

समाज प्रबोधन संस्थेचे प्रकाशन

समाज प्रबोधन पत्रिका

वर्ष ६०। अंक २४०। ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर २०२२

अं त रं ग

□ व्याख्यान

- भारतीयत्व म्हणजे सहिष्णुता / रोमिला थापर

□ लेख

- म. जोतिबा फुले यांचे अर्थचिंतन / नागनाथ कोतापळे /
- पंडिता रमाबाई लिखित 'युनायटेड स्टेटसची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त': स्त्रीवादी समीक्षा / स्वाती राजन
- महाराजा सयाजीराव आणि खासेराव जाधव / शिवानी घोंगडे
- राहुल सांकृत्यायन कृत 'मध्यआशियाचा इतिहास' : इतिहास लेखनाचा महत्त्वाचा दस्तावेज / प्रविण बोरकर
- गांधींचे लोकविलक्षण अनुयायी : गोरा / विजय तांबे
- देशीयता : 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या' संदर्भात / रवि लोंढे

□ श्रद्धांजली

- सुधीर बेडेकर : विज्ञान आणि द्वंद्वात्मकता / शरद नावरे
- मुलायमसिंग यादव / अशोक चौसाळकर

□ ग्रंथ परीक्षण

- पंतप्रधान नेहरूंच्या कारकिर्दीचे सम्यक विवेचन / अशोक चौसाळकर
- पुनर्वाचन

समाज प्रबोधन पत्रिका

प्रकाशक

प्रा. शैलेंद्र खरात
सचिव, समाज प्रबोधन संस्था, पुणे.

मुद्रक

भारती मुद्रणालय,
८३२ ई, शाहूपुरी चौथी गल्ली, कोल्हापूर.
फोन : २६५४३२९

© समाज प्रबोधन पत्रिका

या अंकाच्या प्रकाशनासाठी

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने

अनुदान दिले असले, तरी या नियतकालिकातील

लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व शासन सहमत असेलच

असे नाही. अनुदानाबद्दल आम्ही मंडळाचे आभारी आहोत.

या अंकाच्या प्रकाशनासाठी वेस्टर्न रिजनल सेंटर

आय.सी. एस.एस.आर. मुंबई यांनी अनुदान दिले आहे.

त्या बद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहोत. या अंकात व्यक्त

झालेल्या मतांशी संपादक सहमत असतीलच असे नाही.

कार्यालयीन पत्ता : डॉ. अशोक चौसाळकर, संपादक,

समाज प्रबोधन पत्रिका, ४१६, आर. के. नगर,

हाऊसिंग सो. नं. ६, पाचगाव, कोल्हापूर - ४१६ ०१३.

फोन : (०२३१) २६३९४८५, ९४२११७२८६८.

e-mail : prabodhan.patrika@gmail.com

या अंकाचे मूल्य : ₹ २०/-

मुखपृष्ठ - निहाल शिपूरकर

(कोल्हापूर)



भारतीयत्व म्हणजे सहिष्णुता

एक स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून भारताची ७५ वी जयंती आपण लवकरच साजरी करणार आहोत. १९४७ मध्ये स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या वेळी जे ध्येय साध्य करण्यासाठी आपण आपला प्रवास सुरू केला होता ते ध्येय आपण साध्य केले आहे का, याचा काही काळ थांबून विचार करण्याचा हा क्षण आहे. स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या क्षणी आपण 'ब्रिटिश साम्राज्याची वसाहत' ही स्वतःची ओळख बदलून स्वतंत्र राष्ट्र-राज्य अशी केली. वसाहत बनण्यापूर्वी होता तसा भारत आता राज्यांचा समूह राहिला नाही, तसेच भारताचे लोक यापुढे ब्रिटिश राजवटीची प्रजा राहिले नाहीत. आपण आता एक सार्वभौम लोकशाही राज्य बनलो आहोत. इथले नागरिक आता कोणाच्याही अधीन नसलेले, मुक्त आणि स्वायत्त आहेत.

धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवादांमुळे भारतीय लोक स्वातंत्र्याच्या मागणीसाठी एकत्र आले. हा आपल्या इतिहासातील सर्वात महत्त्वाचा बदल होता. आपल्याला हवे होते ते शासन आणि समाज म्हणजे लोकसत्ताक आणि धर्मनिरपेक्ष असे राष्ट्र-राज्य. हे संविधानात अंतर्भूत करण्यात आले होते आणि सर्वांनी सहमतीने स्वीकारले होते. त्या स्वीकाराचे आपण प्रजासत्ताक दिनादिवशी स्मरण करतो आणि तो साजरा करतो. संविधानाने कल्पिलेली रचना राष्ट्राची पायाभूत रचना म्हणून आज प्रत्यक्षात आली आहे

का? हा प्रश्न आपल्यासमोर आहे. प्रत्येक सरकाराने हे संविधान टिकवून ठेवण्याची शपथ घेतलेली असते. पण त्यातील कशाचे रक्षण केले जात आहे, हे आपल्याला विचारावे लागेल. हा प्रश्न खरोखरी महत्त्वाचा आहे, कारण आपल्या राज्याची आणि समाजाची लोकशाही आणि धर्मनिरपेक्ष रचना नाकारण्याच्या प्रयत्नांपासून संविधानच आपले रक्षण करू शकते.

संविधानाला आपल्याकडून काय हवे आहे, आपण त्याचे किती प्रमाणात पालन करतो? त्यासाठी तीन गोष्टी अत्यावश्यक आहेत: आपण लोकशाही राष्ट्र-राज्य आहोत; आपल्या लोकशाही कार्यपद्धतीला कमकुवत करण्याचा प्रयत्न आपण रोखतो; आपल्या लोकशाही कार्याचे रक्षण करण्यासाठी आपण कायदेमंडळ, कार्यकारी मंडळ आणि न्यायपालिका या तीन मूलभूत संस्थांना अधिकार देतो. या संस्थांच्या माध्यमातून लोकशाहीचे पालन केले जाते. त्यामुळे त्यांच्या स्वायत्ततेची हमी निर्माण करावी लागेल.

आपल्या ७५ वर्षांच्या स्वातंत्र्यात आपण या संस्थांची स्वायत्ततेची हमी निर्माण केली आहे का? हा प्रश्न आपण विचारायला हवा. कायदेमंडळाच्या सुरक्षेच्या हमीची सुरुवात प्रौढ मताधिकाराने झाली. ते नेहरू सरकारचे एक मोठे पाऊल होते. त्यामुळेच आपण लोकशाही बनण्यास सक्षम झालो. कायदा मंजूर होण्यापूर्वी लोकसभा आणि राज्यसभा या दोन्ही सभागृहात मोठ्या प्रमाणावर चर्चा होत असे. राज्यकारभाराच्या प्रक्रियेत नागरिकांच्या मतांचे प्रतिनिधित्व करणे ही बाब आपल्या इतिहासासाठी नवीन होती. जोपर्यंत लोक प्रजा असतात तोपर्यंत ते सरकारी आदेशांचे प्राप्तकर्ते असतात, परंतु जेव्हा ते नागरिक बनतात, तेव्हा काय आदेश द्यावे आणि का द्यावेत यामध्ये म्हणणे मांडण्याचा त्यांना हक्क असतो.

गेली काही वर्षे या दृष्टिकोनात बदल होत आहेत. 'एक व्यक्ती एक मत' ही औपचारिक पद्धत सुरू राहिली; परंतु त्यासोबत उमेदवार आणि राजकीय पक्ष यांच्यामध्ये विविध स्तरांवर अनेक अपारदर्शक व्यवस्था निर्माण झाल्या आहेत. निवडणुकीच्या पूर्वसंध्येला पक्षबदलूंचे

पक्षांतर घडून येते. प्रत्येक निवडणुकीबरोबर प्रत्येक पक्षाचे वित्तीय खर्च प्रचंड प्रमाणावर का वाढत आहेत? नागरिक म्हणून आपल्याला याचे उत्तर माहीत असूनही आपण त्याचा विरोध का करत नाही? मतदारांनाच दोष देऊन काही फायदा नाही. दोन्ही सभागृहात जवळपास औपचारिकता म्हणून आणि किरकोळ वा आशयपूर्ण अशी कसलीही चर्चा न होता घाईघाईत विधेयके मांडणे आता नित्याचे होत आहे. यात पुन्हा दुरुस्ती होण्याची गरज आहे.

कित्येक शतकांपूर्वी भारतामध्ये राज्यसंस्था सुरू झाल्यापासून कार्यकारिणी, विशेषतः प्रशासकीय सेवा आणि पोलीस, ही सर्व राज्य व्यवस्थांची पोलादी चौकट राहिली आहे. राज्यसंस्थेविषयी चर्चा करणाऱ्या सुरुवातीच्या ग्रंथांमध्ये तिच्या सात अंगांचा उल्लेख आहे: राज्यकर्ते, मंत्री किंवा प्रशासन, सार्वभौमत्वाचे रक्षण करणारी शक्ती, खजिना भरण्यासाठी कर संकलन, मित्र राष्ट्रे, तटबंदी आणि प्रदेश. मौर्यांपासून चोल आणि मुघलांपर्यंत सर्वांचाच प्रत्यक्ष व्यवहारात सैन्य राखणे, पुरेसा वित्तपुरवठा आणि रास्त प्रशासन यावर भर असे. अशोक मौर्य स्वतःच असामान्य होता, कारण त्याने घोषित केले होते की अंमलबजावणीच्या कार्याशी जोडलेला त्यांचा राज्यकारभार प्रजेच्या कल्याणासाठी आहे. आपण ज्यांना आदर्श प्रतिमान मानतो त्या गुप्त, चोल, मुघल अशा बहुतेक इतर सर्व शासकांनी याचे फारच कमी अनुकरण केले, तरीही त्यांचा नित्याचा राज्यकारभार कार्यकारिणीच्या कामकाजावर आधारलेला राहिला.

पूर्व-आधुनिक काळात प्रशासन आणि पोलिसी बळ राज्याच्या प्रजेशी ज्या पद्धतीने वागत होते त्याबद्दल फक्त मोजकेच लोक तक्रार करत असत. राष्ट्र-राज्य आल्यावर मात्र यात बदल झाला. तांत्रिकदृष्ट्या आता कोणाही नागरिकाला कार्यकारिणीच्या संस्थांकडून होणारा अन्याय आणि गैरव्यवहार यावर आक्षेप घेण्याचा अधिकार आहे. तथापि, प्रत्यक्षात बऱ्याचदा निम्म्या लोकसंख्येचा निम्न जातीचा दर्जा आणि गरिबी यामुळे कार्यकारी संस्था चालवणाऱ्यांना बहुतेक लोक घाबरत आले आहेत.

वसाहतवादी राज्यकारभाराने निर्माण केलेली ही भीती दुदैवाने स्वतंत्र भारतात अजूनही कायम आहे.

तिसरी मूलभूत संस्था म्हणजे न्यायव्यवस्था. पूर्वीच्या काळी राज्यांमध्ये न्यायिक अधिकारी असत. सरकारी आदेशांचे पालन केले जाईल आणि त्यांची अवज्ञा करणाऱ्यांना शिक्षा होईल याची हमी निर्माण करणे हे त्यांचे प्राथमिक कार्य होते. मोठ्या प्रमाणात गुन्हांशी आणि फार कमी प्रमाणात नागरी कायदांच्या उल्लंघनाशी संबंधित विवादांचे निराकरण करण्यासाठी न्यायिक अधिकार्यांना बोलावले जात असे. असे कायदे अर्थातच कमी होते. तथापि, प्रजेची जागा जेव्हा मुक्त नागरिकाने घेतली, तेव्हा अधिकार्यांना प्रश्न विचारणारा किंवा विरोध करणारा नागरिक हा भूतकाळापासून अलग झाला होता. सर्व नागरिकाची कायदेशीर समानता हा आता कायदा आहे आणि सामाजिक न्यायाचा तो मूलभूत आधार आहे, हे प्रस्थापित झाल्यानंतर तर हे अधिकच खरे आहे. नागरी कायदा आज न्यायिक क्रियेचा एक महत्त्वाचा पैलू आहे. राज्यकारभारात याचा अर्थ काय आहे याची नागरिक आणि न्यायव्यवस्था या दोघांनाही पूर्ण जाणीव असेल, अशी आशा करू या.

वसाहतीचा कारभार सुकर करण्याचा प्रयत्न म्हणून वसाहतवादी राजवटीने न्यायिक व्यवस्था सुरू केली होती. मात्र अभिव्यक्ती स्वातंत्र्यासारख्या महत्त्वाच्या बाबींमध्ये सत्ताधिकार्यांवर टीका करण्याचा अधिकार त्यांनी मान्य केला नव्हता. हे स्वातंत्र्य देशद्रोह कायद्यासारख्या इतर कायदांद्वारे कमी केले गेले. हा कायदा वासाहतिक काळात राजकीय क्षेत्राशी जोडलेला होता, आणि आजही तो तसाच जोडला गेला आहे. तो नागरिकांच्या अधिकारांवर मर्यादा घालतो म्हणून तो काढून टाकण्याची वैध मागणी होत आहे.

या तिन्ही संस्था कोणाला जबाबदार आहेत, असा प्रश्न कधी कधी विचारला जातो. जे सत्तेत आहेत त्यांना, की ज्यांच्या हक्कांचे त्यांनी संरक्षण करणे आवश्यक आहे त्या नागरिकांना? आपल्या काळात जेव्हा न्यायालयीन खटल्याशिवाय नागरिकांना अटक केली जाऊ शकते आणि अनिश्चित काळासाठी तुरुंगात टाकले

जाऊ शकते, तेव्हा हा एक समर्पक प्रश्न आहे. जिथे हेबियस कॉर्पसला अपील नाही, तिथे हे सर्व अगदीच सामान्य बनते. भीमा-कोरेगाव प्रकरण हे याचे एक उदाहरण आहे. यात नागरिकांना तीन वर्षांपेक्षा अधिक काळापूर्वी अटक करण्यात आली होती, तरीही खटला चाललेला नाही. सुरुवातीच्या सहा जणांच्या अटकेपासून ही संख्या काही महिन्यांत सोळा झाली. अनेक आरोप आणि अटक करण्यासाठी हे प्रकरण फक्त एक सोयीस्कर हत्यार म्हणून वापरले जाते आहे का, असा संशय येतो.

या तिन्ही संस्थांवर संविधानाला अनुसरून समाजाचे कल्याण सुनिश्चित करायची जबाबदारी आहे. त्यामुळे समाजाच्या सर्व स्तरातील आणि प्रत्येक व्यवसायातील नागरिकांना त्यांच्या संविधानातील आणि कायद्यातील अधिकारांची तसेच त्यांच्या अंमलबजावणीची स्पष्ट समज असली, तरच त्यांचे कार्य साहाजिकच अधिक प्रभावी होईल. त्यामुळे राज्यघटनेचा अर्थ, तसेच ज्यांना तिने मूर्त रूप दिले आहे त्या अधिकार आणि कर्तव्ये यांच्याशी अधिक व्यापक परिचय होणे गरजेचे आहे.

मुक्त नागरिकाचे हक्क आणि कर्तव्ये काय असतात ?

हक्कांची हमी शासनाने द्यायची असते. शासनाच्या कायदांचे पालन करण्याचे बंधन नागरिकांनी पाळायचे असते, मात्र त्यासाठी हे कायदे हक्कांच्या विरोधात असता कामा नये. प्रत्येक नागरिकाला अन्न, पाणी आणि निवारा मिळेल याची खात्री करायला प्राधान्य दिले पाहिजे. ते अधिक प्रभावी करण्यासाठी नागरिकांना आरोग्य सेवा, शिक्षण आणि रोजगाराचा हक्कही मिळायला हवा. त्यामुळे हे अधिकार वापरणे शक्य होईल, यासाठी अर्थव्यवस्थेचे नियोजन करावे लागेल. त्यांचा निवडणूक घोषणा म्हणून वापर करणे किंवा कल्याणकारी कार्यक्रम म्हणून दावा करणे पुरेसे नाही. स्वीकारार्ह राज्यकारभारासाठी त्यांची अंमलबजावणी अत्यावश्यक असते. या हक्कांची जाणीव आणि त्यांची अंमलबजावणी हा विधिमंडळ आणि कार्यकारिणी या दोन्ही संस्थांच्या आस्थेचा विषय असायला हवा.

सर्व नागरिकाची सामाजिक समता, अभिव्यक्ती स्वातंत्र्य आणि सामाजिक न्यायाशी संबंधित हक्कांच्या

एकूण संचामध्ये न्यायव्यवस्था केंद्रस्थानी आहे. नागरिक आणि राज्य यांच्यामधील चांगल्या संबंधांसाठी हे फार महत्वाचे आहेत. या हक्कांच्या वापरासाठी माहितीचा अधिकार ही मूलभूत बाब आहे. आपल्या नावावर कोणती कारवाई केली जात आहे व कोणते निर्णय घेतले जात आहेत, हे नागरिकांना कळले पाहिजे. अशा माहितीतून त्यांचे कल्याण होण्याची हमी निर्माण होते. विचार आणि कृतीबाबत असहमती हा नेहमीच भारतीय परंपरेचा भाग राहिला आहे; परंतु एक हक्क म्हणून त्यांची स्पष्ट मांडणी अलीकडची आहे. ऐतिहासिकदृष्ट्या, हे एक नवीन वैशिष्ट्य आहे आणि संविधानातून स्पष्ट होते त्यानुसार ते आधुनिक समाजासाठी अत्यावश्यक आहे. प्रत्येक नागरिकाला हे हक्क ठाऊक असले पाहिजेत, त्याने ते समजून घेतले पाहिजेत. हे आव्हान आपण अजूनही पेललेले नाही. कदाचित माध्यमिक शाळांतील विद्यार्थ्यांना राज्यघटनेत नमूद केलेल्या त्यांच्या हक्कांची ओळख करून देण्यातून त्याची सुरुवात करता येईल.

मी मघाशी ज्यांचा उल्लेख केला त्या तीन त्या संस्था कितीही महत्वाच्या असल्या, तरी लोकशाही राष्ट्रांचे अस्तित्व हे त्यांच्या कार्यापुरते मर्यादित नाही. लोकशाही सर्व नागरिकांच्या समतेची मागणी करते. नागरिकांच्या कोणत्याही श्रेणीला इतरापेक्षा प्राधान्य मिळू शकत नाही, अगदी त्या ऐतिहासिक प्रथा किंवा सांस्कृतिक वारसा म्हणून ठळकपणे दाखवलेल्या किंवा बहुसंख्यांचा धर्म म्हणून वर्णन केलेल्या असल्या, तरीही नाही. त्याचा नकारात्मक परिणाम आपण अस्मितेची (identity) कल्पना ज्या प्रकारे वापरतो त्यावर होतो. इतिहासकार जेव्हा एखाद्या राष्ट्राच्या अनेक शतकांतून घडत आलेल्या भूतकालीन आणि वर्तमान अस्मितेच्या निर्मितीप्रक्रियेचा अभ्यास करतात, तेव्हा दोन तथ्ये स्पष्टपणे समोर येतात. एक, अस्मिता या अनेकविध वैशिष्ट्यांचे मिश्रण असतात; आणि दोन, त्या कालांतराने बदलतात. हजारो वर्षे एकच समुदाय आणि त्यांच्या वंशजांशी संबंधित एकच एक अपरिवर्तनीय ओळख, अशी कोणतीही गोष्ट नसते.

आज भारतीय उपखंडात जे लोक राहतात त्यांचे पूर्वज प्राचीन काळापासून विविध अस्मिता असलेले होते. हडाप्पाचे लोक स्वतःला काय म्हणवत होते, हे आपल्याला ठाऊक नाही. कारण त्यांच्या भाषेचा आजवर उलगाडा झालेला नाही. सांगाड्यांच्या डी.एन.ए. विशेषणांवर आधारित अनुवांशिक पुरावे आपल्याला सांगतात की ते स्थानिक, उत्तर भारतीय आणि पूर्व इराणी अशा अनेक घटकांचे मिश्रण होते.

यानंतर वैदिक ग्रंथांमध्ये 'आर्य' असा उच्चभ्रू गटांचा संदर्भ आहे. ते ज्यांना 'दास' म्हणत असत अशा इतर अनेकांपेक्षा ते वेगळे आहेत. दोघांमधील भाषिक, धार्मिक आणि सांस्कृतिक फरक यावर भर दिला जातो. डी.एन.ए. स्रोतांतून आजपासून सुमारे चार हजार वर्षांपूर्वी मध्य आशियातील अनुवांशिक जातीचा उत्तर भारतात प्रवेश झाला असल्याचा पुरावा मिळतो. अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत मध्य आशियातून उत्तर भारतात सातत्याने होणाऱ्या अनेक स्थलांतरापैकी हे पहिले असावे. प्राचीन ग्रंथांमध्ये शक / सिथियन, कुशाण, हुण / हुन आणि तुरुष्क / तुर्क यांच्या आगमनाचा उल्लेख आहे. ते विविध मार्गांनी आले. काही पशुपालक म्हणून किंवा व्यापारी म्हणून लहान गटांनी आले. नंतर काही आक्रमण करणाऱ्या सैन्याचा भाग होते किंवा सुफी मिशनसोबत आले. उपखंडाच्या वेगवेगळ्या भागांत ते स्थायिक झाले. त्यातून नवीन धार्मिक पंथ, भाषा आणि समुदाय उदयास आले. यापैकी काही आंतरविवाह आणि नवीन जातींच्या उत्क्रांत होण्यातून वाढले, त्यामुळे नवीन अस्मिता (identities) निर्माण झाल्या.

सर्वच स्थलांतरे ही आपल्याकडे येणारी नव्हती. या उपखंडातील व्यापारी बौद्ध भिक्खूसोबत मध्य आशिया, चीन आणि दक्षिण-पूर्व आशियामध्ये गेले. इसवी सनाच्या पहिल्या सहस्राब्दीच्या सुरुवातीस 'बौद्ध' हा एक प्रमुख धर्म होता. पहिल्या सहस्राब्दीच्या उत्तरार्धात पौराणिक हिंदू धर्म हळूहळू त्याची जागा घेत होता. इसवी सनाच्या दुसऱ्या सहस्राब्दीमध्ये अरब आणि मध्य आशियाई तुर्कांनी आणलेल्या इस्लाम धर्माचा हळूहळू टप्प्याटप्प्यांनी प्रवेश झाला. या प्रमुख आंतर-क्रियेतून

(inter-face) निर्माण झालेली लोकसंख्या अनुवांशिकरीत्या मिश्र होती, विभिन्न भाषा बोलत होती आणि विविध धर्मांचे पालन करत होती, त्यापैकी बरेच धर्म या आंतर-मिश्रणातून उत्क्रांत झाले.

अरबांना सुरुवातीला 'यवन' म्हटले जायचे. हा शब्द भारतीय सुरुवातीच्या 'हेलेनिस्टिक' (ग्रीक) लोकांसाठी, परंतु नंतर पश्चिमेकडून येणाऱ्या कोणासाठीही वापरत. अरबी लोक मोठ्या संख्येने व्यापारी म्हणून अरबी समुद्र ओलांडून आले आणि पश्चिम भारताच्या किनारपट्टीवर स्थायिक झाले. या वसाहतींनी विविध इंडो-अरब संस्कृती आणि धार्मिक पंथांना जन्म दिला, ज्यांना खोजा, बोहरा, नवयाथ, मोपला यासारख्या नावाने ओळखले जाते. जेव्हा हिंद महासागरावरील व्यापार इतर भागांत खुला करण्यात आला आणि त्यात भारताने प्रमुख भूमिका बजावली, तेव्हा स्थानिक आणि स्थलांतरितांमध्ये आणखी परस्पर-क्रिया सुरू झाली. कालांतराने युरोपियन लोक व्यापारासाठी आले आणि ब्रिटिशांनी भारताला वसाहत बनवले. परंतु ते येथे स्थायिक झाले नाहीत. भारतीय समाजात नेहमीच हिंदू आणि मुस्लीम असे फक्त दोनच एकसंध धार्मिक गट आहेत आणि भारतीय इतिहास म्हणजे त्या दोघांमधील सततच्या वैमनस्याचे कथन आहे, हा चुकीचा इतिहास त्यांनी आपल्यावर लादला. प्रत्यक्षात मात्र हे अगदी उलटे होते. इथे अनेक गट सतत परस्पर क्रियाशील आणि उत्क्रांत होत होते आणि ही बहुविधताच भारतीय संस्कृतीच्या समृद्धीचे कारण आहे.

गेल्या पन्नास वर्षांत अनेक इतिहासकार करत आहेत त्याप्रमाणे भारतीय इतिहासाच्या स्रोतांकडे नव्याने, गैर-वसाहतवादी दृष्टिकोनातून पाहिल्यास भारतीय समाजाचा आकार वसाहतवादी व्याख्येपेक्षा खूप वेगळे रूप घेतो. धर्म एकात्म आणि एकसंध नव्हते. त्यामध्ये मुख्यत्वे समुदाय आणि पंथांच्या सान्निध्याचा (juxtaposition) समावेश होता, त्यांत इतर समाजांप्रमाणेच सह-अस्तित्वाचे आणि संघर्षाचे कालावधी होते. तथापि, हे संघर्ष नेहमीच स्थानिक पातळीवर होते आणि त्यांनी याच स्तरावर आपापसातील संबंधांचे प्रश्न सोडवले.

आधुनिक-पूर्व काळात कोणत्याही अखिल भारतीय संघटना नव्हत्या. हा समाज प्रत्येक मतभेद अहिंसक मार्गाने सहन करणाराही नव्हता आणि सतत हिंसक संघर्ष करणाराही नव्हता. सर्व व्यामिश्र आधुनिक पूर्व समाजांप्रमाणे त्यातही विरोधाभास होते, काही असहिष्णुतेकडे नेणारे होते, तर काही सामंजस्याने सोडवले गेले. परंतु हे संबंध विविध प्रदेशांतील विविध समुदायांच्या अंतर्गत आणि परस्परान्तर्गत होते. या दोन अखिल भारतीय धर्मांमधील लढाया नव्हत्या. मुळात भारतीय समाज अनेक पैलूंचा होता. यामुळे विविध गटांना स्वतःला व्यक्त करण्याची आणि त्यांच्या अडचणीच्या नातेसंबंधांची मुख्यत्वे त्यांच्या स्वतःच्या स्तरावर सोडवणूक करण्याची संधी मिळत असे.

इराणी 'हेंद्र'वरून आलेला 'हिंदू' हा शब्द अरबी भाषेत 'अल-हिंद' झाला. मुळात ती सिंधू नदीशी संबंधित एक भौगोलिक संज्ञा आहे. इसवी सनाच्या पंधराव्या शतकातच तिला भारतात प्रचलित असलेल्या इस्लामेतर धर्माचा संदर्भ प्राप्त झाला. तत्कालीन संस्कृत ग्रंथ हिंदू धर्माबद्दल बोलत नाहीत. ते ब्राह्मण आणि नास्तिक या दोन श्रद्धा-प्रणालींचा (belief systems) उल्लेख करतात. हे ते पूर्वीच्या काळापासून करत आले आहेत. देवतेवर विश्वास ठेवत होते ते ब्राह्मण, आणि विश्वास ठेवत नव्हते ते नास्तिक. या दोन प्रणाली प्रचलित होत्या, जिथे नास्तिकांमध्ये पौराणिक हिंदू धर्माशी सुसंगत नसलेल्या सर्वांचा समावेश होता. हे द्विभाजन मौर्य काळापासून चालत आलेले आहे. परंतु नास्तिक श्रेणीतील घटक बदलले. पूर्वी त्यात बौद्ध आणि जैनांचा समावेश होता. त्या दोघांनीही देव नाकारले होते. आता तुरुष्कांना त्यात घातले. हे त्या तुर्कांच्या बाबतीत झाले, जे मुस्लीम होते, जे देवावर म्हणजे 'अल्लाह'वर विश्वास ठेवत होते, परंतु पौराणिक देवतेवर विश्वास ठेवत नव्हते. त्यामुळे त्यांचा समावेश देव न मानणाऱ्यांमध्ये केला गेला आहे.

लोक, भाषा आणि संस्कृती यांचे हे आंतरमिश्रण भारतीय उपखंडासाठी वेगळे नाही. जगातील बहुतेक भागांचा हा ऐतिहासिक अनुभव आहे. आपल्यापैकी प्रत्येकाला एकाधिक वंशवेल आहेत. त्यांचे महत्त्व

वेळोवेळी बदलत असते. आपल्याला याची जाणीव आहे, म्हणूनच सध्याच्या काळात आपल्याला एक प्रारूप तयार करावे लागेल, त्यामुळे आपण पूर्वी करत असू तसे आपल्या बहुविधतेसह सहकार्याने एकत्र राहाता येईल. लोकशाही जीवनपद्धती निवडणे विवेकी आणि तर्कसंगत आहे, कारण कोणत्याही प्रकारचा बहुसंख्यवाद हा लोकशाहीच्या विरोधात असतो. कारण ऐतिहासिकदृष्ट्या पाहिल्यास तो खरोखरच भारताच्या लोकाचाराच्याही विरोधात आहे.

याचा अर्थ असा आहे की, कोणतीही एक ओळख, मग ती धर्म असो किंवा भाषा असो, तिला प्राधान्य दिले जाऊ नये आणि तीच श्रेष्ठ असे मानले जाऊ नये. जिने आपल्याला स्वातंत्र्य मिळवून दिले त्या राष्ट्रीय चळवळीतून आपण स्वतःची ओळख घडवली, ती म्हणजे आपण इतर सर्व अस्मितांच्या वर आलेले भारतीय आहोत. प्रत्येक नागरिक भारतीय आहे आणि त्याला समान हक्क आहेत. ही आपली समकालीन ओळख आहे. हिंदूंनी 'म्लेच्छांना नाकारले आणि मुस्लिमांनी 'काफिरांना नाकारले, परंतु भारतीयांमध्ये प्रत्येक नागरिकाचा भारतीय म्हणून समावेश होतो. आधुनिक-पूर्व काळ आणि आपला काळ यातील हा एक निर्विवाद फरक आहे.

आपण आपली भारतीय असण्याची ओळख समजून घेतली पाहिजे आणि तिचा आदर केला पाहिजे. ही ओळख सहिष्णुता आणि हिंसाचारापासून दूर राहाण्याच्या

नैतिक मूल्यांसह आली पाहिजे. ही सर्वसमावेशकता नागरिकत्वाचे सार आहे आणि ते आपल्या संविधानाने आवश्यक मानले आहे. मी आधी ज्याबद्दल बोलले आहे तेच हक्क प्रत्येक भारतीय नागरिकाला आहेत. आपण भारतीयांच्या एका गटाला आपले सह-नागरिक असलेल्या इतर भारतीयांची हत्या आणि त्यांच्या गटाचे निर्मूलन करण्याची मुभा देऊ शकत नाही, मग त्यांचा धर्म, भाषा किंवा जात काहीही असो. नागरिकाच्या एका गटाचा दुसऱ्या गटाने नरसंहार करण्याची मागणी असंस्कृत आहे. या मागणीचा निषेध न करणाऱ्यांच्या मौनाचाही आपल्याला खेद होतो. जेव्हा आपण नागरिकत्वाचा योग्य अर्थ समजून घेऊ आणि ते प्रत्यक्षात अंमलात आणण्यास सुरुवात करू. तेव्हाच आपण स्वतंत्र राष्ट्राचे स्वतंत्र नागरिक असण्याचा अर्थ समजू शकू.

मराठी भाषांतर : डॉ. मेघा पानसरे

विदेशी भाषा विभाग आणि मराठी विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर, भारत आणि द इंटरनॅशनल सेंटर फॉर साउथ एशियन स्टडीज, रशियन स्टेट युनिव्हर्सिटी फॉर द ह्युमॅनिटीज, मॉस्को, रशिया या दोन संस्थांनी आयोजित केलेल्या ओपन पेजेस इन साउथ एशियन स्टडीज या आंतरराष्ट्रीय बहुविद्याशाखीय परिसंवाद मालिकेअंतर्गत २९ - ३१ जानेवारी, २०२२ या काळात ऑनलाईन पार पडलेल्या दक्षिण 'आशिया : समकालीन गतिमान वास्तव २०२२' या चौथ्या परिसंवादाच्या उद्घाटनप्रसंगी झालेले व्याख्यान.

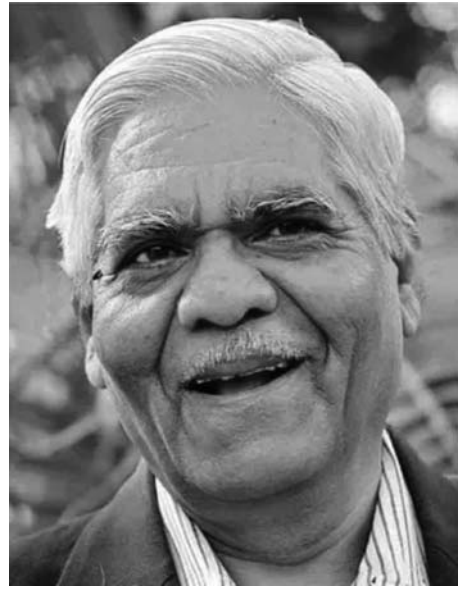


समाज प्रबोधन पत्रिकेचे वर्गणीदार व्हा

	वार्षिक	द्वैवार्षिक	त्रैवार्षिक
व्यक्ती	: रु. ३००	रु. ५००	रु. ७५०
संस्था	: रु. ५००	रु. ९००	रु. १४००

डिजिटल - वार्षिक रु. २००

वर्गणी एम्.ओ., चेक, डी.डी किंवा ऑन लाईन पाठवा.



म. जोतिबा फुले यांचे अर्थचिंतन

ज्येष्ठ विचारवंत, लेखक, समीक्षक आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठाचे माजी कुलगुरू डॉ. नागनाथ कोतापळे यांचे नुकतेच दुःखद निधन झाले. डॉ. कोतापळे यांनी कथा, कविता, कादंबरी व ललित लेखन या साहित्यप्रकारात वैशिष्ट्यपूर्ण निर्मिती केली. त्यांनी लिहिलेली समीक्षा महत्त्वाची आहे. ग्रामीण आणि दलित साहित्य प्रवाहांची त्यांनी सातत्याने समीक्षा लिहिली. वाङ्मयीन प्रवाहाचे समाजशास्त्र हा त्यांचा विशेष जिव्हाळ्याचा विषय होता. याबरोबरच अलीकडे संतसाहित्याबद्दल डॉ. कोतापळे यांनी केलेले लेखन महत्त्वाचे आहे. म. फुले, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर तसेच सत्यशोधक, वैचारिक, वाङ्मयाविषयी असलेले लिहिले. अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपद त्यांनी भूषविले होते. निधनाआधी त्यांनी 'महात्मा फुले' यांचे अर्थचिंतन या विषयावर लिहिलेला लेख समाज प्रबोधन पत्रिकेसाठी पाठविला होता. तो या अंकात प्रसिद्ध करत आहोत. समाज प्रबोधन पत्रिकेच्यावतीने त्यांनी विनम्र आदरांजली.

– संपादक

मराठीचे ज्येष्ठ अभ्यासक व लेखक
माजी कुलगुरू डॉ. आंबेडकर मराठवाडा
विद्यापीठ, औरंगाबाद

केवळ आधुनिक महाराष्ट्राच्याच नाही, तर आधुनिक भारताच्या जडणघडणीतील एक जाणते व झुंजार समाजसुधारक म्हणून म. जोतिबा फुले यांना आपण ओळखतो. भारतीय प्रबोधन युगाचा पाया रचणारे विचारवंत म्हणूनही त्यांच्याकडे पाहाता येऊ शकते. याशिवाय आधुनिक भारताचे शिल्पकार, समाजचिंतक, स्त्री शूद्रातिशूद्रांचे उद्धारक, ब्राह्मणी धर्माचे कडवे टीकाकार, सार्वजनिक सत्यधर्माची मांडणी करणारे तत्त्वचिंतक, जातीसंस्थेच्या आणि धर्मसंस्थेच्या अनुषंगाने भारतीय इतिहासाचा शोध घेणारे

आणि त्याचा नवा अन्वयार्थ लावणारे इतिहास मीमांसक, आधुनिक मराठी गद्याचा पाया घालणारे लेखक, आधुनिक जाणिव्यांची पेरणी करणारे कवी, मिथक भंजनातून गुलामीचा शोध घेणारे संस्कृती चिंतक अशी आणि यासारखी काही विशेषणे म. फुले यांना लावली जातात व त्या दृष्टीने त्यांचा विचार केला जातो व ते योग्यच आहे. परंतु म. जोतिबा फुले यांना आर्थिक प्रश्नांची सखोल जाण होती. किंबहुना सर्व सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक आणि राजकीय प्रश्नांच्यामागे आर्थिक हितसंबंधच असतात, असे त्यांचे ठाम मत होते. विशेषतः स्त्री शूद्रातिशूद्रांच्या शोषणामागे आर्थिक शोषण हेच प्रमुख असते, याची जाणीव म. जोतिबा फुले यांना होती व ती त्यांनी त्यांच्या पहिल्या साहित्यकृतीपासून म्हणजे, “तृतीयरत्न” पासून सतत व्यक्त केलेली दिसते. त्यांचे संपूर्ण लेखन पाहाताना ते स्त्रियांच्या व शूद्रातिशूद्रांच्या आर्थिक शोषणावर भर देताना दिसतात. त्यांचे हे विवेचन पाहाताना असे लक्षात येते की, त्यांची आर्थिक प्रश्नांची जाण सखोल तर आहेच; पण त्यांचे हे विवेचन भाबडे नसून पुष्कळसे शास्त्रीय आहे. असे सगळे असूनही म. जोतिबा फुले यांच्या आर्थिक विचारांसंबंधी फारसा ऊहापोह झालेला दिसत नाही.

म. फुले यांचा आर्थिक दृष्टिकोन त्यांच्या प्रत्येक साहित्यकृतीतून ठोसपणे व्यक्त झाला आहे. तो कसा ते क्रमाने पाहावयाचे आहे.

म. फुले यांची पहिलीवहिली साहित्यकृती ‘तृतीयरत्न’ या नाटकाच्या प्रारंभीच शूद्रातिशूद्रांचे आर्थिक शोषण कसे होत आहे, त्याचा शोध घेतला जाणार असल्याचा निर्देश म. जोतिबा फुले करतात. तो असा-

“प्रथम माळ्या कुणब्याचे मूल आईच्या उदरात कोठे गर्भी वास करू लागल्याचा आरंभ होत आहे. तोच **ब्राह्मण जोशाची स्वारी** येवून त्या गरीब बाईस मोठमोठ्या **हुलथापी** देऊन तिजला. **द्रव्यहीन कशी कशी करितो** या विषयी मी येथे लिहिन.” (तृतीयरत्नच्या प्रारंभीचे लेखकाचे निवेदन)

लेखकाच्या वरील निवेदनातील ब्राह्मण जोशी, त्याच्या हुलथापा आणि द्रव्यहीन करणे या तीन बाबी

महत्त्वाच्या आहेत.

हे कसे केले जाते, त्यासंबंधीचे विवेचन म. फुले यांच्या वाङ्मयात अनेक ठिकाणी येते. ते धर्माच्या नावावर केले जाते. त्यासाठी वेद, पुराणे आणि अशाच कल्पित खल्लड ग्रंथांचे सहाय्य घेतले जाते, असे म. जोतिबा फुले यांनी त्यांच्या साहित्यातून सतत सांगितले आहे. घरात बसल्या बसल्या नीतिचा लवलेश नसणाऱ्या खल्लड ग्रंथांची निर्मिती करावयाची व अज्ञानी, अशिक्षित लोकांचे सर्वतोपर शोषण करावयाचे असे येथील धोरण आहे, हे त्यांनी अनेक ठिकाणी सांगितले आहे. म. फुले यांचे हे म्हणणे लक्षात येण्यासाठी तत्कालीन स्थितीगती समजून घ्यावी लागेल.

इंग्रजी सत्तेच्या आगमनानंतर आधुनिकतेचा पायरव जाणवत असला, तरी या काळावर मध्ययुगीन छाया होत्याच. त्यामुळे कुठल्याही गोष्टींना अन्वयार्थ धर्माच्या अनुषंगाने लावला जात होता. धर्म म्हणजे काय तर पुरोहित सांगतील तोच अशी परिस्थिती होती. देव, दैव, पूर्वजन्म, पुनर्जन्म, कर्मसंचित या कल्पनांमधून शूद्रातिशूद्रांची फसवणूक होत होती. शोषण होत होते. म्हणजे अमूक व्यक्ती दरिद्री आहे, तमूक व्यक्ती अस्पृश्य आहे. ते त्यांच्या त्यांच्या दैवाने आणि कर्मसंचितानुसार असे सांगितले जात असे (अजूनही सांगितले जाते.) या अशा विपरीत परिस्थितीतून सुटण्याचा मार्ग कोणता, तर आपापल्या जातीप्रमाणे काम करणे, उच्चवर्णियांनी सेवा करणे हेच मार्ग आहेत. असेही ठासून सांगितले जात असे. याशिवाय ग्रह, तारे, नक्षत्र यांचाही वापर आधीच दरिद्री असणाऱ्या शूद्रातिशूद्रांच्या आर्थिक आणि इतर शोषणासाठी केला जात असे आणि हे सारे करणारा उच्चवर्णीय पुरोहित वर्ग म्हणजेच ब्राह्मण वर्ग होता, असे त्यांचे मत होते. किंबहुना या आर्थिक लुटीमुळे सारे शूद्र खचले, हे त्यांनी त्यांच्या ‘शेतकऱ्याचा असूड’च्या उपोद्घातामध्ये अतिशय सूत्रबद्धरीत्या सांगितले आहे.

“विद्येविना मति गेली, मतिविना नीती गेली
नीतीविना गती गेली, गतिविना वित्त गेले
वित्ताविना शूद्र खचले,

इतके अनर्थ एका अविद्येने केले.”

विद्येचे - शिक्षणाचे महत्त्व सांगण्यासाठी म. जोतिबा फुले यांनी हे विधान केले, असे नेहमी सांगितले जाते. त्यातून त्यांना विद्येचे महत्त्व सांगायचे आहे. पण त्यापुढे जाऊन आपण हे विधान काळजीपूर्वक वाचू लागलो की, “विताविना शूद्र खचले” हे म. फुले यांनी केलेले विधान तेवढेच महत्त्वाचे आहे, असे आपल्या लक्षात येते. “शेतकऱ्यांचा असूड’ मध्ये शेतकऱ्यांच्या दारिद्र्याची मीमांसा केलेली आहे. येथे म. जोतिबा फुले शेतकऱ्यांना दारिद्र्य येण्याची कारणे कोणती याचा शोध घेत आहेत. शेतकऱ्यांच्या प्रगतीचा मार्ग शिक्षणातून जातो, हे मत त्यांनी या ग्रंथात आणि इतरत्रही नोंदविले आहेच. पण मुख्य मुद्दा दारिद्र्य येण्याची कारणे कोणती? याचा शोध घेणे हा आहे. हा शोध घेताना शेतकऱ्यांने अतिशय कष्टपूर्वक मिळविलेल्या संपत्तीने ‘हरण’ केले जाते, असे त्यांच्या लक्षात येते. हे ‘हरण’ मुख्यतः दोन मार्गांनी केले जाते. एक म्हणजे अज्ञानी शेतकऱ्याला धर्मांमध्ये गुंतवून आणि दुसरे म्हणजे शासकीय कागदपत्रांमध्ये, न्यायालयांमध्ये आणि कोर्टकज्जांमध्ये गुंतवून, पुष्कळदा त्यांच्याकडून काही काही रक्कम सराईतपणे लाच म्हणून घेतली जाते. असा सगळ्या बाजूने लुटला गेलेला शेतकरी कर्जबाजारी होतो. त्यातून बहुसंख्य वेळा तो आपली शेती घालवून बसतो व देशोधडीला लागतो.

या सर्व विवेचनातून म. जोतिबा फुले दोन गोष्टी सूचित करतात. एक म्हणजे संपत्तीची निर्मिती ही मानवी श्रमातून होते (म्हणजे दैवात असल्यामुळे संपत्ती मिळाली, असे होत नाही). इंग्रजांनी भारतावर सत्ता मिळविली, ती त्यांच्या समृद्धीच्या बळावर आणि ही समृद्धी त्यांनी त्यांच्या कष्टातून - श्रमातून उभी केलेली आहे, असे ते सांगतात.

“परंतु सांप्रत लक्ष्मी आपल्या ज्ञान व वस्त्रहीन झालेल्या शेतकऱ्यांच्या घरात पोटभर भाकर व अंगवस्त्र मिळना, तेव्हा कंटाळून उघड दिवसा आपल्या समुद्रपित्याचे घरी गेली व समुद्राचे पत्नीकडे तिच्या इंग्रज सख्या बांधवांनी तिच्या मर्जीप्रमाणे आळस टाकून

उद्योगधंद्याचा पाठलाग करून, आपल्या घरातील आबालवृद्ध स्त्रीजातीस बरोबरीचा मान देऊन त्यांचा इतमाम नीट ठेवू लागल्यामुळे ती (लक्ष्मी) त्यांची बंदी बटिक झाल्यावरून, ते आपल्या हस्तगत झालेल्या शूद्र शेतकऱ्यांपासून मन मानेल तसे द्रव्य गोळा करून, त्याजबरोबर वरकांति गोड बोलतात खरे. परंतु त्यांस मनापासून विद्या देण्याकरिता चुकवाचुकव करितात. याचे मुख्य कारण हेंच असावे की, शेतकरी विद्वान झाल्याबरोबर ते आपल्या खांद्यावर आसूड टाकून लक्ष्मीस पुढे घालून आपल्या घरी आणून नांदावयास लावण्याकरिता कधी मागेपुढे पाहणार नाहीत, या भयास्तव ते शेतकऱ्यांस विद्वान करित नाहीत.^१

म. जोतिबा फुले यांच्या शैलीचे एक वैशिष्ट्य म्हणजे ते एकाच वेळी अनेक गोष्टी सूचित करित असतात. वर उद्धृत केलेल्या उताऱ्यातही समुद्रमंथनातून लक्ष्मीचा जन्म झाला. इंग्रज स्त्रियांना सन्मानाने वागवितात या गोष्टी तर सुचवितातच, पण शेतकऱ्यांना शिक्षण देण्याबाबत इंग्रज का टाळाटाळ करत आहेत, तेही सांगतात. पण या सर्व बाबींपेक्षा महत्त्वाची बाब म्हणजे उद्योगधंदे केल्याशिवाय, कष्ट केल्याशिवाय संपत्ती वाढत नाही (नेहमीचा परिचित शब्द वापरायचा तर श्रम केल्याशिवाय). आणखी एक गोष्ट म. जोतिबा फुले सूचित करतात, ती म्हणजे आधीच दरिद्री झालेल्या “शूद्र शेतकऱ्यांकडून मन मानेल तसे द्रव्य गोळा करितात.” म्हणजे इंग्रज सरकार शूद्र शेतकऱ्यांच्या श्रमाची मन मानेल तशी चोरी करते. दादाभाई नवरोजी यांच्याप्रमाणे इंग्रज भारतीयांची लूट करतात हे सांगतात. पण त्यांचा आवाज तेवढा तीव्र होत नाही. त्याची दोन कारणे संभवतात. त्यातील महत्त्वाचे कारण म्हणजे इंग्रजांमुळे शूद्रातिशूद्रांना शिक्षणाची संधी मिळू लागलेली होती. याशिवाय त्यांच्या मुक्तीच्या दिशेने वाटचाल सुरू झालेली होती. हे भारतीय राज्यकर्त्यांच्या काळात कधीच झाले नसते. दुसरे महत्त्वाचे कारण म्हणजे भारतीय राजे शेतसाऱ्यासाठी आणि इतर करासाठी शूद्र शेतकऱ्यांचे हाल हाल करित असत. त्यांना त्यासाठी छळत असत,

अशी वर्णने म. फुले यांनी त्यांच्या वाङ्मयात काही ठिकाणी केली आहेत. उदा.

“.... थोडकेन दिवसामागे म्हणजे आर्य पेशवे यांचे शेवटील कुलदीपक पुरुष बाजीरावचे कारकिर्दीचा अस्त होई तोपर्यंत शेतकरी लोक शेतसारा देण्यास थोडेसे चुकले, तर त्यास उन्हामध्ये ओणवे करून पाठीवर एक मोठा दगड द्यावा, अथवा त्या शेतकऱ्याच्या बायकोस त्याच्या पाठीवर बसवावे आणि खालून त्यास मिरच्यांचा धूर द्यावा. तात्पर्य, त्या वेळेस प्रजेस दुःख देण्याच्या कामांत जी कांहीं सुधारणूक झाली होती, ती अन्य देशांतील प्रजेच्या दुःखाशी तुलना करून पाहिली असतां, हटकून पहिले बक्षीस हिजला मिळायचेच!”^२

म. फुले आणि दादाभाई नवरोजी यांची तुलना थोडावेळ बाजूला ठेवली तरी संपत्तीची निर्मिती श्रमातून होते आणि हे श्रम वेगवेगळ्या मार्गांनी चोरले जातात, हे म. फुले ठामपणे सांगतात. “आम्ही काय कुणाचे खाता रे । तो राम आम्हाला देतो रे।” असा शेतकऱ्यांकडे, कष्टकऱ्यांकडे उद्दामपणे पाहाणारा मध्ययुगीन दृष्टिकोन म. जोतीराव फुले यांना मान्य होणे शक्यच नव्हते!

२

अस्मानी सुलतानी संकटांना तोंड देत देत थोडे बहुत कमावणाऱ्या शेतकऱ्यांचे आर्थिक शोषण कसे हाते, ते म. जोतिबा फुले यांच्या पहिल्या साहित्यकृतीपासून येत जाते.

‘तृतीयरत्न’ हे त्यांचे नाटक त्यांनी कष्ट करणाऱ्या शेतकऱ्यांना नवे भान देण्यासाठी लिहिले आहे. नाटकाच्या प्रथमार्धात वस्तुरूपात किंवा चलनाच्या रूपात ब्राह्मण जोशी कशी शेतकऱ्यांची लूट करतात, त्याचे चित्रण येते.

आपली लूट होत आहे, याचे भान शेतकऱ्याला ख्रिस्ती पादऱ्याकडून आणि मुस्लीम धर्मगुरूंकडून होते. परिणामी, दगडामध्ये ईश्वर असत नाही, सोमनाथ येथील मूर्ती फोडली गेली ते चांगलेच झाले आणि खरेखुरे ज्ञान व्हायचे असेल तर रात्रीच्या शाळेत गेले पाहिजे, या निष्कर्षापर्यंत तो येतो.

शतकानुशतके दगडाच्या मूर्तीची पूजा करणारा शेतकरी अंतर्बाह्य बदलून जातो, ते आपली क्रूरपणे होणारी प्रचंड लूट पाहून हे म. जोतिबा फुले यांना प्रकट करावयाचे आहे. त्यात ते यशस्वी तर झाले आहेतच, पण सतत लूट कशी होत राहते, ती किती रूपात होत राहाते, हेही त्यांनी फार सविस्तरपणे व परिणामकारकरीत्या सांगितले आहे.

गरीब शेतकऱ्याची पत्नी गरोदर आहे, याचा अंदाज घेऊन जोशी भिक्षा मागण्यासाठी तिच्या घरी येतो. ती थोडीशी भिक्षा घेऊन येते, तेव्हा तो म्हणतो, एवढ्या भिक्षेने माझे पोट कसे भरेल? तेव्हा ती आपल्या नवऱ्याचे उत्पन्न फारसे नाही असे सांगते. तसेच ‘तुमच्या पोटाची काळजी आम्ही कोठवर करावी?’ ‘तुम्ही काही उद्योगधंदा करा ना?’ असे म्हणते. या नाटकाला प्रारंभ होतो व भोळ्या-भाबड्या बाईस व तिच्या नवऱ्यास जोशी फसवीत जातो. अंधश्रद्धांच्या गर्तेत क्रमाने ढकलीत जातो. हे सारे तो त्याच्या उपजीविकेसाठी करित असतो. परंतु थ्याट मात्र असा असतो की, जणू तो हे सारे त्या बाईच्या कल्याणासाठी करित आहे.

जोशी पुढे म्हणतो की, भिक्षा “आमच्या संतोषाने” दिली पाहिजे. (गर्भितार्थ : कारण आम्ही भूखे आहोत.) असे सांगून तिच्या शेजारच्या स्त्रीने जर आमच्या संतोषाने भिक्षा दिली असती, तर तिचे मूल वाचले असते.

या बातमीने मात्र ती हादरते. आपल्या घरी असे काही होऊ नये म्हणून ती त्या ब्राह्मणाची मनधरणी करते आणि क्रमाने फसतच जाते. जोशी तिला ग्रहांची भीती घालतो. त्या भीतीने ती अधिक भिक्षा तर घालतेच; पण ग्रहांचे संकट दूर करण्यासाठी जे काही करावे लागेल ते सारे करण्याची तयारी दर्शविते. तेव्हा जोशी सांगतो की, “भक्तीप्रमाणे पैसा घाला.” म्हणजे जितकी जास्त भक्ती तितका जास्त पैसा खर्च करणे. यातील साधा तर्क असा की, अधिक भले हवे असेल, तर अधिक भक्ती असली पाहिजे आणि अधिक भक्ती म्हणजे अधिक पैसा असा हा धर्माचा हिशेब आहे. म्हणजे अज्ञानी लोकांना धर्माचे भय घालून त्याचे धन कसे हडप केले जाते, ते येथे म. फुले नाट्यमयरीत्या प्रकट करित जातात.

मुळात जी काही तथाकथित ग्रहशांती करावयाची आहे, त्यासाठी रु. पाच खर्च येणार असतो. परंतु जोशी शेतकऱ्याला दहा रुपये कर्जनि काढून आणावयास सांगतो. त्यातून जोशी आपल्या भावास आठ दिवस जपास बसविणार असतो. कारण त्याची धोत्रे फाटलेली असतात. शिवाय जोशी जी पूजा करणार असतो, त्या त्या जोशाची ‘मेहनत’ असते, असा त्या शेतकऱ्याचा समज असतो.

शिवाय २३ ब्राह्मणांना भोजन घालावयाचे ठरते. स्वयंपाकाचा सारा बेत जोशाच्या घरी केला जाणार असतो. म्हणजे जे काही धान्य, डाळी इ. उरतील त्या परत नेण्याचा प्रश्नच नाही. शेतकरी सारे सामान खरेदी करून आपल्या डोक्यावर वाहून जोशाच्या घरी आणून टाकतो. हे श्रम म्हणजे आपले ‘कर्मभोग’ होत असे त्या शेतकऱ्यास वाटतात. एवढेच नाही, तर ‘जीवात जीव असेपर्यंत ते भोगलेच पाहिजेत’, असेही तो स्वतःस सांगत राहातो.

सारे धान्य, डाळी इ. कर्जावू रकमेतून आणलेले (म्हणजे शेतकऱ्याच्या मालकीचे) पण त्याला व त्याच्या बायकोला सांगितले जाते की, आधी ब्राह्मण भोजने होतील आणि मग त्यांना प्रसाद दिला जाईल. दुपारी उशिरा उरले-सुरले थोडेबहुत त्या शेतकरी पती-पत्नीस दिले जाते व पलीकडे बसून खायला सांगितले जाते. शिवाय पुढील वर्षीही असाच एखादा बेत करीन (म्हणजे तुमच्या भल्यासाठी) असे जोशी सांगतो. स्वयंपाकाची भांडीही त्या पतीपत्नीकडूनच घासून घेतली जातात.

या नाटकातील विदुषकाचे पात्र फार महत्त्वाचे आहे. ते जोशाचे अंतरंग सतत उघड करीत राहाते. ते मध्ये मध्ये बोलत राहातो. उदा. “सावकारापेक्षा जोशी घातक” किंवा “दरवडा परवडला पण ब्राह्मण नको.” इ.

येथे शेतकऱ्याने रु. १० एका ख्रिस्ती गृहस्थाकडून व्याजाने आणलेले असतात. ज्याचे त्याला १२.५०रुपये द्यावयाचे असतात.

इंग्रजी राजवट आली, मनुस्मृती लागू नाही, तरी शेतकऱ्याच्या अज्ञानापोटी त्याला कसे फसविले जाते, त्याचे आर्थिक शोषण कसे केले जाते, ते म. फुले यांनी या नाटकातून फार प्रभावीपणे सांगितले आहे.

शिक्षणाचा गंध नसलेल्या, दारिद्र्याशी झगडत आयुष्य व्यतित करणाऱ्या शेतकरी कुटुंबाला नवा विचार करताच येत नाही. ते भूदेव, दैव, कर्मसंचित, ग्रहांची पीडा या असल्या पारंपरिक विचारविश्वातच भिरभिरत राहातात आणि नेमका याचाच फायदा ब्राह्मण कसा घेतात, शेतकऱ्यांचे पैसे कसे लुटले जातात, त्यातून तो कसा कर्जबाजारी होत जातो, याचे फार प्रभावी चित्रण ‘तृतीयरत्न’ या नाटकातून येते. परंतु तत्कालीन ब्राह्मण अशी एखाद्या कुटुंबाचीच फसवणूक करून लूट करीत नव्हते, तर विविध निमित्ताने ते संपूर्ण गावाचीच लूट करीत असत. त्यासाठी सण, वार, यात्रा, जत्रा इ. गोष्टी तर असतच. पण शूद्रातिशूद्रांच्या प्रत्यक्ष जीवनातही विविध प्रसंगी त्यांचे द्रव्यहरण चातुर्याने करीत असत. अज्ञानाचा फायदा घेऊन किंवा धार्मिक विधींचे कारण सांगूनही हे द्रव्यहरण केले जाई.

१८६९ साली म. जोतिबा फुले यांनी ‘ब्राह्मणांचे कसब’ या नावाचा पोवाडा लिहिलेला आहे. या पोवाड्यातून शूद्रातिशूद्रांना लुटण्यासाठी जी तंत्रे वापरली जातात, आणि ज्या सफाईने वापरली जातात, त्यांनाच म. फुले ‘कसब’ असे म्हणतात. या कसबाच्या साहाय्याने ते (धर्माच्या मिषाने) लोकांवर मोठा जुलूम करतात असे पोवाड्याच्या छोट्याशा प्रस्तावनेत बी.पी.(बाबा पद्मनजी) म्हणतात. तसेच त्यांनी त्यावर ‘सत्यदीपिका’ या नियतकालिकात अभिप्रायही लिहिलेला होता, असे संपादक हरी नरके यांनी नोंदविले आहे (पृ. ९३). त्यातही त्यांनी आपल्या मताची पुनरावृत्ती केली आहे.

पोवाड्याच्या प्रारंभी इराणातून आलेल्या आर्यांनी येथील मूळच्या लोकांना गुलाम केले व त्यांचे सतत शोषण करीत आहेत असे ते सांगतात. म्हणजे स्वातंत्र्याचे हरण करणे अगर गुलामी लादणे हा शोषणाचा राजरस्ता आहे, असे येथे म. जोतिबा फुले सुचवित आहेत. तसेच शूद्रातिशूद्रांना आणि स्त्रियांना कधीच भान येऊ नये म्हणून त्यांना आर्यांनी विद्याबंदी केलेली आहे, हे त्यांनी आपल्या वाङ्मयातून सांगितलेलेच आहे. तसेच स्वतःच्या फायद्याचे खल्लड ग्रंथही त्यांनी भाराभर रचून ठेवून शूद्रातिशूद्र आणि स्त्रिया कायम गुलाम कसे

राहातील, याचीही तजवीज केली आहे, असेही म. फुले यांनी अनेक ठिकाणी सांगितले आहे.

ब्राह्मण आपले कसब वापरून शूद्रांच्या द्रव्याचे हरण कधी आणि कसे करतो, त्याची सविस्तर वर्णने 'ब्राह्मणांचे कसब' मध्ये येतात.

शूद्रांच्या घरी मूल जन्मले की, ब्राह्मण जोशी हजर होतो व पैसे उपटतो. पुढे शूद्रांच्या लग्नात मध्येच उभा राहून शूद्रास 'बुचाडतो.' विशेषतः साड्याच्या दिवशी तो 'फार पैसा घेतो.' ऋतुशांतीच्या वेळी अनुष्ठान मांडून 'तूपपोळ्यांची चंगळ' उडवितो आणि दक्षिणा घेऊन जातो.

शूद्राने घर बांधले म्हणजे तेथे ब्राह्मण भोजने घालण्यास सांगितले जाते. अशा वेळी स्वतः ताजा स्वयंपाक खाऊन उरलेले अन्न घरधन्यास ठेवून निघून जातो.

प्रत्येक सणाला हा ब्राह्मण शेतकऱ्याच्या घरी हजर होतोच व त्यास प्रत्यही लुटत राहातो. यातून पुष्कळदा शेतकरी कर्जबाजारी होतो. गहाण खत लिहून देतो.

अधूनमधून शूद्रांच्या घरी पोथी वाचण्याच्या निमित्ताने जाऊन पैसे तर उकळतोच; पण त्याच्या 'संसार खटल्यातही हात घालतो.'

शूद्रांच्या मृत्यूच्या प्रसंगीही पुराण वाचून गोदान मागतो. तसेच शूद्रांच्या पत्नीस सतत नाडत राहातो. घरी जेवण करून स्मशानात जातो, तेथे विविध विधी करतो व अग्नी देण्यापूर्वी पैसे वसूल करतो. एवढेच नाही, तर विविध दिवशी विविध विधी सांगून आर्थिक लुबाडणूक करतो. भाद्रपद महिन्यात तसेच विविध सणावारात आणि सूर्यचंद्राच्या ग्रहणकाळात विविध भूलथापा देऊन शूद्रांकडून ब्राह्मण धन उकळत राहातात.

याचा अर्थ असा की, संपूर्ण गावाची संपूर्ण वर्षभर ही अव्याहत लूट चालू असते. म्हणून शेवटी म. फुले म्हणतात की, "एकंदर ठकबाजी हा ब्राह्मणांचा धर्म आहे" व राणीबाईने या ठकबाजीतून शूद्रांना मुक्त करावे, अशी अपेक्षा व्यक्त करतात.

साधारणतः १८७० च्या आसपास भारतीय शेतकऱ्यांच्या जीवनात असंख्य प्रश्न निर्माण झाले. शेती

अडचणीत आली. त्यासाठी अनेक कारणे घडली. त्याविरुद्ध भारतभर शेतकऱ्यांची अनेक आंदोलने झाली. त्यातच दुष्काळ पडल्यामुळे काही ठिकाणी दंगलीही उसळल्या. अशा सगळ्या पार्श्वभूमीवर शेतकऱ्यांचा बचाव करण्याच्या हेतूने आपण 'शेतकऱ्यांचा असूड' हा ग्रंथ लिहिला, असे म. फुले यांनी म्हटले आहे. विशेष म्हणजे यातील काही प्रकरणे म. फुले यांनी ठिकठिकाणी तर वाचून दाखविली होतीच; पण बडोदा नरेश सयाजीराव महाराजांनाही वाचून दाखविलेली होती.

प्रारंभी कुणबी, माळी, धनगर हे एकच होते व शेतीवर उदरनिर्वाह करीत होते. परंतु आज मात्र या वेगळ्या जाती झाल्या आहेत, अशी नोंद करून म. फुले म्हणतात की, "यातील पुष्कळ लोक शेतीतून बाहेर पडून इतर व्यवसाय करीत आहेत. परंतु जे शेतीत राहिले आहेत त्यांची अवस्था मात्र फार वाईट आहे. ते अक्षरशून्य, देवभोळे, उघडे-नागडे व भुकेकंगाल आहेत." त्यांच्याकडे पाहावयास कोणी नाही. शूद्रांपैकी जे राजे आणि जहागीरदार झाले आहेत ते या शेतकऱ्यांसाठी काही करीत नाहीत. कारण त्यांच्या डोक्यात 'ब्राह्मणो मम दैवत' हे वेड भरलेले आहे. त्यामुळे दैवावर भार टाकून ब्राह्मण कारभार्याच्या ओंजळीने पाणी पिऊन दिवसा गोप्रदाने व रात्री प्रजोत्पादन करीत स्वस्थ बसतात. त्यामुळे त्यांच्याकडून शेतकऱ्यांचा काही उद्धार होईल, हे संभवत नाही. दुसरी बाब म्हणजे शूद्र हे उच्चवर्णियांच्या सेवेसाठीच आहेत, असे ब्राह्मणांचे व इतर उच्चवर्णियांचे मत असल्यामुळे शेतकऱ्यांच्या अडचणीत वाढच होत असल्याचे म. जोतिबा फुले यांनी प्रारंभ्या उपोद्घातामध्येच म्हटले आहे.^१

'शेतकऱ्यांचा असूड'च्या पहिल्या प्रकरणामध्ये धर्माच्या माध्यमातून शूद्र शेतकऱ्यांचे कसे शोषण केले जाते याचे फार सविस्तर वर्णन केले आहे. शेतकरी जन्मास येण्याच्यापूर्वी जेव्हा त्याच्या आईस ऋतुप्राप्ती होते तेव्हापासून ते शेतकऱ्यांकडून काही ना काही धन काढीतच असतात, ते तो मरेपर्यंत धन काढणे सुरूच असते, असे त्यांनी म्हटले आहे. ऋतुप्राप्तीच्यावेळी तूप,

पोळ्यांची ब्राह्मण भोजने घातली जातात. नंतर नगदी दक्षिणा दिली जाते. इतके सगळे झाल्यावर शेतकऱ्यांच्या स्त्रियांना काही व्रते सांगून ती उजविण्याची थाप देऊन पुन्हा लहान-मोठी ब्राह्मण भोजने घातली जातातच. शेतकरी स्त्री गरोदर राहिल्यास मुंजाचा नवस पूर्ण करावयास सांगतात. पुढे मूल झाले की, जास्तीत जास्त अनिष्ट ग्रह जुळवून पत्रिका तयार करून शेतकऱ्यांच्या पुत्रजन्माचा आनंदात माती कालवितात, व आपल्याच सोयऱ्या-धायऱ्यांना अशुभ निवारणार्थ जपानुष्ठानास बसवितात. त्यांना नगदी पैसे, पंखे, छत्र्या, पांढऱ्या धाबळ्या इ. वस्तू देववितात. पूजेच्या निमित्ताने पूजेचे साहित्य उपटतातच. शेवटी ब्राह्मण भोजने दक्षिणेसह घालणे भाग पाडतात.

शेतकऱ्यांच्या मुलाचे लग्न ठरताना तिथी काढून देण्याच्या निमित्ताने पैसे तर उपटतातच; पण विधीसाठीचे आणलेले तांदूळ इ. सामान घरी घेऊन जातात. पुढे प्रत्यक्ष लग्नाआधी वधूकडून आलेला पोशाख नवऱ्यामुलास देताना पैसे उकळतात. लग्न लावण्यासाठी काही श्लोक म्हणतात व त्यासाठी पैसे उकळतात. नंतर नाना प्रकारचे विधी करताना 'दक्षिणां समर्पयामी' असे म्हणत राहातात व दक्षिणा वसूल करतात. दिवशी ते शेतकऱ्यांची सर्वाधिक लूट करतात. तसेच कित्येक सधन शेतकऱ्यांकडून जमलेल्या सर्व ब्राह्मणांना दक्षिणा देववितात. पैकी काही ब्राह्मण तेथे नाच असेल तर तेथेच बसतात, याची नोंद म. फुले करावयास विसरत नाहीत. या लग्नमध्ये ब्राह्मण जी घाई करतात, त्याकडे पाहून म. फुले "असले निःसंग दांडगे भिकारी दुसऱ्या एखाद्या देशात अथवा जातीत सापडतील काय?" असा प्रश्न विचारतात.

शेतकऱ्यांने नवे घर बांधल्यास त्याच्या घरात नानाविध होमविधी करून ब्राह्मण भोजने घालण्याची व्यवस्था करतात. दक्षिणाही वसूल केली जातेच. काही निमित्ताने शालजोड्या वसूल केल्या जातात. नवी देवळे, पार इ. बांधले की दक्षिणा, ब्राह्मण भोजने घेतातच.

चैत्राच्या महिन्यात वर्षफळ वाचून दक्षिणा घेतात. तसेच रामनवमी, हनुमान जयंतीच्या निमित्ताने वर्गण्या

गोळा करून ब्राह्मणांना तुपपोळ्यांची जेवणे घालावयास लावतात.

असे धार्मिक विधीच्या बहाण्याने ब्राह्मण वर्षभर शेतकऱ्यांकडून नगदी दक्षिणा तर गोळा करतातच; विविध वस्तूही शेतकऱ्यांनी विकत घेऊन दिल्या पाहिजेत, यासाठी ते धार्मिक भूलथापा देत राहातात व शेतकऱ्यांचे आर्थिक शोषण करित राहातात.

शिवाय जेजुरीसारख्या ठिकाणी शेतकऱ्यांना घेऊन जातात. तेथे काही शेतकऱ्यांच्या मांडीवर खल्लड मुराळ्यांना बसवून देवब्राह्मण सुवासिनीच्या निमित्ताने तूपपोळ्यांपुरते द्रव्य उपटतात. तसेच तळ्याकाठी संकल्प म्हणून एक एक शिवराई दक्षिणा ब्राह्मणा घेतात. या यात्रेला पाऊण लाख लोक येतात, याची नोंद म. फुले करतात. म्हणजे या काळात ब्राह्मणांना किती पैसा मिळत असेल, याची कल्पना करता येते. आषाढामध्ये गरिबातल्या गरीब शेतकऱ्यांकडून एक पैसा तरी ब्राह्मण काढतातच; तसेच त्याने चंद्रभागेत स्नान केले की, ब्राह्मण भोजन घालावेच लागते. नागपंचमीस, राखी पौर्णिमेस, एक एक पैसा दक्षिणा घेतातच. वद्य प्रतिपदेस शेतकऱ्यांकडून सप्ताह करून घेतले जातात. श्रावणातल्या शेवटच्या सोमवारी 'सुवासिनी ब्राह्मण' भोजनासाठी यथासांग सिधासामग्री उपटली जाते. हरितालिकेच्या दिवशी शेतकरणीपासून एक-दोन पैसे ब्राह्मण लुबाडतात. गणेश चतुर्थी, ऋषिपंचमी, अनंत चतुर्दशी हे तर ब्राह्मणांना हक्काने दक्षिणा मिळवून देणाऱ्या तिथ्या असतात.

पितृपक्षात तर ब्राह्मणांची 'पेंढारगदी' फारच असते. पुढे कपिलाषष्ठीस शेतकऱ्यांना वाई, नाशिक इ. ठिकाणी नेऊन दानधर्माच्या नावाने द्रव्य उकळतात.

अमावस्या, विजया दशमी, कोजागिरी, लक्ष्मीपूजन, बलिप्रतिपदा इ. सणांच्यावेळी शेतकऱ्यांकडून ब्राह्मण हमखास दक्षिणा मिळवितात.

आळंदीच्या यात्रेत संकल्प करावयास लावून द्वादशीस 'देवब्राह्मण सुवासिनी'चे तूपपोळ्यांचे भोजन उकळले जाते. काही ब्राह्मण पंधरवड्याच्या वारीस शेतकऱ्यांनी जावे यासाठी प्रयत्न करतात व ब्राह्मण भोजने काढतात. काही सधन शेतकऱ्यांकडून सहस्रभोजनेही

घालण्यासाठी बाध्य केले जाते.

शेतकऱ्यांचे क्षौर करणे व प्रायश्चित्ताचे निमित्ताने त्याला नागविले जाते. तुळशीचे लग्न, मकर संक्रांत, महाशिवरात्र, होळी ही सणे तर ब्राह्मणांची चंगळ करणारी असतात. शिवाय चंद्रग्रहण, सूर्यग्रहणात नाना प्रकारची दाने उपटली जातात. म्हणजे वर्षभर येणारे सण, उत्सव इ. सारे शेतकऱ्यांना नागविण्यासाठीच येतात, असे म्हटले पाहिजे.

याशिवाय पांडव प्रताप, सत्यनारायण असल्या भाकड गोष्टींची पारायणे करून शिरा, तूपोळ्यांची भोजने व दक्षिणा तर उकळतातच. या निमित्ताने कित्येक शेतकऱ्यांच्या सुनाबाळास 'कुचूकुचू करावयास हे निमक हरामी ब्राह्मण शिकवितात.' शिवाय मंदिरात शेतकऱ्यांना बोलावून राधाकृष्णाची लीला वगैरे श्रवण करावयास लावून दक्षिणा टाकावयास भाग पाडतात.

याशिवाय ही ब्राह्मण मंडळी शेतकऱ्यांचे द्रव्यहरण करण्यासाठी अनेक युक्त्या करतात. उदा. एखाद्या बेवकूफ ठोंब्यास ढवळ्याबुवा बनवून प्रतिष्ठित भीक मागावयास लावतात.

एखाद्या देखण्या ज्वानास कवळ्याबुवा बनवून सधन, रांडमुंड स्त्रीस आपल्या नादी लावतात.

मतिमंद भटब्राह्मणास 'देव महालकरी' बनवून त्याच्यापुढे शेतकऱ्यास नवस बोलावयास लावतात.

अर्धवेड्या भांग्यास बागलकोटचे स्वामी बनवून ते मनकवडे आहेत, अशा थापा मारून, त्याच्या दर्शनाचे निमित्ताने द्रव्यहरण करतात.

एवढे सगळे होऊन शेतकऱ्याची मस्ती जिरली नाही, तर तीर्थयात्रेच्या नादी लावून, तेथील प्रत्येक मंदिरात थोडे थोडे दान करावयास लावून हजारो रुपयास पुरते नागवून गावी घेऊन येतात. आल्यानंतर मावंदे घालण्याच्या निमित्ताने ब्राह्मण भोजने घालणे तर आवश्यक आहे, असे सांगतात.

शेतकऱ्याच्या मरणानंतर विधी करून त्याच्या पुत्रास ब्राह्मण बरेच नागवितात. शिवाय श्राद्ध पक्षात पिंडदान वगैरे करून दक्षिणा उकळली जाते. म्हणजे शेतकऱ्याच्या आईच्या ऋतुप्राप्तीपासून ते त्याच्या मृत्यूपर्यंत तो धार्मिक

कर्मकांडांच्या चरकात भरडला जावा व आपणास दक्षिणा मिळत राहावी, भोजने मिळत राहावी याची ब्राह्मणांनी भक्कम तरतूद करून ठेवलेली होती, असे दिसते. आज एकविसाव्या शतकातही धार्मिक लूट चालूच आहे. म. फुले यांच्या काळात ती केवढी असेल, याची कल्पना करता येते. शिवाय ब्राह्मणांच्या घरात लग्नकार्य निघाले म्हणजे शेतकऱ्यांनी मदत केली पाहिजे, हेही गृहीत होतेच.

म. जोतिबा फुले यांनी तत्कालीन शेतकऱ्यांची वर्षभर धर्माने कशी लूट होत होती, याचा एक विस्तृत आलेखच येथे मांडला आहे. खरे म्हणजे अशा प्रकारची लूट मध्ययुगामध्ये म्हणजे किमान सात-आठशे वर्षे चालू असणार. किंबहुना अशी लूट शेतकऱ्यांच्या आणि कष्टकऱ्यांच्या अंगवळणी पडलेली असणार, हे उघड आहे.

शेतकऱ्यांच्या हंगामी बेसवा रांडांच्या मुखास चुंबन तुंबड्या लावणाऱ्या पण आपल्या हौदास शिवून देणाऱ्या ब्राह्मणांकडून अशी लूट कशी होते? वर्षानुवर्षे ही लूट शेतकरी कशी करू देतात, असे प्रश्न उपस्थित करून म. जोतिबा फुले त्याचे उत्तरही देतात. शतकानुशकांपासून शूद्रातिशूद्रांना विद्येपासून दूर ठेवले व मनुसंहितेसारखे ग्रंथातील कायद्यांचा धाक दाखविला, ही कारणे म. जोतिबा फुले नोंदवितात. तसेच घरात बसल्या बसल्या चमत्कारिक कथांनी भरलेले खल्लड ग्रंथांचे भारेच्या भारे ब्राह्मणांनी निर्माण केले व त्यांचा धाक शूद्रातिशूद्रांना बसविला, असेही सांगतात.

शतकानुशतकांपासून अशा ग्रंथांचे आणि खोट्यानाट्या गोष्टींचे संस्कार शेतकऱ्यांवर झालेले असल्यामुळे 'धर्म असाच असतो' असा शेतकऱ्यांचा समज होणे स्वाभाविक आहे. 'पडिले वळण इंद्रिया सकळ' अशी एकूण अवस्था. त्यामुळे त्यांना नवे भान येण्याचा काही प्रश्नच नव्हता. या देशात मुस्लीम आणि ख्रिश्चन आल्यानंतरच काही नवे भान आले, असे म. फुले यांना वाटते. तसेच जे लोक मुस्लीम अगर ख्रिश्चन झाले ते या कृतक धर्मकल्पनांमधून सुटले याचा आनंदही ते व्यक्त करतात. आजही शेतकरी असल्या खुळचट

कल्पनांमध्ये अडकल्यामुळे आपल्या मुलांना शाळेत घालत नाहीत याची नोंदही म. जोतिबा फुले करतात.

कृतक धर्मकल्पनांमधून शेतकऱ्यांचे कसे आर्थिक शोषण होत होते, याचा विस्तृत आढावा म. फुले यांनी 'शेतकऱ्यांचा असूड' मध्ये घेतला आहे. याच ग्रंथाच्या दुसऱ्या प्रकरणामध्ये विविध कार्यालयात काम करणारे या पुरोहित वर्गाचे भाईबंद कसे आर्थिक शोषण करतात, याचेही विस्तृत वर्णन म. जोतिबा फुले यांनी केले आहे.

राज्यव्यवस्था कुठलीही असो, तिच्या मदतीसाठी नोकरशाहीची आवश्यकता असतेच. ही नोकरशाही मोगल काळात होती तशी शिवकाळातही होती. मध्ययुगामध्ये काही जाती नोकरदार म्हणून काम करित असत. उदा. ब्राह्मण, कायस्थ इ. राजवट कुणाचीही असो, या जाती नोकरदार म्हणून काम करित असत.

इंग्रजी राजवटीमध्ये नोकरशाहीचा विस्तार झाला. कारण इंग्रजांनी अनेक नव्या खात्यांची निर्मिती केली. पोलीस, न्याय, जंगल यासारखी खाती निर्माण झाली. महसूल खात्याची रचना बदलली. या साऱ्या खात्यांना मनुष्यबळ पुरविणारी शिक्षण यंत्रणा उभी केली. शालेय शिक्षणापासून विद्यापीठापर्यंत शिक्षणाची सोय झाली. वैद्यकीय, अभियांत्रिकी, तंत्रशिक्षणाच्या सोयी झाल्या. यंत्रयुगाला प्रारंभ झालेलाच होता. कापड गिरण्या, रेल्वे सुरू होत होत्या. त्यामुळे खेड्यापाड्यातील काही लोकांना व्यवसाय बदलण्याची संधी मिळत होती. असा हा वेगाने होणाऱ्या बदलाचा काळ होता. अशा काळात नोकरशाहीचा विस्तार होणे स्वाभाविक होते. परंतु ही सारी नोकरशाही आपल्या छळासाठीच निर्माण केली गेली की काय असा अनुभव शेतकऱ्यांना येत होता. कारण शेतकऱ्यांशी संबंधित विविध कार्यालयांमधून नेमलेले उच्चपदस्थ अधिकारी फारशी मराठी न येणारे इंग्रज असत. शिवाय ते स्वतःच्या ख्याली-खुशालीत व नशेत चूर असत. या अधिकाऱ्यांना येथील गोरगरीब, अडाणी, कष्टकरी जनतेबद्दल प्रेम वाटण्याचे काहीच कारण नव्हते. त्यामुळे ते कारकून मंडळी जे सांगतील त्यावर विश्वास ठेवत व निर्णय घेत. या व अशा अनेक कारणांमुळे शेतकऱ्यांची होरपळ होत होती. (ख्याली-

खुशालीत रमलेल्या या इंग्रज अधिकाऱ्यांवर म. फुले तीव्र भाषेत आसूड ओढतात.)

याच काळात भारतीय शेतीवरचा बोजा वाढत होता. कारण संस्थाने खालसा झाल्यामुळे तेथील सैनिक व इतर लोक शेतावर रुजू झाले. त्यातून शेतीचे वाटे पडायला लागले. जंगल खाते निर्माण झाल्यामुळे शेतकऱ्यांची गैरसोय होतच होती. महसूल गोळा करण्याचे धोरणही बदलले होते. म्हणजेच भारतीय शेतकरी या विविध कारणांमुळे आधीच अडचणीत आलेला होता. या अडचणीतून मार्ग काढण्यासाठी या शेतकऱ्यांना तहसिलदार, कलेक्टर, न्यायालये इ. ठिकाणी जावे लागत होते. तेथे जो कर्मचारी वर्ग असायचा तो एखादा अपवाद वगळता मुख्यतः ब्राह्मण वर्गातून आलेला असायचा. त्याचे कारण असे की, ब्राह्मणांकडे वंशपरंपरेने शिक्षणाचा वारसा चालत आलेला होता. तसेच इंग्रजांनी जी नवी शिक्षण व्यवस्था आणली होती, तेथेही तो सर्वप्रथम पोचला. या वर्गाला नोकरशाहीत प्रवेश मिळणे व त्यांचे तेथे प्राबल्य असणे अगदीच स्वाभाविक होते.

हा नोकरदार वर्ग विविध कार्यालयांमधून असला, तरी त्याचे गावातील पुरोहितांशी नातेगोते असायचे. शिवाय गावकामगार कुलकर्णी हा वंशपरंपरेने कुलकर्णपण करणारा असे. तो ब्राह्मणच असे व शेतकऱ्यांना विविध प्रकारे छळत असे (म्हणून परीक्षा घेऊन विविध जातींमधून कुलकर्णी नेमावेत अशी म. फुले यांनी सूचना केली होती).

गावातील पुरोहितांना आणि मुख्यतः कुलकर्ण्यांना हाताशी धरून तत्कालीन नोकरदारवर्ग गावात विविध कारस्थाने करित असे.

याचा अर्थ असा की, गावात पुरोहित व कुलकर्णी म्हणून काम करणारे ब्राह्मण व विविध कार्यालयातून काम करणारेही ब्राह्मणच त्यांना अज्ञानी, कष्टकरी, शेतकऱ्याविषयी प्रेम वाटण्याचे काहीच कारण नव्हते. उलट कधी काळी या लोकांना आपण जिंकलेले आहे, असा अहंकारभावही असणारच. तसेच हे कष्टकरी आपल्या सेवेसाठीच असतात, असाही त्यांचा पक्का समज होता. त्यातून ते शेतकऱ्यांशी तुच्छतेने तर वागतच;

पण त्यांचे आर्थिक शोषण करून अपरिमित छळही करीत असत. या ब्राह्मणांच्या काम करण्याच्या पद्धतीचेही म. फुले यांनी सूक्ष्म निरीक्षण केले आहे.

शेतीच्या बांधावरून अगर सामूहिक विहिरीवरून शेतकऱ्यांमध्ये थोडी कुरबूर झाली की, हे 'कळीचे ब्राह्मण' (म. फुले ब्राह्मणांना कळीचे ब्राह्मण म्हणतात.) तेथे पोचतात आणि दोन्ही बाजूकडील शेतकऱ्यांना उचकावून देतात. त्यांचे भांडण वाढून ते शासकीय पातळीवर कसे पोचेल यासाठी प्रयत्न करतात. ग्रामीण भागात पोळ्याला हमखास भांडणे होतात. तेथे तर या नोकरदारांची चंगळच होते, असे म. फुले विस्ताराने नोंदवितात. अशा प्रसंगी ही नोकरशाही कसे बोलते ते म. जोतिबा फुले पुढीलप्रमाणे नोंदवितात-

१. मन मोठे कराल (म्हणजे अधिक पैसा घाल) तर मामलेदार साहेबांस सांगून सजा देण्याची व्यवस्था करतो.

२. त्यासाठी माझे 'श्रमाबद्दल' काही रक्कम द्या म्हणजे झाले.

अर्थात, दुसऱ्या पक्षासही असेच सांगायचे आणि जिकडून जास्त लाच मिळेल तिकडून काम करायचे असा सगळा प्रकार असायचा. त्यासाठी जबाब्या लिहिताना महत्वाचे मुद्दे गाळून टाकायचे, लिहिलेल्या जबाब्या घरी आणून रात्रीतून बदलून टाकायच्या, पुन्हा कलेक्टरपुढे कागदपत्रे सादर करताना अनेक मुद्दे गाळून टाकायचे असे प्रकार ही नोकरशाही करते. परिणामी, योग्य बाजू असलेल्या शेतकऱ्यांच्या विरोधात निकाल जातो. हे निकालपत्र लिहिताना त्यात काही विपरीत मुद्दे टाकायचे आणि नशेत असणाऱ्या कलेक्टरच्या सहाय्या घ्यायच्या असे प्रकार हे ब्राह्मण कर्मचारी करतात, असे म. फुले यांचे निरीक्षण आहे.

तक्रारी गाळून टाकणे, आपल्यामागे कायम शेतकरी फिरत राहिल याची व्यवस्था करणे, जो जास्त पैसा देईल त्याच्या बाजूने निकाल दिला जाईल याचा प्रयत्न करणे, गावात कायम दोन गट राहातील याची तजवीज करणे, भांडणे झाल्यावर प्रथमतः कच्च्या आणि नंतर पक्क्या कैदेत टाकणे, त्यासाठी फौजदारास लाच देणे,

पुष्कळदा निर्दोष लोकांना गोत्यात आणणे असे सगळे प्रकार ही ब्राह्मणी नोकरशाही कशी करते ते म. जोतिबा फुले विस्ताराने सांगतात.

याशिवाय मारामाऱ्या झाल्या, तर जखमा भरेपर्यंत खटला पुढे सरकणार नाही याची व्यवस्था ही नोकरशाही तर करतेच; पण कुलकर्ण्यांकडून धमक्या देऊन साक्षीदार फोडणे किंवा बनावट साक्षीदार तयार करणे, बनावट पुरावे तयार करणे असे प्रकारही ही नोकरशाही निर्धास्तपणे करीत राहाते. या उप्परही खटला उभा राहिलाच तर साक्ष घेताना त्या शेतकऱ्यास 'दे माय, धरणी ठाय' अशी अवस्था कशी होईल, याचा प्रयत्न केला जातो. न्यायाधीश आणि वकील यांची जात एकच असल्याचे परिणाम खटल्यावर होतातच. हे न्यायाधीश शेतकऱ्यांना वाटेल ते बोलतात, सतत तारखा वाढवून शेतकऱ्यांना त्रस्त करतात, याची नोंद करतात. तसेच वकील स्टॅप पेपरसाठी आधीच कसे पैसे उकळतात, हेही म. फुले सांगतात.

कार्यालयात बसलेले ब्राह्मण कर्मचारी इतके उपद्रव्याप करूनही शांत बसत नाहीत. बसल्या बसल्या पुराणिक, कथेकरी इत्यादींना पैसे देण्यास शेतकऱ्यांना सांगतात. अडलेला शेतकरी त्यांचे ऐकत राहातो. कधी कधी या शेतकऱ्यांकडून मंदिरांचा जीर्णोद्धार करून घेतात किंवा नवी मंदिरे बांधून घेतात. यातून ते आपल्या जातीच्या पुरोहितांची पिढ्यान्पिढ्यांची सोय करून घेतात. भाबडे व मध्ययुगीन मानसिकता असणारे शेतकरी कधी लाचारीने तर कधी धर्मकार्य म्हणूनही असली कामे करतात व त्यातून त्यांचीच लूट होते.

या कार्यालयांमधून लाच देणे-घेणे सर्रास चालते, याची जाणीवही म. फुले यांना आहे. अर्थात, लाच देणे, घेणे हे भारतात काही नवे नाही. विजयासाठी 'साम, दाम, दंड आणि भेद' वापरावेत. हे आपल्या परंपरेतच आहे. राजांना नजराणे देणे, नवस बोलणे याबाबीही लाचेत जमा होणाऱ्या असतात.

परंतु अब्बल इंग्रजी काळातील ब्राह्मणी नोकरशाहीचे वैशिष्ट्य असे दिसते की, ऐपत नसणाऱ्या व्यक्तींकडूनही लाच घेतली जाते. त्यातून तो कर्जबाजारी होत जातो.

परंतु त्याची कोणालाच पर्वा असत नाही.

लाच देणे-घेणे ही समाजाच्या नैतिकतेची पातळी दर्शविणारी गोष्ट असतेच, पण देशाच्या अर्थव्यवस्थेला लागलेली ती मोठी कीड असते, याची जाणीव म. फुले यांनी अनेक ठिकाणी व्यक्त केलेली आहे.

आजच्या भाषेत सांगायचे, तर लाचलुचपतीमुळे समांतर अर्थव्यवस्था अस्तित्वात येत असते व ते कुठल्याही राष्ट्रासाठी घातक असते.

तीन

म. जोतिबा फुले यांनी जे काही लिहिले ते शूद्रातिशूद्र आणि स्त्रियांच्या मुक्तीच्या दृष्टीने लिहिले. प्रत्यक्ष जीवनातही ज्या काही कृती केल्या, त्याही त्यांनी शूद्रातिशूद्र आणि स्त्रियांच्या मुक्तीसाठीच केल्या. हे सारे करताना, तसेच लिहिताना ते कमालीच्या निर्भिडपणे लिहितात आणि करतातही. शूद्रातिशूद्र म्हणजेच कष्टकरी वर्ग यांच्या शोषणाचा इतका विस्तृत विचार भारतामध्ये प्रथमतःच होत होता. हे शोषण अनेक पातळ्यांवरील आहे. सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, राजकीय अशा सर्वच पातळ्यांवर शूद्रातिशूद्रांचे शोषण होते आहे, हे म. फुले यांच्या लक्षात आले. शतकानुशतके विद्याबंदी आणि भारेच्या भारे निर्मिलेल्या कल्पित ग्रंथांचा वापर यातून हे शोषण जणू स्वाभाविकच आहे, अशी स्थिती निर्माण केली गेली. त्यासाठी दैव, पुनर्जन्म, ग्रहनक्षत्रे इ. कल्पना जनमानसावरती शतकानुशतके बिंबविल्या गेल्या. पण या सगळ्या मागे शूद्रातिशूद्रांचे म्हणजेच शेतकऱ्यांचे, कष्टकऱ्यांचे आर्थिक शोषण करणे, त्यांच्या धनाची चोरी करून स्वतः चंगळ करित राहाणे असाच हेतू आहे, हे म. जोतिबा फुले यांच्या लक्षात आले. धार्मिक, सांस्कृतिक इत्यादी साऱ्या गोष्टी शेतकरी शूद्रातिशूद्रांच्या आर्थिक शोषणासाठी सहाय्यभूत होणाऱ्याच आहेत, असेही त्यांच्या लक्षात आले. त्यामुळे त्यांच्या समग्र वाङ्मयात पदोपदी या आर्थिक शोषणाचे संदर्भ येत राहातात. त्यासाठी ब्राह्मण वर्ग कोणकोणत्या युक्त्या करित असे. त्याचे म. जोतिबा फुले यांनी फार बारकाईने चित्रण केले आहे. त्यांचे 'तृतीय नेत्र' पासूनचे सारे ग्रंथ आपण पाहू लागलो की म. जोतिबा फुले

आर्थिक शोषणाचा विचार किती मोठ्या प्रमाणात आणि किती सूक्ष्मपणे करतात, ते लक्षात येते.

खरे म्हणजे सामाजिक क्षेत्रात काही बदल करू इच्छिणाऱ्या साऱ्याच सुधारकांना, महामानवांना आर्थिक बाबींचा विचार करावाच लागतो. म्हणूनच म. फुले सुद्धा शूद्रातिशूद्रांच्या शोषणाकडे तर लक्ष देतातच; पण एकूण समाजाच्या साऱ्या अर्थव्यवहारांकडेही पाहतात. राज्यातील कर पद्धती, सार्वजनिक सुविधांसाठी राज्याकडून केले जाणारे खर्च, व्यापाराचे महत्त्व, आंतरराष्ट्रीय पातळीवर जो व्यापार केला जातो, त्याचे देशाच्या अर्थव्यवस्थेवर तसेच लोकांवर होणारे परिणाम याचाही म. जोतिबा फुले फार बारकाईने विचार करतात. म्हणजेच केवळ सामाजिक पातळीवर कसे शोषण केले जाते ते पाहा हो... असा सहानुभूती मिळविणारा सूर लावीत नाहीत. तर या साऱ्या शोषणामागे असणारे आर्थिक शोषण महत्त्वाचे असते, ते म. जोतिबा फुले पुन्हा पुन्हा सूचित करतात.

राज्यसंस्थेचा उदय कसा झाला असावा, यासंबंधी राजकीय विचारवंतांनी अनेक सिद्धांत मांडलेले आहेत. म. जोतिबा फुले यांनाही हा प्रश्न पडलेला असणार. कारण राज्यसंस्था अस्तित्वात आली की विविध प्रकारचे कर लावले जातात. तत्कालीन इंग्रज सरकार त्यांच्या अधिकाऱ्यांना भरमसाठ पगार देण्यासाठी आणि पेन्शन देण्यासाठी विविध प्रकारचे कर लावत आहे, असे म. जोतिबा फुले यांनी 'शेतकऱ्यांचा असूड' मध्ये म्हटले आहे.^४ तेव्हा स्वाभाविकपणेच प्रश्न निर्माण होतो की, राज्यसंस्था अस्तित्वात कशी आली असेल? त्यासाठी म. फुले यांनी माणूस अस्तित्वात आला तेव्हापासून सृष्टीत काय काय घडत गेले असेल, त्यासंबंधी तर्क करित जातात. अर्थात, हा तर्क करताना ते बायबल इत्यादी ग्रंथांचा आधार घेतात.

त्यानंतर वृक्षाच्या ढोलीत राहाणाऱ्या माणसांनी गावे वसविली असतील, शेती मोठ्या प्रमाणाखाली वहितीखाली आणली असेल आणि त्यातून समृद्धी आली असेल असा तर्क करतात. अशा वेळी चार शहाणे लोक निर्माण झालेल्या प्रश्नावर विचार करित असतील

आणि त्यातून जगात प्रथमतः लोकशाही सदृश्य राज्ये अस्तित्वात आली असतील, असा तर्क करतात. त्यानंतर दुष्काळसदृश्य संकटे आल्यानंतर अनेक लोक अडचणीत आले असतील. अशा संकटात आलेल्या लोकांच्या मदतीने गुंड-पुंड लोक स्वतःस राजे म्हणून घोषित करीत असतील व त्याप्रमाणे राज्ये स्थापन झाली असतील, असा तर्क ते करतात. म्हणजे गुंडपुंड लोकच प्रथमतः राज्ये स्थान करणारे असतील, असा तर्क करतात. ते म्हणतात-

“.... जिकडे पहावे तिकडे उपासामुळे मनुष्याच्या लोथीच्या लोथी पडलेल्या पाहून कित्येक देशातील धाडस पुंडांनी बहुतेक बुभुक्षित कंगालांस आपल्या चाकरीस ठेवून त्यास आपल्याबरोबर येऊन, आरंभी त्यांनी आसपासच्या अबाद देशांत मोठमोठाले दरोडे घालता घालता, त्याचे हाताखालचे लोकांवर त्यांचा पगडा बसताच त्यांनी इतर लोकांचे राजे होण्याचा घाट घातले. (याविषयी आता आपण शोध करू लागल्यास त्यापैकी बहुतेक पिढीजादा राजांचे घराण्यातील मूळ पुरुष या मालिकेतील शिरोमणी निघतील.) त्यांचा बंदोबस्त करावा म्हणून एकंदर सर्व देशातील गावकरी त्यांच्या हातून हुशार प्रतिनिधींची निवडणूक करून त्यांच्या संमतीने एकंदर सर्व देशाचे संरक्षण करण्यापुरती फौज ठेवून, तिचा खर्च भागण्यापुरता शेतसारा बसवून, त्याची जमाबंदी करण्याकरिता तहशीलदारासहित चपराशांच्या नेमणुका करून व्यवस्था केली.”^५

येथे म. जोतिबा फुले यांनी दोन गोष्टी सांगितल्या आहेत. त्यापैकी एक म्हणजे राज्यसंस्थेचे मूळ गुंडगिरीमध्ये, दरोडेखोरीमध्ये आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे कुठल्या पद्धतीने का होईना एकदा राज्यसंस्थेचा उदय झाला की, ती नीट चालावी, याची काळजी लोकांनाच लागते व ते त्या दृष्टीने काही योजना करावयास लागतात. त्यात एक गोष्ट म्हणजे राज्याच्या संरक्षणाची व्यवस्था करणे, तो खर्च भागण्यासाठी कर लावणे. तसेच तो कर वसूल करण्यासाठीची यंत्रणा म्हणजे नोकरशाही उभी करणे. म्हणजे नोकरशाहीच्या पगारासाठी पुन्हा करामध्ये वाढ होणारच... एकदा राज्यसंस्था अस्तित्वात आली

की, तिला लोकांमुळे वैधता प्राप्त होते. आणि एकदा वैधता प्राप्त झाली की राज्यसंस्था विविध प्रकारचे कर वसूल करू लागते व कारभार करायला लागते.

जो कर गोळा केला जातो, त्यातून संरक्षणाची, जनकल्याणाची कामे केली जावीत अशी अपेक्षा असते. विशेषतः सार्वजनिक सुविधा राज्यशासनाच्या वतीने केल्या जाव्यात, अशी अपेक्षा असते. त्यात आरोग्य सुविधा, सार्वजनिक रस्ते (म्हणजे टोल वसूल न करता आणि शिक्षणासाठी शासनाने खर्च केला पाहिजे अशा अपेक्षा असते. प्राचीन काळापासून भारतामध्ये या तीन बाबींवर राज्यसंस्थेच्या वतीने खर्च केला जात होता, असे दिसते. उदा. मोगलांनी देशात अनेक रस्ते बांधले. रस्त्यावरती विहिरी, तलाव इ. बाबींच्या सुविधा केल्या. शिक्षणाचा हक्क मर्यादित लोकांना होता, पण त्यांचा खर्च राज्यसंस्थेच्या वतीने केला जात असे, असे दिसते. याचा अर्थ असा की, जो कर गोळा केला जातो, तो जनकल्याणासाठी खर्च व्हावा. त्यासाठी राज्यसंस्थेच्या वतीने केले जाणारे हे आर्थिक नियोजन असते.

इंग्रजांच्या काळात शेतकऱ्यांना परंपरेने मिळणाऱ्या काही सोयी बंद करण्यात आल्या. उदा. जंगल खाते निर्माण करून त्यावर सरकारची मालकी प्रस्थापित करण्यात आली. त्यामुळे शेतकऱ्यांची जनावरे जंगलात चरण्यासाठी जावू शकत नव्हती. तसेच लाकूडफाटाही शेतकऱ्यास पूर्वी तेथून मिळायचा तो मिळेनासा झाला. त्यामुळे शेतकऱ्यांचे नुकसान झाले.

या उलट अनेक कर लावले गेले. उदा. जकात, लोकल फंड, मिठावरील कर इ. यातून काही नगरपालिका एखाद्या संस्थानापेक्षाही श्रीमहत झाल्या याची नोंद म. जोतिबा फुले करतात. त्यात जकातीमुळे मोठीच भर पडत असणार.

इंग्रजांनी सार्वजनिक रस्ते आणि शिक्षणाच्या सोयी उभारण्यासाठी काही नवे कर लावले. त्यासाठी ‘लोकल फंड’ सारखे फंडही उभारले.

शेतसाऱ्यासह विविध कराबद्दल म. फुले अधिक सजग आहेत. पण त्यांच्या वाङ्मयात ज्या कराचा पुन्हा पुन्हा उल्लेख येतो, तो शिक्षणासाठी गोळा केल्या जाणाऱ्या

कराचा आणि त्याच्या विनियोगाचा.

या संबंधीचा पहिला उल्लेख येतो तो म. फुले यांनी १८६९ साली लिहिलेल्या, 'विद्याखात्यातील ब्राह्मण पंतोजी' वर लिहिलेल्या पोवाड्यात. या पोवाड्यात ब्राह्मण शिक्षक शूद्रातिशूद्रांची मुले शाळेत येऊ नयेत, यासाठी प्रथमतः प्रयत्न करतो. या उप्पर ती आलीच तर त्यांना शिकवत नाही, असे सांगतात. मुलांना शिकविण्यासाठी त्याची नेमणूक केलेली असली, तरी तो गावात पोथ्या वाचून सिधा व दक्षिणा मिळविण्याचा प्रयत्न करीत राहातो, असेही सांगतात. म्हणजे शिकविण्याच्याऐवजी तो इतरच उद्योग करीत राहातो.

मुख्य म्हणजे त्याने आपल्या मुलांना शिकवावे, म्हणून गावातील लोकांनी पट्टी गोळा केलेली असते, याचाही उल्लेख म. फुले करतात. हा उल्लेख फार महत्त्वाचा आहे.

हंटर आयोगापुढे म. जोतिबा फुले यांनी जी साक्ष दिली आहे (१९ ऑक्टो. १८८२) त्यामध्ये या करासंबंधीचे अधिक विस्तृत विवेचन म. फुले यांनी केले आहे. तसे शूद्रातिशूद्रांच्या प्रगतीसाठी शिक्षणामध्ये कोणते बदल केले पाहिजेत, यासंबंधी म. फुले यांची मते आजही मार्गदर्शक आहेत. किंबहुना असे म्हणता येईल की ती मते आज अधिक मार्गदर्शक आहेत.

सरकारकडे अनेक मार्गांनी पैसा येत असतो. त्यातील काही रक्कम शिल्लक राहाते. त्यातून शिक्षणाचा खर्च करता येऊ शकतो. परंतु शिक्षणासाठी स्वतंत्र कर घेतला जातो याकडे लक्ष वेधून म. जोतिबा फुले अधिक महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित करतात. तो असा की, तो कर देणारे कोण आहेत आणि त्याचा त्यांना खरोखर फायदा होतो का? म्हणजे शेतकरी, कष्टकरी, शूद्रातिशूद्र हे लोक हा कर देतात; परंतु त्यांना त्यांचा फायदा होत नाही.

पुढे ते असे सांगतात की, शिक्षणासाठी जो लोकल फंड गोळा केला जातो, त्यापैकी फक्त एक तृतीयांश रक्कम शिक्षणावर खर्च होते आणि हा कर देणाऱ्या लोकांवर अन्याय आहे, असे त्यांना वाटते.

गोरगरीब आणि ग्रामीण भागातील लोकांना प्राथमिक शिक्षणाची अधिक आवश्यकता आहे. त्यासाठी शाळासंख्या वाढविली पाहिजे, तेथे योग्यता असणारे शिक्षक नेमले पाहिजेत, ग्रामीण भागातील मुलांना काही थोडे व्यावसायिक शिक्षण दिले पाहिजे, हळूहळू शूद्रातिशूद्र वर्गातून शिक्शक कसे तयार होतील असे पाहिले पाहिजे. या आणि अशा आणखी काही सूचना म. जोतिबा फुले येथे करतात. विशेष म्हणजे बाराव्या वर्षापर्यंत सक्तीचे शिक्षण असले पाहिजे, उत्तेजनपर बक्षिसे ठेवली पाहिजेत, महार-मांगांसाठी शाळांची संख्या वाढविली पाहिजे, प्रशिक्षित शिक्षक असतील, तर अनुदान वाढवून दिले पाहिजे, तपासणी करणाऱ्या यंत्रणा अधिक सक्षम केल्या पाहिजेत, कोणत्याही प्रकारची शिक्षण व्यवस्था खाजगी यंत्रणेकडे सोपवणे योग्य नाही, नगरपालिकांनी शाळा चालवाव्यात परंतु शालेय समित्यांवर सुशिक्षित व बुद्धिमान लोक नेमले जावेत अशा आणखी काही महत्त्वाच्या सूचना ते करतात.

या सूचना करून म. जोतिबा फुले थांबत नाहीत, तर तत्कालीन परिस्थितीमध्ये काय विपरीत घडत होते, याचाही ते निर्देश करतात.

प्राथमिक शिक्षणावर जेथे भर द्यावयास हवा, तेथे सरकार उच्च शिक्षणावर भर देत होते. उच्च शिक्षण घेणारे समाजातील उच्चवर्णीय होते आणि ते शिक्षण घेण्यास समर्थ होते. तेव्हा म. फुले यांचा प्रश्न असा की, जे स्वतः शिक्षण घेण्यासाठी समर्थ आहेत, त्यांच्यावर जमा झालेला कराचा पैसा का खर्च केला जात आहे? तसेच हा पैसा थोड्या लोकांच्या उच्च शिक्षणावर खर्च करण्याऐवजी गरजू व अधिक लोकांच्या प्राथमिक शिक्षणावर खर्च केला जावा.

म. फुले यांचे हे म्हणणे अत्यंत रास्त आहे. यातून त्यांनी असंतुलित विकासाचे तत्त्व सूचित केले आहे. प्रादेशिक विकासामध्ये अनुशेष निर्माण झाला तर भरून काढावा, हा आर्थिक नियोजनातला अगदी अलीकडचा विचार आहे. अशा प्रकारचा अनुशेष भरून काढला नाही, तर त्या त्या प्रदेशामध्ये असंतोष पसरू शकतो, हेही आपल्या लक्षात येते.

भारतातील जातीव्यवस्था अशी आहे की, ज्यात बहुसंख्य जाती अविकसित आहेत. त्यांचा विकास झाला पाहिजे, अन्यथा असंतोष निर्माण होईल असे म. फुले यांना वाटते आणि त्यांच्या विकासाचा मार्ग हा शिक्षणातून जातो, यावर म. फुले ठाम आहेत म्हणूनच आयुष्यभर ते शिक्षणावर भर देत आले.

आणखी काही फार महत्त्वाच्या आर्थिक प्रश्नांसंबंधी म. फुले वाचकांचे आणि राज्यकर्त्यांचे लक्ष वेधून घेण्याचा प्रयत्न करतात. त्यापैकी एक म्हणजे वेगवेगळ्या पदांवर काम करणाऱ्या नोकरदार वर्गाचे बेसुमार पगार आणि निवृत्तीनंतर त्यांना मिळणारे निवृत्ती वेतन. आजच्या भाषेत सांगायचे तर, संघटित कामगार वर्गाचे वेतनमान सामान्य, कष्टकरी माणसाला मिळणारा रोजगार आणि सरकारी नोकरदार वर्गाला मिळणारे वेतन यात मोठेच अंतर असते. संघटित कामगारांच्या नोकरांच्या दबावातून पुष्कळदा त्यांचे वेतन वाढविले जाते. त्यामुळे राज्यापुढे आर्थिक समस्या निर्माण होऊ शकतात.

नोकरशाहीची संख्या खूप वाढूनही शूद्रातिशूद्रांना न्याय मिळू शकत नाही, अशीही त्यांची खंत आहे. शिवाय नोकरदारांना मिळणाऱ्या सोयीसुविधा आणि वेतन ते त्यांच्या योग्यतेपेक्षा अधिक असते, असेही फुले यांनी आपले मत वेगवेगळ्या ठिकाणी व्यक्त केले आहे. गुलामगिरीमध्ये त्यांनी विद्याखात्यातील मुख्य अधिकाऱ्यांच्या पगारासंबंधी म्हटले आहे-

“कारण विद्याखात्यातील एक मुख्य भटकामगाराच्या निदान दरमहा सहार्शे सुती म्हणजे दरवर्षी (७२००) सात हजार दोनशे रुपये पदरी आवळावे लागतात. आता सुलतानीचा तर घोरच नाही; परंतु असमानी मेहर झाल्यास येवढी रक्कम तयार करण्याकरितां शूद्रांच्या किती कुटुंबास एक वर्षभर रात्रंदिवस शेती खपावे लागत असेल बरे! निदान एक हजार कुटुंबे तरी म्हटली पाहिजेत कां नको? बरे, या ऐवजाच्या मानाप्रमाणे ह्या बृहस्पतीपासून शूद्रास कांहीतरी उपयोग होतो काय? अरे चार आणे दररोज मिळणाऱ्या शूद्र बिगाऱ्यांस उन्हामध्ये सूर्य उगवल्यापासून तों तो मावळेपर्यंत सडकेवर मातीची टोपली वहावी लागतात...”^६

नोकरदार आणि सामान्य शेतकरी किंवा सामान्य मजूर यांच्या मिळकतीमध्ये किती मोठा फरक होता, ते म. फुले यांनी स्पष्ट केले आहे. याच ग्रंथामध्ये त्यांनी पुढे, “एका गट प्रोफेसराच्या पगारात ५ शूद्र व ९ अतिशूद्र प्रोफेसर मिळण्याची खात्री असते.” परंतु भटांच्या नादी लागून सरकार ते करीत नाही, असेही म. फुले म्हणतात.

तत्कालीन शिक्षणाबद्दल हंटर आयोगापुढे साक्ष देताना तत्कालीन शिक्षकांबद्दल काही मते व्यक्त केली आहेत. त्यातील एक मत असे आहे की, ज्यांना काहीच करणे जमत नाही, ते शिक्षक होतात व भरमसाठ पगार उकळतात. त्यातही फार थोडे प्रशिक्षित असतात. त्यामुळे त्यांना वेतनही कमी असते आणि ते कुचकामीही असतात. हे सारे ब्राह्मण असतात. जे त्यातल्या त्यात बरे असतात. त्यांना शूद्रातिशूद्र मुलांबद्दल प्रेम वाटत नाही, हे म. फुले यांनी इतरत्र नोंदवून ठेवले आहे.

मग आपोआपच प्रश्न असा निर्माण होतो की, अशा शिक्षकांची नेमणूक का करावी? त्यांना पगार का द्यावा त्यांच्यासाठी शूद्रातिशूद्रांनी कर, तसेच लोकल फंड का द्यावा?

‘शेतकऱ्यांचा असूड’ या ग्रंथामध्ये शेतकरी आणि सरकारी कामगार यांच्या मिळकतीची सविस्तर तुलना केली आहे; ती मुळापासून वाचण्यासारखी आहे. शेतकऱ्यांना आपल्या बायकामुलांसह रात्रंदिवस शेतात खपले, तरी त्यांचा शेतसारा व लोकलफंड वापरून त्या कुटुंबातील माणसास दोन-तीन रुपये मिळण्याचीही मारामार असते. उलट युरोपियन व नेटीव्ह सरकारी कामगारास दरमहा रु. १५/- नुसत्या किरकोळ खर्चास व दारू पिण्यासही पुरत नाहीत, असे म्हटले आहे.

म. जोतिबा फुले ही तुलना पुढे अधिक विस्ताराने करतात. युरोपियन पलटणीतील साधारण गोऱ्या शिपायाचे कपडे, त्या निवासाच्या सोयी, मिळणाऱ्या इतर सुविधा, उत्तम भोजन, डॉक्टरांची सेवा आणि त्याचा सगळा थाट एकीकडे तर दुसरीकडे शेतकऱ्याचे घाणीत जगणे आणि सततचे कष्ट यांची तुलना कशी होऊ शकेल, असा ते प्रश्न करतात.

अशी सगळी तुलना करून शंभर रुपयांवर ज्यांचा पगार आहे आणि पेन्शन आहे, तो कमी केल्याशिवाय भारतातील शेतकऱ्यास सुख प्राप्त होणार नाही, असे सांगतात.

तसेच शेतीतील पाळी खोदणे, तलाव बांधणे इ. कामे नुसते बसून राहाणाऱ्या सैन्य व पोलिसांकडून करून घेतली पाहिजेत, अशीही सूचना त्यांनी याच ग्रंथात केली आहे.

अतिरिक्त वेतन आणि त्यांना देण्यात येणाऱ्या भ्रमसाठ सुखसुविधांचे ओझे शेवटी जनतेवरच पडते, विशेषतः गरीब जनतेवर पडते, हा आजचाही अनुभव आहेच ना ?

अर्थव्यवहाराच्या, अर्थशास्त्राच्या दृष्टीने आणखी काही बाबी त्यांच्या लक्षात आलेल्या होत्या. त्यापैकी एक म्हणजे केवळ शेतीच नाही, तर व्यापार ही गोष्टही देशाच्या अभ्युदयासाठी अतिशय महत्त्वाची असते. भारतीय शेतीमध्ये अनेक प्रश्न निर्माण झालेले होते, हे जसे ते सांगतात, त्याप्रमाणेच देशातला व्यापार मोडकळीस आला, हेही सांगतात. किंबहुना असे म्हणता येईल की, भारतीय दारिद्र्याची मीमांसा करताना भारतामध्ये व्यापार मोडकळीस आला आहे, हे त्यांच्या लक्षात आलेले होते. दुसरी बाबा म्हणजे सातासमुद्राच्या पलीकडून आलेला इंग्रज राज्य करीत असला, तरी मुळात तो व्यापार करण्यासाठी आलेला आहे आणि अजूनही तो व्यापार करीत आहे हे ते प्रत्यक्ष पाहात होते. या काळामध्ये व्यापार ही महत्त्वाची गोष्ट आहे, असे म्हणणारे म. फुले कदाचित एकमेवच असतील !

प्राचीन काळापासून भारतीय लोक रोमपर्यंत व्यापार करीत असत याचे दाखले इतिहासात सापडतात. व्यापारी मार्ग कोणकोणते होते, तेही दाखविले जातात, परंतु मध्ययुगामध्ये कधी तरी समुद्रप्रवास करू नये. अटकेपार जाऊ नये, अशी धार्मिक बंधने आणली गेली. परिणामी, भारतातील व्यापार ठप्प झाला, असे म. जोतिबा फुले यांनी म्हटले आहे.

धर्माच्या किंवा कुठल्याही निमित्ताने जेव्हा निर्णय घेतले जातात, त्याचे बरेवाईट परिणाम समाजावर

होतातच. (जसे आज जे निर्णय घेतले जात आहेत त्याचा फायदा काही उद्योगपतींनाच होत आहे.) परंतु त्यामागे काही तरी, कुणाच्या तरी हिताचा विचार असतो, हे म. फुले यांच्यासारख्या चाणाक्ष, बुद्धिमत्ता असलेल्या महात्म्याच्या लक्षात येणार नाही, असे कसे होईल ? अटकेपार जाऊ नये यामागील अंतस्थ हेतू काय असावा, याचा ते तर्क करतात, ते म्हणतात,

“दुसरे असे की, शूद्रादि अतिशूद्रांवर पुरातनकाळी आपले वाडवडिलांनी महत्प्रयासांनी व कपटांनी मिळविलेले वर्चस्व चिरकाल चालावे व त्यांनी केवळ घोडा, बैल वगैरे जनावरांसारखे बसून आपणास सौख्य द्यावे अथवा निर्जिव शेते होऊन आपणासाठी जरूरीचे व ऐष आरामाचे पदार्थ त्यांनी उत्पन्न करावेत, या इराद्याने अटके नदीचे पलीकडेस हिंदू लोकांपैकी कोणी जाऊ नये, गेले असता तो भ्रष्ट होतो अशी बाब ब्राह्मण लोकांनी धर्मात घुसडली. यापासून ब्राह्मण लोकांचा हेतू सिद्धीस गेला, परंतु इतर लोकांचे नुकसान झाले... इतर देशातील लोकांशी व्यापारधंदा अगदी नकोसा झाल्याने ते कंगाल होऊन बसले.... हे अगदी निर्विवाद आहे.”^७

भारतीय लोकांचा व्यापार बुडाला, त्या पार्श्वभूमीवर इंग्रजांच्या व्यापाराकडे पाहात आहेत. युरोपमध्ये यंत्रयुगाचा प्रारंभ झालेला होता आणि त्यावर उत्तमप्रतिचा व मोठ्या प्रमाणात माल तयार होत होता. परिणामतः तेथे यंत्रातून निर्माण होणारा विविध प्रकारचा माल इंग्रज भारतात घेऊन येत आहेत व स्वस्त विकत आहेत. त्यामुळे येथे जो माल तयार होत होता, तो कोणी विकत घेत नव्हते व कारागीरांवर उपासमारीची पाळी येत होती. याचे फार विस्तृत वर्णन म. फुले यांनी ‘शेतकऱ्याचा असूड’ मध्ये केलेले आहे. ते मुळापासून वाचण्यासारखे आहे.^८

विशेष म्हणजे भारतातून स्वस्त अन्नधान्य खरेदी करून हे इंग्रज व्यापारी तिकडे विकून कोट्याधीश होत आहेत. उलट आमचे शेतकरी आणि कारागीर भुकेकंगाल होत चालले आहेत, हे वास्तव नोंदविताना शासन बाहेरून येणाऱ्या मालावरील जकात रद्द करीत आहे, ही वस्तुस्थिती नोंदविण्यास म. फुले विसरत नाहीत.

वस्तुतः जकात सुरु करणारे इंग्रज सरकार भारतातल्या भारतात, वस्तुंची अगर धान्याची ने-आण करण्यावर जकात आकारते, मात्र परदेशातून येणाऱ्या मालावर मात्र जकात आकारत नाही. परिणामतः बाजारामध्ये भारतीय मालाची किंमत वाढलेली असते. त्या उलट परदेशातून आलेला माल मात्र स्वस्त असतो.

बाजारपेठा कशा काबीज केल्या जातात, ते येथे म. जोतिबा फुले यांनी स्पष्ट केले आहे.

याचा अर्थ असा की, अर्थव्यवहार ही अतिशय महत्त्वाची गोष्ट आहे, हे त्यांच्या लक्षात आलेले आहे. अगदी १८६९ साली म. फुले यांनी “छत्रपती शिवाजी राजे भोसले” यांचा पोवाडा लिहिला होता, तेव्हाच ते त्यांच्या लक्षात आलेले होते. त्या ते छत्रपती शिवाजी महाराजांनी खूप संपत्ती मिळविली; पण बेताने खर्च केला, तसेच मिळालेल्या संपत्तीचा वाटा लढणाऱ्या शिपायांनाही दिली असे ते सांगतात. शिवाय पैसा काय करू शकतो, ते गागा भट्टावरून म. फुले यांच्या लक्षात आलेलेच होते.

हाच अर्थविचारांचा धागा त्यांनी विकसित करीत नेला आणि एकूण अर्थव्यवहारांचे अंतरंग उलगडून दर्शविले.

म. फुले यांचे हे अर्थशास्त्रीय विवेचन त्यामुळे महत्त्वाचे ठरते.

४.

भारताच्या एकूणच इतिहासात एकोणिसाव्या शतकाला अतिशय महत्त्वाचे स्थान आहे. कारण या शतकामध्ये लौकिक जीवनातील महत्त्वाच्या प्रश्नांची जशी चर्चा सुरु झाली, तशी धर्मचिकित्साही सुरु झाली. त्यातूनच परमहंस सभा, ब्राह्मो समाज, प्रार्थना समाज यासारख्या धर्मसुधारणा सुचविणाऱ्या समाजाची स्थापना झाली. ज्या म. दयानंदांना म. फुले यांनी पुण्यात सुरक्षा पुरविली होती, त्या म. दयानंदांनी आर्यसमाजाची स्थापना केलेली होती.

स्त्री शूद्रातिशूद्रांच्या अभ्युदयासाठी उपरोक्तपैकी कुठल्या तरी समाजात म. फुले यांना जाता आले असते. परंतु आर्यसमाजाचा वेदांच्या पुनरुज्जीवनाचा कार्यक्रम

म. फुले यांना मान्य नव्हता. तसेच इतर समाजाचे ब्राह्मणी रूपही त्यांना मान्य नव्हते. म. फुले यांचे अनेक सहकारी, अनुयायी वारकरी होते. परंतु म. फुले यांना मूर्तिपूजा मान्य नसल्यामुळे ते ‘वेडा रे वेडा वारकरी’ असे म्हणत ते या संप्रदायापासून बाजूलाच राहिले. माणसाला माणूस म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त झाली पाहिजे, शूद्रातिशूद्र आणि स्त्रियांचे शोषण होता कामा नये, या हेतूने म. फुले यांच्याकडूनच एखाद्या स्वतंत्र समाजाच्या स्थापनेची आवश्यकता होती आणि त्याची परिपूर्ती २४ सप्टेंबर १८७३ रोजी झाली. या दिवशी म. जोतिबा फुले यांनी ‘सत्यशोधक समाजाची’ स्थापना केली आणि पुण्यामध्ये सत्यशोधक झेंड्याची मिरवणूक काढून स्त्रिया आणि शूद्रातिशूद्र शोषणमुक्त होत आहेत, याची घोषणा केली.

कुठल्याही समाजाला, धर्माला, पंथाला स्वतःचे स्वतंत्र विधी लागतात. सामान्य माणसांच्या दृष्टीने तर विधी गरजेचे असतात. कारण ते कायम अमूर्त पातळीवर वावरू शकत नाहीत. म्हणून त्यांना पर्यायी विधी द्यावे लागतात. त्या दृष्टीने म. फुले यांनी ‘सत्यशोधक विधी’ तयार करून पर्यायी विधी दिलेले आहेत.

हे पूजाविधी ‘भाऊपणा’ वाढविणारे नीतिशून्य ग्रंथापासून अंतर राखणारे आणि ग्रहांची पीडा इ. सारख्या थोतांड कल्पनांपासून सुटका करणारे आहेत, असे म. फुले प्रास्ताविकात नोंदवितात.

म. फुले यांना निर्मिक आणि भक्त यांच्यामध्ये कुठल्याही मध्यस्थाची आवश्यकता वाटत नव्हती. त्यामुळेच त्यांनी दिलेल्या पूजाविधींमधून पुरोहितांची उचलबांगडी केलेली आहे.

‘मध्यस्थाची गरज नसते’ हा तात्त्विक मुद्दा तर आहेच; पण हा मध्यस्थ आर्थिक लुबाडणूक करतो, हे वास्तव म. फुले यांच्या दृष्टीने महत्त्वाचे होते. म्हणून म. फुले यांनी दिलेले सारे पूजाविधी पाहिले की, शूद्रातिशूद्रांची आर्थिक पिळवणूक होणार नाही, याची काळजी म. जोतिबा फुले यांनी घेतली आहे.

या पूजाविधीमध्ये विवाह, वास्तुशांती, दशपिंड या महत्त्वाच्या प्रसंगी करावयाचे विधी आहेत. हे विधी करताना प्रारंभी ‘सत्यमेव जयते’ असे म्हणावयाचे आहे.

तसे विवाह त्या त्या जातीच्या लोकांनी लावावेत असे ते म्हणतात. तसेच बांधकाम करणाऱ्यांना आवर्जून भोजन द्यावे, असे सांगतात. म्हणजे कुठल्याही विधीत ब्राह्मण भोजनाचा प्रश्नच नाही. तसेच त्यांना काही दान देणाचा प्रश्न नाही.

आनंदाच्या किंवा दुःखाच्या प्रसंगी काही दान करावे असे पुष्कळदा वाटते. तेव्हा हे दान जातीचा विचार न करता शिकू इच्छिणाऱ्या मुलामुलींना, अपंगांना करावे, असे म. फुले सांगतात. तसेच ख्रिस्ती, मुसलमान, फारशी यातील गरजू लोकांना मदत करावी, असेही त्यांचे मत आहे. एवढेच नव्हे, तर गरजू ब्राह्मणांनाही मदत घ्यावी असे सांगतात.

तसेच शिक्षणासाठी फंड निर्माण करून त्यात पैसे टाकावेत, अशीही एक सूचना ते करतात. तसेच गोदाने करायचीच असतील तर ती दीनदुबळ्या लेकीबाळीस विपत्तीत सापडलेल्या सोयऱ्या-धायऱ्यास करावीत, असे ते सांगतात. याचा अर्थ असा की, पूजाविधीच्या निमित्ताने आर्थिक लूट होऊ नये, याचा अटोकाट प्रयत्न म. फुले करतात.

५.

म. जोतिबा फुले यांनी आयुष्यभर शूद्रातिशूद्रांची दास्यातून आणि आर्थिक शोषणातून मुक्ती व्हावी, यासाठी प्रयत्न केले. हे आर्थिक शोषण आणि दास्य निर्माण होण्याचे एक महत्त्वाचे कारण येथील रूढ आणि प्रस्थापित धर्म आहे, असे म. फुले यांच्या लक्षात आले. या धर्मातून शूद्रातिशूद्रांची सुटका व्हावी यासाठी त्यांनी शिक्षणाबरोबर सत्यशोधक समाजाची स्थापना केली. कर्मकांडांमधून आर्थिक शोषण होते, म्हणून पर्यायी पूजाविधी दिले. परंतु हे पुरेसे नाही, सार्वजनिक सत्यशोधक समाज खऱ्या अर्थाने उभा करायचा असेल तर स्वतंत्र धर्म विचार करणे आवश्यक आहे, असे म. जोतिबा फुले यांच्या लक्षात आले. त्यातून सत्यावर उभा असणारा, बुद्धीच्या निकषांवर टिकणारा, निर्मिक आणि भक्त यांच्यामध्ये मध्यस्थाची आवश्यकता नसणारा, अमूर्तांचे चिंतन करणारा एक नवा धर्म मांडण्याचा प्रयत्न म. फुले 'सार्वजनिक सत्यधर्म' मधून करतात.

धर्म ही विचारपूर्वक निवडावयाची गोष्ट आहे असे त्यांना वाटते. म्हणून एका कुटुंबात विविध धर्मांचे लोक राहू शकतील अशी आदर्श धर्मव्यवस्था असावी, असे म. फुले यांनी भव्य स्वप्न पाहिले आहे.

माणसाला खरोखर धर्माची आवश्यकता असते का? हा एक जटिल प्रश्न आहे. परंतु बहुसंख्यांकांना धर्माची आवश्यकता वाटते, हे एक वास्तव आहे. तेव्हा अशा लोकांसाठी माणसाला केंद्रस्थानी ठेवणारा, श्रेष्ठतर मानवी मूल्यांचा उद्घोष करणारा एक उच्चप्रतिचा धर्म म. जोतिबा फुले यांनी उपलब्ध करून दिला आहे. त्यांचे हे धर्मचिंतन म्हणजे मानवी जीवनातील धर्माचे स्वरूप आणि स्थान अधोरेखित करणारे तत्त्वचिंतन आहे. तसेच ते त्यांच्या आयुष्यभरातील चिंतनाचे सार आहे. त्यांच्या प्रतिभेचा सर्वोच्च आविष्कार आहे.

बहुसंख्य धर्म म्हटले म्हणजे कर्मकांड आणि कर्मकांड म्हणजे आर्थिक लूट असे समीकरण असते. याचे सर्वाधिक प्रमाण भारतामध्ये दिसते. अर्थात, ही लूट स्त्रियांची, शूद्रातिशूद्र कष्टकऱ्यांची त्यांच्या अज्ञानामुळे होते हे म. फुले यांच्या लक्षात आलेले होते. म्हणून 'सार्वजनिक सत्यधर्म' सांगताना कोठेही आर्थिक शोषण होणार नाही, याची काळजी घेण्यात आलेली आहे.

दुसरी गोष्ट म्हणजे धर्मांमध्ये अनेक गूढ, अनाकलनीय, रहस्यमय व व्यक्तिपरत्वे बदलणाऱ्या गोष्टी असतात. उदा. पारलौकिक जग, साक्षात्कार, कुणाला तरी दुःखमुक्त करण्यासाठी कुणी तरी तिसऱ्याच माणसाने अनुष्ठानासाठी बसणे इ. तसेच पुरोहितांमध्ये अलौकिक शक्ती असतात असे गृहीत धरले जाते. या व अशा गोष्टी सिद्ध करता येत नाहीत. तसेच या गोष्टींच्या साहाय्याने आर्थिक लूट होत असते. आध्यात्मिक क्षेत्रातील लोक 'अशा गोष्टींचा अनुभव घ्या' असे सांगतात. परंतु बुद्धिवादी माणसाला त्यांचा अनुभव येईलच असे मात्र नाही. म्हणून म. जोतिबा फुले यांनी प्रत्येक गोष्ट बुद्धीच्या निकषांवर तपासून पाहाता येईल व आणि शोषणाला संधी मिळणार नाही अशा पद्धतीने 'सार्वजनिक सत्यधर्मा'ची उभारणी करतात. संदिग्धता असली की तेथे गैरफायदा घेतला जातो, म्हणून ते

प्रत्येक विधान बुद्धीच्या निकषावर टिकेल असेच करतात.

उदा. म. जोतिबा फुले यांनी सुख कशाने प्राप्त होते, याचे उत्तर दिले आहे सत्यवर्तनाने. म्हणजे भक्तीने, नामस्मरणाने इ. नाही हे उघड आहे. तसेच देवास नैवेद्य द्यावे काय? या प्रश्नाचे उत्तर परमेश्वराला त्याची गरज नसते. तेव्हा भेदाभेद न करता गरजू लोकांस अन्नदान करावे असे म्हटले आहे. अनुष्ठानामुळे निर्मिकाला काही संतोष होत नाही. स्वर्ग पाहून आलेला कोणी नाही, तेव्हा स्वर्ग नावाची गोष्ट मान्य करण्याचे कारण नाही, स्त्री जन्मदात्री असल्याने पुरुषापेक्षा श्रेष्ठ असते, परंतु पुरुषांनी तिला नीच केले.

पाप आणि पुण्याची त्यांनी विस्तृत चर्चा केली आहे. आपल्यावरून जग ओळखावे व सद्विचाररूपी गुणांचा स्वीकार केल्यास (आणि ब्राह्मणांनी निर्माण केलेल्या खल्लड ग्रंथांच्या नादी न लागल्यास) आपल्या हातून पापाचरण होत नाही असे म. फुले यांनी म्हटले आहे. आपल्याला सुख म्हणून सर्व मानवी प्राण्यास कायिक व मानसिक पीडा न देणे यास पुण्य म्हणावे, असे म्हणतात.

भारतामध्ये जातींचे फार प्रस्थ आहे आणि त्या परमेश्वर निर्मित आहेत असे मानले जाते. तसेच प्रत्येकाने आपापल्या जातीप्रमाणे कार्य करावे, असेही म्हटले जाते. हे म. जोतिबा फुले यांना मान्य नाही. मानवी प्राण्यात मुळात जातीभेद नाहीत. त्या आर्यांनी या देशात आल्यावर तयार केल्या. त्यात त्यांनी व्यवसाय आणि जात यांचे घट्ट नाते निर्माण केले. वस्त्रेप्रावर्णे धुणे, हजामती करणे, स्वच्छता करणे, मेंढरे पाळणे, शेतात काम करणे या आणि अशा साऱ्याच गोष्टी व्यवसाय आहेत. एवढेच नाही, तर रोमोशी/ वेसकर या जाती नाहीत. ते पोलिसांसारखे संरक्षणाचे काम करतात. परंतु आपण त्यांना शिळे तुकडे देतो, याचे त्यांना दुःख होते. म्हणून सर्वांमध्ये समानता आणणे म. फुले यांना महत्त्वाचे वाटते.

जातींबद्दल जशी म. फुले भूमिका मांडतात, त्याप्रमाणे धर्मांबद्दलही भूमिका मांडतात. भारतामध्ये कशालाही धर्म म्हणणे आणि कुणालाही कशासाठीही राबवून घ्यायचे हे धोरण दिसते. आर्यजितांनी जेत्यांवर

पिढ्यान्पिढ्या राज्य करता यावे म्हणून जे षड्यंत्र उभे केले, त्याला येथे धर्मच म्हटले जाते. उदा. शूद्रातिशूद्रांना विद्या देऊ नये असे धर्म म्हणतो, असे सांगितले जात असे. तेव्हा म. फुले म्हणतात, हा धर्म नव्हे तर आर्यांनी अनार्यांवर उगविलेला सूड आहे. तसेच महार, मांग पडझड जनावरे खात ते त्यांचा धर्म म्हणून नाही, तर त्यांची लाचारी आणि निरूपाय होय असे सांगतात.

रामायण-महाभारतासारखे खल्लड ग्रंथ नीतिमत्तेचा पुरस्कार करणारे नाहीत, तर शूद्रातिशूद्रांना कायम गुलाम करणारे आहेत, असे त्यांचे मत होते. मग नीति कशास म्हणावी, असा प्रश्न उपस्थित करून 'निर्मिकास संतोष देण्यासाठी' सार्वजनिक सत्याचे भय मनी धरून जो कोणी बांधवांबरोबर आचरण करील त्यास नीति म्हणावी अशी नीतीची व्याख्या करतात. तसेच ख्रिस्ती, महंमदी, सत्यशोधकी अगर अज्ञानी गावढेकरी असा भेद करू नये, अशी पुस्तीही जोडतात.

दैव नावाची गोष्ट भाकड दंतकथांसारखी असते, आकाशातील ग्रह मानव स्त्रीपुरुषास त्रास देतात हे भटांनी उभे केलेले थोतांड मुस्लीम या देशात आले तेव्हा त्यांनी समतेचा संदेश आणला. परंतु ब्राह्मणांना तर्कशुद्ध विचार करता येत नसल्यामुळे शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, रामदास इ. लोकांनी तर्कदुष्ट विचार प्रसृत केले आणि स्त्री शूद्रातिशूद्रांची बुद्धी भ्रष्ट करून आर्थिक लूट केली इत्यादी विचार म. जोतिबा फुले यांनी 'सार्वजनिक सत्यधर्म'मधून प्रकट केले आहेत.

तसेच जन्म, मृत्यू, प्रेताची गती, श्राद्ध इ. गूढ वाटणाऱ्या गोष्टीसंबंधीही म. फुले यांनी अतिशय तर्कशुद्ध विचार प्रकट केले आहेत. शिवाय माणूस आणि प्राणि यामध्ये फरक कोणता? असे त्यांना विचारण्यात आले तेव्हा 'माणूस विचार करू शकतो. प्राणी नाही', असे उत्तर त्यांनी दिले आहे.

परंतु शतकानुशतके उलटली तरी माणूस विचारच करीत नाही, ही म. जोतिबा फुले यांची व्यथा आहे.

ही व्यथा अधिकाधिक जीवघेणी व्हावी असा काळ आज आला आहे आणि धर्म हिंस्र तर झालाच आहे,

पण आर्थिक शोषणही वाढले आहे. पण त्यामुळे म. फुले यांच्या धर्मचिंतनाचे मोल कमी होते, असे मात्र नाही.

६.

दैनंदिन व्यवहारापासून धार्मिक व्यवहारापर्यंत सर्वत्र कसे आर्थिक शोषण केले जाते, यासंबंधीचे सूक्ष्म निरीक्षण म. फुले यांनी केले होते आणि ते पुष्कळशा शास्त्रीय भाषेत त्यांनी व्यक्त केलेले आहे, त्याचा आढावा येथे घेण्यात आलेला आहे. याशिवायही म. जोतिबा फुले आर्थिक शोषणाबद्दल चिंतन करित असणार, बोलत असणार, असा एक तर्क करता येतो तो त्या काळातील एका महत्त्वाच्या घटनेतून. आणि ती घटना म्हणजे नारायण मेघाजी लोखंडे यांनी स्थापन केलेली भारतातील पहिली कामगार संघटना.

नारायण मेघाजी लोखंडे हे म. फुले यांच्या तालमीत तयार झालेले अनुयायी होते. त्यांनी १८८४ साली “मिल हँड्स असोसिएशन” ही पहिली कामगार संघटना काढली व या संघटनेने खूपच महत्त्वाची कामगिरी केलेली दिसते.

भारतामध्ये कापड गिरण्या जसजशा वाढत गेल्या तसतशा दोन गोष्टी घडल्या. एक म्हणजे खेड्यापाड्यातील शूद्रातिशूद्र वर्ग या कारखान्यातून कामगार म्हणून रुजू होऊ लागला. तेथेही त्यांचे शोषण सुरू झाले. म्हणजे कामगार संघटनेची निकड निर्माण झाली. ही निकड म. जोतिबा फुले यांच्या अनुयायी असणाऱ्या नारायण मेघाजी लोखंडे यांनी भागवावी, हा निव्वळ योगायोग आहे असे म्हणता येत नाही. शूद्रातिशूद्रांच्या आर्थिक शोषणाचा सतत विचार करणाऱ्या म. जोतिबा फुले यांच्या आर्थिक विचारांचा प्रभाव नारायण मेघाजी लोखंडे यांच्यावर पडलेला असू शकतो, असा तर्क करता येऊ शकतो.

७.

येथे एका प्रश्नाचा विचार करणे आवश्यक आहे. तो म्हणजे संख्येने अत्यल्प असलेले ब्राह्मण बहुसंख्य असलेल्या शूद्रातिशूद्रांचे शोषण कसे करित असतील? असा प्रश्न म. फुले यांच्या काळात उपस्थित होत असे. म. फुले यांच्या मृत्यूनंतर ‘इंदुप्रकाश’ने २९ डिसेंबर १८९० रोजी अग्रलेख लिहिला होता. त्यात त्यांनी

ब्राह्मणांमुळे शूद्रातिशूद्र यांचे शोषण होते, ब्राह्मण कपटी आहेत इ. भ्रामक गोष्टी म. फुले यांच्या डोक्यात शिरल्या होत्या. हे एका प्रकारचे वेड होते असे म्हटले होते.^९ आजही अधूनमधून म. जोतिबा फुले यांच्या विरोधात काही खास लोक बोलताना दिसतात. तेव्हा या संदर्भात नीट विचार केला पाहिजे. हा विचार करताना तत्कालीन स्थितीगती काय होती ते नीट समजावून घेतले पाहिजे. त्याशिवाय म. जोतिबा फुले सतत ब्राह्मणांना आरोपीच्या पिंजऱ्यात का उभे करित होते, ते कळणार नाही.

तत्कालीन स्थितीगतीसंबंधीचे काही संदर्भ याच लेखात यापूर्वी आलेले आहेत. ते पुढीलप्रमाणे -

१. म. जोतिबा फुले यांच्या जन्मापूर्वी नऊ वर्षे आधी अन्यायी पेशवाईचा अंत झालेला असला तरी आणि म. फुले जसजसे मोठे होत होते तसतसे आधुनिकतेचे वारे वाहात असले, तरी मध्ययुगीन जीवन संपूर्णतः संपलेले नव्हते. मध्ययुगाच्या गडद छाया या काळावर प्रभाव गाजवीत होत्या (कारण समाज एकदम बदलत नाही). त्यामुळे प्रत्येक प्रश्नाचे उत्तर धर्मातच शोधले जात होते. धर्माचे ठेकेदार तर ब्राह्मण होते.

आज विज्ञानाने प्रचंड झेप घेतलेल्या काळात धर्माचे अतिशय हिंस्र आणि हिडीस रूप आपण पाहात आहोत. तेव्हा १७०-७५ वर्षापूर्वी ते कसे असेल त्याची कल्पना करता येऊ शकेल.

२. कित्येक शतकांपासून शूद्रातिशूद्रांना धर्माच्या नावावर विद्याबंदी करण्यात आलेली होती. त्यामुळे त्यांच्यामध्ये प्रचंड अज्ञान, अंधश्रद्धा होत्या. शिवाय तो धर्मश्रद्धही होता. भूदेव सांगतील तोच त्यांचा धर्म होता. त्यासाठी ते जीवाचा आटापिटा करित असत. याचा, तीर्थयात्रा आणि तेथील कर्मकांड यातच धर्म आहे असा त्यांचा विश्वास होता. या कर्मकांडातून आणि तीर्थयात्रांमधून अगदी तळागाळातील लोकही म्हणजे महारमांगही सुटलेले नव्हते. अस्पृश्य मुलांच्या शाळा बुडण्यामागील एक कारण तीर्थयात्रा होत्या, याचा निर्देश वाचावयास मिळतो.^{१०}

याचा अर्थ असा की, जेवढा म्हणून कष्टकरी समाज

होता, तो कसल्या ना कसल्या कर्मकांडात गुंतलेला होता. तीर्थयात्रा करणे म्हणजेच धर्म अशीही त्याची समजूत होती आणि यातून त्याचे प्रचंड आर्थिक शोषण होत होते. अर्थातच, हे आर्थिक शोषण करणारे ब्राह्मण होते, हे उघड आहे. तसेच लाच खाणारेही ब्राह्मणच होते.

एकूण ब्राह्मण वर्ग हा शोषकांच्या रूपात त्याकाळी उभा होता.

वस्तुतः विविध जातींमध्ये विभागलेल्या जाती व्यवस्थेबद्दल म. जोतिबा फुले बोलत आहेत. म्हणजे भारतीय समाज व्यवस्थेबद्दल बोलत आहेत. त्यामुळे या व्यवस्थेच्या शीर्षस्थानी असणाऱ्या ब्राह्मणांबद्दल बोलणे त्यांच्यासाठी अपरिहार्यच होते. इतर समाज कोणते होते, याचा निर्देशही म. जोतिबा फुले यांनी केला आहे.

इतर समाजघटक कोणते होते? इंग्रज अधिकारी, त्यांच्या हाताखालचा कर्मचारी वर्ग, बाजार करून येणाऱ्या शेतकऱ्यांना त्रास देणारे गुंडपुंड, मुरळ्या, कोल्हाटिनी, शेतकऱ्यांना व्याजाने पैसे देणारे सावकार, खिच्छन, मुस्लीम, इ. समाजघटक दिसतात. त्यात सावकारी करणारे काही ब्राह्मणही होते व ते शेतकऱ्यांना अनेक प्रकारे लुबाडत असत.

आणखी एक समाजघटक म्हणजे शूद्रांमधील राजे अर्थात हे राजे तनखे खाऊन राजपदाचा डौल मिरविणारे, ब्राह्मण दिवाणांच्या सल्ल्याप्रमाणे वागणारे, पुरोहितांचे गुलाम असणारे, दुष्काळामध्येही ब्राह्मण भोजने घालणारे असे होते.

याचा अर्थ असा की, पारंपरिक धर्माचा त्यांच्या मनावर तीव्र पगडा असल्यामुळे ते शूद्रातिशूद्रांना काही मदत करण्याची मुळीच शक्यता नव्हती.

एकंदरीत तत्कालीन सामाजिक परिस्थिती पाहता, बहुसंख्य ठिकाणी निर्णय घेणारा समाज हा ब्राह्मण समाज होता, हे स्पष्टपणे दिसते (इंग्रजांची सत्ता आल्यानंतरही काही काळ ब्राह्मणांना दक्षिणा दिली जात होती, हेही येथे लक्षात घ्यावे). तसेच संपूर्ण व्यवस्थाच मुळी ब्राह्मण्य शरण होती. त्यातून त्यांच्याकडे आर्थिक लुटीची सारी सूत्रे एकवटली असणार हे उघड आहे. ही लूट वेवेगळ्या

स्वरूपात केली जात असे. कधी नगदी स्वरूपात पैसे घेतले जात, तर कधी जोडे, पंखे, गायी, धोतर जोड अशा अनेक वस्तू मागितल्या जात असत. विशिष्ट संख्येने 'ब्राह्मण भोजने' घालणे 'ब्राह्मण सवाष्ण भोजने' घालणे, एखाद्यास अनुष्ठानास बसवून त्याच्या नात्यातील लोकांना भोजन द्यावयास लावणे, धर्म म्हणून काही दान द्यावयास लावणे, अन्नदान करावयास लावणे या आणि अशा प्रकारच्या कष्टकऱ्यांची लूट केली जात असे. भोजनदान, अन्नदान, विविध वस्तू देणे यांसारख्या गोष्टीमधून आर्थिक शोषण चटकन लक्षात येत नसे. परंतु या गोष्टी म्हणजे तत्कालीन अर्थव्यवस्थेतून काढलेला मार्ग असावा, असे म्हणता येते. कारण नाणी आणि नोटा चलनात असल्या तरी सामान्य कष्टकऱ्यांकडे त्या फारशा येत नसत. तसे तत्कालीन समाजात प्रत्यक्ष वस्तू विनिमयही चालूच असणार. त्यामुळे प्रत्यक्ष पैसे मागण्यापेक्षा वस्तू मागणे सोयीचे जात असणार. यातून किती आर्थिक व्यवहार झाले, ते चटकन लक्षात येऊ नये, हा हेतू असणार. परंतु जेव्हा प्रत्यक्ष पैसा मागितला जात असे तेव्हा मात्र तो खूप मोठ्या प्रमाणात असणार, हे एका प्रसंगातून दिसते.

परमेश्वर आणि भक्त यांच्यामध्ये मध्यस्थांची गरज नाही, असे म. जोतिबा फुले म्हणत असत. तसेच लग्न लावण्यासाठीही पुरोहितांची गरज नाही, अशीही त्यांची भूमिका होती. त्या त्या समाजाने स्वतःच आपल्या मुलामुलींची लग्ने लावावीत अशी चळवळ त्यांनी सुरू केली. त्याला प्रतिसादही काही प्रमाणात मिळाला. त्यामुळे ब्राह्मण समाज चिडला. कारण गावातील विवाह लावणे हा त्यांना त्यांचा पिढीजात हक्क आहे, असे वाटत होते. त्यातून जुन्नरच्या काही भटांनी कोर्टात दावा लावला व डुमरे पाटलांनी आपल्या दोन्ही मुलींची लग्न ब्राह्मणाशिवाय लावली म्हणून ग्रामजोशास या दोन्ही लग्नाचे साडेसहा रुपये द्यावेत, असे कोर्टास सांगितले. जुन्नर कोर्टाने लग्न लावणे व त्याबद्दल काही रक्कम घेणे हा पुरोहितांचा हक्क आहे हे मान्य केले आणि प्रत्येक लग्नाचे चार आणे द्यावेत, असा हूकूम जुन्नर कोर्टाने दिला.^{११}

वस्तुतः अशा प्रकारचा अधिकार मान्य करणे हे न्यायोचित नाहीच. (तो सबजज ब्राह्मण होता, याची नोंद म. फुले करतात.) यातील महत्त्वाचा मुद्दा असा की, जुन्नरच्या भटांनी दोन लग्नाचा पौरोहित्य मेहनताना म्हणून साडेसहा रुपये मागितले होते. परंतु सबजज याने ब्राह्मण असूनही केवळ आठ आणे द्यावेत, असा हुकूम केला. म्हणजे भटांनी केवढी मोठी रक्कम मागितली होती, ते लक्षात येते. बारा-तेरा पट रक्कम मागणारे तत्कालीन ब्राह्मण किती आर्थिक शोषण करीत होते, ते या प्रसंगातून स्पष्ट होते.

८.

शेवटी एक महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित होतो, तो असा की, म. जोतिबा फुले यांनी शूद्रातिशूद्र, कष्टकरी समाजाचे विविध पातळ्यांवर आणि सातत्याने होणाऱ्या आर्थिक शोषणाचे अतिशय सूक्ष्म असे दर्शन घडविले, तसेच विविध पातळ्यांवरील आर्थिक व्यवहाराचे स्वरूप उलगडून दाखविले, तरी त्यांच्या आर्थिक मीमांसेची फारशी दखल घेतली गेली नाही (एकोणिसाव्या शतकात म. फुले यांच्याएवढे बुद्धिवादी दृष्टिकोन बाळगणारे दुसरे व्यक्तिमत्त्व दिसत नाही. त्यांची ही दखल घेतली गेली नाही, असे म्हणावे लागते). त्याची कारणे काय असावीत हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. त्याची काही कारणे सांगता येऊ शकतील.

त्यापैकी महत्त्वाचे म्हणजे तत्कालीन प्रसिद्धी माध्यमे मुख्यतः ब्राह्मण वर्गाच्याच हाती होती. तसेच एकूण व्यवहारावर ब्राह्मणी मानसिकतेचा वरचष्मा होता. तेव्हा ब्राह्मणी शोषणाविरुद्ध त्यांच्याकडून दखल घेतली जाईल, हे संभवनीय नव्हतेच आणि तसेच झाले असावे, असे वाटते.

आणखी एक शक्यता अशी की, 'सामाजिक शोषण' आर्थिक शोषणापेक्षा अधिक भयप्रद असते, असे मानले जाते. म्हणजेच सामाजिक शोषणामागे आर्थिक कारणे असतात, याकडे दुर्लक्ष केले जाते. तसेच सामाजिक, राजकीय, धार्मिक, आर्थिक बाबी स्वतंत्र असतात, असेही मानले जाते. वस्तुतः या सान्याच गोष्टी परस्परात गुंतलेल्या असतात. किंबहुना या सान्याच गोष्टींमागे आर्थिक

हितसंबंध असतात किंवा या सान्याच गोष्टींच्या माध्यमातून आर्थिक शोषणच केले जाते. पण त्याकडे सहसा लक्ष दिले जात नाही.

आणखी एका गोष्टीची शक्यता सांगता येऊ शकेल आणि ती म्हणजे कार्ल मार्क्सच्या उदयानंतर आर्थिक विचार अधिक मोठ्या प्रमाणात केला जाऊ लागला व तो तसा प्रकट होणे स्वाभाविक आहे. वस्तुतः म. फुले आणि मार्क्स हे समकालीन. परंतु कार्ल मार्क्स आपल्याकडे खूप उशिरा पोचले.

भारतामध्ये आर्थिक विचार प्रकट होऊ लागला तो १८६०च्या आसपास. विशेषतः दादाभाई नौरोजी यांनी इंग्रजी राजवटीच्या संदर्भात आर्थिक लुटीचा सिद्धांत मांडल्यानंतर. इंग्रज भारतातून दरवर्षी २०० ते ३०० मिलियन पाउंड्स एवढी संपत्ती इंग्लंडला महसूल म्हणून घेऊन जातात, असे त्यांनी त्यांच्या "Poverty and UnBritish Rule" (१८६६) या ग्रंथात सांगितले होते. हाच धागा पकडून म. गांधीही इंग्रजांच्या पगाराबद्दल, पेन्शनबद्दल आणि एकूण लुटीबद्दल बोलत होते, असेही लक्षात येते.

दादाभाई नौरोजी यांच्यापूर्वी फॉसेट हेन्री विल्यमस हे भारतातील आर्थिक प्रश्नांबद्दल बोलत असत व इंग्रज राज्यकर्त्यांवर तुटून पडत असत, असा उल्लेख म. जोतिबा फुले यांच्या लेखनामध्येच सापडतो. (शेतकऱ्यांचा असूड, पृ. ३२२, म. फुले समग्र वाङ्मय, ४थी आवृत्ती, संपा. नरके)

म. फुले यांच्या आर्थिक मीमांसेकडे दुर्लक्ष होण्याच्या काही काही कारणांचा निर्देश केला आहे. शोध घेतल्यास आणखीही काही कारणे हाती लागू शकतील.

संदर्भ टीपा

१. म. फुले समग्र वाङ्मय, पृ. ३२१-२२, आ. ४थी, संपा. हरी नरके.
२. तत्रैव, इशारा, पृ. क्र. ४०४.
३. तत्रैव, शेतकऱ्यांचा असूड, पृ. २६३-६४.
४. तत्रैव, पृ. क्र. २८८.

५. तत्रैव, पृ. क्र. २९४.
६. तत्रैव, पृ. क्र. १८९.
७. तत्रैव, पृ. क्र. २७९.
८. तत्रैव, पृ. क्र. २७९.
९. म. फुले यांच्या मृत्यूनंतर 'इंदुप्रकाश' ने २९ डिसें. १९९० रोजी जो अग्रलेख लिहिला होता, त्यात "...पण त्यांच्या बुद्धीत असे वेड शिरले होते की, या देशातल्या ब्राह्मणांनी आपल्या कल्याणाकरिता अन्य जातीच्या लोकांस अज्ञानात ठेवून बुडविले आहे आणि अन्य जातीचे लोक सर्व प्रकारे जे मागासले आहेत, त्यास कारण ब्राह्मणांचे कपट आहे. पण हा भ्रम होता. या भ्रमाने त्यांचे मन भ्रमिष्ठ झाले होते आणि त्यामुळे ते ब्राह्मणाकडे द्वेषबुद्धीने पाहात असत, आणखी ब्राह्मणांस शिव्याशाप देणे, हे पुण्य मानीत असत." पुढे ते फुल्यांना ब्राह्मणांचे निंदकही म्हणतात (म. फुले समग्र वाङ्मय, आवृत्ती ४थी, संपा. हरी नरके, पृ. क्र.....).
१०. म. फुले यांनी सुरू केलेल्या मुर्लीच्या आणि अस्पृश्य

मुलांची जाहीर परीक्षा पुना कॉलेजमध्ये घेण्यात आल्या. प्रारंभी अहवाल वाचण्यात आले.

महार आणि मांग यांच्या शाळांसंबंधीचा अहवाल सहसचिव वामन प्रभाकर यांनी २ फेब्रु. १८५८ रोजी वाचून दाखविला. त्यात त्यांनी म्हटले आहे- "The deficiency in the amount of progress has arisen from several causes. Mahar and Mang families go on pilgrimages and attend certain meetings perfiencier to their cartes and there by thin the attendance of children at the schools for weeks togather."

तसेच महार, मांग विद्यार्थ्यांकडे थंडी-पावसापासून स्वतःचे संरक्षण करण्यासाठी काहीही नसते, याचाही निर्देश सहसचिवांनी केला आहे.

११. ग्रामजोशांच्या हक्कासंबंधी मोकदमा नं. ८३१, सन १८८४ यातील हशील- 'जाहीर खबर', म. फुले समग्र वाङ्मय, आ. ४थी. संपा. हरी नरके, पृ. ४१९.



सूचना

सर्व वर्गणीदारांना अशी नम्र विनंती आहे की, त्यांनी सुधारित दराप्रमाणे वर्गणी भरावी. दरासाठी पृ. क्र. ८३ वरील जाहिरात पाहावी. अनेक वर्गणीदार आता Online Payment करीत आहेत; पण त्यासोबत आपला पत्ता पाठवत नाहीत. त्यामुळे अंक पाठविण्यास अडचण निर्माण होते. त्यामुळे पेमेंट केल्यानंतर ९४२११७२८६८ या मोबाईल क्रमांकावर माहिती द्यावी.

- संपादक



पंडिता रमाबाई लिखित 'युनायटेड स्टेटसची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त': स्त्रीवादी समीक्षा

पंडिता रमाबाई लिखित 'युनायटेड स्टेटसची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त' या साहित्यकृतीचे स्त्रीवादी वाचन करणे अगत्याचे ठरते. स्त्रीवादी वाचन हे साहित्यकृती, लेखक आणि वाचक या सर्वांशी संबंध प्रस्थापित करणारे वाचन आहे. इतिहास लेखनातून आणि इतिहासाशी निगडित विषयांमधून वाचकांना सुदृढ जीवनपद्धतीच्या, समतेच्या, न्यायीपणाच्या प्रेरणा मिळून वर्तमान घडणीत कोणत्या वर्तनाला उद्युक्त केले जाते, त्यानुसार सर्वसाधारणपणे साहित्यकृतीचे यश-अपयश ठरते. 'युनायटेड स्टेटसची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त', या पुस्तकाच्या केंद्रस्थानी असलेला आशय, स्त्री-संबंधातील सनातनी, अन्यायी, विषम व्यवस्था आणि शारीरिकतेत जखडून टाकणारे सर्व विचार मिटवून टाकण्याचा जाणीवपूर्वक प्रयत्नांचा पाठलाग करताना दिसतो. हे स्त्रीवादी इतिहास समीक्षेच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. कोणत्याही प्रकारे स्त्रीची दुय्यमतेची प्रतिमा ही फक्त स्त्रीच्याच नव्हे, तर समाजाच्याही हिताची नाही. त्यामुळे विकासाला अडथळा ठरणाऱ्या पारंपरिक सांकेतिक भाषा आणि विचार दूर करणे, स्त्री-संबंधीच्या निष्ठेतून कार्यरत राहून भारतीय मानसिकतेत स्त्रीवादी भान आणण्याकरिता या पुस्तकाच्या माध्यमातून स्त्रीवादी समीक्षा महत्त्वाची प्रक्रिया प्रस्तुत करते.

'युनायटेड स्टेटसची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त' पंडिता रमाबाईंनी लिहिलेले हे पुस्तक इ. स. १८८९ या वर्षी मुंबई

सहयोगी प्राध्यापक, इतिहास विभाग,
टिकाराम जगन्नाथ कला, वाणिज्य आणि
विज्ञान महाविद्यालय, खडकी,
पुणे-४११००३.
मोबाईल क्रमांक-८४८३८ १५५६३

येथील निर्णयसागर छापखाना येथे प्रकाशित झाले. सन १९९६ मध्ये महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई येथून पुनर्मुद्रित केले. तत्कालिन अध्यक्ष य. दि. फडके, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ यांनी लेखिका पंडिता रमाबाई आणि या पुस्तकाविषयीचे निवेदन लिहिले आहे. सन १९९६ या वर्षी प्रकाशित झालेली पुनर्मुद्रित प्रत स्त्रीवादी इतिहास समीक्षेसाठी वापरत आणली आहे.

१) पंडिता रमाबाई यांनी पुस्तकासाठी लिहिलेले प्रस्ताविक :

पंडिता रमाबाईंनी या पुस्तकास डिसेंबर १८८९ मध्ये प्रस्तावना लिहिली. याच महिन्यात हे पुस्तक प्रकाशित झाले. प्रस्तावनेत 'युनायटेड स्टेट्स' या संकल्पनेचे स्पष्टीकरण, अमेरिकेतील त्यांचे वास्तव्य आणि दीर्घ प्रवास, याविषयीची तोंड ओळख करून दिली आहे.

भारत ते इंग्लंड जहाजातील प्रवास, डॉ. आनंदीबाई जोशी यांच्या पदवीग्रहण समारंभास उपस्थित राहाण्यासाठी इंग्लंड ते अमेरिका प्रवास, अमेरिकेतील वास्तव्यात अभ्यासपूर्ण दीर्घकाळ भटकंती, भारतात येऊन काहीअंशी अमेरिकेच्या धर्तीवर स्त्री-प्रश्न सोडवणुकीचे प्रयत्न या गोष्टी तत्कालिन भारतातील पुरुषसत्ताक व्यवस्थेच्या आत्यंतिक दडपणाखाली असलेल्या स्त्रियांच्या अवस्थेच्या पार्श्वभूमीवर लक्षवेधी घटनांची मालिका होय. अमेरिकेत अवलंबलेल्या शिक्षणपद्धती, त्यातील स्त्रियांचा सहभाग, स्त्रियांच्या विकासाच्या संधी यांचा विश्लेषणात्मक आणि सूक्ष्म अभ्यास रमाबाईंनी केला. भारतात परतल्यानंतर स्त्रियांच्या उन्नतावस्थेसाठी त्यांनी काही समाजकार्य करण्याचे योजले होते, त्यासाठी तेथील अभ्यास व स्वानुभव यांच्या आधारे काही टिपणे त्यांनी तेथेच तयार केली. पुस्तकाचे लेखन करतेवेळी त्यांनी या टिपणांचा उपयोग केल्याचे लेखिकेने म्हटले आहे. अमेरिकेसारखा प्रगत, आधुनिकतेचा स्वीकार करण्याच्या टप्प्यावर असलेल्या देशात, भटकंती करतेवेळी ठिकठिकाणची सूक्ष्म निरीक्षणे, तज्ज्ञ आणि प्रशासकीय

व्यवस्थेतील लोकांशी झालेल्या भेटींतून काढलेल्या निष्कर्षांच्या नोंदी लिहिल्याचे त्यांनी प्रस्तावनेत म्हटले आहे. हेलेन सेक्सस, या स्त्रीवादी अभ्यासिकेने स्त्रीलेखनाबाबत असे प्रतिपादन केले आहे की, "स्त्रियांनी स्त्रीवादी चळवळीचा भाग म्हणून स्वतःला संहितेत उतरवून जगासमोर आणि इतिहासात स्वतःचे स्थान निर्माण केले पाहिजे. स्त्रीचे शरीर हिंसकरीत्या जसे काढून घेऊन वापरले जाते, अगदी तशाच समांतर कारणास्तव स्त्रीची लेखणी नियोजनपूर्वक जबरदस्तीने काढून घेतली आहे. म्हणूनच स्त्रीने स्वतःसाठी लिहिले पाहिजे, स्त्रियांविषयी लिहिले पाहिजे आणि अधिकाधिक स्त्रियांना लिहिते केले पाहिजे."१ पंडिता रमाबाईंनी लिहिलेली प्रस्तावना सुस्पष्ट आहे, पुस्तक लिहिण्यामागील उद्दिष्ट्ये, पुस्तकातील केंद्रस्थानी असलेला विषय व त्यामागील भूमिका याचे विवेचन त्यांनी प्रस्तावनेत केले आहे. स्त्रीवादी विचारधारांमध्ये केंद्रस्थानी असलेला एक सर्वश्रुत विचार म्हणजे, स्त्रीवर लादलेली शांतता ही लेखनीद्वारे मुक्त होते आणि त्यामुळेच तिला स्वातंत्र्याची प्राप्ती होते. स्त्रीविषयी प्रचलित असलेल्या मिथकांना छेद देऊन त्यांचा उलगडा करण्याचे सामर्थ्यही स्त्रीच्या लेखनामुळे अधोरेखित होते. पंडिता रमाबाईंच्या लेखनात या स्त्रीवादी विचारधारांचा प्रत्यय येत जातो. पंडिता रमाबाईंच्या लेखनाची स्त्रीवादी परिप्रेक्ष्यात आढळणारी ही बलस्थाने होत. रमाबाईंनी स्वतःच्या अटींच्या संरचनेत लेखन केले असल्याने परंपरानिष्ठ विचारधारा झुगारताना, लेखनाच्या लोकप्रियतेचा विचार, त्यांच्या लेखनशैलीत कोठेही आढळत नाही. भारतात त्याकाळी प्रचलित असणाऱ्या लेखनाची धाटणी, विषय, शैली, वैचारिक मांडणीतील लिंगाधारित निकष अशा परंपरेने लादलेल्या दास्यत्वाच्या चौकटीच्या पलीकडील त्यांच्या या पुस्तकाचा आराखडा आहे. गेल ग्रीनच्या शब्दांमध्ये सांगावयाचे झाल्यास, "स्त्री लेखन हे सर्वश्रेष्ठ सत्तासंबंधांमध्ये हस्तक्षेप करून विरोध दर्शविते आणि म्हणून ते सामाजिकदृष्ट्या प्रभावी ठरते."२

त्या लिहितात की, "युनायटेड स्टेट्समध्ये असताना मला तिकडच्या अद्भुत गोष्टी पाहून जो आनंद झाला,

त्याचा थोडाबहुत तरी वाटा माझ्या प्रिय देशबंधुभगिनींना न दिल्यास, तो अपूर्ण राहिल, म्हणून मी हे लहानसे पुस्तक प्रसिद्ध करत आहे.”^३ अमेरिकेत सुरू असलेल्या स्त्री हक्कांच्या चळवळी, सामाजिक, शैक्षणिक, न्यायिक, औद्योगिक, वैज्ञानिक आणि तांत्रिक क्षेत्रात स्त्रियांनी मिळविलेल्या विकासाच्या संधी आणि योगदान यांचे विवेचन रमाबाईंनी सहेतुक केले आहे. परंपरानिष्ठ आणि पुरुषसत्ताधिष्ठित व्यवस्थांमध्ये स्त्रियांनी प्रयत्नपूर्वक निर्माण केलेल्या स्थानाविषयी रमाबाईंना अचंबित केले व साहजिकच अमेरिकेतील स्त्रीचळवळींबाबत आपलेपणाचा भाव निर्माण झाल्याची प्रचिती या पुस्तकात येते. स्त्रीप्रश्नांच्या सोडवणुकीचे प्रयत्न चिकाटीने व सातत्य राखून केले, तर त्याला यश आल्याशिवाय राहात नाही, हाही संदेश त्यांना वाचकांपर्यंत पोहचवायचा आहे. भारतासारख्या वसाहतीतून जाऊन अमेरिकेचा अनुभव घेतलेल्यांनी अमेरिकेविषयी केलेले वर्णन विविध प्रकारचे होते, त्या वर्णनांना प्रसिद्धीही मिळाली; परंतु यामध्ये त्यांच्या सांस्कृतिक श्रेष्ठत्ववादाची ठामपणे मांडणी केल्याचे प्रामुख्याने आढळते. परंतु रमाबाई या एकट्या अशा योद्धा होत्या की, त्या अमेरिकेच्या धर्तीवर भारतातील सामाजिक संस्थांचे आधुनिकीकरण करण्यासाठी प्रयत्नशील राहिल्या.^४

स्त्रीप्रश्नांच्या सोडवणुकीचे पर्याय शोधण्यासाठी अथवा अवलंबनासाठी रमाबाईंच्या पुस्तकाला त्या काळी मान्यता मिळाल्याचे दाखले फारसे उपलब्ध नाहीत. या पार्श्वभूमीवर के. ललिता आणि थारू यांनी केलेला युक्तिवाद उल्लेखनीय आहे, कर्मठ पुरुषकेंद्री व्यवस्थेतून सुटका झाल्यावर शतकानुशतके विस्मृतीत गेलेली स्त्री साहित्याची परंपरा, स्त्री-लेखन याविषयी कृतज्ञता व्यक्त होऊ लागली आणि त्यास मान्यता मिळाली. याचे श्रेय १९७० च्या दशकात अमेरिकेतील स्त्रीवादी चळवळीकडे जाते. केट मिलेटच्या ‘सेक्शुअल पॉलिटिक्स’, (१९६१) या पुस्तकामुळे स्त्रियांच्या लिखाणाविषयी चर्चा सुरू झाली आणि त्याकडे लक्ष वेधले गेले. स्त्रीलेखनाद्वारे पर्यायी अन्य स्त्री प्रतिमांचा वेध घेण्यास स्त्रीवादी समीक्षकांना प्रोत्साहन मिळाले.^५ लिखाणातील

स्पष्टवक्तेपणा, धीटपणा, माहिती संकलित करण्याची चिकाटी आणि तथ्य व घटिते यांचे संतुलन या पुस्तकाची वैशिष्ट्ये होत. भारतासारख्या देशात त्यावेळी स्त्रीवादाची गर्भावस्था होती. परंतु पंडिता रमाबाईंच्या विश्लेषणातील स्त्रीवादाची मांडणी काळाच्या पुढे होती. थारू आणि ललिता यांच्या युक्तिवादानुसार स्त्रीलेखनाचा वारंवार पुनर्शोध आणि पुनर्वाचन करतेवेळी पर्यायी युक्तिवादांचा ठाव घेणे शक्य होते. पंडिता रमाबाईंच्या लिखाणातून स्त्री-प्रश्नांच्या सोडवणुकीबाबत वैकल्पिक बाबींचा शोध आणि पुरुषकेंद्री व्यवस्थेतील दोषमूलक व्यवस्था यांची प्रचिती येते.

प्रस्तावनेनंतर (१) डीन रेचेल बाडले, (२) आमचा तांबडा भाऊ, (३) शिकारीस चाललेला तांबडा इंडियन, (५) जॉर्ज वॉशिंग्टन, युनायटेड स्टेट्सचा पहिला राष्ट्राध्यक्ष, (६) युनायटेड स्टेट्सची नक्षत्रांक पताका, (७) युनायटेड स्टेट्सच्या शिक्क्यावरील गरूड पक्षी, अशी सात चित्रे लेखिकेने छापून घेतली आहेत.

विषयानुक्रम म्हणजेच अनुक्रमणिकेत (१) लिवरपूलपासून फिलाडेल्फियापर्यंत प्रवास (२) पाताळ किंवा अमेरिका खंड (३) शासनपद्धती (४) लोकस्थिती (५) गृहस्थिती (६) विद्याव्यासंग (७) धर्ममते आणि दानधर्म (८) स्त्रियांची स्थिती (९) व्यापारधंदे.

अशी एकूण ९ प्रकरणे व २७५ पृष्ठांचे हे पुस्तक आहे. या शोधनिबंधाचा अभ्यासविषय स्त्रीवादी इतिहास (ऐतिहासिक संदर्भासह) समीक्षा असल्याने स्त्रीवादी इतिहास समीक्षा याविषयाच्या अनुषंगिक पुस्तकातील, निगडित मजकुराची सखोल चौकशी करण्याचा प्रयत्न आहे. स्त्री-प्रश्नांची सोडवणूक, स्त्रियांच्या उन्नतीचा विचार, पुरुषसत्ताकेंद्रित व्यवस्थेला छेद देण्याचा अभ्यासपूर्ण विचार आणि स्त्रियांच्या चळवळी हे विषय ज्या प्रकरणांचा मुख्य गाभा आहे, अशा प्रकरणांचा प्रामुख्याने विचार येथे केला आहे.

अमेरिकेत, पंडिता रमाबाईंची ओळख ख्रिश्चन धर्मातरित अशी प्रचलित असली तरीही, त्या

‘वसाहतीच्या प्रतिनिधी’ म्हणून असलेली ओळख दुर्लक्षित करून चालणार नाही. अमेरिकेत गोच्या स्त्रियांच्या चळवळींचा त्यांचा अनुभव आणि संघर्ष वसाहतीतील स्त्री-प्रश्नांच्या मूलभूत चौकटीपेक्षा निराळा होता. पंडिता रमाबाईंच्या व्यक्तिमत्त्वाची वैशिष्ट्ये अशी की, वंश, वर्ग आणि राष्ट्रीय सीमा ओलांडून पलीकडील पाहाण्याची, अभ्यासण्याची तीव्र इच्छा आणि औत्सुक्य, आणि ते आत्मसात करून विश्लेषणात्मक मांडणी करण्याचे धैर्य त्यांच्या ठायी होते. त्यांच्या या गुणवैशिष्ट्यांना तात्त्विक आधार चंद्रा तळपदे मोहंती यांच्या विवेचनातून मिळतो, “अमेरिका आणि पश्चिम युरोप येथे स्त्रीवादी हितसंबंधांबाबत स्पष्टीकरण दिले गेले असल्याने, अशा लिखाणाविषयी मी हे सूचित करू इच्छिते की, त्यातील गुंतवणूक वाढवून धोरणात्मक युती साधणे ही समकालीन गरज आहे. त्यासाठी वंश, वर्ग आणि आंतरराष्ट्रीय सीमा ओलांडणे आवश्यक बाब आहे.”^६

२) प्रकरण १ : लिव्हरपूलपासून ते फिलाडेल्फियापर्यंत प्रवास

“सौ. आनंदीबाई जोशी आणि रा. गोपाळराव जोशी ह्यांकडून लिहवून मला अमेरिकेस जाण्याचा आग्रह केला. तेव्हा मला किती अडचणी असल्या तरी माझ्याने त्यांचे बोलावणे नाकारवेना. ...वैद्यकीसारखा कठीण विषय शिकून पदवी मिळवली असे साऱ्या हिंदू स्त्रियांपैकी आनंदीबाई जोशी यांचे हेच पहिले उदाहरण आहे.”^७ प्रकरणाच्या सुरुवातीलाच अमेरिकेला जाण्याच्या निमित्त प्रसंगाचे त्यांनी वर्णन केले आहे. आनंदीबाई जोशी आणि त्या आप्तेष्ट होत्या, त्याहीपेक्षा, भारतातील एक स्त्री, वैद्यकिय शिक्षण अमेरिकेसारख्या देशात राहून पूर्ण करते, याचेही त्यांना अप्रुप होते. स्त्रीची सर्वांगाने उन्नती होण्याबाबत त्यांची आग्रही भूमिका होती. स्वतः रमाबाई या सर्व गोष्टींपासून दूर असाव्यात असे निदर्शनास येते. अधिक वैज्ञानिक व आधुनिक मूल्यांचा स्वीकार त्यांनी केला होता, हे त्यांच्या बहुतांशी पुस्तकांमधून अनुभवयास मिळते.

भारतातील सामाजिक-सांस्कृतिक वातावरण, पुरुषसत्ताक वर्चस्ववादी संस्थात्मककरण याविरोधी संघर्षमय

वातावरणाला सामोरे जाऊन आणि तत्कालिन जहाजप्रवासातील धोके, भारतातून इंग्लंडला आणि इंग्लंडहून अमेरिकेस जाण्याचे निर्णय घेतेवेळी अशी परिस्थिती होती. या पार्श्वभूमीवर रमाबाईंचा सर्व प्रवास जोखीम लक्षात घेऊन केलेला होता. समुद्रातील दीर्घ प्रवास, अनोळखी संस्कृती, समाज, धर्म आणि चालीरीती या रूपाने चालून येणाऱ्या आव्हानांना तोंड देण्याची तयारी त्यांनी केली असावी. त्याशिवाय इंग्लंड आणि अमेरिकेसारख्या आधुनिक आणि कमालीचे सांस्कृतिक अंतर, भिन्नता यांच्याशी मिळतंजुळतं घेण्याविषयीची समज निर्माण करण्याची वैचारिक आणि मानसिक तयारी त्यांनी केली होती. त्यामुळे त्या त्या ठिकाणी रुळण्यास त्यांना फार अवधी लागला नाही. म्हणून तर कोणताही प्रवास हा जोखमींनी भरलेला असतो, असे उपरोक्त दिलेल्या स्पष्टीकरणातून सिद्ध होते. पंडिता रमाबाईंच्या बाबतीत, असाही एक विचार करणे महत्त्वाचा आहे की, त्यांनी केलेला प्रवास अथवा त्यासंबंधी घेतलेले निर्णय हे त्यांच्यावर कोणी लादलेले नव्हते, तर स्वतः वेळ घेऊन केलेला विचार त्या पाठीमागे होता. त्यांनी स्वेच्छेने आणि स्वबळावर घेतलेले निर्णय असले तरीही जोखीमेची तीव्रता फारशी कमी-अधिक होत नाही. वैचारिक आणि मानसिक पातळीवर स्वयंनिर्णयाची जबाबदारी त्यांनी घेतली होती. कारण त्यांना अपारंपरिक वाट चोखाळायची होती. त्यांना त्यांच्या अनुभव व विचारकक्षांचे क्षेत्र रुंदावयाचे होते. पंडिता रमाबाईंचे स्वयंनिर्णय, उचललेली जोखीम आणि त्या अनुषंगिक सर्व बाबी, या स्त्रीवादी मूल्यधारणांचा महत्त्वाचा गाभा आहे. स्वतःसाठीच्या अवकाशनिर्मितीच्या प्रक्रियेत रमाबाईंनी परंपरा, पुरुषसत्ताकेंद्री व्यवस्थेचे जोखड, स्त्रियांविषयीच्या अंधश्रद्धा झुगारून दिल्या होत्या. म्हणूनच अन्य समाज-संस्कृतीचे आकलन आणि परीक्षण करतेवेळी त्यांच्या ठायी सद्सद्विवेक आणि परखड भाष्य यांमध्ये साधर्म्य आढळते.

डॉ. आनंदीबाई जोशी यांच्या पदवीग्रहण समारंभानिमित्त, भारतातील उच्च शिक्षणाच्या एकूण

अवस्थेबाबत त्यांनी चर्चा केली आहे. दिनांक ११ मार्च १८८६ रोजी फिलाडेल्फिया शहरातील 'अकॅडेमी ऑफ सायन्स' या सभागृहातील समारंभाच्या देखाव्याने प्रभावित झाल्याचे नमूद केले आहे. याशिवाय रमाबाईंची लेखणी ही कोणत्या दडपणाखाली असलेली आढळत नाही. त्यांचे लेखन हे स्वायत्ततेचे प्रतिनिधित्व करणारे होते. त्यामुळेच स्त्रीवादी विचारप्रणाली लेखनात, स्त्रीला स्वतःच्या आयुष्यावर नियंत्रण ठेवण्याची शक्ती असते, परिणामी प्रतिनिधित्व आणि स्वायत्तता देऊ केली जाते. स्त्रीलेखनाला वाचकांकडून उत्स्फूर्त प्रतिसाद मिळेलच, याची शाश्वती देता येत नाही. किंबहुना महाराष्ट्रात रमाबाईंच्या या पुस्तकाला त्याकाळी मान्यता मिळाल्याचे फारसे दाखले सापडत नाही. "साहित्याच्या स्त्रीवादी समीक्षेत असे आढळून आले आहे की, स्त्री-लेखिकांवर नेहमीच कुटुंबकेंद्री आणि स्त्रीत्वाचा शिक्कामोर्तब करून त्यांच्या अनुभवांना निरुपयोगी आणि अपरिवर्तनीय असे दोषमूलक ठरवले गेले, त्यामुळे स्त्रीलेखनासंबंधी वाचकांकडून उत्स्फूर्त अथवा उत्तुंग शिखर गाठणाऱ्या प्रतिक्रिया कधीच आल्या नाहीत. त्यामुळे स्त्रियांच्या वाट्याला अपयशाची भावना आली."८ लेखिका या अंगाने विचार केल्यास रमाबाई काळाच्यापुढे होत्या. स्त्रीप्रश्न, स्त्रीसमस्या आणि पुरुषकेंद्री व्यवस्थेत स्त्रीवर लादली गेलेली दडपशाही आणि स्त्रीचे होणारे दमन यांविषयी त्या सजग होत्या.

त्यांनी, अमेरिकेच्या पार्श्वभूमीवर भारतातील स्त्रीशिक्षणाविषयी चर्चा केली आहे; परंतु, विविध क्षेत्रांमध्ये स्त्रियांना विकासाची संधी मिळाली पाहिजे, याबाबत त्या इंग्लंडला जाण्यापूर्वीच आग्रही आणि कार्यरत होत्या. त्यांनी येथेही हंटर कमिशनपुढील साक्षीचा उल्लेख केला आहे. स्त्रियांच्या वैद्यकी शिक्षणाला भारतात कसकसा विरोध होत होता, यांविषयीचे टिपण त्यांनी उद्धृत केले आहे. इव्हलिन केलर असे प्रतिपादन करते की, "स्त्रियांना विज्ञानापासून दूर ठेवण्यासाठी त्यांना अज्ञानी असे घोषित करून त्यांचे या क्षेत्रातील अस्तित्व नाकारले गेले आहे. ती पुढे असे म्हणते की, (स्त्रियांनी) विषयांनुसार केलेल्या विभागणीची पुरुषकेंद्री दृष्टीच

नाकारली पाहिजे."९

हंटर कमिशनपुढे साक्ष देतेवेळी पुरुषसत्ताकेंद्री दृष्टिकोन झुगारलेला सरळ सरळ वाचकास प्रत्ययाला येते. पुरुषकेंद्री व्यवस्थेच्या चौकटीला रमाबाई जुमानत नव्हत्या, ही बाब त्यांच्या लिखाणात सातत्याने येत असल्याने, याची पडताळणी त्यांच्या लेखनाद्वारे करता येते. अमेरिकेतील आनंदीबाई जोशींच्या पदवीग्रहणाचे निमित्त साधून त्यांनी विस्तृत भाष्य स्त्रीवैद्यकबाबत केले आहे. भारत आणि अमेरिका यांमधील स्त्रीप्रश्नांच्या सोडवणुकीविषयक तफावती आणि विसंगती यांची त्यांना जाणीव होणे, साहजिक होते. बालपणापासून चिकित्सक वृत्ती त्यांच्या अंगी बाणवली गेली असल्याने, प्रत्येक घडामोडी अथवा गोष्टींकडे पाहण्यातील सजगता व तर्कशुद्ध विचार हा त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा भाग होता. याशिवाय प्रचंड कुतूहल आणि जिज्ञासा त्यांच्याकडे होती. भारतातून इंग्लंडला जायला निघालेल्या रमाबाईंची वैयक्तिक आणि सार्वजनिक भूमिका; आणि नवीन माहितीचा प्रचंड खजिना, नवीन संस्कृतीचा अनुभव, स्त्रीप्रश्नांच्या सोडवणुकीच्या अनेक मार्गांचा स्वानुभव घेऊन अमेरिकेतून भारताकडे परतणाऱ्या रमाबाईंची प्रतिमा आणि त्यांच्या भूमिकांमध्ये झालेले परिवर्तन, यांमध्ये भिन्नता आढळणे, स्वाभाविक होते. याविषयी समर्पक विवेचन पुढील उद्धरणाने स्पष्ट होते, प्रवासाची सामाजिक दृष्टी ही नेहमीच संदिग्ध असते. प्रवास, मन आणि ज्ञानकक्षा रुंदावते आणि दूरदेशी असलेले ज्ञान व लोक यांचा दर्जा आत्मसात करते, त्यामुळेच काही वेळा प्रवासी भिन्न रूपात अवतरतो किंवा परततच नाही.१०

सौ. आनंदीबाई जोशी यांनी ज्या महाविद्यालयात वैद्यकी शिक्षण पूर्ण केले, त्या वैद्यविद्यालयाची स्थापना, विद्यालयाच्या डीन राचेल एल. बॉडले यांच्या कारकिर्दीत महाविद्यालयाचा झालेला विकास याविषयीची माहिती पंडिता रमाबाई यांनी दिली आहे. अमेरिकेतील फ्रेंडस (क्लेकर) या समुदायाची मदत महाविद्यालयाच्या विकासास मिळाली; परंतु प्रतिगामी विचारांच्या पुरुषवैद्यांनी स्त्रियांच्या शिक्षणास विरोध केल्याचे निदर्शनास आणून दिले आहे.

३) प्रकरण ३: शासनपद्धती

अमेरिकेतील वास्तव्यात, प्रचंड मोठ्या आणि खोलवर रुजलेल्या लोकशाहीप्रणित शासनव्यवस्थेची अनुभूती आणि त्याची मांडणी लेखिकेने अत्यंत प्रभावीपणे केली आहे. लोकशाही मूल्ये, व्यवस्था, त्यातून घडलेले समाजमन, त्यांची शासनपद्धती यांचा वेध या प्रकरणात घेतला आहे. लोकशाही म्हणजे नागरिकत्वाचे हक्क, सहभाग आणि राजकीय पक्ष, निवडणुका आणि अर्थव्यवस्था होय. लोकशाहीची गुणवत्ता केवळ संस्थात्मक रचनांच्या स्वरूपाने निश्चित होते. म्हणूनच महिला सबलीकरण आणि लिंग समानतेची स्थापना ही लोकशाहीसाठी महत्त्वपूर्ण आहे.^{११} अमेरिकेतील स्थानिक स्वराज्य संस्था, सुभे, संस्थाने, उपसंस्थाने, राष्ट्रीय न्यायसभा, राष्ट्रीय सभा-काँग्रेस, राष्ट्राध्यक्ष, युनायटेड स्टेटसचे वार्षिक उत्पन्न आणि या अनुषंगाने अमेरिकेतील लोकशाहीचा विकास यांची बारकाव्यांसहित सविस्तर माहिती दिली आहे. ज्या तत्त्वप्रणाली व मूल्यधारणेवर युनायटेड स्टेटसच्या प्रजासत्ताक राष्ट्राची शासनपद्धती आधारलेली आहे, त्याचे परीक्षण करताना लेखिकेने असे म्हटले आहे की, “या सर्व गोष्टींच्या आधारभूत नियमात या राष्ट्रातील रहिवासी मनुष्यमात्राचे एकमेकांशी साम्य प्रतिपादले आहे. म्हणून उच्चनीच जाती आणि कुलभेद संभवत नाही. ही अमेरिकन जाती एक आहे.”^{१२} अमेरिकन सिटीझन ही संकल्पना वाचकांसाठी विस्ताराने सांगितली आहे. “बायोमिंग व क्यान्सस ही ठिकाणे सोडून स्त्रियांना मतदानाचा अधिकार नाही, ही बाबही रमाबाईंनी नमूद केली आहे.”^{१३}

अशाप्रकारे, सखोल चिंतन, औत्सुक्य आणि विश्लेषणात्मक मांडणीतून अमेरिकेतील लोकशाहीचे स्वरूप वाचकांपर्यंत प्रभावीपणे पोहचविले आहे. भव्य लोकशाहीप्रणित घटना, राज्यव्यवस्था आणि आधुनिक समाजाचा अनुभव घेऊन त्या भारतात परतल्या. त्यांच्या भारतातील कार्यपद्धतीवर याचे पडसाद उमटल्याशिवाय राहिले नाही. मुक्तिसदनाच्या कार्यक्षेत्र दिलेल्या योगदानाच्या माध्यमातून त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या पैलूवर प्रकाश टाकता येतो.

४) प्रकरण ४ : लोकस्थिती

कुटुंबाशी निगडित स्त्रिया आणि मुली यांचे सामाजिक स्थान, त्यांना उपलब्ध असलेल्या संधी, पुरुषकेंद्री संस्थात्मकीकरणामुळे स्त्रियांच्या विकासात निर्माण होणारे अडथळे यासंबंधी लेखिकेने केलेले भाष्य आणि विवेचनपर मांडणी अर्थपूर्ण आहे. कुटुंबांतर्गत स्त्रीच्या स्थानाची स्वायत्त स्थिती, बालपणापासून मुलींनाही पुरुष मुलगाइतक्याच विकासाच्या संधींची उपलब्धता असते का, याविषयी घेतलेल्या नोंदी, याची मांडणी या प्रकरणात आहे. या परिस्थितीचा अभ्यास करतेवेळी त्यांनी भारतातील सामाजिक परिस्थिती, प्रतिमा यांची तुलनात्मक मांडणी केली आहे. अर्थात, या प्रकरणात विशेषतः काळासंबंधी आणि त्यांचे धर्मांतर, यांच्याशी निगडित काही लेखनमर्यादा जाणवतात.

कुटुंबातून मिळणाऱ्या सवलती आणि संधी यांविषयी भाष्य करतेवेळी ख्रिश्चन धर्मव्यवस्थेकडून होणाऱ्या परोपकारी कार्यांच्या समर्थनार्थ भूमिका घेतली आहे, ज्याकरवी त्यावेळच्या त्यांच्या मनोवस्थेचे स्पष्ट दर्शन घडते. सुझान बॅसनट यांचे विश्लेषण या संदर्भात सूचक आहे. “प्रवासलेखन हे नेहमीच एखाद्या विशिष्ट काळाची व संस्कृतीची निर्मिती (उत्पादन) असते. सत्तासंबंधांच्या उतरंडीत असमान संधींची उपलब्धता असूनही, स्त्री प्रवाशांनी स्वतःचा पुनर्शाोध घेण्याचा प्रयत्न केला.”^{१४}

पंडिता रमाबाई यांनी, भारतामध्ये कुटुंबातील ताठर व्यवस्थेत दडलेल्या कारणांची मीमांसा करताना भारतातील स्त्री समस्यांची गंभीर दखल घेऊन चर्चा केली आहे. त्या स्वतः विधवा झाल्या, पण वैधव्याविषयी नीतिनियमने त्यांनी मान्य केली नाहीत. व्यक्तिगत पातळीवर धाडसाने स्वतःच्या जीवनासंबंधी घेतलेल्या निर्णयांची जबाबदारी पेलली. हे पुस्तक लिहिण्यापूर्वी स्त्रीप्रश्नांवर ‘स्त्रीधर्मनीति’ आणि ‘द हाय कास्ट हिंदू वुमन’ अशी दोन पुस्तके त्यांनी लिहिली होती. त्यातील काही आशय थोड्याफार फरकाने त्यांनी येथे नमूद करण्याचे कारण, अमेरिकेत स्त्रीसमस्यांच्या सोडवणुकीचे प्रयत्न आणि भारतीय स्त्रीसमस्यांच्या सोडवणुकीचे प्रयत्न यांमधील महदन्तर, याशिवाय दोन्हीकडील स्त्री समस्यांकडे

बघण्याची सामाजिक दृष्टी यांमधील भेद अधोरेखित करणे, हे असावे.

स्त्रीलेखिकांच्या पुरुषांनी केलेल्या प्रवासवृत्तांतांच्या तुलनेत प्रवासवृत्तांतांमधून आढळणारी लेखनाची दृष्टी ही अधिक गुंतागुंतीची, अनेक घटकांची व्यामिश्रता (complex, जटीलता) असण्याची शक्यता अधिक असलेली आढळली, तरीही केवळ लिंग हा घटक त्यास कारणीभूत नसून अनेकविध घटकांचे समुच्चय पुरुष प्रवासवृत्तांकनाप्रमाणे असतात. पुरुषांपेक्षा निराळ्या तऱ्हेने स्त्रिया प्रवास करतील व प्रवासवृत्त लिहितील हे गृहीत धरण्याऐवजी अभ्यासकांच्या हे लक्षात आले आहे की, वैयक्तिक अनुभव आणि प्रवासी म्हणून प्रतिनिधित्व केवळ लिंग हा निकष न लावता वंश, वय, वर्ग, आर्थिक स्थिती, शिक्षण, राजकीय तत्त्वप्रणाली आणि ऐतिहासिक काळ अशा बहुविधपेडी परिस्थितीतील छेदनबिंदू (points of Intersection/crossing) अशा वृत्तांकनाला कारणीभूत ठरतात.^{१५} भारतातील पुरुषकेंद्री व्यवस्थांमुळे स्त्रींवर होणाऱ्या अन्यायांची नोंद घेतेवेळी पंडिता रमाबाईंनी पुरुषप्रधान संस्कृतीवर आक्षेप घेतले आहेत. स्त्रियांची अवहेलना, स्त्रीच्या दुय्यमत्वाची कमालीची सीमा याचे विवेचन करतेवेळी त्यांच्या सहसंवेदना, सहानुभूती आणि अनुकंपा यांचे संमिश्र स्वरूप प्रत्ययास येते. “प्रवाशांचे लेखन हे आतील व बाहेरील जगाची घट्ट वीण घालणाऱ्यांची कथा असते. प्रवासी आपल्या प्रवासाचे वृत्तांत देताना व्यक्तिनिष्ठांच्या आधारे विचार आणि भावना यांना मोकळी वाट करून देत; लोकांचे स्थान व लोक यांचे उघडपणे तथ्यांच्या आधारे वस्तुनिष्ठ वर्णन करतात.”^{१६} पंडिता रमाबाईंची लेखनविशिष्टता उपरोक्त अवतरणातील निकषांद्वारे विवेचित करणे संयुक्तिक ठरते.

५) प्रकरण ५ : गृहस्थिती

अमेरिकन गृहिणीची प्रतिमा व स्थाननिश्चिती यांची चर्चा केली आहे. तसेच या पार्श्वभूमीवर भारतातील स्त्रीप्रश्न, स्त्रीचे कुटुंबातील स्थान, पुरुषप्रधान व्यवस्थेतील

दोष हेही नमूद केले आहे. अमेरिकन कुटुंबातील तत्कालीन स्त्रीचे स्थान हे पुरुषकेंद्री दृष्टिक्षेपातून तयार केली गेलेली सहचारिणी या प्रतिमेतच बद्ध असले, तरीही स्त्री कुटुंबांतर्गत स्वायत्तता अधिक उपभोगणारी होती. रमाबाईंनी निग्रो (‘निग्रो’ हा शब्द पंडिता रमाबाई यांनी त्यांच्या लेखनसाहित्यात उपयोगात आणलेला आहे. आफ्रिकन वंशाची व्यक्ती असा या शब्दाचा अर्थ आहे.) स्त्रिया घरकाम करत असल्याची नोंद केली आहे. कुटुंबांतर्गत निर्णयप्रक्रियेत सहभाग, अर्थव्यवहारातील सहभाग हा व्यापक स्वरूपाचा होता. अमेरिकेतील मध्यम व उच्च वर्गातील स्त्रियांसंदर्भातच रमाबाईंचे लेखन आहे.^{१७}

६) प्रकरण ६: विद्याव्यासंग

अमेरिकेत विद्यार्जनातून स्त्रियांना स्वविकासाच्या संधी कसकशा उपलब्ध होत गेल्या याची सखोल चिंतनपर मांडणी रमाबाईंनी केली आहे. रमाबाईंचा अमेरिकेतील प्रवास, तेथील शिक्षण आणि संबंधित व्यवस्थांबाबत त्यांनी केलेला सूक्ष्म अभ्यास, शिक्षणक्षेत्रात प्रयोगशील असणाऱ्या विदुषींसमवेत त्यांच्या झालेल्या भेटांचे वर्णन, हे सर्वच विलक्षण वाटते. हे अभ्यासताना, भारतात येऊन स्त्रियांविषयी सामाजिक काम उभे करण्याच्या नियोजनाची पायाभरणी त्यांच्या मनात कसकशी आकार घेत गेली, याची वाचकाला कल्पना येते. अमेरिकन स्त्रियांनी केलेल्या चळवळी, पुरुषकेंद्री कार्यक्षेत्र व विचारक्षेत्रांत प्रवेशित होऊन मिळविलेल्या विकासाच्या संधी, विविध व्यवसायांमधील स्त्रियांचे यश, विद्या, विज्ञान-तंत्रज्ञान या क्षेत्रांमध्ये स्त्रियांनी मिळविलेले प्रावीण्य यांची जंत्रीच पंडिता रमाबाईंनी दिली आहे. यामधून त्यांनी केलेला सर्वकष अभ्यास आणि विश्लेषण याचा अनुभव वाचकांना येतो. “मी इ. स. १८८६ सालाच्या आरंभी फिलाडेल्फिया शहरी पोहोचले, तेव्हा सारे दोन-तीन महिने अमेरिकेत राहाण्याचा माझा बेत होता. परंतु प्रसंगवशात त्या शहरातील सार्वजनिक शाळा पाहायला गेले, तेव्हा तेथील व्यवस्था, शिक्षणाची शैली, शिक्षकांची योग्यता वगैरे पाहून मला इतका काही संतोष वाटला

की, या देशात काही काळपर्यंत राहून येथील विद्याखात्याची व शिक्षणसरणीची माहिती करून घ्यावी असा निश्चय करून, पुढे मी येथेच राहिले.येथील शिक्षिकिणी बहुतकरून मर्यादशील, निरहंकार, आत्मसंयमी, उद्योगी, निग्रही पण ममताळू आणि शाळांत उत्तम बंदोबस्त ठेवणाऱ्या अशा आहेत.”^{१८} अमेरिकेत स्त्रीप्रश्न सोडवणुकीसाठी स्त्रियांनीच पुढाकार घेऊन प्रयत्नांची पराकाष्ठा कशी केली, याविषयीचे समर्पक विवेचन केले आहे. भारतातील स्त्रियांकरिता ज्ञाननिर्मिती कोणत्या प्रकारे करता येईल, याची उकल करण्याचाही यथोचित प्रयत्न त्यांच्या लेखनात वारंवार आढळतो. रमाबाईसारख्या ज्ञानार्जन करण्यासाठी सतत प्रयत्नशील असणाऱ्या तत्त्वचिंतकाने अमेरिकेसारख्या प्रगत देशातील चळवळी आणि व्यापक दृष्टी निर्माण करणारे अनुभव घेतले आणि त्या आधारे, भारतातील स्त्रियांची उन्नतावस्था प्राप्त करून घेण्याकरिता त्यांच्या जाणिवांचे रूपांतर निर्मितीक्षमतेत करण्याच्या निर्णयाप्रत त्या पोहचल्या असाव्यात. रमाबाईंच्या लेखनाच्या रूपाने या पुस्तकात स्त्रीवादी मूल्यांविषयीचे सखोल चिंतन वाचण्याची संधी वाचकाला मिळते.

रमाबाई यांनी लिहिलेल्या या पुस्तकाची दखल त्याकाळात महाराष्ट्रात, तर फारशी घेतलेली दिसत नाही. ते रमाबाईंनाही फारसे अपेक्षित नसावे. मीरा कोसंबी यांच्या मते, (या पुस्तकावर दिलेल्या प्रतिक्रियेमधून) पितृसत्ताक द्वेषभावना उघड झाली. अँग्लो-अमेरिकन दृष्टिकोनातून निर्भिड व ज्ञानार्जन करून आलेल्या स्त्रीमुळे पुरुषकेंद्री मानसिकता विस्कळीत झाली. म्हणूनच त्यांचे (रमाबाईंचे) आंतरराष्ट्रीय व्यक्तिमत्त्व आणि परदेशगमन या दोन्ही गोष्टी पुरुष देशबांधवांनी झाकोळून टाकल्या.^{१९}

भारतातील वासाहतिक वातावरण, वसाहतवाद्यांचा संपर्क आणि वसाहतवाद्यांचे प्रतिनिधित्व करणारे परदेशी यांच्या संपर्कात आल्याने, प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष सहकार्याची भूमिका आणि स्त्रीप्रश्न सोडवणुकीसाठी ते काम करण्याची स्वेच्छा, या वातावरणाचा परिणाम म्हणजे, स्वानुभव आणि स्वविकास यांतून पंडिता रमाबाईंचे प्रगल्भ आणि जबाबदार व्यक्तिमत्त्व घडत गेले. अमेरिकेतील कोनेस्टोगा

या मूळ (Conestoga, Native American Pennsylvania, Virginia)^{२०} रहिवासी जातीविषयी (जमाती) समर्पक माहिती त्यांनी उद्धृत केली आहे. अमेरिकेतील मूळ रहिवाशांच्या अभ्यासावर आधारित रमाबाईंची टिपणी त्यांच्या अंतर्मनात असलेल्या स्त्रीवादी भूमिकेचेच दर्शन घडविते. एके ठिकाणी शेकडा त्र्याण्व टक्के पुरुषांस व शेकडा एकोणनव्वद टक्के बायकांस लिहिता-वाचता येते. १८९०च्या खानेसुमारीच्या आकडेवारीच्या आधारे साक्षरतेच्या प्रमाणाचे आकडे त्यांनी दिले आहेत. रमाबाईंनी सविस्तर सांख्यिकी माहिती आवश्यक त्या ठिकाणी देऊन त्यांच्या युक्तिवादाला शास्त्रीय आधार दिले आहेत. अमेरिकेत ठिकठिकाणी भेटी देऊन सविस्तर माहिती मिळविण्याचे त्यांचे कसब आणि चिकाटी, माहिती संकलित करून त्याचे पृथक्करण करण्याचा त्यांचा शास्त्रीय दृष्टिकोन, याही गोष्टी स्त्रीवादी अनुषंगाने विश्लेषणाच्या कसोटीवर उतरवता येतात. “इतिहासलेखनशास्त्रामधील उदारमतवादी पक्षकारांनी सामाजिक इतिहासाच्या अनुषंगाने, एकोणिसाव्या शतकात पाश्चिमात्य प्रभाव आणि भारतीयांनी दिलेला प्रतिसाद ही बाब तत्कालिन दडपवणूक व एकाकी असणाऱ्या स्त्रियांमध्ये जागृती आणण्यास कारणीभूत ठरली, असे भाष्य केले आहे.”^{२१}

रमाबाईंच्याबाबतीत उपरोक्त भाष्य सूचक आहे. त्यांचा स्त्रीप्रश्नाच्या संदर्भातील द्रष्टेपणा, बालपणापासून प्रतिकूल परिस्थितीस तोंड द्यावे लागले असल्याने त्यामधून विकसित झालेल्या क्षमतांचा विकास आणि मानसिक बळ यांमुळे त्यांच्यातील ऊर्जेचा स्रोत अविरतपणे कार्यसिद्धिसाठी उपयुक्त ठरत होता. विवेकबुद्धी आणि अंधश्रद्धांच्या विरोधी भूमिकेशी त्या बराच काळ एकनिष्ठ होत्या. त्याकाळी आणि पुढे बरीच वर्षे त्यांनी लिहिलेल्या अभ्यासपूर्ण साहित्याची नोंद घेण्याविषयीचे औत्सुक्य आणि इच्छाशक्ती यांचा अभाव निदर्शनास येतो. यासंदर्भात पद्मा अनगोळ यांचा युक्तिवाद महत्त्वाचा आहे. “आफ्रिका-आशियामधील लिंगाधारित इतिहासात (एकोणिसाव्या शतकातील) स्त्रियांनी नोंदवलेले निषेध आणि आत्मसन्मानाच्या चळवळींची

नोंद न घेण्याचे कारण, 'पाश्चिमात्य केंद्रीभूत पूर्वग्रह' होता. वसाहतींच्या समाजात असलेल्या स्त्रियांच्या अनोख्या अनुभूती दुर्लक्षित राहाण्यामागे पर्यायी दृष्टिकोनाचा अभाव होता.'^{२२} अमेरिकेत किंडर गार्टन ही शिक्षणपद्धती रुजवणाऱ्या एलिझाबेथ पीबडी या सुप्रसिद्ध विद्वत बाईची रमाबाईंनी भेट घेतली. फ्रॉयबलच्या किंडर गार्टन या शिक्षणपद्धतीतील तपशिलांचा सखोल अभ्यास रमाबाईंनी अमेरिकेत केला.

७) प्रकरण ८: स्त्रियांची स्थिती

हे प्रकरण विस्तृत आणि अमेरिकेतील स्त्रियांच्या परिस्थितीचा पूर्ण कालपट उलगडवून दाखवणारे असे एकूण बहात्तर पानांचे आहे. साहजिकच या शोधनिबंधाच्या दृष्टीने या प्रकरणाचे साहित्यमूल्य अधिक महत्त्वपूर्ण आहे. विद्या, रोजगार, कायदेशीर हक्क, प्रयत्न, राष्ट्रीय समाज, स्त्रियांच्या जुटी, स्त्रियांचा क्रूसेड अशा एकूण सात उपविभागात हे प्रकरण बेतले आहेत. स्त्रीच्या दास्यत्वाच्या परिस्थितीविषयी लक्ष वेधून घेणारे विधान लक्षवेधी आहे. मद्यपानादिक व्यसनांनी मनुष्याच्या शारीरिक व मानसिक स्वास्थ्याची हानी होते, हेही सर्वास कळते. या गोष्टींपासून होणारी अनिष्टे सर्वास प्रत्यक्ष दिसण्याजोगी आहेत; परंतु स्त्रियांच्या दास्यापासून उद्भवणारी अनिष्टे सहसा ध्यानात येत नाहीत. ती अंतर्गूढ हृदयरोगांप्रमाणे वर न दिसता, आतल्या आत मनुष्यजातीचे काळीज जाळून टाकीत आहेत.^{२३} पुरुषकेंद्री व्यवस्थेने लादलेला अमानुष विचार, प्रथा, यांमुळे स्त्रीचा विकास खुंटला, यासंदर्भातील वेदनांच्या तीव्रतेचे चित्रण त्यांनी उद्धरणात केले आहे. पारदर्शक आणि परखडपणे रमाबाईंनी स्त्रीवादी मूल्यांची मांडणी केली आहे. स्वाभिमान आणि स्वतंत्र असण्याची इच्छा यांबाबतच्या स्त्रियांमधील जाणिवांचा संपूर्ण नाश केल्याचा युक्तिवाद त्यांनी केला आहे. दास्यत्वाच्या मनोभूमिकेची पाळेमुळे इतकी खोलवर रुजवली गेली आहेत की, माणसाच्या नकळतपणे त्याचे स्वातंत्र्य गमावण्याची सक्ती केली जाते व ती व्यक्ती निमूटपणे ती अवस्था मान्य करून जगण्यास सुरुवात करते. अशा मनाच्या विदारक स्थितीची

पंडिता रमाबाईंनी मांडणी केली आहे. त्या स्त्रियांच्या भौतिकतेविषयी फक्त भाष्य करत नाहीत, तर मानसिक गुलामगिरीच्या स्थितीविषयी तर्कशुद्ध युक्तिवाद करतात. स्त्रीवादी चळवळीतील विचारधारा आणि तात्त्विक चौकटीची मांडणी या प्रकरणात केलेली प्रकर्षाने आढळते. गुलामगिरी अथवा दास्यमुक्तीपेक्षा अधिक कठीण स्त्रीबंधमुक्ती चळवळ असल्याचा त्यांचा युक्तिवाद आणि त्यासंबंधीचे लेखन, संवेदनशील वाचकास अंतर्मुख करून विचारांना प्रेरणा देणारे आहे. "स्त्रीची बंधमुक्ती ही दास्यमुक्तीपेक्षा अथवा गुलामगिरी नष्ट करण्यापेक्षा अधिक कठीण आहे. कारण गुलामगिरी ही दृश्य आहे, तेथे शारीरिक, मानसिक हानी उघडपणे दिसणारी आहे. परंतु स्त्रीच्या गुलामगिरीची दखल घेतली जात नाही. स्त्रीची गुलामगिरी अनाकलनीय हृदयाचा आजार असून तो मानवी हृदयाची हानी करतो."^{२४}

अमेरिकेत सुरू झालेल्या स्त्रीशिक्षणासंबंधी चळवळीचे विस्तृत विवेचन केले आहे. एमा विलर्डचे देशभगिनीस विद्याशिक्षण मिळवून देण्याच्या प्रयत्नाविषयीचे भाष्य पुढीलप्रमाणे, "अमेरिकेतील सर्वात्कृष्ट विश्वविद्यालयाचे मुकुटरत्न म्हणविणारे हॉवर्ड विद्यालय (केंब्रिज, मासाचूट्स येथे) पुरुषांकरिता स्थापित व उत्तम दशेस प्राप्त होऊन सव्वाशे वर्षे झाल्यावर, मासुचुसेट्सच्या मुलींना सगळ्यात निकृष्ट अशा शाळागृहांत प्रवेश करण्याची परवानगी मिळाली. ही गोष्ट ध्यानात ठेवून एतद्देशीय स्त्रीशिक्षणाच्या इतिहासाचे विवेचन केले, म्हणजे स्त्रियांनी इतक्या थोडक्या काळात विद्यागणांमध्ये केवढे पराक्रम केले, हे पाहून मन थक्क होते."^{२५} भारतातील उच्चवर्गीय परित्यक्त्या स्त्रियांच्या शिक्षणाची सोय कशी करता येईल, त्यांना अर्थार्जनाच्या सोयी कशा उपलब्ध होतील, यांविषयीची चर्चा घडवून आणण्यासाठी त्यांनी अमेरिकेतील स्त्री-शिक्षणाची चळवळ, स्त्रीप्रश्न सोडविण्यामधील अडथळे यांचा समग्र आढावा घेतला आहे.

कार्ल थॉम्पसन यांनी किन्स्ले आणि जेम्स सेकॉर्ड यांची उद्धरणे देऊन स्त्रियांच्या प्रवासवर्णनांचे महत्त्व अधोरेखित केले आहे. त्यांच्या विश्लेषणाच्या साहाय्याने,

रमाबाईंच्या पुस्तकातून झालेली ज्ञाननिर्मिती स्त्रीवादी परिप्रेक्ष्यातून अधिक अचूकपणे समजून घेणे सुकर होते, तसेच त्यांच्या लेखनाची दखल त्याकाळी का घेतली गेली नाही, याचाही उलगडा होण्यास मदत होते. किन्तु त्यांनी असे प्रतिपादन केले आहे की, “स्त्रियांनी लिहिलेल्या प्रवासवर्णनांमधून सौंदर्यानुभव, भूगोल आणि विज्ञान यां विषयांवर केलेले लेखन हे हौशी चौकटीच्या प्रायोगिकतेवर आधारित आहे.”^{२६}

अशा काही मतप्रणालींमुळे टीकाकारांनी (समीक्षकांनी) स्त्रियांची प्रवासवर्णने ही, केवळ व्यस्त राहाण्याचे माध्यम असून, युक्तिवाद अथवा वैचारिक मांडणी यांची जोखीम न घेता, तसेच कोणत्याही वैचारिक, औपचारिक वादाच्या भोवऱ्यात न अडकण्याची काळजी घेऊन केलेली अभिव्यक्ती आहे. स्त्रियांची प्रवासवर्णने अशाप्रकारे, डावपेचाचा एक भाग म्हणून, पुरुषी वर्चस्व असणाऱ्या तात्त्विक मांडणीच्या वर्तुळातून स्त्रियांना मुख्य चर्चाविषयाच्या क्षेत्रापासून दूर ठेवले गेले.^{२७} जेम्स सेकॉर्ड यांनी असा युक्तिवाद केला आहे की, “विज्ञानाविषयी भाष्य करणारे अथवा थेट वैज्ञानिक क्षेत्रात योगदान देणाऱ्यांची लिंग, श्रेणी यांवरून विशेषज्ञ आणि लौकिक अशी विभागणी केली जाते, ती पूर्णतः अप्रस्तुत आहे.”^{२८}

अमेरिकेसारख्या प्रगत राष्ट्रामधील स्त्रीशिक्षणाच्या वाटांचा धांडोळा घेताना रमाबाईसमोर भारतातील विशिष्ट सामाजिक गटातील स्त्रिया होत्या. भारतात येऊन या विशिष्ट गटातील स्त्रियांसाठी पायाभूत सुविधांपासून समाजकार्य उभे करायचे होते. परंतु, ख्रिश्चन धर्मांतरित म्हणून त्यांच्या कार्याला नाकारले गेले, या पुस्तकाची दखलही फारशी गांभीर्याने घेतली गेली नाही. अमेरिकेत वास्तव्यात केलेल्या प्रवासादरम्यान विविध क्षेत्रांतील संस्थांचा केलेला अभ्यास, वर्णन, विश्लेषण, तेथील लोकांमध्ये असणारी चर्चाविश्वे यांविषयीची सविस्तर व अचूक असा विविध विषयांसंबंधी माहितीचा संच, असे या पुस्तकाचे सर्वसाधारणपणे स्वरूप आहे.

अमेरिकेतील स्त्रियांच्या रोजगार संधींची विश्लेषणात्मक माहिती बोधपर आहे. अल्पावधीतच

अमेरिकन स्त्रियांनी पुरुषांच्या अधिपत्याखाली असलेल्या क्षेत्रांमध्ये प्रावीण्य मिळवून स्वतःसाठी अवकाश निर्माण केला. यासाठी स्त्रियांनी वैज्ञानिक, तांत्रिक, वाणिज्य आणि सामाजिक, मानव्यविद्या, भाषाशास्त्र अकादमिक क्षेत्रांमध्ये संघर्ष करून शिक्षण घेऊन, स्वविकास घडवून आणला. विविध क्षेत्रांमध्ये स्त्रियांनी स्वतःला स्थिर-स्थावर केलेल्याचे दाखले रमाबाईंनी दिले आहेत. “पुस्तकातील अनेकत्व (Plurality-बहुलता), सर्वसमावेशकता, कार्यक्षेत्राच्या व्यापकतेमधील विशालता, ही सर्व वैशिष्ट्ये म्हणजे पुस्तकाचे सामर्थ्य होय.”^{२९} रमाबाईंनी अमेरिकेतील स्त्रियांच्या योगदानाकडे लक्ष वेधले आहे. अमेरिकेत स्त्रियांनी स्त्रियांसाठीच चळवळी उभ्या करून बरीच ज्ञानक्षेत्रे व कार्यक्षेत्रे खुली केल्याची माहिती विलोभनीय आहे. “इलिझाबेथ पीबडी, मिसेस षो, मिसेस टामसन इत्यादी शिक्षित बायांनी आपले तन, मन, धन या सत्कर्मी खर्च केले म्हणूनच युनायटेड स्टेट्सचे विद्याखाते इतके उन्नत दशेस आले आहे. ज्या ज्या वर्तमानपत्रांतून स्त्रियांचे भाग (विभाग) असतात, त्यात स्त्रियांच्याविरुद्ध अन्याय्य गोष्टी, अथवा नीतिविरुद्ध लेख न यावे, म्हणून फार काळजी घेतली जाते. ‘न्यूयॉर्क हेरल्ड’, ‘फिलाडेल्फिया लेजर’, ‘बोस्टन ट्रान्स्क्रिप्ट’, ‘बोस्टन हेरल्ड’ आणि ‘शिकागो इंटर ओशन’ अशा प्रकारच्या जंगी वर्तमानपत्रांना स्त्रीलेखकांचे पुष्कळ पाठबळ आहे.”^{३०}

अमेरिकेतील स्त्री-प्रश्न, विविध व्यवस्था या विषयांवर त्याकाळी झालेल्या लेखनाची समीक्षा आणखी एका निराळ्या परंपरेनुसारही करता येते. जाताजाता त्याचा उल्लेख येणे संयुक्तिक वाटल्याने त्या मुद्द्याला स्पर्श केला आहे. अमेरिकेसारख्या लोकशाही असलेल्या देशाबाबत त्यांना आकर्षण होते. परिणामी, अमेरिकेविषयी लिहिण्याचा पडलेला प्रघात हा एक भाग होता, असे मीरा कोसंबी यांनी म्हटले आहे. रमाबाईंनी केलेल्या लेखनापूर्वी आणि समकालीन झालेल्या लेखनासंबंधी केलेल्या चर्चेसंबंधी, मीरा कोसंबी यांचे विवेचन पुढालप्रमाणे, ‘युनायटेड स्टेट्सची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त’ या पुस्तकाबाबत आणखी एक परंपरा सांगता

येते. सन १८३५ साली प्रकाशित झालेल्या अलेक्स डी टॉकॅव्हिले (Alexis de Tocqueville) च्या 'डेमॉक्रसी इन अमेरिका' ('Democracy in America')^{३१} या पुस्तकात अमेरिकेविषयी केलेल्या विस्तृत लिखाणाचा अभिमानास्पद बाब म्हणून दावा केला गेला. तर, स्त्रीवादी लेखिकांनी लिहिलेल्या पुस्तकांमध्ये हॅरीएट मार्टिन्वूचे (Harriet Martineau) नाऊ क्लासिक, 'सोसायटी इन अमेरिका' १८३७ (Now Classic, 'Society in America' 1837)^{३२} साली प्रकाशित झालेल्या पुस्तकाशी 'युनायटेड स्टेट्सची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त' १८८७, या पुस्तकाची जवळीक सांगता येते. पंडिता रमाबाई यांनी त्यानंतर पन्नास वर्षांनी अमेरिकेतील प्रवासावर आधारित हे पुस्तक लिहिले. दोन्ही ग्रंथांचा तुलनात्मक अभ्यास करता, या पन्नास वर्षांच्या कालावधीत अमेरिकेत वेगाने परिवर्तन झाल्याचे निदर्शनास येते.

टॉकॅव्हिलेप्रमाणेच पंडिता रमाबाई, लोकशाहीप्रणित राजकीय संस्था आणि अमेरिकन समाजातील समतेचे तत्त्व यांनी त्या प्रभावित झाल्या होत्या.^{३३} विज्ञान व तंत्रज्ञान याही क्षेत्रांमध्ये स्त्रियांनी निर्माण केलेला अवकाश यांविषयी संयुक्तिक विवेचन त्यांनी केले आहे. अमेरिकेत स्त्रियांनी केलेले संशोधन आणि काही शोध यांची माहिती दिली आहे, ती पुढीलप्रमाणे-अंतर्जल दूरदर्शक यंत्र, बाष्पोत्पादक यंत्र (आगगाडीचे यंत्र), अप्रवर्तक विजेचा शॅंडा (Non-inductive electric cable), तारवांवर धान्य चढविण्याचे यंत्र, दाणा आणि सालपट पृथक्करणाचे यंत्र, शेतमाल कापण्याचे यंत्र, इत्यादी.

अमेरिकेत स्त्रीचळवळी विविध हक्कांसंबंधी मागणी करत होत्या. ठिकठिकाणी अशाप्रकारे संघटनात्मक कार्य सुरू होते. स्त्रीजुटींची कार्यपद्धती, उद्दिष्टे यांच्या माहितीचे विवेचन त्यांनी केले. रमाबाईंनी या स्त्री संघटनात्मक कार्याविषयी सविस्तर भाष्य केले आहे. जुटी स्थापण्यामध्ये असा एकच उद्देश नसतो. निरनिराळ्या प्रकारच्या नाना मतांच्या लोकांचा समावेश जुटीत होत असून, एखाद्या जुटीला बहुत प्रकारची कार्ये करता येतात..... न्यू इंग्लंड वोमन्स क्लब, न्यू सॅचुरी क्लब

वगैरे ज्या पुष्कळ जुटी सरोसिसच्या लेकी आहेत."^{३४} मीरा कोसंबी यांच्या मते, "रमाबाई, पाश्चिमात्य जगतापेक्षा अगदी भिन्न अशा संस्कृती आणि समाजातील होत्या. तरीही त्यांनी दोन भिन्न संस्कृतीतील एक मजबूत दुवा होण्याची विलक्षण क्षमता सिद्ध केली. त्यांच्या समीक्षकांनी त्यांना अमेरिकन आदर्शवत व्यवस्थेचे प्रतिनिधित्व करून आत्मपरीक्षणाच्या स्वरूपात, पुढे आल्याचे म्हटले आहे."^{३५} 'युनायटेड स्टेट्सची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त' या संपूर्ण पुस्तकात दिलेल्या बारीकसारीक तपशिलांवरून हे स्पष्ट होते की, पुरुषांकडून तीव्र विरोध होत असतानाही तेथील स्त्रियांचे विविध क्षेत्रांतील प्रतिनिधित्व आणि कार्य करण्याचे सामर्थ्य यांनी रमाबाई खूपच प्रभावित झाल्या होत्या.^{३६}

सारांश

पंडिता रमाबाईंनी अमेरिकेत असतानाच 'युनायटेड स्टेट्सची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त' या पुस्तकाची टिपणे तयार केली होती, याची माहिती त्यांनी या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत दिली आहे. याचाच अर्थ, हे पुस्तक दीर्घ स्मरणशक्तीच्या जोरावर लिहिले गेले नसून, त्या त्या वेळी लिहून काढलेल्या टिपणांवर आधारित विवेचनपर माहिती या पुस्तकात दिली गेली आहे. हे नमूद करण्याचे कारण असे की, इतिहास लेखनातील सत्य-असत्यता यांच्या पुनर्पडताळणीसाठी घटितांच्या वर्णनाचा अथवा समीक्षांचा काळ, घटितांच्या किती नजिकचा आहे, यावरून त्यातील तथ्यांश व सत्यांशाला अर्थ प्राप्त होतो. अर्थात, एवढाच एक निकष नसला तरी हा निकष महत्त्वपूर्ण मानला जातो. यामुळे हे पुस्तक स्त्रीवादी अकादमीत जेवढे महत्त्वपूर्ण ठरते, तितकेच इतिहास लेखनाच्या कसोटीवरही हे पुस्तक उतरते.

'युनायटेड स्टेट्सची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त' या संपूर्ण पुस्तकात दिलेल्या बारीक-सारीक तपशिलांवरून हे स्पष्ट होते की, किंडर गार्टन ते वैज्ञानिक शोधापर्यंत स्त्रियांनी केलेला स्वविकास आणि प्रत्येक क्षेत्रागणिक प्राप्त केलेले प्राविण्य, अकादमी क्षेत्रातील मोठा टप्पा गाठल्यासंबंधीची विवेचनपर माहिती, स्त्रीवादी

विचारधारेतील बहुपेडीय, गुंतागुंतीच्या वाटचालीचे दर्शन घडविते. भिन्न संस्कृतीच्या जीवनपद्धतीचे, त्या स्वतः प्रतिनिधित्व करत होत्या, याविषयीचे स्पष्ट दाखले या लिखाणात आढळतात. स्वदेशातील स्त्रीसमस्यांवर उत्तरे शोधण्याचा एक प्रामाणिक आणि गंभीर प्रयत्न त्यांनी या पुस्तकातून केला आहे. म्हणूनच आधुनिक संस्कृती असलेला अमेरिकेसारखे राष्ट्र आणि आधुनिकतेशी नाळ न जोडला गेलेला, वसाहतीच्या वातावरणातील भारत, या संदर्भाच्या पार्श्वभूमीवर पंडिता रमाबाई, सांस्कृतिक-सामाजिक भिन्नता असणाऱ्या दोन भूमीतील सांधेजोड करणाऱ्या एक महत्त्वाचा दुवा होत्या.

‘युनायटेड स्टेट्सची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त’ या साहित्यकृतीची लिखाणातील स्पष्टवक्तेपणा, धीटपणा, माहिती संकलित करण्याची चिकाटी आणि तथ्य व घटिते यांचे संतुलन, ही वैशिष्ट्ये होत. भारतासारख्या देशात त्यावेळी स्त्रीवादाची गर्भावस्था होती. परंतु पंडिता रमाबाईंच्या विश्लेषणातील स्त्रीवादाची मांडणी काळाच्या पुढे होती. थारू आणि ललिता यांच्या युक्तिवादानुसार स्त्रीलेखनाचा वारंवार पुनर्शोध आणि पुनर्वाचन करतेवेळी पर्यायी युक्तिवादांचा ठाव घेणे शक्य होते. पंडिता रमाबाईंच्या लिखाणातून स्त्री-प्रश्नांच्या सोडवणुकीबाबत वैकल्पिक बाबींचा शोध आणि पुरुषकेंद्री व्यवस्थेतील दोषमूलक व्यवस्था यांची प्रचिती येते.

महिला सबलीकरण आणि लिंग समानतेची स्थापना यांचा परस्परसंबंध स्थापित करून भारतातील अपेक्षित बदलांविषयी त्यांनी चर्चा केली आहे. या अनुषंगाने हे पुस्तक लेखन त्या काळातील आधुनिकतेचे मूल्य अधोरेखित करणारे आणि स्त्रीसंबंधी नवसंस्कृतीची बीजे पेरणारे आहे, असे म्हटल्यास वावगे ठरणार नाही. पुरुषकेंद्री व्यवस्थांकडून होणाऱ्या तीव्र विरोधांचा सामना करत तेथील स्त्रियांनी केलेल्या यशस्वी चळवळी, विविध क्षेत्रांतील स्त्रीप्रतिनिधित्व आणि त्यांतून आकारत गेलेले स्त्रीसामर्थ्य यांविषयी चिंतनात्मक टिपणांचा समुच्चय म्हणून या पुस्तकाचा बराचसा मोठा भाग आहे. लेखिकेची, मानवाधिकारांचा पुरस्कार करणारी, समतावादी आणि स्त्रीवादी समग्र दृष्टी याचा प्रत्यय या

लेखनसाहित्यातून येतो.

तळटीपा:

१. Helene Cixous, ‘The Laugh of the Medusa’:An Anthology of Literary Theory and Criticism’, Ed. Robyn R. Warhol and Diane Price Herndl, New Brunswick, 1991: pages 334-349, p.334.
२. Green Gayle, 1991, p.7 Green Gayle, ‘Changing the story: Feminist Fiction and the Tradition’, Bloomington, 1991, p. 7.
३. पंडिता रमाबाई, युनायटेड स्टेट्सची लोकस्थिती आणि प्रवासवृत्त, मुंबई, १८८९, पृ. १ (पुनर्मुद्रण, मुंबई, १९९६).
४. Meera Kosambi, trans.and ed., ‘Returning The American Gaze: Pandita Ramabai’s The Peoples of the United States (1889)’, New Delhi, 2003, p.34.
५. Susie Tharu and K. Lalita, ed. ‘Women Writing in India: 600 BC to the Present, Vol. II: The Twentieth Century, New York, 1993, Introduction p.17.
६. Chandra Talpade Mohanti, ‘Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses’, in Feminist Review, No. 30 (Autumn, 1988), pp 61-88, Palgrave Mcmillan Journals, p. 61.
७. पंडिता रमाबाई, [1889] १९९६ पूर्वोक्त, पृ.१
८. Ellmann, Mary, ‘Thinking about Women’, Harcourt, Brace and World, Inc, New York (First Edition), 1968, p. 29 Link: archive.org/details/thinkingaboutwomooellm/page/n11/mode/2up.

९. Evelyn Fox Keller, 'Feminism and Science' in Harding and O'Barr, 233-46, in Toril Moi, 'What is a Woman?: And Other essays', in essay 'Patriarchal Thought and the Drive for Knowledge (1988)', New York, 2001.
१०. Peter Hulme and Tim Youngs, ed. 'Travel Writing', United Kingdom, 2002, Introduction, p. 2.
११. Valentine M. Moghadam, The Gender Democracy: The Link Between Women's Rights and Democratization in the Middle East, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 2008, p. webpage
Link: <https://carnegieendowment.org/sada/?fa=21226>, Accessed on 20 February, 2020.
१२. पंडिता रमाबाई, [1889] १९९६, पूर्वोक्त, पृ. ३३.
१३. तत्रैव, पृ. ३६.
१४. Susan Bassnett, 'Travel writing and gender', pages 225-241, in ed. Peter Hulme and Tim Youngs, op.cit. p. 239.
१५. Shirley Foster and Sara Mills, eds., 'An Anthology of Women's Travel Writing', Manchester, 2002, p.1.
१६. Carl Thompson, 'Travel Writing', The New Critical Idiom, New York, USA, 2011, p. 98.
१७. पंडिता रमाबाई, [1889] १९९६, पूर्वोक्त, पृ. ७७
१८. तत्रैव, पृ. १३०.
१९. Meera Kosambi, (1889) 2003, op.cit. p. 40-41.
२०. accessgenealogy.com/Pennsylvania/conestoga-tribe.htm, accessed on 3-4-2020 (A Free Genealogy website)
२१. Padma Anagol, op. cit., p. 2.
२२. Ibid, p. 3.
२३. पंडिता रमाबाई, [1889] १९९६, पूर्वोक्त, पृ. १६६
२४. Uma Chakravarti, Rewriting History: The Life and Times of Pandita Ramabai', New Delhi, 2013, p. 400
२५. तत्रैव, पृ. १७३.
२६. Zoe Kinsley, Women Writing the Home Tour, 1682-1812 Aldershot, 2008, p.52, in Carl Thompson, 'Journeys to Authority: Reassessing Women's Early Travel Writing, 1763-1862', 'Women's Writing' 24:2, pages 131-150; UK, 2017, p. 136
Link: <https://doi.org/10.1080/09699082.2016.1207915>, accessed on: 23-03-2019.
२७. James Secord, 'How Scientific Conversation Became Shop Talk', Transactions of the Royal Historical Society, 17 (2006): pages 129-156; p. 132, in Carl Thompson, Ibid, p. 137.
२८. Ibid, p.137.
२९. Meera Kosambi, (1889) 2003, op. cit., p. 40.
३०. पंडिता रमाबाई, [1889] १९९६, पूर्वोक्त, पृ. १८७-१८९.
३१. टीप: अॅलेक्सिस डी टॉकविल, याचा 'डे ला डेमोक्रेटी इन अमेरिका' (अमेरिकेतील लोकशाही) हा ग्रंथ दोन खंडात अनुक्रमे १८३५ आणि १८४० मध्ये प्रसिद्ध झाले. टॉकविल एका फ्रेंच मुलकी खात्यातील अधिकारी (फ्रेंच न्यायालयीन व्यवस्थेतील कनिष्ठ न्यायाधीश) होता. लोकशाहीच्या सभ्यतेची आदर्श आणि सर्जनशीलता राखण्याच्या कामकाजाशी तो संबंधित होता. त्याकाळी युनायटेड स्टेट्स हे व्यापक लोकशाही अस्तित्वात असलेले एकमेव राष्ट्र होते. टॉकविलने अमेरिकेमधील लोकशाहीचा प्रत्यक्ष

(क्रमशः पान नं. ५१)

लेख
शिवानी घोंगडे

महाराजा सयाजीराव आणि
खासेराव जाधव



राज्यकर्ता कितीही दूरदृष्टीचा असला तरी राज्यकारभार यशस्वी करण्यासाठी त्याला विविध क्षेत्रांतील तज्ज्ञ, इमानदार आणि प्रचंड कष्ट उपासण्याची तयारी असणाऱ्या साथीदारांची गरज असते. ज्ञानी लोक सोबत ठेवणे हे फार कठीण काम असते. कारण राज्यकर्त्याचा अहंकार टोकदार असतो. तज्ज्ञ आणि इमानदार साथीदार मात्र राज्यकर्त्याच्या अहंकारापेक्षा राज्याच्या कल्याणाचा विचार करत असतात. परिणामी, राज्यकर्त्याला ज्ञान आणि ज्ञानी लोक यांचे वावडे असते. कोणत्याही क्षेत्रात सर्वोत्तम काम करायचे असेल, तर नेतृत्व करणाऱ्या व्यक्तीला आपल्या व्यक्तिगत आवडी-निवडी बाजूला ठेवून आपल्या मनाविरुद्ध दिलेला सल्लासुद्धा स्वीकारावा लागतो. हे सर्व साधण्यासाठी राज्यकर्त्याकडे ज्ञानाबद्दलचा प्रामाणिक आदर आणि आपल्या सोबतच्या लोकांच्या कर्तबगारीबद्दलसुद्धा विश्वास असावा लागतो.

सयाजीरावांनी आपल्या ६४ वर्षांच्या प्रदीर्घ कारकिर्दीत विविध क्षेत्रांतील शेकडो देश-विदेशातील विद्वानांशी संवाद ठेवला. अनेक गुणी लोक आपल्या प्रशासनात महत्त्वाच्या पदावर नेमले. त्यांना जपले, त्यांच्या ज्ञानाचा उपयोग आपले राज्य सर्वोत्तम करण्यासाठी कौशल्याने करून घेतला. आपल्या राज्यातील कर्तबगार अधिकाऱ्यांचे पुतळे कीर्ती मंदिर उभा करून बसवले. खासेराव

वारणानगर
८०१०४४७७४०

जाधव हे सयाजीरावांचे जवळचे नातेवाईक जसे होते; तसेच सयाजीरावांशी अत्यंत प्रामाणिक असणाऱ्या अधिकाऱ्यांपैकी ते एक होते.

सयाजीरावांचे नातू आणि बडोद्याचे उत्तराधिकारी प्रतापसिंह यांच्या शिक्षणाचा आराखडा खासेरावांनी तयार केला होता. प्रतापसिंहांचे पालक झाल्यानंतर राजपुत्रांच्या शिक्षणासाठीची त्यांनी जी टाचणे काढली ती 'वेकअप प्रिंसेस' या नावाने ग्रंथबद्ध झाली. प्रतापसिंहांवर कुटुंब-कलहातून विषप्रयोग होऊ शकतो, ही शक्यता विचारात घेऊन खासेराव प्रतापसिंहांना जे अन्न-पाणी दिले जाई ते प्रथम स्वतः ग्रहण करू लागले. यातच ६ ऑक्टोबर १९२४ ला विषबाधा होऊन खासेरावांचा मृत्यू झाला. राजासाठी आणि राज्यासाठी स्वतःच्या प्राणाचे बलिदान देण्याची ही निष्ठा ज्या राज्याच्या सेवेतील लोकांची असते तेच राज्य महान राज्य होऊ शकते, हेच यातून सिद्ध होते. खासेरावांच्या पुण्यतिथीच्या निमित्ताने त्यांनी बडोदा आणि महाराष्ट्रासाठी दिलेले योगदान समजून घेणे हेच खासेरावांचे स्मरण करणे होईल.

सयाजीरावांचे जिवलग :

खासेराव जाधव सयाजीरावांचे नातेवाईक होते. सयाजीरावांच्या मातोश्री महाराणी जमनाबाईंचे वडील विश्वासराव माने हे खासेरावांचे मामा होते. खासेरावांचा जन्म रहिमतपूर या मामांच्या गावी २४ ऑगस्ट १८६४ला झाला. आई गुजाबाई व वडील भगवंतराव यांना बाबूराव, खासेराव व माधवराव ही तीन मुले होती. खासेरावांना शिक्षणासाठी पुण्यातील न्यू इंग्लिश स्कूलमध्ये ठेवले होते. मॅट्रिक परीक्षेनंतर खासेरावांनी एल्फिन्स्टन कॉलेजमधून इंटरमीजिएटची परीक्षा उत्तीर्ण केली. खासेरावांचे वडील भगवंतराव जाधव जमनाबाईंचे मानकरी असल्याने खासेराव उन्हाळा आणि दिवाळीच्या सुट्टीत बडोद्याला येऊ लागले. या काळात त्यांचा मुक्काम राजवाड्यातच असे. या दरम्यान सयाजीराव, संपतराव, आनंदराव या राजपुत्रांशी खासेरावांचा स्नेह वाढत गेला.

खासेराव जाधव आणि सयाजीराव यांच्यातील नाते तर फारच अनोखे आणि मैत्रीचे होते. ते सयाजीरावांचे

नातेवाईक असण्याबरोबरच जिवलग मित्र आणि विश्वासू अधिकारीही होते. सयाजीरावांनी त्यांचे लहान बंधू संपतराव गायकवाड आणि खासेराव यांना १८८४ मध्ये उच्च शिक्षणासाठी इंग्लंडला पाठविले. तेथे खासेरावांनी ऑक्सफर्डच्या कृषी महाविद्यालयात कृषिविषयक पदवी घेतली. १८९० मध्ये ते शिक्षण पूर्ण करून लंडनहून बडोद्याला आले. लंडनहून परत येताना त्यांनी तंत्रज्ञान, शेती, दुग्धव्यवसाय, फळबाग, पाणी व्यवस्थापन या विषयांची महत्त्वाची पुस्तके बडोद्यासाठी आणली. त्याबरोबर पारतंत्र्याच्या बेड्या तोडून स्वतंत्र भारताचे स्वप्न घेऊन ते परतले.

बडोद्याच्या कृषिक्षेत्राचे नेतृत्व :

सयाजीरावांनी १८९७ ला खासेरावांच्या नेतृत्वाखाली बडोद्यात कृषिखात्याची स्थापना केली. बडोद्यात शेतकऱ्यांच्या कल्याणाच्या ज्या सर्व योजना राबविल्या गेल्या, त्याचे सूत्रधार खासेराव होते. बडोद्यात काही वर्षांच्या अंतराने दुष्काळ पडत असे. या दुष्काळावर कायमस्वरूपी उपाय म्हणून खासेरावांनी ओरसंग पाणी पुरवठा प्रकल्पाचा आराखडा तयार केला. १९०० मध्ये या ओरसंग पाटबंधाऱ्याच्या उद्घाटन प्रसंगी केलेल्या भाषणात सयाजीरावांनी या पाणी पुरवठा योजनेच्या कल्पनेचे श्रेय खासेरावांना दिले आहे. सयाजीराव म्हणतात, "आमचे अधिकारी खासेराव जाधवांनी या कामाचा आराखडा तयार केला. त्यांनी आम्हाला सुचविल्याबद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहोत. दुष्काळी म्हणून आरंभिलेले हे काम खूप महत्त्वाचे आहे. कारण तात्कालिक मदत देण्याखेरीज या कामाचे स्वरूप कायमस्वरूपाचे उपाय म्हणून मदत होणार आहे. शेती खात्याचे प्रमुख या नात्याने खासेरावांनी शेतीसाठी विविध योजना यशस्वीपणे राबविल्याचा हा पुरावाच म्हणावा लागेल."

दुष्काळात शेतीला कायमस्वरूपी पाणी पुरवठा करण्यासाठी बडोदा सरकारने बारा हजारांहून अधिक विहिरी खोदल्या. त्याचबरोबर विहिरीवर ऑईल इंजिन बसविण्यास प्रोत्साहन दिले. याच्याही पुढे जाऊन शेती

नांगरण्यासाठी जर्मनीतून ट्रॅक्टर मागविण्यात आला. खासेरावांनी जर्मनीहून हा पहिला ट्रॅक्टर मागविण्यास मदतही केली. त्याचबरोबर पशाभाई पटेल या गुजराती उद्योगपतीस ट्रॅक्टरचा कारखाना काढण्यास प्रोत्साहनही दिले. सुधारित बी-बियाणे, फळबागांची लागवड, शेतीला कुक्कुटपालन हा जोडधंदा, दूध संकलन या विविध कल्पना खासेराव जाधवांच्या होत्या. एवढेच नव्हे, तर शेतकऱ्यांनी एकत्र येऊन आपला शेतीमाल विकावा म्हणून शेतकऱ्यांचे गटही त्यांनी निर्माण केले.

शेतीतून निघणारे उत्पन्न विकण्यासाठी बाजारपेठ उपलब्ध करून देताना शेतीमालांचे प्रदर्शन भरवण्याची कल्पनाही खासेरावांनीच रुजविली. त्याच्याही पुढे जाऊन खासेरावांनी १९२० च्या सुमारास पिकावर पाण्याच्या फवारा पद्धतीचा वापर करून शेती करण्यास सुचविले. ही फवारा पद्धत म्हणजे आजची स्प्रींकलर पद्धत होय. शेतीसाठी खासेरावांनी राबविलेल्या या विविध योजना सयाजीरावांचा खासेरावांना शेतकी शिक्षणासाठी परदेशात पाठविण्याचा निर्णय किती योग्य होता याची साक्ष देतात.

महाराज जरी आरोग्य स्वास्थ्यासाठी परदेश प्रवास करत असले, तरी परदेशात जे उत्तम आहे ते आपल्या संस्थानच्या विकासासाठी अवलंबण्याचे धोरण त्यांनी ठेवले. परदेशात सयाजीरावांनी शेतकऱ्यांच्या पतपेढ्या बघितल्या होत्या. त्या पतपेढ्या गरजू शेतकऱ्यांना अडचणीच्या काळात अल्पशा व्याजदरात कर्जाऊ रकमा देतात. शेतीमालांची विक्री करण्यासाठीही या संस्था मदत करतात. अशा पतपेढ्या बडोद्यात सुरू करून सावकारांकडून होणारा शेतकऱ्यांचा आर्थिक छळ थांबवावा, असे महाराजांना वाटत होते. या कामाची जबाबदारी त्यांनी खासेरावांवर सोपविली. त्याप्रमाणे खासेरावांनी बडोद्यात शेतकऱ्यांच्या पतपेढ्या सुरू केल्या. शेतकऱ्यांच्या पतपेढ्यांचा प्रयोग भारतात पहिल्यांदा राबविण्याचे श्रेय सयाजीरावांना जाते.

सयाजीरावांप्रमाणेच खासेरावही परदेशातील उत्तम गोष्टींच्या अनुकरणास प्रोत्साहन देत असत. खासेराव लंडनमध्ये शिकत असताना त्यांना एकाच संस्थेत वेगवेगळ्या तांत्रिक शिक्षणाची सोय असणारी जर्मनीतील

शिक्षणसंस्था बघण्याची संधी मिळाली. अशा प्रकारची संस्था बडोद्यातही असावी, असे त्यांना वाटू लागले. या संदर्भातील एक आराखडा तयार करून खासेरावांनी सयाजीरावांकडे पाठविला. खासेरावांची ही योजना महाराजांनाही आवडली. त्यानुसार बडोद्यात १८९० मध्ये दहा विद्यार्थ्यांसह 'कलाभवन' या तांत्रिक शिक्षण संस्थेची सुरुवात झाली. कलाभवन ही विविध प्रकारचे तांत्रिक शिक्षण देणारी तत्कालीन भारतातील एक उत्तम पॉलिटेक्निक संस्था होती.

क्रांतिकारक खासेराव :

लंडनमध्ये असताना श्यामजी कृष्ण वर्मा व त्यांचा क्रांतिकारकांचा गट यांच्याशी खासेरावांची मैत्री झाली. केशवराव देशपांडे, गोविंदराव माडगावकर आणि अरविंद घोष यांच्यात त्यावेळी झालेली मैत्री आयुष्यभर टिकली. अरविंद घोष आणि केशवराव देशपांडे यांनाही बडोद्यात आणण्यामध्ये महत्त्वाची भूमिका खासेरावांची होती. त्याचप्रमाणे स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी सशस्त्र क्रांतीच्या मार्गाने प्रयत्न करणाऱ्या सर्व क्रांतिकारकांना सयाजीराव खासेरावांमार्फत सहकार्य करत असत.

खासेराव जाधव, त्यांचे लहान बंधू मेजर माधवराव, प्रो. माणिकराव यांनी अरविंद घोष बडोद्यात येण्यापूर्वी समविचारी मित्रांचा गट असणारी 'तरुणसंघ' नावाची संघटना स्थापन केली होती. संघटनेच्या सभासदांत बडोदा सरकारच्या नोकरीतील अनेक अधिकारी नोकर होते. खासेराव जाधवांच्या घरी या संघटनेच्या बैठका होत असत. पुढे अरविंद घोष व केशवराव देशपांडे बडोद्यात आल्यानंतर या संघटनेच्या कामास अधिक वेग आला.

अरविंद घोष यांच्या कल्पनेतून आणि सयाजीरावांच्या पाठिंब्याने नर्मदाकाठी 'भारतीय गंगनाथ राष्ट्रीय विद्यालया'ची स्थापना करण्यात आली. राष्ट्रप्रेमी आणि राष्ट्रवादी विचारांनी प्रेरित झालेले देशभक्त तयार करण्याच्या उद्देशाने १७ मे १९०५ या दिवशी राष्ट्रीय विद्यालयाची सुरुवात झाली. या ठिकाणी राष्ट्रप्रेम, शारीरिक शिक्षण, सांस्कृतिक वारसा आणि शस्त्रांची उपासना शिकविली जाई. खासेराव जाधव, बॅरिस्टर

केशवराव देशपांडे आणि त्यांचे मित्र या विद्यालयाच्या पाठीमागे खंबीरपणे उभे राहिले. केशवराव तर आपल्या पगारातील काही रक्कम या विद्यालयात द्यायचे. थोड्याच काळात बडोद्यातील हे विद्यालय राष्ट्रीय घडामोडींचे प्रमुख केंद्र बनले. परंतु ब्रिटिश सरकारला हे विद्यालय राजद्रोह वाटू लागले. ब्रिटिश सरकारच्या वाढत्या दबावामुळे डिसेंबर १९११ ला हे विद्यालय बंद करण्यात आले.

खासेराव आणि अरविंद घोषांनी महाराजांच्या सहकार्याने बडोद्यात एक महत्त्वाची क्रांतिकारी घटना घडवून आणली. खासेरावांचे लहान बंधू माधवराव जाधव हे बडोदा सैन्यात मेजर होते. माधवरावांना स्विस सैनिकी प्रशिक्षणासाठी स्वित्झर्लंडला पाठविण्याची योजना बाळ गंगाधर टिळक, अरविंद घोष आणि खासेराव जाधवांनी तयार केली. नवीन शस्त्रांचा अभ्यास करणे, बॉम्ब बनविण्याचे प्रशिक्षण घेणे हा या प्रशिक्षणाचा मुख्य हेतू होता. या प्रशिक्षणासाठी सयाजीरावांनी माधवरावांना रजा मंजूर करून प्रशिक्षणाच्या खर्चाची तरतूदही केली. त्याचबरोबर बाळ गंगाधर टिळकांनी लंडनमधील क्रांतिकारी श्यामजी कृष्ण वर्मा यांना पत्र लिहून माधवरावांना प्रशिक्षण काळात पैसे कमी पडल्यास मदत करण्यास सांगितले. माधवरावांनी प्रशिक्षण पूर्ण करून येताना बरोबर सैनिकी व्यवस्थापनाची सुमारे दोनशे पुस्तके आणली.

प्रशासक खासेराव :

१९०९ ला खासेराव जाधव मेहसाणा जिल्ह्याचे जिल्हाधिकारी होते. खासेरावांच्या प्रेरणेने नरसिंहभाई पटेल यांनी गावातील शिक्षक प्रेसमध्ये 'मुक्ति कोन पथे' या बंगाली क्रांतिकारी पुस्तकाचा गुजराती अनुवाद छापला. दुसऱ्या एका पुस्तकाच्या मुखपृष्ठावर 'वनस्पती' असे शीर्षक आणि आत मात्र बॉम्ब कसे तयार करावे याची माहिती दिली होती. राष्ट्रवादाची प्रेरणा देणारी ही सर्व पुस्तके इंग्रज पोलीस अधिकाऱ्यांनी जप्त केली. खासेरावांनी त्या इंग्रज पोलीस अधिकाऱ्यांना, बडोदा सरकारच्या हद्दीत छपा टाकायला तुम्हाला कोणी परवानगी दिली? अशा कडक शब्दांत खडसावले आणि

योग्य ती कारवाई करण्याचा संदेशही दिला. यासंदर्भात सयाजीरावांनी गव्हर्नरकडे कडक तक्रार केली. याला उत्तर म्हणून गव्हर्नरकडून सयाजीराव महाराजांना दिलगिरीचे पत्र आले.

केशवराव देशपांडे आणि खासेराव जाधव हे महाराजांचे दोन्ही कलेक्टर राजद्रोही चळवळीच्या लोकांना संरक्षण देतात, त्यांच्याविरुद्ध महाराजांनी चौकशी करावी म्हणून गव्हर्नर आणि व्हाइसरॉय यांच्याकडून दबाव वाढू लागला. व्हाइसरॉय यांनी केशवराव देशपांडे आणि खासेराव जाधव यांना राज्याच्या सेवेतून काढून टाकण्याचा आदेश दिला. आपल्यामुळे महाराजांवर वरिष्ठ सत्ता नाराज आहे. यातून महाराजांवर संकटे वाढू नयेत म्हणून केशवराव देशपांडे यांनी स्वतःच नोकरीचा राजीनामा दिला. केशवरावांनी प्रामाणिकपणे राज्याची सेवा केल्याबद्दल सयाजीरावांनी त्यांना दहा हजार रुपये देवून सेवामुक्त केले. दुसरे अधिकारी खासेराव यांनाही मुक्त करावे, हा ब्रिटिश सरकारचा आग्रह मात्र महाराजांनी धुडकावून लावला. सयाजीरावांनी खासेरावांची दुसऱ्या खात्यात तात्पुरती बदली केली. दोन वर्षे वार्षिक पगारवाढ रोखण्याचे नाटकी आदेश काढले. थोड्याच दिवसात सयाजीरावांनी हा निर्णय बदलला.

महाराष्ट्राचे हितचिंतक :

खासेरावांचे महाराष्ट्राला पहिले महत्त्वाचे योगदान म्हणजे विठ्ठल रामजी शिंदेंना बडोद्याची शिष्यवृत्ती मिळवून देणे. शिंदेंना पदवी शिक्षणाला सयाजीरावांकडून शिष्यवृत्ती मिळवून देण्यामध्ये लक्ष्मणराव माने यांच्याबरोबर खासेरावांची भूमिकाही महत्त्वाची होती. ज्याप्रमाणे पुढे केळुसकर आणि यंदे यांच्यामुळे बाबासाहेबांना बडोद्याची शिष्यवृत्ती मिळाली. त्याचप्रमाणे १८९६ मध्ये शिंदेंना शिष्यवृत्ती मिळवून देऊन अस्पृश्य उद्धाराच्या कामाची पार्श्वभूमी तयार करण्यामध्येही खासेरावांनी एकप्रकारे ऐतिहासिक योगदान दिले होते.

पुढे १९२० मध्ये मुंबई इलाख्याच्या कायदे मंडळाच्या निवडणुकीसाठी विठ्ठल रामजी शिंदे उभे होते. त्यांना निवडून आणण्यासाठी खासेरावांनी भरपूर कष्ट

घेतले. विठ्ठल रामजी शिंदे यांना बहुजन पक्षाचा उमेदवार म्हणून जाहीरनामा तयार करण्यासाठी त्यांना मदत केली. दोन महिने पुण्यात येऊन राहिले. इतकेच नाही तर वि.रा. शिंदेंच्या निवडणूक खर्चाची सर्व जबाबदारी त्यांनी उचलली. बडोद्यातून येतानाच ते खर्चाची रक्कम घेऊन आले होते. पुण्यातील मराठा जातीच्या दोन्ही गटांनी एकत्र येऊन शिंदेंना पाठिंबा द्यावा यासाठी त्यांनी शेवटपर्यंत प्रयत्न केले; परंतु त्यांना यश आले नाही.

खासेरावांनी आधुनिक महाराष्ट्राच्या जडणघडणीसाठी केलेल्या कामाबाबत महाराष्ट्र अनभिज्ञ आहे. २०१५ मध्ये बाबा भांड यांनी खासेरावांचे पहिले चरित्र लिहिल्यामुळे महाराष्ट्राचा हा 'हिरा' प्रकाशात आला. महात्मा फुल्यांनी सुरू केलेल्या बहुजन शिक्षणाच्या कार्याला महाराष्ट्रात कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्या अगोदर ४० वर्षे खासेरावांनी बडोद्यातून दिलेली गती बहुजन समाजाच्या इतिहासात नोंदवली गेलेली नाही. महाराष्ट्रातील मराठा जातीतील मुलांच्या शिक्षणासाठी एक संस्था असली पाहिजे, या भूमिकेतून १०० वर्षांपूर्वी जनरल नानासाहेब शिंदे यांना बरोबर घेऊन निधी संकलनाचे प्रयत्न त्यांनी बडोद्यात सुरू केले. या निधीला 'मराठा फंड' असे नाव होते. या कामासाठी सयाजीरावांनी मोठी रक्कम दिली. यामध्ये खासेरावांनी स्वतःचे २५ हजार रुपये घातले. समाजातील आर्थिक स्थिती चांगली असलेल्या मंडळींकडून या फंडासाठी मदत मिळवण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. परंतु त्यांना यश मिळाले नाही. तरीही त्यांनी चिकाटी न सोडता आपले प्रयत्न चालू ठेवले.

अखिल भारतीय मराठा शिक्षण परिषद :

१९०३ मध्ये मुंबई येथील मराठा समाजाच्या मंडळींनी मराठा शिक्षण परिषद घेण्यासाठी पहिली बैठक बोलावली. पुढे २१ ऑक्टोबर १९०६ मध्ये मुंबई येथे रावबहादुर घमाजी मनाजी रुकारे यांच्या घरी यासंदर्भात पुन्हा बैठक झाली. या बैठकीला रावबहादुर विठ्ठल रामचंद्रराव वंडेकर, वासुदेव लिंगोजी बिर्जे, नारायण पोवार, दाजीराव दळवी तसेच बडोद्याहून खासेराव जाधव,

गुणाजी निंबाळकर, भगवंतराव पाळेकर, कोल्हापूरचे भास्करराव जाधव उपस्थित होते. यावेळी धारवाड मराठी शिक्षण फंडाचे गणपतराव रामचंद्र माने यांनी धारवाड येथे मराठा शिक्षण परिषद घेण्याची तयारी दर्शवली. त्यामुळे पहिली अखिल भारतीय मराठा शिक्षण परिषद १९०७ मध्ये धारवाड येथे घेण्याचे निश्चित झाले. या परिषदेचे अध्यक्षपद महाराजा सयाजीराव गायकवाड यांनी स्वीकारावे, अशी सर्वांची इच्छा होती. परंतु त्या काळात महाराज प्रकृती स्वास्थ्यासाठी परदेशात असल्यामुळे परिषदेचे अध्यक्ष म्हणून सर्वानुमते खासेराव जाधव यांची निवड करण्यात आली.

पहिल्या परिषदेचे अध्यक्षपद सयाजीरावांना देण्याचा परिषदेचा निर्णय म्हणजे परिषदेचा मुख्य आधार सयाजीराव होते याला मिळालेला दुजोरा होय. यासंदर्भात डॉ. शोभा इंगवले म्हणतात, श्रीमंत सयाजीराव महाराज गायकवाड यांनी प्रोत्साहन व प्रेरणा दिल्यामुळे अखिल भारतीय मराठा परिषद स्थापनेस अनुकूल वातावरण निर्माण झाले. सयाजीरावांची प्रेरणा आणि पाठबळ असल्यामुळे अखिल भारतीय मराठा शिक्षण परिषदेच्या पहिल्या दोन अधिवेशनाचे (१९०७ व १९०८) अध्यक्ष खासेराव जाधव होते. १९०९ च्या तिसऱ्या अधिवेशनाचे अध्यक्ष महाराजांचे लहान बंधू संपतराव गायकवाड होते. १९१० चे चौथे अधिवेशन बडोद्यात भरले होते. पहिल्या अधिवेशनाप्रमाणे पुन्हा एकदा या अधिवेशनाचे अध्यक्षपद स्वीकारण्याची विनंती सयाजीरावांना करण्यात आली. परंतु बडोद्यातच हे अधिवेशन होत असल्यामुळे माझ्याच गावात मी अध्यक्ष होणार नाही अशी भूमिका सयाजीरावांनी घेतली. त्यामुळे मालेगावचे शंभूसिंह राजे जाधवराव यांना या अधिवेशनाचे अध्यक्ष करण्यात आले.

या अधिवेशनात जनरल फंड निर्माण करण्याचा प्रस्ताव मांडण्यात आला. त्यावेळी महाराजांनी या फंडासाठी सव्वा लाख रुपये दिले. बडोद्याचे माजी दिवाण रामचंद्र धामणस्कर यांच्या स्मृतिप्रित्यर्थ त्यांच्या पत्नीने ७५ हजार रुपयांचा निधी दिला. या सगळ्याचा एकत्रित विचार करता फक्त बडोद्यातून १९१० मध्ये मराठ्यांच्या शिक्षणासाठी ३ लाख २५ हजार इतका निधी उभा

राहिला. हा आकडाच मराठ्यांच्या उत्कर्षातील सयाजीरावांचे योगदान सांगून जातो. एकंदरीत मराठा शिक्षण परिषदेच्या कामासाठी खासेरावांनी घेतलेली मेहनत सर्वाधिक होती आणि सयाजीरावांचा त्याला मुक्त पाठिंबा होता. १९१४ च्या पुणे येथील अधिवेशनात अस्पृश्य मुलांना मराठ्यांच्या शिक्षण संस्थेत प्रवेश देण्याचा ठराव पास झाला. त्यामुळे जरी या परिषदेच्या नावात 'मराठा' हा शब्द आला असला, तरी तो व्यापक अर्थाने आला होता असे म्हणावे लागेल.

मराठा शिक्षण परिषदेच्या माध्यमातून खासेरावांनी ब्राह्मणतर मुलांसाठी शिक्षण प्रसाराचे काम केले. ज्या विद्यार्थ्यांची शैक्षणिक खर्च करण्याची ऐपत नव्हती, अशा शेकडो विद्यार्थ्यांना बडोद्यातून शिष्यवृत्ती देण्यात त्यांचा मोठा वाटा होता. त्याचबरोबर ज्या मराठा समाजातील कुटुंबाची आर्थिक परिस्थिती चांगली असूनही ते मुलांना परदेशात उच्च शिक्षणासाठी प्रोत्साहन देत नसत, अशा कुटुंबातील मुलांना शिक्षणासाठी परदेशात पाठविण्याचा प्रयत्न खासेराव करत. खासेरावांनी ग्वाल्हेरचे बॅ. विनायकराव पवार आणि अमरावतीचे बॅ. रामराव देशमुख या दोघांना आग्रहाने परदेशी शिक्षणासाठी पाठवले. अमरावतीच्या ज्ञानोबा मोहिते यांना बडोद्याची शिष्यवृत्ती मिळवून दिली. ही शिष्यवृत्ती देताना शिक्षण पूर्ण झाल्यावर अमरावतीच्या शिवाजी मराठा सोसायटीच्या शिक्षण प्रसाराचे काम करण्याची अट घातली होती. देवासचे खासेराव पवार यांना परदेशात शिक्षणासाठी आणि प्रवास खर्चासाठी खासेरावांनी बडोद्यातून मदत मिळवून दिली.

मराठा शिक्षण परिषदेच्या स्थापनेपासून तो तहत तिला मूर्तस्वरूप येईपर्यंत तिच्या सर्वांगीण उन्नतिप्रित्यर्थ तन-मन-धन- खर्च करणारे समाजभूषण श्रीमंत रा.ब. खासेराव जाधव यांच्या पुण्यस्मृतीस परिषदेच्या इतिहासाचा 'पूर्वार्ध' अत्यंत नम्रतेने अर्पण करीत आहे. मराठा शिक्षण परिषदेच्या स्थापनेत खासेरावांचे काय योगदान आहे याची साक्ष जयवंत जगताप यांनी संपादित केलेल्या परिषदेच्या या अहवालाच्या अर्पणपत्रिकेतून मिळते.

बडोद्यात त्या काळात एकही मराठी वर्तमानपत्र प्रकाशित होत नव्हते. खासेरावांचे मित्र आणि मराठा शिक्षण परिषदेचे सक्रिय कार्यकर्ते भगवंतराव पाळेकर यांनी खासेरावांजवळ बडोद्यातील मराठी वाचकांसाठी वर्तमानपत्र सुरू करण्याची इच्छा व्यक्त केली. खासेरावांनी पाळेकरांच्या 'जागृती' या मराठी वृत्तपत्राला केवळ प्रोत्साहन दिले नाही तर सर्व प्रकारची आर्थिक मदतही केली.

आर्य समाजाला पाठबळ :

मानवकल्याणासाठी अविरत कार्य करणाऱ्या सत्यशोधक समाज, प्रार्थना समाज आणि आर्य समाजाला महाराजांचा राजाश्रय होता. आर्य समाजाच्या स्वामी नित्यानंद, स्वामी विश्वेश्वरानंद यांच्या भेटीतून खासेराव या महत्त्वाच्या संघटनेकडे ओढले गेले. सयाजीरावांचा राजाश्रय लाभल्याने संपतराव गायकवाड आणि खासेराव जाधव हे बडोद्यातील आर्य समाजाचे आधारस्तंभ बनले. महाराजांनी १८८२ मध्ये बडोद्यात अस्पृश्य मुलांसाठी शाळा सुरू केली. पण त्या शाळेतील विद्यार्थ्यांना शिकवण्यासाठी बहुजन व उच्चवर्णीय शिक्षक मिळना. महाराजांनी आर्य समाजाचे स्वामी नित्यानंद यांना शिक्षण विभागात कार्य करण्यासाठी एक कार्यकर्ता पाठविण्याची विनंती केली. त्यानुसार १९०८ मध्ये स्वामी नित्यानंद यांनी पंडित आत्माराम या विद्वान पंडितास पंजाबमधून बडोद्यात पाठविले. महाराजांनी त्यांची अस्पृश्य शाळांचे इन्स्पेक्टर म्हणून नेमणूक केली.

खासेराव बडोद्यातील आर्य समाजाचे कार्य पाहू लागल्यापासून महिन्याला दहा रुपये सेवा म्हणून जमा करू लागले. या पैशातून आर्य समाजाच्या कार्यालयासाठी शिवाजी रोडवर दांडिया बाजारात जागा भाड्याने घेतली. खासेराव आणि पं. आत्माराम यांनी अस्पृश्य आदिवासींच्या शिक्षणाच्या, वसतिगृहाच्या आणि त्यांना नोकरी देण्यासंबंधीच्या अनेक योजना तयार केल्या आणि सयाजीरावांनी या योजनांना तत्काळ मान्यता दिली. खासेराव जाधव आर्य समाजाचे प्रधान असताना त्यांनी पोस्ट ऑफिसजवळ आर्य समाज सूर्यनारायण मंदिरास

जागा मिळवून दिली. बडोद्यात राजपुत्र फत्तेसिंह आर्य अनाथाश्रम उभारण्यातही खासेरावांचा सहभाग होता.

शाहू महाराजांचे मित्र आणि गुरू :

राजर्षी शाहू आणि खासेराव यांच्यातील नाते अत्यंत जिव्हाळ्याचे होते. कित्येक प्रसंगी शाहू महाराज खासेरावांना खाजगी पत्रे लिहून महत्त्वाच्या विषयांवर चर्चा करत असत. १९१६-१७ मध्ये सयाजीरावांची नात इंदुमती आणि शाहू महाराजांचे पुत्र राजाराम यांच्या विवाहाची बोलणी सुरू झाली. परंतु ती फारच ताणली गेली होती. त्यावेळी हा विवाह ठरणारच नाही अशी परिस्थिती निर्माण झाली होती. यामुळे खासेराव खूपच अस्वस्थ झाले होते. शाहू आणि सयाजीराव या दोघांचीही मने वळवण्यासाठी त्यांनी खूप धावपळ केली. यामागे या दोन राजांमधील जुन्या नातेसंबंधांना या लग्नाने नवा उजाळा मिळावा ही खासेरावांची तळमळ होती. राजर्षी शाहू खासेरावांना गुरूस्थानी मानत होते. त्यामुळे खासेराव हा सयाजीराव आणि शाहू या दोघांना जोडणारा दुवा होता. हा दुवा महाराष्ट्राच्या उत्कर्षाला लाभदायक ठरला असे इतिहास सांगतो.

केळूसकरांचे इंग्रजी शिवचरित्र आणि खासेराव :

कृष्णराव अर्जुन केळूसकरांच्या पहिल्या मराठी शिवचरित्राचा इंग्रजी अनुवाद प्रकाशित करण्यामध्ये खासेरावांचे योगदान फार मोठे आहे. खासेरावांचे तत्कालीन अनेक संस्थानिकांशी मैत्रीपूर्ण संबंध होते. त्यांचा शब्द सहसा कोण डावलत नसे. खासेरावांनी विविध संस्थानिकांकडून मोठा निधी या कामासाठी उभा करून दिला. त्यामुळे मराठी आणि बहुजन इतिहासकाराने लिहिलेले अत्यंत वस्तुनिष्ठ चरित्र जगभरातील अभ्यासकांना १९२१ मध्ये उपलब्ध झाले. दुर्दैवाने केळूसकरच महाराष्ट्राला फारसे माहीत नसल्यामुळे शिवछत्रपतींचे इंग्रजी चरित्र प्रकाशित होण्यामध्ये योगदान देणाऱ्या खासेरावांची माहिती महाराष्ट्राला कशी होणार ?

पुण्याचे शिवस्मारक आणि खासेराव :

शिक्षणासाठी अग्रेसर असलेल्या पुण्यात शिवाजी महाराजांचे स्मारक व्हावे असे श्री. शिवाजी मराठा सोसायटीच्या पदाधिकाऱ्यांना वाटू लागले. अखिल भारतीय मराठा शिक्षण परिषदेच्या अधिवेशनाच्या निमित्ताने एकत्र आलेल्या महाराष्ट्र, बडोदा, ग्वाल्हेर, भोपाळ, नागपूर येथील मराठा संस्थानिक आणि मराठा समाजाचे अधिकारी यांची शिवाजी महाराजांच्या स्मारकासाठी पुण्यात एक बैठक झाली. ग्वाल्हेरचे माधवराव शिंदे यांनी या कामासाठी पुढाकार घेण्याच्या चिटणिसांनी केलेल्या आग्रहानुसार शिंदे सरकारांनी ते काम स्वीकारले. काही दिवसात प्रिन्स ऑफ वेल्स हिंदुस्थानच्या भेटीला येणार होते. त्यामुळे राजपुत्रांच्या हस्ते स्मारकाचा कोनशिला समारंभ करण्याचे ठरविले. स्मारकासंदर्भात सभासदांचे एक शिष्टमंडळ मुंबईत गव्हर्नरांना भेटले. गव्हर्नरांना शिवाजी स्मारकाची कल्पना पसंत पडली; पण त्यांनी छत्रपतींचे हे स्मारक अखिल भारतीय असावे अशी अट घातली. केवळ मराठा जातींचे ते स्मारक असेल तर राजपुत्र येणार नाहीत, त्यामुळे गव्हर्नरांची ही अट शिष्टमंडळास मान्य करावी लागली.

राजर्षी शाहू आणि माधवराव शिंदे यांच्या पुढाकाराने पुण्यात छत्रपती शिवाजी स्मारकाचा कोनशिला कार्यक्रम पार पडला. काही दिवसांनी माधवराव शिंदे यांनी मुंबईत सर्व समाजातील निवडक मंडळींची बैठक बोलावली. या बैठकीत शिवरायांच्या सर्वपक्षीय स्मारकाची योजना मांडली. त्याचबरोबर या स्मारकासाठी वर्गणी गोळा करण्यासाठी सर्व जातींची प्रमुख मंडळी असणारी एक समिती नेमली. बैठकीत सर्वपक्षीय स्मारकाच्या योजनेला कोणीही उघड विरोध केला नाही; पण बैठक संपताच जमलेल्या काही मंडळीत या विरोधात चर्चा सुरू झाली. पुण्यातील काही मराठ्यांनी शिवाजी महाराजांच्या स्मारकाच्या इमारतीचे काम सुरू करण्यास विरोध केला.

शिवाजी महाराजांच्या स्मारकाच्या उद्घाटन कार्यक्रमाच्या तयारीसाठी खासेराव जाधव दोन महिने बडोद्याहून पुण्यात येऊन राहिले. स्मारकाविरुद्ध चुकीचे

आरोप थांबवावे म्हणून त्यांनी प्रयत्न केले. खासेराव विरोध करणाऱ्या या मराठा पुढाऱ्यांपुढे हात जोडून विनंती करू लागले. परंतु मराठा पुढाऱ्यांनी खासेरावांची विनंती मान्य केली नाही. शेवटी महाराजा शिंदेंनी स्मारकाच्या अध्यक्षपदाचा राजीनामा दिला. काही मराठ्यांच्या आडमुठेपणाविषयी खासेरावांना वाईट वाटले आणि दुःखही झाले.

महाराजा सयाजीराव आणि महाराष्ट्र हे नाते तपासत असताना एक बाब स्पष्ट होते ती अशी की या नात्याला शेकडो पदर होते. त्यामुळे सयाजीरावांशी नाते सांगणारा प्रत्येक पदर डोळसपणे तपासल्याशिवाय जसा सयाजीरावांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा परिपूर्ण वेध घेता येणार नाही, त्याचप्रमाणे सयाजीरावांच्या कार्याचा 'कॅनवास'ही समजून घेता येत नाही. आपल्या प्रागतिक चळवळी

आपण टोकाच्या व्यक्तिकेंद्री भूमिकेतून अभ्यासल्यामुळे या चळवळींमधील अंतर्विरोध आणि संवाद या दोन्ही बाबी आपल्या दृष्टिकक्षेत आल्या नाहीत. म्हणूनच सयाजीरावांच्या निमित्ताने आपला इतिहास जोडून, समजून घेण्याची संस्कृती विकसित झाली, तर ती आपल्या भविष्यातील वाटचालीला उपयुक्त ठरेल. सयाजीरावांप्रमाणे खासेरावांची जन्मभूमी महाराष्ट्र होती तर कर्मभूमी बडोदा होती. दोघांनीही आपल्या जन्मभूमीशी आपले नाते आयुष्यभर जपले आणि या जन्मभूमीच्या उत्कर्षाला प्रत्येक टप्प्यावर हातभार लावला. त्यामुळेच आधुनिक महाराष्ट्राच्या जडणघडणीत योगदान देणाऱ्या भूमिपुत्रांच्या यादीत महाराष्ट्राला खासेरावांना सन्मानाचे स्थान द्यावे लागेल.



(पान नं. ५१ वरून पुढे)

महाराजा सयाजीराव आणि खासेराव जाधव

अभ्यास करण्याचे ठरवले. परिणामी, एकोणिसाव्या शतकाच्या सुरुवातीस अमेरिकन सभ्यतेचे उत्कृष्ट वर्णन त्याने केले. अमेरिकन संस्थात्मक प्रतिनिधित्वाविषयी कौतुकमिश्रित लेखन केले. उदयास येऊ घातलेल्या वृत्तपत्रांसारख्या माध्यमांच्या नवीन शक्तीचे भेदक विश्लेषण केले. [https://www.britannica.com/topic/political-philosophy/Rousseau#ref366804]

३२. टीप : हॅरियट मार्टिन्सु (१८०२-१८७६) यांना 'पहिली महिला समाजशास्त्रज्ञ' म्हणून संबोधले जाते. ऑगस्ट कॉम्ट याचे 'कोर्स डी फिलॉसॉफी पॉझिटीव्ह' या ग्रंथाचा अनुवाद केल्याबद्दल हॅरियट मार्टिन्सु प्रसिद्धीस आली असली तरी, 'सामाजिक विज्ञान कार्यपद्धती आणि तुलनात्मक समाजशास्त्र' यांमध्ये तिने महत्त्वपूर्ण योगदान दिले आहे. एकोणिसाव्या शतकातील अमेरिकन मूल्ये (मूल्यव्यवस्था) आणि नैतिकतेच्या

अभिव्यक्तीबद्दल मार्टिन्सुच्या निरीक्षणांवर आधारित 'सोसायटी इन अमेरिका' १८३७ (अमेरिकेमधील समाज) हा विस्तृत ग्रंथ प्रकाशित झाला. मार्टिन्सुने वांशिक आणि लैंगिक असमानतेचा जोरदार विरोध केला. तत्त्वतः स्वातंत्र्य आणि समानतेला महत्त्व देण्याचा दावा करणारा समाज व्यवहारात इतका भेदभावपूर्ण आणि बहिष्कृत करणारा का आहे, हे समजून घेण्याचा तिने प्रयत्न केला.

३३. Meera Kosambi, (1889) 2003, op. cit., p. 34.
३४. तत्रैव, पृ. २११.
३५. Meera Kosmbi, (1889) 2003, op. cit., p.33.
३६. Uma Chakravarti, 2013, op.cit., p. 400.



लेख

प्रविण बोरकर

राहुल सांकृत्यायन कृत 'मध्यआशियाचा इतिहास' : इतिहास लेखनाचा महत्त्वाचा दस्तावेज



राहुल सांकृत्यायन हे नाव बहुतांश लोकांना ज्ञात असे आहे, त्यांचा जन्म जिल्हा आझमगढ (उत्तरप्रदेश) येथील पंदहा नावाच्या गावी दिनांक ९ एप्रिल १८९३ रोजी झाला. त्यांचे मूळ नाव 'केदारनाथ पांडे' होते. बौद्ध धर्म स्वीकारल्यानंतर त्यांचे नाव राहुल सांकृत्यायन असे झाले व याच नावाने ते प्रसिद्ध झाले. वैष्णव साधू, आर्य समाजी, बौद्ध धर्मीय व मार्क्सवादी हे त्यांच्या जीवनातील चार महत्त्वाचे टप्पे होते. त्यांनी विपुल लेखन केले, त्यांच्या प्रकाशित पुस्तकांची संख्या जवळपास १४१ असून त्यांनी कथा, कादंबरी, निबंध, चरित्रे, इतिहास, पुरातत्त्व, तत्त्वज्ञान, बौद्ध धर्म, मार्क्सवाद, इस्लाम असे बहुविध विषय व प्रकार हाताळले. त्यांचे आठपेक्षा जास्त भाषांवर प्रभुत्व होते, त्यांनी बहुतांश लेखन मात्र हिंदीतून केले. त्यांनी केलेल्या अनेक यात्रा व भटकंतीमुळे त्यांना 'यायावार' असेही म्हटले जाते. राहुलजी हे भारतातून लुप्त झालेले बौद्ध धर्माचे साहित्य तिबेटमधून पुन्हा भारतात परत आणण्यासाठी, अनेक दुर्मिळ ग्रंथांच्या शोधासाठी व मार्क्सवादी भूमिकांसाठीही विशेषरूपाने ओळखले जातात. भारताच्या स्वातंत्र्य चळवळीत, शेतकरी व कामगार चळवळीत त्यांचे मोठे योगदान आहे. त्यांचे साहित्य हे परिवर्तनवादी साहित्य असून त्याद्वारे त्यांनी सत्य मांडण्याचा, मार्क्सवादी व बौद्ध

सहाय्यक प्राध्यापक, इतिहास विभाग,
रामचंद्र किमतराम तलरेजा कॉलेज,
उल्हासनगर, जिल्हा-ठाणे, महाराष्ट्र,
४२१००३ संपर्क-९९६७२१०६२०
pravinborkar.rkt@gmail.com

दृष्टिकोनातून इतिहास लिहिण्याचा यशस्वी प्रयत्न केलेला आहे. बहुविध भूमिका व बहुआयामी साहित्य व बहुविध प्रकारचे जीवन जगत १४ एप्रिल १९६३ रोजी राहुलजींनी अखेरचा श्वास घेतला. त्यांच्या ग्रंथसंपदेत 'वोल्गा से गंगा' हा त्यांचा सुपरिचित ग्रंथ असून 'मध्य एसिया का इतिहास' या ग्रंथाला साहित्य अकादमीचा पुरस्कार मिळाला होता.

'मध्य एसिया का इतिहास' हा दोन भागांत विस्तृतपणे लिहिलेला ग्रंथ म्हणजे आशियातील ऐतिहासिक घडामोडींचा महत्त्वाचा दस्तावेज आहे. या ग्रंथात मध्यआशियातील टोळ्यांमध्ये झालेले बदल राहुलजींनी अचूकपणे टिपले आहेत. मध्यआशियातील लोकांच्या जीवनात पर्यायाने धर्मात झालेले बदल व त्याचे झालेले दूरगामी परिणाम त्यांनी स्पष्टपणे नमूद केलेले आहेत. हा ग्रंथ लिहिण्यासाठी व त्यासाठीच्या संदर्भासाठी त्यांनी खूप परिश्रम घेतले होते. शिवाय या ग्रंथाद्वारे मध्यआशियाच्या इतिहासाची जी ओळख त्यांनी करून दिली, ती यापूर्वी क्वचितच अन्य इतिहास लेखकांनी करून दिली असावी. मध्यआशियाच्या इतिहासाचा भारताच्या इतिहासाशी अगदी जवळचा संबंध असून द्रविडांचा, आर्यांचा, ग्रीकांचा, शक, कुषाण, हूण, तुर्क व इस्लामचा संबंधही मध्यआशिया व भारताशी असल्याने त्यातही या जातींचा व शासकांचा एक भाग हा मध्यआशियात राहिल्याने त्याला जाणून घेतल्याशिवाय भारताचा इतिहास समजून घेता येणार नसल्याचे राहुलजी नमूद करतात.^१ यावरून या ग्रंथलेखनामागची राहुलजींची प्रेरणा स्पष्ट होते. हा ग्रंथ लिहिण्यासाठीची साधने त्यांनी त्यांच्या रशियाच्या दोन वर्षांच्या (१९४५-१९४७) वास्तव्यात गोळा केली होती, मध्यआशियाच्या इतिहासाची सर्वाधिक माहिती रशिया व रशियन भाषेत असल्याचे त्यांचे निरीक्षण आहे.^२

दोन खंडात असलेल्या या ग्रंथाच्या पहिल्या खंडात प्रागैतिहासिक मानवापासून ते चंगेजखानापर्यंतचा इतिहास आलेला असून त्यात प्रामुख्याने शक, हूण, तुर्क, अखमनी, ग्रीक, अरब, उमैया, अब्बासी (खलिफा), गजनवी, सल्जूकी, घोरी, ख्वारेज्मी, मंगोल, चीनी,

मुस्लीम, चगताई, बौद्ध, रूसी आणि तैमूर इत्यादी वंशाच्या व जातींच्या द्वंदात्मक इतिहासाची माहिती दिली आहे, तर दुसऱ्या खंडात चीनच्या मंगोल वंशापासून ते बोल्शेविक क्रांतीपर्यंतच्या इतिहासाची मांडणी केली आहे. प्रस्तुत ग्रंथ समग्र इतिहास पद्धतीचे (Total History)^३ दर्शन घडवीत असल्याकारणानेच हा ग्रंथ शुद्ध इतिहास कृती असल्याचे कमला सांकृत्यायन यांचे मत आहे.^४ या ग्रंथात मध्यआशिया आणि भारत यांच्यात अनेक शतकांपासून चालू असलेल्या राजकीय आणि सांस्कृतिक संपर्काचे विस्तृत व अभ्यासयुक्त विवरण केले आहे. एवढेच नव्हे, तर भारतातील बौद्ध पंडित आणि भिक्षुंनी आपल्या मताचा प्रसार केला. त्याचा जबरदस्त असा प्रभाव तेथील लोकजीवन, साहित्य व कला यावर पडला, त्याचे निरूपणही या ग्रंथात ज्याप्रकारे केले आहे, तसे याआधी कुठल्याही इतिहासकाराने केले नाही.^५

राहुलजींचे लेखन हे विवेकवादी असल्याने त्यांचा दृष्टिकोन वैज्ञानिक आहे. मध्यआशियाचा इतिहास लिहिण्याआधी त्यांनी जगाच्या इतिहासाची रूपरेषा विज्ञानाच्या स्थापित नियमानुसार अभ्यासून त्याची मांडणी केलेली आहे. जीवकल्पापासून ते लौह युगापर्यंत व आदि मानवापासून ते आताच्या मानवापर्यंत मध्यआशियाच्या विशेष संदर्भात मानवाच्या उदय आणि विकासाचे पुरातात्विक व वैज्ञानिक पुराव्यांच्या आधारे विस्तृत वर्णन त्यांनी केलेले आहे. इ. स. पूर्व पहिल्या शतकात भारतीय इतिहासाला प्रभावित करणाऱ्या ग्रीक, शक, पहलव व हूण इत्यादींचा मध्यआशियामधील उगम, विकास व त्यांच्या विविध शाखांचे भारतात येण्याचे वर्णन राहुलजींनी केले आहे. त्यामुळे ग्रीकादिकांच्या भारताच्या संदर्भातील त्यांचे हे लेखन महत्त्वाचे ठरते. 'शक' हे मुळात सीरदरया (Jaxartes) च्या उत्तरेत निवास करणारी भटकी जमात होय. त्यांच्या भारतातील आगमनाबरोबर भारतात सतीप्रथेचे प्रचलन सुरू झाल्याचे राहुलजी विशद करतात.^६ शकांचे शेजारी असलेले 'हूण' मध्यआशियातील महत्त्वाची जमात होय. याच हुणांनी शकांना त्यांच्या मूळस्थानातून हाकलून लावले व त्या जागेवर आपला अधिकार प्रस्थापित केला.

मध्यआशियात उत्तर व दक्षिणेकडे सर्व ठिकाणी जे मंगोल चेहरे दिसतात ही हुणांची देण आहे. तुर्क आणि मंगोल हेसुद्धा हुणांची उत्पत्ती असून,^७ या हुणांच्या आक्रमणाचा सामना पहिल्यांदा चीनला करावा लागला. हुण, प्रागैतिहासिक काळातील हिंद-युरोपीय आणि ऐतिहासिक काळात तुर्क हे सर्व पुढील काळात युरेशियन बनले.^८

मध्यआशियाच्या इतिहासात 'धर्म' ही महत्त्वाची बाब होती. बौद्ध आणि इस्लाम धर्म हे प्रामुख्याने राज्यकर्त्यांचे आश्रयप्राप्त धर्म होते. सम्राट अशोकाच्या काळात भारतीय बौद्ध धर्माचा प्रचार-प्रसाराचा मोठा प्रभाव मध्यआशियावरही पडला, तर इस्लामच्या स्थापनेनंतर त्याचाही प्रभाव मध्यआशियावर पडला. शक, हुणांप्रमाणे अवार व तुर्क जमातही मध्यआशियाच्या दृष्टीने महत्त्वाची होती. तुर्कांचे इतिहासात पदार्पण करण्याच्या आधी 'अवार' (इ. स. ४००-५८२) हूनदेशाचे अधिकारी होते. हुणांप्रमाणे चीनचा काही भागही त्यांच्या ताब्यात होता. पुढे अवारांमधील फुटीचा फायदा त्यांच्याच वर्चस्वाखालील तुर्कांनी घेतला आणि इ. स. ५४६ मध्ये त्यांनी अवारांचा पराभव करून त्यांचा प्रदेश आपल्या ताब्यात घेतला. अवारांवर चिनी संस्कृतीचा प्रभाव असून त्यांच्यात बौद्ध धर्मही प्रचलित होता.^९

'तुर्क' (इ. स. ५४६-७०४) देखील हुणांप्रमाणे भटके होते. तुर्कांचा मूळ देश अल्ताईच्या जवळपास होता. तिथून ते प्राचीन काळात चीन आणि मध्यआशियाच्या दिशेने पुढे गेले. अवारांना पराभूत केल्यानंतर इ. स. ५४६ मध्ये तुर्कांचा नेता 'तू-मिन' याने स्वतःला 'खाकान' घोषित केले. खाकान, खगान, खआन, खान, हे 'शान-यू' या चिनी शब्दाचे पर्याय असून या पदवीचा वापर पहिल्यांदा अवारांनी केला. तुर्कांनी व मंगोलांनीसुद्धा राजासाठी याच पदवीचा वापर केला. इ. स. १९१७ पर्यंत मध्यआशियात खान ही पदवी केवळ राजाच वापरू शकत असे. त्याच्याशिवाय ही पदवी धारण करण्याची कुणालाही परवानगी नव्हती. भारतात मात्र मुगलांनी 'बादशाह' ही पदवी धारण केल्याने

खान हे नाव सर्वसामान्य झाले आणि त्याचा संबंध मुस्लिमांशी जोडला गेला.^{१०} तुर्क हे मुस्लीम होण्याच्या आधी बौद्धधर्मीय होते, बौद्ध म्हणूनच त्यांनी अरबांचा मुकाबला केला होता, काही दिवसांसाठी त्यांची तलवार थंड पडली व याच दरम्यान ते मुसलमान झाले.^{११} इ. स. पूर्व दुसऱ्या शतकात बौद्धधर्म चीनमध्ये पोहोचला असल्याने मध्यआशियावर त्याचा प्रभाव निर्माण झाला होता. चिनी सम्राट व भटक्या टोळ्यांवर बौद्ध धर्माचा प्रभाव वाढत गेला. चीन या टोळ्यांमधील सरंजामदारी प्रवृत्तीच्या लोकांना व्यापाराच्या माध्यमातून रेशीम आणि आरामदायक वस्तू देऊन व्यवहारात सभ्य बनविण्याचा प्रयत्न करित असे, तर या लोकांची आध्यात्मिक भूक शमविण्यासाठी बौद्ध धर्म पुढाकार घेत असे.^{१२} यामुळेच क्रूर अशा भटक्या टोळ्यातील लोक बौद्ध धर्माकडे आकर्षित झाले. तुर्कांचा प्रसिद्ध राजा 'तोबा खान' याने इ. स. ५७० मध्ये बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला.^{१३} तुर्की राजा 'मोगिल्यान' याच्यावरही बौद्ध धर्माचा प्रभाव होता.^{१४}

इ. स. ५८० मध्ये मूळ तुर्कांपासून वेगळे होऊन 'दालोब्यान' याने पश्चिम तुर्क साम्राज्याची स्थापना केली. या तुर्कांनी मध्यआशिया आणि अफगाणिस्थानात प्रबळ असलेल्या हुणांना पराभूत केले व इस्लामधर्मी अरबांशीही संघर्ष केला. अरबांशी संघर्ष करताना त्यांनी सहजासहजी हार पत्करली नाही. पुढे अरबांचे अंकित झाल्यावर त्यांनी इस्लाम धर्माचा स्वीकार केला. तुर्कांनी धर्म जरी बदलला असला, तरी वर्चस्व गाजविण्यात ते पुढे होते. मोहम्मद गजनी तुर्क होता, भारतातील पहिले मुस्लीम राजवंशी गुलाम घराणे, खिलजी व तुघलकसुद्धा पश्चिमी तुर्क होते. अशाप्रकारे पश्चिमी तुर्कांचे मध्यआशियाच्याच नाही, तर भारताच्या इतिहासातील महत्त्वाचे स्थान सिद्ध होते. साम्यवादी होण्याआधी मध्यआशियातील तुर्कमान, उज्बेक, किरगिज, कजाक या सर्व जाती इस्लामपूर्व काळात तुर्की रक्ताशीच आपला संबंध सांगत असत.^{१५}

इस्लाम धर्माची स्थापना ही मानवी इतिहासातील एक अत्यंत महत्त्वाची घटना होय. इस्लाम धर्माच्या

स्थापनेनंतर मध्यआशियातील तुर्कांचे स्थान अरबांनी घेतले. मोहम्मद पैगंबर यहूदी आणि ख्रिश्चन धर्मापासून प्रभावित होते, मूर्तिपूजेवर त्यांची अजिबात श्रद्धा नव्हती. अरब शूरवीर असूनही आपसांत रक्तपात करित असल्याने ते विनाशाकडे चालले होते. अरबांची ही दुर्दशा बघून पैगंबर दुःखी होते. यहूदी किंवा ख्रिश्चन यासारख्या दुसऱ्या धर्मांच्या मदतीने अरबांना एकतेच्या सूत्रात बांधता येणार नाही, याची त्यांना कल्पना असल्याने त्यांनी एका नव्या धर्माची स्थापना केली.^{१६} परंतु मक्केमध्ये मोहम्मद पैगंबरांना व त्यांच्या शिकवणीला खूप विरोध झाल्याने त्यांच्या जीवाला धोका निर्माण झाला, त्यामुळे आपल्या मूठभर अनुयायांसोबत इ. स. ६२२ मध्ये वयाच्या ५२ व्या वर्षी चुपचाप प्रवास (हिजरत) करून त्यांनी 'मदीना' येथे आश्रय घेतला. मदीनातील त्यांच्या आयुष्याचे शेवटचे दहा वर्षे अत्यंत महत्त्वाचे ठरतात, या काळात त्यांनी राजकीय व युद्धशक्तीचा विकास केला व एका मोठ्या साम्राज्याची स्थापना केली. आपल्या हयातीतच मुहम्मद अरबांच्या विविध कबिल्यांना इस्लामच्या झेंड्याखाली आणण्यात यशस्वी झाले होते.^{१७} पैगंबरांच्या मृत्यूपर्यंत संपूर्ण अरबी भाषिक लोकांनी इस्लामचा स्वीकार केला होता.

पैगंबरांच्या नंतर खलिफांनी मुस्लीम धर्माची सूत्रे आपल्या हातात घेतली. 'उमर' (इ. स. ६४२-६४४) इस्लामचा दुसरा खलिफा होय. त्याच्या काळात इस्लामचे शुद्ध धार्मिक स्वरूप लुप्त होऊन त्याचे रूपांतर एका विश्व-विजयी संघटनेत झाले होते. प्रत्येक अरबाला लढण्यासाठी सदैव तयार राहावे लागत असे. मोमीन (मुसलमान) यांच्याशिवाय इतर कुणालाही शस्त्र चालविण्याचा अधिकार नाही असा कायदाही खलिफा उमर याने तयार केला होता.^{१८} अरबांनी मध्य एशियातील सोगद, फरगना व तुखारीस्तानातील शूरवीर अशा तुर्कांचाही पराभव केला. खरे तर भटक्या लढवय्या जातींशी सतत संघर्षरत असल्याकारणाने या प्रदेशातील तुर्क शूरवीर होते. तरी अरबांच्या हातून त्यांना पराजित व्हावे लागले. मध्यआशियाच्या संस्कृतीचे सर्वाधिक नुकसान अरबांनी

केल्याचे दिसते. त्यांनी विखुरलेल्या अरब टोळ्यांना इस्लामच्या नावावर एकत्र करून योद्ध्यांना प्रसंगी प्राण देण्याचा तसेच काफिरांना दूर करून पैगंबरांचा धर्म प्रसारित करण्याचा विडा उचलला होता. यामुळेच ग्रीक, शक आणि तुर्कांप्रमाणे धर्म आणि संस्कृतीबाबत तडजोडीची कुठलीही शक्यता अरबांच्या बाबतीत नव्हती. इस्लाम धर्मीय अरबांमुळे मध्यआशियाच्या धर्म व संस्कृतीत मोठे परिवर्तन घडून आले.

मध्यआशियाच्या इतिहासाला मंगोलांनी सर्वाधिक प्रभावित केल्याचे दिसते. राहुलजींनी चंगेज खानाच्या (इ. स. १२१९-१२२९) नेतृत्वात मंगोलांचा उदय व त्याच्या साम्राज्याचे विवेचन केले आहे. प्रारंभिक विजयानंतर 'चंगेज खानाने' इ. स. १२१५ मध्ये पेकिंगवर विजय मिळवून संपूर्ण उत्तर चीन स्वतःच्या वर्चस्वाखाली आणल्याने 'मुहम्मद ख्वारेज्म शाह' हा इस्लामी शासक त्याचा शत्रू बनला. परंतु दीर्घ संघर्षानंतर चंगेज खानाने इ. स. १२२० मध्ये शाहचा पराभव करून इस्लामच्या विजयरूपी अभिमानाला जबरदस्त धक्का दिला.^{१९} त्याच्या या विजयामुळे मध्यआशियात तद्वतच जगाच्या इतिहासात एका नव्या युगाची सुरुवात झाली. या नव्या युगाचे शिलेदार असलेल्या मंगोलांनी दारूगोळा व मुद्रणकला युरोपात नेली. याच आधारावर पुढे युरोपने संपूर्ण जगाचे नेतृत्व केले. देशाच्या सीमा तोडण्यात मंगोल इस्लामपेक्षाही पुढे असल्याचे राहुलजींचे मत आहे.^{२०} चंगेज खान हा अशिक्षित असला, तरी त्याचे शिक्षणावर प्रेम होते. त्याने आपल्या मुलांना शिक्षण देण्यासाठी 'उइगुर' लोकांना नेमले. उइगुर हे आधुनिक मंगोलियातील ओरखोन नदीच्या खोऱ्यात राहणारे लोक होते. ते सुसंस्कृत असून त्यांच्यावर बौद्ध धर्माचा प्रभाव होता.^{२१} उइगुरांनी स्वतः चीन, भारत, तुर्कस्तान इत्यादी देशातील बौद्ध, मानी आणि नेस्तोरी (ख्रिश्चन) प्रचारकांकडून शिक्षण प्राप्त केले होते. उइगुरांमुळेच मंगोलांनी बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला.^{२२} मंगोल असलेला चंगेज खान हा महान योद्धा होता. त्याने बनवलेल्या नियमांना 'यास्सा' म्हटले जात असे, तैमुर व बाबर

पैगंबर मोहम्मदाचे अनुयायी होते; पण राजकारण व युद्धधोरणात ते शरियतपेक्षा यास्साला महत्त्व देत असत. भारतात मुघल बादशहा चंगेज खानाशी आपला संबंध दाखवण्यासाठी खतना करत नसल्याचे राहुलजी विशद करतात.^{२३}

मध्यआशियातील मंगोलांच्या राजकीय इतिहासाला समजून घेण्यासाठी चीनच्या मंगोल राजवंशाच्या इतिहासाचेसुद्धा आकलन होणे गरजेचे आहे. चीनच्या मंगोल शासकांमध्ये 'कुबलाई खान' (इ. स. १२६०-१२९४) महत्त्वाचा ठरतो. सांस्कृतिक बाबींचे महत्त्व जाणणारा तो पहिला मंगोल सम्राट होय. त्याने चीनमध्ये प्रचलित असलेल्या बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला. त्याचा एक भाऊ 'हुलाकू' इराणचा शासक होता. हुलाकूने शेवटपर्यंत कुबलाई खानाचे अनुकरण केले. कुबलाई खानाप्रमाणे त्यानेही बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला. इराण आणि मेसोपोटामियासारख्या मुस्लीम धर्माचे वर्चस्व असलेल्या भागात त्याच्या वंशाने अनेक पिढ्यापर्यंत स्वतःला बौद्ध ठेवण्याचा प्रयत्न केला. १२०६ मध्ये हुलाकूने कुबलाई खानाच्या नावाने कागदी चलन सुरू केले, हे चलन जगातील सर्वात जुने कागदी चलन मानले जाते.^{२४} कुबलाई खान याचे राज्य कला आणि विज्ञान यांच्या विकासाकरिताही प्रसिद्ध होते. कुबलाई खानाने कंजूर (तिबेटी त्रिपिटक) सुवर्णाक्षरांनी लिहून घेतले. त्याच्या राज्यात युरोपपासून चीनच्या पूर्वेपर्यंतचे लोक निश्चित होऊन प्रवास करित असत. 'मफियो' आणि 'मार्कोपोलो' हे दोन्ही वेनिसचे व्यापारी कुबलाई खानाच्या दरबारात आले होते. कुबलाई खानाने स्वतः बौद्ध धर्माचा स्वीकार तर केला, सोबतच त्याने बौद्ध धर्माला आपल्या वंशाचाही धर्म घोषित करून 'फगू-पालामा' या आपल्या गुरूला तिबेटचे राज्य प्रदान केले.^{२५} त्याच्या काळात बौद्ध धर्म मंगोलांचा राष्ट्रीय धर्म बनला. मंगोलांच्या वर्णनात राहुलजींची इतिहासदृष्टी बौद्ध धर्मापासून प्रभावित दिसते.

'चगताई खान' (इ.स. १२२७-१२४२) हा चंगेज खानाचा दुसरा मुलगा होय. त्याला अन्तर्वेद, काशगर,

बदख्यां, बल्ख इत्यादी प्रदेश मिळाले होते. तो चंगेज खानाच्या 'यास्साचा' (विधिनियम अथवा नीतिशास्त्र) विद्वान तसेच या नियमांचे काटेकोर पालन करणारा होता. मंगोल हे बौद्ध धर्माचे पाईक असले, तरी त्यांच्या शासन काळात हळूहळू इस्लामिक धर्मशास्त्र आणि त्याहीपेक्षा सुफी संतांचा प्रभाव वाढू लागला.^{२६} शासनकर्ते मंगोल जरी बौद्ध असले, तरी त्यांच्या प्रजेत अधिकांश प्रमाणात मुस्लीम असल्याने चगताई खानाने तुर्क मुस्लिमांना मोठाली पदे दिली होती. प्रारंभी मंगोल लढाऊ होते; परंतु पुढील काळात त्यांना विलासपूर्ण जीवनाची सवय लागल्याने त्यांचा न्हास होऊ लागला. तुर्क त्यांचे शूरवीर सहकारी होते, हे भटकंती करणारे तुर्क चंगेज खानाच्या सैन्यात दुधातील पाण्याप्रमाणे मिसळले होते. मंगोल व त्यांचे अमीर यांच्या दुर्बलतेचा फायदा घेत तुर्कांनी राज्याची सूत्रे आपल्या हातात घेतली. आधीच सुफी संतांचा वाढलेला प्रभाव व नंतर तुर्कांनी मंगोलांच्या सत्तेवर वर्चस्व निर्माण केल्याने मंगोल राज्यावर पूर्णपणे मुस्लीम धर्माचा प्रभाव निर्माण झाला. त्यामुळेच 'तरमाशिरिन' या मंगोल शासकांनंतर मंगोल राजवंश पूर्णपणे मुस्लीम धर्मीय झाल्याचे दिसून येते.

भारतीय इतिहासात मौर्यांच्या न्हासापासून ते गुप्तांच्या उदयापर्यंतचा इतिहास प्रामुख्याने विदेशी आक्रमकांच्या आक्रमणाचा इतिहास आहे. इराणी, ग्रीक, शक, हूण, कुशाण, तुर्क, आणि मंगोल या सर्वांचा संबंध मध्यआशियाशी असल्याने राहुलजींनी त्यांचा इतिहास व त्यांचा भारताशी आलेला संबंध याची मांडणी केली आहे. बुद्धाचा समकालीन असलेला 'दारयबहु' हा इराणच्या अखामनी साम्राज्याचा महान सम्राट होता.^{२७} त्याने जगात पहिल्यांदा राजाचे रूप (मुखमुद्रा) असलेले नाणे प्रचलित केले होते. इराणी साम्राज्याचे उत्तराधिकारी असलेल्या ग्रीक राज्यांशी मौर्यांचा थेट संबंध असल्याने मौर्यांच्या कल्याणकारी शासन प्रणालीवर इराणी शासनाचा प्रभाव असल्याचे राहुलजींचे मत आहे. इराणी शाह 'अहुरमज्दा' या देवतेला मानणारे होते. झरतुष्ट्रने स्वतःला अहुरमज्दाचा पैगंबर असल्याचे सांगितले. त्याने इराणी

लोकांचा धर्म व त्यांच्या कर्मकांडामधील कुठल्या बाबींना सोडून दिले हे सांगणे कठीण आहे, मात्र त्याच्या सुधारणांच्या आधी इराणी धर्म आणि त्याचे कर्मकांड यांचे ऋग्वैदिक धर्माशी साम्य असल्याचे राहुलजींचे मत आहे.^{२८} ग्रीक राजा अलेक्झांडरने अरबेलाच्या युद्धात इराणी अखामनी साम्राज्याच्या सैन्याची दाणादाण उडवून जरी दिली असली, तरी अखामनी साम्राज्यावर पूर्ण विजय मिळविण्यास त्याला तीन वर्षे (इ.स.पूर्व ३३४-३३१) लागली. अलेक्झांडरच्या मृत्यूनंतर त्याच्या सेनापतींमध्ये वाद निर्माण झाले याचा फायदा घेत पंजाब आणि काबुल हे प्रांत स्वतंत्र झाले. ग्रीकांनी भारतात जे राज्य निर्माण केले होते त्याची प्रशासन व्यवस्थाही दारयबहूच्या इराणी शासनापासून प्रभावित असल्याचे राहुलजी नमूद करतात.^{२९} ग्रीक राजांवर भारतीय धर्माचा प्रभावसुद्धा निर्माण झाला होता. इ. स. पूर्व दुसऱ्या शतकात ग्रीक राजांनी भारतीय देवतांना आपल्या नाण्यांमध्ये स्थान दिले. 'मिन्डरने' तर उघडपणे भारतीय बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला होता. ग्रीकांनी भारतात जी कला विकसित केली तिला 'इंडो-ग्रीक' किंवा 'गांधार कला' असे म्हटले जाते. ग्रीक धार्मिकबाबतीत उदार होते.

ग्रीकांप्रमाणे शकसुद्धा भारताच्या इतिहासाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे ठरतात. इ. स. पूर्व. १७६ मध्ये चीनच्या आक्रमणामुळे पळ काढलेल्या हुणांनी आपल्या पश्चिमी शेजारी असलेल्या युर्चींचे प्रदेश हिसकावून घेण्यासाठी त्यांच्यावर आक्रमण केले, त्यामुळे युर्चींना आपला प्रदेश सोडून पश्चिमेला जावे लागले. या युर्चींनी तावान फरगनामध्ये राज्य करित असलेल्या शकांचा पराभव केला त्यामुळे शकांनी इ. स. पूर्व ११५ च्या जवळपास बलुचिस्तान व सिंधकडे पळ काढला. तिथे त्यांनी आपले राज्य स्थापन केले. पुढे शकांनी सिंधपासून ते सौराष्ट्र, अवंती आणि मथुरापर्यंत आपल्या राज्याचा विस्तार केला. त्यांनी क्षरहात (शक) वंशी नेता महाराज मोगच्या नेतृत्वात इ. स. पूर्व ७७ च्या जवळपास गांधारपासून ते कपिशापर्यंतच्या भागावर विजय मिळविला.^{३०} महाराज

मोग भारतात आलेल्या शकांचा पहिला राजा होता. त्याने सिंधपासून उत्तरेकडे वर्चस्व प्रस्थापित करित गांधार (तक्षशिला) जिंकून तक्षशिलेला आपली राजधानी बनविली.

शकांप्रमाणे कुशाणदेखील महत्त्वाचे शासक होते. राहुलजींनी कुशाण साम्राज्याची भारतातील स्थापना, तसेच कुजुल कॅडफिसेस, विम कॅडफिसेस आणि कनिष्काच्या अधिपत्याखाली असलेल्या कुशाण साम्राज्याच्या प्रसाराबाबत मध्यआशियाच्या विशेष संदर्भात प्रकाश टाकला आहे. कनिष्काच्या काळातील राजकीय व्यवस्थेच्याबरोबर सांस्कृतिक परिस्थितीचे वर्णन त्यांनी केले आहे. कुशाणांच्या आधी बॅक्ट्रीयन ग्रीकांनी कलेला प्रोत्साहन दिले. परंतु या कलेला भारतीय रूप रचण्या अर्थाने कनिष्काच्या काळातच मिळाले. बुद्धाच्या मूर्तीही पहिल्यांदा कनिष्काच्या काळातच तयार झाल्या. या मूर्तींमध्ये चित्रित बुद्धाच्या चिवरावर व केशांवर सूक्ष्म ग्रीक प्रभाव दिसून येतो. ग्रीकांच्या मूर्तिकलेला गांधाररूपी भारतीय शैलीत रूपांतरित करण्याचे कार्य कनिष्काच्या काळातच झाले.^{३१} मथुरा कलाशैलीचा उदयही याच काळातील होय. मथुरा बौद्धांच्या दृष्टीने महत्त्वाचे नगर होते; तसेच बौद्ध धर्मातील 'सर्वास्तिवाद' या पंथाचे मुख्य केंद्र होते. कनिष्क याच पंथाचा अनुयायी असल्याने मथुरा कुशाण वास्तुकला व मूर्तिकलेचे एक समृद्ध नगर बनल्याचे राहुलजींचे मत आहे. काव्य, मूर्ती आणि नाट्यकलेच्या सोबतच ग्रीक आणि भारतीय विचारांच्या मीलनाचा काळही हाच होता.

भारताला अनेक परकीय आक्रमणाचा सामना करावा लागला. यात तैमूरलंगाचे आक्रमण भारतासाठी विनाशकारी ठरले. तुर्क असलेला तैमूरलंग इ. स. १३५८ मध्ये समरकंदचा प्रमुख बनला. तैमूरला चंगेज खानाप्रमाणे विशाल साम्राज्य निर्माण करावयाचे होते. तैमूरने भारतावर आक्रमण केले, त्याचे भारतावरील आक्रमण केवळ संपत्तीकरिता होते. तो भारतातून अमाप संपत्ती आणि लाखो दास-दासींना घेऊन (इ. स. १३९८) समरकंदला परतला. तैमूरलंग चंगेज खानाच्या 'यास्साला' कुराणपेक्षा

वरच्या दर्जाचा मानत असे. त्याने यास्साचा आधार घेऊन आपले कायदे बनविले होते. भारतात बाबर आणि अकबर यांनीही तैमूरलंगाचे अनुकरण केले होते.^{३२} यावरून मंगोल संस्कृतीचा मुगलांवरील प्रभाव स्पष्ट दिसून येतो. तैमूरलंगाचा वंशज असलेल्या बाबराला समरकंद जिंकण्यासाठी मुहम्मद शैबानी (उज्बेग) यांच्याशी संघर्ष करावा लागला. पण भटकंती करणाऱ्या मूठभर उज्बेग टोळ्यांपुढे प्रयत्नांची पराकाष्ठा करूनही तो टिकू शकला नाही. मात्र तोच बाबर हिंदुस्थानला जिंकण्यात मात्र यशस्वी झाला. कारण भारतात लढण्याचा हक्क फक्त क्षत्रियांनाच असल्याने व त्यातही राजे-राजवाड्यांच्या अत्याचाराने प्रजा त्रस्त असल्याने बाबराला विजय मिळविणे सहज शक्य झाले. तैमूरलंगाच्या वंशजांनी साहित्य आणि संस्कृती यात मोलाची भर घातली.

मध्यआशियाच्या इतिहासाला समजून घेण्यासाठी चीन आणि इराणच्या तत्कालीन इतिहासासोबत रशियाच्या इतिहासाचा अभ्यासही गरजेचा असल्याचे राहुलजींचे आग्रही मत होते. रशियन लोकांचा संबंध शक वंशाच्या अंतांशी होता. त्यामुळेच शक आणि रशियन लोकांचा वंश एकच असल्याचे त्यांचे मत आहे.^{३३} इ. स. ९ व्या शतकात 'रुरिक' नामक व्यक्तीने एका छोट्या राज्याची निर्मिती केली. त्याच्या नावावरून त्याच्या वंशाला 'रुरिक वंश' संबोधले गेले. हे लोक स्लाव प्रजातीशी संबंधित होते. वेगवेगळ्या लहान तुकड्यांमध्ये विभागलेल्या राज्यांचे मिळून एक विशाल रशिया निर्माण करण्याचा प्रयत्न करण्यात आला. भारताची एकता व अखंडता यासाठी जे कार्य अकबराने केले तेच कार्य रुरिक वंशाच्या १६ व्या शतकातील झारांनी केल्याचे राहुलजी नमूद करतात.^{३४} या झारामधीलच एक म्हणजे 'ईवान III' (इ. स. १४६२-१५०५) होय. त्याचा काळ रशियाच्या राजकीय विस्तार व सांस्कृतिक प्रगतीचा काळ होता. त्याने मास्को नगरीवर विजय मिळवून तिला आपल्या राज्याची राजधानी बनविली. तसेच त्याने पश्चिम युरोपातील कारागिरांकडून तोफांची निर्मिती करून रूसी तोफखाना मजबूत केला. राहुलजींच्या मते, सोव्हियत

काळात रशियाला एकसंध ठेवून हिटलरच्या सैन्याला पळवून लावण्यात या तोफखान्याची भूमिका महत्त्वाची होती.

रुरिक वंशाने रशियाचे एकीकरण केले तर रोमनाव्ह वंशाच्या (इ.स.१६१३-१९१७) द्वार सम्राटांनी रशियाचा विस्तार केला. रोमनाव्ह वंश रशियाचा शेवटचा राजवंश होय. द्वार 'बोरिस गदुनोफ' व द्वार 'अलेक्सी मिखाईलपुत्र' (इ. स. १६४५-१६७६) यांच्या काळात लोकांवर अधिकचे कर लावण्यात आले, त्यात शेतकरी व दासांची अवस्था अतिशय दयनीय होती. त्यामुळे असंतोष निर्माण झाला असता द्वार अलेक्सीने नवीन कायदे तयार करून असंतोष शमविण्याचा प्रयत्न केला, मात्र या कायद्यांनी शेतकऱ्यांवर सरंजामदारांचे पूर्ण वर्चस्व स्थापित झाले. द्वार अलेक्सीच्या काळात रशियात सरंजामदारी व्यवस्था पूर्णपणे रुजूली असल्याचे दिसून येते. 'अलेक्सी पुत्र पीटर I' (इ. स. १६९६-१७२५) याची कारकीर्द रशियाच्या विकासासाठी सर्वात महत्त्वपूर्ण होती. त्याच्याच काळात रशियाने आधुनिक युगात प्रवेश केला. पीटर व औरंगजेबाची तुलना करताना राहुलजी लिहितात, पीटर ज्ञान-विज्ञान व सहिष्णुतेने रशियाचे एकीकरण करत होता, तर औरंगजेब मुस्लीम साम्राज्य स्थापन करण्याच्या प्रयत्नात राष्ट्राला छिन्न-भिन्न करत होता.^{३५} पीटरच्या काळात शिक्षण, समाज आणि संस्कृतीच्या विकासाबरोबर सर्व दिशांमध्ये सामाजिक परिवर्तनही तीव्र गतीने झाले. मात्र हे सर्व बदल उच्च वर्गापुरते मर्यादित होते.

पीटर तिसरा याची 'पत्नी एकातेरिना II' (इ. स. १७६२-१७९६) हिचे स्थान रशियाच्या इतिहासात महत्त्वाचे आहे. सुशिक्षित असलेली एकातेरिना फ्रेंच विचारवंत व्हाल्टेअर, मान्टेस्क्यू, दिदेरो यांच्यापासून प्रभावित होती. तिचा शासनकाळ हा रशियाच्या विस्ताराचा काळ होय. अठराव्या शतकात रशियामध्ये शिक्षण, संस्कृती, साहित्य आणि विज्ञान इत्यादी क्षेत्रांमध्ये प्रगती झाली. प्रसिद्ध गणितज्ञ आणि रसायनशास्त्रज्ञ 'लोमोनोसोफ' हा रशियातील पहिला वैज्ञानिक होय.

त्याने अनेक महत्त्वाचे शोध लावले, असे शोध त्या काळात युरोपातदेखील लागले नसून, प्रत्येक बाब युरोपीय लोकांनी शोधून काढली यावर राहुलजींचा आक्षेप असून रशियन लोक बुद्धीने अनेक बाबतीत युरोपियनांपेक्षा पुढे असल्याचा दावा ते आपल्या लिखाणात करतात.^{३६} रशियन साहित्यावरून धार्मिक प्रभाव दूर करून त्याला लोकभाषेचे रूप देण्याचे कार्य 'रोमोनोफ' याने केले. एकातेरिनाच्या शासनकाळात नाट्यकला आणि संगीत विशेषतः धर्मनिरपेक्ष संगीताचा खूप प्रचार झाला होता.

झार 'निकोलाई पहिल्याच्या' (इ. स. १८२५-१८५५) काळात फेब्रुवारी १८४८ मध्ये पॅरिसमध्ये क्रांती झाली. ही क्रांती १७८९ च्या पहिल्या क्रांतीसारखी प्रबळ नसली, तरी या क्रांतीने झारच्या मनात अस्वस्थता निर्माण झाली. १८४८ मध्येच मार्क्स आणि त्याचा सहकारी एंगेल्स यांनी 'कम्युनिस्ट पक्षाचा जाहीरनामा' प्रकाशित केल्याने पुढील काळात क्रांतीची शक्यता निर्माण झाली होती. या काळातही रशियात अनेक प्रतिभावंत उदयास आले. 'हेर्जन' हा विचारक कार्ल मार्क्सचा समकालीन होय. मार्क्सप्रमाणेच हासुद्धा आपल्या मातृभूमीतून पळून लंडन येथे स्थायिक झाला होता. त्याच्या विचारांनी रशियन तरुणांच्या समकालीन पिढीवर मोठा प्रभाव निर्माण केल्याचे राहुलजी नमूद करतात.^{३७} झार 'अलेक्झांडर दुसऱ्याच्या' (इ. स. १८५५-१८८१) काळात शेतकऱ्यांचे उठाव झाले. शेतकऱ्यांची बाजू घेऊन आंदोलन चालविणाऱ्यांमध्ये 'चेर्नोशेव्स्की' हा पुढे होता. झार 'अलेक्झांडर तिसऱ्याच्या' (इ.स. १८८१-१८९४) काळात वाढलेल्या शोषणाने लोकांमध्ये विशेषतः कामगार वर्गात असंतोष निर्माण झाल्याने ते संघटित होऊ लागले. या काळातील साहित्यिक 'तुर्गेनेफने' जमीनदारांच्या अत्याचारात भरडल्या जाणाऱ्या शेतकऱ्यांचे वर्णन केले. 'डोस्तोवस्की' व 'लिओ टॉल्स्टाय' हे साहित्यिक याच काळातील होत. या सर्वांनी क्रांतीची पार्श्वभूमी तर तयार केलीच. शिवाय १९१७ ची क्रांती यशस्वी करण्यात महत्त्वाची भूमिका सुद्धा बजावली. या काळात मार्क्सच्या ग्रंथांचे रशियन भाषेत भाषांतर होऊन

कामगारांमध्ये वर्गजाणीव तयार होऊ लागली होती.

इ. स. १९०५ मध्ये जपानने झारच्या नेतृत्वातील रशियाचा पराभव केला. हा पराभव १९०५ च्या क्रांतीसाठी पोषक ठरला. ९ जानेवारी १९०५ रोजी लाखोंच्या संख्येने झारच्या राजवाड्याकडे शांततेने निघालेल्या निःशस्त्र लोकांवर झारच्या सैन्याने गोळीबार केला. यामुळे ९ जानेवारी हा दिवस रशियाच्या इतिहासात 'रक्तरंजित रविवार' ठरला. हा दिवस म्हणजे रशियाच्या इतिहासातील पुढील होणाऱ्या बदलाची नांदी होती. राहुलजींच्या मते, रक्तरंजित रविवार हा झारशाहीकरिता जालियनवाला बाग ठरला.^{३८} इ. स. १९१७ मध्ये रशियात क्रांती झाली व झारशाहीचा अंत झाला. मजूर आणि शेतकरी यांच्या वाट्याला मात्र निराशाच आली. फेब्रुवारी १९१७च्या क्रांतीने ज्यांच्या हातात सत्ता गेली, त्यांनी झारशाहीच्या पद्धतीने सरकार चालविले. त्यामुळे ही क्रांती अपूर्ण असून अजून एका क्रांतीची गरज होती, या क्रांतीची पूर्तता बोलशेविकांनी केली. राहुलजींनी बोलशेविक क्रांतीसोबतच मध्य आशियातील उजबेकिस्तान, कजाकिस्तान, किर्गिजस्तान, ताजिकिस्तान आणि तुर्कमेनिस्तान येथील क्रांतीचेही विस्तृत वर्णन केलेले आहे.^{३९}

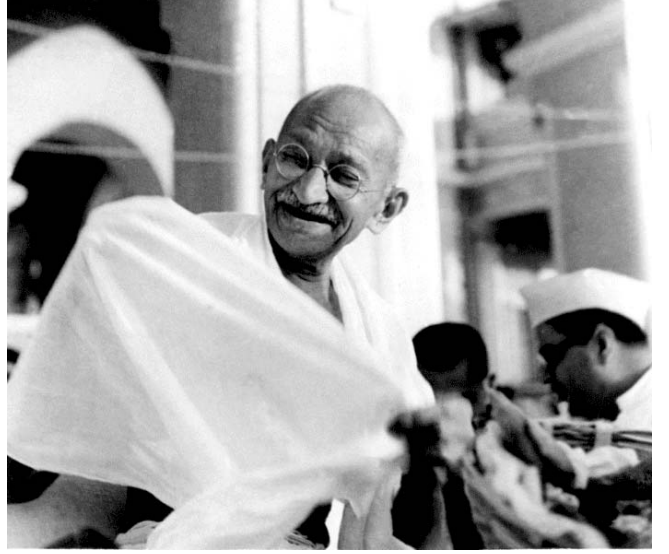
एकूणच राहुलजींनी मध्यआशियाच्या इतिहासाच्या (दोन खंड) १४६० पानांद्वारे जो इतिहास चितारला आहे तो मध्यआशियातील टोळ्यांमधील संघर्ष त्याद्वारे झालेले बदल त्याचा भारतीय इतिहासावर झालेला परिणाम यातील परस्परसंबंध स्पष्ट करण्यासाठी महत्त्वाचा आहे. मध्यआशियाच्या इतिहासात धर्माने त्यातही बौद्ध व इस्लामने पार पाडलेली भूमिका, त्यांचा प्रचार-प्रसार व संघर्ष यांचा मध्यआशियावर झालेला दूरगामी परिणामसुद्धा महत्त्वाचा आहे. मध्यआशियातील एकूणच बदलाच्या अनुषंगाने भारत व चीनच्या इतिहासात झालेले बदलही राहुलजींनी विशेषरूपाने नमूद केलेले आहेत. रशियाची बोलशेविक क्रांतीपर्यंत झालेली वाटचाल व त्यासाठी कारणीभूत घटक शिवाय उजबेकिस्तान, कजाकिस्तान, किर्गिजस्तान, ताजिकिस्तान व तुर्कमेनिस्तान येथील

क्रांत्याही मध्यआशियाचा इतिहास बदलण्यास महत्त्वाचे कारक म्हणून पुढे आलेल्या दिसतात.

संदर्भ

१. सांकृत्यायन राहुल, मध्य एसिया का इतिहास, खंड-१, द्वितीय संस्करण, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना, १९८५, भूमिकेतून उद्धृत.
२. कित्ता.
३. श्रीवास्तव ब्रजेश कुमार, 'राहुल सांकृत्यायन : एक इतिहासपरक अनुशीलन', प्रथम संस्करण किताब महल, इलाहाबाद, २००४, पृ. १८५.
४. सांकृत्यायन कमला, 'महामानव महापंडित', पहली आवृत्ती, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली, १९९७, पृ. ९९.
५. ठाकूर उपेंद्र, 'राहुल सांकृत्यायन : इतिहासकार और पुराविद् के रूप में', रामशरण शर्मा, पुष्पमाला जैन (संपा.), 'राहुल स्मृति', प्रथम संस्करण, पीपल्स पब्लिशिंग हाउस (प्रा.) लिमिटेड, नई दिल्ली, १९८८, पृ. २४५.
६. उपरोक्त, सांकृत्यायन, खंड-१, पृ. ६९.
७. कित्ता, पृ. ७९.
८. कित्ता, पृ. १०५.
९. कित्ता, पृ. १०७.
१०. कित्ता, पृ. १०९.
११. सांकृत्यायन राहुल, 'अकबर', किताब महल, इलाहाबाद, २०१२, पृ. ३६१.
१२. उपरोक्त, सांकृत्यायन, खंड-१, पृ. ११४.
१३. कित्ता.
१४. कित्ता, पृ. १२८.
१५. कित्ता, पृ. १४८.
१६. कित्ता, पृ. २६२.
१७. कित्ता.
१८. कित्ता, पृ. २७५.
१९. कित्ता, पृ. ४९७.
२०. कित्ता, पृ. ५१८.
२१. कित्ता, पृ. ४८३.
२२. कित्ता.
२३. कित्ता, पृ. ५१८.
२४. सांकृत्यायन राहुल, मध्य एसिया का इतिहास, खंड-२, प्रथम संस्करण, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना, १९७५, पृ. १०.
२५. कित्ता, पृ. १८.
२६. कित्ता, पृ. १६५.
२७. उपरोक्त, सांकृत्यायन, खंड-१, पृ. १४७.
२८. कित्ता, पृ. १५५.
२९. कित्ता, पृ. १७२.
३०. कित्ता, पृ. १९४.
३१. कित्ता, पृ. २०८.
३२. उपरोक्त, सांकृत्यायन, खंड-२, पृ. २०६.
३३. कित्ता, पृ. १०९.
३४. कित्ता, पृ. १५६.
३५. कित्ता, पृ. ३२५.
३६. कित्ता, पृ. ३५१.
३७. कित्ता, पृ. ५०५.
३८. कित्ता, पृ. ५३०.
३९. कित्ता, पृ. ६८३-७३९.





गांधींचे लोकविलक्षण अनुयायी : गोरा

महात्मा गांधी हे एक वेगळे व्यक्तिमत्त्व होते. जीवनाच्या विविध अंगांना स्पर्श करणाऱ्या बहुतेक विषयात त्यांनी काही स्वतंत्र विचार करून ठेवलेला आहे. अगदी भाजी कापण्यापासून ते धर्म विचारापर्यंत ते काहीतरी वेगळं मांडतात. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे इतके पैलू आहेत की, त्या सगळ्यातून समग्र गांधी समजून घेणे खूप कठीण काम आहे. माणसे पारखण्याची आणि जोडण्याची कला हे त्यातील एक महत्त्वाचा पैलू. त्यांचा मित्रपरिवार मोठा होता आणि तेवढाच वैविध्याने भरलेला होता. त्यातले काही मित्र, काही आस, तर काही पुत्रवत होते. त्यातलेच एक होते आंध्रप्रदेशातील कार्यकर्ते गोप राजू रामचंद्र राव. त्यांच्या आद्याक्षरानुसार सर्वजण त्यांना 'गोरा' म्हणत आणि पुढे तेच नाव रूढ झाले. ते बॉटनीचे प्राध्यापक होते. मुख्य म्हणजे ते कडवे नास्तिक होते. गांधी विचारांवर आधारित त्यांनी अनेक कार्यक्रम राबविले. गोरांनी १९३० साली, वयाच्या २८ व्या वर्षी गांधींना पत्र पाठवून विचारलं, 'आपण ईश्वर शब्द वापरता याचा अर्थ मला कळू शकेल का? आणि तो अर्थ जीवनाच्या आचरणाशी कितपत सुसंगत आहे?' गांधींचे उत्तर आले, 'ईश्वर मानवी आकलनाच्या पलीकडे आहे.' यानंतर मिठाच्या सत्याग्रहात गोरा सामील झाले आणि कामात गुरफटले.

गोरांनी मनापासून गांधींना आपला नेता मानले होते. आपल्या आवडत्या नेत्यासमोर आपले विचार मांडायला पाहिजे, असे प्रत्येक कार्यकर्त्याला वाटणे स्वाभाविक असते. त्यामुळे परत एकदा गोरांनी पुढचे पत्र सप्टेंबर ४१ मध्ये लिहिले. त्यात त्यांनी आपण करत असलेल्या कामाबद्दल लिहून पुढे लिहिले की, अस्पृश्यताविरोधी काम करताना, सहभोजन करताना नास्तिकवादी दृष्टिकोन उपयुक्त आहे. कारण हा दृष्टिकोन सर्वसमावेशक आहे. ही आपली भूमिका मांडून गांधींकडून मार्गदर्शनाची अपेक्षा केली. गांधींनी त्यांना पत्रात सांगितले नास्तिकवाद म्हणजे स्वतःला दिलेला नकार आहे. त्याच्या प्रचारात कोणीही यशस्वी झालेले नाही. आपण प्रामाणिकपणे काम करता म्हणून आपल्याला यश प्राप्त झाले आहे. मी आपल्याला चर्चेसाठी वेळ देऊ शकत नाही.

आपल्या आदर्शाने आपल्याला नकार दिला तरीही गोरा आपल्या विचार आणि कार्यापासून विचलित झाले नाहीत. त्यानंतर १९४२ च्या आंदोलनात ते सहभागी होते. त्यांच्यासोबत तुरुंगात असलेले डी.रामस्वामी हे गांधींसोबत वर्धेला आश्रमात होते. जेलमधून मुक्त झाल्यानंतर रामस्वामी परत आश्रमात गेले. आपल्या कामाचा अहवाल देताना त्यांनी अस्पृश्यतेबद्दलचा नास्तिकवादी दृष्टिकोन मांडला. या संवादादरम्यान रामस्वामींनी आपला गोरांच्या कामाशी संबंध असल्याचे सांगितले. आणि गांधीजींना गोरांना समजून घ्यावेसे वाटले. नोव्हेंबर १९४४ मध्ये त्यांची पहिली भेट झाली.

गोरा कसे होते ?

आंध्रप्रदेशातील कर्मठ ब्राह्मण कुटुंबात १५ नोव्हेंबर १९०२ रोजी त्यांचा जन्म झाला. घरची श्रीमंती वगैरे मुळीच नव्हती. मात्र जातीचे नियम कडक होते. गोरांनी लिहिले आहे की, कोणत्या विशेष धक्क्याने किंवा प्रसंगाने ते नास्तिक झालेले नाहीत. तरी ते स्वतःच्या बदलाची प्रक्रिया काही आठवणीतून मांडतात.

त्यांच्या आत्याच्या अंगात देवीची यायची. मग आसपासचे लोक तिला सल्ला विचारायचे. गोरा परीक्षेला जाताना नेहमी आत्याने दिलेली भस्माची पुडी खिशात ठेवून जात. मात्र पोस्ट ग्रॅज्युएशनच्या परीक्षेच्या वेळी

या भस्माने मदत केली नाही. ते पास झाले; पण वर्गात शेवटचा नंबर आला.

मदुराईला त्यांना प्राध्यापक म्हणून नोकरी मिळाली. देवस्थानचे गाव असल्याने भाड्याने जागा मिळण्यास अडचण झाली. शेवटी गावाबाहेरच्या रिकाम्या भूत बंगल्यात कमी भाड्यामध्ये जागा मिळाली. तिथे भूत काही भेटलेच नाही.

त्याच कॉलेजच्या रेव्हरंड वॉलेसनी गोरांना ऑफर दिली. 'तुम्ही ख्रिस्ती धर्म स्वीकारा. तुमची अमेरिकेतील येल विद्यापीठात उच्च शिक्षणाची सोय होईल. नंतर तुम्ही याच कॉलेजच्या सायन्स विभागाचे रेक्टर बनाल.' गोरांनी ही ऑफर नाकारली. मात्र त्यांच्या डोक्यात वादळ सुरू झालं. आपला ओढा नास्तिकतेकडे आहे मग आपण नाही का म्हणालो? नास्तिक असण्यापेक्षा मी जास्त हिंदू आहे का? हिंदू म्हणजे काय? ख्रिश्चन म्हणजे काय? त्यांची एकमेकांशी तुलना शक्य आहे का? ते एकमेकांपासून वेगळे कसे? अशा असंख्य प्रश्नांच्या उत्तरांसाठी त्यांनी पुढील पाच वर्षे धर्माचा अभ्यास केला. मात्र त्यापूर्वी मदुराईच्या कॉलेजमधील नोकरी सोडली.

१९२२ साली म्हणजे वयाच्या विसाव्या वर्षी त्यांचं लग्न झालं. लग्नाच्या वेळी त्यांची पत्नी सरस्वती दहा वर्षांची होती. गोरांनी कोईमतूरच्या कॉलेजमध्ये नोकरी पत्करली. त्यावेळी सोळा वर्षांची सरस्वती त्यांच्यासोबत राहायला आली. पुढे ते कोलंबोला शिकवायला गेले. त्यावेळी सरस्वती गरोदर होती. मात्र तिने ग्रहणाचे नियम पाळले नाहीत. तिच्यामध्ये गोरांच्या सहवासातून वैचारिक बदलाला सुरुवात झाली.

मातापित्यांची उतारवयात सेवा करता यावी म्हणून ते कोलंबोची नोकरी सोडून काकीनाडाच्या कॉलेजमध्ये प्राध्यापक म्हणून रुजू झाले. घरातले कर्मठ वातावरण त्यांना अधिक त्रासदायक वाटू लागले होते. आत्या अंगात आल्यावर आईच्या घरकामातल्या चुका काढत असल्याचे बघून गोरांचा संताप अनावर झाला. ते देवघरात काठी घेऊन घुसले आणि आत्याला सांगितलं, "हे अंगात येणे बंद कर. नाहीतर या काठीने फटके देईन." त्यामुळे घरात वादळ झालं. कारण घरातल्या देवीची आत्यावर कृपा आहे, तिच्याकडून देवी आपल्या घराला

सल्ला देत असते, अशी वडिलांची श्रद्धा होती. त्यानंतर पौर्णिमेला गळ्यातील जानवे बदलण्याचा कार्यक्रम होता. गोरांनी वडिलांना सांगितले, “मी जानवे घालणार नाही. कारण मला जातीचा अभिमान नाही.” वडिलांनी त्यांना घराच्या बाहेर काढले. गावाबाहेरच्या दलित वस्तीजवळ घर भाड्याने घेऊन ते राहू लागले. त्या शेजारच्या दलित वस्तीत त्यांनी प्रौढ शिक्षणवर्ग सुरू केले. दलितांच्या प्रश्नांचा अभ्यास सुरू केला. मात्र जाहीरपणे नास्तिकवादी भूमिका घेतल्याने त्यांना नोकरी सोडावी लागली. त्यांना हिंदू कॉलेजमध्ये पुढची नोकरी मिळाली. तेथे ते दर रविवारी आसपासच्या गावात जाऊन नास्तिकवादाचा प्रचार करत असत. गावात दोन तास भाषण देत आणि गावकऱ्यांसोबत प्रश्नोत्तरे होत असत. १९४० मध्ये पुन्हा एकदा नास्तिक असल्याने त्यांना कॉलेजची नोकरी सोडावी लागली. एकंदर पंधरा वर्षांत त्यांनी पाच कॉलेजमध्ये नोकरी केल्या. आपल्या विचारांशी तडजोड न केल्याने त्यांना नोकरी सोडावी लागत होती. मात्र १९४० नंतर त्यांनी नोकरी केली नाही.

त्यांनी आपल्या कुटुंबासह मुदूनूर गावात राहायला सुरुवात केली. तेथे त्यांनी नास्तिक केंद्राची स्थापना केली. गोरांच्या कुटुंबाचा उदरनिर्वाह आणि नास्तिक केंद्राचा खर्च लोकांच्या पैशातून सुरू झाला. गोरांनी गावात प्रौढ शिक्षणवर्ग सुरू केला. या वर्गाला गावातील सर्व जाती-धर्मातील विद्यार्थी आले. दर शनिवारी सर्वजण कोणाच्यातरी घरी जमत आणि चहापानाचा कार्यक्रम करत.

१९४१ पासून त्यांनी लोक वर्गणी काढून सहभोजनाचा कार्यक्रम घ्यायला सुरुवात केली. दर पौर्णिमेला सहभोजन आयोजित करत. कारण पौर्णिमेला चंद्रप्रकाशात जेवता येते आणि दिवाबत्तीच्या खर्चात बचत होते. प्रत्येकवेळी कार्यक्रमाचा संयोजक वेगळा असे. आदल्या दिवशी सर्वजण आपली वर्गणी आणून देत. त्यातून साधे पौष्टिक खाणे बनवले जाई. त्यांनी ग्रामस्वच्छता कार्यक्रमसुद्धा राबविला. गावोगावी संडास आणि मुताच्या बांधल्या.

त्यांनी अंधश्रद्धानिर्मूलनाचा कार्यक्रम राबवायला सुरुवात केली. स्वतः गोरा, पत्नी सरस्वती आणि मुलगा

लवणम यांनी पेटत्या निखाऱ्यांवरून चालून दाखवले आणि लोकांना त्यामागील विज्ञान समजावून सांगितले. ग्रहणाचा अर्थ समजावून दिला. रासायनिक प्रयोगातून लिंबातून रक्त कसे काढता येते ते समजावले. चुंबकाचे प्रयोग करून दाखवले. या सगळ्या कार्यक्रमांचा पाया हा नास्तिकवाद होता.

याच काळात म्हणजे १९४१ मध्ये त्यांनी नास्तिक परिषद घेतली. त्याला विविध ठिकाणहून ८०० प्रतिनिधी आलेले होते. आंध्रप्रदेशातील हमरस्त्यापासून आत असलेल्या त्यांच्या मुदूनूर गावात १९४१च्या जनगणनेच्या वेळी १४६ नागरिकांनी आपण नास्तिक असल्याची नोंद केली. ८० वर्षापूर्वी असं घडलं होतं यावर आज विश्वास बसणे कठीण आहे. गोरांनी १९४२ साली सत्याग्रह केला आणि दोन वर्षे कारावास भोगला.

१९२८ ते १९४७ या काळात गोरांना एकंदर नऊ मुले-मुली झाली. पाच मुली आणि चार मुलगे. पुढारलेल्या माणसाला इतकी मुले? असा प्रश्न त्यांना नक्कीच लोकांनी विचारला असणार. कारण त्यांनी स्पष्टीकरण देऊन ठेवलेलं आहे. ते म्हणतात, “माझ्या आणि पत्नीमध्ये कृत्रिम भिंती उभ्या करणे मला पसंत नाही. मी पत्नीला जात आणि संपत्ती देऊ शकत नाही. मी माझाही नकार तिला दिला, तर आमच्या संबंधात बाधा येईल.” ते पुढे म्हणतात, “भांडवलशाही समाजातील कुटुंब नियोजनाच्या दृष्टिकोनातून हा आकडा जास्त आहे, तर समाजवादी समाजामध्ये अनेक मुलांच्या मातांचा आदर केला जाऊन बालसंगोपनासाठी विशेष भत्ताही दिला जातो.”

१९४४ मध्ये गांधींनी गोरांना भेटायला बोलावले. ज्याची इतके वर्षे वाट पाहिली तो क्षण गोरांच्या जीवनात आला. पहिल्या भेटीपासूनच गांधी आणि गोरा यांचे संबंध अधिकाधिक दृढ होत गेले. याचे सविस्तर वर्णन **An atheist with Gandhi** त्या पुस्तकात गोरांनी केलेले आहे.

या पहिल्या भेटीत गोरांनी तात्त्विक बोलायला सुरुवात केल्यावर गांधी म्हणाले, “तू फारच तात्त्विक आहेस. मी इतका बुद्धिमान नाही. तू प्राध्यापकांकडे जा आणि चर्चा कर.” गोरा लगेच बोलणे बदलत म्हणाले,

“नास्तिकवाद फक्त वैचारिक असता तर मीसुद्धा दुर्लक्ष केले असते. नास्तिकवादावर आधारित प्रत्यक्ष कार्यक्रम आमच्याकडे आहे. त्यावर गांधीजी म्हणाले म्हणून तर मी तुझ्याशी बोलतोय. गावकऱ्यांमध्ये जाऊन तू काय करतोस ते सांग. या भेटीत गोरांच्या कामाची माहिती गांधींनी घेतली.”

दुसऱ्या भेटीत गांधींनी त्यांना अतिशय वेगात अनेक प्रश्न विचारले. गोरांची उत्तरे एका वाक्यात किंवा काही शब्दातली होती. मुलाखत संपल्यावर गोरांना कळले की कुटुंब, घर, घरातील संबंध, घरखर्च, सोबतचे कार्यकर्ते, काम करताना येणाऱ्या अडचणी या सगळ्याबद्दल गांधींनी विचारले आणि आपण त्याबद्दल माहिती दिलेली आहे.

गांधीजी गोरांना परत भेटायला बोलवले. मात्र आता आश्रमवासी म्हणून राहायला ये, असं सांगितले. गोरा सेवाग्राम आश्रमात तीन महिने राहिले. या काळात गोरा आश्रमातील सर्व कामे करत. मात्र प्रार्थनेला हजर राहात नव्हते. त्याबद्दल त्यांना कोणीच काही बोलत नाही. या तीन महिन्यांच्या काळात गोरांची पत्नी, मुले आणि त्यांच्या नास्तिक केंद्राच्या कार्यकर्त्यांना गांधीजींनी भेटायला बोलवले. नास्तिक माणूस आपली बायको मुले आणि कार्यकर्त्यांशी कसे वागतो. तसेच नास्तिक केंद्राचे काम कसे चालते, याची सविस्तर माहिती या मंडळींकडून गांधींनी घेतली.

तिसऱ्या प्रदीर्घ भेटीत गोरांनी आपले मन गांधीजींपुढे मोकळे केले. गोरांनी बोलताना कलकत्यातील दुष्काळाचे उदाहरण दिले. भुकेलेली माणसं मिठाईच्या दुकानासमोर मरून पडली; पण त्यांनी त्या दुकानांवर अन्नासाठी हल्ला केला नाही, तर दुकानदार स्वतःहून भुकेलेल्यांसाठी वर्गणी गोळा करून भाताच्या पेजेचे अन्नछत्र चालवत होते. ही दरिद्री माणसे भित्री नव्हती किंवा दुकानदारही क्रूर नव्हते, तरीही माणसे भुकेपोटी का मरतात, याचे कारण जीवनाच्या तत्त्वज्ञानातच आहे. दोगं मिळून एकच नशिबाचे तत्त्वज्ञान मानतात. हे माझे नशीब आहे. देवाने मला असं घडवलं आहे, तर त्याला तसे घडवले आहे. नैतिक जीवन आणि आदर्शवादाला हरवण्याच्या प्रयत्नात मी नास्तिकवादी तत्त्वज्ञानाला जबाबदार धरतो.

कोणत्याही बळाच्या वापरापेक्षा नास्तिकवादाच्या मूकसंमतीने विषमता नांदते. मानवाला आत्मविश्वासी बनवून अहिंसक पद्धतीने सामाजिक आणि आर्थिक समता प्रस्थापित करण्यासाठी नास्तिकवाद गरजेचा आहे.

हे ऐकून गांधी स्तब्ध होतात. काही क्षणानंतर बोलतात की, गोरांच्या बोलण्यात त्यांना आदर्श दिसत आहे. नास्तिकवाद बरोबर की नास्तिकवाद असं ते आता सांगू शकत नाहीत. आपण सत्याचे साधक आहोत. चुकीच्या जागी असलो तर आपण बदलतो. गोरा खरे की गांधी हे परिणाम सिद्ध करतील. शेवटी गांधी त्याला म्हणतात, “तू तुझे काम सुरू ठेव. जरी तुझी पद्धत माझ्याविरुद्ध असेल तरीही मी तुला मदत करेन.”

दोन प्रसंग

वरील पुस्तकातील आवर्जून उल्लेख करण्यासारखे दोन प्रसंग आहेत.

आश्रमातील नर्सिंग शिकणाऱ्या मुलींना हृदयाचे कार्य गोरा समजावून सांगत असतात. हृदयाचे कार्य नेमके समजावयाचे असेल, तर ते बेडकाच्या हृदयाच्या कार्यावरून समजून घ्यायचे असते. त्यासाठी बेडूक कापावा लागतो. प्रशिक्षण घेणाऱ्या मुली सांगतात, “बेडूक कापायचा नाही, ती हिंसा आहे.” गोरा त्या मुलींना परोपरीने समजावतात. मात्र मुली आपल्या मतावर ठाम राहातात. शेवटी वाद गांधींपर्यंत पोहोचतो. गांधी विचारतात, “हृदयाचे कार्य समजावून सांगायची दुसरी कोणती पद्धत आहे का?” “दुसरी पद्धत नाही”, असं गोरा उत्तर देतात. गांधी लगेच बेडूक कापायला परवानगी देतात. इथे गांधींचे वेगळेपण गोरांना कळते.

दुसरा प्रसंग आंतरजातीय विवाहाचा आहे. गांधीजी सवर्ण आणि हरिजन विवाहाचा जोरदार पुरस्कार करत होते. त्याच काळात गोरांनी आपल्या मुलीचा विवाह हरिजन तरुणाशी करण्याचे ठरविले. गोरा आनंदाने ही बातमी गांधींना कळवतात. गांधींचे पत्र येते. आपल्या मुलीचे लग्न आश्रमातच करायचे. त्यावर गोरा त्यांना भेटून सांगतात की, हे जमणं कठीण आहे. कारण तुमच्याकडे मंगलाष्टकापासून आशीर्वादापर्यंत सर्वत्र ईश्वराचा समावेश असतो. आम्ही आहोत नास्तिक. हे कसं जमेल? गांधीजी उत्तर देतात, “आपण बदल करू.

ईश्वराच्या जागी सत्याचा उल्लेख करू. मात्र लग्न आश्रमातच करायचे.” या पत्रानंतर काही दिवसांनी गांधीजींचा खून झाला. मार्च ४८ मध्ये आश्रमात विवाह सोहळा पार पडला आणि मंगलाष्टकामध्ये ईश्वर शब्द नव्हता.

संवाद पद्धत

कडवे नास्तिक गोरा आणि सत्याला ईश्वर म्हणणारे गांधी यांच्यातील संवादाचा विषय आस्तिकता आणि नास्तिकता हाच आहे. या संवादात वादविवाद किंवा खंडण-मंडण नाही. एकमेकांला समजून घेणे आहे. गोरा आपले मुद्दे आग्रहाने मांडत आहेत, तर आपला पुत्रवत शिष्य नास्तिक म्हणजे नक्की काय आहे, याची चाचपणी गांधी करत आहेत. दोघांच्या चर्चेत प्रतिपक्षाला खोडून काढणे नसले तरीही दोघेही एकमेकांला बारकाईने तपासत आहेत. आपला विषय केंद्रस्थानी ठेवून त्याच्या विविध पैलूंची चर्चा दोघे मिळून करतात. दोघांच्या चर्चेतून विषय पुढे जातो आणि दोघांमधील नाते अधिक जवळिकीचे होते. एखाद्या रम्य कहाणीसारखे हे पुस्तक आहे.

१९४८ नंतर गोरांनी नास्तिक केंद्र विजयवाडा येथे हलवले. आजही तेथूनच नास्तिक केंद्राचे काम चालते. गोरा नास्तिकवादाच्या प्रचारासाठी जगभर फिरले. ते अखेरपर्यंत क्रियाशील होते. २६ जुलै १९७५ रोजी जाहीर सभेत भाषण करताना त्यांना मृत्यू आला.

आता आपण गोरांचा नास्तिकवादाचा विचार समजून घेऊ.

नास्तिकवादी धर्मविचार

त्यांनी धर्माबद्दल मांडताना लिहिले आहे की, मानवाच्या प्राथमिक अवस्थेत ईश्वराची गरज होती. देवाच्या अस्तित्वासोबत मानवाने शरीरापासून वेगळे होणाऱ्या आत्म्याचे अस्तित्व मानले. आत्मा आणि ईश्वराच्या अस्तित्वावर मानवाची श्रद्धा बसली. मानवी जीवनावरील या श्रद्धांच्या प्रभावातून धर्माची निर्मिती झाली. मानवाने ईश्वराला शरण जाणे हे धर्माचे सार आहे.

भौतिकवाद हासुद्धा एक प्रकारे आस्तिकवाद आहे. कारण यामध्ये मानवाला निसर्गनियम आणि ऐतिहासिक शक्तीला शरण जावे लागते. दोघांमधील फरक एवढाच की, एकीकडे दैवी आध्यात्मिकता आहे, तर दुसरीकडे बिन दैवी! खऱ्या अर्थाने जीवन जगणे म्हणजे मानवाने विश्वावर कृतिशील प्रभुत्व मिळवणे आहे. शरण जाणे नव्हे. आस्तिकवाद मानवाला त्याच्या विश्वाला शरण जायला भाग पाडतो, तर नास्तिकवाद मानवाला विश्वावर प्रभुत्व मिळविण्याची प्रेरणा देतो. आस्तिकवादात शरण जाणे हे गुलामगिरीच्या मनोवृत्तीचे लक्षण आहे. नास्तिकवादातील प्रभुत्व मिळविण्याची कृती ही स्वातंत्र्याच्या भावनेची अभिव्यक्ती आहे.

आदिम समतेमध्ये असलेल्या समाजाला नागरी विषमतेत बदलण्याचे कार्य आस्तिकवादाने केले. देवाच्या नावावर श्रद्धा, रूढी, पुरोहित आणि राजे लोकांनी प्रामाणिक जनतेला दाबून टाकले. इजिप्तच्या पिरॅमिडपासून रोमन आणि मोगल साम्राज्य, भारतातील ब्राह्मणीवृत्ती या सगळ्याचा उल्लेख करत गोरा समाजातील प्रगती आणि शोषणाचा आढावा घेतात. याच पद्धतीने भौतिकवादाच्या विकासातून मानवाचे हाल कसे झाले तेही गोरा मांडतात.

ते म्हणतात, “दानधर्म आणि अनुकंपा ही मुक्तीची साधने आहेत असे धार्मिक माणूस मानतो, तर नैतिकता आणि संस्कृती ही वस्तुनिष्ठ स्थितीची प्रतिबिंबे असल्याचे भौतिकवाद मानतो.” न-नैतिक भौतिकवादी राजकारण आणि अर्थशास्त्र कठोर आणि पाषाणहृदयी शोषण करते. भौतिकवादी विचार नैसर्गिक प्रक्रिया म्हणून युद्ध, संपत्ती, ताकद आणि दारिद्र्याचे समर्थन करतात. एकंदरीत आस्तिकवादी आणि भौतिकवादी एका नाण्याच्या दोन बाजू असल्याचे मांडण्याचा त्यांचा प्रयत्न आहे.

विषमता आणि दारिद्र्य नष्ट करण्याचा सुरक्षित आणि स्थिर मार्ग म्हणजे नास्तिकवाद आहे. गुलामी नष्ट झाल्याशिवाय जुलूम नष्ट होणार नाही. गुलामी नष्ट होण्यासाठी आस्तिकवाद नष्ट होणे आवश्यक आहे.

स्वातंत्र्यप्रेमी प्रामाणिक व्यक्ती, नैसर्गिकपणे जुलमांविरुद्ध लढण्यासाठी, सामान्य जनतेला जागृत करण्यासाठी नैसर्गिकपणे नास्तिकवादाचा पुरस्कार

करतात. त्यांना या विधानामध्ये अभिप्रेत असलेल्या व्यक्ती आहेत. मोझेस, सॉक्रेटिस, बुद्ध, ख्रिस्त, मोहम्मद, मार्क्स आणि गांधी. गोरा पुढे मांडतात की, या सर्वांचे समकालीन त्यांना पाखंडी म्हणायचे. तत्कालीन श्रद्धा आणि व्यवस्थांच्याविरुद्ध या महान व्यक्तींनी भूमिका घेतली होती. यातील प्रत्येकाने तत्कालीन ईश्वर कल्पनेशी फारकत घेतली आहे म्हणून समकालीन लोकांनी त्यांचा छळ केला. त्यांना परागंदा केले. गांधींच्याबाबत गोरा लिहितात, 'सत्यतत्त्वाचे कृतिकार्यक्रमात रूपांतर करणे आणि ते सुद्धा धार्मिक परिभाषा वापरून करणे याचे श्रेय गांधींना आहे.'

नास्तिकवादी तत्त्वज्ञान

तत्त्वज्ञान म्हणजे वास्तव समजून घेणे अशी ते व्याख्या करतात. वास्तव समजून घेताना परिस्थितीचा, श्रद्धेचा, धर्माचा पगडा असतो. त्याच्या तत्त्वज्ञानातून मूठभर श्रीमंत कोट्यावधींना दरिद्री ठेवू शकतात, तर हिंदूंमध्ये अनेकांना अस्पृश्य ठेवता येते.

जी कल्पना पुरेपूर कसोटीवर उतरते ते सत्य. संपूर्ण सत्य (absolute truth) ही चुकीची संकल्पना आहे. कारण त्याची पडताळणी होत नाही.

नास्तिकवादी विचार व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचा ठामपणे आग्रह धरतो. श्रद्धा आणि सत्य यात फरक करून वस्तुस्थिती समजून घेतो. नास्तिकवादी व्यक्ती कल्पनाशक्तीचा मुक्तपणे वापर करून अपरोक्ष ज्ञान मिळवतो. ते मत बनवितात, सिद्धांत रचतात आणि वैविध्याचा आनंद घेतात. मात्र कधीच डरपोकपणे मनाचे दरवाजे बंद करत नाहीत. नास्तिकवादी व्यक्ती मोकळ्या मनाने वस्तुस्थितीच्या आधारे पडताळणीची पद्धती वापरून श्रद्धेकडून सत्याकडे प्रवास करतात.

जे पडताळणीस सक्षम आहे आणि व्यक्तीसाठी आवश्यक आहे त्याची तपासणी करून माहिती करून घ्यावी. जे पडताळणीस सक्षम नाही किंवा सध्याच्या गरजांसाठी अनावश्यक असेल त्याचा मत म्हणून मान राखावा. ज्याचा मत म्हणून मान ठेवतो, त्याचा सत्य म्हणून स्वीकार केलेला नाही. नास्तिकवाद ज्ञानग्रहणासाठी शास्त्रीय पद्धतीचा अंगीकार करतो.

नास्तिकवादी विचार कार्यकारणभावाकडे वेगळ्या पद्धतीने बघतो. कृती आणि परिणामाच्या नात्याकडे निश्चितता म्हणून बघत नाही, तर संभाव्यता म्हणून बघतो. घटनांच्या समीपतेतून संभाव्यता वाढते. वाढत्या अंतरातून संभाव्यता कमी होते. कोणत्याही उपक्रमासाठी किंवा कार्यासाठी निश्चित उपलब्धीचा दावा नास्तिकवाद करत नाही. तेथे संभाव्यतेच्या शक्यतेला जागा ठेवून अपेक्षाभंग टाळला जातो.

नास्तिकवादी विचार या विश्वाकडे 'पक्षांच्या थव्याचा समूह' या संकल्पनेतून बघतात. जेव्हा अनेक पक्षी एकत्र बसलेले असतात तेव्हा तो थवा असतो. मात्र प्रत्येक पक्षी आपल्या मार्गाने उडून जातो तेव्हा थवा लुप्त होतो. तरीही प्रत्येक पक्षी स्वतः अस्तित्वात असतोच. म्हणजे थव्याच्या अस्तित्वात नव्हे, तर प्रत्येक पक्षाच्या अस्तित्वात वास्तव दडलेले आहे.

गोरा मार्क्सवादी विचारांना परखड नकार देतात. ते म्हणतात की, "गांधींचा सत्याग्रह आणि अस्तित्त्ववादी तत्त्वज्ञान हे व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला मान्यता देण्याचे मोठ्या प्रमाणातील प्रयत्न होते." गोरांच्या मते, मर्यादा असूनही भौतिकवाद, गांधीवाद आणि अस्तित्त्ववादाने मानवी संस्कृती नास्तिकवादाच्या दिशेने नेली. गांधींच्या सत्याग्रहाने अन्यायाविरुद्धचे खरे हत्यार दिले. ते हत्यार समाजातील तळागाळाचे विशेष मित्र बनले. अस्तित्त्ववादाने व्यक्तीचे महत्त्व अधोरेखित केले. या तिन्ही वादांना सार्वत्रिक समता आणण्यात अपयश आले. कारण त्यांनी नास्तिकवाद, त्याच्या परिणामांसकट उघडपणे स्वीकारला नाही.

नास्तिकवादाचे नीतिशास्त्र

गांधीजींनी गोरांकडे त्यांच्या नैतिकतेच्या संकल्पनेची विचारणा केली. गोरा म्हणाले, "मी जे करतो ते मी बोलतो आणि जे बोलतो ते करतो, ही माझ्या नैतिकेची व्याख्या आहे. गुप्ततेला माझ्याकडे थारा नाही. उघड असणारे सर्व नैतिक वर्तन असते."

गांधीजी म्हणाले, "बरोबर." मी असं म्हणतो, "गुप्तता हे पाप आहे. तू नास्तिक आहेस. पापकल्पनेबद्दल तू भांडशील."

एखाद्याने आपल्या इच्छापूर्तीसाठी इतरांकडून व्यापक आणि पूर्ण सहकार्य मिळण्यासाठी त्याने लोकांशी केलेल्या व्यवहाराची पद्धत म्हणजे नैतिकता. नैतिक वर्तनाची दोन मूलतत्त्वे गोरा मांडतात. प्रामाणिकपणा आणि सहनशक्ती. विचार, शब्द आणि कृतीतील सातत्य म्हणजे व्यक्तिगत प्रामाणिकपणा. त्यामध्ये गुप्ततेला स्थान नाही. त्यांच्या मते, व्यक्तीला नैतिक आणि सामाजिक ठेवणाऱ्या तीन गोष्टी आहेत. स्वयंशिस्त, धार्मिक श्रद्धा आणि राजकीय ताकद. गोरा यातील स्वयंशिस्तीची निवड करतात. नैसर्गिक वर्तनाची खात्रीलायक उत्तम पद्धत म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीने नैसर्गिक बंधन पाळणे होय. गांधीजींचा स्वयंशिस्तीचा मार्ग कसा योग्य आहे याचे विवेचन ते करतात. कायदा की नैतिकता असा प्रश्न निर्माण झाल्यास काम नैतिकतेने करावे आणि त्यानुसार कायद्यात बदल करावे असे ते म्हणत.

नास्तिकवादी राजकारण

‘शासनाद्वारा लोकांचे प्रश्न सोडविण्याची पद्धत म्हणजे राजकारण’, अशी राजकारणाची व्याख्या ते करतात. यासाठी स्वयंशिस्त आणि धार्मिक श्रद्धा या पुरेशा नसतात. राजकीय पद्धतींचे व्यवस्थापन करण्याचे काम सरकार करते. लोकांच्या सहकार्यातून आणि लोकांनी दिलेल्या करातून हे अधिकार त्यांना प्राप्त होतात. लोकांनी सहकार्य न करणे आणि कर देणे बंद केल्यास सरकार कोसळेल. या अर्थाने जनता शासनाची मालक असते. मात्र लोकांना जेव्हा कळते की, ते मालक आहेत तेव्हाच मालकी हक्क शक्य असतो.

आस्तिक विचारातून विकास झालेल्या गुलामगिरीच्या मनोवृत्तीत हे शक्य नाही. नास्तिकवादी दृष्टिकोन असे मानतो की, लोकशाही खऱ्या अर्थाने चालवण्यासाठी इच्छाशक्ती आणि जाणीव जागृत करणे अपरिहार्य आहे.

जनतेच्या नियंत्रणाशिवाय निवडून दिलेले प्रतिनिधी, मंत्री, राष्ट्रपती हे लोकांच्या बाबतीतील कर्तव्याबद्दल राजेशाही वागण्यापेक्षा कमी असणार नाहीत. समाज आस्तिक आहे तोपर्यंत लोकशाहीतील सार्वमत, पुढाकार, परत बोलवण्याचा अधिकार सामान्य माणसाच्या जीवनात

फार सुधारणा करू शकणार नाही. लोकांच्या गुलामवृत्तीचा फायदा राजकीय पक्ष घेणार.

सत्ता हस्तगत केल्याशिवाय लोकांची पुरेपूर सेवा करता येणार नाही म्हणून पक्षांमध्ये सत्तेसाठी स्पर्धा सुरू होते. त्यातून लोकांची सेवा दूर राहाते आणि सत्तेची स्पर्धा आणि ती हस्तगत करण्याचे विविध मार्ग मुख्य विषय बनतात. सत्तेसाठीचे राजकारण होते. लोकशाहीतील पक्ष व्यवस्थेत सत्तेचे राजकारण हे न टाळण्यासारखे आहे. लोकशाहीत मनाचा मोकळेपणा अत्यावश्यक आहे. मात्र मतदान पक्षाप्रमाणे होते. सगळे पक्ष विरोधासाठी विरोध या पातळीवर असतात आणि पक्षीय रचना मनाच्या मोकळेपणाची शक्यता अमान्य करते. पक्षविरहित विकेंद्रित व्यवस्थेत लोकशाहीचा योग्य प्रकारे कारभार होऊ शकेल. विकेंद्रित व्यवस्थेत एक पायाभूत युनिट असावे. ते युनिट किलोमीटरचे नको, लोकसंख्येचे असावे. या युनिटमधून एक समिती निवडली जाईल. युनिटमधील लोकांच्या बदलत्या गरजा आणि अपेक्षांची दखल घेण्याचे काम ही समिती करेल. पायाभूत समित्यांचा संघ असेल. त्यामध्ये संपर्क, गरजांचा विनिमय, संशोधन यांसारख्या व्यापक गरजांची पूर्तता होईल. प्रत्येक स्तरावर संघाचा विस्तार होत संपूर्ण मानव जात कवेत येईल. तळातील समित्या वरच्या स्तरावरील समित्या निवडतील. उच्च समित्या सर्वसाधारण गरजांकडे लक्ष देतील, तर पायाभूत समित्या तात्काळ गरजांकडे लक्ष देतील. मुलेबाळे आणि वैवाहिक प्रेम हे प्रत्येक व्यक्तीचे राहिल. मात्र जात, टोळी, कुटुंब या जुन्या-पुराण्या संस्थांना विकेंद्रित समिती हा पर्याय असेल.

पक्षविरहित लोकशाही, विकेंद्रीकरण, सार्वमत, परत बोलावण्याचा अधिकार आणि पुढाकार यातून सरकार नागरिकांच्या जवळ जाईल. मात्र मनुष्य देवाला शरण गेल्यासारखा इतरांना शरण जाण्याच्या मनोवृत्तीचा असल्याने हे औपचारिक राहिल. लोकशाहीत नागरिकांचे खरे सार्वभौमत्व नास्तिकवादातूनच येईल.

नास्तिकवादी अर्थविचार

गोरा मांडतात की, आर्थिक संबंधात आस्तिकवादी आणि नास्तिकवादी दृष्टिकोन असतात. आस्तिकवादी

समाजात विषमता सहन करणे आणि भुकेकंगालांनी दानधर्मावर जगणे हा आसरा आहे. हावरटांच्या दयेवर गरिबांनी जगावे असे आस्तिकवादी समाजाचे चित्र आहे. नास्तिकवादी अर्थव्यवस्थेत सर्व माणसे समान असून सर्वांना चांगल्या प्रकारे जगण्याची समान संधी असेल. जीवनाला लागणाऱ्या भौतिक गरजांच्या पूर्ततेत समतेचा पुरस्कार करणे, हे नास्तिकवादी अर्थशास्त्राचे प्रमुख वैशिष्ट्य आहे.

आर्थिक समता प्रस्थापित करू इच्छिणारे मार्क्सवाद आणि गांधीवाद हे दोन मार्ग आहेत. उत्पादन साधनांवर शासनाची मालकी आणून त्याद्वारे समता प्रस्थापित करण्याचे विचार मार्क्सवाद मानतो, तर गांधीवाद विश्वस्त वृत्तीतून समता प्रस्थापित करू इच्छितो. दोन्ही विचार पद्धतींचे परिणाम बघता, या दोन्ही पद्धती विशिष्ट मर्यादेच्या पुढे उद्दिष्टपर्यंत प्रगती करू शकल्या नाहीत. आस्तिकवादी वृत्तीमुळे विश्वस्त वृत्तीतून समता येण्याबद्दली धर्मादाय वृत्ती निर्माण झाली आणि विनोबांची भूदान चळवळ आदर्शवादी होती. मात्र अंमलबजावणी प्रतिगामी होती. आर्थिक समतेचे उद्दिष्ट कामगार संघटना गाठू शकल्या नाहीत. कारण त्यांचे परिस्थितीचे विश्लेषण चुकीचे होते. गरिबांना विषमतेची घृणा येत नाही आणि ते बंड करत नाहीत. ते श्रीमंतांइतकेच भांडवलीवृत्तीचे असतात. थोडक्यात, श्रीमंतांची संपत्ती सुरक्षित करण्याचं काम गरिबांच्या मनातली भांडवलशाही करते. गरीब श्रीमंतांचा मत्सर करतात आणि त्यांना खाजगी मालमत्ता नष्ट करण्याबद्दली श्रीमंत व्हायचे असते.

नास्तिकवादी अर्थशास्त्रातून समतेचे ध्येय प्राप्त करतानाच मानवी व्यक्तिमत्त्वांच्या पैलूंना स्पर्श होईल. कारण मानवीय व्यक्तिमत्त्वांच्या प्रतिष्ठेचा आदर राखणे हे भौतिक गरज भागवण्याइतकेच महत्त्वाचे आहे. सर्व जनतेला सन्मानपूर्वक सुविधा पुरविणे गरजेचे आहे, असे नास्तिकवाद मानतो.

नास्तिकवादी तंत्रज्ञान विकेंद्रीकरण मानते. महाकाय मोजकी यंत्रे वापरण्यापेक्षा अनेक छोटी छोटी यंत्रे वापरण्याचा आग्रह धरते. छोट्या यंत्रातून व्यक्तीला स्वयंपूर्ण होण्यास मदत होते. यातून व्यक्तीचे स्वातंत्र्य जपले जाऊन शोषण आणि बेरोजगारी टाळता येते.

नास्तिकतावादाच्या जागरणातून मालक आणि मजूर, ब्राह्मण आणि शूद्र असा फरक नसेल.

नास्तिकवादी लिंगभाव

स्त्रियांबद्दलचे विचार मांडताना गेरो लिहितात की, पुरुषांसाठी सुख मिळवून देणारी वस्तू म्हणजे स्त्री. हा दृष्टिकोन नास्तिकवादाला अमान्य आहे. पुरुषाएवढाच स्त्रीलासुद्धा लैंगिक इच्छा आणि सौंदर्यपूर्तीचा अधिकार आहे. लैंगिक संबंधाबाबत गुप्तता ही समाजविरोधी आहे. भूक भागवण्यासाठी अन्न निर्माण करण्याइतकाच सेक्स महत्त्वाचा आहे. मात्र मुले जन्माला येऊ द्यायची की नाही हा निर्णय सर्वस्वी स्त्रीचा असेल. जेव्हा लैंगिक संबंध मोकळे असतील तेव्हाच लोकांना यातील गैरमार्गाबद्दल अप्रीती होईल आणि लोक आपल्या आदर्श कार्याकडे लक्ष देतील.

थोडक्यात, ईश्वर मानल्याने मनुष्य विविध प्रकारच्या जोखडात अडकलेला आहे. त्यानेच स्वतःवर खूप बंधने घालून घेतली आहेत. या संस्कार आणि बंधनांमुळे मनुष्य खऱ्या स्वातंत्र्याचा आनंद घेऊ शकत नाही. नास्तिकता म्हणजे फक्त देव अमान्य करणे नव्हे. नास्तिकता म्हणजे ईश्वराला अमान्य करणाऱ्या परिणामांची स्थिती मांडणे होय. मुक्त मनशक्ती आणि आत्मविश्वास हे मानवाला स्वतंत्र करणारे परिणाम आहेत म्हणूनच नास्तिकता ही सकारात्मक आहे, असे गेरो म्हणतात.

आपल्यापैकी काही जण देव मानतात, काही मानत नाहीत, तर काही अजून काही मानतात. या सगळ्या, आपण वैयक्तिक बाबी मानतो. त्यामुळे त्याचे मोठ्या विचारसरणीत रूपांतर करायला जात नाही.

विचारसरणी किंवा दर्शने ही जीवनाच्या सर्व अंगांना स्पर्श करून संपूर्ण मानव जातीने कोणत्या दिशेने जावे, मानवी जीवनाचे श्रेयस काय याचे दिग्दर्शन करून विचारव्यूहाची मांडणी करतात. प्राचीन काळात भारतात आस्तिक आणि नास्तिक दर्शने निर्माण झाली. आधुनिक काळात भांडवलशाही, मार्क्सवाद, हिंदुत्ववाद, समाजवाद ही दर्शने आहेत. गेरोंचा आग्रह नास्तिकतेचे परिपूर्ण दर्शन बनवण्याचा होता. नास्तिकतेचे विचार मांडताना आपला स्वतःचा राजकीय, आर्थिक आणि नैतिक

दृष्टिकोन मांडला. आताच्या अस्तित्वात असलेल्या सर्व दर्शनातील त्रुटी या आस्तिकवादातील दोषांमधून निर्माण झाल्या आहेत आणि या सर्वांवर एक उपाय म्हणजे गोरा म्हणतात, तो नास्तिकवाद स्वीकारणे होय, अशी एकंदर त्यांची मांडणी आहे.

त्यांनी मांडलेल्या आर्थिक, राजकीय किंवा नैतिक विचारांचा नास्तिकतेशी नेमका संबंध काय? किंवा एखादा माणूस गोरा म्हणतात तसा नास्तिकवादी होऊन मुक्त मनशक्ती आणि आत्मविश्वासाचा पुरेपूर आनंद घेत असेल तर त्याचे आर्थिक, राजकीय, महिलांविषयीचे विचार गोरा म्हणतात तसेच असतील का? किंवा हेच आर्थिक, राजकीय, महिलांविषयीचे विचार एखादा आस्तिक मांडू शकतो का? हे प्रश्न मला महत्त्वाचे वाटतात. यांची उत्तरे मला मला गोरांच्या लिखाणात सापडली नाहीत. याबद्दल सविस्तर लिहिता येईल. मात्र विषय आहे, गोरांचे जीवन आणि विचार याची ओळख करून घेणे आणि गांधीजींशी संबंध अधिकाधिक घनिष्ट होण्याची कारणे काय हा आहे.

कृतिकार्यक्रम

मात्र गोरा हे समाजातील विषमता, सर्व प्रकारचे शोषण, मानवी गुलामगिरीची वृत्ती याबद्दल अत्यंत अस्वस्थ होते आणि त्यांनी हे प्रश्न सोडवायला आपल्या विचारानुसार कृतिकार्यक्रम आखला. पक्षविरहित निवडणुका व्हाव्यात म्हणून जनमत निर्माण करायला त्यांनी खूप काम केले.

मंत्र्यांनी साध्या जीवन पद्धतीचा पुरस्कार करावा, त्यांनी रेल्वेच्या पहिल्या वर्गात प्रवास करू नये यासाठी रेल्वे स्थानकात त्यांनी मंत्र्यांना पहिल्या डब्यात चढवून दिले नाही. शेवटी पोलिसांनी त्यांना दूर केले. राष्ट्रपती आणि राज्यपाल आलिशान निवासस्थानात राहातात म्हणून त्यांना काळे झेंडे दाखवले.

जवाहरलाल नेहरूंनी आपली राहणी साधी ठेवावी आणि त्यांनी पक्षविरहित लोकशाहीचा पुरस्कार करावा म्हणून सेवाग्राम ते दिल्ली अशी पदयात्रा केली. नेहरू राहात असलेल्या तीन मूर्ती भवनसमोर त्यांनी सत्याग्रह केला. तेव्हा नेहरूंनी त्यांच्या अटकेचे आदेश दिले

नाहीत. गोरांना भेटायला बोलावले, चर्चा केली आणि आपले मतभेद स्पष्ट केले.

व्यक्तिगत स्वातंत्र्य अबाधित ठेवून आर्थिक समतेबाबत गांधीजींचे तेरा रचनात्मक कार्यक्रम त्यांना महत्त्वाचे वाटत होते. त्यांनी आर्थिक समता मंडळ स्थापन करून त्याद्वारे प्रचार केला.

देशात अन्नटंचाई आहे, लोकांना खायला मिळत नाही तेव्हा शोभेची झाडे लावून बगीचे सजविणे चुकीचे आहे, या मागणीसाठी त्यांनी १९६८ मध्ये शोभेची झाडे काढून तेथे भाजीपाला लावण्याचे जाहीर आंदोलन केले. त्यांच्या विजयवाडा येथील नास्तिक केंद्रांनी विज्ञान प्रसाराचे काम मोठ्या प्रमाणावर केले. विनोबांच्या भूदान पदयात्रेतसुद्धा त्यांचा सहभाग होता.

या अफाट माणसाने मनाला जे वाटेल ते बेधडकपणे राबवण्याचे काम हाती घेतले. परिणामांची चिंता केली नाही. आपले सगळे व्यवहार पारदर्शक ठेवले. त्यांची पारदर्शकता वाचून आपल्याला घाबरायला होते. त्यांचा संपूर्ण संसार लोकवर्गणीतून चालत असे. त्यात त्यांची मुलगी गरोदर राहिली. तिचे लग्न झाले नव्हते किंवा ठरलेलेही नव्हते. तो तिच्या प्रेमाचा अविष्कार होता. वर्गणी देणाऱ्या सर्वांना त्यांनी परिस्थिती सांगितली आणि आपण मुलीच्या वर्तनाचे समर्थन करतो, हेही सांगितले. त्यातून काही जुने मित्र तुटले. त्यांनी वर्गणी देणे बंद केले. पण ते डगमगले नाहीत. त्यांनी लिहिले आहे की, या घटनेतून पाठिंबा देणारे आणि मदत करणारे नवीन मित्र मिळाले.

गोरा आणि गांधी

गोरांनी नास्तिक विचारांना व्यापक करण्याचा गंभीरपणे प्रयत्न केला. ते मानत की हिंदू, मुस्लीम, शीख, जैन, ख्रिश्चन ही माणसांना लागलेली वेगवेगळी लेबले आहेत. ही लेबले भेदभाव करतात. मी कोण आहे हे सांगताना मी कोण नाही हे जास्त सांगत असतो. ही सर्व लेबले ईश्वराची जोडलेली आहे आणि माणसे ईश्वराची गुलाम आहेत.

दुसरीकडे गांधीजींना अभिप्रेत असलेला ईश्वर जराही पारंपरिक नाही. तो सत्य आहे. मनुष्य परिपूर्ण नाही.

त्याला वासना, विकार, भावना आहेत. आपल्यातील अपूर्णतेमुळे आपल्याला सत्याचे आकलन होत नाही. परंपरेने सांगितलेला धर्म गांधीजी स्वीकारत नाहीत. 'स्पिरिट ऑफ रिलिजन' आणि 'टेक्स्ट ऑफ रिलिजन' असे दोन भाग गांधीजी करतात. 'स्पिरिट ऑफ रिलिजन' हे ईश्वरनिर्मित सत्य आहे. मग मानवाला सत्याला साजेसे जगायचे असेल, तर 'टेक्स्ट ऑफ रिलिजन'मध्ये बदल करावा लागेल असे गांधीजी मांडतात. गोरा गांधींसोबत चर्चेमध्ये मुद्दे मांडतात तेव्हा त्यांना अभिप्रेत असलेली ईश्वर संकल्पना आणि गांधीजींचा ईश्वर हे वेगवेगळे आहेत. एका अर्थाने दोघेही वेगवेगळ्या पातळ्यांवर आहेत. तरीही ही चर्चा का चालू राहिली? गांधींनी गोरांना आपले निकटचे स्नेही का मानले? या प्रश्नांची उत्तरे किशोरलाल मश्रूवाला यांनी दिलेली आहेत.

An atheist with Gandhi या पुस्तकाला किशोरलाल मश्रूवालांची प्रदीर्घ प्रस्तावना आहे. त्यामध्ये धार्मिकता, आस्तिक, नास्तिक आणि मानवी मर्यादा यांची सविस्तर चर्चा केली आहे. प्रस्तावनेत किशोरलाल मश्रूवाला म्हणतात की, गोरांचा असा विश्वास असेल की, त्यांची नास्तिकतावादावरील श्रद्धा आणि आवाहन यामुळेच ते जनतेमध्ये काम करू शकतात. तो त्यांचा भ्रम आहे. लोक गोरांच्या हृदयाकडे बघतात.

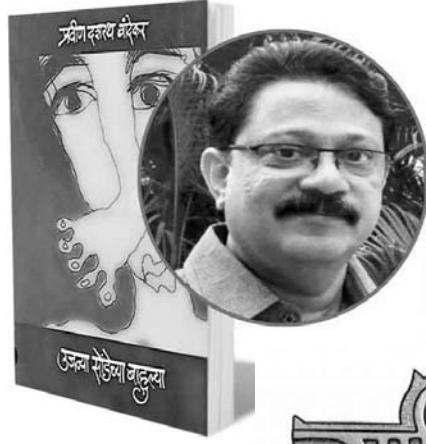
किशोरलाल मश्रूवाला लिहितात की, सामाजिक आणि नैतिकतेच्या सर्वोच्च मूल्यांवर आधारित योग्य, चांगले आणि न्याय यावर गोरांचा असलेला विश्वास,

त्यासाठी जीवन झोकून द्यायची त्यांची तयारी तसेच जीवनावरील गाढ श्रद्धा श्रेष्ठ आहे. एकदा योग्य मार्ग निवडल्यावर त्याच्या आचरणामध्ये व्यक्तिगत गैरसोय, अहंकार, पूर्वग्रह, सामाजिक चालीरीती किंवा सगेसोयरे हे अडथळे त्यांच्यासाठी राहात नाहीत. गोरा हे करू शकत होते. कारण त्यांची चिकाटी आणि अस्सलपणा त्यांच्या धार्मिकतेमधूनच प्रकट होत होता. या धार्मिकतेला मश्रूवाला अत्यावश्यक धार्मिकता म्हणतात. तुम्ही आस्तिक असा किंवा नास्तिक, मात्र तुमच्यात ही अत्यावश्यक धार्मिकता प्रकट होत नसेल, तर तुम्ही आपले काम उभे करू शकत नाही. गोरांचा त्याग, कामावरील निष्ठा, पराकोटीचे झोकून देणे आणि पारदर्शकता हे आहेत. त्याचबरोबर त्यांच्या लिखाणात कुठेही अहंभाव आढळत नाही. गोरांमधील त्या अत्यावश्यक धार्मिकतेला गांधीजी प्रतिसाद देतात आणि गोरा गांधीजींचे आप्त बनतात. म्हणून तर गांधीजी म्हणतात, "तू खरा की मी हे परिणाम सिद्ध करतील. तू तुझे काम सुरू ठेव. जरी तुझी पद्धत माझ्याविरुद्ध असेल तरीही मी तुला मदत करेन."

संदर्भ :

1. An atheist with Gandhi...Gora
2. Positive Atheism.....Gora
3. We become Atheist.....Gora





देशीयता : 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या' संदर्भात

भारतीय वाङ्मयीन परिप्रेक्ष्यातील विविध भाषांमधील साहित्यशास्त्र व समीक्षा हे पाश्चात्य वाङ्मयाच्या अनुकरणातून अस्तित्वात आले, हे सर्व परिचित आहे. किंबहुना सर्वमान्य आहे. वस्तुतः मराठी साहित्याच्या या पारंपरिक वाटचालीत देशीकरणाचे संक्रमण मात्र अव्याहतपणे चालू आहे. भालचंद्र नेमाडे यांनी आपल्या 'साहित्यातील देशीयता' या निबंधात, दि ऑक्सफर्ड इंग्लिश डिक्शनरी (आवृत्ती १९७१) मध्ये 'देशी' किंवा 'नेटीव्ह' (Native) या शब्दाचा अर्थ वंशवादी असल्याचे म्हटले आहे. एका विशिष्ट भू-प्रदेशातील अधिवास, तेथील सभोवताली अस्तित्वात असणारे धर्म, जाती, वंश, परंपरा इ. विशेषांसोबत काळाच्या बदलाचे स्वरूप या सर्वासमवेत एका सुसूत्रतेचे व एकसंधपणाचे भान असणे यास देशी म्हणावे, असा अर्थ अभिप्रेत आहे.

उपरोक्त दोन्ही संज्ञांच्या स्पष्टीकरणानंतर देशी असण्यास पूरक ठरणाऱ्या घटकांचे परस्परांतील संबंध आणि त्यांच्यातील एकजूट या जीवनमूल्याची जपवणूक करणे म्हणजे देशी असणे, असा अर्थ प्राप्त होतो. जगातील मानववंशाने स्वतःची संस्कृती निर्माण केलेली असते. रोजच्या जीवनात या संस्कृतीबद्दल आग्रही असणे म्हणजे देशी असणे. आपल्या स्वदेशातील संस्कृतीवर

संशोधक विद्यार्थी, मराठी विभाग
शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर.

परसंस्कृतीची आक्रमणे होतात, त्यावेळी या होणाऱ्या आक्रमणांना विरोध करणे या प्रक्रियेस 'देशीवाद' असे संबोधले जाते. सर्वसाधारणपणे देशीवादाच्या व्याख्येत असा मध्यवर्ती अर्थ अभिप्रेत आहे. भालचंद्र नेमाडे म्हणतात की, 'देशीवाद एकाच समूहापुरता विभक्त करून पाहाता येत नाही. कारण एक सांस्कृतिक घटना होण्यासाठी देशीवादाला आपल्या प्रदेशाबाहेरील अन्य संस्कृतींच्या अस्तित्वाची जाणीव असावीच लागते.' (भालचंद्र नेमाडे, १९९०, पृ. १९९) या भूमिकेतून परसंस्कृतीचा संपर्क टाळता येत नाही किंवा टाळणे शक्यही नसते, हे मान्य केले आहे. म्हणजे भालचंद्र नेमाडे यांच्या देशीवादी मांडणीत संस्कृती संपर्काला नकार दिलेला नाही. पण आक्रमकपणे संस्कृती लादण्याला किंवा आंधळेपणाने स्वीकारण्याला विरोध आहे.

एकंदरीत देशीपणाच्या काळानुरूप निर्माण झालेल्या एका अवस्थेस 'देशीवाद' म्हणावे असा अर्थ नेमाडे नमूद करतात. कारण देशीपणाच्या स्थिरतेला ज्या वेळी बाधा निर्माण होते, त्या वेळी विरोधात लढा पुकारण्यासाठी देशीवाद जन्मास येतो. किंबहुना देशी असणे, देशीवाद त्या विशेष्यांना आपल्यात सामावून घेणाऱ्या महत्त्वपूर्ण घटकास नेमाडे 'देशीयता' असे संबोधतात. परिणामी, देशी-देशीयता-देशीवाद या अवस्थांची शृंखला ही मानवाच्या खोलवर रुजलेल्या संस्कारांची पाळेमुळे घट्ट रोवून ठेवते आणि हे सांस्कृतिक पर्यावरण आपल्यात सामावून घेणारी तथाकथित वाङ्मयीन क्षेत्रातून आविष्कृत करणारी देशीयता हा महत्त्वपूर्ण घटक आहे.

एकूणच नेमाडे यांच्या कादंबरी लेखनाच्या प्रवासादरम्यान १९७८ मध्ये चंद्रकांत पाटील यांनी नेमाडेची जी मुलाखत घेतली होती, त्यादरम्यानही पाश्चात्य संस्कृतीच्या वाढत्या प्राबल्याने आपल्या समकालीन पिढीचे नुकसान होत आहे, असे मत व्यक्त केले होते. देशीवाद किंवा देशीयतेची स्पष्ट भूमिका या मुलाखतीतून प्रकट केली नाही. परंतु त्यांच्या विचारात देशी, देशीपणाच्या अस्तित्वाबद्दल निर्माण झालेली अनिश्चितता फोफावत आहे, याची जाणीव झाल्याशिवाय राहात नाही. १९८३ मध्ये 'साहित्यातील देशीयता' या

आपल्या 'टीकास्वयंवर' या समीक्षा ग्रंथात देशीयतेची भूमिका त्यांनी ठळकपणे मांडली. तेथून पुढे त्यांची 'देशीयता' ही संकल्पना अधिकाधिक प्रभावी होत गेली. १९८० नंतरच्या काळातील मराठी साहित्य व समीक्षकांवर नेमाडेच्या 'देशीयता' भूमिकेचा विशेष प्रभाव पडला. समकालीन लेखकांच्या साहित्यकृती देशीयतेच्या अंगांनी सशक्त होऊ लागल्या. राजन गवस, श्याम मनोहर, रंगनाथ पठारे, विलास सारंग, अनिल दामले इत्यादींचा समावेश होतो. एकूणच १९८० ते १९९० दशकातील कादंबरी आपल्या साहित्यविश्वातून ग्रामीण जीवनाचा वेध घेत असताना देशीयतेची विविध वर्तुळे अधोरेखित करू लागली.

भालचंद्र नेमाडेच्या 'देशीयता' या संकल्पनेचा साहित्यातील प्रवास १९९० नंतरच्या जागतिकीरणातही निरंतर सुरूच राहिला. या अनुषंगाने या काळात देशीयतेची मांडणी आपल्या साहित्यातून करणारी नवी पिढी संख्येने विपुल प्रमाणात निर्माण झाली. त्यामध्ये पूर्वपरंपरेतील राजन गवस, रंगनाथ पठारे, बाबाराव मुसळे हे होते; तर कृष्णात खोत, आशा बगे, प्रतिमा इंगोले, भारत काळे, शेषराव मोहिते, सीताराम सावंत, सदानंद देशमुख, गणेश आवटे, महेंद्र कदम आणि प्रवीण बांदेकर इ. महत्त्वपूर्ण लेखकांची कादंबरी निर्माण झाली.

२.

१९९० नंतरच्या मराठी कादंबरी विश्वातील 'प्रवीण बांदेकर' हे महत्त्वपूर्ण लेखक आहेत. समकालीन कादंबरीच्या तुलनेत बांदेकरांची कादंबरी रचनातंत्राचे नवे आयाम आविष्कृत करते. कोकणच्या भू-प्रदेशातील बदलत्या व गतिशील वास्तवाचे चित्रण करते. जागतिकीकरणामुळे कोकण प्रांतातील राजकीय, शैक्षणिक, सामाजिक, आर्थिक क्षेत्रात झालेला कमालीचा बदल चाळेगत कादंबरी अचूकपणे टिपते. 'चाळेगत' कादंबरीचे दुसरे महत्त्वपूर्ण वैशिष्ट्य म्हणजे ही कादंबरी वास्तवाशी कशी भिडते किंवा समकालीन वास्तव कलात्मकतेच्या पातळीवरून एखाद्या कलाकृतीच्या रूपात आविष्कृत करण्याची प्रक्रिया काय असते, याची प्रगल्भ जाणीव करून देते. त्याचबरोबर राजकीय पक्षांमध्ये

निर्माण झालेली दहशतवादी प्रवृत्तीचे दर्शन अतिशय तटस्थपणे अधोरेखित केले आहे. परिस्थितीपुढे हतबल झालेला कोकणी तरुण भाकरी मिळवून देणाऱ्या आक्रमक राजकीय पक्षाकडे आकर्षिला गेला, याचे भयाण वास्तव प्रस्तुत कादंबरीत आलेले आहे. तसेच समकालीन वास्तवात जाणवणाऱ्या प्रश्नांचा शोध घेतलेला आहे. तळकोकणातील भवताल उद्ध्वस्त होत जाणे, ढासळणारी मूल्यव्यवस्था, पुरोगामी विचारांवर झुंडशाही, दंडेली यांचे होणारे आक्रमण, तात्कालिक फायद्यासाठी हिंसक राजकीय शक्तीचे निर्माण होणारे आकर्षण 'चाळेगत'मध्ये आपणास पाहायला मिळते.

समाजातील बुद्धिजीवी वर्गाची होत असणारी गळचेपी. त्यामुळे खंडित होणारी जीवनमूल्ये यांचा परामर्श बांदेकर आपल्या कादंबरीत घेताना दिसतात. कोकण भू-प्रदेशातील 'दशावतार' या प्रयोगरूप लोककलेचे उपयोजन 'चाळेगत' कादंबरीच्या रचनातंत्रासाठी केलेले आहे. वास्तविकपणे दशावतार खेळातील 'शंकासुर' हे प्रमुख पात्र रंगमंचावर करणाऱ्या भूमिकेतून मध्येच समोर असलेल्या प्रेक्षकांशी संवाद साधते आणि पुन्हा आपल्या खेळात समाविष्ट होते. या प्रमाणेच आपण लिहीत असणारी कादंबरीतील भूमिका आणि प्रत्यक्ष वास्तव जीवनातील जगणे किंवा संहितेतील नोंदविलेल्या घटनांचा भूतकाळ आणि प्रत्यक्षातील वर्तमान यांच्याशी संवाद साधणारे पात्र 'येरू'रूपात दर्शविले आहे. प्रामुख्याने ही कादंबरी तळकोकणातील भूसांस्कृतिक परंपरेचा होणारा चहास आणि राजकीय पक्षांमध्ये वाढत असणाऱ्या दहशतवादी प्रवृत्ती यांचे प्रत्ययकारी दर्शन घडविते.

३.

प्रवीण बांदेकरांची दुसरी कादंबरी 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या' सप्टेंबर, २०१६ साली शब्द पब्लिकेशन, मुंबई यांनी प्रकाशित केली. 'चाळेगत'मधून दशावतारातील शंकासुर पात्राच्या साहाय्याने वर्तमान दर्शविले आहे. तर 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या'मधून कोकणातील पारंपरिक कळसूत्री बाहुल्यांच्या खेळामधून सनातनी प्रवृत्तीचे भयावह वास्तव चित्रित केले आहे. बुद्धिजीवी वर्गाची दडपशाही करून प्रगतीच्या वाटा खुंटावणाऱ्या

धार्मिक संस्थांचे अवडंबर अधोरेखित केले आहे. ठाकर समाजातील 'परश्या' या तरुण खेळकरी-कथाकरी नायकाच्या माध्यमाचे उपयोजन करून कळसूत्री बाहुल्या हे बुद्धिजीवी वर्गाचे प्रतीक म्हणून साकारलेल्या आहेत. कर्तव्याभिमुख शिक्षित वर्गास भौतिक सुखाची लालसा दाखवून कर्तव्यहीन बनविते. या प्रक्रियेचे चित्रण प्रस्तुत कादंबरीत येते. कादंबरीचा नायक 'परश्या ठाकर' नैतिकतेच्या दृष्टिकोनातून समकालीन बुद्धिजीवी वर्गाचे वर्तन सुधारण्याचा अथक प्रयत्न करतो आणि या कार्यप्रणालीत सतत भोवतालच्या सांस्कृतिक पर्यावरणातील आपली भूमिका प्रामाणिकपणे पार पाडण्याचा प्रयत्न करतो. वर्तमानकाळातील सामाजिक दुभंगलेपण रेखाटताना अनेकविध मिथ्यकथा, दंतकथांचे उपयोजन करून ते दूर करण्याचे मार्ग सुचवते. समाजातील नागरिक सुजाण आहे, तो आपली सामाजिक बांधिलकी विसरतो आहे, याचे भान प्राप्त करून देण्यासाठी नायक 'परश्या ठाकर' सतत प्रसंगानुरूप पात्रांचे नियोजन करून मल्हार, गोविंद, मनोज अशा तरुण प्रवृत्ती निर्माण करतो. ही कादंबरी निद्रित बुद्धिजीवी वर्गास आपल्या जबाबदारीची जाणीव करून देते आहे. समकाळात धार्मिक संघटना, सनातनी प्रवृत्तींचे स्तोम वाढत आहे. परंतु यास प्रतिकार करणे हा आपला सामाजिक धर्म आहे. याचा विसर पडलेल्या वर्गास स्वकर्तृत्वाची जाणीव करून देण्याची धडपड नायक परश्या ठाकरची आहे. प्रवीण बांदेकर आपल्या या दोन्ही कादंबऱ्यांच्या मुळाशी, आपल्या परंपरेशी असणारे अतूट नाते जोपासण्याचा प्रबोधनात्मक विचार प्रकट करतात. जीवनमूल्ये व नैतिक मूल्यांची पाठराखण करत बदलते वास्तव स्वीकारणे आणि भू-संस्कृती, परंपरा यांचे उच्चाटन करणाऱ्या यंत्रणेला प्रखर विरोध करणे आणि समाजाप्रति असणारी आपली विशेष भूमिका निभावणे, या महत्त्वपूर्ण नीतितत्वांची जाणीव या कादंबऱ्या करून देतात.

कोकण भूप्रदेशातील 'कळसूत्री बाहुल्यांचा खेळ' या माध्यमाद्वारे समकालीन वास्तवाचे चित्रण केलेले आहे. वर्तमानातील बुद्धिजीवी वर्गाची क्षीण होत चाललेली समाजाभिमुखता, कर्तव्यहीनता याचे परखडपणे

कादंबरीकाराने चित्रण केले आहे. प्रवीण बांदेकरांनी आपल्या जन्मभूमीत प्रचलित असलेल्या कथेकरी बाहुल्यांच्या खेळातून कादंबरीचा आशय उलगडलेला आहे. सदर पारंपरिक रचनातंत्राच्या उपयोजनातून धर्मांध संस्थेची दडपशाही आणि त्यास बळी पडलेल्या शिक्षित वर्गाच्या चंगळवादी वृत्तीचे प्रत्ययकारी दर्शन या संहितेतून तटस्थपणे चित्रित केले आहे. प्रामुख्याने 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या' या कादंबरीचे कथानक एक सलग नाही. कारण कादंबरी नायकास जो आशय कथन करायचा आहे; तो कुण्या एका व्यक्तीच्या जीवनाशी संबंधित नाही, तर एका समाजाच्या समूहवर्गाशी संबंधित आहे. या कारणास्तव हे समकालीन वास्तव स्पष्ट करताना लेखकाला सभोवतालच्या मानवीय पातळीवरचे अनेकविध कंगोरे तपासून पाहावे लागते. त्यासाठी कादंबरी नायक परश्या ठाकर/ठाकर प्रसंगानुरूप सतत वेगवेगळ्या पात्रांमध्ये स्वतःचे समावेशन करतो.

कादंबरीतील ही प्रयोगशीलता वाचकाला प्रारंभी गोंधळात टाकणारी आहे. परंतु बुद्धिजीवी वर्गाची भोगवादी संस्कृती स्पष्ट करताना अनेकविध मुखवट्यांची भूमिका स्पष्ट करायची आहे. यामुळे संख्येने विपुल असणारी पात्ररचना अपरिहार्य आहे. कादंबरी नायक परश्या ठाकर कोकणातील सावंतवाडी येथे प्राध्यापक पदावर कार्यरत आहे. त्याचबरोबर तो एक उत्तम कवी व लेखकही आहे. विशेषतः त्याच्या घराण्यातील पिढीजात कलाही त्यास अवगत आहेत. 'कळसूत्री बाहुल्यांचा खेळ' ते करत असत. पुरोगामी विचाराने प्रेरित असलेल्या हा तरुण प्राध्यापक आहे. विद्यार्थ्यांना सुधारणावादी विचारांचे धडे देणारे हे व्यक्तिमत्त्व, धर्म, संस्कृतीबद्दलच्या भ्रामक कल्पनांचे, वास्तव जगाचे दर्शन घडविण्याच्या अथक प्रयत्नात हा प्राध्यापक असतो. परंतु प्रतिगामी सांस्कृतिक पर्यावरणातील या जनसमूहास ते रूचत नाही. आमच्या धर्मभावना दुखावण्याचे व तरुण पिढीला दिशाहीन करण्याचे आरोप त्यांच्यावर केले जातात. याच प्रसंगामुळे प्रा. परश्या ठाकरच्या जीवनात प्रचंड उलथापालथ होते. निनावी धमक्या व मारहाणीच्या अनेक प्रसंगांना त्याच्या कुटुंबाला सामोरे जावे लागते. परिणामी, परश्या ठाकर

विस्मरण अवस्थेला पोहचतो. याला केवळ हिंदुत्व संघटनाच कारणीभूत असते. त्याचे विस्मरण अवस्थेतील जीवनानुभवांचे अतिशय गुंतागुंतीचे वर्णन प्रस्तुत कादंबरीत येते.

परश्या ठाकरचा मित्र मल्हार पाटील यास आपल्या मित्राच्या विस्मरणाची चिंता वाटते. सुरू केलेला बाहुल्यांचा खेळ अर्धवट राहिल, याची भीती पण वाटते. तो परश्या ठाकरची स्मृती परत आणण्यासाठी तो कळसूत्री बाहुल्यांची नानाविध रूपे त्यांच्यासमोर मांडतो. एकमेकांच्या संभाषण प्रक्रियेतून ठाकरास त्याच्या आठवणींना जागृत करण्यास भाग पाडतो. परंतु परश्या ठाकरला विस्मरणात गेलेले सर्वच आठवत नसते. जे आठवते ते मात्र तो मल्हारपुढे व्यक्त करतो. उदा. 'अर्थात आपल्याला काही आमच्या त्या तसल्या एकाच जागी अडकून पडलेल्या गोष्टी सांगायच्या नायेत, हे ही खरं आपल्याला सांगायचंय ते इतकं एकाच काळात कोंडून पडलेलं, एकाच जागी साचून न्हायलेलंही नाहीय्ये ते माझं आहे. तसं तुमचंही आहे. आजच्या इतकाच उद्याचंही आहे. असलेलं आहे. तसं नसलेलंही आहे. शिवाय इथलं आहे तसं तिथलंही आहे. बाकीच्यांनी त्यावर विश्वास कसा ठेवायचा हा त्यांचा प्रश्न आहे. विश्वास ठेवायचा की नाही, हेही तेच ठरवू शकतात.' (उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या, २०१६, पृ. २१). कादंबरी नायकाचे हे विधान खूप व्यामिश्र आहे. बारकाईने पाहिले असता, समाजात प्रचलित असलेल्या प्रतिगामी विचारांचे साचलेपण जे पूर्वीही होते आणि आजही आहे. ते माझ्याशी निगडित आहे, तसे ते समूहजनांशी संबंधित आहे. मानलं तरी आजच्या इतके ते उद्यासाठीमुद्धा गंभीर स्वरूपाचे आहे. हे दाहक वास्तव आहे. यावर पुन्हा विश्वास ठेवायचा की नाही, हा निर्णय व्यक्तिपरत्वे आहे. असा अतिशय गंभीर व विवेकशील विचार तो मांडतो.

पुढे बाहुल्यांची अनेकविध रूपे हाताळताना परश्या ठाकर, मल्हार पाटील आपल्या जीवनातील भूतकालीन आठवणीत गुंग होतात. पुन्हा कालावकाशाची विसंगती निर्माण होते. अशातच मूळ पुरुषाच्या इतिहासापासून ते

परश्या ठाकरच्या विस्मरणापर्यंतची चित्रकथीच्या खेळातील पहिली कथा साकारते. पुढे सतत स्वप्नवत दृष्टीसंबंधीचे अनेकविध प्रसंग परश्या ठाकर कथन करतो. सनातनी प्रवृत्तीचे कार्यकर्ते सोंडवाल्या हत्तीच्या प्रतीकात्मक रूपात सतत ठाकराच्या स्वप्नात वावरत असतात. स्वसंस्कृतीची अराजकता माजवून बुद्धिजीवी वर्गाचा स्मृतिभ्रंश करतात, हे दुसऱ्या कथेकरी खेळात चित्रित केलेले आहे. मित्र मल्हार पाटलांचे गायब होणे आणि समविचारी बुद्धिजीवीवर्गाचे अपहरण करणे, हे हिंदुत्ववादी संघटनांचे दडपशाहीचे धोरण आहे. पुरोगामी वर्गास स्व-ओळख विसरण्यास ते भाग पाडते. किंबहुना आपण स्वतःचे अस्तित्वच विसरलो आहे, असे नाटक करण्यास प्रवृत्त करते. कारण परश्या ठाकर स्वतःला कधी मल्हार पाटील तर कधी गोविंद परब समजतो. खेळातील कथेप्रमाणे बाहुल्यांच्या आतल्या बाहुल्यांची अनेकविध रूपे शेवटी एकसारखी असतात. वर्तमानातील हे भयावह वास्तव परश्या ठाकर बाहुल्यांच्या खेळाचे माध्यम वापरून मिथ्यकथा, अदभुतकथा आणि नीतिकथा तंत्राचे उपयोजन करतो. सामाजिक बांधिलकी या नात्याने कर्तव्याभिमुख असणे, याची सजग जाणीव निर्माण करून देण्याचा प्रयत्न करतो.

विशेषतः अपहरणाच्या कथेकरी खेळातील समवर्गीय बांधवासाठी उपरोक्त कथातंत्राचे अवलंबन तो करतो. कारण त्यात प्रसिद्ध कवी, लेखक, समीक्षक यांचा समावेश आहे. त्यांना आपल्या कार्यक्षेत्रातील निष्ठेचा पूर्णपणे विसर पडलेला असतो. या निद्रिस्त समाजाला जागे करण्याचे महत्त्वपूर्ण कार्य प्रक्रियेत केवळ अस्वस्थ होण्यापलीकडे काहीएक त्याच्या हाती शिल्लक उरत नाही. तोही या स्मृतिभ्रंश परंपरेचा शिकार होतो. कादंबरी नायकाची पत्नी गीता ठाकर ही आपल्या पतीच्या शोधात असते. पतीचे मित्रांच्या सहकार्याने आणि मोगा आजीची मुलगी अंजनवाली बाईच्या मार्गदर्शनाने वास्तव परिस्थितीचा वेध घेते. भौतिक सुखाच्या आहारी हा बुद्धिजीवी वर्ग गेलेला आहे. आपल्या सद्यःस्थितीस तो स्वतः कारणीभूत आहे. याची प्रचिती अंजनवाली बाईच्या भेटीतून गीतास येते. पुरोगामी विचारवंतांचा हा जनसमूह

आपली जगण्याची मूळ प्रेरणाच विसरून गेला आहे, याची जाणीव गीता आपल्या पतीसमवेत इतरांना करून देते. 'तुम्हाला मी तुमच्या पूर्वजीवनात घेऊन जाते, तुमच्या विचारांवर आरूढ झालेल्या या भोगवादी संस्कृतीचा त्याग करा. किंबहुना मी स्वतः तुम्हाला यातून परावृत्त करते', अशी ग्वाही देते आणि तशा पद्धतीचा गीताचा प्रयत्न सुरू होतो. नीतिमूल्यांची पायमल्ली करणाऱ्या या समूहास कर्तव्यतत्पर बनविण्याचे कार्य ती करते. पुरुषवर्गाच्या या भोगविलासी व भौतिक सुखासीनतेच्या अधीनतेस केवळ स्त्रीवर्गाच्या प्रयत्नातूनच मुक्ती मिळू शकते, हे वास्तव कादंबरीकार या प्रसंगातून अधोरेखित करतो.

एकंदरीत, 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या' या कादंबरीतून व्यक्ती व समाज यांच्या परस्परसंबंधातील व्यामिश्रता प्रकट होते. नीतिमत्ता व मूल्यविचारांचा अभाव या महत्त्वपूर्ण घटकासंबंधीची चिंताही कादंबरीकार प्रवीण बांदेकर व्यक्त करतात. आपली समकाळाप्रति असणारी भूमिका आविष्कृत करताना लेखकाने प्रचलित मानवीय प्रवृत्तीचा वेध अनेक अंगांनी घेतलेला आहे. याच पार्श्वभूमीवर स्वकीयांनी केलेल्या अपेक्षाभंगाचे दुःख पचवीत वर्तमानाशी नैतिक दृष्टीने वैचारिक झुंज कादंबरी नायक अखेरपर्यंत देतो. परंतु आपण कितीही प्रयत्न केला तरी स्वतःचे स्वतंत्र अस्तित्व समाजात टिकू शकत नाही. वाहाणाऱ्या प्रवाहाबरोबर आपणास आपल्या संस्कारमूल्यांना, नीतितत्वांना, सुधारणावादी दृष्टीस मूठमातीच द्यावी लागेल, याचे सजग भान व जाणीव परश्या ठाकरास होते. तोही या नवप्रवाहाच्या जीवनशैलीत स्वतःस सामावून घेतो. समकाळातील धर्म, परंपरा, संस्कृती, वर्गसमूह, भूप्रदेश, राष्ट्रनिष्ठा इ. घटकांचे बदलणारे संदर्भ आणि बुद्धिजीवी वर्गाची समाजाप्रति असणारी कर्तव्यहीनता हे वास्तव ही कादंबरी चित्रित करते. प्रतिकूल परिस्थितीस कारणीभूत असणाऱ्या हिंदुत्व धर्म संघटनांचे विस्तारलेपण याची त्रयस्थ दृष्टिकोनातून लेखक प्रवीण बांदेकरांनी केलेली मीमांसा अतिशय महत्त्वपूर्ण आहे आणि हीच गोष्ट या कादंबरीच्या यशमागचे गमक आहे.

‘उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या’ ही कादंबरी कोकण प्रांतांच्या पार्श्वभूमीवर आधारलेली आहे. सावंतवाडी, मालवण, काणकोण इ. स्थळांचे प्रत्यक्ष निर्देश कादंबरीत येतात. प्रवीण बांदेकरांनी आपल्या जन्मभूमीशी निगडित घटकांद्वारे समकाळातील वास्तव आविष्कृत केलेले आहे. सनातनी प्रवृत्तीचे दर्शन घडविताना आपल्या सभोवतालचा प्रदेश त्यांनी निवडलेला आहे. दक्षिण कोकणातील काणकोण हे समुद्रकिनारी असणारे खेडेगाव त्यांनी आपल्या कथेच्या मध्यवर्ती आशयाच्या अंगाने चित्रित केले आहे. अध्यात्म धर्मसंघटनेच्या संस्थांचे चित्रण उभे करतानाही गोमंतक प्रदेशातील विस्तृत जंगलाचा नामनिर्देश येतो. प्रवीण बांदेकरांनी आपल्या कादंबरीतील बुद्धिजीवी वर्गाच्या समूह जाणिवेचे चित्रण केलेले आहे. परंतु हे वास्तव रेखाटताना मात्र आपल्या ‘स्व’ भूप्रदेशाशी तादात्म्य पावूनच ही कथा साकारलेली आहे.

या कादंबरीत संस्कृती विशिष्टतेला महत्त्वपूर्ण स्थान आहे. संस्कृतीचे विविध कोन साकारले आहेत. एका काळातील अनेकविध जनसमूहाच्या जीवनशैली त्यातून प्रतिबिंबित झालेल्या आहेत. गोमंतकाच्या भू-प्रदेशावर आधारलेले हे कथानक कोकण संस्कृतीच्या पिढीजात कलेतून साकारलेले आहे. निसर्गनिर्मित संस्कृतीशी या कादंबरीत नाते आहे. एकूणच कथानकाच्या गतिमानतेत कोकणातील रूढी, परंपरा, धर्मश्रद्धा, सण, उत्सव यांचा उल्लेख येतो. “शिमग्याचे दिवस होते. होळीच्या पुनवेची रात्र, तुमचं म्हादेवाचं ट्येंब आसपासच्या बारा गावच्या माणसांनी नुसतं फुलून गेलं होतं. तरणेताठे झिलगे, म्हातारे-कोतारे, बायकापोरं सगळेच उत्साहात. गवळदेवाच्या माळावर म्हादेवाच्या देवळाच्या आसपास सगळे गर्दीनं जमलेलं सालाबादप्रमाणे सगळे विधी पार पडले होते. देवळासमोर ठोव फुटणं होते आणि अंगात म्हादेवाच्या देवचारांचे संचार झालेली गुरवा-रावळांची पोरं जोरजोरात घुमत, कुदत होती. संचार झालेल्या प्रत्येकाच्या खांद्यावर रवळनाथ भूतनाथ सातेरी पावणार्ई भावकाई अशा वेगवेगळ्या देवतांचे मुखवटे असलेले खांब.” उपरोक्त प्रसंगावरून कोकणातील एका विशिष्ट

ठाकर जातसमूहाच्या संस्कृतीचे चित्रण आलेले आहे. गूढ, अद्भुतता (फॅण्टसी), जादूटोणा या विविध रूपांतून कोकणातील जीवनशैलीचे स्वरूप लक्षात येते. समकाळातील सामाजिक समस्या मांडताना लेखक आपल्या संस्कृतीशी तादात्म्य पावत या वास्तवाचे विविध पदर उलगडतो.

कादंबरीतील नायक परश्या ठाकरची सामाजिक दुभंगलेपण दूर करून एकसंघ समूह निर्माण करण्याची वृत्ती कादंबरीमध्ये चालूच राहाते. सतत स्वतःची भूमिका ठामपणे मांडण्यासाठी एका पात्रातून दुसऱ्या पात्रात तो स्वतःला समाविष्ट करतो. कधी स्वतःला मल्हार पाटील तर कधी गोविंद परब इ. व्यक्तींच्या प्रतीकात्मक रूपात तो समूहजाणिवेचे बीजारोपण करत असतो. परश्या ठाकर आपल्या बुद्धिजीवी वर्गातील बांधवांना सतत स्मृतिभ्रंश या दोषातून मुक्त करण्याचा प्रयत्न करत असतो. व्यक्ती ही समाजसापेक्ष असते. ती समूहाशिवाय राहू शकत नाही. किंबहुना माणसांमधील नैतिक मूल्ये ही समूहाने राहाण्याचे सूचन करतात. आणि अखेरीस कादंबरी नायकाचे निवेदन या दृष्टीने खूप महत्त्वपूर्ण आहे. वास्तविक वर्तमानात स्वतःच्या काही मूल्यविचारांचे आचरण, नीतितत्त्वे आणि संस्कारमूल्ये काळाच्या ओघात तग धरत नाहीत. जेथे समूहवर्ग जाणिवेचा पाठिंबा नसतो तेथे प्रवाहित नवप्रवाहाबरोबर तोही स्वतःला सामावून घेतो. हे समूहभान समाजाभिमुख चांगल्या कृतीसाठी असते, तसे वाईट प्रवृत्तीला पोषक ठरणारे असते.

प्रवीण बांदेकरांनी कादंबरीत अद्भुत स्वप्नसृष्टी निर्माण केलेली आहे. निवेदक परश्या ठाकर या व्यक्तीस स्वप्न पडत असत आणि ही स्वप्न सतत अनेकविध प्रवृत्तींच्या स्वरूपात येत असतात. कधी ती साप तर कधी विचित्र सोंडवाले प्राणी. या सापाला संपवून टाकण्यासाठी हे सोंडवाले प्राणी जंगलाला आग लावतात. अशा स्वप्नांचा पाठपुरावा करत ठाकर हे हत्तीसारखे दिसणारे प्राणी आमचा पाठलाग करत होते, असे पत्नीला सांगतात. सतत कादंबरी निवेदकास गावाकडील घटना स्वप्नात दिसतात. या तुकड्या-तुकड्यांनी आठवणाच्या

घटनांचे जागेपणी अर्थ लावताना त्याची होणारी अगतिकता प्रचंड विलक्षण स्वरूपात येते. समकालीन वास्तवाची भयाणता सतत निवेदकाचा पाठलाग करत असते. नेणिवेच्या पातळीवर त्याच स्वप्नांच्या माध्यमातून वाट मोकळी करून देण्याचे काम तो करत असतो. त्याचबरोबर संरचनेत मिथ्यकथांचे उपयोजन मोठ्या प्रमाणात केले आहे. पारंपरिक कथांचा आधार घेऊन तत्कालीन वास्तव अधोरेखित केले आहे. दंतकथा, व्रतकथा, वेताळपंचविशी, पुराणकथा यांच्या आधारे स्वतःची भूमिका मांडली आहे. म्हणजेच निवेदकाने कथेच्या पारंपरिक आशयास सोयीनुसार बदलले आहे. वेताळपंचविशी कथेतील कूटनीतीचा अवलंबही निवेदकाने केलेला आहे. लहानपणी कादंबरी नायकाच्या वर्गात सगळ्यात शेवटचा तास गोष्टी सांगण्याचा असे. किंवा त्याचबरोबर मल्हार पाटीलची मोगाआजी (गजाली) गोष्टी सांगत असे. परश्या ठाकरच्या पिढीजात कथेतील ठाकूरकुळीच्या गोष्टी, फोटो इत्यादी कथा आणि प्रसंगानुरूप येणाऱ्या दंतकथांचे उपयोजन येते. एकंदरीत कोकण प्रांतातील कथा सांगण्याच्या, गोष्ट सांगण्याच्या परंपरेचे उपयोजन निवेदकाने कथानकातील गतिमानता वाढविण्यासाठी केलेले आहे.

साहित्यातील देशीयतेचे भावनात्मक काव्य हादेखील महत्त्वपूर्ण घटक आहे. मानवी जीवनव्यवहारात मनोव्यापारास विविध अवस्थेतून जावे लागते. अशा वेळी मनातील भावनांची एक विशिष्ट अवस्था निर्माण होते आणि भावनात्मक काव्यांची अभिव्यक्ती होते. प्रवीण बांदेकरांनी प्रस्तुत कादंबरीत समकाळाशी झुंज देत असणाऱ्या नायकाचे चित्रण केलेले आहे. दुभंगलेल्या समाजवास्तवात जगताना या नीतिनिष्ठ परश्या ठाकरास गुदमरल्यासारखे होत असते. समकाळात आपली भूमिका नेमकी काय? या संभ्रम अवस्थेत तो सतत असतो. शेवटी एका काव्यातून वर्तमान मानवांच्या जटिल प्रवृत्तींचे दर्शन घडविले आहे.

‘श्वापदाने मारली शिकार

तोंड खूपसून दिली डकार.

टुकटुक पाहाणाऱ्यांनो कोल्होलांडगे, गिधाडांनो

तुटून पडा लुटालुटा, दात विचका पुढे घुसा.

हाव आहेच, नाव मारा पोट तुडुंब भरली आता.

जाणाऱ्यांची जान गेली. खेद नको. खंत नको.

तो नालायक गेला म्हणा नाचा अन् आनंद करा.’

(प्रवीण बांदेकर, २०१६ पृ. ३२०)

उपरोक्त अरुळ काळे यांच्या काव्यरचनेतून समकाळातील स्वार्थलोलुप वृत्ती अधोरेखित केली आहे. हव्यासापोटी मानवता विसरून केवळ निर्भयपणे स्वतःचा विचार करावा. इतरांच्या मृत्यूचे दुःख न करता आनंदोत्सव साजरा करा, अशा अनीतितत्त्वाचे चित्रण या काव्यातून प्रत्ययास येते.

प्रवीण बांदेकरांनी आपला नैतिक दृष्टिकोन परश्या ठाकर या निवेदकाच्या माध्यमातून मांडला आहे. या नायकाची नैतिकता ही दुःखमूलक आहे. परश्या ठाकरला जे दुःख आहे, किंबहुना अस्वस्थता आहे तीस समाजदुःखाचा स्पर्श आहे. समकालीन जीवनातील दुःखाचे मूळ शोधण्याचे प्रयत्न तो संबंध कादंबरीत करतो. परश्या ठाकर हा बुद्धिजीवी वर्गाच्या सार्वजनिक स्मृतिभ्रंशाने अस्वस्थ आहे. मूल्यविचारांनीयुक्त जीवन जगणाऱ्यास समाज टिकू देत नाही, हे सनातनी प्रवृत्ती आणि धर्मरक्षक संस्थांच्या माध्यमातून चित्रित केले आहे. समकाळातील या जीवनसंघर्षाशी नायक सतत झुंज देतो. एकूणच मानवीमूल्यांचा अनेक प्रसंगातून विचार केलेला आहे. कादंबरीत सामाजिक संदर्भाची व्यवस्था करताना लेखकाला स्वतःची मूल्ये वापरावी लागतात. ही मूल्ये लेखकापरत्वे भिन्न असतात. नैतिक मूल्यांची व्यापक दृष्टी मात्र बांदेकरांच्या कादंबरीत प्रकर्षाने जाणवते. बांदेकरांनी मल्हार पाटील या व्यक्तीरेखेच्या माध्यमातून पर्यावरणदृष्टी कादंबरीत साकारलेली आहे. कोकण प्रांतांत मोठ्या प्रमाणात होणाऱ्या मार्यानिंग प्रकल्पांच्या विरोधात तो आवाज उठवतो. पर्यावरणप्रेमी मल्हार जंगले वाचावीत, डोंगर पोखरणे थांबावे, नद्या आटू नयेत, डोंगरदऱ्यात स्थिरावलेले धनगर-ठाकर या समूहवर्गांचे विस्थापन होऊनये, यासाठी न्यायालयात धाव घेणे इत्यादी कार्यांत त्याचा सक्रिय सहभाग असतो. ही बांदेकरांची जीवनदृष्टीचा विचार प्रामुख्याने केलेला आहे. त्यांच्या

कादंबरीत संस्कृती, परंपरा, पर्यावरण प्रेम आहे. त्याचप्रमाणे मानवेतर सृष्टी, नायकाचे सूक्ष्मात पोहचणे, स्वप्नसृष्टी, अत्यंत गंभीर व विवेकशील चिंतने, अवकाशजाणीव, अदृश्य असलेली पण मानली जाणारी अतींद्रिय दृष्टी, विघ्नजाणीव, स्थळ-काळाची परिमाणे कादंबरीत आशयाच्या मागणीनुसार येताना दिसतात.

६.

प्रवीण बांदेकरांनी आपला सभोवताल चित्रित करताना 'फॅण्टसी'चे उपयोजन मोठ्या प्रमाणात केले आहे. अद्भुतता या घटकावर आधारित कादंबरीत पात्रांची रचना केली आहे. त्या आधारे समाजवास्तव मांडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. मल्हार पाटीलचे अचानक गायब होणे, मोगा आजीस प्राप्त असलेली दिव्यदृष्टी, परश्या ठाकरच्या स्वप्नातील स्वप्नसृष्टी, त्याचे सूक्ष्मात जाणे, या व इतर अनेक गोष्टी ज्या की कथानकापासून फारकत दाखवून अद्भुततेच्या दुनियेत जातात. मिथ्यकथांच्या माध्यमातूनही अद्भुतेचे दर्शन घडते. लेखकाचे आपल्या मूळ सांस्कृतिक परंपरेशी दृढ नाते आहे. बांदेकरांनी कादंबरीचा आशय आविष्करणासाठी कोकणातील ठाकर समाजातील 'कळसूत्री बाहुल्यांचा खेळ' ही पिढीजात कला माध्यम म्हणून निवडलेली आहे. त्याचबरोबर कादंबरीचा नायक म्हणून भूमिका मांडताना कादंबरी रचनातंत्राची जी निवड केली आहे, ती देखील कोकणातील कथनपद्धती (गजाली) च्या स्वरूपात अनेक मिथ्यकथांचे उपयोजन केलेले आहे. आधुनिक विषय किंबहुना समकालीन वास्तव मांडताना बांदेकरांनी जाणीवपूर्वक परंपरेकडे वळणाऱ्या कलातंत्राचे माध्यम वापरलेले आहे. यावरून त्यांची परंपराभिमुख वृत्ती प्रकर्षाने जाणवते.

प्रवीण बांदेकरांच्या या कादंबरीचा नायक प्राध्यापक आहे. त्यांचा मित्रसमूह देखील प्राध्यापक पदावरच कार्यरत आहे. बोलीभाषेचे अस्तित्व बोलीभाषेवर असणारा प्रभाव हा त्यांच्यासाठी एक जाणिवेचा भाग आहे. त्यामुळे ते भाषाभिव्यक्तीबद्दल सजग आहेत. व्यक्तीपरत्वे भाषा भिन्न असते. म्हणजे एका विशिष्ट समूहाची बोलीभाषा एक असते. परंतु त्या समूहातील

प्रत्येक व्यक्तीची एक 'स्व' बोली असते. तो त्यातून अभिव्यक्त होत असतो. प्रवीण बांदेकरांच्या कादंबरीत जी पात्रे आहेत. त्यांच्या बोलीचा समावेश हा स्वबोलीमध्ये होतो. काही शहरी भागातील व्यक्ती, काही ग्रामीण भागातील आहेत तर काही आदिवासी पाड्यातील आहेत. त्यामुळे त्यांची भाषा भिन्न-भिन्न स्वरूपाची आहे.

'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या' मधील वाक्यरचना, संवादरचना, शब्दरचना या सर्व घटकांवर प्रामुख्याने बोलीभाषेचे खोल संस्कार आहेत. कादंबरी नायक परश्या ठाकर यांचा संबंध प्राध्यापक, गावातील मित्र, आध्यात्मिक संघटनेच्या व्यक्ती, स्वप्नसृष्टीतील, मिथ्यकथातील पात्र, या व इतर अनेक वर्गातील जनसमूहातील व्यक्तींच्या तोंडची भाषा बोलीस्वरूपात आहे. या कादंबरीच्या भाषेत भावनात्मकता, अद्भुतता, आध्यात्मिकता, उत्कटता इत्यादी गुणवैशिष्ट्ये अंतर्भूत आहेत. प्रामुख्याने बांदेकरांच्या या कादंबरीची भाषा समाजसन्मुख आहे. त्यामुळे आत्मनिवेदनापेक्षा समाजनिष्ठेला खूप महत्त्व देते. मुळात कादंबरीचा निवेदक सतत बदलत असल्यामुळे कादंबरी बहुभाषिक ठरते. कोकण प्रांतांतील पार्श्वभूमी लाभलेल्या या कादंबरीत कारवार ते दक्षिण कोकणपर्यंतची बोलीची विविध रूपे आहेत. बांदेकरांनी समकालीन वास्तव अधोरेखित करतानादेखील परंपरेचा आधार घेतला आहे. त्यामुळे पात्रांच्या तोंडची भाषा देशीयतेचे अनेक घटक प्रकर्षाने ठळक करते. निवेदकाने प्रसंगानुरूप कथानक गतिमानतेसाठी म्हणी, वाक्प्रचार, प्रतिमा, गीते यांचे उपयोजन केले आहे.

एखाद्या प्रसंगाचे वर्णन करताना अतिशय प्रभावी व नेमकेपणाने कथन करताना प्रतिमांचे अचूक उपयोजन केलेले आहे. प्रामुख्याने गोमंतकाच्या भू-प्रदेशावर कादंबरीचा विस्तृत पट उलगडलेला आहे. यामुळे स्वाभाविकपणे कोकणी बोलीचा प्रत्यय कथानकात प्रकर्षाने जाणवतो. उदा.

“काय सांगतंस मेल्या? आवशीक हे खावं व्हांरानू... खंयसूत रे देवा रवळनाथा ही बिलामत धाडवंस

गावात..... कसां रे जगाचां आता मान्सांनी.....” (पृ. ३९)

“मल्हार पाटील अशींच किंदेतरी आसली हे तुकां कसे कळोन आच्छे तू माकां जाणता, हयेची माकां कशी काय्य खबर गां.” (पृ.१५१) कारवार-गोमांतकाकडील अनुनासिक कोकणी, शब्दांवरील विशिष्ट जोरकसपणा सूर लावून बोलण्याची पद्धती इ. विशेष या कोकणी भाषेतून जाणवतात. कादंबरी वर्तमानात मांडत असली, तरी परंपरेच्या तंत्रपद्धती उपयोजन करत ती साकारलेली गेली आहे. काही वेळा आशयाच्या मागणीनुसार बांदेकरांनी लोकगीतांचे उपयोजन केले आहे. त्या गीतांना देशीयतेचा विशेष बाज आहे.

‘आयनाच्या बायना SS

दोन गोष्टी खायना, घेतल्याशिवाय जायना S शब S य S

गो राधे तुजो S सईल गो आंबांडो SS

गो नको माका S गाडी घोडो वाडो SS

गो जाऊ चल SS डोंगराचे पईन

गो राखू आमी SS गाई म्हशी S बईस शब S शब S य SS’ (पृ.२२०)

उपरोक्त लोकगीत हे कोकणातील ‘दशावतार’ या लोककलेतील सादरीकरणातील आहे. या गीतात कृष्ण-राधातील प्रेमसंबंधाचे वर्णन येते. बांदेकरांनी आपल्या मूळ संस्कृतीच्या आधारे वर्तमानातील सद्यस्थितीचे वर्णन केले आहे.

प्रवीण बांदेकरांनी समकालीन कादंबरीला एक नाविन्यपूर्ण तंत्रांची दिशा दिली. या नाविन्याचा शोध मुख्यत्वे प्रायोगिक मूल्यांच्या आधारे घेता येत असतो. कादंबरीचा रूपबंध साकारताना बांदेकरांनी ज्या घटकांचा उपयोग केलेला आहे, त्या घटकांचा समावेश तंत्रामध्ये होतो. कादंबरीच्या सरंचनेत त्यांनी प्रारंभी कथानकाच्या सुरुवातीस एक ठळक तपशील नोंदवला आहे आणि पुढे प्रत्येक पृष्ठावर असे ठळक तपशील येतात व निवेदक त्या ठळक तपशीलातील जाणीव स्पष्ट करत आपली कथा कथन करतो. ‘कळसूत्री बाहुल्यांचा खेळ’ हे प्रमुख तंत्राधारे कादंबरीचा आशय वृद्धिंगत होतो. कादंबरी

नायक लोककथा, लोकगीते, अभंग, संस्कृत सुभाषिते या व इतर अनेक तंत्रांचे उपयोजन करताना दिसतात.

या कादंबरीचे निवेदन हे बहुआयामी आहे. थोडीशी व्यामिश्र व गोंधळात टाकणारी निवेदनपद्धती आहे. कारण सतत निवेदक बदलत राहाण्याची कादंबरीची प्रवृत्ती आहे. तृतीयपुरुषी कथनाची निवेदन पद्धती आहे. तर कधी परश्या ठाकर या कादंबरी नायकाच्या पत्नीच्या तोंडची प्रथमपुरुषी निवेदनपद्धती आलेली आहे. या नाविन्यपूर्ण पद्धतीमुळे वाचकाला (कथाकल्पना) अडसर निर्माण होतो. परंतु वाचकांना ही कादंबरी रचण्याच्या या खेळात अप्रत्यक्षपणे सहभागी करून घेते.

७.

प्रवीण बांदेकरांची ‘उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या’ ही कादंबरी देशीयतेच्या प्रभावातून निर्माण झालेली आहे. मुळातच या कादंबरीची सरंचना पारंपरिक कादंबरीपेक्षा वेगळी व भिन्न स्वरूपाची आहे. ही कादंबरी आपल्या अंतरंचनेत समकालीन भयाण वास्तव मांडते. सामाजिकदृष्ट्या संबंधित वास्तव हे हानीकारक आहे. याचे सजग भान ते पुरोगामी विचार वर्गाला करून देत आहेत. त्यातून बाहेर पडल्याच्या विविध क्लृप्त्यांचे उपयोजन कादंबरी नायक स्वतः व इतरांना, मित्रांना सोबत घेऊन करत आहे. सद्यपरिस्थिती बुद्धिजीवी वर्गाने स्वतःचे अस्तित्व विसरायला भाग पाडते, याची खंतही बांदेकरांना आहे. १९९० नंतरच्या काळातील देशीयतेची अचूक परिमाण लाभलेली एक वास्तव संहिता म्हणजे ‘उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या’ ही कादंबरी होय.

देशीयतेच्या विविध घटकांच्या संमिश्र रूपकातून या कादंबरीचा रूपबंध आकारास आल्याचे प्रत्ययास येते. बुद्धिजीवी वर्गातील नैतिक मूल्यांची घसरण आणि निष्क्रियता या दोन ठळक बाबींची नोंद ही कादंबरी घेते. सभोवतालच्या सनातनी प्रवृत्तींची वाढती अराजकता बांदेकरांनी अतिशय तटस्थपणे मांडली आहे. चंगळवादी व भोगवृत्तीस बळी पडलेल्या बुद्धिजीवी वर्गाच्या जीवनातील अस्थिरता अचूकपणे टिपली आहे. वर्तमानकाळातील भयावतेचा वेध घेताना भूतकाळातील (क्रमशः पान नं. ९०)



सुधीर बेडेकर :
विज्ञान आणि द्वंद्वात्मकता

॥१॥

मार्क्सवादाचे नेमके स्वरूप काय आहे, या प्रश्नाकडे सुधीर पुनः पुन्हा वळताना दिसतो :

- मार्क्सवाद हे सर्वसाधारण सामाजिक व्यवहाराविषयीचे एक सिद्धांतन आहे. जडवादी द्वंद्वात्मक पद्धतीचा वापर करून मार्क्सवाद सर्व तत्त्वज्ञानात्मक विचारांविरुद्ध व कल्पनाप्रणालींविरुद्ध सदोदित लढा देत असतो.

- मार्क्सवाद हे एक विज्ञान आहे, ज्याच्याठायी कल्पनाप्रणाली व विज्ञान एकवटले आहेत

असे पर्याय तो मांडत राहातो.

॥२॥

विज्ञानासंबंधी अफाट आत्मविश्वास बाळगणाऱ्यांसाठी (आणि अनुषंगाने, पुढे द्वंद्वात्मकतेचा अंगीकार वैज्ञानिक पद्धत म्हणून करण्यासाठी, सुधीर सुरुवातीला भूमी तयार करतो-)

कितीही तर्कशुद्ध लांबलचक युक्तिवाद केला, तरी जगात देव आहे हे कुणीही शास्त्रीय पद्धतीने, पुराव्यानिशी सिद्ध करू शकत नाही; त्या सगळ्या युक्तिवादांच्या शेवटी एक वेळ अशी येते की, त्याला म्हणावे लागते: हा श्रद्धेचा प्रश्न आहे आणि लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट ही की कोणताही नास्तिक माणूस जगात

शिवाजी विद्यापीठातील पदार्थ विज्ञान विभागातील निवृत्त प्राध्यापक व नामवंत अनुवादक व विचारवंत

देव नाही हे देखील शास्त्रीय पद्धतीने पुराव्यानिशी सिद्ध करू शकत नाही. कदाचित तो उघडपणे असे म्हणणार नाही; पण शेवटी देव नाही ही त्याचीही श्रद्धाच असते. देव आहे व देव नाही यांच्यातला वाद निर्णायकरीत्या निखालसपणे बुद्धीच्या जोरावर सुटू शकत नाही.

आणि जे देवाच्या अस्तित्वाविषयी आहे, तेच इतर अनेक गोष्टींबद्दल आहे. माणसाने माणसाचा खून करू नये, हे मूल्य का चांगले याबद्दल शास्त्रीय पद्धतीने युक्तिवाद करता येतो. पण तो शेवटी कुठेतरी थिटा पडतो आणि म्हणावे लागते : मानवी जीवनाला किंमत आहे, ते नष्ट करणे बरोबर नाही, सर्व माणसांना जगण्याचा हक्क आहे, या गोष्टी मानणे माणुसकीला - मानवतावादाला धरून आहेत. त्या न मानणे योग्य नाही - पण का योग्य नाही याला 'शास्त्रीय' कारण काही नाही. थोडक्यात, माणसांच्या जाणिवेमध्ये अशा काही श्रद्धा, मूल्ये, कल्पना असतात की ज्या अंतिमदृष्ट्या श्रद्धेवर आधारलेल्या असतात आणि त्यांच्या बाजूने अथवा विरोधात कितीही तर्कशुद्ध, शास्त्रीय विचार मांडले, तरी त्यांचे पूर्णपणे समर्थन करता येत नाही वा त्या खोडून काढता येत नाहीत.

॥३॥

विशेषतः विज्ञानात, जिथे आकारिक तर्कशास्त्राचा पूर्वापार वापर होतो. वस्तुनिष्ठता ही जिथे पूर्वअट आहे तिथे वास्तव (Really) ही संज्ञा खालील अर्थाने वापरली जाते.

१. The way life really is, not the way it may appear to be or how you would like it to be. जीवनाचे खरे स्वरूप. भास होणारे अथवा तुमच्या इच्छेनुसार असणारे नव्हे. प्रखर वास्तव, जमिनीवर पाय असण्याची स्थिती, वस्तुस्थिती.

२. A thing that is actually experienced, not just imagined. प्रत्यक्ष अनुभवास आलेली-केवळ कल्पना केलेली नव्हे-अशी गोष्ट; वास्तव, वस्तुस्थिती, खरी गोष्ट.

मात्र द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्र कोणत्याही अनुभवाचा विचार करताना वस्तुनिष्ठतेला ज्ञातृसापेक्ष अंग असते

असे मानते. सोप्या पद्धतीने सांगायचे तर बाह्य वास्तव हा आशय जसाचा तसा अनुभवणे शक्य नसून, व्यक्तीने त्याला मानवी घाट पुरवणे आवश्यक असल्याचे द्वंद्वात्मकता सांगते. सापेक्षता आणि पुंजयामिकी (Relativity and Quantum Mechanics) या विसाव्या शतकातील प्रगत विज्ञानाने ज्ञात्याची भूमिका मान्य केली आहे.

म्हणजे काय ?

कोपनहेगन नाटकातील बोर आणि हायजेनबर्गच्या संवादातून ते सुंदरपणे आणि थरारक प्रकारे येते :

बोर : आपण त्या तीन वर्षात काय केलं ते आठवतं, हायझेनबर्ग ? मी अतिशयोक्ती करतोय असं समजू नकोस; पण आपण दुनिया उलटीपालटी केली. होय. ऐक. आता आठवतंय, आपण मनुष्याला पुन्हा विश्वाच्या केंद्रस्थानी आणून ठेवलं. आतापर्यंतच्या इतिहासात माणसाला सारखं इकडून-तिकडे रेटलं जात होतं. आपण परिघाकडे स्वतःला फेकून देत होतो.

परिघाकडे स्वतःला फेकून देणे, म्हणजे ज्ञात्याने आपला अनुभव नाकारणे, आपल्या पलीकडील वस्तुनिष्ठ वास्तव असल्याच्या कल्पनेवर श्रद्धा ठेवणे -

आधी अनाकलनीय परमेश्वरी हेतूचा आपण एक कःपदार्थ भाग होतो. निर्मितीच्या महान कॅथेड्रलमध्ये झुकलेल्या क्षुद्र आकृत्या. पुनरुज्जीवन काळात आपण पुन्हा स्वतःला शोधतो न शोधतो, मनुष्य...प्रत्येक गोष्टीचं मापदंड बनतो न बनतो-तोच आपण आपल्याच विवेकाची निर्मिती असलेल्या गोष्टींनी स्वतःलाच बाजूला सारलं. शास्त्रज्ञांनी उभ्या केलेल्या नव्या नवलपूर्ण कॅथेड्रलमध्ये पुन्हा आपणास क्षुद्रजीव ठेंगू बनवण्यात आलं. क्लासिकल मेकॅनिक्सचे नियम काळाच्या प्रारंभापासून जसे आहेत तसेच शेवटापर्यंत राहातील. आपण असू अगर नसू, काहीच फरक पडत नाही. आपले गुडघे टेकलेलेच. विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीपर्यंत - आणि मग अचानक आपण पायावर उभे राहू लागतो.

बोर आईन्स्टाईनने घडवून आणलेल्या क्रांतीचे अचूक मोजमाप सांगतो-

सुरुवात होते आईन्स्टाईनपासून. तो दाखवून देतो की, मेझरमेंट प्रोसेस, जिच्यावर अखख्या विज्ञानाची उभारणी झालीय, ही निःपक्षपाती वैश्विकतेने घडून येणारी अवैयक्तिक घटना नाही. ती स्थल आणि कालामध्ये एका विशिष्ट निरीक्षकाने विशिष्ट हेतूने केलेली मानवी कृती आहे.

आणि या प्रक्रियेतील क्वांटम मेकॅनिक्सचे योगदानः नंतर इथे कोपनहेगनमध्ये वीसच्या दशकाच्या मध्यकालात आपण शोधून काढतो की, वस्तुनिष्ठ विश्वाचे अचूक मापन शक्य नाही. विश्वाचं अस्तित्व हे अप्रॉक्झिमेशनसची, अंदाजांची मालिका म्हणून अस्तित्वात आहे. तेही आपल्या आणि त्याच्या संबंधांच्या ठरवलेल्या मर्यादांच्या आत. मनुष्याच्या डोक्यात उद्भवलेल्या जाणिवेद्वारा

(तांत्रिक भाषेत, प्रत्यक्ष वैज्ञानिक सूत्रे उद्धृत करत याबद्दल खूप सांगता येईल. पण अर्थातच ते खूप किचकट बनेल आणि बोरच्या नेमक्या मूल्यमापनानंतर त्याची गरज नाही).

॥४॥

सुधीर पुढे म्हणतो -

शास्त्रज्ञांनी आधुनिक पदार्थविज्ञानाच्या ज्ञानाच्या आधारे चिद्धादी तत्त्वज्ञान कसे बरोबर आहे हे 'सिद्ध' करण्याचा प्रयत्न केलाच. पण मुख्य गोष्ट मंडळी लक्षात घेत नाहीत ती ही की वेगवेगळ्या प्रकारच्या, वेगवेगळ्या पातळ्यांवरच्या जाणिव्यांची ते गळत करत आहेत.

जे प्रयोगाने सिद्ध करता येईल, तेच वैज्ञानिक सत्य (ज्ञान) हीच सर्व संमत व्याख्या सुधीर अधोरेखित करतो.

रामकृष्ण परमहंसांना साक्षात्कार होऊन ते सर्वज्ञ झाले असे म्हटल्यावर, त्यांना सर्व ज्ञान झाले तर आईन्स्टाईनचा अत्याधुनिक गणितावर आधारलेला सापेक्षतावादाचा सिद्धांत त्यांना ज्ञात होता का? असा प्रश्न विचारला जाऊ शकतो. पण मला ठाऊक असते की, या प्रश्नात अर्थ नाही, शास्त्राच्या दृष्टीने ज्ञान व साक्षात्कारी ज्ञान या वेगळ्या प्रकारच्या गोष्टी आहेत. पहिल्या प्रकारचे ज्ञान प्रयोगाद्वारा पडताळून पाहाता येते.

दुसऱ्या प्रकारचे ज्ञान हा खुद्द त्या व्यक्तीच्या व तिच्या भक्तांच्या श्रद्धेचा प्रश्न असतो, ते पडताळून पाहाता येत नाही.

काही लोक करतात तसे निसर्गविज्ञानालाच फक्त विज्ञान न म्हणता सामाजिक शास्त्रांनादेखील ज्ञानाच्या कक्षेत घ्यायला हवे :

मात्र भारताच्या दारिद्र्यासारख्या सामाजिक प्रश्नाचे स्वरूप वेगळे आहे. काही जण ते आजच्या समाज व्यवस्थेतील भ्रष्टाचार (अर्थातच, सत्तर वर्षातील), राष्ट्रनिष्ठेचा अभाव इत्यादी गोष्टी, अर्थव्यवस्थेत सत्तर वर्षातील खोळंबून राहिलेल्या सुधारणा, इथले मुसलमान - यांच्याशी जोडतात. यांना आपण नवहिंदुत्ववादी उजवे म्हणू. हे कथन 'देव नाही' इत्यादी मांडणीपेक्षा वेगळे आहे. प्रत्यक्षातल्या वास्तव परिस्थितीचे निरीक्षण, त्याचे विश्लेषण, या परिस्थितीच्या कारणमीमांसेविषयी एक प्रमेय किंवा अभ्युपगम (हायपोथिसिस), भारताच्या सुवर्णयुगाचा हवाला देऊन हे अभ्युपगम कसे बरोबर आहे, हे सिद्ध करणे व या शास्त्रीय ज्ञानावर आधारित कृती करणे, हे सर्व ते करतात.

इतर काही लोक याची कारणे सरंजामी - आणि भांडवली व्यवस्थेशी व तिच्या उत्पादन शक्तीच्या विकासाला होणाऱ्या अडथळ्याशी जोडतात; हे अर्थातच डावे कम्युनिस्ट म्हणता येतील.

इथे सामाजिक विज्ञानांच्या अभ्यासाच्या आधारे कोणते शास्त्रीय सिद्धांत चूक आहेत व कोणते कसे बरोबर आहेत हे सांगता येते.

लोकांनी आपल्या सांगण्यावर 'विश्वास ठेवावा'. कारण आपल्या श्रद्धा योग्य आहेत असे हे लोक सांगत नाहीत, तर आपले सांगणे वास्तवाशी पडताळून पाहा व ते सिद्ध झाले तरच मान्य करावे असे ते सांगतात. इथे या दुसऱ्या पातळीवर दोन शास्त्रीय सिद्धांत एकमेकांविरुद्ध लढत असतात. वैज्ञानिक पद्धतीने विचार करून व ते वास्तवाशी पडताळून पाहून त्यातील कोणता खरा व कोणता खोटा आहे हे पाहाता येते, असे सध्या आपण म्हणू.

अनेक प्रतिभावान विचारवंत अत्यंत काटेकोर, बुद्धिनिष्ठ व सुसंगत विचार करून एखाद्या कल्पनाप्रणालीची व्यवस्था लावून देत असतात. किंबहुना तत्त्वज्ञान (फिलॉसॉफी) म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून कल्पनाप्रणालीचे सुधारित, गाळीव, विकसित स्वरूप असते. लाखो लोक अडाणीपणे ज्या श्रद्धा व मूल्य मानत असतात, ज्यांच्यावर अंधश्रद्धा ठेवत असतात, त्या मूल्यांना तर्कशास्त्राच्या पायावर उभे करणे हे तत्त्वज्ञान करत असते. अमुक एक कल्पनाप्रणालीही विश्वविषयक विशिष्ट श्रद्धांची एक व्यवस्था असते. अमुक तत्त्वज्ञान हा देखील विश्वविषयक एक विशिष्ट दृष्टिकोन असतो. उदा. चिद्वाद म्हणतो, चित्शक्ति वा मन हे प्राथमिक, मूलभूत असते व भौतिक जग त्याचेच एक रूप असते; धर्मवादी असे मानतो की, मुख्यतः काही लोकांच्या दुष्ट विचारांमुळे व प्रवृत्तींमुळे सामान्य जनता दरिद्री आहे. भौतिकवाद म्हणतो, जड वस्तूचे अस्तित्व मूलभूत आहे व चिदशक्ती हे तिचेच रूप आहे; कम्युनिस्ट म्हणतो, भांडवलशाहीतील वस्तुनिष्ठ उत्पादनसंबंध हे जनतेच्या दारिद्र्याचे अंतिम कारण आहे. पण चिद्वाद व भौतिकवाद दोन्ही विश्वविषयक दृष्टिकोन आहेत, तत्त्वज्ञानात्मक विचार आहेत, त्यांना शास्त्रीय अधिष्ठान लाभू शकत नाही.

येथे एक गोष्ट लक्षात ठेवायला हवी. संपूर्ण विश्वाबद्दलची, ईश्वरी अस्तित्वाबद्दलची विधाने 'अमूर्त' असतात म्हणून ती सिद्ध करता येत नाहीत व वैज्ञानिक विधाने वास्तवनिष्ठ मूर्त असतात म्हणून ती प्रयोगाद्वारे पडताळून पाहाता येतात असे मात्र नाही. विज्ञानातसुद्धा 'अमूर्तीकरण' असतेच. आपल्याला गाडी ओढताना बैल दिसतो किंवा फळ पृथ्वीवर पडताना दिसते. पण 'प्रेरणा' अशी काही चीज दिसत नाही वा तिचा अनुभव घेता येत नाही. 'प्रेरणा' ही अमूर्त गोष्ट आहे. जसे, भांडवल, राज्यव्यवस्था याही अमूर्तच गोष्टी आहेत. त्यांचे परिणाम वा प्रत्यक्ष व्यवहारात इतर वस्तूंच्याद्वारे त्यांची होणारी उलगड आपण पाहू शकतो. विज्ञान वास्तवनिष्ठ असते; पण वास्तव समजावून घेताना ते अमूर्त संकल्पना, नियम यांच्याच आधारे कार्य करत असते. फरक हा असतो

की, विज्ञान वास्तवाच्या एखाद्या निश्चित, आखीव भागाला वा पैलूला अलग काढून त्या विषयाचा विचार करते, त्यासंबंधी अमूर्त संकल्पना घडवते व वापरते. उदा. रसायनशास्त्र जगातल्या वस्तूंच्या फक्त रासायनिक गुणधर्मांचा विचार करते. सल्फ्यूरिक ॲसिडची बाजारात किंमत एवढीच का याचा विचार करत नाही, तो विचार अर्थशास्त्र करते. विज्ञानातले अमूर्तीकरण हे असे निश्चित, व्याख्येय असते. उलट श्रद्धांच्या क्षेत्रात संपूर्ण विश्वाचा अर्थ आकळण्याचा प्रयत्न असतो; धर्म वा तत्त्वज्ञान यांच्या क्षेत्रातल्या कल्पना वेगळ्या प्रकारे अमूर्त असतात. विश्व व त्यातील मानवी जीवन यांचा सर्वकष विचार त्यात असतो. या फरकामध्ये सध्या आपल्याला खोलवर जाण्याचे कारण नाही.

जगाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन व जगाविषयीचे शास्त्रीय सिद्धांत यांच्यात काहीतरी दुवा असलाच पाहिजे. तो काय आहे?

माणसाची जीवन पद्धती त्याच्या कल्पनाप्रणालीवर आधारित असते. त्याची जीवनपद्धती अशी असली पाहिजे की, त्याचे हित सांभाळले गेले पाहिजे. व्यक्ती एक म्हणून त्याच्या शारीरिक व सांस्कृतिक गरजा त्याच्या जीवनपद्धतीने भागल्या पाहिजेत. पण या गरजा भागवण्यासाठी तो अलग व्यक्ती म्हणून नव्हे, तर समाजाचा, त्यातल्या विशिष्ट गटाचा सदस्य म्हणून जगतो. म्हणजे त्याचे व त्याच्या वर्गाचे हित या जीवनपद्धतीत सांभाळले गेले पाहिजे आणि त्याची कल्पनाप्रणाली या जीवनपद्धतीला पूरक अशी पाहिजे. त्याचा जगाकडे बघण्याचा दृष्टिकोन असा पाहिजे की, त्याने या दृष्टिकोनाच्या आधारे केलेले वर्तन त्याचे हितसंबंध रक्षणारे व जोपासणारे असेल. उदा. प्रत्येकाच्या शारीरिक व सांस्कृतिक घडणीचा व तिच्यातील गरजांचा संबंध त्याच्या कुटुंबाशी, आळीशी, सामाजिक थराशी व समाजरचनेतल्या विशिष्ट वर्गाशी लावता येईल. त्याची विशिष्ट कल्पनाप्रणाली ही आजच्या भारतीय समाजव्यवस्थेतल्या पारंपरिक, अर्धसंरंजामी व अर्धवट विकसित व्यापारी / सावकारी भांडवलदारी घटकांच्या

सामाजिक व राजकीय हितसंबंधातून जन्मलेली आहे हे दाखवता येईल. पण हा माझ्या शास्त्रीय विचारांचाच एक भाग असेल! म्हणजेच नवहिंदुत्ववादी उजव्यांच्या चुकीच्या शास्त्रीय सिद्धांताला विरोध करणे आणि त्याच्या कल्पनाप्रणालीच्या उगमाचे शास्त्रीय स्पष्टीकरण देणे, या दोन्ही गोष्टी डाव्या कम्युनिस्टांच्या शास्त्रीय सिद्धांतामध्ये असल्या पाहिजेत.

दुसरा प्रश्न घेऊ. नवहिंदुत्ववादी उजव्यांच्या शास्त्रीय सिद्धांतातली चूक का निर्माण होते? म्हणजेच, त्यांचे समाजशास्त्रीय) सिद्धांत वास्तवाला धरून का नाही? अशी तर शक्यता नाही ना की, खरेखुरे वास्तव निखळपणे पाहाणे त्यांना जमत नाही. कारण तसे दर्शन त्यांच्या जीवनपद्धतीला हादरवून टाकणारे असेल? असेच आहे. जनतेच्या दारिद्र्याच्या निराकरणाच्या आड, देशाच्या विकासाच्या आड उभा आहे म्हणून उजव्या धर्मवाद्यांची कल्पनाप्रणाली अयोग्य आहे, जनतेच्या हिताची नाही. या कटु वास्तवापासून दूर राहाण्यासाठी उजवे धर्मवादी नकळत चुकीचे शास्त्रीय सिद्धांत मांडतात. म्हणजे होते आहे असे, की त्यांचे शास्त्रीय विचार खरोखरी वस्तुनिष्ठ उरत नाही, त्यामध्ये त्यांच्या वर्गीय हितसंबंधाची सावली पडते. त्यांच्या श्रद्धामुळे त्यांची शुद्ध शास्त्रीय दृष्टी डागाळते, कमकुवत होते व वास्तवाची खरी मीमांसा करू शकत नाही. नवहिंदुत्ववादी उजव्यांचे सामाजिक अस्तित्व त्यांची जाणीव कशा स्वरूपाची असेल हे निश्चित करते. एकीकडे त्यांची विशिष्ट कल्पनाप्रणाली जन्मते. दुसरीकडे ही कल्पनाप्रणाली त्यांच्या शास्त्रीय विचारांमध्ये नाक खुपसते व शास्त्रीयतेला बाधा आणते, प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाला वास्तवनिष्ठ बनू देत नाही.

विज्ञानाचा व विविध कल्पनाप्रणाली आणि तत्त्वज्ञाने यांचा इतिहास बघितला तर हेच आढळते. उदा. भांडवलदार वर्गाच्या उदयाबरोबर त्याची विशिष्ट व्यक्तिकेंद्रित कल्पनाप्रणाली हळूहळू उदयाला आली. त्याचबरोबर आधुनिक विज्ञानाला सुरुवात झाली. जसजशी विज्ञानात, विशेषतः पदार्थविज्ञानात प्रगती होत गेली, तसतसा या प्रगतीचा परिणाम भांडवलदारी कल्पनाप्रणालीवर व तत्त्वज्ञानांवर झाला.

अनुभवप्रामाण्यवादी, चिदादी पण बुद्धिनिष्ठ आणि यांत्रिक भौतिकवादी तत्त्वज्ञाने जन्मली. पण उलट उदारमतवाद, यांत्रिक भौतिकवाद वा चिदाद वगैरे भांडवली कल्पनाप्रणालींचा व तत्त्वज्ञानात्मक विचारांचा प्रभाव भांडवलदारी विज्ञानांवर राहिला व ही विज्ञाने पूर्णपणे वास्तवनिष्ठ होऊ शकली नाहीत. विशेषतः अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र यांसारख्या क्षेत्रात, भांडवली विज्ञानांमधील सिद्धांत चुकीचे, खोटे राहिले. भांडवलदारवर्गाचे सामाजिक हितसंबंध भांडवली जाणिवाना जन्माला घालतात व त्यांचे स्वरूप निश्चित करतात. भांडवली कल्पनाप्रणालीला (उदारमतवाद, स्वातंत्र्य, समता, बंधुभाव, 'लोकशाही' इ.) आणि भांडवली वैज्ञानिक विचाराला. याचमुळे उदा. मार्क्सने कॅपिटलमध्ये दाखवल्याप्रमाणे भांडवली अर्थशास्त्र विक्रयवस्तूविषयीच्या भ्रमातून - फेटिशिझम ऑफ कमांडिटी - बाहेर पडू शकत नाही.

॥७॥

(१) 'देव आहे' ला मी देव नाही हे उत्तर द्यावेच; पण हेसुद्धा सांगावे की, मुळात उजव्या धर्मवाद्यांची कल्पनाप्रणाली अमुक वर्गाची कल्पनाप्रणाली आहे व माझी कल्पनाप्रणाली कामगार वर्गाची आहे; व या वर्गातला झगडा केवळ युक्तिवादाने सुटणारा नाही.

(२) उजव्या धर्मवाद्यांच्या शास्त्रीय सिद्धांताला डाव्या कम्युनिस्ट सिद्धांताने विरोध करता येतो; पण त्याला अशीही जोड द्यावी लागते की, उजव्यांच्या कल्पनाप्रणालीच्या अतिक्रमणाने त्यांचे शास्त्र 'शास्त्रीय' उरत नाही; पण डाव्यांच्या विशिष्ट कल्पनाप्रणालीच्या आधारे त्यांचे शास्त्र वस्तुनिष्ठ बनते. उजवे अर्ध-सरंजामी/ अर्ध - भांडवली वर्गाची बाजू घेतात म्हणून त्यांचे शास्त्रीय सिद्धांत चुकीचे होतात; डावे कामगारवर्गाची बाजू घेतात म्हणून त्यांचे शास्त्रीय सिद्धांत बरोबर असतात.

॥८॥

पण यात विसंगती वाटते. आपण जर कामगारवर्गाची बाजू घेत असू, जर कल्पनाप्रणालीच्या पातळीवर पक्षपाती भूमिका घेत असू, तर आपले शास्त्र वस्तुनिष्ठ कसे असू शकेल? विज्ञानाबाबत आपली अशी समजूत असते की

ते निःपक्षपाती असेल, मूल्यनिरपेक्ष असेल, वस्तुनिष्ठ असते. ही आपली समजूत का झाली?

भांडवलदार आपल्याला असे शिकवत असतात की, आमचा वैज्ञानिक विचार वस्तुनिष्ठ आहे व आमची कल्पनाप्रणाली निःपक्षपाती, वर्गनिरपेक्ष, साऱ्या मानवजातीच्या हिताची आहे. पण या बुरख्याखालचे सत्य असे असते की, भांडवली वैज्ञानिक विचार वस्तुनिष्ठ नसतो व त्यांची कल्पनाप्रणाली भांडवलदारवर्गाची पक्षपातीच असते. तेव्हा त्यांची शिकवण आपण टाकून दिली पाहिजे. उघडपणे कामगारवर्गाचा पक्षपात करणारी कल्पनाप्रणाली आणि वस्तुनिष्ठ वैज्ञानिक विचार यांच्यात विरोध नाही; उलट फक्त याच प्रकारे आपले विचार वस्तुनिष्ठ, शास्त्रीय आणि त्याच वेळी मूल्यसापेक्ष, कामगारवर्गीय, समाजवादी असू शकतो. याचे स्पष्टीकरण होण्यासाठी आपल्या म्हणण्यातल्या दोन धाग्यांचा-कल्पनाप्रणालीच्या पातळीवर माझे वाद घालणे अन् शास्त्रीय पातळीवर वाद घालणे यातील परस्परसंबंध अधिक खोलात जाऊन जाणून घेतला पाहिजे.

॥१॥

एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटापर्यंत वैज्ञानिक संशोधन म्हणजे जवळपास एकट्याने किंवा काही विद्यार्थ्यांसमवेत करायची गोष्ट होती. आईन्स्टाईन-सापेक्षता सांगणारा माणूस या नाटकात प्लँक आईन्स्टाईनला म्हणतो -

‘तुझं सर्वात श्रेष्ठ काम तू एकट्याने तुझ्या खोलीत बसून केलं आहेस. जगाचा कलकलाट दाराबाहेर ठेवलास म्हणून. नाही तर तुला कोणताही शोध लावणं शक्यच नव्हतं. म्हणून विज्ञानाच्या भल्यासाठी मला तुझा राजीनामा मान्य करायलाच हवा.’

पण बहुदा मॅनहटन प्रॉजेक्टपासून आईन्स्टाईन ज्याला संस्थात्मक विज्ञान म्हणतो त्याची सुरुवात झाली असेल:

अमेरिकन मित्रांनो, अजून शेवट नाही आलेला. इतिहासकाळातील संस्थात्मक विज्ञानाचे ते सर्वश्रेष्ठ यश असेल.

वैयक्तिक पातळीवरचे संशोधन आणि संस्थात्मक विज्ञान यातील फरक म्हणजे पेटी-बूड्वा आणि कॉर्पोरेट

भांडवलशाही सारखाच. संस्थात्मकाची शक्ती अमर्याद-त्याच्यासमोर व्यक्ती टिकू शकत नाही आणि अर्थात हिटलरी आव्हानासारख्या अभूतपूर्व परिस्थितीचा रेटा असतोच - आईन्स्टाईन युरोपात त्याला भेटायला आलेल्या तरुण शास्त्रज्ञाची आठवण सांगतो-

खूप वर्षांपूर्वी मी युरोपात असताना माझ्याकडे एक तरुण शास्त्रज्ञ आला. काही पेपर्स मला दाखवित होता. माझ्या समीकरणावर आधारून नवी शस्त्रे आणि बाँब बनवता येतील याची त्याला खात्री वाटत होती आणि तो भयंकर उत्तेजित झाला होता. आपण काय ऐकतोय याच्यावर माझा विश्वास बसेना. काही मिनिटे मी त्याचं ऐकून घेतलं आणि नंतर त्याला म्हणालो : बास. शुद्ध मूर्खपणा आहे हा. तू जे सांगतोयस तो केवळ मूर्खपणा. (फळ्याकडे जातो.) मी फक्त एवढं केलं. (खडू मोडतो आणि समीकरणे अधोरेखित करतो.) माझी समीकरणे ऊर्जेबद्दल आहेत, बाँबबद्दल नाहीत. (हाताने समीकरण पुसतो.) प्रकाशाबद्दल आहेत, बाँबबद्दल नाहीत. तू स्वतःला शास्त्रज्ञ म्हणवतोस? शास्त्रज्ञांनी मूर्खपणाला थारा नसतो द्यायचा. तू तुझा वेळ वाया घालवतोयस. नाही... माझ्या कल्पना नव्हेत या.

पण नंतर जेव्हा अमेरिका युद्धात ओढली जाते, आणि जर्मनी कदाचित अणुबाँब बनवेल अशी दोस्तांना भीती वाटायला लागते, तेव्हा-

जर्मनीहून निघून इथं आलेल्या आम्हा शास्त्रज्ञांची एक बैठक झाली इथे. या खोलीत. मी लक्षपूर्वक त्यांच्या कुशंका ऐकत होतो. नाझींनी बाँब बनवला तर? नक्कीच जगभर विध्वंस आणि जे कुणी वाचतील त्यांच्यासाठी गुलामगिरी, असाच ना त्याचा अर्थ?

त्यातला एकजण म्हणाला-

एक पत्र पाठवा. अध्यक्षांना कळवा आम्हाला पैसा लागेल. आम्ही अणुबाँब बनवू शकतो. आयुष्यभर मी शांततावादी होतो. पण कोणतीही किंमत मोजून मी शांततावादी राहू शकतो काय? मी लढलो नाही, तर मला ते ठार करणार नाहीत याची हमी काय? पण मी लढलो, तर त्यांच्यापेक्षा वेगळा नाहीच. भीतीने नको गाजवायला माझ्यावर वर्चस्व. करू दे मला उपयोग

माझ्या विवेक बुद्धीचा. पण जो शत्रू मला आणि माझ्या लोकांना नष्ट करायला उभा ठाकला आहे, त्याच्याशी विवेक करणार तरी कसा. मला विवेकाने नसेल येत जगता, तर मी मनुष्य म्हणून जगूच शकत नाही. मी सही केली पत्रावर.

उर्वरित आयुष्यभर आईन्स्टाईनला डाचत राहिलेल्या दोन गोष्टी - दूरान्वयाने का होईना, आपल्या $E=mc^2$ समीकरण आणि अणुबाँब बनविण्यासंबंधी रूझवेल्टला पाठवलेल्या पत्रावर आपण केलेली सही.

युरोपात असताना तरुण शास्त्रज्ञाला हाकलून देताना आईन्स्टाईनने दाखवलेला करारी बाणा हा त्याची मानवतावादी (कामगारवर्गीय) दृष्टिकोन दाखवतो - तर त्याने केलेली सही, त्याला उदारमतवादी बाजारपेठेय रेट्यापुढे पत्करावी लागलेली हार-याशिवाय आणखी काय म्हणणार ?

आईन्स्टाईनची भांडवली बाजारपेठेविषयीची समज सुस्पष्ट आहे -

समाजाची घडी विस्कटायचं कारण मला वाटतं या बाजारपेठेत आहे. सगळ्या जगाच्या गरजा भागवायला लागतात, त्यापेक्षा कितीतरी जास्त हातांना काम हवं आहे. म्हणून बेकारी वाढते. कमी पैशात राबण्यासाठी कामगारांमध्ये चढाओढ सुरू होते. लोकांची क्रयशक्ती इतकी कमी होते की, जगातल्या बहुसंख्य लोकांच्या पदरात दारिद्र्य आणि दैन्याशिवाय काहीच पडत नाही. म्हणून अशी समाजव्यवस्था निर्माण करायला हवी की जिथे तरुणांना उत्पादक क्षेत्रात काम मिळेल, वृद्धांना त्यांनी आयुष्यभर केलेल्या कामाचा मोबदला म्हणून सन्मानाने जगता येईल, एवढे पेन्शन मिळेल. बाजारपेठेत येणाऱ्या वित्त भांडवलावर नियंत्रण असायला हवं. त्यामुळे चलन फुगवटा होणार नाही आणि वस्तूंच्या किमती स्थिर राहातील. शासन व्यवस्था हे घडवून आणेल, अशा भ्रमात राहू नका. एकदा का नोकरशाहीच्या हातात कुठली व्यवस्था गेली की सारं संपलंच. नोकरशाहीचे फार प्रताप मी पाहिले आणि अनुभवले आहेत. जनतेनेच हे करायला हवं.

॥१०॥

पुन्हा सुधीरच्या विवेचनाकडे वळू या-

एक उघड आहे की, उजव्या विचारसरणीचा मनुष्य ज्याप्रकारे कल्पनाप्रणाली मानतो व वैज्ञानिक विचार करतो त्याच प्रकारे या दोन गोष्टी आपण करत असू तर आपल्याबाबत ही वरील विवेचन लागू पडेल. म्हणून-

(१) आपण कल्पनाप्रणाली वेगळ्या प्रकारे मानली पाहिजे आणि

(२) आपले विज्ञान वेगळ्या प्रकारचे असले पाहिजे.

(१) पहिले तर खरे आहेच. उजव्या विचारसरणीचा मनुष्य त्याच्या श्रद्धा या प्रकारे 'सत्य' आहेत. वर्गनिरपेक्ष, हितसंबंध-निरपेक्ष आहेत असे मानतो. ही एक कल्पनाप्रणाली - विशिष्ट वर्गाची कल्पनाप्रणाली - आहे व ती त्याच्या विशिष्ट सामाजिक स्थानामुळे मानतो आहे, असे त्याचे म्हणणे असूच शकत नाही. आपले तसे आहे. आपला वैज्ञानिक विचार आपल्यालाही आत्मजाणीव देतो. आपल्या शास्त्रीय विचारांमध्ये छुप्या कारवाया करायला व त्यांची वस्तुनिष्ठता नष्ट करायला आपल्या कल्पनाप्रणालीला संधी नाही. कारण आपण कल्पनाप्रणालीचा उगम, तिचे स्वरूप व तिचे कार्य काय आहे व काय नाही, हे स्पष्ट करून घेतलेले आहे. कल्पनाप्रणाली व विज्ञान यांच्यात स्पष्ट रेघ आखून घेतली आहे.

त्याचबरोबर आपली कल्पनाप्रणाली - किंवा विश्व व मानवी जीवन यांच्याकडे पाहाण्याचा आपला दृष्टिकोन उजव्या विचारसरणीच्या कल्पनाप्रणालीपेक्षा गुणात्मकदृष्ट्या वेगळा असायला हवा. स्थिर व्यूहबद्ध कल्पनाप्रणालीद्वारा वास्तवाचे संपूर्ण आकलन होत नाही, विश्वाचे अंतिम सत्य एकाद्या पोथीत ग्रंथित करून ठेवता येत नाही, तर वास्तव आणि त्याचे ज्ञान यांचा संबंध प्रवाही असतो, व्यवहारात विकास पावत असतो. आपला विश्वविषयक दृष्टिकोन वास्तव विश्वाचे स्थान मानणारा, चित्शक्तिचे स्थान दुय्यम मानणारा, परंतु प्रवाही राहून वास्तव आणि त्याचे ज्ञान यांचा संबंध सतत शोधणारा हवा. थोडक्यात, बंदिस्त पिंजऱ्यात, अंतिम ज्ञान झाल्याच्या भ्रमात अतिभौतिकी (मेटाफिजिकल)

विचारांच्या कक्षेत असलेला विश्वदृष्टिकोन आपला नसला पाहिजे व तो आपल्या स्वतःच्या जीवनाकडे व व्यवहाराकडे सतत आत्मसमीक्षात्मक दृष्टीने पाहायला लावणारा पाहिजे. म्हणजे एका दृष्टीने पाहाता आपली गुणात्मकदृष्ट्या वेगळी कल्पनाप्रणाली ही कल्पनाप्रणाली अशी फारशी उरत नाही- किंवा ती अशी कल्पनाप्रणाली असते की, जी स्वतःच स्वतःला सतत नष्ट करू बघत असते! आपला दृष्टिकोन असा समीक्षात्मक होण्यासाठीच तो द्वंद्वात्मक असायला पाहिजे.

(२) कोणत्याही विज्ञानाला विशिष्ट कल्पनाप्रणालीचा पाया असतोच. पदार्थविज्ञानातला विचार भौतिकवाद गृहीत धरूनच होत असतो- मग तो मात्र जाणीवपूर्वक भौतिकवाद मानत असो वा नसो. तो भले ब्रह्मवादी असेल. समोरच्या वस्तूवर विचार करताना व तिच्या गती, नियम शोधून काढताना ती 'माया' आहे, असे गृहीत धरलेले नसते, तर तिथे वस्तुनिष्ठ भौतिक अस्तित्व गृहीत धरलेले असते आणि जर शास्त्रज्ञ या अध्याहृत भौतिकवादी दृष्टिकोनाविषयी तर त्याच्या शास्त्रीय विचारांमध्ये चिद्धादी कल्पनाप्रणालीचे अतिक्रमण होण्याची शक्यता असते. युरोपातील पदार्थविज्ञानाच्या विकासाबरोबरच, या विज्ञानाच्या क्षेत्रात अशास्त्रीय गोष्टीचे अतिक्रमण होऊ नये याची खबरदारी यांत्रिक भौतिकवादी तत्त्वज्ञान (तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात) चिद्धादाशी लढून घेत होते. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात चिद्धाद व भौतिकवाद्यांचा लढा चाललेला होता. त्याचा साक्षात संबंध पदार्थविज्ञानातील विचारांशी नव्हता; पण पदार्थविज्ञानातील विचार शास्त्रपूत राहावा याकरता तत्त्वज्ञानात्मक भौतिकवादाने चालवलेल्याचा उपयोग होतच होता.

भौतिकवादी ज्ञान व विवाददेखील समाजविषयक काही विचार निर्माण करत होते. भांडवली अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र जन्म घेत होती. पण खऱ्या अर्थी हा विचार वैज्ञानिक नव्हता. तत्त्वज्ञानाचेच एक क्षेत्र या स्वरूपाचा होता. समाजविषयक वा इतिहासविषयक तत्त्वज्ञानात्मक विचार होता. कार्ल मार्क्सने प्रथम समाजाचे क्षेत्र विज्ञानासाठी खुले केले. त्याने एका नव्या समाजविज्ञानाची

स्थापना केली. पण निसर्गविज्ञानांमधील विचारांचा विषय हा जडवस्तू असतो. उलट समाजविज्ञानाची परिस्थिती विचित्र असते. समाज व इतिहास यांच्यातील प्रक्रिया कर्ता (सब्जेक्ट) माणूस असतो व या प्रक्रियेद्वारा ज्याची घडण होते तो विषयवस्तूही माणूस असतो. त्यामुळे (जुन्या) पदार्थ विज्ञानाला यांत्रिक भौतिकवाद या विश्वदृष्टिकोनाचा पाया पुरतो. पण समाजविज्ञानाला हा पाया पुरत नाही. त्याला अशा एका दृष्टिकोनाची गरज असते की, सब्जेट व ऑब्जेक्ट यांची योग्य समज ज्याच्यात आहे, अस्तित्व आणि जाणीव यांच्यातल्या किंवा वास्तव व ज्ञान यांच्यातल्या संबंधांची योग्य समज ज्याच्यात आहे, तर समाजविज्ञानातील विचारांमध्ये अतिक्रमण करू पाहणाऱ्या चिद्धादी ('देवाच्या इच्छेमुळे दारिद्र्य आहे') की या यांत्रिक भौतिकवादी ('भौगोलिक कारणांमुळे दारिद्र्य आहे') कल्पनाप्रणालीचा मुकाबला हा विश्वदृष्टिकोन करू शकेल. प्राचीन काळी गणितशास्त्र व त्याला पूरक असा विशिष्ट स्वरूपाचा व ज्ञानात्मक विचार जन्मला. युरोपात आधुनिक काळात आधी (सर्व निसर्गविज्ञानांचा अंतर्भाव असणारे) पदार्थविज्ञान व यांत्रिक भौतिकवाद जन्मले. मार्क्सबरोबर समाजविज्ञान व एक नया भौतिकवादी दृष्टिकोन जन्मला आणि अशा दृष्टिकोनाच्या पायावरचे 'विज्ञान' हे इतर कोणत्या तरी दृष्टिकोनाच्या पायावरच उभारलेल्या भांडवली समाज विज्ञानापेक्षा अर्थात वेगळ्या प्रकारचे समाजविज्ञान असेल. हे विज्ञान स्वतःच्या पायाभूत तत्त्वांची स्पष्ट कल्पना असणारे असेल. या प्रकारचा वैज्ञानिक विचार उघडपणे स्वतःच्या दृष्टिकोनात्मक पायाची कबुली देईल. म्हणजेच भांडवली विज्ञानापेक्षा वेगळ्या प्रकारचे हे विज्ञान उघडपणे कामगारवर्गाचा पक्षपात करणारे असेल, त्यांचे हित पाहणारा दृष्टिकोन व वस्तुनिष्ठता दोन्ही एकदम त्याच्याठायी असेल.

आपली कल्पनाप्रणाली व आपले विज्ञान यांच्यातला परस्परसंबंध आता आपण पाहू शकतो. दोहोंमध्ये स्पष्ट रेघ आहेच. पण (१) एकीकडे आपल्या वैज्ञानिक विचारात एक कल्पनाप्रणालीविषयक सिद्धांत अंतर्भूत आहे, कल्पनाप्रणाली व तिच्या अतिक्रमणाचा

मुकाबला याबाबत आपल्याला अवधान आहे.

(२) दुसरीकडे आपल्या विश्वदृष्टिकोनाचा पाया आपल्या विज्ञानाला आहे व या विज्ञानाच्या आवश्यक अशा वैशिष्ट्यपूर्ण स्वरूपाला तो पूरक आहे; मारक नाही.

॥११॥

मार्क्सवाद म्हणजे काय? या प्रश्नाचे उत्तर वरच्या सगळ्या घोळदार विवेचनामध्ये आपल्याला मिळू शकते. आधी फक्त एवढेच सरळ मांडू :

१. मार्क्सवाद ही एक कल्पनाप्रणाली नाही; कल्पनाप्रणालीचेच उच्चतर रूप म्हणजे तत्त्वज्ञान. मार्क्सवाद हे तत्त्वज्ञान नाही.

२. मार्क्सवाद हे विज्ञान आहे का? नाही, ते विज्ञानही नाही. संपूर्ण जीवनाची एकात्म जाणीव जी विज्ञान व विश्वदृष्टिकोण दोन्हीची बनलेली असेल फक्त विज्ञानांत वा फक्त तत्त्वज्ञानामध्ये नसते. म्हणून जीवनाला मार्ग-दर्शक असा विचार केवळ वैज्ञानिक वा केवळ तत्त्वज्ञानात्मक असू शकत नाही.

काही मार्क्सवादी म्हणतात: मार्क्सवाद म्हणजे काय? 'शास्त्रीय तत्त्वज्ञान'! 'द्वंद्वात्मक भौतिकवाद' हे विश्वविषयक तत्त्वज्ञान आणि 'ऐतिहासिक भौतिक वाद' हे सामाजिक विज्ञान! मार्क्सवादाचा मूळ आत्मा या सांगाड्यांमध्ये हरवून गेलेला आहे. मार्क्सवाद अमुक वा तमुक तत्त्वज्ञानाच्या विरुद्ध नाही, तो तत्त्वज्ञानाच्याच विरुद्ध आहे. तत्त्वज्ञानात्मक विचार ही एक विश्वविषयक खोटी जाणीव आहे व ती नष्ट (अॅबॉलिश) केली पाहिजे, ही मार्क्सची भूमिका आहे. मार्क्स 'तत्त्वज्ञानात्मक भौतिकवाद' मानत नाही, तो कोठलाच सुव्यवस्थित, व्यूहबद्ध (सिस्टिमॅटिक) तत्त्वज्ञानात्मक विचार मानत नाही. उलट मार्क्सवाद म्हणजे विज्ञान वा अनेक विज्ञानेसुद्धा नाहीत. 'द्वंद्वात्मक भौतिकवाद' या तत्त्वज्ञानात्मक विचारव्यूहाच्या छत्रीखाली अर्थशास्त्र (पोलिटिकल इकॉनॉमी), समाजशास्त्र इ. शास्त्रांमध्ये आपले स्वतःचे सिद्धांत मार्क्स मांडत नाही. मार्क्स वेगळेच करतो. उदा. अर्थशास्त्राच्या क्षेत्रात भांडवल शास्त्रीय सिद्धांत सोडून काढून मार्क्स स्वतःचा अर्थशास्त्रीय सिद्धांत

मांडत नाही. मार्क्सवाद अर्थशास्त्रीय विचारालाच विरोध करतो. भांडवल हा ग्रंथ त्याने 'अर्थशास्त्राची समीक्षा' हा (क्रिटीक) म्हणून लिहिला, अर्थशास्त्राची इमारतच उद्ध्वस्त करण्यासाठी लिहिला. तसेच मार्क्सवाद हे समाजशास्त्रीय सिद्धांतनही नाही. मार्क्सवाद क्रांतीचा विचार बनू शकतो. कारण तो विचारात क्रांती घडवून जन्मला आहे. विचाराच्या पद्धतीने आमूलाग्र व गुणात्मक परिवर्तन त्याने केले आहे. जर मार्क्सवाद म्हणजे विज्ञान वा तत्त्वज्ञान वा 'शास्त्रीय तत्त्वज्ञान' असे आपण मानले, तर आपल्याला मार्क्सवाद समजू शकत नाही. असा मार्क्सवाद कामगारवर्गाचा खराखुरा पक्षपात करू शकत नाही. तो भांडवली, मध्यमवर्गीय किंवा नोकरशाही थरांचा पक्षपात करतो.

तर मग मार्क्सवाद म्हणजे काय आहे? स्पष्टतेसाठी आपण असे म्हणू, मार्क्सवाद हे सर्वसाधारण सामाजिक व्यवहाराविषयीचे एक सिद्धांत आहे. (अ थिअरी ऑफ सोशल प्रॅक्सिस इन जनरल) सर्वच मानवी व्यवहार मार्क्सवादाच्या मते मूलतः सामाजिक व्यवहार असतो हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे. भौतिकवादी द्वंद्वात्मक पद्धती (मटिरिअॅलिस्ट डायलेक्टिक) व इतिहासविषयक भौतिकवादी संकल्पना (मटिरिअॅलिस्ट परसेप्शन ऑफ हिस्ट्री) हे या सिद्धांतनाचे दोन घटक आहेत. मुख्यतः एकीकडे मार्क्सने हे केले -

भांडवली सामाजिक विचारांची वा समाजविज्ञानाची समीक्षा करून त्यांच्या चुका दाखवणे व कल्पनाप्रणालीच्या अतिक्रमणामुळे या चुका कशा होतात हेही दाखवणे; समाज व इतिहास यांच्याबद्दल एका नव्या प्रकारच्या विज्ञानाचा पाया घालणे, (ज्यामध्ये वस्तुनिष्ठ पद्धतीने सब्जेक्ट-ऑब्जेक्टची सामाजिक प्रक्रियांमधील भानगड नीट लक्षात घेऊन, कल्पनाप्रणालीचीही कारणमीमांसा व विवेचन केले जाते). या त्याच्या वैज्ञानिक विचाराला इतिहासविषयक भौतिकवादी संकल्पनाचा पाया आहे व उघडपणे तो स्वीकारलेला आहे.

उलट भौतिकवादी द्वंद्वात्मक पद्धतीच्यायोगे मार्क्सवाद सर्वच तत्त्वज्ञानात्मक विचारांविरुद्ध व

कल्पनाप्रणालीं विरुद्ध लढा देत असतो. माणसाला स्वतःपासून हिरावून घेणाऱ्या, समस्येवर घातलेल्या अशा सर्व बुरख्यांना तो टरकावतो. हेगेलच्या विचारां विरुद्ध लढताना मार्क्स अशाच पायऱ्यांवरून गेलेला आहे. हेगेलने धर्मावर टीका केली व धर्म हे तत्त्वज्ञानात्मक विचारांचे कवच आहे असे दाखवले व तत्त्वज्ञानात्मक विचारांचे खरे रहस्य म्हणजे ते राजकीय भूमिकांवरचे पांघरूप असतात, हेही त्याने मांडले. मार्क्सने म्हटले, राजकीय जीवनाचे खरे मूळ म्हणजे सामाजिक जीवन आहे आणि सामाजिक जीवनाचा गाभा म्हणजे सामाजिक उत्पादनसंबंधांची रचना असते. क्रांतिकारक, सर्जनशील व्यवहार - खरीखुरी 'समीक्षा' म्हणजे या सामाजिक उत्पादनसंबंधांची रचना बदलणारा व्यवहार. मार्क्सवाद मानवाच्या प्रत्यक्षातल्या सर्वसाधारण व्यवहाराविषयीचे सिद्धांतन आहे, तो उत्पादनसंबंधांना केंद्रस्थानी व सर्वात (पण एकमेव नव्हे) महत्त्वाचे मानून विचार करण्यास सांगतो. या व्यवहाराचे संपूर्ण व गतिमान स्वरूप काळजीपूर्वक, वस्तुनिष्ठरीत्या अभ्यास असे सांगतो. भौतिकवादी द्वंद्वात्मक पद्धतीच्यायोगे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात मार्क्सवादी इतरांशी लढा देत असतात. सर्व कल्पनाप्रणालीची व तत्त्वज्ञानात्मक विचारांची समीक्षा करत असतात व त्यांना नष्ट करू पाहातात. भौतिकवादी द्वंद्वात्मक पद्धती एक व्यूहबद्ध तत्त्वज्ञानात्मक विचारांचा किल्ला नाही, ती एक समीक्षेसाठी वापरण्याची तलवार आहे.

तत्त्वज्ञानात्मक वा कल्पनाप्रणालीवजा विचार तर्कनिष्ठ असतो; पण तो बहुधा आकारात्मक तर्कशास्त्राचा (फॉर्मल लॉजिकचा) उपयोग करतो. भांडवली वैज्ञानिक विचारही याच तर्कशास्त्रावर आधारून होत असतो. या तर्कशास्त्राच्या चौकटीत वा हेगेलच्या द्वंद्वात्मक पद्धतीच्या साहाय्याने वर मांडलेल्या समस्या सुटू शकत नाहीत. त्यासाठी मार्क्सची भौतिकवादी द्वंद्वात्मक पद्धती आवश्यक आहे; त्यातल्या संपूर्णीकरण, गतिमानता, अंतर्विरोध या संकल्पना आवश्यक आहेत. त्यांच्यायोगे कल्पनाप्रणाली-विज्ञान यांचे संबंध नीट लावता येतात.

मार्क्सवादी सिद्धांतन मानणारा माणूस भौतिकवादी द्वंद्वात्मक पद्धतीच्या आधारे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात कामगारवर्गीय तत्त्वज्ञानालाच 'नष्ट' करण्याकडे रोखलेला असतो. कम्युनिझमची स्थापना, विक्रयवस्तू रूपाचा नाश, वर्गहीन समाजाची स्थापना, शासनसंस्थेचा लय व तत्त्वज्ञानाचा लय यांच्यात घनिष्ठ संबंध आहे. तो इतिहासविषयक भौतिकवादी संकल्पनांच्या आधारे वैज्ञानिक विचाराच्या क्षेत्रात नवीन शास्त्रीय सिद्धांत मांडतो- ज्यायोगे भांडवली विज्ञानाच्या विचारांना तो नष्ट करू बघतो. जी दरी क्रांतिकारक समीक्षात्मक व्यावहारिक कृतीद्वाराच नष्ट होते.

विश्व व मानवजीवन यांचे संपूर्ण आकलन करून घेणारे किंवा त्यांच्याकडे विशिष्टदृष्ट्या पाहणारे मार्क्सवाद हे सिद्धांतन आहे. पण संपूर्णाकडे निसर्ग व मानव यांचा वेगवेगळ्या पातळ्यांवरचा व क्षेत्रांमधला वेगवेगळ्या काळांतला व स्थळातला व्यवहार ज्या इतिहासाला निर्माण करत असतो त्या इतिहासाकडे- मार्क्सवाद 'अमूर्तपणे', एकाच एका सारतत्त्वाच्या रूपात पाहात नाही. प्रत्यक्षातले मूर्त, गुंतागुंतीचे, अंतर्विरोधपूर्ण व गतिमान वास्तव तो विचारात रचू बघतो व व्यवहारात बदलू बघतो.

जरा चमत्कारिक पद्धतीने मांडायचे तर, मार्क्सवाद म्हणजे तत्त्वज्ञान वा कल्पनाप्रणाली नाही; पण मार्क्सवादामध्ये एक कल्पनाप्रणाली वा विश्वदृष्टिकोन अंतर्भूत आहे. विश्व व त्यातील मानवी जीवन यांविषयी काही मूल्ये व कल्पना, परात्मभाव, संपूर्णीकरण, द्वंद्वात्मक पद्धती इ. त्यात अंतर्भूत आहेत. तसेच मार्क्सवाद म्हणजे विज्ञान नाही; पण मार्क्सवादामध्ये समाजाचे एक नव्या प्रकारचे विज्ञान अंतर्भूत आहे. मार्क्सवाद हे एक सिद्धांतन आहे. ज्याच्याठायी कल्पनाप्रणाली व विज्ञान यांची परस्परात तणाव असलेली एकात्मता नांदू शकते व या तणावामुळे दोन्ही परस्परांना बाधित न करता विकसित करतात. मार्क्सवाद क्रांती का करायची व कशी करायची दोन्ही कामगारवर्गाला सांगतो व म्हणूनच तो केवळ विचारांमधील क्रांती न ठरता क्रांतिकारक विचार ठरतो.

एका व्यापक अर्थाने मागोवा गटाची सगळीच निर्मिती- 'तात्पर्य आणि मागोवा'तील लिखाण- सुधीरचे सैद्धांतिक योगदान आहे. पण सुधीरचे विज्ञानविषयक आणि मार्क्सवादाच्या स्वरूपाबद्दलची मांडणी मला स्वतःला अतिशय महत्त्वाची वाटते. सुधीरला श्रद्धांजली वाहाताना काँ. विवेक माँतेरोने ही बाब अधोरेखित केली.

विनंती केल्यावर त्यांनीच सुधीरचे विज्ञानविषयक तीन लेखदेखील तातडीने पाठवून दिले. प्रस्तुत लिखाण त्यापैकी एका लेखावर आधारले आहे.

सुधीर बेडेकर आपल्यात नाही, हे जाणीव मन विदीर्ण करते. त्याच्या स्मृतीला वैयक्तिक माझ्यातर्फे व समाज प्रबोधन पत्रिकेतर्फे भावपूर्ण श्रद्धांजली.



(पान नं. ७९ वरून)

देशीयता : 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या' संदर्भात

मिथ्य कथांचा आधार घेतलेला आहे. या पारंपरिक कथानिवेदनातून समकाळातील सांस्कृतिक अंतर्विरोध चित्रित केला आहे. सामाजिक दुभंगलेपण संपुष्टात आणण्यासाठी समूहजाणीव महत्त्वपूर्ण आहे, अशी भूमिका सातत्याने त्यांच्या संहितेत जाणवते. सामाजिक वास्तव कलाकृतीत मांडताना लेखकाची ठाम भूमिका स्पष्टपणे जावणते. वस्तुतः भूतकाळ, वर्तमान व भविष्यकाळाच्या सीमारेषा या कादंबरीत धूसर झाल्या आहेत. तरीदेखील ही कादंबरी आपणास नैतिकतेची एक नवी दृष्टी देते. मूल्यविचाराचे सजग भान लेखकांच्या या संहितेत प्रसंगानुरूप प्रकर्षाने जाणवते. पुरोगामी विचारवंतांना स्वत्व जपण्याचा एक महत्त्वपूर्ण संदेश ही कादंबरी देते. समकाळ

अधोरेखित करताना बांदेकरांची ही कादंबरी परंपरा आणि नवता यांचे संमिश्र रूप साकारते. 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या' ही कादंबरी आपल्या प्रायोगिक मूल्य व तंत्रानुसार कादंबरी वाङ्मयप्रकारास विकासाची नवी दिशा प्राप्त करून देते.

संदर्भ :

१. नेमाडे, भालचंद्र, १९९०, 'टीकास्वयंवर', साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद.
२. बांदेकर, प्रवीण, २०१६, 'उजव्या सोंडेच्या बाहुल्या', शब्द पब्लिकेशन, मुंबई.



मुलायमसिंग यादव



उत्तर प्रदेशचे माजी मुख्यमंत्री मुलायमसिंग यादव यांचे नुकतेच निधन झाले. गेले ३०-३२ वर्षे उत्तर भारताच्या राजकारणात महत्त्वाची भूमिका बजावणारे मुलायमसिंग मंडलोत्तर राजकारणाचे प्रतिनिधी होते. भारताला स्वातंत्र्य मिळाले त्यावेळी उत्तर प्रदेशच्या राजकारणावर काँग्रेसचा प्रभाव होता आणि त्यानंतरचे जवळ-जवळ २० वर्षे या प्रांताचे राजकारण ब्राह्मण, राजपूत, कायस्थ आणि बनिया या चार उच्चवर्णीय जातींच्या भोवतीच फिरत होते. या काळामध्ये समाजवादी नेते डॉ. राम मनोहर लोहिया यांनी बिहार आणि उत्तरप्रदेशमध्ये मागास जातींना संघटित करण्याचे प्रयत्न सुरू केले. त्यांच्या संयुक्त समाजवादी पक्षाने याबाबत मोठी जनजागृती करून अनेक मोठे नेते राजकारणात आणले. डॉ. लोहिया यांची अशी घोषणा होती की, 'संसोपाने मारी गांठ, पिछडा होवे सौ में साठ' याचा अर्थ असा की, शैक्षणिक संस्थांमध्ये आणि सरकारी नोकरीमध्ये अनुसूचित जाती, अनुसूचित जमाती आणि मागासजाती यांना शेकडा ६० टक्के आरक्षण मिळाले पाहिजे. लोहिया यांच्या या चळवळीमुळे उत्तर भारतामध्ये मोठी जागृती झाली. या आरक्षणाचा मुख्य उद्देश हा अंतिमतः जाती संस्था नष्ट करणे हा होता. डॉ. लोहिया यांच्या मते, जात आणि भाषा ही सत्ताधाऱ्यांच्या हातातील हत्यारे असून, त्यांच्या साहाय्यानेच ते

बहुजन समाजावर राज्य करत आहेत. भारतात शे. तीन टक्के लोकांना इंग्रजी भाषा येते. या तीन टक्के लोकांच्या हातामध्येच सर्व प्रकारची सत्ता आहे. म्हणून त्यांनी इंग्रजी हटावची घोषणा केली. तरुण मुलायमसिंग यादव लोहियाच्या प्रभावाखाली आले आणि ते संयुक्त समाजवादी पक्षात सामील झाले. १९६७च्या निवडणुकीत संसोपाला बिहारमध्ये आणि उत्तर प्रदेशमध्ये चांगले यश मिळाले आणि मुलायमसिंग यादव प्रथमच विधानसभेवर निवडून आले.

यानंतरची मुलायमसिंग यादव यांची राजकीय वाटचाल संसोपाबरोबरच होती. १९६७ साली जाट नेते चौधरी चरणसिंग यांनी काँग्रेस पक्षाचा राजीनामा देऊन उत्तर प्रदेशात बिगर काँग्रेस सरकार स्थापन केले. यानंतर उत्तर प्रदेशात मागास जातीच्या राजकारणास सुरुवात झाली. त्यानंतर १९७४ साली भारतीय क्रांतिदल, संसोपा, स्वतंत्र पक्ष आणि ओरिया काँग्रेस यांचे विलीनीकरण होऊन भारतीय लोकदलाची स्थापना झाली. १९७७ साली हा पक्ष जनता पक्षात विलीन झाला. १९८० नंतरच्या उत्तर प्रदेशच्या राजकारणात मुलायमसिंग यादव हळूहळू आपली ताकद वाढवत होते. १९८९ च्या संसदीय निवडणुकीत काँग्रेसचा पराभव झाला आणि बंडखोर काँग्रेस नेते विश्वनाथ प्रतापसिंग देशाचे पंतप्रधान झाले. त्याचवेळी झालेल्या उत्तरप्रदेश विधानसभा निवडणुकीत जनता दलाला बहुमत मिळाले आणि मुलायमसिंग पहिल्यांदाच त्या राज्याचे मुख्यमंत्री झाले. शेवटी मागास जातीच्या नेत्यांनी उत्तरप्रदेशच्या राजकारणावर आपले वर्चस्व प्रस्थापित केले. १९९० साली व्ही.पी. सिंग यांनी मंडल आयोगाच्या शिफारशी मान्य केल्यानंतर उडालेला संघर्ष मुलायमसिंग यांनी मोठ्या मुत्सद्देगिरीने हाताळला. पण व्ही. पी. सिंग आणि मुलायमसिंग यांच्यामध्ये एक प्रकारचा दुरावा होता. याच काळात भारतीय जनता पक्षाने रामजन्मभूमी मुक्ती चळवळ सुरू करून देशाच्या राजकारणाला नवी दिशा द्यायला सुरुवात केली होती. अडवाणी यांनी सोमनाथ ते अयोध्या अशी रथयात्रा काढली आणि त्यामुळे देशाचे राजकारण आणखी प्रक्षुब्ध झाले. बिहारचे मुख्यमंत्री लालुप्रसाद

यादव यांनी ही यात्रा बिहारमध्ये आल्यानंतर अडवली आणि अडवाणींना अटक केली. जनतादलामध्ये पंतप्रधान व्ही. पी. सिंग यांच्याविरुद्ध चंद्रशेखर यांचा गट कार्यरत होता व त्यास मुलायमसिंग यांचा पाठिंबा होता. शेवटी जनतादलात फूट पडली. व्ही. पी. सिंग यांचे सरकार गडगडले आणि चंद्रशेखर काँग्रेसच्या पाठिंब्याने देशाचे पंतप्रधान झाले. यापूर्वी अयोध्येवर भाजप प्रेरित कारसेवकांनी आपला मोर्चा वळवला आणि बाबरी मशिदीवर हल्ला करण्याचा प्रयत्न केला. पण मुलायमसिंग यांनी पोलीसदलाची योग्य अशी उपाययोजना करून हा हल्ला परतवून लावला. यामध्ये काही कारसेवक मारले गेले. काही जखमी झाले. मुलायमसिंग यांच्या या कामाचे सर्वांनी कौतुक केले. पण काही महिन्यातच चंद्रशेखर यांचे सरकार व त्या पाठोपाठ मुलायमसिंग यांचे सरकार गडगडले.

१९९१ साली झालेल्या लोकसभा आणि विधानसभा निवडणुकीत जनतापक्षाचा मोठा पराभव झाला. रामजन्मभूमी आंदोलनाचा फायदा मिळवत भाजपने उत्तर प्रदेश विधानसभेत बहुमत मिळवले व कल्याणसिंग उत्तर प्रदेशचे मुख्यमंत्री झाले. वर्षभरातच हिंदुत्ववाद्यांच्या हिंसक जमावाने बाबरी मशीद उद्ध्वस्त केली. त्याला कल्याणसिंग यांची फूस होती. त्यानंतर केंद्रसरकारने भाजप शासित तीन सरकारे बरखास्त केली. मधील काळात जनता पक्षाचे अनेक तुकडे झाले आणि त्यामधून वेगवेगळ्या राज्यात प्रादेशिक पक्ष निर्माण झाले. मुलायमसिंगांनी चंद्रशेखर यांच्या समाजवादी जनता दलाशी फारकत घेऊन स्वतःचा समाजवादीपक्ष स्थापन केला आणि उत्तर प्रदेशात नव्याने उदय पावलेल्या बहुजन समाज पक्षाशी आघाडी केली. १९९३ साली झालेल्या उत्तर प्रदेश विधानसभा निवडणुकीत सप-बसप आघाडीचा विजय झाला व भाजपचा पराभव झाला. मुलायमसिंग पुन्हा मुख्यमंत्री झाले. इतर मागास जाती आणि अनुसूचित जाती यांचा पाठिंबा असणाऱ्या या दोन पक्षांच्या सरकारकडून लोकांच्या फार मोठ्या अपेक्षा होत्या; पण त्या पूर्ण झाल्या नाहीत. त्यांच्यात असलेल्या सामाजिक अंतर्विरोधामुळे हे सरकार कोसळले आणि

या दोन पक्षात शत्रुत्व निर्माण झाले. १९९६ च्या लोकसभा निवडणुकीत २२ जागा मिळवून मुलायमसिंग लोकसभेवर निवडून आले आणि देवेगौडा यांच्या संयुक्त आघाडीच्या सरकारमध्ये ते संरक्षणमंत्री झाले. चिनी सैन्याने उत्तर सीमेवर ज्यावेळी आगळीक केली त्यावेळी मुलायमसिंग यांनी त्यास सडेतोड उत्तर दिले. संयुक्त आघाडीचे सरकार जेमतेम दोन वर्ष टिकले. काँग्रेसने पाठिंबा काढून घेतल्यामुळे हे सरकार पडले आणि १९९८ साली पुन्हा निवडणुका झाल्या व भाजप नेते अटलबिहारी वाजपेयी भारताचे पंतप्रधान झाले.

परंतु वाजपेयी यांचे सरकार वर्षभरातच जयललिता यांनी पाठिंबा काढून घेतल्यामुळे १(एक) मताने पडले. त्यावेळी काँग्रेस पक्षाकडे १४५ जागा होत्या व सर्व विरोधी पक्षाचे मिळून २७२ खासदार होत होते. बाकी घटक पक्षांशी कोणत्याही प्रकारची चर्चा न करता, लोकसभेतील काँग्रेस पक्षाचे नेते शरद पवार यांना विश्वासात न घेता सोनिया गांधी यांनी एकटेच राष्ट्रपतीकडे जाऊन आपल्याला २७२ खासदारांचा पाठिंबा आहे म्हणून आपणास नवे सरकार बनवण्यास पाचारण करावे, अशी मागणी केली. इथे सोनिया गांधी यांना त्यांच्या सल्लागारांनी चुकीचा सल्ला दिला होता. सोनिया गांधींची ही मागणी मुलायमसिंगना रुचली नाही आणि त्यांनी ताबडतोब असे घोषित केले की, सोनिया गांधींना त्यांच्या पक्षाचा पाठिंबा नाही. त्यामुळे सोनिया गांधी यांचा प्रयत्न फसला. या प्रकरणामुळे काँग्रेस आणि समाजवादी पक्ष यांच्यामध्ये वैतुष्ट्य निर्माण झाले. त्यानंतर काही महिन्यांनीच शरद पवारांनीसुद्धा काँग्रेसचा त्याग केला. १९९९ च्या निवडणुकीत समाजवादी पक्षाला ३७ जागा मिळाल्या; पण वाजपेयी यांना बहुमत मिळाले आणि ते ५ वर्षे सत्तेवर राहिले. काँग्रेसच्या जागा कमी झाल्या. त्या काळात मुलायमसिंग यादव यांनी मुस्लीम, यादव आणि इतर मागास जाती यांचा पाठिंबा मिळवून समाजवादी पक्षाचा पाया बळकट केला पण उत्तर प्रदेशमध्ये भारतीय जनता पक्षाचा प्रभाव वाढत होता. २००२ साली झालेल्या विधानसभा निवडणुकीत भाजपचा पराभव करून समाजवादी पक्ष पुन्हा निवडून आला

आणि तिसऱ्यांदा मुलायमसिंग यादव मुख्यमंत्री झाले. २००४ च्या संसदीय निवडणुकीत भाजपचा पराभव झाला आणि संयुक्त लोकशाही आघाडीला बहुमत मिळाले. समाजवादी पक्ष या आघाडीचा सभासद नव्हता. मनमोहन सिंग यांचे सरकार सत्तेवर आले. पुढे २००७-०८ साली अमेरिकेशी करावयाच्या अणुकराराच्या संदर्भात मतभेद झाल्यामुळे डाव्या आघाडीने सरकारचा पाठिंबा काढून घेतला आणि सिंग सरकार अल्पमतात आले. या मोक्याच्या प्रसंगी मुलायमसिंग यांनी मनमोहन सिंग सरकारला पाठिंबा देऊन ते सरकार वाचवले. सरकार वाचवणे हे त्यांचे मोठे योगदान ठरले. २००७ च्या निवडणुकीत समाजवादी पक्षाचा पराभव करून बहुजन समाजवादी पक्षाच्या नेत्या मायावती यांनी सरकार बनवले. २०१२ साली पुन्हा समाजवादी पक्षाचा विजय झाला. पण त्यावेळी मुलायमसिंग यांनी आपले पुत्र अखिलेश यादव यांना मुख्यमंत्री बनवले. २०१७ आणि २०२२ च्या विधानसभा निवडणुकीत भाजपने समाजवादी पक्षाचा पराभव केला. पण तरीही या पक्षाला उत्तर प्रदेशात शेकडा ३० टक्केच्या आसपास मते मिळतात.

मुलायमसिंग यादव हे उत्तर भारतातील मंडलोत्तर राजकारणामध्ये महत्त्वाची भूमिका बजावणारे राजकीय नेते होते. डॉ. लोहिया यांच्या विचारांचे आपण वारसदार आहोत असे ते म्हणत असत. पण १९९१ नंतर त्यांच्या राजकारणाची दिशा जात केंद्रित झाली. १९९० साली बाबरी मशिदीचे रक्षण केल्यामुळे आजही उत्तर भारतातील मुसलमानांचा त्यांना पाठिंबा आहे. त्यांच्या राजवटीत यादव जातीच्या प्रतिपक्षपात केला जातो आणि गुंडांना पाठिंबा दिला जातो असे त्यांच्यावर आरोप झाले. आणि 'चढ गुंडन के छातीपर, मोहोर लगावो हाथीपर' अशी घोषणा देत मायावतींनी निवडणूक जिंकली होती. मुलायमसिंग यांच्या स्वभावात आक्रमकता होती आणि त्यांनी घेतलेल्या काही निर्णयांमुळे देशाचे राजकारण बदलले. परंतु उत्तर प्रदेशमधील मागास जातींना व मुसलमानांना सत्तेमध्ये योग्य हा वाटा देण्याचे ऐतिहासिक काम मुलायमसिंग यांनी केले. ग्रामीण भागातून आलेले व लोकांच्या हक्कासाठी लढणारे ते लढवय्ये नेते होते.

पण त्यांच्या राजवटीत उत्तर प्रदेशचा म्हणावा तसा विकास नाही. आजही तो प्रांत 'बीमारू' राज्य म्हणून ओळखले जाते. याचे कारण विकास ही सरकारची प्राथमिकता नव्हती.

मुलायमसिंग तीन वेळा देशाच्या राजकारणास कलाटणी देऊ शकले असते. १९९१ साली ते लालू प्रसादांप्रमाणे व्ही. पी. सिंग यांच्या जनता दलाबरोबर असते. तर जनता दलास ५० ऐवजी ८०-८२ जागा मिळाल्या असत्या व पक्ष एक राहिला असता. १९९९

साली त्यांनी सबुरीने घेऊन व सोनियांना समजावून मार्ग काढला असता तर भाजपला इतक्या सहजासहजी केंद्रात, सत्तेत येता आले नसते. २००७-०८ साली डाव्या पक्षाची साथ सोडून त्यांनी मनमोहन सिंग यांचे सरकार वाचवले. कारण सरकार पडले असते तर मध्यावधी निवडणुका घ्याव्या लागल्या असत्या व तिचा निकाल भाजपच्या बाजूनेपण जाऊ शकत होता.

निवेदन

समाज प्रबोधन पत्रिकेची वर्गणी १० वर्षापूर्वी वाढवण्यात आली होती. गेल्या १० वर्षांत छपाईचे व कागदाचे दर वाढले आहेत. त्यामुळे जून २०२१ पासून समाज प्रबोधन पत्रिकेची वर्गणी आम्ही वाढवले आहेत. नवे दर खालीलप्रमाणे आहेत.

	वार्षिक	द्वैवार्षिक	त्रैवार्षिक
व्यक्ती	रु. ३००	रु. ५००	रु. ७५०
संस्था	रु. ५००	रु. ९००	रु. १४००
डिजिटल अंकाची वर्गणी रु. २००			

कृपया आपले नाव, ई मेल आणि व्हॉट्सअप क्रमांक कळवावा.

वर्गणी आपण मनी ऑर्डर, धनादेश आणि डी.डी. यांच्याद्वारे खालील पत्यावर पाठवू शकता.

पत्ता : डॉ. अशोक चौसाळकर

४१६, आर. के. नगर हौसिंग सोसायटी क्र. ६, कोल्हापूर ४१६ ०१३

ऑनलाईन वर्गणी : कॅनरा बँक, मोरेवाडी ब्रँच

समाज प्रबोधन पत्रिका

Ac. No. : 52322200001280

IFSC Code : CNRB0015232

वर्गणी ऑनलाईन भरल्यानंतर त्याची सूचना मोबाईल क्र. ९४२११७२८६८वर द्यावी. आणि त्याबरोबर आपला पत्ताही पाठवावा. सर्व वर्गणीदारांना आमची कळकळीची विनंती आहे की त्यांनी नव्या दराप्रमाणे वर्गणी पाठवून संपादक मंडळास सहकार्य करावे.

- संपादक

पंतप्रधान नेहरूंच्या कारकिर्दीचे सम्यक विवेचन

न्या. नरेंद्र चपळगावकर यांनी आपल्या नव्या पुस्तकात पं. जवाहरलाल नेहरू यांच्या पंतप्रधानपदाच्या दीर्घ अशा कारकिर्दीतील काही घटनांचा आढावा घेतला आहे. चपळगावकरांचे हे आधुनिक भारताच्या इतिहासावरचे पाचवे पुस्तक आहे. पं. नेहरूंच्या पंतप्रधानपदाच्या कारकिर्दीचे एक प्रकारे चपळगावकर हे साक्षीदार आहेत. पं. नेहरूंच्या लोकविलक्षण नेतृत्वाने आणि कर्तृत्वाने ते भारावले आहेत. त्यांची पिढी ही एका अर्थाने नेहरूंच्या विविध धोरणांमधून निर्माण झालेली पिढी आहे. पण तरीही खुद्द चपळगावकर हे तरुण वयात समाजवादी चळवळीत सामील झालेले होते आणि समाजवाद्यांतील डॉ. लोहिया गटाच्या समाजवाद्यांचा नेहरू विरोध जगजाहीर आहे.

चपळगावकर यांचे हे पुस्तक त्या काळामध्ये प्रकाशित होत आहे, ज्या काळामध्ये एका मोठ्या गटाकडून समाज माध्यमातून व इतर प्रसारमाध्यमातून पं. नेहरूंची निंदनालस्ती केली जात आहे आणि भारतातील सध्याच्या सर्व समस्यांच्या मुळाशी पं. नेहरूंची धोरणे जबाबदार आहेत असे म्हटले जात आहे. अर्थात, हा प्रचार सध्याच्या सत्तारूढ पक्षाच्या राजकारणाचा भाग आहे. कारण लोकशाही, धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवाद, समाजवाद आणि विविधतेत एकतेची कल्पना या विचारांना त्यांचा विरोध आहे. पं. नेहरूंच्या विरुद्ध जो चुकीचा प्रचार सातत्याने केला जातो तो किती निराधार अहो हे चपळगावकरांनी या पुस्तकात दाखवून दिले आहे.

या पुस्तकात प्रस्तावना सोडून आठ प्रकरणे आहेत. पुस्तकांची

प्रस्तावना सध्याचे नामवंत राज्यशास्त्रज्ञ डॉ. सुहास पळशीकर यांनी लिहिली असून, त्यांच्या मते स्वातंत्र्य चळवळीच्या काळातील नेते आणि स्वातंत्र्यानंतर देशाचे पंतप्रधान या दोन्ही भूमिकामधून आपणास नेहरूंची पाच सूत्रे दिसतात. त्यांच्या मते, आधुनिक दृष्टीचा पाठपुरावा, लोकशाहीमध्ये जेवढा लाकांचा सहभाग महत्त्वाचा असतो तेवढेच स्वायत्त संस्थांचे जाळे विकसित करणे महत्त्वाचे. आधुनिक राज्यसंस्थेच्या अस्तित्वाचे भान, जागतिक व्यवस्थेची आणि त्यात नव्या राष्ट्रापुढे असणाऱ्या आव्हानांची जाणीव आणि धर्म आणि सार्वजनिकता यांचा संबंध, ही ती सूत्रे होती. त्यांच्या मते, या पाच सूत्रांच्या आधारे काही प्रमाणात त्यांनी राज्यकारभार केला तरीही नेहरू हे एकाडे शिलेदार ठरले. त्यांचा धोरणात्मक वारसा भक्कम राहिला नाही. नेहरूंचा भारत पटकन विस्कळीत होऊन त्यांच्या पश्चात अवघ्या अर्ध्या शतकात नेहरूविरोधी पर्याय शोधू लागला.

पुस्तकातील प्रकरणांमध्ये चपळगावकरांनी नेतृत्वाची घडण, नेहरू आणि वल्लभभाई, काश्मिरवर आक्रमण, काश्मीरसाठी राज्यघटना, शांतता आणि स्वातंत्र्यासाठी, सरहद्दीचा तंटा, चीनचे आक्रमण, नेहरूंचा नवभारत आणि नेहरू-पंतप्रधान आणि माणूस या विषयांची सखोल अशी चर्चा केली आहे.

प्रकरण पाचमध्ये चपळगावकरांनी नेहरूंच्या नेतृत्वाच्या जडणघडणीची विस्ताराने चर्चा केली आहे. त्यांचे असे मत आहे की, केवळ गांधींनी सांगितले म्हणून काँग्रेसने आणि लोकांनी नेहरूंना आपला नेता मानले नाही. स्वतः नेहरू पक्षामध्ये आणि जनतेमध्ये प्रचंड लोकप्रिय होते. जवाहरलाल नेहरू आणि वल्लभभाई यांच्यामधील संबंध वैमनस्याचे होते आणि पटेलांना डावलून नेहरूंना पंतप्रधान केले हे मतही चपळगावकरांना मान्य नाही. पुस्तकाच्या प्रकरण सहामध्ये या प्रश्नाची त्यांनी विस्ताराने चर्चा केली आहे. काही बाबतीत दोघांचे मतभेद होते ही गोष्ट खरी आहे. पण देशाच्या हितासाठी आपण एकत्र राहिले पाहिजे ही त्यांना जाण होती. नेहरूंचे नेतृत्व वल्लभभाईने मान्य केले होते.

काश्मिरच्या प्रश्नावर चपळगावकरांनी सुमारे पन्नास

पानांची दोन प्रकरणे लिहिली आहेत. काश्मीरवर आक्रमण या सातव्या प्रकरणात त्यांनी जम्मू-काश्मीरचा इतिहास, तेथील राजाविरुद्ध लोकांनी केलेली आंदोलने, राजाने विलीनीकरणाबाबत निर्णय न घेणे इत्यादी बाबींची चर्चा केली आहे. काश्मीरवर पाकिस्तानच्या टोळीवाल्यांनी आणि सैन्याने आक्रमण केल्यानंतर राजाला आपले संस्थान भारतामध्ये विलीन करावे लागले. भारतीय सैन्याने आक्रमण रोखले आणि बराच भाग परत मिळवला. संयुक्त राष्ट्रांच्या सुरक्षा परिषदेमध्ये अमेरिका आणि इंग्लंड यांनी भारतविरोधी भूमिका घेतली आणि तेथे सार्वमताचा आग्रह धरला. भारताच्या ताब्यात दोन तृतियांश (२/३) काश्मीर राहिला. काश्मिरच्या राज्यघटनेची आणि राजकारणाची चर्चा चपळगावकरांनी आठव्या प्रकरणामध्ये केली आहे. काश्मीरचे नेते शेख अब्दुल्ला यांच्या आग्रहावरून घटनेमध्ये काश्मिरची स्वायत्तता जपणारे ३७० कलम समाविष्ट करण्यात आले. पण पूर्ण स्वायत्तता मागणाऱ्या अब्दुल्लांचे एकात्म राष्ट्रवादाची ओढ असणाऱ्या भारतीय राष्ट्रवादाशी जमले नाही. त्यामुळे त्यांना पदच्युत करण्यात आले. अब्दुल्लाबद्दलची चपळगावकरांची भूमिका पारंपरिक राष्ट्रवादाची आहे. त्यामुळे त्यांच्यावर झालेल्या अन्यायाला विसरून जाऊन १९७५ साली त्यांनी जो इंदिरा गांधींशी करार केला त्याकडे त्यांनी दुर्लक्ष केले आहे. विशेष आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे वर्ष २०१९ साली भारत सरकारने ३७० कलम रद्द केले त्यास त्यांनी राजकीय औपचारिकता म्हटले आहे. ३७० कलमामध्ये काही दुरुस्त्या झालेल्या असल्या, तरी ते कलम बऱ्याच प्रमाणात जम्मू-काश्मिरची राज्यघटना आणि स्वायत्तता यांचे संरक्षण करित होते व त्यास काश्मिरच्या लोकांचा पाठिंबा होता. तडकाफडकी ते कलम रद्द करणे, काश्मिरसारख्या मोठ्या राज्याला केंद्रशासित प्रदेश करणे, त्याची दोन भागांमध्ये विभागणी करणे आणि त्या विवादास्पद घटनादुरुस्तीला आव्हान दिलेले असतानाही गेल्या तीन वर्षांत सर्वोच्च न्यायालयाच्या घटनापीठाने ती केस सुनावणीसाठी न घेणे या सर्वच गोष्टी भारतीय लोकशाहीची व घटनात्मक संकेतांची पायमल्ली करणारे आहेत, यास राजकीय औपचारिकता म्हणता येणार नाही.

काश्मीरप्रमाणेच हैद्राबाद संस्थानचा प्रश्न गंभीर बनला होता. हैद्राबादचा राजा निजाम उस्मानअली संस्थानाचे भारतात विलीनीकरण करावयास तयार नव्हता. शेवटी भारत सरकारला तेथे सैन्य पाठवावे लागले. त्याचा एक उद्देश हैद्राबाद संस्थानातील कम्युनिस्टांचा उठाव चिरडून टाकणे हाही होता. कारण, कम्युनिस्टांच्या नेतृत्वाखाली शेतकऱ्यांनी जमीनदारांचे वर्चस्व नष्ट करून स्वतंत्र केली होती. तेलंगणाच्या या लढ्यात तीन हजार कम्युनिस्ट कार्यकर्ते ठार झाले. परंतु १९५२ च्या सार्वत्रिक निवडणुकीत लोकसभा आणि विधानसभा यातील बहुसंख्य जागा कम्युनिस्टांनी जिंकल्या. त्यांची हैद्राबाद राज्याची सत्ता थोडक्यात हुकली. पण या विजयाची चपळगावकरांनी केलेली कारणमीमांसा चमत्कारिक आहे. ते लिहितात, “हे जे लक्षणीय यश मिळाले त्याचे मुख्य कारण स्वातंत्र्यलढ्याला पाठिंबा देण्याचे आपले धोरण बदलून कम्युनिस्टांनी निजामाच्या आज्ञाद हैद्राबाद घोषणेला दिलेला पाठिंबा, पोलीस अॅक्शननंतर काही ठिकाणी झालेला हिंसाचार आणि ‘आपले’ राज्य गेल्याचे दुःख हे होते. संस्थानातील मुस्लिमांचा त्यांना जोरदार पाठिंबा मिळाला होता.” हैद्राबाद राज्यात मुस्लिमांची संख्या केवळ अकरा टक्के होती!

या पुस्तकातील आणखी दोन महत्त्वाची प्रकरणे म्हणजे चीन आणि भारत यांच्यातील सरहद्दीचा वाद आणि चीनचे भारतावरील आक्रमणही होत. चपळगावकरांनी चीन आणि भारत यांच्यातील सरहद्दीच्या वादाची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी विस्ताराने विशद केली आहे. चीनने तिबेट ताब्यात घेतल्यानंतर असा वाद निर्माण होणार आहे, याची नेहरूंना जाणीव झालेली होती आणि त्यामुळे लडाख आणि नेफा भागात ते हळूहळू पायाभूत यंत्रणा निर्माण करत होते. त्यामुळे नेहरूंनी चीनच्या धोक्याकडे दुर्लक्ष केले असे म्हणणे बरोबर ठरणार नाही. मात्र चीन ऑक्टोबर १९६२ मध्ये एवढ्या मोठ्या प्रमाणात लडाख आणि नेफा भागामध्ये आक्रमण करील असे त्यांना वाटले नव्हते. या लढाईत भारताचा मोठा पराभव झाला आणि त्याचा नेहरूंना धक्का बसला. त्यांच्या मते, पराभवाला संरक्षणमंत्री कृष्ण

मेनन, पूर्वेकडील सेना प्रमुख ले. ज. बी. एम. कौल आणि आपआपसांत भांडणारे लष्करी अधिकारी जबाबदार होते. नेहरूसुद्धा बऱ्याच प्रमाणात संरक्षण मंत्रालयातील गोंधळाला जबाबदार होते. चीनने आक्रमण का केले? आणि महिन्याभरात जिंकलेला भारताचा ९० हजार चौरस किलोमीटरचा भाग परत का केला याचे समाधानकारक उत्तर अजून मिळालेले नाही. चीनने आक्रमण का केले याबाबत काही मुद्दे त्यांनी मांडलेले आहेत. मला असे वाटते की, या युद्धामागील चीनचा मुख्य उद्देश तिबेट, सिक्कांग यांना जोडणारा अक्साई चीन हा भाग ताब्यात घेणे हा होता. नेफामधील माघार हे अजूनही न सुटलेले कोडे आहे. कारण, आजही तिबेटी बौद्ध धर्माचा दुसरा महत्त्वाचा मठ असणाऱ्या तवांगवरचा दावा चीनने सोडलेला नाही.

नेहरू आणि अलिप्तता चळवळ, नेहरूंनी नवभारताची केलेली उभारणी आणि नेहरू-पंतप्रधान आणि माणूस ही या पुस्तकातील प्रकरणे अभ्यासपूर्ण आणि वाचनीय आहेत. सध्या राजकीय कारणासाठी आणि क्षुद्र बुद्धीने सोशल मीडियाचा वापर करून नेहरूंच्या कामगिरीवर कोणताही अभ्यास न करता चिखलफेक करित असतात. याबाबत समाजाचे प्रबोधन करण्यासाठी आणि इतिहासाची वस्तुनिष्ठ मांडणी करण्यासाठी अशा पुस्तकाची गरज होती. खूप मेहनत घेऊन असे पुस्तक चपळगावकरांनी लिहिले आहे.

या पुस्तकातील एक महत्त्वाची त्रुटी म्हणजे अनुक्रमणिकेत दिलेले प्रकरणांचे क्रमांक आणि प्रत्यक्ष पुस्तकात दिलेले क्रमांक हे वेगवेगळे आहेत. त्याचप्रमाणे पुस्तकाच्या प्रत्येक प्रकरणाच्या शेवटी संदर्भासाठी ज्या इंग्रजी पुस्तकांची नावे दिली आहेत त्यातही थोड्या चुका आहेत. पुस्तकाच्या दुसऱ्या आवृत्तीत हे दोष दूर केले जातील, ही अपेक्षा.

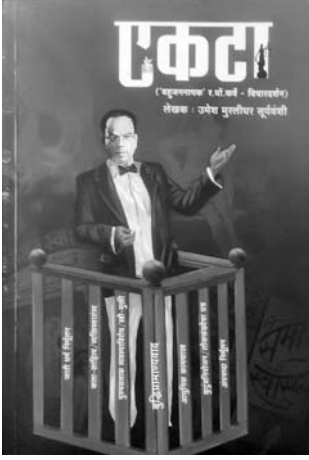
नरेंद्र चपळगावकर
(२०२२), पंतप्रधान नेहरू
मौज प्रकाशन, मुंबई
पृ. २४०, मूल्य रु. ६००



साभार पोच

- ४७ गाठाळ एस. एस. (२०१९), खासदार शंकरराव मोरे, कैलास प्रकाशन, औरंगाबाद
- ४७ गाठाळ एस. एस. (२०१९), महाराष्ट्रातील सत्यशोधक व ब्राह्मणेत्तर चळवळ - स्वरूप व वाटचाल (१८७३- १९५०) (२०२०), कैलास प्रकाशन, औरंगाबाद
- ४७ दिवाकर कृष्ण (२०१६) समाधी व सहा गोष्टी, नंदिनी प्रकाशन, पुणे
- ४७ दिवाकर कृष्ण (२०१६) रूपगर्विता आणि सहा गोष्टी, नंदिनी प्रकाशन, पुणे
- ४७ दिवाकर कृष्ण (२०१६) महाराणी व इतर कथा, नंदिनी प्रकाशन, पुणे
- ४७ दिवाकर कृष्ण (२०१६) विद्या आणि वारुणी, नंदिनी प्रकाशन, पुणे
- ४७ दिवाकर कृष्ण (२०१६) किशोरीचे हृदय, नंदिनी प्रकाशन, पुणे
- ४७ मुळे देविदास (२०२१) लोक प्रशासनाचे सिद्धांत, विद्या-वैभव प्रकाशन, पुणे
- ४७ चपळगावकर नरेंद्र (२०२२) पंतप्रधान नेहरू, मौज प्रकाशन, मुंबई
- ४७ घोटाळे विवेक (२०२२) मराठा वर्चस्वाचे बदलते आकृतीबंध आणि महाराष्ट्राचे सत्ताकारण- व समाज अभिजनांचे पेच, युनिक फौंडेशन, पुणे
- ४७ घागरे तानाजी (२०१९) विकासाचे यशवंतयुग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर
- ४७ गायकवाड जयदेव (२०२२) डॉ. आंबेडकर : प्रज्ञावंताचा संघर्ष, पद्मगंधा, पुणे
- ४७ मधु लिमये (२०२२) धर्माधता : राज्यसंस्थेवरील संकट, साधना, पुणे
- ४७ पाटील भारती (सं.) (२०२२) लोकमान्य आणि महात्मा, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर
- ४७ बापट राम (२०२२) स्वराज्य व राज्यसंस्था (दुसरी आवृत्ती) शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर
- ४७ अरगडे रा. द. (२०२२) निःशब्दातील अर्थ, राजभाषा प्रकाशन, अंबाजोगाई
- ४७ लोमटे शिवाजी (२०१८) आद्य कवि मुकुंदराज स्वामी जीवनदर्शन, शिवाजी लोमटे, अंबाजोगाई
- ४७ लोमटे दगडू (२०२२) राहून गेलेली पत्रे, प्रतिभा पब्लिकेशन्स, पुणे
- ४७ पाटील विजयाराणी (२०२२) महाराणी जिजाबाई : कोल्हापूर राज्याच्या रक्षणकर्त्या, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर
- ४७ मुळे कल्पना (२०२२) भारताची वित्तीय व्यवस्था, विद्या वैभव प्रकाशन, पुणे
- ४७ सावंत सीताराम (२०२२) हरवलेल्या कथेच्या शोधात, लोकवाङ्मय गृह, मुंबई
- ४७ कुलकर्णी सुहास (२०२२) अवलिये आस-अस्सल आणि अव्वल, समकालीन प्रकाशन, पुणे
- ४७ माळी जी. पी. (२०२२) सुनील कुमार लवटे : साहित्य समीक्षा, भाग्यश्री प्रकाशन, कोल्हापूर
- ४७ सूर्यवंशी उमेश (२०२२) साऊ, प्रयास प्रकाशन, कोल्हापूर
- ४७ तवर अशोक (२०१७) नवनैतिकता आणि अनंत कदम यांचे साहित्य, तन्वी प्रकाशन, सातारा
- ४७ जाधव जाई (२०२२) आवाज अंतर्मनाचा, पुणे
- ४७ मोरे नंदकुमार (संपा.) (२०२२) शोध काटे मुंढरीचा, स्वच्छंद प्रकाशन, कोल्हापूर

पुस्तक परिचय



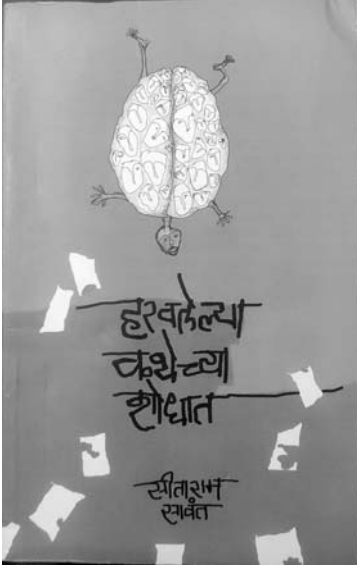
एकटा ('बहुजननायक' र. धों. कर्वे - विचारदर्शन) : उमेश सुर्यवंशी

महाराष्ट्राच्या सामाजिक जडणघडणीत अनेक सुधारकांनी आपले योगदान दिले आहे. अनेक नव्या विचारांचा, मूल्यांचा आणि दृष्टिकोनाचा विकास त्यांनी आपल्या समाजासाठी केला. व्यक्तिस्वातंत्र्याचे पुरस्कर्ते र. धों. कर्वे यांच्या 'वैचारिक कार्याचे विश्लेषण आणि विवेचन' या पुस्तकातून लेखक उमेश सुर्यवंशी यांनी केलेले आहे. ज्या काळात मानवी शरीर स्वास्थ्य हा न बोलण्याचा विषय म्हणून दुर्लक्षित ठेवला गेला होता, त्या काळात त्याची अभ्यासपूर्ण मांडणी करून सामाजिक स्वास्थ्यासाठी कार्य करणाऱ्या कर्वेच्या कार्याचा, व्यक्तिमत्त्वाचा आढावा या पुस्तकातून लेखकाने घेतला आहे. हे कार्य करणाऱ्या व्यक्तीचा लढा एकाकी होता. स्त्रीला केंद्रस्थानी ठेवून कर्वे यांनी केलेले हे कार्य ही एक सामाजिक क्रांतीच होती. यामागे असलेल्या जाती-धर्म निर्मूलन, व्यक्तिस्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्यवाद, आधुनिक कामशास्त्र, कुटुंबनियोजन आणि अंधश्रद्धा निर्मूलन या अनेक विषयांबाबत असलेल्या कर्वे यांच्या विचारांचा आढावा या पुस्तकातून लेखकाने घेतला आहे.



डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : प्रज्ञावंताचा संघर्ष : जयदेव गायकवाड

जयदेव गायकवाड यांनी आपल्या या अभ्यासपूर्ण पुस्तकात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या अनेक अभ्यासपूर्ण चळवळी, भाषणे आणि कृतिशीलतेचा परामर्श घेतला आहे. आजवर डॉ. आंबेडकर या नावाच्या भोवती अनेक चर्चा झाल्या. त्यांनी मांडलेल्या विचारांची बहुआयामी चिकित्सा झाली आहे. या पुस्तकात गायकवाड यांनी डॉ. आंबेडकरांच्या वैचारिक आणि सामाजिक समतेसाठी दिलेल्या लढ्याचे विचारमंथन केले आहे. डॉ. आंबेडकरांची ज्ञानसाधना, डॉ. आंबेडकर आणि गांधी यांचा वैचारिक वाद, डॉ. आंबेडकरांचे मानवी हक्क आणि समतेचे लढे, त्यांचा राजकीय संघर्ष, जातीअंताच्या लढ्याचे तर्कशास्त्र, आर्थिक विचार, फळणीबद्दलचे विचार, हिंदू कोड बिलमागची भूमिका या आणि अशा कित्येक महत्त्वाच्या मुद्द्यांची चर्चा या पुस्तकात केलेली आहे. डॉ. आंबेडकरांच्या विचारांचा आणि कार्याचा शोध घेताना लेखकाला सापडलेले काही नवे अर्थ, नवा अवकाश, ज्ञानाचे प्रतीक असलेले डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हा सगळा प्रवास हे पुस्तक करते. नव्याने डॉ. आंबेडकर वाचणाऱ्या, अभ्यासणाऱ्या अभ्यासकांसाठी उपयुक्त ठरणारे पुस्तक आहे.

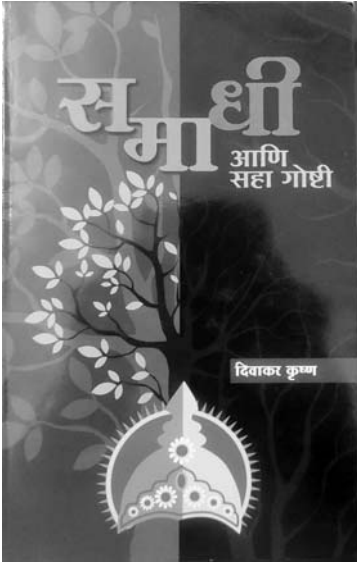


हरवलेल्या कथेच्या शोधात : सीताराम सावंत

जागतिकीकरणाच्या या समकाळात मराठी साहित्यात आमूलाग्र बदल होत आहेत. विशेषतः कथा हा साहित्यप्रकार नवनवीन शक्यतांनी विकसित होत आहे. मानवी जीवनाच्या समग्रतेला कवेत घेत मराठी कथा सशक्त होत आहे. ग्रामीण, दलित, स्त्री तसेच महानगरीय अशा सर्वच स्तरातील जीवनावकाश समर्थपणे ती आविष्कृत करते आहे. आविष्कारदृष्ट्या अनेकविध प्रयोग करत अधिक वाचनीय होत आहे. पारंपरिक कथनशक्यता तिला गोष्टींच्या जवळ घेऊन जात आहेत. याच पार्श्वभूमीवर सीताराम सावंत यांच्या 'हरवलेल्या कथेच्या शोधात' या संग्रहातील कथांचा विचार करावा लागतो. सावंत यांची कथा ग्रामीण समाजवास्तवातून आकाराला येते. आपल्या आस्थेच्या परिघातून हरवत चाललेल्या सामान्य खेडूत माणसांच्या जगण्याची परवड मांडणाऱ्या या कथा आहेत. गावखेड्यातील बदललेला मूल्यसंघर्ष या कथेत केंद्रस्थानी राहातो. गावखेड्यातील भरभक्कम होणाऱ्या व्यवस्था आणि हतबल, अस्थिर होणारा

सामान्य माणूस यांचा तीव्रतर संघर्ष या कथेत प्रामुख्याने येतो. झिरो वायरमन, तासिका तत्त्वावर काम करणारा शिक्षक, शेतीला जोड म्हणून इतर उद्योग करणारे तरुण हे व्यवस्थेचे नवे शोषणकारी पाश ग्रामीण जीवनाला कसे वेटाळून राहिले हे या कथा सप्रमाण दाखवून देतात. बदलत्या काळाची दमनाची यंत्रणा आणि पिचलेपणाची शोकात्म कहाणी सावंत आपल्या कथेतून उजागर करतातच; शिवाय स्त्री जगण्याचे बदलत गेलेले पाशही नेमकेपणाने दाखवून देतात.

सहजसोप्या पद्धतीने अवतरणारा हा कथनऐवज तशाच पद्धतीच्या संवादशैलीने तोलून धरला आहे. मौखिक गोष्टींच्या कथनशक्यता हा सावंत यांच्या कथालेखनाचा महत्त्वाचा विशेष या संग्रहातील कथांमध्ये दिसतो. मराठी वाचक या कथांचे निश्चितच स्वागत करतील.



समाधी आणि सहा गोष्टी : दिवाकर कृष्ण

दिवाकर कृष्ण हे मराठीतील एक महत्त्वाचे कथाकार. त्यांचे एकूण तीन कथासंग्रह आहेत. त्यापैकी समाधी आणि सहा गोष्टी या प्रकाशित करण्याचे काम पंडित टापरे आणि वासंती देवधर यांनी केले आहे. अंगणातला पोपट, हातरहाट, संकष्ट चतुर्थी, देवाच्या घरी, मृणालिनीचे लावण्य, वेड्याची कहाणी आणि समाधी या त्या कथा आहेत. या कथा एका विशिष्ट समाजाचे नाही तर विविध समाज स्तरांचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या आहेत. त्यांच्या कथेतील पात्रे विविध वयोगटांतील आहेत. त्यांच्या मनोवस्थेचे उत्कट दर्शन, विश्लेषण ही कथा करते. प्रेम, गरिबी, मानसिक द्वंद्व, दुःखाची संवेदना, तरलता आणि वात्सल्य या विविध घटकांनी ही कथा भारलेली आहे. नाट्यमय संवाद, ओघवती भाषा, व्यक्तिचित्रदर्शी वर्णन शैली, अचूक शब्दयोजना या वैशिष्ट्यांनी ही कथा वाचनाचा आनंद देते. मृत्यू या अनिवार्य घटकाच्याभोवती फिरणाऱ्या या कथा पात्र, लेखक आणि वाचकाला जोडणाऱ्या आहेत.

विज्ञान व विकास

विकासाचा सर्वमान्य अर्थ म्हणजे आर्थिक विकास किंवा थोडासा अधिक व्यापक अर्थ करावयाचा तर आधिभौतिक विकास. यातून वगळला तो आध्यात्मिक विकास. आध्यात्मिक विकासाविषयी दोन भूमिका दिसतात. एक तर आध्यात्मिक विकासास विज्ञानाची बैठक देऊन तो वैज्ञानिक करू पाहणे. दुसरी म्हणजे आध्यात्मिक विकास म्हणजे काय ते आपणाला कळत नाही म्हणून तो निरर्थक मानणे. या दोनही भूमिका योग्य वाटत नाहीत. आधिभौतिक विकास व आध्यात्मिक विकास ही मानवी विकासाची दोन स्वतंत्र अंगे आहेत. आधिभौतिक विकास सामाजिक आहे, तो एका व्यक्तीस स्वतंत्रपणे शक्य नाही. याउलट, आध्यात्मिक विकास वैयक्तिक आहे. तो सर्व व्यक्तींस साध्य आहे असे दिसत नाही. आधिभौतिक विकासाशिवाय आध्यात्मिक विकास शक्य आहे; परंतु आधिभौतिक विकासाने आध्यात्मिक विकासास बाधा येण्याचे कारण नाही.

आध्यात्मिक व आधिभौतिक विकासातील फरकाच्या अनुषंगाने ज्ञान व विज्ञान असा फरक करणे उपयुक्त ठरेल. विज्ञान हे विशिष्ट ज्ञान आहे. चराचर सृष्टीविषयी ज्ञान ते विज्ञान. आधिभौतिक विकासास ते पायाभूत आहे. त्याच अर्थाने आध्यात्मिक विकासास पायाभूत त्यास ज्ञान म्हणावे. विज्ञानाखेरीज असे काही ज्ञान असते हेच काहीना मान्य नाही. त्यांना अर्थातच ज्ञान अज्ञातच राहिल. इतरांना विज्ञानाविना ज्ञानसाधना शक्य आहे. परंतु विज्ञानाने त्यांच्या ज्ञानसाधनेस बाधा येण्याचे कारण

नाही.

ज्ञानसाधना हे आध्यात्मिक विकासाचे साधन आहे. एवढेच नव्हे, तर ज्ञानप्राप्ती म्हणजेच आध्यात्मिक विकास होय. विज्ञान व आधिभौतिक विकास तसे एकरूप नाहीत. आधिभौतिक विकासास विज्ञानाची गरज असते. परंतु केवळ विज्ञान-साधनेने आधिभौतिक विकास साधत नाही. कारण आधिभौतिक विकासास विज्ञान जसेच्या तसे उपयोगी असत नाही. सृष्टीविषयी जिज्ञासा ही विज्ञानाची प्रेरणा आहे. घटकाभर आपण त्यास शुद्ध वा भौतिक विज्ञान म्हणू. ते मानवास लगोलग उपयोगी व्हावे हा त्याचा हेतू असत नाही, असू शकत नाही. ते तसे उपयुक्त करून घेणे हे तंत्रज्ञानाचे काम आहे.

मानवी आधिभौतिक प्रगती अनादिकालापासून होत आहे. ती अगदी अलीकडे दीडशे-दोनशे वर्षापर्यंत विज्ञानापेक्षा तंत्रज्ञानावर आधारित होती. म्हणजे सृष्टीच्या एतद्विषयक नियमांचे नीटसे आकलन होण्यापूर्वीच दैनंदिन जीवनाच्या अनुभवातून तंत्रज्ञान प्रगत होत होते. याचे अगदी अलीकडील व ठळक उदाहरण द्यावयाचे तर वाफेच्या इंजिनाच्या शोधाचे. ही १८२४ ची घटना. उष्णता या ऊर्जेच्या स्वरूपाचे ज्ञान त्यावेळी इतके अप्रगत होते की, त्यातून वाफेचे गुणधर्म काढून त्या आधारावर वाफेचे इंजिन तयार करणे शक्य नव्हते; परंतु जेम्स वॉटने दैनंदिन अनुभवातून त्याचा शोध लावला. सुमारे दोनशे वर्षापूर्वी सुरू झालेली औद्योगिक क्रांती सुरुवातीस अशा तंत्रज्ञानावरच आधारित होती. विज्ञानापेक्षा सामान्यज्ञान हाच त्यांचा आधार होता. आज विज्ञानाचे स्रोत अशा सामान्यज्ञानात शोधू पाहणे अवास्तव ठरेल. कारण या तंत्रज्ञानाच्या मर्यादा लवकरच संपल्या आणि पुढील प्रगतीसाठी अधिक प्रगत विज्ञानाची गरज भासू लागली. गेल्या शंभर वर्षांत झालेली तंत्रज्ञानाची प्रगती बहुतांशी विज्ञानाच्या प्रगतीवर आधारलेली आहे आणि तंत्रज्ञानाचे विज्ञानावरील हे अवलंबन दिवसेंदिवस वाढत आहे. आज आधिभौतिक विकासात वरकरणी दिसते ते तंत्रज्ञान असते. परंतु त्याच्या बुडाशी विज्ञान असते. विज्ञान व तंत्रज्ञान यातील हा संबंध नीटसा माहीत नसल्याने तंत्रज्ञान

तेवढे लोकाभिमुख आणि विज्ञान मात्र लोकविन्मुख. तात्पर्य, विज्ञानापेक्षा तंत्रज्ञान अधिक महत्त्वाचे असे म्हणण्याची काहीशी लोकप्रिय प्रथा आहे. सूर्य व चंद्र यांत कोण अधिक महत्त्वाचा, या वादासारखाच काहीसा हा वाद आहे. आणि तंत्रज्ञान लोकाभिमुख, उपयुक्त म्हणून विज्ञानापेक्षा तंत्रज्ञान श्रेष्ठ असे म्हणणे, हे रात्री प्रकाशाची गरज असते तेव्हा प्रकाश देतो, म्हणून सूर्यपेक्षा चंद्र श्रेष्ठ असे म्हणण्यासारखेच बालिश आहे. आजच्या विषयाच्या संदर्भात एवढेच सांगावयाचे की, विज्ञान व विकास यांच्या अन्योन्यसंबंधाचा विचार करताना विज्ञानास काही गुणदोष चिकटले तर वास्तविक ते गुणदोष तंत्रज्ञानाचे असतात. कारण आधिभौतिक विकास हे तंत्रज्ञानाचे क्षेत्र आहे. असा विकास ही तंत्रज्ञानाची प्रेरणा आहे. याउलट, सृष्टीनियमाविषयीची जिज्ञासा ही विज्ञानाची प्रेरणा आहे. म्हणून विज्ञान हे शुद्ध, भौतिक व गुणदोषातीत आहे.

चराचरसृष्टीचे ज्ञान ते विज्ञान असे म्हटले. त्याचे दोन प्रमुख विभाग पडतात. चराचरसृष्टीत मानव म्हणून एक प्राणी आहे. आपण सृष्टीचा केंद्रबिंदू आहोत असे मानवास वाटते. परंतु तसे न मानता चराचरसृष्टीचे घडणारे जे दर्शन, जे ज्ञान, ती भौतिक विज्ञाने, त्यात चरसृष्टीविषयक प्राणीशास्त्रादि शास्त्रे आली. तसेच अचर सृष्टीविषयक पदार्थविज्ञानादि शास्त्रेही आली. याउलट, मानव हा सृष्टीचा केंद्रबिंदू आहे असे मानून किंवा आपण मानव आहोत म्हणून, मानव व मानवी समाज यांचा विचार करणारी शास्त्रे ती मानवीय विज्ञान, त्यात मानसशास्त्रादि मानव्यविज्ञाने आली. तसेच अर्थशास्त्रादि समाजविज्ञानानेही आली. मानवाच्या आधिभौतिक विकासाच्या संदर्भात विज्ञानाच्या या दोनही शाखा प्रस्तुत आहेत.

चराचरसृष्टीचे ज्ञान ते विज्ञान असे म्हटले. त्याला धरून विकासाची व्याख्या करावयाची तर या चराचरसृष्टीत मानवाचे स्थान सुरक्षित, समर्थ व वृद्धिंगत करण्याची जी प्रक्रिया तिला मानवाचा आधिभौतिक विकास म्हणता येईल. विकासाची ही व्याख्या मानली तर सहज लक्षात

येईल की, अशा विकासास पायाभूत प्रामुख्याने भौतिक विज्ञाने आहेत. या विकासाचे उद्दिष्ट एवढेच की, सृष्टीतील जीवनसंघर्षात मानव हा प्राणी इतर प्राण्यांच्या तुलनेने अधिकाधिक सामर्थ्यशाली व्हावा. हे उद्दिष्ट साध्य होत असताना मानवाचे बहिरंग व अंतरंग कसे असावे हा प्रश्न भौतिक विज्ञानांच्या कक्षेत येत नाही. परंतु तो प्रश्न गौण नाही. त्याचा विचार मानवीय विज्ञानांच्या कक्षेत येतो. त्याबाबत अगदी प्राथमिक विचारमंथन हा आजचा विषय आहे.

एवढ्या प्रस्तावनेनंतर आता मुख्य विषयाकडे वळू. विज्ञान व विकास यांच्या अन्योन्यसंबंधाविषयी काही प्रश्न निव्वळ भौतिक विज्ञानांच्या क्षेत्रातील आहेत. प्रथम त्यांचा ओझरता उल्लेख करतो.

जड सृष्टीतील अनेक पदार्थ मानवी जीवनास उपयुक्त आहेत. त्यास अधिक उपयुक्त व उपभोग्य रंग, रूप व आकार देणे हे तंत्रज्ञानाचे उद्दिष्ट आहे. जड सृष्टीतील अनेक जड पदार्थ नष्ट होत नाहीत किंवा त्यांचे पुनरुत्पादन मानवास शक्य असते. परंतु काही जड पदार्थ, जसे कोळसा, पेट्रोलियम इत्यादी, ज्यांचे रूपांतर मानव ऊर्जेमध्ये करून घेतो, ते नष्ट होतात आणि त्यांचे पुनरुत्पादन मानवास आज अवगत असलेल्या तंत्रज्ञानाच्या आवाक्याबाहेरचे असते. म्हणून तंत्रज्ञानास दोन उद्दिष्टे सांभाळावी लागतात. एक म्हणजे नष्ट होणाऱ्या जड पदार्थांचा वापर कमी करणे आणि दुसरे म्हणजे ज्यांचे पुनरुत्पादन शक्य आहे, त्यांच्या पुनरुत्पादनाचा वेग वाढविणे, म्हणजे जेवढे पदार्थ वापरले त्यापेक्षा अधिक उत्पादन करणे. वापरापेक्षा उत्पादन एक टक्का, दोन टक्के, पाच टक्के, दहा टक्के, वीस टक्के जेवढे अधिक तेवढे तंत्रज्ञान अधिक उत्पादनक्षम, मानवी जीवन अधिक समृद्ध करणारे आणि त्या अर्थाने अधिक प्रगत मानले जाते.

जीवसृष्टीबाबत तंत्रज्ञानाची उद्दिष्टे काहींशी अधिक गुंतागुंतीची आहेत. जीवसृष्टीत अविरत चालू असलेल्या जीवनसंघर्षात काही जीव, म्हणजे प्राणी व वनस्पती, मानवी जीवनास उपकारक तर काही अपायकारक आहेत.

साहजिकच, मानवी जीवनास उपकारक जीवांची वृद्धी व अपायकारक जीवांचा नाश, ही या क्षेत्रातील तंत्रज्ञानाची प्राथमिक उद्दिष्टे ठरली. परंतु अनुभवांती असे लक्षात आले की, मानवी जीवनास उपकारक जीवांची वृद्धी करावी हे खरे असले, तरी अशा वृद्धीवरही मर्यादा घालणे क्रमप्राप्त होते. किंबहुना, मानवी विकासाकरता मानववंशाच्या वृद्धीवरही नियंत्रण घालणे अपरिहार्य होते. उलटपक्षी, मानवी जीवनास अपायकारक जीवांचा नाश करावा हे खरे असले, तरी ते विचारपूर्वक करावयास हवे. नाहीतर मानवी जीवनास अपायकारक वाटणारे काही जीव नष्ट केल्याने त्याहीपेक्षा अधिक अपायकारक जीव जोराने वृद्धिंगत होण्याचा धोका संभवतो. जीवसृष्टीतील मानवाचे निसर्गदत्त स्थान जाणीव व प्रयत्नपूर्वक अधिक सुरक्षित, समर्थ व समृद्ध करावयाचे तर जीवसृष्टीतील ज्याला नैसर्गिक म्हणावयाचे तो समतोल बिघडणे, बदलणे अपरिहार्य आहे. किंबहुना मानवाने भौतिक विकासाच्या मागे न लागता पूर्णपणे नैसर्गिक अवस्थेतच राहण्याचे ठरविले, तरी नैसर्गिक समतोल बदलणार नाही असे नाही. जीवसृष्टीत अविरत चालू असलेल्या जीवनसंघर्षामुळे नैसर्गिक समतोल सतत बदलत असतोच. तो परिवर्तनशील आहे हे लक्षात घेऊन तो मानवास अधिकाधिक उपकारक करणे हेच या क्षेत्रातील तंत्रज्ञानाचे उद्दिष्ट ठरते. त्याकरता प्राणिमात्रातील जीवनसंघर्षाचे स्वरूप सम्यकरीत्या समजावून घेऊन त्यात ढवळाढवळ करावयाची ती तारतम्याने काळजीपूर्वक केली पाहिजे. नाही तर लढाई जिंकली पण युद्ध हरले असे व्हावयाचे.

सुरुवातीसच सांगितल्याप्रमाणे येथवर उपस्थित केलेले दोनही मुद्दे पूर्णतः भौतिक विज्ञानाच्या क्षेत्रातील आहेत. विज्ञान व विकास यांच्या अन्योन्यसंबंधाचा विचार करताना भौतिक विज्ञानांची थोडीतरी दखल घ्यावी एवढाच या विषयांचा उल्लेख करण्याचा हेतू होता.

सुमारे दोनशे वर्षांपूर्वी सुरू झालेल्या औद्योगिक क्रांतीचा उल्लेख केला. अनादि कालापासून होत असलेल्या मानवाच्या आधिभौतिक विकासास या औद्योगिक क्रांतीने

अचानक विलक्षण गती मिळाली. या क्रांतीचे तीन प्रमुख विशेष सांगावयाचे तर ते असे. एक म्हणजे नैसर्गिक ऊर्जाशक्ती - वारा, वाहते पाणी व शेवटी पाण्याची वाफ-यांचा उपयोग करू शकणारे नवे उत्पादन-तंत्र. दुसरे म्हणजे या नव्या उत्पादनतंत्रामुळे निर्माण झालेली नवी उत्पादनव्यवस्था आजवर घोरोघरी होत असलेल्या उत्पादनाचे कारखानदारीत रूपांतर. तिसरे म्हणजे या उत्पादनव्यवस्थेतून निर्माण झालेली नवी वर्गव्यवस्था. एका बाजूला औद्योगिक उत्पादनाच्या साधनांची मालकी असलेला अल्पसंख्य औद्योगिक भांडवलदार वर्ग; दुसऱ्या बाजूला स्वतःच्या श्रमशक्तीखेरीज स्वतःचे काहीच नसलेला औद्योगिक कामगार वर्ग आणि या दोन वर्गातील अपरिहार्य वर्गकलह औद्योगिक क्रांतीचे हे परिणाम मानवास हितकारक नाहीत असे अनेक विचारवंतास वाटू लागले. त्यांच्या प्रतिक्रिया ठोकळमानाने तीन प्रकारात मोडतात.

औद्योगिक क्रांतीचे दुष्परिणाम कारखानदारी उत्पादनव्यवस्थेत प्रकर्षाने दिसत होते. कामगारांना आपली घरेदारे सोडून कारखान्यात कामास यावे लागे. कारखानदारीभोवती झपाट्याने वाढणाऱ्या शहरातून कामगारांची राहाण्याचीही धड व्यवस्था नसल्याने सर्वत्र गलिच्छ वस्त्या निर्माण झाल्या. कामगारांची उत्पादनक्षमता वाढावी म्हणून उत्पादनप्रक्रियेचे भागविभाग करून त्यानुसार कामगारात अधिकाधिक सूक्ष्म श्रमविभागणी होऊ लागली. परिणामी, एकएक कामगार सारा दिवस नव्हे, तर दिवसानुदिवस एकूण उत्पादनप्रक्रियेतील एकच लहानसे सूक्ष्म काम करू लागला. कामगार हा उत्पादनयंत्रणेतील एक लहानसा भाग झाला. तो प्रत्यक्ष करीत असलेले काम अपूर्ण म्हणून त्यास निरर्थक वाटू लागले. कारखान्यात होणाऱ्या अंतिम उत्पादनाला तो पोरका झाला. एक मानव म्हणून तो पोरका झाला. औद्योगिक क्रांतीच्या विरोधी उमटलेली पहिली प्रतिक्रिया अंतर्दामीच्या या असमाधानापोटी होती. नवे उत्पादनतंत्र आणि त्यातून निर्माण होणारी कारखानदारी यात माणसाचे मानव्य नष्ट होऊ पाहात आहे म्हणून ते

उत्पादनतंत्र नको, ती कारखानदारी नको; जुने उत्पादनतंत्र व उत्पादनव्यवस्था यातून मानवाचा भौतिक विकास वेगाने होत नव्हता; परंतु मानवाचे संपूर्णत्व अबाधित राहिले होते, ते जुने तंत्र व ती जुनी व्यवस्थाच बरी अशी मागे पाहणारी या अर्थाने ही प्रतिक्रिया प्रतिगामी होती. यात प्रतिगामी शब्दाला आज चिकटलेली दुर्गंधी टाळावयाची तर आपण या प्रतिक्रियेस सनातनी म्हणू. या विचारात तथ्य नव्हते असे नाही. त्याची जाणीव औद्योगिक कामगारांना नव्हती असेही नाही. परंतु नवे उत्पादनतंत्र व नवी उत्पादनव्यवस्था यामुळे उत्पादनक्षमता एवढ्या वेगाने वाढत होती की, नव्याने निर्माण होणारी विषमता लक्षात घेऊनही कामगारांच्या राहाणीमानात सुधारणा होत होती. भौतिक विकासाच्या या ओघात मानव्याच्या चिंतेचा विचार फार काळ उभा राहू शकला नाही.

दुसरी प्रतिक्रिया प्रामुख्याने औद्योगिक क्रांतीमुळे निर्माण झालेला नवा वर्गकलह, विषमता, दारिद्र्य यांच्या रोखाने होती. औद्योगिक क्रांतीपूर्वीही वर्गकलह, विषमता, दारिद्र्य होतीच. परंतु औद्योगिक क्रांतीतून उभी राहिलेली कारखानदारी, औद्योगिक उत्पादनाचे विकेंद्रीकरण, शहरीकरण इत्यादी कारणांनी वर्गकलह, विषमता, दारिद्र्य नव्या, अधिक भयानक व हिडीस स्वरूपात उघड्यावर आली. १७८९ साली झालेल्या फ्रेंच राज्यक्रांतीमुळे विषमता व दारिद्र्य यांच्याविरोधी लढ्याला नैतिक अधिष्ठान प्राप्त झाले. मानवाचा आधिभौतिक विकास झाला पाहिजे, त्याकरता नवे उत्पादनतंत्र स्वीकारले पाहिजे; परंतु ते राबविण्याकरिता उत्पादनव्यवस्था अशी असावी की, ज्यायोगे उत्पादनसाधनांची मालकी काही थोड्या भांडवलदारांच्या हातात जाणार नाही म्हणजे वर्गकलह टळेल व विषमता आणि दारिद्र्य नष्ट होईल असा विचार पुढे आला. सन १७९० ते १८४०-५० या पन्नास-साठ वर्षांत याविषयी पुष्कळ विचारमंथन झाले. समाजवादाची ही पूर्वपरंपरा आहे. सेंट सायमन, रॉबर्ट ओवेन, फुरिअर, प्रुथो ही या विचारपरंपरेतील काही प्रमुख नावे आहेत. प्रत्येकाने नवी समाजव्यवस्था, नवी

उत्पादनव्यवस्था कशी असावी याविषयी आपली कल्पना कमीअधिक तपशिलात सांगितली. त्यात अर्थातच पुष्कळ फरक आहेत. बहुतेकांच्या कल्पना कल्पनेतच राहिल्या. रॉबर्ट ओवेन याची कल्पना सहकारी उत्पादनव्यवस्थेची होती. त्याने त्याबाबत काही प्रयोगही केले. परंतु कालांतराने ते विरून गेले. त्यानंतर सहकारी चळवळ उत्पादनक्षेत्रातून बाहेर पडून ग्राहकभांडारात शिरली आणि समाजवादापासून दुरावली.

सन १८४०-५० या काळात समाजवादाला एक नवे वळण व नवी गती मिळाली. या काळात कामगार क्रांतीचा उद्गाता कार्ल मार्क्स या समाजवादी विचारमंथनात मोठ्या हिरिरीने उतरला आणि थोड्याच अवधीत त्याने आपले वैचारिक प्रभुत्व प्रस्थापित केले. येथवरची समाजवादी विचारसरणी केवळ कल्पनारम्य म्हणून त्याने त्याज्य ठरविली. याविषयी मार्क्सचा मौलिक सिद्धांत असा की, उत्पादनव्यवस्था व समाजरचना ही उत्पादनतंत्राने ठरतात. उत्पादनतंत्र बदलेल तशी उत्पादनव्यवस्था व समाजरचना बदलते. १८४६-४७ साली पुर्दाला दिलेल्या उत्तरात मार्क्स म्हणतो: हातमाग, हातगिरणी यातून सरंजामशाही समाजव्यवस्था निर्माण होते. वाफेचे इंजिन भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेस जन्म देते. तात्पर्य, उत्पादनतंत्र आहे तेच आहे तोवर त्यातून निर्माण झालेली उत्पादनव्यवस्था व समाजरचना आपणास आवडत नाही म्हणून नष्ट होत नाही आणि तिच्या जागी कोणी कल्पनेने रचलेली उत्पादनव्यवस्था व समाजव्यवस्था प्रस्थापित होत नाही. कोणतेही उत्पादनतंत्र, त्यावर आधारित उत्पादनव्यवस्था आणि त्यातून निर्माण झालेली समाजरचना ही सारी परिवर्तनशील आहेत. परंतु त्यातील परिवर्तन इतिहास नियमाने होते. कोणाच्या सदृच्छेने नव्हे. या परिवर्तनाचे अधिष्ठान नैतिक नसून ऐतिहासिक आहे. म्हणूनच इतिहासनियमाने होणारे हे परिवर्तन अपरिहार्य आहे. ते कोणी थोपवू शकणार नाही. मार्क्सच्या मते, भांडवलशाही समाजव्यवस्था तर विशेषच वेगाने परिवर्तनीय आहे. कारण भांडवलाचा संचय हा या समाजव्यवस्थेचा ध्यास आहे. त्याकरिता

उत्पादनतंत्रात व उत्पादनव्यवस्थेत सतत बदल घडवीत अर्थव्यवस्थेची उत्पादनक्षमता वाढविणे हा या समाजव्यवस्थेचा धर्म आहे. मार्क्स म्हणतो, या मार्गाने प्रगत होत असताना भांडवलशाही अर्थव्यवस्था एक वेळ अशा परिणत अवस्थेस येईल की, त्यापुढे नव्या अधिक उत्पादनक्षम उत्पादनतंत्राशी ती विसंगत होईल. त्या वेळी ती अपरिहार्यपणे कोलमडून पडेल. त्याचबरोबर कामगार-वर्गातील वाढत्या असंतोषामुळे हा वर्ग संघटित होऊन, क्रांती करून भांडवलशाही झुगारून देईल तेव्हा वर्गकलह संपेल. किंबहुना वर्गहीन समाजव्यवस्था प्रस्थापित होईल. तात्पर्य, भांडवलशाही अर्थव्यवस्था अपरिवर्तनीय वा अनंत नाही. ती झुगारून देण्यास कामगार वर्गाने संघटित व्हावे. त्याला इतिहासाची साथ आहे. आपला समाजवाद असा इतिहासनियमाने सिद्ध होतो म्हणून तत्पूर्वीच्या कल्पनारम्य समाजवादाच्या तुलनेने तो विज्ञानप्रणित आहे, असा मार्क्सचा दावा होता. मानवी इतिहासाचा एक सर्वकष शोध व वेध घेण्याचा हा यत्न होता. मार्क्सवाद असे सार्थ नामाभिधान त्यास मिळाले आहे.

भांडवलशाहीविषयी कामगारांच्या मनात धुमसणाच्या असंतोषाची कारणमीमांसा करताना भांडवलशाहीत होणारी कामगारांची पिळवणूक, त्यातून निर्माण होणारे दारिद्र्य, बेकारी इत्यादींचा उल्लेख मार्क्सने केला असला तरी या असंतोषाच्या बुडाशी भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्थेत कामगारांचे व्यक्तिमत्त्व हरवते, आपण केलेल्या उत्पादनापासून ते परके होतात, नव्हे तेच उत्पादन भांडवल म्हणून त्यांच्या वैरात उभे राहाते, मानव म्हणून ते पोरके होतात, त्यांच्या मानव्याचा न्हास व लोप होतो. हीच कारणपरंपरा अधिक मूलगामी म्हणून सांगितली आहे. या प्रक्रियेस त्याने 'एलिअनेशन' असा शब्द वापरला आहे. मार्क्सचे मूळ लिखाण जर्मन भाषेत आहे. या संदर्भात त्याने वापरलेल्या मूळ जर्मन शब्दाचा संपूर्ण आशय 'एलिअनेशन' या इंग्रजी शब्दात येत नाही असे काही इंग्रजी भाषांतरकारांना वाटते. मराठीत त्याकरता 'परात्मभाव' असा शब्द सुचविला आहे. सोईस्कर म्हणून

मी तो वापरणार आहे. मार्क्सला अभिप्रेत असलेली परात्मभावाची संकल्पना ही एक अत्यंत गहन व काहीशी गूढ तात्त्विक संकल्पना आहे, असे मला वाटते. तिच्या गाभ्यात शिरणे येथे शक्य नाही. परात्मभावाचा वर सांगितलेला भावार्थ आजच्या विषयापुरता पुरेसा आहे असे वाटते. मार्क्सचे प्रतिपादन असे की, भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्थेत औद्योगिक कामगारांत उद्भवणाऱ्या परात्मभावाच्या बुडाशी या उत्पादनव्यवस्थेत कामगार आपल्या उत्पादनाला परका होतो ही घटना आहे आणि तिच्या बुडाशी त्या उत्पादनाची साधने कामगाराच्या मालकीची नसतात ही परिस्थिती आहे. ही परिस्थिती नष्ट करून उत्पादनाची सर्व साधने सार्वजनिक मालकीची केली तर कामगारात आज उद्भवणारा परात्मभाव नाहीसा होऊन त्यांच्यातील मानव्य जागृत होईल आणि संपूर्ण मानव म्हणून ते प्रगतीपथाला लागतील, अशी मार्क्सची अपेक्षा होती. मार्क्सने पुरस्कारलेल्या कामगारक्रांतीची ही प्रेरणा आहे.

मार्क्सचा भांडवलशाहीविषयीचा हा सिद्धांत प्रथम मार्क्स व अँग्लस यांनी लिहिलेल्या १८४८ च्या कम्युनिस्ट जाहीरनाम्यात आणि नंतर विस्तृतपणे मार्क्सच्या कॅपिटल नामक ग्रंथात विशद केलेला आहे. या ग्रंथाचा पहिला खंड मार्क्सच्या हयातीत १८६७ साली प्रसिद्ध झाला. त्यानंतर मार्क्सने या विषयावर फारसे सैद्धांतिक लिखाण केले नाही. सन १८८२ मध्ये मार्क्स व नंतर सन १८९० मध्ये अँग्लस निवर्तला. तोपर्यंत त्यांना अपेक्षित असलेली कामगारक्रांती झाली नव्हती. भांडवलशाही अधिकाधिक प्रगत होत होती. मार्क्सच्या व्याख्येप्रमाणे कामगारांचे शोषण चालू होते. परंतु तरीही त्यांचे राहाणीमान सुधारत होते. भौतिक विकास होत होता. मार्क्सने वर्णन केलेला कामगारांतील परात्मभाव वाढत होता; परंतु त्याची खंत वा चिंता कामगारांना होती असे दिसत नाही. तात्पर्य, भांडवलशाही उलथून टाकण्याऐवजी तिच्या चौकटीत राहूनच आपल्या पदरात कसे अधिक पाडून घेता येईल इकडे कामगार संघटनांचे लक्ष लागले. कामगार चळवळ मार्क्सच्या अपेक्षेप्रमाणे क्रांतिकारक न होता,

उत्क्रांतीवादी, सुधारणावादी झाली.

भांडवलशाहीत कामगारांचे राहाणीमान वाढत होते. कारण त्यांची उत्पादनशक्ती वाढत होती. त्याकरता विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्या प्रगतीकरता जाणीवपूर्वक प्रयत्न होत होते, आवश्यक त्या खर्चाची तरतूद होत होती. शिवाय उपलब्ध विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्या मर्यादितही कामगारांकडून अधिक उत्पादन कसे करवून घेता येईल याचा विचार सुरू झाला. कारखान्यातील उत्पादनप्रक्रियेची अगदी सूक्ष्म विभागणी करून एकेका कामगारांला एकच एक लहानसे काम दिवसानुदिवस करावयाला लावले तर त्याची उत्पादनशक्ती वाढते हे तत्त्व माहीत होतेच. तेच तत्त्व अधिक जाणीव व संशोधनपूर्वक पुढे रेटण्याचे प्रयत्न सुरू झाले. अशा सूक्ष्म श्रमविभागाने कामगारात परात्मभाव उद्भवतो तो नष्ट करून कामगारातील मानव्य कसे जागृत ठेवावे व प्रगत करावे ही मार्क्सची चिंता होती. याउलट हा परात्मभाव पराकोटीला नेऊन कामगारातील मानव्य नष्ट करून त्याचे यंत्र कसे करावे की, जेणेकरून त्याची उत्पादनक्षमता वाढेल, हा भांडवलशाहीचा ध्यास होता.

या ध्यासातून औद्योगिक व्यवस्थापनाचे एक नवे शास्त्र उदयास आले. फ्रेड्रिक टेलर हा एक अमेरिकी कामगार या शास्त्राचा जनक आहे. त्याने या शास्त्रास वैज्ञानिक व्यवस्थापन असे नाव दिले. जन्मभर त्याने त्याच्या तत्त्वाचा अत्यंत अव्यभिचारी निष्ठेने पुरस्कार केला. आज टेलरचे नाव कोणास फारसे माहीत नाही. कारण त्याने सांगितलेली तत्त्वे आजच्या औद्योगिक व्यवस्थापनाने आत्मसात केली आहेत. भौतिक विज्ञान वा तंत्रज्ञान यापेक्षा मानवीय विज्ञाने या वैज्ञानिक व्यवस्थापनाचा आधार आहेत. या साऱ्या घटना मार्क्स गेल्स यांच्या निधनानंतरच्या अवघ्या दहा-वीस वर्षांतील आहेत.

मार्क्स तत्त्ववेत्ता व विचारवंत होता. मानवी श्रमप्रक्रियेचे वैशिष्ट्य स्पष्ट करताना मार्क्स म्हणतो, कोळी हा प्राणी आपले जाळे विणतो त्यावेळी त्याची उत्पादनप्रक्रिया विणकराच्या उत्पादनप्रक्रियेपेक्षा फार

वेगळी नसते. मधमाश्यांच्या पोळ्याचे वास्तुशिल्प कित्येक मानवी वास्तुशिल्पाला लाजविणारे असते. परंतु सर्वात कुशल मधमाश्या व अत्यंत कनिष्ठ वास्तुशिल्पशास्त्रज्ञ या दोहोतील फरक हा की वास्तुशिल्पशास्त्रज्ञ आपले वास्तुशिल्प प्रथम आपल्या कल्पनेत उभारतो आणि मग वास्तवात साकार करतो. मानवाच्या प्रत्येक श्रमप्रक्रियेच्या शेवटी निर्माण होणारे फळ श्रमिकांच्या कल्पनेत आधीच उभे असते. श्रमिक आपल्या श्रमप्रक्रियेने केवळ एका बाह्य वस्तूचा रंग, रूप, आकार बदलतो असे नाही. तर त्याच वेळी तो आपली एक कल्पना साकार करीत असतो. त्यातच त्याचे श्रमसाफल्य असते. विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्या आधारे मानवाचा आधिभौतिक विकास साधत असतो, मानवी श्रमप्रक्रियेचे हे वैशिष्ट्य कसे अबाधित राहिल, हा मार्क्सच्या चिंतनाचा विषय होता.

टेलरचा जन्म सुखवस्तू घरात झालेला असला तरी लहानपणापासून थोडासा चक्कर असल्यामुळे लवकरच शाळा सोडून तो कारखान्यात एक सामान्य कामगार म्हणून कामास लागला. त्यामुळे कारखान्यातील श्रमप्रक्रियेचा त्याला प्रत्यक्ष अनुभव होता. त्याचे त्याने अभ्यासू निरीक्षण केले होते. कामाचे व वेळेचे सतत मोजमाप करणे हा त्याचा नाद होता. असे सांगतात की, केव्हाही चालताना तो टाकलेली पावले मोजत असे. कारखान्यातील श्रमप्रक्रियेचे निरीक्षण करताना त्याने असे पाहिले की गप्पाटप्पात, नुसतेच इकडेतिकडे पाहाण्यात कामगारांचा फार वेळ जातो. याचे कारण त्याच्या मनाने असे घेतले की, श्रमप्रक्रियेवर व्यवस्थापनाचे अजून पूर्ण नियंत्रण प्रस्थापित झालेले नाही. अजूनही कारागिरांचे कौशल्य आणि कल्पना व विचारशक्ती यांना वाव आहे. व्यवस्थापन कामगारास एकूण कामाचा आराखडा व उद्दिष्ट समजावून सांगे आणि ते कसे करावे याचे निर्णय बव्हंशी कामगारावर सोपवी. त्यामुळे विचार, विचारविनिमय आणि अनुषंगिक गप्पाटप्पा यात कामगारांचा फार वेळ जात असे. तात्पर्य, उत्पादन वाढवावयाचे तर हे सारे बंद करून व्यवस्थापनाने कामगारावर केवळ वरकरणी न तर एकूण श्रमप्रक्रियेवर

नियंत्रण प्रस्थापित केले पाहिजे. टेलरप्रणित वैज्ञानिक व्यवस्थापनाचे हे मूळ सूत्र आहे.

हे उद्दिष्ट साधावयाचे तर कामाची श्रमविभागणी इतकी सूक्ष्म असावयास हवी की, कारागिराच्या कौशल्याला वाव राहाता कामा नये. अमुक एका कामगारास अमुक एक काम येते अशी परिस्थिती राहाता कामा नये. कामगारास द्यावयाची कामे अशी असावीत की, कोणत्याही कामगारास कोणतेही काम करता आले पाहिजे. विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्या प्रगतीने उत्पादनप्रक्रिया प्रगत होत राहिल. परंतु त्या प्रगतीचा गंध कामगारास लागता कामा नये. उत्पादनप्रक्रियेची विभागणी व जुळणी अशी असावयास हवी की, उत्तरोत्तर अधिकाधिक निर्बुद्ध कामगाराकडून ती पूर्ण करून घेता आली पाहिजे. प्रत्येक कामगाराचे काम स्वतंत्र असावयास हवे. प्रत्येक लहानसहान कामाचा एक एक भागविभागही कसा व किती वेळात पूर्ण करावा याबाबत व्यवस्थापनाने तपशीलवार नियम घालून दिले पाहिजेत. एकावाचून दुसऱ्याचे काम अडता कामा नये. कामगारांना आपापसात विचारविनिमय करण्याची गरज राहाता कामा नये. संधी मिळता कामा नये. याकरता आवश्यक ती माहिती व्यवस्थापनाने निरीक्षण व संशोधनपूर्वक गोळा केली पाहिजे. उत्पादनप्रक्रियेचे पूर्वनियोजन ही व्यवस्थापनाची जबाबदारी आहे. या नियोजनाचे उद्दिष्ट एकच की, कामगारांनी करावयाचे काम कल्पनाशक्ती, विचारशक्ती, नियोजन इत्यादीपासून पूर्णपणे मुक्त ठेवणे. तरच 'उत्पादनप्रक्रियेवर' व्यवस्थापनाचे पूर्ण नियंत्रण प्रस्थापित होईल आणि कामगाराकडून ठरावीक वेळात अधिकाधिक उत्पादन करवून घेता येईल.

कारखान्यात कामगार करीत असलेल्या प्रत्येक वेगवेगळ्या कामाला किती वेळ लागतो हे ठरविण्याकरता टेलरने घड्याळ लावून असंख्य निरीक्षणे व प्रयोगही केले. वेळेचे मोजमाप तो सेकंदात करीत असे. परंतु लवकरच हे फार ढोबळ वाटू लागले. तेव्हा टेलरचा एक सहकारी व अनुयायी फ्रँक गिलब्रेथ याने त्यात एक मौलिक सुधारणा केली. कामगार नानाविध काम करतात.

त्या प्रत्येक कामास किती वेळ लागतो हे मोजत बसण्यापेक्षा ही नानाविध कामे करित असताना होणाऱ्या कामगारांच्या शारीरिक हालचालीचे पृथःकरण करून त्या प्रत्येक हालचालीत किती वेळ लागतो त्यांचे एक कोष्टक करून ठेवावे. मग कोणत्याही विशिष्ट कामात शरीराच्या कोणकोणत्या हालचाली येतात ते काढले म्हणजे मूळ कोष्टकावरून त्या कामास किती वेळ लागगावा हे काढता येईल, अशी ती मौलिक कल्पना. त्यातून शारीरिक हालचाल व वेळ यांच्या निरीक्षणाचे एक नवे शास्त्र जन्मास आले. त्यात चालणे, बसणे, उठणे, वाकणे, गुडघे टेकणे इत्यादी संपूर्ण शरीराच्या हालचाली, हाताने वस्तू पकडणे, हाताची पकड सोडणे, वस्तू घेऊन हात लांब-जवळ करणे, रिकामा हात लांब-जवळ करणे, इत्यादी हाताच्या हालचाली; तसेच वस्तू शोधणे, वस्तू निवडणे, ती तपासून घेणे, मनात योजना करणे, सकारण थांबणे, निष्कारण थांबणे, विश्रांती घेणे इत्यादी सविचार हालचाल वा स्तब्धता इत्यादींची नोंद घेतली आहे. त्यात अधिकाधिक सूक्ष्म फरक केले आहेत आणि अशा प्रत्येक हालचालीस वा निश्चल अवस्थेस लागणारा वेळ छत्तीस सहस्रांश सेकंदापर्यंत मोजला आहे. त्याची तयार कोष्टके आता उपलब्ध आहेत आणि त्यांच्या नव्या, अधिक परिपूर्ण, अधिक सूक्ष्म विश्लेषण केलेल्या अद्ययावत आवृत्त्या निघत आहेत. त्यांच्या आधारे कामगारांना विविध कामाकरिता वास्तविक किती वेळ लागगावा हे वैज्ञानिक पद्धतीने ठरविता येते. पांढरपेशा कर्मचाऱ्यांच्या विविध कामात ही पद्धती हळूहळू लागू होत आहे. वैज्ञानिक संशोधनासही ती लवकरच लागू होईल, अशी अपेक्षा आहे.

यंत्रमानवाच्या आगमनाची ही पूर्वतयारी आहे. मानवाचे यंत्रात रूपांतर करणे हा त्याचा उद्देश आहे. हेतू हा की, यंत्रमानवास मानवाचे अनुकरण करणे शक्य व सुलभ व्हावे. भौतिक विज्ञान यंत्रमानव निर्माण करण्याच्या प्रयत्नात आहेत. मानवीय विज्ञान मानवयंत्र घडविण्याच्या खटपटीत आहेत. तात्पर्य, विज्ञानाच्या या दोनही शाखा मानवाची उत्पादनशक्ती वाढवून त्याचा

आधिभौतिक विकास साधण्याकरता प्रयत्नशील आहेत.

भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेत विज्ञान व विकास यांची अशी संयुक्त प्रगती होत असतानाच १९१७ साली रशियात कम्युनिस्ट क्रांती झाली. ती मार्क्सला अभिप्रेत असलेली कामगारक्रांती नव्हती. परंतु तिला मार्क्सवादाचे अधिष्ठान होते. त्यामुळे या क्रांतीतून एक नवी अर्थव्यवस्था निर्माण झाली. जिच्यात उत्पादनाची सर्व साधने सार्वजनिक मालकीची झाली. त्यायोगे भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्थेत कामगारांत उद्भवणारा परात्मभाव, त्याच्या मानव्याचे होणारे अपहरण थांबून कामगार संपूर्ण मानव म्हणून नव्या प्रगतीपथाला लागेल, अशी जी मार्क्सची अपेक्षा होती, ती सफल झाली नाही. उत्पादनव्यवस्था, उत्पादनप्रक्रियेतील कामगाराचे स्थान, कामगारांत उद्भवणारा परात्मभाव इत्यादीबाबत समाजवादी व भांडवलवादी अर्थव्यवस्थेत काही लक्षणीय फरक राहिला नाही.

समाजवादी देशांनी आधिभौतिक विकासाकरता भांडवलशाहीप्रणित मार्ग स्वीकारला. अजाणता, अनवधानाने नसून जाणीवपूर्वक स्वीकारला आहे. रशियातील कम्युनिस्ट क्रांतीनंतर लगेतल सोवियत शासनासमोरील निकडीचे व आद्य कार्यक्रम विशद करताना १९१८ साली लेनिनने टेलरप्रणित वैज्ञानिक व्यवस्थापनेची प्रशंसा केली आहे. तो म्हणतो, भांडवलशाहीतील सर्वच प्रगतीप्रमाणे, कामगारांचे अमानुष शोषण आणि अत्यंत महत्त्वाच्या क्षेत्रातील वैज्ञानिक संशोधन याचा संयुक्त परिपाक म्हणजे टेलरची व्यवस्थापनपद्धती आहे. त्यातील कामगारांच्या शारीरिक हालचालीचे विश्लेषण, निरर्थक, सदोष व अजागळ हालचालींचे निराकरण, कामाच्या तंत्रशुद्ध पद्धतीचे विशदीकरण, जमाखर्चाच्या व नियंत्रणाच्या उत्कृष्ट पद्धती इत्यादी क्षेत्रातील प्रगत विज्ञान व तंत्रज्ञान सोवियत संघराज्याने स्वीकारले पाहिजे. सोवियत सामर्थ्य व सोवियत प्रशासकीय यंत्रणा यांनी भांडवलशाहीचे यशस्वी अद्ययावत विज्ञान व तंत्र आत्मसात केले पाहिजे. त्यावरच समाजवादाची यशस्वी उभारणी अवलंबून आहे.

तात्पर्य, भांडवलशाहीचे अनुकरण करून, तिचेच उत्पादनतंत्र अधिक उत्कटतेने वापरून भांडवलशाहीने दोन शतकांत साधली ती सारी आधिभौतिक प्रगती अर्ध्या शतकात साधणे हेच समाजवादी क्रांतीचे व उत्पादनव्यवस्थेचे उद्दिष्ट झाले.

विज्ञान व विकास यातील अन्योन्यसंबंधांच्या या पार्श्वभूमीवर काही प्रश्न उभे राहातात. पहिला प्रश्न असा की, भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्थेत कामगार स्वतःला परका होतो हे जे मार्क्सने म्हटले ते खरे आहे का? त्यात काही तथ्य आहे का? का ती गतकालाविषयीची केवळ एक हुरहुर आहे? औद्योगिकरण, शहरीकरण यामुळे जीवनात होणाऱ्या बदलाने अस्वस्थ होऊन शेतीप्रधान ग्रामीण जीवनच बरे होते अशी जी पहिली प्रतिक्रिया झाली तशाच तऱ्हेची परंतु अधिक गहन व गूढ अशी ही प्रतिक्रिया आहे का? मानवी इतिहासातील ग्रीक कला अजरामर का झाली? आज दोन हजार वर्षांनंतरही आपणास तिजविषयी आकर्षण का वाटते याची कारणमीमांसा करताना मार्क्स म्हणतो, माणसाला आपल्या बालपणाच्या स्मृती सुखद वाटतात. जे व्यक्तीचे तेच मानवजातीचे किंवा मानवतेचे. या गतगोष्टी आता पुनश्च येणार नाहीत हे मानवास माहित असते. तरीही त्यास त्याचे आकर्षण वाटते. म्हणून असे तर नाही ना की, आदिमानव जे निसर्गाशी एकरूप स्वैर व मुक्त जीवन जगत होता त्याच्या स्मृतीने आजच्या औद्योगिक यांत्रिक जीवनात माणसाला काही तरी हरवल्यासारखे वाटते! असेच असेल तर परात्मभावाची ही हुरहुर सुखद आहे. तिचे निराकरण करणे शक्य नाही. करण्याचे कारण नाही. ही हुरहुर सुसंस्कृत जीवनाचा एक आवश्यक भाग आहे.

परंतु हे असे निपटून टाकण्यासारखे नाही. औद्योगिक संस्कृतीत मानवात उद्भवणारा परात्मभाव एक वस्तुस्थिती आहे आणि ती अपरिहार्य नाही. तिचे निराकरण मानवास शक्य आहे. मार्क्सने केलेले परात्मभावाचे विश्लेषण मर्मग्राही आहे. मात्र केवळ उत्पादनाची साधने सार्वजनिक मालकीची केल्याने परात्मभावाचे निराकरण होईल हे त्याचे म्हणणे तेवढे खरे नाही. कारण कोणत्याही अर्थव्यवस्थेत मानवाची भौतिक उत्पादनशक्ती अव्याहत वाढविण्याचा हव्यास हा मानव्याचा लोप करणारा आहे. त्या प्रक्रियेत परात्मभाव अनिवार्य आहे. या संबंधांत उत्पादनाच्या साधनांची मालकी गौण ठरते.

परात्मभावाचे निराकरण यास आपण घटकाभर आत्मविकास म्हणू. हा आत्मविकास व आध्यात्मिक विकास एकच नाही. आधिभौतिक विकासाविना आध्यात्मिक विकास शक्य आहे तसा आत्मविकास शक्य नाही. केवळ जगण्याकरताच सर्व श्रम खर्ची पडतात अशा अवस्थेत मानवाचा आत्मविकास शक्य नाही. त्याकरता निसर्गावर विजय मिळवून किमान आधिभौतिक विकास साधणे गरजेचे आहे. परंतु मार्क्स म्हणतो, ज्या मानाने मानव निसर्गावर विजय मिळवतो त्यामानाने तो स्वतःमधील अमानवतेचा गुलाम होतो असे दिसते. निदान आजवरच्या विज्ञान व तंत्रज्ञानाने तसे झालेले दिसते. म्हणून यापुढे मानवाची भौतिक उत्पादनशक्ती अव्याहत, अमर्याद वाढवीत राहाणे हे विज्ञान व तंत्रज्ञान यांचे उद्दिष्ट असू नये. मानवातील मानव्य नष्ट होऊ न देता, मानवाच्या आत्मविकासास आवश्यक तेवढा आधिभौतिक विकास कसा साधता येईल हे आता विज्ञान व तंत्रज्ञानापुढील आव्हान आहे. विज्ञान हे आव्हान स्वीकारील अशी आशा आहे.

