या काही सहकाऱ्यांनी धरला व आम्ही या कामी डॉ. बाबा आढाव आणि प्रा. अ. भि. शाह यांचा होकार मिळविला.

खरे तर अस्पृश्यता-निर्मूलनासाठी बाबा आढावांनी हाती घेतलेली 'एक गाव एक पाणवठा' ही ऐतिहासिक चळवळच मुळी मराठवाड्यातील दलितांच्या झोपड्या जाळणाऱ्या आगीत सापडली आहे. गावागावांतील सर्व पाणवठे सवर्ण लोकांचेच असल्यामुळे मराठवाड्यात लागलेली ही आग विझविण्यासाठी कोणाच्या विहिरीतले वा आडातले पाणी आणायचे? दलितांना पाणवठे नाहीत आणि असले तरी त्यांच्या आडा-विहिरीतील पाणी सवर्णांनी पेटविलेल्या त्यांच्या झोपड्या विझविण्यास पुरेसे नाही. आणि त्यांच्या झोपड्या विझवता नाही आल्या तर गावकुसाबाहेरची ही आग गावकुसातील घरांचा पेट घेणार नाही हे कशावरून? ती सर्व शिवारभर देखील पसरू शकेल.

महाराष्ट्रातील समाज-प्रबोधनाचा 'पाणवठा' ही आग विझवू शकेल का? महात्मा फुल्यांच्या हौदातील पाणी, राजर्षी शाहूंच्या पंचगंगेतील पाणी आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या करस्पर्शाने पुनीत झालेल्या महाडच्या चवदार तळ्यातील

पाणी एकत्रित आणता आले आणि त्यात साने गुरुजींची अश्रुधारा मिसळता आली तर ही आग आपल्याला विझवता येईल असे मला वाटते. पण हे अवघड काम कोणी व कसे करायचे ? मराठवाड्याने निर्माण केलेल्या ह्या आव्हानाचा स्वीकार मराठवाड्याच्या भूमीतच करता यावा म्हणून हे विषमता-निर्मूलन शिबिर आम्ही लातूरला आयोजित करीत आहोत. या शिबिरात भाग घेणाऱ्या सामाजिक कार्यकर्त्यांना व विचारवंतांना निश्चित अशी दिशा सापडावी अशी आमची इच्छा व अपेक्षा आहे. आणि वस्तुतः यापुढे आवश्यकता आहे ती 'सोशल ॲक्शन'ची !

मराठवाड्यात दलितांवर जो अमानुष हिंसाचार झाला त्याला मराठवाडा विद्यापीठाचे नामांतर हे केवळ निमित्त ठरले यात शंका नाही. नामांतर व्हावे किंवा नाही याबद्दल अगदी प्रामाणिक अशी मते असू शकतात. पण या संदर्भात महाराष्ट्र शासनाने घेतलेला निर्णय आता परत घेतला गेला तर जातीय व प्रतिगामी शक्तींनी मराठवाड्यात जो धुमाकूळ घातला त्याला 'जस्टिफिकेशन' मिळेल अशी मला तरी भीती वाटते. या हिंसाचाराला 'जस्टिफिकेशन' मिळाले तर दलितांना ह्या प्रतिगामी व आंधळ्या शक्ती ग्रामीण भागात स्वाभिमानाने जगू देणार नाहीत हे उघड आहे.

मराठवाड्यात दलितांवर जो काही हिंसाचार झाला तो भारताच्या इतर प्रांतांत झालेल्या हिंसाचाराचाच भाग आहे हेही आपण लक्षात घेणे आवश्यक आहे. मराठवाड्याने त्याची व्यापकता व उग्रता मात्र खूपच वाढविली आणि अमानुषतेची हिडिस अशी प्रतिमा आमच्या संतांनी पाहिलेल्या उदात्त स्वप्नातील लँडस्पकेबरच प्रोजेक्ट केली, आणि मराठवाड्यात दलितांवर झालेला हा हिंसाचार उद्याच्या दलित-दलितेतरांच्या फार मोठ्या अशा संघर्षाची नांदी ठरेल की काय याची भीती वाटते. बौद्ध धर्माची दीक्षा घेतलेला दलित तरुणच नव्हे तर हिंदू म्हणून जगू इच्छिणारा दलित तरुणदेखील येथील विषमताधिष्ठित समाजव्यवस्थेच्या विरुद्ध सूडाच्या भावनेने बंड करून उठणार आहे. प्रॉमिथिअसप्रमाणे त्याच्या उरात बंडखोरीचा अग्नी निश्चितच पेटलेला आहे. ज्या समाजव्यवस्थेत सामाजिक, आर्थिक व सांस्कृतिक विषमतेची बीजे पेरलेली आहेत ती समाजव्यवस्था समतेचे पीक काढू शकणार नाही. विषमतेची बीजेच ह्या समाजव्यवस्थेतून उकरून काढावी लागतील. त्यासाठी वर्गीय-वर्णीय अशा दुहेरी आघाडीवर आपल्याला प्रकर्षाने संघर्ष करावा लागेल. पण हे कार्य फार गुंतागुंतीचे व अवघड आहे.

भारतीय समाजव्यवस्थेत वर्ग आणि वर्ण हे एकमेकांच्या विरोधात खोलवर रुतून बसलेले दोन पोल्स आहेत; ही वस्तुस्थिती मराठवाड्यातील जातीय दंगलींनी आपल्या लक्षात अगदी ठळकपणे आणून दिलेली आहे. असे असल्यामुळेच आर्थिक विषमतेने पिचलेले सवर्णीय देखील दलितांची घरे जाळण्यास पुढे सरसावले. १९७४ साली मराठवाडा विकास आंदोलनात खांद्याला खांदे लावून लढणारे दलित-दलितेतर

युवकही या प्रसंगी एकमेकांपासून दूर गेले. जातीय अभिनिवेशाने उत्तेजित झालेल्या या तरुणांच्या समोरची दिशाही हरवली आणि त्यांच्या पायाखालची वाटही निसटली. आणि याचाच परिणाम म्हणून की काय १९७४ साली दलित विद्यार्थ्यांच्या शिष्यवृत्तीमध्ये वाढ व्हावी म्हणून लढलेल्या मराठवाड्यातील दलितेतर तरुणांनी यापुढे दलितांना राखीव जागा व शिष्यवृत्त्या मिळू नयेत अशी भूमिका घेतली.

मराठवाड्यातील दलितांवरील हिंसाचाराने दलितांच्या जीवनात भय आणि असुरक्षिततेची भावना फार मोठ्या प्रमाणात निर्माण केली आहे. परिणामतः दलित-दलितेतरांच्या मधला संवादच सध्या बंद पडला आहे. याचा संभाव्य परिणाम काय असू शकेल? खेड्यातील दलितांचा वर्ग हा प्रामुख्याने शेतमजुरांचा वर्ग आहे. दलितेतर शेतकरी त्याला काम नाकारून त्याची नाकेबंदी करण्याची भाषा बोलू लागला आहे. अशा अवस्थेत खेडी सोडण्याची पाळी दलित समाजावर येईल का? मराठवाड्यातील दंगलींनी दलितांचे मानसिक जीवन पूर्णतः विस्थापित केले आहे. त्यांचे मानसिक पुनर्वसन कसे करावे हाच तर आपल्या समोरचा खरा प्रश्न आहे.

मराठवाड्यातील हिंसाचार हा केवळ मराठवाड्यापुरता मर्यादित राहील असे मला वाटत नाही. ह्या हिंसाचाराने निर्माण केलेले सामाजिक व मानसिक तणाव वाढतच गेले तर या देशात सामाजिक विघटनाची प्रक्रिया अगदी मोठ्या प्रमाणात सुरू होण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. उद्या महाराष्ट्रातील दलित समाज हा दलितेतर समाजापासून दूर गेला तर आमच्या सामाजिक प्रबोधनाच्या पदरात देणे पडेल ते पराभवाचेच! मराठवाड्यातील हिंसाचाराने ह्या दोन समाजांत एक फार मोठी दरी निर्माण केली आहे, आणि ती बुजवण्याची जबाबदारी दोन्ही समाजांतील नेतृत्वावर येऊन पडली आहे. अतिरेकी भाषा वापरल्याने असे प्रश्न समजावून घेता येत नाहीत; आणि अतिरेकी भूमिका घेतल्याने तर ते मुळीच सोडविता येत नाहीत, ही गोष्ट दोन्हीही समाजांतील नेतृत्वाने समजून घेतली पाहिजे. त्यांना ही जबाबदारी ओळखता येत नसेल तर महाराष्ट्रातील समाज-प्रबोधनाच्या पाटीवर आजपावेतो जो काही चांगला मजकूर लिहिला गेला आहे तो पूर्णपणे पुसला जाण्याची शक्यता आहे. आणि हे जर टाळायचे असेल तर दलितेतर समाजातील तरुणांना सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्यात हिरीरीने उतरावे लागेल. त्याशिवाय ग्रामीण महाराष्ट्राचे चित्र पालटणार नाही आणि त्याची सामाजिक पुनर्रचना होणार नाही. डॉ. बाबा आढावांची 'एक गाव एक पाणवठा' ही चळवळ ग्रामीण भागातील समाज-परिवर्तनाच्या कार्याचे एक फार मोठे आव्हान घेऊन दलितेतर तरुणांच्या समोर उभी आहे. या चळवळीच्या पोटात एक फार मोठा सामाजिक व सांस्कृतिक आशय दडलेला आहे. तिची ऐतिहासिक अपरिहार्यता आपल्याला ओळखता आली नाही तर आपल्या पदरात करंटेपणाशिवाय दुसरे काय पडू शकेल? मराठवाड्यातील तरुणांनी हे आव्हान स्वीकारावे

या अपेक्षेनेच हे विषमता-निर्मूलन शिबिर आम्ही लातूर येथे आयोजित करीत आहोत. सामाजिक समतेच्या लढ्याच्या यशस्वितेसाठी दलित व दलितेतर समाज एकत्रित येण्याची ऐतिहासिक अपरिहार्यता लक्षात घेणे आवश्यक आहे. हा खटाटोप त्यासाठीच आहे.

भारतीय समाजातील धार्मिक, सामाजिक व आर्थिक विषमता नाहीशी होऊ शकेल का? अनेकांनी अनेक पद्धतीने आणि अनेक वेळा विचारलेला हा प्रश्न आहे. विषमतेचा प्रश्न सुटणारच नाही अशा प्रकारचा निराशावाद उरी बाळगणारे समतेचा लढा लढू शकत नाहीत. माणसाने निर्माण केलेले प्रश्न माणसानेच सोडवले पाहिजेत, आणि ते माणूसच सोडवू शकतो, अशा प्रकारची वैचारिक भूमिका घ्यावयाची असेल तर भारतीय जनमानसात खोलवर रुजलेला कर्मवाद व वर्णवाद काढून टाकावा लागेल. जन्मावर आधारलेल्या वर्णश्रेष्ठत्वाच्या सिद्धान्ताचे समर्थन करणारा बराच मोठा वर्ग या देशात आहे. त्यांच्या मनोवृत्तीवर प्रकाश 'झोत' टाकणेही त्यांना आवडत नाही. त्यांच्या सिद्धान्तांचे वैचारिक पातळीवर प्रभंजन करणे आवश्यक आहे. या देशातील अस्पृश्यतेच्या प्रश्नाला तर राष्ट्रीय प्रश्न म्हणूनच हाताळावे लागणार आहे. अस्पृश्यतेचे निर्मूलन केल्याशिवाय आपल्याला वसाहतवाद, वंशवाद आणि वर्णवाद यांच्या विरुद्ध बोलण्याचा नैतिक अधिकार प्राप्त होऊ शकत नाही. वास्तविक अस्पृश्यतेचा प्रश्न हा 'इंडियन डायलेमा' आहे. तो सोडवलाच पाहिजे. वर्णव्यवस्थेच्या अपरिहार्यतेचा सिद्धान्त मांडून वर्णश्रेष्ठत्वाला चिकटून बसलेले जसे येथे लोक आहेत तसेच चातुर्वर्ण्याचा उठताबसता निषेध करूनही जातिवर्चस्वाला बिलगून बसलेलेही येथे छुपे रुस्तुम आहेत. वर्णव्यवस्थेच्या चौकटीला धक्का न लावता मानवी सुखाचा संदेश देणारे जसे येथे अध्यात्मवादी आहेत; तसेच जातिव्यवस्थेच्या चौकटीला स्पर्श न करता मानवी समता व समाज-परिवर्तनाचा पुरस्कार करणारे तथाकथित जडवादीही येथे आहेत. अशा प्रकारे विरोधाभासाची एक विचित्र अशी मालिकाच भारतीय समाजात नांदताना आपल्याला आजही दिसते आहे. ही एक आणि विसंगतीची विचित्र परिस्थिती आहे. आणि या परिस्थितीच्या आड सामाजिक व सांस्कृतिक विषमतेचे दारुण वास्तव दडलेले आहे. वास्तविक जातिव्यवस्थेचा हा मनोरा कसा पाडता येईल हा खरा प्रश्न आहे. त्यासाठी आंतरजातीय विवाहाला प्रोत्साहन देणे हा एक प्रभावी मार्ग ठरू शकतो. पण त्याचा अवलंब करण्याचे धाडस पुरोगामी भाषा बोलणाऱ्या तरुणांनाही दाखवता येत नाही, ही एक शोकांतिका आहे. समाजकारणाला तर क्रांतिकारक धाडसाची अधिकतम आवश्यकता असते. सोईच्या समाजकारणातून आमूलाग्र परिवर्तन घडू शकत नाही. त्यातून हवी असणारी सामाजिक पुनर्रचना होऊ शकत नाही. भारतीय समाजातील जातिव्यवस्थेवर अनेकांनी हमले करूनही ती छिन्नविच्छिन्न करता आलेली नाही. त्यांच्या पदरात पडलेल्या अपयशाची कल्पना असूनही

आपल्याला न खचणाऱ्या आशावादाची कास धरावी लागणार आहे. आजचा समाजसुधारक हा उद्याच्या समाजाचा 'हरबिंजर' (Harbinger) असतो, हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही.

खरी लोकशाही ही धर्मनिरपेक्ष असते. धर्मनिरपेक्ष मूल्यांतून तिचे स्वरूप साकारत जाणे आवश्यक आहे. धार्मिक अंधश्रद्धा व लोकशाही एकाच घरात नांदूही शकत नाहीत आणि हातात हात घालून एकाच मार्गावर चालूही शकत नाहीत. वास्तविक धर्मनिरपेक्ष जीवनमूल्यांना आम्ही अद्याप द्यावी तेवढी बळकटी देऊ शकलो नाही. आमच्या सार्वजनिक जीवनात धार्मिक रूढींना व विधींना आजही मानाचे स्थान आहे. यांनी आमच्या सामाजिक जीवनात तणाव निर्माण करण्याचेच काम केले आहे.

भारतात जोपर्यंत समान नागरी कायदा अमलात येणार नाही तोपर्यंत आमच्या नागरी जीवनात समानतेचा खरा आविष्कार होणारच नाही. येथील मुस्लिम समाजाने तर ही गोष्ट अद्यापही समजून घेतलेली नाही. मुस्लिम समाजात पुरोगामित्वाचा अंकुर हमीद दलवाईसारख्या द्रष्ट्या सुधारकाने निर्माण केला. मुस्लिम सत्यशोधक चळवळीच्या रूपाने तो अंकुर महाराष्ट्रात वाढतो आहे. त्याचा तर फार मोठा वृक्ष झाला पाहिजे. त्या वृक्षाला खूप धुमारे फुटले पाहिजेत व ते सर्व देशभर पसरले पाहिजेत. महाराष्ट्रात विविध जातिजमातींमध्ये व सामाजिक आर्थिक आघाड्यांवर काम करणाऱ्या विविध अशा संस्था व संघटना आहेत. दलितांच्या, आदिवासींच्या, भटक्या जमातींच्या, मागासवर्गीयांच्या, अल्पसंख्यांकाच्या, महिलांच्या, शेतमजुरांच्या अशा विविध संघटना आपापल्या परीने कार्य करताना आपल्याला दिसतात. विषमता-निर्मूलनाचे कार्य करणाऱ्या अनेक युवक संघटना व आघाड्याही बऱ्याच आहेत. ह्या विविध अशा संस्था व संघटनांमध्ये काम करणाऱ्या कार्यकर्त्यांनी अधूनमधून एखाद्या सामाईक व्यासपीठावर येऊन आपापल्या कार्याचा व अनुभवांचा आढावा घेणे आवश्यक आहे. त्यामुळे एकमेकांच्या कार्याची माहिती एकमेकांना मिळेल. त्यांच्या अनुभवांची व विचारांची देवाण-घेवाण करता येईल. त्याचे कार्य एकमेकांना पूरक करण्याचा विचार करता येईल, एकमेकांच्या कार्याचे मूल्यमापन करता येईल, पुढील दिशा स्पष्ट करून घेता येईल आणि पुढील कामासाठी आवश्यक असणारा 'परस्पेक्टिव्ह' देखील मिळविता येईल.

एका व्यासपीठावर येणे हे सामाजिक एकत्वाच्या दृष्टीनेही अतिशय महत्त्वाचे ठरणार आहे. लातूरचे शिबिर त्या दिशेने उचललेले एक पाऊल आहे असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे ठरणार नाही. म्हणून या शिबिरात दलित-दलितेतर सामाजिक संबंध व समस्या, दलित समाजांतर्गत परस्पर संबंध व समस्या, राखीव जागा व शैक्षणिक सवलतींचा प्रश्न, बलुतेदार जातींचे प्रश्न, आदिवासी जमातींचे प्रश्न, भटक्या जमाती व गुन्हेगार जमातींच्या शिक्षणाचे व पुनर्वसनाचे प्रश्न व संघटन, ग्रामीण स्त्रियांचे

शैक्षणिक व सामाजिक प्रश्न, भारतीय मुस्लिमांचे सामाजिक प्रश्न आदी विषय चर्चेला घेतले गेले आहेत. या चर्चेतून सामाजिक समतेचा लढा, आव्हाने व पुढील दिशा स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न होणार आहे. या शिबिरात कोणत्या विषयावर चर्चा व्हावी व त्या चर्चेचे स्वरूप काय असावे याविषयी अनेकांनी सूचना पाठवल्या आहेत. या शिबिराविषयी अनेकांनी फार मोठे औत्सुक्य दाखविले आहे. अनेकांनी या शिबिरात सहभागी होण्याची इच्छा दर्शविली आहे. त्यांचा सहभाग अतिशय महत्त्वाचा व मोलाचा ठरणार आहे. त्यांच्या सहभागातूनच पुढील सहचिंतनाचा व सहभागाचा आविष्कार होणार आहे. सामाजिक समतेचे कार्य करणाऱ्या कार्यकर्त्यांच्या व त्या कार्याला दृष्टी व दिशा देणाऱ्या विचारवंतांच्या मनात सामाजिक समतेविषयी असणाऱ्या श्रद्धेचे या शिबिरात 'रिन्युअल' करावयाचे आहे व समाज-परिवर्तनाच्या कार्याला अशा शिबिरांकडून 'ब्लड ट्रान्सफ्युजन'ची अपेक्षा असते.

या शिबिराला मराठवाड्यात ज्या दुर्दैवी घटना घडल्या त्यांचा सर्व महाराष्ट्राला व देशाला अस्वस्थ करणारा संदर्भ आहे. एका विषादपूर्ण अशा वातावरणात आम्ही हे शिबिर घेत आहोत. आमच्याभोवती पराभवाचे दाट धुके पसरलेले आहे. पण आमच्या डोळ्यांत आशावादाचा थोडासा प्रकाशही लुकलुकतो. पुढची वाट चाचपण्यासाठी त्याचा उपयोग होईल याचा मला आत्मविश्वास वाटतो.

या शिबिराला गं. बा. सरदार, म. भि. चिटणीस, बाबा आढाव, रावसाहेब कसबे, उद्धवराव पाटील, बाबुराव बागुल, भास्करराव जाधव, दौलतराव भोसले, कुमार शिराळकर, मुनीर सय्यद, अनिल अवचट, ना. य. डोळे, राजाराम राठोड, टी. एस्. शृंगारे, श्रीमती छाया सुरतवंती, श्रीमती अलका मोरे, नागेश चौधरी, अरुण कांबळे, दलपतराव सोळुंके, अविनाश डोळस आदींचे मार्गदर्शन लाभणार आहे. अनेकांच्या सहकार्यातून हे शिबिर यशस्वी होणार आहे एवढेच या प्रसंगी मी सांगू इच्छितो.

□

८

म. फुल्यांचा सामाजिक क्रांतिवाद

आधुनिक महाराष्ट्राच्या इतिहासात जे समाज-सुधारक आणि समाजचिंतक होऊन गेले, त्यांत म. जोतिराव फुल्यांचे स्थान आगळ्या प्रकारचे आहे. इतर समाज-सुधारकांनी आणि विचारवंतांनी सामाजिक प्रश्नांकडे थोड्याशा अंतरावरून पाहिले. पण फुले हे प्रत्यक्षतः सामाजिक संघर्षात उभे होते. इतरांची भूमिका प्रबोधक व सुधारकांची होती. फुले हे केवळ प्रबोधक व सुधारक नव्हते. वस्तुतः त्यांनी एका चिंतनशील सामाजिक क्रांतिवाद्याची भूमिका स्वीकारली होती, आणि म्हणून आधुनिक महाराष्ट्राच्या इतिहासातील सामाजिक क्रांतीचे धुरिणत्व निःसंदिग्धपणे त्यांच्याकडे जाते. इतर विचारवंतांनी केवळ प्रबोधनकार्यालाच सुधारणा मानले. प्रबोधनाला देखील समाजपरिवर्तनासाठी आवश्यक असणारी एक विमोचक शक्ती प्राप्त होत असते. पण केवळ प्रबोधन म्हणजे परिवर्तन नव्हे. फुल्यांचा अपवाद वगळता महाराष्ट्रातील इतर समाजचिंतकांचा सुधारणावाद हा केवळ प्रबोधनाच्या पायावर उभारलेला होता.

आधुनिक भारतात समाजप्रबोधनाचे जे युग जन्माला आले ते ब्रिटिश सत्तेमुळे, हे मान्य करावेच लागते. ब्रिटिश अमदानीत या ठिकाणी जे शिक्षण आणि ज्ञान उपलब्ध झाले ते बुद्धिवाद व उदारमतवादावर आधारलेले होते. भारतीय समाज-प्रबोधनाची दिशा, गती आणि प्रकृती निर्धारित करण्याच्या कार्यात बुद्धिवादाचा व उदारमतवादाचा फार मोठा वाटा होता. येथील सामाजिक प्रश्नांचे स्वरूप व त्यांची चिकित्सा करण्यासाठी बुद्धिवादी दृष्टिकोणाची निश्चितच मदत झाली यात शंका नाही. पण आमच्या या विचारवंतांना इंग्रजी विद्येच्या माध्यमातून प्राप्त झालेल्या उदारमतवादाच्या आधारे एका विशिष्ट मर्यादेच्या पलीकडे जाता आले

नाही. परंपरागत स्थितिशीलतेचा त्याग करून ते गतिशील बनले; पण समाज-सुधारणावादाची मर्यादित कक्षा ओलांडून त्यांना समाजक्रांतिवादाच्या सीमारेषेपर्यंत जाऊन पोचता आले नाही. म. जोतिराव फुले मात्र तिथपर्यंत गेले यात शंका नाही.

म. फुल्यांची विचारसरणी प्रखर बुद्धिवादातून आणि मूलगामी मानवतावादातून निर्माण झाली होती. इंग्रजी विद्येचा लाभ त्यांनीही स्व-प्रयत्नाने आपल्या पदरात पाडून घेतला होता. पण त्या विद्येत अनुस्यूत असलेल्या उदारमतवादावर त्यांनी आपला वैचारिक पिंड पोसला नव्हता. उदारमतवादी तत्त्वज्ञान (Liberal Philosophy) हे हिंदू धर्मव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या मूलभूत प्रश्नांच्या मुळापर्यंत घेऊन जाण्यासाठी व त्यांचे आमूलाग्र परिवर्तन करण्यासाठी थिटे व अपुरे होते. फुल्यांसारख्या सामाजिक संघर्षात पाय रोवून उभारणाऱ्या व समोरची आव्हाने युयुत्सु-वृत्तीने स्वीकारणाऱ्या व्यक्तींना तर त्याचे अपुरेपण प्रकर्षाने जाणवणारेच होते. इतर विचारवंतांना ते वरिष्ठ वर्गातील असल्यामुळे या उदारमतवादी तत्त्वज्ञानाच्या मर्यादा जाणवल्या नाहीत; कारण त्यांनी तळागाळातील समाजात राहणाऱ्या लोकांच्या जीवनातील प्रश्नांचा खोलात जाऊन विचार केलाच नाही. त्यांच्या जीवितकार्याचा प्रवास प्रबोधनापासून (Renaissance) सुधारणावादापर्यंतच (Reformation) होऊ शकला. सुधारणावादाच्या पलीकडे त्यांना फारसे जाता आले नाही. उलट महात्मा जोतिराव फुल्यांच्या जीवितकार्याचा प्रवास सुधारणावादापासून (Reformation) बंडखोरीपर्यंत (Rebellion) आणि बंडखोरीपासून क्रांतीपर्यंत (Revolution) होऊ शकला. वास्तविक हा एक फार मोठा व दूरचा पल्ला आहे. आणि म्हणूनच म. जोतिराव फुल्यांचे कार्य हे आपल्या समोर एका बंडखोराची आणि क्रांतिकारकाची अभिजात प्रतिमा (the archetypal image of a rebel and a revolutionary) उभी करते.

सामाजिक क्रांतीचे स्वप्न बघणाऱ्या आणि ते साकार करण्यासाठी जीवन जगणाऱ्या व्यक्तीकडून प्रामुख्याने तीन गोष्टींची उपलब्धी अपेक्षित असते. जी समाजव्यवस्था ती व्यक्ती आमूलाग्रपणे बदलू इच्छिते तिच्या संबंधीचे मीमांसाशास्त्र उपलब्ध करून देणे, ही पहिली गोष्ट; तिच्या ठिकाणी जी नवीन समाजव्यवस्था उभी करावयाची असते तिचे स्वरूप विशद करणे, ही दुसरी गोष्ट; आणि हे कार्य करण्यासाठी आवश्यक असणारे संघटन उभे करणे, ही तिसरी गोष्ट. एकाच व्यक्तीकडून या तिन्हीही आवश्यकतांची पूर्ती होणे ही अतिशय कठीण अशी बाब आहे. म. फुल्यांनी आपल्या परीने ह्या तिन्हीही गोष्टी उपलब्ध करून दिलेल्या आहेत. अशा प्रकारचे कार्य करण्यासाठी आवश्यक असणारे वैचारिक सामर्थ्य व नीतिधैर्य, ते प्रत्यक्षतः कृतीत आणण्यासाठी लागणारी प्रयत्न-पराकाष्ठा आणि संघटनकौशल्य, आणि उद्याच्या समाजाचे सुंदर ' रूप ' पाहण्यासाठी आसुसलेली सर्जनशील दृष्टी आणि 'युटोपियन'

मन निश्चितच फुल्यांना लाभले होते. एका कृतिशील समाजचिंतकाच्या नात्याने म. जोतिराव फुल्यांनी या तिन्हीही गोष्टी उपलब्ध करून दिल्या. त्यांचा सखोल अभ्यास केला तर त्यांना अभिप्रेत असणारी सामाजिक क्रांती आणि तिच्या दिशा निश्चितच स्पष्ट होतील.

एखाद्या समाजाच्या आमूलाग्र परिवर्तनाची किंवा पुनर्रचनेची आवश्यकता का भासते ? अर्थात तो समाज त्यातील विविध अशा घटकांना न्यायाची, समानतेची व सन्मानाची वागणूक देत नसेल तेव्हा. त्या समाजात धार्मिक, सामाजिक व आर्थिक विषमता विकोपाला जाऊन पोहोचली असेल आणि सामाजिक न्यायाचे माप जन-सामान्यांच्या पदरात पडत नसेल तेव्हा त्याची पुनर्रचना करावीच लागते. पण तत्पूर्वी त्या समाजाच्या सर्व अंगोपांगांचे व अंतरंगाचे विषम स्वरूप विशद करणारी कारणमीमांसा (Critique) तयार करावी लागते. या कारणमीमांसेमध्ये आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक व राजकीय विषमतेच्या स्रोतांचा, त्यांच्या स्वरूपांचा आणि त्यातून निर्माण होणाऱ्या अन्यायाचा विचार करावा लागतो; त्यात सामाजिक व आर्थिक व्यवस्थापनाचा आणि त्याच्याशी निगडित असणाऱ्या भौतिक साधन-संपत्तीचा, मानवी शक्तीचा आणि मानवी गरजांचा विचार करावा लागतो; राज्य-कारभार, न्यायव्यवस्था आणि ज्या तत्त्वांवर किंवा नीतीवर या दोन संस्था उभ्या असतात त्यांचाही अंतर्भाव या कारणमीमांसेत करावा लागतो; आणि शेवटी अशा प्रकारच्या कारणमीमांसेमध्ये त्या समाजाच्या एकंदर संस्कृतीशी संबंधित असणाऱ्या बऱ्याच गोष्टींचा समावेश करावा लागतो. अशा प्रकारचे मीमांसाशास्त्र (Critique) हे सामाजिक रोगांच्या निदानासाठी आवश्यक असते. खरे तर ती त्या समाजाची 'ॲनाटॉमी'च असते.

म. जोतिराव फुल्यांनी वरील गोष्टींची जी कारणमीमांसा (Critique) उपलब्ध करून दिली आहे ती स्थूल असली तरी मूलगामी स्वरूपाची आहे. ती जुजबी, तात्कालिक आणि केवळ वरवरची नाही, आणि म्हणून ती परिवर्तनाकांक्षी व क्रांति-प्रवण आहे. सामाजिक जीवनाच्या मूलभूत प्रश्नांना हात घालणारी आणि आमूलाग्र परिवर्तनाचे आवाहन करणारी ती मीमांसा आहे. मानवी जीवनाच्या व संस्कृतीच्या विविध अंगांना ती स्पर्श करते. ज्या सैद्धान्तिक आधारांवर हिंदू धर्माची व समाजाची बांधणी करण्यात आली होती त्या सैद्धान्तिक आधारावरच घाव घालणारी, तर्कशुद्ध, तर्कसमृद्ध आणि तर्ककठोर अशी ती कारणमीमांसा आहे असे म्हणता येईल. सामाजिक क्रांती ही समाजजीवनाच्या केवळ पृष्ठभागाला स्पर्श केल्याने होत नसते. क्रांतीची संकल्पना सामाजिक जीवनाच्या समग्रतेचा व तिला आमूलाग्रपणे बदलण्याचा विचार करीत असते आणि म्हणून सामाजिक क्रांती ही मूर्तिभंजनाशिवाय होऊच शकत नाही. देवांची व देवळांची संख्या वाढविणाऱ्या समाजावर कठोर प्रहार

करण्याचे कार्य आधुनिक महाराष्ट्रात प्रथमतः फुल्यांनीच केले. प्राचीन हिंदू धर्माची परंपरा नाकारण्याचे, त्याने पवित्र मानलेले कर्मकांड ठोकरण्याचे, त्याच्यावर चढविलेली वस्त्रप्रावरणे दूर सारण्याचे व विषमतेचा परिपोष करणारे त्याचे अंतरंग उघडे-नागडे करण्याचे कठोर कार्य फुल्यांनी केले. परंपराप्रियता ही स्थितिवादाला जन्म देत असते. बदलणाऱ्या सामाजिक परिस्थितीचे व त्यातून निर्माण होणाऱ्या सामाजिक व आर्थिक गरजांचे भान तिला टिकविता येत नसेल तर ती स्वतःची दृष्टी हरवून बसते, आणि म्हणूनच सभोवतालची विषमता तिला दिसत नाही. विषमज्वराने ती पछाडली जाते आणि परिणामतः स्वतःच्या बडेजावाची बडबड ती अव्याहतपणे करीतच असते. अशा प्रकारच्या आंधळ्या परंपराप्रियतेतून पुनरुज्जीवनवाद (Revivalism) निर्माण होत असतो. पुनरुज्जीवनवादाचे ठळक वैशिष्ट्य असे असते की, त्याला समाजव्यवस्थेमध्ये कुठलीही पर्यायी मूल्यव्यवस्था मान्य नसते; तो स्वतःला अगदी परिपूर्ण (absolute) समजतो. फुल्यांच्या काळात अशा प्रकारचा पुनरुज्जीवनवाद अगदी उफाळून वर आला होता. अशा प्रकारच्या पुनरुज्जीवनवादाला (Liberalism) उदारमतवाद हे उत्तर असू शकत नाही. त्याला प्रभावी उत्तर देण्याची क्षमता फक्त आमूलाग्र परिवर्तनवादातच (Radicalism) असते. फुल्यांनी जो सामाजिक 'रॅडिकॅलिजम' स्वीकारला होता त्याचे एकमेव कारण हेच आहे.

म. जोतिराव फुल्यांचा 'गुलामगिरी' १८७३ हा ग्रंथ येथील धार्मिक, सामाजिक आणि आर्थिक विषमतेची व शोषणाची कठोर कारणमीमांसा करतो. वस्तुतः त्यांच्या इतर ग्रंथांतही तीच कारणमीमांसा आढळते. पण प्रामुख्याने तिचा आढळ 'गुलामगिरी' या ग्रंथात आहे. फुल्यांचा हा ग्रंथ अलीकडच्या काळात प्रसिद्ध झालेल्या फ्रान्झ फॅननच्या (Frantz Fanon) The Wretched of the Earth 1965 या ग्रंथाची आठवण करून देतो. विषय, विश्लेषण आणि दृष्टिकोण या तिन्हीही दृष्टींनी या दोन्हीही ग्रंथांत बऱ्याच प्रमाणात साधर्म्य आढळते. फॅनने या ग्रंथात गोऱ्या युरोपियन वसाहतवादाने काळ्या आफ्रिकन लोकांचे कसे व किती शोषण केले आणि त्या शोषणाचा कसा आणि किती भयानक परिणाम आफ्रिकन मनावर व जीवनावर झाला याचे विदारक आणि मनाला विषण्ण करणारे चित्र रेखाटले आहे. हा ग्रंथ म्हणजे फॅनकृत गोऱ्या वसाहतवादाची कारणमीमांसा व (Critique) आहे. गोऱ्या वसाहतवादाने काळ्या शोषितांच्या पदरात अमानुषता टाकली. त्यांना आपल्याच देशात अगतिकतेचे, असाह्यतेचे आणि लाचारीचे जीवन जगावे लागले. फॅननने म्हणूनच या दुर्दैवी शोषितांना the wretched of the earth असे म्हटले आहे. वसाहतवादी जग हे दोन भागांमध्ये विभागलेले फॅननला आढळले. एक भाग हा गोऱ्या शोषकांचा तर दुसरा काळ्या आफ्रिकन शोषितांचा. गोऱ्यांच्या जगात

लख्ख प्रकाश तर काळ्यांच्या जगात घोर अंधार ! गोऱ्यांच्या विभागामध्ये ज्ञान, ऐश्वर्य आणि सर्व प्रकारची भौतिक समृद्धी तर काळ्यांच्या विभागामध्ये अज्ञान, दारिद्र्य आणि सर्व प्रकारचे निकृष्ट जीवन ! गोऱ्या वसाहतवाद्यांच्या हातात सत्ता, संपत्ती आणि भौतिक जीवनाच्या उपभोगाची व सर्वंकष शोषणाची साधने केंद्रित झालेली होती. काळ्यांचे जग मात्र शोषणाच्या ओझ्याखाली सापडलेले होते. दोन्ही जगांमध्ये कितीतरी अंतर होते. विषमतेची एक मोठी दरी या दोन्ही जगांमध्ये पसरली होती. पण ही दोन्ही जगे समांतरपणे नांदत असताना फॅननने पाहिले. असे असले तरी या वसाहतवादाला शाश्वत जीवनाचे वरदान मिळाले नव्हते. शोषितांच्या उरावर त्याला अधिक काळपर्यंत बसता येणे शक्य नव्हते. आफ्रिकेच्या भूमिपुत्रांवर लादलेली गुलामी त्यांना बंडापासून परावृत्त करू शकत नव्हती. कारण त्यांच्या मनात वसलेला व कोंडलेला असंतोष हिंसेचे रूप घेऊन बाहेर पडताना फॅननला दिसला. वसाहतवादाचे मरण अटळ होते.

म. जोतिराव फुल्यांनी 'गुलामगिरी' मध्ये जवळपास अशाच प्रकारचा प्रबंध मांडला आहे. प्राचीन काळापासून आजपर्यंत टिकून राहिलेल्या एका वेगळ्याच 'वसाहतवादा'चे विदारक वर्णन फुल्यांनी या ग्रंथात केले आहे. आर्य लोक हे मूळ भारतातले नव्हते. ही वस्तुस्थिती आता जवळपास सर्वच इतिहासकारांनी मान्य केली आहे. फुल्यांचे सर्वच विवेचन आणि विश्लेषण ऐतिहासिक वस्तुस्थितीला धरून नसले तरी आर्यांनी येथे जी वर्गव्यवस्था निर्माण केली तिला 'वसाहतवादा'चे स्वरूप निश्चितच प्राप्त झाले होते यात शंका नाही. फुल्यांच्या काळात 'वसाहतवादा'ची किंवा 'साम्राज्यवादा'ची संकल्पना येथील बैचारिक क्षेत्रात तेवढी विकसित, स्पष्ट व रूढ झालेली नव्हती. पण फुल्यांनी ब्राह्मणी वर्णवर्चस्वाचे जे विवेचन व विश्लेषण केले आहे त्यातून 'वसाहतवादा'चा आशय मात्र निश्चितच स्पष्ट होतो. वर्णव्यवस्थेचे तत्त्वज्ञान आर्यांनी आपल्याबरोबर बाहेरून या ठिकाणी आणले होते का ते येथे आल्यानंतर त्याची निर्मिती झाली ? हा प्रश्न अद्यापि वादग्रस्तच आहे. तो येथेच निर्माण झाला असे अनेक विचारवंतांचे म्हणणे आहे. पण एक गोष्ट मात्र खरी की त्या वर्णव्यवस्थेला केवळ श्रमविभागणी अभिप्रेत नव्हती. तसे म्हणणे भाबडेपणाचे व ऐतिहासिक वास्तवाला धरून होणार नाही. गुणकर्मावर आधारलेल्या वर्णव्यवस्थेचे केवळ सैद्धान्तिक स्वरूप बैचारिक पातळीवर ठेवून आपण तिचा विचार करू लागलो तर आपल्या हाती 'पूर्ण' सत्य लागणार नाही. वर्णव्यवस्था ही 'वर्णवाद' अर्थात 'वांशिकवाद' (Racialism) म्हणून प्रथमतः भारतात उभी राहिली असावी, ही शक्यता नाकारता येत नाही. उलट ही शक्यता ऐतिहासिक वास्तवाच्या अधिक जवळ जाणारी आहे. कालांतराने 'आउटसाइडर्स' हे 'इनसाइडर्स' झाले यात वाद नाही परंतु मूळच्या रहिवाशांना (Natives) या व्यवस्थेच्या वरच्या

स्तरांवर जागा मिळू शकली नाही. ह्या वर्णव्यवस्थेला पुढे अधिक गुंतागुंतीचे स्वरूप प्राप्त होत गेले. वर्णसंघर्षाची परिणती वर्गसंघर्षात होणे हे अटळ होते. या व्यवस्थेच्या शिरोभागी जो ब्राह्मणवर्ग होता त्याच्या हातात धर्मसत्ता होती, आणि समाजजीवनासाठी आवश्यक असणाऱ्या सर्वच संस्था धर्मसंस्थेशी अनिवार्यपणे बांधल्या गेल्या होत्या. ज्ञानाच्या किल्ल्याही ब्राह्मणवर्गाने आपल्याच कमरेला घट्ट बांधून ठेवल्या होत्या. ज्ञानाच्या भांडारात किंवा विद्येच्या दालनात त्याच्या मर्जीशिवाय इतरांना प्रवेश नव्हता. धर्मसत्तेचा व ज्ञानाचा उपयोग या वर्गाने स्वतःच्या वर्चस्वासाठी व उपभोगासाठी केला ही गोष्ट उघड आहे. खालच्या वर्गांना हा अधिकार मिळणे शक्य नव्हते. धर्म हे पारलौकिक आणि ऐहिक या दोन्हीही जीवनांवर नियंत्रण ठेवणारे एकमेव साधन असल्यामुळे आणि ते पूर्णतः ब्राह्मणवर्गाच्या हातात असल्यामुळे तोच इतर वर्गांचा नियंता व भाग्यविधाता बनला. त्याच्याशी स्पर्धा करण्याचे थोडेबहुत सामर्थ्य क्षत्रियांना व वैश्यांना दाखवता आले असते, नाही असे नाही. पण त्यांच्या सामर्थ्याला धर्मानेच मर्यादा घातल्या होत्या. क्षत्रिय हे राज्यकर्ते असले तरी त्यांच्या राज्यकारभाराचे सूत्रचालन ब्राह्मणवर्गाच्याच हाती होते. कायदा व न्याय ह्या संस्थांचे नियमन हाच वर्ग करीत होता. आणि म्हणूनच वर्गसंघर्षात तोच वरचढ ठरला. वरिष्ठवर्णीय असण्याची मान्यता व 'द्विज' म्हणवून घेण्याचा अधिकार ब्राह्मणांनी क्षत्रिय व वैश्य यांच्याकडून पुढे काढून घेतला. नंदाच्या राज्यानंतर क्षत्रिय व वैश्य हे दोन्ही 'द्विज' वर्ण वर्णव्यवस्थेतून बाजूला सारण्यात आले. जे द्विज नाहीत, त्यांना वेदांचा आणि विद्येचा अधिकार नाही. शूद्र म्हणूनच त्यांना जगणे भाग होते. पुढे शूद्रांचे आणि प्रामुख्याने अतिशूद्रांचे एवढे अमानुषीकरण करण्यात आले की, त्यांना अतिशय निकृष्ट प्रतीचे जीवन जगावे लागले. बाहेरून आलेल्या आर्यांना आणि ब्राह्मणवर्गाला शेकडो वर्षांच्या वास्तव्यानंतर 'आउटसायडर्स' म्हणणे चुकीचे ठरेल. त्याचबरोबर बाहेरून आलेले सर्वच आर्यलोक ब्राह्मणवर्गात समाविष्ट झाले असे म्हणण्यासाठी फारसा ऐतिहासिक पुरावा सापडत नाही. बाहेरून आलेले आर्य कालांतराने या देशाचे मालक झाले आणि येथील वातावरणात ते पूर्णतः मिसळून गेले. त्यांच्या नंतर 'वसाहतवादाच्या' अनेक लाटा येथे आल्या; पण त्या नामशेष झाल्या. पण नंतरच्या भिन्न वंशीय किंवा भिन्न रक्ताच्या लोकांना या देशात सांस्कृतिक वसाहतवाद निर्माण करता आला नाही. वस्तुतः आर्य लोकांचा वांशिकवाद (Racialism) बोथट झाला. त्यांना येथील मूळ लोकांशी काही तडजोडी कराव्या लागल्या. पण त्या करीत असताना वर्गश्रेष्ठत्वाचे व वर्णकनिष्ठत्वाचे तत्त्वज्ञान मात्र त्यांनी धूर्तपणे निर्माण केले व टिकविले. या वर्णव्यवस्थेच्या अगदी वरच्या श्रेणीत त्यांनी निःसंशयपणे स्वतःचे स्थान राखून ठेवले. आपल्या वर्णवर्चस्वासाठी त्यांनी पुढे एक प्रकारच्या सांस्कृतिक व्यूहाची रचना केली, आणि त्याची परिणती अर्थात एक

प्रकारच्या 'सांस्कृतिक वसाहतवादा'त झाली, असे म्हणावे लागते. परिणामतः भारतीय समाज दोन भागांमध्ये विभागला गेला : एक विभाग उच्चवर्णीयांचा व दुसरा दलित-पददलितांचा. एक जग प्रस्थापितांचे तर दुसरे विस्थापितांचे ! एका जगात शोषक तर दुसऱ्यात शोषित. शोषितांना फुल्यांनी शूद्र या नावानेच संबोधिले आहे. 'शूद्र' या शब्दाला एक प्रकारचे हीनत्व (stigma) चिकटलेले होते याची त्यांना स्पष्ट कल्पना होती. वस्तुतः शूद्र आणि अतिशूद्र हे या जगातील दुर्दैवी लोक (the wretched of the earth) होते. भारतीय समाजजीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत ब्राह्मणी किंवा उच्चवर्णीय वर्चस्व प्रस्थापित झाले आणि ते शतकानुशतके धार्मिक, सामाजिक व आर्थिक शोषणाचे सर्वंकष साधन बनले. सरंजामशाही युगात ब्राह्मण व इतर उच्चवर्णीय लोकांच्या हातात सत्तेची, सामाजिक नियंत्रणाची व पर्यायाने पिळवणुकीची साधने एकवटली. धर्म, जमीनदारी आणि विधिविधान हे सत्तेचे तीन प्रमुख स्रोत होते. उच्च वर्णीयांनी शूद्रांवर धार्मिक व सामाजिक गुलामगिरी लादली ती या तिन्ही साधनांच्या द्वारे. 'आर्यभट्टां'नी शूद्रांवर लादलेल्या व शतकानुशतके टिकविलेल्या धार्मिक व सामाजिक गुलामगिरीला फुल्यांनी एक प्रकारचा 'सांस्कृतिक वसाहतवाद' मानले. वस्तुतः भारतात ब्राह्मणेतरांनी ज्या ज्या वेळी विद्रोहाची भाषा वापरली आणि बंडाचा मार्ग स्वीकारला त्या त्या वेळी त्यांच्या संघर्षाला सांस्कृतिक वसाहतवादाविरुद्धच्या लढ्याचे प्रखर स्वरूप प्राप्त झाले. फुल्यांनीही महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतरांच्या अशाच एका सांस्कृतिक बंडाचे नेतृत्व केले. वस्तुतः या 'सांस्कृतिक वसाहतवादाला' स्वकीयांचा 'वसाहतवाद' मानणे उचित ठरेल. पण दक्षिण भारतात ब्राह्मणांच्या विरुद्ध जी विद्रोही चळवळ उभी राहिली व फोफावली तिने ब्राह्मणी वर्चस्वाला परकीयांचा सांस्कृतिक वसाहतवाद मानले. द्रविड मुन्नेत्र कळघमसारखी संघटना आजही तोच दृष्टिकोण अंगीकारून काम करीत आहे. फुल्यांनी केलेली ब्राह्मणी शोषणाची ऐतिहासिक मीमांसा बव्हंशी याच स्वरूपाची आहे, हे आपण लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

वसाहतवादाची (Colonialism) काही ठळक वैशिष्ट्ये असतात. मुख्यतः त्याची तीन वैशिष्ट्ये आपण लक्षात घेतली पाहिजेत. वसाहतवादवाले (Colonial Settlers) स्वतःला वांशिक व सांस्कृतिकदृष्ट्या अतिशय श्रेष्ठ ईश्वराचे प्रतिनिधी समजतात. गोरे युरोपियन जिथे जिथे गेले तिथे तिथे 'आम्ही ईश्वराने निवडलेले लोक आहोत' (We are the chosen people of God) असे मोठ्या अहंभावाने सांगत सुटले. 'The White Man's Burden' ची संकल्पना ह्या दर्पोक्तीतूनच निर्माण झाली होती. एका अर्थाने ते White Brahmins होते. भारतीय ब्राह्मणांनी आपण 'भूदेव' असल्याचा जो दावा सातत्याने मांडला तो याच पद्धतीचा होता. त्यांनी खालच्या वर्गांना, प्रामुख्याने शूद्रांना, जी वागणूक दिली तिच्यामागे 'वसाहतवादी'

प्रवृत्तीच होती. ब्राह्मण भ्रष्ट झाला तरी तो तिन्ही लोकी श्रेष्ठच ठरविला गेला. भ्रष्ट ब्राह्मणालाही श्रेष्ठ ठरविण्याचा अधिकार ब्राह्मणवर्गाच्याच गटाला होता.

वसाहतवादाचे दुसरे वैशिष्ट्य असे की, तो लादणारी जात किंवा जमात ज्यांच्यावर आपली सत्ता किंवा वर्चस्व गाजविते तो त्यांना आपल्या सांस्कृतिक जीवनाशी प्रत्यक्षपणे संपर्क, जवळीक किंवा दळणवळण साधू देत नाही. तिची भाषा, तिचा धर्म आणि तिची एकंदर जीवनशैली या गोष्टींचा लाभ खालच्या लोकांना उघडपणे व अधिकाराने ती घेऊ देत नाही. त्यांना ती शिक्षण आणि त्या अनुषंगाने प्राप्त होणारी जीवनमूल्ये सहजासहजी उपलब्ध करून देत नाही. आपल्या वर्चस्वाखाली राहणाऱ्या व राबवणाऱ्या लोकांनी आपले सांस्कृतिक श्रेष्ठत्व स्वीकारावे असे तिला सातत्याने वाटत असते. पण त्यांना ती आपल्या जवळ येऊ देत नाही. आपले सांस्कृतिक वर्चस्व (cultural domination) टिकविण्यासाठी ती त्यांना आपल्या धार्मिक, सामाजिक, आर्थिक आणि सांस्कृतिक जीवनाचा भागीदार होऊ देत नाही. आपल्या तोंडाकडे पाहून त्यांनी जगावे किंवा 'तुमच्याच' ओंजळीने त्यांनी पाणी प्यावे अशी तिची सुप्त इच्छा असते. खालच्या वर्गांना त्यामुळे समानतेची संधी प्राप्त होऊ शकत नाही. वसाहतवादी जमात किंवा वर्ग अल्पसंख्याक असला तरी सत्ता संस्कृतीच्या केंद्रीकरणामुळे तो बहुसंख्याकांच्या नाड्या आपल्याच हातात ठेवतो. आपल्यावर धार्मिक, सामाजिक व सांस्कृतिक वर्चस्व गाजविणाऱ्या वर्गाचे अनुकरण करण्याचा प्रयत्न खालच्या वर्गातील किंवा थरातील लोक करीत असतात. ते अनुकरण 'सांस्कृतीकरणा'ची (Sanskritization) प्रक्रिया आरंभ करीत असते. वस्तुतः या खालच्या वर्गांना वरच्या वर्गाच्या पातळीवर येण्यासाठी शिक्षण, समान संधी आणि इतर मानवी अधिकारांची आवश्यकता असते. या आवश्यक गोष्टींना सांस्कृतिक साधने मानले पाहिजे. पण ती त्यांना सहजासहजी मिळत नाहीत. त्या साधनांच्या अभावी 'सांस्कृतीकरणाच्या' प्रक्रियेला एक प्रकारचे 'ॲब्सर्ड' (Absurd) स्वरूप प्राप्त होते. आपले सांस्कृतिक वर्चस्व टिकविणाऱ्या वसाहतवादी वर्गाला ही 'ॲब्सर्ड सिच्युएशन' हवीच असते. तेव्हा अशा ह्या सांस्कृतिक वर्चस्वाची प्रक्रिया (cultural domination) आणि सांस्कृतिक अनुकरणाची प्रक्रिया (cultural imitation) या दोन्ही प्रक्रिया समांतरपणे चालतात. पण त्या अंतिमतः समाजजीवनामध्ये अनेक विसंगतींना जन्म देऊनच थांबतात.

वसाहतवादाचे तिसरे वैशिष्ट्य असे की तो आपल्या 'अस्तित्वा'चे आणि त्याच्या 'अनिवार्यते'चे समर्थन धर्मग्रंथात, पौराणिक साहित्यात किंवा निसर्गात शोधीत असतो. त्याला सैद्धान्तिक रूप देण्याचा किंवा त्याचे न्यायीकरण (justification) करण्याचा त्याचा प्रयत्न असतो. वसाहतवादी वर्ग आपल्या मनात अपराधाची भावना निर्माण होऊ नये म्हणून अशा प्रकारचा प्रयत्न करतो. या

प्रयत्नाला काही विशिष्ट प्रतीकांची (Symbols) किंवा नवलकथांची (Myths) आवश्यकता असते. गोऱ्या युरोपियन लोकांनी आपल्या वांशिक श्रेष्ठत्वाचा आधार बायबलमध्ये शोधला. गोरा माणूस म्हणजे ईश्वराची अवलाद ! आणि काळा ? सैतानाची कुसंतान ! जगातील काळ्या लोकांवर गोऱ्या लोकांनी जो वसाहतवाद लादला तो नियतीची इच्छा म्हणून. गोऱ्या वसाहतवादाने आपल्या वर्चस्वाच्या अनिवार्यतेचा आधार केवळ धर्मग्रंथातच शोधला असे नव्हे; तर त्यांनी तो निसर्गातही शोधला. वास्तविक डार्विनच्या सिद्धान्ताने खिश्चन धर्माच्या मुळावरच घाव घातला होता. पण वसाहतवादाने डार्विनचे संशोधनही स्वतःच्या समर्थनासाठी प्रभावीपणे वापरले. जे प्राणी सबल आहेत आणि जीवनसंघर्षात टिकू शकतात अशा प्राण्यांनाच निसर्ग जगू देतो, हे डार्विनला सापडलेले सत्य होते. हे वैज्ञानिक सत्य वसाहतवादाने व वर्गश्रेष्ठत्ववादाने आपल्या शोषणशक्तीचा अतिरेकी विकास करण्यासाठी वापरले. सामाजिक डार्विनवादाने (Social Darwinism) गोऱ्या लोकांच्या वसाहतवादासाठी आणि पर्यायाने साम्राज्यविस्तारासाठी खूप मदत केली. आपापल्या राष्ट्रांत औद्योगिकीकरणाद्वारे भांडवलशाही अर्थव्यवस्था प्रस्थापित करण्यासाठी आणि पर्यायाने समाजातील दुर्बल घटकांचे सर्वंकष शोषण करण्यासाठी या डार्विनवादाचा शोषकवर्गाने सर्रास उपयोग केला. प्रामुख्याने कृष्णवर्गीय लोकांची अमानुष पद्धतीने पिळवणूक करण्यासाठी 'सामाजिक डार्विनवाद' निर्माण करण्यात आला. भारतातला 'वर्गवर्चस्ववाद' आणि पाश्चिमात्य जगातला 'सामाजिक डार्विनवाद' यांच्यामध्ये बरेचसे साधर्म्य आहे. ही गोष्ट आपण लक्षात घेतली तर या 'सांस्कृतिक वसाहतवादा'चा आशय आपल्या चटकन लक्षात येईल. वसाहतवादाने आपला रंग आणि आपले रूप अधूनमधून बदललेले आहे. त्या बदलातून नववसाहतवाद (New–Colonialism) निर्माण झाला. भारतातला वर्णवर्चस्ववाद हा वर्णव्यवस्थेच्या समर्थनासाठी आणि भारतीय राष्ट्रवादाचा कडवा पुरस्कार करण्यासाठी नवीन रूप व रंग धारण करून आपल्यासमोर अधूनमधून येत असतो. त्याला सांस्कृतिक 'नव-वसाहतवाद' म्हणणे योग्य ठरेल.

म. जोतिराव फुल्यांनी ब्राह्मणी वर्चस्वाचे आणि त्याने शूद्रांवर लादलेल्या धार्मिक व सामाजिक गुलामगिरीचे जे वर्णन व विश्लेषण केले आहे, त्यात अशा ह्या सांस्कृतिक वसाहतवादाचा आशय व्यक्त होतो हे आपल्या लक्षात आल्यावाचून राहात नाही. ब्राह्मणांनी आपले वर्गवर्चस्व टिकविण्यासाठी आणि ते मध्यम व खालच्या जातींवर लादण्यासाठी अनेक युक्त्या लढविल्या व अनेक मुखवटे धारण केले. स्वतःच्या वर्गवर्चस्वासाठी किंवा सांस्कृतिक प्रभुत्वासाठी एखाद्या वर्गाने किंवा जातीने अनेक शतकांपर्यंत दर्पयुक्त विलगतावाद सांभाळण्याचे जगाच्या इतिहासातील हेच 'एकमेवाद्वितीयम्' उदाहरण असावे. आर्यलोक भारतात आले तेव्हा त्यांनी येथे

वसाहतीबरोबर 'वसाहतवादही' निर्माण केला. पुढे ते 'परके' किंवा 'उपरे' राहिले नाहीत. ते एतद्देशीय आणि स्वकीय बनले यात शंका नाही. पण त्यांनी निर्माण केलेल्या वर्गधर्मातून वर्णवर्चस्ववादी 'ब्राह्मण्य' जेव्हा निर्माण झाले तेव्हा त्या 'ब्राह्मण्या'ला निश्चितच एका 'सांस्कृतिक वसाहतवादाचे' स्वरूप प्राप्त झाले. वर्णश्रेष्ठत्व हे जातिश्रेष्ठत्वात आणि पर्यायाने वर्गवर्चस्वात रूपांतरित झाले. ह्याला या देशाचा इतिहास साक्षी आहे. गुणकर्माधिष्ठित वर्गव्यवस्था ज्या काळात जन्माधिष्ठित झाली नेमक्या त्याच काळात 'ब्राह्मण्य' जन्मास आले आणि ज्या काळात 'ब्राह्मण्य' जन्मास आले त्या काळात शूद्रांना आणि स्त्रियांनाही वेद-विद्येचा अधिकार नाकारण्यात आला असणार. ब्राह्मण्य आणि क्षत्रियांच्या संघर्षास याच काळात उग्रता व तीव्रता प्राप्त झाली असणार. वास्तविक तो एक प्रकारचा वर्गलढाच होता. ब्राह्मणांनी धर्मशास्त्राचा उपयोग शस्त्रासारखा केला आणि क्षत्रिय-वैश्यांचे 'द्विजत्व' काढून घेतले. शूद्रांच्या वर्गात त्यांना जाऊन बसणे भाग होते. 'द्विजत्व' काढून घेणे म्हणजे त्यांना वेदांचा आणि विद्येचा अर्थात ज्ञानाचा व शिक्षणाचा अधिकार नाकारणेच होय. शूद्रांच्या जागी हे दोन्ही वर्ग आल्यानंतर स्वाभाविकपणे शूद्रांना चातुर्वर्ण्यांच्या चौकटीच्या बाहेरची जागा दाखविण्यात आली. त्यांच्यावर याच काळात 'अस्पृश्यता' लादण्यात आली असावी. त्यांना पूर्णतःच 'आऊटकास्ट' मानण्यात येऊ लागले. ब्राह्मणांच्या हाती वर्णश्रेष्ठत्वाचा—आणि वर्गश्रेष्ठत्वाचाही—ताम्रपट अशा प्रकारे आला. ज्यांना विद्येचा अधिकार नाही त्यांना आपले माणूसपण गमावून बसावे लागते. 'माणूसपण' सर्वस्वी हरवून बसलेल्या शूद्रांवर लादलेल्या गुलामगिरीचे स्वरूप अतिशय अभद्र व भयानक होते. पेशवाईच्या काळात तर ह्या वर्गश्रेष्ठत्वाचे स्वरूप अतिशय कुरूप व क्रूर झाले. ही गुलामगिरी वरिष्ठवर्णीयांनी हिंदुसमाजात निर्माण केलेल्या 'सांस्कृतिक वसाहतवादाची' उपलब्धी होती. त्या सांस्कृतिक वसाहतवादाला 'ब्राह्मण्य' हेच नाव देणे योग्य होईल. फुल्यांनी ह्या ब्राह्मण्याचे शोषणकारी स्वरूप लोकांसमोर विद्रोही भाषेत ठेवले.

शूद्रांवर लादलेल्या गुलामगिरीचे स्वरूप अमेरिकेतील निग्रोंवर श्वेतांनी लादलेल्या गुलामगिरीपेक्षा अधिक अमानुष आणि भयानक आहे, असे फुल्यांनी आपल्या 'गुलामगिरी' ग्रंथात सांगितले आहे. श्वेत अमेरिकनांनी निग्रोंवर लादलेल्या गुलामगिरीची फुल्यांना तशी चांगलीच कल्पना होती, आणि म्हणूनच त्यांनी तिची तुलना शूद्रांवर लादलेल्या सामाजिक गुलामगिरीशी केली. शूद्रांवर लादलेल्या धार्मिक व सामाजिक गुलामगिरीने वांशिकवादापेक्षा (Racialism) अधिक पिळवणुकीचे मार्ग स्वीकारले होते. ब्राह्मण्याने कनिष्ठ जातींना नागवण्याचे एक फार मोठे तंत्रच विकसित केले होते. वर्णश्रेष्ठत्व-कनिष्ठत्वाची कल्पना, कर्मविपाकाचा सिद्धान्त, धार्मिक

ग्रंथाविषयीचे प्रामाण्य आणि व्यवहारातील प्रत्येक लहानसहान गोष्टींचा कर्मकांडाशी संबंध हे सर्व सांस्कृतिक वसाहतवादाच्या अनिवार्यतेसाठी आवश्यक होते. शूद्रांवर लादलेली ही धार्मिक व सामाजिक गुलामी सामाजिक क्रांतीशिवाय घालविणे शक्य नव्हते. फुल्यांना त्यासाठी प्रयत्न करावा लागला. अमेरिकेतील निग्रोंच्या मानवी अधिकारांसाठी क्वेकरांनी (Quakers) ज्या प्रकारचा लढा दिला त्या प्रकारचा लढा येथील शोषकांच्या विरुद्ध देण्याची आवश्यकता फुल्यांना वाटली. टॉमस पेनच्या विचारांनी ते अतिशय प्रभावित झाले होते. पेनच्या विचारांनी त्यांना एक फार मोठी प्रेरणा दिली. अमेरिकन निग्रोंच्या विमोचनासाठी जे लोक प्रयत्न करीत होते त्यांना फुल्यांनी आपला 'गुलामगिरी' हा ग्रंथ अर्पण केला. ज्या लोकांनी निग्रोंच्या गुलामगिरीविरुद्ध संघर्ष केला त्यांच्यापासून प्रेरणा घ्यावी आणि आपल्या शूद्र बांधवांना ब्राह्मणी दास्यातून मुक्त करावे असे त्यांनी आवाहन केले. संघर्षाशिवाय दलित-पददलितांचे विमोचन होणार नाही, अशी फुल्यांची ठाम समजूत होती. ते कार्य तर त्यांनी हाती घेतले होतेच. पण त्यांनी ह्या संघर्षासाठी हिंसात्मक मार्गाचा अवलंब केला नाही. साध्य-साधनांच्या पावित्र्याचा विसर त्यांनी स्वतःला व इतरांनाही पडू दिला नाही. परिवर्तनासाठी सामाजिक कृती (social action) आवश्यक असली तरी ती हिंसेच्या साहाय्याने करावी असे त्यांना कधीही वाटले नाही.

महात्मा जोतिराव फुल्यांनी ब्राह्मणी धर्माचा धिक्कार केला. ब्राह्मण्याच्या विरोधात निषेधाचा व नकाराचा पवित्रा घेऊन ते उभे राहिले. त्यांनी अंगीकारलेल्या सामाजिक बंडखोरीची दिशा ही प्रक्षोभक नकाराची होती. त्यांनी स्वीकारलेला मार्ग हा सांस्कृतिक निर्वसाहतीकरणाचा (cultural de–colonization) मार्ग होता. पुरोहितशाहीची पकड ढिली करावयाची असेल तर तिने निर्माण केलेल्या धार्मिक विधी आणि रूढी सोडल्या पाहिजेत आणि तिने स्वीकारलेल्या शोषणाविरुद्ध संघर्ष केला पाहिजे, अशी त्यांची धारणा होती. ब्राह्मणांनी बहुजनसमाजाला आपल्या धार्मिक व सांस्कृतिक परिघाच्या बाहेरच ठेवले होते. एकीकडे अस्पृश्यांना तर त्या परिघापासून फारच अंतरावर ठेवण्यात आले होते. एकीकडे उच्चवर्णीयांनी सांस्कृतिक निर्वसाहतीकरणाचा मार्ग स्वीकारावा आणि दुसरीकडे शूद्रांनी 'सांस्कृतीकरणा'ची (Sanskritization) वाट नाकारावी, असा फुल्यांचा आग्रह होता. उच्चवर्णीयांचे किंवा उच्चवर्गीयांचे वर्चस्व खालच्या वर्गाला नको असते ही गोष्ट खरी आहे; पण उच्चवर्णीयांच्या जीवनशैलीचे किंवा सांस्कृतिक मूल्यांचे अनुकरण करण्याकडे देखील त्यांचा झुकाव असतो. अशा प्रकारची एक सुप्त पण प्रबळ अशी इच्छा त्यांच्या मनात घर करून बसलेली असते. अशा अनुकरणाशिवाय उच्चवर्गीयांच्या जवळ किंवा त्यांच्या स्तरापर्यंत आपल्याला जाता येणार नाही अशी रुखरुख त्यांना वाटते.

उच्च वर्गीयांच्या वर्तुळात किंवा आवर्तात समाविष्ट झाल्याशिवाय आपल्याला अस्मिता मिळणार नाही, असे त्यांना सतत वाटत असते. परंतु महात्मा जोतिराव फुल्यांनी बहुजन समाजाला व पददलितांना अशा मोहापासून परावृत्त केले. ते स्वतःही अशा संस्कृतीकरणापासून अलिप्त राहिले. उलट अशा संस्कृतीकरणाच्या प्रक्रियेत ज्यांनी स्वतःला समाविष्ट करून घेतले होते त्यांचे 'निःसंस्कृतीकरण' (de–Sankritization) करण्याचाच त्यांनी आपल्या चळवळीद्वारे प्रयत्न केला. त्यांची भूमिका स्पष्ट आणि निःसंदिग्ध होती.

म. फुल्यांचा लढा हा कनिष्ठ जातींना वरिष्ठ जातींच्या सामाजिक जीवनात 'स्वीकृती' (acceptance) मिळवून देण्यासाठी नव्हता. शूद्रही 'द्विज' होते आणि म्हणून त्यांना आपल्या बरोबरीने वेदविद्येचा आणि सामाजिक प्रतिष्ठेचा अधिकार द्या असे त्यांनी ब्राह्मणवर्गाला आवाहन केले नाही, पण शूद्र देखील माणसेच आहेत आणि म्हणून त्यांनाही सर्व मानवी अधिकार मिळालेच पाहिजेत असा त्यांचा आग्रह होता. खालच्या जातींना वरच्या जातींच्या पायऱ्यांवर बसविण्याचा खटाटोप त्यांनी केला नाही. उलट जातिव्यवस्थेची उतरंड त्यांना जमीनदोस्त करावयाची होती. त्यासाठी ब्राह्मणी संस्कृतीचे 'निर्वसाहतीकरण' (de–colonization of the Brahmanical culture) आणि खालच्या जातींचे 'निःसंस्कृतीकरण' (de–Sanskritization of the lower castes) करणे आवश्यक होते. वस्तुतः खालच्या जातीतील बहुसंख्य लोकांचे 'संस्कृतीकरण' झालेले नव्हतेच. बहुसंख्य लोक निरक्षर, अज्ञानी आणि आर्थिक दृष्टीने अतिशय निर्बल असल्यामुळे त्यांचे 'संस्कृतीकरण' होणे किंवा 'संस्कृतीकरणा'च्या प्रक्रियेत सहभागी होणे शक्यही नव्हते. पण शिक्षणाची कास धरण्याचा आग्रह करणाऱ्या फुल्यांनी त्यांच्या मनात 'संस्कृतीकरणा'ची आकांक्षा मात्र निर्माण केली नाही. 'संस्कृतीकरणा'चा मार्ग त्यांना नामंजूर होता. त्यांनी तो कटाक्षाने टाळला. परंपरेने चालत आलेला हिंदू धर्म जसाच्या तसा मान्य करणे हे सामाजिक समतेच्या विरुद्ध होते. वर्णधर्माचा स्वीकार करणे म्हणजे माणसाच्या मूल्यांचे वर्गीकरण स्वीकारणे होय. पर्यायाने ब्राह्मणांचे वर्चस्व आणि सामाजिक विषमता मान्य करण्यातलाच तो प्रकार ठरला असता.

ब्राह्मणी संस्कृतीच्या निर्वसाहतीकरणासाठी दलित–पददलितांना उभे करणे ही काही सोपी गोष्ट नव्हती. ब्रिटिश अमदानीत तर उच्च वर्गीयांची पकड अधिकच घट्ट आणि जाचक होती. वास्तविक ब्रिटिशांचे येथे येणे आणि सत्ता काबीज करणे म्हणजे एका खऱ्याखुऱ्या वसाहतवादाचा आणि साम्राज्यवादाचा आरंभच होता. पण फुल्यांच्या हे लक्षात आले नसावे. ब्रिटिशांचा वसाहतवाद आणि साम्राज्यवाद भारतीय जनतेचे आर्थिक शोषण करण्यासाठी अवतरला आहे याची कल्पना फुल्यांना

कदाचित आली नसावी. ब्राह्मणवर्गाने निर्माण केलेल्या सांस्कृतिक वसाहतवादाच्या विरुद्ध विद्रोह पेटविणाऱ्या फुल्यांना ह्या नवीन व आधुनिक वसाहतवादाचे अंतरंग कळाले नाही असे मत व्यक्त केले जाते. ब्रिटिशांच्या वसाहतवादाचे अंतरंग व स्वरूप फुल्यांच्या लक्षात का आले नसावे? या बाबतीत ते अज्ञानी होते का? या बाबतीत त्यांनी दूरदृष्टीने विचार केला नाही का? म. जोतिराव फुल्यांनी या बाबतीत विचार न करण्याचे कारण या ठिकाणच्या सर्वंकष ब्राह्मणी शोषणात सापडू शकेल. ब्रिटिश राजवटीने या देशातील धार्मिक, सामाजिक आणि आर्थिक विषमतेत शतकानुशतके भरडलेल्या बहुजन समाजाला विमोचनाची संधी प्राप्त करून दिली ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती नाकारता येत नाही. बहुजन समाजाच्या गळ्याभोवती आवळलेले धार्मिक, सामाजिक व आर्थिक गुलामगिरीचे पाश ब्रिटिश अमदानीमुळे सैल झाले. इंग्रज लोक येथे 'श्वेत माणसाचे ओझे' (The White Man's Burden) आपल्या डोक्यावर घेऊन आले होते यात शंका नाही. वस्तुतः वसाहतवादाची संकल्पना 'श्वेत माणसाचे ओझे' या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या राजकीय व आर्थिक सिद्धान्तामध्ये बीजरूपाने सापडते. ही संकल्पना गोऱ्या वसाहतवादी किंवा साम्राज्यवादी महत्त्वाकांक्षेतून निर्माण झाली होती. पण भारतात आले ते ऐहिक जीवनाच्या महत्तेचे, विकासाचे व समृद्धीचे तत्त्वज्ञान घेऊन. मानवी समतेवर आधारलेली विधी व न्यायव्यवस्थाही त्यांनी आपल्या बरोबर आणली. व्यक्तिस्वातंत्र्याची संकल्पना आमच्यासाठी नवी होती. धर्म किंवा जातीच्या संदर्भातच केवळ व्यक्तीला येथे स्थान होते. हा संदर्भ सोडला तर व्यक्तीला केवळ व्यक्ती म्हणून तशी फारशी किंमत या समाजव्यवस्थेमध्ये नव्हतीच. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी आमच्या सामाजिक व धार्मिक जीवनासंबंधी अलिप्ततेचे धोरण स्वीकारले होते, ही वस्तुस्थिती असली तरी त्यांच्या राज्यकारभाराचा, राजकीय व सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा नवीन शिक्षणपद्धती व न्याय व्यवस्थेचा, येथील विषमतेची जळमटे झाडून टाकण्यासाठी निश्चित उपयोग झाला. ब्रिटिशांच्या आगमनामुळेच एका नव्या युगाचा आरंभ भारताच्या इतिहासात झाला हे अमान्य करता येत नाही. त्यांचा 'वसाहतवाद' येथील 'वर्णवर्चस्ववादा'पेक्षा किती तरी पटीने बरा होता, सुसह्य होता आणि चांगला होता. म्हणूनच फुल्यांनी लढा उभारला तो या ब्राह्मणी सांस्कृतिक वसाहतवादाविरुद्ध! ब्रिटिशांच्या विरुद्ध जो राष्ट्रवाद येथे उभा राहिला तो या वर्णवर्चस्वी संस्कृतीच्या पुनरुज्जीवनावर. तो आपल्या उपयोगी पडणार नाही, अशी त्यांना भीती वाटत होती. पुढे आंबेडकरांनी देखील अशाच प्रकारची भूमिका घेतली होती. सत्यशोधकांची चळवळ आणि आंबेडकरी चळवळ देखील या राष्ट्रवादापासून दूरच राहिल्या, याचे कारण म्हणजे या वर्णवर्चस्ववादाने शूद्र-अतिशूद्रांच्या पदरात टाकलेला विषमतेचा व अमानुषतेचा भरपूर अनुभव! ब्रिटिशांचा 'वसाहतवाद' हा येथील

सामाजिक व धार्मिक विषमतेला व गुलामगिरीला कारणीभूत ठरलेल्या ब्राह्मणी संस्कृतीचे 'निर्वसाहतीकरण' करण्यासाठी पोषक ठरला. ब्रिटिशांच्या राजवटी-मध्येच प्रथमतः शूद्रांना व अतिशूद्रांना आपले गमावलेले 'माणूसपण' पुन्हा प्राप्त झाले. ही वस्तुस्थिती समजणे हे म. जोतिराव फुल्यांना समजण्यासाठी आवश्यक आहे.

ब्रिटिश राजवटीमुळे फुल्यांना अभिप्रेत असलेल्या वर्णवर्चस्वाचे निराकरण किंवा ब्राह्मणी संस्कृतीचे 'निःर्वसाहतीकरण' (de-colonization) होण्याची प्रक्रिया या देशात आरंभ झाली. पण ती प्रक्रिया अधिक वेग धरू शकली नाही. ब्रिटिश राजवटीने उपलब्ध करून दिलेल्या शिक्षणाचा व इतर सोई-सवलतींचा अधिकात अधिक फायदा उच्च वर्णीयांनी घेतला. उच्च वर्णीयांना शिक्षण मिळाल्यानंतर ते आपोआपच खालच्या वर्गाकडे झिरपत जाईल असा एक सिद्धान्त मांडला गेला. तो उच्च वर्णीयांच्या फायद्याचाच होता. शतकानुशतके चालत आलेल्या त्यांच्या वर्ण-वर्चस्ववादाला एका परीने या धोरणामुळे बळकटीच मिळाली. जुन्या विद्येच्या मक्तेदारीतून ब्राह्मणांनी या देशात अतिशय विकृत अशी 'पुरोहितशाही' उभी केली होती. आणि आता शिक्षणाच्या मक्तेदारीतून एक नवीन अशी 'नोकरशाही' उभी राहिली. या देशात आंग्लविद्याविभूषित असा एक शक्तिशाली उच्चभूवर्ग (The Power Elite) उदयाला आला. 'पुरोहितशाही' आणि 'नोकरशाही' अशा दुहेरी शोषणव्यवस्थेची सूत्रे ब्राह्मणांच्याच हाती होती. या ब्राह्मणी पुरोहितशाहीने आणि नोकरशाहीने शूद्रांचे व अतिशूद्रांचे अतिशय मोठ्या प्रमाणात शोषण आणि अमानुषीकरण केले. या शोषणाचे व अमानुषीकरणाचे वर्णन फुल्यांनी 'गुलामगिरी', 'ब्राह्मणांचे कसब', 'शेतकऱ्यांचा असूड' इ. ग्रंथांत केले. 'बामनी कावा। समजून घ्यावा॥' म्हणून फुल्यांनी आपले लिखाण जनसामान्यांपर्यंत घेऊन जाण्याचा प्रयत्न केला. ब्राह्मणवर्गाने पिळवणुकीची सर्व माध्यमे मिळविली होती हे उघड आहे. त्यांनी शेतकऱ्यांची, वलुतेदारांची व मजुरांची किती मोठ्या प्रमाणात लुबाडणूक केली याचे विदारक चित्र रेखाटले. खालच्या वर्गातील लोकांनी या देशा-तील उत्पादन स्वतःच्या श्रमाने केले. ब्राह्मणवर्ग आणि इतर उच्चवर्णीय लोक येथील उत्पादनव्यवस्थेचे मालक आणि उपभोक्ते या नात्यानेच जगले ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती आहे.

अशा ह्या अमानुष शोषणाच्या विरोधात शूद्रांना व अतिशूद्रांना शिक्षणाशिवाय उभे राहता येणार नाही अशी फुल्यांची धारणा होती. फुल्यांच्या सामाजिक क्रांति-वादाचा मुख्य आधार म्हणजे शिक्षण! विद्येच्या पूर्ण अभावामुळेच शूद्रांची सर्व दृष्टीने घसरण व अवनती झाली हे त्यांनी समाजाला व शासनाला आवर्जून सांगितले. शिक्षण नसल्यामुळेच बहुजन समाज गतिहीन, मतिहीन, नीतिहीन आणि अर्थहीन

बनला, असे त्यांनी विलक्षण पोटतिडकीने सांगितले. प्राथमिक शिक्षण सार्वत्रिक आणि मोफत केल्याशिवाय सामान्य जनतेचे जीवनमान सुधारणार नाही अशी त्यांची ठाम समजूत होती. शिक्षणशिवाय बहुजन समाज आपल्या मूलभूत मानवी अधिकारांसाठी शोषितांच्या विरुद्ध लढू शकणार नाही आणि 'मनुष्यपदा'ची प्राप्ती करू शकणार नाही असे त्यांना मनोमन वाटत होते. शिक्षणाच्या आधारावरच धार्मिक, सामाजिक व आर्थिक सुधारणा होऊ शकेल अशी त्यांची धारणा होती.

महात्मा जोतिराव फुल्यांच्या समोर एकीकडे शूद्रांच्या मानसिक पुनर्वसनाचा प्रश्न होता तर दुसरीकडे एकंदर समाजाच्या पुनर्रचनेचाच प्रश्न होता. विस्थापित जीवनाचे वाटेकरी ठरलेल्या कनिष्ठ वर्गातील लोकांना आपल्या अधिकारांची जाणीव करून देण्याचे कार्य अतिशय उत्कटतेने व पोटतिडकीने त्यांनी हाती घेतले. फुल्यांनी लिहिलेल्या सर्व पुस्तकांना, अर्थात त्यांच्या समग्र वाङ्मयाला, एकच मथळा देता येईल : 'Pedagogy of the Oppressed'! शोषितांच्या दुःखांना 'शब्द' देणे, त्यांच्यावर होणाऱ्या अन्यायाला 'वाचा' फोडणे, त्यांच्यातील माणुसपणाला 'साक्षर' करणे, त्यांच्या आयुष्यांना समाजामध्ये 'अन्वयार्थ' प्राप्त करून देणे आणि त्यांच्या अस्मितेला एका परीने 'हुंकार देणे'—हे काम त्यांनी आपल्या वाणी-लेखणीद्वारे आणि प्रत्यक्ष कृतीद्वारे अव्याहतपणे आयुष्याच्या शेवटच्या क्षणापर्यंत केले. खिश्चन मिशनऱ्यांपासून त्यांनी प्रेरणा घेतली होती. ही गोष्ट खरी असली तरी ते केवळ 'मिशनरी' नव्हते, वस्तुतः ते एक 'क्रुसेडर' (Crusader) होते. मिशनरी हा श्रद्धेने व समर्पणाच्या भावनेने काम करतो. पण तो आपल्या कार्याविषयी आणि ध्येयवादाविषयी आक्रमक (militant) नसतो. 'क्रुसेडर' हा आक्रमक असतो. फुले हे आक्रमक होते, विद्रोही होते. ते सामाजिक क्रांतीचे उद्गाते होते. ते केवळ बंडखोर (Rebel) नव्हते. बंडखोरीचे स्वरूप हे मुख्यतः निषेधात्मक व नकारात्मक असते; ती अराजकाचा मार्गही स्वीकारते आणि मूर्तिभंजनाच्या कार्याला हात घालते. ज्या व्यक्तीच्या जीवनात 'मिशन' (Mission) आणि 'रिबेलियन' (Rebellion) या दोन्हीही गोष्टींचे गुणधर्म एकवटतात ती व्यक्ती 'क्रुसेडर' बनते. अशा व्यामिश्र प्रेरणेतून 'क्रुसेडर'च्या जीवनाचा आविष्कार होत असतो. म. फुले हे मार्टिन ल्यूथरप्रमाणे धार्मिक व सामाजिक 'क्रुसेडर' होते. अन्याय आणि विषमतेविरुद्ध त्यांनी लढा पुकारला होता; आणि त्याचबरोबर स्वातंत्र्य, समता, न्याय व बंधुता या उदात्त तत्त्वांवर त्यांनी सामाजिक पुनर्रचनेचे कार्य हाती घेतले होते. विषमतेविरुद्ध संघर्ष आणि नवसमाजाचे सर्जन अशा ह्या दुहेरी कार्यासाठी त्यांनी 'सत्यशोधक समाजा'ची स्थापना केली होती.

'सत्यशोधक समाज' ही त्यांनी आपल्या धगधगत्या ध्येयवादाच्या आविष्कारासाठी निर्माण केलेली संस्था होती. सामाजिक पुनर्रचनेसाठी मुख्यतः त्यांनी

'सत्यशोधक समाजा'ची स्थापना केली होती. त्यांना अभिप्रेत असलेली सामाजिक पुनर्रचनेची तत्त्वे त्यांच्या 'सार्वजनिक सत्यधर्म' या ग्रंथात सापडतात. फुल्यांचा जीवनविषयक दृष्टिकोण या ग्रंथात सापडतो. त्यांनी या ग्रंथात कोणत्याही प्रकारचा धर्मपाखंडी विचार मांडलेला नाही. त्यांचा हा 'सार्वजनिक सत्यधर्म' म्हणजे एक प्रकारची आचारसंहिताच आहे. माणसाच्या ऐहिक जीवनाच्या सुखाचाच प्रामुख्याने त्यात विचार केलेला आहे. त्यांनी आर्थिक प्रश्नांचा व राजकीय संस्थांचा खोलात जाऊन विचार केलेला नाही. आर्थिक प्रश्नांना सैद्धान्तिक रूप देण्याचा त्यांनी फारसा प्रयत्न केलेला दिसत नाही. फुल्यांच्या काळात भारतीय समाज हा सरंजामी अवस्थेकडे हळूहळू कूच करीत होता. त्या काळात ॲडॅम स्मिथचा 'राष्ट्रांची संपत्ती' (Wealth of Nations 1776) हा ग्रंथच आर्थिक प्रश्नांचे विश्लेषण व निरूपण करण्यासाठी उपयोगात आणला जात होता. अर्थशास्त्रीय प्रश्नांच्या अभ्यासकांच्या मनावर ॲडॅम स्मिथच्या विचारांचाच अधिक प्रभाव पडला होता. येथील अर्थव्यवस्थेवर आणि अर्थनीतीवरही त्याच्या विचारांचा ठसा होता. वास्तविक ॲडॅम स्मिथचे अर्थशास्त्र हे वसाहतवादी अर्थशास्त्र होते. फुल्यांनी अर्थशास्त्रीय परिभाषेमध्ये आर्थिक प्रश्नांचा विचार केलेला नाही. पण कल्याणकारी राज्याची कल्पना मात्र निश्चितच त्यांच्या मनात होती. कल्याणकारी शासनाला अभिप्रेत असणारी आर्थिक व्यवस्था त्यांना हवी होती. उपयुक्ततावादाचा (Utilitarian Philosophy) प्रभाव त्यांच्या विचारांवर खचितच पडला होता, आणि म्हणूनच धार्मिक व सामाजिक प्रश्नांच्या बाबतीत आमूलाग्र परिवर्तनवाद (Radicalism) स्वीकारलेल्या फुल्यांनी आर्थिक प्रश्नांच्या बाबतीत मूलगामी स्वरूपाची भूमिका घेतली नाही आणि तशा प्रकारचे विचारही मांडले नाहीत. मालमत्ता आणि तिची मालकी या बाबतीत त्यांनी आमूलाग्र परिवर्तनवादी दृष्टिकोण स्वीकारला नाही. त्यासंबंधीच्या त्यांच्या विचारांवर काळाच्या निश्चितच मर्यादा पडल्या होत्या. तथापि त्यांना आर्थिक जीवनही सामाजिक समतेवर व सामाजिक न्यायावर आधारलेले हवे होते. या ठिकाणच्या शेतीचे आधुनिकीकरण झाले पाहिजे, शेतकऱ्यांना सावकारशाहीच्या कचाट्यातून सोडविले पाहिजे, त्यांना शिक्षणाची संधी प्राप्त करून दिली पाहिजे आणि अशा प्रकारे शेतकरी व श्रमजीवी लोकांना दैन्य व दारिद्र्यापासून मुक्त केले पाहिजे, असे त्यांनी अट्टाहासाने सांगितले. 'शेतकऱ्यांचा असूड' हे पुस्तक प्रामुख्याने त्यांच्या या विचारांचेच प्रतिपादन करते. भारतासारख्या कृषिप्रधान देशाच्या पाठीचा कणा हा शेतकरी व कष्टकरी वर्गच असतो. त्याचे स्नायू असतात हे श्रमजीवी लोकच ! फुल्यांना ह्या गोष्टीची सखोल जाणीव होती. म्हणूनच त्यांनी शेतकऱ्यांचे आणि मजुरांचे प्रश्न वेशीवर टांगले. आपले एक सहकारी श्री. लोखंडे यांच्या साह्याने त्यांनी मुंबई शहरात मजुरांची संघटना बांधली ती याच कारणामुळे.

म. फुल्यांनी शूद्रातिशूद्रांच्या विमोचनासाठी जसा प्रयत्न केला तसा तो स्त्रीमुक्ती-साठी देखील केला. हिंदुसमाजव्यवस्थेमध्ये स्त्रियांनासुद्धा अगदी तळातल्या पायरीवर वसविले होते. शूद्रांच्या नागवणुकीप्रमाणे स्त्रियांच्या नागवणुकीला हिंदुसमाजात कसलाच धरबंध नव्हता. फुल्यांनी स्त्रीच्या पारदर्शक अश्रूंतून तिच्या अनादी दुःखाचा तळ पाहिला. विषमतेला जन्म देणाऱ्या व तिचे परिपोषण करणाऱ्या चातुर्वर्ण्यापासून स्त्रीची सुटका केल्याशिवाय तिला खरे स्वातंत्र्य मिळणार नाही अशी त्यांची धारणा होती. स्त्री ही पापाचे मूळ आणि माध्यम आहे असे मानणाऱ्या, पण तिच्याकडे पापी नजरेने पाहणाऱ्या पुरुषजातीवर फुल्यांनी प्रखर हल्ले चढविले. स्त्रीशिक्षणासाठी त्यांनी शाळा सुरू केली. ती चालविण्यासाठी आपल्या पत्नीला त्यांनी शिकवून तयार केले. फुल्यांनी स्त्रीमुक्तीसाठी जे विचार मांडले व कार्य केले ते लक्षात घेतल्याशिवाय त्यांच्या सामाजिक क्रांतिवादाचा आशय आपल्याला कळणे शक्य नाही.

सामाजिक पुनर्रचनेसाठी फुल्यांनी-जी तत्त्वे अवलंबिली त्यात समतेला व बंधुत्वाला त्यांनी प्राधान्य दिले. त्यांनी ज्या बंधुत्वाचा स्वीकार व पुरस्कार केला त्याला खरे तर देश-कालाच्या, धर्म-संप्रदायांच्या, वर्ग-जातींच्या किंवा भाषा-बोलींच्या कसल्याच मर्यादा व सीमा नव्हत्या. बंधमुक्त असा तो बंधुभाव होता. आणि म्हणून सार्वजनिक सत्यधर्माची कल्पना त्यांनी लोकांसमोर मांडली. माणसाने माणसांशी प्रेमाने बांधून घेण्यालाच त्यांनी बंधुत्व मानले. फुल्यांचे बंधुत्व हे वास्तविक विश्वबंधुत्व होते.

फुल्यांनी सार्वजनिक सत्यधर्माची जी संकल्पना मांडली ती सर्वधर्म समभावाच्या संकल्पनेपेक्षा थोडीशी वेगळी आहे हेही आपण समजून घेणे जरुरीचे आहे. विविध धर्मांना मानणाऱ्या लोकांनी सामोपचाराच्या किंवा बंधुत्वाच्या भावनेने एकमेकांशी वागावे असे त्यांचे म्हणणे होते ही गोष्ट खरी आहे. तथापि कुठल्यातरी प्रचलित धर्माला त्यांनी परिपूर्ण धर्म मानले नाही. विविध धर्मांच्या गुणदोषांची व उपरेपणाची त्यांना निश्चितच कल्पना होती; आणि म्हणूनच जगात अस्तित्वात असणाऱ्या कोणत्याही धर्माचे गोडवे त्यांनी गायिले नाहीत किंवा त्याचा उदोउदो केला नाही तौलनिकदृष्ट्या 'या' धर्मापेक्षा 'तो' धर्म 'बरा' असे मतप्रदर्शन त्यांनी केले असेल; पण जगातील सर्व मानवी स्त्रीपुरुषांसाठी एकच धर्म असला पाहिजे असे त्यांचे ठाम मत होते. 'मानवाचेसाठी बहुधर्म कसे ॥ झाला का हो पिसे ॥' असा त्यांचा रोखठोक सवाल होता. 'मानवांचे धर्म नसावे अनेक ॥ निर्मीक तो एक ॥' अशा असंदिग्ध शब्दांत त्यांनी सर्वांसाठी एकाच धर्माची आवश्यकता प्रतिपादिली आहे. पण फुल्यांचा धर्म कुठल्याही गूढ व अतर्क्य तत्त्वज्ञानाच्या जंजाळावर उभा नाही. 'मानवांचा धर्म एकच असावा ॥ सत्यानें वर्तावा ॥' असा त्यांचा आग्रह होता. त्यांच्या धर्मकल्पनेमध्ये 'सत्य' हे सार्वभौम तत्त्व आहे. 'सार्वजनिक सत्य

धर्म आहे. आणि म्हणून तो गतिशीलतेचा पुरस्कार करणारा धर्म आहे. अस्तित्वात असणारा कुठलाही धर्म स्वतःमध्ये निर्माण झालेल्या अपुरेपणाचा किंवा कालबाह्य तत्त्वांचा किंवा मूल्यांचा विचार करीत नाही. तो स्वतःला 'पूर्ण' धर्म मानतो. अशा सर्व धर्मांतील लोकांनी एकोप्याने व बंधुभावाने नांदावे ही भावना योग्य व रास्त असली तरी ती सामाजिक तडजोडीवर आधारलेली आहे. म्हणूनच 'सर्वधर्म समभावा'ची कल्पना ही 'स्थितिवादाचा' पुरस्कार करते. अर्थात सामाजिक गतित्वाचा विचार ती सहसा करीत नाही. कालबाह्य मूल्यांना किंवा तत्त्वांना पोटात साठवून, शक्य झाले तर पचवून, समाजजीवनामध्ये वावरण्याचा सल्ला ती देत असते. फुल्यांना हे मान्य नव्हते, आणि कदाचित यामुळेच हिंदुधर्मावर कठोर प्रहार करणाऱ्या या सामाजिक क्रांतिवाद्याने दुसरा कोणताही धर्म स्वीकारण्याचा विचार केला नाही. त्यांचा 'सार्वजनिक सत्यधर्म' हा सत्यावर आणि सत्याचरणावर भर देतो. 'सत्य' हा त्याचा पाया आहे. सत्य हे मूल्यसमुच्चयाच्या संकल्पनेवर आधारलेले असते. त्यांतील काही मूल्ये ही 'शाश्वत' असतात तर काही 'कालसापेक्ष', शाश्वत मूल्य हे 'सत्य' असते तर कालसापेक्ष मूल्य हे 'वास्तव' असते. फुल्यांचा सार्वजनिक सत्यधर्म हा 'शाश्वत सत्या'वर आणि 'सामाजिक वास्तवा'वर आधारलेला आहे. सामाजिक वास्तव हे सातत्याने बदलत असते. त्यानुसार नवीन मूल्यांचीही निर्मिती अनिवार्य असते. फुल्यांची धर्मकल्पना कालसापेक्षिततेचा स्वीकार करते; आणि म्हणूनच ती परिवर्तनाचे तत्त्व मानते. प्रचलित धर्मांपैकी कोणत्याही धर्माला परिवर्तनाचे तत्त्वज्ञान मान्य नाही; आणि म्हणून त्यांना स्थितिवादाचा सातत्याने पुरस्कार करावा लागतो. याच कारणामुळे त्या त्या धर्मातील लोकांना त्याच्या धर्मावर पडणाऱ्या काळ व अवकाशाच्या मर्यादा मान्य नसतात. ते आपल्या धर्मप्रवर्तकांना किंवा धर्ममार्तंडांना ईश्वराच्या सिंहासनावर नेऊन बसवतात. त्यांना ते 'सर्वज्ञ' मानतात. या 'सर्वज्ञ' प्रणेत्यांच्या विरुद्ध बोलणे म्हणजे एक प्रकारचे घोर अज्ञानच आहे असे त्यांना वाटते. फुल्यांना हे काहीही मान्य नव्हते. म्हणूनच त्यांचा 'सार्वजनिक सत्यधर्म' हा तसा 'धर्म', 'धर्म-संप्रदाय', 'रिलिजन' किंवा 'मजहब' नव्हे. तो आहे बंधुत्वाचे सामाजिक शास्त्र (Sociology of Brotherhood) !

म. फुल्यांचा 'सार्वजनिक सत्यधर्म' नवसर्जनासाठी आसुसलेल्या त्यांच्या ध्येयवादाचा अधिकार होता असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे होणार नाही. त्यांच्या विचारात विश्वबंधुत्वाचे स्पंदन होते. आणि म्हणून फुल्यांच्या बंधुत्वाच्या कल्पनेने सर्वधर्म समभावाला अधिक व्यापक स्वरूप देण्याचा प्रयत्न केला. त्यांनी माणसाच्या 'ऐहिक' जीवनाच्या सुखाचे व समृद्धीचे स्वप्न सतत आपल्या उराशी बाळगले. त्या स्वप्नामागची प्रेरणा ही ईश्वरदत्त प्रेरणा आहे अशी त्यांची श्रद्धा होती. ईश्वर हा या सृष्टीचा 'निर्मीक' आहे; तो सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान आहे; आणि अशा ईश्वराची

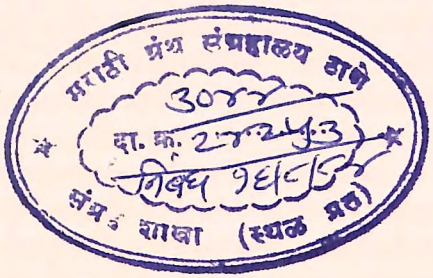
उपासना दीनदुबळ्या लोकांची सेवा केल्यामुळेच होऊ शकते, अशी त्यांची सश्रद्ध धारणा होती. फुल्यांना मूर्तिपूजा मान्य नव्हती. नामस्मरण किंवा प्रार्थना त्यांना मान्य नव्हती. पूजा–पाठ, यज्ञ–यागाला त्यांच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानात कसलेच स्थान नव्हते. कुठलेही कर्मकांड त्यांना मान्य नव्हते. त्यांना कुठल्याही प्रकारचा 'धर्मवाद' मान्य नव्हता. तथापि 'धार्मिकता' हा त्यांच्या जीवनाचा स्थायिभाव होता, पण तो बांधला गेला होता ऐहिक जीवनाशी. मानवी जीवनाला उच्चतम स्तरावर नेण्यासाठी व सर्व मानवजातीला प्रेम व बंधुत्वाच्या सूत्रात बांधण्यासाठी धर्मभावनेची आवश्यकता आहे अशी त्यांची धारणा होती. ईश्वराला त्यांनी पूर्णत्वाची, असीम ज्ञानाची व शक्तीची 'संकल्पना' मानले होते. ती संकल्पना माणसाला कार्यप्रवण करण्यासाठी आवश्यक असते असे त्यांना वाटत होते. पण त्यांनी स्वतःला गूढ-वादाच्या धुक्यात हरवून घेतले नाही. त्यांची धार्मिकता ही मानवतावादी सहज प्रवृत्ती होती. अशा प्रकारच्या मूल्यांचे प्रतिपादन करणाऱ्या माणसाला धर्म हवा असतो पण धर्मांधता नको असते; धार्मिकता हवी असते पण धर्मवाद नको असतो; राष्ट्र हवे असते पण राष्ट्रवाद नको असतो.

म. जोतिराव फुल्यांसारख्या व्यक्ती अन्यायाच्या विरुद्ध आणि न्यायाच्या बाजूने सातत्याने उभ्या असतात. त्या शोषकांच्या विरुद्ध आणि शोषितांच्या बाजूने निष्ठेने व त्यागपूर्ण भावनेने उभ्या असतात. काल ज्यांनी अन्याय किंवा शोषण केले ते आजचे किंवा उद्याचे शोषक कदाचित असणार नाहीत. कदचित असतीलही. त्याच-प्रमाणे कालचे शोषित हे कदाचित उद्याचे शोषक बनू शकतील. फुल्यांसारख्या व्यक्ती शोषितांचा धर्म किंवा जात पाहून त्यांच्या बाजूने उभे राहावयाचे किंवा नाही हे ठरवीत नसतात. शोषित हे कोणत्याही धर्माचे किंवा जातीचे असोत त्यांच्या बाजूने लढणे हा त्यांचा धर्म असतो. त्यांचा विरोध अन्यायाला आणि शोषणाला असतो; पण अन्याय करणारे किंवा शोषण करणारे कुणीही असोत, फुल्यांच्या कार्याचे मूल्य-मापन करणाऱ्यांनी ही बाब नेहमीच लक्षात घेतली पाहिजे. त्याशिवाय या महा-पुरुषाला अभिप्रेत असलेला सामाजिक क्रांतिवाद आणि त्याने अनुसरलेल्या सामाजिक क्रांतीच्या दिशा आपल्या लक्षात येणार नाहीत.

महात्मा जोतिराव फुल्यांच्या समोरही एक 'युटोपिया' होता. हा देश पुन्हा 'बलिस्थान' व्हावे असे त्यांना मनोमन वाटत होते. 'बलिस्थान' म्हणजे शोषित शूद्रातिशूद्रांची 'प्रॉमिस्ड लॅण्ड' (Promised Land). 'इडापिडा जाऊ दे अन् बळीचे राज्य येऊ दे' ही येथील पीडित व शोषित लोकांची पुकार व प्रार्थना होती. हा बळी राजा कोण होता? तो ऐतिहासिक पुरुष होता का पौराणिक पुरुष होता? हे नक्की सांगता येत नाही; पण उद्याचा बळी राजा म्हणजे या देशातील दलित व श्रमिक असावा हीच फुल्यांची इच्छा होती. ज्या समाजात इडा नाही की पीडा नाही,

अशा समाजाचे स्वप्न त्यांनी पाहिले होते. त्यांना अभिप्रेत असलेले 'बलिस्थान' म्हणजे समतेच्या, न्यायाच्या, बंधुत्वाच्या पायावर उभे राहणारे प्रजासत्ताक होते. फुल्यांचे हे 'युटोपियन' स्वप्न होते. त्यांचा सामाजिक क्रांतिवाद या स्वप्नाला साकार करण्यासाठीच होता, हे आपल्याला विसरता येणार नाही.

□



१

फुले आणि आंबेडकरांचा पराभव ?

'फुले आणि आंबेडकरांच्या पराभवाला आम्हीच कारणीभूत आहोत', हे विधान स्वीकारता येईल का ? ते पूर्णतः मान्य करता येईल का ? तसे करणे वास्तवाला धरून होईल का ? हे विधान करताक्षणीच हे प्रश्न आपल्या समोर उभे राहतात, आणि म्हणून या प्रश्नाच्या संदर्भातच या विधानाचा विचार केला पाहिजे. हे विधान पूर्णतः स्वीकारणे किंवा पूर्णतः नाकारणे यांपैकी कोणतीही गोष्ट आपल्याला वास्तवाच्या जवळ घेऊन जाणार नाही. वस्तुतः या विधानात दोन प्रश्न दडून बसलेले आहेत, आणि ते म्हणजे : फुले आणि आंबेडकर यांचा खरोखरच पराभव झाला आहे का ? आणि तो झालाच असेल तर त्याला आम्हीच कारणीभूत आहोत का ? हे विधान करताना गृहीत धरलेली आहेत ती या दोन्हींही प्रश्नांची होकारार्थी उत्तरे ! तथापि हे विधान करण्यामागे एक प्रांजळ मन दडलेले आहे यात शंका नाही. एका दारुण वास्तवाची जाणीव करून देण्याचा हेतू त्यामागे आहे, हे कबूल करावे लागेल. हे विधान करण्यामागचा प्रांजळ आणि प्रामाणिक हेतू लक्षात ठेवूनच त्याची चिकित्सा करणे आवश्यक आहे.

खरे तर हेच किंवा अशाच प्रकारचे विधान हयात नसलेल्या बऱ्याच राजकीय नेत्यांच्या, समाजसुधारकांच्या आणि कृतिशील विचारवंतांच्या बाबतीतही करता येईल. कारण त्यांच्या जीवनकार्याचा इतिहास हा एका परीने त्यांच्या पराभवाची कथा देखील सांगत असतो. काहींच्या वाट्याला अमाप यशही आले असेल, नाही असे नाही. पण शेवटी त्यांना एका अर्थाने पराभव स्वीकारावा लागलेला आहे, हे 'वास्तव' दृष्टीआड करता येणार नाही. आणि म्हणून त्यांच्या पराभवाची कारणमीमांसा करणे आवश्यक ठरते. त्यांच्या पराभवाला ते स्वतः तरी कारणीभूत

असतात किंवा त्यांचे तथाकथित अनुयायी तरी. बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात त्यांचे तथाकथित अनुयायीच त्यांच्या पराभवाला कारणीभूत असतात. अशा थोर व्यक्ती हयात असताना त्यांच्या पदरात पराभव पडला असेल तर त्याची जबाबदारी पूर्णतः त्यांच्यावर किंवा त्यांच्या अनुयायांवर टाकता येणार नाही. त्यांनी स्वीकारलेली विचारसरणी आणि कार्यपद्धती, त्यांनी उभ्या केलेल्या संघटना आणि त्या संघटनांमध्ये सहभागी झालेले त्यांचे अनुयायी, त्यांनी हाती घेतलेली आंदोलने आणि त्यांना लोकांकडून मिळालेला प्रतिसाद, त्यांच्या विरोधात उभे राहिलेल्या लोकांची शक्ती आणि प्राप्त परिस्थितीची अनुकूलता–प्रतिकूलता, अशा अनेक गोष्टी त्यांच्या यशापयशाला कारणीभूत ठरतात. त्या व्यक्ती हयात नसतील तर त्यांच्या पराभवाला त्यांचे कालविसंगत तत्त्वज्ञान किंवा चुकीच्या मार्गावर चालणारे त्यांचे अनुयायी कारणीभूत ठरतात.

पण बऱ्याचदा अशा थोर पुरुषांच्या पराभवाला त्यांचे तथाकथित अनुयायीच कारणीभूत ठरतात. महापुरुष हयात नसतात तेव्हा ते आपल्या अनुयायांचे प्रत्यक्षतः मार्गदर्शन करू शकत नाहीत. त्यासाठी अनुयायांच्यामधूनच समर्थ नेतृत्वाची निर्मिती झाली पाहिजे. असे नेतृत्व सहजासहजी निर्माण होणार नाही ही गोष्ट खरी आहे. त्या थोर पुरुषांच्या विचारांचा मागोवा घेऊन त्यांच्या मागच्या प्रेरणा शोधू शकणारे आणि त्यांच्या जीवनकार्याचे अंतिम उद्दिष्ट लक्षात घेऊन त्यामागची व्यापकता ओळखू शकणारे नेतृत्व पुढे आले तर अनुयायांना योग्य दिशा आणि वाट सापडू शकते. हे नेतृत्वही अर्थात तितकेच डोळस, गतिमान, व्यापक आणि प्रभावी असावे लागते. पण बऱ्याच महापुरुषांना असे विवेकनिष्ठ व कृतिशील भाष्यकार लाभत नाहीत. त्या थोर पुरुषांचे विचार, त्यांनी अंगीकारलेले कार्य, त्यांचा ध्येयवाद, त्यांची दूरदृष्टी आणि ज्या काळात व समाजात ते जगले त्यांच्याशी निगडित असलेले सर्व संदर्भ, या सर्वच गोष्टींचे आकलन करणाऱ्या भाष्यकारांची आणि कृतिशील कार्यकर्त्यांची गरज असते. अशा आकलनालाच reading between the lines असे म्हणता येईल. ओळींच्या मधला अर्थ व त्यांच्या मागचा आशय समजू शकेल आणि सोप्या भाषेत सांगू शकेल असा एखादा तरी अनुयायी मिळाला पाहिजे. थोर नेत्यांच्या जीवनकार्याचे व विचारांचे 'संकलन' आणि 'संपादन' करावे लागते. अशा 'संपादना'ची फार मोठी आवश्यकता असते, हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही. त्यांच्या विचारांचे 'संपादन' केल्याशिवाय अनुयायांना त्यांचे 'आकलन' होणार नाही. त्यांचा अन्वयार्थही लावावा लागतो आणि तळटीपाही लिहाव्या लागतात. त्याशिवाय त्यांच्यावर भाष्य कसे करता येईल ? पण याचे मूल्य किती अनुयायांच्या लक्षात येते ? आणि म्हणूनच थोर नेत्यांच्या विचारांचा व जीवनकार्यांचा जेवढा विपर्यास त्यांचे विरोधक करतात तेवढाच विपर्यास त्यांचे

अनुयायीही करतात. एकमेकांच्या विरोधात उभे राहिलेल्या त्यांच्या विरोधकांचे आणि अनुयायांचे कार्य एकमेकांना परिणामतः पूरकच ठरते. पण हे अनेकांच्या लक्षात येत नाही. विरोधकांचा आंधळा विरोध आणि अनुयायांचा आंधळा अभिनिवेश ह्या दोन्हीही गोष्टी त्या महापुरुषांच्या भोवती पूर्वग्रहदूषित वातावरण निर्माण करतात. आपल्या नेत्याच्या अपूर्ण संघर्षाची मशाल हातात घेऊन आणि डोळ्यांवर अंधभक्तीच्या पट्ट्या बांधून क्रांतीच्या घोषणा करीत धावणाऱ्या अनुयायांच्या पायांना इच्छित ठिकाणी घेऊन जाणारी वाट सापडणेच शक्य नसते.

अनुयायी भावडे असतील तर ते आपल्या नेत्यांच्या विचारांतून 'पोथीवाद' निर्माण करतील. पोथी आली की संप्रदाय आलाच. आपल्या नेत्यांच्या विचारांवर आणि कार्यावर काळाच्या मर्यादा होत्या ही गोष्ट त्यांच्या लक्षातच येत नाही. नव्हे त्यांना ती मान्यच होत नाही. त्यांच्या विचारातली कालसापेक्षता त्यांच्या आकलनकक्षेतच येत नाही, आणि आलीच तर ती कबूल करणे ही गोष्ट त्यांना अपवित्र वाटते. याउलट अनुयायी स्वार्थी असतील तर त्यांना पोषक ठरेल एवढाच आणि असाच भाग ते उचलतील, त्याचे उदात्तीकरण करतील आणि आपल्या नेत्याला पुराण-पुरुष बनवतील. तो माणूस होता आणि अपूर्ण होता ही गोष्ट त्यांना मान्यच नसते. भावडे आणि स्वार्थी अशा दोन्हीही प्रकारचे अनुयायी त्यांच्या पराभवाला कारणीभूत ठरतात.

या सर्व विश्लेषणाचा आधार घेऊन फुले आणि आंबेडकरांच्या संदर्भात केलेल्या वरील विधानाची चर्चा केली पाहिजे. ती चर्चा व्यापक स्वरूपात केली पाहिजे. पण मी येथे जागेच्या अभावी तेवढ्या विस्ताराने करू शकणार नाही. फुले आणि आंबेडकरांच्या पराभवाला त्यांचे सामाजिक तत्त्वज्ञान मात्र मुळीच कारणीभूत नाही. त्यांच्या विचारांतील आणि जीवनकार्यातील कालसापेक्षता लक्षात घेऊनही असे म्हणता येईल की ते विचार कालविसंगत झालेले नाहीत. त्यांची विचारसरणी ही कालसंगत आणि युगसमांतर आहे. खरे तर फुले आणि आंबेडकर हे दोघेही महापुरुष 'उद्या'च्या युगाचे भाष्यकार आणि शिल्पकार आहेत. स्वातंत्र्य, समता आणि मानवता या तत्त्वांवर आधारलेला समाज त्यांना घडवायचा होता. अशा समाजाचे स्वप्न त्यांनी पाहिले होते. त्यांचे स्वप्न हेच त्यांना अभिप्रेत असणाऱ्या समाजाची मूस होती. त्यांच्या त्या स्वप्नातला समाज हा वस्तुतः एक प्रकारचा 'आर्किटाइपल' (archetypal) समाज आहे. त्याचा आकृतिबंध लक्षात न घेताच त्यांचे अनुयायी लढत राहिले तर त्यांच्या हाती काहीच लागणार नाही. आपण कोणासाठी आणि कोणत्या अंतिम उद्दिष्टांसाठी संघर्ष करीत आहोत हे सातत्याने ध्यानात ठेवणे अगत्याचे असते. वास्तविक संघर्षामागचा अभिनिवेष महत्त्वाचा नसतो. महत्त्वाची असते ती त्याच्या पुढची दिशा (direction); आणि तितकेच महत्त्वाचे असते ते

त्याच्या अंतिम टप्प्याचे (destination) भान ! Its 'direction' and 'destination' define its destiny. त्या संघर्षाच्या दिशेवर आणि अंतिम उद्दिष्टांवर त्याचे भवितव्य अवलंबून असते हे सांगण्याची आवश्यकता नाही.

म. फुले आणि आंबेडकर यांनी शतकानुशतकांच्या अंधारात सापडलेल्या दलित-पददलितांना नव्या युगाच्या खांद्यावरच बसविले आहे. त्यांचे विचार आणि विचारसरणी, ध्येयवाद आणि सामाजिक तत्त्वज्ञान दुर्लक्षिता येणार नाही; नाकारता तर मुळीच येणार नाही. त्यांनी निर्माण केलेले प्रश्न आजही अनुत्तरितच आहेत. त्यांनी हाती घेतलेले कार्य आजही अधुरेच आहे. जी सामाजिक, आर्थिक आणि सांस्कृतिक परिस्थिती बदलण्याचा त्यांनी आटोकाट प्रयत्न केला ती आजही तोच निर्विकार चेहरा घेऊन आपल्यासमोर उभी आहे. एका भयानक वास्तवाचे दर्शन ती परिस्थिती आजही घडविते आहे. फुले आणि आंबेडकर या दोघांनीही धार्मिक, सामाजिक, आर्थिक आणि सांस्कृतिक विषमतेच्या विरुद्ध मूर्तिभंजकाच्या त्वेषाने हल्ले केले. भारतात प्राचीन काळापासून तो आजतागायत टिकून राहिलेल्या विषमतेला चातुर्वर्ण्य आणि जातिभेद प्रामुख्याने जबाबदार आहेत ही वस्तुस्थिती या दोघाही महापुरुषांच्या लक्षात आली होती. वर्णभेद आणि वर्गभेद यांच्या आडव्या आणि उभ्या धाग्यांनी विषमतेचे वस्त्र अतिशय कला-कौशल्याने विणले गेले आहे, हे त्यांनी ओळखले होते. अवलोकन, अनुभव आणि अध्ययन या तिन्ही माध्यमांतून त्यांच्या नजरेला हीच वस्तुस्थिती आली. आंबेडकर हे तर एक फार मोठे चिकित्सक संशोधकही होते. हिंदू धर्माची, समाज आणि संस्कृतीची iconography वर्णभेद आणि जातिभेदातून निर्माण झालेली आहे. ती छिन्न-विच्छिन्न केल्याशिवाय आणि तिच्या ठिकाणी स्वातंत्र्य, समता आणि मानवता या मूल्यांच्या आधारावर दुसऱ्या एका नवीन iconography ची निर्मिती केल्याशिवाय गत्यंतर नाही, असे ह्या दोघाही महापुरुषांचे ठाम मत होते. स्वातंत्र्य आणि समता या उदात्त तत्त्वांवर धार्मिक, सामाजिक व सांस्कृतिक जीवनाची पुनर्रचना करण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. पण या दोन्हीही तत्त्वांना भारतीय संस्कृतीमध्ये 'ऐहिक' आशय मिळू शकला नव्हता. आणि म्हणूनच शतकानुशतकांच्या भारतीय इतिहासात सामान्य जनांच्या वाट्याला सामाजिक गुलामगिरी आणि विषमता याशिवाय दुसरे काहीही आले नाही. हिंदू संस्कृतीने या देशात ऐहिक मूल्यांना रुजू दिले नाही. ज्यांनी ज्यांनी त्यासाठी प्रयत्न केले त्यांच्या वाट्याला पराभवच आला. या ठिकाणी अध्यात्माचा मोगरा तरी सातत्याने कुठे फुलला होता ? कर्मकांडाचा दलदलीमध्ये तो कसा फुलू शकेल ? अध्यात्माचा कल्पतरू वाढण्यासाठी देखील ऐहिक जीवनाची सुजलाम्-सुफलाम् जमीन लागते. ही गोष्ट येथील मार्तंडांच्या आणि धर्मपीठांच्या लक्षात आली नाही. आणि ऐहिक जीवनाची जमीन स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुभावाशिवाय सुजलाम्-

सुफलाम् होऊ शकत नाही, हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही.

म. फुले आणि डॉ. आंबेडकर हे दोघेही धर्मसुधारक आणि समाजक्रांतिकारक होते. सामान्य जनांच्या सुखाच्या आणि प्रगतीच्या वाटेत जे जे विचार, जी जी मूल्ये आणि जे जे सामाजिक गट उभे राहिले त्या त्या विचारांच्या, मूल्यांच्या आणि लोकांच्या विरुद्ध त्यांना प्राणपणाने लढावे लागले. दलित-पददलितांचे मानव्य आणि माणूसपणच नाकारणाऱ्या ब्राह्मण्याविरुद्ध त्यांना निकराचा संघर्ष करावा लागला. कर्मवाद आणि कर्मकांडांचा उदो उदो करणाऱ्या हिंदू परंपरांना त्यांना कठोरपणे नाकारावे लागले. फुल्यांनी सार्वजनिक सत्यधर्माची कल्पना मांडली तर आंबेडकरांनी बौद्ध धर्माचे पुनरुज्जीवन केले. दोघांच्याही विचारांचा आणि सुधारणांचा केंद्रबिंदू 'माणूस' होता. दोघांच्याही प्रेरणा जवळपास सारख्याच होत्या; पण दृष्टिकोणात थोडीशी भिन्नता होती. फुल्यांनी कोणत्याही धर्मात आणि धर्मग्रंथात आपल्या प्रेरणा शोधल्या नाहीत. कोणताही धर्म त्यांना परिपूर्ण वाटला नाही. कारण कोणत्याही 'संघटित' धर्माने खऱ्याखुऱ्या अर्थाने 'भेद' नाकारलेला नाही. जात किंवा वर्ण हा माणसामाणसांतील भेदाला जसा कारणीभूत ठरलेला आहे तसा धर्मही ठरलेला आहे. फुल्यांना वर्णभेद तथा जातिभेद जसा मान्य नव्हता तसा धर्मभेदही मान्य नव्हता. आणि म्हणूनच कदाचित त्यांनी धर्मांतराचा विचार केला नसावा. धर्माला देखील एका निराळ्या अर्थाने जातिभेदाचे गुणधर्म (characteristics) प्राप्त होतात. ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती फुल्यांनी दृष्टीआड केली नाही. Man is the measure of all things, and of religion too हीच फुल्यांची वैचारिक भूमिका होती. पण ही गोष्ट त्यांच्या अनुयायांच्या आकलनात आलीच नाही. आणि ती लक्षात घेणे खरे तर त्यांच्या सोईचेही नव्हते असे म्हणावे लागेल. फुल्यांनी ब्राह्मणांना विरोध केला आणि आपणही तो सतत केला पाहिजे असेच त्यांना वाटत आले. तसे नसते तर सत्यशोधक चळवळीला शेवटपर्यंत व्यापक पाया मिळू शकला असता. ब्राह्मणेतरांनी फुल्यांचा उपयोग स्वार्थासाठीच अधिक केला ही गोष्ट स्पष्टच आहे. त्यांच्या पुण्याईवर सत्तेवर आलेला बहुजन समाज आजही एकीकडे ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद जिवंत ठेवण्याचा प्रयत्न करतो आहे आणि दुसरीकडे मराठा-मराठेतर वादाला कळत-नकळत खतपाणी घालतो आहे. वर्णश्रेष्ठत्वाच्या आकांक्षेने तो पछाडला आहे. कर्मकांड सोडण्याची त्याची मानसिक तयारी नाही. स्त्रियांच्या प्रगतीसाठी त्याला विशेष प्रयत्न करण्याची गरज भासत नाही. ब्राह्मण्याचा वारसा त्यांच्याकडे हळूहळू येतो आहे. सामाजिक आणि सांस्कृतिक परिवर्तनासाठी तो कटिबद्ध झालेला दिसत नाही. म. फुले हे पददलितांच्या बाजूने उभे होते हे त्यांच्या लक्षातही राहिलेले नाही. फुल्यांचे पुतळे वेशीच्या आत असले तरी त्यांचे विचार आणि कार्य वेशीबाहेरच्या जगात राहणाऱ्या पददलित लोकांच्या बरोबर आहे हे

बहुजन समाजाच्या लक्षातच राहिलेले नाही. त्यांच्या गळ्यात पराभवाचे 'हार' घालण्यासाठी त्यांचे हात मात्र आसुसलेले आहेत. काही वर्षांनी फुले विसरले जातील की काय याची भीती वाटते. पूर्वी ब्राह्मणांनी त्याची उपेक्षा केली; उद्या सत्ताधारी बहुजन समाज त्यांची उपेक्षा करणार आहे. बरे होईल; कारण ते अवतारवादाच्या सापळ्यात तरी अडकणार नाहीत.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी बौद्ध धर्माचा स्वीकार आपल्या हजारो अनुयायांच्या सहित केला. बौद्धधर्माला वर्गभेद आणि जातिभेद मुळीच मान्य नाही. कर्मविपाक किंवा कर्मकांडही त्याला मान्य नाही. तो अतिशय व्यापक अशा मानवतावादावर आधारलेला आहे. आंबेडकरांनी केलेल्या धर्मांतराने एकीकडे हिंदुसमाजाला हादरा दिला तर दुसरीकडे दलितांना अस्मिता प्राप्त करून दिली. त्यांना मानसिकदृष्ट्या स्वतंत्र केले. दलितांच्या जीवनात त्यांनी धग आणि प्रकाश ह्या दोन्हीही गोष्टी आणल्या. ते 'द्वितीय' आणि अद्वितीय बुद्ध ठरले. पण 'प्रथम' बुद्धालाच हिंदूंनी 'भगवान' करून सोडलेले आहे, आणि डॉ. आंबेडकरांनाही त्यांचे अनुयायी 'भगवान' करण्याच्या कामी गुंतलेले आहेत. या महान पुरुषाविषयी पूज्यतेची भावना मनात बाळगणे ही गोष्ट वेगळी आणि त्यांच्या पुतळ्यांची प्रत्यक्ष पूजा करणे ही गोष्ट वेगळी. पण हे भान त्यांच्या अनुयायांनी ठेवलेले दिसत नाही. देवाधर्माचा आणि कर्मकांडाचा ज्यांनी हयातभर विरोध केला त्यांनाच आता त्यांच्या अनुयायांनी अवतारवादाच्या सापळ्यात कोंडून ठेवलेले आहे. अवतारवाद आंधळ्या व्यक्तिपूजेतून निष्पन्न होतो यात संदेह नाही. आंबेडकरांच्या विचारांचा पाठपुरावा करणाऱ्या दलित चळवळीला हे घातक ठरणार आहे. आणि म्हणून वेळीच या संभाव्य धोक्याची दखल घेतली पाहिजे. हिंदुसमाजाची आजही तितक्याच कठोरपणे मीमांसा करणे आवश्यक आहे. पण हिंदूंना शिव्या देणे म्हणजे हिंदुधर्माची मीमांसा करणे असा अर्थ होत नाही. ब्राह्मणांचा विपर्यस्तपणे विरोध केल्यामुळे सत्यशोधक चळवळीचे जे झाले तेच हिंदूंचा विपर्यस्तपणे विरोध केल्यामुळे दलित चळवळीचे होऊ शकेल. बुद्धिवादाचा आधार घेऊन विवेकनिष्ठेने चळवळी चालवण्याचे सामर्थ्य जोपर्यंत आपल्याला प्राप्त करता येणार नाही तोपर्यंत सामाजिक व सांस्कृतिक परिवर्तनाची अपेक्षा करता येणार नाही. सर्व दलितांना अशा प्रभावी नेतृत्वाची गरज आहे. आजचे दलित नेतृत्व आणि आजची दलित चळवळ एकामागून एक अशा अनेक कोंडींमध्ये अडकत चालली आहे. प्रतिगामी शक्तींना तेच हवे आहे. आंबेडकरांना हवी होती ती सामाजिक लोकशाही. त्यांना जी सामाजिक लोकशाही अभिप्रेत होती ती या देशातील सर्व समाजांच्या प्रगतीसाठी हवी होती. दलितेतरांना हे विसरता येणार नाही. आमच्या लोकशाहीला सामाजिक आशय अद्याप मिळालेला नाही. खालच्या पातळीच्या व फुटीर प्रवृत्तींना चालना देणाऱ्या राजकारणाचेच

रूप तिने धारण केलेले आहे; आणि म्हणून जात आणि धर्म या दोन्हीही गोष्टींचे politicization होत असताना आपण पाहात आहोत. आणि असेच सातत्याने होत राहिले तर सामाजिक लोकशाही अस्तित्वात येणार नाही.

म. फुले आणि डॉ. आंबेडकर यांचे वैचारिक तत्त्वज्ञान हे वस्तुतः सामाजिक लोकशाहीचे आणि पर्यायाने नवीन समाजव्यवस्थेचे तत्त्वज्ञान आहे. आणि हे तत्त्वज्ञान पराभूत होणारे तत्त्वज्ञान नाही हे लक्षात घेतले पाहिजे. फुले आणि आंबेडकर यांचा पराभव त्यांचे विरोधकही करू शकणार नाहीत. त्यांचा पराभव कोणत्याही शंकराचार्यांच्या किंवा मनूच्या हातून होणार नाही. विरोधकांनी त्यांचा पराभव करायचे ठरविलेच तर त्यांना या महापुरुषांच्या अनुयायित्वाचे मुखवटे वापरूनच करावा लागेल. कारण त्यांचे तत्त्वज्ञान हे युगसंगत आणि युगसमांतर तत्त्वज्ञान आहे. प्रतिगामी शक्तींना पुरोगामित्वाचा रंग चेहऱ्यावर फासल्याशिवाय लोकांच्या मनात शिरताच येत नाही. फुले आणि आंबेडकरांचा पराभव करावयाचा असेल तर अशा प्रतिगामी लोकांना सामाजिक बांधिलकीच्या खोट्या घोषणा कराव्या लागतील; नव्हे त्या होत असताना आपल्याला आज ऐकू येत आहेत. या महापुरुषांचा पराभव झालाच तर तो त्यांच्या अनुयायांच्याच हातून होईल. तेव्हा अनुयायांनी स्वतःला तपासून पाहावे लागेल. त्यांच्या अनुयायित्वाचा बुक्का कपाळावर लावून फिरणाऱ्यांना हे सांगावे लागेल की तुमच्या गर्दीत विरोधक 'बनाम' समर्थकही शेंदराच्या वाट्या हातात घेऊन घुसले आहेत.

फुले आणि आंबेडकरांचा पराभव अद्यापि झालेला नाही. तो होण्याची शक्यता मात्र निर्माण होत आहे. त्यांच्या पराभवाला असे हे 'आम्ही'च कारणीभूत ठरण्याची दाट शक्यता आहे, हे मात्र नाकबूल करता येत नाही.

□

१०

बहुजन समाजाचे शिक्षण : वाटचाल आणि भवितव्य

या देशात शिक्षणाविषयी जी साधकबाधक चर्चा इंग्रजी अमदानीच्या आरंभापासून सुरू झाली ती आजपर्यंत अव्याहतपणे चालूच आहे. एका परीने या गोष्टीचे स्वागतच केले पाहिजे. इंग्रजी अमदानीच्या आरंभापर्यंत विद्यार्जनाचा आणि ज्ञानार्जनाचा अधिकार ब्राह्मणेतरांना उपलब्ध नव्हता. तो अधिकार ब्राह्मणेतरांना देणे शास्त्रसंमत नव्हते. पण तो शास्त्रसंमत का नाही? असा प्रश्न विचारणारा एकही बंडखोर विचारवंत किंवा समाजसुधारक इंग्रजी अमदानीच्या आरंभकाळापूर्वी येथे निर्माण झाला नाही. उच्चवर्णीय समाजात अपवाद म्हणून तरी असा प्रश्न विचारणारा एखादा पुरुष येथे जन्माला येणे आवश्यक होते. पण दुर्दैवाने तसे घडले नाही. आणि ज्या समाजाला विद्येचा स्पर्शही नव्हता त्या समाजामध्ये असा प्रश्न विचारणारा बंडखोर जन्माला येणे केवळ अशक्य होते. प्रश्न विचारणारेच जिथे जन्माला येऊ शकले नाहीत तिथे प्रश्न सोडविणारे कुठून जन्मणार? पण इंग्रजी अमदानीच्या आरंभकाळी जन्मलेल्या आणि नवविद्येचा लाभ घेतलेल्या पहिल्या पिढीतच हा प्रश्न विचारणारे काही बंडखोर निर्माण झाले. आणि ते ब्राह्मण आणि ब्राह्मणेतर अशा दोन्हीही समाजांतून निर्माण झाले. वस्तुतः हा चमत्कार इंग्रजांनी येथे आणलेल्या आधुनिक शिक्षणाचा होता. विद्येचा अधिकार आणि परंपरा असलेल्या ब्राह्मण समाजाच्या ज्ञानार्जनाच्या आणि विद्यार्जनाच्या प्रदीर्घ वाटचालीला येथून पुढे एक नवीन वळण लागणे क्रमप्राप्त होते.

इंग्रजी अमदानीच्या आरंभापूर्वी जिथे ब्राह्मणेतर समाजासमोर विद्येची आणि ज्ञानाची वाटच खुली नव्हती तिथे त्याच्या ज्ञानार्जनाच्या वाटचालीचा आढावा घेण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. ब्राह्मणेतर समाजाची शैक्षणिक वाटचाल खऱ्या अर्थाने जेमतेम शंभर-सव्वाशे वर्षांचीच आहे. ती तशी जोमदार आणि पल्लेदार नाही.

त्या वाटचालीला खऱ्या अर्थाने अधिक चालना आणि गती मिळाली ती स्वातंत्र्यानंतरच. ब्राह्मणेतर समाजामध्ये असलेल्या विद्यार्जनाच्या परंपरेला तसा तीन-चार पिढ्यांपेक्षा अधिक इतिहास नाही. खरे तर ब्राह्मणेतर समाजामध्ये विद्यार्जनाची परंपराच अद्याप निर्माण झालेली नाही. इंग्रजी अमदानीमध्ये शिक्षणाची दारे सर्व जातिधर्मांतील लोकांना तत्त्वतः खुली होती; पण प्रत्यक्षतः त्यासंबंधीचा खरा आणि सर्वाधिक लाभ ब्राह्मण आणि इतर उच्चवर्णीय समाजालाच मिळाला. ज्ञानार्जनाची प्रदीर्घ परंपरा लाभलेल्या आणि ती परंपरा निष्ठेने आणि सातत्याने जतन केलेल्या या समाजाला नवविद्येचा लाभ पूर्णतः मिळणे स्वाभाविकही होते. वास्तविक ज्ञानार्जन हे ह्या समाजाच्या आर्थिक श्रेष्ठत्वाचे साधन आणि वर्णीय अस्मितेचे माध्यम होते. महाराष्ट्रापुरता वेगळा विचार केला तर असे दिसून येईल की, ब्राह्मण समाज हा पेशवाईच्या काळात सत्तेवर होता आणि म्हणून त्या काळच्या राज्यकारभारावर आणि प्रशासनावर सर्वस्वी त्याचीच पकड आणि मालकी होती. पुरोहितशाही आणि नोकरशाही अशा दोन्हीही क्षेत्रांत त्याचीच मिरासदारी होती. इंग्रजांच्या अमदानीतही या बुद्धिजीवी समाजाने प्रशासनात शिरकाव केला आणि नोकरशाहीचे दोर आपल्याच हातात घट्ट पकडून ठेवले. आज ती पकड थोडीशी ढिली झालेली आहे एवढेच. शिक्षण आणि त्याच्या आधारावर प्राप्त केलेल्या वर्चस्वामुळे त्याला सर्वच क्षेत्रांत अग्रेसर राहता आले.

इंग्रजी अमदानीच्या आरंभकाळापासून बहुजन समाजालाही शिक्षणाचा अधिकार मिळाला ही गोष्ट खरी आहे. पण प्रत्यक्षतः ज्ञानार्जनाची संधी आणि विद्यार्जनाच्या आवश्यक त्या सवलती त्याला मिळू शकल्या नाहीत. खेड्यापाड्यात विखुरलेल्या बहुसंख्य लोकांपर्यंत शिक्षणाचे लोण जाऊ शकले नाही. दारिद्र्य आणि अज्ञानामुळे या समाजात जागृती निर्माण होऊ शकली नाही. वस्तुतः शिक्षणामुळेच जागृती होऊ शकते. शिक्षणाचाच जिथे पूर्णतः अभाव होता तिथे शिक्षण घेतले पाहिजे याची जाणीव तरी त्यांना कोण करून देणार ? बहुजन समाज शिकला पाहिजे असे उच्चवर्णीयांना मनापासून वाटणे शक्य नव्हते. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनाही ते नको होते. लोकांचे अज्ञान राज्यकर्त्यांच्या आणि प्रस्थापित समाजाच्या उज्ज्वल भवितव्याची शाश्वती देत असते. सर्वसामान्य लोकांची अधोगती ही प्रस्थापितांच्या प्रगतीला प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षपणे कारणीभूत आणि साह्यभूत ठरत असते. अशा या समाजामध्ये जागृतीचे कार्य कोण करणार ? पण एका परीने ते कार्य काळानेच आपल्या खांद्यावर घेतले होते. बहुजन समाजातही अल्प प्रमाणात आणि मंदगतीने का होत नाही, शिक्षणाचे लोण पोचायला आरंभ झाला. म. जोतिराव फुल्यांच्या रूपाने बहुजन समाजाला एक बादळी नेतृत्व मिळाले. समाजाच्या तळागाळातील लोकांना शिक्षणाच्या सवलती अधिक प्रमाणात मिळाल्याच पाहिजेत, अशा प्रकारची आग्रही मागणी त्यांनी

ब्रिटिश सरकारला केली. म. फुल्यांनी शिक्षण प्रसाराच्या कार्याला हिरीरीने हात घातला. पण या मागणीने थोडासा जोर धरला. 'वरून खाली झिरपण्याचा सिद्धान्त' (Downwards Filteration Theory) पुढे आला. मानसिक गोंधळ निर्माण करणाराच हा विचार होता. वरिष्ठ वर्गाला शिक्षण मिळाल्यानंतर ते हळूहळू कनिष्ठ वर्गांपर्यंत झिरपत येईल अशा प्रकारचा युक्तिवाद या सिद्धान्तामध्ये दडला होता. उच्चवर्णीयांनी तो युक्तिवाद उचलून धरला. कारण त्यांच्या हितसंबंधांना सुरक्षित ठेवण्याची हमखास हमी त्यात होती. भारतातील शिक्षण तेव्हापासून वरिष्ठवर्गाच्या हितसंबंधांच्या तर्कदुष्ट चक्रव्यूहात अडकून पडलेले आहे, असे दिसून येईल. वरिष्ठ वर्गाचे स्ट्रक्चर कालांतराने थोड्याबहुत प्रमाणात बदलले आहे एवढेच.

वास्तविक कोणत्याही शिक्षणपद्धतीचा विचार करीत असताना मुख्यतः दोन प्रश्न आपल्या समोर अपरिहार्यपणे उपस्थित होतात. कोणासाठी शिक्षण ? आणि कशासाठी शिक्षण ? हे दोन्हीही प्रश्न अतिशय मूलगामी स्वरूपाचे आहेत. शिक्षणक्षेत्रातले ते यक्षप्रश्नच आहेत. पण या प्रश्नांचा निर्णायक खल ब्रिटिश राजवटीच्या आरंभकाळी तरी कोणाला करावा वाटला नाही. उच्चवर्णीयांना शिक्षण सहजासहजी आणि जन्मसिद्ध अधिकार म्हणूनच मिळाल्यामुळे आणि ते प्राप्त करताच नोकऱ्या उपलब्ध होत असल्यामुळे, हे दोन्हीही प्रश्न विचारण्याची आवश्यकता त्यांना भासली नाही. त्यांनी ह्या दोन्हीही प्रश्नांची उत्तरे गृहीत धरलेली होती. शिक्षण कोणासाठी तर उच्चवर्णीयांच्यासाठी ! शिक्षण कशासाठी तर त्यांना नोकऱ्या उपलब्ध करून देण्यासाठी ! इंग्रज शासनालाही हीच उत्तरे अभिप्रेत होती. 'वरून खाली झिरपण्याच्या सिद्धान्ताने' पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर निर्धारित केले होते, आणि त्याला कारकुनांची मोठ्या प्रमाणात आवश्यकता असल्यामुळे दुसऱ्या प्रश्नाचे उत्तरही जवळपास निश्चितच झाले होते. ब्रिटिश धोरणाने उच्चवर्णीयांच्या हितसंबंधांच्या बाजूनेच जणू कौल दिला. उच्चवर्णीयांना स्वतःचे पोषण हवे होते आणि इंग्रजांना या देशाचे शोषण हवे होते. एका दगडाने दोन पक्षी मारण्याचा विक्रम अशा प्रकारे शक्य झाला. पण तळागाळातील लोकांच्या उन्नतीसाठी झटणाऱ्या फुल्यांना या प्रश्नांची ही उत्तरे मान्य नव्हती. त्यांनी हे दोन्हीही प्रश्न पुनः पुन्हा उपस्थित केले. शिक्षण सर्वच लोकांना मिळाले पाहिजे; आणि या देशाचा सामाजिक आणि आर्थिक विकास हेच शिक्षणाचे प्रमुख उद्दिष्ट असले पाहिजे अशी त्यांची ठाम भूमिका होती. १८८२ साली हंटर शिक्षण आयोगाला म. फुल्यांनी जे निवेदन सादर केले होते त्यात त्यांनी हे दोन्हीही प्रश्न घसास लावण्याची निकड प्रतिपादन केली होती. बहुजन समाजाला शिक्षणाची संधी तर मिळालीच पाहिजे; पण त्याच शिक्षणाचा संबंध आणि सांधा त्याच्या उपजीविकेच्या आणि व्यवसायाच्या प्रश्नाशी अनिवार्यपणे जोडला पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह होता. 'वरून खाली झिरपण्याच्या सिद्धान्ताचा' आधार घेऊन या बाबतीतली जबाबदारी

टाळता येणार नाही असे त्यांनी ब्रिटिश शासनाला निक्षून सांगितले. प्राथमिक शिक्षणाचे सार्वत्रीकरण केल्याशिवाय आणि प्रामुख्याने उच्चवर्णीयांना मिळणाऱ्या उच्च शिक्षणावरचा खर्च कमी केल्याशिवाय जनसामान्यांच्या शिक्षणाचा आणि पर्यायाने त्यांच्या उपजीविकेचा प्रश्न सोडविता येणार नाही, याची जाणीव त्यांनी इंग्रज सरकारला करून दिली. हंटर शिक्षण आयोगाला सादर केलेले म. फुल्यांचे निवेदन म्हणजे बहुजन समाजाचा 'शैक्षणिक जाहीरनामा' (Educational Manifesto) असे म्हणता येईल.

म. जोतिराव फुल्यांनी शिक्षणाच्या संदर्भात उपस्थित केलेले प्रश्न आजही अनुत्तरितच आहेत. एका शतकाच्या प्रदीर्घ कालावधीनंतरही बहुजन समाज पूर्णतः साक्षर होऊ शकलेला नाही. त्याच्या बेकारीचा प्रश्नही अद्याप सुटू शकलेला नाही. निरक्षरता आणि दारिद्र्य ह्या दोन्हीही अनिष्ट गोष्टींपासून या देशातील जनसामान्यांची, दलितांची, आदिवासींची, विमुक्त आणि भटक्या जमातींची मुक्तता होऊ शकलेली नाही. दारिद्र्य रेषेखालील आणि निरक्षरतेच्या रेषेखालील लोकांची संख्या जवळपास तेवढीच आहे आणि ती सतत वाढते आहे. लोकसंख्या भरमसाट वाढते आहे म्हणून दारिद्र्य आणि निरक्षरतेचे प्रमाणही वाढत आहे ही गोष्ट खरी आहे. पण दारिद्र्य आणि निरक्षरता हा जनसामान्यांचाच दुर्दैवी वारसा ठरला आहे. निरक्षरता आणि दारिद्र्य यांचा ऋणानुबंध या देशात अनेक शतकांचा आहे. त्यांच्या जाळ्यात या देशातील जवळपास सत्तर टक्के लोक अडकून पडलेले आहेत. या देशात निरक्षरतेला दारिद्र्य कारणीभूत आहे; आणि दारिद्र्याला निरक्षरता तितक्याच प्रमाणात कारणीभूत ठरलेली आहे. दारिद्र्य आणि निरक्षरता ह्या गोष्टी परस्परांच्या अस्तित्वाला आणि वाढीला पूरक ठरलेल्या आहेत. शिक्षण मिळाले की बेकारी आपोआप संपते असे मात्र मला मुळीच सुचवावयाचे नाही. शिक्षणप्रसाराबरोबर बेकारीची संख्याही वाढत आहे याची मला पूर्ण जाणीव आहे. मला प्रामुख्याने जे सांगायचे आहे ते हे की, दारिद्र्य आणि निरक्षरता या दोन्हीही गोष्टी बहुसंख्य लोकांच्या जीवनात खलनायक म्हणून उभ्या आहेत. जनसामान्यांच्या अभिशापित जीवनाला त्याच प्रामुख्याने कारणीभूत आहेत. दारिद्र्य आणि अविद्येने दलित-पददलितांचे जवळ जवळ अमानुषीकरणच केलेले आहे. त्यांचे अस्तित्व हे काळ्या दगडावर कोरलेली रेघच आहे. त्यांना नामशेष करण्याचे प्रयत्न मात्र पाण्यावरच्या रेघाच ठरलेल्या आहेत.

ज्या देशात साक्षरतेचे प्रमाण अधिक आहे त्या देशातील लोकांची उत्पादनशक्ती अधिक आहे, आणि म्हणूनच अशा देशातील आधुनिकीकरणाचा आणि आर्थिक विकासाचा वेग अधिक आहे. ही वस्तुस्थिती आता जगातील जवळपास सर्वच विकसनशील राष्ट्रांच्या लक्षात आली आहे. विकसित राष्ट्रांनी शिक्षणाला 'गुंतवणूक' (Investment) मानले, साक्षरता प्रसाराचे कठोरपणे सार्वत्रीकरण केले, शिक्षणाचा

सांधा विविध व्यवसायांशी जोडला, विज्ञान आणि तंत्रज्ञानाचा विकास करण्यासाठी संशोधनावर जोर दिला आणि सर्व लोकांना विकासोन्मुख केले. त्यांच्या प्रगतीचे रहस्य त्यांच्या शिक्षणप्रसारात आणि शिक्षणपद्धतीत आहे हे विसरून चालणार नाही. विकसित राष्ट्रांमध्ये निरक्षरतेचे प्रमाण अडीच-तीन टक्क्यांपेक्षा अधिक नाही. दारिद्र्य रेषेखाली जगणारे लोक त्या राष्ट्रामध्ये अल्प प्रमाणात आहेत. दारिद्र्याची संकल्पना सापेक्ष आहे. हे सर्व लक्षात घेतले तर आपल्या असे प्रत्ययास येईल की, शिक्षण-प्रसाराशिवाय लोकांना विकासोन्मुख करता येत नाही, त्यांच्यामध्ये जाणिवा वाढविता येत नाहीत, त्यांच्यामध्ये व्यावसायिक कौशल्ये निर्माण करता येत नाहीत आणि त्यांची कार्यक्षमता विकसित करता येत नाही. जनसामान्यांना विकासोन्मुख केल्याशिवाय आणि राष्ट्रीय पुनर्रचनेच्या कामात त्यांचा सक्रिय सहभाग वाढविल्याशिवाय कोण-त्याही विकसनशील राष्ट्राला आपल्या पुनर्बांधणीची सर्वंकषता आणि विकासाची समग्रता वाढविता येत नाही. ही गोष्ट तिसऱ्या जगातील ' (Third World) राष्ट्रांच्या आता पूर्णपणे लक्षात आलेली आहे. आणि हीच गोष्ट लक्षात घेऊन भारताला आपल्या शैक्षणिक धोरणाचा आणि नियोजनाचा नव्याने आणि गांभीर्याने विचार करावा लागणार आहे. आपल्या शैक्षणिक प्रश्नांची गुंतागुंत फार मोठी आहे. ती सोडविण्यासाठी होत असलेले प्रयत्न मात्र अतिशय तोकडे आहेत. देशाच्या एकंदर नियोजनात शिक्षणाला गुंतवणुकीचे स्थान दिलेले नाही. विकासासाठी आवश्यक असणाऱ्या ऊर्जा आणि जलसिंचन या दोन घटकांच्या मध्यभागी त्याला ठेवा आणि मगच त्याच्याकडे एका वेगळ्या दृष्टीने बघा. त्याशिवाय शिक्षणाचे महत्त्व आपल्या लक्षात येणार नाही. देशाचा आर्थिक विकास आणि लोकशाहीचे भवितव्य ह्या दोन्हीही गोष्टी शिक्षणप्रसारावर अवलंबून आहेत हे विसरून चालणार नाही.

गेल्या पस्तीस वर्षांच्या स्वातंत्र्योत्तर काळात साक्षरतेचा प्रश्न आम्हाला सोडवता आलेला नाही. या देशातील बहुसंख्य स्त्री-पुरुषांना मुळाक्षरांची तोंडओळख देखील आम्ही करून देऊ शकलो नाही. हे बहुसंख्य लोक कनिष्ठ जातीतील आणि कमकुवत सामाजिक गटातील आहेत. ' ब्राह्मण आणि ब्राह्मणेतर ' अशा जातिवाचक परिभाषेत खरे तर बोलण्याचे कारण नाही. परंतु एक ऐतिहासिक वास्तव आणि त्याचे आजही बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात अबाधित असलेले अस्तित्व लक्षात घेऊनच ह्या विषयाचे विश्लेषण या परिभाषेत करावे लागते. कारण ब्राह्मण आणि तत्सम उच्चवर्णीय जातींच्या बाबतीत साक्षरतेचा प्रश्न उपस्थित होत नाही. ब्राह्मणेतर समाजाच्या बाबतीत मात्र हा प्रश्न अद्याप सुटलेला नाही. ब्राह्मणेतर समाजातही पुढारलेले आणि मागासवर्ग आहेत, याची मला कल्पना आहे. पण साक्षरतेचा प्रश्न त्यांपैकी कोणत्याही जातीला पूर्णतः सोडविता आलेला नाही. हा प्रश्न सोडविण्यासाठी झालेले प्रयत्न तोकडे आणि अपेशी ठरलेले आहेत, ही वस्तुस्थिती आहे. सक्तीच्या व मोफत प्राथमिक

शिक्षणाच्या सुविधा समाजाच्या सर्वच थरांतील मुला-मुलींना मिळाल्या पाहिजेत अशी मागणी स्वातंत्र्यापूर्वी सातत्याने करण्यात येत होती. फुल्यांनी या मागणीचा पाठपुरावा हिरीरीने केला. उच्चवर्णीयांवर आणि उच्च शिक्षणावर होणारा खर्च कमी करून दलित-पददलितांना किमान प्राथमिक शिक्षण उपलब्ध करून द्यावे अशी त्यांची ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना मागणी होती. बहुजनांच्या जीवनात निरक्षरता ही एक अतिशय दुर्दैवी आणि अनर्थकारी गोष्ट ठरलेली आहे हे त्यांनी ओळखले होते. विद्येविना मती, नीती, गती व वित्त गेल्याचे; परिणामतः शूद्र खचल्याचे आणि अंतिमतः सर्वच अनर्थ एका अविद्येने केल्याचे फुल्यांनी आक्रोशून सांगितले होते. त्यांचे हे विश्लेषक सूत्र लक्षात घेऊनच पुढे राजर्षी शाहूंनी बहुजन समाजाच्या शिक्षणाचा प्रश्न हाती घेतला. आपल्या संस्थानात त्यांनी प्राथमिक शिक्षण सक्तीचे व मोफत केले. उच्च शिक्षणासाठीही त्यांनी संधी-सुविधा उपलब्ध करून दिली. महाराजा सयाजीराव गायकवाडांनीही तेच कार्य केले. ब्राह्मणेतरांना शिक्षणाशिवाय तरणोपाय नाही हा विचार सर्वच ब्राह्मणेतर समाजसुधारकांनी जनमानसावर बिंबविण्याचा प्रयत्न केला. ब्राह्मण सुधारकांनीही हा विचार मांडला. देशाच्या भवितव्याचा विचार हा पर्यायाने बहुजनांच्याच भवितव्याचा विचार असला पाहिजे हे सूत्र लक्षात घेऊन ना. गोपाळ कृष्ण गोखल्यांनी मोफत आणि सक्तीच्या प्राथमिक शिक्षणाचा कायदा पास करून घेण्याचा आटोकाट प्रयत्न केला. पुढे काँग्रेस आणि इतर राजकीय पक्षांनीही वेळोवेळी हीच भूमिका घेतली. ब्राह्मणेतरांच्या सर्व सामाजिक चळवळींशी शिक्षणप्रसाराचा प्रश्न बांधला गेला होता. आणि म्हणूनच शिक्षणाचे महत्त्व जनसामान्यांना पटले. ब्राह्मणेतरांच्या एकंदर सांस्कृतिक चळवळीची परिणती कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्या प्रचंड अशा शैक्षणिक चळवळीमध्ये झाली असे म्हणता येईल. विदर्भात पंजाबराव देशमुखांनी शिक्षणप्रसाराचे फार मोठे कार्य केले. मराठवाड्यात मात्र ब्राह्मणेतरांच्या शिक्षणप्रसाराला नेतृत्व मिळाले नाही. डॉ. आंबेडकरांनी म. फुल्यांचे सूत्र लक्षात घेऊन दलित समाजाला शिक्षणाचे महत्त्व पटवून दिले. 'शिका, संघटित व्हा आणि संघर्ष करा' अशी घोषणा त्यांनी दलित चळवळीला दिली.

कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्या निधनापर्यंत ब्राह्मणेतरांच्या शिक्षणप्रसाराला एका विशाल अभियानाचे स्वरूप प्राप्त झाले होते. जोपर्यंत ते अभियान होते तोपर्यंत त्यांच्या पाठीमागे एक डोळस नेतृत्व उभे होते. त्याला लोकआंदोलनाचा पाया लाभला होता; कारण लोकांचा सक्रिय सहभाग त्यात होता. जोपर्यंत ते जनआंदोलन होते तोपर्यंत ते समाज-प्रबोधनाचे व परिवर्तनाचे एक प्रभावी माध्यम होते. शिक्षणामुळे सर्वच प्रश्न सुटतील अशा प्रकारचा एक भाबडा आशावाद ह्या शिक्षणप्रसाराने बहुजन समाजाच्या मनामध्ये निर्माण केला. शिक्षणापासून वंचित राहिलेल्या लोकांच्या जीवनात शिक्षण हे एक प्रकारचे 'मिथ' (Myth) होते. अशा मिथचाही उपयोग

असतोच. बहुजन समाजाच्या जीवनात त्यामुळे शिक्षणाला साध्य आणि साधन असे दुहेरी रूप प्राप्त झाले. पण दुर्दैवाने ते पर्व कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्या निधनानंतर संपले. शिक्षणप्रसार त्यानंतरही वाढतच राहिला. स्वातंत्र्यानंतर त्याची अनिवार्यपणे वाढ झाली. दलितांच्यासाठी शिष्यवृत्त्या आणि इतरांसाठी ई.बी.सी.ची सवलत ह्या वाढीला कारणीभूत ठरली. शिक्षण संस्थांचे जाळेही खूप पसरले. शिक्षणाचा पसारा ग्रामीण भागाच्या कानाकोपऱ्यापर्यंत वाढतच गेला. त्यामुळे कसलेच परिवर्तनही घडले नाही, असे म्हणता येत नाही. पण एवढे असूनही ते तळागाळातील सर्व लोकांपर्यंत जाऊन पोहोचू शकले नाही. जनआंदोलनाचा एकेकाळी त्याला प्राप्त झालेला पाया निखळून पडला. जनसामान्यांचा भावनिक सहभाग आणि ध्येयवादी नेतृत्व ह्या दोन्हीही गोष्टी निखळून पडल्या. परिणामतः साक्षरतेचा ज्यांना स्पर्शही झाला नाही असे खूप लोक आपल्या देशात आजही आहेत. 'निरक्षरता' आणि 'दारिद्र्य' ह्या दोहोंच्या कचाट्यातून सुटका न झालेले असंख्य लोक आपल्या देशात आहेत. ही एक फार मोठी शोकांतिका आहे यात कसलीही शंका नाही.

बहुजन समाजामध्ये जो काही शिक्षणप्रसार झाला त्याची फलनिष्पत्ती काय? प्रश्न सोपा आहे. उत्तर मात्र तेवढे सोपे नाही. बहुजन समाजामध्ये जो काही शिक्षण-प्रसार झाला आहे त्याला जमेची बाजू निश्चितच आहे. पण जी काही 'प्राप्ती' या शिक्षणप्रसारामुळे झाली ती निर्बल समाज– गटांच्या खात्यावर मात्र 'जमा' झालेली नाही. शिक्षणापासून दोन अपेक्षा केल्या पाहिजेत. शिक्षणप्रसाराच्या प्रयासातून ज्ञानार्जनाची परंपरा निर्माण झाली पाहिजे, ही पहिली अपेक्षा. आणि त्याच्यामुळे उपजीविकेचा प्रश्नही सुटला पाहिजे, ही दुसरी अपेक्षा. परंतु ह्या दोन्हीही गोष्टी समाजाच्या दुर्बल घटकांच्या पदरी पडल्या नाहीत. ह्या दोन्हीही अपेक्षा बहुजन समाजाच्या बाबतीत फोल ठरल्या आहेत. पहिल्या गोष्टीच्या बाबतीतल्या अपेशाला बहुजन समाजच स्वतः जबाबदार आहे. ज्ञानार्जन ही श्रद्धेची बाब असते आणि त्यासाठी आयुष्ये वेचावी लागतात. दिव्याप्रमाणे ती सतत तेवत ठेवावी लागतात, ही गोष्ट बहुजन समाजाच्या मानसात खोलवर रुजू शकलेली नाही. आणि म्हणूनच ज्ञानार्जनाच्या व ज्ञानदानाच्या, ज्ञानवर्धनाच्या आणि ज्ञानसंवर्धनाच्या क्षेत्रात बहुजन-समाजाला अजून तरी उंच अशी झेप घेता आलेली नाही. एखाद्या समाजाच्या उन्नतीचे गमक हे त्याच्या बैचारिक आणि सांस्कृतिक क्षेत्रातील कर्तृत्वातून ठरत असते. त्या दृष्टीने ब्राह्मणेतरांची फारशी वाटचाल झालेली नाही. बैचारिक आणि सांस्कृतिक क्षेत्रातली त्याची प्रगती अगदी 'मार्जिनल' स्वरूपाचीच आहे. विशेषतः मराठा व तत्सम समाज या बाबतीत उदासीनच आहे. उलट दलित समाजाला याचे महत्त्व पटलेले दिसून येते. दलित साहित्याची निर्मिती ही याचीच खूण आहे. विद्यार्जनाच्या प्रेरणा ब्राह्मणेतर समाजाच्या अंगी बाणलेल्या नाहीत. ज्ञानार्जनाची

महत्त्वाकांक्षा त्याच्या अंगी भिनलेली नाही. विद्यार्जन किंवा ज्ञानार्जन ही व्यक्ती-प्रमाणे एखाद्या समाजाच्याही अंगी 'बाणण्याची' किंवा 'भिनण्याची' गोष्ट असते, हे ब्राह्मणेतर समाजाच्या लक्षात आलेलेच नाही.

शिक्षणाच्या संदर्भात उपस्थित होणाऱ्या दोन प्रश्नांपैकी दुसऱ्या प्रश्नावर ब्राह्मणेतरांनी विशेष भर दिला नाही. 'शिक्षण कशासाठी?' याचा विचार ब्राह्मणेतर नेतृत्वाने करायला पाहिजे होता. ब्राह्मणांना जे शिक्षण मिळाले आणि ज्या नोकऱ्या मिळाल्या त्या ब्राह्मणेतरांनाही मिळाल्या पाहिजेत या गोष्टीवरच अधिक भर देण्यात आला, आणि म्हणून पांढरपेशा जीवनाची आकांक्षा बहुजन समाजानेही धरली. परिणामतः बहुजन समाजातला सुशिक्षित तरुणही परीटघडीत अडकून पडला. श्रम-प्रतिष्ठेकडे त्यानेही पाठ फिरविली. मध्यमवर्गीयांची मानसिकता त्याच्यामध्येही निर्माण झाली. शिक्षणपद्धतीचा संबंध आणि सांधा शेतीव्यवसायाशी, औद्योगिकतेशी आणि पर्यायाने श्रमप्रतिष्ठा वाढविणाऱ्या मूल्यांशी जाणीवपूर्वक जोडला गेला असता तर महाराष्ट्रात आज वेगळ्या प्रकारचे चित्र दिसले असते. प्रामुख्याने शेतीशी निगडित असणाऱ्या ब्राह्मणेतरांनी मनावर घेतले असते तर शिक्षणाचा संबंध उत्पादनाशी आणि आर्थिक विकासाशी केव्हाच जोडला गेला असता. कारकुनी जीवनाचा हव्यास ब्राह्मणेतरांनीही धरला. बहुजनसमाजाच्या हातात सत्ता आल्यानंतर परिवर्तनाच्या दिशा निर्धारित करता आल्या असत्या. पण तसे त्याने केले नाही. नेतृत्व अपुरे पडले. अजूनही या गोष्टीचा प्रकर्षाने विचार करता येईल. शिक्षणाविषयी आणि विकासकार्यातील त्याच्या योगदानाविषयी आपण आजही उदासीन आहोत.

उच्चवर्णीय जातींतील सर्वच लोक दारिद्र्यमुक्त आहेत असे म्हणता येत नाही. पण एक गोष्ट मात्र लक्षात घेतली पाहिजे आणि ती ही की, उच्चवर्णीयांमध्ये 'मास' पॉव्हर्टी आणि 'मास' इलिटरसी अढळत नाही. पण याउलट कनिष्ठवर्णीय जातींमध्ये 'दारिद्र्य' आणि 'निरक्षरता' ह्या केवळ कौटुंबिक किंवा व्यक्तिगत पातळीवर आढळणाऱ्या तुरळक गोष्टी नाहीत. ब्राह्मणेतर समाजामध्ये त्यांचे अस्तित्व अगदी 'मास स्केल' वर आहे. ब्राह्मणेतर समाजाच्या विविध स्तरांवर राहणाऱ्या लोकांचा सर्वांगीण विकास झाल्याशिवाय ह्या दोन्हीही शत्रूंपासून तो मुक्त होऊ शकणार नाही. विकासाची शक्ती शिक्षणात असते, त्याच्या प्रेरणा शिक्षणात असतात आणि त्याची प्रक्रिया शैक्षणिक प्रक्रियेतून सुरू होते हे लक्षात घ्यावे लागेल. शिक्षणाशिवाय व्यक्तिगत जीवनाचा, कौटुंबिक जीवनाचा, किंवा सामाजिक जीवनाचा विकास होऊ शकत नाही. निरक्षरतेवर मात केल्याशिवाय दारिद्र्यावर मात करण्याच्या वाटा दिसत नाहीत, ही गोष्ट जनसामान्यांच्या लक्षात आणून दिली पाहिजे. दारिद्र्य आणि निरक्षररेषेखालचे लोक हे कनिष्ठ वर्गातील आणि कनिष्ठ जातींतीलच आहेत; हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. मराठा आणि तत्सम समाजही याला अपवाद नाही. हा समाज

'मास' पॉव्हर्टी आणि 'मास' इललिटरसीपासून मुक्त झालेला नाही. इतर कनिष्ठ जातींतील लोकांच्या बाबतीत तर हे दारुण वास्तव प्रकर्षाने आपल्या समोर उभे आहे. त्या त्या कनिष्ठ जातींतील 'बहुसंख्य' लोक दारिद्र्य आणि निरक्षरतेच्या ओझ्याखाली दबलेलेच आढळतात.

जिला पॉलो फ्रिअरी 'Culture of the Silence' म्हणतो ती या कनिष्ठ वर्गाच्या नशिबी अनेक शतकांपासून आलेली आहे. ही मूक संस्कृती देशातल्या सत्तर टक्के लोकांची संस्कृती आहे. सांस्कृतिकदृष्ट्या जमिनीखाली खोल गाडल्या गेलेल्या लोकांची संस्कृती ही 'मुकी संस्कृती' असते. ज्यांच्यापर्यन्त शिक्षण जाऊन पोचले आहे ते या 'मुक्या' संस्कृतीपासून स्वतःचे विमोचन करून घेत आहेत, आणि या मुक्या संस्कृतीमध्ये सगळ्यात अधिक 'मूक' जर कोणी असेल तर ती स्त्री आहे. एकंदर आपल्या सामाजिक रचनेतच तिला स्वतःचे असे स्थान नाही. तिचे अस्तित्व 'निःशब्द' आणि 'नकारात्मक' स्वरूपाचेच राहिलेले आहे. ज्या समाजगटाचे या मुक्या संस्कृतीपासून विमोचन होऊ लागलेले आहे त्या समाजगटांमधली देखील स्त्री ही मुकीच आहे. ती अधिक दलित आणि शोषित आहे. तिच्यापर्यन्त शिक्षण जाऊन पोचलेले नाही. तिच्यासाठी ज्ञानाची ताटी कोण उघडणार हा अडचणीत टाकणारा प्रश्न आहे. कुठल्या ज्ञानेश्वराला ही ताटी उघडण्यासाठी तिने विनवणी करावी? सत्ताधारी बहुजन समाजातही तिचे स्थान उपेक्षितच आहे. म. फुल्यांच्या नंतर बहुजन समाजाला एखादा महर्षी कर्वे लाभला असता तर चित्र बदलले असते. बहुजन समाजातली स्त्री मध्ययुगीन काळाच्या पडद्याआड आहे. तो पडदा पातळ नाही म्हणून तिला तो लवकर फाडता येणार नाही. तो पारदर्शक तर मुळीच नाही. म्हणून तिला बाहेरचे जग सहसा दिसू शकत नाही. मुस्लिम स्त्रीची अवस्था तर अतिशय केविलवाणी आणि अगतिक आहे.

आदिवासी आणि इतर भटक्या जमातींच्या अस्तित्वाची तर येथे कुणी फारशी दखलच घेतलेली नाही. 'मुक्या संस्कृती' पासून त्यांची सुटका कोण करणार? त्यासाठी जाणीवपूर्वक प्रयत्न करण्याची गरज आहे. घटनेने सर्वांनाच 'समान संधी' उपलब्ध करून दिली आहे, असे म्हणून भागणार नाही. 'समान संधी' म्हणजे 'संधीचे समानीकरण', आणि 'संधीचे समानीकरण' म्हणजे 'समान संधी' हा लाभ पदरात पाडून घेण्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या सर्व 'साधनांचे' सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वावर 'वाटप' असा अर्थ लावणे आवश्यक आहे. त्याशिवाय हा प्रश्न सुटणार नाही.

ब्राह्मणेतर समाजाचा विचार करणे म्हणजे स्थूल मानाने बहुजन समाज, दलित समाज, आदिवासी, विमुक्त आणि भटक्या जाती यांचा विचार करणे होय. तेव्हा ब्राह्मणेतर समाजाचे प्रश्न हे एकजिनसी किंवा एकस्तरीय समाजाचे प्रश्न नव्हेत.

ते वस्तुतः अप्रगत अशा बहुस्तरीय किंवा 'अनेकवचनी' समाजाचे (Plural Society) प्रश्न आहेत, आणि ते आहेत आधिकक्याने ग्रामीण भागात विखुरलेल्या आणि सांस्कृतिकदृष्ट्या वंचित अशा समाजवादाचे किंवा जातिसमूहांचे प्रश्न! तेव्हा ब्राह्मणेतर समाजाच्या शिक्षणाचा प्रश्न हा मूलतः 'मासेस'च्या शिक्षणाचा प्रश्न आहे. या देशातील बहुसंख्य लोक ग्रामीण भागात राहतात. ग्रामीण भाग आजही अधिक प्रमाणात निरक्षर आहे, आणि म्हणूनच बहुजनांचा शैक्षणिक प्रश्न हा प्राथमिक शिक्षणाच्या सार्वत्रीकरणाचा आणि पर्यायाने ग्रामीण जीवनाच्या समग्र पुनर्रचनेचाच प्रश्न आहे. ग्रामीण समाज हा शतकानुशतके अज्ञानग्रस्त आणि दारिद्र्यग्रस्त राहिलेला आहे. शिक्षणाचा अभाव हेच त्याच्या या अवस्थेला कारणीभूत आहे. मानसिक गतिहीनता आणि सामाजिक विच्छेदन हेच ग्रामीण समाजाचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. ग्रामीण भागातील लोक हे शेती आणि शेतीशी निगडित इतर अप्रगत व्यवसायांशी बांधले गेले आहेत. ग्रामीण जीवनाची स्वायत्त अशी एक अर्थव्यवस्था होती. ती आता पूर्णतः कोलमडून पडली आहे. बारा बलुतेदार आता जवळपास देशोधडीला लागलेले आहेत. त्यांचे मानसिक आणि व्यावसायिक पुनर्वसन झालेले नाही. निरनिराळ्या अठरा पगड जाती कायम असून त्यांचे पारंपरिक धंदे मात्र पूर्णतः कोसळले आहेत. शेती आणि शेतमजुरी हाच त्यांचा प्रमुख आधार राहिलेला आहे.

परंपरेने शेतीशी बांधल्या गेलेल्या समाजाची एक विशिष्ट अशी मानसिकता बनलेली असते. ही मानसिकता ग्रामीणांच्या जीवनात गतिक्षमता (mobility) येऊ देत नाही. आणि त्यामुळे रूढिग्रस्त जीवनापासून त्यांना ती दूर जाऊ देत नाही. ग्रामीण जीवनात शिक्षणाचा अभाव असल्यामुळे ग्रामीणांची कार्यपद्धती बदलत नाही आणि त्यांची कार्यक्षमताही वाढत नाही. शिक्षणाचा अभाव हे त्याच्या गतिहीन मानसिकतेचे प्रमुख कारण आहे, आणि म्हणूनच ग्रामीण भागातील समाजात मोठ्या प्रमाणावरची निरक्षरता (Mass Illiteracy) आणि मोठ्या प्रमाणावरचे दारिद्र्य (Mass Poverty) या दोन्हीही गोष्टी प्रकर्षाने आढळतात. ग्रामीण जीवनात विकासाभिमुखता अद्याप निर्माण न होण्याचे देखील हेच कारण आहे. ग्रामीण जीवनात विकासाच्या किंवा आधुनिकतेच्या प्रक्रियेला विशेष मूळ न धरता आल्यामुळे दारिद्र्यावर मात करण्यासाठी आवश्यक असणारी साधन-शक्ती आणि मानसिक जिद्द प्राप्त करता आलेली नाही. आणि म्हणूनच ग्रामीण समाज दारिद्र्याविरुद्ध संघर्ष उभा करू शकलेला नाही.

प्रसिद्ध अमेरिकन अर्थशास्त्रज्ञ गालब्रेथ यांच्या मते ग्रामीण जनतेने दारिद्र्यावर मात करण्यासाठी दोनच मार्गांचा आजपावेतो अवलंब केलेला आहे. पहिला मार्ग आहे तडजोडीचा (accommodation) आणि दुसरा आहे स्थलांतरचा (migration).

दारिद्र्याविरुद्ध विद्रोह पुकारण्याचा प्रयत्न ग्रामीण भागाने केलेला नाही. दारिद्र्याचे आधिपत्य पत्करणे, त्याने घातलेल्या अटी अगतिकतेने मान्य करणे आणि त्याच्या करारनाम्यावर निमूटपणे अंगठे लावणे, एवढेच काम ग्रामीण समाज करू शकलेला आहे. दारिद्र्याशी त्याने केलेली तडजोड पराकाष्ठेची आहे. ही तडजोड निष्फळ ठरली तर भाकरीच्या शोधात शहरी विभागाकडे स्थलांतर करणे ह्या दुसऱ्या मार्गाचे अवलंबन त्याला करावे लागते. ज्यांना शिक्षण घेता आले त्यांना शहरात नोकरीची संधी मिळाली. काहींनी शिक्षण आणि भांडवलाच्या आधारावर शहरात स्वयंरोजगार मिळविला. पण ज्यांना दारिद्र्याशी लाचारीने तडजोड करूनही ग्रामीण भागात उपजीविका मिळविता आली नाही अशा बेकार, निरक्षर किंवा अर्धशिक्षित लोकांनीच शहरात स्थलांतर केलेले आहे. खेड्यातून जेव्हा लोकांचे स्थलांतर होते तेव्हा ते शहरी विभागाच्याही विकासप्रक्रियेत गतिरोधक बनतात. आज प्रत्येक शहरात दोन जगांचे दर्शन आपल्याला होते. एकीकडे ऐश्वर्याच्या वस्त्र-प्रावरणात लपेटलेले विलासप्रिय जग आहे, तर दुसरीकडे झोपडपट्ट्यांमध्ये वसाहत करून राहणारे उघडे-नागडे दरिद्री जग आहे. हे उघडे-नागडे जग प्रामुख्याने ग्रामीण भागातून शहरात कामधंद्याच्या शोधात आलेल्या लोकांचे जग आहे. ह्या बकाल जगातही आपल्याला दारिद्र्यरेषेखालचे जीवन जगणारे निरक्षर लोकच सापडतात. फ्रान्झ फॅननच्या (Frantz Fanon) शब्दात ह्या भुकेकंगाल लोकांचे वर्णन (the wretched of the earth) असेच करावे लागेल. शहरांतून अशा लोकांची संख्या वाढते आहे. खेड्यात शेतीवर आणि शेतमजुरीवर जगणाऱ्या लोकांची टक्केवारीही वाढतेच आहे. म्हणूनच ग्रामीण जीवनाची पुनर्रचना झाली पाहिजे असे मला वाटते. या पुनर्रचनेचा मुख्य आधार शिक्षण आणि तंत्रज्ञान असेल, हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही.

बहुजन समाजाच्या शिक्षणाचा प्रश्न हा मासेसच्या शिक्षणाचा प्रश्न आहे. आणि म्हणूनच तो प्रथमतः प्राथमिक शिक्षणाच्या सार्वत्रीकरणाचा प्रश्न आहे, हा प्रश्न किमान या शतकाच्या अंतापर्यंत पूर्णतः सुटला पाहिजे. प्राथमिक शिक्षणाच्या पायावर पुढच्या शिक्षणाची रचना अवलंबून आहे. आणि म्हणून ज्यांच्यापर्यंत प्राथमिक शिक्षण जाऊन पोचले नाही त्यांच्यापर्यंत ते कसे पोचवायचे हाच खरा प्रश्न आहे. औपचारिक आणि अनौपचारिक अशा दोन्हीही शिक्षणपद्धतींचा अवलंब करून हा प्रश्न सोडवावा लागेल. शिक्षणप्रसारासाठी वेगवेगळ्या आणि पर्यायी मार्गांचा अवलंब करणे आवश्यक आहे. प्राथमिक शिक्षणाच्या स्तरावरची गळती स्तिमित करणारी आहे. ती थांबविण्याचा प्रश्नही तितकाच निकडीचा व महत्त्वाचा आहे. आर्थिक तरतुदींबरोबर सामाजिक कृतीचाही हा प्रश्न आहे. प्राथमिक शिक्षणाचा उद्देश केवळ साक्षरता वाढविण्याचा असता कामा नये. सामाजिक जाणिवा आणि विकासाभिमुखता वाढविणे हा त्याचा मुख्य उद्देश असला पाहिजे. पण दुर्दैवाने

प्राथमिक शिक्षणाच्या सार्वत्रीकरणाच्या बाबतीत शासन आणि समाज हे दोघेही उदासीन आहेत.

बहुसंख्य लोकांच्या शिक्षणाचा प्रश्न ग्रामीण जीवनाच्या पुनर्रचनेच्या प्रश्नाशी निगडित आहे, हे आपल्या राज्यकर्त्यांच्या आणि नियोजनकारांच्या जेवढे लवकर लक्षात येईल तेवढे चांगले होईल. त्या दृष्टीने माध्यमिक आणि उच्च माध्यमिक शिक्षणाचा फेरविचार ग्रामीण जीवनाच्या सांस्कृतिक आणि आर्थिक विकासाच्या संदर्भात केला पाहिजे. सामाजिक आणि आर्थिक गरजांशी त्याची सांगड घालावीच लागणार आहे. शेतीत उत्पन्न होणाऱ्या वेगवेगळ्या मालावर प्रक्रिया करणारे छोटे-मोठे अनेक उद्योगधंदे उभारावे लागतील. त्याशिवाय निव्वळ शेतीवर अवलंबून राहणाऱ्या लोकांना पुरेसा रोजगार मिळवून देता येणार नाही. निव्वळ शेतीवर अवलंबून राहणाऱ्या लोकांची टक्केवारी कमी करावीच लागेल. ग्रामीण भागात अशा उद्योगधंद्यांची वाढ केल्याशिवाय दारिद्र्यावर मात करता येणार नाही; आणि बेकार लोकांचे शहराकडे निघालेले लोंढे थोपवून धरता येणार नाहीत. डेन्मार्क आणि इतर स्कॅन्डेनेव्हियन राष्ट्रांनी 'पीपल्स कॉलेज'ची चळवळ सुरू करून बहुजनांचा जसा विकास घडवून आणला तशा प्रकारच्या प्रयत्न आपल्याला करावा लागेल. सध्या अमेरिकेमध्ये 'कम्युनिटी कॉलेजां'नी किंवा इंग्लंडमध्ये पॉलिटेक्निक्सनी शिक्षणाचा संबंध जसा लोकांच्या आर्थिक आणि सामाजिक गरजांशी जोडला आहे, तसाच प्रयत्न आपल्यालाही येथे करावा लागणार आहे. अशा प्रयत्नांतूनच आपल्याला 'शिक्षण कोणासाठी?' आणि 'शिक्षण कशासाठी?' या दोन्हीही मूलभूत प्रश्नांची उत्तरे सापडणार आहेत.

प्राथमिक शिक्षणाचे सर्वत्रीकरण आणि माध्यमिक आणि उच्च माध्यमिक शिक्षणाचे व्यवसायीकरण हे दोन्ही प्रश्न सोडविणे तितके सोपे नाही. त्यासाठी मोठ्या तरतुदींची आवश्यकता आहे. उच्चशिक्षणावर होणारा अफाट खर्च थोडा कमी आर्थिक करून तो इकडे वळविता येईल का? फुल्यांनी शंभर वर्षांपूर्वी त्या काळच्या शासनाला ही सूचना केली होती. ती मान्य झाली नव्हती. ती सूचना आजही करावी लागेल. ती मान्य होणे अवघड आहे. आज दिले जाणारे उच्चशिक्षण उद्दिष्टहीन आहे. उच्चशिक्षणामध्ये अभिजनवादी (elitist) वर्गाचे हितसंबंध गुंतले आहेत. शैक्षणिक धोरण ठरविणारा आणि त्याची अंमलबजावणीही करणारा हाच वर्ग आहे. या अभिजनवादी वर्गात ब्राह्मणेतरही आता थोड्याबहुत प्रमाणात आलेले आहेत. एका दृष्टीने ही चांगली गोष्ट आहे. पण ब्राह्मणेतर अभिजन हे बहुजनसमाजाशी असलेली आपली नाळ तोडीत आहेत. सध्याच्या अभिजनवादी वर्गाचे स्वरूप बदलले पाहिजे. सांस्कृतिक अभिसरणाच्या दृष्टीने ते आवश्यक आहे. पण प्रश्न असा आहे की, अभिजन हे बहुजनांच्या हिताकडे फारसे लक्ष देत नाहीत. आपल्या देशात 'बहुजन

विरुद्ध अभिजन' हा वाद सतत चाललेला आहे. शिक्षणाच्या क्षेत्रातही तो आहे. प्राथमिक शिक्षणाच्या स्तरापासून विद्यापीठीय स्तरापर्यंतच्या 'औपचारिक' शिक्षणावर होणाऱ्या प्रचंड खर्चाची कल्पनाच करता येत नाही. पण हे 'औपचारिक' शिक्षण देशातील सर्व स्तरांपर्यंत जाऊन पोचले नाही. उच्च शिक्षणावरचा खर्चही अफाट आहे. वर्षाकाठी तीन साडेतीन हजार कोटी रुपयांचा तो खर्च आहे, पण त्याचा फायदा तीस टक्के लोकांच्याच पदरात पडतो, आणि ते प्रामुख्याने उच्चवर्णीय आणि उच्चवर्गीय समाजातील आहेत.

ज्या 'Downwards Filteration Theory' ला म. फुल्यांनी कडाडून विरोध केला ती आजही अप्रत्यक्षतः आम्ही मान्य केलेली आहे. समाजाच्या वरच्या स्तरावर किंवा वरच्या वर्गात होणारा बदल हा वरवरचा असतो. तो खालच्या स्तरापर्यंत झिरपत नाही. तो समाजाच्या तळागाळातील लोकांपर्यंत जाऊन पोचत नाही. तेव्हा तळागाळात बदल कसा घडेल याचा प्रामुख्याने विचार करावा लागेल. म्हणून आपल्याला आता 'Upwards Movement Theory' चा जाणीवपूर्वक आणि डोळसपणे स्वीकार करावा लागणार आहे. तळागाळातले बदल हे समाजाच्या सर्व स्तरांना स्पर्श करू शकतात, ही वस्तुस्थिती लोकांच्या आता लक्षात आणावी लागणार आहे. त्यासाठी खरे तर फार उशीर झालेला आहे. तेव्हा जनसामान्यांच्या शिक्षणाचा प्रश्न प्रबोधन आणि जनआंदोलन या दोन्हीही मार्गांचा अवलंब केल्याशिवाय सुटणार नाही. त्यासाठी आवश्यकता आहे ती राजकीय निर्णयाची, सामाजिक कृतीची आणि जनतेच्या सहभागाची!

□

॥ भाग : दुसरा ॥

Fire,
Fire, Lord !
Fire gonna burn ma soul !
I means Fire, Lord !
Fire gonna burn ma soul !

— Langston Hughes

११

निग्रो वाङ्मय आणि दलित वाङ्मय

निग्रो वाङ्मय आणि दलित वाङ्मयाचा तौलनिक अभ्यास केल्यास तो फारच उद्‌बोधक ठरेल यात शंका नाही. आणि हा अभ्यास निग्रोंना व दलितांना आपापल्या देशात जगावे लागलेल्या जीवनाचा मागोवा घेत घेतच करावा लागेल. निग्रो हा मूळचा अमेरिकन नाही. युरोपच्या वेगवेगळ्या विभागांतील लोकांनी अमेरिकेत येऊन आपल्या वसाहती स्थापिल्या. स्वतंत्र व संपन्न जीवनाच्या शोधात त्यांनी अमेरिकेचा किनारा गाठला. निग्रो हा स्वातंत्र्य व संपत्तीच्या शोधात अमेरिकेला गेला नाही. त्याला जबरदस्तीने तेथे नेण्यात आले, आणि अमेरिकेने त्याला भयंकर गुलामी व प्रचंड दारिद्र्य दिले. आपली भाषा, आपली संस्कृती, आपला इतिहास आणि एकंदर आपला सर्व आफ्रिकन वांशिक वारसा त्याला सोडावा लागला. आफ्रिकन शरीर आणि आफ्रिकन मन ह्या दोनच गोष्टी त्याच्याजवळ शिल्लक राहिल्या. कालांतराने त्याच्या शरीरात श्वेत रक्ताने प्रवेश केला आणि श्वेत संस्कृतीने त्याच्या मनाचा ताबा घेतला. त्याची आफ्रिकन नाळ ही नियतीने नेहमीसाठीच तोडून टाकली. आफ्रिकेचा किनारा त्याला पुनः कधीच गाठता आला नाही. गार्व्हेसारख्या निग्रो नेत्यांनी त्याला आफ्रिकेत आणण्याच्या योजना आखल्या, पण त्या बारगळल्या. श्वेतांनीही त्याला आफ्रिकेत पाठविण्याचा विचार केला, पण यश आले नाही. आफ्रिकेविषयी त्याला कुतूहल व आकर्षण खूप वाटत आले यात शंका नाही. 'What is Africa to me ?' या प्रश्नाचे उत्तर त्याने शोधायचा प्रयत्न केला. आफ्रिकेने त्याच्या जीवनाला खूप आशय दिला यातही शंका नाही. पण तो सर्वार्थाने आफ्रिकन राहिला नाही. श्वेताची भाषा, संस्कृती व वेश यांचा त्याला स्वीकार करावा लागला. परंतु त्याला श्वेतांच्या धर्म आणि संस्कृतीमध्ये बरोबरीचा

वाटा मिळू शकला नाही. विषमतेच्या खाईत तो पडला व भाजला गेला. श्वेत समाजाने त्याच्यावर बहिष्कार लादला. त्याला नेहमीच हलकी व घाणेरडी कामे करावी लागली. श्वेतांच्या वस्तीत त्याला राहता आले नाही. घेट्टोंमध्ये तो बंदिस्त झाला. एका वेगळ्या अर्थाने त्याला श्वेतांच्या 'गावकुसा'बाहेर जगावे लागले. अमेरिकन संस्कृतीने त्याला समाजाच्या तळातील 'Place' दिली. ती 'Place' त्याला इच्छा असूनही सोडता आली नाही. निग्रोंच्या गुलामीचे वर्णन 'a peculiar institution' या शब्दांत केले जाते. ती अजब संस्था बनली.

याउलट भारतीय दलित हा बाहेरच्या देशातून आलेला नाही. वांशिक दृष्ट्या तो इतर बहुसंख्य भारतीयांपेक्षा वेगळा नाही. इतरांची भाषा, धर्म, संस्कृती व इतिहास त्याच्यावर लादलेला नाही. पण असे असताना देखील तो या देशाचा 'वतनदार' बनला नाही, आणि या देशातील संस्कृतीचा 'मालक' ठरला नाही. अनेक शतकांपासून त्याला संस्कृतीच्या धार्मिक व सामाजिक जीवनाच्या बांधणीत व विकासात बरोबरीचा हिस्सा मिळू शकला नाही. या देशाचा तो वारसदार असूनही त्याला वारसाहक्क प्राप्त झाला नाही. निग्रोंप्रमाणे आपला देश सोडून जाण्याचा प्रश्न त्याच्यासमोर कधीच नव्हता. तो या देशाचा, पण हा देश त्याचा कधीच होऊ शकला नाही. म्हणून आंबेडकर म्हणाले, 'Gandhiji, I have no home-land'. या देशात आपण उगीच जन्म घेतला असे त्याला अनेकदा वाटले. बाबूराव बागूल म्हणतात –

ज्यांनी केली चूक इथे जन्म घेण्याची
त्यांनीच ती सुधारली पाहिजे
देश सोडून ! अथवा युद्धे करून !

पण त्याला हा देश सोडता येत नव्हता. त्याच्यापुढे एकच प्रश्न होता : 'What is India to me ?' या प्रश्नाचा आशय तो सध्या आपल्या वाङ्मयात शोधतो आहे. निग्रोप्रमाणे तोही विषण्णतेच्या खोल दरीत पडला व नेहमीसाठी रक्तबंबाळ झाला. त्यालाही आपल्या वरिष्ठांची हलकी व घाणेरडी कामे करावी लागली. सवर्णांच्या वस्तीत त्याला राहण्यासाठी जागा मिळाली नाही. त्याचे ठिकाण गावकुसाबाहेर. त्याचा स्पर्श विटाळणारा आणि सावलीही. भारतीय संस्कृतीने त्याला समाज-जीवनाच्या अगदी तळावरील 'पायरी' दिली. शतकानुशतके त्याच 'पायरी'वर तो बसला, झोपला व उठून उभा राहिला. इच्छा असूनही त्याला ती 'पायरी' सोडता आली नाही, बदलता आली नाही. वर्णव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या अस्पृश्यतेचेही वर्णन 'a peculiar institution' या शब्दातच करावे लागेल. निग्रो हा वांशिक स्वरूपाच्या वर्णव्यवस्थेचा बळी आहे, तर अस्पृश्य जातिस्वरूपाचा. वंश हा

निसर्गनिर्मित आहे. जात मनुष्यनिर्मित. निग्रोंना आपल्या चामडीचा वर्ण बदलता आला नाही आणि अस्पृश्यांना आपल्या जातीचा. चामडीचा रंग व जात यांच्यातून निर्माण झालेल्या 'अमंगळ' भेदास माणूसच जबाबदार आहे. कधी कधी अगदी गौरवर्णीय निग्रोने आपण निग्रो आहोत हे लपविण्याचा प्रयत्न केला. त्याचप्रमाणे अस्पृश्याने आपली 'जात' चोरण्याचा प्रयत्न केला. पण दोघांचेही प्रयत्न फसले. निग्रोंची अमेरिकेतील 'Place' आणि अस्पृश्यांची भारतातील 'पायरी' यांत कसलाच फरक नाही. निग्रोंची घेट्टोमधील वस्ती आणि अस्पृश्यांची गावकुसाबाहेरील वसती यांच्यामध्ये फारसा फरक नाही, आणि म्हणून दीर्घकालपर्यंत दोघेही आत्महीनतेच्या व आत्मतिरस्काराच्या भोवऱ्यात सापडले. दोघांनाही कर्मवादाच्या कारावासात बंदिस्त ठेवण्यात आले. हा बंदिवास टिकवण्यासाठी श्वेतांनी बायबलमधील काही मिथ्स्चा व प्रतीकांचा आधार घेतला तर सवर्णांनी वेद आणि मनुस्मृतीचा.

अशा असहाय्य अवस्थेत काय करावे ? देवावर भार लोटून जगावे व दुःखभोग त्यालाच सांगावा. एक निग्रो गुलाम म्हणतो –

In de Lord,
In de Lord,
My soul's been anchored
In de Lord.

शेवटी, हे आपल्याच कर्माचे फळ आहे, असे मानावे. जीवनाची अगतिकता, सहनशक्तीच्या बाहेर गेलीच तर देव हा मृत्यूला पाठवून आपली सुटका करील, अशी आशा करावी. असाच एक निग्रो गुलाम गातो –

My Lord He calls me,
He calls me by the thunder,
The trumpet sounds within–a my soul.

आणि नशिबी आलेल्या जीवनाविरुद्ध 'प्रोटेस्ट' नोंदवायचाच असेल, तर तोही देवाजवळ. चोखामेळयाने तो असा नोंदविला आहे –

आमुची केली हीन याती । तुज का न कळे श्रीपती ॥
जन्म गेला उष्टे खाता । लाज न ये तुमचे चित्ता ॥

तरी परंतु कर्मावरचा विश्वास कसा सोडावा ? म्हणून चोखा महार म्हणतो –

आमुचे संचित जैसे जैसे आहे ।
तेथे तो उपाय न चले काही ॥

कर्माचे संचित प्रारब्धाचा भोग ।
न सुटे भागाभाग निढळीचा ॥

प्रारब्धाचा भोग म्हणून मी महाराच्या पोटी जन्मलो हे त्याचे आत्मसमाधान ! पण पूर्ण समाधान लाभत नाही. एक निग्रो ब्लूजगायक म्हणतो –

What did I do
To be so black
And blue ?

या प्रश्नाचे उत्तर त्याला सापडत नाही. शोध चालूच आहे.

निग्रोच्या शारीरिक छळाला मात्र जगाच्या इतिहासात तोड नाही. त्याचा वंश-विच्छेद करण्याचाच श्वेतांनी प्रयत्न केला. त्याचा क्रयविक्रयही झाला. गुलामांच्या काळात निग्रो स्त्रीवर अधिकार सांगण्याचेही निग्रो पुरुषाला धाडस झाले नाही, आणि म्हणून त्यांची कुटुंबव्यवस्था उद्ध्वस्त झाली, आणि आजही त्याला आपल्या कौटुंबिक जीवनाचे पुनर्वसन नीटपणे करता आले नाही. गुलामीचा काळ संपल्या-नंतर Ku Klux Klan सारख्या दहशतवादी श्वेत संघटनेने हजारो निग्रोंना सार्व-जनिक ठिकाणी विटंबना करून मारून टाकले. ते भूमिहीन व असुरक्षित असल्यामुळे दक्षिणेला रामराम ठोकून उत्तरेला गेले. लाखोंच्या संख्येने उत्तरेतील शहरांत त्यांच्या नशिबाला ' घेट्टो 'तील घाणेरडे जीवन आले. तरी पण ते धडपडले. त्यांनी शिक्षण घेतले. मुक्तिलढे लढवले, दैववाद सोडला. ते प्रक्षोभक झाले, आणि आजचा निग्रो ' Black is beautiful ' असं आत्मविश्वासानं सांगू लागला आहे.

भारतातील अस्पृश्यांची देखील अशाच प्रकारची कहाणी आहे. निग्रोइतका त्याचा शारीरिक छळ झाला नाही हे खरे आहे. निग्रोप्रमाणे त्याचा भर बाजारात क्रयविक्रय झाला नाही हेही खरे आहे. त्याची कुटुंबसंस्था उद्ध्वस्त झाली नाही. मात्र त्याचा मानसिक छळ खूपच झाला आहे. त्याला शिक्षण घेता आले नाही. आज तो शिकतो आहे. त्यानेही मुक्तिलढ्यात भाग घेतला. तो प्रक्षोभक व विद्रोही बनला, आणि गेल्या पंचवीस वर्षांत ग्रामीण भागातून तो शहरात आला. त्याच्याही नशिबाला झोपडपट्टीतील घाणेरडे जीवन आले, आणि आजही तो छळवादाला तोंड देतो आहे. पण आजचा दलित तरुण क्रांतिप्रवण बनला आहे, नव्या जाणिवा घेऊन तो वाटचाल करतो आहे. आपली अस्मिता शोधण्याचा व साहित्यातून आपला आवि-ष्कार करण्याची धडपड तो करतो आहे.

अमेरिकन निग्रो आणि भारतीय दलित यांच्या जीवनाची वाटचाल ही ' अशी ' आहे. त्यांचे अनुभव हे ' अशा ' प्रकारचे अनुभव आहेत. निग्रोंचे जीवन त्यांच्या वाङ्मयामध्ये बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात चित्रित झाले आहे. विविध वाङ्मयप्रकार

निग्रो लेखकांनी चांगल्या प्रकारे हाताळले आहेत. त्यांची कविता, कथा, कादंबरी आता बरीच प्रगल्भ झाली आहे. गद्य लिखाणातही त्यांनी बरीच मजल मारली आहे. नाटकक्षेत्रातही त्यांनी आता डोळ्यांत भरण्याजोगी प्रगती केली आहे. निग्रो जीवनातला 'समग्र' अनुभव त्यांच्या वाङ्मयात आता चांगल्या प्रकारे आविष्कृत झाला आहे. निग्रो वाङ्मयाने आपल्या पाऊलखुणा निर्माण केल्या आहेत. त्याने खूप मोठा पल्लाही गाठला आहे. निग्रो कविता अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात जन्मली. दोनशे वर्षांच्या उन्हापावसात आणि वाऱ्यावादळात ती वाढली आहे. निग्रोंचे लोक-वाङ्मय तर फारच जुने आणि समृद्ध आहे. संगीताच्या बाबतीत तर त्यांची बरोबरी श्वेतांना करता आलेली नाही. निग्रोंच्या कादंबरीने देखील एका शतकापेक्षा अधिक वाटचाल केलेली आहे. १८५३ साली Willian Wells Brown ची Clotel or the President's Daughter ही कादंबरी प्रसिद्ध झाली. एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटपर्यंत निग्रो वाङ्मयाच्या निर्मितीचा वेग मंद होता. पुढे तो फार मोठ्या प्रमाणात वाढत गेला.

ज्या वेळी निग्रोंना आपली वाङ्मयनिर्मिती करण्यासाठी लेखणी चालविता आली नाही, त्या काळी श्वेतांनी त्यांचे जीवन आपल्या वाङ्मयात चितारण्याचा प्रयत्न केला, आणि पुष्कळदा त्यांनी निग्रो जीवन आपल्या वाङ्मयात विकृत स्वरूपात आणले. काहींनी तिरस्काराच्या भावनेने निग्रो चित्रित केला आणि काहींनी भूतदयावादी दृष्टीने. Mrs. Harriet Stow च्या Uncle Tom's Cabin या कादंबरीने सबंध अमेरिकेला अश्रू ढाळायला लावले. विसाव्या शतकात तर अनेक समर्थ श्वेत लेखकांनी निग्रो हाताळला. युजिन ओ'निल, विल्यम फॉकनर, मार्कट्वेन यांची नावे प्रामुख्याने घ्यावी लागतील.

दलित वाङ्मयाची वाटचाल अद्यापि फारशी झालेली नाही. अस्पृश्यांच्या जीवनातला 'समग्र' अनुभव अद्याप त्यांच्या साहित्यात उतरलेला नाही. साहित्य ही समाजाची जीवनकथा असते. दलित समाजाची जीवनकथा अद्याप फार मोठ्या प्रमाणात अकथितच आहे. गेल्या काही वर्षांपासून दलित वाङ्मयाच्या वाटचालीला गती येऊ लागली आहे. त्यांची कथा, कविता जेमतेम ५०–६० वर्षांपूर्वी जन्मली. अस्पृश्यांचे लोकवाङ्मय अद्याप उजेडात आलेले नाही. त्यांच्या लोकसाहित्याची निर्मिती किती प्रमाणात झाली हे अद्याप कळलेले नाही. थोडक्यात दलित जीवनाचा कलात्मक आविष्कार पुरेशा प्रमाणात अद्याप झालेला नाही.

अमेरिकेतील श्वेत लेखकांनी निग्रो जीवन आपल्या वाङ्मयात चित्रित करण्याचा जसा प्रयत्न केला, तसा तेथील उच्चवर्णीय हिंदू लेखकांनी मात्र केलेला नाही. अपवादात्मक काही लेखक सापडतीलही. अस्पृश्य हा सवर्ण हिंदू समाजात जसा उपेक्षित व बहिष्कृत राहिला आहे, तसाच तो त्याच्या साहित्यात देखील राहिला

आहे. अस्पृश्य हा हिंदू समाजातील 'rejected' आहे. ह्या माणसाला ब्राह्मणी साहित्यात कुठलीच 'पायरी' मिळाली नाही. दलित जीवनाचा आविष्कार करण्यासाठी भारतात अद्याप युजिन ओ'निल किंवा फॉकनर जन्माला यावयाचा आहे. या गोष्टीची दलित मनाला फार मोठी खंत वाटते, आणि म्हणून हिंदू सामंतशाही शब्दप्रभूंना उद्देशून वामन निंबाळकर म्हणतात–

"ह्या गावकुसाबाहेरचे बाळलेले चिरडलेले जीवन
विषय झालाच नाही तुमच्या कवितेचा."

आणि ते विचारतात–

"कळवळली नाहीत कशी तुमची मने?
कसे लिहिले नाही तुम्ही,
त्यांच्या आसवांचे गाणे?"

अस्पृश्यांच्या जीवनाकडे, डोळ्यांवर झापड घालूनही उच्चवर्णीय साहित्यिकांनी पाहिले नाही.

रामराज्याची स्तुती गाणाऱ्या महाकवी वाल्मिकीला संबोधून दया पवार म्हणतात–

"हे महाकवे!
तुला महाकवी तरी कसे म्हणावे?
हा अन्याय अत्याचार वेशीवर टांगणारा
एक श्लोक जरी तू रचला असतास...
...तरी तुझे नाव काळजावर कोरून ठेवले असते..."

मराठी साहित्य परिषदेसारख्या साहित्याच्या भवितव्याची काळजी वाहणाऱ्या संस्थेनेही दलित जीवनाचा साहित्य-निर्मितीच्या दृष्टीने विशेष विचार केलेला नव्हता. मराठी साहित्य संमेलनाच्या व्यासपीठावरून पुष्कळदा अवाङ्मयीन गोष्टींचा देखील खूप काथ्याकूट झालेला आहे, पण मराठी साहित्यात अस्पृश्यांचे जीवन का येऊ शकले नाही आणि ते कसे आणता येईल याची पूर्वी कधी चर्चा झाल्याचे ऐकिवात नाही. दलितांच्या मुक्तीचा लढा लढणाऱ्या फुल्यांच्या काळात, शाहू महाराजांच्या काळात आणि खुद्द डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या काळात कोणत्याही साहित्यिकाने किंवा साहित्य परिषदेने दलित जीवनाची दखल घेतली नाही. मला वाटते १९७० साली भरलेल्या मराठी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षीय भाषणात प्रथमच दलित साहित्याचा उल्लेख केला आहे. पण यापूर्वीच्या साहित्य संमेलनांना तशी दखल घ्यावीशी वाटली नव्हती. खऱ्या अर्थाने दलित साहित्याच्या चर्चे 'अस्मितादर्श'ने सर्वप्रथम, अर्थात १९६७ पासून आरंभ केला. दलित वाङ्मय चर्चेला विषय झाले ते यानंतरच.

दलित कथा-कादंबरीचे पहिले शिलेदार अण्णाभाऊ साठे, ना. रा. शेंडे आणि

शंकरराव खरात हे आहेत. दलितांच्या व्यथा आणि वेदनेला वाचा फोडण्याचे व साहित्यिक सर्जन करण्याचे काम या लेखकांनी चांगल्या प्रकारे केले आहे. खरात आणि अण्णाभाऊंनी दलित कादंबरी चांगल्या प्रकारे हाताळली आहे. या लेखकांच्या कथा-कादंबऱ्यांतून दलित हा नायक बनला. दलित जीवनातील अगतिकता, लाचारी, प्रक्षोभ, चीड आणि दाहकता या सर्व गोष्टी या लेखकांच्या वाङ्मयात उतरल्या. अण्णाभाऊंची 'फकिरा' व 'वारणेचा वाघ' या दोन कादंबऱ्या तर मराठी वाचकांना सर्वपरिचित झाल्या. खरातांना 'माणुसकीची हाक' आणि 'बारा बलुतेदार' या साहित्यकृतींनी प्रसिद्धी दिली. किसन फागू बनसोड यांनी मुक्या दलितव्यथेला ५०–६० वर्षांपूर्वी आपल्या कवितेतून बोलायला व गायला लावले.

अमेरिकन निग्रो साहित्याने खरी प्रगती केली ती पहिल्या महायुद्धानंतरच. त्या आधी पॉल लॉरेन्स डनबार, चॉर्लस् चेसनट आणि जेम्स वेल्डन जॉनसन यांनी कविता व कादंबरीत डोळ्यांत भरण्याजोगी चुणूक दाखवली. १९२० ते १९३० या काळात कलासक्त निग्रो मनाने खूप कंगोरे दाखवले. निग्रोंच्या समाजजीवनात कला व समाज-प्रबोधनाची एक लाटच उसळली. याच काळात 'नवनिग्रो' पुढे आला. तरुण निग्रो लेखकांच्या वतीने लँगस्टन ह्युज या कवी व कादंबरीकाराने निग्रो साहित्याचा जाहीरनामा निवेदन केला तो असा–

We younger Negro artists who create now intend to express our individual dark-skinned selves without fear or shame. If white people are pleased, we are glad. If they are not, it doesn't matter. We know we are beautiful.

आतापर्यंतचे निग्रो वाङ्मय गौरवर्णीय होते. काळ्या शरीरातील श्वेत मनच केवळ त्यातून व्यक्त होत होते. ते मवाळ होते. निग्रो लेखकांनी आता आपल्या विशिष्ट बोलीत आपले जीवन रंगवायला सुरुवात केली. निग्रोच्या काळ्या कातडीवर व मनावर whitewash देण्याचा त्यांनी विचार सोडला. १९४० मध्ये रिचर्ड राइटची Native Son ही कादंबरी प्रकाशित झाली. शिकागोच्या घेट्टो जीवनावरील या कादंबरीने रिचर्ड राइटला अमेरिकेचा डॉस्टोव्हस्की बनवले. या कादंबरीतील विद्रोही निग्रो नायकाने अमेरिकन संस्कृतीला एक फार मोठा धक्का दिला. निग्रोंच्या विद्रोही साहित्याची सुरुवात खऱ्या अर्थाने या कादंबरीपासून होते. १९५२ साली राल्फ एलिसनची Invisible Man ही कादंबरी प्रसिद्ध झाली. या कादंबरीने निग्रो जीवनातला साडेतीन शतकांचा अंधार प्रकाशात आणला आहे. कलात्मकदृष्ट्या ही कादंबरी फारच सामर्थ्यवान आहे. नियतीशी झुंज देणाऱ्या जेम्स बॉल्डविन यानेही याच निग्रो जीवनातला दाहक प्रक्षोभ आपल्या अतिशय सामर्थ्यशाली लेखणीने वाचकांच्या प्रत्ययास आणून दिला. विशेषतः 'Go Tell It On The Mountain'

आणि 'Another Country' या दोन कादंबऱ्यांनी बॉल्डविनला Legend बनविले. लॉरेन हॅंसबरी नावाच्या लेखिकेने 'A Raisin In The Sun' या नाटकाद्वारे नाटक-क्षेत्रात अलोट प्रसिद्धी मिळविली. ग्वेंडोलिन ब्रुक्स या कवयित्रीला पुलिट्झर पारितोषिक मिळाले आणि आता विल्यम डेंबी जॉन विल्यम्स, मेलविन केली, ल रॉय जोन्स, हे लेखक आघाडीवर आहेत. १९६० नंतरचा निग्रो लेखक तर विद्रोहवादाच्या आहारी गेला आहे.

दलित साहित्याचा खरा परिचय मराठी वाचकांना झाला तो गेल्या दशकात. 'दलित साहित्य' हा शब्दप्रयोगही अगदी अलीकडचा आहे. दलित साहित्य प्रामुख्याने पुढे आले ते समाजक्रांतीच्या नव्या जाणिवा घेऊन. अस्पृश्यांच्या जीवनाकडे वाचकांचे खरे लक्ष वेधले ते बाबुराव बागुलांच्या 'जेव्हा मी जात चोरली होती' या कथासंग्रहाने. दलित साहित्याने एक नवा व विद्रोही पवित्रा घेतला तो बाबुरावांच्या लेखणीतून, आणि त्या नव्या विद्रोही पवित्र्याने जी दिशा दाखवली त्या दिशेत जोमाने वाटचाल आरंभिली आहे ती बाबुराव बागुलांच्या 'मरण स्वस्त होत आहे' या कथासंग्रहापासून. दलित मनात दडलेल्या सर्व ठिणग्या बागुलांनी मुठीत घेऊन उधळल्या. दलितांचे झोपडपट्टीतील जीवन त्यांनी आपल्या कथांतून समर्थपणे व्यक्त केले आहे. त्याचप्रमाणे दलित व शोषित कामगारांचा प्रमुख प्रवक्ता म्हणजे नारायण सुर्वे. शब्दांचा शस्त्रासारखा उपयोग करता येतो, हे नारायण सुर्वेच्या कवितेने दलित कवींना शिकविले आहे. नारायण सुर्वे यांचा पवित्राही बंडखोरीचा आहे. पण त्यामागचे तत्त्वज्ञान हे सामाजिक बांधिलकीचे आहे.

निग्रो लेखकांना अशा प्रकारचा विद्रोही पवित्रा घेण्यासाठी ४०–५० वर्षांचा काळ लागला आहे. प्रदीर्घ वाटचालीनंतर निग्रो लेखक विद्रोही क्षितिजावर आला. दलित वाङ्मयाची सुरुवातच मुळी या विद्रोही क्षितिजापासून होते. याचे रहस्य काय? याचे रहस्य डॉ. बाबासाहेबांच्या विचारात, नेतृत्वात आणि अस्पृश्यांसाठी त्यांनी लढविलेल्या मुक्तिलढ्यात सापडते. त्याचबरोबर ज्या युगात दलित वाङ्मयाची चळवळ सुरू झाली, त्या युगातही ते रहस्य शोधावे लागेल. आंबेडकरांनी मराठी दलित लेखकाला 'नवे' मन दिले, आणि या क्रांतिकारी युगाने त्याला 'नवा' मूड दिला. आणि ह्या नव्या मनातील जाणिवा कथा-काव्यातून व्यक्त होऊ लागल्या. त्या जाणिवा अधिक तीव्र, अधिक उत्कट व अधिक प्रवाही केल्या 'अस्मितादर्श'ने. 'अस्मितादर्श'चा जन्म हा दलित साहित्याच्या इतिहासातील पहिले watershed आहे, असे मी मानतो. 'अस्मितादर्श'चे संपादक प्रा. गंगाधर पानतावणे लिहितात, 'वाङ्मयाची दौलत म्हणजे धन्याचा माल नव्हे. गहाण होणाऱ्या अनुभवाला येथे शरीर नाही. सामाजिक वास्तववादाचा बुरखा पांघरलेल्या शब्दतस्कराला येथे जीवन नाही. ह्या व्यवहारात निखळ व नितळ जीवनसत्याला मात्र मरण नाही.'

(अस्मितादर्श : दिवाळी अंक, १९६८)

ह्या शब्दातून दलित साहित्याचा हेतू अधिक स्पष्ट होतो आणि दिशाही अधिक स्पष्ट होते.

दलित साहित्याच्या प्रयोजनाबद्दल अनेक शंकाही घेण्यात आल्या आहेत. साहित्याचा तसा जाहीरनामा नसतो. पण एका विशिष्ट समाजजीवनाचा बरा-वाईट अनुभव घेतलेल्या लेखकांच्या साहित्यनिर्मितीचे प्रयोजन आणि दिशा कोणत्या, हेही समजावून सांगावे लागते. त्या दृष्टीने महाड येथे भरलेल्या 'महाराष्ट्र बौद्ध साहित्य संमेलना'च्या अध्यक्षपदावरून केलेल्या भाषणाला दलित साहित्याचा जाहीरनामा मानायला हरकत नाही.

'दलित साहित्य म्हणजे सूडबाद्यांचे साहित्य नाही. दलित साहित्य विद्वेष पसरविणारे साहित्य नाही. दलित साहित्य हे माणसाच्या महतीचा आणि मुक्तीचा प्रथम पुरस्कार करते; आणि तसेच ती एक ऐतिहासिक गरजही आहे, म्हणून स्वतःला वेगळे नाव धारण करते. दलिताने लिहिलेली आणि अमेरिकेतील कोणा एकाने लिहिलेली कविता कविताच असू शकते, ती चांगली-वाईट नंतर ठरू शकते. पण ती कविताच असते... तर मग हे नाव का धारण केलेले आहे? त्याला दोन कारणे आहेत. एक कारण तुम्ही आहात आणि दुसरे कारण आतापर्यंतचे भारतीय साहित्य आहे आणि हा देश आहे.'

दलित लेखकांचा आता एक काफिलाच तयार झाला आहे. त्या काफिल्यात ठळकपणाने दिसतात, केशव मेश्राम, बाबुराव बागुल, गंगाधर पानतावणे, नारायण सुर्वे, दया पवार, हरिभाऊ पगारे, वामन इंगळे, हि. गो. बनसोडे, नामदेव ढसाळ, वामन निंबाळकर, राजा ढाले, सुखराम हिवराळे, शांताराम हिवराळे, योगीराज वाघमारे, प्र. ई. सोनकांबळे आदी अनेक लेखक आणि कवी.

निग्रो वाङ्मय व दलित वाङ्मय या दोहोंतील साधर्म्य खालीलप्रमाणे आहे:

१. निग्रो व दलित लेखक हे आपल्या 'अस्मिते'चा शोध घेत आहेत.
२. दोन्ही वाङ्मयांतला अनुभव हा विषमतेवर आधारलेल्या समाजजीवनातून आलेला आहे.
३. दोघांचेही साहित्य जीवनवादी आहे. निग्रो व दलित लेखक सामाजिक बांधिलकीच्या जाणिवेतून लिहितात.
४. ह्या दोन्हीही वाङ्मयांतील भाषा ही सांस्कृतिक बंडाची भाषा आहे.
५. ह्या दोन्हीही वाङ्मयांतून नव्या सांस्कृतिक मूल्यांचा वेध घेण्यात येत आहे.

□

१२

अमेरिकन निग्रो वाङ्मय : प्रेरणा आणि प्रवृत्ती

अमेरिकेच्या साहित्यात निग्रो लेखकांनी आपले एक वेगळे असे दालन निर्माण केले आहे. निग्रो लोकांना अमेरिकेत एका वेगळ्या जीवनाचा अनुभव घ्यावा लागल्यामुळे त्या जीवनाचा प्रामुख्याने त्यांच्या वाङ्मयात आविष्कार झालेला आपणास आढळतो. नियतीने त्यांना एका सीमित आणि अतिशय अगतिक समाजजीवनाच्या दावणीला बांधल्यामुळे दूरच्या आणि विशाल माळरानावर स्वतंत्रपणे त्यांना भटकता आलेले नाही. इतिहासानेच त्यांचे पंख तोडल्यामुळे जीवनातील निरनिराळ्या क्षितिजांवर त्यांना उड्डाण करता आलेले नाही, आणि म्हणूनच कदाचित निग्रोंच्या वाङ्मयात आपल्याला विपुलता, विविधता व सखोलता सापडत नाही. तरीही आजच्या निग्रो वाङ्मयाच्या कक्षा वाढत चाललेल्या आपणास आढळतात. वाङ्मयीन मूल्यांच्या कसोटीवर त्यांचे वाङ्मय वरचेवर अधिक प्रमाणात उतरत चालले आहे, यात काहीच शंका नाही. अमेरिकन साहित्यात त्याला स्वतःचे स्थान आणि स्वतःची अस्मिता प्राप्त झाली आहे.

अमेरिकन निग्रोंचे साहित्य तसे विशेष जुने नाही. त्यांच्या ललितवाङ्मयाला खऱ्याखुऱ्या अर्थाने १८५३ सालापासून सुरुवात होते. पण अगदी पहिल्या महायुद्धापर्यंत निग्रो वाङ्मयाच्या निर्मितीला विशेष अशी गती मिळालीच नाही. पहिल्या महायुद्धानंतर वाङ्मयनिर्मितीसाठी आवश्यक असणारे वातावरण निग्रोंच्या समाजजीवनात निर्माण झाले. ह्या काळात निग्रोंची आर्थिक परिस्थिती झपाट्याने सुधारली आणि त्याचबरोबर त्यांना शैक्षणिक सवलती अधिक प्रमाणात उपलब्ध झाल्या, आणि म्हणून त्यांच्यात प्रथमतःच एक बुद्धिजीवी वर्ग निर्माण झाला. अर्थात एक 'नवा निग्रो' अमेरिकेत जन्माला आला. ह्या 'नव्या' निग्रोंनी आपल्या जीवनाचा कलात्मक आणि वाङ्मयीन

आविष्कार करण्याचा चांगला प्रयत्न आरंभिला. त्यांनी आपल्या समाजात नव-जीवनाची एक सर्वस्पर्शी लाट निर्माण केली. आपला वांशिक इतिहास, संस्कृती आणि अस्मिता यांचा शोध घेण्याच्या प्रयत्नांतून त्यांच्या वाङ्मयाची निर्मिती झपाट्याने होऊ लागली. आपल्या साहित्यात त्यांनी नवीन जाणिवा आणि अभिरुची, नवीन प्रेरणा आणि प्रवृत्ती निर्माण केल्या. स्वतःची नवीन अशी प्रतिमा निर्माण करण्यासाठी लेखणीचा त्यांनी उपयोग केला. काहींनी आफ्रिकेशी तुटलेले नाते पुन्हा जोडण्याचा प्रयत्न केला तर काहींनी नव्या अमेरिकेची उभारणी करण्याचे स्वप्न पाहिले. क्लॉड मिके, काऊंटी कुलन, लँग्स्टन ह्यूज आणि जाँ टूमर (Jean Toomer) या लेखकांनी निग्रो वाङ्मयाचा पाया घातला.

पण १९३० नंतर निग्रो वाङ्मयाने एक नवीन असे वळण घेतले. आतापर्यंतचा सगळा स्वप्नवाद धुक्याप्रमाणे अगदी विरून गेला. मंदीच्या भयंकर अशा हिमलाटेत सगळी अमेरिका सापडली. त्या हिमलाटेने निग्रो लोकांवर तर प्रचंड प्रहार केले. निग्रो संस्कृती, निग्रो राष्ट्रवाद, आफ्रिकन अस्मिता, स्वच्छंदी आणि प्रच्छन्न जीवनाचा पुरस्कार करणारे साहित्य, आता मागे पडू लागले. आतापावेतो खऱ्या अर्थाने निग्रो लेखकाला वास्तवतेशी मुकाबलाच करता आला नव्हता. निग्रो जीवनातील आशा ह्या काळात अगदी विरून गेली होती. उरली होती ती केवळ घोर निराशा आणि दाहक विफलता. आणि म्हणूनच निग्रो लेखकांच्या लेखणीतून प्रक्षोभ बाहेर पडू लागला. आपण अंकल टॉमचेच वंशज आहोत अशी अस्वस्थ करणारी प्रखर जाणीव निग्रो लेखकांच्या मनात निर्माण झाली. निग्रो हा अद्याप अनामिक, अगतिक आणि अस्तित्वहीन आहे ह्या गोष्टीचा प्रत्यय त्यांना येऊ लागला. १९३० च्या नंतरचे निग्रो वाङ्मय ह्या जाणिवेतूनच निर्माण झाले.

आतापर्यंतची वाङ्मयनिर्मिती श्वेत लेखकांच्या 'नॉर्म्स'मधून झाली होती. पण आता निग्रो लेखकांना या गोष्टीचा प्रत्यय आला की, आपण श्वेत नॉर्म्सचा उपयोग करून चिरकाल टिकणारे आणि अभिजात स्वरूपाचे वाङ्मय निर्माण करू शकणार नाही. निग्रो अनुभवांची अभिव्यक्ती निग्रोंच्या विशिष्ट भाषेतून व वाक्प्रचारातून (idiom) झाली पाहिजे असे त्यांना वाटू लागले. पण आपली स्वतःची परंपरा व स्वतःचे नॉर्म्स निर्माण करण्याची शक्ती आणि प्रतिभा आणणार तरी कोठून ? सातत्याने केलेल्या प्रयत्नांतून आणि प्रयोगांतून हे साध्य होण्यासारखे होते. ते लौकर साध्य झाले नाही ही गोष्ट वेगळी. अर्ना बॉंटेम्स, झोरा हर्सटन, विल्यम अटावे आदी लेखकांनी नवीन पाऊलवाटा निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला. पण त्यांच्या वाङ्मयीन प्रयत्नांतून आणि प्रयोगांतून सामाजिक प्रक्षोभाचाच अधिक आविष्कार झाला. त्यांच्या जीवनातच तो प्रक्षोभ दडून बसला होता.

पण निग्रोंच्या प्रक्षोभाचाही कलात्मक आविष्कार कसा करावा हे रिचर्ड राईट ह्या लेखकाला साध्य झाले होते. अनावर झालेल्या रागाचा व त्वेषाचा वाङ्मयीन उपयोग रिचर्ड राईटने आपल्या लिखाणात अतिशय प्रभावीपणे केला. तो स्वतः साम्यवादी असल्यामुळे त्याने निग्रो प्रश्नाकडे अगदी वर्गयुद्धाच्या भूमिकेतून पाहिले. त्याच्या प्रतिभेवर मार्क्सवादी विचारांनी व विकारांनी भलेबुरे संस्कार केले होते. तेच संस्कार अर्थात त्याच्या कादंबरीवर देखील झाले. Uncle Tom's Children (1936) हा त्याच्या पाच लघुकादंबऱ्यांचा संग्रह. दक्षिणेतील भयंकर अशा छळाचे प्रत्ययकारी चित्रण राईटने त्यातील प्रत्येक कथेत केले आहे. प्रक्षोभाचा एक अतिप्रचंड डोंबच उसळल्याचा अनुभव ह्या कथा वाचीत असताना आपणास येतो. पण अमेरिकेच्या माणसाला अगदी भूकंपासारखा जबरदस्त धक्का दिला तो त्याच्या Native Son (1940) ह्या कादंबरीने. शिकागोच्या घेट्टो जीवनावर आधारलेली ही कादंबरी आहे. ह्या कादंबरीने रिचर्ड राईटला अमेरिकेचा डॉस्टोव्हस्की बनविले यात वादच नाही. बिग्गर थॉमस नावाचा अतिशय आक्रमक वृत्तीचा एक निग्रो तरुण ह्या कादंबरीचा नायक असतो. Nigger ह्या शब्दाशी अनुप्रास साधून Bigger हे नाव प्रतीकात्मक अर्थाने ह्या कादंबरीच्या नायकाला देण्यात आले आहे. निग्रोला उपाहासाने निग्गर म्हटले जाते. बिग्गरला अगदी अगतिक जीवन जगायची पाळी येते. गोऱ्या मालकाच्या घरी ड्रायव्हरची अर्थात शोफियरची नोकरी त्याला करावी लागते. गोऱ्या लोकांविषयी त्याच्या मनात मनस्वी चीड निर्माण झालेली असते. त्याच्या हातून आपल्या मालकाच्या मुलीचा खून होतो अगदी चमत्कारिक परिस्थितीमध्ये. अर्थात पोलिसांचा ससेमिरा त्याच्या पाठीमागे लागतो. विद्वेष आणि विध्वंस बिग्गरच्या मनात पेट घेतो. तो विफलतेच्या अगदी खोल दरीत फेकला जातो मनावरचा ताबा निघून गेल्यामुळे तो आपल्या निष्पाप प्रेयसीचाही खून करतो. श्वेत समाजानेच मला खुनी व कातिल बनविले आहे अशी त्याची धारणा होते. तो भयंकर आक्रमक बनतो. हिंसा हेच त्याचे एकमेव साधन बनते. त्याच्या रूपात आता बोलतो चालतो तो एक अर्धराक्षस (Sub-human). तो पकडला जातो. शेवटी त्याला फाशीची शिक्षा होते त्याच्या वडिलाने बिग्गरचा सगळा दोष श्वेत समाजावर टाकला आहे. जणू लेखकच स्वतः समस्त निग्रोंच्या बचावाची माडणी करतो. श्वेत समाजाच्या डोक्यावर दोषांचे खापर अतिशय संतापाने आणि अंगातला सगळा जीव लावून तो फोडतो.

रिचर्ड राईटच्या Native Son ह्या कादंबरीने निग्रो साहित्यात प्रक्षोभगुणाचा आरंभ केला. त्याचे अनुकरण करणारी निग्रो लेखकांची एक पिढीच वाङ्मयीन क्षेत्रात निर्माण झाली. विलर्ड मोटले, वेस्टर हाईम्स, ॲन पेट्री आदी लेखकांनी रिचर्ड राईटच्या पावलावर पाऊल टाकून आपली वाङ्मयीन वाटचाल आरंभिली. लेखणीचा

उपयोग विंचवाच्या नांगीसारखा त्यांनी केला. निदान काही काळ तरी.

एक गोष्ट मात्र खरी की रिचर्ड राईटने निग्रोंना वाङ्मयीन प्रतिष्ठा आणि अस्मिता मिळवून दिली. एका साहित्यसमीक्षकाने तर अमेरिकेची सगळी संस्कृतीच त्याच्या Native Son ह्या कादंबरीने बदलून टाकली असा निर्वाळा दिला. पण १९५० नंतर तिच्या विरुद्ध प्रतिक्रिया होण्यास आरंभ झाला. रिचर्ड राईटने निग्रोंची अंकल टॉम ही प्रतिमा मूर्तिभंजकाच्या अभिनिवेशाने फोडून टाकली हे खरे, पण त्याने निर्माण केलेली बिग्गर थॉमस ही नवी निग्रो प्रतिमा त्याच्याच लोकांना मान्य झाली नाही. बिग्गर थॉमस हा बलात्कारी, खुनी आणि अर्धराक्षस आहे. त्याने सर्व मानवी मूल्ये धुळीस मिळवली आहेत. प्रक्षोभाच्या अनावर झालेल्या मूडमध्ये दात-ओठ चावीत चावीत रिचर्ड राईटने ही कादंबरी लिहिली. म्हणूनच बिग्गर थॉमस जन्माला आला असे काही टीकाकारांनी आपले मत व्यक्त केले तेव्हा. Protest Literature च्या विरुद्धच काही निग्रो लेखकांनी आंदोलन करायला सुरुवात केली. ह्या आंदोलनाचे सूत्रधार होते एलिसन आणि बॉल्डविन ! जीवनाचा कलात्मक आविष्कार करावयाचा असेल तर प्रक्षोभाच्या मागे जाता येणार नाही असे त्यांचे प्रामाणिक मत होते आणि आहे. कलेसाठी कला हे म्हणणे जसे निरर्थक आहे तसेच प्रक्षोभासाठी प्रक्षोभ असे म्हणणे देखील निरुपयोगी आहे, असा त्यांचा आग्रह आहे. आणि म्हणूनच निग्रो जीवनाकडे आणि निग्रो प्रश्नाकडे पाहण्याची वेगळी दृष्टी त्यांनी प्राप्त केली होती. निग्रो हा अमेरिकन आहे आणि त्याला अमेरिकन म्हणूनच आपली अस्मिता मिळवली पाहिजे, आणि हे कार्य विलीनीवादी भूमिका घेऊनच निग्रोंनी केले पाहिजे असे त्यांचे म्हणणे आहे. अमेरिकन जीवनाच्या मुख्य प्रवाहाशी समरस झाल्याशिवाय आपल्याला अस्मिता मिळणार नाही, अशा प्रकारची अगदी वास्तववादी आणि व्यावहारिक भूमिका त्यांनी घेतलेली आहे, आणि म्हणूनच आपल्या जीवनाकडे आणि साहित्याकडे पाहण्यासाठी त्यांना योग्य व वेगळे Perspectives मिळालेले आहेत. निग्रो लेखकाला आपल्या वांशिक अवस्थेवर मात केल्याशिवाय व्यक्तिनिरपेक्षपणे लिहिता येणार नाही, ही जाणीव फार महत्त्वाची आहे यात काहीच शंका नाही. साहित्य म्हणजे समाजशास्त्र नव्हे, असे एलिसनने अनेकदा म्हटले आहे. आणि ' Writers are not Congressmen ' असे बॉल्डविनचे म्हणणे आहे. तेव्हा आजचे निग्रो वाङ्मय हे राग आणि त्वेषाच्या पलीकडे जाण्याच्या प्रयत्नात आहे. ते केवळ प्रचारकी आणि प्रक्षोभक स्वरूपाचे राहू इच्छित नाही.

राल्फ एलिसनची Invisible Man (1952) ही कादंबरी एका दृष्टीने अतिशय महत्त्वाची आहे. एका निग्रो तरुणाची करुणकथा ह्या कादंबरीत चित्रित केली आहे. ह्या कथेच्या कक्षेत निग्रोंचा सगळा इतिहास आणि सामाजिक जीवन प्रतीकांच्या

रूपाने आलेले आहे. कादंबरीच्या नावापासूनच तिच्या प्रतीकात्मक अर्थाला व आशयाला प्रारंभ होतो. ह्या कादंबरीच्या नायकाला नावच नाही. त्याला आपल्या आईबापाच्या नावाचीही माहिती नाही. तो कोण आहे ह्याचीही त्याला कल्पना नाही. तो फक्त निग्रो आहे. निग्रो म्हणून जन्माला येणे न येणे हे त्याच्या हातात असते तर त्याने निग्रो म्हणून जन्माला येण्याचे साफ नाकारले असते. तो invisible आहे, कारण अनेक विजेच्या गोळ्यांच्या प्रकाशातही गोऱ्या माणसांना तो दिसत नाही. कारण तो निग्रो आहे. म्हणूनच तो दुःखाने ओरडतो –

What did I do
To be so black
And blue ?

आतापर्यंतच्या जवळजवळ सगळ्याच निग्रो लेखकांनी निग्रोची आपल्या इच्छेप्रमाणे व कल्पनेप्रमाणे प्रतिमा निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. एलिसनने मात्र 'प्रतिमा' नसलेला invisible निग्रो उभा केलेला आहे. त्याची ही कादंबरी अतिशय सामर्थ्यशाली आहे.

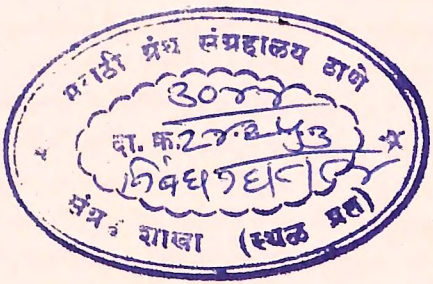
जेम्स बॉल्डविनच्या लेखणीत खरोखरच अप्रतिम असे सामर्थ्य आहे. Go tell it on the Mountain (1953) ह्या कादंबरीत त्याने एका निग्रो कुटुंबाच्या तीन पिढ्यांचा इतिहास चित्रित केला आहे. बिब्लिकल भाषेचा उपयोग केल्यामुळे बॉल्डविनच्या भाषाशैलीला प्रासादिक सौंदर्य प्राप्त झाल्याचे प्रत्ययास येते. त्याच्या Another Country ने मात्र वाचकांच्या मनात खूप गोंधळ निर्माण केला आहे. वांशिक प्रश्नाला लैंगिक प्रश्नाशी जोडल्यामुळे तिच्यातले सगळे गांभीर्य निघून गेले आहे. Protest Literature च्या विरुद्ध आवाज उठविणाऱ्या बॉल्डविनच्या लिखाणात खूप protest निर्माण होऊ पाहात आहे. त्याची लेखणी एका प्रलयकारी भविष्याची जाणीव करून देण्याच्या प्रयत्नात गुंतलेली आहे.

दुसऱ्या महायुद्धानंतरचे निग्रो साहित्य कसोटीवर उतरण्यासारखे आहे. एलिसन आणि बॉल्डविनप्रमाणे ग्वेंडोलिन ब्रुक्स आणि लॉरेन हॅंसबरी ह्या लेखिकांनाही फार मोठे यश मिळाले आहे. निग्रो साहित्य हे मुख्यतः निग्रो प्रश्नापर्यंतच मर्यादित आहे. पण आज त्याला नव्या क्षितिजांचा शोध घ्यावयाचा आहे. वांशिक अस्मिता, आफ्रिकेची स्मृती, अमेरिकन जीवनाशी एकरूप होण्याची आकांक्षा, सामाजिक व आर्थिक समता आणि 'माणूस' म्हणून जगण्याचा अधिकार ह्या विषयांचाच ऊहापोह निग्रो वाङ्मयात आपणाला मुख्यतः आढळतो. निग्रोंची मानसिक अवस्था आजही चमत्कारिक अशी आहे. एका मानसशास्त्रीय बंदिशाळेत ते सापडले आहेत.

त्याच्यातून काही सुटू शकले. बरेचजण सुटण्याची धडपड करीत आहेत. काहींनी रागावर विजय मिळविला आहे. काहीजण आक्रमक पवित्रा घेऊन लिहीत आहेत. ल रॉय जोन्स हा आजचा आक्रमक लेखक. आपण निग्रो आहोत हे त्याला विसरता आले नाही. प्रक्षोभाच्या उंच लाटेवर तो स्वार झालेला आहे. असे असले तरी एक आशादायक चित्र निग्रो वाङ्मयातून निर्माण होत आहे. चिंतनशीलता आणि अंतर्मुखता असल्याशिवाय विचाराची व भावनेची खोली लेखकाला सापडत नाही. त्या प्रयत्नात आजचा निग्रो लेखक आहे. त्याला स्वतःचा काळा वर्ण विसरून 'श्वेत' डोळ्यांनी जगाकडे पाहण्याची कला अद्याप सापडली नाही. म्हणूनच तर लँग्स्टन ह्यूजने त्याला असा हितोपदेश केला आहे –

" To write about yourself, you should first be outside yourself–objective. "

□


मराठी ग्रंथ संग्रहालय दादर
३०७
दा. क्र. २८८-५७
विषय
ग्रंथ शाखा (स्थळ प्रत)

१३

विद्रोही दलित कथा

ज्या एका सामाजिक जीवनावस्थेतून दलित कथेचा जन्म झाला आहे ती कथा जीवनवादीच असू शकते अशी माझी धारणा आहे. जीवनाभिमुखतेतून दलित कथेला एक निश्चित असे अर्थपूर्ण परिमाण प्राप्त झाले आहे. हिंदू संस्कृतीने सामाजिक जीवनाची जी एक परिधी (periphery) निर्माण केलेली होती, त्या परिधीच्या पलीकडचे जीवन दलित समाजाला हजारो वर्षांपासून जगावे लागलेले आहे. वेशीच्या बाहेरचे जीवन म्हणजे हिंदू संस्कृतीच्या परिधीच्या पलीकडचेच जीवन आहे असे मला वाटते. दलित समाज हा 'Separate and unequal' (अलग व विषम) या तर्कदुष्ट तत्त्वावर आधारलेला आहे, हे नव्याने सांगण्याची आवश्यकता नाही. सवर्ण हिंदू समाजाशी समांतर पण त्यापासून सर्व दृष्टींनी अलिप्त, दूर आणि निकृष्ट जीवन जगत असलेला हा समाज आहे. दलित समाजातील मानवी जीवन हे अर्थात सांस्कृतिक विषमतेतून निर्माण झालेले जीवन आहे. वस्तुतः हा समाज 'marginal' माणसांचा समाज आहे. अशा समाजातील जीवन केवळ 'threadbare' असते. हे जीवन म्हणजे अस्तित्वहीन रेषा ! पण ह्या जीवनाने निर्माण केलेल्या दलितत्वात आजची दलित कथा स्वतःच्या अस्तित्वाचा व अस्मितेचा अर्थ आणि आशय शोधीत आहे. सामाजिक व सांस्कृतिक जीवनाच्या 'marginality' मध्ये ती दलितांची माणुसकी शोधून तिचा आविष्कार करण्याची सर्जनशील धडपड करीत आहे. वास्तविक आजपर्यंत हिंदू संस्कृतीच्या परिधीपलीकडच्या सामाजिक जीवनाच्या 'marginality' मधल्या माणुसकीचा शोध घेण्यासाठी दलितांजवळ शब्दच नव्हते. दलित जीवन त्या परिधीच्या पलीकडे अगतिकतेच्या दलदलीमध्ये शब्दांची वाट पाहात शतकानुशतके उभे होते. वेशीच्या आतील शब्दांना या 'पेरिफरी'च्या बाहेर

जाता येत नव्हते. बहिष्कृत जीवनाला अभिव्यक्त करण्याची परवानगी सरस्वतीच्या मंदिरातील पुजाऱ्यांनी शब्दांना दिली नव्हती. वर्णव्यवस्थेच्या उतरंडीवरील शेवटच्या मडक्यातून खाली उतरणे व बहिष्कृत समाजाकडे वेस ओलांडून जाणे त्या शब्दांना शक्य नव्हते. पण पुढे शब्दांनीच थोडीशी बंडखोरी केली आणि वर्णव्यवस्थेची परिधी ओलांडली. आणि आज त्याच शब्दांनी दलित जीवनाचे मानसिक विमोचन करण्याचे आणि दलित अनुभवातील आशय शोधण्याचे कार्य हाती घेतले आहे.

दलित साहित्यामध्ये दलित जीवनातला अनुभव आज आविष्कृत होतो आहे. दलित लेखक त्याच्या 'वाट्याला' आलेल्या जीवनाला टाळू शकत नाही. त्या जीवनापासून तो दूरही पळू शकत नाही. जीवनाशी संघर्ष करणे हाच एकमेव मार्ग त्याच्या समोर खुला आहे, आणि ह्या जीवनाच्या अनुभवावर कथा लिहिणे म्हणजे एक प्रकारचे 'Confrontation' आहे. वास्तविक 'अशा' प्रकारच्या जीवना-विषयी लिहिणे म्हणजे सातत्याने संघर्ष करण्यातलाच प्रकार असतो, आणि हा संघर्ष 'आयव्हरी टॉवर' मध्ये बसून केलेला संघर्ष नसतो, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. जीवनाशी संघर्ष करणे हाच तिचा एकमेव विषय असतो. 'ही कथा कलावादाच्या पाठीमागे कशी जाऊ शकेल?' 'मृगजळ पिऊन तिची तहान कशी काय भागू शकेल?' सामाजिक जीवनाचा व त्यातील वास्तवाचा आविष्कार करणे हाच मुळी दलित कथेचा प्रमुख हेतू आहे; अशी माझी प्रामाणिक समजूत आहे. त्या वास्तवाचा आविष्कार करणे म्हणजे जीवनमूल्यांचा वेध घेणे हे ओघानेच आले, आणि म्हणूनच दलित लेखकाला कमिटमेंटच्या तीव्रतर भावनेनेच लिहावे लागते. ही त्याची आव-श्यकता आहे. दलित साहित्य म्हणूनच एका अर्थाने literature of necessity आहे. वस्तुतः विशिष्ट नैतिक जाणिवेतून दलित लेखकाची कमिटमेंट निर्माण झालेली आहे, आणि त्याच्या ह्या कमिटमेंटच्या मागे एक प्रकारचा 'ethos' आहे, हे आपल्याला विसरता येणार नाही. ज्यांच्यायर दलित जीवन जगण्याची पाळी आलेली नाही असा एखादा लेखक देखील कमिटमेंटच्या भावनेने लिहू शकेल. पण तो लेखक दलित जीवनाच्या दृष्टीने 'outsider' असतो. दलित लेखकाची 'commitment' ही त्याच्या जीवनातल्या 'involvement' मधून निर्माण झालेली आहे. दलित लेखकाची साहित्यिक प्रतिबद्धता ही त्याच्या दलित जीवनाच्या संबद्धतेतून निर्माण झालेली असते. त्यामुळे तो जीवनाच्या वास्तवाकडे पाठ फिरवून कल्पनेच्या पंखांवर आकाशात भराऱ्या घेऊ इच्छित नाही. वास्तवाच्या खडतर वाटेवर एक एक पाऊल टाकीत त्याला चालावे लागते. म्हणूनच आमचा दलित लेखक रोमॅन्टिक विषयावर लिहीत नाही. प्रेमाचे विविध रंग कोणते? हे विचारण्यास त्याच्याजवळ वेळ नाही. वास्तवाचा काळानिळा रंगच त्याच्या जीवनावर व साहित्या-वर दाट असे सावट टाकीत असतो. भेसूर वास्तवाचे सावट म्हणजेच त्याच्या

जीवनावरची सावली ! अशा अवस्थेत दुसऱ्या विषयावर त्याला लिहिता येणार नाही. या संदर्भात मला प्रसिद्ध अमेरिकन निग्रो कवी लँग्स्टन ह्यूज यांच्या शब्दांची आठवण होते. त्याला कुणीतरी गुलाब पुष्पांवर व चंद्रप्रकाशावर कविता का लिहीत नाही असे विचारले होते. तो म्हणाला की मी या विषयावर अवश्य लिहिले असते. पण निग्रो म्हणून माझ्या व माझ्या समाजाच्या वाट्याला जे दुःख आलेले आहे, ते दुःख मला अशा रोमॅन्टिक विषयावर लिहू देत नाही. गुलाबपुष्पे आमच्या दारात नाहीत आणि चंद्राच्या प्रकाशात आम्हाला आमचा 'क्रूस' दिसतो.

दलित कथा ही वास्तविक शोषित समाजाची कथा आहे. ज्या समाजावर शतकानुशतके अन्याय व विषमता लादली जाते त्या समाजातील लेखक पहिल्यांदाच जेव्हा लिहू लागतात तेव्हा त्यांच्या साहित्याचे तीन विशेष आपल्या नजरेत भरतात. अमेरिकन निग्रोचे साहित्य घ्या, आफ्रिकन लोकांचे साहित्य घ्या किंवा भारतीय दलितांचे साहित्य घ्या. शोषित समाजाच्या साहित्यातला अनुभव सामूहिक (collective) स्वरूपाचा असतो. ते साहित्य निर्माण करणारे लेखक अपरिहार्यपणे प्रतिबद्धतेच्या (commitment) भावनेने लिहितात आणि ते साहित्य समकालीन (contemporary) स्वरूपाचे असते. दलित लेखकांची सामाजिक जाणीव आणि त्यांची सामाजिक बांधिलकी ही त्यांच्या सामूहिक अनुभवातून (collective experience) आणि त्यांना अटळपणे अद्यापही जगाच्या लागणाऱ्या समकालीन जीवनातून (contemporary) निर्माण झालेली आहे, आणि अशा प्रकारचे साहित्य अस्मितेच्या (identity) शोधात असते, हे वाचकांच्या लक्षात अचूकपणे येईल. आमची दलित कथा ही आत्माविष्कारातून अस्मितेच्या शोधात निघालेली कथा आहे. शोषित समाजाला 'स्वत्व' किंवा 'अस्मिता' ही काही सहजासहजी प्राप्त होणारी वस्तू नाही. अस्मितेसाठी तिला सातत्याने संघर्ष करावा लागतो, हे निराळे सांगण्याची गरज नाही, आणि त्या संघर्षातून प्रक्षोभाच्या किंवा विद्रोहाच्या ज्वाला निर्माण होतात. दलित कथेतील धग आणि प्रकाश ह्या दोन्हीही गोष्टी तिच्या विद्रोहाच्या ज्वालांतून निर्माण झालेल्या आहेत.

दलित कथा ही विद्रोहाची भाषा बोलते. शब्दांचा उपयोग ती निखाऱ्यासारखा करते. तिच्यातली दाहकता अगदी असह्य अशीच आहे. दलित जीवनाच्या अनुभवातच मुळी एक प्रकारची असह्य अशी दाहकता आहे. हिंदू संस्कृतीच्या परिधीच्या (periphery) पलीकडे सामाजिक असंतोषाचा एक ज्वालामुखी अनेक शतकांपासून जळतो आहे. त्या ज्वालामुखीवर बसून दलित लेखक आपल्या कथा-कविता लिहितो आहे. त्या ज्वालामुखीवर त्याला कलावादाचे 'आयव्हरी टॉवर' कसे बांधता येईल ? कलावादाचा 'आयव्हरी टॉवर' अशा ज्वालामुखीवर उभा राहू शकत नाही. तेव्हा दलित लेखकाचा 'अनुभव' लक्षात घेतल्याशिवाय वाचकाला दलित कथेच्या

विद्रोहाचे कारण समजू शकणार नाही असे मला वाटते. दलित कथा वाचीत असताना वाचकांच्या जिभेला व ओठांना तिच्यातील शब्द का 'पोळतात' याचे उत्तर दलित अनुभवातच दडलेले आहे. दलित कथेचा विद्रोह प्रस्थापित समाजव्यवस्थेविरुद्ध आहे हे उघड आहे. ज्या विद्रोहाने मनुस्मृतीचे दहन केले आणि ज्या विद्रोहाने महाडच्या तळ्यातील पाणी पेटविले त्याच विद्रोहाच्या ज्वाला दलित कथेतून निर्माण होत आहेत. बाबुराव बागूल, योगीराज वाघमारे, केशव मेश्राम, अर्जुन डांगळे, अरुण कांबळे आदींच्या कथा प्रस्थापित समाजाविरुद्ध बंड करण्यासाठी कटिबद्ध आहेत.

विद्रोहाची भाषा ही तक्रारीची भाषा असते. ती नकाराची भाषा असते. ती बंड-खोरीचीही भाषा असते.

वास्तवतेला सामोरे जाणारी दलित कथा विनोदाला मात्र पारखी झालेली दिसते. खरे तर दुःख सहन करण्यासाठी विनोदाची नितांत गरज असते. वामन होवाळ हा कथाकार सोडला तर दलित कथाकारांच्या कथांमध्ये फारसा विनोद नाही. होवाळांच्या कथेतला विनोद हा दुःखाची तीव्रता कमी करण्यासाठी वापरला आहे. त्याच्यात तशी फार मोठी वेदनाही दडलेली आहे.

दलित कथा ही अद्याप metaphysical पातळीवर उतरलेली दिसत नाही. चिरंतन मूल्यांचा वेध घेण्यासाठी दलित कथेला दलित जीवनातला अनुभव metaphysical पातळीवर आणावा लागणार आहे. त्याचबरोबर तिला मिथ्सचाही वापर करावा लागणार आहे. सामाजिक जाणिवांचा सर्जनशील आविष्कार करण्यासाठी प्रतीकांची व मिथ्सची गरज असतेच. पण दलित लेखकांनी कोणते व कुठले मिथ्स वापरावेत हा एक फार मोठा वादाचा व गुंतागुंतीचा प्रश्न ठरू पाहात आहे. हिंदू पुराणशास्त्र (Mythology) दलित लेखकांना मान्य नाही. पुराण-साहित्याचा सर्व आशय आणि संकेत सामाजिक स्वरूपाचा असतो. पण हिंदू समाज-व्यवस्थेत दलितांना अस्मिता देणारे स्थान नसल्यामुळे दलित लेखक हिंदू पुराण साहित्याला नकार देतो ही गोष्ट स्पष्ट आहे. सामाजिक आशयापासून हिंदू मिथ्स वेगळ्या करता येत नाहीत. आणि सामाजिक आशय व्यक्त करण्यासाठीच मिथ्सची आवश्यकता असते. अशा अवस्थेत हिंदू पुराणसाहित्यालाच दलित लेखक नकार देतो. पण दलित समाजाला स्वतःच्या वेगळ्या अशा मिथ्स द्रुत गतीने निर्माण करता येणार नाहीत, आणि मग अशा परिस्थितीत मिथ्सचा प्रश्न कसा सोडवावा? माझ्या मते दलित लेखकांसमोर तीन-चार पर्याय आहेत. पहिला पर्याय स्वतःच्या मिथ्स निर्माण करणे. दुसरा पर्याय बौद्ध पुराणसाहित्यातील मिथ्सचा वापर करणे. तिसरा पर्याय हिंदू पुराणसाहित्यातील मिथ्स ह्या उलट्या करून वापरणे आणि चौथा पर्याय म्हणजे हिंदू पुराणसाहित्यातील मिथ्सना ज्या दुसऱ्या बाजू (other sides) आहेत त्यांच्यावर भर देणे.

स्वतःच्या मिथ्स निर्माण करण्यासाठी दोन-तीन पिढ्यांचा कालावधी लोटावा लागतो. दलित साहित्याचा विषय दलित समाजाचा पूर्ण व सामूहिक अनुभव (collective and total experience) असल्यामुळे त्यांच्या कथा-साहित्यातील काही पात्रांना, घटनांना, स्थळांना व प्रतीकांना शाश्वत स्वरूपाचा प्रातिनिधिक अर्थ आणि आशय कालांतराने निश्चितपणे लाभू शकेल, आणि अशा प्रकारच्या archetypal पात्रांना मिथ्सचे स्वरूप प्राप्त होऊ शकेल. दलितांचा सामूहिक अनुभव ज्या प्रतीकांद्वारे अभिव्यक्त होईल त्या प्रतीकांनाही 'मिथिकल डायमेन्शन' (mythical dimension) मिळू शकेल असे मला वाटते. दलितांच्या मुक्तिलढ्यात ज्या ऐतिहासिक घटना घडल्या आणि ज्या ठिकाणी त्या घडल्या त्यांनाही एक प्रकारे 'मिथिकल डायमेन्शन' मिळू शकते. मिथ्सनिर्मितीच्या प्रक्रियेत लेखकांची 'प्रतिभा' त्यांच्या सामाजिक व सांस्कृतिक जाणिवांचा सामूहिक 'अनुभव', त्यांच्या सामाजिक जाणिवांच्या मागे असणारी नैतिक 'प्रेरणा' (ethos) आणि त्या जाणिवा निर्माण करणारा 'काळ' या चार गोष्टींचा सक्रिय सहभाग असावा लागतो अशी माझी धारणा आहे. त्यांच्या सहभागातून मिथ्स निर्माण होतात.

दलित लेखकांनी बौद्ध पुराणसाहित्यातील मिथ्स वापरल्या पाहिजेत. त्यासाठी दलित साहित्यात Renaissance चा आरंभ होणे आवश्यक आहे असे मला वाटते. अमेरिकन निग्रो लेखकांनी आपला आफ्रिकन वारसा शोधून १९२०-३० या काळात हार्लेम प्रबोधनाची (Harlem Renaissance) चळवळ निर्माण करून ज्या प्रकारची साहित्यिक निर्मिती केली, तशा प्रकारची साहित्यिक निर्मिती नवीन ऊर्मीतून दलित साहित्यिकांना निश्चितपणे करता येईल. काळाच्या भिंतीला कान लावला तर तशा प्रकारची क्षीण चाहूल दलित साहित्यातून वाचकांना लागेल असा माझा समज आहे.

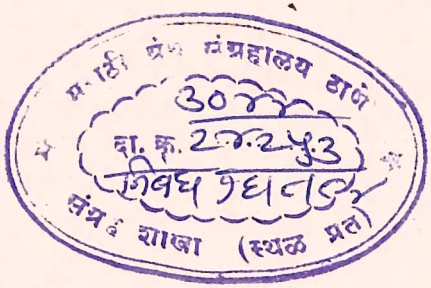
हिंदू साहित्यातील मिथ्सचा विचार करीत असताना हिंदू संस्कृतीने निर्माण करून ठेवलेल्या परिधीमध्ये (periphery) राहणारा समाज व त्या परिधीच्या पलीकडे राहणारा दलित वर्ग यांचे अस्वस्थ करणारे चित्र पुन्हा डोळ्यांसमोर उभे राहते. हिंदू संस्कृतीच्या परिधीबाहेरील समाजात राहिलेली पात्रे हिंदू पुराणशास्त्रात बरीच आहेत. शंबुक, एकलव्य, कर्ण वगैरे पात्रांना दलित कथा आणि कादंबरीमध्ये नायकाचे स्थान दिले पाहिजे. वास्तविक आपल्या समीक्षेच्या परिभाषेत हे सर्व 'anti–heroes' आहेत. आपल्या साहित्यात ते पिळल्या गेलेल्या समाजातील शोषित जीवनांचे प्रतीक ठरू शकतात. बहिष्कृत व शोषित अशा दलित जीवनातील 'Absurd' चा आविष्कार अशा पात्रांतून होऊ शकतो. कामूसारख्या फ्रेंच लेखकाने ग्रीक पुराणसाहित्यातील 'सिसिफस' (Sisyphus) सारखे पुराणपात्र आपल्या काळातील शोषित, अगतिक व अर्थहीन जीवन जगणाऱ्या लोकांचे प्रतीक म्हणून फार प्रभावीपणे वापरले आहे.

हिंदू पुराणसाहित्यातील मिथ्स उलट्या करूनही दलित कथाकारांना वापरता

येतील. James Joyce या लेखकाने Ulysses हे मिथ् असेच उलटे वापरून कितीतरी मोठा आशय प्रभावीपणे Ulysses या त्याच्या जगप्रसिद्ध कादंबरीत वापरले आहे. मिथ्सना उलटे करून वापरल्याने आपोआपच एक प्रकारची ironical situation निर्माण करता येते. दलित लेखकांना Irony चा उपयोग तीक्ष्ण अशा शस्त्रासारखा अगदी प्रभावीपणे करता येईल. दलित अनुभवात Irony आहेच, पण तिचा योग्य वापर करण्यासाठी प्रयोगक्षमता अंगी बाळगावी लागेल. कथा व कादंबरीच्या फॉर्मचाही विचार दलित लेखकांना करावा लागणार आहे. फॉर्मचा विचार केल्यामुळे आपण जीवनवादापासून दूर जाऊ की काय ही भ्रामक कल्पना दलित लेखकांना सोडून द्यावी लागणार आहे. अमेरिकन निग्रो लेखकांचा अनुभव या बाबतीत त्यांना उपयोगी पडण्यासारखा आहे. जीवन हे लेखकाला perspective देत असते; पण त्या perspective ला perception देण्याचे सामर्थ्य कलेतच असते, हे विसरून चालणार नाही.

जीवनवादी दलित कथाकाराला खूप पल्ला गाठावयाचा आहे. आणि तो हा पल्ला गाठू शकेल याबद्दल माझ्या मनात कसलीही शंका नाही.

□


३०४
दा. क्र. २२५३

१४

दलित कविते, तुझे नाव ज्वाला !

विद्रोह हा दलित साहित्याचा गुणविशेष आहे असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे ठरणार नाही. विद्रोहाचे निखारे अवतीभोवतीच्या समाजमनावर भिरकावीत चालणारी दलित कविता आज सारे आकाश पेटवायला निघाली आहे. वस्तुतः तिचे सर्व सामर्थ्य आणि सौंदर्य तिच्या विद्रोहात आणि रंगदार अशा अभिव्यक्तीत आहे. तिचे खरे स्वरूप तिच्या विद्रोहात सापडते. तिला स्पर्श करणे फार कठीण अशी गोष्ट आहे. तिचा स्पर्श हा पानसुपारीचा स्पर्श नाही. तो आहे निखाऱ्याचा स्पर्श ! आणि म्हणून तिच्या स्पर्शसुखाची अभिलाषा बाळगणाऱ्या वाचकांना निखाऱ्याची दाहकता सहन करण्याची क्षमता आपल्या अंगी बाळगणे आवश्यक आहे.

दलित कवितेचा विद्रोह का व कोठून निर्माण झाला ? तो विद्रोह कशासाठी आहे ? तो कोणाच्या विरुद्ध आहे ? तो उराशी बाळगून दलित कविता कोणत्या दिशेने निघाली आहे ? आणि शेवटी तिला निश्चित अशा कोणत्या ठिकाणी पोचायचे आहे ? दलित कवितेच्या अभ्यासकांना ह्या सर्व मूलभूत प्रश्नांची उत्तरे शोधावी लागणार आहेत. पण वास्तविक ती उत्तरे शोधण्याचे कार्य तेवढे अवघड नाही. दलित कवितेचा विद्रोह दलित जीवनाच्या अनुभवातूनच निर्माण झालेला आहे, हे सांगण्याची गरज नाही. तो विद्रोह सामाजिक अन्याय आणि विषमतेवर आधारलेल्या प्रस्थापित समाज-व्यवस्थेला टिकविणाऱ्यांच्या विरुद्ध आहे. स्वातंत्र्य आणि समतेच्या दिशेने दलित कवितेची वाटचाल चालू आहे, आणि ज्या ठिकाणी मानवी मूल्ये सापडतील त्या ठिकाणी तिला पोचायचे आहे. तिचा हा प्रवास फारच कठीण आणि खडतर अशा स्वरूपाचा आहे. तिच्या ह्या प्रवासात जे जे सामील होतील त्या सर्वांचा तिला सहभाग, साहाय्य आणि सहवास हवा आहे.

दलित कवितेच्या विद्रोहाच्या ज्वाला ह्या दलित जीवनातील अनुभवाच्या दाहकतेतून निर्माण झालेल्या आहेत. अनेक शतकांपर्यंत त्या अनुभवाला पेटच घेता आला नव्हता. कारण शतकानुशतकाच्या अज्ञान, दारिद्र्य आणि अंधाराच्या राखेखाली तो सापडला होता. तो समाज शतकानुशतके दलितांच्या अस्तित्वाचीच जिथं दखल घेत नव्हता, तिथं तो समाज त्याच्या अनुभवाचा मागोवा कसा घेणार ? अर्थात उच्चवर्णीय लेखकांचे शब्दच स्वतःला बाटवून घेण्यासाठी तयार नव्हते, आणि दलितांजवळ स्वतःचे शब्दच नव्हते. म्हणून दलित हा उच्चवर्णीय कवी आणि कलाकारांच्या काव्य आणि कलेचा विषय होऊ शकला नाही; आणि तो होणार तरी कसा ? डोळ्यांवर खोट्या परंपरांचे झापड घालून चालणाऱ्या लेखकांच्या शब्दांना गावकुसाबाहेरचे जीवन दिसणार तरी कसे ?

दारिद्र्य आणि अगतिकतेच्या खोल अशा अंधाऱ्या दरीत सापडलेले अभिशापित दलित जीवन शब्दांच्या वरदानासाठी आसुसलेले होते. पण त्याच्यावर पडलेला अशान्त आणि अंधकाराच्या राखेचा प्रचंड असा ढिगारा कोणीतरी बाजूला सारणे आवश्यक होते. हा ढिगारा डॉ. आंबेडकरांच्या बादळी आंदोलनामुळे कोसळून बाजूला पडला आणि त्याच्या चैतन्यमय स्पर्शाने दलित जीवनातील स्फुलिंगाने पेट घेतला. आंबेडकराच्या ध्येयवादी विचारातून दलित अनुभवाला शब्दाचे आणि शब्दांना नक्षत्राचे वरदान मिळाले. दलित जीवनाचा अनुभव एवढा ज्वालाग्राही आहे की, त्याला अभिव्यक्ती आणि आशय देणारे शब्द पेटून उठले आहेत. दलित कवितेतून प्रक्षोभाच्या भडकत असलेल्या ज्वाला एकीकडे प्रस्थापितांनी निर्माण केलेल्या व वाढविलेल्या विषमतेला जाळू इच्छितात आणि दुसरीकडे अंधकारमय दलित जीवनाला स्वयंप्रकाशित करू इच्छितात.

दलित कवींचा अनुभव आज अर्थ आणि अभिव्यक्ती, आशय आणि अस्मितेच्या शोधात आहे. त्यांचा हा शोध अपरिहार्य अशाच स्वरूपाचा आहे. माणसाचे माणूसपण मान्य करण्याच्या मूल्यांमध्येच त्याला आपला अर्थ आणि आशय, अभिव्यक्ती आणि अस्मिता सापडणार आहे. मानवी मूल्यांना जी संस्कृती मानाचे स्थान देत नाही ती संस्कृती दलित कवीला नाकारणे क्रमप्राप्त आहे. दलित कविता नकाराच्या भाषेत का बोलते, याचे प्रमुख कारण हेच आहे. म्हणूनच दलित कवी प्रस्थापित संस्कृतीला नकार देतो आहे. विश्व. लक्ष. कालेकरांची 'नकार, नकार, नकार !' ही कविता वाचल्यानंतर, ही गोष्ट वाचकांच्या सहज लक्षात येण्यासारखी आहे. हा तरुण कवी प्रस्थापित हिंदू संस्कृतीला नकार देतो. त्याची भाषा अकृत्रिम अशा प्रक्षोभाने पेटली आहे. प्रस्थापित संस्कृतीच्या दावेदारांना उद्देशून तो म्हणतो :

तुमच्या विटाळांनी, तुम्हाला ग्रहण लागलेल्या
नपुंसक परोपजीवी, परप्रकाशी सूर्यांनो !

तुमचा स्पर्श म्हणजे तो एक संसर्गजन्य रोगच
पण मी मात्र नवा सूर्य
स्वावलंबी, स्वयंप्रकाशी नवचैतन्य सूर्य.

ज्या संस्कृतीने अस्पृश्यतेला जन्म दिला आणि आपले तथाकथित पावित्र्य पाळण्याचा प्रयत्न केला, ती संस्कृती वास्तविक विटाळलेली संस्कृती आहे. अशा प्रकारची संस्कृती प्रकाश हरवून ठेचाळत असते. तिच्या जीवनातील सर्व चैतन्य हळूहळू लोपत असते. कालांतराने तिची सर्व गात्रे सडत असतात. विषमतेच्या महारोगाला ती बळी पडत असते. एका कवीने ह्या संस्कृतीचे 'लेपर संस्कृती' असे वर्णन केले आहे. ही 'लेपर संस्कृती' दलितांना स्पर्श करण्यास तयार नव्हती, नाही. तिने त्याला आपल्या 'आऊटहाऊस' मध्ये ठेवले. तिने त्याला गावकुसाबाहेर आपली झोपडी बांधण्यास सांगितले. तिने त्याला वरची पायरी चढण्यास मज्जाव केला. सुधाकर गायकवाड या कवीने आपल्या 'पोस्ट मार्टम' या कवितेत गावकुसाबाहेरील दलित वस्तीला 'आऊटहाऊस' म्हटले आहे. पण दलित कवी हा ह्या 'आऊटहाऊस'-मधून बाहेर पडला आहे. हिंदू धर्माने त्याला दिलेली 'पायरी' ठोकरून आणि गावकुसाकडे पाठ फिरवून तो स्वतंत्र व समतेच्या शोधात निघाला आहे. तो आशावादी आहे. त्याच्या दृष्टीचा पल्ला फार मोठा आहे. त्याच्या अवतीभोवतीचा अंधार संपून तो समता व स्वातंत्र्याच्या प्रवासास निघाला आहे. त्याची दृष्टी प्रकाशवती आहे आणि तो स्वतः प्रकाशाचा पुत्र आहे. प्रा. अरुण कांबळे यांनी आपल्या कवितेत दलित जीवनाचा हा आशावाद व्यक्त केला आहे. हा कवी म्हणतो :

आज आम्हाला प्रकाशाचं शीड उभारलेलं
स्वातंत्र्याचं गाव दिसतंय.

स्वातंत्र्याच्या गावाला जाणाऱ्या दलित कवीला मागे फिरण्याचे प्रयोजन नाही. आपण किती पुढे आलो आहोत, हे जाणण्यासाठीच केवळ मागे दृष्टी वळवावी लागते. पण फिरण्याचा मोह त्याच्या मनात निर्माण होऊ शकत नाही. कवडसे दिसतीलही, पण त्याला हातात पकडता येणार नाहीत. उमाकांत रणधीर यांच्या 'रुपेरी मृगजळ' या कवितेत हा सर्व आशय व्यक्त झालेला आहे. हा कवी म्हणतो :

दिशा पल्याडल्या अज्ञात वाळवंटातलं
रुपेरी मृगजळ
तुडुंबतंय माझ्या अंधाऱ्या प्रदेशात
काठोकाठ संज्ञाहीन भूतकाळ
माझ्या काळोख्या रात्रींना नाही चंद्रडोळा
मला टाकून गेलेत सूर्य

त्यांच्या कक्षापलीकडे नाचताहेत
अनुल्लेखित इतिहासाची काळी पिशाच्चं.

वास्तविक दलित कवीला भूतकाळात आश्रय नाही. पण वर्तमानकाळही त्याला थारा देण्यास तयार नाही. त्याला प्रतिदिन संघर्ष करावा लागतो. संघर्ष हाच त्याच्या अस्तित्वाचा आधार आहे. त्याच्या भूतकाळात 'अनुल्लेखित इतिहासाची काळी पिशाच्चं' नाचताहेत, आणि वर्तमानात अन्याय आणि अत्याचारांची भुते थैमान घालताहेत. त्याच्या आयाबहिणींना विवस्त्र करून त्यांची अब्रू त्यांच्या डोळ्यांसमोर लुटली जात असताना त्याला हताशपणे पुढीलप्रमाणे म्हणावे लागते. 'फडफडणारा झेंडा' या कवितेत कालेकर लिहितात –

माझ्या आईचे नेसू
कुणीही येथे फेडती
आक्रोशुनी ढाळते आसू
पण कुणी न ते पुसती.

आणि मग अशा ह्या तुफान वादळवाऱ्यात हा कवी स्वतः फडफडणारा झेंडा होऊन ह्या अमानुष अत्याचारांविरुद्ध बंड पुकारतो. हताश होऊन तो स्वस्थ बसू शकत नाही.

दलित कविता ही वास्तविक बंडाची कविता आहे. तिच्या बंडाला वादळाचे बळ प्राप्त झालेले आहे. आणि तिचे हे बळ पाला-पाचोळ्यासारख्या माणसांनाही सामर्थ्य देते. शैला गजभिये यांच्या 'नाहीच असं नाही' या कवितेमध्ये असे हे विद्रोही मन ग्वाही देते :

मळलेला, लाथाडलेला 'खालचा' पाचोळा
धुमसून उठतो तेव्हा
माजलेलं रान खाक करून टाकतो

दलित कवितेतला विद्रोह 'माजलेलं रान खाक करण्यासाठी सिद्ध झालेला आहे.' पण त्या विद्रोहाच्या आगीत त्याचे 'विचारी' मन मात्र जळून खाक होत नाही. ते 'ज्वलंत' मात्र निश्चित आहे. त्या मनाची जपणूक दलित कवीला करावयाची आहे. अशा प्रकारे 'ज्वलंत विचारी मन' त्याला मानसिक सामर्थ्य देण्यासाठी आवश्यक आहे, आणि त्याचे ते सामर्थ्य विवेकशील असे आहे. ज्ञा. तु. वानखेडे यांनी 'माणसं ज्वलंत विचारी असली तर' ह्या आपल्या कवितेत विद्रोहाला विवेकाची जोड असणाऱ्या आवश्यकतेवर भर दिला आहे.

माणसं ज्वलंत विचारी असली की सूर्य कवेत घेतात
किंवा पिकनिकलाही जातात ज्वालामुखीवर
आणि भारतात चुळा तप्त लाव्हा रसाच्या
अग्निलोळाच्या नक्षीदार कमानीतून
डोळ्यातलं खारं पाणी पुसून
ताठरपणे तुडवीत जातात फुललेल्या
निखाऱ्यांचे ढीग...

अग्निलोळांच्या 'नक्षीदार' कमानीतून निखाऱ्याचे ढीग तुडवीत जाणाऱ्या दलित कवितेने वाचकांच्या अपेक्षा निश्चितच वाढविल्या आहेत. मराठी साहित्यात दलित साहित्याने स्वतःचे वैशिष्ट्यपूर्ण असे एक दालन निर्माण केले आहे, आणि त्या दालनाला आपल्या अर्थपूर्ण प्रतिभापुष्पांनी सजविण्याचे काम हाती घेतले आहे ते दलित कवितेने! दलित कविता प्रामुख्याने क्रांतिप्रवण कविता आहे. तिला वस्तुतः सांस्कृतिक क्रांती हवी आहे. संस्कृतीच्या कोंदणात मानवी जीवन आपल्या कलात्मक हातांनी बसविण्याची उत्कट इच्छा कोणत्याही कलाकाराला असणारच. पण दलित कवीला नवीन संस्कृतीचे तिचे नवीन कोंदण आणि त्यात बसविण्यासाठी नवीन जीवन हवे आहे, आणि त्यावर मग अग्निलोळाचे नक्षीकाम त्याला करावयाचे आहे.

□

१५

गावकूस पेटले आहे

'अस्मितादर्श' लेखकांचा हा पाचवा मेळावा कोल्हापूर शहरात भरतो आहे याचा मला अतिशय आनंद होतो आहे. देशातील अतिसामान्य व पददलित माणसाला सांस्कृतिक पातळीवर उभा करण्याच्या व त्याच्या जीवनाला वैश्विक आशय देण्याच्या प्रयत्नाला वाहून घेतलेल्या 'अस्मितादर्श' या नियतकालिकातून लिहिणाऱ्या लेखकांनी कोल्हापूरला एकत्र येऊन साहित्यिक चर्चा करावी ही घटनाच मुळी मला औचित्यपूर्ण वाटते. कारण कोल्हापूर नगरी ही महाराष्ट्रातील बहुजन समाजाची सांस्कृतिक राजधानी आहे. एका फार मोठ्या सामाजिक संघर्षाचा व सांस्कृतिक उन्नयनाचा इतिहास या नगरीने पाहिलेला आहे. नव्हे, तो येथे घडलेला आहे.

कोल्हापूरचे जीवन फुलवणाऱ्या पंचगंगेचे पाणी या शतकाच्या आरंभी एका फार मोठ्या आशयगर्भ विद्रोहाने पेटले होते. या गोष्टीचे स्मरण सबंध महाराष्ट्राला पुन्हा एकदा करून देण्यासाठीच आपण येथे जमलो आहोत असे मला वाटते. महात्मा फुल्यांनी आरंभिलेल्या महाराष्ट्रातील बहुजन समाजाच्या व पददलितांच्या सामाजिक लढ्याचे एक विराट पर्व या कोल्हापूर शहराने पाहिले आहे, आणि वास्तविक त्या लढ्याचा गुरुत्वमध्य कोल्हापूरला आला तो राजर्षी शाहू महाराजांच्यामुळे! अस्पृश्यता-निर्मूलनाचा वटहुकूम काढून दलितांच्या हाती सामाजिक समतेच्या अधिकारांचा ताम्रपट देणाऱ्या शाहू महाराजांनी 'मनुस्मृती'ला घायाळ करणारा पहिला धक्का दिला तो या नगरीतच.

इतिहासाची अपरिहार्यता लक्षात घेऊन महाराष्ट्रातील दलितांचे नेतृत्व स्वीकारणाऱ्या या महापुरुषाने या देशाच्या भवितव्याचे एक फार मोठे स्वप्न या

ठिकाणी पाहिले होते. वास्तविक दलितांचे नेतृत्व दलित समाजातूनच निर्माण झाले पाहिजे आणि तसे ते निर्माण झाल्याशिवाय त्यांच्या विराट दुःखाचे दर्शन घडवता येणार नाही आणि त्यांच्या मुक्तिसंग्रामाला जोम येऊ शकणार नाही, अशी महाराजांची प्रामाणिक धारणा होती. उलट अशा नेतृत्वाचे ते स्वप्न पाहात होते; आणि ते स्वप्न डोळ्यांत साठवून सभोवतालच्या सर्व क्षितिजांवर आपली भविष्यवेधी नजर फेकीत होते; आणि अस्पृश्य समाजाला धीर व दिलासा देत होते. शेवटी बाबासाहेब आंबेडकरांच्या रूपाने बहिष्कृत भारताच्या उदयोन्मुख नेतृत्वाचे त्यांना दर्शन झाले. डॉ. आंबेडकर म्हणजे राजर्षी शाहू महाराजांच्या स्वप्नाला सापडलेले एक विराट वास्तव होते, अशी माझी प्रामाणिक धारणा आहे. बाबासाहेबांच्या नेतृत्वात आपल्या प्रेरणा शोधणाऱ्या व त्यांच्या विचारांना आपल्या वाटा पुसणाऱ्या दलित साहित्यिकांच्या वतीने या महान समाजक्रांतिकारकाच्या स्मृतीला या करवीर नगरीत मी मानाचा मुजरा करतो.

या अस्मितादर्श लेखक मेळाव्याचे उद्घाटन भाई माधवराव बागल यांच्या शुभहस्ते करण्याचे आपण योजिले, या गोष्टीचाही मला फार आनंद वाटतो. महात्मा फुले, राजर्षी शाहू महाराज आणि डॉ. आंबेडकरांना ज्यांनी देव मानले, त्यांच्या क्रांतिकारी विचारांची हयातभर ज्यांनी पूजा बांधली, त्यांच्या सामाजिक आणि राजकीय संघर्षातील स्फुलिंग हाती घेऊन आपल्या जीवनाची ज्यांनी मशाल पेटविली आणि त्यांच्या ध्येयवादाच्या मुशीत स्वतःचे जीवनशिल्प कलात्मक मनाने ज्यांनी ढाळले, त्या भाई बागलांच्या हस्ते या लेखक मेळाव्याचे उद्घाटन व्हावे, हे मला फारच अर्थपूर्ण वाटते.

दलित साहित्याच्या चळवळीला समर्पणाच्या भावनेने वाहून घेतलेल्या 'अस्मितादर्श' या नियतकालिकाने एका दशकाची वाटचाल संपवून दुसऱ्या दशकात मोठ्या आत्मविश्वासाने व आत्मप्रेरणेने प्रवेश केलेला आहे. आतापर्यंतच्या वाटचालीत त्याला कितीतरी अडचणींना तोंड द्यावे लागले आहे. पण त्याच्या अपराजित मनाला त्या अडचणी मर्यादा घालू शकल्या नाहीत. प्रा. गंगाधर पानतावणे यांच्या ठिकाणी दुसरा कोणी या नियतकालिकाचा संपादक असता तर या अडचणींवर मात करता आली असती किंवा नाही या बाबतीत निदान मला तरी शंका आहे. गंगाधर पानतावणे हे संघर्षाचे दुसरे नाव आहे! त्यांच्या जिद्दीच्या प्रयत्नातूनच 'अस्मितादर्श'ला तेजाने तळपता आले. अनेक नवोदित दलित लेखकांना मराठी साहित्यात अस्मिता मिळवता आली.

दलित साहित्याची चळवळ 'अस्मितादर्श'च्या माध्यमातून चालवीत असताना मुख्यतः तीन गोष्टींची काळजी प्रा. गंगाधर पानतावणे यांनी घेतली आहे. दलित साहित्याच्या उद्याच्या वाटचालीसाठी त्या लक्षणीय गोष्टींचा उल्लेख करणे आवश्यक

आहे, असे मला प्रामाणिकपणे वाटते. पहिली गोष्ट अशी की 'दलित' या संज्ञेला व पर्यायाने 'दलित' या संकल्पनेलाच व्यापक असा अर्थ व आशय देण्याची काळजी 'अस्मितादर्श'ने घेतली आहे. दलित साहित्य हे प्रामुख्याने पूर्वास्पृश्यांचे असले तरी ते केवळ पूर्वास्पृश्यांचेच नाही, भारतीय समाजव्यवस्थेत भरडलेल्या सर्व शोषितांचे ते साहित्य आहे. दुसरी गोष्ट अशी की 'अस्मितादर्श'ने ललित लिखाणावरोबर वैचारिक लिखाणाकडे अगदी जाणीवपूर्वक लक्ष पुरविले आहे. ललित साहित्याच्या निर्मितीसाठी विचारधनाची, वैचारिक बैठकीची नितांत आवश्यकता असते. दलित साहित्याची उभारणी सैद्धान्तिक पायावर व्हावी व त्याचा आकृतिबंध नवीन अशा वैचारिक वास्तुशास्त्रावर आधारलेला असावा, याची दक्षता 'अस्मितादर्श'ने सातत्याने घेतली आहे. प्रामुख्याने दिवाळी अंकांतून व विविध प्रसंगी काढलेल्या विशेषांकांतून अनेक चर्चा या नियतकालिकांत घडवून आणल्या गेल्या आहेत. 'अस्मितादर्श' लेखक मेळावे भरवले जातात ते त्याचसाठी. त्यादृष्टीने 'अस्मितादर्श' आता केवळ एक नियतकालिक म्हणून ओळखले जात नाही. दलित साहित्याचे ते एक प्रभावी व्यासपीठ बनलेले आहे. ज्या तिसऱ्या गोष्टीची काळजी 'अस्मितादर्श'ने वाहिली आहे ती ही की दलित साहित्य हे जीवनवादी साहित्य आहे; आणि अपरिहार्यपणे ते जीवनवादीच असले पाहिजे. तरी पण त्याला नवसंस्कृतीच्या गणराज्यात कला म्हणून आपली स्वायत्तता मिळवावीच लागेल. त्याला निव्वळ प्रचाराचे साधन बनून चालणार नाही. या गोष्टीचे भान ठेवण्याचा प्रयत्न 'अस्मितादर्श'ने केला आहे. 'अस्मितादर्श'ने मराठी साहित्यात 'अस्मितावादी साहित्याचे दालन उघडण्याचे श्रेय घेतले आहे, ही गोष्ट कबूल करावी लागेल. या नियतकालिकाच्या आरंभकाळी त्याला डॉ. म. ना. वानखडे यांचे जे प्रेरक मार्गदर्शन लाभले त्याचा उल्लेखही या ठिकाणी मी कृतज्ञतापूर्वक करू इच्छितो. दलित अनुभवांचे 'अक्षय्यभांडार' फोडून 'अक्षर वाङ्मय' निर्माण करण्याचे फार मोठे श्रेय या नियतकालिकाने घेतले आहे.

दलित साहित्य जन्माला आले तेच मुळी सांस्कृतिक उठावाचे विद्रोही शब्द घेऊन. पिढ्यान्-पिढ्यांपासून असहायतेच्या दरीत सापडलेल्या समाजाला जेव्हा शब्द सापडतात तेव्हा ते शब्दच त्याला सामाजिक अगतिकतेकडून अस्मितेकडे, राजकीय गुलामीतून स्वातंत्र्याकडे व सांस्कृतिक अंधारातून प्रकाशाकडे घेऊन जाण्याचे अभिवचन देतात. त्या शब्दांतून निर्माण होणारी जी भाषा असते ती प्रक्षोभाची आणि प्रतिबद्धतेची भाषा असते. आणि त्या भाषेतून शोषितांचे जे साहित्य निर्माण होते ते त्यांना ह्या शब्दांनी दिलेल्या अभिवचनाच्या पूर्ततेसाठीच! जी समाजव्यवस्था किंवा संस्कृती एखाद्या समाजाला 'शब्द' नाकारते ती समाजव्यवस्था किंवा संस्कृती त्याला सर्व काही नाकारते,— ज्ञान, इतिहास, अस्मिता, स्वातंत्र्य, समता आणि मानव्य!

ती समाजव्यवस्था त्याला भाकरीचे तुकडे देत असेल पण सांस्कृतिक जीवन देत नाही. आणि एखाद्या समाजाला जेव्हा ह्या सर्व गोष्टी नाकारल्या जातात तेव्हा तो समाज मानव्यहीनतेच्या (dehumanization) अवस्थेतच जीवन जगतो. वास्तविक मानवता ऱ्हासाची ही अवस्था no man's land मधली अवस्था असते. पद-दलितांना आपल्या राहुट्या या no-man's land मध्येच बांधाव्या लागतात. दुसरी-कडे त्यांना जागाच मिळू शकत नाही. गावकुसाबाहेरचा समाज हा no–man's land वर राहात आलेला व असलेला समाज आहे. ' मानव्यहीनतेच्या ' अवस्थेत जगणारा माणूस हा माणूस म्हणून फारसा उरत नाही. तो ' नॉमिनल मॅन ' असतो किंवा त्याने थोडीशी धडपड केलीच तर त्याला त्या अवस्थेत जास्तीत जास्त ' मार्जिनल मॅन ' होता येते. तथापि अशा अवस्थेतही सांस्कृतिक जीवन जगण्याची त्याची प्रेरणा पूर्णपणे मेलेली नसते. त्याची धडपड चालूच असते. पण ती निःशब्द असते. तिला आपला आशय व्यक्त करता येत नाही. म्हणून ती सर्वस्वी अंधाराने लपेटलेली असते. आपल्या नग्न शरीराने ती अंधारात भरकटत राहते. आणि मानव्यहीनतेच्या (dehumanization) अवस्थेत शतकानुशतके जगलेल्या समाजाला जेव्हा साक्षर होण्याची संधी मिळते तेव्हा त्याला सर्वांत मोठी शक्ती व संपत्ती सापडते ती शब्दांची ! त्याच्या हाती आलेली वर्णमाला आत्मज्ञानाच्या व अस्मितेच्या दिशेत त्याला घेऊन जाते.

दलितांना सापडलेल्या शब्दामध्ये फार मोठे सामर्थ्य असते. त्यांच्या हाती येताच पहिल्या प्रथम तो जर काही करीत असेल तर त्यांना अमानुषीकरणाच्या (dehumanization) अवस्थेत बंदिस्त ठेवणाऱ्या संस्कृतीला नकार देतो व तिला आईवरून शिवी देऊन आपला प्रोटेस्ट नोंदवितो. पण तो तिला नुसते नाकारून व शिवी देऊन थांबत नाही. तिच्या प्रभंजनाच्या कामालाही तो लागतो. पीडितांच्या माणुसकीशी द्रोह करणाऱ्या सामाजिक परंपरांच्या व सांस्कृतिक मूल्यांच्या विरुद्ध विद्रोहाने तो पेटतो व उठतो. ज्या परंपरांनी त्याचे अस्तित्व ठोकरलेले असते, मानव्य अव्हेरलेले असते, आत्मज्ञान हिरावलेले असते व अस्मिता नाकारलेली असते, त्या अमानुष परंपरांच्या विरुद्ध त्या शब्दाचा आत्मा आक्रोशून उठतो आणि आक्रोश-णाऱ्या त्याच्या आत्म्याचे विद्रोही हात आकाशालाही जाऊन भिडतात. त्यांचा तो आक्रोश मानव्यहीनतेच्या (dehumanization) विरुद्ध बंड पुकारतो. पददलितांना तो घोषणा देतो : ' educate, agitate and organize. ' आणि मग दलित समाजाचे साहित्य अशा प्रेरक शब्दाशब्दांतून निर्माण होते. अर्थात ते साहित्य स्वातंत्र्य मिळवण्याचे, स्वत्व प्राप्त करण्याचे, अस्मिता उभी करण्याचे व स्वयंप्रकाशित होण्याचे साधन बनते. त्या शब्दांना मग किती तरी डोळे फुटतात आणि त्या डोळ्यांतून कितीतरी मोठी दृष्टी अनेक अंधारयुगांना ओलांडून भविष्यावर गरुडी

झेप घेते.

आमच्या दलित साहित्याचे अंतरंग व स्वरूप ज्यांना समजावून घ्यावयाचे आहे, त्यांना दलित लेखकांचे मन व त्याची मानसिकता प्रथमतः समजावून घ्यावी लागेल. त्याशिवाय त्याच्या विद्रोहाचा अन्वयार्थ लावता येणार नाही. त्याचा आशय लक्षात येणार नाही आणि त्याच्या स्पंदनापर्यंत जाऊन पोचताच येणार नाही. वास्तविक दलित लेखकाची साहित्य-निर्मिती ही स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी केलेली सांस्कृतिक कृती असते. It is indeed a cultural action for freedom, आणि त्या सांस्कृतिक घटनेद्वारा दलित लेखकाला आपल्या व्यथा सांगावयाच्या असतात, वेदनांचे निवेदन करावयाचे असते; प्रस्थापित संस्कृतीला नकार द्यावयाचा असतो, त्याचे मानवी अस्तित्व नाकारलेल्या समाजव्यवस्थेच्या विरुद्ध लढा देण्यासाठी त्या व्यवस्थेत भारलेल्या लोकांची मने विद्रोहाने पेटवायची असतात. पीडितांच्या उद्ध्वस्त जीवनावर त्याला भाष्य करायचे असते; त्याच्या समोरच्या वास्तवाला निर्भयपणे सामोरे जाऊन त्यात जीवनमूल्ये शोधायची असतात आणि स्वातंत्र्य, समता व अस्मितेचे अभिवचन देणाऱ्या उद्याच्या संस्कृतीचा संकेतही द्यायचा असतो. वास्तविक हे सर्व एकाच वेळी साध्य करण्यासाठी तो प्रतिबद्ध असतो, आणि त्याच्या प्रतिबद्धतेची परिणती किंवा फलनिष्पत्ती जाणीव-निर्मिती व जागृतीच्या (Conscientialization) कार्यामध्ये होते. खरे तर साहित्य-निर्मितीचा प्रमुख उद्देश जाणीव-जागृती (Conscientialization) हाच असतो असे मला प्रामाणिकपणे वाटते. साहित्याची ही एक अतिशय महत्त्वाची व मोलाची उपलब्धी ठरू शकते असे माझे मत आहे.

पीडित आणि शोषित समाजासाठी आवश्यक असणाऱ्या शिक्षणाच्या संदर्भात पॉलो फ्रिअरे (Paulo Freire) या सुप्रसिद्ध लॅटिन अमेरिकन विचारवंताने आपल्या 'Cultural Action for Freedom' या पुस्तकात जाणीव-जागृतीची (Conscientialization) जी संकल्पना मांडलेली आहे ती मला आपल्या दलित साहित्याच्या निर्मितीच्या संदर्भातही अगदी अर्थपूर्ण वाटते. शोषितांना व पददलितांना पर्यायी समाजाच्या आणि प्रतिसंस्कृतीच्या (alternative society and counter-culture) निर्मितीसाठी वैचारिक बंडखोरीची आवश्यकता असते, असे या विचारवंताचे मत आहे. पर्यायी संस्कृतीची निर्मिती व रचना जाणीवनिर्मिती व जागृतीच्या (Conscientialization) प्रक्रियेतून घडत असते. या प्रक्रियेद्वारे सामाजिक व सांस्कृतिक जाणिवा जाग्या केल्या जातात. त्या प्रखर, सखोल व सतेज केल्या जातात; सामाजिक, राजकीय आणि आर्थिक विषमतेचा व शोषणाचा तिच्याद्वारे शोध घेतला जातो; आणि अशा प्रकारे शोषण करणाऱ्या वास्तवाच्या व व्यवस्थेच्या विरुद्ध उठाव करण्याची मानसिक सिद्धता या प्रक्रियेद्वारे केली जाते. आणि या प्रक्रियेसाठी आवश्यक असणारे आणि अपरिहार्य ठरणारे माध्यम बनावे लागते अर्थातच शब्दांना

व पर्यायाने साहित्याला. दलितांचे साहित्य पर्यायी संस्कृतीच्या जन्म देणाऱ्या या प्रक्रियेचे crucible असते, असे मला वाटते. दलितांच्या या शब्दाचे स्वरूप कसे असते याची मीमांसाही पॉलो फ्रिअरेने 'Pedagogy of the Oppressed 'या त्याच्या दुसऱ्या पुस्तकात केली आहे. पीडितांच्या शब्दात ' रिफलेक्शन ' (reflection) आणि ' ॲक्शन ' (action) अशी दोन परिमाणे दडलेली असतात. त्या शब्दात एक प्रकारचा ' कृति–संकल्प ' (Praxis) असतो आणि असा शब्द लिहिणे किंवा उच्चारणे म्हणजे जग बदलणे होय, असे या विचारवंताला वाटते. त्या शब्दातील चिंतनाचा आयाम सम्यक् दृष्टी देतो तर कृतीचा आयाम सम्यक् स्वातंत्र्याचे दर्शन घडवितो. सम्यक् स्वातंत्र्यासाठी सम्यक् दृष्टीची नितांत आवश्यकता असते, हे आपणाला विसरून चालणार नाही. शब्दाच्या या दोन्ही परिमाणांच्या परस्पर सहयोगातून आणि संवादातून ' कृति–संकल्पा 'ची (Praxis) निष्पत्ती होते. केवळ चिंतनावर अत्यधिक भर दिला तर साहित्याला निरर्थक किंवा किचकट शब्दच्छलाचे (Verbatism) स्वरूप प्राप्त होते; आणि साहित्य हे केवळ आपल्या सामाजिक लढ्याचे साधन आहे, असे समजून शब्दांचा वापर होऊ लागला तर त्याला प्रक्षोभ कृत्याचे (Activism) स्वरूप मिळते. हा धोका दलित लेखकांनी लक्षात ठेवणे आवश्यक असते.

दलितांचे साहित्य हे एकीकडे शोषण करणाऱ्या संस्कृतीच्या विरुद्ध विद्रोह पेटविते तर दुसरीकडे स्वातंत्र्याची उत्कट अभिलाषा बाळगणाऱ्या जगातील सर्व पीडित लोकांशी संवाद साधण्याचा प्रयत्न करते. वास्तविक ' विद्रोह ' त्याच्या प्रवासातील एक टप्पा असतो आणि ' संवाद ' ही त्याची अंतिम उपलब्धी असते. शब्द हा अशा संवादाचा केंद्रबिंदू असतो. दलित साहित्याला अंततः उभी करायची असते ती माणसाची संकल्पना आणि त्याला प्रतिबिंबित करावयाची असते ती त्याची प्रतिमा. पॉलो फ्रिअरेच्या शब्दांतच सांगावयाचे झाले तर, " Men are not built in silence, but in word, in work, in action–reflection. " (Pedagogy of the Oppressed, p. 16) हा विचार लक्षात घेतला तर दलित साहित्याचे उद्दिष्ट लक्षात येऊ शकेल, तेव्हा दलित साहित्य हे एका दृष्टीने functional साहित्य आहे. कलेच्या स्वरूपाविषयी महात्मा टॉलस्टॉयचे म्हणणे असे, " Art is not a pleasure, a solace, or an amusement. Art is a transmitting great matter. Art is an organ of human life transmitting man's reasonable perception into feeling." (What is Art ?, p. 286) आणि अशा प्रकारे व्यक्त झालेली भावना माणसाच्या विवेकाला स्पर्श करते व त्याच्या जाणिवांचे उन्नयन करते. दलित साहित्य म्हणूनच मनोरंजनाचे साहित्य नाही व होऊ शकत नाही. समाजाची जाणीव-जागृती (Conscientialization) करणे हाच त्याचा

प्रमुख उद्देश असतो.

दलित साहित्य हे वेदना व विद्रोहाचे साहित्य आहे. येथील संस्कृतीने दलितांना वेदनेच्या डोहात बुडविले, आणि त्याच्या तळातील गाळातून शतकानुशतके त्यांना वर येऊच दिले नाही. ही वस्तुस्थिती आमच्या इतिहासाला नाकारता येत नाही, आणि आज या वस्तुस्थितीची जाणीव दलित लेखकाला अस्वस्थ करते. पण त्याच्या पूर्वजांवर लादलेल्या या वास्तवावर कुणी काहीच कसे लिहिले नाही, ही वस्तुस्थिती तर त्याला अधिकच अस्वस्थ करते. त्याच्या अस्तित्वाची येथे कुणीच कशी दखल घेतली नाही याची जाणीव सहस्र इंगळ्या होऊन त्याच्या मनाला चोहोबाजूंनी डसते. ही असह्य वेदना वामन निंबाळकरांनी येथील शब्दप्रभूंना विचारली आहे. येथील शब्दप्रभूंनी सोन्याचा घास खाणाऱ्यांची, वाऱ्यासोबत चालणाऱ्यांची आणि भरजरी वस्त्रे नेसणाऱ्यांची कविता लिहिली; पण अस्पृश्यांच्या दुःखाची व वेदनेची कविता लिहिलीच नाही. ही खंत हा कवी आमच्या शब्दप्रभूंना ठणकावून ऐकवितो–

या गावकुसाबाहेर वाळलेले, चिरडलेले जीवन,
विषय झालाच नाही तुमच्या कवितेचा.

दया पवारांनी हीच व्यथा महाकवी वाल्मिकीजवळ व्यक्त केली आहे. क्रौंचपक्ष्याची हत्या पाहून ज्याचे 'कारुणिक मन आक्रंदून उठले' त्या महाकवीला रामराज्यातही शंबुकासारख्या शूद्रावर अमानुषतेचा हिमकडा कोसळताना दिसला नाही. म्हणून हा दलित कवी म्हणतो,

हे महाकवे
तुला महाकवी तरी कसे म्हणावे
हा अन्याय अत्याचार वेशीवर टांगणारा
एक जरी श्लोक तू रचला असतास ...
... तर तुझे नाव काळजावर कोरून ठेवले असते.

वास्तविक हे फार मोठे दुःख आहे. ज्यांच्यावर अन्याय-अत्याचार कधी झालेच नाहीत त्यांनी आपल्यावर झालेल्या अन्याय-अत्याचारावर कविता लिहावी ही अपेक्षाच मुळी खुळेपणाची आहे. पण वाल्मिकीने शंबुकाच्या दुःखावर काहीच लिहिले नाही ही वेदना मात्र समजण्यासारखी आहे; नव्हे ती असह्य आहे. झालेल्या अन्यायाविषयी न बोलणे हे पाप आहे; आणि तो विसरणे हा तर फारच मोठा पराभव आहे.

पण दलित कवी कुठलाही पराभव पत्करण्यास तयार नाही. उलट त्याला अमानुषतेची 'पूर्ण' कथा सांगावयाची आहे. म्हणून तरी नामदेव ढसाळासारखा

दलित कवी वेश्यांच्या उद्ध्वस्त नग्न शरीरांचा भाष्यकार बनतो. या देशात शतकानुशतके अंधारयात्रिक बनलेल्या लोकांना प्रकाशकिरणे दिसत नाहीत म्हणून स्वातंत्र्यदेवीच्या 'भगोष्ठावर' लाथा मारून तो स्वातंत्र्य-दिनावर बहिष्कार टाकतो. व्यासपीठावर समग्र बलात्कार घडवून आणण्याची तो भाषा बोलतो, नरकाच्या कोंडवाड्यातील अंधार पाहण्यासाठी तो सूर्याला बोलावून आणतो, आदिम काळापासून होत असलेली अमानुषता सहन होत नाही म्हणून 'आता आम्ही कत्तलखोर होत आहोत' याची कबुली देतो; पण शेवटी चंद्र-सूर्य फिके पडतील असे काहीतरी चांगले काम करावे अशी मनीषाही व्यक्त करतो; आणि एक तीळ सर्वांनी करंडून खावा, 'माणसावरचे सूक्त रचावे– माणसाचेच गाणे गावे माणसाने' अशी सम्यक् दृष्टीतून उभी राहिलेली सम्यक् स्वातंत्र्याची कल्पनाही तो मांडतो.

केशव मेश्राम हा दुसरा दलित कवी प्रकाशपाणी पिऊन डबडबलेल्या डोळ्यांनी सभोवतालच्या अंधारावर नजर फिरवितो व दलितांच्या नग्न दुःखाला मुखरित करण्यासाठी आपल्या कवितेला वर्णमालेशिवायही मुक्या ओठांवर उसळण्यासाठी आवाहन करतो. दलितांनी भोगलेले दुःख ईश्वरालाही भोगता येणार नाही; असे या कवीला वाटते. म्हणून त्या नेभळट परमेश्वराला तो आईवरून शिवी देण्याचे धाडसं करतो. परमेश्वरावर आसूड चालवणारा हा कवी म्हणतो :

साल्या, तुकडाभर भाकरीसाठी
गाडीभर लाकडे फोडशील काय ?
... ...
बाप्पारे, देव बाप्पारे ? तुला हे समजणारच नाही
त्यासाठी पाहिजे अपमानित
मातीत राबणारी,
प्रेम करणारी माय माऊली ...

परमेश्वराला जे जमत नाही ते आता पीडित माणसाला स्वतः केले पाहिजे म्हणून हा कवी जगाच्या रंगमंचावर उतरतो :

रंगमंचावर मी पाय टाकताच डफावर थाप पडली,
झाडाझाडांवर लटकलेली वटवाघुळे दचकली.

व्यंबक सपकाळे या कवीला तर परमेश्वर केवळ कुंकवाचा धनीच वाटतो. दलितांना स्वतःच्या सामर्थ्यावरच आता उभे राहण्याचे तो आवाहन करतो.

हे अभाग्यांनो !
जगवा तुमच्यातील माणूस तुम्हीच स्वतः

त्यातून उगवेल एखादी पहाट
नवतेजाची
माणसाच्या महानतेची.

त्र्यंबक सपकाळे यांच्या कवितेने प्रस्थापित समाजाला ' सुरुंग ' लावला आहे.

अर्जुन डांगळे हा आकाशव्यापी वेदनेचा कवी आहे. पण त्याच्या मनाला नैराश्य स्पर्श करू शकत नाही. तो म्हणतो :

मी स्पष्ट सांगतो मी निराश नाही रे
एक उजळ शिल्पित स्वप्न पहातोय रे मी.

आपल्या दुःखाचा स्वीकार करण्यासाठी हा कवी कचरत नाही.

जगू शकतो घेऊन हा वेदनांचा भार
कारण आम्ही युगायुगाचे दुःखाचे बलुतेदार.

प्रल्हाद चेंदवणकर या कवीने तर येथील संस्कृतीने पददलितांना जी वागणूक दिली त्याचे ऑडिटच केले आहे. आणि पुढचा व्यवहार सुरळीत चालावा म्हणून हिशोब नीट ठेवण्याचा सल्ला दिला आहे.

अजूनही संधी आहे
चूकभूल विसरून जाऊ.

पण दलितांना संघर्षाशिवाय दुसरा मार्गच नाही असे ज. वि. पवारांना वाटते. हा कवी सांगतोय्,

मीच आता समुद्र झालोय, उभारलोय, उधानलोय
तुमच्या कबरी बांधायला आता बाहेर पडलोय.

आणि अशा प्रकारे दलित कविता ही समुद्र होऊ पाहतेय. ती उधाणलीय, उफाळलीय. यशवंत मनोहरांनी दलित दुःखाला विद्रोही शब्द नेसवले आहेत, आणि येथील परंपरांना नागवे करून फटके मारले आहेत.

त्या हरामखोर परंपरांवर मी विध्वंसाचा नांगर धरतो
ते सर्व देव दैववादी माझे वैरी आहेत.

दैववादाला दलित साहित्याने फाटा दिला ही महत्त्वाची बाब आहे. दलित साहित्यात आव्हान आहे, आवाहान आहे आणि अवगाहनही आहे.

मराठी दलित साहित्याचा आतापर्यंत झालेला प्रवास हा उणापुरा दोन-अडीच दशकांचा प्रवास आहे. त्या प्रवासाची दिशा किसन फागुजी बनसोडे यांनी ठरविली.

त्या प्रवासाचा आरंभ अण्णाभाऊपासून झाला, आणि त्याची वाट बाबुराव बागुलांना सापडली असे मी मानतो. बाबुरावांनी जेव्हा ' जात ' चोरली तेव्हा दलित साहित्याच्या पायांना स्वतःची ' वाट ' सापडली. ही वाट आता रुंदावत आहे. तिला राष्ट्रीय हमरस्त्याचे स्वरूप मिळविण्यासाठी फार काळ लागणार नाही असे मला वाटते. या वाटेवरल्या प्रवासाला आता वेग येतो आहे. केशव मेश्राम, गंगाधर पानतावणे, नामदेव ढसाळ, नारायण सुर्वे, दया पवार, त्र्यंबक सपकाळे, वामन निंबाळकर, ज. वि. पवार, यशवंत मनोहर, माधव कोंडविलकर, अर्जुन डांगळे, अरुण कांबळे, भीमराव शिरवाळे, योगिराज वाघमारे, प्र. ई. सोनकांबळे, दत्ता भगत, अशा कितीतरी लेखकांची नावे घेता येतील. मराठी सारस्वताच्या इतिहासात दलित साहित्याचा आरंभ हा खऱ्या अर्थाने प्रकाशयुगाचा आरंभ आहे असे मला वाटते. दलित कविता ही स्वयंप्रकाशित कविता आहे. तिची प्रभा मराठी साहित्याच्या सर्व आसंमतात पसरताना आपणास दिसते आहे. दलित कविता ही दलित मनाचा ' पूर्णोच्चार ' आहे असे माझे मत आहे. वास्तविक कविता हीच एखाद्या राष्ट्राच्या किंवा समाजाच्या अस्मितेचा ' पूर्णोच्चार ' ठरू शकते.

एक नवीन सांस्कृतिक आशय घेऊन जन्माला आलेल्या दलित कवितेने मराठी वाचकांच्या अपेक्षा फार मोठ्या प्रमाणात वाढवल्या व उंचावल्या आहेत. ही दलित कविता दलित अनुभवातील दाहकतेला विचार व भावप्रकाशात परावर्तित करीत करीत उत्स्फूर्तपणे काळाची लय व प्रलय मनात साठवून पुढे चालली आहे. तिच्या गर्भाशयाला सूर्याच्या वीर्याचे दान मिळाले आहे. ती प्रकाशालाच अर्थात जन्म देणार, हे वेगळे सांगण्याची काही गरज नाही.

दलित कथादेखील आपल्या व्यक्तित्वाला एक वेगळी कलात्मक धार देत देत, विद्रोहाचा उद्रेक मनात साठवून एका वेगळ्या ' सांगाव्या 'साठी शिवाराबाहेर पडली आहे. नाट्यलेखनाच्या बाबतीत मात्र दलित लेखक थोडा उदासीन दिसतो. गंगाधर पानतावणे यांनी या दिशेने थोडासा प्रयत्न केला आहे. दत्ता भगतांनी थोड्या आशा पल्लवित केल्या आहेत. दलित लेखकांच्या आवाक्यात कादंबरीलेखन यावे तेवढ्या प्रमाणात अद्याप आलेले नाही. त्याकडेही लक्ष वेधणे आवश्यक वाटते.

दलित साहित्यात आत्मनिवेदनपर लिखाण मात्र लक्ष वेधणारं आहे. प्रा. प्र. ई. सोनकांबळे यांचे ' आठवणीचे पक्षी ' आणि दया पवारांचे ' बलुतं ' यांचा प्रामुख्याने नामोल्लेख करावा लागेल. या लेखनातील अनुभव फारच जिवंत, ज्वलंत व समृद्ध आहेत. मराठी साहित्याच्या पदरात दलित कवि–कथाकारांनी आता नवीन अनुभव-अनुभूतीचे आणि त्यांच्या आशयअभिव्यक्तीचे ' बलुते ' टाकावे अशी अपेक्षा व्यक्त करणे वेडगळपणाचे ठरणार नाही असे मला वाटते. मराठी साहित्यात खालची ' पायरी ' आता बरीच वर जाते आहे हे अभिमानाने सांगावेसे वाटते.

दलित साहित्यात मला दोन अतिशय महत्त्वाच्या गोष्टींचा प्रकर्षाने प्रत्यय येतो. पहिली गोष्ट अशी की त्यात कसल्याही प्रकारच्या न्यूनगंडाची किंवा आत्मतिरस्काराची भावना व्यक्त झालेली नाही, आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे हे साहित्य जीवनाविषयी उदासीन नाही. दलित लेखक हा पराभूत मनाने, न्यूनगंडाने पछाडलेल्या मनाने लिहीत नाही, ही गोष्ट मला फार महत्त्वाची वाटते. दलित लेखकाने आपला अनुभव नाकारलेला नाही. त्याच्या साहित्याची सारी दौलत म्हणजे त्याचा धगधगता अनुभव; आणि त्याचे सारे सामर्थ्य म्हणजे त्या अनुभवाचे निर्भय निवेदन ! दलित लेखक हा कमालीच्या आत्मविश्वासाने लिहितो आहे. अमेरिकन निग्रो लेखकाला न्यूनगंडावर व जीवनातील विफलतेवर मात करण्यासाठी पाऊण शतकापेक्षा अधिक काळ लागलेला आहे. दलित साहित्यात दलितांनी भोगलेले दैन्य व दुःख, त्याच्या वाट्याला आलेल्या यातना, त्याच्यावर लादलेली जीवघेणी अगतिकता, या सर्व गोष्टींना निःसंकोचपणे अभिव्यक्ती मिळत आहे. तरीपण दलित लेखकाच्या मनावर न्यूनगंडाचे सावट पडलेले नाही. पराभूततेचे कण त्याच्या लेखणीला चिकटलेले नाहीत याचे कारण काय ? डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या लढ्याची प्रेरणा त्याच्या धमन्यांतून वाहत असल्यामुळे हा चमत्कार घडला आहे हे उघड आहे. बाबासाहेबांनी त्याला तुफानातला दिवा बनविले आहे, हे कबूल करावे लागेल. वादळवाऱ्याशी संघर्ष करण्याचे व स्वतःच वणवा बनण्याचे बळ त्यांच्या अंगी आंबेडकरांच्या विचारांनी बनविले आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे. दलित लेखक हा स्वतः दलितमुक्ती लढ्यातला सैनिक असल्यामुळे त्याच्या मनाला न्यूनगंड स्पर्श करू शकला नाही.

फुले–आंबेडकरांच्या काळजाच्या रक्तात ज्यांनी आपल्या लेखण्या बुडवून घेतल्या आहेत, त्या लेखकांच्या वाङ्मयाला विफलता ग्रासू शकणार नाही. ' Every wall is a door ', असे इमर्सनने एका ठिकाणी म्हटले आहे. प्रतिकूल परिस्थितीच्या भिंतीतच दारे शोधली पाहिजेत याची आमच्या दलित लेखकाला जाणीव आहे. भारतीय संस्कृतीने व समाजव्यवस्थेने दलितांच्या भोवती दारे व खिडक्या नसलेल्या उंचउंच भिंती उभ्या केल्या, मग त्यातून बाहेर पडायचे कसे ? त्या भिंतींना भगदाडे पाडल्याशिवाय दलितांना बाहेर पडता येत नव्हते व नाही. आणि म्हणून तर दलित लेखक त्या भिंती पाडण्याच्या कामात गुंतला आहे. त्यांच्या पायातील दगडही तो खणून खोदून काढीत आहे. आणि त्याच्या या उत्खननामध्ये त्याच्या पूर्वजांची हाडे मात्र त्याला सापडलीत. समोरच्या वास्तवाला सामोरे जाण्याचे व त्याने निर्माण केलेल्या आव्हानांचा स्वीकार करण्याचे धाडस त्याने दाखविले आहे. उलट त्या वास्तवाचे रूपांतर जीवनमूल्यांमध्ये करण्याच्या प्रयत्नाला त्याने स्वतःला बांधून घेतले आहे. वस्तुतः जीवनातील वास्तवानेच स्वतः त्याच्या हातातील लेखणी हिसकावून घेतली व त्याच्यासाठी विद्रोही कथाकविता लिहायला सुरुवात केली आहे. दलित

साहित्याला पीडित व शोषित माणसाला सांस्कृतिक पातळीवर उभे करावयाचे आहे. दलित साहित्याचा 'नायक' आहे हा पीडित माणूस. उद्याची संस्कृती दलित माणसांच्या तळहातावर उभी राहणार आहे यात कसलीच शंका नाही.

लेखक हा त्याच्या काळात घडणाऱ्या इतिहासाचा एक प्रामाणिक साक्षीदार असतो. पण दलित लेखक हा आपल्या काळाचा नुसता साक्षीदारच नाही तर त्याच्या भोवती घडत असलेल्या घटनांचा व पर्यायाने इतिहासाचा भागीदारही आहे. येथील इतिहासाच्या पानांवर दलितांची सावली पडू न देण्याचीच काळजी सातत्याने घेण्यात आलेली होती, हे सत्य नाकारता येत नाही. क्वचित प्रसंगी काही किल्ल्यांच्या पायथ्याशी त्याला एखादी 'पायरी' मिळालीही असेल, पण त्या पायरीचे दगडही आज शोधून सापडत नाहीत. आपल्या पायथ्याच्या पायरीवरचे स्थान नाकारलेल्या इतिहासाच्या कळसालाच हात घालण्याचे धारिष्ट्य त्याच्या अंगी आज येत आहे. जुन्या परंपरेचे दोर त्याने केव्हाच कापले आहेत. म्हणून आता माघार नाही. त्याला लढावेच लागणार आहे. या देशातील अमानुष अस्पृश्यता नष्ट होईपर्यंत व दलितांवरील अत्याचार थांबेपर्यंत दलित साहित्याला विद्रोहाचीच भाषा बोलावी लागेल आणि प्रभंजनाचे कार्यच त्याला करावे लागेल. दलित लेखकाला पारिजातकाच्या मांडवाखाली बसून आपली साहित्य-निर्मिती करता येणार नाही. तळपत्या उन्हात बसूनच त्याला साहित्य-निर्मितीची 'सजा' भोगावी लागते आणि मग अशा अवस्थेत स्वतःच्या पीडित जीवनाकडे व शोषित समाजाकडे ताटस्थ्य पाळून कसे बघायचे ? हातातील लेखणीला स्थितप्रज्ञाचे अविचल मन कोठून द्यायचे ? पदोपदी मूठ वळवणाऱ्या हातात विश्वब्ध मनाने लेखणी कशी पकडायची ? आणि मूठ तर वळणारच ! कारण बेल्ली पेटून विझते न विझते तोच सारा मराठवाडा दलितांच्या झोपड्या पेटवून देतो; आणि अशा अवस्थेत साहित्यनिर्मितीसाठी आवश्यकता असणारा विसावा कोठून आणायचा ? कलात्मक सर्जनासाठी ताटस्थ्य कुठे शोधायचे ? अशा अवस्थेत हातातील लेखणी बाजूला ठेवून दलितांच्या जळलेल्या झोपड्यांच्या राखेतील एखादे धुमसणारे लाकूड घेऊनच त्याला कविता लिहावी लागते. या अवस्थेकडे त्याला पाठ फिरविता येईल का ? स्वजनांवर अत्याचार होत असताना फक्त लेखणीच्या बळावर त्यांना तो संरक्षण देऊ शकेल का ? अशा अवस्थेत सापडलेल्या लेखकाविषयी सार्त्रने असे म्हटले आहे की—

"And it is not enough to defend them with the pen. A day comes when the pen is forced to stop, and the writer must then take up arms. Thus, however you might have come to it, whatever the opinions you might have professed, literature throws you into battle." (What is Literature ?, p. 47)

साहित्याने दलित लेखकाला लढ्यात लोटले आहे ही गोष्ट खरी आहे. तथापि एका अतिशय महत्त्वाच्या गोष्टीचे भान दलित लेखकांना ठेवावयाचेच आहे आणि ते म्हणजे, साहित्य ही शेवटी कला आहे. जीवनाचे ते कलात्मक सर्जन आहे. कला होण्यात व कला असण्यातच त्याचे अस्तित्व आहे आणि अस्मिता आहे. ह्या कलेच्या कपाळावर क्रांतीची बिंदिया अवश्य लावावी पण तिच्या हातात चोवीस तास बंदूक देऊन तिला रणांगणावर मात्र उभे करू नये. लढणाऱ्यांनी तिच्यापासून प्रेरणा अवश्य घ्यावी. संघर्षाचे आशीष दान तिला अवश्य मागावे पण सेनाधिकाऱ्याचा गणवेष मात्र तिच्या अंगावर चढवू नये. स्वातंत्र्यासाठी जीवनभर लढलेल्या व ललित लेखक म्हणून जागतिक कीर्ती मिळवलेल्या कामूचे मत आपणाला लक्षात घेता येईल. तो म्हणतो : The only really committed artist is he who, without refusing to take part it the combat, at least refuges to join the regular armies and remains a free–lence." (Resistance, Rebellion and Death. p. 188)

चिंतनाच्या गर्भातच अनुभवाला आशय सापडत असतो, आणि आशयाला रूप देण्याचे काम करावे लागते अभिव्यक्तीला ! म्हणूनच ललित लेखकांना साहित्य-निर्मितीच्या तंत्राचाही गांभीर्याने विचार करावा लागतो. प्रसिद्ध निग्रो कादंबरीकार राल्फ एलिसन हा तंत्राविषयी काय म्हणतो हे दलित लेखकांनी लक्षात घेणे फारच उद्‌बोधक व उपयोगी ठरेल, त्याचे म्हणणे आहे. 'And perhaps the writer's greatest freedom, as artist, lies precisely in his possession of technique; for it is through technique that he comes to possess and express the meaning of life.' (Shadow and Act, p. 164). वास्तविक दलित लेखकांना तंत्राचे वावडे नाही. लिहिण्याच्या धडपडीतून त्यांच्या लिखाणाचा फॉर्म इव्हॉल्व्ह होत चाललेला आहे. तरी पण या बाबतीत त्यांनी जाणीवपूर्वक प्रयत्न करावेत असे मला आवर्जून सांगावयाचे आहे.

दलित साहित्याला फार मोठे भवितव्य आहे हे मी आत्मविश्वासाने सांगतोय. त्याच्या पंखाखाली आकाशाचा बराच मोठा भाग अद्यापि यावयाचा आहे, आज गावकुसाबाहेरील 'बंदिस्त' जीवन त्यात प्रतिबिंबित होते आहे, उद्या शिवाराबाहेरील 'भटके' जीवनही त्यात आपली जागा शोधील. त्याच्या कक्षेत आज गावकूस असेल पण गावकुसाबाहेरील क्षितिजांपर्यंत पसरलेले लँडस्केपस् आपल्या शब्दांत त्याला पकडावयाचे आहेत. दलित कवीचा आवाज क्षितिजांनाही ओलांडून पुढे जाणार आहे. त्याचा आक्रोश मात्र वेशीच्या आतही आज जाऊन पोहोचला आहे. वेशीबाहेरील माणसाला हीन केलेल्या वेशीच्या आतील माणसाला व त्याच्या समाजाला नामदेव ढसाळाने अगदी अस्वस्थ करणारे प्रश्न विचारले आहेत.

तुला वेशीबाहेरील आक्रोश ऐकू आला नाही का ?
पेटलेला माणूस दिसला नाही का ?
उदासीनतेचा विराटपणा तुला स्पर्शला नाही का ?
विजेचा लोळ वेशीची तटबंदी फोडून आत येतोय रे
सांग का देत नाहीस त्याला कडकडून मायेचे आलिंगन ?

वेशीच्या आतील समाजाला वेशीबाहेरच्या माणसाला अलिंगन द्यावेच लागेल. वेशीच्या अगदी जवळ राहणारा, एक पाय वेशीत व दुसरा पाय वेशीबाहेर रोवून उभी असलेली एक व्यक्ती म्हणून आतील लोकांना मी सांगतोय की विजेचा लोळ गावची तटबंदी फोडून आत येत आहे. त्याला आलिंगन देण्याची सिद्धता ठेवा. नसेल तर जळून खाक व्हाल. एवढेच मला या प्रसंगी नम्रपणे सांगावयाचे आहे. ही दौंडी देण्यासाठीच मी येथे आलो आहे.

□

१६

नागफणा आणि सूर्य

प्राचार्य गजमल माळी यांची 'नागफणा आणि सूर्य' ही समकालीन मराठी काव्यात एक प्रकारचे निराळेपण घेऊन अवतरलेली कविता आहे. तिच्या अंतरंगात वाचकांच्या मनाला अनुकंपित करणारे सामर्थ्य दडलेले आहे. पण प्रथमतः लक्षात येते ते तिच्या आशय, आकारातील निराळेपण, ती एक प्रदीर्घ कविता आहे.

मराठी साहित्याच्या इतिहासात दीर्घ कवितेची परंपरा स्थूलपणे दोन स्वरूपांत आढळते. प्राचीन काळात आख्यान-काव्याच्या रूपाने व अर्वाचीन कालखंडात खंडकाव्याच्या रूपाने. मराठी दीर्घ कवितेची परंपरा या दोन लेखनप्रकारांनी विकसित व समृद्ध झालेली आपणास आढळून येते. आणि ती परंपरा प्रदीर्घ काळापर्यंत टिकलेली होती ही लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट आहे. आख्यान कवितेने तेराव्या शतकापासून ते अठराव्या शतकापर्यंत वेगवेगळी वळणे घेऊन वाटचाल केलेली आहे. या काळातील महाराष्ट्राचे संबंध धार्मिक व सांस्कृतिक जीवन तिच्या आवाक्यात आले होते असे म्हणता येईल. आणि ज्या ठिकाणी तिची वाटचाल संपली तिथून खंडकाव्याचा प्रवास सुरू झाला. पुढे एका शतकापेक्षाही अधिक काळपर्यंत या खंडकाव्याने मराठी दीर्घ कवितेची परंपरा टिकविली व श्रीमंत केली आहे. असे दिसून येते की, १८५० ते १९६० पर्यंत ही परंपरा सातत्याने टिकून राहिलेली होती या प्रदीर्घ कालखंडात भारतात व प्रामुख्याने महाराष्ट्रात जी जी राजकीय व सामाजिक स्थित्यंतरे झाली त्यांचा आलेख मराठी खंडकाव्यात सापडतो. आख्यान काव्याप्रमाणे खंडकाव्यालाही महाकाव्याचे अभिजात स्थान घेता आले नाही. ही गोष्ट खरी असली तरी त्यांचा आवाका (Sweep) मात्र बराच मोठा आहे. समाजजीवनाच्या विविधांगांचे दर्शन व काळाचे सादपडसाद यांचा खंडकाव्यात आढळ

होतो. रविकिरण मंडळातील कवींनी तर मराठी खंडकवितेला लक्षणीय असा सामाजिक आशय दिला. नवकवितेचा जन्म झाल्यानंतर मात्र मराठी दीर्घ कवितेची ही प्रदीर्घ अशी परंपरा संपली असे म्हणता येईल.

गजमल माळींची 'नागफणा आणि सूर्य' ही दीर्घ कविता वरील दीर्घ कवितेच्या परंपरेत मात्र बसत नाही. आशय आणि अभिव्यक्ती या दोहोंच्याही दृष्टीने ती वेगळी आहे. आशयाच्या दृष्टीने सामाजिक खंडकवितेशी ती थोडीशी तोंडओळख दाखवू शकेल पण हे खंडकाव्य नाही. आख्यान काव्याशी तर तिचे गोत्रच जुळत नाही. तिची जातकुळी निराळी आहे हे सांगण्याची गरज नाही. माळींच्या या कवितेला मी 'आत्मकविता' या नावाने संबोधू इच्छितो. ती 'Soul Poem' आहे. ही कविता आत्मशोधाच्या व आत्माविष्काराच्या धडपडीतून निर्माण झालेली कविता आहे. कवीच्या 'life blood' मधून जन्मलेली ती कविता आहे, याची जाणीव प्रकर्षाने होते. कवीच्या जीवनाचे सर्व आंतरिक सत्त्व (essence) तिच्याद्वारे आविष्काराची वाट शोधत प्रवासाला निघाले आहे.

मराठी कवितेची परंपरा खंडित झाल्यानंतरच्या काळात माळींनी ही कविता लिहिली आहे, ही एक अतिशय अर्थपूर्ण घटना आहे. एखाद्या गोष्टीची परंपरा अस्तित्वात नसताना जेव्हा ती अस्तिवात येते तेव्हा तिला एक प्रकारची ऐतिहासिकता प्राप्त होते, ही गोष्ट मान्य करावी लागेल. पण तिला अस्तित्वात आणण्यासाठी जाणीवपूर्वक प्रयत्न केला जातो, की ती अगोचर, अनाकलनीय व अपरिहार्य अशा कारणांमुळे अवतरते याचाही शोध घेणे या संदर्भात आवश्यक ठरते. दीर्घ कवितेची परंपरा आज खंडित झाली आहे. मराठीत दीर्घ कविता, काही अपवाद सोडल्यास सहसा कुणी लिहीत नाही; आणि म्हणूनच आपण ती लिहावी अशा विचाराने प्रेरित होऊन माळींनी त्यांची ही दीर्घ कविता लिहिली असावी असे मला वाटत नाही. कवी असल्यामुळे ते कविता लिहितात. पण आजपावेतो त्यांनी ज्या कविता लिहिल्या आहेत त्या नवकविता आहेत आणि सध्या अस्तित्वात असलेल्या नवकाव्याच्या पदराला धरूनच चालणाऱ्या त्या कविता आहेत. स्फुट नवकवितेला एका रात्रीत लाथाडून हा कवी एका सुरम्य सकाळी ही दीर्घ कविता लिहावयास बसला का? या प्रश्नाचे उत्तर 'नाही' असेच आहे. कवितेच्या फॉर्मचा जाणीवपूर्वक विचार करून ही दीर्घ कविता माळींनी लिहिली असावी असे मला वाटत नाही. मनात दीर्घकालपर्यंत खूप असा सल साचला आणि एके दिवशी धरणासारखा तो फुटला, असेच काही या दीर्घ कवितेच्या निर्मितीच्या बाबतीत झालेले असावे. खूप असे साचलेले फुटल्यानंतर ते वाट फुटेल त्या दिशेत बऱ्याच मोठ्या अंतरापर्यंत वाहत जाते; आणि त्याला वाहण्याच्या वेगात स्वतःचा घाट व स्वतःची लय सापडते. माळींची कविता दीर्घ कविता झाली ती त्यांच्या मनातील तीव्र अस्वस्थता व सल फुटल्यामुळे असे मला

मला वाटते. त्यांच्या अस्वस्थ मनाचा बांध का फुटला ? तो फुटला मराठवाडा विद्यापीठाच्या नामांतराच्या प्रश्नावरून, मराठवाड्यातील दलितांवर झालेल्या अमानुष अत्याचारांमुळे ! 'नागफणा आणि सूर्य' ही कविता माळींच्या मनात दीर्घ काळापासून तुंबलेल्या वेदनेची वाट आहे. अशा प्रकारच्या एखाद्या घटनेतून मराठी वाङ्मयात एखादी दीर्घ कविता यापूर्वी कधी निर्माण झाली नाही असे म्हणता येणार नाही. मनमोहन नातूंची 'युगायुगाचे सहप्रवासी' (१९४६) ही अशाच प्रकारची एका अमानुष घटनेतून निर्माण झालेली दीर्घ कविता होती. भारताच्या फाळणीपूर्वी नोआखालीमध्ये जी अमानुष कत्तल झाली त्या घटनेवर आधारलेली ही कविता आहे.

माळींच्या या कवितेला खंडकाव्यासारखी प्रदीर्घता प्राप्त झाली आहे ही गोष्ट उघड आहे, पण तिच्यातील भावनिक उत्कटता (emotional intensity) मात्र नवकवितेची आहे, नवकवितेच्या व्यक्तित्वाचा असा हा प्रभाव तिच्यावर झालेला आहेच. नवकविता ही काही दीर्घ कवितेचा ल. सा. वि. नाही. आशय आणि अभिव्यक्ती या दोन्ही दृष्टीनींही ती वेगळी अशी वाङ्मयीन वस्तू (genre) आहे. तिला दीर्घ कवितेचा व्यवहारी अपूर्णांक असेही मानता येणार नाही. ती आकाराने लहान असली तरी ती 'पूर्णांक'च आहे. तिची उत्कटता म्हणजेच तिचे सामर्थ्य आहे. दुसऱ्या महायुद्धानंतर नवकवितेला मराठी साहित्याच्या इतिहासात अनन्यसाधारण स्थान मिळाले ही गोष्ट निर्विवाद आहे. तिने आपले पृथगात्म व्यक्तिमत्त्व सांभाळण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. दुर्बोधतेच्या प्रांतातून वाटचाल करीत या काळातील व्यक्ती व समाजजीवनातील विफलता तिने व्यक्त केली आहे. प्रतिमा व प्रतीकांच्या जंजाळातही ती काही वेळा बरीचशी अडकून पडली. अनाकलनाच्या निसरड्या भूमीवरूनही तिने बरेचसे 'स्केटिंग' केले आहे. प्रामुख्याने मध्यमवर्गीय मराठी मन शब्दबद्ध व आशयबद्ध करण्याचा प्रयत्न तिने केलेला आहे. मराठी नवकविता ही तशी रूपवेधी कविता आहे. पण स्वतःच्या भावविश्वापलीकडे तिला फारसे जाता आलेले नाही, ही एक वस्तुस्थिती आहे. छोट्याशा भिंगातून फारसे जीवन प्रतिबिंबित करता येत नाही. माळींची या आधीची कविताही अशाच स्वरूपाची होती. तिची उत्कटता सांभाळून त्यांनी या दीर्घ कवितेच्या रूपाने विषय आणि अभिव्यक्तीची वेगळी वाट निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. मराठी नवकविताही समाजाच्या तळागाळातील जीवनाला स्पर्श करू शकली नाही, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. माळींची कविता अस्पर्श राहिलेल्या जीवन-वर्तुळाला पहिल्यांदाच मराठी कवितेत रूप देत आहे.

मराठी साहित्यात अवतरलेल्या दीर्घ कवितेचे स्वरूप व तिची प्रकृती कालप्रवाहात बदलली असली तरी तिची कथात्मकता व वस्तुनिष्ठता मात्र बदलली नाही. दीर्घ कवितेला प्रामुख्याने कथाच सांगावयाची असते आणि ती कथा सांगत असताना तिला वस्तुनिष्ठ निवेदनही करावयाचे असते. कवी अनिलांच्या 'भग्नमूर्ती'सारखी

एखादी दीर्घ कविता अपवादाने अकथात्मकही असू शकते. तिची 'वस्तुनिष्ठता' मात्र सातत्याने टिकून राहिलेली आढळते. माळींची 'नागफणा आणि सूर्य' ही दीर्घ कविता मात्र 'आत्मनिष्ठ' आहे. वस्तुनिष्ठ निवेदनही तिच्यात आहे; पण तिची प्रकृती ही आत्मनिष्ठ कवितेची प्रकृती आहे. सामाजिक खंड कवितेशी या कवितेला एका वेगळ्या अर्थाने दूरचे नाते सांगता येईल. ही गोष्ट खरी असली तरी तिला स्वतःचा वेगळेपणा लाभलेला आहे हे वाचकांच्या प्रत्ययास सहजपणे येते. ही कविता एखाद्या 'Episode' वर आधारलेली नाही; पण तिला एका विशिष्ट 'Event'ची पार्श्वभूमी लाभलेली आहे. ती घटनाही ह्या कवितेचा विषय आहे असे म्हणणे योग्य ठरेल. या कवितेचा निर्माता हा त्या घटनेचा एक साक्षीदार आहे; सहभागी आहे.

खरे तर माळींनी ह्या कवितेद्वारे मराठी साहित्याची खोल रुजलेली सांस्कृतिक परंपराच नाकारलेली आहे. त्या परंपरेच्या विरुद्ध त्यांनी आपला निषेध नोंदवला आहे. प्रचलित समाजव्यवस्थेच्या ज्या स्तरावर ह्या कवीच्या आईबापाला जे व जशा प्रकारचे जीवन जगावे लागले ते जीवन मराठी कवितेचा विषय म्हणून स्वीकारले गेलेले नाही, हे कवीचे दुःख आहे. हे दुःख रास्त आहे आणि अस्वस्थ करणारेही आहे. ज्या प्रकारचं सामाजिक जीवन आपण जगलो किंवा जगण्यासाठी बाध्य झालो त्याचा आढळ व आविष्कार आपल्या साहित्यात कोठेही न होणे ही मनाला खूप अस्वस्थ करणारी बाब आहे. आपल्या साहित्यात आपल्या जीवनाचा आणि त्या जीवनातील वास्तवाचा एखादाही कवडसा सापडू नये ही वस्तुस्थिती विषादपूर्णच आहे असे म्हटले पाहिजे. आणि मग ज्या साहित्याने आपल्याला नाकारलेले असते त्या साहित्याच्या परंपरेचा स्वीकार करणे म्हणजे एक प्रकारची आत्मवंचना ठरते. तिचा स्वीकार म्हणजे तिच्या सांस्कृतिक मूल्यांना आपल्या आत्म्यावर 'ग्राफ्ट' करण्यासारखेच ठरते. आपल्या आत्म्यावर ती कदाचित वाढेलही पण तिच्यात त्या कवीचा आत्माविष्कार खऱ्या अर्थाने होऊ शकणार नाही. त्या परंपरेचा दत्तकपुत्र होण्यात काही फायदेही असू शकतात. पण त्या कवीला आपली अस्मिता (Indentity) सोडून द्यावी लागते, आपले 'घराणे' बदलावे लागते; आपला 'बाप' नाकारावा लागतो व परक्याच्या घरातील मांडवावर आपली वंशवेल चढवावी व वाढवावी लागते. स्वतःच्या पडक्या वाड्यातील अंगणात, मोडक्या-तोडक्या वंशांचा स्वतःचाच मांडव असणे ही कितीतरी भाग्याची गोष्ट असते. स्वतःच्या मालकीची जागा नसेल तर आजूबाजूला पडलेली मोकळी जागा मात्र ताब्यात घेणे आवश्यक ठरते. ती बळकावण्यासाठी थोडासा गुन्हा करावाच लागतो. एखादा नारायण सुर्वे सारस्वतांना उद्देशून अशा प्रकारचा गुन्हा करण्याची घोषणा करतो आणि मराठी साहित्याच्या परंपरेच्या मळवाटेवरून चालण्याचे अमान्य करून स्वतःची वेगळ्या वळणाची वाट धुंडाळतो. त्या वाटेवरच त्याला त्याचे 'विद्यापीठ'

सापडते, आणि त्या वाटेवरून त्याच्या जीवनाची 'अक्षरयात्रा' आरंभ होते. त्याच्या त्या अक्षरयात्रेत तो ज्या कामगारवर्गात वाढलेला असतो तो कामगारवर्ग प्रतीकात्मक दृष्ट्या मोठ्या श्रद्धेने सामील होतो आणि आपल्या जीवनातील दुःखाचा कलात्मक आविष्कार करतो. कामगारजीवनातला अनुभव मग ह्या कवीच्या शब्दांच्या शिंपल्यांत स्वतःचा सांस्कृतिक आशय शोधतो. या शोधयात्रेत त्याला स्वतःची अस्मिता भेटते; आणि अशा प्रकारे ह्या कवीची अस्मिता ही सबंध कामगारवर्गाची अस्मिता बनते. एखाद्या व्यक्तीच्या जीवनाला समाजजीवनाचा आशय लाभतो तो अशा प्रकारे आणि त्या आशयाला वैश्विकता प्राप्त होते ती अशा प्रकारच्या अक्षर-आविष्कारामुळे.

गजमल माळींनी मराठी कवितेची पारंपरिक वाट प्रारंभकाळी तुडविलेली आहे. त्यांचा 'गंधवेणा' (१९६१) हा पहिला काव्यसंग्रह वाचला म्हणजे आपल्या ते लक्षात येईल. मराठी साहित्याच्या परंपरेचा एक जीवनोत्सुक पायिक म्हणून त्यांनी स्वतःकडे व स्वतःच्या कवितेकडे पाहिलेले आहे. पण पुढे त्यांच्या असे प्रत्ययाला येते की, मराठी कवितेच्या बुब्बुळात त्यांच्या अस्मितेची प्रतिमा एकदाही तरळून गेलेली नाही. त्यांच्या कष्टकरी आईबापांचे दुःख मराठी कवितेच्या ओठांवर शब्दरूप धारण करून कधी विसावलेच नाही. तिच्या पापण्या बनलेल्या आहेत त्या केवळ मधुकणांनी ! सामान्यांच्या वेदनेत तिच्या पापण्या कधी भिजल्याच नाहीत. म्हणून कवी म्हणतो :

मला नाही भेटली
माझ्या बापाची ही असहाय तीव्र वेदना
मराठी कवितेच्या वाहत्या प्रवाहातून,
मला नाही भेटलं
माझ्या आईचं दुःख सबंध सारस्वताच्या बागांतून.
मला नाही भेटलं कोणीही रानात राबणारं
नाही फिरवलेत आपले मखमली हात
मराठी कवितेनं
या वाळलेल्या रक्तहीन देहावरून !

मराठी कवितेच्या कक्षा समाजाच्या सर्व थरांतील लोकांच्या जीवनक्षितिजापर्यंत जाऊन पोचल्या नाहीत ही वस्तुस्थिती मान्य करावीच लागेल. मध्यमवर्गीयांच्या व मुख्यतः उच्चवर्गीयांच्या उंबरठ्यावरचे माप बनण्याचेच भाग्य तिला आतापर्यंत लाभलेले आहे. तिने त्यांच्या जीवनात संस्कृतीची सुबकता आणावी हाच संकेत तिच्या अस्तित्वातून आतापर्यंत झालेला व्यक्त आहे. एका विशिष्ट आवर्तातच तिला नांदावे

लागल्यामुळे बाहेरचे विराट जीवन तिच्या नजरेसमोर कधी आलेच नाही. येणार तरी कसे? त्या आवर्तातून तिला बाहेर काढण्याचा प्रयत्न कुणीच केला नाही असेही म्हणता येत नाही पण त्या प्रयत्नाला फारसे यश मिळाले नाही. आवर्तातील जीवन जगून काव्यरचना करणाऱ्यांना ते शक्यही नव्हते. वास्तविक मराठी कवितेला येथील पारंपरिक सांस्कृतिक मूल्यांनी निर्माण केलेल्या आवर्ताला छेदून बाहेर पडता न आल्यामुळे तिला सामाजिक दृष्ट्या पुरेसे प्रक्षोभक होता आलेले नाही. तिच्यात व्यथा आणि वेदना, हतबलता व विफलता आली पण पारंपरिक मूल्यांना आव्हान देणारी व सामाजिक परिवर्तन घडवून आणू शकणारी बंडखोरी मात्र आली नाही. सामाजिक बदल घडवण्यास इच्छुक असणारा स्वप्नाळूपणा तिच्यात आढळतो; पण स्वप्नाळूपणा उरी बाळगणाऱ्यांना सांस्कृतिक बदल घडवून आणता येत नाही हे सत्य आहे. स्वप्नाळूपणाला छाती वर काढून, वास्तवाला सामोरे जाता येत नाही. त्याचे पाय हे गोगलगाईचे पाय असतात. कठोर वास्तवाच्या काटेरी मार्गावर त्याला चालता येत नाही. वास्तवाशी संघर्ष केल्याशिवाय समाजपरिवर्तन कसे घडवून आणता येईल? स्वप्नाळूपणाला वास्तवाचा स्वीकार करता आला असता तर तळागाळातील समाज-जीवनाचे चित्रण मराठी कवितेत आले असते. मराठी कवितेतील चित्रण एका सीमित आवर्तात जगणाऱ्या मध्यमवर्गीयांच्या सामाजिक जीवनाचे चित्रण आहे. वास्तविक तिच्यात मध्यमवर्गीयांचेही खरेखुरे दुःख समर्थपणे व्यक्त झालेले नाही. मध्यमवर्गाने तरी आपल्या जीवनातील वास्तवाशी किती झुंज दिली आहे?

ह्या आवर्ताबाहेरील उपेक्षित व बहिष्कृत, पीडित व शोषित समाजात जन्मलेल्या कवींनाच मराठी कवितेला वास्तवाच्या समोर आणून उभी करणे शक्य झाले असते. पण त्या समाजाला शब्दापासून वंचित ठेवल्यामुळे सरस्वतीच्या मंदिराच्या पहिल्या पायरीवरही बसण्याचा अधिकार मिळाला नाही. पण स्वातंत्र्योत्तर काळात उपलब्ध झालेल्या सार्वत्रिक शिक्षणाचा लाभ घेतलेल्या पिढीला मात्र मराठी कवितेला तिच्या सीमित सांस्कृतिक आवर्ताबाहेर आणण्याची जाणीव झाली. सामाजिक जाणिवांची अस्वस्थता ह्या पिढीच्या वाट्याला आल्यामुळे मराठी कवितेचे स्वरूप बदलण्याचा विचार तिच्या मनात आला. नारायण सुर्वे यांनी मराठी कविता गिरणी कामगारांच्या वस्तीत आणून तिथेच 'सूर्यकुलाच्या' ध्वजाची प्रस्थापना केली. दलित कवींनी आज मराठी साहित्यातली अनेक शतकांची कोंडी फोडली आहे. मराठी कवितेच्या हातात त्यांनी त्यांच्या जीवनातील दुःखाने काठोकाठ भरलेला 'मग'च दिला आहे. गावकुसाबाहेरील जग मराठी कवितेने यापूर्वी कधीच पाहिले नव्हते. ज्यांच्या घरांना कधी उंबरठेच लाभले नाहीत त्यांच्या घरांच्या दारातील ती आज 'माप' बनून उभी आहे.

माळींची कविता ही उपेक्षित समाजाच्या तीव्र वेदनेची कविता आहे. ते स्वतः त्या

समाजाच्या सुखदुःखाचे वारसदार आहेत. आपले दुःख भूतकाळाच्या अंधारात किती दिवस ठेवायचे ? आपल्या दुःखाची जाणीव ही कवीच्या आत्माविष्काराची सुरुवात असते असे म्हणतात. माळींनी हे दुःख उघड्या–नागड्या स्वरूपात, अतिशय तरल व प्रवाही समर्थ भाषेत आणि संवेदनशील ओल्याचिंब मनाने व्यक्त केले आहे.

'नागफणा आणि सूर्य' ही दीर्घ कविता अस्मितेच्या शोधात निघालेल्या कवीचे आत्मकथन करणारी कविता आहे. कवी हा एक दुःखयात्रिक आहे. He is a journeyman in sorrow. दुःखाचे गाठोडे पाठीवर बांधून डोळ्यांत अश्रूंच्या ठिणग्या घेऊन अनवाणी पायांनी गोदावरीच्या काठाचा आधार घेत घेत व तिच्या वाहत्या पाण्याला वाट विचारीत विचारीत संतांच्या वाणीत न्हालेल्या मराठवाड्यात स्वतःचे आयुष्य काढण्यासाठी आलेल्या एका संवेदनशील मनाच्या तरुणाची कहाणी सांगणारी ही कविता आहे. तीन भागांत ही कहाणी विभागली आहे. शिवाय तिला एक प्रास्ताविक (Prologue) जोडले आहे. या प्रास्ताविकात कवी आपल्या ह्या दीर्घ कवितेचं मनोगत विशद करतो. तो आपल्या कहाणीचं मन व जीवन उसवून, उकलून दाखवायला आरंभ करतो :

ही कहाणी माझी,
माझ्या नात्याची
सांडलेल्या माझ्या उदास रक्ताची
पाषाणमयी शरीरातच
शतकांपासून कोंडून पडलेल्या सुदीर्घ श्वासांची.

आणि अशी ही कहाणी आपल्या 'ओल्या जखमा' अंगावर घेऊन गोदावरीच्या पलीकडील 'उजाड वैराण माळरानावरून' मराठवाड्याच्या प्राचीन भूमीत येते. कवी या भूमीत अक्षरांच्या ओळीत स्वतःची अस्मिता निर्माण करण्यासाठी आलेला असतो. चार पुस्तकांचे ओझे डोक्यावर घेऊन तीस–एकतीस वर्षे परीटघडीचे जीवन तो येथे जगतो. तो मराठवाड्याचाच बनतो. आणि अनेक वर्षांपासून जपलेल्या त्याच्या ओल्या जखमा मराठवाडा विद्यापीठाच्या नामांतराच्या प्रश्नामुळे, येथील दलितांवर झालेल्या अत्याचारांमुळे फुटतात. त्याची असह्य वेदना जागी होते. त्याला अगतिक जीवन जगलेल्या आपल्या आईबापांची आठवण होते; आणि हीच वेदना दलितांशी नाते जोडण्यास त्याला अंतःप्रेरणा देते. तो आपली भाग्यरेषा शोषितांच्या ललाटावर उमटलेल्या दारुण वेदनेत शोधतो.

कवितेच्या पहिल्या भागात कवीने आपल्या शेतकरी कुटुंबाचे चित्र रेखाटले आहे. त्या अनुषंगाने एका पीडित व दरिद्री शेतकरी कुटुंबाचे प्रातिनिधिक रेखीव चित्र अतिशय प्रभावी व घणाघाती शब्दांतून उभे केले आहे. त्याने आपल्या आईबापांच्या

जीवनातील स्वप्न व वास्तव, श्रद्धा व वैफल्य आणि उद्ध्वस्तता अगदी प्रत्ययकारी, हृदयाला भिडणाऱ्या शब्दांतून व्यक्त केली आहे. कवीला आपला बाप पहाडाच्या पायथ्याशी असलेला त्याच्या 'हृदयाचा तुकडा' नांगरताना, ग्रीष्माच्या ज्वालेत जळताना, काळ्या मातीत घाम व रक्त सांडताना व 'ओल्या दुःखात' न्हाताना अनेकदा दिसतो. जमिनीच्या मशागतीतच त्याचे सर्व आयुष्य गेलेले असते. जोंधळ्याच्या ताटातून उभं राहिलेलं 'स्वप्नांचं इंद्रधनुष्य' त्यानं कितीदा तरी पाहिलेलं असतं व आयुष्याच्या पलीकडील वाटेवर आपल्या जीवनाचा अर्थ त्याने कितीदा तरी शोधलेला असतो. रित्या पोटी त्याला रात्रंदिवस कष्ट उपसावे लागतात. रानातील काट्या तोडताना कुऱ्हाडीचे व कुदळीचे घाव कधी कधी त्याच्या स्वप्नांवरच पडतात. तो निष्काम कर्मयोगीच बनलेला असतो. दुःख व नैराश्याचे घाव अंगावर पडत असताना तो ज्ञानेश्वरांच्या ओव्यांत व तुकारामांच्या अभंगांतच बहुधा झिंगलेला असायचा. त्याच्या डोळ्यांत दुपारच्या उन्हात जळणारी वाट नागाची फणा होऊन अनेकदा उतरायची. त्याचा उभा संसार उन्हात जळायचा, पण जमिनीच्या तुकड्यावरची त्याची माया कधी आटायची नाही. त्या तुकड्यावर त्याचाही बाप 'असाच' जन्मभर राबला होता व हाच तुकडा पुढे आपल्या मुलालाही भाकरी देणार याची त्याला पुरेपूर खात्री होती.

कवीच्या बापाच्या आयुष्यातील किती तरी वर्षे अशा प्रकारचे कष्ट उपसण्यात जातात. आभाळातील वाटांवर डोळे खिळवून जाताना किती तरी पावसाळे त्याच्या आयुष्यात कोरडेपणा मागे ठेवून गेलेले असतात. दुष्काळाच्या काठावर बसून तुकोबाच्या वाणीशिवाय त्याने दुसरे काहीच ऐकलेले नसते. चांदण्यात वरवर सरकणारी दारातील लिंबाची साऊली अंगावर ओढून घेऊन कुशीतील आपल्या मुलाला ऊब देण्याचा त्याने कितीदा तरी प्रयत्न केलेला असतो. वेदनेच्या प्रदेशात फिरताना, वाहत्या जखमांवर हळूच हात फिरविताना, त्याने डोळ्याआडून जीवनातील कितीतरी 'ओल्या' गोष्टी आपल्या मुलाला सांगितलेल्या असतात. हा आशय व्यक्त करणाऱ्या माळींच्या कवितेतील ओळी आपल्या हृदयालाही भाजून काढतात, अस्वस्थ करतात.

कवीचा बाप 'कष्टयोगी' तर त्याची माय 'दुःखभोगी' असते. तिच्यापुढेही दारिद्र्य आपली फणा काढून सतत उभे असते. तिचा बिघारी देश सहन करीत करीतच ती आपले जीवन जगते. अंगाची लाहीलाही करणारे क्रूर ऊन डोक्यावर घेऊनच तिला शेतातील घसकटे वेचावी लागतात. शेतातील बाभळीच्या पिवळ्या फुलांत संध्याकाळ उतरली की बांधावरच्या काटक्या वेचून तिला घराच्या चुलीची व्यवस्था करावी लागते. अंगावर फाटक्या चिंध्या; त्यांना गाठी किती मारायच्या व लज्जा किती झाकायची! तशात उपवर झालेल्या लेकीच्या लग्नाची चिंता तिचे मन पोखरण्याच्या कामाला लागलेली. पण शेतातील पीक स्वप्न होऊन तिच्या डोळ्यांत

उतरते. आता सर्व प्रश्न सुटतील अशा वेड्या आशेवर ती जगते. तिच्या आयुष्यातील किती तरी स्वप्नं आकाशातील नक्षत्रांशी भिडलेली असतात. तिफण हाकणाऱ्या नवऱ्यामागे उभे राहून ओटीतल्या 'मोहरा' तिने आपल्या काळ्या वावरात पेरलेल्या असतात. खाण्यासाठी घरी दाणाही नसतो; पण हे शेत मोत्यांची रास पिकवील ही तिची भोळी आशा असते.

बोटांमधून धान्य गळे
डोळ्यांमधून आसू
आता येईल पीक नवं
ओठांवरती हासू

पाठीवर बाळ बांधून व डोक्यावर लाकडाची मोळी घेऊन घरी जात असतानाही तिचे स्वप्न आकाशातील पक्ष्यांच्या थव्यावरोबर भरारते. पण आपल्या शेतात स्वप्नं पेरली आहेत का दुःस्वप्नं हे नियती तिला कळू देत नाही.

माळींनी आपल्या आईबापांचं दुःख अतिशय संवेदनशील मनाने टिपलेलं आहे. कारण ते 'त्यांचं' दुःख आहे. आपल्या आईबापांच्या जीवनात त्यांना आढळलेलं हे एकमेव शाश्वत सत्य आहे ! आपल्या छोट्याशा वावरात घाम गाळलेल्या बापाच्या हाती दारिद्र्याशिवाय दुसरे काहीच लागत नाही. माळींनी रेखाटलेला बाप पर्ल बकच्या The Good Earth या कादंबरीतील वँगलँग (Wanglang) या चिनी शेतकऱ्याची आठवण करून देतो. त्याची आई दुःखाला सामोरे जाते, पण जीवनातला आशावाद सोडीत नाही. 'Hitch your wagon to the stars', असे म्हणणाऱ्या इमर्सनचा आशावाद ह्या शेतकरी कुटुंबात सापडतो. येथील चित्रण इतके प्रभावी व सार्वत्रिक स्पर्श असलेले उतरले आहे की, शेतकरी कुटुंबात जन्मलेला माझ्यासारखा माणूस यातून आपल्याच जीवनाचा आलेख शोधतो.

कवितेच्या दुसऱ्या भागात कवी मराठवाड्याचं प्राचीन वैभव, त्याचा सांस्कृतिक वारसा, त्याचा विकास व ऱ्हास आणि सध्याची मानसिकता यांचा शोध घेतो. त्याच्या खऱ्या व खोट्या अस्मितेवर भाष्य करतो. या प्राचीन प्रदेशाचं वैभव पाषाणात कोरलेल्या लेण्यांतून, संतांनी निर्मिलेल्या साहित्यातून व गोदेच्या पाण्यातून खळाळलेल्या त्याच्या इतिहासातून व्यक्त झालेलं आहे. एकेकाळी मराठवाड्याच्या अस्मितेने येथील ऐश्वर्याची पैठणी नेसून, ज्ञानेश्वरांची ओवी ओठांवर तोलून, अजिंठ्याच्या लेण्यातील बोधिसत्त्वाच्या हातातील कमळपुष्प आपल्या हातात धारण करून, वेरूळच्या कैलास मंदिराच्या शिखरावर उभे ठाकून, सबंध जगाकडे करुणेच्या डोळ्यांनी पाहिले होते. या अस्मितेच्या वैभवाला थेट इजिप्तपर्यंत जाऊन पोचण्यासाठी समृद्ध वाट सापडली होती. मराठवाड्याचं मन या अस्मितेमुळे पुलकित झालेलं होतं. कवी सांगतो :

झिरपत होती येथील अस्मिता
मातीच्या कणाकणांतून,
भव्यतेची होती तीवर झाक
होती येथील अस्मिता विशाल,
प्रदेशाची नाती ओलांडून विश्वकुळाशी बांधलेली.

पण पुढे मोगली आक्रमणाने मराठवाड्याच्या अस्मितेला अपमानित केले. नंतर तिला प्रदीर्घ काळपर्यंत निजामी राजवटीत बंदिनीचे जीवन कंठावे लागले. तिच्या भौतिक ऐश्वर्याची पैठणीही फाटली व तिला आध्यात्मिक ऊब देणारी पासोडीही जीर्ण झाली. मराठवाडा दुःस्वप्नात सापडला. तरी पण पाणावलेल्या त्याच्या डोळ्यांत स्वातंत्र्याचे स्वप्न सातत्याने तरळत राहिले. आणि ते साकारले १९४८ साली. त्यासाठी मराठवाड्याला फार मोठा संघर्ष करावा लागला ही गोष्ट खरी आहे. स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर त्याची 'अस्मिता' पुन्हा एकदा स्वतःला सावरून उभी राहिली. मराठवाड्याच्या पदरात इतिहासाने 'मागासलेपण' टाकल्यामुळे त्याचे मन काहीशा न्यूनगंडाने पछाडले. महाराष्ट्रात विनशर्त विलीन होऊनही त्याला आपले 'एकाकीपण' (alienation) टाकता आले नाही. त्याच्या एकाकीपणाला आर्थिक कारणंही फार मोठ्या प्रमाणात जबाबदार आहेत हे लक्षात घेणं आवश्यक आहे. इतिहासाने मराठवाड्याला एक निराळेपणही दिलेलं आहे. आणि त्याच्या या निराळेपणाला सरंजामी मानसिकतेनेही खूप जपलेलं आहे हे विसरून चालणार नाही. मराठवाड्याच्या मानसिकतेमध्ये जातीय अहंतेचाही परिपोष मोठ्या प्रमाणात झाला आहे. ह्या मानसिकतेचे कवच फोडून मराठवाड्याला बाहेर पडताच आले नाही ही वस्तुस्थिती आहे. सामाजिक प्रबोधनाचा जागरही येथे कुणी घातला नाही. मराठवाड्याचे मन एकसंध सांधण्यासाठी त्याला प्रभावी नेतृत्वही मिळू शकले नाही. निजामी राजवटीच्या मध्ययुगीन वातावरणातून तो एकदम लोकशाहीच्या प्रांगणात आला. मध्ययुगीन मन मात्र त्याला मागे ठेवता आलं नाही.

मराठवाड्याची स्वतःची वेगळी अशी प्रादेशिक पृथगात्मता आहे हे कबूल. त्याच्या अस्मितेने या पृथगात्मतेतून एक निराळा सांस्कृतिक आशय घेतला हेही निर्विवाद. पण ती भूतकाळाकडे तोंड करून वर्तमानकाळाच्या पाठीवर उभी आहे. तिच्या भूतकाळावर येथील दलितांना अधिकार सांगता येत नाही आणि तिच्या पायाखालची वर्तमानकाळाची वाटही त्यांच्यासाठी मोकळी करून मिळत नाही. एखाद्या समाजाला भूतकाळावर जेव्हा हक्क सांगता येत नाही तेव्हा त्याला वर्तमानकाळाचा तरी भागीदार बनण्याचा अधिकार दिला पाहिजे. पण हे सहजासहजी घडायचे कसे? दलित समाजालाही आपल्या अस्मितेच्या काही ठळक खुणा निर्माण कराव्यात असे

वाटते. निदान एखाद्या संस्थेला आपल्या नेत्याचे नाव तरी द्यावे असे त्याला स्वाभाविकपणे वाटते. पण तसे करणे हे प्रस्थापितांना आपला घोर अपमान वाटतो. ते आपल्या अस्मितेला गतिशील, सर्वस्पर्शी व सर्वसमावेशक होऊ देण्यास तयार नसतात. They are sleepwalkers going into the past, in hallucination, in search of their lost glory. खोट्या अभिनिवेशातून त्यांचा अभिमान उफाळून अशा प्रसंगी वर येतो. संदर्भ बदलून मग ते इतिहासाचा अर्थ लावतात. संदर्भ बदललेल्या शब्दांना सत्य सांगता येत नाही; त्यांना अर्थ सापडत नाही. ज्या वेळेस एखादा प्रस्थापित समाज ही 'आमची अस्मिता' आहे असं म्हणतो तेव्हा 'आमची अस्मिता' ही काहींचीच अस्मिता असते. एखाद्या प्रदेशाची अस्मिता ही त्या प्रदेशातील सर्व जाति-धर्मांच्या लोकांची अस्मिता व्हायची असेल तर ती सर्वांच्या सहभागातून, सहजीवनातून व सहकार्यातून विकास पावली पाहिजे. मराठवाड्याच्याच काय पण भारताच्या एकंदर अस्मितेत येथील दलितांचा काय वाटा आहे? अस्मिता ही सर्वांची सामायिक संपत्ती (Mutual – Estate) असावी लागते. भूतकाळात ती तशी नव्हती; पण आता तिला केवळ एखाद्या वर्गाचीच मालमत्ता राहून चालणार नाही. लोकशाहीला हे मंजूर नाही.

प्रस्थापितांची अस्मिता कशी असते याची कल्पना माळींनी अतिशय आशयगर्भ शब्दांत सांगितली आहे. कवी म्हणतो :

अस्मिता असते हिमनगासारखी
भूतकाळात सबंध बुडालेली
वर असतात तिची चिमूटभर बोचरी टोकं
नवा संघर्ष उभा करणारी.

... ...

अस्मिता असते एक सुखी डाळिंब
रत्नजडित,
सुवर्णाच्या पात्रात ठेवलेलं
राजवंशी पुरातन पाखरांच्या गुलजार चोचीत विरघळणारं.

सरंजामदारांची अस्मिता दुर्बलांच्या 'हलत्या' प्रेतावरून चालते. बुटांचे पाशवी आवाज करीत सभोवतालच्या वातावरणात भयाचे राज्य निर्माण करीत करीत ती पुढे जाते. वास्तविक अस्मितेच्या डोळ्यांत सबंध 'सहिष्णु आभाळ' उतरावं असं कवीला वाटतं, तो म्हणतो :

अस्मिता असावी व्यापक जीवनमूल्यातून
घडलेली,

ती असावी
सारंच झुलतं आभाळ कवेत घेणारी !

पण अशा प्रकारची 'अस्मिता' आणायची कोठून ? निर्माण करावयाची कशी ? या प्रश्नांची उत्तरे सहजासहजी सापडणे कठीण. वास्तविक जे प्रस्थापित अस्मितेवर अधिकार सांगतात ती अस्मिता दलितांच्या घाम, रक्त व अश्रूंतून निर्माण झालेली असते. कुठल्याही देशाचा इतिहास त्या देशातील दलितांनी व शोषितांनीच घडवलेला असतो, पण तोच इतिहास एखादे पृष्ठही दलितांच्यासाठी राखून ठेवीत नाही. इतिहासाच्या पृष्ठावर 'राखीव जागा' दलितांना देण्यासाठी प्रस्थापितांचा सततच विरोध राहात आला आहे, राहणार आहे हे सांगण्याची गरजच नाही.

इतिहासाच्या संदर्भात कवीने वाचकांना अस्वस्थ करणारे, अंतर्मुख करणारे अनेक प्रश्न विचारले आहेत. गोवर्धन पर्वत उचलणारे हात, सुवेजचा कालवा खोदणारे हात, चीनची प्रचंड भिंत बांधणारे हात, खजुराहोचे शिल्प व अजिंठा-वेरूळच्या लेण्या पाषाणाच्या छातीवर कोरणारे हात, हे सर्व कोणाचे हात होते ? ते दुर्बल व श्रमिकांचेच हात होते. इतिहासनिर्मितीच्या संदर्भात माळींनी विचारलेले प्रश्न वाचकांना Bertold Brecht च्या 'Questions of a Studious Working man' या कवितेची आठवण करून देतात. हा कवीही असेच जीवघेणे प्रश्न विचारतो :

Who built Thebes of the seven gates ?
In the books you will find the names of kings.
Was it the kings who hauled chunks of rock to
the place ?
And Babylon, many times demolished,
Who raised it up again so many times ? In what house
of gold–glittering Lima did the builders live ?

सामान्य लोकांना घेऊनच शिवाजी महाराजांनी दुर्बलांच्या स्वराज्याची प्रस्थापना केली. त्या वेळी प्रस्थापित वर्ग मुसलमान राजांनी दिलेल्या उष्टावळीत आपली 'अस्मिता' शोधीत होता. त्यांना उद्देशून कवी म्हणतो :

तेव्हा राहिलात किती लांब
वंशाची अस्मिता सांभाळीत.
तेव्हाही घडविलेत अभिषेक दुर्बलांनीच
आपल्या दुर्दम्य ताकदीनं,
आज झालात वारसदार,

भगव्या गंधाचा टिळा लावून, कालचक्र
बदललेलं पाहून.....

जातीयवाद्यांवर हा कवी अगदी त्वेषाने तुटून पडतो. कारण त्यांनीच या समाजात जातिजमातींचे तट उभे केले आहेत. त्यांनीच दुर्बलांना शतकानुशतकांपासून बहिष्कृत जीवन जगण्यास भाग पाडले आहे. या देशात आसवांच्या नद्या वाहिल्या, पण गरिबांचं दुःख मात्र त्यातून वाहून जाऊ शकलं नाही. या देशातील श्रीमंती गरिबांना पायाखाली चिरडून वाढत गेलेली आहे. धर्म, स्वातंत्र्य आणि राष्ट्रप्रेम यांची सूक्ते रचण्यासाठी व गाण्यासाठी प्रस्थापित तयारच असतात. येथे गरिबांना मात्र स्वातंत्र्य आहे केवळ आपले दारिद्र्य सांभाळण्याचे व दुःख कुरवाळण्याचे. या देशाच्या संस्कृतीने त्यांना दिलेलं एकच शाश्वत सत्य आहे आणि ते म्हणजे– 'दुःखाचिया डोही, मरणाचे डोहाळे!' वेदनेचे उकळते कढ मनात साठवून कवी विचारतो :

सुकून गेले काय या देशातील
सप्तनद्यांच्या काठी पिकलेले
सहिष्णुतेचे नळे ?
थांबली काय गंगेच्या काठावरील
करुणेची हाक ?

कबीराच्या दोह्यांतील करुणेचे स्पंदन, फुल्यांच्या विचारातील दाहकता, शाहूंच्या धिप्पाड छातीतील कळवळा व गांधींच्या शिकवणुकीतील सत्य अहिंसा या सर्व गोष्टी कुठे लोप पावल्या असा सवाल हा कवी विचारतो. पण हे असं किती दिवस चालणार ? संघर्षाचा डोंब घेऊन एक दिवस या देशात उजाडणारच याची कवी ग्वाही देतो.

कवितेच्या तिसऱ्या भागात मराठवाड्यात विद्यापीठाच्या नामांतराच्या प्रश्नावरून दलितांवर घडलेल्या अत्याचारांचं वर्णन आहे. दलितांचा गुन्हा तरी कोणता ? डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे नाव मराठवाडा विद्यापीठाला द्यावं ही त्यांची आर्जवी मागणी. आपल्या अस्मितेचं एखादं प्रतीक आपल्या डोळ्यांसमोर कुठे तरी असावं एवढीच त्यांची आपसुख इच्छा ! पण येथील तथाकथित वतनदारांना ते कसे पटणार ? येथील माथेफिरूंनी आतापर्यंत कितीतरी महामानव व प्रेषित मातीआड ढकलले आहेत. महापुरुष हे काळाचे आवरण फोडून या जगात अवतरलेले असतात. नियतीलाही आपल्या जीवन-संघर्षात गुंतवतात व आपल्या युगंधर ओंजळीतून सामान्य जनाला अमृत पाजून सबंध मानवजातीशी नाते जोडतात. अशा महापुरुषांमुळेच उन्हाच्या फांद्यांनाही स्वप्नं लगडत असतात. पण ही स्वप्नं निर्दयपणे खुडली जातात. असे अनेकदा या भूमीत घडलेलं आहे. या देशातील धर्ममार्तंडांनीच अशा

कृत्यांना तात्त्विक आधार दिलेला असतो. धर्माने एखाद्या समाजाचे किंवा जातीचे वंशश्रेष्ठत्व मान्य केले की झाले. मग तो समाज शोषणाच्या सर्व वाटा धुंडाळतो. वंशश्रेष्ठत्व हे आज कालविसंगत झालं आहे असं कंठरवाने सांगितलं जातं. पण वस्तुस्थिती अशी असते की ढासळलेल्या बुरुजांच्या मातीखाली आजही गावागावातून जातीय अभिमान दडून बसलेला असतो. येथे जातींच्या प्राचीन तटातटातून सुरुंग पेरलेले असतात. ते सुरुंग ठिणगीच्या शोधात ताटकळत बसलेले असतात. मराठी संतांच्या भूमीत अशाच एका सुरुंगाचा स्फोट झाला आणि त्यात जळून खाक झाली येथील मानवता !

कवी दुःखालाच आपल्यावरोबर घेऊन उद्ध्वस्त झालेल्या दलितांच्या वस्त्या-वस्त्यांतून फिरतो. त्याचा प्रवास हा " Waste Land " मधला प्रवास असतो. त्याला प्रलयकाळाचे भेसूर दर्शन होते. वेदनेचा थरथरता काळोख व खोल दीर्घ किंकाळ्या यांचीच त्याला पावलोपावली भेट होते. या काळोखातून कण्हणारे दुःख घेऊन उजाड माळरानावर मोडून पडलेली उद्ध्वस्त माणसं तो पाहतो. त्यांच्यासाठी आपण काही करू शकलो नाही या जाणिवेने तो हळहळतो. जातीय मग्रूरांच्या अत्याचारांनी मोडलेल्या गावकुसाबाहेरच्या झोपड्या तो सुन्न मनाने पाहतो. अमानुषतेचा पूर्णाविष्कारच येथे झालेला असतो. दलितांचे सर्व अस्तित्वच खुडलेले असते. आधारापुरती जागाही त्यांची स्वतःची नसते. नव्हे निसर्गातून लाभणारी स्वाभाविकताही त्यांना नाकारली जाते. कवी तीव्र शब्दात सांगतो—

आहे हा देश त्यांचा
वृक्ष त्यांचे
नद्या त्यांच्या
वारा त्यांचा
प्रकाशावरील हक्कही त्यांचा.

सरंजामदारांची आंधळी ताकद जेती ठरते. दुर्बलांचे निर्माल्य पाहण्यासाठीच ती आसुसलेली असते. स्मशानशांततेत या भूमीवर उभी आडवी पसरलेली अमानुषतेची भेसूर सावली पाहून कवी विमनस्क होतो. आक्रमकांच्यापासून पळून जाताना एका दलित अबलेचा पदर काटेरी कुंपणात अडकला. ती बलात्काराला बळी पडली, आणि शेवटी अंतिम संघर्षानंतर तिने आतापर्यंत जपलेला आपला देह जवळच्या नाल्याच्या पात्रात टाकून दिला. दुसरी एक तरुण आई छातीवर आपले मूल घेऊन राखेत कोसळलेली कवीच्या दृष्टीस पडते. आक्रोशाशिवाय प्रतिकार करण्याचे दुसरे कोणतेही साधन या दलित अबलांच्या जवळ नसते. समाजाच्या रक्तातील सूर्यच मावळून गेल्यामुळे दलितांच्या मदतीला कोणी धावूनही जात नाही. कवीने रेखाटलेली

ही शब्दचित्रे मन कासावीस करतात. जिवंत सळसळतं रक्तच या ओळींमधून खळखळ वाहत असतं.

वादळ आले नि वादळ गेले– पण सर्व काही उद्ध्वस्त करून गेले! या वादळातून वाचले ते माळरानावर उभे असलेले बाभळीचे एक जुनाट झाड. क्षितिजावर बरेचसे कललेल्या त्या म्हाताऱ्या झाडाचा हिरवा शेंडा मात्र भविष्यात डोळे लावून सातत्याने उभा होता. दलितांवर झालेल्या अत्याचारांची जगाला साक्ष देण्यासाठीच जणू हे बाभळीचे झाड अंगात प्राण साठवून उभे होते. पण हा पुरावा तरी का म्हणून शिल्लक ठेवायचा? आक्रमक जमावाने हे झाड पेटवून दिले. शिल्लक राहिले ते त्याचे अर्धवट जळालेले खोड. क्षितिजाशी संघर्ष करण्याच्या ऊर्मीने ते जमिनीत खिळून राहिले– उगवत्या सूर्याला डोक्यावर खेचण्याच्या ईर्षेने!

बाभळीच्या या अर्धवट जळालेल्या खोडाद्वारे कवीने संघर्षाचा एक फार मोठा आशय व्यक्त केला आहे. हा अमानुष संघर्ष शेवटी कोणत्या दिशेत आणि कोणत्या वाटा धुंडाळणार आहे याची कल्पना करणे कठीण आहे. फुले-शाहूंच्याकडे घेऊन जाणाऱ्या सर्व वाटा बुजवण्याचे पापकर्मच हा आंधळा समाज आज करतो आहे. शतकानुशतकांच्या आंधळ्या परंपरांना घेऊनच मानवकुळाकडे समाज जात आहे हे भयानक सत्य कवी पेटलेल्या शब्दांत मांडतो.

या प्राचीन भूमीत दलितांवर हा अमानुष हिंसाचार का घडला? तो घडला एका महापुरुषाच्या नावाला विरोध करण्यासाठी. पण ते नाव काळालाही मिटवता येणार नाही. उलट काळानेच आता ते नाव आपल्या छातीवर धारण केले आहे. दलितांच्या घराघरांत त्या नावाने प्रकाश आणलेला आहे. त्या संघर्षपुरुषामुळेच नव्या शब्दांनीही आता नवा जन्म घेतला आहे. दलितसमाज यापुढे नागासारखा फणा काढून चालणार आहे. त्याच्या मस्तकावरील मण्यातून फुटणारा प्रकाश दुर्बलांच्या घरा-घरांत तळपते सूर्य पेटवणार आहे. त्या फण्यावर अन्यायी काठ्या उगारल्या तरी तो मुळीच भिणार नाही. निर्भयपणे तो काळप्रदेशातून सळसळत पुढे जाणार आहे. उद्याच्या संघर्षाची वाट या नागाच्या पाठीवरूनच जाणार आहे. आणि नेमके हे सांगण्यासाठीच आंबेडकर नावाचा तो महापुरुष या देशातील एका मातीच्या घरात जन्माला आला होता; आणि त्या महापुरुषाच्या संघर्षमय विचारातील सूर्य दलित समाजाच्या मस्तकावरील मण्याला सातत्याने प्रकाश पुरविणार आहे. नव्हे त्या मण्या-वरच उगवता नवा सूर्य घडविला गेला आहे. कसल्याही प्रकारचा अपरिहार्य अंधार घेऊन पुढे जाण्यासाठी लागणारा प्रकाश त्याने दलितांच्या व दुर्बलांच्या हातात दिला आहे.

कवीलाही 'ह्या' सूर्याच्या किरणांचं दान मिळालं आहे. गंगेच्या पात्रात उभा राहून हा कवी ह्या सूर्यालाच आपल्या प्राणांचं अर्घ्य देतो. तो प्रकाशमान तथागत भिक्षापात्र

घेऊन धर्मभूमीवर उतरतो. त्याच्या झोळीत कवी आपले प्राण टाकतो. तथागताच्या डोळ्यांत करुणा उतरलेली असते, शब्दात प्रज्ञा तरारलेली असते आणि पापण्यांवर कमळदळे वाकलेली असतात. या उद्‌ध्वस्त प्रदेशातून त्याची नजर चौफेर फिरते. दुर्बलांच्या वेदनेचे नवीन पर्व आरंभलेले त्याला प्रकर्षाने दिसते, जाणवते. त्या महापुरुषाच्या (आंबेडकरांच्या) सान्निध्यात कवी आपला गलितगात्र देह संघर्षाने पेटवून घेतो. आकाशातील निळे दिवे आपल्या वाहत्या रक्तात उधळून देतो. स्वतःलाच सर्वार्थाने झोकून देतो.

माळींची 'नागफणा आणि सूर्य' ही कविता एका फार मोठ्या सामाजिक 'क्राइसिस' (Crisis) मध्ये जन्मलेली कविता आहे. हा 'क्राइसिस' कवीने समर्थ व निर्भय शब्दांत व्यक्त केला आहे. विशेषतः मराठवाड्याच्या सामाजिक जीवनातल्या एका विदारक 'क्राइसिस'च्या पार्श्वभूमीवर आशयबद्ध झालेली ही कविता आहे. पण हा केवळ मराठवाड्याच्या जीवनातला 'क्राइसिस' मानता येणार नाही. तो स्वातंत्र्योत्तर काळातील अखिल भारताच्या समाजजीवनातलाच एक अतिशय मोठा 'क्राइसिस' आहे असे मला वाटते. कोणताही 'क्राइसिस' गतकाळात धुमसणाऱ्या सामाजिक संघर्षाचा परिपाक असतो आणि त्याचबरोबर भविष्यात पेटणाऱ्या संघर्षाचा संकेतही तो असतो. सामाजिक जीवनातला अशा प्रकारचा 'क्राइसिस' हा इतिहासाला विवस्त्र करून 'क्रासरोडस्'वर उभा करीत असतो. आणि मग तो समोरच्या चारीही रस्त्यांना साक्षी ठेवून त्याच्या विवेकबुद्धीला (Conscience) क्रूसावर चढवितो आणि या ठिकाणी इतिहासाला आपले बरेचसे रक्त सांडावे लागते. पुढे कोणता रस्ता पायाखाली धरावा हे काही काळ तरी त्याच्या विवेकबुद्धीला सुचत नाही. पुढचा प्रवास खांद्यावर क्रूस घेऊनच त्याला करावा लागतो. त्या वाटचालीत रक्त ठिबकण्याचे पूर्णपणे थांबेल याची शाश्वती नसते. भारताच्या सामाजिक इतिहासात एका फार मोठ्या संघर्षपर्वाला आरंभ झाला आहे यात शंका नाही. माळींनी या गोष्टीचा सूचक संकेत दोन-तीनदा दिलेला आहे. कालबाह्य संस्कृतीच्या तटबंदीतून दगड कोसळताना त्यांना दिसतो; उद्याच्या क्रांतीचे रक्तथेंबही त्यांना दिसतात. युद्धरेषेवर ताठ उभी ठाकलेली माणसं त्यांना दिसतात; आणि एका निष्पर्ण बाभळीवर त्यांनी युगायुगापासून लपविलेली जळती शस्त्रेही त्यांच्या दृष्टीतून सुटत नाहीत. या भूमीत सर्वत्र आग पसरलेली त्यांना दिसते. माणसाला व्यथित करणारे हे चित्र आहे. कवी हा क्रांतदर्शी असतो असे म्हटले जाते यात बराच तथ्यांश आहे. हे अशा प्रकारची कविता वाचल्याने पुढच्या पिढीतील वाचकांच्या प्रत्ययाला येऊ शकेल. माळींच्या कवितेतील या ओळी आवेशी, ओजस्वी भाषेत उतरल्या असल्या तरी त्यातील तरल काव्यात्मता ढळलेली नाही, हे फार मोठे यश त्यांनी मिळविले आहे. याचे कारण गजमल माळींची ही दीर्घ कविता वेदनेच्या पोटातून बाहेर पडलेली कविता आहे.

'स्वांतःसुखाय' लिहिलेली ही कविता नव्हे, हे तिच्या प्रत्येक ओळीतून सातत्याने जाणवत राहते. मानवी वेदनेचे प्रामाणिक व श्रद्धाशील डोहाळे लागल्याशिवाय अशा प्रकारची श्रेष्ठ कविता जन्माला घालता येत नाही. आणि म्हणूनच तिच्या निर्मितीचा उद्देश रसिकांना आनंदाच्या हिंदोळ्यावर बसवून झुलविण्याचा असू शकत नाही. जीवनातील भयानक वास्तवातून अर्थ शोधण्याच्या उद्दिष्टासाठीच प्राधान्याने तिचा आविष्कार झालेला असतो. स्वतः माळींनीच या कवितेत या उद्दिष्टाचा संकेत दिलेला आहे. उलट हे उद्दिष्ट पेलण्याचे सामर्थ्य आपल्या शब्दांमध्ये यावे अशी त्यांची धडपड आहे. मराठी कवितेच्या लफ्फेदार पैठणीला वेदनेचा पदर असावा असे त्यांना प्रामाणिकपणे वाटते. सामाजिक वेदनेत मोहरलेली ही कविता आत्ममग्न चिंतन व्यक्त करते. तिचा सारा आशयच शोकमग्न चिंतनाचा अपरिहार्य घटक बनलेला आहे.

माळींना ज्या वेदनेच्या कळा सोसाव्या लागतात त्या त्यांना करुणेकडे खेचतात. ह्या वेदना त्यांच्या स्वतःच्या जीवनातल्याही आहेत आणि ज्या विराट समाजात ते जन्मले व वाढले त्या समाजाच्या–नव्हे निर्विवादपणे सर्वेकष समाजाच्याच त्या वेदना आहेत. पण ह्या वेदना त्यांना विद्रोहाकडे खेचीत नाहीत. म्हणून त्यांची ही कविता 'विद्रोही' कविता नाही. माळींची हीच कविता नामदेव ढसाळ किंवा यशवंत मनोहर यांनी लिहिली असती तर तिचे स्वरूप फारच वेगळे राहिले असते. वास्तविक कविता ज्याची त्यांनीच लिहावयाची असते, याची मला जाणीव आहे. पण मला काय अभिप्रेत आहे याची वाचकांना कल्पना येऊ शकेल. माळींची कविता ही त्वेषाने मूठ आवळणारी कविता नाही. पण करुणा आणि विद्रोह या दोन्हींचाही जन्म वेदनेच्या पोटीच होत असतो हेही आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. करुणा आणि विद्रोह मानवता या संकल्पनेचे परस्परांना पूरक असे दोन आयाम आहेत. 'मानवता' हेच मानवी समाजाचे अंतिम मूल्य असते. शरच्चंद्र मुक्तिबोधांनी 'सृष्टी, सौंदर्य आणि साहित्य-मूल्य' या त्यांच्या ग्रंथात 'मानवता' या मूल्याचे अतिशय मर्मग्राही विवेकी विवेचन केले आहे. 'मानवता' हे सामाजिक मानवी जीवनाचे आंतरिक व सत्त्व (essence) आहे. मानवी समाजात ज्या मूल्यांना आपण शाश्वत मूल्ये म्हणून ओळखतो त्या मूल्यातूनच 'मानवता' साकारते; आणि ती शाश्वत मूल्ये मानवतेच्या भक्कम अधिष्ठानावर उभी असतात. माणसाला आपल्या अस्तित्वासाठी (existence) सामाजिक द्वंद्वातून वाटा काढाव्या लागतात. निसर्गाशीही द्वैत साधून त्याला आपले अस्तित्व टिकवावे लागते. त्याला ज्या वाटा सापडतात त्यांना अंतिमतः 'मानवते'पर्यंत पोचवावयाचे असते. त्या वाटा ज्या प्रदेशातून पुढे जातात त्या प्रदेशात सामाजिक मूल्यव्यूह रचलेले असतात. त्यांना घेऊनच त्यांना पुढे जावे लागते. माणसाच्या अस्तित्वाला ज्या ज्या ठिकाणी विरोध होईल त्या त्या ठिकाणी

सामाजिक द्वंद्वाला जाणीवपूर्वक विद्रोहाचे स्वरूप देणेही अपरिहार्य ठरते. माणसाचा विद्रोह त्याच्या सामाजिक अस्तित्वासाठीही असतो आणि मूल्यधारणेसाठीही असतो. विद्रोह हा अमानुषतेविरुद्ध असतो, पण तो पेटवला जातो तो अमानुषतेला बळी पडलेल्या पीडित माणसांसाठी व त्यांच्या शोषित विराट समाजासाठी. या विद्रोहाच्या तळाशी पीडित माणसांसाठी व समाजासाठी जपलेली मानवी सगुण करुणा असते. या विद्रोहालाही शेवटी 'शाश्वत मानवता' गाठावयाची असते. तिकडेच या वाटांची वळणे असतात.

एखादा माणूस ज्या समाजात किंवा संस्कृतीत राहतो त्या समाजात किंवा संस्कृतीत स्वातंत्र्य, समता, बंधुभाव व न्याय यांसारख्या शाश्वत मूल्यांचा आविष्कार किती प्रमाणात झालेला आहे यांच्यावर त्याच्या संघर्षाचे स्वरूप व त्याची तीव्रता अवलंबून असते. विषमतेला बळी पडूनही त्याच्या सामाजिक जाणिवा जाग्या झाल्या नसतील तर त्याला 'अमानुषते' च्या अवस्थेतच जगावे लागते. ती अवस्था नामशेष करण्यासाठी संघर्ष अटळ असतो आणि त्या संघर्षात शाश्वत मूल्यांचा आविष्कार झाल्याशिवाय 'मानवतेची' पुनःस्थापना केली जाऊ शकत नाही. 'मानवतेचा' आविष्कार मात्र जाणीवपूर्वक मनाने करावा लागतो. पण 'विद्रोहा'ला या अंतिम मूल्याचा विसर पडला तर माणसामाणसाला व समाजासमाजाला विभागणारी एक भिंत पाडून त्या ठिकाणी दुसरी भिंत तो उभा करील. म्हणून 'विद्रोहा' च्या मनाच्या तळावरची 'करुणा' त्याच्या डोळ्यात पावसाचे वरदान देणाऱ्या आकाशासारखी उतरली पाहिजे. करुणेला समाजव्यवहारामध्ये मूल्यरूप धारण करण्यासाठी आविष्काराच्या वाटा सापडल्या पाहिजेत. 'नागफणा आणि सूर्य' या कवितेद्वारे माळींचे कारुणिक मन मानवतेच्या या वाटा शोधताना दिसते. सामाजिक द्वंद्वातून व निसर्गाशी द्वैत साधून त्यांची कविता 'मानवता' या मूल्याचा भावा-विष्कार करते. समाजात होऊ घातलेल्या विराट संघर्षाची त्यांना विवेकी जाणीव आहे : ती अपरिहार्यही आहे म्हणून आपल्या रक्तात त्यांनी आकाशातील निळे दिवेही पेटवले आहेत. पण त्या संघर्षाची परिणती शेवटी मानवतेत व्हावी अशी आंतरिक उत्कट ओढही त्यांनी व्यक्त केली आहे. माणसाला त्याच्या 'असण्याचे' (being) मूल्य सापडल्याशिवाय त्याच्या 'होण्याचे' (becoming) त्याला अर्थगर्भ साधन सापडत नाही; त्या आंतरिक ओढीने माळींच्या कवितेला विलक्षण देखणी एकात्मता (organic unity) दिली आहे.

माळींची ही कविता बऱ्याच ठिकाणी 'गद्यप्राय' बनलेली आहे व तिला बऱ्याच अंशी 'बोध' कवितेचे (didactic) स्वरूप प्राप्त झाले आहे. अशा प्रकारची टीका तिच्यावर होण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. ती बऱ्याच ठिकाणी विधानं करते, विवाद करते व विचार व्यक्त करण्यात व्यस्त होते आणि त्यामुळेच तिला गद्यप्रायता

व बोधकाव्यात्मकता प्राप्त होते, अशा प्रकारची प्रतिक्रियाही व्यक्त केली जाऊ शकेल. ती विधानं करते आणि विचार व्यक्त करते म्हणून ती गद्यप्राय होते किंवा बोधकविता बनते, असे मला स्वतःला वाटत नाही. ह्या कवितेचा सबंध आवाका, तिने हाताळलेला विषय आणि तिचा समग्र प्रभाव (total impact) लक्षात घेतला तर ही टीका अवास्तवच ठरेल. कवितेने कुठेच व कधीच विचारानुभव व्यक्त करायचा नाही ही कल्पना मान्य होण्यासारखी नाही. उलट आता हिंदी साहित्यामध्ये ' विचार कविता ' हा नवीन काव्यप्रकार रूढ होंतो आहे. ' विचार कविता ' ही समस्याप्रधान कविता असते आणि तिचा आविष्कार समकालीन जीवनाच्या संघर्षातून होत असतो. तरी पण ' नागफणा आणि सूर्य ' ही कविता ' विचार कविता ' नाही. तसे म्हणण्याचे कारणही नाही. माळींनी जी संवेदनशील भाषा वापरली आहे ती विचारांनाही भावनेचे रेशमी वस्त्र नेसविते. विचारांनाही भावनेचे ' रूप ' देणारी ती भाषा आहे. त्यांच्या शब्दांना व प्रतिमांना जे लयत्व मिळाले आहे ते अतिशय लक्ष्यवेधी आहे. या कवितेला एक आंतरिक गतिमानता प्राप्त झालेली आहे. ती सर्वार्थाने ललितकृती आहे हे कबूल करावे लागेल. कारण विचारानुभवांचे श्रीमंत बळ या कवितेच्या मागे उभे आहे.

माळींच्या कवितेची अर्थगर्भताही अतिशय मोलाची आहे. तिला ' स्वयंपण ' प्राप्त झाले आहे ते त्यामुळेच ! ती विचार निश्चितच व्यक्त करते. तिने अस्मिता, जीवन, धर्म व इतिहास यावर विचार व्यक्त केलेले आहेत. विचार म्हटला की बौद्धिक प्रक्रिया आलीच. दीर्घ कवितेत विचारांना जागा द्यावी लागते ही गोष्ट निर्विवादपणे मान्य करावी लागते. वास्तविक कोणतीही दीर्घ कविता emotional intellectual axis वर आधारलेली असते. कवितेचा वैचारिक आयाम हाच तिच्या दीर्घत्वाला जबाबदार असतो. काही समीक्षकांच्या मते वैचारिकता किंवा बौद्धिकता ही कवितेच्या सर्जनशीलतेच्या आड येते. कलानिर्मिती ही निखळ बौद्धिक प्रक्रिया नाही हे मलाही मान्य आहे. खरे तर कलावंताचे जीवनविषयक चिंतन तिला व्यक्त करता येत नसेल तर ती अर्थगर्भ ठरू शकणार नाही. कवितेला लयत्व प्राप्त होणार नाही. पण मानवी अनुभवातला अर्थ आणि आशय टिपूनच तिला लययुक्त होता येते. ललितकृती ही एक भाषिक संघटना असेल तर तिला बौद्धिकता पूर्णपणे टाळता येत नाही. भावनेला स्पर्श करणाऱ्या व आवाहन करणाऱ्या भाषेत विचार व्यक्त केल्याशिवाय कवितेला जीवनावर भाष्य करता येणार नाही. जीवन, विज्ञान, इतिहास व तत्त्वज्ञानही भाष्य करते, पण काव्याच्या ओंजळीत जे जीवन येते ते विज्ञान, इतिहास किंवा तत्त्वज्ञानाच्या ओंजळीत येऊ शकत नाही. म्हणूनच मॅथ्यू अर्नोल्ड म्हणतो : ' More and more mankind will discover that we have to turn to poetry to interpret life for us, to console us, to sustain us.' जीवनावर भाष्य करावयाचे असेल तर कवितेला विचारांनाही प्राधान्य द्यावे लागेल. म्हणून अर्नोल्डचे

पुढे असे म्हणणे आहे की,– 'for poetry the idea is everything; the rest is a world of illusion, of divine illusion. Poetry attaches its emotion to the idea, the idea *is* fact.'

माळींच्या कवितेचा विचार या संदर्भात केला पाहिजे.

एखाद्या कवितेला 'काव्यत्व' यावयाचे असेल तर तिच्यात 'काव्यात्मक सौंदर्य' (poetic beauty) आणि 'काव्यात्मक सत्य' (poetic truth) या दोन्हीही गोष्टींचा अढळ असला पाहिजे असे अर्नोल्डचे प्रांजळ मत आहे. 'काव्यात्मक सौंदर्य' हे भावनेच्या आविष्कारातून तर 'काव्यात्मक सत्य' हे विचारानुभवाच्या आविष्कारातून साकार होते. आणि जेव्हा 'काव्यात्मक सौंदर्य व काव्यात्मक सत्य' एकरूप होतात, कवितेच्या अंतःप्रवाहात विलीन होतात, तेव्हा तिचे खऱ्या अर्थाने कलात्मक सर्जन होते. आणि मग अशी कविता एक आगळाच अनुभव देऊन जाते. 'Beauty is truth, truth beauty, that is all ye know on earth' अशा शब्दांत कीट्स या कवीने अशाच कलाकृतीसंबंधी उद्‌गार काढले आहेत. म्हणून कवितेचे श्रेष्ठत्व तिच्या कलात्मक अभिव्यक्तीतून आविष्कृत झालेल्या जीवनभाष्यात आढळू शकते. अर्नोल्डच्याच शब्दांत पुन्हा सांगायचे तर, – 'The noble and profound application of ideas to life is the most essential part of poetic greatness.' कवितेला मूल्यगर्भता यामुळेच प्राप्त होऊ शकते; आणि अशा प्रकारची मूल्यगर्भता प्राप्त झाली की, तिला आपोआपच एका व्यापक अर्थाने नैतिक आयाम मिळतो. जीवनाचे खरेखुरे दर्शन घडविणे ही 'नैतिक' बाबच आहे. मानवी जीवनातील समस्यांविषयी संवेदनशील मनाने लिहिणे ही गोष्टच मुळी 'नैतिक' प्रेरणेतून घडणारी असते. माळींची कविता एका फार मोठ्या सामाजिक 'क्राइसिस'मध्ये सापडलेल्या समाज-जीवनावर भाष्य करते, म्हणून ती मला अतिशय मोलाची वाटते.

माळींची कविता निर्भय आत्मविश्वासातून व सामाजिक बांधिलकीच्या उत्कट जाणिवेतून जन्मास आली आहे. सामाजिक जाणिवांचा कलात्मक आविष्कार करण्याच्या या काव्यप्रवासात त्यांना यश प्राप्त करता आलेले आहे. समकालीन मराठी काव्याच्या क्षेत्रात ह्या कवितेला एक वेगळे स्थान प्राप्त होणार आहे अशी माझी निश्चित समजूत आहे. सामंतवादी मनोवृत्तीवर आणि वतनदारी अहंगडावर कठोर प्रहार करणारी, सामान्य माणसांच्या वेदनेला जिभा देणारी आणि पीडितांच्या जीवनाचे सांस्कृतिक सर्जन करणारी एक प्रभावी कविता म्हणून तिला मराठी वाचक ओळखतील. पण ती लिहीत असताना माळींमधील कवी सातत्याने जागा आहे. त्यांची ही कविता पुढे चालत चालत सभोवतालच्या निसर्गातील रंग टिपत जाते. माळींच्या कवितेतील प्रतिमा व प्रतीके ही त्यांच्या जीवनाच्या जवळ असणाऱ्या निसर्गातून

आलेली आहेत ही वाचकांच्या चटकन लक्षात येण्यासारखी गोष्ट आहे. त्यांच्या प्रतिमांनी व प्रतीकांनी ह्या कवितेला समृद्ध आशयगर्भता मिळवून दिली आहे. 'पाषाणमय शरीरात शतकांपासून कोंडलेले सुदीर्घ श्वास', 'ग्रीष्मातील थरथरणारे सूर्यकिरण', 'तळयात नांदणाऱ्या ज्वाला', 'देहात उतरणारी उदास फिकट साऊली,' 'तापी-गोदेच्या पाण्यात गुंतलेला जीव', 'पाषाण लेण्यातील रंगात भिजलेली धून', 'ओल्या दुःखात न्हाणारी रानमती', 'जोंधळ्याच्या ताटातून उभं राहणारं इंद्रधनुष्य', 'डोळ्यांत उतरणारी नागफणेसारखी दुपार', 'बाभळीच्या पिवळ्या फुलात उतरणारी संध्याकाळ', 'डोळ्यांत उतरलेल्या आभाळातील वाटा', 'अंगावर कडुनिंबांची साऊली ओढून घेणारा बाप', 'पाण्यातून ऐकू येणारी तुकोबाची वाणी', काळाच्या पानावर अलगद उतरलेला इतिहास', 'झुलतं आभाळ कवेत घेणारी अस्मिता', 'उन्हाच्या फांदीला लगडलेली स्वप्ने', 'छातीवर दिवे पेटवलेली मातीची घरं', 'वाहत्या रक्तात उधळलेले आकाशातील निळे दिवे',– अशा किती तरी आशय-प्रधान प्रतिमा माळींच्या या कवितेत ठिकठिकाणी विखुरलेल्या आहेत. आणि 'आपले अस्तित्व टिकवून उभं असलेलं बाभळीचं खोड', हे तर दलितांच्या उद्ध्वस्त जीव-नाचं प्रतीक म्हणून त्यांनी फारच कल्पकतेनं व प्रभावीपणे वापरलेलं आहे. या खोडाप्रमाणे दलितवर्ग आता संघर्षात उभा आहे. माळींनी वापरलेलं हे प्रतीक फारच अर्थवाही आहे. Myth निर्मितीचे स्वरूप यासारख्या अनेक प्रतीकांना या कवितेत लाभले आहे.

माळींच्या या कवितेला आगळे महत्त्व प्राप्त होते ते त्यांनी वापरलेल्या नागाच्या 'मिथ्' मुळे. पृथ्वी आपल्या फणेवर घेऊन, त्यावर असलेल्या मण्याच्या प्रकाशात तो नाग चालतो. आणि ज्या प्रदेशात तो राहतो व संचार करतो तो प्रदेश नागभूमी म्हणूनच ओळखला जातो. भारतीय बौद्धांच्या इतिहासात या नागभूमीला अतिशय महत्त्वाचे स्थान आहे. बौद्ध धर्माची दीक्षा घेतलेल्या भारतीय दलितांच्या संदर्भात माळींनी हे 'मिथ्' वापरले आहे. ह्या नागाच्या डोक्यावर प्रकाशाने तळपणारा मणी असल्यामुळे तो स्वयंप्रकाशित आहे. या 'मिथ्'मुळे माळींच्या कवितेला अर्थगर्भता प्राप्त झाली आहे. कवितेचे शीर्षकही या 'मिथ्' मधला अर्थ ध्वनित करणारे आहे.

रचनाबंधाच्या दृष्टीनेही माळींनी कवितेकडे पुरेसे लक्ष दिलेले आहे. ललितकृतीचे लावण्य हे तिच्या बांधेसूदपणात बऱ्याच प्रमाणात आढळते. तिचा 'घाट' सुंदर असेल तर तिला आपोआपच लयत्व मिळते. ललितकृतीचा 'घाट' संवाद-विरोध-समतोलातून साकारत जातो असं मर्ढेकरांसारख्या समीक्षकांचं मत आहे. केनेथ बर्क (Kenneth Burke) या अमेरिकन समीक्षकानेही अशाच आशयाचा विचार व्यक्त केला आहे. त्याच्या मते Purpose–Passion–Perception मधून ललितकृतीचा आकृतिबंध निर्माण होतो तो उद्दिष्टाकडून (Purpose) भावोत्कटतेकडे (Passion)

आणि भावोत्कटतेतून बोधनाकडे (Perception) स्वयंप्रेरणेने गतिमान होते. माळींनी 'नागपणा आणि सूर्य' ही कविता तीन भागांमध्ये विभागली आहे. स्थूलमानाने तिचा पहिला भाग तिचे उद्दिष्ट विशद करतो, दुसऱ्या भागात तिची भावोत्कटता वाढते आणि तिसरा भाग तिच्या विषयाच्या बोधनेचा अनुभव देतो. पहिल्या भागातून दुसऱ्या भागात प्रवेश करताना कुठेतरी सांधा निखळल्यासारखे वाटते. कवितेचा शेवटही थोडासा विस्कटलेला आहे. 'वाहत्या रक्तात आकाशातील दिवे उधळणारा' कवी वास्तविक संघर्ष पेटवायला तयार झाला पाहिजे. पण तो होत नाही. समोर पसरलेल्या काळ्या जमिनीच्या ढेकळांत आणि वैराण माळरानावर त्याला दारिद्र्याने खंगलेल्या बापाची क्षीणकाय सावली अमूर्त-अस्पष्ट होताना दिसते. हे काळे वावर युद्धभूमीत परावर्तित होण्याचा संकेत देत नाही. तसा संकेत त्याला देता आला असता तर संघर्षमूल्यांचा मळा फुलविण्याचे अभिवचन त्याला देता आले असते.

मराठी वाचक माळींच्या या कवितेचे उत्सुकतेने स्वागत करतील याचा मला विश्वास वाटतो.

□



१७

नवप्रबोधनाच्या पाऊलखुणा

या अंबड नगरीमध्ये पंधराव्या मराठवाडा साहित्य संमेलनाचा सोहळा साजरा होतो आहे, आणि या साहित्य संमेलनाच्या उद्घाटनासाठी आपण मला पाचारण केलेलं आहे. वास्तविक या बहुमानास मी स्वतःला पात्र समजत नाही. साहित्यावर अधिकार सांगणाऱ्या किंवा एखाद्या उच्च स्थानावर विराजमान असलेल्या व्यक्तीकडे अशा प्रकारचा बहुमान बहुधा जात असतो. सत्तास्थानावरील व्यक्तींना साहित्य संमेलनापासून दोन हात दूरच ठेवलेले बरे, असा विचार अलीकडे साहित्यप्रेमी लोकांच्या मनात बळावत चालला आहे. आणि म्हणूनच कदाचित अशा एखाद्या व्यक्तीला या साहित्य संमेलनाच्या उद्घाटनासाठी बोलावण्याचे आपण टाळले असेल. पण साहित्यावर अधिकार असणाऱ्या एखाद्या व्यक्तीला हा बहुमान द्यावयास काहीच हरकत नव्हती. साहित्यावर अधिकार सांगण्याइतकी किंवा त्यावर अधिकारवाणीने बोलण्याइतकी साहित्यसेवा माझ्या हातून घडलेली नाही हे मी प्रांजळपणे कबूल करतो. असे असूनही मला आपण उद्घाटनासाठी बोलावले आहे. आपले हे प्रेम आणि आपुलकी लक्षात घेऊन अतिशय विनम्रतेने हा बहुमान मी स्वीकारला आहे. मी आपले मनःपूर्वक आभार मानतो.

साहित्य संमेलनासारखी घटना ही मराठी भाषिकाच्या जीवनातली एक महत्त्वाची सांस्कृतिक घटना असते हे सांगण्याची आवश्यकता नाही. मराठवाड्यातील लोकांच्या जीवनातली ही सांस्कृतिक घटना या साहित्य संमेलनाच्या रूपाने अंबडला आज घडत आहे. साहित्य संमेलनाची ही घटना महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनात अनेक वर्षांपासून सातत्याने घडत आलेली आहे, आणि म्हणूनच ती एक प्रकारची सांस्कृतिक 'पुनर्घटना' आहे असे मी समजतो. 'पुनर्घटना' हा शब्द मी त्याच्या सर्वंकष

अर्थाने या ठिकाणी वापरतो आहे, ही घटना पुनःपुन्हा घडत आलेली आहे आणि म्हणून ती पुनर्घटना (recurrent event) आहे, हे तर खरेच. पण पुनर्घटना म्हणजे पुनर्रचना (reconstruction) हा अर्थच मला या ठिकाणी प्रामुख्याने अभिप्रेत आहे. साहित्य संमेलन म्हणजे सांस्कृतिक जीवनाच्या पुनर्रचनेच्या प्रक्रियेला दिशा, गती आणि सातत्य देणारी एक सामर्थ्यशाली घटना असते असे मी मानतो. तशी ती असावी हा माझा आग्रह आहे. हा अर्थ आणि आशय लक्षात घेतला तर मराठी साहित्य संमेलनासारख्या पुनःपुन्हा घडणाऱ्या या घटनेला धार्मिक विधीची अवस्था प्राप्त न होता नवजीवनाच्या संविधानाचे स्वरूप मिळेल. तिला एक प्रकारचे चैतन्यदायी भावनिक आणि वैचारिक परिमाण प्राप्त होईल. पण हे परिमाण तिला आपोआप प्राप्त होईल असे समजणे चुकीचे ठरेल. जाणीवपूर्वक प्रयत्नानेच तिला हे परिमाण दिले जाऊ शकते. तशा प्रकारचे प्रयत्न होत नाहीत, ही मात्र खेदाची गोष्ट आहे. आणि म्हणून साहित्य संमेलनाची पुनःपुन्हा घडणारी ही घटना सांस्कृतिक सोहळ्याच्या पलीकडे सहसा जात नाही. साहित्य संमेलनाला आपल्या सामाजिक जीवनातला आनंदोत्सव मानायला कसलीच हरकत नाही. नव्हे तो आहेच. हा आनंदोत्सव मोठ्या उत्साहाने आणि उत्कटतेने साजरा करायला पाहिजे. साहित्यिकांना आणि साहित्यरसिकांना आनंदाच्या डोही डुंबण्याची संधी उपलब्ध करून देणारी ही घटना असते.

पण साहित्य संमेलनाचा एवढाच उद्देश असता कामा नये. आपल्या आवती-भोवती घडणाऱ्या घटनांची आणि समाजजीवनावर घडणाऱ्या भल्याबुऱ्या त्यांच्या परिणामांची दखलही त्याने घेतली पाहिजे. कारण या घटनांचा साहित्यनिर्मितीवर कळत न कळत परिणाम होतच असतो. अशा प्रसंगी सामाजिक व सांस्कृतिक 'पुनर्घटने'चा विचारही आपण केला पाहिजे. न्यायमूर्ती रानड्यांनी महाराष्ट्रामध्ये साहित्य संमेलन भरविण्याचा जो पायंडा पाडला तो याच उद्दिष्टापोटी आणि याच उद्दिष्टाच्या पूर्तीसाठी, याची मी आपल्याला आठवण करून देऊ इच्छितो. मराठी साहित्य संमेलनाचा जन्मच मुळी भारतीय प्रबोधनयुगाच्या पहाटकाळी झाला. आधुनिक भारतात सांस्कृतिक प्रबोधनाचे तांबडे फुटले आणि पहिल्या मराठी साहित्य संमेलनाने त्याच्या आगमनाची घोषणा केली. मराठी अक्षरांना द्रष्टेपणा प्राप्त करून देण्याचाच हा प्रयत्न होता. एक महान ध्येयवाद उराशी बाळगून ही घटना महाराष्ट्रात तेव्हा घडली. ती पहिल्यांदाच घडली आणि महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनात 'पुनर्घटना' ठरली. पुढे मराठी साहित्य संमेलनांना विशाल रूप प्राप्त होत गेले. पण आरंभीच्या काळातला ध्येयवाद मात्र त्याच्या विशालतेबरोबर वाढला नाही. वास्तविक कुठल्याही विकसनशील देशातला स्वातंत्र्योत्तर काळ हा त्या देशाच्या सामाजिक पुनर्रचनेचा काळ मानला जातो. त्या देशाच्या सामाजिक पुनर्घटनेचे कार्य

ह्या काळात करावे लागते. आमच्या देशात सामाजिक पुनर्घटनेचा विचार स्वातंत्र्योत्तर काळात झाला नाही असे म्हणता येत नाही. पण या काळात सामाजिक पुनर्घटनेच्या ऐवजी सामाजिक विघटनाचे कार्यच अधिक प्रमाणात झाले. परिणामतः सबंध देशाला एका Wasteland चे स्वरूप प्राप्त झाले. या सर्व गोष्टींची व घटनांची दखल मराठी साहित्याने घेणे आवश्यक होते. मराठी साहित्य या बाबतीत उदासीनच राहिले. मराठी साहित्यिकांनी त्याला शब्दरूप देण्याचा फारसा प्रयत्न केला नाही. सामाजिक पुनर्घटनेशी प्रतिबद्ध होण्याचा विचार त्यांनी मनात आणला नाही.

भारतीय प्रबोधनयुगाच्या आरंभीचे स्वप्न अधुरेच राहिले. मराठी साहित्याने त्याला शब्दकळा देण्याचे कार्य जाणीवपूर्वक आणि सातत्याने केले असते तर जन-सामान्यांपर्यंत ते निश्चितच जाऊन पोहोचले असते. पण तसे घडले नाही. ते केवळ बुद्धिजीवी समाजाच्या भोवती घुटमळत राहिले. साहित्यनिर्मितीला चालना देण्याच्या उद्देशाने ज्या काही संस्था येथे निर्माण झाल्या त्याही बुद्धिजीवी समाजापुरत्याच मर्यादित राहिल्या. आणि ही खेदजनक परिस्थिती अगदी कालपर्यंत अस्तित्वात होती असे म्हणावे लागते. या परिस्थितीला काळ तर जबाबदार होताच, पण त्याच-बरोबर या देशातील बुद्धिजीवी वर्गही तितक्याच प्रमाणात जबाबदार होता. शेवटी प्रतिकूल असलेला काळ बदलण्याचा विचार कुणी करायचा? मराठी साहित्याला न्यायमूर्ती रानडे जे द्रष्टेपण देऊ इच्छीत होते ते त्याला मिळू शकले नाही. ते मिळू शकले असते तर समाजातील अगदी खालच्या स्तरापर्यंत मराठी साहित्य जाऊन पोहोचले असते. त्याला एक प्रकारची सामाजिक सर्वसमावेशकता प्राप्त झाली असती. एक प्रकारचे अलौकिक सामर्थ्य (transcendental power) त्याला मिळू शकले असते. जे साहित्य सामान्य लोकांच्या जीवनाला स्पर्श करू शकत नाही त्याला अलौकिकत्व प्राप्त होऊ शकत नाही. लौकिकाला जे साहित्य उजळू शकत नाही ते साहित्य अलौकिक बनू शकत नाही. संतसाहित्याचा एकमेव अपवाद सोडला तर अशा अलौकिक सामर्थ्याचा आविष्कार मराठी साहित्याला आजपर्यंत करता आलेला नाही. संतसाहित्याने लोकांच्या जीवनाला उत्कटतेने स्पर्श केला म्हणून त्याला अलौकिक सामर्थ्य प्राप्त झाले, हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही. महाराष्ट्राच्या इतिहासात सामान्य लोकांतून कवी निर्माण होण्याची ती पहिलीच वेळ होती. वास्तविक या ऐतिहासिक घटनेचा महाराष्ट्राच्या सामाजिक पुनर्घटनेवर सखोल असा आणि दूरगामी परिणाम झाला, हे या ठिकाणी मी आवर्जून सांगू इच्छितो. महाराष्ट्राच्या इतिहासात होऊन गेलेले संतसाहित्याचे युग हे एका महान जागृतीचे युग (Age of Great Awakening) होते यात शंका नाही. पण ते संपले आणि मग एका प्रदीर्घ अंधारयुगातून महाराष्ट्राला वाटचाल करावी लागली. ब्रिटिशांच्या आगमनानंतर या ठिकाणी एका नवीन प्रबोधनयुगाचा आरंभ झाला पण ते महान जागृतीचे युग

ठरू शकले नाही. कारण त्याने निर्माण केलेला नवजीवनाचा प्रवाह बहुजनांच्यापर्यंत जाऊन पोहोचला नाही. या काळात निर्माण झालेले साहित्य हे बहुविध स्वरूपाचे साहित्य होते यात शंका नाही. पाश्चिमात्य देशांतून येथे आलेल्या नवनवीन वाङ्मयप्रकारांतून ते अभिव्यक्त झाले. आधुनिक पाश्चात्त्य साहित्याची सर्व रूपे (Forms) आमच्या लेखकांनी हाताळली. त्यांनी निर्माण केलेल्या साहित्याचा येथील जनमानसावर काहीच परिणाम झाला नाही, असे कसे म्हणता येईल? तथापि महाराष्ट्राच्या सर्वंकष सामाजिक आणि सांस्कृतिक जीवनाच्या पुनर्घटनेवर त्याचा सखोल व दूरगामी परिणाम होऊ शकला नाही. त्याचे प्रमुख कारण असे की सामान्य लोकांतून येथे लेखक निर्माण होऊ शकले नाहीत.

साहित्यनिर्मितीच्या विविध उद्दिष्टांपैकी सामाजिक पुनर्घटनेचे उद्दिष्ट हे एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट असते. आणि हे उद्दिष्ट आणि त्याची उपयुक्तता आणि प्रसंगी त्याची अपरिहार्यता सांगण्याचे व सांभाळण्याचे दायित्व साहित्य परिषदांसारख्या प्रातिनिधिक साहित्य संस्थांवर येऊन पडलेले असते. पण त्यासाठी द्रष्टेपणाची आवश्यकता असते. त्या द्रष्टेपणाची जोपासना केल्याशिवाय या उद्दिष्टांचे महत्त्व आणि त्याची अपरिहार्यता सांगता येत नाही. आमच्या साहित्य परिषदांचे किंवा संस्थांचे आजपर्यंत टिकून राहिलेले स्वरूप आणि चालत आलेली कार्यप्रणाली लक्षात घेतली तर असे दिसून येईल की, त्यांना ह्या द्रष्टेपणाची जोपासना करता आलेली नाही; आणि म्हणून एका विशिष्ट आणि मर्यादित सामाजिक आवर्तामध्ये मराठी साहित्य बंदिस्त झाले. या आवर्ताला छेदून बाहेर येण्याचे आवाहन आमच्या साहित्य संस्थांना करता आले नाही. त्यांनी ते केलेच नाही, आणि त्यामुळेच त्यांना खऱ्या अर्थाने महाराष्ट्राच्या सामाजिक व सांस्कृतिक जीवनाचे प्रातिनिधिक स्वरूप मिळू शकले नाही.

केवळ साहित्य संमेलन करण्याच्या घटनेला मी सांस्कृतिक पुनर्घटना मानीत नाही. साहित्यनिर्मिती ही देखील एक प्रकारची सांस्कृतिक पुनर्घटनाच असते असे माझे प्रामाणिक मत आहे. साहित्याला उपयुक्ततावादी स्वरूप देण्याच्या हव्यासापोटी मी हे विधान करीत नाही. साहित्यनिर्मिती ज्या 'अवस्थेत' आणि ज्या 'माध्यमाद्वारे' होते याचा विचार केला तर माझ्या या विधानाचा आशय स्पष्ट होईल. ज्या अवस्थेमध्ये एखादा लेखक साहित्यनिर्मिती करतो, तिला त्या लेखकाच्या काळाचे, त्याच्या सामाजिक व सांस्कृतिक वातावरणाचे, परंपरेचे आणि मूल्यांचे संदर्भ अपरिहार्यपणेच लाभतात. त्या संदर्भाचा कळत न कळत त्याच्या साहित्यनिर्मितीवर परिणाम होतोच. कुठलीही साहित्यकृती ही कालसापेक्ष आणि संस्कृतिसापेक्ष असते. साहित्य हे संदर्भहीन असूच शकत नाही. त्याची निर्मिती सामाजिक पोकळीमध्ये होऊच शकत नाही. या संदर्भाचे धागे लक्षात घेतल्याशिवाय त्या साहित्यकृतीची वीण, तिचा पोत आणि तिचे

व्यक्तिमत्त्व समजू शकत नाही. त्याचबरोबर तिच्या माध्यमाच्या स्वरूपाचा विचार करणेही आवश्यक आहे. साहित्यनिर्मितीचे माध्यम हे शब्दांचे माध्यम असते. शब्द-रूप धारण केल्याशिवाय कोणत्याही साहित्यकृतीला कलेवर मिळत नाही. शब्दांच्या आधाराशिवाय तिला कसलेच अस्तित्व मिळत नाही. शब्दधारणा म्हणजे साहित्य-धारणा. शब्दांच्या आधारावर भाषेची निर्मिती होते आणि भाषेच्या माध्यमाद्वारे साहित्य अवतरते. कुठल्याही भाषेचा विचार तिच्यातील शब्द, त्या शब्दांच्या ध्वनींना प्राप्त झालेले अर्थ आणि त्या भाषेतील वाक्संप्रदायाने निर्माण केलेल्या अर्थसंकल्पना लक्षात घेतल्याशिवाय करता येत नाही. आणि या सर्व गोष्टींचा विचार सामाजिक आणि सांस्कृतिक संदर्भाशिवाय आपण करू शकत नाही. भाषेचा जन्म हाच मुळी माणसाच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक गरजेतून झाला आहे, आणि म्हणून एखाद्या साहित्यकृतीचे आकलन ज्या भाषेत ती व्यक्त झाली आहे त्या भाषेच्या सांस्कृतिक पार्श्वभूमीचा विचार केल्याशिवाय होऊ शकत नाही. त्या साहित्यकृतीचे आकलन हे एकापरीने तिला अस्तित्व आणि आशय प्राप्त करून देणाऱ्या सांस्कृतिक अभि-व्यक्तीचेच (Cultural Idiom) आकलन असते. तेव्हा साहित्यनिर्मितीला कारणीभूत ठरणाऱ्या आणि साहित्यकृतीचे स्वरूप निर्धारित करणाऱ्या या दोन्हीही गोष्टी लक्षात घेणे आवश्यक आहे. या दोन्ही गोष्टींमुळे साहित्याला सामाजिक आणि सांस्कृतिक आशय प्राप्त होतो. म्हणूनच ते सामाजिक आणि सांस्कृतिक मूल्यांचे संक्रमण करीत असते, आणि हे असे असल्यामुळेच साहित्याला फाईन आर्ट्सप्रमाणे विशुद्ध कला मानता येत नाही. साहित्याचा सगळा व्यवहार हा या सांस्कृतिक 'अर्थ' शास्त्रावर चालतो हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

जेव्हा एखादी कथा किंवा कविता नवीन अनुभव घेऊन जन्माला येते तेव्हा ती अस्तित्वात असलेल्या सांस्कृतिक जीवनात स्वतःचे स्थान शोधते. ती दुबळी असेल तर तिला स्वतःचे स्थान सापडू शकत नाही. पण प्रभावी कथा किंवा कविता सांस्कृतिक जीवनात स्वतःचे स्थान निर्माण केल्याशिवाय राहात नाही. वाचकांच्या मनावर आणि सभोवतालच्या सांस्कृतिक आसमंतावर ताबा मिळवल्याशिवाय ती स्वस्थ बसत नाही. विमोचक आणि सर्जनशीलतेचा आविष्कार करण्याची ताकद तिच्या अंगात असते. तिच्या प्रभावामुळे सांस्कृतिक जीवनाच्या पुनर्घटनेची प्रक्रिया बळकट होते. नवजीवनाच्या (Renaissance) दिशेत वाटचाल करण्याचे अभिवचन ती आपल्याला देत असते. तिची अभिजाततादेखील तिला चिरतारुण्य प्रदान करते.

आपले मराठी साहित्य पुन्हा एकदा एका महान जागृतीसाठी कटिबद्ध झाल्याचे दिसून येत आहे. गेल्या दीड-दोन दशकांपासून निर्माण होत असलेल्या दलित साहित्याने आपल्या सामाजिक जीवनात एक वेगळाच खळाळ निर्माण केला आहे. त्यातले पाणी नितळ नाही आणि ते संथ गतीनेही वाहत नाही. आपल्या समाजजीवनाच्या तळालाच

त्याने ढवळून काढले आहे. तेव्हा साचलेला गाळ हा वर येणारच. असे पाणी नितळ असू शकत नाही. फुटलेल्या धरणागत ते वाहते आहे. ते आक्रमक आणि विध्वंसक आहे. पायाखालची माती उखडून आणि अवतीभोवतीचा खडक फोडून सापडेल त्या वाटांनी धावणारे ते पाणी आहे. मराठी साहित्य आणि संस्कृतीने निर्माण केलेल्या परंपरांना नाकारून आणि ठोकरून ने आमच्या मानसिकतेला पूरग्रस्त बनवीत आहे. आज तरी त्याच्या प्रवाहाला नियंत्रित करणारे काठ अस्तित्वात नाहीत, उद्या त्याला ते शोधावे लागतील, किंवा नवीन निर्माण करावे लागतील. कारण काठांचा आधार असल्याशिवाय पाण्याला नेहमीसाठी वाहता येत नाही. स्वतःची शक्ती साठवून प्रवाहित होता येत नाही.

दलित साहित्याचा विद्रोह हा येथील सनातन सांस्कृतिक स्थितिशीलतेच्या विरुद्ध आहे. त्याचा आक्रोश हा येथील विषमतेच्या बुरुजावर बसलेल्या समाजव्यवस्थेच्या विरुद्ध आहे. दलित साहित्याने येथील समाजव्यवस्थेला काही मूलभूत प्रश्न विचारले आहेत. त्या प्रश्नांची उत्तरे त्याला मिळत नाहीत, ते प्रश्न अनुत्तरित राहणार असतील तर त्याचा आक्रोश थांबेल असे वाटत नाही. त्याने विचारलेल्या प्रश्नांची अपेक्षा आणि अवहेलना मात्र करता येणार नाही. प्रश्न विचारणाऱ्यांच्याकडे उत्तरे असतातच असे नाही. उत्तरांच्या ऐवजी त्याच्या पदरात केवळ मौनच पडणार असेल तर दलित लेखक येथून मुक्याने जाणार नाही. अस्तित्वात असणाऱ्या आपल्या सर्व पसाऱ्याला शाप देऊन तो येथून निघून जाईल.

दलित साहित्य हे येथील शोषितांचे साहित्य आहे. शोषित समाज जेव्हा जागा होतो तेव्हा तो अनेक प्रश्नांचा वर्षाव करतो. शोषितांचे साहित्य हे प्रश्नार्थक साहित्य (Interrogative Literature) असते; आणि म्हणूनच दलित साहित्याने वाचकांच्या व समीक्षकांच्या समोर सामाजिक आणि सांस्कृतिक प्रश्नांच्या बरोबर वाङ्मयीन प्रश्नही निर्माण केले आहेत. सामाजिक आणि सांस्कृतिक प्रश्न हे त्या त्या पातळीवर समजावून घेता येतात. पण त्याने निर्माण केलेल्या वाङ्मयीन प्रश्नांची उकल मात्र विशुद्ध अशा सौंदर्यशास्त्राच्या आधारावर किंवा कलामूल्यांच्या पातळीवर होऊ शकणार नाही. दलित साहित्याने अस्तित्वात असलेल्या समीक्षाशास्त्रातील सिद्धान्तांनाच आव्हान दिले आहे. हा प्रकार मराठी दलित साहित्याच्या संदर्भातच केवळ घडला असे म्हणता येणार नाही. आज जगात ज्या ज्या ठिकाणी शोषित वर्गाच्या साहित्याची निर्मिती होत आहे, त्या त्या ठिकाणच्या पारंपरिक समीक्षा-शास्त्राला हेच आव्हान मिळाले आहे. अमेरिकेतील काळ्या साहित्याने अशाच प्रकारचे प्रश्न तेथील समीक्षकांच्या समोर निर्माण केले आहेत. लॅटिन अमेरिकेत निर्माण होत असलेल्या वाङ्मयाने हेच आव्हान त्या ठिकाणी उभे केले आहे. आफ्रिकन राष्ट्रांमध्ये वेगवेगळ्या भाषांतून जी साहित्यनिर्मिती होते आहे तीही याच

स्वरूपाची आहे. जगात निरनिराळ्या देशांमध्ये निर्माण होत असलेल्या शोषितांच्या साहित्याला जागतिक संदर्भ लाभले आहेत. राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त केल्यानंतर ज्यांना पहिल्यांदाच शिक्षणाची संधी मिळाली आणि त्यातून जी पिढी निर्माण झाली त्या पिढीच्या वेदनेचे हे साहित्य आहे. आज निर्माण होत असलेले शोषितांचे साहित्य हे वस्तुतः तिसऱ्या जगाचे साहित्य आहे. प्रलयकाळाच्या खुणा अंगावर घेऊन जन्मलेले हे साहित्य आहे. मराठी साहित्याला म्हणूनच एक जागतिक असा संदर्भ लाभलेला आहे. विषमतेवर आधारलेल्या भारतीय समाजव्यवस्थेने त्याला दिलेला संदर्भ आणि शोषितवर्गाच्या जागतिक संघर्षाचा संदर्भ लक्षात घेतल्याशिवाय त्याचे पूर्णपणे आकलन होऊ शकणार नाही. शोषितांचे साहित्य हे प्रामुख्याने 'स्वातंत्र्य' या कल्पनेचा आणि संकल्पनेचा शोध घेणारे आणि त्याचा आविष्कार करणारे साहित्य असते. स्वातंत्र्याच्या सर्वंकष रूपाचे व अंतरंगाचे दर्शन त्याच्यात होते. स्वातंत्र्याच्या कल्पनेला किंवा विचाराला राजकीय, आर्थिक, सामाजिक आणि नैतिक अंगांप्रमाणे एक सौंदर्यशास्त्रीय (aesthetic) अंग देखील असते हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. स्वातंत्र्याची ही सर्वंकष कल्पना दलित साहित्याचे प्राणतत्त्व तर आहेच, पण ती त्याच्यातील सौंदर्यतत्त्व देखील आहे, असे माझे मत आहे.

दलित साहित्याचा आविष्कार हा दलित समाजाच्या आत्मभानाचा आविष्कार आहे, आणि ते आत्मभान दलित लेखकाचे केवळ व्यक्तिगत आत्मभान नाही. ते सबंध दलित समाजाचे आत्मभान आहे. त्याची अभिव्यक्ती ही दलित समाजाच्या समूहमनाची अभिव्यक्ती आहे. दलित कविताही प्रथमपुरुषी अनेकवचनी कविता आहे. ती 'आम्ही'ची कविता आहे. तिची वाटचाल 'मी'कडून 'आम्ही'कडे झालेली नाही. कदाचित उद्या ती 'आम्ही'मध्ये 'मी'चा शोध घेईल. तिचे स्वत्व हे सबंध दलित समाजाचे स्वत्व आहे. आज ती प्रामुख्याने दलित-दलितेतरांच्या संबंधांतील ताण-तणावांचे व संघर्षाचे रेखांकन करण्यात गुंतली आहे. उद्या तिला 'आमच्यातील आम्ही'चा आणि 'माझ्यातील मी'चा शोध घ्यावा लागेल. तिला 'आम्ही'चा परीघही बराच वाढवावा लागेल. दलित साहित्याच्या व्यापकतेच्या आणि सखोलतेच्या दृष्टीने हे आवश्यक आहे असे मला वाटते.

दलित साहित्य हे आत्मभानाचे साहित्य आहे असे मी आपल्याला सांगितले आहेच. आत्मभानाची अभिव्यक्ती आत्मनिवेदनाच्या रूपाने होत असते, हेही आपण लक्षात घेणे आवश्यक आहे. म्हणून दलित कथेला आणि कवितेला आत्मनिवेदनाचा फॉर्म प्राप्त झाला आहे. दलित समाजाला आत्मभान झाले ते शब्दाच्या भेटीमुळे. शब्दाची गाठभेट म्हणजे परब्रह्माची गाठभेट ! आणि म्हणूनच दलित लेखकाने शब्दावर नितांत श्रद्धा ठेवली आहे. त्याला आत्मभान झाले ते शब्दामुळेच आणि त्याला त्या आत्मज्ञानाची अभिव्यक्ती करता आली तीही शब्दामुळेच. त्याला आपल्या

काळोखी भूतकाळावर दृष्टी फेकता आली ती शब्दाभिंगाच्या द्वारे. भविष्याचा वेध घेण्यासाठी त्याला जो आधार मिळाला तोही शब्दाचाच. खरे तर त्याच्या जवळ दुसरी कोणतीच भौतिक शक्ती नाही. पाशवी शक्तीच्या विरुद्ध लढण्यासाठी आज तरी शब्दाशिवाय त्याच्या हातात दुसरे कोणतेच हत्यार नाही. म्हणून तरी वामन निंबाळकर या दलित कवीने शब्दसामर्थ्याची महत्ता गायिली आहे :

शब्दांनीच पेटतात घरे, दारे, देश
आणि माणसेसुद्धा
शब्द विझतात आगही
शब्दांनी पेटलेल्या माणसांची
शब्द नसते तर पडल्या नसत्या

डोळ्यांतून आगीच्या ठिणग्या,
वाहिले नसते आसवांचे महापूर,
आले नसते जवळ कुणी,
गेले नसते दूर –
शब्द नसते तर.

दलित कवीची ही शब्दश्रद्धा आणि शब्दसाधना संत तुकारामांची आठवण करून देणारी आहे :

आम्हाघरी धन शब्दांचीच रत्ने ।
शब्दांचीच शस्त्रे यत्ने करू ॥
शब्दचि आमुच्या जीवनाचे जीवन ।
शब्दे वाटू धन जनलोका ॥
तुका म्हणे पाहा शब्दचि हा देव ।
शब्देचि गौरव पूजा करू ॥

दलित साहित्याच्या चळवळीबरोबरच आता ग्रामीण साहित्याची चळवळ उभी राहू पाहात आहे. वास्तविक साहित्यक्षेत्रातील विविध चळवळींचे आपण स्वागत केले पाहिजे. इतर क्षेत्रांतील चळवळींप्रमाणे साहित्यक्षेत्रातील एखादी चळवळ पुढे येते तेव्हा एखादे नाव तिला धारण करावेच लागते. त्या नावाला बिचकण्याचे काही कारण नाही. त्या नावामागे एखादा सामाजिक, सांस्कृतिक आशय दडलेला असेलही. पण त्याच्याविषयी शंका घेण्याचे काही कारण नाही. त्या चळवळीला अभिप्रेत नसलेल्या हेतूंची चर्चा करणे आणि ते हेतू तिला चिटकवणे आणि एकंदर तिच्या प्रामाणिकपणावरच शंका घेण्याचेही कारण नाही. तिचे स्वागत करणे आवश्यक

आहे. उलट मराठी भाषेच्या आणि साहित्याच्या विकासामध्ये आणि समृद्धीमध्ये तिचे योगदान कसे वाढेल याचाच गांभीर्याने विचार करणे आवश्यक ठरते. संदेहाचे धुके निर्माण केले तर चालणाऱ्यांना वेगाने चालता येत नाही आणि बघणाऱ्यांना स्पष्ट दिसत नाही.

ग्रामीण साहित्य हे उपेक्षितांचे व अनामिकाचे साहित्य आहे. ग्रामीण जीवन हा आजपर्यंत उपेक्षेचा आणि हेटाळणीचा विषय राहिलेला आहे. या जीवनाने या देशाच्या भूगोलाचा किती तरी मोठा भाग व्यापलेला आहे. या देशाच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक भूगोलावरील कितीतरी अक्षांश-रेखांशांना त्याने व्यापून तोडलेले आहे. ग्रामीण समाजाची एक विशिष्ट अशी संस्कृती आहे. पण ती संस्कृती आतापर्यंत निःशब्दच राहिलेली आहे. ग्रामीण जीवनाला एखाद्या अज्ञात खंडाचीच उपमा देता येईल. या विराट खंडाचा शोध घेणे हे काही एका कोलंबसाचे काम नाही. त्यासाठी अनेकांची आवश्यकता आहे. ग्रामीण जीवन हे एक फार मोठे वास्तव घेऊन आपल्यासमोर उभे आहे. त्याच्या मुद्रेवर पसरलेल्या रेषांच्या मागे काय दडलेले आहे याचा व्हावा तेवढा विचार झालेला नाही. त्या रेषा दारिद्र्यामुळे निर्माण झालेल्या आहेत हे उघडच आहे. त्यांचा गुंता ग्रामीण जीवनातील मानवी व्यवहारांचा व मानवी संबंधांचा गुंता आहे.

समग्र ग्रामीण जीवनाचा विचार केला तर असे दिसून येईल की ते एकावर एक अशा अनेक थरांनी बनलेले आहे. त्यातील प्रत्येक थराची रचना निराळी आहे, आणि रंगही निराळा आहे. शोषक आणि शोषित हे एकाच गावचे रहिवाशी. शोषिकांचे इमले ज्या शिवारातील लिंब-बाभळींच्या लाकडांनी बनले त्याच शिवारातील तुराट्यांनी शोषितांच्या राहुट्या बनल्या. वेशीच्या आतील गाव आणि गावकुसाबाहेरचे गाव; आणि त्यापुढे चोहो बाजूंनी पसरलेला शिवार. त्या गावची शीव ओलांडल्यानंतर दुसऱ्या गावची पुन्हा तीच रचना आणि तेच स्वरूप. प्रत्येक गावाच्या शिवारात मग वेगवेगळ्या रंगाची माती, आणि प्रत्येक गावात वेगवेगळ्या ढंगांची माणसं. त्यांच्या व्यवहारांना, विचारांना आणि वासनांना त्या त्या मातीचा रंग आणि दर्प असतो. त्यांच्या भाषेला आणि बोलीलाही त्याच मातीचा रंग आणि त्याच मातीचा वास असतो. असे हे सबंध ग्रामीण जीवन गावगाड्याला जुंपलेले आणि जखडलेले आपणास आजही दिसेल.

पण गेल्या तीस-पस्तीस वर्षांच्या काळात ग्रामीण जीवनात कितीतरी बदल घडून आलेले आहेत. बदललेल्या परिस्थितीच्या रेट्याखाली काहींना गावात टिकून राहता आले नाही. त्यांना आपली खेडी सोडावी लागली. शहराकडे त्यांनी धाव घेतली. काहींनी नोकरीसंबंधाच्या निमित्ताने आपली खेडी सोडली. स्वातंत्र्यानंतर ग्रामीण जीवनात फार मोठे परिवर्तन घडले. मोठी कुटुंबे खिळखिळली. गावांचे फार मोठे विघटन

झाले. शिक्षण प्रसारही झाला. आणि काही प्रमाणात आधुनिक जीवनाच्या खुणाही त्या ठिकाणी निर्माण झाल्या. राजकारण आले आणि त्यावरोवर समाजकारण संपले, आणि त्यामुळे सामाजिक अभिसरणाची प्रक्रिया ग्रामीण जीवनात मूळच धरू शकली नाही. जातिव्यवस्थेची उतरंड तशीच अवाधित राहिली. आपापल्या पायरीने वागण्याच्या आणि जगण्याच्या पाठीमागचा भावडेपणा आता संपलेला आहे. पण त्या पायऱ्या मात्र शाबूत आहेत. एकमेकींवर चवताळून आणि दातओठ खाऊन आज त्या उठताहेत. खालच्या पायऱ्यांना डोके वर काढण्याचे अद्याप स्वातंत्र्य नाही. आज प्रत्येक गावात जातिजातीतील तणाव वाढताहेत. दलित-दलितेतरांच्या मध्ये तर संघर्षाची खाईच निर्माण झालेली आहे.

ग्रामीण जीवनामध्ये एक फार मोठे नाट्य दडलेले आहे. ग्रामीण समाजातील या सर्व वास्तवाचे भान राखून ग्रामीण लेखकांनी हे नाट्य शब्दरूप केले पाहिजे. या वास्तवाकडे पाठ फिरवून ग्रामीण साहित्य निर्माण करता येणार नाही. ग्रामीण जीवनातील बहुविधता, संघर्ष, विसंगती आणि व्यामिश्रता लक्षात घेऊनच त्याचे वाङ्मयीन सर्जन करणे आवश्यक आहे. ग्रामीण जीवनाच्या सामाजिक पुनर्घटनेचा विचारही ग्रामीण लोकांना अगदी प्रकर्षाने करावा लागणार आहे. तो विचार करीत असताना गावाच्या सबंध जडण-घडणीचा आणि व्यक्तिमत्त्वाचाच विचार करावा लागणार आहे. बा. ह. कल्याणकरांच्या एका कवितेत हा विचार व्यक्त झाला आहे :

दुःखांचे दर्ये पचवूनही
ही गावं उफाळत कशी नाहीत ?
अरे इथं जन्मच म्हातारपणाचा
तारुण्याची स्पंदनं कुठेच नाहीत.

खरे तर आसवांच्या पाणलोटात सगळा गावगाडाच वाहून गेला आहे. शिवार पिकविणाऱ्या माणसांची शरीरे पिचलेली आहेत आणि मने खचलेली आहेत. तथापि–

हे सारं आकाशाच्या निखाऱ्याखाली
ओल्या मनानं राखायलाच हवं
पुन्हा एकदा रचून ध्यावीत
वाहून गेलेली सगळी गावं !

ग्रामीण जीवनाच्या पुनर्रचनेचाच येथे कवीने विचार मांडलेला आहे. वाहून गेलेल्या सगळ्या गावांना पुन्हा एकदा रचून घेण्याचे काम अवघड आहे. त्यांच्या जीवनात तारुण्याची स्पंदने निर्माण करण्याचे काम तर त्याहूनही अवघड आहे. पण ते ग्रामीण लेखकांना करावेच लागणार आहे.

ग्रामीण जीवनाला निसर्गसौन्दर्याचा जरतारी पदरही लाभलेला असतो. हे त्या जीवनाचा आविष्कार करू इच्छिणाऱ्या लेखकांनी ध्यानात घेतले पाहिजे ग्रामीण माणसाचा एक पाय गावकुसात असतो तर दुसरा शेतात. त्याचे सबंध आयुष्य घडते ते निसर्ग आणि माणूस या दोघांनी मिळून निर्माण केलेल्या जगात. ग्रामीण माणसाचा ऋणानुबंध गाव आणि रान या दोन्हींशीही असतो. ग्रामीण लेखकाला या ऋणानुबंधातून एक फार मोठे प्रतिमाविश्व निर्माण करता येऊ शकेल. महानोरांची कविता वाचल्यानंतर ही गोष्ट लक्षात येते. शेतावर निरतिशय प्रेम करणारा हा कवी आपल्या शेतात चैतन्याचे पीक पिकवू इच्छितो. तो म्हणतो –

ह्या नभाने ह्या भुईला दान द्यावे
आणि ह्या मातीतुनी चैतन्य गावे
कोणती पुण्ये अशी येती फळाला
जोंधळ्याला चांदणे लखडून जावे

मराठी साहित्यामध्ये वास्तवरूप 'ग्रामीणत्व' अद्याप पूर्णत्वाने आविष्कृत झालेले नाही. खेड्यातील सामाजिक परिस्थिती आणि सभोवतालचा निसर्ग या दोहोतील द्वंद्वात्मक संबंधातून आणि संवादातून 'ग्रामीणत्व' निर्माण झालेले आहे. 'ग्रामीणत्वा' ची ही संकल्पना लक्षात घेतली तर ग्रामीण साहित्याच्या बाह्यरूपाचे आणि अंतरंगाचे दर्शन कसे घडवावे हे उमजेल.

ग्रामीण साहित्य हे पूर्णतः दलित साहित्यासारखे असणार नाही. ही गोष्टही पण लक्षात ठेवली पाहिजे. ग्रामीण जीवनाच्या समग्रतेचा विचार केल्यास ग्रामीण साहित्याचे स्वरूप कसे असू शकेल हे कळेल. दलित साहित्य देखील एका अर्थाने ग्रामीण साहित्यच आहे. प्रामुख्याने गावगाड्याच्या तळात राहणाऱ्या पूर्वास्पृश्यांचे ते साहित्य आहे. अस्पृश्यतेचे माहेर खेडेच आणि सासरही खेडेच. शहरात ती नाही असे नाही. पण तिच्यातील तीव्रता तिथे कमी झालेली आहे. ग्रामीण जीवनाच्या अगदी खालच्या स्तरावरील समाजजीवनाचा अनुभव म्हणजे दलित अनुभव. ग्रामीण जीवनात असे अनेक स्तर आहेत याची मी आपल्याला कल्पना दिली आहेच. त्या सर्व स्तरांवरचा अनुभव हा व्यामिश्र आणि व्यापक स्वरूपाचा आहे.

मराठी साहित्याचा व्यास वाढतो आहे. उद्याचे मराठी साहित्य हे एक वेगळे आणि विशाल रूप धारण करून अवतरणार आहे. ते अनेक दिशांतून अवतरणार आहे आणि अनेक अंगांनी फुलणार आहे. पण त्याचा प्रवास मळलेल्या वाटेवरून होणार नाही हे निश्चित. उद्याची मराठी भाषाही वेगळे स्वरूप धारण करणार आहे. तिच्या जडण-घडणीमध्ये अनेकांचा वाटा असणार आहे. तिची शब्दसंपत्ती आणि अर्थ-समृद्धी निश्चितच वाढणार आहे. मराठी साहित्याच्या समृद्धीसाठी हे आवश्यक

आहेच. मराठी भाषेची आणि साहित्याची आजपर्यंत झालेली जडणघडण ही देखील केवळ एकाच वैचारिक मुशीतून तयार झालेली नाही. पण उद्याची मराठी भाषा आणि उद्याचे मराठी साहित्य वेगळ्या स्वरूपाचे वैविध्यपूर्ण आणि अधिकतर समृद्ध असे असणार आहे.

उद्याच्या मराठी साहित्याच्या वृद्धी आणि समृद्धीमध्ये वंचित समाजघटकांचे अधिक योगदान राहणार आहे. वंचितांच्या जवळ कसलेच संचित नसते. अस्तित्वात असणाऱ्या सांस्कृतिक संचितावर त्यांचा अधिकार आणि वाटा नसतो. तो अधिकार त्यांना सहजासहजी मिळूही शकत नाही. त्यातला वाटाही त्यांच्या पदरात पडत नाही. म्हणून तरी त्यांना नवीन वाटा शोधाव्या लागतात, निर्माण कराव्या लागतात. 'उठा पुढे चला' या एकाच उत्कट उद्देशाने ते झपाटतात आणि सांस्कृतिक उत्थानाच्या वाटेवर मार्गस्थ होतात. ते भूतकाळाकडे उपरेपणाच्या भावनेनेच बघतात. कारण त्यांना उपरेपणाचीच वागणूक मिळालेली असते. भूतकाळाच्या सपाट पाठीवर त्यांना स्वतःच्या पाऊलखुणा सापडणे शक्य नसते. चिंचोळ्या वर्तमानकाळावर पाय रोवून उभे राहण्याइतके बळ त्यांच्या पायात नसते. पण विराट रूप भविष्याकडे मात्र ग्रीष्माच्या सूर्याचा उग्र प्रकाश व असह्य धग डोळ्यांत साठवून ते अधिरतेने आणि भेदकपणे बघतात. सभोवतालची परिस्थिती असावी तेवढी आश्वासक नसते. म्हणून त्या परिस्थितीकडे संदेहाच्या नजरेनेच ते पाहतात. उद्याचा मराठी लेखक अशा वंचित समाजघटकातून येणार आहे, आणि आपल्या बरोबर तो अशा प्रकारची मानसिकता आणणार आहे. त्याच्या संवेदनशीलतेतून उद्याच्या मराठी साहित्याचा आविष्कार होणार आहे, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

वंचित समाजाचे साहित्य दलित साहित्याच्या रूपाने पुढे आले आहेच. ग्रामीण साहित्याच्या रूपानेही त्याचा हळूहळू आविष्कार होऊ पाहतो आहे. पण अशा ह्या साहित्याला उद्या अधिक व्यापक रूप मिळणार आहे. कारण या साहित्यात या घडीला सर्वच वंचित समाजघटकांचा समावेश झालेला नाही. आपल्या देशात आजही असे अनेक समाजघटक आहेत की, ज्यांच्यापर्यंत शिक्षणाचा प्रवाह जाऊन पोहोचलेला नाही. पण आज ना उद्या तो त्यांच्यापर्यंत जाणार आहे. साक्षरतेचा लाभ अशा घटकांना मिळणार आहे. वंचितांच्या जीवनात साक्षरता ही स्फोटक जाणिवांचा साक्षात्कार करते असा इतिहास आहे. त्यांच्या अनुभवाला शब्दांचा स्पर्श झाला की तो अभंगाचे रूप घेतो. त्यांचे जीवन आविष्कारासाठी धडपडते.

वंचितांच्या हातून जी साहित्यनिर्मिती होते त्याची तीन व्यवच्छेदक लक्षणे असतात. आत्मशोध, नकार आणि विद्रोह. अस्मितेच्या शोधात वंचित लेखक आपल्या भूतकाळात डोकावून पाहतो. त्याचा भूतकाळ त्याच्यापासून हिरावलेला असतो. त्याच्या पूर्वजांची त्याला ओळख नसते. त्याच्या सर्वच पिढ्या अंधाराच्या ढिगाऱ्याखाली

सापडलेल्या असतात. प्राप्त झालेल्या ज्ञानाचा आणि आत्मज्ञानाचा थोडासा उजेड आपल्या डोळ्यांत भरून तो अस्मितेचा शोध घेतो. त्याच्या पूर्वजांच्या अंगावर अन्यायाच्या जखमा त्याला दिसतात. त्याच्याही अंगावर तशाच प्रकारच्या जखमा असतात. जखमांचा सारखेपणा नाते ओळखण्यासाठी किंवा प्रस्थापित करण्यासाठी आधारभूत ठरतो. त्याच्या अंगावर प्रस्थापितांनी केलेल्या त्या जखमा असतात. त्यांच्या विरुद्ध तो आक्रोशतो. त्याचा राग आणि संताप निषेध-विद्रोहाच्या रूपाने व्यक्त होतो. प्रस्थापितांच्या सर्वच जीवनमूल्यांना तो नाकारतो. १९६० च्या नंतर जगात अनेक ठिकाणी अशा प्रकारचे साहित्य निर्माण झाले आहे. ते अतिशय दाहक स्वरूपाचे आहे. तेव्हा वंचितांचे साहित्य हे अस्मिता-आत्मशोधाचे, निषेध-नकाराचे आणि विरोध-विद्रोहाचे साहित्य असते. विद्रोही साहित्यकृती ही एक दाट काटेरी फांदी असते. ती कुठे व कशी पकडावी हेच कळत नाही. कुठेही पकडा ती तुमच्या हातांना रक्तबंबाळ केल्याशिवाय राहात नाही.

पण एका विशिष्ट अवस्थेनंतर अशा साहित्याला जाणीवपूर्वक पुढच्या टप्प्यावर गेले पाहिजे; नसेल तर ते स्वतःभोवती एक वेगळी कोंडी निर्माण करते. अमेरिकन नीग्रो साहित्याचे असेच झाले. मराठी दलित साहित्यासमोर हाच धोका उभा आहे. आत्मशोधाच्या प्रयत्नात ज्या गोष्टींच्यामुळे अस्मिता मिळू शकली नाही त्यांचाच नकळत गौरव आणि स्वीकार होतो. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर गुलामांनी आपल्या पायातील बेड्यांचा गौरव करण्यातलाच हा प्रकार ठरतो. वंचितांच्या किंवा शोषितांच्या अस्मितेचे प्रश्न हे वांशिकतेशी किंवा जातींशी निगडित आहेत. ज्या गोष्टींमुळे वंचितांवर अन्याय करण्यात आले आणि ज्या गोष्टींच्या आधारावर त्यांना स्वातंत्र्य आणि समतेपासून दूर आणि वेगळे ठेवण्यात आले, त्या गोष्टींच्याच आधारावर ते आपली पृथगात्मता सांभाळण्याचा प्रयत्न करतात; आणि मग धोका निर्माण होतो तो याच ठिकाणी या धोक्याची जाणीव असणे आवश्यक आहे असे मला वाटते.

साहित्याचे हे बदलते स्वरूप लक्षात घेतले तर याच्या आकलनासाठी आणि आस्वादासाठी नव्या समीक्षेची आवश्यकता आहे ही गोष्ट उघड आहे. या साहित्याला सामोरे जाणारी समीक्षा हवी आहे; आणि या साहित्याला सामोरे जाणे म्हणजे ज्या जीवनातून हे साहित्य निर्माण होत आहे त्यालाच सामोरे जाणे होय. 'जीवनपरिवर्तनाबरोबरच समीक्षाही बदलणे आवश्यक ठरते. साहित्य हे एका परीने जीवनाची समीक्षा असते, आणि साहित्यसमीक्षा तर साहित्य आणि जीवन या दोघांचीही समीक्षा असते, असली पाहिजे. साहित्य समजून घेण्यासाठी आणि समजावून देण्यासाठी समीक्षेला त्यामागचे जीवन आणि प्रेरणा शोधाव्या लागतात. 'उपरा' समजून घ्यायचे असेल तर लक्ष्मण माने या लेखकाला जे जीवन जगावे लागले ते समजून घ्यावे लागते. 'आठवणींचे पक्षी' समजून घ्यावयाचे असेल तर प्र. ई.

सोनकांवळ्यांना जे जीवन जगावे लागते ते समजून घ्यावे लागते. साहित्यामागच्या जीवनाचा विचार करून साहित्य-संस्कृतीच्या नवीन संकल्पना मांडाव्या लागतात. साहित्य आणि साहित्यसमीक्षा या दोघांचेही मानदंड नव्याने ठरवावे लागतात. मराठी समीक्षेला आता या दिशेने प्रकर्षाने विचार करावा लागणार आहे. नव्या लेखकांच्या समोर तिला त्यांचा मित्र, मार्गदर्शक आणि तत्त्वज्ञ म्हणून उभे राहावे लागणार आहे. तिची भूमिका या 'ट्रिनिटी' तून (Trinity) निश्चित झाली पाहिजे.

आपला मराठवाडा आज प्रबोधनावस्थेत उभा आहे. नवजीवन निर्मितीच्या खुणा मला तरी मराठवाड्यात दिसताहेत. तरुण लेखकांचा काफिला या ठिकाणीही निर्माण होत आहे. सर्जनशीलतेचा आविष्कार करण्यासाठी त्याने संकल्प सोडलेला आहेच. मराठवाड्यातील तरुण लेखकांना मी मराठवाड्याच्या आद्यपरंपरेची आणि आद्यप्रेरणेची आठवण करून देऊ इच्छितो. मराठवाड्यातील आद्य परंपरा आणि आद्य प्रेरणा ही सबंध विश्वाला आपले घर मानण्याची आहे. मराठवाड्याने आपले मन हे प्रादेशिक सीमांच्या आत कधीच कोंडून ठेवले नाही. मराठवाड्याच्या सत्त्व-धारेचा उगम या आद्य परंपरेत आणि आद्य प्रेरणेत आहे, आणि म्हणूनच सत्यम्–शिवम्–सुंदरम् चे भव्य दिव्य शिल्प येथील दगडांतून आणि शब्दांतून उभे राहू शकले. मातीतून त्याला रूप, रस आणि गंध मिळाला. तरलता मिळाली. 'दुरिताचे तिमिर जावो' हीच येथील आद्य महाकवीची मनःपूत कामना होती. तिला शब्दरूप करण्याच्या महाप्रयासातून या भूमीत एक महाकाव्य निर्माण झाले होते. मराठवाड्याच्या शब्दसृष्टीमध्ये पुन्हा एकदा असा चमत्कार घडावा अशी आमची इच्छा आहे.

मित्रांनो, या साहित्य संमेलनावर दुःखाचे एक फार मोठे सावट पसरले आहे. प्राचार्य नरहर कुरुंदकर या व्यासपीठावर आज हवे होते. त्यांच्या मार्गदर्शनाची आणि त्यांच्या प्रखर विचारांची मराठवाड्याला पुढेही अनेक दशकांपर्यंत गरज होती. पण हे भाग्य आपल्या हातून नियतीने हिरावून घेतले आहे. मराठवाड्याचेच नव्हे तर सबंध महाराष्ट्राचे बुद्धिवैभव त्यांच्या मृत्यूमुळे खुडले गेले आहे. त्यांच्या निधनामुळे महाराष्ट्राच्या बौद्धिक क्षेत्रात जी पोकळी निर्माण झाली आहे ती भरून काढणे शक्य नाही. कुरुंदकरांच्या स्मृतीला मी श्रद्धांजली अर्पण करतो.

या साहित्य संमेलनाचं उद्घाटन झालं असं मी घोषित करतो.

□

१८

दलित साहित्याच्या प्रेरणा निराळ्या आहेत

गेल्या एक-दीड दशकाच्या काळात दलित साहित्य हा आपल्या बौद्धिक चर्चेचा आणि विचारमंथनाचा विषय झालेला आहे. या चर्चेचे सादपडसाद महाराष्ट्राच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक जीवनावर पडलेले आहेत, आणि आज तर त्याने मराठी सारस्वतामध्ये स्वतःचे विशेष स्थान प्राप्त केलेले आहे. मराठी साहित्य मंदिराच्या गाभाऱ्यामध्येच त्याने आता तळ ठोकलेला आहे. "सारस्वतांनो, थोडासा गुन्हा करणार आहे." असे म्हणत म्हणत दलित लेखक हा मराठी साहित्याच्या व्यास-पीठावर जाऊन पोचला आहे, आणि आज तो अतिशय आत्मविश्वासाने आणि निर्भयपणे बजावतो आहे, 'सारस्वतांनो, तुम्ही गुन्हे केलेले आहेत; गुन्हेगार तुम्हीच आहात.'

अशा प्रकारे आमच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक जीवनात दलित साहित्याने एक फार मोठे 'मन्वन्तर' घडवून आणले आहे. या देशातील प्रदीर्घ अशा अंधार-युगाचा विचार केला तर असे दिसून येईल की, दलित साहित्याची निर्मिती ही सांस्कृतिक परिवर्तनाची एक फार मोठी उपलब्धी आहे. त्याचा जन्म हा सांस्कृतिक क्रांतीचे पहिले पाऊल आहे असे मानावे लागेल. खरे तर दलित साहित्य हे 'भिंतीवरचे लिखाण' (Writing on the Wall) आहे, असे माझे प्रामाणिक मत आहे. त्यात इशाराही आहे आणि संदेशही, आणि म्हणूनच त्याचा प्रभाव मराठी भाषिकांच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक जीवनाच्या सीमारेषा ओलांडून पुढे गेला आहे. कानडी, गुजराती आणि हिंदी भाषिकांच्या प्रदेशातही त्याने नवीन जाणिवा निर्माण करायला आरंभ केला आहे. महाराष्ट्राच्या आणि मराठी साहित्याच्या दृष्टीने ही एक भूषणावह गोष्ट आहे असे मानले पाहिजे.

दलित साहित्याच्या पाठोपाठ महाराष्ट्रात आता ग्रामीण साहित्याची चळवळ उभी राहू पाहात आहे. तिला अजूनही तेवढे जोमदार स्वरूप प्राप्त होऊ शकलेले नाही, ही गोष्ट खरी आहे. तथापि एका नवीन आत्मभानातून ग्रामीण जीवनाचा साहित्यिक आविष्कार होऊ लागलेला आहे. दारिद्र्य, अज्ञान, दैववाद आणि अंधपरंपरांच्या जाळ्यात अडकून पडलेला ग्रामीण समाज रिप व्हॅन विंकलसारखा शतकानुशतके झोपलेला होता. वास्तविक दुःस्वप्नांनी ग्रासलेलीच ती झोप होती. परंतु स्वातंत्र्योत्तर काळात ग्रामीण समाजात शिक्षणप्रसार हळूहळू वाढत गेला. परिणामतः अक्षर-ओळखीतून त्याला आत्मभान प्राप्त होत गेले; आणि त्या आत्मभानातून आत्माविष्कार करण्याचा अर्थपूर्ण खटाटोप तो आज करतो आहे.

वास्तविक दलित साहित्य हे एका अर्थाने ग्रामीण साहित्यच आहे. ग्रामीण समाज हा वस्तुतः उपेक्षित आणि शोषित लोकांचा समाज आहे. या समाजातही मुख्यतः जातिव्यवस्थेने निर्माण केलेली लहानमोठी अशी अनेक वर्तुळे आहेत. परस्परांना कधी छेदून तर कधी समांतर राहून ती स्थिरावलेली आहेत. गावकूस हे अशा विविध आणि विषम वर्तुळांनी बनलेले आहे. पण अशा या वर्तुळांच्यापासून दूर ठेवलेला एक बहिष्कृत समाजविभागही येथे अस्तित्वात आहे. गावकुसाच्या आत आणि गावाच्या शिवारात या बहिष्कृत समाजविभागाला विशेष असे स्थान नव्हते आणि नाही. गावकुसातील एक जग आणि गावकुसाबाहेरील दुसरे जग, अशी दोन जगे या ग्रामीण समाजव्यवस्थेच्या पोटात दडलेली आहेत. गावकुसाबाहेरील जगावर पराकोटीची विषमता आणि अस्पृश्यता लादली गेली होती. आजही ती बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात टिकून आहे. एक प्रकारची भीषण अमानुषताच (dehumanization) दलितांवर लादली गेली होती, असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे ठरणार नाही. गावकुसाबाहेरील हा समाज शतकानुशतकांच्या अंधारात अस्तित्वहीन अवस्थेत जगत राहिला. बदलत्या परिस्थितीतही हे 'वास्तव' आपला कुरूप चेहरा घेऊन गावकुसाबाहेरील जगात आजही उभेच आहे.

गावकुसाच्या आतील समाज तरी धर्म आणि संस्कृतीच्या धवल प्रकाशात कुठे होता? कमी अधिक प्रमाणात त्याच्या अंगावर आणि अंतरंगावर आजही विषमतेच्या आणि अगतिकतेच्या दाट सावल्या पडलेल्या आपण पाहतो. गावकुसाच्या आतील समाजातही वेगवेगळ्या 'पायऱ्या' आहेतच. अलीकडे परिस्थिती हळूहळू बदलत चालली आहे. परंतु परिवर्तनाचा वेग अतिशय मंद आहे. आधुनिकीकरणाच्या साधनांचा शिरकाव ग्रामीण जीवनात होत असतानाही ग्रामीण समाजाची मानसिकता फारशी बदललेली नाही. गावकुसातील समाजाच्या काही भागावर परिस्थितीने अमानुषता (dehumanization) लादली आहे; त्याच्या बऱ्याच मोठ्या भागावर मानसिक नष्टचर्य (demoralization) लादले गेले आहे; आणि उरलेला भाग मात्र

सत्ता, संपत्ती आणि प्रतिष्ठेचा मालक आणि वारसदार म्हणून वावरतो आहे. गावगाडा फारसा बदलला नाही. तो विजेच्या लख्ख प्रकाशातही बरीच अवकळा अंगावर घेऊन पुढे चालत आहे.

ग्रामीण भागातील अशा ह्या दोन जगांच्या वेगवेगळ्या संरचना, ह्या दोन जगांतील सामाजिक पर्यावरण, या दोन जगांत राहणाऱ्या लोकांच्या प्रवृत्ती आणि मानसिकता, त्यांच्यात होणारे वाढते कलह, ह्या सर्व गोष्टींचे स्वरूप लक्षात घेतल्याशिवाय दलित आणि ग्रामीण साहित्याचे स्वरूप आपल्या लक्षात येणार नाही. खरे तर ग्रामीण साहित्यात समग्र ग्रामीण जीवन त्याच्या व्यामिश्र विविधतेबरोबर अद्याप प्रतिबिंबित झालेले नाही. त्याची वाटचालही तशी मोठी नाही. ग्रामीण जीवनाचा कॅनव्हास मात्र फार विशाल आहे. त्याच्यावर कितीतरी कलाकृती रेखांकित किंवा चित्रांकित होऊ शकतील.

स्वातंत्र्यापूर्वीचे ग्रामीण साहित्य वास्तवाकडे कधी पाठ फिरवून तर कधी त्याच्याकडे तिरप्या नजरेने बघत बघत 'रोमँटिक' लेखकांनी निर्माण केलेल्या पळवाटा आणि मळवाटा चोखाळीत राहिले. या ग्रामीण लेखकांनी 'नॉस्टॉल्जिया' (nostalgia) व्यक्त करण्यापलीकडे अधिक काही केले नाही. ग्रामीण जीवनावर त्यांनी ग्रामीण भाषेत नागरी जीवनाचे ग्राफ्टिंग (graphting) केले. गावकुसातील आणि गावच्या शिवारातील जीवन रेखाटण्याचा त्यांनी प्रयत्न अवश्य केला. पण त्यांच्या लिखाणाला Pastoral आणि Picaresque साहित्याचेच प्रामुख्याने अंतरंग आणि रूप प्राप्त झाले. त्या काळात महाविद्यालयीन आणि विद्यापीठीय शिक्षण घेतलेल्या लोकांवर इंग्लिश रोमँटिक साहित्याचाच अधिक प्रभाव पडलेला होता. शिक्षणाचा लाभ घेणारे लोकच प्रामुख्याने लेखक आणि समीक्षक म्हणून पुढे आले. आणि म्हणून त्यांनी ग्रामीण जीवनाची 'नस' पकडण्याचा फारसा प्रयत्न केला नाही. रंजनवादी साहित्यातच त्यांनी आपल्या प्रेरणा शोधल्या. सामाजिक बांधिलकी स्वीकारलेल्या श्री. म. माटे यांच्यासारख्या एक-दोन लेखकांचा अपवाद सोडला तर ग्रामीण जीवनाचे वास्तवचित्रण या काळातील मराठी साहित्यात फारसे झाले नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळातच खऱ्या अर्थाने वास्तवचित्रणाची प्रक्रिया सुरू झाली. व्यंकटेश माडगूळकरांच्या 'माणदेशची माणसं' आणि 'बनगरवाडी' पासून ही प्रक्रिया आरंभ झाली असे म्हणता येईल, आणि या प्रक्रियेला अधिक गती प्राप्त झाली ती आनंद यादव, शंकर पाटील आणि रा. रं. बोराडे यांच्या कथाकादंबरीत. ग्रामीण साहित्याची तिसरी पिढी मात्र जोमाने लिहिण्याचा प्रयत्न करते आहे.

कुठलेही साहित्य हे शेवटी लेखकाच्या आणि त्याच्या अवतीभोवती पसरलेल्या समाजाच्या प्रवृत्ती आणि प्रेरणांचे दर्पण असते. लेखकाची मानसिकता आणि संवेदनशीलता आकार घेते आणि रूप धारण करते ती त्याच्या व्यक्तिगत जीवनाच्या,

सभोवतालच्या समाजाच्या आणि त्यामध्ये घडणाऱ्या अनेकविध घटनांच्या परस्पर क्रियेतून (Interaction). पण वस्तुस्थिती अशी आहे की, ग्रामीण लेखकांनी ग्रामीण जीवनाच्या तळाशी असलेल्या सामाजिक संघर्षाला आणि अंतःकलहांना हात घातला नाही. अस्तित्वात असणाऱ्या धार्मिक आणि सामाजिक रूढी-परंपरांना आणि मूल्य-व्यवस्थेला छेद देण्याचे धाडस त्यांनी दाखविले नाही. दारिद्र्याच्या गळ्यापर्यंत बुडालेल्या स्त्री-पुरुषांचे चित्रण त्यांनी केले; पण विषमताग्रस्त अगतिक जीवनाचे ओझे खांद्यावर घेऊन चालणाऱ्या पात्रांच्या तोंडी 'हे असे का?', असा प्रश्न मात्र त्यांना घालता आला नाही. आणि या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर मिळू शकत नाही म्हणून सामाजिक परिस्थितीच्या आणि मूल्यव्यवस्थेच्या विरुद्ध बंडाची भाषा त्यांना वापरता आली नाही.

प्रचलित समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात असा प्रश्न विचारणे आणि बंडाची भाषा वापरणे अनिवार्य होतेच. पण ही अनिवार्यता १९६० च्या नंतर निर्माण झाली. वास्तविक या अनिवार्यतेची जाणीव झाली ती प्रथमतः दलित लेखकांना. त्यांचे अधिक जळत होते म्हणून त्यांना आधी आणि अधिक कळले. एकीकडे अगतिकतेचे असह्य चटके आणि दुसरीकडे त्यांच्यात निर्माण झालेली स्वत्वाची तीव्र जाणीव या दोन गोष्टी दलित लेखकांच्या प्रक्षोभाला कारणीभूत ठरल्या. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुता या मूल्यांचा पुकारा करणारा काळ, जगातील निरनिराळ्या देशांत पेटलेले शोषित समाजांचे मुक्तिलढे आणि याच काळात आविष्कृत झालेले डॉ. आंबेडकरांसारख्या थोर पुरुषांचे क्रांतिकारक सामाजिक तत्त्वज्ञान आणि नेतृत्व, या गोष्टी दलितांच्या विद्रोही साहित्यामागच्या प्रेरणा आहेत. सामाजिक विषमतेचा पुरस्कार करणाऱ्या परंपरांच्या विरुद्ध विद्रोह आणि मूल्यव्यवस्थेला नकार देण्याचे सामर्थ्य त्याला मिळाले ते मानवी अधिकारांविषयीच्या त्यांच्या प्रखर जाणिवेतून. आणि म्हणूनच दलित साहित्य 'नकारात्मक' आणि 'विद्रोही' बनले. अशा प्रकारच्या साहित्यात 'नॉस्टॉल-जिया' येऊ शकत नाही. दलित साहित्य हे दलित–दलितेतरांच्या संदर्भातच मानवी संबंधांचा आणि संघर्षाचा अन्वयार्थ शोधीत आहे ही गोष्ट खरी आहे. ते पुरेसे अंतर्मुख (introvert) झालेले नाही हेही खरे आहे. सम्यकदृष्टी प्राप्त करण्यासाठी अंतर्मुखतेची गरज असते. दलित लेखकांना आता या गोष्टीची जाणीव होत चालली आहे.

ग्रामीण साहित्य हे 'नकारात्मक' आणि 'विद्रोही' नाही. तसे ते होऊही शकणार नाही. दलित अनुभव हा ग्रामीण समाजव्यवस्थेच्या तळातील एका विशिष्ट अशा थरातील किंवा टप्प्यांतील अनुभव आहे. आणि म्हणूनच तो विशिष्ट आणि वेगळ्या (exclusive) स्वरूपाचा आहे. दलितेतर अनुभव हा ग्रामीण समाजाच्या वेगवेगळ्या थरांतील किंवा टप्प्यांतील अनुभव आहे, आणि म्हणूनच तो सामाईक आणि समावेशक (inclusive) अशा स्वरूपाचा आहे. दलित अनुभव हा 'एकविध' आणि

टोकदार आहे. याउलट ग्रामीण अनुभव हा 'बहुविध' आणि पसरट आहे. दलित आणि ग्रामीण साहित्याचे स्वरूप समजण्यासाठी या दोन अनुभवांचे स्वरूपही लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

अनुभवाच्या वेगळेपणातून दलित साहित्याला निश्चितच एक वेगळी अशी 'पृथगात्मता' प्राप्त करता आली. मराठी साहित्याच्या क्षेत्रात दलित लेखकांनी स्वतःचे वेगळे व्यासपीठ उभारले त्याचे प्रमुख कारण अस्मितेचा हा प्रश्न आहे. दलित साहित्याला म्हणूनच एक वेगळी भूमिका स्वीकारावी लागली, एक वेगळा पवित्रा घ्यावा लागला आणि एक वेगळी बांधिलकी निर्माण करावी लागली. ग्रामीण लेखकांनाही अस्मितेचा हा प्रश्न हाताळावाच लागेल. पण त्यांनी निश्चितच अशी एक वेगळी भूमिका स्वीकारलेली दिसत नाही. खरे तर ग्रामीण साहित्याला एक वेगळे साहित्य म्हणून मान्यताच अद्याप मिळालेली नाही. साहित्याला सांस्कृतिक परिवर्तनाचे साधन मानायचे ठरवले तर अशा एका वेगळ्या भूमिकेची आणि बांधिलकीची आवश्यकता असतेच. ग्रामीण साहित्य या संदर्भात 'ॲम्बीव्हॅलंट' (Ambivalent) अवस्थेतच रुतून बसलेले आहे. नवोदित ग्रामीण लेखक मात्र अस्मितेच्या शोधात आहेत. सामाजिक आणि सांस्कृतिक परिवर्तनाच्या विचारात किंवा तत्त्वज्ञानात ग्रामीण साहित्यालाही आपल्या प्रेरणा शोधाव्या लागतील यात शंका नाही.

दलित साहित्याच्या प्रेरणा मात्र अगदी निराळ्या आहेत, हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही. □

REFBK-0024253

मराठी ग्रंथ संग्रहालय नागपूर
3077
दा. क्र. 27-2-93
शाखा (स्थळ प्रत)


श्रीविद्या प्रकाशन