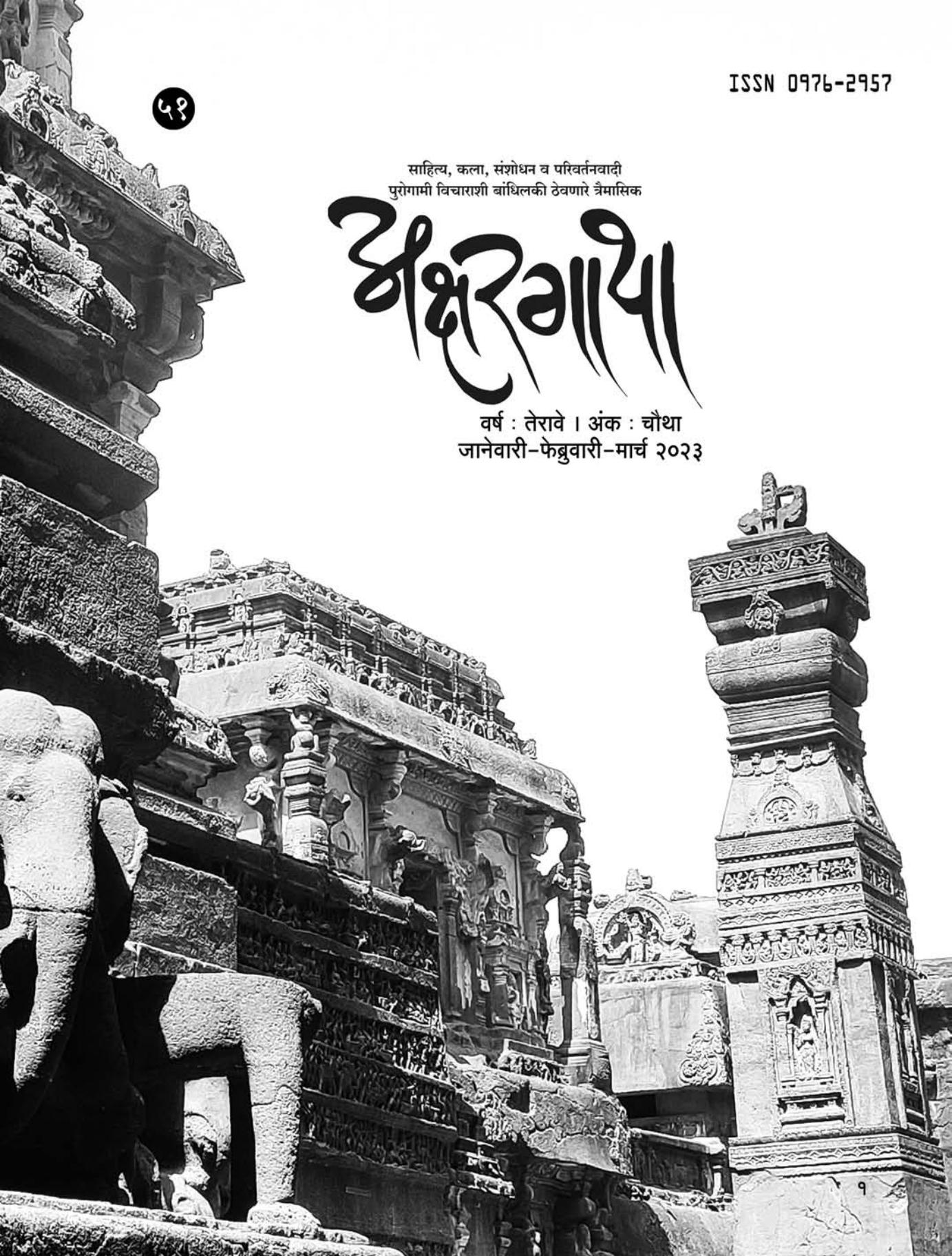


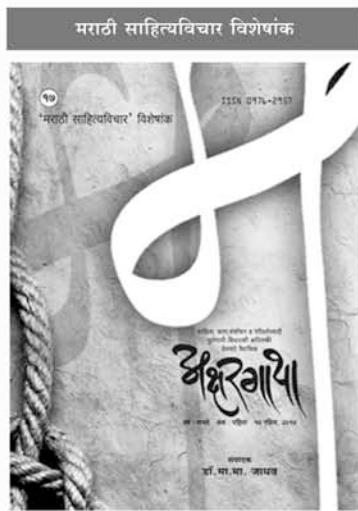
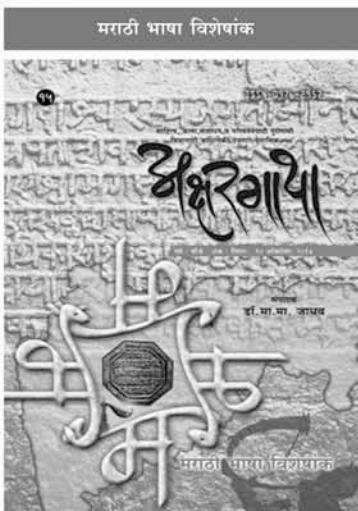
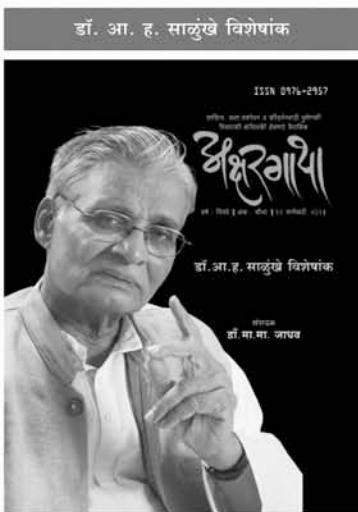
साहित्य, कला, संशोधन व परिवर्तनवादी  
पुरोगामी विचाराशी बांधिलकी ठेवणारे त्रैमासिक

# भैक्षुणीपि

वर्ष : तेरावे | अंक : चौथा  
जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च २०२३



# अक्षरगाथाचे संग्रहालय विशेषांक



साहित्य, कला, संशोधन व परिवर्तनवादी पुरोगामी  
विचाराशी बांधिलकी ठेवणारे त्रैमासिक

# अक्षरगायि॥

वर्ष : तेरावे | अंक : चौथा | जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च २०२३

संपादक : मा. मा. जाधव

■ संपादक मंडळ	: बजरंग बिहारी, अनिल जायभाये, विवेक घोटाळे, संतोष सुरडकर, कमलाकर चब्हाण	■ मुद्रक मुद्रा ऑफसेट प्रिंटर्स अँड प्रोसेसर्स शारदा टॉकीजजवळ, एम. जी. रोड, नांदेड-०३.
■ कार्यकारी संपादक	: दिलीप चब्हाण, भगवान फाळके	■ अक्षर सजावट विजयकमार चित्तरवाड
■ प्रकाशक	: अर्चना माधवराव जाधव बळीवंश प्रकाशन, 'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहरनगर, नांदेड -५.	■ अक्षरजुळणी पिरीश कहाळेकर भ्र. ९८९०५९७७९४
■ मुद्रितपासणी	चंद्रकांत गायकवाड	

## साहित्य व वर्गणी पाठविण्याचा पत्ता

मा. मा. जाधव

'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहरनगर, नांदेड - ४३१ ६०५. भ्र. ९४२२८७४३३६, ९८८११९९५४३.  
e-mail : akshargatha@gmail.com

वार्षिक वर्गणी : व्यक्ती : ₹ ३००/- संस्था : ₹ ४००/- त्रैवार्षिक वर्गणी : व्यक्ती : ₹ ८००/- संस्था : ₹ १०००/-  
१० वर्षांसाठी : व्यक्ती : ₹ २५००/- संस्था : ₹ ३०००/- अंकाचे मूल्य : ₹ १००/-

मनीऑर्डर/रोखीने/धनादेश/धनाकर्ष/Phone Pay/Google Pay 9422874336/बँक खाते : भारतीय स्टेट बँक (State Bank of India)  
यशवंतनगर, नांदेड 'अक्षरगाथा' खाते नं. 32204333102 वर IFSC Code : SBIN0001922

वर्गणी रकम + ₹ ३० (शाखा विनियम फीस) भरून पत्ता कळवावा.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ अनुदान दिले असले तरी, या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व शासन सहमत असेलच, असे नाही.
--

\* या अंकातील लेखांतून व्यक्त झालेल्या लेखकांच्या मतांशी संपादक, मुद्रक आणि प्रकाशक सहमत असतीलच असे नाही.

५१

# अंकुरगाये

जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च २०२३

## | अनुक्रम |

### विभाग एक : ज्ञानदीप लावू जगी

■ कॉ. शरद पाटील यांची फुले-आंबेडकरवादाची मीमांसा	डॉ. उमेश बगाडे	५
■ महात्मा जोतिबा फुल्यांचे विचार आणि	डॉ. मनोज तायडे	११
डॉ. पंजाबराव देशमुख		

### भाग दोन : सर्व भाषेमध्ये असे जो निपूण

■ कायदा आणि भाषेचे रहस्य	डॉ. रवींद्र पाटील	३४
■ भारतीय साहित्यातील अपूर्व घटना :	डॉ. प्रवीण बनसोड	३९
सांकेतिक लिपी व टीप्रंगथ		

### विभाग तीन : लेख/संशोधन/समीक्षा

■ भटक्या जमाती: उत्पत्तीच्या दंतकथा	डॉ. नारायण भोसले	४१
■ महिला ऊसतोड कामगारांच्या आगोऱ्यविषयक समस्या	डॉ. निशिकांत वारभुवन	५३
आणि सामाजिक असुरक्षितता		
■ कुशल संघटक आणि महाव्यवस्थापक महात्मा बसवेश्वर	डॉ. सचितानंद बिचेवार	५९
■ महाकवी तुकोबा आणि ठाळकरी	डॉ. विलास पाटील	६५

### विभाग चार : विशेष लेख

■ ‘फकिरा’ जात आणि वर्गाच्या सांस्कृतिक	डॉ. अनिल सपकाळ	७१
पर्यावरणाचा टकराव		

### विभाग पाच : पुस्तक परीक्षण

■ अजूनही जिवंत आहे गांधी: संप्रम जनाचा शोध महात्म्याचा	डॉ. नवनाथ तुपे	८६
--	----------------	----

## विभाग एक : ज्ञानदीप लावू जगी

### कॉ. शरद पाटील यांची फुले-आंबेडकरवादाची मीमांसा

●  
डॉ. उमेश बगाडे

इतिहास विभाग, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद भ्र. ९८९००५६२५६  
शब्दांकन-संतोष पेडणेकर, सिंधुदुर्ग

कॉ. शरद पाटील यांनी क्वचितच कधी आत्मनिवेदनपर लिहिले आहे. त्यांच्या वैचारिक लेखनातूनच त्यांचे आत्मनिवेदनपर कथन स्फुट स्वरूपात उमटत राहते. मोकळीक घेऊन, स्वायत्तपणे त्यांनी आपल्या समग्र

आयुष्यावर लिहिलेले माझ्या पाहण्यात नाही. पण, तरीही विविध लेखातून येणाऱ्या आत्मनिवेदनपर नोंदी त्यांच्या विचारांची वाटचाल समजून घेण्यासाठी निश्चितच उपयोगाच्या ठरतात.

पाटील यांनी साधारणत: १९४५ मध्ये

म्हणजे वयाच्या २० वर्षी कम्युनिस्ट पक्षात प्रवेश केला. पक्षाला समर्पित होऊन जीवनदायी कार्यकर्ते बनले. १९५६ मध्ये आदिवासी क्षेत्रामध्ये काम करायला सुरुवात केली. जात्यन्ताचा प्रश्न कम्युनिस्ट पक्षाने मध्यवर्ती करावा यासाठी १९७२ पासून सातत्याने संघर्ष सुरु केला. १९७८ मध्ये सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्षाची स्थापना करून मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद या सापेक्षतः नव्या तत्त्वज्ञानाची त्यांनी मांडणी केली. आणि तिथून जात्यंताला मध्यवर्तित्व देणाऱ्या राजकारणाचा

व विचारकारणाचा प्रवास वेगाने सुरु झाला. त्या प्रवासात मार्क्सवादाची आणि फुले-आंबेडकरांच्या विचारांची त्यांनी केलेली समीक्षा त्यांच्या वाटचालीला आकार देणारी राहिली.

जात्यन्ताचे

तत्त्वज्ञान उभारण्यासाठी फुले-आंबेडकर हे तत्त्वज्ञानी आहेत अशी मांडणी कॉ. शरद पाटील यांनी सुरुवातीला केली मात्र, सौतान्त्रिक मार्क्सवाद हे तत्त्वज्ञान सिद्ध करण्यासाठी फुले-आंबेडकर हे तत्त्वज्ञानी नाहीत अशी मांडणी त्यांनी उत्तर काळात

केली. फुले-आंबेडकरांची अशी मांडणी करणारे हे दोन टप्पे आपल्याला कॉ. शरद पाटील यांच्या वैचारिक वाटचालीत स्पष्टपणे दिसतात. या दोन टप्प्यांमध्ये कॉ. शरद पाटील फुले-आंबेडकरवाद कसा समजून घेतात याचाच आपण या व्याख्यानात विचार करणार आहोत. तत्त्वज्ञानी कोण?

मार्क्सवादी विचारवंतांनी पोथीनिष्ठ, कर्मठ वा साचेबद्ध पद्धतीने भारताच्या वास्तवाकडे पाहिले आणि त्याच साचेबद्ध चौकटीतून त्यांनी फुले-

आंबेडकरवादाकडे पाहिले. त्यामुळे फुले-आंबेडकर तत्त्वज्ञानी आहेत हे मानायला ते तयार झाले नाहीत. तथापि, केवळ मार्क्सवादीच मार्क्सचा फुले-आंबेडकरांशी समन्वय करायला नकार देत होते असे नाही तर मे.पु. रेगे यांच्यासारखे तत्त्वज्ञानाचे पंडितसुद्धा मार्क्सवाद आणि फुले-आंबेडकरवाद या तत्त्वज्ञानाचा समन्वय कसा होईल ? असा प्रश्न उपस्थित करीत होते.

फुले-आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी ठरवण्यासाठी आणि त्यांच्या विचारांचा समन्वय मार्क्सवादाशी करण्यासाठी कॉ. शरद पाटील यांनी लढा दिला. १९८० च्या दशकातील ‘मागोवा’च्या अंकामध्ये सुधीर बेडेकर व शरद पाटील यांच्यामध्ये जोरदार वाद झाला. ‘श्रमिकमित्र’ या टोपण नावाने डॉ.सुधीर बेडेकर यांनी कॉ. शरद पाटील यांच्या मांडणीवर टीका केली व फुले-आंबेडकर हे तत्त्वज्ञानी होऊ शकत नाही असा युक्तिवाद केला.

विचारवंत हे कनिष्ठ (inferior) आणि तत्त्वज्ञानी (superior) अशी एक उतरंड गृहीत धरून बेडेकरांनी युक्तिवाद केला. तत्त्वज्ञानी सार्वत्रिक सिद्धांत मांडतात तर विचारवंत विशिष्ट वस्तूविषयीचा विचार मांडतात. फुले-आंबेडकर विशिष्ट असलेल्या जातीविषयीचा विचार मांडत असल्यामुळे ते विचारवंत गणले जाऊ शकतात मात्र तत्त्वज्ञानी नव्हे असा युक्तिवाद त्यांनी मांडला. मार्क्स, हेगेल हे तत्त्वज्ञानी आहेत, भाष्यकार असलेले शंकराचार्यही तत्त्वज्ञानी आहेत. मात्र, फुले आंबेडकर तत्त्वज्ञानी नाहीत असे प्रतिपादन त्यांनी केले.

### समन्वयाचा पेच

मार्क्सवादाचा फुले-आंबेडकरांच्या वादाशी समन्वय करण्यासंबंधातही बेडेकर काही युक्तिवाद करतात. महात्मा फुले ईश्वराला मानतात, निर्मिक ही संकल्पना स्वीकारतात. मग, अशा ईश्वरवादी विचारांचा ईश्वर सर्वथैवपणे नाकारणाच्या मार्क्सच्या भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाशी कसा संयोग होऊ शकतो ? असा पहिला

प्रश्न ते उपस्थित करतात. फुले-आंबेडकर ज्या उदारमतवादाच्या चाकोरीत उभे होते त्याला मार्क्सवाद ‘बुझवा’ म्हणतो. आणि मग अशा बुझवा तत्त्वज्ञानाबरोबर वैज्ञानिक मार्क्सवादाचा समन्वय कसा होऊ शकतो असा दुसरा प्रश्न ते उभा करतात. आणि त्याही पुढे जाऊन बेडेकर कॉ. पाटीलांची समन्वयाची भूमिका तर्कदृष्ट्य नव्हे तर हास्यास्पद असल्याचा शेरा मारतात. बेडेकर हा जो युक्तिवाद करीत होते तो मार्क्सवाद्यांना बिनतोड वाटत होता .

बेडेकरांप्रमाणे मार्क्सवाद व फुले-आंबेडकरवाद यांच्यात समन्वय करण्यात मे.पु. रेगे काही अडचणी असल्याचे सांगतात. पहिले म्हणजे, फुले आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी मानले तर मार्क्सवादाला आपले अपुरेपण मान्य करावे लागेल. आणि वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान असल्याचा दावा करणारे मार्क्सवादी अपुरेपण स्वीकारण्यास तयार होणार नाहीत. दुसरे म्हणजे, मार्क्सवाद हे परिपूर्ण वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान आहे या धारणेतून इतर विचारसरणीना ते भ्रांत तत्त्वज्ञान म्हणून पाहतात. आणि कोणत्याही प्रचलित विचारांपाठीमागे असणारे वर्गीय हितसंबंध आणि आर्थिक शक्ती यांचे समालोचन करतात. त्यामुळे, कोणत्याही प्रतिस्पर्धी तत्त्वज्ञानाची व तिच्याबरोबर करावयाच्या समन्वयाची शक्यताच मार्क्सवादी गृहीत धरीत नाही, असे रेगे स्पष्ट करतात.

रेगेंसारखे तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक आणि बेडेकरांसारखे मार्क्सवादीच केवळ समन्वय नाकारत होते असे नाही. शुद्ध आंबेडकरवादीही हा समन्वय नापसंत करीत होते. मार्क्सवाद आणि फुले-आंबेडकरवाद यांच्या तत्त्वज्ञान म्हणून असलेल्या भूमिका भिन्न असल्यामुळे असा समन्वय होऊ शकत नाही असे त्यांचे म्हणणे होते. कॉ. शरद पाटील यांनी फुले-आंबेडकरवादाची जी तात्त्विक संगती लावली त्याला त्यांचा विरोध नसून त्यांच्या समन्वयाच्या भूमिकेला होता.

फुले-आंबेडकर यांना तत्त्वज्ञानी ठरविण्यासाठी

आणि त्यांच्या विचारांचा मार्क्सवादाशी समन्वय करण्यासाठी हे जे बाद झाले त्यांचे तपशिल सांगायचे कारण म्हणजे कोणत्या वैचारिक आव्हानांचा कॉ.शरद पाटील सामना करीत होते आणि कसा करीत होते हे समजावे, हे आहे.

### तत्त्वज्ञ फुले

कॉ. शरद पाटीलांनी केलेल्या वादविवादातून तत्त्वज्ञानी कोणास म्हणायचे याची एक तात्त्विक चौकट पुढे येते. एका बाजूला, सार्वत्रिक सिद्धांतानी बनलेला सुसंगत विश्व दृष्टिकोन मांडणारा तो तत्त्वज्ञानी असा बेडेकर, रेगे यांनी मांडलेला निकष पाटील स्वीकारताना दिसतात. आणि दुसऱ्या बाजूला, विचारांची सम्यकता हा तत्त्वज्ञानी असण्याचा निकषही ते अंगिकारताना दिसतात. पाटील लिहितात, दर्शनांची खरी कसोटी ते पारंपरिक अर्थने तत्त्वज्ञान आहे की नाही हे नसून ते 'सम्यक' आहे का नाही हे आहे.

तत्त्वज्ञानी सिद्ध करण्यासाठी महात्मा फुले वडॉ. आंबेडकरांच्या विचारांमधून एक सुसंगत विश्वदृष्टिकोन पुढे आणण्याचे काम कॉ. शरद पाटील यांनी केले. 'म.फुले हे तत्त्वज्ञानी आहेत का?' आणि 'म.फुले यांच्या विचारांचे पुनरुत्थान' असे दोन लेख लिहून फुले कसे तत्त्वज्ञानी आहेत हे सांगणारा युक्तिवाद त्यांनी पेश केला. फुल्यांच्या विचारातील सूत्रे उलगडून सांगण्याचा प्रयत्न त्यांनी त्यातून केला.

सार्वत्रिक परिमाण असलेले कोणते सिद्धांत फुले पुढे आणतात याची चर्चा पाटीलांनी केली. बळीच्या पतनानंतरचा भारताचा इतिहास हा जातीसंघर्षाचा इतिहास आहे या घोषणेतून भारताचा ऐतिहासिक भौतिकवाद फुल्यांनी मांडल्याचे त्यांनी जाहीर केले. वर्गसंघर्षाच्या सुत्राधारे मार्क्सने ज्याप्रमाणे जगाच्या इतिहासाचे गतिशास्त्र उकलले त्याप्रमाणे भारतीय इतिहासाचे गतिशास्त्र फुल्यांनी सांगितल्याचे त्यांनी स्पष्ट केले.

भारताच्या संदर्भात ऐतिहासिक भौतिकवाद मांडणे आणि त्याबरोबर अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीचे पुनरुज्जीवन

करणे हे महात्मा फुल्यांनी तत्त्वज्ञानाला दिलेलं महत्त्वाचे योगदान आहे असे कॉ. शरद पाटील सांगतात. अब्राह्मणी परंपरेचा वारसा स्वीकारून सर्वकष समतेसाठी विवेकबुद्धीचा वापर करणे हे फुल्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे खास वैशिष्ट असल्याचे ते सांगतात.

पाटील लिहितात, बुद्धाने कालामांना उपदेश करताना विवेकबुद्धी (reason) हीच ज्ञानाचे साधन वा प्रमाण असल्याचे सांगितले. ही विवेकबुद्धी फुलेना सर्वकष समानतेसाठी जातिव्यवस्थेविरुद्ध विद्रोह शिकवू शकली त्याचे मुख्य कारण हे होते की, ते या देशातील अब्राह्मणी दार्शनिकांचे जे वर्णजातिव्यवस्था व स्त्रीदास्य यांचे विरोधक होतेहसच्चे वारसदार असल्यामुळे ब्राह्मणी वेदांताचे कट्टर विरोधक होते. आधुनिक भारतात ब्राह्मणी वेदांतादी दर्शनांविरुद्ध पाश्चिमात्य लोकसत्ताक तत्त्वज्ञाने व भारतीय बौद्ध सांख्यादी अब्राह्मणी दर्शने यांच्या समन्वित मुक्तिदर्शनाचा लढा प्रथम फुलेनी उभारला.

फुल्यांच्या विचारांच्या संगतीमधून सेश्वर यांत्रिक भौतिकवाद हा सिद्धांत कॉ.शरद पाटील यांनी पुढे आणला आहे. थॉमस पेनच्या प्रभावामुळे सृष्टीला जन्म देणाऱ्या निर्मिकाचे वा ईश्वराचे अस्तित्व फुल्यांना मान्य होते. मात्र, त्यांच्यामते, विश्व जन्माला घातल्यावर ईश्वर त्यात हस्तक्षेप करीत नाही, विश्व आपल्या नियमाने चालते. फुले ईश्वराला मानतात म्हणून 'सेश्वर' असे विशेषण पाटील यांनी दिले आहे. आणि विश्व आपल्या नियमाने चालते असे मानून घडणाऱ्या घटनांची, परिवर्तनाची भौतिक कारणमीमांसा करण्याची पद्धती अधोरखित करून यांत्रिक भौतिकवाद असे फुल्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे नामाभिधान पाटील यांनी केले आहे. फुल्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे मध्यवर्ती सूत्र म्हणून यांत्रिक भौतिकवादाची संगती पाटील यांनी लावली आहे.

महात्मा फुले तत्त्वज्ञानी आहेत हे सिद्ध करण्यासाठी मार्क्सवादी विचारवंत ग्रामशी यांची साक्ष कॉ.शरद पाटील यांनी काढली आहे. ग्रामशी यांनी प्रत्येक माणूस तत्त्वज्ञानी असतो असे म्हटले असले तरी सामान्य माणूस आणि व्यावसायिक तत्त्वज्ञानी यात

भेद केला. ग्रामशी लिहितात, ‘तत्त्वज्ञानी हा बिनकसबी कामगारांच्या तुलनेत विशेषज्ञ कामगार म्हटला जाऊ शकतो; पण हेही समर्पक होणार नाही. कारण उद्योगधंद्यात कामगार व विशेषज्ञ कामगार यांच्याव्यतिरिक्त इंजीनिअरही लागतो, जो तो उद्योग व्यावहारिक दृष्टच्याच काय तात्त्विक व ऐतिहासिक दृष्टच्याही जाणतो दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर तो त्याच्या काळापर्यंतच्या विचारांचा इतिहास जोखू शकतो आणि एखादी समस्या सोडविण्यासाठी तप्तपूर्वी झालेल्या सर्व प्रयत्नांनी ती जेथपर्यंत आणून सोडली तेथपासून ती हाती घेऊ शकतो’.

इतिहास काळापासून चालत आलेल्या ज्ञानाचा विकास जाणून त्याआधारे समस्येचे विधान तत्त्वज्ञानी करतो. इतिहास, वर्तमान आणि भविष्य याचा सांधा जोडून तो अशा पद्धतीने समस्या मांडतो की, ती समस्या सुटू शकते. ग्रामशीच्या या कसोटीद्वारे महात्मा फुले तत्त्वज्ञानी आहेत असा अभिप्राय पाटील यांनी दिला. पाटील लिहितात, ‘फुलेनी भारतीय मुक्तिसमस्येचे उत्तर दिले नाही. त्या काळी ते शक्यही नव्हते. पण त्यांनी मुक्तिसमस्या अशा रीतीने उभी केली की तिचे उत्तर शोधणे शक्य व्हावे.’

### तत्त्वज्ञ आंबेडकर

डॉ. आंबेडकर तत्त्वज्ञानी आहेत हे सिद्ध करण्यासाठी भाष्यकार तत्त्वज्ञानी होऊ शकतो का? या प्रश्नाचा वेध कॉ. शरद पाटील यांनी घेतला. भाष्यकार तत्त्वज्ञानाचे केवळ स्पष्टीकरण वा विवरण करतो, कोणताही विकास करीत नाही तर तत्त्वज्ञानी भाष्याच्या आवरणाखाली तत्त्वज्ञानाचा विकास करीत असतो असे त्यांनी सांगितले. जातिव्यवस्थाअंतक लोकशाही क्रांतीला बौद्धवाद लावण्यासाठी त्याचा भाष्यावरणाखाली विकास आंबेडकरांनी केला असल्यामुळे ते तत्त्वज्ञानी आहेत असे पाटील यांचे विवेचन आहे.

डॉ. आंबेडकरांच्या विचारांची संगती लावून लोकशाही समाजवाद, राज्य समाजवाद आणि वृद्ध

बौद्धवाद ही तीन आंबेडकरवादाची प्रमुख सूत्रे असल्याचे पाटील यांनी सांगितले. जातीअंताच्या लोकशाही क्रांतीसाठी जेव्हा ही तत्त्वे आंबेडकरांनी लागू केली तेव्हा त्यांनी त्याचा विकास केला आणि त्यातून तत्त्वज्ञानाला त्यांनी महत्त्वपूर्ण योगदान दिले आहे. बुद्धाचा प्रतीत्यसुमत्पाद हे आंबेडकरांचे तत्त्वज्ञान आहे आणि जर बुध्द तत्त्वज्ञानी असतील तर डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरसुद्धा तत्त्वज्ञानी ठरतात.

आंबेडकरांनी भाष्याच्या स्वरूपात तत्त्वज्ञानाला दिलेल्या योगदानाचे अनेक पैलू आहेत. भारतीय समाजव्यवस्था, जातिव्यवस्था यांची उकल त्यांनी केली. जाती समाजातील सत्तासंबंधाचा खुलासा केला. शासन-शोषणाचा वेध घेतला. राजकीय व्यवस्थेविषयीचे चिंतन सादर केले. विचारव्यवहाराची व समाजव्यवहाराची समीक्षा केली. इतिहास मीमांसा केली. राष्ट्रीय आंतरराष्ट्रीय परिस्थितीवर भाष्य केले. धर्म, कायदा, नीती यांची मीमांसा केली. साहित्य, कला, पत्रकारिता यांची मीमांसा केली. या पार्श्वभूमीवर, भारतीय ऐतिहासिक भौतिकवाद उभा करण्यातील आंबेडकरांचे योगदान पाटील यांनी अधोरेखित केले आहे.

जातीअंताच्या व्यवहाराला आंबेडकरांनी दिलेले तात्त्विक योगदानही पाटील यांनी पुढे आणले. आंबेडकरांनी फुल्यांची जातिव्यवस्था अंताची चळवळ अतिशूद्धांची बनविली. जात व वर्गाचा आंतरसंबंध उकलून वर्गव्यवस्था अंताचा लढा जातीअंताचा लढा हाती घेतल्याशिवाय होणार नाही असे जाहीर केले. अब्राह्मणी वारसा व तत्त्वज्ञान अंगिकारले. वर्णजातिव्यवस्थेचे व तिच्या तत्त्वज्ञानाचे खंडन करणारे अमोघ शस्त्रागार तयार करणाऱ्या बौद्ध धम्माचा स्वीकार केला. आणि स्त्रीमुक्तीबाबत बुद्धालाही दुरुस्त करणारी भिक्षु आनंदची परंपरा न कळत शिरोधर्य मानणाऱ्या फुलेंचा वारसा त्यांनी पुढे चालविला. अशी आंबेडकरांच्या क्रांती व्यवहाराची तत्त्वे पाटील यांनी उचलून धरली आहेत.

प्रारंभिक काळात महात्मा फुले आणि बाबासाहेब

आंबेडकर तत्त्वज्ञानी आहेत हे सिद्ध करण्यासाठी कॉ. शरद पाटील यांनी सातत्याने वाद केले, लेख लिहिले. त्यांचे मराठीतील सर्व लेख 'मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद' या ग्रंथाच्या रूपाने १९९३ मध्ये प्रसिद्ध करण्यात आले. त्या ग्रंथातून फुले-आंबेडकरांच्या तत्त्वज्ञानाच्या आधारे के ले ली मार्क्स-फुले-आंबेडकरवादाची तात्त्विक मांडणी पुढे येताना दिसते. 'माफुआं'ची बांधणी

माफुआं हे तत्त्वज्ञान उभारायच्या प्रकल्पात मार्क्सवादाला दुरुस्त करण्याची भूमिका कॉ. पाटील यांनी घेतली आणि त्यासाठी फुले-आंबेडकरवादाची मदत त्यांना गरजेची वाटली. मार्क्सवाद हा एकप्रवाही वर्गसंघर्षाच्या चौकटीत विश्वाच्या इतिहासाची संगती मांडतो. जगभरातील समाजविकास वर्ग समाजाच्या चौकटीत होत असतो असे मानतो. मार्क्सवादाच्या या एकप्रवाही सिद्धांतामधील मर्यादा दाखवून जगामध्ये वर्गांशिवाय वंश, गण, जाती, पितृसत्ता अशा शासन शोषणाच्या व्यवस्था आहेत असे पाटील यांनी सिद्ध केले. आणि बहुप्रवाही ऐतिहासिक भौतिकवादाची मांडणी केली.

बहुप्रवाही ऐतिहासिक भौतिकवादाची ही मांडणी फुले-आंबेडकरांच्या जातीविषयक सिद्धांताला घेऊन उभी राहिली. भारताचा ऐतिहासिक भौतिकवाद म्हणून फुले-आंबेडकरांच्या जातीसंघर्षाच्या सिद्धांतालाच पाटील यांनी मध्यवर्तीत्व दिले. भारतीय इतिहास व संस्कृतीची मीमांसा करताना ब्राह्मणी-अब्राह्मणी संकल्पना चौकटीचा जो उपयोग त्यांनी केला त्याचा विकासही फुले-आंबेडकरवादामधूनच झाला आहे.

पाटीलांनी मांडलेला हा बहुप्रवाही ऐतिहासिक भौतिकवाद वर्गशोषणाची सार्वत्रिकता गृहीत धरून कर्मठ मार्क्सवादी नाकारत राहिले आहेत. त्यांनी पाया- इमला हे द्वैत उभे केले. भारतीय समाजाचा आर्थिक पाया हा वर्गसंबंधानी बनला असून जाती या इमल्याच्या भाग आहेत असा निष्कर्ष त्यांनी काढला. प्राचीन काळापासून ब्रिटीशांच्या आगमनापर्यंत भारतीय समाजात केवळ

जाती दिसत असतानासुद्धा जातीच्या पोटात वर्ग आहेत आणि तोच समाजाचा खरा पाया असल्याचे ते सांगत राहिले. जातिव्यवस्थेला इमल्याचा भाग मानल्यामुळे ती नष्ट करणे हा कम्युनिस्ट चळवळीच्या लढ्याचा भाग बनू शकला नाही. वर्गसंबंध बदलले की, आपोआप जाती नष्ट होतील या भ्रमात कम्युनिस्ट राहिले. पाया-इमला सिद्धांताच्या साचेबंद मार्क्सवाद्यांच्या आकलनावर डॉ. आंबेडकरांनी बोट ठेवले. इमरतीला नष्ट करण्याची सुरुवात तुम्ही पायापासून करणार की इमल्यापासून असा प्रश्न त्यांनी विचारला. कॉ. शरद पाटील यांनीही पाया इमला सिद्धांताच्या आकलनाबाबत मूलगामी दुरुस्ती सुचविली.

वर्गसंबंधात एक व्यक्तिगतता (subjectivity) काम करीत असते. वर्ग या सब्जेक्टीव्ह भानातूनच उत्पादनसंबंध प्रवाहित होत असतात. वर्गभान आणि वर्गसंबंध पितृसत्तेच्या नातेगोतेसंबंधात, पाटील ज्याला सालोहितसंबंध म्हणतात त्याच्या पायावरच उभे असतात. मानवी समाजातील ही जी व्यक्तिगतता (subjectivity) आहे, सालोहितता आहे तिला वरच्या इमल्यात जमा करण्याची जी भूमिका पारंपरिक मार्क्सवादी घेतात आणि त्यातच वर्ग दडला असल्याची जी धारणाही प्रगट करतात यावर पाटील यांनी आक्षेप घेतला आहे.

गोदलिए या मार्क्सवादी मानवशास्त्रज्ञाचा हवाला देऊन सालोहितसंबंध जसे पायाचा भाग आहेत तसे इमल्याचा म्हणजे विचारसरणीचाही भाग आहेत हे पाटील यांनी स्पष्ट केले. सालोहितसंबंधाप्रमाणे धर्मसुद्धा पायाचा व विचारसरणी या दोन्हींचा भाग असतो हे गोदलिए यांचे म्हणणे त्यांनी उचलून धरले. त्यातून त्यांनी जातिव्यवस्था धर्माधिष्ठित असल्याच्या आंबेडकरांच्या मताची पाठराखण केलीच पण, जातीला इमल्यात ढकलण्याच्या पारंपरिक मार्क्सवाद्यांच्या भूमिकेचा अव्हेर केला. आणि जातिसंस्था ही भौतिक शासन-शोषणाची व्यवस्था असल्याचेही प्रतिपादन केले.

जातिव्यवस्थेच्या शासन-शोषणाची अन्यन्यता

स्पष्ट करणे हे फुले-आंबेडकरवादाचे मोठे योगदान राहिले आहे. कॉ. शरद पाटील ‘सामाजिक मागासलेपणाचा पाया वर्ग होऊ शकतो का ?’ या लेखात जात-वर्गाचा संबंध स्पष्ट करताना या योगदानाला अधोरेखित केले आहे. जात-वर्ग-पितृसत्ता या शासन शोषणाच्या संस्था एकमेकांत गुंतलेल्या आहेत हे फुले-आंबेडकरवादाने दिलेले आकलन माफुआंच्या दर्शनातून त्यांनी अधिक ठळकपणे पुढे आणले आहे.

महापुरुषाला देवत्व देण्याच्या विरोधात कॉ. शरद पाटील राहिले. महापुरुषांच्या सामर्थ्याचा व मर्यादांचा साक्षेपी वेध घेण्याची भूमिका त्यांनी घेतली. वर्ग चळवळी आणि जाती चळवळींच्या मर्यादा त्यांनी पुढे आणल्या. मार्क्सवादी चळवळ वर्गवादाच्या तर फुले-आंबेडकरांना मानणारी चळवळ ही जातीवादाच्या कक्षेत अडकल्यामुळे भारतातील समाजक्रांतीची कोंडी झाली असे प्रतिपादन त्यांनी केले.

भारतीय समाजक्रांतीची ही कोंडी सोडविण्यासाठी पाटील यांनी सातत्याने चिकित्सा केली. आपल्या चिकित्सेतून मार्क्सवादाच्या सैद्धांतिक मर्यादा त्यांनी जशा दाखविल्या तशा फुले-आंबेडकरवादाच्या मर्यादाही दाखविल्या. आणि त्याच क्रमात आयुष्याच्या उत्तरार्धात सौत्रान्तिक मार्क्सवादाची मांडणी केली. मात्र, या वैचारिक वळणाच्या वाटेवर फुले-आंबेडकर यांना तत्त्वज्ञानी मानण्यास मात्र त्यांनी नकार दिला.

#### चिकित्सेचे मुद्दे

मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद या तत्त्वज्ञानाची उभारणी करण्याच्या काळातच कॉ. शरद पाटील यांनी फुले-आंबेडकरांच्या मर्यादा दाखवण्याला सुरुवात केली. अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीचे पुनरुज्जीवन केले म्हणून फुले व आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी ठरवतानाच त्यांची अन्वेषणपद्धती नकारात्मक असल्याचे पाटील यांनी अधोरेखित केले. ‘रामायण महाभारतातील वर्णसंघर्ष’ या त्यांच्या पुस्तकात फुले-आंबेडकरांच्या नकारात्मक अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीची मर्यादा त्यांनी पुढे आणली. आंबेडकरांनी ‘द रिडल ऑफ राम अँड कृष्ण, लिहिताना

राम आणि कृष्ण यांनी भारतीय इतिहासाला काय योगदान केले हे लक्षात न घेता त्यांच्यावर नकारात्मक टीका केली’ असा आक्षेप त्यांनी नोंदविला.

फुले-आंबेडकरांची अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धती नकारात्मक आहे असे म्हणताना स्वतःची अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धती विधायक व बहुप्रवाही असल्याचे त्यांनी जाहीर केले. आणि भारतविद्येच्या संशोधनातून राम व कृष्ण या पौराणिक प्रतिमांना इतिहासपुरुष म्हणून प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न पाटीलांनी केला. त्यांच्यामते, ‘रामाने कमी उत्पादक स्त्रीराज्ये व मातृवंशक राजके नष्ट करून जास्त उत्पादक पितृसत्ताक चातुर्वर्ण्य राजकप्रथेचा प्रसार केला हे त्याचे भारतीय इतिहासाला योगदान आहे. तर कृष्णाने चातुर्वर्ण्य दासप्रथाक उत्पादन पराकाष्ठेला नेणारे पहिले द्वैवर्ण्य अराजक आणले हे त्याचे भारतीय इतिहासाला योगदान आहे. त्यामुळे ते जनमानसात परमेश्वरपटी पोहचले. त्यांचे हे योगदान व ज्या गुणांमुळे ते योगदान करू शकले ते मांडून आजच्या सम्यक क्रांतीला त्यांची भक्ती कशी अडथळा आहे हे विशद केले, तर बहुजन समाज दूर न जाता प्रबोधित होईल’ (पाटील, २००३:२२).

डॉ. आंबेडकरांनी प्रतिपादलेले जातीअंताच्या प्रबोधनाचे महत्व पाटील यांनी स्वीकारले असले तरी मिथक मीमांसेच्याआधारे प्रबोधन करण्याची फुले-आंबेडकरांची भूमिका त्यांनी नकारात्मक मानली आहे. हिंदू धर्मश्रद्धा, कर्मकांड, धर्मशास्त्र, पुराणकथा यांच्या मीमांसेसाठी फुले-आंबेडकरांनी वापरलेली अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धती नकारात्मक हे खरे आहे. पण, ब्राह्मणवादी प्रभुत्वाचा सामना करण्यासाठी आणि पर्यायी संस्कृतीची उभारणी करण्यासाठी ती नकारात्मकता पथ्यकर आहे हे विसरून चालणार नाही.

पुराणकथेच्या विधायक अब्राह्मणी अन्वेषणातून राम व कृष्ण यांना इतिहासपुरुष म्हणून कॉ. पाटील यांनी उभे केले. त्याअनुषंगाने ‘मी मिथच्या धुक्यातून राम व कृष्ण यांना बाहेर काढले’ असा दावाही त्यांनी केला. मात्र, त्यांचा हा दावा इतिहासपद्धतीच्या

कसोटीवर मान्य करण्यासंबंधात काही प्रश्न उभे राहतात. एकतर, पुराणकथेच्या भौतिकवादी अन्वयनातून त्यांनी उभे केलेले अनुमानजन्य पुरावे राम व कृष्ण यांचा इतिहास सिद्ध करण्यासाठी पुरेसे मानले जाऊ शकत नाहीत. दुसरे म्हणजे, राम व कृष्ण यांच्या चरित्राचे त्यांनी लावलेले अर्थ कालानुक्रमाच्या आणि पर्यायाने ऐतिहासिक स्थित्यंतराच्या चौकटीशी सुंसंगत ठरत नाहीत. म्हणून पाटील यांचे राम व कृष्ण यांच्याबाबतचे विधायक अब्राह्मणी प्रबोधन सामाजिक व आर्थिक सर्वहारांना कितपत बदलेल हा प्रश्न उभा राहतोच.

डॉ. आंबेडकरांच्या इतिहासमीमांसेबाबत पाटील यांचा दुसरा आक्षेप हा बौद्ध समाजक्रांतीचे स्वरूप डॉ. आंबेडकरांना उलगडता आले असा राहिला. बुद्ध हा भारताचा महत्तम क्रांतिकारी आहे असे जरी आंबेडकरांनी अचूकपणाने सांगितले असले तरी बुद्धाने नेमकी कोणती क्रांती केली हे त्यांना सांगता आले नाही असा शेरा त्यांनी त्या अनुषंगाने मारला. मेंडक श्रेष्ठीच्या मिथच्चा उलगडा करून बुद्धाने वर्णाताची व दासप्रथेच्या अंताची समाजक्रांती केल्याचे त्यांनी स्पष्ट केले (पाटील, २००३: २६). पाटील लिहितात, आंबेडकरांच्या दृष्टीने वर्गसमाजाच्या तुलनेत कास्ट समाज हा बंद समाज आहे. वर्णसमाज कमी बंद. पण, वर्गसमाजाच्या तुलनेत दोन्ही बंद. म्हणून वर्णसमाजाची जागा जातिसमाजाने घेण्यात समाजक्रांती आहे हे त्यांना मान्य नसल्याने बुद्ध क्रांतिकारी होता असा निर्वाळा देऊनही बुद्धकालीन समाजक्रांतीच्या निश्चित स्वरूपाचे त्यांना आकलन झाले नाही (पाटील, १९९६: ९१). आंबेडकरांना जसे बौद्ध समाजक्रांतीचे आकलन करता आले नाही तसे बुद्धोत्तर काळात भारतीय समाजाचे उत्पादन दहा पटीने वाढले असे निरीक्षण नोंदविणाऱ्या दा. ध. कोसंबीनाही हे आकलन करता आले नसल्याचेही त्यांनी स्पष्ट केले (पाटील, २००३: २६).

‘बंदिस्त वर्ग’ अशी जातीची आंबेडकरांनी केलेली व्याख्या तिला वर्गाच्या चौकटीत उभी करते म्हणून शरद पाटील यांनी टीका केली. खरेतर, जातीचे

व्यवच्छेदक लक्षण म्हणून गटांतर्गत विवाहाचे सूत्र सांगताना ‘बंदिस्त वर्ग’ असा खुलासा आंबेडकरांनी केला आहे (आंबेडकर, १९७९: १५). वर्गाच्या संदर्भात जातीची व्याख्या करणे वैश्विक ज्ञानव्यवहारासाठी अनिवार्य बाब असल्यामुळे त्यांनी ती केली आहे. जाती व वर्गाची कोणतीही गल्लत त्यात नाही.

डॉ. आंबेडकरांनी वेगवेगळ्या कारणांनी आणि अर्थानी वर्ग या संकल्पनेचा अवलंब केला. जातीसारख्या विशिष्ट सामाजिक संस्थेबाबतचे ज्ञान वैश्विक ज्ञानव्यवहारातील संकल्पना-कोटीच्या आधारेच उभे करावे लागते. त्या अनुषंगानेच वर्ग या संकल्पनाकोटीचा उपयोग जातीचे विवरण करण्यासाठी आंबेडकरांनी केला. एका बाजूला, सामाजिक भेद या अर्थाने वर्ग या संकल्पनेचा वापर त्यांनी त्यात अनेक ठिकाणी केला. आणि दुसऱ्या बाजूला, जात व वर्गाच्या तुलनेतून जातीची विशिष्टता उकलण्याचा प्रयत्न आंबेडकरांनी केला आहे.

भारतात जातीविग्रह कसा आकार घेतो याचे विवेचन करताना आंबेडकरांनी ‘क्लासेस ऑफ कास्ट’ असा शब्दप्रयोग त्यांनी केला. जाती समाजात सर्वण-अवरण, द्विज-अद्विज, ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर असा विग्रह काम करतो हे सांगताना त्यांनी या शब्दप्रयोगाचा वापर केला. वर्णभेदाची डूब असलेला जातींचा समूह या स्थूल अर्थाने ‘क्लासेस ऑफ कास्ट’ या शब्दाचा उपयोग आंबेडकरांनी केला (आंबेडकर, १९८७: १७).

जातीला समजून घेण्यासाठी युरोपीय समाजातील वर्गसंस्थेचे दाखले आंबेडकरांनी दिले. विशेषत: तौलनिक अभ्यासपद्धतीने जातीचा उलगडा करताना त्यांनी हे दाखले दिले. प्राचीन ग्रीक समाजातील पॅट्रिशियन या उच्च वर्गाने प्लेबियन या निम्न वर्गावर प्रभुत्व मिळविण्यासाठी धर्मसंस्थेचा वापर कसा केला हे त्यांनी स्पष्ट केले. अशाप्रकारे वर्गाचे संदर्भ देऊन भारतीय जातीसमाजातील धर्माच्या अनुषंगाने चाललेल्या जातीप्रभुत्वाला त्यांना अधोरेखित करता आले (आंबेडकर, २०१५: २०-२१).

आर्थिक वर्ग या अर्थनीही डॉ. आंबेडकरांनी चर्चा केली. भांडवलदार वर्ग, शेतकरी वर्ग, कामगार वर्ग अशी परिभाषा त्यांनी वापरली. मार्क्सवाद्यांनी केलेल्या वर्गाच्या एकांगी आकलनाबाबतही त्यांनी प्रश्न उपस्थित केले. समाजात केवळ दोन वर्ग असतात काय? असा प्रश्न त्यांनी मार्क्सवाद्यांना विचारला. वर्ग हितसंबंध आणि वर्गभान यांची चर्चा त्यांनी केली आणि भारतात वर्गभान का विकसित होत नाही या प्रश्नाला हात घातला (आंबेडकर, २०१२: ४२).

'What Congress and Gandhi have done to the Untouchables?' ह्या ग्रंथात गव्हर्निंग क्लासेस व सर्वाइल क्लासेसच्या स्वरूपाची व व्यवहाराची चर्चा डॉ. आंबेडकरांनी केली. राजकीय सतेच्या पटावर वर्चस्व-अंकिततेच्या संबंधात उभ्या असलेल्या या वर्गांमधील जातींची भूमिका त्यांनी पुढे आणली. भारतातील सत्ताधारी वर्ग हा मुख्यतः ब्राह्मण व बनिया जातींनी तर अंकित वर्ग शूद्रातिशूद्र जातींनी बनल्याचे त्यांनी स्पष्ट केले. वासाहितिक भांडवली स्थित्यंतरात जात-वर्गांचे गुंतलेपण डॉ. आंबेडकरांनी त्यातून पुढे आणले (आंबेडकर, १९९१: २०५-१७). या पार्श्वभूमीवर, 'बंदिस्त वर्ग' ही आंबेडकरांची जातीची व्याख्या क्रांतीनिदानाला बाधक आहे असे म्हणणे इष्ट होणार नाही.

वर्गाप्रमाणेच गुलामीच्या चौकटीत जातिसंस्थेला समजून घेण्याचा प्रयत्न आंबेडकरांनी केला. त्या अनुषंगाने 'अस्पृश्यता ही गुलामिगिरीपेक्षाही वाईट आहे' असे मत त्यांनी मांडले. या मताशी पाटील यांनी असहमती दर्शविली. पाटील लिहितात, दास वर्णावर द्विज वर्णाचे कसे जीवनमरणाचे अधिकार होते. हे मी खंड १ मध्ये दाखविले आहे. असा कायदेशीर अधिकार जातिसमाजातील शूद्र वर्णजातींमधील अस्पृश्यावर राहिलेला नव्हता हे अर्थशास्त्र व धर्मशास्त्रावरून स्पष्ट होते. तरीही आंबेडकर म्हणतात, की अस्पृश्यता गुलामिगिरीपेक्षा वाईट आहे. आलंकारिक बोलण्याच्या भरात चुकीचे मूल्यमापन केले जाऊ नये (पाटील,

२००३: ५१).

कोणत्या संदर्भात आंबेडकरांनी हे मत मांडले याचा विचार न करताच मर्यादा सांगण्याची घाई पाटील यांनी केली आहे. अस्पृश्यता ही गुलामिगिरीपेक्षा वाईट आहे असे सांगणारा लेख आंबेडकरांनी लाला लजपतराय यांच्या प्रतिक्रियेत लिहिला होता. लजपतराय यांनी 'अनहॅपी इंडिया' या पुस्तकातून गुलामिगिरी ही अस्पृश्यतेपेक्षा वाईट असल्याचे मत मांडले होते. कॅथरीन मेयोच्या हिंदू धर्म, समाजव्यवस्थेची निर्भत्सना करणाऱ्या पुस्तकाचे खंडन करताना खिश्वन धर्माला व समाजव्यवस्थेला लक्ष करण्यासाठी त्यांनी हा युक्तिवाद पेश केला. आंतरराष्ट्रीय पातळीवर अस्पृश्यतेच्या प्रश्नाचे लघुकरण करण्याचा हा जो प्रयत्न त्यातून झाला त्याचा प्रतिवाद अस्पृश्यता ही गुलामिगिरीपेक्षा वाईट असल्याचा लेख लिहून आंबेडकरांनी केला (बगाडे, २०११:८०).

वादंगाच्या भरात आंबेडकरांनी केलेल्या युक्तिवादात काही विसंगती दिसत असल्या तरी, जात व अस्पृश्यतेच्या सत्तासंबंधाचे व शोषणाचे जे मूलगामी संदर्भ त्यातून मिळतात. यात गुलामिगिरीच्या लोलकातून जात व अस्पृश्यतेला समजून घेण्याचा प्रयत्न डॉ. आंबेडकरांनी केला. एका बाजूला, गुलामिगिरी या संकल्पनेचा उपमानात्मक वापर करीत त्यांनी जात व अस्पृश्यतेच्या सत्तासंबंधांचा उलगडा केला. तर दुसऱ्या बाजूला, गुलामिगिरी व अस्पृश्यता या संस्थामधील भेद अधोरेखित करीत जातीच्या शासन-शोषणाची उकल केली.

जातिव्यवस्थेतील स्वामी-दास सत्तासंबंध समजून घेण्यासाठी गुलामीच्या उपमानात्मक चौकटीचा वापर डॉ. आंबेडकरांनी केलेला आहे. गुलामीच्या या उपमानात्मक चौकटीमुळे निम्नजातीयांवर लादलेल्या अक्षमता व पारतंत्र लक्षित येतात. स्त्री-शूद्रातिशूद्रांवर लादलेले अनाधिकार स्पष्ट होतात. धर्मशास्त्रांनी शूद्रहत्या मनुष्यहत्या का मानली नाही (पाटील, १९९६: ४३) याचा खुलासा होतो.

अशाप्रकारे गुलामीच्या लोलकातून अस्पृश्यतेकडे

पाहिल्यामुळे अस्पृश्यतेचे भौतिक सामाजिक शोषणाचे पैलू आंबेडकरांना उलगडता आले. अस्पृश्यांना कोणते अधिकार व स्वातंत्र्य नाकारले गेले हे सांगता आले. अस्पृश्यताविरोधी आत्मिक व भौतिक कार्यक्रमपत्रिकेची उभारणी करता आली. आणि जातीअंताच्या लढ्याला तात्त्विक भूमिका देता आली हे विसरून चालणार नाही. व्यूहानीतीवरची टीका

बौद्ध धम्माच्याआधारे जात्यंत करण्याच्या आंबेडकरांच्या भूमिकेवर कॉ. शरद पाटील यांनी आक्षेप नोंदविला. जातिव्यवस्थाअंत धर्माने नाही, समाजक्रांतीनेच होऊ शकतो असे मत त्यांनी मांडले. बौद्ध धम्म हा भिक्षुभिक्षुणींपुरता, प्रवर्जितांपुरता मर्यादित होता, तो उपासक उपासिकांचा, संसान्यांच्या धर्म नव्हता. तसा तो जात्यंतासाठी करायचा प्रयत्न आंबेडकरांनी केला, पण तो महानुभाव, वीरशैव व शीख धर्माप्रिमाणे फसला अशी टीका त्यांनी दुसऱ्या खंडात केली (पाटील, २००३:५६-५७).

समाजक्रांतीमध्ये धर्माची भूमिका नसते असे त्यांचे मत नव्हते. वर्णाताच्या व दासप्रथेच्या अंताच्या समाजक्रांतीमधील भूमिका त्यांनी पुढे आणली. युरोपात भांडवलदारी लोकशाही क्रांतीमधील प्युरिटन या विद्रोही खिंचवन धर्मपंथाची भूमिकाही त्यांनी नोंदविली. आजच्या नवसाम्राज्यवादाच्या काळात धर्माने क्रांती करता येणार नाही असे त्यांचे आकलन होते. त्यामुळे येशू, पैगंबराबरोबर समाजक्रांती धर्माने करण्याचा काळ संपलेला आहे असे त्यांनी जाहीर केले (पाटील, २०१२: ७४).

आंबेडकर आणि नवबौद्ध धम्माचे संस्थापक यांनी बुद्धाच्या अपेक्षांशी सुसंगत काम केलेले नाही असा शेरा मारून नवबौद्ध धम्म महाराष्ट्रातील महारांच्या पलीकडे गेलेला नाही असे निरीक्षण त्यांनी नोंदविले. माजी अस्पृश्य जातीनी बनलेला सामाजिक सर्वहारा, ज्याची इतिहासदत भूमिका जात्यंतक भांडवदारी लोकशाही क्रांती करायची आहे, तो पार्लमेंटी कर्दमात जाम अडकला आहे (पाटील, २०१२: ७४) अशी

टीका करून वर्णदास्यांताची क्रांती केलेल्या बुद्धाचा वारसा समाजवादी क्रांतीकडे संक्रमण करणाऱ्या जात्यंतक भांडवलदारी लोकशाही क्रांतीची पूर्तता करण्याचा आहे असे त्यांनी नमूद केले.

जात्यंताच्या समाजक्रांतीमधील बौद्ध तत्त्वज्ञानाची भूमिका शरद पाटील यांनी कळीची मानली आहे. क्रांतिकारी तत्त्वज्ञानामुळेच समाजक्रांती होऊ शकते अशी त्यांची धारणा आहे. बुद्धाने प्रतीत्यसमुत्पादाचे तत्त्वज्ञान मांडून तत्त्वज्ञानातील पेच सोडविला व समाजक्रांती केली असे मत मांडून दिग्ग्राग व धर्मकीर्तीने विकसित केलेले युवा बौद्धवादाचे तत्त्वज्ञान जात्यंताच्या समाजक्रांतीसाठी त्यांनी अनिवार्य मानले. समाजक्रांती धर्माने नाही क्रांतिकारी तत्त्वज्ञानाने होते या भूमिकेतून त्यांनी आंबेडकरांवर ही टीका केली आहे.

जातिव्यवस्थेच्या क्रमबद्ध असमानतेमुळे ब्राह्मणवादाविरोधी क्रांती झाली नाही हे आंबेडकरांचे मत क्रांती-निदानाला बाधक असल्याची भूमिका पाटील यांनी घेतली. खरेतर, जात्यंतक समाजक्रांतीसमोरचा पेच म्हणून जातीच्या क्रमबद्ध असमानतेचा प्रश्न डॉ. आंबेडकरांनी उपस्थित केला. आणि तोच प्रश्न इतिहासमीमांसेतूनही पुढे आणला. त्याबाबतची सैद्धांतिक भूमिका ‘जातिसंस्थेचे निर्मूलन’ या भाषणात त्यांनी स्पष्ट केली.

जातिसंस्था माणसाला विविध समुदायांमध्ये बांधून दर्जाच्या श्रेणीबद्धतेत उभी करते. श्रेष्ठ-कनिष्ठ, शुद्ध-अशुद्ध स्वामी-सेवक अशा उतरंडीत ती अधिकारभेदाची अशी चौकट घडविते की ज्यात जातीचा दर्जा जितका अधिक तितका मोठा अधिकार आणि जातीचा दर्जा जेवढा खालचा तेवढा कमी अधिकार दिला जातो. जातीच्या श्रेणीबद्धतेची बाब्य खुण म्हणून अष्टाधिकार व संस्कारांची भेदरचना घडविली जाते. त्यातून जातीच्या गुलामीचा असा एक अंमल तयार होतो की ज्यात ‘सर्वजण जातीचे गुलाम असतात मात्र, गुलामांचा दर्जा मात्र समान असत नाही. (आंबेडकर, १९९५: ५७).

जातीच्या श्रेणीबद्द मोजपट्टीवर प्रत्येक जातीला इतर काहीपेक्षा आपण वरिष्ठ आहोत असे आत्मभान, अहंकार व समाधान मिळत असते. त्यामुळे आर्थिक क्रांतीसाठी श्रमिकांना संघटित करण्याचे काल मार्कर्सचे आवाहन जातीसमाजात कुचकामी ठरते. आंबेडकर लिहितात, ... विविध जातींना सामाजिक व धार्मिक हक्कांचे वाटप ज्या धूर्तपणाने झाले आहे त्यामुळे काहींना खूप मिळाले आहे तर काहींना अगदीच कमी, म्हणून हिंदूना जातिव्यवस्थेविरुद्ध उद्युक्त करायला काल मार्कर्सची घोषणा अगदीच कुचकामी आहे (आंबेडकर, १९१५: ५७). जातीच्या क्रमबद्द असमानतेमुळे जातिव्यवस्थेच्या विरोधात संयुक्त आघाडी उघडणे शक्य नसते असे आंबेडकरांचे म्हणणे आहे.

जातीच्या श्रेणीबद्द असमानतेबोबरच जातीच्या गुलामीला समाजक्रांतीमधील अडथळा म्हणून डॉ. आंबेडकरांनी जास्त जबाबदार मानले. भारतात समाजक्रांती का झाली नाही याचे उत्तर देताना आंबेडकर लिहितात. तिरस्कारणीय चातुर्वर्ण व्यवस्थेच्या विरोधात प्रत्यक्ष कृती करण्यासाठी हिंदूंमधला खालचा वर्ग पूर्णतः असमर्थ केला गेला आहे (आंबेडकर, २०१५: ४५-४६).

जातिसंस्थेने गुलामीची अशी व्यवस्था तयार केली आहे की ज्यामुळे शूद्र चिरंतन गुलामीमध्ये जखडले गेले. आंबेडकर प्रतिपादतात, ‘शूद्रांना शस्त्रे धारण करण्याची परवानगी नव्हती; परिणामी शस्त्रांशिवाय ते बंड करू शकत नव्हते. नांगर चालविणारे नांगरगडे बनविल्यामुळे त्यांना नांगराच्या फाळापासून तलवारी बनवता येत नव्हत्या. शस्त्रविहीनतेमुळे बंड वा प्रतिकार करता येत नसल्यामुळे त्यांच्यावर कोणीही नियंत्रण करू शकत होते. जातिसंस्थेच्या शिक्षणबंदीमुळे ज्ञानविहीन बनल्यामुळे त्यांना ना मुक्तीचा विचार करता आला ना त्यांना मुक्तीचा मार्ग शोधता आला. समाजरचनेतील नीच स्थानाशी ते जखडले गेले. आणि त्यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग न कळल्यामुळे प्रारब्ध समजून त्यांनी चिरंतन दास्यात खितपत पडले’

(आंबेडकर, २०१५: ४६).

वर्णजातीच्या गुलामीच्या पायाभूत विचार-व्यवस्थेला म्हणजे ब्राह्मणवादाला आंबेडकरांनी लक्ष्य केले आहे हे लक्षात घेऊन पाटील लिहितात, पहिली, गोष्ट म्हणजे, समाजक्रांती विचारसरणी विरुद्ध होत नसते. ती अवरोधक बनलेल्या समाजव्यवस्थेविरुद्ध होत असते. जातीच्या उतरंडीमुळे ब्राह्मणवादाचा पराभव झाला नाही या अर्थी हे विधान घेतले, तर बुद्ध व संघप्रणीती वर्णव्यवस्थाक दासप्रथान्ताच्या समाजक्रांतीमुळे ब्राह्मणवादाचा सापेक्ष पराभव झाला नाही असा अपरिहार्य निष्कर्ष निघतो. पूर्वमीमांसा या ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाचा महत्तम आचार्य कुमारील भट्ट (८ वे शतक) त्यांच्या ‘तंत्रवार्तिक’मध्ये सांगतो की, बहुसंख्य शूद्र हे बुद्धोपासक आहेत. ब्राह्मणी छावणीने प्रतिचढाई जरी दुसऱ्या शतकापासून केलेली असली, तरी जातिव्यवस्था अवरुद्ध होईपर्यंत ती अब्राह्मणी छावणीवर मात करू शकलेली नाही. (पाटील, २००३: १४-१५).

कॉ. पाटील आणि डॉ. आंबेडकर यांच्या इतिहासविचारातील फरक हा टीकेचे कारण बनला आहे. डॉ. आंबेडकर विचारद्वांद्वाच्या रूपात भारतीय इतिहास समजून घेतात तर कॉ. पाटील भौतिक स्थित्यंतराच्या रूपात. इतिहासात जातिव्यवस्थेविरुद्ध सातत्याने संघर्ष झाले. ब्राह्मणवाद ही काही स्थितीशील व्यवस्था नव्हती. जातिव्यवस्थेच्या वाटचालीच्या आधाराने ब्राह्मणवादाची वाटचाल समजते ही इतिहासविचार म्हणून पाटीलांची निरीक्षणे बोरोबर असली तरी आंबेडकरांवरची त्यांची टीका रास्त ठरत नाही.

पहिले म्हणजे, जातीच्या उतरंडीमुळे ब्राह्मणवादविरुद्ध समाजक्रांती झाली नाही हे विधान वर्णातांची क्रांती करणाऱ्या बौद्ध काळाला लावून पाटीलांनी आंबेडकरांच्या आकलनाची विसंगती दाखविणे संयुक्तिक ठरत नाही. दुसरे म्हणजे, जातीला व ब्राह्मणवादाला डॉ. आंबेडकर स्थितीशील व्यवस्था मानत होते असे गृहीत धरून पाटील यांनी केलेली टीकाही ग्राह्य मानता येत नाही. जातिसंस्था ही परिवर्तनीय संस्था असल्याचे डॉ.

आंबेडकरांनी निःसंदिग्ध स्वरूपात सांगितले आहे (आंबेडकर, १९८७: १४१).

जातिव्यवस्थेच्या उदयानंतर ब्राह्मणवादाचा पाडाव करणारी क्रांती झाली नाही. विशेषत: जातीची उतरंड व गुलामी यामुळे ब्राह्मणवादाविरुद्ध सामुदायिक जनउठावासारखी प्रत्यक्ष कृती निम्न जातीयांकडून होत नाही असे आंबेडकरांचे म्हणणे आहे. ते सर्वस्वी गैरलागू आहे असे म्हणता येत नाही. उलट, क्रांतीनिदानासाठी आंबेडकरांची ही संगती उपयोगाची ठरली आहे. जात्यंतक समाजक्रांती करण्यासाठी क्रांतिकारी समुदायभान घडविण्याचा प्रश्न त्यामुळे ऐरणीवर आणला गेला आहे.

### वैचारिक वलण

आपल्या विचारांचा विकासक्रम मांडताना बुद्धाच्या क्रांतिकारी दर्शनाला पाटील यांनी मध्यवर्तित्व दिले. समाजक्रांती करण्यासाठीचा संकल्पनाव्यूह भारतात पहिल्यांदा बुद्धाने दिला. त्याची प्राथमिक मांडणी दिग्गग स्कूलने जातिव्यवस्थेविरुद्धचे दार्शनिक युद्ध करताना केली. आणि ‘त्याचे परिणतीकरण करायचा प्रारंभ ‘दासशूदांची गुलामगिरी’ ने विधायक अब्राह्मणी बहुप्रवाही ऐतिहासिक भौतिकवादी अन्वेषणपद्धती मांडून मी केला असा दावा पाटील यांनी केला. ‘जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व’ ने समाजवादी सौत्रान्तिकवादाच्या सौंदर्यशास्त्राच्या सर्जनापर्यंत आणले. आणि तिसच्या खंडात त्याची सांगता सौत्रान्तिक मार्क्षवादाच्या नव्या तत्त्वज्ञानाने होत आहे’ अशी घोषणा त्यांनी केली (पाटील, २००३: ३०-३१).

दुसच्या खंडात म्हणजे ‘जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व’ या ग्रंथाच्या लेखनप्रक्रियेत सौत्रान्तिक मार्क्षवादाच्या वलणाची सुरवात झाली असली तरी फुले-आंबेडकरवाद हे तत्त्वज्ञान असल्याची भूमिका त्यांनी सोडली नव्हती. पाटील म्हणतात, फुलेह्वांबेडकर हे दार्शनिक होते हे सिद्ध करण्यापासून त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे व्यवस्थितीकरण करण्याचे काम मलाच करावे लागले, आंबेडकरवाद हे वृद्धबौद्धवादाचे तत्त्वज्ञान

आहे, तत्त्वज्ञानात आणि सौंदर्यशास्त्रात ब्राह्मणी छावणीविरुद्ध निर्णायिक युद्ध करणाऱ्या युवा बौद्धवादाचे नाही (पाटील, १९९६: २०७).

तिसच्या खंडात म्हणजे ‘जात्यन्तक भांडवलदारी लोकशाही क्रांती व तिची समाजवादी पूर्ती’ या ग्रंथात सौत्रान्तिक मार्क्षवादाच्या नव्या तत्त्वज्ञानाची घोषणा करताना पाटील यांनी फुले आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी मानण्याचे सोडून दिले. ‘जातिव्यवस्थाअंतक भांडवलदारी लोकशाही क्रांतीचे ढोबळ सिद्धांतन फुले व आंबेडकर यांनी केले असले तरी ते तिचे तत्त्वज्ञान निर्मू शकलेले नाहीत’ असा शेरा त्यांनी त्यात मारला आहे (पाटील, २००३: २९-३०).

### उत्तरकालीन टीका

फुले-आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी ठरविणाऱ्या शरद पाटील यांनी उत्तर काळात फुले-आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी मानण्यास नकार दिल्याचे त्यांनी स्वतः दिलेले कारण म्हणजे नव्या तत्त्वज्ञानाची सिद्धी हे होय. सौत्रान्तिक मार्क्षवाद या तत्त्वज्ञानाची घोषणा करताना फुले व आंबेडकर तत्त्वज्ञानी नसल्याचे त्यांनी जाहीर केले. तत्त्वज्ञानी सिद्ध करण्यासाठी ज्या कसोट्या सुरुवातीला त्यांनी वापरल्या त्या उत्तरकाळात त्यांना पुरेशा वाटल्या नाहीत. तत्त्वज्ञानी म्हणून सिद्ध होण्यासाठी प्रमाणशास्त्राची जी उभारणी करावी लागते ती जोतीराव फुले व डॉ. आंबेडकरांनी केली नाही असे सांगून फुले व आंबेडकर तत्त्वज्ञानी नाहीत असा दावा त्यांनी केला.

फुले व आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी ठरविण्यासाठी स्वीकारलेले सुरुवातीचे निकष चुकीचे होते असे म्हणण्याच्या फंदात पाटील कधी पडले नाहीत. किंबहुना, त्यासंबंधातल्या चर्चेला वळसा घालूनच फुले-आंबेडकर तत्त्वज्ञानी नाहीत असे ते म्हणत राहिले. तत्त्वज्ञानी निश्चित करण्याचे सुरुवातीचे निकष पूर्णतः न सोडता त्या संबंधातला युक्तिवाद फक्त त्यांनी बदलला.

उदाहरणार्थ, डॉ. आंबेडकरांनी बौद्ध धम्माच्या भाष्याच्या आवरणाखाली तत्त्वज्ञानाचा विकास केला हे त्यांचे आधीचे म्हणणे बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा उचित

विकास डॉ. आंबेडकरांनी केला नाही असे त्यांनी बदलविले. पाटील लिहितात, आंबेडकर एकमेव समाजशास्त्रज्ञ होते की ज्यांनी ओळखले होते की, भारतात एक नाही तर दोन सर्वहारा आहेतद्वेष्टक जुना सामाजिक सर्वहारा व दुसरा ब्रिटिश साम्राज्यवादी भांडवलशाहीने त्याला जोडलेला आर्थिक सर्वहारा. चाळीशीपर्यंत (वयाच्या नाही) ते जात्यंतक क्रांतीचे समर्थक होते. म्हणून त्यांनी फुलेंच्या शूद्र संकल्पनेपासून डिपार्चर घेऊन अस्पृश्यांच्या वेगळ्या संघटनेचा मार्ग स्वीकारला; पण त्यांनी कायदेमंत्रीपद स्वीकारल्यावर सामाजिक सर्वहारांच्या इतिहासदन क्रांतिकारी भूमिकेचा विकास होऊ शकला नाही. तो विकास त्यांना हीनयानी सर्वास्तिवादी स्कूल ऐवजी दिग्गंग स्कूलकडे घेऊन गेला असता (पाटील, २०१२: १०१).

दिग्गंग स्कूलकडे जाणे म्हणजे बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा विकास अशी कल्पना मांडून डॉ. आंबेडकरांनी लावलेली बौद्ध धम्माची संगती हा तत्त्वज्ञानाचा विकास होता हे मानायला पाटील यांनी नकार दिला. आणि त्याच आधारावर डॉ. आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी मानण्यास नकार दिला. डॉ. आंबेडकरांच्या बौद्ध धम्माच्या संगतीची मर्यादा अधोरेखित करण्यासाठी वर्णाताची समाजक्रांती करणारी बौद्ध धम्माची वैचारिक अस्त्रे फुले-आंबेडकरांच्या काळात कालबाह्य झाल्याचा दावा पाटील यांनी केला. पाटील लिहितात, प्रबोधनाची (enlightenment) सर्वात कठीण कामगिरी येथे उभे राहते. आणि ती म्हणजे त्यांची जातीसमर्थक मते बदलणे. वर दाखविल्याप्रमाणे बुद्धाने ही कामगिरी संघाद्वारे केली. त्यांनी ती अनेक पटीने वाढीव शेती उत्पादन, नवे प्रतीत्य-समुत्पादी तत्त्वज्ञान, पारंपरिक अन्वेषणपद्धती (methodology) व आकारिक न्याय (तर्कशास्त्र) याच्या जोगावर केली. ही वैचारिक अस्त्रे जरी क्रांतिकारी ठरली, तरी फुले-आंबेडकरांच्या काळापर्यंत ती कालबाह्य झाली आहेत. फुले-आंबेडकरावाद मार्क्सवादाशी जोडून आंबेडकरवाद्यांची मने वठविण्याचे माझे प्रयत्न गैरलागू झाले आहेत

(पाटील, २०१२: ८६).

पाटील यांच्या या उत्तरकाळातील टीकेचा मुख्य रोख डॉ. आंबेडकरांनी जात्यंताच्या समाजक्रांतीचा मार्ग सोडला असा राहिला. खंड तीन व चारमध्ये अशा स्वरूपाची टीका आपल्याला सातत्याने पाहायला मिळते. जात्यंतक क्रांती करायचा निर्धार आंबेडकरांनी कायदेमंत्री पद स्वीकारले तेव्हा सोडून दिला होता (पाटील, २०१२: ८५). आंबेडकरांनी जरी अस्पृश्य स्थियांचे पहिले संघटन उभारले, तरी कायदेमंत्रीपदाचा राजीनामा दिल्यानंतर त्यांनी घटनात्मकता व नवबौद्ध धम्म यांखातर जात्यंतक क्रांतीचा पाठपुरावा सोडून दिल्याने दलित स्थियांचे संघटन कागदावरच राहिले (पाटील, २००३: १९५).

१९४० नंतर जात्यंताच्या क्रांतीचा मार्ग डॉ. आंबेडकरांनी सोडल्यासंबंधात पाटीलांनी फिरून फिरून विधाने केली आहेत. आंबेडकरांनी कायदेमंत्रीपद स्वीकारले हा तर त्यांनी मोठाच अपराध मानला आहे. घटना व बौद्ध धम्मावर जबाबदारी सोपवून जात्यंताच्या समाजक्रांतीकडे आंबेडकरांनी पाठ फिरविली असा आरोपही त्यांनी सातत्याने केला. पाटीलांच्या या उत्तरकालीन संगतीमागे मार्क्सवादी चर्चाविश्वाने दृढमूल केलेले ‘सुधारणा की क्रांती’ हे द्वंद्व काम करीत राहिले.

‘सुधारणा की क्रांती’ असा वाद मार्क्सवादी चर्चाविश्वामध्ये चर्चिला गेला. त्यानुसार सुधारणा व क्रांती यांच्यामध्ये विरोध कल्पिण्यात आला. क्रांतीला अग्रक्रम देण्यात आला तर सुधारणा दुय्यम ठरविण्यात आली. भांडवली व्यवस्थेच्या चौकटीत आकार घेत असल्यामुळे क्रांतीच्या मार्गातील अडथळा मानून सुधारणा मार्गाविषयी नकारात्मक दृष्टिकोन दृढ करण्यात आला. विशेषत: रशियन राज्यक्रांतीनंतर सुधारणेच्या मार्गाऐवजी क्रांतीला अग्रक्रम देण्याचे धोरण सार्वत्रिक करण्यात आले.

डॉ. आंबेडकरांनी मात्र, सुधारणा व क्रांतीमध्ये असा विरोध पाहिला नाही. त्यांनी उलट सुधारणेच्या मार्गाने समाजक्रांती घडविण्याची भूमिका घेतली. १९४० नंतर सुरु झालेल्या सत्तांतराच्या प्रक्रियेमध्ये त्यांचा

राजकीय अग्रक्रम बदलला. अस्पृश्यांना घटनात्मक संरक्षण मिळविण्यासाठी निकाराचे राजकारण करणे त्यांना भाग पडले. टप्प्याटप्प्याने सुधारणा घडवीत घडवीत जात्यंतक समाजक्रांतीकडे जाणे त्यांना प्राप्त परिस्थितीत इष्ट वाटले. संघर्ष व तडजोड या दोन्हींचा अवलंब त्यांनी त्यासाठी केला. घटना मसुदासमितीचे अध्यक्षपद स्वीकारून राजकीय लोकशाहीसाठीचे सर्वोत्तम प्रारूप भारतीय राज्यघटनेच्या स्वरूपात त्यांनी साकार केले आणि कायदामंत्रीपदाच्या जबाबदारीचा निर्वाह करीत भारतीय स्थिरांना भांडवली समता देणारे हिंदू कोड बिल सादर केले.

तथापि, सुधारणांना भांडवलधार्जिणे व क्रांतीविरोधी ठरविण्याची जी प्रवृत्ती भारतीय कम्युनिस्टांमध्ये राहिली तिच्याच प्रभावाखाली कॉ. पाटीलांनी डॉ. आंबेडकरांना बोल लावला. कायदेमंत्रीपद स्वीकारून क्रांतीचा मार्ग सोडला अशी टीका डॉ. आंबेडकरांवर केली. पाटील लिहितात, ज्या नेहरू मंत्रीमंडळाने आंबेडकरांना कायदेमंत्रीपद देऊ केले व दलाल (comprador) भांडवलदार जातवर्ग, ब्राह्मणी बुद्धीजीवी जातवर्ग आणि उच्च जातीय मिरासदार शेतकरी जातींचे उच्चभू यांच्या निमसंरंजामी हितसंबंधांचे प्रतिनिधीत्व करीत असल्याने त्याला ब्रिटीश राज्यकर्त्त्यांप्रमाणे जातिव्यवस्था टिकवायची होती. आपले हिडीस हितसंबंध लपविण्यासाठी त्याला अस्पृश्यांचा असा कायदेपेंडित व लोकमान्य नेता हवा होता जो त्यांची तथाकथित धर्मनिरपेक्ष, लोकशाहीवादी व समाजवादी घटना बनवील आणि अशाप्रकारे अटल झालेल्या जात्यंतक भांडवलदारी लोकशाही क्रांतीला चुकांडी देईल (पाटील, सत्यशोधक एल्यार, डिसेंबर २०११).

स्वतंत्र भारताच्या राज्यसंस्थेला शक्य होईल तितके जात्यंताच्या मार्गावर नेण्यासाठी डॉ. आंबेडकरांनी कायदेमंत्रीपदाची जबाबदारी स्वीकारली. सुधारणेच्या मार्गात त्यांना तडजोड करणे आवश्यक झाले तरी जात्यंताचा मार्ग त्यांनी कधीही सोडला नाही. त्यांच्या

कायदेमंत्रीपदाच्या राजीनाम्यातून ते सुस्पष्ट होते. पण, तरीही सुधारणेला क्रांतीविरोधी समजण्याच्या गृहितकामुळे पाटील यांनी डॉ. आंबेडकरांना लक्ष्य केले. कायदेमंत्रीपद स्वीकारणे म्हणजे जात्यंताचा मार्ग सोडणे असा अर्थ त्यांनी काढला. अन्यथा, जात्यंताचा मार्ग डॉ. आंबेडकरांनी सोडला याला कोणतेही प्रमाण मिळत नाही.

पाटील यांनी केलेली डॉ. आंबेडकर व त्यांच्या विचारांची मीमांसा अशाप्रकारे मार्क्सवादी गृहितकांवर आधारलेली आहे. ती मार्क्सवादाच्या मर्यादा सांगत असली तरी क्रांतिकारी सिद्धांताशिवाय क्रांती अशक्य असल्याचे मानते व सुधारणेऐवजी क्रांतीला अग्रक्रम देते. क्रांतीचा क्रम अटल ठरविणाऱ्या मार्क्सवादी सिद्धांतावर आरूढ होऊन जात्यंतक लोकशाही क्रांतीची अटलता ती अधोरेखित करते. पाटीलांची ही मीमांसा फुले-आंबेडकरांबाबत आस्थाभाव ठेवत असली वा फुले-आंबेडकरांची जात्यंताच्या क्रांतीविज्ञानातील भूमिका नाकारत नसली तरी सौत्रान्तिक मार्क्सवादाचे तत्त्वज्ञान घोषित करून फुले-आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी मानायला नकार देते.

फुले-आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी मानायला नकार देऊन पाटील यांनी एक वर्तुळ पूर्ण केले आहे. सुधीर बेडेकरांनी जिथे युक्तिवाद सुरू केला तिथे ते परत येऊन पोहचले आहेत. मार्क्सवादी विचारपद्धती जर वैज्ञानिक नसेल तर केवळ भारताला लागू पडणारी नव्हे तर सर्व जगाला सार्वत्रिकपणे लागू पडणारी एक नवी विचारपद्धती मांडून दाखवावी लागेल; मग फक्त भारतीय मार्क्सवादाच्या विरोधात फुले-आंबेडकरवाद-मार्क्सवाद मांडून पुरे पडणार नाही. फुले-आंबेडकरवाद-मार्क्सवाद सोडून देऊन आता या कामाला लागावे (बेडेकर, तात्पर्य, मे १९८१) अशी जी सूचना बेडेकरांनी तात्पर्यच्या लेखात केली तिथे पाटील येऊन पोहचले आहेत. मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद केवळ भारताला लागू पडतो या तर्काचा कॉ. पाटीलांवर प्रभाव पडलेला दिसतो.

पण तरीही कॉ. पाटील यांनी मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद हे त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे नामाभिदान बदलून सौत्रान्तिक मार्क्सवाद करणे हे त्यांच्या अधिकाराची बाब म्हणून स्वीकारण्यायोग्य आहे. पण फुले-आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी मानायला नकार देणे ही बाब मात्र मान्य करण्याजोगी नाही. तत्त्वज्ञानी असण्याचे पाटीलांनी सुरुवातीच्या काळात पुढे आणलेले निकष म. फुले व डॉ. आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी म्हणून सिद्ध करतातच पण व्यावसायिक तत्त्वज्ञानी म्हणून सत्ताशास्त्रीय (ontological) व प्रमाणशास्त्रीय (epistemological) अधिष्ठानांची जी आवश्यकता त्यांनी नंतर प्रतिपादली त्या आधारावरही तत्त्वज्ञानी ठरतात (गोखले, २००८: ३-२७). पण त्याची चर्चा करणे आजच्या व्याख्यानाचे प्रयोजन नाही.

कॉ. शरद पाटील यांनी आपल्या वैचारिक प्रवासातल्या प्रत्येक टप्प्यावर फुले-आंबेडकरवादाची संगती लावली आहे. त्यांनी वेळोवेळी फुले-आंबेडकरांच्या विचारांचे नवे अन्वयार्थ मांडून तिचे व्यवस्थिकीकरण केले आणि फुले-आंबेडकरांना वैश्विक संदर्भात उभे केले. जात्यंतक लोकशाही क्रांतीची कोंडी फोडण्यासाठी फुले-आंबेडकरांच्या विचारांची त्यांनी मदत घेतली. सौत्रान्तिक मार्क्सवादाचे प्रतिपादन करतानाही फुले-आंबेडकरांपासून मार्गदर्शन घेण्याचे थांबविले नाही. तत्त्वज्ञानी भाष्यकार म्हणून त्यांनी जो फुले-आंबेडकरवादाचा विकास घडविला तो आपल्याला पथर्दर्शक आहे. त्यांच्याबरोबर असलेले आपले मतभेत राखूनही फुले-आंबेडकरवादाच्या विकासाला त्यांनी दिलेले योगदान निर्विवादपणे मान्य करावे लागेल.

### संदर्भ

- १) आंबेडकर, बाबासाहेब (१९७९): मून, वसंत (संपा.), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर रायटिंग्ज् अँड स्पीचेस, खंड पहिला, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.
- २) आंबेडकर, बाबासाहेब (१९८७): मून, वसंत (संपा.), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर रायटिंग्ज् अँड स्पीचेस, खंड पाचवा, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.

- ३) आंबेडकर, बाबासाहेब (१९८९): मून, वसंत (संपा.), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर रायटिंग्ज् अँड स्पीचेस, खंड पाचवा, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.
- ४) आंबेडकर, बाबासाहेब (१९९१): मून, वसंत (संपा.), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर रायटिंग्ज् अँड स्पीचेस खंड ....?, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.
- ५) आंबेडकर, बाबासाहेब (२०१२): गायकवाड, प्रदीप (संपा.), कामगार चळवळ डॉ. आंबेडकरांची निवडक भाषणे व लेख, क्षितीज प्रकाशन, नागपूर.
- ६) आंबेडकर, बाबासाहेब (२०१४): अन्हिलेशन ऑफ कास्ट, नवयान, नवी दिल्ली.
- ७) आंबेडकर, बाबासाहेब (२०१५): जातिव्यवस्थेचे निर्मलन, शिरस्ट प्रकाश (भाषांतर), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र साधने प्रकाशन समिती, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.
- ८) बगाडे, उमेश (२०१९) आत्मसन्मानाकडे नेणाऱ्या लढ्याचे तत्त्वमथन डॉ. आंबेडकरांची जातीमीमांसा, लोकवाडमय प्रकाशन, मुंबई.
- ९) बेडेकर, सुधीर (मे १९८१) फुले-आंबेडकर-मार्क्सवाद आणि मार्क्सवाद, तात्पर्य, पुणे.
- १०) गोखले, प्रदीप (२००८), आंबेडकर अॅज अ फिलोसॉफर: बियांड रिडक्शनीझम, गोखले, प्रदीप (संपा.), द फिलोसॉफी ऑफ डॉ. बी. आर. आंबेडकर, सुगावा, पुणे.
- ११) पाटील, शरद (१९९३): मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद, सुगावा प्रकाशन, पुणे.
- १२) पाटील, शरद (१९९६): जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व, सुगावा प्रकाशन, पुणे.
- १३) पाटील, शरद (२००३): जात्यन्तक भांडवलदारी लोकशाही क्रांती व तिची समाजवादी पूर्ती, सुगावा, पुणे.
- १४) पाटील, शरद (डिसेंबर २०११), 'सत्यशोधक एलार' ने मला केलेल्या साक्षेपी व जबाबदार चिकित्सेच्या आवाहनाला उत्तर, सत्यशोधक एलार.
- १५) पाटील, शरद (डिसेंबर २०११), 'डॉ. गोखलेंनी युक्तिवाद केल्याप्रमाणे डॉ आंबेडकर क्रांतिकारी तत्त्वज्ञानी होते काय? , सत्यशोधक एलार.
- १६) पाटील, शरद (२०१२): प्रिमिटिव्ह कम्युनिझम, मातृसत्ता-स्त्रीसत्ता व भारतीय समाजवाद, सुगावा, पुणे.
- १७) रेणे, मे. पुं. (१९९३), मार्क्सवाद आणि फुले आंबेडकरवाद, पाटील, शरद, मार्क्सवाद फुले आंबेडकरवाद, सुगावा प्रकाशन, पुणे.

## महात्मा जोतिबा फुल्यांचे विचार आणि डॉ. पंजाबराव देशमुख

डॉ. मनोज तायडे

मराठी विभाग प्रमुख

संत गाडगे बाबा अमरावती विद्यापीठ, अमरावती भ्र. ९४०५३५२५३६

विद्येविना मती गेली, मतीविना नीति गेली  
नीतिविना गती गेली, गतीविना वित्त गेले  
वित्तविना शूद्र खचले, इतके अनर्थ एका अविद्येने केले  
महात्मा जोतिबा फुले यांचा कानमंत्र वन्हाडात  
कुणी खच्या अर्थने ऐकला असेल तर डॉ. पंजाबराव  
देशमुख यांनीच. या मंत्राच्या प्रेरणेतून त्यांनी विदर्भात  
शैक्षणिक व कृषिक्रांतीचा पाया घातला.

शुक्रवार, दिनांक २७ डिसेंबर १८९८ रोजी पापळ,  
ता. नांदगाव-खंडोर, जि. अमरावती येथे बडील  
श्यामरावजी आणि आई राधाबाई या शेतकी दांपत्याच्या  
पोटी पंजाबरावांचा जन्म झाला. बडील तिसऱ्या वर्गापर्यंत  
शिकले होते, तर आई निरक्षर होती. म्हणजे पंजाबराव  
अर्धशिक्षित बापाचा आणि धर्मभोव्या आईचा मुलगा  
होता, पण बडीलांना शिक्षणाचे महत्त्व कळत होते.

पापळला १८७४ पासूनच एक गावठी शाळा  
होती. १९०६ मध्ये याच शाळेत पंजाबरावांचे नाव  
दाखल झाले. श्यामरावांनी शाळेतील गोसावी मास्तरांची  
सोय आपल्या धरीच केली होती. त्यामुळे पंजाबरावांना  
शिक्षकांचा सहवास आयताच घडत होता. गोसावी  
गुरुजी दररोज पर्वत्या म्हणवून घेत. व्याकरण व  
गणितावर त्यांचा फारच भर असायचा. त्यामुळे पुढे  
पंजाबरावांना हे विषय कधीच कठीण गेले नाही. मुळातच  
पंजाबराव कुशाग्र बुद्धीचे व अत्यंत निग्रही होते.

चौथ्या वर्गाची व्यवस्था पापळला नसल्याने त्यांना  
चांदूररेल्वे तालुक्यातील सोनगाव येथे आजोळी  
पाठविण्यात आले. चौथा वर्ग तर त्यांनी चांदू येथून

उत्तीर्ण केला. पण पाचव्या वर्गाच्या परीक्षेच्या वेळी  
फणफणून ताप भरला. परिणामी परीक्षा बुडाली. सोनगाव  
ते चांदूररेल्वे या पायपिटीचा ताप भयंकर होता. परिणामी  
पंजाबरावांना कारंजा-लाड या ठिकाणी शिकवायचे  
श्यामरावांनी ठरविले. हे तेच कारंजा होय, ज्यावर  
शिवाजी महाराजांनी १६७० सालच्या शेवटी स्वारी  
केली होती. त्यावरून या नगरीच्या संपन्नतेची कल्पना  
यावी. कृष्णराव दादा देशमुख या नातेवाईकाकडे राहन  
पंजाबरावांनी माध्यमिक शिक्षण पूर्ण केले.

त्यावेळी वन्हाडाच्या चार जिल्ह्यांत मॅट्रिकच्या  
शिक्षणाची सोय अमरावती सोडून इतर कोठेही नव्हती.  
१८६५ साली ब्रिटिश शासनाने सुरु केलेले हिंदू  
हायस्कूल हे एकमेव हायस्कूल शिक्षणाचे केंद्र होते.  
जून १९१५ मध्ये पंजाबरावांनी हिंदू हायस्कूलमध्ये  
प्रवेश घेतला. ते शासकीय परीक्षेत प्रथम क्रमांकाने  
उत्तीर्ण होऊन शिष्यवृत्ती मिळवत होते. या हायस्कूलमध्ये  
पंजाबरावांचे इंग्रजी, गणित, संस्कृत, व्याकरण, इंग्रजी  
साहित्य इत्यादी विषय पक्के झाले, नव्हे त्यावर त्यांनी  
प्रभुत्व मिळविले. मार्च १९१८ मध्ये पंजाबराव मॅट्रिकची  
परीक्षा उच्च श्रेणीत उत्तीर्ण झाले.

आशर्च्य वाटेल, पण वन्हाडात त्यावेळी एकही  
महाविद्यालय नव्हते. २५ जून १९१८ साली पंजाबराव  
फर्युसन कॉलेजमध्ये दाखल झाले. कॉलेजचे प्राचार्य  
आर. पी. परांजपे, उपप्राचार्य प्रा. वासुदेवराव पटवर्धन  
यांचे पंजाबरावांवर त्यांच्या बुद्धिवैशिष्ट्यामुळे विशेष  
लक्ष होते. प्रा. पटवर्धन भाषाविज्ञानाचे दांडगे अभ्यासक

होते. विल्सन फायलॉर्जीकल लेक्चर्सवरील त्यांचे लेख त्यावेळी चांगलेच गाजत होते. या लेखांचा आणि प्रा. पटवर्धन यांच्या सहवासाचा पंजाबरावांना चांगलाच फायदा झाला. पुढे डी. फिल.च्या प्रबंधलेखनात हा अभ्यासक्रम कापी पडला.

सन १८९९ पासून सुरु झालेले कोल्हापूरचे वेदोक्त प्रकरण महाराष्ट्रातील बहुजन समाजाच्या जागृतीसाठी फारच उपकारक ठरले. राजर्षी शाहू महाराजांनी धार्मिक सत्तेविरुद्ध रणशिंग फुंकले. शाहूराजांभोवती सर्वजातिधर्माचे लोक गोळा झाले होते. १९१८ पर्यंत तर हे बंड महाराष्ट्रभर पसरले. राजर्षी शाहू महाराजांनी प्रथम शैक्षणिक क्रांतीला हात घातला. सर्व बहुजन जारीच्या परिषदांचे अध्यक्षपद राजर्षी शाहू भूषवू लागले. महाराष्ट्राच्या खेड्यापाड्यातून सत्यशोधक समाज फोफावू लागला. समता व बंधुप्रेमाचा संदेश देणारे सत्यशोधक तमाशे खेड्यापाड्यातून प्रचार करू लागले. एवढे च नव्हे तर प्रांताप्रांतातून अस्पृश्यतानिवारणाच्या परिषदा राजर्षी शाहू आणि त्यांच्या अनुयायांच्या नेतृत्वात भरत होत्या.

वन्हाडच्या सामाजिक जीवनातही प्रचंड उल्थापालथी सुरु होत्या. १९१६ साली शिवर-दर्यापूरचे रामराव माधवराव देशमुख इंग्लंडवरून बॅरिस्टर होऊन आले. मराठा समाजातील पहिला बॅरिस्टर म्हणून रामराव देशमुखांचा गौरव झाला. त्या समारंभात पंजाबराव हजर होते. या गौरवाचा त्यांच्या मनावर सकारात्मक परिणाम झाला. रामराव देशमुखांचे बॅरिस्टर होणे, हा वन्हाडच्या शांत जीवनावर झालेला सकारात्मक हादराच होता.

दुसरा हादरा दिला तो २७ डिसेंबर १९१७ साली खामगावला झालेल्या अखिल भारतीय मराठा शिक्षण परिषदेने. खामगावच्या रावबहादूर केशवराव जानराव देशमुख यांच्या प्रेरणेने आयोजित या परिषदेला अध्यक्ष म्हणून राजर्षी शाहू आले. या परिषदेत राजे गरजले – हिंदुस्थानातील अखिंड परिश्रम करणारा शेतकरीवर्ग आपल्याला बदलावयाचा आहे. अनंतकाळापासून या वर्गाला ब्राह्मणी धर्माने अज्ञानात

ठेवले आहे. भूमिपुत्रांनो, अज्ञान हेच माणसाच्या गुलामगिरीचे व दुःखाचे खरे मूळ कारण आहे. सामाजिक गुलामगिरीचा अज्ञान हाच एक नंबरचा शत्रू आहे. याच शत्रूशी आपल्याला उग्र लढा द्यावयाचा आहे. समाजात क्रांतिकारक बदल घडून आणावयाचा असेल तर शिक्षणाशिवाय दुसरा तरणोपाय नाही. वास्तविक दृष्टीने शिक्षणक्रांती ही समाजक्रांतीची सुरुवात आहे. शिक्षणक्रांतीच्या उदरातूनच जगातील सर्व क्रांत्या जन्माला आल्या. सार्वत्रिक शिक्षणाशिवाय कोणत्याही देशाचे व समाजाचे परिवर्तन घडून येत नाही. या सामाजिक क्रांतीला कोठला आला आहे जात-धर्म? शिक्षणाच्या मंदिरात जातिधर्माची सारी क्रूर बंधने नष्ट होतात... हिंदुस्थानाच्या क्रांतिकारक परिवर्तनासाठी सक्तीचे मोफत शिक्षण ही पहिली गरज आहे. (लोकनेता डॉ. पंजाबराव देशमुख, पृ. क्र. ३७)

या व अशा घटनांनी, विचारप्रवाहांनी पंजाबरावांच्या उमलत्या मनात शैक्षणिक व सामाजिक क्रांतीचे बीजरोपण केले, असे म्हणण्यास हरकत नसावी. म. फुले व पंजाबराव देशमुख यांचा कालखंड एक नाही. म. फुले यांचे वाडमय पंजाबरावांच्या वाचनात आले असाही कुठे त्यांच्या चरित्रात किंवा रोजनिशीत उल्लेख नाही. डॉ. पंजाबराव विद्यार्थी दशेपासून नियमाने रोजनिशी लिहीत होते. त्यात त्यांनी केलेल्या वाचनाचे उल्लेख आवर्जून आहेत आणि म. फुले यांचे ग्रंथही उपलब्ध नव्हते, हेही महत्वाचे आहे. पण म. फुले यांच्या विचारांचा वारसा मात्र त्यांना राजर्षी शाहू, जेधे, जवळकर, केशव सीताराम ठाकरे इ. तसेच म. फुले यांचे पहिले चरित्रिकार पंढरीनाथ पाटील यांच्या विचारातून, जवळीकीतून मिळाला हे निश्चितच दिसून येते. दिनांक ३० मे १९२० रोजी नागपुरात अखिल भारतीय बहिष्कृत समाज परिषदेचे अधिवेशन राजर्षी शाहू महाराज यांच्या अध्यक्षतेखाली संपन्न झाले. या परिषदेला डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरही हजर होते.

पंजाबराव देशमुखांनी केलेला शैक्षणिक प्रवास समजून घेतल्याशिवाय त्यांनी केलेल्या शैक्षणिक क्रांतीचे मूळच लक्षात येणार नाही. आर्थिक दृष्टीने अत्यंत

खडतर असा शैक्षणिक प्रवास त्यांना करावा लागला. पंजाबराव पुण्यामध्ये शिक्षण घेत होते याचा अर्थ असा नव्हे की, ते गर्भश्रीमंत होते. वन्हाडातील पापळ गावच्या श्यामराव देशमुख यासारख्या कोरडवाहू शेतजमिनीचा मालक असलेल्या शेतकऱ्याचा हा मुलगा स्वतःच्या बुद्धिवैभवावर, स्कॉलरशीपवर शिक्षण घेत होता. शंभर रुपये मागितले तरी श्यामराव अणांची बोबडी वळायची. तेथे श्रीमंती काय असणार?

आणि पंजाबराव तर स्वप्न पाहात होते इंग्लंडला जाऊन बॅरिस्टर होण्याचे! एक दिवस पंजाबरावांनी बडील श्यामरावजीकडे बॅरिस्टर होण्यासाठी इंग्लंडला जाण्याची आपली मनातील इच्छा सांगितली. श्यामरावजीना या सर्व गोर्टींची काहीच कल्पना नव्हती. त्यांनी काहीही न चौकशी करता पाठिंबा दिला. आईने आपले सोन्याचे दागिने विकण्याची तयारी दर्शविली. तिला काय माहीत होते की, आपल्या दागिन्यांनून इंग्लंडच्या तिकिटाचा खर्च ही निघू शकत नाही. सहा वर्षे इंग्लंडला राहायचे म्हणजे किमान साठ हजाराचा खर्च होता. पंजाबरावांनी आई-वडिलांना सारे समजावून सांगितले.

धनाढ्य नातेवाईकांचे उंबरठे श्यामरावजीनी झिजवले. सर्वांकडून उत्तर एकच - काह्याले या फंदात पडता. आता अर्धी तरी मिळते. नापास झाला तं पुरी जाईन ना! आपल्या सारख्यातलं कोनी गेलं का इंग्लंडले? वन्हाडातील तत्कालीन धनिक मराठा समाजातील जहागीरदारांच्या दृष्टीने श्यामराव देशमुख क्षुल्क कोरडवाहू शेतकरी होता. होय, एक वर्ग मात्र खर्च करायला तयार होता! उपवर मुर्लींचे बाप! त्यांच्या निरक्षर मुलीसोबत जर पंजाबरावांनी विवाह केला, तर ते शिक्षणाचा सर्व खर्च करण्यास तयार होते. पण हे स्वाभिमानी पंजाबरावास मान्य नव्हते.

आपली काळी आई सावकाराकडे गहण टाकणे कोणत्याही शेतकऱ्यास पसंत नसते. श्यामराव देशमुखास ते कसे पसंत पडणार? पण पंजाबराव वडिलांना म्हणाले - अण्णा, आपल्या शेतीवर कोठे कर्ज मिळेल काय ते चौकशी करून बघा. तेवढे पैसे

हातात आले म्हणजे पुढेचे पुढे पाहून घेऊ. अण्णा, तुमचा सारा जमीनजुमला मी सावकाराच्या घरात पचू देणार नाही याची खात्री बाळगा. (लोकनेता डॉ. पंजाबराव देशमुख, पृ. क्र. ४७)

श्यामराव आणि राधाबाई यांचा आपल्या मुलाच्या दुर्दम्य इच्छाशक्तीवर पूर्ण भरवसा होता. कृष्णारावदादा देशमुख यांच्या मदतीने दिनांक २४ फेब्रुवारी १९२० रोजी एकशे पाच एकर तीस गुंटे जमीन केवळ दहा हजारात कारंज्याच्या चंदनमल शेतटींकडे गहण केली गेली. त्यावेळी या जमिनीचा शेतसारा एकशे तेवीस रुपये चार आणे होता. हिशेब केला तर एकरी ९४ रुपये ८० पैसे एवढाच भाव मिळाला होता. जो शेतसाच्यापेक्षा कमी होता... सारे नातेवाईक हसत होते. कारण पोर पंजाबराव वेडं स्वप्न बघत होतं आणि बाप श्यामराव अखेंवी जमीन गहण ठेऊन कफल्क झाला होता.

पंजाबराव देशमुख बॅरिस्टर होण्यासाठी इंग्लंडला जाणार या बातमीने अखेवे फार्ग्युसन आनंदले. ०१ ऑगस्ट १९२० रोजी पंजाबरावांना निरोप देण्याचा सोहळा फार्ग्युसनमध्ये आयोजित होता. पण त्याच दिवसाला टिळकांचे निधन झाले. परिणामी स्थगित झालेला हा सोहळा पुढे प्रा. पटवर्धनांच्या अध्यक्षतेखाली पार पडला. दिनांक २१ ऑगस्ट १९२० रोजी मुंबई बंदरावरून एस. एस. मालोत्रा या बोटीने पंजाबराव इंग्लंडला रवाना झाले. आणि दिनांक ०७ सप्टेंबर १९२० रोजी पोचले. दहा हजार हाती आणि खर्च साठ हजारांचा.

१९२० साल भारतीय इतिहासात महत्वाचे आहे. टिळक युगाचा अंत होऊन महात्मा गांधींचे युग सुरु झाले आहे. राजर्षीं शाहूंचे शैक्षणिक व सामाजिक कार्य भरावर आहे. ती प्रेरणा घेऊन हा तरूण पंजाबराव युरोपात दाखल झाला आहे.

पंजाबराव केंब्रिजला पोचले. केंब्रिज विद्यापीठातून शिक्षण सुरु करायचे तर तेथील महाविद्यालयात प्रवेश घेणे आवश्यक होते. पण येथे एक अडचण आली. बॅरिस्टरची पदवी मिळविण्यासाठी

Litha Go (लिथ्थागो) ही प्रवेश परीक्षा उत्तीर्ण होणे आवश्यक होते. ही परीक्षा दोन सत्रांमध्ये होत असे. या परीक्षेकरिता प्रवेश मिळणे अवघड झाले. कारण ब्रिटिश सेनाधिकाऱ्यांच्या मुलांची प्रवेशाकरिता झुंबड उडालेली होती. या अडचणीतून मार्ग काढणे अवघड होते. मात्र ट्रिनिटी कॉलेजने एक सवलत पंजाबरावांना दिली. नियमित प्रवेश दिला जाणार नाही, पण खाजगी रीतीने परीक्षा देता येईल एकदी सवलत देण्याचे प्राचार्यांनी मान्य केले. मान्य करण्याशिवाय दुसरा पर्याय नव्हता. परीक्षा केवळ दोन महिन्यांवर आलेली. शेवटी या खाजगी विद्यार्थ्यांनी गणित, संस्कृत आणि इंग्रजी हे विषय निवडून नेटाने अभ्यास सुरू केला. फर्ग्युसन कॉलेजमधून इंटरमिजीएट उत्तीर्ण झालेल्या या विद्यार्थ्यांकरिता केंब्रिजची अभ्यासपद्धती व परीक्षापद्धती नवीन होती. पण हार मानेल ते पंजाबराव कसले? दोन महिन्यांनंतर झालेल्या परीक्षेत उत्तीर्ण विद्यार्थ्यांमध्ये पंजाबरावांचे नाव होते. डिसेंबर १९२० मध्ये बॉरिस्टरच्या पूर्वपरीक्षेचे दुसरे सत्र आटोपले. याही परीक्षेत ते प्रथम श्रेणीत उत्तीर्ण झाले. बॉरिस्टरचा मार्ग मोकळा झाला. लवकरच बॉरिस्टरचा अभ्यास व परीक्षा पंजाबरावांच्या अंगवळणी पडली. तिची फिक्रीत्यांना राहिली नाही. आपली बौद्धिक रग जिरविण्यासाठी आणखी काही करता येते काय हे ते शोधायला लागले. त्या काळी आय. सी. एस. होण्यात मोठे श्रेष्ठत्व होते. पण या परीक्षेकरिता एम. ए. होणे आवश्यक होते. म्हणून त्यांनी एडिंबरो विद्यापीठात एम. ए. ला प्रवेश घेतला. संस्कृत हा प्रथम विषय व इंग्रजी, तत्त्वज्ञान व इतिहास हे दुय्यम विषय निवडले. गणिताच्या वर्गात जागा नव्हती म्हणून तत्त्वज्ञान. पण कोणताही विषय त्यांच्यादृष्टीने कधीच अवघड नव्हता. संस्कृतच्या वर्गात पहिल्याच दिवसाला संस्कृत विषयाचे जागतिक कीर्तीचे प्रकांड पंडित श्री. ए. बी. किथ वर्गात आले. विद्यार्थ्यांशी संवाद करताना त्यांचे लक्ष पंजाबरावांनी वेधून घेतले. ज्ञान, उत्तरातील बिनचूकपणा, भाषेवरील पंजाबरावांचे प्रभुत्व पाहून श्री. किथ भारावले. त्यांनी पंजाबरावांकडे साध्या एम. ए. ऐवजी एम. ए. (ऑनर्स) अभ्यासक्रम

घेण्याचा आग्रह धरला. एवढेच नव्हे तर एम. ए. चा (ऑनर्स) तीन वर्षांचा अभ्यासक्रम दोन वर्षांत पूर्ण करण्याची सवलत त्यांना विद्यापीठाकडून मिळवून दिली. एम. ए.चे दुसरे वर्ष सुरू असताना किथ सरांनी पंजाबरावांच्या डोक्यात एका परीक्षेची भर घातली. व्हॅन्स डनलॉप संस्कृत रिसर्च स्कॉलरशीप संस्कृत विषयात सर्वोत्तम उत्तीर्ण होणाऱ्या विद्यार्थ्यांसि दिली जात असे. शंभर पौँडाची ही शिष्यवृत्ती होती. ही शिष्यवृत्ती मिळवलीच पाहिजे, असा निर्धार पंजाबरावांनी केला. कारण इतर कोणत्याही विद्यार्थ्यांपेक्षा त्यांना पैशाची निकड जास्त होती. रात्रीचा दिवस केला, प्रचंड कष्ट केले आणि व्हॅन्स डनलॉप शिष्यवृत्ती मिळविली. ही शिष्यवृत्ती मिळविल्याबद्दल इंग्लंडमधील वृत्तपत्रांनी त्यांचे जाहीर कौतुक केले... जून १९२३ मध्ये पंजाबराव एम. ए. (ऑनर्स) झाले आय.सी.एस. परीक्षेला बसण्याकरिता त्याकाळी २२ ते २४ वर्ष वयाची अट होती. पंजाबरावांचे वय एक वर्ष पुढे निघून गेल्याने त्यांना आय. सी. एस.चा नाद सोडावा लागला. तशीही त्यांना सरकारी नोकरी करायची नव्हतीच. देशगैरव सुभाषचंद्र बोस हे पंजाबरावांचे इंग्लंडमध्यले स्नेही-मित्र होते. सुभाषबाबू अनेकदा मित्रांच्या बैठका पंजाबरावांच्या निवासस्थानी घेत असत. सुभाषबाबूनी आय. सी. एस. होऊनही ती पदवी नाकारली. हे पंजाबरावांच्या देखत घडले होते. म्हणून पंजाबराव वडिलांना लिहिलेल्या पत्रात म्हणतात – मला ती परीक्षा पास होण्याची फार इच्छा असली तरी; आणि ती पास होणे खरोखरच मोठ्या सन्मानाची गोष्ट असली तरी मी हिंदुस्थानात आल्यावर सरकारी नोकरी स्वीकारणार नाही; हे मात्र निश्चित... हिंदुस्थानची आजची खरी गरज निःस्वार्थी व स्वतंत्र बाण्याच्या माणसांची आहे. ही गरज काही अंशी मी भरून काढली नाही तर मी व्यर्थ जन्माला आले असे समजेन. माझ्या या विचारांना सरकारी नोकरीची बेडी पायात अडकवून घेणे अगदीच विसंगत आहे... (लोकेनेता डॉ. पंजाबराव देशमुख, पृ. क्र. ५९)

इंग्लंडमध्ये केवळ बॉरिस्टर होण्यासाठी गेलेला

हा तरुण स्वतःच्या बुद्धिवैभवावर निरनिराळ्या पदब्या पदरात पाढून घेण्यासाठी आसूसला होता. पण त्याची आर्थिक परिस्थिती काय होती? १९२२-२३ मध्यले दिवस तर आर्थिकदृष्ट्या अत्यंत बिकट होत चालले होते. इकडे शयामरावबापू चंदनमल शेठचे मुद्दल काय व्याजही भरू शकले नव्हते.

बंडिलांना लिहिलेल्या पत्रात पंजाबराव म्हणतात – मजजवळ पैशांचा हिशेब खालीलप्रमाणे आहे. सद्या बँकेत १९० पौण्ड आहेत. त्यापैकी ३० पौण्ड फीसाठी खर्ची पडतील. आणि १५ पौण्ड लंडनला तीन-चारदा जाण्यायेण्याला लागतील. १५ पौण्ड पुस्तकाला पाहिजेत. बाकी राहिले १३० पौण्ड. पण येथे दर महिन्याला १२ पौण्डपेक्षा जास्त खर्च होत नसल्यामुळे आणखी नऊ दहा महिने तिकडे पाहावे लागत नाही. म्हणजे पुढल्याचा आँगस्ट महिन्यापर्यंत त्याची काळजी करण्याचे कारण नाही. यंदाच्या पिकातून खर्चाला पैसे ठेऊन काही शिल्लक राहिल्यास आणि भाव एका पौण्डाला दहा रुपये असल्यास काही पैसे पाठवावे, म्हणजे पुढच्या खर्चाला ते उपयोगी पडतील... (लोकनेता डॉ. पंजाबराव देशमुख, पृ. क्र. ५९)

प्रचंड आर्थिक विवंचनेत असतानासुद्धा मित्रांकडे हात पसरायचे नाही, हा त्यांचा स्वाभिमान कायम होता आणि आईवडिलांची आर्थिक दुरवस्था वाढतच होती. ते पंजाबरावांना हुंडा घेऊन लग्न करण्याचा आग्रह करीत होते आणि पंजाबराव त्यांना वारंवार नकार देत होते. हुंडा घेऊन लग्न करणे आणि आर्थिक विवंचना मिटवून शिक्षण घेणे त्यांच्या स्वाभिमानी स्वभावास मानवत नव्हते. यातच किथ सरांनी पंजाबरावांच्या डोक्यात डॉक्टर ऑफ फिलॉसॉफी ही सर्वोच्च पदवी घेण्याची महत्त्वाकांक्षा पेरली.

वैदिक साहित्यातील धर्माचा उगम व विकास (The Origin And Development of Religion In Vedic Literature) ह्या विषयावर पंजाबरावांनी संशोधनास आरंभ केला. विषय हगन-गंभीर. पण संस्कृत आणि इंग्रजीवर असामान्य प्रभुत्व असलेल्या आणि तत्त्वज्ञानात रुची असलेल्या

पंजाबरावास कोणताही विषय कठीण नव्हताच.

पण प्रश्न पैशाचा होता. शेवटी मार्च १९२४ मध्ये पंजाबराव हिंदुस्थानात परत आले आणि पैशाची जुळवाजुळव करून सप्टेंबर १९२४ ला पुन्हा परत गेले.

ब्रिटिश स्युझिअमच्या ग्रंथालयात दिवसरात्र डी. फिल. व बॉरिस्टरची परीक्षा यांची तयारी करू लागले. पंजाबरावांनी डी. फिल. साठी घेतलेला विषय फारच व्यापक होता. सोळा-सोळा तास काम करूनही छापील चारशे पाने भरतील एवढाच भाग तयार झाला. शेवटी तयार झाला तेवढाच भाग त्यांनी संकलित केला, टीपा-संदर्भसूची दिली आणि विद्यापीठास सादर केला. पराकाष्ठेच्या आर्थिक अडचणीमुळे मला यापुढे इंग्लंडमध्ये राहणे शक्य नाही. माझ्या लेखनात मौलिकता वाटत असेल तर हा प्रबंध विद्यापीठाने स्वीकारावा, अशी विनंती केली. आॅक्सफर्ड विद्यापीठाने प्रबंध स्वीकारत त्यांना दोन प्रश्नपत्रिकांना बसण्याची सूचना केली. दोनही प्रश्नपत्रिका पंजाबरावांनी यशस्वीरितीने सोडविल्या. आॅक्सफर्ड विद्यापीठाच्या परीक्षा समितीने पंजाबराव देशमुख यांना डी.फिल. ही सर्वोच्च पदवी देण्यास सहर्ष मान्यता दिली. प्रबंध लेखनाच्या काळातच बॉरिस्टरची शेवटची परीक्षा सुरू होती. एकाचवेळी दोन भिन्न विषयांचा अभ्यास करणारा हा विद्यार्थी अजबच म्हटला पाहिजे. बॉरिस्टरची परीक्षाही पंजाबराव उच्च श्रेणीत उत्तीर्ण झाले. २५ जानेवारी १९२५ रोजी ब्रिटनचे पंतप्रधान लॉर्ड आॅस्किथ यांच्या प्रमुख उपस्थितीत हा पदवीदान समारंभ संपन्न झाला.

डॉ. पंजाबराव देशमुख, ए. ए. (ॲनर्स), बार-ॲट-लॉ, डी. फिल. १५ जुलै १९२६ रोजी गेट-वे-ऑफ इंडियावर उतरले तेव्हा खिशात दमडी नव्हती. जहाजावरील मित्र बॉरिस्टर मोतीरामजी तिडके यांच्याकडून घेतलेले ९० रुपये फेडण्यासाठी मुंबईत उतरल्याबरोबर प्राण जीवनदास पारशी यांचेकडून १०० रुपयांचे कर्ज काढावे लागले.

डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी उच्चशिक्षण घेऊन व्हाडात पाऊल टाकले, त्यावेळी येथील परिस्थिती

काय होती? सारा वन्हाड सत्यशोधकी चळवळीने पेटला होता. अमरावती जिल्ह्यातील मोर्शी हे त्याकाळी सत्यशोधक चळवळीचे मुख्य केंद्र होते. श्यामरावजी गुंड आणि नारायणराव गणपतराव अमृतकर यांनी १९२३ मध्ये जानेवारीला पहिली प्रांतिक ब्राह्मणेतर पक्ष परिषद भरविली. मोर्शीच्या पाठोपाठ बुलढाणा जिल्हा पेटून उठला. चिखलीचे पंढरीनाथ पाटील व आनंदस्वामी सत्यशोधक चळवळीचे विदर्भातील धनाजी-संताजी म्हणून ओळखले जाऊ लागले. वर्धा जिल्ह्यातील रोहिणीचे तुकारामजी वसू, रोहण्याचे विनायकराव वाघ, सालोडचे दादाराव देशमुख, खरांगण्याचे व्यंकटराव गोडे, अंतोऱ्याचे मारोतराव मोहोड, वर्ध्याचे रावबहादूर के. श्रीनिवासराव नायडू यांनी सारा वन्हाड-सारा विदर्भ चेतनामय केला होता. मध्यप्रांत वन्हाडला तर ब्राह्मणेतर पक्षाचे रावबहादूर नायडू यांचे नेतृत्व वरदान ठरले होते. ब्राह्मणेतर पक्षाच्या प्रचाराला बेफाम जोम आला होता तो सत्यशोधकी तमाशामुळे. राजर्षी शाहू महाराजांनी शेकडो तमासगिरांना लोकक्रांतीचे बाळकडू पाजले होते. महाराष्ट्रातील खेड्यापाड्यातून सत्यशोधकी तमाशे जनजागृती घडवायला लागले.

विदर्भात नायगावच्या गुलाबराव शिसोदे यांचा सत्यशोधकी तमाशा प्रसिद्ध होता. नायगावचे गुलाबराव शिसोदे हे गर्भश्रीमंत गृहस्थ या तमाशाचे मालक होते. त्यांनी सत्यशोधकी चळवळीकरिता पाण्यासारखा पैसा खर्च केला. हरिभाऊ खडसे व गोविंदराव फुटाणे मास्तर या तमाश्यातील प्रमुख कलाकार. यांच्या एकेका खेळाला तीस चाळीस हजार लोक जमत आणि हा जलसा पाच-सहा तास चाले. शिरसगावचे काशीराव बापूसाहेब देशमुख, बेलेच्याचे यशवंतराव देशमुख या तमाशाचे आश्रयदाते होते. काशीरावबापू देशमुख सरकारी नोकरीतून तहसीलदार पदावरून निवृत्त होऊन सिंहासारखे जगले. अनेक वर्षे त्यांनी सुबोध पत्रिका नावाचे नियतकालिक चालविले होते.

तमाशातील कलावंताचे कलेच्या माध्यमातून विचार प्रसारित करणे हेच क्षेत्र असते. ते दंगलीच्या

क्षेत्रात कधीच उतरत नाही. परंतु चांदू तालुक्यातील सत्यशोधक समाजाच्या तमाशाच्या प्रयोगात रंगमंचावरील कलावंतानीच दंगल घडवली असा आरोप गुलाबराव नायगावकरांच्या तमाशातील कलावंतावर ठेवण्यात आला. हरिभाऊ खडसे, फुटाणे मास्तर आणि इतर कलावंतांवर खटला दाखल करण्यात आला. गुलाबराव शिसोदे नायगावकरांनाही यातून वगळले नाही. पोलीस अधिकारी, वकील, दुय्यम-तृतीय श्रेणीचे न्यायाधीश सर्वच प्रतिगामी. नोकरशाहीच्या दडपणामुळे एकही ब्राह्मणेतर वकील खटला चालवायला घेत नव्हता. म्हणून गुलाबराव नायगावकर या नवीन बौरिस्टरकडे गेले. आपल्या व्यवसायातील हा पहिलाच खटला, आव्हान म्हणून डॉ. पंजाबरावांनी स्वीकारला. हा खटला म्हणजे कष्टकरी बहुजन समाजाच्या इभ्रतीलाच आव्हान होते. या खटल्याने गुलाबराव नायगावकरांची इभ्रत, प्रतिष्ठा, व्यक्तिमत्व पार धुळाला मिळाले असते. डॉ. पंजाबरावांनी हे आव्हान स्वीकारले. घटनाक्रम नीट समजून घेतला, कायद्याचे सारे पांडित्य, बुद्धिकौशल्य पणाला लावले आणि चार महिन्यात खटला जिंकला. सारेजण निर्दोष मोकळे झाले. वकील म्हणून या पहिल्या परीक्षेत डॉ. पंजाबराव उत्तीर्ण झाले आणि हा तरूण वन्हाडातील गोरगरिबांचा बौरिस्टर झाला. गुलाबराव शिसोदेनी फी म्हणून डॉ. पंजाबरावांना चारशे पन्नास रुपये दिले. त्यावेळी ही वकिलीची सर्वोच्च फी होती. डॉ. पंजाबरावांनी ही रक्म सत्यशोधक चळवळीकरिता परत दिली. या घटनेनंतर पंजाबराव विदर्भात भाऊसाहेब पंजाबराव म्हणून विख्यात झाले. लोकांच्या तोंडी भाऊसाहेब हे नामच कायम झाले.

भाऊसाहेबांच्या शैक्षणिक कायर्ची सुरुवात प्रत्यक्ष शिक्षक म्हणूनच झाली. झाले असे की, १९२५ सालापर्यंत विदर्भात बहुजन समाजाचे एकही विद्यालय नव्हते. खाजगी शाळा उच्चवर्णियांच्या ताब्यात असल्याने बहुजन शूद्रातिशूद्र विद्यार्थ्यांच्या शिक्षणाची परवडच होती. सुरुवातीच्या काळात ब्राह्मणेतर जार्तींची केवळ काही छात्रालये सुरु झाली. म्हणून रा. ब. गोपाळ

रुस्तमजी देशमुख (डेप्युटी सुपरिटेंडेन्ट ऑफ पोलीस), आप्पासाहेब देशमुख, रावसाहेब वाटाणे, काशीरावबाबू देशमुख आदिनी दिनांक ०१ जुलै १९२५ रोजी श्री. शिवाजी मराठा हायस्कूल सुरु केले. गोपाळ रुस्तमजीनी इर्विन हॉस्पीटलमागची आपली विस्तीर्ण जागा भाडे न घेता बेरर मराठा एज्युकेशन सोसायटीला वापरण्याची परवानगी दिली. हायस्कूलसाठी तट्ट्याचे तात्पुरते शेड उभारण्यात आले. एक महिन्याच्या आत सरकारी मान्यता मिळाली. इ. ए. गवंडी नावाचे पदवीधर मुख्याधापक म्हणून मिळाले; पण ते एका महिन्याच्या आतच निघून गेले. मुलांच्या शिक्षणाची आबाळ सुरु झाली. पदवीधरांच्या दुष्काळामुळे शिवाजी हायस्कूल चालविणे सोपी गोष्ट नव्हती.

तड्डाछाप म्हणून उच्चवर्णीयांकइून हिणविल्या जाणाच्या या हायस्कूलास एम. ए. (ऑनर्स), डी. फिल., बार-अॅट-लॉ अशा देदिप्यमान पदव्या लाभलेला शिक्षक मिळाला. ज्या दिवशी भाऊसाहेबांनी आपला वकिलीचा व्यवसाय सुरु केला, त्याच दिवसापासून शिक्षक म्हणून निर्वेतन काम सुरु केले. कोर्टाची कामे आटपून डॉ. पंजाबराव विद्यार्थ्याना गणित व इंग्रजी शिकवीत असत.

सत्यशोधक चळवळीचा अभ्यास असणाऱ्यास स्वामी दयानंद सरस्वती यांचे नाव माहीत आहेच. हिंदूधर्मातून निघून गेलेल्यास परत त्याच धर्मात परत आणण्याची कल्पनाच हिंदूधर्मशास्त्राला मान्य नव्हती. पण दयानंद सरस्वतींनी पूर्वीच्या पंडितांनी लावलेला वेदांचा अर्थच बदलून टाकला. सत्यार्थ प्रकाश हा ग्रंथ लिहून धर्मार्तंड पंडितांचे डोकेच भडकवून टाकले. दयानंद सरस्वतीच्या शुद्धिकरण चळवळीला पंडितांनी पाठिंबा दिला नाहीच, पण हिंदूधर्मात अस्पृश्यांचा समावेश केला म्हणून धर्मगुरु त्यांचेवर आग ओकूलागले. जोतिराव फुल्यांना दयानंदांचा वेद मान्य नव्हता, पण समाजनिष्ठ विचार आणि अस्पृश्यतानिवारण्याचे आंदोलन मान्य होते. ज्या दिवशी कर्मठांनी पुण्यात दयानंद सरस्वती यांच्या प्रतिमेची गाढवावरून मिरवणूक

काढली; त्याच दिवशी महात्मा फुले यांनी दयानंदांची हत्तीवरून मिरवणूक काढून जनतादजनार्दनाच्या दखारात जाहीर सत्कार केला, हा इतिहास आहे. दयानंद सरस्वती यांच्या आर्यसमाज या संस्थेचा श्रद्धानंद हा अत्यंत प्रभावी कार्यकर्ता होता. दिली शहरात एका माथेफिरूने श्रद्धानंदांचा खून केला. स्वामी श्रद्धानंदासाठी सारा देश हळहळला. पण भाऊसाहेब केवळ हळहळ व्यक्त करून थांबले नाही. हिंदुस्थानातील साच्या जातीतील व धर्मातील भेदभेद मिटवून भारतीयांचे एकजीणसीकरण करू इच्छिणाऱ्या स्वामी श्रद्धानंदाच्या स्मृतिप्रीत्यर्थ त्यांनी अमरावतीत श्री श्रद्धानंद वसतिगृह सुरु केले. डॉ. पंजाबराव वाचावीर नव्हते, कृतिवीर होते. ज्या काळात आणि ज्या परिस्थितीत श्रद्धानंद वसतिगृह सुरु केले, त्या काळात समाज अस्पृश्यांना स्पर्शसुद्धा करू देत नव्हता. तेव्हा या वसतिगृहात एकाच ठिकाणी सर्व जातिधर्माच्या मुलांनी राहावे व जेवावे ही मोठी सामाजिक क्रांती होती. या वसतिगृहाचा फायदा महारांग, मुसलमानापासून अनेक जातींच्या शेकडो विद्यार्थ्यांनी घेतला. इतर छात्रालयातून प्रत्येक विद्यार्थ्यांमागे दर महिन्याला दहा रुपये घेतले जात. पण श्रद्धानंदमध्ये ही वर्गणी दर महिना केवळ चार आणे होती. मुष्टीफंडाडे डॉ. पंजाबराव स्वतः धान्य-भाजीपाला गोळा करीत विद्यार्थ्याना विनामूल्य भोजन देत असत. अत्यंत गरिबीतल्या मुलांना शिक्षण देण्यासाठी श्रद्धानंदाचा जन्म झाला होता. ह्या छात्रालयातून शेकडो, नव्हे हजारो विद्यार्थी विद्यालयीन-महाविद्यालयीन शिक्षण घेऊन बाहेर पडले. ते वकील झाले, डॉक्टर झाले, इंजिनीअर झाले. आपल्या मृत्यूपर्यंत डॉ. पंजाबरावांनी श्रद्धानंद छात्रालयासाठी अविश्रांत श्रम केले. या छात्रालयाच्या संदर्भातली एक आठवण संगण्यासारखी आहे. अमरावतीच्या कॉटन मार्केटच्या आवारात एका हॉलमध्ये हे छात्रालय होते. कर्मयोगी गाडगेबाबा एकदा असेच साफसफाई करीत या परिसरात आले. समोर एक बोर्ड दिसला. विद्यार्थी वावरताना दिसले. बाबांनी एका मुलाकडून बोर्ड वाचून घेतला.

त्यांना उलगडा झाला. बाबांनी पाहिले, मुले पत्रावळीवर जेवत आहेत. ताट नाहीत, की पाणी व्यायला भांडी नाहीत. गाडगेबाबांनी सूत्र फिरविले. रेवशयाचे शेठ रामनाथ बियाणी तडक एका टांग्यातून ताट, वाट्या, पेले, गडवे घेऊन छात्रालयात दाखल झाले. पुढे प्रत्येक यात्रेत गाडगेबाबा आवाहन करायचे – अरे, पैसे देवापुढे टाकू नका. ते पंजाबराव मुलांना शिकवितात, त्यांच्या गाडीत नोटांची बंडलं टाका. ते पुण्याचं खरं काम आहे.

**मध्यप्रांत-वन्हाडच्याबाबतीत** डॉ. पंजाबराव देशमुखांची अमरावती जिल्हा कौन्सिलचे अध्यक्ष म्हणून आणि नंतर मध्यप्रांत-वन्हाडचे मंत्री म्हणून कारकिर्द अत्यंत क्रांतिकारी होती.

ऑगस्ट १९२८च्या अमरावती जिल्हा कौन्सिलच्या अध्यक्षपदी डॉ. पंजाबराव केवळ चार मताच्या बहुमताने निवडून आले. सक्तीचे प्राथमिक शिक्षण ही त्याकाळाची सर्वात मोठी गरज होती. सामाजिक स्थित्यांतरासाठी ही माणगी त्या काळी जोरात होती. पण अमरावतीसारख्या अवाढव्य जिल्ह्यात सक्तीचे प्राथमिक शिक्षण सुरु करणे जिल्हा कौन्सिलसाठी सोपे काम नव्हते. काण त्याकाळी शिक्षणखर्चाचा बोझा कौन्सिलला उचलावा लागत होता. आतापर्यंत उच्चवर्णीयच जिल्हा कौन्सिलवर असल्याने त्यांनी या मूलभूत गरजेकडे लक्ष दिले नव्हते. खर्चाचा बोझा अवाढव्य होता. डॉ. पंजाबरावांनी कंबर कसली. जिल्हा कौन्सिलचा अठरा पैशाचा सेस सत्तावीस पैशाचर नेण्याचा निर्णय घेतला. बहुमत केवळ चार. करवाढ म्हटली की विरोधकांना आयतीच संधी सापडत असते. पण डॉ. पंजाबरावांनी पहिले सर्व सदस्यांना या दरवाढीचे समर्थन करणारे सविस्तर पत्र पाठविले. नंतर रीतसर पत्रकार परिषद घेऊन आपल्या योजनेची सविस्तर मांडणी केली आणि त्यानंतर जिल्हाभर सभा-मेळावे घेऊन आपली भूमिका लोकांसमोर स्पष्ट केली. विरोधकांनी भरपूर अडथळे आणले. मध्यप्रांत-वन्हाडच्या शासनाकडे ही मतविभागाणीच्या मुद्द्यावर दाद मागितली. पण डॉ. पंजाबराव जिंकले. जिल्हा कौन्सिलच्या नव्या

ठरावामुळे जमाखात्यात एकदम पंचावन्न हजार रुपयांची वाढ झाली. त्यातून सक्तीच्या प्राथमिक शिक्षणाची शंभर केंद्रे उघडण्यात आली. अकरा वर्षाखालील मुलांमुलींना प्राथमिक शिक्षण सक्तीचे झाले. मुलामुलींना शाळेत न पाठविणे हा पालकांवरील गुन्हा ठरविला गेला. बहुजन शूद्रातिशूद्रांची मुले शाळेत जाऊ लागली.

सनातनी उच्चवर्णीयांची डोकी बिघडली. त्यांनी ऑक्टोबर १९२८ च्या शेवटच्या आठवड्यात अंगावर मालमोटार घातली. गाडी डॉ. पंजाबरावांच्या अंगावरून गेली. ड्रायव्हरला अटकही झाली. पण त्यामागे कुणाचे डोके आहे, हे माहीत झाल्यामुळे, डॉ. पंजाबरावांनी यासीम ड्रायव्हरला सोडून देण्यास सांगितले.

मार्च १९३०मध्ये डॉ. पंजाबरावांचे वडील श्यामरावबापू यांचे निधन पावले. अंत्यसंस्कार अत्यंत साधेपणाने पार पडले. दिनांक ०९ एप्रिल १९३० रोजी आईने अणांची तेरवी आयोजित केली. तेरवीला पितर घालावे असा आईचा हट्ट. डॉ. पंजाबराव आपल्या डी. लीट.च्या प्रबंधात सान्या धर्मकल्पना कोळून प्याले होते. त्यांना हे कर्मकांड अमान्य. पण मातोश्रीच्या हट्टापुढे काही चालेना. शेवटी त्यांनी सांगितले – मी अणांचे पितर घालतो हे खरं; पण त्यांची पूजा तूच केली पाहिजे. राधाबाईंना आनंद झाला. तेरवीचा स्वयंपाक झाला. भाऊसाहेबांच्या गाडीतून अकरा मुले उतरली. त्यांचे पाय धुतले गेले. नेसायला करकरीत नवी मसराईजची धोतरे दिली. पाटावर बसविले. मातोश्री राधाबाईंनी प्रत्येकाला गंध टीळा केला. पक्कानांचे भोजन दिले. अशा तन्हेने पितर जेवले. हे पितर म्हणजे डॉ. पंजाबरावांनी स्थापन केलेल्या चोखामेळा छात्रालयातील दलित विद्यार्थी होते. त्यांना वन्हाडातील रीतिरिवाजाप्रमाणे तांब्याचा गडवा आणि एकेक रुपया दक्षिणा देण्यात आली. डॉ. पंजाबराव देशमुख आयुष्यात क्षणाक्षणाला समाजपरिवर्तन जगत होते.

तत्कालीन द्विदल राज्यपद्धतीमध्ये काही खाती लोकप्रतिनिर्धार्कडे सोपवली जात. डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी मध्यप्रांत-वन्हाडच्या लोकप्रतिनिर्धारिता निवडणूक लढवली आणि ते निवडून आले. १४ डिसेंबर

१९३० रोजी डॉ. पंजाबरावांचा मंत्रिमंडळात मंत्री म्हणून शपथविधी पार पडला. त्यांचेकडे शिक्षण, शेती, लोककर्म व सहकार ही खाती सोपविण्यात आली. बहुजन व शेतकरी यांच्या दृष्टीने तर ही खाती अत्यंत महत्त्वाची होती.

शिक्षणमंत्री डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी महाविद्यालयीन शिक्षण घेणाऱ्या शेतकर्याच्या मुलाला ३४% सवलत शिक्षणशुल्कामध्ये देणारा कायदा मंजूर करून घेतला. मध्यप्रांत-वन्हाडसाठी प्राथमिक शिक्षण कायदा दुरुस्त करणारे बिल मांडले. त्यानुसार प्राथमिक शिक्षणावर विशेष भर देऊन जिल्हा कौन्सिलला शिक्षण प्रसारासाठी आर्थिक अनुदाने देऊन शिक्षणावर खर्च होणाऱ्या रकमेचा ७५% खर्च प्रांतिक सरकारने करावा असा कायदा केला.

डॉ. पंजाबरावांनी मंत्रिपदाचा राजीनामा दिल्यानंतर मंत्री झालेल्या बळवंतराव खापडे यांनी त्यांच्या कारकिर्दीत आर्थिक अडचणीचे कारण देऊन ही योजना रद्द केली, हे बहुजन समाजाचे दुर्दैव होय.

मध्यप्रांत-वन्हाडचे शिक्षणमंत्री म्हणून १९३२ मध्ये डॉ. पंजाबराव देशमुख यांनी सर्वात क्रांतिकारी पाऊल उचलले. कौन्सिलसमोर त्यांनी हिंदू देवस्थान संपत्ती बिल (Hindu Endowment Bill) मांडले. प्रांतील सारी हिंदू देवस्थाने शासकीय नियंत्रणाखाली आणून त्यांच्या संपत्तीचा उपयोग शैक्षणिक कार्यासाठी व्हावा, हा या बिलाचा उद्देश होता. कायद्याने विश्वस्त हे संस्थानाचे मालक समजले जात नसले तरी ते संस्थानाच्या संपत्तीचा उपयोग स्वहितार्थक करतात, हा सार्वत्रिक अनुभव आहे. हिंदू देवस्थान बिलामुळे या संपत्तीचा उपयोग शिक्षणासारखा सामाजिक परिवर्तनासाठीच होणार होता. वास्तविक धर्मासारख्या गोष्टीत पडण्याची इंग्रज अधिकाऱ्यांची तयारी नसायची; पण डॉ. पंजाबरावांनी चातुर्याने त्यांना आपल्याकडे वळविले होते. शिक्षण ही समाजाची प्राथमिक गरज आहे हे सलग चार दिवस डॉ. पंजाबरावांनी सभागृहाला पटवून दिले. विरोधी पक्षाने बिल लोकमतास्तव टाकण्याचा आग्रह धरला. हे बिल लोकमतासमोर

प्रसारित करण्यात आले. विरोधाचा भेसूर वणवा पेटला. वृत्तपत्रे, धर्मगुरु, कीर्तनकार, पुढारी, हरदास, सनातनी यांनी आग ओकली आणि बिल पराभूत झाले. हे बिल पास झाले असते तर मध्यप्रांत-वन्हाडातील देवमंदिराचे रूपांतर विद्यामंदिरात झाले असते.

शिक्षणाबरोबरच शिक्षकांच्या गुणवत्तेबाबतही डॉ. पंजाबराव देशमुख तेवेदेच आग्रही असत. हिंदी माणसाची शासन करण्याची पात्रता नाही, हा समज तत्कालीन ब्रिटिश नोकरशाहीत रूढ होता. त्यामुळे ब्रिटिश अधिकारी हिंदी मंत्रांच्या खात्यामध्ये वाटेल तशी ढवळाढवळ करीत. १९३१ मध्ये अमरावतीच्या किंग एडवर्ड कॉलेजमध्ये मराठीच्या प्राध्यापकाची जागा निघाली. डॉ. विष्णू भिकाजी कोलते यांनी या जागेसाठी अर्ज केला. डॉ. कोलते दोन सुवर्णपदके (सोबत एल. एल. बी.) घेऊन उत्तीर्ण झाले होते. पण त्यांची निवड न होता, मुंबई विद्यापीठातून तृतीय श्रेणीत उत्तीर्ण झालेल्या उमेदवाराची निवड झाली. डॉ. कोलते यांनी डॉ. पंजाबरावांची भेट घेतली. प्रकरण मंत्रासमोर आले. मंत्रांनी डॉ. कोलते यांच्या नावावर शिक्कामोर्तब केले. ब्रिटिश शिक्षण संचालक मान्य करण्यास तयार नव्हते. त्यांनी ते प्रकरण प्रतिष्ठेचे केले. शेवटी डॉ. पंजाबरावांनी गव्हर्नरकडे जाऊन मंत्रिपदाचा राजीनामा देण्याची तयारी केली. गव्हर्नरांना डॉ. कोलते यांची नियुक्ती मान्य करावी लागली. या प्रकरणाचा पूर्ण तपशिल डॉ. वि. भि. उपाख्य भाऊसाहेब कोलते यांच्या ‘अजुनि चालतोचि वाट’ ह्या आत्मचरित्रात (नागपूर विद्यापीठ प्रकाशन) आला आहे. जिज्ञासूनी तो जरूर वाचण्यासारखा आहे.

पण या प्रकरणापेक्षाही जास्त उदारमतवाद डॉ. पंजाबरावांनी स्वीकारला तो कुसुमावती देशपांडे यांच्या प्रकरणात. महाराष्ट्रातील तमाम महिला प्राध्यापकांनी हे प्रकरण समजून घ्यायला हवे. कुसुमावती देशपांडे म्हणजे मराठीतील विख्यात कवी अनिल (आत्माराम रावजी देशपांडे) यांच्या पत्नी. अनिल-कुसुमावती प्रेमप्रकरण तत्कालीन पुण्यात व महाराष्ट्रात गाजलेले, हे मराठीच्या तमाम अभ्यासकांस ठाऊक आहेच.

कुसुमावती इंग्लंडमधून बी. ए. (ऑनर्स) इंग्रजी विषयात करून आलेल्या. विषयावर असामान्य प्रभुत्व. नागपूरच्या मॉरीस कॉलेजमध्ये इंग्रजी विषयाच्या प्राध्यापकाची जागा मिळाली. या जागेकरिता पुरुष उमेदवारांप्रमाणे स्त्री उमेदवारांनीही अर्ज केले. पण स्त्री उमेदवारांचे अर्जच विचारात घेतले नाही. याचे कारण तत्कालीन पुरुषप्रधान नियमात होते. केवळ स्त्रियांसाठीच स्थापन झालेल्या शिक्षणसंस्थांव्यतिरिक्त इतर शिक्षण संस्थात स्त्रियांची नेमणूक करू नये, हा त्या काळी रूढ नियम होता.

आणि केवळ स्त्रियांसाठी असे कोणतेही सरकारी किंवा खाजगी महाविद्यालय त्या काळी नव्हते. म्हणजे महाविद्यालयीन शिक्षण क्षेत्रात स्त्री-प्राध्यापकांना प्रवेश नव्हता. महाविद्यालये विद्यार्थी-विद्यार्थिनी अशी मिश्र असली तरी त्यांची गणना पुरुष शाखा (Men's Branch) अशीच करण्यात येई. प्रवेश देताना विद्यार्थ्यांमध्ये जर स्त्री-पुरुष असा भेद करण्यात येत नसेल तर प्राध्यापकांच्या नेमणुकीच्या वेळी असा भेद का? आणि महाविद्यालयीन मुर्लींना आपले काही खाजगी-आरोग्यविषयक प्रश्न असतात, ते त्यांची कुणाकडे मांडायचे? हा मूळभूत प्रश्न डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी उपस्थित केला. जुने सरकारी नियम परिस्थितीनुरूप कालबाह्य झाले असतील तर, ते बदलले पाहिजे, असे आपले स्पष्ट मत त्यांनी फाईलवर नोंदविले. शिक्षणमंत्रांच्या या सूचनेला ब्रिटिश अधिकाऱ्यांकडून कसून विरोध झाला. (ब्रिटिश पुरुषांच्या या स्त्रीविरोधी भूमिकेमुळेच म्हणा वा पुरुषप्रधान मानसिकतेमुळे म्हणा, ब्रिटिश स्त्रीला भारतीय स्त्रीपेक्षा उशिरा मतदानाचा हक्क मिळाला. याची आठवण या ठिकाणी देणे अयोग्य होणार नाही.) शिक्षणमंत्री आपल्या मतावर ठाम राहिले तर काय होते, हे अधिकाऱ्यांनी डॉ. कोलते प्रकरणात अनुभवले होतेच. डॉ. पंजाबरावांचा या प्रकरणात विजय होतो, असे दिसताच शिक्षण संचालकांनी ऐनवेळी कुसुमावती देशपांडे यांच्याएवजी मिस दस्तूर या पारशी महिलेचे नाव पुढे केले. पण कुसुमावती देशपांडे इंग्लंडवरून बी. ए. (ऑनर्स) प्रथम श्रेणीत उत्तीर्ण

झालेल्या होत्या. शेवटी कुसुमावती देशपांडे मध्यप्रांत-वन्हाडातीलच नव्हे तर मध्य भारतातील पहिल्या महिला प्राध्यापक म्हणून रुजू झाल्या. आमच्या महिला प्राध्यापकांनी सावित्री-जोतिबांसोबत डॉ. पंजाबराव देशमुख यांचेसुद्धा स्मरण केले पाहिजे. कारण या घटनेपासून महिलेला प्राध्यापक म्हणून नेमणूक देण्याचा कायदा झाला. अनेकांना याची जाणीव नाही, म्हणून ही घटना अत्यंत महत्वाची आहे.

या प्रसंगातून डॉ. पंजाबराव देशमुख यांचा स्त्रियांकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन, गुणवत्तेविषयीचा आदर तर दिसून येतोच पण जातिधर्मनिरपेक्ष उदारमतवाद अधोरेखित होते; जो महात्मा फुले यांना अभिप्रेत होता.

मध्यप्रांत-वन्हाडातील शारीरिक शिक्षणाच्या चळवळीमध्ये एकसूत्रता आणण्याच्यादृष्टीने १९३३ मध्ये डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी मध्यप्रांत-वन्हाड स्पॉर्ट्स अँड ऑथेलेटिक बोर्ड स्थापन करून डॉ. लक्ष्मण कोपर्डकर यांना कार्यवाह बनविले. ज्या जातीयवाद्यांनी डॉ. पंजाबरावांना जन्मभर प्रखर विरोध केला त्याबद्दलही मनात कधी दूषित ग्रह ठेवला नाही, हे नोंदविणे महत्वाचे आहे.

श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेची स्थापना योगायोगाने घडून आली. १९२५ मध्ये सुरु झालेले श्री शिवाजी मराठा हायस्कूल पहिल्यांदा चांगलेच गाजले. पुढे १९३५ साली डॉ. पंजाबराव देशमुख यांनी वन्हाडचे कमिशनर सर हेत्री ग्रीनफिल्ड यांच्या अध्यक्षतेखाली हायस्कूलचा दशवार्षिक महोत्सवही साजरा केला. पण प्रचंड आर्थिक तंगीने आधीच श्री शिवाजी मराठा हायस्कूलला गाठले होते. बेरार मराठी एज्युकेशन सोसायटीच्या संचालक मंडळाने मे १९३१ मध्ये हायस्कूल बंद करण्याचा निर्णय घेतला. जाणती मंडळी भाऊसाहेबांकडे गेली आणि त्यांना परिस्थिती समजावून सांगितली. डॉ. पंजाबरावांनी मंडळीची संस्था रजिस्टर करण्याची कल्पना मान्य केली आणि १ जुलै १९३२ रोजी श्री. शिवाजी शिक्षण संस्था रजिस्टर करून घेतली. बेरार मराठी एज्युकेशन सोसायटीने टाकून दिलेले श्री शिवाजी मराठा हायस्कूल

चालवायला घेतले. श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेकरिता मिळेल त्या दात्याकडे हात पसरणे डॉ. पंजाबरावांनी सुरु केले. मध्यप्रांत-वन्हाड सरकारचे अर्थमंत्री सर जोन्स यांच्या मदतीने शासनाकडूनही मदत मिळविली. काशीराव बापू, एस. व्ही. देशमुख, श्यामराव गुंड, वामनराव देशमुख, नारायण बालाजी पाटील, दादासाहेब कोरडे व पंढरीनाथ पाटील हे श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेचे पहिले धुरीण होते. पण एवढे करूनही संस्थेच्या फंडामध्ये फारशी भर पडली नाही. संस्थेच्या कारभान्यांना हायस्कूल चालविणे जड जाऊ लागले. शिवाजी हायस्कूल बंद पडायच्या बेतात आले. हायस्कूलचे मुख्याध्यापक हरी आबाजी येवले यांना अगोदरच ट्रेनिंगकरिता इंग्लंडला पाठविले होते. संचालक मंडळाने ८४ रुपये खर्च करून त्यांना तार पाठविली - श्री शिवाजी हायस्कूल बंद झाले. हायस्कूलच्या भरवश्यावर तुम्ही राहू नका. दुसरीकडे नोकरी बघा. हे सारे पाहून काशीराव बापू आणि श्यामराव गुंड यांनी डॉ. पंजाबरावांना विनंती केली, श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेच्या अध्यक्षपदाची सूत्रे तुम्ही हाती घ्या आणि दैनंदिन कारभारात लक्ष घाला. डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी अध्यक्षपदाची सूत्रे हाती घेतली आणि पहिला निर्णय शिक्षकांच्या वेतनकपातीचा घेतला. संस्थेची आर्थिक स्थिती पाहता शिक्षकांनीही त्याला आनंदाने मान्यता दिली. कारण शिक्षक ध्येयवादी होते. त्यांना हायस्कूल बंद पडू द्यायचे नव्हते. कार्यकारी मंडळाच्या बैठकीत स्वतःपासून दातृत्वाला सुरुवात करू, असे आवाहन करून स्वतः पैसे काढून दिले. वन्हाडातील श्रीमंत धनिकांकडून वर्गणी गोळा करायला सुरुवात केली. श्रीमंत देविदास मारोतराव बोके, दर्यापूरचे बाबासाहेब सांगळूकर आदि धनिकांनी हजार-हजार रुपये काढून दिले. काही ठिकाणी भिकेची झोळी घेऊन फिरणे बॅरिस्टर पंजाबराव देशमुख यांच्या खानदानीस शोभत नाही असा अपमानसुद्धा सहन करावा लागला; पण ते डॉ. पंजाबरावांनी पचविला. फकिराला सामाजिक लाजलज्जा गुंडाळून ठेवावी लागते, हे त्यांचे तत्त्व होते.

राजर्षी शाहू महाराजांनी १९१०च्या खामगाव

परिषदेत वन्हाडातील शिक्षणासाठी आठ हजार रुपयाची देणगी जाहीर केली होती. छत्रपती महाराजांसोबत पत्रव्यवहार करून ही देणगी डॉ. पंजाबरावांनी मिळवली. १९३५ मध्ये सर ग्रीनफिल्ड साहेबांकडून नझूलची सरकारी १५ एकर १५ गुंठे जमीन श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेकरिता मिळवून घेतली.

वन्हाडातील चार जिल्हे इंग्रज सरकारच्या मालकीचे नव्हते, ते निजामाच्या मालकीचे होते. प्रशासकीय व्यवस्थेसाठी मध्यप्रांत-वन्हाडच्या सरकारच्या ताब्यात होते. त्यामुळे हैद्राबादच्या निजामाला वन्हाडची म्हणून दरसाल ३५ लाखांची खंडणी दिल्या जात असे. या ३५ लाखातून मुस्लीम शिक्षण संस्थासाठी निधी मिळावा म्हणून यवतमाळचे अँड. अब्दुल रौफशहा यांच्या नेतृत्वात एक मुस्लीम शिष्टमंडळ हैद्राबादला पाठवायचे ठरले होते. पण हैद्राबाद दरबारातून केवळ मुस्लीम शिष्टमंडळ पाठवायला विरोध झाला. दरबाराला हिंदू-मुस्लीम असे संयुक्त शिष्टमंडळ हवे होते. शेवटी डॉ. पंजाबराव देशमुख यांच्या नेतृत्वाखाली शिष्टमंडळ पाठविण्याचे ठरले. डॉ. पंजाबरावांनी हैद्राबाद दरबाराशी पत्रव्यवहार करून पहिले खात्री करून घेतली. १९३८च्या उन्हाळ्यात शिष्टमंडळ हैद्राबाद येथे गेले. निजाम दरबाराने या शिष्टमंडळाचे शाही स्वागत केले. मेजवान्या दिल्या. निजामाचे राजपुत्र प्रिन्स ऑफ बेरार यांनी वन्हाडला भेट द्यावी, असे निमंत्रण डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी दिले. हजरत निजाम शहा आणि युवराज यांनी ते स्वीकारले आणि निरोपाच्या वेळी श्री शिवाजी शिक्षण संस्था, अमरावती व अंजुमन शिक्षण संस्था, खामगाव यांना प्रत्येकी वीस हजाराची देणगी दिली. याच वीस हजाराच्या निधीतून सर हेत्री ग्रीनफिल्ड यांच्या मदतीने मिळालेल्या मोर्शी रोडवरील जागेवर सोळा खोल्या व दोन हॉल असलेली दुमजली इमारत बांधण्यात आली. तिला प्रिन्स ऑफ बेरार होस्टेल असे नाव देण्यात आले. शिवाजी हायस्कूल या नवीन जागेत स्थानांतरित करण्यात आले. सोबतच पाच पक्क्या खोल्या व आठ तट्ट्याच्या खोल्या उभारण्यात आल्या. हायस्कूलचे वर्ग या तट्ट्याच्या खोल्यात भरत.

अमरावतीतील सोबळ्या लोकांना श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेची ही प्रगती पाहवली नाही. हिंदुमुसलमान दंगलीची संधी साधून समाजकंटकांनी तटूऱ्याच्या खोल्या जाळून टाकल्या. श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेने हेही संकट पचविले.

डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या पूर्वनिमंत्रणाप्रमाणे हैद्राबादच्या युवराजाची भेट अमरावतीच्या श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेला आणि खामगावच्या अंजुमान हायस्कूलला निश्चित झाली. हिंदुत्वनिष्ठांनी या भेटीविरुद्ध मोठी आघाडी उघडली. डॉ. पंजाबराव वळ्हाड निजामाला विकायला निघाले आहेत, अशी बोंब ठोकली. वळ्हाड निजामाला विकायला मी काही वळ्हाडचा मालक नाही अशी रोखठोक भूमिका घेऊन डॉ. पंजाबरावांनी २३ मार्च १९४५ रोजी युवराजाच्या हस्ते प्रिन्स ॲफ बेरार होस्टेलचे उद्घाटन करवून घेतले. या कार्यक्रमात युवराजाने श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेस तीस हजाराची देणगी जाहीर केली.

यानंतर डॉ. पंजाबरावांनी श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेच्या विकासाचा पाच लक्ष रुपयाची देणगी मागणारा आराखडा हैद्राबादच्या आला हजरत निजामांना सादर केला. निजामाने या आराखड्याकडे लक्ष दिले नाही; पण डॉ. पंजाबरावांच्या चि. अनंत याच्या इंलंडमधील शिक्षणाची संपूर्ण जबाबदारी स्वीकारण्याची तयारी दर्शविली. डॉ. पंजाबरावांनी या प्रस्तावास नम्रपणे नकार दिला. कारण त्यांना जी देणगी पाहिजे होती ती संस्थेसाठी, स्वतःकरिता नव्हे!

ह्या घटना चालू असताना एक उत्साहकारक घटना घडली. इंलंडमध्ये शिक्षण घेत असताना मित्र झालेले सर मिर्झा इस्माईल हैद्राबाद संस्थानाचे दिवाण झाले. डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी त्यांना श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेला भेट देण्याचे निमंत्रण दिले. ॲंगस्ट १९४६मध्ये सर मिर्झा इस्माईल अमरावती भेटीवर आले. श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेतर्फे त्यांचा भव्य सत्कार करण्यात आला. मिर्झा इस्माईल यांनी भाऊसाहेबांनी दरबारात दिलेली योजना वाचली होती. त्यांनी हजरत निजामांना त्या योजनेचे महत्त्व पटवून दिले आणि संस्थेस दोन लक्ष

रुपयांची देणगी कबूल करूनच अमरावतीत आले. श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेला दोन लक्ष रुपयांची देणगी मिळाली.

निजामाकडून देणगी मिळवून आपण लाचारी पत्करत आहोत, असे भाऊसाहेबांना कधीच वाटले नाही. कारण काढयेशीरडृष्ट्या निजाम वळ्हाडचा शासक होता आणि वळ्हाडची पस्तीस लाख रुपयांची खंडणी त्याला मिळत होती. लोकशिक्षणाकरिता शासकाच्या तिजोरीतून पैसा खर्च होणे अपेक्षितच होय, हे त्यांचे मत होते.

नागपूरला श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेचे श्री. श्रद्धानंद अनाथालय नावाची संस्था १९२७ पासून होती. १९३७ ती रजिस्टर करण्यात आली. बेवारस अनाथ बालके, विधवा-परित्यक्त स्त्रिया यांचे पालनपोषण, संगोपन या संस्थेतर्फे करण्यात येत होते. १९४७ साली सीमेवर झालेल्या दंगलीची झाल पोचलेल्या तीन अनाथ बालिका स्वतः: डॉ. पंजाबरावांनी या अनाथालयात आणल्या व वैयक्तिक पैशातून त्यांच्या आजाराचा खर्च केला. म. फुले यांनी सुरू केलेल्या अनाथाश्रमाची या ठिकाणी आठवण व्हावी म्हणून ही नोंद.

१९४६ साली श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेने श्री शिवाजी कला महाविद्यालय सुरू करण्याचा निर्णय घेतला. अखिल भारतीय कीर्तीचा तत्वज्ञानाचा महापंडित डॉ. ज्वालाप्रसाद या महाविद्यालयाचे पहिले प्राचार्य झाले. डॉ. ज्वालाप्रसादांनी १९३१ साली केंब्रिज विद्यापीठातून भारतीय व्युत्पत्ती शास्त्राचा इतिहास या विषयात डॉक्टरेट मिळविली होती. अमरावती विभागात त्यावेळी किंग एडवर्ड कॉलेज हे एकमेव महाविद्यालय होते. आर्थिकदृष्ट्या व शैक्षणिकदृष्ट्या पुढारलेल्या समाजातील मुलांना तेथे प्रवेश मिळे. पण वळ्हाडातील शैक्षणिकदृष्ट्या मागासलेल्या, शिक्षणाची परंपरा नसलेल्या बहुजनसमाजातील मुलांनी महाविद्यालयीन शिक्षणासाठी कोठे जायचे? हा प्रश्न श्री शिवाजी कला महाविद्यालयाने सोडविला. दुसऱ्याच वर्षी म्हणजे १९४७ साली संस्थेने वाणिज्य व कायदा ही दोन महाविद्यालये सुरू केली.

१९३५ साली प्राचार्य डॉ. डी. जी. लोंडे यांनी वर्धेला वासुदेव आर्ट्स कॉलेज स्थापन केले होते. सात वर्षे कष्ट घेऊनही वर्धेला या कॉलेजास स्थैर्य प्राप्त झाले नाही म्हणून त्यांनी १९४२ ला नागपूरला स्थलांतरित केले. नागपूरला ते नेशनल कॉलेज या नावाने सुरु झाले. डॉ. डी. जी. लोंडे यांनी आपले संपूर्ण जीवन कॉलेज करताच अर्पण केले होते. ते आणि त्यांच्या प्राध्यापकांनी वर्धेची सात आणि नागपूरची सात वर्षे खडतर तपश्चर्या करूनही कॉलेज बंद पडायला आले. कॉलेज वाचविण्यासाठी डॉ. लोंडे यांनी नागपुरातील अनेक धनिकांची दारे ठोठावली; त्यांच्या वाट्याला नकारच आला. कॉलेजच्या डोक्यावर कर्जाचा बोजा होता. प्राध्यापक-कर्मचाऱ्यांचे सहा महिन्यांपासून पगार थकले होते. कॉलेजमध्ये केवळ ४३ विद्यार्थी होते आणि प्राध्यापक होते दहा. शेवटी जुलै १९४९मध्ये डॉ. लोंडे यांनी डॉ. पंजाबराव देशमुख यांची भेट घेतली. भाऊसाहेबांनी कॉलेज श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेच्या ताब्यात घेतले. संस्थाही त्या काळात आर्थिकदृष्ट्या अत्यंत संकटात होती. डॉ. पंजाबरावांनी राहता बंगला गहण टाकून दहा हजार रुपये डॉ. लोंडेंच्या स्वाधीन केले. नेशनल कॉलेज श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेने ताब्यात घेतल्यावर वर्षभरात नावारूपास आले. विद्यार्थीसंख्या ४३ वरून २०९ वर गेली. नागपूरचे श्रीमंत दादासाहेब धनवटे यांनी कॉलेजला साठ हजाराची देणगी दिली. त्यामुळे ते आता धनवटे नेशनल कॉलेज म्हणून ओळखले जाते. श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेचे आता ते अत्यंत प्रतिष्ठित व मोठे-भव्य महाविद्यालय आहे.

श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेचा पसारा वाढविण्यात भाऊसाहेबांना अनेक कार्यकर्त्यांची मदत झाली. श्री. एस. बी. देशमुख सोडले तर सर्वच कार्यकर्ते समाजाच्या अगदी खालच्या पातळीतून आले होते. डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी या सामान्य कार्यकर्त्यांच्या भरवशावरच श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेची विद्यामंडिरे उभारली.

वरूडला दोन परस्परविरोधी पक्षाच्या न्यू इंग्लिश स्कूल आणि एडेड ए. व्ही. स्कूल अशा दोन

शाळा होत्या. आपसातील स्पर्धेमुळे दोनही संचालकांना शाळा चालविणे कठीण झाले. शेवटी १९४८मध्ये चांदमवाठोडा येथील दादासाहेब रामराव देशमुखांनी न्यू इंग्लिश हायस्कूल श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेच्या ओट्यात घातले. १९५०मध्ये न्यू इंग्लिश स्कूलमध्ये डॉ. पंजाबरावांचे भाषण झाले. त्याला शाळेतील सुमारे शंभर विद्यार्थिनी उपस्थित होत्या. यावरून मुर्लीकरिता स्वतंत्र हायस्कूल काढण्याची कल्पना त्यांना सुचली. गुढीपाडव्याच्या दिवशी डॉ. पंजाबराव देशमुख बैतुल येथे अँड. डॉ. धर्माधिकारी यांचे घरी पोचले. दादा धर्माधिकारी यांच्या पत्नी पार्वतीबाई निर्वतल्या होत्या. त्या दिवशी तेरवी होती. तेरवीचे भोजन झाल्यावर शोकसभा झाली. शोकसभेत अचानक अँड. धर्माधिकारी यांनी डॉ. पंजाबराव देशमुख यांच्या संस्थेस वरूड येथील स्वतःच्या मालकीची इमारत, जागा आणि दहा हजार रुपयांची देणगी जाहीर केली. ब्राह्मणांचे ए. व्ही. स्कूलही स्वतःहून श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेला येऊन मिळाले. अँड. धर्माधिकाऱ्यांनी दान केलेल्या इमारतीमध्येच पार्वतीबाई धर्माधिकारी कन्या शाळा सुरु करण्यात आली. यवतमाळचे आणि दारव्याचे विद्यालय नारायणराव बालाजी पाटील यांनी उभे केले. वरूडच्या महात्मा फुले महाविद्यालयाची उभारणी सीतारामजी चौधरी व व्यंकटराव शिवरामजी देशमुखांच्या हिमतीने झाली. मोर्शीची श्री शिवाजी मुला-मुर्लीची स्वतंत्र विद्यालये आणि लाहोटी विज्ञान महाविद्यालय सदाशिवराव कानफाडेंनी उभे केले. अकोला शहरातील श्री शिवाजी हायस्कूल मुख्य शाखा, शहर शाखा आणि श्री शिवाजी कला, वाणिज्य व विज्ञान महाविद्यालय आबासाहेब खेडकरांच्या हिंमतीवर बांधल्या गेली. अमरावतीच्या खालोखाल चिखली परिसरात श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेचा पसारा मोठा आहे. परिसरातील अनेक विद्यालये व महाविद्यालयांचा विस्तार पंढरीनाथ पाटील या निष्काम कर्मयोग्याने केला. श्री शिवाजी विद्यालय, जिजामाता कन्याशाळा आणि जिजामाता महाविद्यालय, बुलढाणा हा, प्राचार्य आर. एन. खर्चे यांच्या मेहनतीचा आविष्कार आहे. बुलढाणा

जिल्ह्यातील सिंदखेड राजा हे राजमाता जिजाऊंचे माहेर. त्यामुळे जिजाऊंना मुजरा श्री शिवाजी शिक्षण संस्था नाही करणार तर कोण करणार?

आकोट येथील श्री शिवाजी महाविद्यालयाची तर कथाच वेगळी आहे. आकोटची कापूस बाजारपेठ मोठी होती. दरोज हजारो बंड्या येत. तेथील बाजार समितीचे प्रमुख मंचनपूर सावच्याचे पुंडलिकराव चौधरी, ज. न. उर्फ अण्णासाहेब कोरपे व कार्यकारी मंडळ डॉ. पंजाबरावांचे कार्यकर्ते होते. त्यांनी समस्त कास्तकारांना विनंती केली की, महाविद्यालयाच्या इमारतीसाठी प्रत्येकाने बंडीमागे एक रुपया द्यावा. दरोज हजार रुपये गोळा होते. त्यातून श्री शिवाजी महाविद्यालय आकोट ही इमारत उभी राहिली. येथे शिक्षण घेतलेले लोकसाहित्याचे अभ्यासक डॉ. मधुकर वाकोडे आजही गहीवरून सांगतात. रामदास मुकुटराव देवके यांनी तेल्हारा येथे डॉ. गोपाळराव खेडकर महाविद्यालय उभारले. पातूरचे महाविद्यालय बी. एस. देशमुख यांनी श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेच्या छत्राखाली आणले. धुईखेडला बेंडोजीबाबा देवस्थान होते. देवस्थानाची नऊशे एकर जमीन होती. या देवस्थानचे रूपांतर बापूसाहेब देशमुखांनी विद्यामंदिरात केले. श्री शिवाजी शिक्षण संस्थेने गडचिरोली, भंडारा जिल्ह्यातील पवनी येथे पासून मराठवाड्याच्या सीमेपर्यंत आठही जिल्ह्यातील ग्रामीण भागात अनेक शाळा-महाविद्यालये सुरु केली. काही स्वतःहून संस्थेला मिळाली.

डॉ. पंजाबराव देशमुख यांना या कामात कोणत्याही लक्ष्मीपुत्राची साथ मिळाली नाही. साथ मिळाली ती तळागाळातील कार्यकर्त्यांची आणि वन्हाडातील शेतकऱ्यांची. महापुरुषांच्या कार्याची दखल घेताना त्यांच्यासोबत काम करणाऱ्या सामान्य कार्यकर्त्यांची नोंद कुणी घेत नाही. असे होऊ नये म्हणून हा प्रपंच. कारण हे सर्व कार्यकर्ते सत्यशोधकी विचाराचे होते. महात्मा फुले यांच्या रक्तात भिनला होता, म्हणून ते एवढे थोर काम उभे करू शकले.

मागासवर्गीय, विशेषत: ग्रामीण भागातील समाज

उच्चशिक्षणाच्या क्षेत्रात मागे पडतो. सामाजिक, आर्थिक, कौटुंबिक कारणे त्यामागे असतात. शोषण करणाऱ्या समाजव्यवस्थेत कष्टकरी वर्ग जास्तीत जास्त अशिक्षित, निरक्षर व बुद्धिहीन ठेवण्यात येतो. विद्यापीठीय उच्चशिक्षण विषयाचा अभ्यास करण्याची पात्रता कष्टकरी वर्गात येऊ नये, म्हणून शोषण करणारा वर्ग पराकाष्ठेचा प्रयत्न करतो. पारंपरिक विद्यापीठापेक्षा अगदीच भिन्न आणि देशकालमानपरिस्थितीनुसार सुसंगत अशा प्रकारची लोकशिक्षणाची योजना तयार करण्यासाठी १९४९ सालापासूनच डॉ. पंजाबरावांचे प्रयत्न सुरु होते. त्याचवेळी डॉ. राधाकृष्णन यांच्या अध्यक्षतेखाली नेमल्या गेलेल्या विद्यापीठीय शिक्षण मंडळाचा अहवाल प्रसिद्ध झाला. शिक्षणाच्या मुख्य प्रवाहापासून दूर असलेल्या ग्रामीण शिक्षणासंबंधी त्यात मूलभूत विचार मांडले होते. प्राथमिक शिक्षण सक्तीचे केल्याने ग्रामीण समाज ते घेतो आणि तेथेच थांबतो. पुढील आयुष्य कष्ट करण्यातच संपते ही जाणीव डॉ. पंजाबरावांना अस्वरूप करीत होती.

त्यातून श्री शिवाजी लोकविद्यापीठाची संकल्पना पुढे आली. कष्टकरी समाज विश्रांतीच्या किंवा रिकास्या वेळात आपली विविध अंगभूत कौशल्ये विकसित करण्यास वाव मिळेल, ही कल्पना यामागे होती. त्यामुळे लोकविद्यापीठाची उद्दिष्टे ठरविण्यात आली - ज्यांना प्रचलित शिक्षण पद्धतीनुसार उच्चशिक्षण घेता आले नाही, एखाद्या ज्ञानशाखेत संशोधन करता आले नाही अशा बुद्धिमान व कल्पक व्यक्तींना, त्यांचे वय वा पूर्वशैक्षणिक पात्रता लक्षात न घेता, उच्च शिक्षण व संशोधन करण्याची संधी प्राप्त करून देणे. ठिकठिकाणी व विशेषत: ग्रामीण विभागात लोकांना विविध विषयाचे ज्ञान प्राप्त करता यावे म्हणून जनता महाविद्यालये स्थापन करणे, सकाळ, सायंकाळ किंवा सुटीच्या दिवशी वर्ग आयोजित करणे, मॅट्रिक उत्तीर्ण होऊ न शकल्यामुळे ज्यांना आपली शैक्षणिक प्रगती करता आली नाही अशा लोकांपैकी अत्यंत बुद्धिमान व होतकरू व्यक्तीला आतापर्यंत नाकारल्या गेलेली संधी प्राप्त करून देणे.

(डॉ. पंजाबराव देशमुख : जीवन व कार्य, द्वितीय खंड, पृ. क्र. १४)

३० डिसेंबर १९५० रोजी भारताचे प्रथम राष्ट्रपती डॉ. राजेंद्रप्रसाद यांच्याहस्ते लोकविद्यापीठाचे उद्घाटन झाले.

उपरोक्त दीर्घ विवेचनातून सहज लक्षात येईल की, महात्मा जोतिबा फुले यांच्या सम्यक दृष्टीसमोर समाज आणि शिक्षण यासंबंधी ज्या कल्पना होत्या, ज्या योजना होत्या त्या भाऊसाहेबांनी वळ्हाडात पूर्ण केल्या. महात्मा फुले यांचे विचार प्रत्यक्ष कृतीमध्ये उतरविणारा हा योद्धा पुरुष होता. भाऊसाहेब पंजाबराव देशमुख यांचे म. फुले यांच्यासोबत असलेले वैचारिक नाते केवळ शिक्षण क्षेत्रापुरते मर्यादित नव्हते. म. फुले यांनी भारतीय शेतकऱ्यांच्या स्थितीविषयी जी मांडणी केली, ज्या उपाययोजना सुचविल्या, त्या डॉ. पंजाबराव देशमुख यांनी पूर्णपणे अंमलात आणल्या. त्यासाठी कायदे केले, मध्यप्रांत-वळ्हाडच्या कायदेमंडळाने २३ जानेवारी १९३३ रोजी पारित केलेले कर्जलवाद बिल (Debt Conciliation Bill) असो वा भारताचे पहिले कृषिमंत्री झाल्यावर राबविलेला जपानी भातशेतीचा प्रयोग असो, अथवा दुग्धव्यवसाय, शेळी-मेंढी-कोंबड्या पालन असो, अनेक नवीन प्रयोग त्यांनी भारतातील शेतकऱ्यांसाठी केले आणि यशस्वी करून दाखविले. म. फुले यांचे विचार आणि डॉ. पंजाबराव देशमुख यांचे आचार यावर स्वतंत्र दीर्घ लेखन होईल. विस्तारभयास्तव ते येथे देणे शक्य नाही.

डॉ. पंजाबराव देशमुख खेरे सत्यशोधक होते. म. फुले यांचे विचार त्यांनी पूर्ण पचविले होते. त्यामुळे कधीही कोण्या जातीचा तिरस्कार त्यांनी केला नाही. डॉ. पंजाबराव देशमुख आणि कु. विमलताई वैद्य यांचा विवाह हा आंतरजातीय विवाह होता. आणि तो मुंबईमध्ये सत्यशोधक पद्धतीने साजरा झाला होता.

हिंदुस्थानच्या सामाजिक इतिहासात महात्मा जोतिराव फुले आणि राजर्षी शाहू महाराजांच्या कृतिशील क्रांतिकारी सामाजिक मूल्यांचे स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण आहे.

डॉ. पंजाबराव देशमुख यांनी या कृतिशील क्रांतिकारितेचा वसा घेऊन आपले कार्य मध्यप्रांत-वळ्हाडात सुरु केले; त्याचा विस्तार केला. म. जोतिबा फुले यांचा विरोध ब्राह्मणांना नव्हता तर ब्राह्मण्याला होता. ब्राह्मणी धर्माने जे ब्राह्मण्याचे जहर हिंदू संस्कृतीला पाजले; ते समूळ नष्ट करण्यासाठी राजर्षी शाहू महाराजांनी ब्राह्मणेतर पक्षाला जन्म दिला. पण पुढे केवळ ब्राह्मण जातीला विरोध म्हणजेच पुरोगामीपणा हे मत ब्राह्मणेतर पक्षात रुढ झाले. मध्यप्रांत-वळ्हाडच्या मंत्रिमंडळात जाताना डॉ. पंजाबरावांना वळ्हाडातील ब्राह्मणेतर पक्षाचा पाठिंबा मिळाला होता. पण पुढे डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी मंत्री म्हणून काम करताना कुसुमावती देशपांडे, डॉ. एस. एस. मोडक, लक्ष्मणराव कोकडेंकर आदि ब्राह्मण लोकांची नियुक्ती केली, म्हणून ब्राह्मणेतर पक्ष खवळला. त्याला वळ्हाडातल्या प्रतिगामी मंडळीतूनही फूस मिळाली. डॉ. पंजाबरावांना जातिधम्पिक्षा व्यक्तीचे कर्तृत्व मोठे वाटत होते. त्यांच्याविरुद्ध वाढल उभे केले गेले. ब्राह्मणेतर पक्ष तर तुटून पडला. डॉ. पंजाबराव देशमुख यांनी बाणेदारपणे आपला राजीनामा ब्राह्मणेतर पक्षाचे प्रमुख वर्धेच्या रावबहादूर नायदू यांच्या हाती सोपविला. ही विदर्भातील ब्राह्मणेतर पक्षाची मृत्युघंटा ठरली. ब्राह्मणेतर पक्षाचे कार्यकर्ते पुढे कांगेसमध्ये सामील झाले.

जातपातर्धमनिरपेक्ष समाजाचे स्वप्न पाहणारे, शूद्रातिशूद्र बहुजन समाजाच्या उद्धाराकरिता आयुष्य वेचणारे डॉ. पंजाबराव देशमुख हे म. जोतिबा फुले यांचे वळ्हाडातील सच्चे सैनिक होते, हेच सिद्ध होते. संदर्भग्रंथ :-

- १) जागतिक कृषक क्रांतीचा विधाता लोकनेता डॉ. पंजाबराव देशमुख, लेखक-वीर उत्तमराव मोहिते, प्रकाशक-प्रा. सौ. भायरेखा देशमुख, अध्यक्ष-मराठा विज्ञान मंदीर, शिवाजीगग, अमरावती, प्रथमावृती गणतंत्रदिन १९८३.
- २) भाऊसाहेब डॉ. पंजाबराव देशमुख : जीवन व कार्य, सुदाम सावरकर व रा. ब. सूर्यकर, पुनर्मुद्रण प्रकाशक-डॉ. बबन तायवाडे, प्राचार्य धनवर्टे नॅशनल कॉलेज, नागपूर, पुनर्मुद्रण आवृती - डिसेंबर २०१६.

## विभाग दोन : सर्व भाषेमध्ये असे जो निपूण

### कायदा आणि भाषेचे रहस्य

●  
डॉ. रवींद्र पाटील

सहयोगी प्राध्यापक,

यशवंतराव चव्हाण विधी महाविद्यालय, पुणे. भ्र. १४२१०११८३६

भाषा आणि समाज हे एकमेकांशी खूप निगडित आहेत. भाषेच्या प्रगतीत समाजाचे योगदान मोठे असते तसेच समाजाच्या प्रगतीत भाषेची भूमिका ही महत्त्वपूर्ण असते. भाषा मानवी समाजाला मिळालेलं वरदान असून ती एकमेकांशी संवाद साधण्याचे माध्यम आहे. व्यक्ती सामाजिक जीवनात वेगवेगळ्या प्रकारचे सामाजिक आणि आर्थिक व्यवहार भाषेच्या मदतीने सुरक्षित व सुट्टुटीतपणे करीत असतो. त्याचप्रमाणे न्यायिक प्रणाली अथवा कायद्याच्या क्षेत्रात भाषेचा वापर हा अत्यंत महत्त्वाचा आहे. परंतु भाषा आणि कायदा हे क्षेत्र नेहमी वेगळे असल्याचे समजले जाते. भाषेला कायदा क्षेत्रात बहुतांशी दुर्घाट स्थान दिले जाते. कायद्याचा अभ्यास करीत असताना भाषेकडे दुर्लक्ष केले जाते. भाषा ही कोणतीही असो, पण ती कायदेविषयक संकल्पना किंवा विचार व्यक्त करण्याचे साधन म्हणून नेहमी गृहीत धरली जाते. लेखकाने या शोधनिबंधात भाषा आणि कायदा यांच्यातील असलेल्या संबंधाचा आढावा घेण्याचा प्रयत्न केला आहे.

बन्याच पुस्तकांमधून आणि शोधनिबंधातून भाषेचा इतिहास व विकासाचे विवेचन करण्यात आले आहे. यात काही पाश्चिमात्य लेखकांचा उल्लेख करणे गरजचे वाटते. निकोलस ऑस्लर या लेखकाने 'एम्पायर्स ऑफ द वर्ड: ए लॅन्चेज हिस्ट्री ऑफ द वर्ल्ड' या पुस्तकात वेगवेगळ्या भाषांचा इतिहास व विकासाविषयी तसेच १४९२ नंतर वेगवेगळ्या देशांतील सामाजिक व सांस्कृतिक विरोधातून भाषाशास्त्रावर होणारे परिणामांचे

विश्लेषण केले आहे. डब्लू. फीच यांनी आपल्या 'द इवलूषन् ऑफ लॅंग्वीज' या पुस्तकात भाषेचा मेंदूशास्त्र, संवादशास्त्र, भाषाशास्त्र, मानववंशशास्त्र आणि अनुवांशिकशास्त्र यांच्या दृष्टिकोनातून अभ्यास केल्याचे दिसते. त्याचप्रमाणे 'द पावर् ऑफ बेबल' या पुस्तकात जॉन मेकहोर्टर यांनी पहिली भाषा कशी उदयास आली; ती काळानुसार कशी बदलत गेली आणि त्यातून इतर भाषांची उत्पत्ती कशी झाली याविषयी शास्त्रीय दृष्टिकोनातून मांडणी केली आहे.

त्याचप्रमाणे कायद्याचाही अभ्यास ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून करण्यात आला आहे. यात प्राचीन काळात कायद्याचे स्वरूप काय होते आणि तो कालांतराने कसा विकसित होत गेला याविषयी बन्याच पुस्तकांमध्ये विवेचन करण्यात आले आहे. त्यात काही विशेष अशा ठाराविक पुस्तकांचा आणि संदर्भग्रंथांचा थोडक्यात उल्लेख इथे करणे उचित होईल. लॉरेन्स फ्राईडमन याने 'ए हिस्ट्री ऑफ अमेरिकन लॉ' या पुस्तकात अमेरिकन वसाहतीच्या काळात कायद्यांचे स्वरूप कसे होते आणि त्यांच्यात उत्तरोत्तर काळात सामजिक परिवर्तनानुसार झालेले बदल व त्यांचे वर्तमान स्वरूपातील झालेल्या वाटचालीच्या स्थित्यंतरांची सविस्तर माहिती दिली आहे. ही बाब लेखकाने पुस्तकाच्या सुरुवातीलाच अधोरेखित केली आहे- 'काही मोजक्या कायद्यांच्या परंपरेतून येणाऱ्या तरतुदी सोडल्या तर इतर सगळे काही इंग्लिश आहे अथवा ते इंग्लंडकडून आले आहे किंवा त्याला इंग्लिश अधिष्ठान तरी आहे' (Prologue,

xix). जरी अमेरिकेच्या वेगवेगळ्या प्रांतात ब्रिटीश व्यतिरिक्त इतर युरोपियन देशांचे लोकं समूहाने राहिले तरी एकंदरीत अमेरिकन विधीव्यवस्था उभी करण्यात ब्रिटीश विधीचा वारसा मोठ्याप्रमाणावर लाभलेला आहे आणि तिचे वर्चस्वही होते. त्याचप्रमाणे टामार हरजोग याने 'ए शॉर्ट हिस्ट्री ऑफ युरोपियन लॉ' या पुस्तकात प्राचीन काळापासून म्हणजे रोमन लॉ अस्तित्वात आल्यापासून तर विसाव्या शतकापर्यंत युरोपियन कायद्यांमध्ये झालेले स्थित्यंतरीत वाटचालींचा काळानुरूप आढावा सहा भागांमध्ये विस्तृत केला आहे. आजही रोमन लॉचा प्रभाव बन्याच युरोपियन देशांच्या न्यायव्यवस्थांवर असल्याचे जाणवते. मुळात रोमन लॉ हा लॅटीन या भाषेत लिहिलेला होता; परिणामी त्या भाषेचा प्रभाव इतर विधी व्यवस्थांवर, यात ब्रिटीश न्यायव्यवस्थेवरही झाला असल्याचे दिसते.

भाराताचा विचार केला असता हीच परिस्थित वेगळ्या स्वरूपात ऐतिहासिक टप्प्यानुसार हेलकावे खाताना दिसून येते. आजची भारतीय विधीव्यवस्था रूपांतरीत स्वरूपात म्हणजे ब्रिटीश न्यायव्यवस्थेच्या प्रभावातून अस्तित्वात आली असल्याचे दिसते. त्याचे महत्त्वाचे कारण म्हणजे भारत हा देश इंग्रजांची वसाहत होता. परंतु भारतीय विधी व्यवस्थेला कोणताही पाया नाही किंवा कोणताही तात्विक आधार नाही असा निष्कर्ष काढणे संयुक्तिक ठरणार नाही. आजच्या स्थापित न्यायव्यवस्थेचा पाया प्राचीन काळातील धर्मशास्त्रातील काही तात्विक मूल्यांवर आधारित असल्याचे प्रकरणे जाणवते. ह्या संदर्भात 'द हिस्ट्री ऑफ धर्मशास्त्र'या ग्रंथात पांडुरंग काणे यांनी 'धर्म' या शब्दाचे भिन्न अर्थ आणि ती संकल्पना उदयास कशी आली याची सविस्तर चर्चा केली आहे. त्याचप्रमाणे धर्म ही संकल्पना वेगवेगळ्या परंपरांवर व चालीरीतींवर आधारित कायद्याच्या स्वरूपात त्या काळात कशी रुजलेली होती या संदर्भातीही त्यांनी विश्लेषण केलेले आहे. 'लीगल अँड कॉस्टीट्यूशनल हिस्ट्री ऑफ इंडिया: स्टॅच्युट लीगल, जुडीशल अँड कॉस्टीट्यूशनल सिस्टम' या पुस्तकात एम राम जोईस यांनी धार्मिक पाठ्यपुस्तकातून,

वेगवेगळ्या श्रुतींतून आणि स्मृतींतून भारतीय प्राचीन कायदा कसा अस्तित्वात आला याचे संस्कृत पाठांसहित सविस्तर विश्लेषण केले आहे आणि ती न्यायव्यवस्था आजच्या परिस्थितीशी कशी समरसपणे जुडणारी आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्याचप्रमाणे 'आऊटलाईन्स ऑफ लीगल हिस्ट्री' या पुस्तकात एम पी जैन यांनी ऐतिहासिक घडामोर्डींचा विचार करीत भारतीय विधीव्यवस्था आज आधुनिक अवस्थेत कशी आली याचा आढावा कालक्रमानुसार घडलेल्या ऐतिहासिक हालचालींनुसार घेतलेला आहे.

अजूनही काही पुस्तकांमध्ये पाश्चिमात्य व भारतीय लेखकांनी युरोपियन आणि भारतीय विधीच्या ऐतिहासिक प्रगती व आधुनिक स्वरूपाबद्दल लिहिलेलं आहे. त्याच पद्धतीने भाषेचा कालक्रमानुसार झालेल्या प्रगतीची चर्चा वरील नमूद केलेल्या पुस्तकांव्यतिरिक्त इतर पुस्तकांमध्ये व संशोधनपर निबधांमध्ये केलेली आढळून येते. परंतु भाषा आणि कायदा यांच्यातील संयोगाचा अभ्यास अथवा याविषयी चर्चा पूर्वी कधी केली गेली हे सांगणे कठीण आहे किंवा तसा स्पष्ट उल्लेख अथवा संदर्भ सहजासहजी मिळणे कठीण आहे. मात्र विसाव्या शतकाच्या मध्यांतरात डेविड मेलीन्कॉफ यांच्या 'द लॅंबेज ऑफ द लॉ' या पुस्तकाचे १९६३ साली प्रकाशन झाले आणि खन्या अर्थने कायदा या क्षेत्रात भाषेचा वापर कसा केला गेला, भाषेचे महत्त्व किती आहे आणि कायद्याला अनुसरून भाषेत कसे बदल झाले याचा अभ्यास केला आहे. तसेच या पुस्तकात लेखकाचा खरा जोर शब्दार्थांचे शास्त्र आणि लेखनशैलीच्या दृष्टिकोनातून भाषेच्या संदेशवहन क्षमतेवरही आहे.

भाषा आणि कायदा यांच्यात नेहमी निकटचे संबंध राहिले असून ते औपचारिकरीत्या कोणत्याही शैक्षणिक संघटनेने अथवा समितीने किंवा वैचारिक संस्थेने मान्य केले नाहीत. प्रागैतिहासिक काळापासून आपल्या पूर्वजांचा विचार केला तर असे दिसून येईल की त्यांनी रीतीरिवाज व प्रथांवर आधारित कायदे आणि अनौपचारिक वाद निराकरण पद्धत विकसित केली

होती. लॉ (विधी) हा शब्द रुद्धीच्या तुलनेत नंतर विकसित झालेला असून तो त्यांच्यापेक्षा फार औपचारिक, व पांश्चिमात्य राजकीय विचारवंताच्या संकल्पनेतून आला, असल्याचे दिसतो. याचा भारतीय प्राचीन काळखंडाचा अभिविधी दृष्टिक्षेपातून विचार केला तर ‘धर्म’ ही संज्ञा विधीचे स्वरूप कसे घेते हे आपल्या प्रत्ययास येते. या सगळ्या गोर्षींचा अभ्यासपूर्वक परामर्श करता असे निर्दर्शनास येते की भाषा ही मानवाला विधीच्याही आधी प्राप्त झालेली आहे. मग प्रश्न हा आहे भाषेचा संबंध कायद्याशी कसा निगडित आहे.

खरं तर कायद्याची भाषेविना कल्पना करणेही अशक्य आहे. विधीचा संप्रेषण व्यवहार भाषिक संरचनेवर अधिष्ठित आहे असं म्हटलं तर वावगं ठरणार नाही. मुळातच कायद्याचे अस्तित्व हे भाषेशी निगडित आहे आणि याविषयी कोणाचंही दुमत असायला नको. याचा अर्थ असाही नाही की विधी एक औपचारिक पद्धत असल्यामुळे कायदा लिखितस्वरूपातच असला पाहिजे. यात कायदाक्षेत्रातील बन्याच विद्वानांचे म्हणणे आहे की भाषेचा कायद्याशी संबंध येतो कारण कायदा लिखितस्वरूपात असतो. खरं तर याला एक जुजबी व संकुचित विचारसरणी अथवा दृष्टिकोन म्हणावा लागेल. लेखन ही एक सुविधा म्हणून तिचा कायदे पद्धतीत वापर केला जातो आणि त्याच्यामागे काही ठारविक महत्वाची कारण देखील आहेत. बेबिलोन शहरातील (आजचा इराक देशातील फार पूर्वी एक साप्राज्य असल्याचे समजले जाते) प्राचीन बेबिलोनियंस यांनी त्यावेळेस लेखन शैलीचा शोध लावला; त्यांनी तिचा वापर विधी व्यवस्थेसाठीही सुरू केला. जवळपास चार ते पाच हजार वर्षांपूर्वी त्यांनी दगडी फळ्यां, दगडी स्तंभ व शिलालेख यांच्यावर करार लिहायला सुरुवात केली होती. जरी कायदा आणि लेखन यांच्यात फार पूर्णपासून संबंध होता तरी लेखन हे कायद्यासाठी आवश्यकच आहे असंही नाही.

या संदर्भात मध्ययुगीन आयसलंड या देशाचे उत्तम उदाहरण आहे. या देशातील नागरिक वर्षातून एकदा ‘अलठींग’ या परिषदेसाठी (एक प्रकारची

संसद अथवा लोकपरिषद) थिंगवोल्हर (Thingvollar) या केंद्रीय ठिकाणी दोन आठवड्यासाठी जमायचे. थिंगवोल्हरची रचना एका नाट्यगृहासारखी केलेली होती. ह्या परिषदे मागचा एक महत्वाचा उद्देश हा होता की जुन्या कायद्याचा फेरविचार करणे आणि त्यांच्या जागी नवीन कायदे आणणे; तसेच नागरिकांमधील वादही सोडविणे. विशेष म्हणजे आयसलंडमध्ये त्यावेळेस लिखित विधीपद्धत नव्हती म्हणजे कायद्याची लिखित संहिता नव्हती. तरीसुद्धा या देशात रचनात्मक विधीपद्धत होती. याचे मुख्य कारण म्हणजे केंद्रीय पदाधिकाऱ्याची केलेली नेमणूक. ह्या पदाधिकाऱ्याची नेमणूक ‘विधी वक्ता’ (Lawspeaker) म्हणून तीन वर्षासाठी केली जात होती. दरवर्षी हा विधी वक्ता एक तृतीयांश कायद्याचे पठण थिंगवोल्हर या ठिकाणी करीत असे. या पद्धतीने तीन वर्षांच्या काळात सगळ्या कायद्यांचे पठण होत असे आणि योग्य त्या दुरुस्त्या सुचवून अंमलात आणल्या जात असे. काही वर्षांनंतर विधी वक्त्याच्या पठण केल्यानुसार लिपिकाने कायद्यांचे लिखाण केले. परंतु या संदर्भाक्तित उदाहरणांवरून स्पष्ट होते की कायदा हा मौखिक/तोंडी स्वरूपातही अस्तित्वात होता.

वक्तील विवेचनावरून असे दिसून येते की विधी हा पुरातन काळापासून भाषेच्या माध्यमातून दैनंदिन व्यावहारिक जीवनात वापरला जात होता. त्यामुळे भाषा ही कायद्याच्या अस्तित्वासाठी अत्यंत आवश्यक आहे. अपवादात्मक परिस्थितीत कायदा भाषेत व्यक्त केलाच पाहिजे असे नाही पण तो वर्णनीय असावा. भाषेच्या स्वरूपात त्याचे कथन करता येणे गरजेचे आहे. या गोष्टीला अनुसरूपात मागील काही शतकात बन्याच विधिवेता, विधिज्ञ आणि कायदेपंडितांनी कायदा लिखितस्वरूपात का असावा याच्याविषयी सखोल अभ्यास केला आहे.

हा विचार प्राचीन काळातही चीनमध्ये झाला आहे. बोड आणि मॉरीस यांनी ‘लॉ इन इम्पेरिअल चायना’ या पुस्तकाच्या सुरुवातीलाच कायदा लिखित का असावा याचा संदर्भ चीन देशाच्या विधीव्यवस्थेत

कसा केला गेला हे दिले आहे. सुमारे इसवी सन ५००पूर्वी, चीनच्या एका पंतप्रधानाने आदेश पारित केला होता की काही ठाराविक कायदे कासेच्या तिपाई भांडचावर लिहून काढण्यात यावे. नंतर भांडे हरविल्यानंतर ही अक्षरं ते थील एका सरकारी अधिकाऱ्याने दुसऱ्या ठिकाणी लिहून ठेवलेले होती. ह्याच अधिकाऱ्याने कायदे अशा पद्धतीने लिहून घेण्यास विरोध दर्शविला होता. कारण त्याचा मतानुसार नागरिक वर्तणुकीचे सर्वानुमते स्वीकृत प्रमाणकांचा व्यावहारिक जीवनात अनुकरण करणं थांबवतील आणि कायद्या लिखितस्वरूपात झाला की नागरिक त्यांच्या वादाशी निगडित कायद्यातील काही ठाराविक शब्दांवर शेवटच्या क्षणापर्यंत सरळ साधा गोष्टींसाठीही अपील करतील. काळानुसार कायद्यात बदल होत आहेत आणि तो अधिकारी जे म्हटला ते आज खरं ठरलं आहे.

ग्रीस देशात मात्र परिस्थिती थोडीशी वेगळी होती. प्लेटोने आपल्या 'लॉज' या शेवटच्या पुस्तकात राजकीय तत्त्वज्ञानावर तीन लोकांमधील संभाषणाद्वारे विधीचे काही मुद्दे उपस्थित केले आहेत. प्राचीन ग्रीक लोकांनी लिखित कायद्याला कधीही विरोध केला नाही आणि कायदा हा लिखित स्वरूपात असावा ह्याचे त्यांनी समर्थनही केले आहे. त्या तिघांमधील एक व्यक्ती, क्लिनिअस यांनी म्हटले आहे की, विधि अध्यादेश हे जेव्हा लिखित स्वरूपात मांडले जातात तेव्हा त्यांच्यात कोणी बदल करू शकत नाही आणि हा अध्यादेशांची वर्तमान अथवा भविष्यात कधीही तपासणी करता येऊ शकते. जरी ते सुरुवातील ऐकायला कठीण वाटत असले तरी भीती बाळगण्याचे काही कारण नाही. संवेदनशून्य व्यक्तीही त्यांची तपासणी कधीही करू शकतो. थोडक्यात प्लेटोने लिखित कायद्याचे महत्त्व कसे आहे आणि तो तसा का गरजेचा आहे याचे स्पष्टपणे समर्थन केले आहे. आजची परिस्थिती लक्षात घेता प्लेटोने केलेले समर्थन योग्यच आहे हे प्रकरणे जाणवते. त्याचबरोबर विधि लिखित असावा याचे इतर कारणंदेखील आहेत आणि याच निंबंधात लेखकाने त्यांचा थोडक्यात उहापोह केलेला आहे.

आपण आपल्या अथवा इतर देशांच्या न्यायव्यवस्थेचा विचार केला तर हे नक्ती जाणवेल की भाषा ही विधीक्षेत्रात किती महत्वाची आहे. आपल्या दैनंदिन जीवनात आपण कायद्याला प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्षरित्या सामोरे जातो आणि तो जवळपास अदृश्य स्वरूपात आपल्या सामाजिक जीवनात वावरत असतो. तो आपल्या समाजात, शाळेत, कुटुंबात, कार्यालयात आणि असंख्य दैनंदिन व्यवहारात निरनिराळ्या प्रकारे अंमलात असल्याचे जाणवते. आपण कोणत्या ना कोणत्या प्रकारे, लिखित अथवा अलिखित, कायद्याचे प्रभुत्व आपल्या जीवनात अनुभवत असतो. हीच विधिव्यवस्था भाषेचा माध्यमातून आपण समाजाच्या वेगवेगळ्या घटकांशी निगडित असताना आणि दरोजचे व्यवहार करताना निर्दशनास येत असते. म्हणजे कायद्याचा अंमल सर्वसाधारणपणे सर्वकष व सर्वगामी असतो.

या सगळ्या गोष्टींचा सारासार विचार केला असता आपल्याला अंदाज येऊ शकतो की कायद्याची किलष्टा किती आहे. आपण घर खेरेदी करताना, घर विकताना, घराची दुरुस्ती करताना किंवा घराची सजावट करण्यासाठी लागणाऱ्या वस्तू विकत घेताना वेगवेगळ्या व्यक्तींशी करार लेखी स्वरूपात करीत असतो; छोट्या अथवा कमी किमतीच्या वस्तू असतील तर आपण कायद्यात जरी अपेक्षित असेल तरी लेखी करार करणे टाळत असतो. तरीपण ह्या व्यवहारात असलेल्या व्यक्ती अप्रत्यक्षपणे एकमेकांशी जो व्यवहार झालेला असतो त्याला बांधील असतात. त्याचप्रमाणे संपत्तीची वाटणी करताना सदर व्यक्ती कायद्याचा आधार घेऊन कागदपत्र तयार करीत असतो. एखाद्या व्यक्ती स्थावर संपत्तीवरील आपल्या हिश्याचा अधिकार सोडतो आणि तो दुसऱ्याला बहाल करतो तेही साचेबद्द पद्धतीने वैशिष्ट्यपूर्ण भाषेत लेखी स्वरूपात तयार केले जाते.

हीच परिस्थिती राष्ट्रीय अथवा आंतरराष्ट्रीय स्तरावर अनुभवायला मिळते. आज जागतिकीकरणामुळे देशादेशांमध्ये दलणवळण आणि व्यापार वाढला आहे. आंतरराष्ट्रीय कंपन्या भारतात येतात आणि भारतीय

कंपन्या परदेशात जातात. परंतु हे सगळे व्यवहार आणि व्यापारी संबंध स्थानिक आणि आंतरराष्ट्रीय कायद्यांच्या अधीन राहून नियंत्रित केले जातात. यात स्थानिक कायदे म्हणजे भारतीय संविदा अधिनियम, माल विक्रीअधिनियम, भारतीय भागीदारी कायदा, चलनक्षम दस्तऐवज कायदा, कंपनी अधिनियम, भारतीय प्रतिभूती व विनियमन कायदा या वैधानिक कायद्यांचा अंतर्भाव होतो. आंतरराष्ट्रीय कायदे व डब्ल्यू टी ओ वाणिज्य संधिचे ही महत्वाचे आहेत. यांच्या व्यतिरिक्त कंपन्यांचे अटी आणि शर्टीचा समावेश असणारे करार हे क्लिष्ट स्वरूपात तयार केले जातात. कारण भविष्यात सदर संपत्ती वाटणीच्या संदर्भात वाद उद्घवल्यास अथवा एखाद्या कंपनीच्या संविदा भंग झाल्यास लेखी पुराव्याशिवाय न्यायालयात दावा चालविणे जिकरीचे काम असते. खरं तर असा दावा टिकेल का नाही याबद्दलच शंका आहे. म्हणून कागदोपत्री मांडून ठेवलेल्या गोष्टीना कायद्यात खूप महत्व आहे; कारण न्यायव्यवस्थेत लेखी पुरावा नेहमी सबल मानला जातो.

विधि हा आपल्या अस्तित्वासाठी स्वयंपूर्ण नाही. मूळात कायदा हा भाषेच्या साधनातून मौखिक अथवा लिखित स्वरूपात अंमलबजावणीसाठी येत असतो. यात संविधानिक प्रक्रियेचाही भागही असतो. कायदा असो वा कायद्यावर आधारित वरीलप्रमाणे नमूद केलेले व्यवहार, यांचे स्वरूप किंचकट आणि क्लिष्ट आहे. हीच परिस्थिती बहुभाषिक समाजात लवकरच अनुभवायला मिळते. अलीकडे एका कार्यक्रमात भारतीय सर्वोच्च न्यायालयाचे मुख्य न्यायमूर्ती, श्री धनंजय चंद्रचूड यांनी घोषित केले की सर्वोच्च न्यायालयाचे इंग्रजीतील निर्णय हे ९९.९९ टक्के भारतीयांना आकलन करण्यापलीकडे आहेत. त्यामुळे ते प्रादेशिक भाषांमध्ये भाषांतरित केले जातील. याचाच अर्थ कायदा हा सर्वसामान्यांपर्यंत नेण्यासाठी भाषा, मग ती कोणतीही असो, अत्यंत महत्वाची भूमिका बजावित असते. कायदा तयार करण्यासाठी, कायद्या अंमलात आणण्यासाठी, कायद्याविषयी चर्चा करण्यासाठी, आणि कायदा विशद करून देण्यासाठी

भाषा हे एकमेव माध्यम आहे. भाषेच्या दृष्टिकोनातून विचार करता भाषा कायद्याला एक ठोस स्वरूप प्राप्त करून देते. त्याचप्रमाणे या सगळ्या नमूद केलेल्या व्यावहारिक बाबींमध्ये, कायद्यांच्या संज्ञा, संकल्पनांना आणि सांविधिक उपबंध यांना अनुसूनच भाषा विवक्षित उद्देश लक्षात घेऊन वापरली जाते. तुलनात्मक विचार करता आजपर्यंत तरी भाषेला इतर दुसरा उत्तम पर्याय उपलब्ध झालेला नाही. पीटरटीअझर्मा यांनी आपल्या 'लीगल लॅगवीज' या पुस्तकाच्या सुरुवातीलाच प्रस्तावनेत म्हटले आहे- Our law is a law of words. Although there are several major sources of law in the Anglo-American tradition, all consist of words. Morality or custom may be embedded in human behaviour, but law-virtually by definition- comes into being through language (p. 1). म्हणून भाषा ही कायद्याचे संचारमाध्यम आहे. कायदा आणि भाषा यातील संबंध निकटचे आणि अटळ आहे.

#### संदर्भ:

- पाटणकर, जयश्री (संपादक). सामाजिक भाषा विज्ञान: कक्षा आणि अभ्यास. संदर्भ प्रकाशन. २००५.
- Bodde,Derk, and Clarence Morris. Law in imperial China.Philadelphia. University of Pennsylvania Press. 1973.
- Byock,Jesse. THE ICELANDIC ALTHING-Dawn of Parliamentary Democracy, p 3-4 [http://www.viking.ucla.edu/publications/articles/icelandic\\_allthing.pdf](http://www.viking.ucla.edu/publications/articles/icelandic_allthing.pdf) Accessed on 24/01/2023.
- Kane, Pandurang V. The History of Dharmashatra. Bhandarkar Oriental Research Institute. 1968.
- Philosophical Foundations of Language in the Law. The international Journal of Speech, Language and the Law. Reviewed by Cornelis J.W. Baaij. 2013. IJSLL Vol. No. 20.2 2013 331–335.
- SC judgments to be now available in 4 languages, says CJI. <https://www.hindustantimes.com/cities/delhi-news/sc-judgments-to-be-now-available-in-4-languages-says-cji-101674588729524.html>. Accessed on 28/01/2023.
- Tiersma, Peter. Legal Language. The University of Chicago Press.1999.

## भारतीय साहित्यातील अपूर्व घटना : सांकेतिक लिपी व टीप्रंथ

डॉ. प्रवीण श्री. बनसोड

प्रोफेसर तथा मराठी विभागप्रमुख

नेहरू महाविद्यालय, नेरपरसोपंत, जि यवतमाळ भ्र. १४२३४२५१२९

महानुभावीयांचे साहित्य विविधतेने नटलेले आहे. अनेक साहित्यप्रकारांचे प्रथमत्व तर निःसंदिधपणे महानुभावीयांकडे जाते. पहिला मराठी गद्यग्रंथ, पहिला शब्दकोश, पहिले काव्य, पहिले स्थळवर्णन, भाष्यग्रंथ, साधनग्रंथ, गीता-टीका, इतिहासग्रंथ, आख्यानक काव्ये, स्फुटरचना इ. सर्व साहित्यप्रकार त्यांनीच पहिल्यांदा मराठीत आणले. याशिवाय भारतीय साहित्यविश्वामध्ये सांकेतिक लिपीचे निर्माण करून ‘न भूतो न भविष्यति’ अशी अतुलनीय कामगिरी करून ठेवली.

महानुभाव साहित्य भ्रष्ट होण्याचा धोका सांकेतिक लिप्यांमुळे टळला. तसेच, तत्कालीन भाषेचे गद्य साहित्याचे शुद्ध रूप सांकेतिक लिप्यांमुळे विशुद्ध राहिले. म्हणूनच इतके प्राचीन साहित्य आज विशुद्ध रूपात उपलब्ध होऊ शकले.

महानुभावीय सांकेतिक लिपीचे निर्माण शके १२७५ च्या आसपास झाले असावे. साती ग्रंथांपैकी ‘सह्याद्री वर्णनकर्ते रवळोव्यास यांनी शोधून काढलेल्या लिपीला प्रारंभी ‘नागरी’ किंवा ‘सकळी’ असे नाव होते. कृष्णमुरुंच्या ‘अन्वयस्थळा’त ‘लीपकृत्य त्याचे नागरिक’ असा उल्लेख आहे. तर दत्तमुनीने आपल्या ‘अन्वयस्थळा’त सकळीता लीप : रवळोबासी केली’, असे म्हटले आहे. यावरून या लिपीला प्रारंभी ‘नागरी’ व ‘सकळीत’ ही दोन नावे होती, असे दिसते. पैकी ‘सकळी’ हे नाव खळोबासाने ती तयार केली तेव्हाचे

असून पुढे ‘सकळ’ लिपी म्हणून तिचा स्वीकार केला. किंवा या लिपित शब्द ‘संकलित’ म्हणजे संक्षिप्त स्वरूपात योजिले असल्यामुळे तिला प्रथम ‘संकलित’ व पुढे त्याचाच अपग्रंथ ‘सकळीत’ हे नाव पडले असावे, असे डॉ. वि. भि. कोलते (सह्याद्रीवर्णन, प्रस्तावना पृ. १०) यांचे अनुमान आहे. ही लिपी तयार करणारे रवळोव्यास हे हिराईसा या विषयात विदुषीचे शिष्य असून त्यांनी प्रारंभी एवढी एकच लिपी तयार केली; परंतु पुढे त्यांच्या अनुकरणाने आणखी काही लिपीसंकेत निर्माण झाले. त्यामध्ये –

१) सकळी (नागरी) २) सुंदरी ३) अंक लिपी ४) शूत्य लिपी ५) सुभद्रा ६) पारमांडल्य लिपी ७) श्री लिपी ८) वज्र लिपी ९) मनोहरा लिपी (१०) कवीश्वरी लिपी ११) सिंह लिपी १२) मनोहरी १३) शिरी श्री हंसलिपी इत्यादी लिपींचे निर्माण करण्यात आहे. ही मराठी साहित्यात नव्हे, तर भारतीय भाषिक साहित्यामध्येही एकमेव घटना ठरते.

महानुभावीयांचे प्रारंभीचे ग्रंथ नेहमीच्या रूढ ‘बालबोध’ लिपीतच लिहिले जात होते. ते पुढे (शके १२७५ नंतर) सांकेतिक लिपीत लिहिले जाऊ लागले. आपला धर्म व धर्मपुस्तके आत्मपंथीयांशिवाय इतरांना आकळू नये, या हेतूने बुद्धिचातुर्य वापरून संकेतलिपी निर्माण करण्यात आली. याशिवाय राजाश्रयाअभावी वारंवार होणाऱ्या आक्रमणात ही ग्रंथसंपदा इतरांच्या हातात लागू नये, निदान त्यांना वाचता येऊ नये, हाही

संकेतलिपी योजनेमागील हेतू होता. ‘कवीश्वरी अंकलिपी’ गुर्जर शिवव्यासाने शके १३२५ मध्ये काढली. महाराज हरिराज करसालकर बुवा यांच्या संग्रहात मला एकंदर २५ लिंपींची नावे व त्यांच्या किलल्या मिळाल्या, असे य. खु. देशपांडे यांनी ‘महानुभावीय मराठी वाडमय’ यामध्ये नोंदविले आहे. राजकीय, सामाजिक परिस्थिती प्रतिकूल असतानाही महानुभावीय साहित्यिकांनी आपले साहित्य प्राणपणाने जपले. राजकीय उलथापालथीच्या काळात दुसऱ्या कोणाला ग्रंथ दिसू नये आणि कोणाच्याही हाती लागून नष्ट होऊ नये यासाठी महानुभावीयांनी आपल्या पोटाला बांधून हे ग्रंथ, पोथ्या जपल्या. त्यांचे हे कर्तृत्व जेवढे आश्वर्यजनक आहे तेवढेच निष्ठा प्रदर्शित करणारेसुद्धा आहे.

### टीपग्रंथ : निर्विवाद आद्य शब्दकोशाच !...

दत्तराज मराठे या नावाचे महानुभाव कवी होऊन गेले. त्यांनी प्रसिद्ध साती ग्रंथातील कठीण शब्दांचा कोश तयार केला आहे. हा कोश अकारविलहे नसून त्या त्या ग्रंथात ज्या क्रमाने शब्द आले त्याच क्रमाने त्याचा अर्थ विशद केलेला असतो. या प्रकारच्या कोशास महानुभावीय ग्रंथात ‘टीप’ असे म्हणतात. टीप आणि भाष्य यामध्ये फरक उघडच आहे. दत्तराजाशिवाय अनेक विद्वानांनी निरनिराळ्या ग्रंथांवर टीपग्रंथ केले आहेत. महानुभावांचे साती ग्रंथ प्रसिद्धच आहेत; परंतु त्यातील अनेक शब्द दुर्बोध वाटतात. तेव्हा शब्दार्थांची जी अडचण दूर करण्यासाठी शब्दकोश टीपग्रंथांची निर्मिती झाली. त्याच्याही तीन ‘शोधण्या’ झाल्या. पहिला टीपग्रंथ चौदाव्या शतकातील असून तो मल्ले कोयाबास किंवा कबीबास यांचा, दुसरा सोळाव्या

शतकात हरिराज पुजदेकर यांनी केला. तर तिसरी शोधनी दत्तराज मराठे यांनी केली असून यात सोपे, कठीण अशा सर्वच शब्दांचे अर्थ दिले आहेत. त्यांनी साती ग्रंथांचा टीपग्रंथ सिद्ध केला. आज दत्तराज मराठे आणि हरिराज पुजदेकर यांचेच ग्रंथ उपलब्ध आहेत. हे टीपग्रंथ ‘शुद्ध शब्दकोशा’च्या स्वरूपाचे ‘मोल्सवर्थचा आहेत. महानुभावांचे हे कार्य आजही एकमेवाद्वितीय स्वरूपाचे असले तरी ते कायम उपेक्षिले जाते, हे वास्तवसुद्धा नाकारता येत नाही. कारण, मराठी-इंग्रजी कोश १८३१ मध्ये प्रकाशित झाला. विद्यार्थ्यांना आपल्या इच्छा-आकांक्षा, विचार आणि भावना मराठीतून व्यक्त करता याव्यात, विद्वानांना इंग्रजी पुस्तकाचा तर्जुमा मराठीतून करता यावा, यासाठी हा कोश रचला होता. एल्फिन्स्टन हा मुंबईचा गव्हर्नर झाल्यानंतर, युरोपीय अधिकाऱ्यांना मराठी भाषेचा अभ्यास करता यावा म्हणून शब्दकोश, व्याकरण वगैरे ग्रंथ तयार करण्याचे जे प्रयत्न झाले, त्याचे फळ म्हणजे मोल्सवर्थ व कँडी यांनी केलेले शब्दकोश होत. असे आजही बोलले जाते. यावरून थॉमस कँडी यालाच कोश रचण्याचे श्रेय देण्यात येऊन कँडीच्या दोनशे-अडीचशे वर्षांपूर्वी शब्दकोश रचणाऱ्या महानुभावीय ग्रंथकारांना उपेक्षिले जाते.

मराठी भाषेतील पहिला लिखित स्वरूपाचा शब्दकोश महानुभावांचा टीपग्रंथच होय, हे निर्विवाद सिद्ध झाले आहे. कारण, यापूर्वी मराठी भाषा आणि साहित्याच्या इतिहासात शब्दार्थ सांगणारी कोणतीही साहित्यकृती सध्या तरी ज्ञात नाही, त्यामुळे भारतीय साहित्यात महानुभावीय साहित्यिक व कर्वनी केलेले कार्य अपूर्व व एकमेवाद्वितीय स्वरूपाचे आहे, यात शंका नाही.

### अक्षरगाथासाठी साहित्य पाठवा

- नवलेखकांच्या सर्जनात्मक, संशोधनात्मक लेखनाला आवर्जून प्रसिद्धी दिली जाते.
- दर्जेदार, सर्जनात्मक/वैचारिक/पुरोगामी लेखनाचे स्वागत आहे.
- अक्षरगाथा नेहमीच पुरोगामी, संशोधनात्मक, सडेतोड लेखनाच्या शोधात असते.

## विभाग तीन : लेख/संशोधन/समीक्षा

## भटक्या जमाती: उत्पत्तीच्या दंतकथा

डॉ. नारायण भोसले

इतिहास विभाग, मुंबई विद्यापीठ, विद्यानगरी, कलिना, मुंबई-४०००९८

भ्र. ९८२२३४८३६९

कोणत्याही प्रकारच्या मिथ्स वा दंतकथा हवेत तयार होत नसतात तर त्या एका भौतिक स्थितीत भौतिक आधार घेऊन वस्तुनिष्ठपणे जन्म घेतात. इतिहास कालक्रमात त्यावर पुटे चढून त्यातील इतिहास झाकला जातो आणि उरतात खाली फक्त प्रथा! या प्रथा कधी, का, कोणी सुरु केल्या याचा सांस्कृतिक इतिहास जाणल्यानेच मिथ्सचा उलगडा होईल. पण इतक्या वर्षात या मिथ्सनी पवित्रतेचे आणि ‘जैसे थे’चे वलय परिधान केलेले असते. त्यामुळे या मिथ्स कोणी खरवडण्याचे काम करताच जीर्णमतवादी त्याच्या विरोधात उभे राहतात.

भारतातील अनेक भटक्या-जाती-जमातींच्या उत्पत्ती आणि उगमाबाबत अनेक प्रकारच्या दंतकथा असल्याचे दिसते. त्यांची संस्कृतीही अशाच काही दंतकथांनी भरलेली आहे. या दंतकथा, देव-देवता आणि या भटक्यांची जगण्याची विशिष्ट पद्धत यांच्याशी निगडित आहेत. या दंतकथा भटक्यांच्या सण, उत्सव, संकट प्रसंगी करावयाच्या विधित सापडतात. मौखिक परंपरेत आपल्या ऐतिहासिक प्रथा, परंपरा संक्रमित करणाऱ्या या भटक्या जाती नेणीवेत इतिहास जतन करून ठेवतात आणि जाणीवेत जगत राहतात. यामुळे भटक्या-जाती जमातींच्या उत्पत्तीच्या कथा आपणाला अधिक गुंत्याकडे घेऊन जातात. या ऐतिहासिक दंतकथांनी या जमातींचा इतिहास अधिक जटील केल्याचे दिसते. या कथांचे ऐतिहासिक सूत्र स्त्रीसत्ताक-मातृसत्ताक नेणीव जपत पुरुषी आणि जातीप्रधानता-

वाढविले असल्याचे दिसते. या भटक्या जाती-जमाती आपण क्षत्रिय असल्याचे पुरावे या दंतकथातून सातत्याने सांगत-दाखवीत आल्याचे दिसते.

दंतकथा-प्राक्कथा म्हणजे अशा गोषी ज्या लोक परंपरेतून ऐकत वा सांगत आले आहेत, परंतु तिच्या पुनर्प्राप्तीचा कोणताही ठोस पुरावा आपल्याला मिळत नाही. मूळ वस्तुस्थितीवर अनेक आवरण चढवून, तिला सजवून सांगण्याच्या प्रथेमुळे मूळ वस्तुस्थिती वा इतिहास अदृश्य होऊन वरील आवरणाला वा पुटालाच खरा इतिहास मानला जातो व दंतकथा आकलनाचे वस्तुनिष्ठ मार्ग बंद होतात. दंतकथेला लोककथा, लोकधाटणी, लोकजाणीवा असेही म्हणतात. रॉयल स्पॅनिश अकादमीच्यामते, ‘गद्य किंवा श्लोकातील छोट्या काल्पनिक कथा, उपदेशात्मक किंवा गंभीर हेतूसह, अंतिम नैतिक स्वरूपात वारंवार प्रकट होतात आणि ज्यामध्ये लोक, प्राणी आणि इतर जिवंत किंवा निर्जीव प्राणी हस्तक्षेप करू शकतात’. भटक्या जमाती ह्या आदिम असल्या तरी त्यांचा उत्पत्तीचा बिंदू मात्र पौराणिक काळ हाच असल्याचे दिसते. महाराष्ट्रातील भटक्यांमधील अनेक जाती-जमाती नाथसंप्रदायाशी संबंधित आहेत. या नाथांचा जन्म मासा, हत्ती, राख, निर्जीव कुंभाराची गाडी व त्याचा चालक अशा प्राणी व निर्जीव वस्तूतून झाल्याच्या दंतकथा आहेत.

वाघ्या व मुरळी या शब्दांच्या व्युत्पत्तीसंबंधी काही दंतकथा वाघ्या-मुरळी जमातीत प्रचलित आहेत. ही जमात तीलोतमा या स्त्रीपासून व चंपानगरीच्या

राजापासून निर्माण झाल्याची एक कथा सांगितली जाते. जागरण गोंधळ यासारख्या धार्मिक कार्यक्रमात या कथा मोळ्या रंजकपणे सांगितल्या जातात.

नंदी बैलवाली जमात आपल्या नंदी बैलाला महादेवाचा नंदी मानते. आपला मुलगा देवाच्या पदरात टाकला आहे, असे म्हणते. हेच नंदी बैलवाले बळीराजाचा विधि आटोपल्यावर बाराच्या दिवशी सटवी पूजनाचा कार्यक्रम करतात. भीतीपेटी हा विधि केला जातो, असे मानले जाते. आंब्याची पाने, हळद-कुळू आणि पान-सुपाच्या या निसर्गातील वस्तू बळीराजासमोर ठेवून सटवी पुजली जाते. यांच्यात ‘वनवासा’ला जाण्याची प्रथा आहे. नंदी बैलवाली जमात आपला आदर्श पुरुष राम होता असे मानतात. रामाला चौदा वर्षे वनवास भोगावा लागला याची आठवण म्हणूनच नंदी बैलवाले समुदाय स्वतःही श्रावण महिन्यात पुरुष अनवाणी पायाने घरसंसार सोडून एक महिना वनवासात जातात. यावरून हा भटका समुदाय शिव पूजक वा शैव पंथीय असावा. यांच्यातील रामभक्ती राजप्रसादापर्यंत वा भौतिक साधने मिळविण्यापर्यंत न जाता ती आणखी निबिड अरण्यात भटके करण्यापर्यंत घेऊन गेली. याने नंदी बैलवाल्या जमातीत ब्राह्मण्याने प्रवेश केला.

कैकाडी जमातीच्या कैकाडी, कोरवी, कोंचीकोरवी, पामलोर, धोंतले, कैजी, माकडवाले, उर कैकाडी, वाईवसे या त्यांच्यात नऊ पोट जाती आहेत. यांपैकी महाराष्ट्रात गाव कैकाडी ऊफ कोरवा, पाल्मोर ऊफ धुंताळे व माकडवाले यांच्या तीन पोट जाती आढळतात. एखाद्या जमातीतला एखादा छोटा गट काही कारणाने दुसऱ्या भौगोलिक विभागात गेल्यास बच्याच काळाने त्याची एक पोटजात बनते अथवा त्या गटाला मूळच्या आणि नव्या भौगोलिक भागातील गटकडून बेटी व्यवहार बंद होतो. असे भटक्यांच्याबाबत सातत्याने घडताना दिसते.

गावात राहून आपला पूर्वपार टोपली विणण्याचा धंदा करणाऱ्या कैकाड्यांना गाव कैकाडी म्हणतात. पाल्मोर हे गारुड्याप्रमाणे सापांचा खेळ करून

उदरनिर्वाह करतात. कुंची कोरवा जमातीचे लोक विक्रीसाठी कुंचले वा कुंची तयार करतात. ही दक्षिणेची द्रविड संस्कृतीतील प्राचीन जमात आहे. तेलुगु तामिळ साहित्याच्या कुरबंजी नाटकात कुरतीचा (कोरव-कैकाडी भटक्यांचा जमातीतील स्त्री) उल्लेख आहे. कीकट या कैकाडी सदृश्य जातीपासून या जातीची उत्पत्ती झाल्याचा पुरावा दिला जातो. कैकाडी समाजात पितृअमावास्येशिवाय सर्व सण साजरे करतात. कदाचित ही जमात मातृसत्ताक असल्याने ती पितृ अमावस मानत नसावी. कदाचित यामुळेच कैकाडी जमातीत आई ही कुटुंबाची प्रमुख असते. कैकाडी या विधितील ब्राह्मण भोजन व दान-दक्षिणेच्या विरोधी असावेत. उत्तर भारतातील सर्वात लोकप्रिय असलेला हा विधि दक्षिण भारतात व खास करून कैकाडी जमातीत तितकासा लोकप्रिय नसावा. शिमगा सण कैकाडी समाजात महत्वाचा मानला जातो. यल्लामाय त्यांचे कुलदैवत आहे. ‘सर्वाची माता’ वा ‘सप्तमातृका’ असा सर्जनाचा अर्थ यल्लामाला आहे. भूत लागणे, भानामती, करणी, मूठ मारणे असल्या गोष्टीवर त्यांचा विश्वास आहे. देवदेवताना कोंबडी-बकरी बळी देतात. माणसाच्या अंगात आल्यानंतर एकसारखे घुमतात. पुरुष अंधश्रद्धाळू आहेत तसेच कैकाडी समाजातील खियादेखील देवाच्या नावाने उपवास करतात. देवाच्या नावाने नवस बोलतात. बोलल्याप्रमाणे केलेला नवस फेडतात. सिद्धी, चमत्कार मानतात. इतिहासाच्या विधिं टप्प्यावर या बाबी घडताना दिसतात. सततच्या भटकंतीत निर्जन वा भीतीदायक वस्त्यांचे अनुभव कैकाड्यांना अंधश्रद्धेकडे घेऊन गेले. निसर्गाच्या सानिध्यात राहतानाची बिनधास्तता गाव-खेड्यातील लोकांच्या आश्रित संपर्कने कैकाडी अंधश्रद्धेचे बळी बनले.

बेरड रामोशी भटके स्वतःला रामवंशी म्हणवितात. ‘रामोशी’ शब्द रामवंशी शब्दाचा अपप्रेश असावा. रानवासी म्हणजे रानात राहणारा या शब्दापासून त्याची व्युत्पत्ती झाली असावी. बेरड रामोशीच्या चार प्रमुख पोटजाती आहेत : (१) व्हलगे रामोशी, (२) कोळी रामोशी, (३) भिल्ल रामोशी आणि (४) मांग

रामोशी. रामोशी मराठी भाषिक असून ते दक्षिण महाराष्ट्र व कर्नाटक सीमा भागात असल्याने त्यांच्या खोलीभाषेत काही तेलुगू व कन्नड शब्द आढळतात. त्यांची एक सांकेतिक भाषा आहे. वासनवेल, उंबर, जांभूळ, कदंब, शमी, पाचपालवी, पाणकणीस ही बेरड रामोशींची मुख्य देवके आहेत.

रानावनात भटकंती असल्याने 'रानवाशी' या शब्दाचा मूळ नावाचा अपभ्रंश होऊन रामोशी हे ज्ञातिनाम बनले असावे. त्याविषयीच्या काही दंतकथा प्रचलित आहेत. कर्नाटकातील धारवाड आणि बिजापूर जिल्ह्यात मुख्यतः त्यांची वस्ती आहे. महाराष्ट्रातील सोलापूर, कोल्हापूर तसेच सीमाभागात हे लोक आढळतात. तेलुगु बोरा आणि तमिळ वेडन यांच्याशी या जमातीचा जवळचा संबंध आहे. कन्नया नावाच्या पुरुषापासून या जमातीची उत्पत्ती झाली असे एक लोकमत आहे. काही अभ्यासक त्यांचे नाते वनवासी कदंब लोकांशी जोडतात. महर्षी वाल्मिकी यांना ते आपला पूर्वज मानतात आणि रामाची भक्ती करतात. वाल्मिकीने आपल्या प्रज्ञेने रामायण लिहिले पण त्यांना पूर्वज मानण्याचा या रामवंशजाने अक्षराशी शत्रुत्व ठेवले. बहुजनातील अनेक नायकांचे शिष्यत्व पत्कले अन् स्वतः जंगलाचा आश्रय घेतला. आपले नायक स्वीकारताना अब्राह्मणी दृष्टिकोन ठेवला पण त्यांची पूजा करून ब्राह्मणवादाला बळकटी दिली. खंडोबा हे रामोश्यांचे कुलदैवत आहे. याशिवाय राम, कृष्ण, शंकर, वेताळ, बहिरोबा, म्हसोबा, जनाई, तुकाई, काळोबाई या देवदेवतांना ते भजतात. शुभकार्याला 'जयमल्हार' या उद्घोषाने प्रारंभ करतात. खंडोबाच्या जत्रेत देवाची पालखी उचलण्याचा पहिला मान रामोश्यांना दिला जातो. खंडोबाला मुले-मुली सोडण्याची किंवा खंडोबाशी मुलींची लग्न लावण्याची प्रथा या जमातीत होती. देवाला सोडलेल्या मुलीस 'मुरळी' व मुलास 'वाढ्या' म्हणतात. वाढ्यांचे 'घर वाढ्या' आणि 'संन्यासी वाढ्या' हे दोन प्रकार आहेत. प्रपंच करून खंडोबाची सेवा करणारा 'घर वाढ्या' आणि अविवाहित राहून करणारा 'संन्यासी वाढ्या' होय.

बंजारी यांच्यात ढाले, खाडे, आब्हाड, दराडे, वनवे, मालवे, डोईफोडे, खरमाते, खोत, घोळवे, थोरवे ही आडनावे आढळतात. त्यांच्या मते एके काळी ते कलगायत होते, परंतु खंडोबाचे अनुयायी कसे झाले. याविषयी पुढील दंतकथा सांगतात. त्यांच्या जातीचा मूळ पुरुष बैलावर सामान लादून प्रवास करीत होता. बैल थकल्यानंतर त्यांच्या पाठीवरील ओझे काढून ठेवून तो एका झाडाखाली विश्रांती करीत बसला. तेव्हा तेथून खंडोबाचा वाढ्या म्हणजे सेवक जात होता. तो मार्गशीर्षचा सहावा दिवस होता. वाढ्याने वंजारीला उपवास करण्यास सांगितले. परंतु वंजाच्याची देवावर श्रद्धा नसल्यामुळे तो तसाच शांत बसून राहिला. विश्रांती करीत असताना त्याने एक हात ओङ्यावर ठेवला. ते ओझे फार जड झाल्यामुळे त्याला उचलता येत नव्हते. त्यावेळी त्याने वाढ्याला विचारले की, हे ओझे एवढे जड का झाले. तेव्हा वाढ्याने वंजाच्याला सांगितले की, खंडोबाला बकच्याचा बळी दिल्यास ओझे हलके होईल. त्यानुसार त्याने बळी दिल्यानंतर ते ओझे हलके झाले व बंजारी खंडोबाचा अनुयायी झाला. पण आपल्याकडील म्हणजे महाराष्ट्रातील बंजारी हे वारकरी असल्याने ते शाकाहारी आहेत. उपरोक्त दंतकथेवरून ते कदाचित पूर्वी शाकाहारी व नंतर मांसाहारी झाले असावेत. बंजारी जातीचा खंडोबाशी आलेला संबंध या जातीचा गावागाड्याशी संबंध दर्शवितो.

राजपुतान्यावर झालेल्या मुस्लीम आक्रमणामुळे भामटी जमात विखुरली गेली. भामटी परकीय आक्रमकांशी लढे देत जीवन जगू लागले. छत्रपती शिवाजी महाराजांनी स्वराज्याचे रणशिंग फुंकले. स्वातंत्र्याचा संग्राम सुरु झाला. त्यात भामटी समाजाने शर्थाने लढा दिला असे मानले जाते. महाराष्ट्रात इंग्रजी अंमल चालू होईपर्यंत त्यांची लढाई सुरु होती. आर्याच्या आक्रमणाला शौर्याने तोंड देणाच्या व बदलत्या कालमानानुसार परकीय आक्रमणाला हादरे देणारा, निर्भीड असा हा भामटी समाज आहे. या भामटी समाजाचा मुख्य व्यवसाय तागाचा. बोरू, अंबाडीपासून काढलेल्या तागापासून दावे, चन्हाडं बनवायचे व ते

विकण्यासाठी बाजारा-बाजारात फिरायचे. त्यावर गुजराण करायची. बोरू अंबाडीच्या शेतांसाठी गावोगाव भटकंती करायची, असा त्यांचा जीवनक्रम. त्यांच्यासोबत साधारणतः १५व्या, १६व्या शतकापासून भामटी समाजातील लोक लढवयेही असल्याचे दिसते. भामटी जमातीच्या छत्री भामटा व भामटी या दोन प्रमुख उपजाती आहेत. छत्री भामटा राजपूत वंशाची उपजात आहे. महाराष्ट्रातील भामटा हे गुजरातमधून वा राजस्थानमधून स्थलांतरित झाले आहेत. राजस्थानमधील भामटाप्रांतातून हा समाज महाराष्ट्रात आला म्हणूनही यांना भामटा/भामटी असे संबोधले जात असावे.

संस्कृत भाषेतील ‘कहनचारा’ या शब्दापासून कंजारभाट शब्द तयार झाल्याचे दिसते. ‘जंगलातील भटक्या’ असा या शब्दाचा अर्थ आहे. राजपूत जात यांच्यातील राजे महाराजे यांची स्तुती काव्य करून त्यांच्या वंशावलीचा उदो उदो करून कंजार भाट सेवा करीत. (जयराज राजपूत, पड्याआड, पृष्ठ ७) काशी कापडी जमातीचे कांदलवार हे आद्य पुरुष होय असे मानले जाते. ही जमात शैव पंथी आहे. (रमेश जाधव, भटके मुक्तांचे परिप्रेक्ष, पृष्ठ ८९)

वडार हा भारताच्या महाराष्ट्र, आंध्रप्रदेश, तेलंगाणा, कर्नाटक, ओरिसा आणि या राज्यांत राहणारा एक समाज आहे. वडुर समाजालाच वडु, वडार असेही म्हटले जाते. ही मूळची क्षत्रिय जमात आहे. ओड किंवा ओड्र (जव किंवा जवअॅर) या शब्दाचा अपभ्रंश होऊन वडार हा शब्द अस्तित्वात आला असे मानले जाते. महाभारतात ओड्रा जाती-जमातीचा उल्लेख पोड्र, उत्कल, मेकल, कलिंग आणि आंध्र यांच्या समवेत आढळून येतो. विहिरी खणणे, सुरुंग लावून दगड फोडणे किंवा दगडाच्या खाणी पाडणे ही कामे वडार समाज करीत आला आहे. या वडार जमातीचे, समाजाचे तीन प्रकार पडतात ते म्हणजे माती वडार, दगड वडार व गाडी वडार. हे लोक आपण क्षत्रिय आसून, भगीरथाचे वंशज आसल्याचे सांगतात. ‘रासमाल’ ह्या ग्रंथात त्यांची कथा सांगितली आहे. शिवाय ‘वडार समाज इतिहास

आणि संस्कृती’ या भीमराव चव्हाण यांच्या पुस्तकात एक कथा सांगितली आहे. ‘सीता नाशिक येथील पंचवटीमध्ये असताना एका शिळेवर बसून अंघोळ करीत होती, ते एका वडाराने चोरून पाहिले. अंघोळ करून गेल्यानंतर या वडाराने त्या शिळेचे हातोडीने दोन तुकडे केले. त्यातील एक दगड तो वडार घेऊन गेला. त्यानंतर सितेने घेऊन पाहिले तेव्हा शिळा फुटल्याचे दिसले. त्याचा राग घेऊन सीतेने त्या वडाराला शाप दिला की, यापुढे तू दगड फोडत राहशील’. तेव्हापासून आजपर्यंत वडाराचे वंशज दगड फोडण्याचे काम करीत आहेत’. या कथेवरून वडार रामायण महाकाव्य काळातील असल्याचे दिसते. न्हाणीचा दगड फोडणे व शाप देणे या दोन बाबी व्यवसायाचे सक्तीकरण करण्याचे आदेश राजधर्मातून निघत होते हे स्पष्ट करतात. वर्णसंकर घडू नये म्हणून नियमांचे काटेखोर पालन करण्यास बाध्य करण्यात येत होते. ‘यापुढे दगडफोडा’ याचा अर्थ ‘इतर व्यवसाय करण्यास बंदी घातली’ असा होतो. अशीच एक कथा जस्माचीही प्रसिद्ध आहे. जस्मा ही गुजरातमधील वडार जमातीतील प्रसिद्ध स्त्री होती. जस्मा ही अप्सरा वडार जमातीमध्ये जन्म घेते. राजा सिद्धराज जयराजिंगला ती दिसताच आवडते. राजा तिच्यापुढे आपल्या प्रेमाचा प्रस्ताव ठेवतो, आपली राणी होण्याची विनंती करतो. परंतु जस्मा आपल्या आत्मसन्मानाशी तडजोड न करता सती जाणे म्हणजे मरण पत्करणे पसंत करते.

वडार जमातीच्या उत्पत्तीसंबंधीच्या इतरही दंतकथा मुख्यात्वे रामायण, महाभारत आणि पुराणांतूनच वाचावयास मिळतात. त्याच पुराणकथा लोक वंशपरंपरेने सांगत आले आहेत. गंगाकिनारी अगस्ती ऋषीचा शिष्य नल ऋषी घोर तपस्या करीत होता. इंद्राने त्याची तपस्या भंग करण्यासाठी अप्सरा पाठविल्या. सौंदर्याची खाण असलेल्या अप्सरा कामकुंडलावर नल ऋषी मोहित झाला. मात्र कामकुंडल स्वर्गसुंदरीने इंद्रिय भोग देण्याला नकार दिला. नल ऋषीने क्रोधीत होऊन तिला, ‘पृथ्वीवर जन्मशील आणि तुला काळा वडुर नवरा मिळेल’, असा शाप दिला. ही कथा गुजराती भाषेत ‘जस्मा

ओडणची रासडो' म्हणून प्रसिद्ध आहे. 'पुलवारी मेलडी माता-ओड अवतार', 'पंचवटीतील शिळा', 'सीतेचा शाप' यातून काही कथा जन्म घेतात. एका कथेनुसार पंचवटीत सीता अंघोळ करीत होती, तेव्हा तिला एका वडाराने चोरून पाहिले. सीता अंघोळ करून गेल्यावर वडाराने शिळा तोडून नेली. हे कळल्यावर सीतेने त्याला शाप दिला, की, 'तू यापुढे दगडच फोडत राहशील व तुझ्या लेकिबाळीना चोळीची आण राहील'. याचा संबंध काही 'ब्रेस्ट टॅक्स'शी लावता येईल का? वडार जमातीची उत्पत्ती ही दक्षिण भारतातीलच आहे आणि 'ब्रेस्ट टॅक्स' ही प्रथा दक्षिण भारतातील आहे. विशेषत: केरळ राज्यात दलित महिलांसाठी चोळी घालण्यासाठी किंवा छातीवरील भाग झाकण्यासाठी तेथील दलित स्त्रियांना सरकारला कर द्यावा लागत होता. यावर Contemporary Social Science मध्ये विचित्र गुप्त यांचा लेख आहे, तो जिज्ञासुनी जरूर पहावा.

दुसरी एक चोळीची पुराणकथा अशी आहे- सीतेने सोनेरी हरणाच्या कातड्याची चोळी घालण्याचा मोह केला. ती तिला मिळाली नाही. चोळीमुळेच रामायण घडले, असे समजून सीतेला माता मानणाच्या वडार स्त्रियांनी 'सीतेला चोळी मिळाली नाही', म्हणून आपल्याही चोळीचा त्याग केला. अर्ध कपड्यात राहण्याची, डोईवर पागोटे / फेटा न घेण्याची तंबी खालच्या जातीवर लादल्याचा हा इतिहास आहे. वरच्या जातींच्या स्त्रिया पर पुरुषास दिसू नये म्हणून तिला घुंगटमध्ये राहण्याची सक्ती असते. पेहरावाच्या पितृसत्ताक राजकारणाचा यातून उलगडा व्हावा!

खानदेशातील कैकाड्यांमध्ये, मुल्हेरच्या दावल मलक या मुसलमान संताबद्दल आदर असून काही कुटुंबांत तर खंडोबाबरोबरच या साधूच्या हिरव्या काठीची पूजा करण्याची प्रथा आहे. त्यांच्या प्रमुखाला ओकाम्या असे म्हणतात. कामाठी व कोल्हाट्यांशी त्यांचे जवळचे संबंध आहेत. जाती पंचायतीच्यावेळी ते त्यांना बोलावितात. कीकट या जातीपासून या जातीची उत्पत्ती झाल्याचा पुरावा दिला जातो. तसेच ही जमात केरळमधून संपूर्ण भारतात स्थलांतरित झाली.

केरळमधील होयसर राजा बल्लाळ प्रथम हा कैकाडी जमातीचा होता असा एक ऐतिहासिक विचार मांडला जातो.

पौराणिक कथांमध्ये पारधी हे ब्रह्म, मत्स, वायू व विष्णुपुराणात पारद नावाने असलेल्या या जमातीचे वर्णन पराभव करून दंड रूपात त्यांचे डोक्याचे केस काढून घेतले; ज्ञानसाधनेचे सर्व अधिकार हिसकावून घेतले गेलेले लोक, असे येते. याच पुराणांनी नैतिकतेची परीक्षा म्हणून उकळत्या तेलातील पुन्या काढायला लावल्या. नाही तर देवी दोष देते, असा समज तयार केला. 'चवदा भवरा आणि चाचर' काढून त्या ठिकाणी देवीच्या नावाने पारधी बळी देतात. त्या बळीचा जीव जाईपर्यंत देवी अंगात आणून बळीच्या नरडीला तोंड लावून एक एक जण रक्त पितो. रक्त पिताना तोंड वाकडं करू नये, नाहीतर देवी तोंडच वाकडं करून टाकते, असे मानले जाते. पारधी समाजातील गावपारधी या पोट जातीमध्ये अजून उपप्रकार पडतात. त्यामध्ये कोरब, खोडियार, चावंड, डाभी, पिपळाज, विसोत, हरखत असे उपप्रकार आहेत. गावपारधी यांच्यातील जाळे लावताना देवाचा कार्यक्रम ३ ते ६ दिवस चालतो. देवाच्या कार्यक्रमाला उभारलेल्या मंडपाला पाल असे म्हणतात, तर कार्यक्रमाला 'जोहरण' असे म्हटले जाते. प्रत्येक पोटजातीचे वेगवेगळे देवघर असते, त्यात चांदीची, अथवा इतर धातूंचे पत्रे ठेवलेले असतात, असे पत्रे देवघरात बांधून ठेवलेले असतात त्याला पारधी भाषेत 'तरांगड' म्हणतात. पूजेच्यावेळी अथवा नवरात्रीत पूजा वेळी ते पत्रे उत्तरवून भक्तिभावाने पूजा केली जाते. प्रत्येक पोटजातीच्या देवघराप्रमाणेच त्यांच्या कुलदेवीनुसार एक किंवा दोन भगत असतात. डोक्यावर पांढऱ्या रंगाचे फेटा बांधलेले भगत आपल्याला बहुतांशी पारधी समाजात पाहायला मिळतात. पारधी लोक पश्चिम दिशेकडे पाय करून झोपणे टाळतात. पारधी जमातीने हिंदूचे बहुतेक देव आणि उत्सव स्वीकारले आहेत. या उत्सवांत ते नृत्य करतात. नृत्य हा त्यांचा आवडता छंद आहे. मारुती, महादेव, विठोबा, भैरव, देवी यांची

ते पूजा करतात. गुढी पाडवा, अक्षय तृतीया, पोळा, नवाच्र, दिवाळी, होळी इ. सण ते साजरे करतात. भगताला त्यांच्या पंचायतीत व एकूण जमातीत प्राधान्य असते.

वैदू जमातीचा उगम चीनमध्ये असल्याचे संशोधन जी एच आर कॉन कोएनिंजीवाड यांनी समोर आणले. वैदूच्या जगाई, जोखाई, खंडोबा, मेसाई, पीर, तुळजापूरची देवी, कोल्हापूरची अंबाबाई, मरीआई, लक्ष्मीबाई इत्यादी स्थानिक देव आहेत. आपली पालं उभी केल्यावर वैदू पूर्वेला देव मांडतात. (नागनाथ कदम, महाराष्ट्रातील भटका समाजः साहित्य व संस्कृती, पृष्ठ -४२, ५४) गोला हे मूळचे तेलुगू आंध्र प्रदेशातून नोंदेड मार्गे महाराष्ट्रात स्थायिक झाले. ते स्वतःला कोनानुलू किंवा कोणार्लू म्हणवितात. एरा, आलं, मेकल, पूजा या त्यांच्या शाखा होय. पूजा गोळा हे ययातीच्या वंशाशी संबंध जोडतात. काही यदुवंशी गोळा आपला संबंध कृष्णाशी जोडतात. राजा लक्ष्मण सिंहाच्या म्हणण्याप्रमाणे, गोळा म्हणजे दासीपुत्र! काहींच्यामते गोळा ही मूळच्या ब्राह्मण वर्गातील जात होय. परंतु त्यांच्याकडून गोहत्येसारखे पाप घडल्याने त्यांचा धर्मविधीचा अधिकार काढून त्यांना गोपालन करण्यास बाध्य केले गेले. (धोंडीराम वाडकर, गोळा समाजाचा इतिहास, पृष्ठ-१४)

वाघरीपारध्यांची उत्पत्ती अशीच आहे. 'महादेव-पार्वती सारी सृष्टी वाटण्यासाठी बसले होते. पहिला मान ब्राह्मणाचा म्हणून त्यांना ग्रंथ दिले. नंतर एक एक करीत वाण्याला पैसा, शेतकऱ्यांना जमीन, सुतार, कुंभार, लोहाराला त्यांची हत्यारे, बडाराला सुतकी, कैकाड्याला कत्री, कळवातीला घुंगरू सारं काही वाटून झाल्यावर शेवटी वाघन्याला उरलेलं जाळं दिलं. यात तुला भरपूर शिकार मिळेल, ती फक्त तुझीच असेल, असं महादेवाने सांगितलं. पार्वतीने गाय दान दिली. पहिल्या फाश्यात हरीण पडलं म्हणून हरिणपारधी, गायपारधी, फासेपारधी' अशी नावं पडल्याच्या कथा प्रचलित झाल्या. ही पुराणकथा जात आणि व्यवसाय यांचा संबंध उलगडते. वर्ण व्यवस्था दृढ होण्याचा हा

काळ असावा.

गोंधळी समाजात कदमराई आणि रेणूराई या दोन जाती आहेत. त्याच्या खिवार, भोपे, जोगते या उपजाती पहावयास मिळतात. भगवान परशुराम यांनी बेटासुर नावाच्या राक्षसाचा वध केला. त्याचे शेरीर धडावेगळे करीत त्याच्या शेरीराच्या तंतूपासून संबळ तयार केल्याची आख्यायिका आहे. तेव्हापासून गोंधळाची पंरंपरा सुरु झाल्याचे मानले जाते. (श्रावण तीर्थे, सकाळ, ४ नोव्हेंबर २०२१)

कोल्हाटीया कलावंत जमातीची उत्पत्ती कथा अशी सांगितली जाते. इंद्राच्या दरबारात नाचगाणे करणारी गंधर्व कन्या अशलील वर्तन, चाळे करू लागली. इंद्र देव संतापले. तिला 'दगडाची शिळा होशील', असा शाप दिला. त्याप्रमाणे ती पृथ्वीवर पडली. ती उःशाप मिळावा म्हणून शंकराची उपासना करू लागली. शंकराने पार्वतीच्या हड्डापायी तिला उःशाप दिला आणि आणखी एक वर दिला. यापुढे तुझ्या पोटी जन्म घेणारी संतती कलावंत म्हणूनच जन्म घेईल आणि लोकांचे मनोरंजन करून पोट भरेल. शंकराच्या कृपेने तिला दिवस गेले. एक मुलगा आणि एक मुलगी जन्माला आले. मुलं मोठी झाली. मुलगा डोंबाच्याचा खेळ करू लागला. मुलगी नाच करू लागली. लोक मुलीकडे शेरीरसुखाची मागणी करू लागले. तिला वाईट वाटले. तिने शंकराचा धावा केला. शंकर म्हणाले, 'बेटी, तुझा जन्मच त्याच्यासाठी झालेला आहे. त्यात काही गैर नाही. लोकांच्या इच्छेप्रमाणे त्यांना तू खूश कर व पोट भर.' साक्षात शंकरानेच लोकांशी शेरीरसंबंध ठेवण्यास सांगितल्याने कृपाप्रसाद समजून ती नाचगाणे करीत शेरीरसंबंध ठेवू लागली. त्यातून पुढे मुले झाली. तोच त्यांचा वंशपरंपरागत धर्म झाला. यातूनच कोल्हाटी जमात स्वर्गातून पृथ्वीतलावर आली. काही ठिकाणी नट उर्फ कोला नावाच्या पुरुषापासून आपली उत्पत्ती झाली असल्याची दंतकथा मराठा कोल्हाट्यांच्यात प्रचलित आहे. गुजराती कोल्हाटी हे आपण राजपुतांचे वंशज आहोत असेही सांगतात. अशा दंतकथा या जमातीला 'जैसे थे वैसे रहो' असा संदेश देतात व

त्यांच्या होणाऱ्या शोषणाला धर्ममान्यता प्रदान करतात.

हेळवी हा भटका समाज. मोकळे आकाश व विस्तीर्ण क्षितिज हे या हेळव्यांचे घर आणि नंदीबैल हा त्यांचा वाहतुकीचा प्राणी. त्या बैलावर संसाराचे ओळे घेऊन फिरणारे हेळवी सर्वांसाठी आकर्षणाचा विषय. कारण मोडी लिपी लिहिता-वाचता येणारी आणि त्याला कायदेशीर मान्यता असलेली ही एकमेव भटकी जमात आहे. गावा गावांतील लोकांची वंशावळी सांभाळणे, त्यांत नवीन नावे घालून तिला अद्यावत करणे, कुळांचा इतिहास नोंदविणे हा हेळव्यांचा परंपरागत व्यवसाय आहे. भारताच्या ग्रामीण व्यवस्थेत जसे गावगाडा चालविणारे आलुतेदार-बलुतेदार तयार झाले तसे गावांतील लोकांची वंशावळ जतन करण्याचे काम हेळव्यांना खुद भगवान शंकरांनी दिले! अशा दंतकथा आहेत. डोक्याला लाल, गुलाबी धनगरी फेटा, अंगात मांडचोळणा आणि धोतर, खांद्यावर उपरणे, पाय झाकण्यासाठी गुलाबी उपरणे (हेळवी वंशावळ सांगताना पाय झाकून घेतात. कारण त्यांच्या मतानुसार हेळव्यांचा मूळ पुरुष हा लंगडा होता.) हेळवी लोकांची मातृभाषा कन्नड आहे. हेळवी लोकांची मूळची जात धनगर; पंतु सर्वांनी नंतर लिंगायत पंथ स्वीकारलेला आहे. हेळव्यांना ते लिंगायत असल्यामुळे सोमवार हा त्यांचा पवित्रवार असतो. त्या दिवशी हेळवी कडक उपवास करतात व बैलाची पूजा करतात. ते सोमवारी बैलावर बसत नाहीत. हेळवी लोक त्यांचे आडनाव 'हेळवी' असेच लावतात. लोकांचा इतिहास जतन करण्यास भगवान शंकराने सांगितल्याने व स्वतःच्या इतिहासाबाबत या पुरुषांना लंगडे ठेवण्यात धर्मशास्त्रे-पुराणे काम करतात. यातून स्वतःच्या इतिहासाचे उरफाटे भानच तयार होईल.

भटक्या जमातीत मरीआईचा गाडा घेऊन फिरणारी मरीआई ही एक भटकी जमात ही आहे. रोगराईपासून ती गावाचे संरक्षण करते, अशी समजूत आहे. उत्तर भारतातही ती पटकीसारख्या प्राणघातक सार्थीच्या रोगांची देवता मानली जाते. महाराष्ट्रात तसेच दक्षिण भारतातील मरीआईच्या पूजाद्रव्यात कुंडिनिबाच्या

पाल्याला विशेष महत्त्व आहे. कदाचित मरीआई ही तांत्रिकी श्रुतीतील नायिका अथवा वैद्य असावी. साथीच्या या रोगावर खात्रीने औषध देणाऱ्या या डॉक्टरचे स्मरण आपण करीत आलो असू. या वैदकीय करणाऱ्या स्त्रीची जाणीवेतील आदर बुद्धी नेणीवेत ढकलली गेली असावी.

मसणजोगी हा समाज वैराग्यशील अशा शंकर आणि दुर्गेला मानतो. विभूते, शिरभाटे, मोगटमे, रुद्राक्षी, संकोळ, कल्पमोळ, कडर्मिंचे अशी कुळं आहेत. प्रत्येकांची कामं ठरलेली, देवता ठरलेल्या. मुलामुलीची नावं शंकर, रामलू, सायम्मा, जयलक्ष्मी, ईशप्रम्मा अशी ठेवतात. शिकार हा मसणजोगी समाजाचा आणखी एक पैलू. शिकारीनिमित जंगलात बराच काळ वास्तव्य असल्याने वनौषर्धींचीही चांगली माहिती मसणजोगी समाजाला आहे. मूळ जन्मल्यानंतर तिसऱ्याच दिवशी पुरुष माणसं शिकारीला जातात. ग्रामीण भागात आणलेली शिकार सगळ्यांना वाटतात. शहरी भागात बकरे कापतात. मटण, कोंबडी, माशाचं जेवण वस्तीवर द्यावं लागतं. आनंदाच्या प्रसंगात डुकराचं मांस लागतंच. तिसऱ्याच दिवशी बाळाचं नाव ठेवण्याचा कार्यक्रम करतात. मसणजोगी समाज हा मुळातला आंध्र-तेलंगणातला असल्याचे त्यांच्या तमीळ, उर्दू, हिंदी, कन्नड, मराठी या भाषांतील शब्दांचे मिश्रण बोलीभाषेवरून समजते. महाराष्ट्रात या जमातीस सुडगडसिद्ध (मसणवाटचातला साधू) किंवा 'मसणजोगी' असे म्हणतात. मुळात परंपरेनुसार ही जमात भटक्या प्रवृत्तीची भिक्षेकरी जमात आहे. भुताखेतासारखा दिसणारा वेश धारण करून ते गावात भिक्षा मागायला जातात. जाईल त्या गावात गावप्रमुखाच्या परवानगीने तेथील मसणवाटचात पाल ठोकून मुक्काम करायचा. गावातील एका घरापुढे एकदाच भिक्षा मागायची, गाव मोठं असेल तर तीन दिवसापेक्षा जास्त दिवस एका गावात भिक्षा मागायची नाही, एका गावात वर्षातून एकदाच भिक्षा मागायची, दिवसभरात मिळालेली भिक्षा रात्रीपर्यंत सर्व कुंटुंबीयांना पुरुन उरली तर तिचा साठा न करता त्याच रात्री गाई-गुरे किंवा

इतर प्राण्यांना चारून ताट-वाटवा, भांडी स्वच्छ धुऊन उशाखाली पालथी घेऊन झोपायचं असे त्यांचे कांही परंपरागत नियम आहेत. साठेबाजी केली तर पाप लागत, असा समज आहे. या कथा काही जमातींना साठेबाजी करण्याची परवानगी देतात तर काहींना कायमच आश्रित ठेवतात. काहींना रात्रीचा दिवाही लावण्यास परवानगी देत नाहीत. काहींना वरकड जमा करण्याची परवानगी देत नाहीत. ‘रोज भिक मागावी व रोज खावे’ अशा काही दंतकथा ही भटक्या जमातीच्याबाबत सांगितल्या जातात. एखाद्या साथीच्या रोगाच्या काळात प्रेताला अग्नी देणारे कोणी पुढे येईनासे झाल्याने या जमातीला मार्तकीचे विधि दिले गेले असावे व यातून ही जमात निर्माण झाली असावी.

एका ब्राह्मण ज्योतिषास कुणबी स्त्रीपासून सहदेव नावाचा पुत्र झाला आणि ह्या सहदेवापासून वासुदेव जात उत्पन्न झाली, असे ह्या जातीचे लोक सांगतात. कृष्णाचे वंशज म्हणून स्वतःला संबोधणारा वासुदेव समाज डोक्यात मोरपिसांची टोपी वा मुकुट घालून फिरतो. कृष्णाचा मित्र पेंद्या आमचा पूर्वज आहे, असे वासुदेव जमातीचे लोक मानतात. काही ठिकाणी हे समुदाय स्वतःला सव्हेरीया ब्राह्मण म्हणवून घेत असल्याचे दिसते. (रमेश जाधव, भटक्या-विमुक्तांचे परिप्रेक्ष्य, पृ.११) हे लोक कृष्णाच्या क्रीडा नाचून गाऊन मनोरंजन करीत भिक्षा मागतात. भिक्षा मागून ते उदरनिर्वाह करतात आणि घरातल्या मुलाला योग्य वेळी भिक्षा मागण्याची दीक्षाही समारंभपूर्वक दिली जाते. वासुदेवाला भिक्षा वाढणे हा धर्माचरणाचा भाग मानला जातो. पहाटेच्या वेळी रामकृष्णांचा नामघोष करीत ते येतात. त्यांचा पोषाख वैशिष्ट्यपूर्ण असतो. घोळदार अंगरखा, सुखार, गळ्यात तांबडा शेला आणि डोक्यावर शंकूच्या आकाराची मोरपिसांची टोपी, कंबरेला बांधलेल्या शेल्यात बासरी खोचलेली असते. पायात घुंगुर असतात. वासुदेवाच्या उजव्या हातात चिपळ्या आणि डाव्या हातात टाळ असतो. त्यांच्या तालावर तो सुंदर धार्मिक गाणी म्हणतो आणि नाचतो. वासुदेव हा कृष्णभक्त असल्यामुळे त्याने श्रीकृष्णाचा वेष घेतला,

असे वासुदेवाच्या पोषाखाचे स्पष्टीकरण प्रा. श्री. म. माटे ह्यांनी दिले आहे. वासुदेव आणि त्यांचा व्यवसाय ह्यांना हजार-बाराशे वर्षांची परंपरा आहे. महानुभाव साहित्यात ‘भ्रीडी’ ह्या नावाने वासुदेवाचा निर्देश आलेला दिसतो. ज्ञानदेवांनी तसेच नामदेवांनी वासुदेवावर रूपके केली आहेत. ज्या गावात वासुदेवाना भिक मागण्याचा हक्क नसतो, त्या गावात दान घेताना ते आपली मोरपिसांची टोपी घालीत नाहीत.

कहार हे आपली उत्पत्ती महादेवाने धुळीपासून केली असे मानतात. रामाला नदीपार करणारा, रावणाच्या लंकेला जाताना समुद्र पार करणारा कहार समाज होता. लंकेला जाण्यासाठी आम्हीच पूल बांधून दिला म्हणून राम लंकेला पोहोचला, असे ते म्हणतात. शिवाय महाभारतातील गंगा आणि सत्यवती म्हणजेच, कहारांच्या धीवर कन्या आहेत. राजांनी त्यांच्याशी विवाह करून वंश वाढविला. सत्यवतीचा पहिला मुलगा व्यास. त्यापासून महाभारताची निर्मिती झाली. म्हणून महाभारतातील मूळ वंश हा कहार जमातीचाच, अशी त्यांची धारणा आहे. पाणी आणि शेतीशी संबंध असलेल्या या जमाती आता मात्र भूमिहीन आहेत.

बेलदार समाजाचे लोक असा दावा करतात की सुमारे ५व्या शतकांपूर्वी ते राजस्थानमधून आले आणि महाराष्ट्रात स्थायिक झाले. बेलदार समाज अनेक कुळांमध्ये विभागलेला आहे, ज्यात मुख्य म्हणजे खरोळा, गोराळा, चापुला, छापवार, जैलवार, जाजुरे, नरोरा, तुसे, डाववार, पन्नेवार, फातारा, माहोर, बसनीवार, बहार होरेवार आणि उदयनवार. ते हिंदी, मराठी आणि बेलदारी भाषा बोलतात. ते आपापसात बेलदारी भाषा बोलतात, तर बाहेरच्या लोकांशी ते मराठी आणि हिंदी भाषा बोलतात. ओड बेलदारांची स्वतंत्र म्हणावी अशी बोली आहे. तिला स्वतंत्र नाव मात्र दुर्दैवाने नाही. ओड बेलदार या जमातीच्या १२ पोटजाती आहेत. त्या प्रत्येकीची भाषा वेगळी आहे. ही भाषा राजस्थानी, हिंदी आणि मराठी या तीन भाषांतील शब्दांच्या आधारे तथार झालेली आहे.

चित्रकथी जमातीमध्ये चित्रांच्या माध्यमातून

पुराणातील कथा उलगडत जाते. कलाकार ही कथा चित्रे दाखवीत गाण्यांमधून सांगतात. १२ इंच बाय १५ इंच किंवा १२ इंच बाय १८ इंच चित्रे दाखवीत ही कथा सांगितली जाते. एका सेटमध्ये ३० ते ४० चित्रे असतात. शिवाजी महाराजांच्या काळामध्ये या लोककलाकारांचा उपयोग गुप्तहेर म्हणून केला गेला. सिंधुदुर्गातील ठाकर समाजामध्ये ११ लोककलांची परंपरा होती. यामध्ये चित्रकथी, कळसूत्री बाहुल्या, चामळ्याच्या बाहुल्या, पिंगळी, पोतराजा, पांगुळ बैल असे प्रकार होते. चित्रकथी, कळसूत्री बाहुल्या या लोककलेला सुमारे तीनशे वर्षांची परंपरा आहे.

गोसावी, रावळ, नाथपंथी, दशनाम गोसावी यांचे साडेबारा पंथ मानले जातात. त्याची कथा आद्य शंकराचार्याच्या काळापर्यंत जाते. आद्य शंकराचार्यानी हिंदू धर्माची पडऱ्यांठ थांबविण्यासाठी चार पीठांची स्थापना केली असे मानले जाते. त्यांनी क्रषीमुर्नीना वेगवेगळी दहा प्रकारची कामे दिली. त्या कामांची विभागणी करून गोसाव्यांच्या दहा गटांना दहा कामे सोपविली म्हणून हे दशनाम गोसावी झाले. या दहा गटांनी हिंदू धर्म प्रसार करण्याचा आणि रक्षणाचा विडा उचलला. गिरी गोसावी हे हळद्याखोऽयांत जाऊन काम करू लागले, भारती गोसावी हे-भारतभ्रमणांतून धर्मकार्य करू लागले, बन गोसावी हे -बनात जाऊन आपले काम करू लागले, पर्वत गोसावी हे -पर्वताच्या पायथ्याशी काम करू लागले, सागर गोसावी हे हळसागरी किनारी काम करू लागले, तीर्थ गोसावी हे हळतीर्थक्षेत्राच्या ठिकाणी निवास करून काम करू लागले, सरस्वती गोसावी हे आचार्य म्हणून काम करू लागले, पुरी गोसावी हे हळधर्मपीठे सांभाळू लागले, अरण्य गोसावी हे -अरण्यातील लोकांना संघटित करू लागले, आश्रम गोसावी हे आश्रमात राहून सेवा देऊ लागले (वीरा राठोड, दै.दिव्य मराठी, २०१६ )

भोई ही जमात भारतातील इतर प्रांतप्रमाणे मेघालयातील डोंगराळ प्रदेशात आढळते. 'भोई' ही भारतातील एक प्राचीन क्षत्रिय जमात आहे, ज्यांचा उल्लेख महाभारत आणि रामायण यांसारख्या भारतातील

सर्वात जुन्या महाकाव्यांमध्ये आढळतो. भोई जमाती अनेक जातींमध्ये विभागली गेली आहे. इतर जमातीप्रमाणे भोईच्या अनेक शाखा आहेत, राजगोंड भोई, राज भोई आणि परदेशी भोई, अशा अनेक जाती आहेत. भोईच्या साप्राज्ञाचे वर्णन 'ओरिसा' मध्ये स्थित प्रदेश असे होते. ज्याचे वर्णन ओरिसाच्या इतिहासात आढळते. तो क्षत्रिय वंशाचा आहे. हे लोक चंद्राची पूजा करतात. भोई जमातीच्या देशभरात ३२ जाती-पोटजाती आहेत. त्यापैकी महाराष्ट्रात २६ जाती, पोटजाती आढळून येतात. त्यात वट, कहार, किरत, खाडी भोई, खारे भोई, गाढव भोई, गोंडिया, झिंगा भोई, जातिया, ढिवर, ढेवरा, धीवर, धीमर, धुरिया, नावाडी, परदेशी भोई, पालेवार, बोई, भोई, मछंद्र, मछुआ, मल्हार, मल्हाव, मांझी, राज भोई, अशा भोई समाजाच्या जाती आणि पोटजाती आहेत. महाराष्ट्रात कहारू, जालिया, झिंगा, दुराया, नावाडी, परदेशी, पालेवार, मच्छंद्र, राज, खारे भोई , नगरे, डिरे, पुत्रे या उपजाती आहेत.

छत्रपती शिवाजी महाराजांच्या आणि पेशव्यांच्या काळात नामवंतांच्या पालख्या उलण्याचे काम भोई करीत असत. आजही भोई समाजाला पालखी उचलण्याचा मान सर्वप्रथम मिळतो. भोई क्षत्रिय, भोई राजपूत, भोई आदिवासी ही भारतातील प्राचीन जात आहे. ही एक शिकारी जमात आहे जिचा उल्लेख महाभारत आणि रामायण यांसारख्या भारतातील सर्वात प्राचीन महाकाव्यांमध्ये आढळतो. भोई समाज शैव धर्माचा भाग आहे. वर्णश्रम पद्धतीत ते निषाद अर्वां आहेत. ते मूळचे आदिवासी आहेत. ओरिसातील भोई घराण्याचा उल्लेख इतिहासात आढळतो. तेव्हापासून ते पाणी, जंगल, जमीन यावर अवलंबून राहून नैसर्गिक साधनसंपत्तीच्या सहाय्याने आपला उदरनिर्वाह करीत आहेत. कहार जातीप्रमाणेच चंद्रवंशी समाजाचे लोक (रावणी) कश्यप नावाच्या अत्यंत प्राचीन हिंदू क्रषीच्या गोत्रातून उत्पन्न झाल्याचा दावा करतात. त्यामुळे त्यांच्या नावासमोर कश्यप हा जातिवाचक शब्द लावण्याचा त्यांना अभिमान वाटतो. महाभारतातील भीष्म

पितामहाची दुसरी माता म्हणून सत्यवती ही कोळी (निषाद) कन्या होती, मगध सप्राट बाहुबली जरासंघ महाराज हे देखील चंद्रवंशी क्षत्रिय होते! बिहार, झारखंड, पं. बंगाल, आसाममध्ये या समाजाला चंद्रवंशी क्षत्रिय समाज म्हणतात! रावणी किंवा रमणी ही चंद्रवंशी समाजाची किंवा कहार जातीची उपजात किंवा शाखा आहे. हे भारतातील वेगवेगळ्या प्रांतात वेगवेगळ्या नावाने आढळते आणि रामायणात भगवान श्री रामचंद्र आणि केवट यांच्या संवादाचे वर्णन आहे, यावरून भोई ही अदिम वंश असल्याचे सिद्ध होते. या भोई जमातीची उत्पत्ती त्रेतायुगापर्यंत तपासता येते. प्रभू रामचंद्र जेव्हा वनवासाला निघाले तेव्हा नदीच्या किनारी नावाड्याचे काम करणाऱ्या केवटाने त्यांना पैलतीरी उतरविले. उत्तर प्रदेशात केवटालाच भोई म्हणतात. पुराणानुसार केवट हा भोई घराण्याचा होता. निषाद राज हा केवट होता. याचे वर्णन रामायणाच्या अयोध्याकांडात आले आहे. असा दैदिप्यमान इतिहास असताना आज मात्र भोई भूमिहीन आहेत.

दरवेशी हे उत्तर भारतातून भटकत महाराष्ट्रात आल्याचे या जमातीतील लोक सांगतात. 'दरवेशी' हा शब्द फारसी असून त्याचा अर्थ 'दारोदार भिक मागणारा' अथवा 'दररोज भिक मागणारा' असा काही विद्वान करतात, तर काहींच्यामते 'दरविश' असा शब्द असून त्याचा अर्थ 'साधू' असा होतो. बाराव्या शकतात सूफी फकीरांमध्ये अनेक पंथ निर्माण झाले. त्यातला 'दरविश' एक होय. दरवेशांच्या धर्मगुरुंचा संबंध अल्पापर्यंत जोडला गेला. दरवेशींजवळ गूढ सामर्थ असते, असे मानले जाते. (रामनाथ चव्हाण, भटक्या-विमुक्तांची जातपंचायत, खंड-५, पृ. ३७ ते ७०) एखादी व्यक्ती, संस्था, संघटना, विचार, संकल्पना जेव्हा जनमनाचा ताबा घेतात तेव्हा त्या विशिष्ट बनतात. या विशिष्टतून त्याचे मानवीपण वा भौतिक अस्तित्व जाऊन चमत्कार, जादू, अनैसर्गिकीकरण होते. येथेच मिथ्स वा दंतकथा जन्म घेतात. ते जिंवत साप खाऊ शकतात, काचा खातात, अग्नित प्रवेश करून तो विझ्वू शकतात. या पंथाच्या प्रार्थनेच्या जागेस 'झाविया' असे म्हणतात.

इस्लाम धर्माच्या-विचाराच्या प्रचारासाठी या पंथाची स्थापना झाली असली, तरी कालांतराने या दरविशला काही ठिकाणी अप्रतिष्ठा प्राप्त झाली तर काही ठिकाणी प्रतिष्ठा! अप्रतिष्ठा भिक्षेकडे घेऊन गेली तर प्रतिष्ठा धार्मिक कर्मकांडात! या पंथात ख्रियांनाही प्रवेश मिळतो.

सनैदिया किंवा चंद्रवेदी नावाची बुंदेलखंडमधील एक भटकी जमात आहे. सनाढ्य ब्राह्मणांपासून आपली उत्पत्ती झाली असल्याचे ते मानतात. अनेक जातींतून फुटून निघालेल्या सदस्यांनी ही जमात बनलेली आहे, असेही मानले जाते.

राजपुतांचे वंशज म्हणून दावा करणारी हबुरा ही आणखी एक जमात होय. राजपूत चौहानांचे वंशज म्हणून सांगणारी व गंगा-यमुना नद्यांच्या प्रारंभीच्या प्रदेशात दिसून येणारी ही जमात बहुधा संसी जमातीचीच शाखा असावी.

उत्तर भारतात, विशेषत: पंजाबात संसी (सानसी) नावाची जमात इतर जाती-जमातीप्रमाणे स्वतःला राजपुतांचे वंशज समजतात. तिच्याशी निकटच्या अशा बेदिया (बेरिया) आणि माला नावाच्या जातीही आहेत. अर्थात या दोन्ही जातींत अनेक शाखा-उपशाखा आहेत परंतु त्या सर्वांचा व्यवसाय मात्र सारखा आहे. एक वंश वा व्यवसाय सारखा असला तरी या उपशाखेत बेटीव्यवहार वा इतर सौहार्द वातावरण नाही. संसी लोकांत प्रचलित असलेल्या समजुतीनुसार तेराव्या शतकात मुसलमानी आक्रमकांकडून ते राजस्थानमधून हाकलले गेले तेथून ते प्रथम पंजाबला गेले आणि नंतर इतरत्र पसरले. घरेदारे, जमीनजुमला सर्व सोडून जावे लागल्यामुळे उदरनिवार्हाचे साधन त्यांना शोधावे लागले. स्थानिक जमीनदारांच्या वंशावळीची माहिती ठेवारारे म्हणून त्यांना राहावे लागले. आज या जमातीची अवस्था फार वाईट आहे. ऐतिहासिक वंश राजपुतांचा पण वर्तमान वास्तव मात्र भीषण असे आहे.

बावरिया (बावरी) किंवा बाडरी ही भटकी जात पश्चिम बंगाल, ओरिसा, राजस्थान तसेच काही

प्रमाणात पंजाब, उत्तर प्रदेश व आंध्र प्रदेश येथे दिसून येते. आंध्र प्रदेशात त्यांना बाडी म्हणतात. बावरियांचे बेरेच हिंदूकरण झाले असले, तरी त्यांची पूजाअर्चा पद्धती मात्र अजूनही आदिम वा पूर्वीचीच असल्याचे दिसून येते. हिंदूकरण झालेल्या बन्याच जमार्तिंग्रामाने बावरियादेखील राजपुतांचे वंशज असल्याचे सांगतात परंतु त्यांचा कृष्ण सावळा वर्ण आणि इतर सांस्कृतिक मानववंशीय लक्षणांमुळे ते राजपुतांशी संबंधित असावेत, असे वाट नाही. बावरियांच्या धार्मिक विधिंचे पौरोहित्य करावयाला ब्राह्मणांना बोलावले जाते. विहित भौतिक लाभ दिल्याशिवाय ब्राह्मण येत नाही. म्हणजे धार्मिक विधि या भौतिक बाबींशी निगडित आहेत.

लोठिंडाचे काम करणाऱ्या व शेतीस अवजारे पुरविणाऱ्या लोहार जमातीची मराठा लोहार ही एक पोटजात आहे. ती आपली उत्पत्ती विश्वकर्म्यापासून झाल्याचे मोठ्या अभिमानाने सांगतात. (रामनाथ चव्हाण, भटक्यांची जातपंचायत, खंड ५, पृष्ठ-७१) काही लोहार आपला संबंध महाराणा प्रताप व हळदी घाटी युद्धाशी जोडतात. अशा या भटक्या जमातींच्या उत्पत्तीच्या कथा आहेत. या जमातीने ब्राह्मण-क्षत्रित्वाशी नाते सांगणे म्हणजे वर्णोन्नयन करून घेणे आहे. पण हा वर्णोन्नयन वरच्या वर्णाना मान्य नसतो. त्यांनी या जमातींचे आश्रित म्हणून वा सेवक म्हणून वापरले. या भटक्या जमाती ही ‘आपला वर्ण त्रेष आहे’ हे सांगण्यात धान्यता मानू लागले पण ते त्यांचे वर्तमानही स्थिर-स्थावर ठेऊ शकले नाहीत. त्यांचे घसरते स्थान, संस्कृती इतिहासाबोरोबरच आर्थिक उन्नती वर्णात करून आणि स्त्रीदाशयांत करून दृढ करता येईल. दंतकथेचा इतिहास उगळून हाती मात्र दुय्यमत्व लागेल.

नाथपंथी डवरी गोसावी समाज श्री समनाथ महाराज यांना आपले गुरु अथवा पूर्वज मानतो. श्री समनाथ महाराजांच्या जन्माची आणि जडणघडणीची कथा सोळाव्या आणि सतराव्या शतकाच्या आसपास जाऊन पोहोचते. सोलापूर जिल्ह्यातील सांगोला तालुक्यातील एका मराठा कुटुंबातील व्यक्तिस मूलबाळ होत नव्हते म्हणून त्यांनी नाथ भैरोबा यांना ‘पहिले

मूल झाले तर तुला अर्पण करेल’ असा नवस केल्यानंतर त्या मराठा कुटुंबाला एक मूल झाले, तेच समनाथ होय. पुढे त्या कुटुंबाने समनाथ यांना नाथाला अर्पण केले. समनाथ नाथ संप्रदायी झाले आणि महाराष्ट्रभर भ्रमंती करीत हिंदू लागले. पुढे तस्रणपणामध्ये त्यांनी वेगवेगळ्या दोन जारींच्या मुलींशी विवाह केला. अशाच प्रकारचा एक नवस सातारा गादीवरील भोसले कुळातील एका व्यक्तीने केला. त्यांनाही मूलबाळ होत नव्हते, म्हणून त्यांनी ‘पहिले मूल नाथबाबाला अर्पण करीन’ असा नवस केला. त्यानंतर त्यांना मूल झाले. त्याचेच नाव शितळनाथ! शितळनाथ थोडे मोठे झाल्यानंतर त्यांना नाथ बाबांना अर्पण करण्यात आले. इकडे वयोमानपरत्वे समनाथ महाराजांना दोन मुली झाल्या होत्या. त्यापैकी एका मुलीचा विवाह या शितळनाथ महाराजांशी लावून दिला गेला व दुसऱ्या मुलीचा विवाह सूर्यनाथ महाराज यांच्याशी लावून दिला गेला. नाथपंथी डवरी गोसावी समाजातील इंगोले आडनावाचे लोकसमनाथ महाराज यांना आपले पूर्वज मानतात. तर भोसले आडनावाचे लोक शितळनाथ महाराज यांना आपला पूर्वज मानतात, तर शिंदे आडनावाचे लोक सूर्यनाथ यांना आपला पूर्वज मानतात. समनाथ महाराजांच्या विद्ववतेची आणि चमत्काराची कथा बिदरच्या बादशहापर्यंत पसरली होती. बिदरचा बादशाही सोमनाथ महाराजांच्या चमत्काराच्या कथा ऐकून अचंबित झाले होते. बादशहाने निरोप पाठवून समनाथ महाराजांना दरबारात बोलावून घेतले व ‘चमत्कार करून दाखवा’ म्हणून एका अंधाच्या कोठडीत कोंडून ठेवून कडव्याची एक पेंडी खावयास दिली. रात्रभर महाराज त्या अंधारात कोठडीत होते. सकाळी जेव्हा कोठडी उघडली गेली तेव्हा बैलाप्रमाणे शेणाची पावटी टाकून महाराज बैलासारखे हंबरून डरकाळी फोडली. हा चमत्कार बघून बिदरच्या बादशहाने महाराजांना सोलापूर जिल्ह्यातील सांगोला तालुक्यातील बस स्टॅंडजवळ ४०० एकर जमीन इनाम दिली अशी कथा या समाजामध्ये आजही प्रसिद्ध आहे.

जयराज रजपूत ‘पडद्याआड’ या आपल्या

आत्मचरित्रात कंजार भाट्याविषयी वेगळी दंतकथा सांगतात. मल्ला आणि मिहू हे दोघे जातभाई होते. त्यांचे आपापले स्वतंत्र गट होते. दोघांचे गट शिकार करण्यासाठी घराबाहेर पडले. घरून निघतात एकमेकांनी ठरवलं होतं; कोणालाही शिकार सापडली तर सगळ्यांनी ती वाटून-वाटून खायची. दोघांचे गट दोन्ही बाजूला शिकारीला गेले. संध्याकाळी फिरून परत आल्यावर कोणी काय शिकार आणली याचा पडताळा झाला. तर मल्लाच्या गटाने आणला गाईचं वासरु आणि मिहूच्या गटाने आणला म्हशीचं रेडकू. आता दोन्ही गटात वादावादी सुरु झाली. मिहूच्या गटांचे लोक मल्लाच्या गटाला म्हणू लागले, 'वासरु मजी गाईचे पिलू. गाय मजी देवाची. आम्ही वासरु खाणार नाही. तर तुम्ही गाईचा वासरु खाल्ला तर आजपासून तुम्ही आम्ही अलग अलग. तुमच्या हातचं आम्ही खाणार नाही. तुमची मुलगी आम्ही करणार नाही. आमची तुम्हाला देणार नाही.' मल्लाच्या गटाने ऐकले नाही. त्यांनी गाईचे वासरु खाल्ले. त्याच दिवसापासून मिहू गटाने मल्ला गटाला जाती बाहेर टाकून दिले. त्याच दिवसापासून मल्ला व मिहू रोटी बेटी व्यवहार बंद झाले. मिहू गटाचे आम्ही कंजार भाट आहोत (जयराज रजपूत, पड्याआड, पृ.३०)

कोल्हाटी नावाने हे डोंबारी समुदाय ओळखले जातात. शुक्ल यजुर्वेदाच्या वाजसेनेची, मध्यादिन संहिता, संगीत रत्नाकर ग्रंथात या जातीचा उल्लेख आढळतो. 'कोला' या नावाच्या पुरुषापासून आपली उत्पत्ती झाल्याचे ते सांगतात. गुजराती कोल्हाटी स्वतःला राजपुतांचे वंशज मानतात. (उत्तम कांबळे, भटक्याचे लग्न, पृ-२०)

नाथपंथी डवरी गोसावी समाज स्वतःला नाथपंथाचे वंशज मानतो. समनाथ महाराज यांच्यापासून जमातीची निर्मिती झाली असे या समाजातील इंगोले पाटील मानतात. तर सूर्यनाथ शिंदे यांच्यापासून या समाजाची उत्पत्ती झाली असे शिंदे पाटील समुदाय मानतो. काही ठिकाणी पांढू पिता यालाही आपले पूर्वज मानले जात असल्याचे दिसते. यावरून अथवा

दंतकथेवरून हा समाज वेगवेगळ्या साधू संन्याशांची लग्नानंतरची निपज असावी एवढेच आपल्या हाती पडते. (नारायण भोसले, भटक्या विमुक्तांची जातपंचायत: परंपरा आणि संघर्ष, पृ.९७-९८)

### निष्कर्ष :

काही भटक्या जमाती त्यांचे पूर्वज ब्राह्मणांचे वंशज असल्याचा दावा करतात. काही भटक्या जमाती त्यांचे मूळ क्षत्रिय वर्णातून स्वीकारतात. काही जमाती या खालच्या जातीतून आल्या असल्या तरी त्या उच्च असल्याचा दावा करतात. या भटक्या जमाती इतिहासाच्या एका टप्प्यावर निर्माण झालेल्या दिसतात. इतिहासातील भौतिक परिस्थिती या जमातींच्या निर्मितीला कारणीभूत असल्याचे दिसते.

१. कदम नागनाथ, महाराष्ट्रातील भटका समाज: संस्कृती व साहित्य, प्रतिमा प्रकाशन, पुणे, २०१३
२. उत्तम कांबळे, भटक्याचे लग्न, मनोविकास प्रकाशन, पुणे, २००८
३. खरात शंकराव, भटक्या-विमुक्त जमाती व त्यांचे प्रश्न, सुगावा प्रकाशन, पुणे, २००३.
४. गायकवाड लक्ष्मण, विमुक्त भटक्याचे स्वातंत्र्य? साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद, २०१६
५. चव्हाण रामनाथ, भटक्या विमुक्तांची जातपंचायत, खंड:५, देशमुख आणि कंपनी, पुणे, २०१३
६. जाधव रमेश, भटक्या-विमुक्तांचे परिप्रेक्ष्य, हरणाई प्रकाशन, नांदेड, २०१३
७. तीर्थेश्वारण, सकाळ, ४ नोव्हेंबर २०२१
८. पवार सतीश, वडार समाज आणि संस्कृती, ओद्र सेवा संस्था, कोल्हापूर, २०१०
९. भोसले नारायण, भटक्या-विमुक्तांची जातपंचायत: परंपरा आणि संघर्ष, द ताईची प्रकाशन, पुणे, २००८.
१०. भोसले नारायण, विमुक्ती प्रबोधन, अर्थवृ पब्लिकेशन, जळगाव, २०१२
११. माने लक्ष्मण, विमुक्तायन, यशवंतराव चव्हाण प्रतिष्ठाण, मुंबई, १९९७,
१२. रजपूत जयराज, पड्याआड, कोर्टीनेण्टल प्रकाशन, पुणे, १९९९
१३. राठोड वीरा, दै.दिव्य मराठी, २०१६
१४. वाडकर धोंडीराम, गोल्हा समाजाचा इतिहास, पद्यगंधा प्रकाशन, २००८

## महिला ऊस्तोड कामगारांच्या आरोग्यविषयक समस्या आणि सामाजिक असुरक्षितता

डॉ. निशिकांत चंद्रकांत वारभुवन

स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ नांदेड, उपकेंद्र लातूर भ्र. ९८९०३३४०७७

साखर उद्योग हा भारतीय ग्रामीण जीवनावर परिणाम करणारा महत्वाचा कृषी-आधारित उद्योग आहे. ब्राझीलनंतर भारत हा जगातील दुसरा सर्वात मोठा साखर उत्पादक देश आहे. भारत सरकारच्या अन्न व सार्वजनिक वितरण विभागाच्या माहितीनुसार, भारतीय साखर उद्योगाचे वार्षिक उत्पादन अंदाजे ऐंशी हजार कोटी रुपये आहे. गेल्या पाच वर्षांत देशातील एकूण १३९. १३ मे. दशलक्ष टन इतक्या साखर उत्पादनाच्या ७९ % म्हणजेच १११ दशलक्ष मे. टन साखर उत्तर प्रदेश, महाराष्ट्र आणि कर्नाटक यांनी एकत्रितपणे तयार केली आहे. २०२१-२२ च्या गाळप हंगामात राज्यात तब्बल १३७ लाख मे.टन साखरेचे उत्पादन झाले. त्यातील ६१ लाख मे.टन साखर आतापर्यंत निर्यात झाली आहे. या हंगामात महाराष्ट्रातील दोनशे कारखान्यांनी सुमारे साडेतेरा लाख हेक्टरवरील उसाचे गाळप केले आहे. उसाचे क्षेत्र वाढल्याने २०२२ च्या मे अखेरपर्यंत हंगाम सुरुच होता. या काळात ऊस्तोड मजुरांची खूप मोठी गरज निर्माण झाली होती. पाहिजे तेवढ्या प्रमाणात ऊस्तोड मजूर उपलब्ध नसल्याने सर्वांचीच तारांबळ उडाली होती. या सर्व पार्श्वभूमीवर ऊस्तोडणी मजूर हा अत्यंत महत्वाचा घटक आहे असे पुन्हा एकदा सिद्ध झाले आहे. महाराष्ट्रात हावेस्टरच्या साहाय्याने ऊस्तोडणी करण्यात असलेल्या तांत्रिक अडचणीमुळे एवढ्या मोठ्या ऊस क्षेत्राची तोडणी ही बहुतांश ‘कोयत्याने’ करणे भाग आहे.

महाराष्ट्रातील ऊस्तोड कामगारांची संख्या जरी निश्चितपणे सांगता येत नसली तरी दहा ते बारा लाखांहून अधिक ऊस्तोड कामगार दरवर्षी स्थलांतरित होतात. त्यात महिलांचे प्रमाण निम्मे आहे. ऊस्तोडणी हे प्रचंड कष्टाचे आणि अतिशय जोखमीचे काम आहे. ऊस्तोड कामगारांनी गेल्या तीन पिढ्यांपासून केलेल्या अपार कष्टातून महाराष्ट्रातील साखरेची व्यवस्था बाळसे धरत गेली आणि त्याचा फायदा इथल्या अर्थकारणासोबतच राजकारणालाही झाला. खरंतर साखरेच्या विक्रीमी उत्पादनाच्या तळाशी हे ऊस्तोड कामगार आहेत. कारखान्यातून तयार होणाऱ्या गोड साखरेला इथल्या कष्टकन्यांच्या घामाचा वास आहे. असे असतानाही ऊस्तोड कामगार हा सामाजिक आणि आर्थिकदृष्ट्या कायम दुर्लक्षित राहिलेला आहे. त्यातल्या त्यात महिला ऊस्तोड कामगार तर जास्तच दुर्लक्षित आहेत. तिचे कुटुंबात आणि समाजात अतिशय नगण्य स्थान आहे. ऊस्तोडीचे प्रचंड कष्टाचे काम, कुटुंबाची जबाबदारी, कमी वयातील विवाह आणि त्यातून आलेली बाळंतपण, याचा तिच्या शरीरावर वाईट परिणाम होतो. कौटुंबिक हिंसा, व्यसनाधीन पती, सावकाराचे कर्ज, मुलींच्या लग्नासाठीचा हुंडा याचा तिच्या मानसिकतेवर मोठा परिणाम होतो. या सर्व अनुषंगाने ऊस्तोड महिला कामगारांच्या शारीरिक समस्या, मानसिक अस्वस्थ्या आणि सामाजिक असुरक्षितता यावर विचारमंथन होऊन त्यांचे जीवन सुकर करणे आणि त्यांना मुख्य प्रवाहात

आणणे आवश्यक आहे.

दरवर्षी ऊसतोडणीसाठी मुकादमाकडून उचल घेतली जाते. जी नवरा-बायकोची जोडी 'उचल' घेऊन कारखान्याला ऊसतोडणीसाठी जाते तिला 'कोयता' म्हणतात. हा 'कोयता' सहा महिने भल्या पहाटेपासून, कडाक्याच्या थंडीत राब राब राबून, कष्ट करून ऊस तोडतो. एखादा 'कोयता' दिवसभर काम करून जास्तीत जास्त तीन ते साडेतीन टन ऊस तोडतो. प्रतिटन सव्वादोनशे ते अडीचशे रुपये त्यांना मिळतात. फडात पुरुष ऊस तोडतात तर तोडलेला ऊस साळणे, त्याच्या मोळ्या बांधणे आणि त्या मोळ्या शिंडीवरून चढून गाडीत भरणे अशी कामे महिला करतात. फडावरून जेव्हा बैलगाड्या ऊस भरून कारखान्याकडे निघतात तेव्हा चढाच्या, उताराच्या रस्त्यावर ती बैलगाडी व्यवस्थित चालावी, पलटी होऊ नये, तिचा समतोल राखला जावा म्हणून महिला गाडीच्या मागे लटकताना दिसतात. अशावेळी त्या खाली पडू शकतात, चाकाखाली येऊ शकतात, दुखापत होऊ शकते. परंतु फाटक्या संसाराची गाडी पुढे रेटण्यासाठी त्यांना अशी जीवघेणी कसरत करून ऊसाची गाडी मात्र केनयार्डात पोहोच करावी लागते. त्यांच्या रोजच्या जगण्यातल्या संघर्षात संशोधन किंवा विज्ञान त्यांना फारशी मदत करताना दिसत नाही. जिथे संशोधन पोहोचत नाही तिथून पुढे ऊसतोडयांच्या आयुष्याचा संघर्ष सुरु होतो असे नाईलाजाने म्हणावे लागेल.

ऊसतोडणीसाठी जाणाऱ्यास, दरोज हाताला मिळणारे काम आणि सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे सुरुवातीलाच मिळणारी एकरकमी मोठी रक्कम किंवा ज्याला उचल म्हणतात ती जास्त आर्कर्षित करते. वयात आलेल्या मुलींचे लग्न, मुलांचे शिक्षण, सावकाराचे कर्ज, आजारी व्यक्तीचे दवाखान्याचे मोठे खर्च याकरिता त्याला उचल घेण्याशिवाय पर्यायच नसतो; त्यामुळे तर 'मनरेगा' सारखी शासकीय योजना आजपर्यंत त्यांना गावात थांबू शकली नाही. त्यांचे असे स्थलांतरित जीवन हे उचल आणि उचलीची

परतफेड याच्याभोवती वर्षानुवर्षे फरफटत चाललेले दिसते. मुकादमाकडून घेतलेली उचल सहा महिने कष्ट करून फेडावी लागते. बन्याचदा हा 'कोयता' किंवा कामगार जोडी उचलीची रक्कम पूर्णपणे फेडू शकत नाही. पुढच्या हंगामात पुन्हा हेच चक्र. मागील बाकी आणि चालूवर्षीची उचल याचा वेल वाढत जातो आणि त्यांना अपर कष्टाकडे घेऊन जातो. बन्याचदा ऊसतोड कामगार देखील दोन वेगवेगळ्या मुकादमांकडून उचल घेतात आणि प्रत्यक्ष ऊसतोडीला जातेवेळी मात्र कुणा एकासोबतच जावे लागते. अशावेळी दिलेली उचल किंवा मागील बाकी रकमेच्या वसुलीसाठी सक्ती केली जाते. यात मग पैशांच्या वसुलीसाठी महिलांना डांबून ठेवणे, अपहरण करणे, ओलीस ठेवणे, अत्याचार करणे हे प्रकार सर्रास पाहायला मिळतात. यात महिला भरडल्या जातात, प्रचंड मानसिक तणावाखाली जगतात.

मुकदमांकडून घेतलेली उचल ही पुरुषांच्या हातात जाते आणि मग त्याचा विनियोग कसा करायचा हे महिलांच्या हातात नसते. ज्यांचा पती व्यसनाधीन असतो तिचे मात्र प्रचंड हाल होतात. व्यसनाधीनतेचे प्रमाण साठ टक्क्यांपेक्षा अधिक आहे. असा पती जुलै, ऑगस्टमध्ये मुकादमाकडून उचल घेतो आणि दोन-तीन महिन्यांत सगळी उचल व्यसनावर खर्च करतो. मग ऑक्टोबर, नोव्हेंबरमध्ये कामासाठी कारखान्याकडे निघाल्यावर खाण्या पिण्यासाठीसुद्धा पैसे राहत नाहीत. त्या महिलेला मग अधिकचे काम करून तसेच उसाचे वाढे विकून कसेबसे कुटुंब चालवावे लागते. पतीकडून तिला अमानुष मारहाण केली जाते. कारेगळ्याण जि.बीड येथील मैनावतीताई गेल्या तीस वर्षांपासून ऊस तोडतात. त्यांना अशा महिलांचे दुःख पाहवत नाही. त्या सांगतात, व्यसनाधीन पुरुषांचे प्रमाण भरपूर आहे. असे पुरुष रात्री उशिरापर्यंत आपल्या पत्नीसोबत भांडण करतात, अगदी रक्कबंबाळ होईपर्यंत मारहाण करतात. ऊसतोडीसाठी पहाटे तीन वाजता उदून बैलगाडी जुंपून फडावर निघावे लागते. परंतु रात्रभर भांडण करून असे पुरुष झोपी जातात आणि बन्याचदा सकाळी कामासाठी

उठतच नाहीत. पत्ती त्याला झोपेतून उठवण्याचा प्रयत्न करते पण तो उठत नाही. ती विचार करते जर ऊसतोडणीसाठी गेले नाहीतर त्या दिवसाचा रोजगार बुडणार, खाडा होणार, तसेच बैलांना खायला वाढे मिळणार नाही. मुकी जनावरे उपाशी राहतील. अशा वेळी नाईलाजास्तव तिला एखादे चार पाच वर्षांचे मूल सोबत घेऊन स्वतः बैलगाडी ऊपून फडाकडे नियावे लागते. तिचा संघर्ष हा असा एकाकी असतो. जवळचे नातेवाईकदेखील मदतीला येत नाहीत. पुरुष मंडळीचे व्यसन, काही प्रमाणातील अनैतिक संबंध, कौटुंबिक कलह यामुळे तिची मानसिक घालमेल वाढत जाते. कष्ट, आर्थिक विवंचना, सामाजिक आणि मानसिक ताणतणाव यामुळे कधी कधी आत्महत्येसारखे टोकाचे पाऊलही उचलले जाते. गेल्या चाळीस वर्षांहून अधिकची प्रॅक्टिस असणाऱ्या डॉ. हजारी यांच्या मते, सर्वात जास्त ऊसतोड मजूर असलेल्या केज-धारूर या डोंगरपटून्यात विष प्राशन करून आत्महत्येचा प्रयत्न करणाऱ्या ऊसतोड्यांची संख्या काळजी करण्यासारखी आहे.

पुरुषाच्या खांद्याला खांदा लावून फडावर अंगमेहनतीचे काम करत असतानाच या महिलांना घरातील इतरही कामे करावी लागतात. दुपारी ऊस तोडून आल्यावर पुरुषमंडळी उसाची गाडी नंबरला लावण्यासाठी केनयार्डमध्ये जाऊन बसतात. सिया मात्र कोपीतील झाडलोट करणे, शेण काढणे, मुलांना अंगोळ घालणे, त्यांना खाऊ घालणे, पाणी भरणे, कपडे धुणे, भांडे घासणे, स्वच्छता ठेवणे, स्वयंपाक करणे इत्यादी कामांत गुंतून जातात. आपल्या आईवडिलांनी ऊस तोडला, बहिणी ऊस तोडतात, आपणही तोडत राहणार. आपल्या नशिबी संसाराची फुटकी घागर आली आहे. ज्याने चोच दिली तोच चारा देईल. पांडुरंगाच्या मनात जसे असेल तसे घडेल असे म्हणत काम करत राहतात, जगत राहतात. जगवत राहतात. या ठिकाणी अंधरद्वेचे प्रमाणही काही प्रमाणात दिसून येते. फडात काम करत असताना त्यांना दुखापत होते, उसाने भरलेल्या

बैलगाडीतून पडून इजा होते. लहान मुले किंवा घरातील व्यक्ती आजारी पडतात. अशावेळी काहीतरी भूतबाधा झाली असावी असे त्यांना वाटते. मुलगा होत नाही, पती व्यसनाधीन किंवा व्यभिचारी आहे, आजार मागे लागले आहेत, संसारात सुख लागत नाही, यश मिळत नाही, पैसा हातात टिकत नाही कारण कुणीतरी 'करणी' किंवा 'भानामती' केली असावी वगैरे सारख्या अंधश्रद्धेला त्या आपसूकच बळी पडतात.

दुसरीकडे आई-वडिलांसोबत फडावर जाणाऱ्या बारा ते चौदा वर्षे वयातील मुला-मुलींच्या एकूणच सामाजिक स्वास्थ्याचा आणि सुरक्षेचा प्रश्न महत्वाचा वाटतो. वयात आलेल्या मुली गावाकडे ठेवणे शक्य होत नाही मग त्यांचे शिक्षण बंद करून त्यांना सोबत आणले जाते. वेगवेगळ्या कारणाने ऊसतोड कामगारांच्या अल्पवयीन मुली ह्या तिथल्या ऊसतोड्यांच्या मुलांच्या, मुकादम, ट्रॅक्टर ड्रायव्हर्स किंवा इतरांच्या संपर्कात येतात आणि तिथेही काही अप्रिय घटना होण्याच्या शक्यता निर्माण होतात. बीडच्या बालकल्याण समितीचे अध्यक्ष अशोकभाऊ तांगडे यांच्या मते, प्रेमप्रकरणातून घरातून पळवून नेण्यात येणाऱ्या किंवा पळून जाणाऱ्या अल्पवयीन मुलींमध्ये ऊसतोड कामगारांच्या मुलींचे अलीकडील काळातील प्रमाण समाजाची चिंता वाढवणारे आहे.

ऊसतोडी करणारा पारंपरिक मजूर हा मुख्यत्वे अहमदनगर आणि बीड जिल्ह्यातील दुष्काळी तालुक्यांमधून येत असे. परंतु अलीकडील काळात धुळे, नंदुरबार येथील सीमावर्ती भागातूनदेखील आदिवासी मजूर मोठ्या प्रमाणात स्थलांतरित होताना दिसतोय. हा मजूर ऊसतोडीच्या कामात अगदीच नवखा आहे. त्यामुळे त्यांच्याकडून अपेक्षित प्रमाणात काम होत नाही त्याची गरज ही फक्त दोन वेळेच्या भाकरीपुरती आहे. आणि म्हणून अतिशय कमी पैसे देऊन असे मजूर त्या भागातून आणले जातात. त्यांना पैशाचा हिशोब, व्यवहार फारसा समजत नाही. त्यामुळे मुकादम अतिशय कमी मोबदल्यात त्यांच्याकडून काम करवून

घेत आहेत. या समाजातील पुरुषात व्यसनाधीनता व बहुपत्नीत्वसुद्धा आढळून आले आहे. त्यातून मग अजून वेगळेच प्रश्न पुढे आले आहेत. त्यांच्यात आरोग्य, स्वच्छता याबाबत अज्ञान आहे. अशा कुटुंबातील आदिवासी महिलांचे प्रश्न हे इतर पारंपरिक ऊसतोड महिलांपेक्षा नवीन आणि अधिक ज्वलंत आहेत. इतर गरोदर महिला आठव्या महिन्यांपर्यंत फडावर काम करतात आणि बाळंतपणानंतर एक दोन महिन्यात पुन्हा कामाला सुरुवात करतात. तर या आदिवासी महिला अगदी शेवटच्या दिवसापर्यंत काम करतात व बाळंतपणानंतर चार-पाच दिवसांत पुन्हा काम सुरु करतात. या सर्व गोष्टींचा तिच्या शरीरावर विपरीत परिणाम होतो. अशी कुटुंबे मुख्यतः ट्रॅक्टरवर टोळीच्या स्वरूपात काम करतात. टोळीवाले फडाच्या जवळ, शेतात, बांधावर आणि गावापासून दूर राहतात. जसजसे तोडणीचे काम होत राहील तसेतसे एक-दोन आठवड्यात एका ठिकाणाहून कोप्या मोडून दुसऱ्या ठिकाणी जावे लागते. त्यामुळे त्यांना मूलभूत सुविधा मिळत नाहीत. संपूर्ण संसार हा उघड्यावरच असतो, त्यामुळे जेवण, झोपणे, अंघोळ, प्रातर्विधी सर्व काही उघड्यावरच असल्याने महिलांची कुचंबणा होते.

जेव्हा कुटुंबातील पुरुषाचा अपघाती मृत्यू होतो तेव्हा विधवेला अग्रिमदिव्यातून जावे लागते. अर्धवट फ़िटलेली उचल, कुटुंबाचे- पोराबाळांचे पोट, मुर्लींचे लग्न, कर्जाचा डोंगर यामुळे तिला सर्व दुःखं बाजूला ठेऊन परत फडावर कोयता घेऊन उभे राहावे लागते. तिच्या एकटेपणाचा कधी कधी गैरफायदा देखील घेतला जातो. यात तिचे समाजातील दुय्यम स्थान आणि सामाजिक असुरक्षितता अधिक गडद होते, अधोरेखित होते. अशा एकल महिलेच्या पदरात असलेल्या मुली ऊसतोडीच्या सिझनला जाताना कुठे ठेवावच्या हाही प्रश्न तिच्यासमोर उभा राहतो. अशा मुर्लींना आपल्याकडे ठेवण्यास खूप कमी नातेवाईक तयार होतात. अशा नातेवाईकांकडे ठेवलेल्या मुली १०-१२ वर्षांच्या झाल्या की मग नातेवाईकदेखील जबाबदारी घेत नाहीत.

म्हणजेच वयात येणाऱ्या मुली गावाकडे सुरक्षित नाहीत, फडावर सुरक्षित नाहीत. आपल्या मुलीच्या सुरक्षेची काळजी त्या आईला अस्वस्थ करते, झोपू देत नाही. या सगळ्या पार्श्वभूमीवर नाईलाजास्तव कमी वयात लग्न करून द्यावे लागतात. बालविवाहाची ही ‘अपरिहार्यता’ मात्र त्या मुलीच्या भावी आयुष्याची राखरांगोळी करून टाकते. बाराव्या-तेराव्या वर्षी विवाह, चौदाव्या पंधराव्या वर्षी पहिले मूल. पुढे अठरा एकोणीस वर्षापर्यंत दोन तीन मुले, कुटुंब नियोजनाची शस्त्रक्रिया. कमी वयातील लग्न, एकापाठोपाठ कमी अंतराने झालेली बाळंतपणे यामुळे अशा मुर्लींमध्ये एनेमियाचे प्रमाण मोठे आहे. गर्भाशयाच्या संदर्भातील तक्रारीना एनेमिया आणि अशी बाळंतपणे देखील कारणीभूत आहेत असे डॉक्टर्स सांगतात.

स्त्रीला मासिक पाळी दरम्यान कंबर दुखणे, पायात गोळे येणे, पोटात कळा, थकवा ,डोकेदुखी, मळमळ, अशक्तपणा अशा विविध शारीरिक तक्रारीना सामोरे जावे लागते. या काळात तिला आरामाची आणि मानसिक आधाराची गरज असते. ऊसतोडीला न जाता कोपीवर आराम करणे आवश्यक वाटते. परंतु कामावर न गेल्यास खाडे धरले जातात व दंड भरावा लागतो. त्यामुळे या महिला तशाही अवस्थेत ऊस तोडायला कोयता हातात घेतात. फारतर जवळच्या किरणा दुकानावरून एखादी पेन किलर गोळी घेतली जाते आणि काम सुरु होते. पहाटे ३ वाजल्यापासून दुपारी ३ वाजेपर्यंत ऊसतोडीचे काम हीच एकमेव प्रायोरिटी असते. मासिक पाळीच्या काळात सॅनिटरी पॅड्स न वापरणे किंवा अस्वच्छ कपड्यांचा वापर, स्वच्छतागृहाचा अभाव किंवा कपडा बदलण्यासाठी प्रायव्हसी नसणे यामुळे त्यांना योग्य ती वैयक्तिक स्वच्छता पाळता येत नाही. दिवसभर इतर स्त्री - पुरुषांसोबत फडात काम करत असल्याने संकोच बाळगला जातो. आणि अस्वच्छता पाळली जाते. अशा अस्वच्छतेतूनच त्यांच्या गर्भाशयाला संसर्ग होण्याची शक्यता जास्त असते. Pelvic

Inflammatory diseases (PI) संबंधित इतरही समस्या निर्माण होतात. यातून मग अंगावरून जाणे, पोटात दुखणे, अशक्तपणा येणे अशा तक्रारी सुरु होतात. अशा तक्रारींकडे सुरुवातीला दुर्लक्ष केले जाते. परंतु अधिकचा त्रास सुरु झाल्यावर त्या दवाखान्यात पोहोचतात. त्यावर उपचार घेतले जातात. काही प्रमाणात वैद्यकीय व्यवसायातील अपप्रवृत्तीना देखील त्या बळी पडतात. दुखणे वाढल्याने गर्भपिशवी काढावी लागेल असा सल्ला काही डॉक्टर्स देतात. अर्थात अशा चुकीच्या वैद्यकीय उपचारांचे प्रमाण कमी आहे. यात केवळ डॉक्टर्स जबाबदार आहेत असे गृहीत धरून चालणार नाही तर परिस्थिती बदलणं गरजेचं आहे. सर्व बाजूंचा विचार करणे आवश्यक आहे.

२०१९ साली बीड जिल्ह्यातील ऊसतोड महिला कामगारांच्या गर्भपिशव्या काढून टाकल्याच्या घटना ह्या तिच्या एकूणच शोषित आणि तीव्र सामाजिक असुरक्षिततेतून आलेल्या आहेत. बीड जिल्ह्यातील गर्भपिशव्या काढून टाकण्याच्या शस्त्रक्रिया (हिस्टरेक्टोमी) संदर्भात डॉ. नीलमताई गोऱ्हे यांच्या अध्यक्षतेखाली गठीत करण्यात आलेल्या समितीने अनेक महत्त्वाच्या शिफारशी केल्या होत्या. यात प्रामुख्याने ऊसतोडणीसाठी जाणाऱ्या महिलांची कारखान्याला जाण्यापूर्वी व परत आल्यानंतर आरोग्य तपासणी करण्यात यावी, आरोग्य तपासणीचे स्वतंत्र रजिस्टर असावे, आरोग्य कार्ड देण्यात यावे असे सूचित करण्यात आले होते. प्रत्यक्षात मात्र अशा महिलांची कारखान्याला जाताना किंवा आल्यानंतर कोणतीही आरोग्य तपासणी होताना दिसत नाही. स्वतंत्र रजिस्टर ठेवले जात नाही किंवा कोणतेही आरोग्य कार्ड दिले जात नाही. हिस्टरेक्टोमी सर्वांसपणे होऊ नयेत, कमी वयात करू नयेत, आवश्यक असल्यासच त्या कराव्यात आणि त्यासाठी स्टॅंडर्ड ट्रीटमेंट प्रोटोकॉल्स अर्थात एस.ओ. पी. नुसार कार्यवाही करण्यात यावी अशा अत्यंत महत्त्वाच्या बाबी समितीने नमूद केल्या आहेत. बीडसारख्या ठिकाणी जिल्हा शल्यचिकित्सक यांच्या

परवानगीने आवश्यकता असल्यास, नियमाप्रमाणे व सुचिविलोल्या एस.ओ. पी. नुसार हिस्टरेक्टोमी केल्या जातात. त्यामुळे माणील आठ दहा वर्षांत अचानक वाढलेल्या हिस्टरेक्टोमी आता बन्यापैकी नियंत्रणात आल्या आहेत असे म्हणता येईल.

कारखान्यावर जाणाऱ्या गरोदर महिलांची तपासणी आणि काळजी आयुर्मंगलम या योजनेअंतर्गत घेण्यात येते. अगदी याच धर्तीवर इतर ऊसतोड महिलांचीदेखील नियमित आरोग्य तपासणी तसेच प्रोमोशन आॅफ मेन्ट्रुअल हायजीन, विशाखा योजना यासारख्या योजनांची प्रभावी अंमलबजावणी होणे आवश्यक आहे. साखर कारखाना जोपर्यंत 'प्रिन्सिपॉल एम्प्लॉयर'ची भूमिका सक्षमपणे निभावणार नाही तोपर्यंत हे कामगार सर्व बाबतीत वाच्यावर असतील असे वाटेते. या संपूर्ण प्रक्रियेमध्ये लोकनेते गोपीनाथराव मुंडे ऊसतोड कामगार कल्याण महामंडळ, साखर कारखाना, संशोधक, स्वयंसेवी संस्था यांनी एकत्र येऊन, परस्पर समन्वयाने काम करणे गरजेचे आहे.

याचबरोबर कायद्याच्या पातळीवरदेखील लक्ष द्यावे लागेल. कारण या उपेक्षित समाजघटकाला आतापर्यंत कोणतेही कायदेशीर किंवा सामाजिक संरक्षण मिळू शकलेले नाही ही वस्तुस्थिती आहे. फक्त महिलाच नव्हे, तर एकूणच ऊसतोड कामगारांसाठी विधायक काम करण्याकरिता त्यांची नोंदणी होणे गरजेचे आहे. लोकनेते गोपीनाथराव मुंडे ऊसतोड कामगार कल्याण महामंडळाने अशी नोंदणी करण्याची घोषणा केली होती. परंतु त्याची कार्यवाही अजून पर्यंत तरी झाली नाही. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे, ऊसतोड कामगारांसाठी स्वतंत्र कल्याणकारी कायदा अस्तित्वात येणे अत्यंत आवश्यक आहे. त्यांना कायद्याचे संरक्षण मिळणे काळाची गरज आहे. उदाहरणाच द्यायचे झाले तर गरोदर महिला जोवर आठव्या-नवव्या महिन्यापर्यंत फडावर उसाच्या मोळ्या वाहणार आहेत, तोवर प्रचलित 'मॅटर्निटी बेनिफिट एक्ट'त्यांना कसले संरक्षण देऊ शकणार आहे? बरोबर ९४ वर्षांपूर्वी म्हणजेच २८

जुलै १९२८ रोजी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी 'बॉम्बे लेजिसलेटीव्ह कौन्सिल' मध्ये 'मॅटर्निटी बेनिफिट' विधेयक मांडले होते. पुढे त्याचे कायद्यात रूपांतर झाले. सध्या या कायद्याचे लाभ संघटित क्षेत्रातील महिलांना वरदान ठरले आहेत. असे लाभ ऊसतोड महिलांना ज्या दिवशी प्राप्त होतील तो दिवस स्त्रीमुक्ती चळवळीतील मैलाचा दगड ठरेल. मागील वर्षी केंद्र सरकारने जुन्या कामगार कायद्यांना एकत्रित करून नवीन चार कामगार कायदे तयार केले आहेत. यात संघटित आणि असंघटित क्षेत्रातील नव्या प्रकारच्या कामगारांना समाविष्ट केले आहे. परंतु या कायद्यांच्या कक्षेत ऊसतोड कामगारांना समाविष्ट केले आहे का? हा मोठा प्रश्न आहे. ऊसतोड कामगारांची व्याख्या, त्यांच्या कामाचे स्वरूप हे कायद्याच्या कक्षेत येणे गरजेचे आहे. लेखात आलेले महिलांचे बेरेचसे प्रश्न हे कायद्याच्या कक्षेत आल्याशिवाय सुटणार नाहीत.

### संदर्भ:

- Desai Sapna, Sinha Tara, Mahal Ajay. 2011. 'Prevalence of hysterectomy among rural and urban women with and without health insurance in Gujarat, India,' Reproductive Health Matters, 19 (37):42–51.
- OXFAM (2020) Human Cost of Sugar: Living and working

conditions of migrant cane cutters in Maharashtra. OXFAM Indian discussion paper

- The Code on Social Security, 2020, No. 36 of 2020
- The Occupational Safety, Health and Working Conditions Code, 2020 No. 37 of 2020
- Warbhawan Nishikant (2021). Health Hazards and Social Vulnerability of Sugarcane Cutter Women Migrants of Maharashtra State, Scholarly Research Journal for Interdisciplinary Studies, SJIF 2021:7.380, May-June, 2021, Vol-8/65, Pages 15180-15187*
- समिती अहवाल (२०१९) मा .डॉ. नीलमताई गोन्हे, उपसभापती, विधान परिषद यांच्या अध्यक्षतेखाली बीड जिल्हातील गर्भाशय काढून टाक प्याच्या शस्त्रक्रियासंदर्भात गठीत करण्यात आलेल्या समितीचा अहवाल, आंगस्ट २०१९, सार्वजनिक आरोग्य विभाग वारभुवन निशिकांत (२०२०) ऊसतोड मजुरांच्या संपापलीकडचे प्रश्न, संपादकीय, लोकसत्ता, वर्ष २३ अंक २४१, पान: ७, २३ आक्टोबर २०२०
- [https://dfpd.gov.in/sugar\\_C.htm](https://dfpd.gov.in/sugar_C.htm)
- <https://sugar.maharashtra.gov.in>



## वाचक / वर्गणीदार यांना आवाहन

'अक्षरगाथा' त्रैमासिक दर्जेदार लेखनाला प्रसिद्धी देण्याचा प्रयत्न करत आले आहे. नियतकालिकाला सातत्य टिकवण्यासाठी लेखनाची जशी गरज असते तशी वाचकाचीही गरज असते. साहित्य-कला-संशोधन व पुरोगामी विचार मानवी मूल्ये-संविधान मूल्ये याबोरेवर आर्थिक/सामाजिक/राजकीय/सांस्कृतिक प्रश्नांचे उक्त करणे लेखन आवश्यक असते. या सर्वांचे संवर्धन करणे हे विचारशील व विवेकी माणसाचे कर्तव्य आहे. विचार व साहित्यकला यांच्या सृजन व संवर्धनासाठी आपल्यासारख्या वाचकांची/वर्गणीदारांची गरज आहे. आपण आपल्या पद्धतीने ही चळवळ वाढवण्यासाठी प्रयत्न करावेत असे आम्ही आपणास नग्र आवाहन करत आहोत.

## कुशल संघटक आणि महाव्यवस्थापक महात्मा बसवेश्वर

प्रा. डॉ. सचितानन्द शं. बिचेवार

श्री पद्मप्रभ दिगंबर जैन महाविद्यालय, अनंसिंग जि. वाशिम

भ्र. १४२१८३१५३८

आज एकविसाव्या शतकात समाजासाठी असो वा राष्ट्रनिर्माणकार्यासाठी उत्तम संघटन शक्ती एक काळाची गरज बनत चालली आहे. उध्वस्तीकरणासाठी एक व्यक्ती पुरेसा पण नवनिर्माणासाठी अनेक हात अत्यंत महत्वाचे असतात. रअनेक हातांना एकत्रित करणाऱ्या संघटन शक्तीच्या जोरावरच उत्तमकृती करणे, नवनिर्माण करणे सुकर होते, हे इतिहासाने सिद्धही केले आहे. म्हणूनच लोकसंग्रह, जनसंघटन हे मोठे कौशल्याचे काम मानले जाते. अश्या संघटनशक्तीच्या जोरावर अनेक कर्तव्यागार महापुरुषांनी मोठे प्रेरणादायी काम केलेले आहे. संघटन शक्तीचे महत्व सांगताना राष्ट्रसंत तुकडोजी महाराज म्हणतात, ‘हत्तीस आवरी गवती दोर, मुऱ्याही करती सर्पास जर्जर, रात्र कुत्रे संघटोनी हुशार, व्याग्रसिंहाशी फाडती’. महात्मा बसवेश्वर हे एक मध्ययुगातील क्रांतिकारी युगपुरुष, पहिले सुधारक, नवनिर्माणकर्ते होते. ते एक ऐतिहासिक व्यक्ती असूनही खाली शक्तीनोताप्रमाणे असलेले आपल्याला दिसून येतात. बसवण्णाचे विचार, कार्य जरी बागाव्या शतकातले असले तरी, ते आजही तेवढेच महत्वाचे आणि उपयुक्त असलेले, प्रासांगिक असलेले आपल्याला दिसून येते. निश्चितच बसवेश्वरांनी उभे केलेले हे धार्मिक, सामाजिक, आर्थिक व सांस्कृतिकादी समग्र मूल्याचे, उन्नतीचे आंदोलन, ज्याला शरण आंदोलन, लिंगायत आंदोलन असे म्हटले जाते. हे आपणासाठी चिंतनाचा, उर्जेचा अखंड स्रोत म्हणून आजही आपणापुढे

उभा आहे. हे आंदोलन संघटित शक्तीच्या जोरावरच सहकारी मंडळीच्या माध्यमातून बसवण्णांनी निर्माण केले होते. कुशल संघटकाशिवाय हे शक्य होते काय? महात्मा बसवेश्वरांनी कुशल संघटक, महाव्यवस्थापक म्हणून बजावलेल्या याच भूमिकेचा आढावा या संशोधन लेखात घेतला आहे.

**चिंतन, ध्येय निश्चिती आणि उपचार आराखडा हा**

कुशल संघटक, कर्तव्यागार लोक आपल्या बुद्धीकौशल्याने जीवनकार्य-वाटचालीचा एक आराखडा तयार करून, आपले जीवन जगण्याचे ध्येय निश्चित करून त्यानुसार मार्गक्रमण करीत असतात. त्यानुसार महात्मा बसवेश्वरांच्या कृतीचा, विचार- कार्याचा जर आपण आढावा घेतला तर, बसवण्णांचा प्रारंभिक जीवन प्रवास हा चिंतनाचा दिसतो. ज्यामध्ये बसवण्णा व्यक्तीजीवनाचे, धर्म-समाजस्थितीचे चिंतन करताना आणि त्या चिंतनाच्या आधारावर प्राप्त निष्कर्षातून नवनिर्माण करण्याचा कृतिशील संकल्प करीत असताना दिसून येतात. चिंतन-अद्ययनाच्या आधारावर गुणसंपन्न होऊन, त्यातून प्राप्त झालेल्या ज्ञानाच्या आधारावर आपली संकल्पित, नियोजित योजना ते आस्तित्वात आणताना दिसतात.

महात्मा बसवेश्वरांच्या नेतृत्वाखाली उभ्ये झालेल्या शरण आंदोलनाचे ध्येय स्पष्ट होते. त्यामध्ये १. आचारशील, नीतीशील, स्वाभिमानी, कर्मशील, दासोही प्रवृत्तीचा उत्तम माणूस निर्माण करणे.

२. त्यानुषंगाने वर्गभेद, वर्णभेद व लिंगभेद टाळून समतेवर, नैतिक तेवर, स्वाभिमानावर, सदाचारावर, अंधशद्धा-कर्मकांड विरहित सुखी-संपन्नतेवर आधारलेला नवर्धम, नवसमाज निर्माण करणे.
३. समाजाची सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक सांस्कृतिक अशी सर्वांगीन उन्नती करीत असतानाच, समाजातल्या शेवटच्या घटकापर्यंत या उन्नतीचे लाभ पोहोचून देणे.
४. यासाठी वंचित, स्पृश्य-अस्पृश्य, स्त्री-पुरुषासह सर्वांना न्याय हक्क, समान व मुक्त जीवन जगण्याचे वातावरण निर्माण करणे.
५. दुःख, दारिद्र्य, अज्ञानापासून मुक्त असलेले, स्वातंत्र्य व समतेवर आधारलेले सकल जीवात्म्याचे कल्याण साधणारे कल्याणराज्य बसवण्णानां निर्माण करायचे होते.

म्हणूनच समस्त मानवजातीच्या कल्याणासाठी बसवण्णाचा जन्म झाल्याचे अल्लमप्रभू म्हणतात.<sup>३</sup> या कल्याण राज्याच्या निर्मितीसाठी बसवण्णा कार्यरत झाल्याचे दिसतात.

#### शरण्णांचा सत्संग व नेतृत्वाला मान्यता

महात्मा बसवेश्वरांची स्वभाव विशेषत: ही होती की, त्यांना सर्व माणसे अत्यंत प्रिय होती. माणसावर प्रेम करण्याच्या त्यांच्या वृत्तीमुळे या संवेदनशिल, सहदयतेमधूनच त्यांनी सर्वांना आपलेच मानले होते. त्यांच्या प्रसिद्ध वचनात ते म्हणतात,

हा कोणाचा हा कोणाचा  
असे नच म्हणवी देवा  
हा आमुचा हा आमुचा  
असे म्हणवी कुडल संगम देवा.<sup>३</sup>

जात, पंथ, श्रीमंत-गरीब, स्त्री-पुरुष असा कोणताही भेदभाव न करता, कोणाचीही कुळजात न विचारता सर्वांना ते आपले मानीत. त्यांच्या घरी (महामनेत) आलेल्या सर्वांचे अत्यंत आनंदाने आदरातिथ्य, आत्मीय संवाद, सुख-दुःखाची

विचारपूसकरून प्रसादाची व्यवस्था करीत.

डॉ. जनार्थन वाघमारे म्हणतात, सर्व लोकांविषयी बसवेश्वरांच्या मनात सदैव कृतज्ञता होती. म्हणूनच ते लहानपणा पासूनच आपल्या विविध सवंगड्यात रमलेले दिसतात. माणसे जोडणे हेच त्यांचे लक्ष्य असल्याने त्यांनी आपण सर्वसामान्य जसे पैसे जमविण्यासाठी कामी लागतो तसे ते शरणांच्या सत्संगासाठी कामी लागलेले दिसून येतात. याची परिणीती म्हणजे लोकसंघटन बनू लागले, नेतृत्व मान्य होऊ लागले. ‘अंगावर लिंगधारण केलेल्या सर्वांना संगमनाथ मानल्याने’ शरणगणसमूह माझे विचार स्वीकारून, त्यांच्या विषयी अत्यंत आदरभाव बाळगत होता असे खुद बसवण्णा म्हणतात.<sup>३</sup>

अश्या प्रकारे बसवण्णाच्या विचारक्रांतीने प्रभावित होऊन कल्याणपरिसरात लाखो शिवभक्त (ज्यामध्ये शरणगण म्हणजे समाज, प्रथम गण म्हणजे १९६००० प्रमथ (चरंगंम) व अमरगण म्हणजे ७७०० अमरगण४ ) संघटीत झाले होते.

#### प्रशासकीय सेवेतील संघटन-

गुणसंपन्नतेच्या आधारावर बसवण्णा राजा बिजलाच्या दरबारामध्ये कर्णिक (कारकून) म्हणून दाखल झाले होते. त्यावेळी राज्याची अर्थव्यवस्था डबघाईला आली होती. यावेळेला बसवेश्वरांनी दरबारामध्ये असणारा अधिकारी, कर्मचार्यांचा कोषागार विभागातल्या वर्गाला आपल्या विनप्रतेने सोबत घेऊन, त्या वर्गाला संघटित करून आपल्या कौशल्यांनुरूप तिथे टिमवर्क च्या माध्यमातून भ्रष्टाचारमुक्त, कृतीशीलयुक्त, प्रगतशील स्वरूपाचे धोरण आखून त्यानुसार कारभार सुरू केला. ज्या कारभाराचा लाभ जनसामान्यांना कसा होईल, सरकारच्या, प्रशासनाच्या वर्तीने जनकल्याण कसे साधता येईल यासाठी ते प्रयत्न सुरू केले. त्यांच्या कामाचे उत्तम उदा. म्हणजे त्यावेळी त्यांनी प्रत्येकांनी इमानइतबारे संपत्ती कमविल्यावर कर (Income Tax ) भरला पाहिजे, म्हणजे च समाजासाठी दासोह केला पाहिजे असा आग्रह केला

होता. एका वचनात ते म्हणतात,  
 ‘साहित्य भरल्यानंतर जकात दिल्याविना  
 चुकवेगिरी करून आत जाता न येई,  
 खोटे नाणे चलनात खपत नाही,  
 भक्तिरूपी सामानात जंगमच जकातदार,  
 कुडलसंगमदेवा’<sup>५</sup>

आर्थिक-सामाजिक जीवन असो वा अध्यात्मिक जीवन यातील दायीत्व कराच्या, माणुसकीच्या माध्यमातून पार पाडले पाहिजे असे त्यांना अपेक्षित होते. आजचे आपण नागरिक असे इमानदारीने समाजाकडून, राज्याकडून घेण्याएवजी समाजासाठी देऊ लागलो तर?

**निश्चितच बसवण्णाचे प्रशासकीय**  
 सेवेतील जे काम आहे, जो अनुभव आहे, जी कामाची पद्धत आहे, त्यामुळे तिथे एक संघटित प्रशासन यंत्रणा त्यांना निर्माण करता आली. आणि याच मुसंघटीत व्यवस्थेच्या माध्यमातून राज्याचे उत्पन्न वाढून जनकल्याणाचे मोठे काम बसवण्णा करू लागतात. राज्याकडून जन दासोह सुरु झाला. ज्यामुळे जनतेत बसवण्णा लोकप्रिय होऊ लागले.

याच संघटित यंत्रणेत, त्यांचे जे सहकारी बनलेत तेच शरण चळवळीमध्ये सुद्धा महात्मा बसवेश्वरासोबत विश्वासू सहकारी बनले आहेत. त्यामध्ये, सोडळ बाचरस, गुप्त मचन्ना, शांतरस, कोंडे मचन्ना, बोकसद चिकन्ना आदि सहकारी बसवण्णानी याठिकाणी सोबत घेऊन जनसेवेच्या कार्याला प्रारंभ केला होता.

#### अनुभव मंटप अभिनव प्रयोग

अनुभव मंटप म्हणजे ‘सामाजिक, धार्मिक अनुभव मुक्तपणे व्यक्त करण्याची सभा होय’. महात्मा बसवेश्वरांनी आपल्याला अनुभव मंटपाच्या माध्यमातून उत्तम संघटन उभारून धार्मिक व सामाजिक परिवर्तनासाठी मोठे योगदान दिलेले दिसून येते. या अनुभव मंटपात बसवेश्वरासोबत जी मंडळी जमली आहे, ती सर्व भारतातल्या वेगवेगळ्या प्रदेशातून आलेले,

वेगवेगळ्या जाती-जमातीचे, वेगवेगळ्या परिस्थितीतून आलेले स्त्री-पुरुष आहेत. कर्नाटक, महाराष्ट्र, तेलंगाना, गुजरात, मावळ, तामिळनाडू, केरळ, काशमीर, अफगानिस्थान अशा अनेक राज्यातील, प्रदेशातील मंडळी बसवण्णांच्या सभोवती एकत्रित झालेली आपल्याला दिसते. या एकत्रित आलेल्या या समूहाच्या माध्यमातून नवसमाज निर्मितीचे चिंतन या ठिकाणी, या सर्वांनी सुरु केलेले दिसून येते. या अनुभव मंटपाची विशेषत: म्हणजे याच्या निर्मितीत बसवण्णा, चेन्नबसवेश्वर, अल्लमप्रभूदेव यांच्या सोबतच मादार चेन्नया व डोहर कक्षया यांचाही तेवढाच मोठा वाटा होता, शिवाय ख्रियांचा सहभाग ही त्याकाळाचा विचार करता फार मोठी बाब होती.

बसवण्णाच्या विनयशील, सहनशील, दयाळू, सर्वप्रिक्षा स्वतःला लहान समजण्याच्या वृत्तीमुळेच ते या आंदोलनाचे नायक झाले होते. त्यांच्या या आकर्षक नेतृत्वाखाली राजा, उद्योगपती, व्यापारी वर्गापासून जनसामान्य म्हणजेच अठरापगड समूह एवढेच नव्हेतर वेश्यासुद्धा इथे एकत्रित झालेल्या दिसून येतात. बसवण्णा निर्मित या अनुभव मंटपामध्ये वेगवेगळ्या प्रदेशातील वेगवेगळ्या मतपंताची स्त्री पुरुष मोठ्या प्रमाणात संघटीत झाली होती. ज्यामध्ये काशमीरच्या राजा महादेव भूपाल व त्यांची पत्नी, दक्षिण भारतातील राजा सकलेश मादरस, गुजरातचा धनाढ्य व्यापारी आद्या, कलिंग वरून मरुळ शंकरदेव, आध्रातून मैदून रामया, कुंतल देशातून एकांत रामया, कर्नाटकातून अक्रमहादेवी, सत्यका, मुक्तायक्षा, अल्लम प्रभू, मडिवाळ माचिदेव व सोलापूरवरून सिद्धारमेश्वर यासारख्या मंडळी तिथे पोहचले. याशिवाय सामान्य वर्गातील जेडर दासीमय्या कोष्ठी, शंकर दासिमय्या शिंपी, मेदार केतयत्या बुरुड, अंबिगर चौड्याना नावाडी, हडपद अप्पन्ना न्हावी, डक्केय बोमण्णा ढोलकरी, तुरुगाहि रामण्णा गुराखी, सुकंत बंकण्णा जकात वसुली वाला, किन्नरी बोमय्या सोनार, ओकलू मुद्य्या शेतकरी, जोदर माद्दण्णा सैनिक, डोहर कक्षया

डोहर, मादार चेन्नया चांभार, तळवार कामीदेव गाव कामगार, गाणंद कणणपा कोळी, वैद्य संगणा वैद्य, किरात संगव्या पारधी, नुलिय चंदव्या दोर विणकर, मलहर कायकद चिक्याकदेवव्या भंगर सामानाचा व्यापारी, बाचि कायकद बसवैव्या सुतार, सत्तिगे कायकद राणीतंदे छत्री व्यापारी, कन्हडि कायकद अम्मीदेवव्या आरसा व्यापारी, कदिर कायकद रेम्ब्वे सुतकातणारी, कोडुणद सोम्मव्वे भात काडंणारी, आयदक्की मारव्या सुगीमध्ये शेतात पडलेले तांदळाचे दाणे वेचणारा आदी उद्योग व्यवसाय करणारे लोक या ठिकाणी अनुभव मंडपात संघटित झाले होते.६

या अनुभव मंटपात अंतर्भौम जन, अंतर्विंगाह, अध्यात्मिक सत्संग सामाजिक व धार्मिक विषयावरती वेगवेगळ्या स्वरूपाचे चिंतन जात, वर्ण, पंथ, लिंग, वय, वर्ग स्थान वा उद्योग इत्यादी कोणत्याही प्रकारचा भेदभाव न करता विचारविमर्श चालत असे, हीच खन्या अर्थाने या संघटित अनुभव मंडपाची महत्वाचे वैशिष्ट्ये होते. भारतीय संसदेप्रमाणे समाजाचे संचालन करण्याचे कायदे, नीतिनियम वचन साहित्याच्या रूपाने प्रामुख्याने अल्लमप्रभू-बसवणांच्या नेतृत्वाखाली येथेच तयार होत असत. वरील सर्वांच्या अभिव्यक्ती जर आपण बघितल्या तर, प्रत्येकांच्या अभिव्यक्ती वेगवेगळ्या आहेत. परंतु अशा वेगवेगळ्या अभिव्यक्ति असणार्यात सर्वांना एका मंटपामध्ये एकत्रित, संघटीत करून, त्यांच्या माध्यमातून सर्वांचं कल्याण साधू शकणारी अशी नवी व्यवस्था उभी करण्याचा एक महत्वाचा प्रयोग बसवणा याठिकाणी यशस्वी करताना दिसून येतात. निश्चितच हे उत्तम संघटन कौशल्याशिवाय शक्य होते काय ?.

### वचन साहित्य निर्मिती एक संघटित अविष्कार

दक्षिण भारतात तमिळ राज्यात तीन संगम झाले असे इतिहासकार मानतात. संगम म्हणजे कवी व विद्वानाची सभा.\* आजच्या भाषेत साहित्य अकादमी. या सभेच्या माध्यमातून उत्तम प्रकारचे साहित्य त्या काळात निर्माण झाले होते. अश्याच प्रकारे

अनुभव मंटपात ७७० शरण एकत्रित येऊन या पैकी साधारणतः २०० वचनकारांनी (ज्यामध्ये ३६ शरणींचाही समावेश होता.) कोट्यावधी वचने निर्माण केली. यातील कल्याण प्रतिकांतीच्या काळात कोट्यावधी वचने नष्ट करण्यात आली. . तरी आज उपलब्ध हजारो वचनातून या क्रांतिकारी वचन साहित्याची महती लक्षात येते. वचनाचा अर्थ सांगतांना, सुंदर आचरण असणार्यांची सुंदर रचना म्हणजे 'वचन' होय. वचन म्हणजे केवळ गद्य नव्हे, गद्य असो, पद्य असो, सुंदर वाणी व वर्तनाची अभिव्यक्ती म्हणजे 'वचन' होय<sup>७</sup> असे डॉ. एम. एम. कलबुर्गी म्हणतात. आचारा-विचाराची सुसंगती असलेल्या लोकांचे कोणतेही लिखाण वचन म्हणून ओळखले जाते. या वचनाचा आशय केवळ भारतीयांनाच नव्हेतर अखिल विश्वातील मानवजातीचे कल्याण करण्याच्या दृष्टीने, आधुनिकतेकडे गतिशील वाटचाल करण्याच्या दृष्टीने खूप महत्वाचा आहे.

आज भारतीय राज्यघटनेत भारतीय समाजाच्या कल्याणाची, सोबतच युनोच्या वैश्विक मूल्याची जी पेरणी केली आहे, जवळपास ही सर्व मानवी कल्याणासाठीचे मूल्यविचार या वचन साहित्यामध्ये आपणास दिसून येतात. या दृष्टीने शेकडो शरणांच्या प्रत्यक्ष जीवन अनुभूतीतून साकारलेली वचने म्हणजे संघटित शक्तीच्या रूपाने मानवी समाजाला बसवेश्वरांनी दिलेली अनमोल अशी देन आहे. शिवानंद म्हणतात, बहुजन, दीनदलित वर्गातून शेकडो जातीतून, उद्योगातून आलेल्या शरणानी सर्जनशील बनून वचन साहित्याची सामुहिक निर्मितो केली ही वैश्विक साहित्य इतिहासातील अपूर्व घटना होय.<sup>८</sup> बसवणाची ही अनुभवमंटप नावाची नवअविष्कारकृती ही सर्वसामान्यांना दैनंदिन मुक्त, आनंदी, सुखी व संपन्न जीवन जगण्यासाठी, समूहाकडून (एका, काही कडून नव्हे) समूहाला, समाजाला अखंड प्रकाश देणारा नंदादीप आहे. हे सर्व नवनीत बसवणाच्या उत्तम व्यवस्थापनाच्या माध्यमातूनच घडू शकले आहे.

### कल्याण प्रतिक्रांतिकाळातील संघटनशक्ती –

खेरे तर नेतृत्वाची, उत्तम संघटक व व्यवस्थापकाची खरी कसोटी संकटाच्या काळातच लागत असते.. आंतरजातीय विवाहाचे कारण पुढे करून बसवण्णाच्या कुशल नेतृत्वाखाली उभे झालेले लिंगायत आंदोलन प्रतिगामी शक्तीकडून दडपविण्याचा ज्यावेळी प्रयत्न झाला, त्यावेळी संघटितरूपाने त्याचा प्रतिकार करण्याचाही जोरदार प्रयत्न झालेला दिसतो. या काळातला एक पैलू आपल्या ठिकाणी पाहता हे लक्षात येते की, म. बसवेश्वरा सोबत जी संघटित टिम तयार झाली होती, जी व्यवस्था निर्माण केली होती, जी माणसे उभी केली होती ती अत्यंत विश्वासू, जीवाला जीव लावणारी होती. एकात्मतेच्या भावनेने उभा झालेला हा शरणसमूह प्रसंगी आपल्या ध्येयाच्या आड येण्याच्या बलाढ्य शक्तीला त्याच पद्धतीने प्रत्युत्तर देण्यासाठी सिद्ध झालेला दिसतो. म्हणूनच कल्याण प्रतिक्रांतीच्या काळात मडीवाल माचिदेव, नुलीय चंद्र्या, गंगाम्बिका, चेन्नबसवेश्वर यांच्या नेतृत्वाखाली क्रांतीकाळामध्ये वचन साहित्याचं रक्षण करण्याचं, त्या अनुषंगाने प्रसंगी शत्रूशी दोन हात करण्याचं मोठं काम या ठिकाणी करतांना दिसून येतात.. आणि म्हणूनच अनुभव मंडपाच्या माध्यमातून उत्तम स्वरूपाची अनुभूतीपर रचना करणारे संवेदनशील साहित्यिक, कवी, प्रज्ञावान प्रसंगी वचन साहित्य व नवनिर्मानाची जोपासना करण्यासाठी ही सर्व मंडळी ढाल, तलवार हातात घेऊन शत्रूशी जशाला तसे उत्तर देण्यासाठी लढाऊ सैनिक म्हणून पुढे आलेले दिसतात.

निश्चित यामध्ये बसवण्णाची सन्मार्गपथावर चालतांना प्रसंगी कोणालाही न घाबरण्याची, संघर्ष करण्याची, धिरोदात्य पद्धतीने अन्यायाचा प्रतिकार करण्याची, ब्रक्रठोर होण्याची शिकवण याकामी आलेली दिसून येते. म्हणूनच बसवण्णाच्या कृतिशीलतेचे, उत्कृष्ट संघटन क्षमतेचे, उत्कृष्ट व्यवस्थापन सिद्धतेचे वेगवेगळे पैलू आपणास या प्रतिक्रांतिकाळातील संघर्षात पहावयास मिळतात.

नेतृत्वाचा जिथे घाम पडतो तिथे, आपले रक्त सांडण्यासाठी सहकारी कसे तयार होतात हे शरण संघर्ष इतिहास पाहिल्यानंतर लक्षात येते. जीवाला जीव देणारे शरण व त्यांचे एकात्मिक संघटन कसे उभारले जाते, ते काळकसोटीवर यशस्वी कसे होते हे आजही बसवण्णाकडून आपण शीकू शकतो.

### सारांश / निष्कर्ष

आज समाजाचे, राष्ट्राचे नेतृत्व करणारे नेतृत्व सुद्धा संघटनात्मक दृष्टीने असो वा व्यवस्थापनाच्यादृष्टीने असो हे कुशल, कर्तव्यागार असेल तरच त्यांच्या हातून महत्वपूर्ण स्वरूपाचे कार्य निश्चितच होऊ शकते. याच न्यायाने मध्ययुगातील महात्मा बसवेश्वरांच्या कार्यकर्तृत्वाचे मूल्यमापन केले तर, बसवण्णा आजच्या परिभाषेतील कुशल संघटक व महाव्यवस्थापक म्हणून आपल्यासाठी महत्वपूर्ण आदर्श आपणापुढे ठेवतांना दिसतात. बसवण्णांनी प्रथम कुशलतेने उत्कृष्ट स्वरूपाचे लोकसंघटन उभे केले. यासाठी भारतातल्या वेगवेगळ्या परिसरातील, परिस्थितीतील, वेगवेगळ्या मनोवृत्तीच्या लोकांना एकत्रित केले. केवळ एकत्रितच करून बसवण्णा थांबले नाहीत तर, त्यांच्यामध्ये जीवाभावाचे, एकसंघतेचे नाते निर्माण केले. सामान्य माणसाकडून असामान्य असे त्यांच्या कडून नवनिर्माणाचे कार्यही करून घेतले. एवढेच नव्हेतर या नवनिर्माणाच्या (सुंदर जीवन जगण्यासाठीचे ज्ञानभांदार) रक्षणासाठी प्रसंगी प्राणाची बाजी लावण्याचे दायीत्व त्यांच्यात निर्माण केले. त्यातूनच आदर्श कल्याणराज्याचे स्वप्न बसवेश्वरांनी प्रत्यक्षात आणले. म्हणूनच आदर्श राज्य, आदर्श समाज आणि सदाचारी, कर्तुत्वशील नागरिक निर्माण करायचे असतील तर आजही बसवण्णाच्या या नेतृत्वगुणापासून आपल्याला खूप काही शिकण्यासारखे आहे. बसवण्णांना संत, सुधारक, इष्टलिंग जनक, नवअर्थक्रांतीचा जनक, सांस्कृतिकक्रांती निर्माता म्हणून अभ्यासत असतांना कुशल संघटक, प्रशासक, महाव्यवस्थापक म्हणून अभ्यासनेही अत्यंत महत्वाचे आहे.

## तळीपो-

१. दंडे वीरणा(ले.), जुबरे राजू (अनु.) बसवण्णा: शरणगण संघटन, हिरेमठ संस्थान ट्रस्ट, म.ब.परिषद, भालकी जि. बिदर, नोव्हे. २०२९ पृ. ०९
२. कलमुर्गी एम. एम., पाटील शी शंकर म., नडकट्टी सौ. सविता (म. अनु) वचन, बसव समिति, बैंगलुरु
३. दंडे वीरणा(ले.), जुबरे राजू (अनु.), उपरोक्त पृ. १२
४. कित्ता पृ. १८
५. दोडमनी शालीनीताई, महात्मा बसवण्णाची समग्र वचने, २००७ पृ. २५
६. जुबरे राजू (संपा.) अनुभव मंटप, हिरेमठ संस्थान ट्रस्ट, म.ब.परिषद, भालकी जि. बिदर, नोव्हे. २०२० पृ. १२-१३
७. शिवानंद, विश्वज्योती बसवण्णाची वचन गाथा खंड-१, हिरेमठ संस्थान ट्रस्ट, म.ब.परिषद, भालकी जि. बिदर, एप्रिल. २०१९
८. कित्ता पृ. प्रस्था. ३१

## संदर्भग्रंथ-

१. हलकट्टी फ.मु.( मूळ संपा.), कर्डीगुदी आर.एम. (अनु.), वचन सिद्धांत सार, महाराष्ट्र बसव परिषद, भालकी जि. बिदर
२. शिवानंद, विश्वज्योती बसवण्णाची वचन गाथा खंड-१, हिरेमठ संस्थान ट्रस्ट, म.ब.परिषद, भालकी जि. बिदर, ऑगस्ट २०२२
३. मेनकूदले अशोक, आद्य समाजसुधारक महात्मा बसवेश्वर, म.ब.परिषद, भालकी
४. बिचेवार सचितानंद, प. म. महात्मा बसवेश्वर, स्वाती प्रकाशन, पूर्णा, २०१५
५. कुंभार नांगोराव, विचारशलाका, महात्मा बसवेश्वर विशेषांक, २०२०

## साभार पोच

१)	शरव्यंद्र मुकीबोधांची कविता (आस्वाद आणि आकलन ) प्रमोद नारायणे	क्रांतीरत्न प्रकाशन, अकोला.	२०८-२००
२)	म्हणजे म्हणजे ?वायाचे पंजे	साहित्य संपदा प्रकाशन, रायगड	३९२-१००
३)	मी पांजिठिल्ह आलो	प्रमोद नारायणे	३९२-३५०
४)	शब्दचक्रर	विमल मुदाळे	१४-१८०
५)	डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांची पत्रकारिता	संपा.डॉ. संभाजी पाटील	४६४-५००
६)	अस्वरथ एकांत	हबीब भंडारे	२६०-३५०
७)	माझ्या हयातीचा दाखला	विशाल झंगाळे	काव्यग्रह प्रकाशन, वारिशम
८)	भटके लोक	विलास पाटील	१८४-२३०
९)	अवतीभवती	केशव बा. वसेकर	प्रतिभास प्रकाशन, परभणी
१०)	सतेत होरपळणारी सत्यवान माणसं	विड्हल कुलट	साहित्याक्षर प्रकाशन, संगमनेर
११)	या शेताने गळा कापला	केशव बा. वसेकर	प्रतिभास प्रकाशन, परभणी
१२)	श्रीमिकांचे कैवरी: अण्णा भाऊ साठे	संपादक -डॉ. पंजाब शेरे	कौशल्य प्रकाशन, औरंगाबाद
१३)	असाध्य ते साध्य	डॉ. हंसराज वैद्य	संगत प्रकाशन, नांदेड
१४)	कळोळ	वसंत भा. राठोड	कैलास पब्लिकेशन, औरंगाबाद
१५)	आक्रोश	वसंत भा. राठोड	कैलास पब्लिकेशन, औरंगाबाद
१६)	हैदरगाबाद मुकिसंग्रामात महाराष्ट्र परिषदेचे योगदान	डॉ. अश्विनी सोमनाथ रोडे	अरुणा प्रकाशन, लातूर
१७)	सत्याची जात (शोध आणि बोध )	प्रमोद नारायणे	क्रांतीरत्न प्रकाशन, अकोला
१८)	तंतोतंत	केशव सखाराम देशमुख	पद्मगंधा प्रकाशन, पुणे
१९)	साहित्याचे वर्तमानभान	डॉ. केशव सखाराम देशमुख	अथर्व पब्लिकेशन, धुळे
२०)	भाषा आणि संस्कृती	डॉ. केशव सखाराम देशमुख	अथर्व पब्लिकेशन्स, धुळे
२१)	पाढा	केशव सखाराम देशमुख	साक्षात प्रकाशन, औरंगाबाद.
२२)	क्रांतिसूक्त	प्रा. तुकाराम गायकवाड	सावीका प्रकाशन, नांदेड
२३)	अस्वस्थायन आणि चंद्रदर्शन	बाळू दुगडूमवार	ग्रंथाली, मुंबई.
२४)	स्वच्छंदं पाखरांनी	नंदन विड्हल नांगरे	निर्मल प्रकाशन, नांदेड.
२५)	जीवनाचे गणित	प्रा. देवबा शिवाजी पाटील	कृष्णायन प्रकाशन, पुणे.
	प्रा. देवबा पाटील: कविता रसग्रहण		साई जीवन प्रकाशन, नागपूर.

## ॥ महाकवी तुकोबा आणि टाळकरी ॥

डॉ. विलास पाटील

ज्ञानोपासक महाविद्यालय, जिंतूर, जि. परभणी

भ्र. : ९८६०८७५३२२

गहाणखते पाण्यात बुडवण्याच्या प्रसंगानंतर, लोकांचा तुकोबारायांकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन बदलला. 'बोले तैसा चाले' अशी प्रतिमा तुकोबारायांची होत लागली आणि हे सर्व कीर्तनातून साध्य होत गेले. या संदर्भात डॉ. किशोर सानप म्हणतात.

नाचू कीर्तनाचे रंगी ही संत नामदेवांची प्रतिज्ञा होती. कीर्तनाचा उद्देश्य ज्ञानाचा असल्याचे नामदेवांनी म्हटले होते. नामदेव हेच तुकोबांच्या काव्यनिर्मितीचे आणि कीर्तनसत्रांचे प्रेरणास्थान होते. संत ज्ञानदेवांच्या 'भावार्थदीपिके'चा प्रचार करून भागवत धर्माची पताका, सबंध भारत देशी फडकविणारे नामदेव जसे, भागवत धर्माचे निर्माते होते तसेच ते कीर्तनपरंपरेचेही आद्यप्रवर्तक होते. नामदेवांचीच कीर्तनपरंपरा तुकोबांनी पुढे नेली. कीर्तन हे भक्तीचेही मुख्य माध्यम आहे. कीर्तनात लोकांवर सदाचाराचे आणि मानवतेचे संस्कारही करता येतात. कीर्तनकरी हा ज्ञानी असावा लागतो. केवळ शब्दज्ञानाच्या आधारावर कीर्तन करता येत नाही तर कीर्तन हे अनुभवज्ञानाच्या आधारावर करता येते. अध्यात्म हे केवळ शास्त्र किंवा सिद्धान्तांचे प्रतिपादन नाही; तर अध्यात्म ही अनुभवाच्या पातळीवर आत्मज्ञानाची ओळख होणे आहे. तुकोबांना दीर्घकाळच्या वाचन, चिंतन आणि ध्यानधारणेमुळे आत्मज्ञान झाले होते. तुकोबा आत्मज्ञानी तर होतेच, परंतु त्यांना समाजाचाही आत्मा समजलेला होता. समाजातल्या दुर्जनांचे शब्दज्ञान आणि संतांचे

अनुभवज्ञान, यातला खरा हेतू तुकोबांना लक्षात आल्यामुळे त्यांनी आपल्या उत्तरायुष्यात कीर्तनाचा मार्ग स्वीकारला होता. अध्यात्म किंवा धर्मज्ञान, ही अनुभवण्याची आणि आपला अनुभव लोकांना देण्याची बाब असते, असे तुकोबा मानत होते. संत महंतांच्या विरुद्ध समाजात शब्दज्ञान्यांच्या पांडित्याचे वाजवीपेक्षा अधिक स्तोम माजिविले गेले. संतांना नेहमीच आपल्या ज्ञानाच्या सिद्धीसाठी आणि लोकांच्या कल्याणासाठी सतत धर्मपंडितांसोबत संघर्ष करावा लागला. धर्मपंडितांचे शब्दज्ञान आणि संतांचे अनुभवज्ञान यांच्यातील संघर्षालाही एक मोठी परंपरा आहे.

कीर्तनकार म्हणून आजही नामदेव, एकनाथ आणि तुकारामाचेच नाव समोर येते. स्त्री-शूद्रादी सर्व जाती जमातीच्या लोकोद्भाराचे तत्त्वज्ञान संतांनी समाजाला सांगितले होते. जातिभेद, भेदभाव त्यांच्या मनालाही स्पर्श करीत नव्हता. ज्ञान हे देण्यासाठीच असते, ही त्यांची धारणा निर्मळ होती. ज्ञानाचा व्यापार करणे, ज्ञानाचे कीर्तन करून उदरनिर्वाह करणे हे पापकर्म आहे, अशी त्यांची धारणा होती. कीर्तनाचा उद्देश पूर्णपणे सुधारणेचा होता. तुकोबांचे कीर्तन ज्ञानदानाचा महायज्ञ होता. त्यात सर्वांना ज्ञान प्राप्त करण्याचा अधिकार होता. समाजाचे डोळे उघडण्याचा एक जोरदार प्रयत्न होता. तुकोबांच्या धर्मकीर्तनाकडे याच सामाजिक जागरणाच्या अंगाने पहावे लागते.” (समग्र तुकाराम दर्शन, पृ. २६६-६७)

तुकोबाराय देहू आणि लोहगाव या ठिकाणी  
अधूनमधून कीर्तन करीत असत. लोहगाव हे त्यांचे  
आजोळ -सासुरवाडी-जावई आणि दाजी असे  
चौअंगे सोयच्यांचे गाव होते. यामुळे अर्थात कीर्तनामुळे  
तुकोबारायांचा शिष्य-परिवार वाढला. त्यांना गुरुपरंपरा  
मान्य नव्हती तरीही त्यांना आदराचे स्थान देणारा परिवार  
वाढत गेला. त्यांच्यावर लोकांची श्रद्धा होती. देहूत  
एक जुने बाड सापडले. त्यात तुकोबांच्या १४ शिष्यांची  
नावे सापडली. हरि भक्त परायण ल.रा. पांगारकर यांनी  
दिलेल्या शिष्यांच्या यादीत निळोबाराय पिंपळनेरकर  
यांचेही नाव आहे. संत निळोबा शिष्य होते; पण  
टाळकरी नव्हते. कारण ते तुकारामकालीन नाहीत.  
महिपतबाबांच्या आख्यानात १४ टाळकच्यांचा उल्लेख  
आला आहे, तर टीकाकार महाराष्ट्र सारस्वतकार वि.  
ल. भावे १४ टाळकच्यांची नावेही देतात. भावे यांच्या  
यादीतही निळोबारायांचे नाव आहे; पण निळोबारायांचा  
जन्मच मुळात तुकारामोत्तर काळातला. यामुळे ते  
तुकारामांच्या कीर्तनातील टाळकरी ठरत नाहीत; पण  
तुकारामकालीन सहकाऱ्यांची नावे मात्र जरूर सापडतात.

१) महादजीपंत कुळकर्णी देहूकर- गोपाळबुवा  
यांनी लिहिलेल्या 'तुकाराम चरित्रा'त टाळकच्यांच्या  
यादीत महादजी पंतांचा उल्लेख आहे. गोपाळबुवा  
लिहितात -

तुकयाचे घरचा परामर्ष करून  
मग भोजन करी पंत जाण ॥  
देहू ग्रामीचा जोशी तो भविकपूर्ण  
त्यासी कृपा करून अवलोकिले ॥  
महादजी यांचे उपनाव ब्रह्मे आणि ते देहूचे  
पिढीजात वतनदार जोशी. यांचे घर तुकोबारायांच्या  
देवूळवाड्यालाच लागून. आणि ते वयाने तुकोबांपेक्षा  
मोठे होते.

२) गंगाराम सिधोबा मवाळ कडूसकर-  
तुकोबारायांच्या कीर्तनात हे धूपद धरत असत.  
महीपतीबाबा ताहराबादकर 'भक्तलीलामृत' या ग्रंथात  
मवळांसंदर्भात लिहितात -

कीर्तन करिता वैष्णव जन  
तुकयासी धूपदी होते कोण ॥  
त्यांची ऐका नामाभिधाने  
प्रेम जयाचेनी दुणावे ॥

गंगाधर मवाळ साचार  
कडूसात होता द्विजवर ॥

तो तुकयाचा लेखक निरंतर  
प्रासादिक उत्तर लिहितसे ॥

टाळ वीणा घेवून हाती  
कीर्तनामाजी धूपद धरती ॥

मंजूळ स्वर मागून देती  
सप्रेम गती करोनिया ॥  
गंगाराम हे मूळचे तळेगाव दाभाडे येथील यजुर्वेदी  
- वत्सगोत्री ब्राह्मण होते.

३) संताजी तेली जगनाडे चाकणकर- संताजीचे  
मूळ आडनाव सोनवणे; नंतर यांचे वंशज तळेगाव  
दाभाडे येथे रहावयास गेले. संताजी कडूसकर आणि  
रामेश्वर भट्ट वाघोलीकर यांचा उल्लेख करताना  
महीपतीबाबा लिहितात,

पत्र घेऊन आले कोण  
परिसा त्यांची अभिधाने ॥

रामेश्वर थोर ब्राह्मण  
जो अनन्य शरण तुकयासी ॥

गंगाधर मवाळ कडूसकर  
आणि संताजी तेली वैष्णववीर ॥

आणिक वारकरी असती फार  
ते ग्रंथी कोठवर लिहावे ॥  
आई मथाबाई यांच्या पोटी संताजीचा जन्म

सदुंबरा येथे झाला. कडूसकरांप्रमाणे संताजीही  
तुकोबारायांच्या कीर्तनात धृपद धरत असे.

पुढे तुका नाम गाजवी  
मागे संतू टाळ वाजवी ॥

तुका करू निरूपणे  
संतू मागे धृपद म्हणे ॥  
-नंतर हा संताजी तुकोबारायांचा लेखनिकही  
झाला. तुकोबांचे अभंग हा सुंदर हस्ताक्षरात लिहून  
ठेवायचा.

**४) गवरशेठ वाणी सदुंबरेकर-** हे लिंगायत वाणी  
समाजाचे असून सदुंबरा येथे राहत असत. यांचे नाव  
१४ टाळकच्यांमध्ये घेतले जाते.

**५) मालोजी गाडे येलवडीकर-** भागवत  
संप्रदायातील मालोजी यांनी तुकोबारायांच्या कीर्तनात  
टाळ वाजवली. नंतर हे त्यांचे जावई अर्थात भागीरथीचे  
पती झाले. यांच्यासंदर्भात महीपतीबाबा ताहराबादकर  
लिहितात,

यावरी येलवडी जावई  
तुकयासी पुसे एक समयी ॥

मज नित्यनेम सांगा काही  
म्हणोनी पायी लागला ॥

भावार्थ देखोनी तत्वता  
मग वाचायासी दिली गीता ॥

नित्यनेम पारायण करता  
ते पंढरीनाथा आवडले ॥  
- याचाच अर्थ तुकोबारायांनी मालोजी गाडे  
यांना मंत्रगीता दिली.

**६) कान्होबा (तुकयाबंधू ) -** हे तुकोबारायांचे  
लहान भाऊ. सुरुवातीला तुकोबांपासून वेगळा राहिला;  
पण नंतर त्यांचा शिष्य झाला. हा तुकोबांहून २ वर्षांनी

लहान होता. '१४ टाळकच्यांपैकी कान्होबा हे एक '-  
असे डॉ. श. गो. तुळपुळे म्हणतात. तुकोबांच्या  
अभंगगाथेत याने लिहिलेले अभंग 'तुकयाबंधू' या  
नावाने प्रसिद्ध आहेत. तुकोबांच्या जाण्याने सर्वांबरोबरच  
यालाही भरपूर शोक झाला, आणि हे त्यांनी अभंगातही  
लिहून ठेवले आहे.

**७) कोंडभट पाटील खांदवे -** हे लोहगावचे.  
तुकोबाराय जेव्हा लोहगावी जायचे, तेव्हा ते  
यांच्याकडे उतरायचे. गोपाळराव म्हणतात,  
ज्याचे घरी तुकयाचे बिढार  
जो टाळ धरण्यात परम चतुर ॥

तो कोंड-पाटील लोहगावकर  
ठेवून माथा कर पूर्ण केला ॥  
- यांच्या संदर्भात महीपतीबाबा सांगतात,  
कोंडभट पुराणिक सकळ  
राहे तेव्हा तुकयाजवळ ॥  
कोंडभट- शारिर्दाचे नंतर पुराणिक कसे झाले  
हेही ताहराबादकर वरीलप्रमाणे सांगतात.

**८) शिवबा कासार-** हे लोहगावचे असून  
तुकोबांच्या कीर्तनाला नावे ठेवत, त्यांची निंदा करायचे;  
पण नंतर ते हळूहळू कीर्तनास येत गेले आणि शेवटी  
भक्त झाले. याबद्दल गोपाळबुवा लिहितात,

परमभक्त शिवजी कासार  
तुकयाचे जाणूनी अंतर ॥  
लोहगावच्या बाहेर एक चिरेबंदी कासार विहीर  
होती, तिच्यात एक शिलालेख सापडला.  
शालीवान सके १५३४ परिघ (६)  
आ(दि)त(वा) २ तदीनी सिवूजी काळोजी पिता  
केशो

माता रंभाई वंश थिटे सोमवसी कासार कसबे  
लोहगाव  
- हा लेख १ नोव्हेंबर १६१२ चा आहे. यावरून  
शिवबा कासार तुकोबारायांच्या समकालीन ठरतात.

**९) नावजी माळी** – हे देहू येथील रहिवासी.  
यांचे पूर्वज देहूच्या भूमकर थळाचे मिरासदार. यामुळे  
काही ठिकाणी यांच्या नावाची ‘नावजी माळी भूमकर’  
अशीही नोंद आढळते. महीपतीबाबा लिहितात,

एक नावजी माळी तये ठायी  
परम-भाविक होता पाही ॥

कीर्तन होता एका समयी  
तुकयासी काय बोलतसे ॥

क्षण एक उभे राहतो आम्ही  
तुम्ही विसावा घ्यावा स्वामी ॥

मग सप्रेम होवून नामी  
मनोधर्मी नाचतसे ॥  
– नावजी माळी तुकोबारायांना नेहमी फुले आणि  
माळ आणून देत असे.

**१०) आबाजीपंत कुलकर्णी लोहगावकर** – हे  
लोहगावचे जोशी – कुलकर्णी होते. तुकोबारायांचे  
पणतू गोपाळबुवा यांनी ‘तुकाराम चरित्रा’त यांचा उल्लेख  
केला आहे.

आबाजी जोशी लोहगावकर  
श्रोतयामाजी परम सादर ॥  
– तल्लीन होऊन तुकोबारायांचे कीर्तन ऐकता-  
ऐकता हे त्यांच्या टाळकच्यांत सामील झाले.

**११) रामेश्वर भट्ट वाघोलीकर** – यांचा जन्म इ.स. १५५६ तर मृत्यू इ.स. १६५६ चा. हे सुरुवातीला  
तुकोबारायांचे विरोधक म्हणून; तर नंतर पट्टशिष्य  
झाले ! असे सांगितले जाते. यांचा जन्म पुण्याजवळील  
वाघोली येथे झाला. यांच्या वडिलांचे नाव कानभट्ट  
तर आईचे नाव चांदाई. रामेश्वरांची मुंज झाल्यावर  
कुलकर्णीपणाचा त्यांना दत्तक वारसा मिळाला आणि  
ते आईसोबत बहुल्ला जाऊन राहू लागले. यांची समाधी  
वाघोली येथे आहे.

**१२) मल्हारपंत चिखलीकर** – महीपतीबाबा

आणि गोपाळबुवा यांनी दिलेल्या टाळकच्यांच्या यादीत  
मल्हारपंतांचे नाव नाही; पण ल. रा. पांगारकर यांच्या  
१४ आणि हे.वि. आणि वा.सी.बेंद्रे यांच्या १६  
टाळकच्यांच्या यादीत मात्र यांचे नाव आहे. चिखलीच्या  
कुलकर्णी घराण्यात यांचा जन्म झाला. चिखली या  
गावी एक ‘टाळाचे देऊळ’ आहे. येथे दगडी घडवलेले  
सुंदर टाळ आहेत. अर्थात मल्हारपंत हे तुकोबारायांच्या  
टाळकच्यांपैकी एक होते, असे म्हटलं जातं.

**१३) कोंडोपंत लोहोकरे पुणेकर** – हे  
तुकोबारायांच्या कीर्तनात धृपद धरत असत. कोंडोपंत  
'कोंडभट' या नावानेही ओळखले जात. तुकोबारायांनी  
यांना १ होन काशीयात्रेसाठी दिले आणि सोबत तीन  
अभंगाही पाठवले.

१) परिसे ओ माते माझी विनवणी  
मस्तक चरणी ठेवितसे ॥  
भागीरथी महादोष निवारिणी  
सकळा स्वामिनी तीर्थाचिया ॥

२) तुम्ही विश्वनाथ  
दीन रंक मी अनाथ ॥  
कृपा कराल ती थोडी  
पाया पडितो बराडी ॥

३) पिंड पदावरी  
दिला आपुलिया करी ॥  
माझे झाले गयावर्जन  
फिटले पितरांचे ऋण ॥  
केले कर्मातर  
बोंब मारली हरिहर ॥  
तुका म्हणे माझे  
भार उतरले ओझे ॥

– या अभंगातून तुकोबाराय भागीरथी, काशी-  
विश्वनाथ आणि हरिहर अर्थात विष्णू- महादेवाची प्रार्थना  
करतात. कोंडोभटांची लोहगावी मिरासी होती. इ.स.

१७०० पूर्वी यांच्या एक-दोन पिढ्या लोहगाव सोडून दुसऱ्या गावी निघून गेल्या. इ.स. १७०० नंतर पुंडलिक बिन कासीभट लोहोकरे यांनी ‘आम्ही पुरातन वतनदार आहोत, तरी लोहगावी घर मिळावे !’ अशी मागणी केली, असे इ.स. १७३० मधील वतनपत्रातून दिसते.

**१४) कचेस्वर ब्रह्मे चाकणकर** - हे चाकण येथील वैदिक ब्रह्मे घराण्यातले आहेत. यांचा जन्म इ.स. १६४०, तर मृत्यू इ.स. १७३२ मध्ये झाला. यांच्या वडिलास (सिद्धेस्वर भट) छत्रपती शिवाजी महाराज यांनी इ.स. १६५३ मध्ये १०० रुपयाचे वर्षासन दिले. कीर्तन करणाऱ्या तुकोबारायांचे व्यक्ति-शब्दचित्र रेखाटताना कचेस्वरवर लिहितात,

देखोनिया देव आनंदले मन  
एकले कीर्तन संतामुखे ॥

प्रत्यक्ष तुकोबा करतसे  
कथा आनंदे सर्वथा डोलतसे ॥

कर्दली हेलावी जैसी चंडवा ते  
तैसे तुकोबाते देखियले ॥

- कचेस्वरांच्या वडिलांनी ‘तू शूद्रांच्या कीर्तन-मेळ्यात रमतो नाचतो !’ - असे म्हणून यांना घराबाहेर काढले. यांचे वंशज पुणे आणि सातागा येथे इनामदार आहेत. अर्थात वरीलप्रमाणे साधारण १४ टाळकच्यांची नावे असली, तरी यातील अनेक टाळकरी हे वेगवेगळ्या गावची आहेत. देह, तळेगाव दाभाडे, संटुंबरा, लोहगाव, वाघोली, चिखली, चाकण; या गावी राहणारी वरील भक्तमंडळी तुकोबारायांच्या कीर्तनात एकाचवेळी हजर राहत नसत, अर्थात ती क्वचितप्रसंगी एकत्र येत असत असेही म्हणता येते. गंगाराम अर्थात गंगाधरपंत मवाळ कडूसकर हे तुकोबारायांच्या प्रत्येक कीर्तनावेळी हजर राहून तुकोबांनी तयार केलेल्या उत्सूर्त अभंगांना लिहून ठेवण्याचे काम करीत असत. या संदर्भात कृष्णराव केळूसकर लिहितात,

“गंगाराम नेहमी तुकारामाच्या मागे टाक घेऊन

उभा राहत असे. तुकारामाला जेव्हा जेव्हा कवित्व करण्याची स्फूर्ती होत असे. तुकाराम कीर्तनास उभा राहिला असता प्रसंगोपात तात्कालिक स्फूर्तीने जे अभंग करीत असे; ते हा प्रेमळ ब्राह्मणशिष्य ध्यानात ठेवून कीर्तन आटोपल्यावर लिहून ठेवत असे.”

( संत तुकाराम, पृ.८३ )

संताजी तेली मात्र तुकोबारायांसोबत सतत असायचा आणि त्यांचे अभंग लिहून ठेवायचा. संताजी आणि इतर टाळकरी या संदर्भात महीपतीबाबा लिहितात-

ते स्थळी वैष्णव चौदा  
निश्चय धरून बैसले ॥

त्यात रामेश्वर कान्होबा खेरीज  
गंगाजी मवाळ कडूसकर ॥

संताजी तेली जगनाड्या देख  
जो तुकयाचा होता लेखक ॥

तुकोबारायांची कीर्तन करण्याची शैली साधी-सरळ होती, तर व्यावसायिक कीर्तनकाराची नव्हती ! हे सांगताना डॉ. किशोर सानप लिहितात,

‘तुकोबांची कीर्तन करण्याची पद्धती अत्यंत साधी आणि सरळ होती. वीणा, टाळ किंवा चिपळ्याचा जोड एवढीच त्यांची कीर्तनाची साधनसामग्री असे. त्यांचे देहूतील नित्याचे कीर्तन तर ह्याच साधनसामग्री आधारे होत असे. परंतु बाहेरगावी होणारे कीर्तन कदाचित टाळ मृदंग आणि टाळकरी यांच्या साह्याने होत असावे. टाळकरी तुकोबांना नेमण्याची गरज नसून, ती लोकांचीच गरज होती. लोक स्वयंस्फूर्तीनेच त्यांची साथ करायला हजर असत. परंतु तुकोबांचे टाळकरी मंडळ होते आणि त्यांच्या कीर्तनाचे व्यावसायिकरण निश्चितच झाले नव्हते. तुकोबांच्या कीर्तनाचा कोणताही फड नव्हता आणि कीर्तन करण्याची एक स्वतंत्र संहिताही त्यांनी अंगी बाणवली होती,

जेथे कीर्तन करावे ।  
तेथे अन्न न सेवावे ॥

बुका लावू नये भाळा  
माळ घालू नये गळा ॥

तुका म्हणे द्रव्य घेती  
देती तेही नरका जाती ॥

तुकोबांची कीर्तन करण्याची पद्धत उपरोक्त अभिंगावरून स्पष्ट होते. त्याकाळीही कीर्तनकरी द्रव्य घेऊन कीर्तन करीत; गळ्यात माळा घालून- कपाळावर बुका लावून, आपण कोणी महंत- संत आहोत, असा बाह्याचार करीत असत. कीर्तनाचा संबंध हा ईश्वरीज्ञानाशी आणि भक्तीशी असल्यामुळे, तुकोबांनी कीर्तनाच्या व्यापारावर कडाळून प्रहार केले आहेत. तुकोबा-

द्रव्य घेवोनिया कथा जरी करी  
तरी भंगो हरि देह माझा ॥

- असे म्हणत असत. याचाच अर्थ असा की, तुकोबांना कीर्तनाची व्यावसायिक परंपरा आणि कीर्तनकच्यांचा धनलोभ मान्य नव्हता. म्हणूनच तुकोबांच्या टाळकरी मंडळाची कल्पना, ही एक कपोलकत्पित हरदासी दंतकथा आहे, असे म्हणावे लागते. (पूर्वोक्त, पृ. २७१)

याचाच अर्थ तुकोबारायांचे १४ टाळकरी होते, ही संकल्पनाच मुळी भ्रामक आणि खोटी होती हे सांगताना डॉ. सानप म्हणतात, ‘वारकरी कीर्तन हे टाळकरी असले तरी तुकोबांनी तसे टाळकरी कीर्तन केले असावे - असे वाटत नाही. त्यांनी कीर्तन स्वतःच केले आहे आणि टाळकरी असतील तर त्यांची भूमिकाही नाममात्र टाळ मृदंगाच्या साथीपुरतीच मर्यादित असणे शक्य आहे. तुकोबांच्या टाळकच्यांची जी नामावली दिली आहे, ती बहुतांशी तुकारामोत्तरकालीन असल्याचे स्पष्ट पुरावे वा.सी. बेंद्रे यांनी दिलेले आहेत. रामेश्वर भट्ट, कान्होबा, महादजी कुलकर्णी, गंगाराम मवाळ, संताजी जगनाडे ही मंडळी तुकोबा समकालीन आहेत. परंतु मालजी गाडे, मल्हारपंत, नावजी माळी, कोंडपाटील, आबाजीपंत वगैरे मंडळी ही तुकारामोत्तरकालीन असल्यामुळे; तुकोबांच्या टाळकच्यांत त्यांचा समावेश असण्याचे काही कारण दिसत नाही. हरदासी कीर्तनकारांनी ज्या दंतकथा तुकोबांच्या चरित्रात निर्माण करून ठेवल्या आहेत; त्यातीलच ही एक तुकोबांच्या टाळकच्यांची दंतकथा आहे” (पृ. २७०)

अर्थात तुकोबाराय ज्या गावी कीर्तनाला जात. तेथीलच चार-पाच टाळकरी त्यांना कीर्तनात साथ देत असत. सरसकट १४ टाळकरी, असा लवाजमा आणि डामडौल त्यांच्या कीर्तनात नव्हता किंवा नसायचा हे मात्र नक्की.

## ‘अक्षरगाथा’चे प्रसिद्ध झालेले विशेषांक उपलब्ध आहेत.

- डॉ. आ.ह. साळुंखे विशेषांक ■ मराठी कादंबरी विशेषांक ■ मराठी भाषा विशेषांक ■ मराठी साहित्यविचार विशेषांक ■ मराठी भाषाअभ्यासक्रम विशेषांक ■ परिवर्तनाच्या चळवळी विशेषांक
- सांस्कृतिक दहशतवादविरोधी विवेकीविचार विशेषांक ■ जात व पितृसत्ता विशेषांक ■ कुळवाडीभूषण छत्रपती शिवराय विशेषांक ■ वर्तमान समाज आणि माध्यमे ■ लोकशाहीपुढील आव्हाने व भारतीय संविधान
- समकालीन भारत : विकास आणि विषमता

**प्रति अंक १०० रु.** (मनिअॉर्डरने पैसे पाठवून अंक मागवता येतील)

## विभाग चार : विशेष लेख

# ‘फकिरा’ जात आणि वर्गाच्या सांस्कृतिक पर्यावरणाचा टक्राव

●  
डॉ. अनिल सपकाळ

मराठी विभाग, मुंबई विद्यापीठ, करिना कॅम्पस् परिसर, मुंबई

भ्र. ८३५५९३१०९२

अण्णा भाऊ साठे यांची ‘फकिरा’ ही मराठी साहित्यातील दलित जाणिवांची महत्त्वाची काढंबरी आहे. वसाहतकालीन ग्रामीण भागातील जातवर्गीय शोषणाचे विविध पदर ‘फकिरा’च्या कथेतून कथनात्मकृती रचताना एकत्र आणले आहेत. एकोणिसाव्या शतकाचा प्रारंभ हा ‘फकिरा’ काढंबरीतील कथेचा अवकाश आहे. सत्य आणि वास्तव घटनांचा आधार या काढंबरीला आहे. ही काढंबरी ‘फकिरा’ची कथा सांगते. ‘फकिरा’च्या जीवनातील कालक्रमानुसार घटकांचे कथनरूप या काढंबरीत आहे. ‘फकिरा’च्या बालपणापासून विविध घटनांच्या कार्यकारणसंबंधांतून हे कथन रचले आहे. आषाढाच्या गडद काळ्या पावसाळी ढगांच्या आणि वारा सुटल्यामुळे ढग पांगणार, वाटेगावच्या लोकांच्या जीवनात कोणतीही स्थित्यंतरे होणार नाहीत या स्थिर अवस्थेपासून कथा सुरु होते आणि वैगवेगळ्या कालावकाशात घडना घडत जातात. या विविध घटनांच्या सहाय्याने ‘फकिरा’चा कथात्म आकृतिबंध पूर्ण होतो.

‘फकिरा’ या काढंबरीच्या निर्मितीची प्रेरणा सांस्कृतिक मूल्यभान आणि सामाजिक न्याय या सूत्रांच्या भोवती फिरत आहे. दलित शोषित समाजाच्या अस्मिता आणि अस्तित्व या मूल्यांना केंद्रीभूत करणारी कथा दलितांच्या आत्मभान, आत्मसन्मान, या मूल्यांना महत्त्व देते. दुःख, दैन्य, दारिद्र्य यात पिचल्या गेलेल्या दलित शोषित समाजाचा आर्त आवाज या काढंबरीत आहे.

राणोजी आणि फकिरा यांची ही कथा आहे. ‘आपण ती जोगणी आणली, तर या गावावर अनंत उपकार होतील. जे बाजीबानं केलं, ते एका मांगानं केलं, असं लोक म्हणतील’ (‘फकिरा’, साठे अण्णा भाऊ, सुरेश एजन्सी, पुणे, आवृत्ती ४९ ची, डिसेंबर २०१७, पृष्ठ ७-८) या आत्मसन्मानाच्या विचाराने राणोजी जोगणी पळविण्याचा विचार करतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ७-८), जोगणी आणल्यामुळे आणणास सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त होईल असे राणोजीला वाटते. ‘प्रत्येक माणूस म्हणेल, ‘राणोजीनं ही जत्रा भरविली.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ८) ‘गावावर उपकार करणारा माणूस इथं जन्माला, याची पाटलाला खात्री वाटेल. विष्णुपंतांला आनंद होईल.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ८) या विचारामुळे ‘शिंगावची जोगणी आणायचीच, असा निर्धार राणोजी करतो.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ८) ‘फकिरा’ काढंबरीच्या निर्मितीमागे आत्मसन्मान, अस्मिता, आणि अस्तित्वाच्या अनुषंगाने आत्मशोध हे सूत्र आहे. त्यातून बहिष्कृत जातसमूह संघर्षाला तयार होतो. “ती माती तुमास्नी इसरत न्हाय, तुम्ही त्या मातीला इसरू नगा. त्या मातीवर खोतानं आगळीक केली- ती इसरू नका आनी मरू नका. मोट व्हा. बापासारखं मोटं व्हा. तुम्ही मोट होईपर्यंत मी मरनार न्हाय.” ‘फकिरा’ची आई राधा वीरपुत्राला औक्षण मागते, ते क्षत्रियत्वासाठी. (‘फकिरा’ पृष्ठ ३६) पारंपरिक मूल्यसंकेतांना नाकारणे आणि गुहेगार कायद्याला आव्हान देणे हे सूत्र काढंबरीत रचले आहे, त्यासाठी

नायक फकिरा पुढाकार घेतो. ‘कालपरवा तू इतर माणसांसारखा होतास; पण आता तू सरकारचा बांदी आहेस. तुझ्यावर आता पाटलाची हुकमत आहे.’ आपल्या माणूसपणाला बंदिस्त बनविले आहे, स्वातंत्र्य हिरावून घेतले आहे त्यासाठी संघर्ष करणे आवश्यक असल्याचे ध्वनीत होते. (‘फकिरा’ पृ २१०३) आत्मसन्मान, आत्मप्रतिष्ठा, आणि आत्मगौरव हे तत्त्व या काढंबरीच्या कथनाचा गाभा आहे.

१९५८ मध्ये भरलेल्या पहिल्या दलित साहित्य संमेलनाच्या उद्घाटनपर भाषणात दलित साहित्याच्या संकल्पनात्मक मांडणीसंदर्भात अण्णा भाऊ साठे म्हणतात, ‘कारण केवळ महाराष्ट्रापुरतेच जरी बोलायचे झाले तरी दलित माणसाचा मोठा वर्ग या महाराष्ट्रात अस्तित्वात आहे. त्यांचे जीवन वेगळे असून, इतर वर्गाशी ते संलग्न आहे. हा वर्ग या देशात अग्रेसर असून, त्याच्या न्यायी संघर्षाचे परिणाम सर्व समाजावर होत असतात. तो या देशाचा सामाजिक, सांस्कृतिक पाया आहे. परंतु तो पिल्ला जाणारा नि कष्ट करणारा दलित म्हणून निराळा आहे, नि उपेक्षित आहे. आणि अशा या दलिताला आपले जीवनाचे स्पष्ट प्रतिबिंब आजच्या मराठी साहित्यात दिसत नाही. आजचे साहित्य आरशासारखे स्वच्छ असावे. त्यात आपले प्रतिबिंब स्पष्ट असावे एवढीच त्याची मागणी आहे. आपला चेहरा आहे तसा दिसावा असं वाटणं गैर नाही.’ (अण्णा भाऊ साठे, २ मार्च १९५८ रोजी महाराष्ट्र दलित साहित्य संमेलनातील शाहीर अण्णा भाऊ साठे यांचे उद्घाटनाचे भाषण.) या भाषणानंतर मार्च १९५९ मध्ये अण्णा भाऊ साठे यांची ‘फकिरा’ ही काढंबरी प्रकाशित झाली, या काढंबरीची ऐतिहासिकता दलित साहित्याच्या निर्मितीच्या प्रेरणेशी संबंधित आहे. दलितांच्या वेदना, विद्रोह अभिव्यक्त करणारी महत्त्वाची साहित्यकृती म्हणून ‘फकिरा’चे ऐतिहासिक महत्त्व आहे. याच भाषणामध्ये अण्णा भाऊ ‘हे जग, ही पृथ्वी शेषाच्या मस्तकावर नसून दलितांच्या तळहातावर

तरलेली आहे’ असे महत्त्वाचे विधान करतात. याप्रसंगी विद्रोही नायकाची संकल्पना उभी करतात. दलित संवेदनाची प्रखर अभिव्यक्ती करणारे विचार ‘फकिरा’ काढंबरीचे प्रेरणातत्त्व आहे.

ब्रिटिश भारतात आले आणि सांस्कृतिक स्थित्यंतरे घडू लागलीत. या स्थित्यंतरात प्रशासनासाठी ब्रिटीशांनी जे कायदे केले त्यात गुन्हेगारी जमात कायदा महत्त्वाचा आहे. १८७९ मध्ये मद्रास प्रांतात गुन्हेगार जमाती कायदा लागू झाला. त्यानंतर १९११ मध्ये या गुन्हेगार जमात कायद्याची महाराष्ट्रामध्ये अंमलबजावणी सुरू झाली. या कायद्याने महाराष्ट्रातील १६ जमातींना गुन्हेगार मानले गेले. १९३० घ्या जनगणनेत मांग, आणि मांगारुडी यांचा समावेश गुन्हेगार जमातींच्या सूचीत करण्यात आला आहे. मांग आणि मांगारुडी या गुन्हेगार जमातीतील समूहांच्याशिवाय महार, रामोशी अथवा सतू भोसले हा मराठासुद्धा गुन्हेगार म्हणून जीवन जगत असतो, हे संदर्भ अण्णा भाऊ साठे यांनी काढंबरीत आणले आहेत. त्यामुळे या काढंबरीचा अवकाश विस्तीर्ण झाला आहे. या सर्व जाती जमातीमधील गुन्हेगार समजल्या गेलेल्या व्यक्तींना पाटलांकडे हजेरी द्यावी लागते ते सर्व अपमानित जगणे समूह संवेदना म्हणून या काढंबरीत येते. त्यांच्या समूह संवेदना मुखर करणारा नायक असतो, ‘फकिरा’. गुन्हेगार जमातीचा नायक भूक भागविष्यासाठी चोरी आणि दोरडे टाकण्याचे कृत्य करतो. ते नैतिक काम म्हणून पाहतो. इतिहासाचे साधन म्हणून या काढंबरीचा पट पाहताना सामाजिक सांस्कृतिक संकेतव्यवहार या काढंबरीच्या आकलनासाठी महत्त्वाचे ठरतात.

मराठी साहित्यातील गुन्हेगार जमातीविषयी जे कथात्मक साहित्य प्रकाशित झाले आहे, त्यात अण्णा भाऊ साठे यांच्या ‘फकिरा’पूर्वी विभावरी शिशुरकर यांची ‘बळी’ ही काढंबरी १९५० मध्ये प्रकाशित झाली आहे. गुन्हेगार जमातींचे सेटलमेंटमधील जीवन हा या काढंबरीचा गाभा आहे. विभावरी शिशुरकर या सोलापूरच्या गुन्हेगार जातीच्या सेटलमेंट वस्तीत ‘शिक्षण

व कल्याण' खात्यात लेडिज सुपरिटेंडंट म्हणून काम पहात असताना त्यांनी तेथील माणसांचे जे निरीक्षण केले त्याच्या आधारे ही काढंबरी लिहिली आहे. समाजवास्तव म्हणून शहरीकरणाच्या प्रभावातील संकेत या काढंबरीच्या आशयसूत्रांत येतात. मध्यमवर्गीय परिचित संकेतव्यूह आणि मूल्यव्यवस्था या काढंबरीत प्राधान्याने येते. गांधीवादी विचारांच्या प्रभावातून लिहिलेली ही काढंबरी गुन्हेगारांच्या जगाकडे उदारमतवादी भूमिकेतून पाहण्याचा प्रयत्न करते. गुन्हेगार जमातींचे चित्रण गडद करताना या कथेला खिस्ती मिशनरी समूहाच्या कामाची पार्श्वभूमी नमूद केली आहे. खिस्ती मिशनरी लोकांच्या भूतदये ऐवजी चिपळूकारीप्रेरणेच्या राष्ट्रवादाचा प्रभाव या काढंबरीवर आहे, 'खिस्ती मिशनरी धर्म बाटविण्यासाठी समाजसेवा' करीत आहेत असे धर्मप्रेमी प्रधानसूत्र या काढंबरीच्या कथनात मध्यवर्ती आहे. म्हणून मिशनरी रिपन खलनायक होतो तर गुन्हेगार आबाला मार्गदर्शन करणारा भागवत गुरुजी गांधीवादी मार्गदाता होतो.

मराठी साहित्यात गुन्हेगार जमातीचे चित्रण करणाऱ्या 'बळी' (१९५०, विभावरी, देशमुख आणि कं पुणे आवृत्ती पहिली) या विभावरी शिस्तकर यांच्या काढंबरीनंतर आलेली 'फकिरा' ही अण्णा भाऊ साठे यांच्या अनुभवाचे सत्य आणि वास्तव विदारक चित्रण करणारी काढंबरी आहे. हा अनुभव आत्मगत अनुभव आहे, तो जात जाणिवांचा अनुभव आहे. या काढंबरीचा चरित्र नायक 'फकिरा' हा अण्णा भाऊ साठे यांचा मामा होता. त्यामुळे स्वभान आणि आत्मपरतेचा संदर्भ लाभला आहे. त्यामुळे केवळ जाणिवांच्या पातळीवर नव्हे तर नेणीवांच्या पातळीवरही जात जाणिवांचे संदर्भ आलेखीत होतात. 'फकिरा'च्या जीवन चरित्राचा आधार असलेली ही काढंबरी चरित्रात्मक काढंबरीही आहे. चरित्रात्मक काढंबरीत समकालीन समाजातील व्यक्तिच्या बालपणापासून ग्रौढ वयापर्यंतचा वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनातील विकासक्रम येत असतो.

सांस्कृतिक पर्यावरण लेखकाला खुणावत असते. आपल्या भवतालाशी त्याचे अंतरसंबंध प्रस्थापित करून लेखक चरित्रनायकाची व्यक्तिरेखा रचीत असतो. चरित्रात्मक काढंबरीच्या केंद्रस्थानी आधुनिक काळातील चरित्रनायक असतो. त्यामुळे आधुनिक काळातील पेच, संघर्ष, विचारदंद्व, व्यक्ती आणि समूहाच्या मानसिक आणि सांस्कृतिक उत्तरायित्वासह चरित्रात्मक काढंबरीत येतात. 'फकिरा'मध्ये चरित्रनायक 'फकिरा' हा शहरी साक्षर सुशिक्षित पर्यावरणापासून दूर ग्रामीण भागात राहत असल्याने प्रादेशिकता, स्थानमहात्म्यता महत्त्वाची ठरते.

'फकिरा' ही गुन्हेगार जात जमातींचे चित्रण करणारी ग्रामीण भागातील प्रादेशिक संस्कृतीलक्ष्यी काढंबरी आहे. ग्रामीण समाजरचनेत जातवर्चस्व प्रभावी आहे. ब्राह्मण, मराठा, मांग, महार, इत्यादी स्थानिक गावगाड्यातील जाती आणि खिश्वन मुस्लिम हे बाहेरचे समूहगट अशी विभागणी या काढंबरीत आहे. ग्रामीण भागातील कृषी संस्कृती, जात संस्कृती आणि वासहातिक आक्रमणामुळे होत गेलेली सांस्कृतिक स्थित्यंतरे या काढंबरीत आणून विविध सामाजिक पेच या काढंबरीत येतात. मराठीतील ऐतिहासिक काढंबरीच्या पार्श्वभूमीवर शक्ती, शौर्य, वीरता, आक्रमकता, सामान्यांप्रति सहानुभूती घेऊन 'फकिरा'चे व्यक्तित्व निर्माण झाले आहे. ग्रामीण अवकाश असलेली ही काढंबरी तिच्या संरचनेमुळे ऐतिहासिक प्रतिकृतिप्रधान काढंबरी होते.

आधुनिक मराठी साहित्याच्या विविध वैशिष्ट्यांमध्ये एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे या कालखंडात मराठी साहित्यात ब्राह्मणी विचार रूजविण्याचा प्रयत्न आख्यान काव्य प्रस्तुतीकरणातून झाला. विष्णुदास भावे यांनी प्रस्तुतीकरणाचा करार वापरून पौराणिक आख्यानकाव्यांच्याद्वारे 'सद्भर्मप्रवर्तक राष्ट्रीय करमणूक' सुरु केली. तर १८६१ मध्ये विनायक जनार्दन कीर्तने यांनी 'थोरले माधवराव पेशवे' ही शोकांतिका लिहिली. पारंपरिक मूल्यसंकेतांचा उजागर

करण्याचा हा काळ कादंबरी या साहित्यप्रकारातही १८७१ च्या विविधज्ञानविस्तारकर्त्या रामचंद्र भिकाजी गुंजीकर यांच्या 'मोचनगड' या कादंबरीतून आला. यांचा परिणाम ऐतिहासिककृतिप्रधान कादंबरी मराठी साहित्यात वाचकप्रिय झाली. 'देशभक्ती आणि स्वातंत्र्यप्रिती' हे महत्त्वाचे प्रयोजन लेखनामागे होते. पण हे प्रयोजन साध्य करण्यासाठी ख्रिस्ती मिशनरी लोकांना विरोध आणि साहित्यात मुस्लिम व्यक्तिरेखांचे केवळ खलनायकी चित्रण लेखकांच्या नेणिवेतून व्यक्त होऊ लागले. वास्तववादी मूल्यभानाएवजी देव, धर्म आणि देश यांच्या गौरवापर प्रतिकात्मक संकेत रूजविण्याचा प्रयत्न केला गेला. त्यातून पारंपरिक वर्णाश्रमधर्माचे पुनरुज्जीवन करण्याचा प्रयत्न करून आधुनिक जीवनमूळ्ये नाकारण्याचा प्रयत्न होत होता. आधुनिक काळातील मराठी साहित्यात एतदेशीय आणि बाहेरचे हा संघर्ष महत्त्वाचा ठरला. वाचनसंस्कृतीत धर्म परंपरांच्या आधारे विभाजनावादी विचारव्यूह रुजवायचा प्रयत्न केला गेला. विविध सामाजिक स्तरांवर वेगवेगळ्या ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून ऐतिहासिक साधनांचे, तथ्यांचे अन्वयार्थ लावीत ऐतिहासिक कृतिप्रधान लेखन झाले.

ऐतिहासिक पुरुषाची प्रतिकृतिप्रधान कादंबरी म्हणून 'फकिरा' महत्त्वाची कादंबरी आहे. या कादंबरीत चार संहिताखंड आहेत. राणोजीने शिरगावची जोगणी पळवून आणणे, 'फकिरा'ने बापू खोताला शिरगावची जोगणी पळवून नेणे, गुन्हेगार कायद्यामुळे 'फकिरा' फरारी होणे, 'फकिरा'ने मांग महार लोकांसाठी आत्मसमर्पण करणे या कथांमधून 'फकिरा'चे वीरपुरुष म्हणून व्यक्तित्व उभे राहिले आहे. कुटुंबकथेची संरचना वापरून 'फकिरा'चे कथानक रचले आहे. कुटुंबकथा म्हणून महत्त्वाची कादंबरी आहे. दौलत, राणोजी, फकिरा या या तीन पिढ्यांची कथा आहे. आणि सरू आणि 'फकिरा'चा 'दुसरा 'फकिरा'' घरात येणार आहे या चौथ्या पिढीच्या आगमनाची सुवार्ता राधा 'फकिरा'ला देते. त्यामुळे चौथ्या पिढीचे सुतोवाच आहे. कुटुंबकथा

म्हणून लिहिलेली ही कादंबरी चरित्र नायकांच्या स्वभाववैशिष्ट्यांमुळे गावगाडा आणि त्यातील जातव्यवस्था यांच्याकडे जातव्यवस्थेची आडवी आणि उभी श्रेणी दाखविते. कादंबरीत गावगाड्यातील दलित आणि सर्वण जातीतील संघर्षात वरचढ जातींनी कनिष्ठ जातींवर उगारलेले सामूहिक बहिष्कार येत नसल्याने जातिभेद, नसण्याची आणि असण्याची धूसर सीमारेषा या कादंबरीत आहे. त्यामुळे ही कादंबरी कृष्णधवल पाहता येत नाही.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरची इतिहासलेखनपद्धती जातसंघर्षाच्या सूत्रानुसार पुढे जाते. 'बिकटकाळ आला तरी त्यात सर्वनाश होतोच असे नाही. जर अशा काळात एक अत्यंत श्रेष्ठ, बुद्धिमान, दूरदर्शी, काळाची गरज ओळखून सत्याची पारख करणारा दुर्दम्य काळातही मुक्तीचा मार्ग जाणणारा व शौयाने इतरांना त्या मार्गावर नेणारा महापुरुष लाभला तर सर्वनाशापासून तो समाजाला वाचवू शकतो. (पृ १०, रानडे गांधी आणि जीना, डॉ बाबासाहेब आंबेडकर, अनुवाद रघुवंशी रमेश, गजानन बुक डेपो पुणे आवृत्ती पहिली) असे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर लिहितात. अण्णा भाऊ साठे 'फकिरा'तील शौर्य महापुरुषाचे आहे हे अधेरेखित करण्यासाठी 'फकिरा' या कादंबरीची संरचना करतात. वसाहतवादी काळात होत असलेल्या संक्रमणात 'फकिरा' शूरवीर म्हणून पुढे येतो. एका प्रतिनायकाचा उदय होतो. आंबेडकरी इतिहास लेखनपद्धतीप्रमाणे प्राकथांचे आणि इतिहासाचे पुनर्लेखन 'फकिरा'च्यानिमित्त पुढे येते. शौर्य वीरत्व असलेला नायक अधेरेखित करण्यासाठी 'जोगणीची जत्रा' हे मिथक कादंबरीत येते. राणोजी मांग गावासाठी जोगणी पळवून आणतो आणि फकिरा गावासाठी जोगणीचे संरक्षण करतो. त्यातून त्यांना नायकत्व प्राप्त होते.

'फकिरा' या कादंबरीचा प्रारंभ 'जोगणीची जत्रा' या घटनेने होतो. एक शौर्यकथा, संस्कृतीकथा ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून महत्त्वाचा संदर्भ या ठिकाणी आहे. 'जोगणीची जत्रा'चा राणोजी नायक

म्हणून अत्यंत प्रभावीपणे येथे शब्दबद्ध केला आहे. राणोजीच्या व्यक्तित्वातील शौर्य आणि धाडसाचा आत्मसन्मानाचा प्रवास अधोरेखित केला आहे. जोगणीची जत्रा सुरु झाल्यानंतर गावात सुपीकता येते. हे या विधिमागील सूत्र. जोगणीच्या जत्रेचे मिथक गावगाड्यातील आडव्या श्रेणीची अस्पृश्यता विरहित समाजव्यवस्था दाखविते. ‘दासशूदांची गुलामगिरी’ या आपल्या ग्रंथात विवाह संस्थेच्या विकासासंदर्भात शरद पाटील यांनी देवविवाहाचा (sacred marriage) प्रकार चर्चेला घेतला आहे. स्वैर संभोगाच्या विधितून विवाहसंस्था विकसित झालेली आहे. या विधिच्या विवेचनासाठी शरद पाटील यांनी ‘फकिरा’ कादंबरीतील ‘जोगणीची जत्रा’ या विधिचा संदर्भ दिला आहे. त्या संदर्भात ते लिहितात, ‘देवविवाहाचे आद्य व निर्भेळ रूप शोधून काढण्यासाठी आपल्याला लोकपरंपरेकडे वळले पाहिजे. सुदैवाने अशा वैशिक विवाहाचा यथातथ्य वृत्तांत कालवश अण्णा भाऊ साठेंनी आपल्या ‘फकिरा’ या वैशिष्ट्यपूर्ण कादंबरीत जतन करून ठेवला आहे. (२००८ शरद पाटील दासशूदांची गुलामगिरी, पृ १९४, मावळाई प्रकाशन पुणे आवृत्ती दुसरी २००८) अण्णा भाऊ साठे यांनी ‘जोगणी जत्रा’ या विधिचा नाट्यमय कथाभाग ‘फकिरा’ कादंबरीच्या पहिल्या आणि दुसऱ्या संहिता खंडात आणला आहे. शरद पाटील यांनी या परंपरेचे तात्विक अधिष्ठान आपल्या विवेचनात अधोरेखित केले आहे. ग्रामीण भागात उन्हाळ्यात नांगरून पडलेली जमीन जणू, कामोत्तेजक झालेली असते. रतोत्सर्जनाची वाट पाहणारी जमीन पावसाची वाट पाहत असते. ‘जोगणी जत्रे’मुळे पाऊस पडतो आणि शेती सुपीक होते, अशी श्रद्धा गावगाड्यात असते. ‘जोगणी जत्रा’ या कृषिसंस्कृतीतील मिथकाचा अण्णा भाऊ साठे यांनी कादंबरीच्या प्रारंभीच उपयोग करून घेतला आहे. या मिथकाच्या उपयोजनेमुळे कादंबरी ग्रामीण सांस्कृतिक अवकाश सांस्कृतिक प्रतिकांच्या संकेतांसह मांडते. सांस्कृतिक पर्यावरणाचे वस्तूरूप प्रकटते. ‘जोगणी भरली की गावाचं दुःख,

दारिद्र्य टळतं, अशी श्रद्धा असलेली माणसं’ (‘फकिरा’, पृ. ९) त्या मिथकाला विस्तारतात. ‘जोगणी जत्रे’च्या जत्रेसाठी गावातील सर्व जातीतील माणसे एकाजुडीने उभे राहतात. जोगणी सांभाळ करणे वा पळविणे यासाठी जातभेद विसरून गावगाड्यातील सर्व जाती आत्मसमर्पण करण्यासाठी तयार होतात.

आडव्या श्रेणीचा गावगाडा ‘फकिरा’ कादंबरीमध्ये प्रामुख्याने येत असल्याने तेथे स्पष्ट स्वरूपात जातिभेद आणि अस्पृश्यता नाही. याला पुष्टी देणाऱ्या काही घटना कथनात आल्या आहेत. शंकरराव पाटील राणोजीला पान देतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ३) ‘राणोजीनं ही जत्रा भरवली.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ८), ‘गावावर उपकार करणारा माणस इथं जन्माला, याची पाटलाला खात्री वाटेल. विष्णुपंतांला आनंद होईल.’ राणोजी विचार (‘फकिरा’ पृष्ठ ८), राणोजी जोगणी पळवितो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ११), ‘त्या जमातीतील एका माणसानं गावासाठी गावाच्या जत्रेसाठी स्वतःचा प्राण देताच शतकानुशतकाचं अंतर संपुष्टात आलं.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ १६) या घटनांच्यामुळे राणोजी आणि पुढे फकिरा गावाचे वीर पुरुष राहतात. ‘डोक्यावर पाटी घेऊन चौघुल्याच्या शेताकडे निघालेली राधा (‘फकिरा’ पृष्ठ २१) आपल्या देहाची काळजी घेत चाललेली असते ‘कारण अजून तिच्या देहातील तरूणपणाची ताण नमली नव्हती.’ तिला शंकरराव पाटील आपल्या गाडीत बसवितात. ती बसते, पण शंकरराव राधाकडे मागे वळून पाहत नाही. (‘फकिरा’ पृष्ठ २१) शंकरराव पाटील आपल्या गाडीत राधाला बसवतो आणि तिच्याकडे भोगवस्तू म्हणून पाहत नाही. कारण त्यांना राणोजीचा त्याग आठवत असतो. उलट कुमजं गावची तरूण गरोदर महारीण शेताच्या कुंपणाची नांगी मोडते म्हणून मथाजी चौघुले तिला बेदम मारहाण करतो. अत्याचार करतो. त्यामुळे जोगणी पळवून आणलेल्या राणोजीच्या घरात ‘गावानं हात सैल सोडल्यानं दौलतीचं घर भरू लागलं.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ २०), राणोजीच्या नैवेद्यासाठी संस्थान सरकारनं सव्वा मणाचा खर्च मंजूर केला होता.’

(‘फकिरा’ पृष्ठ ३५) या संभाषितांच्या राष्ट्राच्या संदर्भातील त्याग आणि आत्मसमर्पणाच्या गौरवीकरणाची भूमिका काढबरीत येते. देव, धर्म आणि देशासाठी त्याग केला की सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त होते हे मिथक ‘फकिरा’ रचते. या मिथकामागे विष्णुपंत कुलकर्णी यांचा विचारबंध असावा. ‘मी दरवर्षी इकडं सज्जनगडावर येत असतो दर्शनाला.’ (‘फकिरा’ पृ ५७) असे म्हणणाऱ्या पंतांसारखे व्हावे असे ‘फकिरा’ला वाटत असते. ‘त्याच्या आईनं त्याला सर्व चांगली वळण लावली होती. तो शांतपणे बोले, अन मोजकं बोले. तो आपल्याच धुंदीत चाले. त्याला थिल्हरपणाची चीड असे. आपणही पंतांसारखं वागावं, असे त्याला वाटे.’ (‘फकिरा’, पृ ४५) पंत आणि ‘फकिरा’ यांच्या संबंधातून कृती घडत जाते.

जातीय आत्मगौरव करणाऱ्या घटना या काढबरीत वेगवेगळ्या संदर्भात आलेल्या आहेत. काढबरीचा नायक मांग जातीचा असल्याने प्राधान्याने नायककेंद्री जातगौरव घटना आणि कथन येते. ‘आपल्या गावात बाजीरावासारखा कोणी वीर नाही’ हे शल्य शंकरराव पाटील राणोजी जवळ बोलून दाखवितो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ३), तेव्हा राणोजी आपल्या आत्मसन्मानासाठी जोगणी पळवून आणण्याचा विचार करतो. ‘आपण ती जोगणी आणली, तर या गावावर अनंत उपकार होतील. जे बाजीबानं केलं, ते एका मांगानं केलं, असं लोक म्हणतील’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ७-८) असा राणोजी विचार करतो. तेव्हा कथनात्म संभाषित ‘निवङुंगात निपजलेलं धैर्य’ हे जातीच्या अनुषंगाने येते. ‘निवङुंगात निपजलेलं धैर्य’ (‘फकिरा’ पृष्ठ १२) राणोजी दाखवितो. वीर, शौर्य, हौतात्प्य, रक्तपात हा परंपरांबरोबर जोडला आहे. (‘फकिरा’ पृष्ठ ४७) ‘फकिरा’ ‘दरोडे टाकण्याचे ठरवितो. तेव्हा घरातील सगळ्यांचे आशीर्वाद घेतो.’ (‘फकिरा’ पृ ८९) दरोडा टाकणारी दिलदार नि बेडर माणसं (‘फकिरा’ पृ १४२) आहेत तर ‘ही तलवार माझ्या पूर्वजाला शिवाजीराजानं दिली.’ (‘फकिरा’ पृ १४२) असे ‘फकिरा’ म्हणतो आणि वीरता व शौर्य या गुणांच्या

संकेतचिन्हांशी नाते प्रस्थापित करतो. ‘फकिरा’ काढबरीतून शौर्य आणि वीरता यांचा इतिहास येतो.

या काढबरीतील संघर्ष हा द्विपदी आहे. महार मांग यांच्यातील क्षत्रियत्व सिद्ध करणारा आणि दारिद्र्य उपासमार यासाठी झागडा करणारा नायक स्वजातीयसाठी आत्मसमर्पण करणारा. काढबरीत मांग राणोजी आणि त्याचा मुलगा ‘फकिरा’ यांना नायकत्व दिले आहे. जोगणीची वाटी पळविणे, जोगणीच्या जत्रेला गावात आणणे यांचे नायकत्व गावगाड्यातील वरिष्ठ जातींऐवजी मांग नायक करतो. गावाला सुफलतेचे फळ मिळवून देणारे मांग महार दारिद्र्यात खितपत असतात, त्यांना उपासमारीमुळे वरचढ जातींच्या शेतात चोन्या कराव्या लागतात. सामाजिक उत्तरदायित्व नसलेल्या वरचढ जाती वा सामाजिक न्याय न देणाऱ्या सरकारच्या खजिन्याची लूट करणे हे मांग महार आदी उपेक्षित जाती महत्वाचे मानतात. अस्मिता आणि अस्तित्व या संघर्षात नाहीरे गटाचे समूहसंवेदन, आत्मसन्मान आणि आत्मगौरव या सूक्रांना केंद्र बनविते. ‘फकिरा’च्या कथनातील हा संघर्ष तीव्र होत जातो. ‘फकिरा’ हा मांग महार जातींचा ऐतिहासिक पुरुष म्हणून पुढे येतो. ‘फकिरा’ची व्यक्तिरेखा जातवर्गातीत येत असल्याने ही काढबरी पोटसंस्कृतीतील राहात नाही. ‘फकिरा’ हा व्यवस्थाभंजक, बंडखोर प्रतिनायक बनतो. अण्णा भाऊ साठे यांची ‘फकिरा’ ही काढबरी ऐतिहासिक पृष्ठभूमिच्या कालावकाशात घडते आहे. त्यामुळे ती ऐतिहासिक आशयसूत्र मांडते.

वाटेगावात जोगणीची जत्रा सुरु झाल्यानंतर पुढील कथानाटच जोगणी मिळविणे या संघर्षसूत्राभोवतीच राहणारे आहे. कारण काढबरीचा प्रारंभ सूडकथा शौर्य कथा म्हणून होतो. हा संघर्ष आणि ईर्षा दोन गावातील, वरचढ जातींच्या सांस्कृतिक अस्मितेचा आधार आहे. तो वास्तववादी झागडा ‘फकिरा’त आहे. जोगणीची जत्रा भरली की गावात कायमचा पाऊस पडणार अशी श्रद्धा आहे. विश्वास आहे. आणि तसेच घडते असे कल्पितवास्तव अण्णा

भाऊ रचतात. राणोजीला वीरमरण येते, ‘फकिरा’चे बालपण चालले आहे, या जडणघडणीच्या नंतर काढबरीच्या संरचनेत तीन महत्त्वाच्या घटना येतात, त्यातील एक वास्तववादी आणि दोन निसर्गवादी आहे. वाटेगावात बारा महिन्यांनी जत्रा भरते. (‘फकिरा’ पृष्ठ १७) दौलतीच्याबाबतीत गावानं हात सैल सोडला होता; परंतु बाकीचे नादार होते.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ३८) ही सामाजिक वास्तवाची नेमकी नोंद येते. त्यामुळे भैरू रामोशी आणि सावळा आसपासच्या रानांत विशेषत: शिंगावात उत्पात मांडतात. (‘फकिरा’ पृष्ठ ३८) ज्या शिंगावाची जोगणी राणोजीने पळवून आणलेली असते. दोन गावातील सूडकथेचेसूत्र पुढे जाते. जोगणीच्या जत्रेमुळे वाटेगावात भरपूर पाणी आणि अनेक गावांतून बैलगाड्यांतून माणसं जत्रेला येतात. बैलांच्या शेणखतामुळे शेतीचे उत्पन्न वाढले पाहिजे. चांगले दिवस शेतकरी जातीना येतात. परंतु मांगांचे सुगीचे दिवस येत नाहीत. कारण ‘ज्यावेळी त्यांना इनाम म्हणून जमीन दिली, त्यावेळी अवधी तीन घरं होती; पण आता ती पन्नास झाली होती. जमीन पुरत नव्हती.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ५) पारंपरिक शेतीवर लोकसंख्या वाढल्याने तुकड्यांमध्ये विभागली गेली आहे. हे दलितांच्या दारिद्र्याचे मूळ आहे. अल्पभूधारकतेमुळे शेती विभाजन नियंत्रित करणे आणि संचित जमिनीचा प्रश्न निर्माण होईल. ‘भारतातील शेतकरी लोकसंख्येतील बहुतांश शेतकरी भूमिविरहित राहतील.’ असे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांना वाटते. (डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, मुंबई प्रांतिक विधिमंडळात केलेली तीन भाषणे,)

‘फकिरा’मध्ये गावगाड्याविरोधी शोषितांचा जमिनीच्या हक्काचा लढा उभा राहत नाही अथवा ‘गावाचा सनदशीर शिपाई असूनही त्याला उपेक्षा सहन करावी लागते. कारण जातीविरोधी संघर्ष प्रधानता नाही. दुसऱ्या गावातील खोताला लुटले जाते. जोगणी पळवून आणली आहे. जोगणीची जत्रा सुरु होते. जत्रेमुळे सुपीकता आली पाहिजे सगळे आनंदी राहायला हवेत

असे तार्कीक संदर्भ येत नाहीत. कथन निसर्गप्रधान होते, कारण वाटेगावात तापसरीची साथ येते. तापसरीचा भयंकर रोग (‘फकिरा’ पृष्ठ ८३), दुष्काळ (‘फकिरा’ पृष्ठ ८३), पाऊस पडत नाही. आषाढ कोरडा जातो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ८३) रोग दुष्काळ आणि मृत्यू वाटेगावाला सतावते. सर्वत्र हतबलता येते. हे रचताना ब्रिटीश सरकारविरोधी संघर्ष हे काढबरीचे मुख्य सूत्र असल्याने या निसर्गप्रधान घटना काढबरीत येणे महत्त्वाचे ठरले आहे. या परिस्थितीमध्ये ‘फकिरा’ गावची मढी पुरण्याचे काम करतो. ‘मरणां जातीभेद नष्ट केला’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ८४) असे काढबरीमध्ये संभाषित येते. पंत दुष्काळविषयक सरकारला कळवितात. पण काहीच उत्तर येत नाही. तेव्हा ‘मरणापेक्षा जगणं महत्त्वाचे’ असे बोलले जाते. तुम्ही जगलं पाहिजे हे पंतांचे शब्द ‘फकिरा’ला महत्त्वाचे वाटतात. (‘फकिरा’ पृष्ठ ८४) महार मांग एकत्र येतात. तायनू महार, “या तापावर एकच औशिद हाय—“ “कंच? कंच?” या प्रति प्रश्नाला उत्तर देताना तायनू महार, “भाकरी!” असे सांगतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ८८) ‘भाकरीसाठी’ अटळ असलेला संघर्ष काढबरीत टोकदार बनतो. या ‘भाकरी’स वाटेगावचे पाटील आणि पंत हे जबाबदार नसून सरकार जबाबदार आहे. कारण आपून नि कुळकर्णी एकाच वाटेवर वाटचाल करतोय मातर फरक एवढाच, की आपुन आधी पोचनार नि पंत वाईच भागनं त्याच जाग्यावर येनार!” असे ‘फकिरा’ म्हणतो. स्थानिक प्रादेशिक प्रश्न ऐवजी ब्रिटीश विरोध केंद्रस्थानी येतो. मरणाने जातीभेद नष्ट झाला असल्याने जात नष्ट झाली आहे. पंत कुलकर्णीकडे साठा असला तरी त्याचे काय? या प्रश्नाचे उत्तर काढबरीत मिळत नाही. सरकार काही करीत नाही. “आपुन तलवार घेऊनच हँवेच्या उरावर नाचलं पाहिजे!” असे फकिरा म्हणतो. तो दरोडे टाकण्याचे ठरवितो. घरातील सगळ्यांचे आशीर्वाद घेतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ८९) हे देव धर्म आणि राष्ट्रकार्य ठरते.

नायकाच्या सामाजिक स्तरामुळे जातव्यवस्थाकेंद्री अनुभव येतात. जातसंघ गावगाडा

या कांदंबरीत प्राधान्याने येतो. जात जाणिवांचे वास्तव अधेरेखित करणाऱ्या, जातीय अत्याचाराच्या काही घटना ‘फकिरा’ कांदंबरीच्या सामाजिक कथनात येतात. कथात्मकतेतून ते वास्तव येते. ‘राणोजी जोत्याजवळ दगडावर बसतो. पाटील जोत्यावर बसलेला असतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ३), निवुंगातील मांगवाडा (‘फकिरा’ पृष्ठ ४), बारा बलुत्यांचा खेळ (‘फकिरा’ पृष्ठ ७), शिगावची हृद संपून वाटेगावची हृद लागली की (‘फकिरा’ पृष्ठ १२) राणोजी कमरेची वाटी काढून चावू लागतो. खोबरे गिळतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ १२) जेणे करून वाटी नेऊ नये हा जाणीवेतील विचार तर वाटी बाटवावी हा नेणीवेतील विचार कथनात येतो. वाटेगावचा भूगोल हा जात वस्तीचा भूगोल आहे. ब्राह्मण, मराठा, महार मांग आणि इतर बलुतेदार गावगाड्यातून (‘फकिरा’ पृष्ठ १३) दिसतात. मांगवाड्यावर संकट येते. परागंदा मांग परागावात परागंदा होतात. जमीन सोडून जातात. जात प्रभुत्वासाठी जोगणी हवी असते. ‘आमची जोगणी परत आली पाहिजे’ असे बापू खोत म्हणतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ४७) व्यवसायातील कौशल्य नष्ट होऊन जात बंदिस्त झाली. या जाती अभिमान हे कृषिजन संस्कृतीचे गावगाड्यातील मध्यवर्ती सूत्र बनले. तळाच्या जातीचे वर्चस्वाला धक्का लागू नये हे नैतिकतेचे प्रश्न प्रभुत्व जातीना पडतात. ‘शेतातील नांगी मोडली म्हणून चौघुले महाराणीला जबर मारहाण करतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ६९) रावसाहेब पाटील हजेरी घेताना ‘फकिरा’चा अपमान करतो. (‘फकिरा’ पृ १०२) हाही अत्याचार आणि अपमान व्यवस्थेतून आलेला आहे. ‘मांगानं मारलं, हे ऐकताच कैकांची डोकी बधिर झाली. मांगानं-नि पाटलाला माराव, हा गावचा अपमान वाटून काही मंडळी एकदम भडकली.’ ‘फकिरा’ने रावसाहेब पाटलाच्या गालफडात मारल्यानंतर नेणीवेतील जात जाणिवांच्या पातळीवर येते आणि तीव्र उच्च जात प्रतिक्रिया उमटते. आपल्या अपमानाचा बदला वरचढ जातीतील पाटलाच्या गालफडात मारून घेतला जातो. (‘फकिरा’ पृ १०३)

‘आत्ताच जाऊन मांगांची कत्तल करनार नि खोपटं पेटवून देनार! जाऊ दे भडवीची- ’ असे रावसाहेब पाटील म्हणतो. (‘फकिरा’ पृ १०५) गावात सामंती संघर्ष सुरु होतो. (‘फकिरा’ पृ १३१) नेणीवेतील प्रभुत्वशील जातीची जातजाणीच, जाणिवांच्या पातळीवर येते. जोगणीच्या जत्रेत जातजूट करणारे प्रभुत्वशाली जातीतील अठरा पगड लोक मांग महार जातीविरोधी भेदभाव, बहिष्काराचे आणि अत्याचाराचे सांभाळ करणे वा पळविणे यासाठी जातभेद विसरून गावगाड्यातील सर्व जाती आत्मसर्पण करण्यासाठी तयार होतात. ज्याचा परिणाम सरकारचे प्रतिनिधित्व करणारे वरचढ जातीचे पाटील सामाजिक बहिष्काराचे हत्यार उचललात.

### गावगाड्यातील

या कांदंबरीत मांग जात तिच्या सामाजिक सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांच्यासह येते. “मांग खून करीत न्हाय. मानसं मारून आमचं प्वाट भरत न्हाय. उलट मानसं जगावी, त्येंनी शेती पिकवावी आन आम्ही शेंडगोंडा आनून जगावं असंच आमास्ती वाटत!“ (‘फकिरा’ पृष्ठ ३९) हा सावळा मांगाचा जबाब मांगांच्या पारंपरिक आणि संस्कृनिष्ठेचे महत्वाचे उदाहरण आहे. मांगांचा प्रामाणिकपणा त्यांच्या परंपरानिष्ठ जाणीवेत आहे. राणोजीने जोगणी पळवून आणल्याने ‘दौलतीच्याबाबतीत गावानं हात सैल सोडला होता; परंतु बाकीचे नादार होते.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ३८) हे समाजवास्तव बदलत नाही. त्यामुळे चोरी हा धंदा स्वीकारला जातो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ३८) उपजीविकेसाठी ते चोरीमारी करू लागतात. तेव्हा ‘संस्थानी सरकारचा हुकूम घेऊन इंग्रजी पोलीस गावात दाखल’ होतो. (‘फकिरा’ पृष्ठ ४१) ‘तुमच्या गावच्या मांग जमातीनं इंग्रजी हृदीत शिरून जो उत्पात मांडला आहे, त्यामुळे शांतता आणि सुव्यवस्था राखण्यासाठी हा हुकूम रवाना होत आहे. या हुकूमान्वये सावळा दाजी मांग यास बेळगाव येथे स्थानबद्ध करण्यात करण्यात येत आहे.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ४१) गावाने जातव्यवस्थेमुळे आलेली

उपेक्षा आर्थिक बहिष्कृत होण्याकडे जाते. त्यामुळे पंत संतापून म्हणतात, ‘माणूस म्हणजे दगड नव्हे. त्याला त्याच्या इच्छेविरुद्ध केव्हाही आणि कुठंही नेऊन ठेवणं हा अन्याय आहे. आणि तो अन्याय या हुकमात आहे. आज सावता, उद्या दैलती, परवा बहिरु-’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ४२) पंत इंग्रजी हुकुमाविरुद्ध बोलतात. परंतु मातंग जातीवर धर्मव्यवस्थेने वंचितता का लादली आहे, त्याची कारणे व त्यावर इलाज करीत नाहीत. त्यांना भीती आहे ती “गावगाडा मंदावेल, गावचे कारभार थंडावतील, प्रांतील मांग लोक उठावणी करतील आणि ती - -” याची. (‘फकिरा’ पृष्ठ ४२) परंतु ‘माझी भाकर पोरकी व्हतीया.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ४३) म्हणणाऱ्या सावळाला गुन्हेगार बनण्यापासून बाजूला जाता येत नाही. मांगांवर झालेला हा प्रशासकीय अत्याचार काढबंरीत नेमकेपणे येतो. ‘ज्या कायद्यानं सावळा बेळगावला गेला, त्याच कायद्याचा वरवंटा प्रांतभर फिरला. हजारो मांगांना त्यानं वनवास दिला. हजारो पोराबाळांना नादार केलं. वतनापेक्षा जातीलाच महत्त्व प्राप झालं. मांग हा लायक असूच शकत नाही, असा नियम झाला. लायकी हा शब्द मांग जातीपासून अलग करून कैक मांगांना गावांपासून, घरांपासून, पोराबाळांपासून अलग करून टाकण्यात आलं. मांग जातीतील झुऱ्झारवृत्ती नमावी, नाहीशी व्हावी, त्यांनी लाचार व्हावं, हाच त्या कायद्याचा हेतू होता’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ४३) त्याविरुद्धचा आत्मस्फोट ‘फकिरा’ काढबंरीत आहे. ‘फिरते मांग स्वतःला मांग म्हणून सांगण्याएवजी जात चोरु लागले. कैक मांगांचे गारुडी बनले.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ४३) महाराष्ट्राचा आदिवासी मांग इंग्रजांनी तलवारीच्या धरेवर धरला. (‘फकिरा’ पृष्ठ ४३) याची प्रतिक्रिया अस्तित्वभानातून येते.

मांग या जातीबोरेबरच महार मांग संबंधावर ही काढबंरी नवा दृष्टिकोन टाकते. महार मांग संबंध हे व्यापक सर्वहारा समूहाच्या संवेदना व्यक्त करणारे आले आहेत. ही काढबंरी गावगाड्याचे त्यातील आलुतेदार बलुतेदार यांच्या हितसंबंधाचे सांकृतिक भान व्यक्त

करीत असताना ‘महार मांग अथवा मांग महार’ यांच्या एकसत्त्वाचे भान जागृत करते. कथनकार वाटेगावची कथा सांगताना गावाचा भूगोल कथन करतो. दृश्यात्मक शब्दचिन्ह वेगवेगळे सामाजिक स्तर दाखवितो. भजन म्हणणाऱ्या कोंडीबा महाराचे भजन राणोजीच्या कानावर पडत असते. (‘फकिरा’ पृष्ठ ४), गावाची भौगोलिक ठेवण सांगताना ‘महारवाड्यापासून हाकेच्या अंतरावर मांगवाडा’ (‘फकिरा’ पृष्ठ ४) आहे आणि या दोन्हीही वस्त्या निवडुंगाच्या पलीकडे अंधारात खितपत आहेत. (‘फकिरा’ पृष्ठ १२) हे अण्णा भाऊ दाखवितात. जोगणीच्या जत्रेच्या पार्श्वभूमीवर दोन वेगवेगळ्या गावातील वरचढ जातीमधील सांस्कृतिक संघर्ष असल्यामुळे एका गावातील जातीचे सपाटीकरण प्रभावीपणे येते. वाटेगावच्या शंकरराव, पंत, सावळा, भैरू रामोशी, तायन्या महार ही मराठा, ब्राह्मण, मांग, रामोशी, महार जातीतील माणसे एकत्र येऊन शिगावच्या बापूला निष्प्रभ करतात. (‘फकिरा’ पृष्ठ ४६) ‘मांग महार यांना भाकरी मिळत नाही’ (‘फकिरा’ पृ ८४) तेव्हा तापसरीवर ‘भाकरी’ हेच औषध आहे हे ठरवून महार मांग एकत्र येतात. (‘फकिरा’ पृ ८८) गुन्हेगार कायदा मांग आणि महार गुन्हेगारांही लागलेला असतो हे वास्तव नमूद करून हे दोन्ही जात गट एकाच कारणाने भरडले आहेत हे दाखवतात. गुन्हेगार कायदा लागू होतो आणि जातीसंघर्ष सुरू होतो. (‘फकिरा’ पृ १०३) सौहार्दपूर्ण भावाने मांग महार नागरिकत्वाचा प्रश्न मांडतात. (‘फकिरा’ पृ १२०) क्रांतिसिंह नाना पाटील यांच्या नेतृत्वाखाली सातारा प्रांतात प्रतिसरकारने सरकारविरोधी क्रांतिकारी लढ्याच्या केंद्रस्थानी स्वराष्ट्र निर्मितीचे तत्त्वज्ञान आणले तर त्याच काळात त्याच सातारा प्रांतात ‘फकिरा’ने सरकारच्या सामाजिक न्यायाविषयी विरोधी भूमिकेला आव्हान दिले. काढबंरी वसाहतवादी काळातील महार मांग जातीच्या शोषणाला केंद्र बनविते आणि लढ्याचे नेतृत्व बहिष्कृत ‘फकिरा’ मांग यांच्याकडे देते महार मांग एकजुटीचे समूहसंवेदन ब्राह्मणाच्या ताब्यात असलेल्या सरकारी खजिन्याची

लूट करण्यासाठी 'प्रचंड दरवाजा मोडून काढते.' ('फकिरा' पृ ११९) 'महार मांग यांच्यात पारंपरिक जात संघर्ष आहे, या दोन जार्तींचे एकमेकांशी वैर आहे' या महार मांग संघर्षाच्या मिथकाचे अण्णा भाऊ साठे भंजन करतात. मांग महार यांच्यातील वैराएवजी जाती अंतर्गत वर्ग निर्माण होण्याची शक्यता मांग दुलारी वाघमारे याच्या व्यक्तिरेखेने उभी केली आहे. शिक्षित सरकारी कर्मचारी दुलारी वाघमारे मांग असतो आणि तो त्या मांग महार लोकांना गुन्हेगार ठरविण्याच्या प्रक्रियेचा भाग बनतो. ('फकिरा' पृष्ठ ५६)

प्रभुत्व जार्तींचा भेदभाव व्यवहार नाकारत, व्यक्तिगत मानसिक जाणिवेकडून समूह जाणिवांचा बहिष्कृत समाज गट आपल्या अस्तित्व आणि अस्मितेसाठी झुंजत असतो. सामाजिक बहिष्कार नाकारून जातीचे सारखेपणा भेदभावपासून संरक्षण मिळेल का? मागास वर्गाचे उत्थान होईल का? हे प्रश्न उणे राहतात. आर्थिक प्रतिष्ठा आणि आर्थिक सक्षमता मिळावी हा सूर ध्वनीत होतो. गावगाड्यातील जार्तींचे अर्थकारण, बलुंत, जाती व्यवसाय, श्रम भांडवल यांचा सांस्कृतिक मूल्यभानशी संबंध आहे. म्हणून वसाहतवादी काळातील 'इंग्रजी अंमल प्रस्थापित झाल्यानंतर या शतकाच्या आरंभी' असलेल्या कालावकातील समाज वास्तव दाखविते. (१९५९, खांडेकर वि. स., 'फकिरा' प्रस्तावना पृ सात) 'फकिरा'मध्ये पारंपरिक प्रतिमांचे प्रतिकांचे संरक्षण करण्याचा प्रयत्न होतो तो ग्रामीण भागात इंग्रजी कायदा पद्धती पोहचली परंतु शिक्षण व्यवस्था पोहचली नाही. वाटेगाव शिक्षणापासून वंचित राहिले त्यामुळे 'फकिरा' बंडखोरी करताना भेदभाव आणि विषमतेच्या घटनांतून प्रतिकार करताना 'आंबेडकरी अस्मिता सिद्धांत'चे सृजनशील रूप उभे राहते.

'फकिरा' या कादंबरीमध्ये जोगणीच्या जत्रेतील सुफलतेचे प्रतिक असलेली जोगणी ही मिथकातील स्त्री व्यक्तिरेखा प्रभावीपणे जशी येते, तशाच मांग महार आणि ब्राह्मण, बहुजन स्थियांच्या व्यक्तिरेखाही येतात.

देवाची गोष्ट सांगणारी 'फकिरा'ची आजी राहीबाई ('फकिरा' पृष्ठ ५), हे जसे वैशिष्ट्यपूर्ण स्त्रीपात्र 'फकिरा'त येते तसेच राधा आणि 'फकिरा' या मायलेकराचा हळवा अनुबंध या कादंबरीत आहे. 'आपलं कुंकू गाजलं आता आपली कूसही गाजणार' असं वाटणारी राधा. ('फकिरा' पृष्ठ ६०) 'फकिरा'ची काळजी 'बाबा, माझ्या 'फकिरा'ला टाकून एकटा येऊ नंग. दोण या. न्हाय तर - "असे गबन्या घोड्याला उद्देशून बोलणारी राधा, अत्याचार पीडित महारीण. तरून मडमा, ('फकिरा' पृष्ठ ६८) जशा येतात तशाच आपापल्या अंगावरचे दागिने उतरून ठेवणाऱ्या ब्राह्मण स्त्रिया कादंबरीत प्रभावी व्यक्तिरेखा म्हणून आलेल्या आहेत. राधा आणि 'फकिरा' यांच्या भावनिक बंधाची अनेक उदाहरणे या कथनात आहेत. ('फकिरा' पृ १४५) 'फकिरा' सन्तूला सोडवायला निघतो. तेव्हा सत्तूविषयी स्त्रीगीते लोकगीते येतात ती वीरतेची गौरव करणारी. 'नसेल जरी माहेर, भाऊ असावा पाठीचा' असे सत्तूच्याविषयी गावोगाव बोलले जाते. गावागावातील स्त्रिया शोषित आणि परावलंबी असल्याच्या व्यक्तिरेखा येतात.

पुरुष व्यक्तिरेखांमध्ये 'फकिरा' ही महत्वाची व्यक्तिरेखा आहे. आपण दोडेखोर आहोत परंतु गुन्हेगार नाही. ही भूमिका घेणारे हे पात्र आहे. सरकारबोर आपला संघर्ष आहे हे त्याच्या कृतीतून अधोरेखित होते. बेडसगावचा सरकारी खजिना लुटताना पाटलाच्या बाड्यातील स्त्रिया पुरुषी आक्रमणामुळे घाबरलेल्या असतात. त्या आपल्या अंगावरचे दागिने काढून लागतात तेव्हा 'फकिरा' म्हणतो "आई, थांब! मी खजिना न्हेनार हाय. तुमास्नी ओरबडाय मी आलो न्हाय. कारन, आबू खाऊन उपाशी मानसं जगत नसत्यात. जावा, आपल्या घरात बसा!" ('फकिरा' पृ १२०) मांगांच्या मनात भूतदयावादी विचार येतो ते मनात म्हणत होते, 'पंतांच्या मनात देव शिरावा आणि त्यानं पंताला सांगावं - ह्या गरिबास्नी दे घरात असंल नसंल, त्ये.' ('फकिरा' पृ ८७), परंतु पंत देत नाहीत त्याचे कारण सांगताना

‘फकिरा’ म्हणाला, आपुन नि कुळकर्णी एकाच वाटेवर वाटचाल करतोय मातर फरक एवढाच, की आपुन आधी पोचनार नि पंत वाईच मागनं त्याच जाग्यावर येनार!” (‘फकिरा’ पृ ८९) जात जाणीव नाहीशी होऊन भूतद्या निर्माण होते. वर्ग आहे. जात नष्ट झाली आहे. परंतु गावाच्या पंत कुलकर्णीकडे साठा आहे त्याचे काय? गावात नवा हुक्म येतो. त्या हुक्मानं ‘वयात आलेल्या सर्व मांगाना आणि गावातील इतर गुन्हेगारांना तीन वेळ हजेरी लावण्याचा अधिकार पोलीसपाटील आणि कुळकर्णी यांना दिला होता’ (‘फकिरा’ पृ ९८) गुन्हेगार कायदा लागू होते. आणि या कायद्यामुळे गुन्हेगार म्हणून समाविष्ट केलेल्या जातींचे माणूसपण संपते. ‘कालपरवा तू इतर माणसांसारखा होतास; पण आता तू सरकारचा बंदी आहेस. तुझ्यावर आता पाटलाची हुक्मत आहे.’ (‘फकिरा’ पृ ९९) आपले माणूसपण हरवले आहे याची जाणीव या गुन्हेगार कायद्यामुळे होते. कायद्याचा आधार घेऊन सरकार प्रतिनिधी प्रभुत्वशील जाती आपल्या पाटलकीच्या जोरावर अपमानास्पद, अमानुष वागणूक देऊ लागतात. मांग महारांवर अन्याय होतो तो ब्रिटिश सरकारच्या कायद्याने, धर्म व्यवस्थेमुळे नाही संभाषित पुढे येते. रावसाहेब पाटील हजेरी घेताना ‘फकिरा’चा अपमान करतो. ‘फकिरा’ त्यांच्या डाव्या गालफडात मारतो. ‘फकिरा’ विद्रोह करतो, तो नेणिवेच्या पातळीवर (‘फकिरा’ पृ १०२) तीव्र उच्च जात प्रतिक्रिया, जातीय अहंभाव अस्मिता यांचा जाती संघर्ष सुरु होतो. (‘फकिरा’ पृ १०३) परंतु जाणिवांच्या पातळीवर तो वर्गसंघर्ष असतो. ‘हजेरी देऊन जगण्यापेक्षा लढून मरण्याचा त्यांनी हिह्या केला होता.’ (‘फकिरा’ पृ १०७) परके आणि आपले हा द्वंद्वात्मक संघर्ष निर्माण होतो. मांगांचा आणि महारांचा दारकोंड झाला होता तो कायद्यामुळे, धर्म व्यवस्थेमुळे नाही! (‘फकिरा’ पृ १२५) ऐतिहासिक कादंबरीचा कालावकाश लाभल्याने कथेचा दारकोंड झाला आहे.

माणुसकी हा विचार या पात्रांच्या स्वभाव वैशिष्ट्यांचा भाग आहे. कादंबरीत येणाऱ्या घटनांच्या

पेक्षा ‘फकिरा’, राणोजी, सत्तू, सावळा, पंत, पाटील, तायनू महार, बाबरखान, या व्यक्तिरेखा जिवंत, रसरशीत आहेत. घटनाक्रमपेक्षा स्वभाव आणि गुण वैशिष्ट्यांनी गावगाड्यातील मातीसह येतात. थोडक्या संभाषणात त्या व्यक्तीचा आवाज ऐकू येतो. तर ‘फकिरा’ कादंबरीत विष्णुपंत कुलकर्णी हे ब्राह्मण समाजातील पात्र दरवर्षी सज्जनगाडावर दर्शनासाठी जात असते. त्यातून त्याची ब्राह्मणी विचारधारा आणि सांस्कृतिक पृष्ठभूमी अधोरेखित होते. कायदा जाणणारे विष्णुपंत कुलकर्णी सातारा येथे प्रांतला भेटायला येतात. आणि म्हणतात, मग मी म्हणतो, त्याही गोष्टीची तुम्ही खास नोंद घ्यावी, की त्याच खोतानं जोगणीची वाटी घेऊन निघालेल्या एका मांगाचं रिवाज मोडून आमच्या हृदीत शिरून डोकं मारलं, नि ते वेशीला टांगलं. ही फार लांबची गोष्ट नसून अवघ्या दहा वर्षांपूर्वीची आहे. आणि तीच वाटी परत नेण्याचा प्रयत्न करीत असता त्याचा हातच मारला गेला; डोकं नाही. त्याचं डोकं सहज मारता आलं असतं आणि धार्मिक बाब म्हणून कायदाही काही करू शकला नसता—” (‘फकिरा’ पृ ५८) ‘फकिरा’ वर्गवर्चस्ववादाविरोधी, जात विरोधी, आणि देव, देश, धर्म वाटी विचारांतून जात असतो.

‘फकिरा’ या १९५९ मध्ये प्रकाशित झालेल्या कादंबरीच्या पहिल्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत वि. स. खांडेकर यांनी ‘फकिरा’ ही अण्णा भाऊ साठे यांची तिसरी कादंबरी आहे असा उल्लेख केला आहे. अण्णा भाऊ साठे यांच्या कादंबरीचे वेगळेपण सांगताना, ‘ज्यानं फार भोगलं आहे, सात पड्यांतून नव्हे, तर समोरासमोर आहे. समोर जीवनातल्या क्रूर सत्याचं ज्याला दर्शन घडलं आहे, अशा पोटतिडकीनं लिहिणाऱ्या साहित्यिकाचा आत्मा त्यांच्यापाशी आहे.’ असे महत्वाचे विधान खांडेकर करतात. खांडेकर पुढे असेही म्हणतात ‘ग्रामीण कथाकारांपेक्षा अण्णा भाऊ यांचे लेखन वैशिष्ट्यपूर्ण आणि वेगळ्या ढंगाचे असते.’ खांडेकर यांनी निर्देश केलेले दिघे, माटे, ठोकळ, भोसले, व्यंकटेश माडगूळकर, मिरासदार, शंकर पाटील, रणजित देसाई यांच्या लेखनाने ग्रामीण अवकाश मराठी

साहित्यात रुजविण्याचा प्रयत्न केला.’ (१९५९, खांडेकर वि स. ‘फकिरा’, प्रस्तावना, पृष्ठ दोन, सुरेश एजन्सी पुणे) रुचिपालट हे उपरोक्त लेखकांच्या कथांमधील सूत्र होते. खेडे हे प्रस्थापितांच्या दृष्टिकोनातून अभिव्यक्त होत होते. ग्रामीण भागातील दुःख, दैन्य, दारिद्र्य समाज संस्कृतीतून आणले असले तरी नियतीवाद आणि ईश्वर शरणता त्यांच्या शोककथांच्या आशयात होती. मध्यम आणि उच्च जातीतील हे लेखक गावगाड्याचे सपाटीकरण करीत होते. गावातील सर्व जातसमूहातील संवेदनशीलता एकसारखी आहे हे सातत्याने सूचित करण्यात येत होते. यातील बहुतांश लेखकांनी खेड्यातील जारीचे चित्रण केले असले तरी जात व्यवस्थेला नेमकेपणाने भिडण्याचा प्रयत्न केला नाही. जात वेदनेचे सूचक दिग्दर्शन होत असले तरी धर्म परंपरा दिसत नाही. शोषणाचे संकेत असले तरी अस्मिता आत्मसन्मान यांचा अभाव व्यक्तिरेखांच्यामध्ये आहे. अण्णा भाऊ साठे यांच्या ‘फकिरा’ काढबंबरीत अस्मिता आत्मसन्मान आणि आत्मगौरव या सूत्रांचा आधार घेतला आहे. अस्तित्वभान आणि स्वशोध घेताना दुःख, दैन्य, दारिद्र्य हे व्यवस्थानिष्ठ आहे असे अण्णा भाऊ आपल्या काढबंच्यांतून सूचित करतात.

रोमहर्षक, रोमांचक, रहस्यमय कथनपद्धती हे ‘फकिरा’ काढबंबरीचे वैशिष्ट्य आहे. ऐतिहासिक वीरपुरुषाचे कथन करणारी ही काढबंबरी वारणा खोच्यातील प्रादेशिक अनुभव व्यक्त करते. अण्णा भाऊ साठे यांनी ही काढबंबरी नागर बोलीच्या कथन पद्धतीने लिहिलेली आहे. ग्रामीण तथा अनागर भागातील व्यक्तिरेखा आपल्या बोलीतून संभाषण करतात. या काढबंबरीची भाषा समाज संस्था संस्कृती सापेक्ष, जात, वर्ग, प्रदेश, वय, लिंग यांचे भान विविध कालावकाशातील हितसंबंध आणि संस्कार घेऊन येते. यातील भाषिक प्रयोग, निवेदन आणि संबाद भाषा यांच्या सहाय्याने संप्रेक्षणासाठी महत्वाचे ठरतात. वेगवेगळ्या जात भाषांचा समुच्च्य निर्माण होतो. शब्द म्हणजे द्विदिशात्मक कृती असल्याने निवेदन आणि संभाषण यासाठी महत्वाची ठरते. या काढबंबरीमध्ये

कथात्मता आणि व्यक्तिरेखेमधील संवादात्मकता वैशिष्ट्यपूर्णरित्या येते.

ही कथात्मता निवेदन तंत्रातून अभिव्यक्त होते. उदाहरणार्थ, बापू खोत वाटेगावातील जोगणी पळवून नेणार असतो तेव्हा अण्णा भाऊ लिहितात, ‘तरीही चिडक्या खोतानं तलवार उगारली, त्या तलवारीवरच लक्ष ठेवून धावणाऱ्या ‘फकिरा’नं मुठीसकट ती तलवार उडविली आणि लगेच गबच्याला टाच मारून सरळ घोड्यावर घोडा घातला. (‘फकिरा’ पृष्ठ ५१), ‘बापू खोत घोड्यावर बसून शिगावकडे पळत गेला.’, (‘फकिरा’ पृष्ठ ५२), ‘आपलं कुंकू गाजलं, आता आपली कूसही गाजणार’ असं राधाचे मनोगत येते. (‘फकिरा’ पृष्ठ ६०) किंवा ‘महाराष्ट्राचा बंडखोर महाराष्ट्राचा आत्मा सह्याद्री अचल बसला होता. आज युगानुयुगं त्यानं कैक बंडखोरांना त्या एका जागी अचल बसूनच अमोल साहाय्य केलं होतं. तो देशभक्तांचा अग्रणी, तो मराठी शाहिरांचा स्फूर्तिदाता आज जणू ‘फकिरा’चा शब्द न शब्द ऐकत होता आणि गालांत हसत होता. त्यानंच कैक देशभक्तांना आपल्या कुशीत जागा दिली होती आणि कैक बलाढ्य पुंडांना, आक्रमकांना गारद केलं होतं. तो महाराष्ट्राचा कुलदैवत सह्यागिरी आज भलताच शांत नि गंभीर भासत होता.’ या संभाषितात समकालीन सांस्कृतिक पर्यावरणातून संवादात्मता आकार घेते. (‘फकिरा’ पृ १२८) आपल्या शाहिरीने संयुक्त महाराष्ट्राच्या लढ्यातील संघर्ष जनमानसात पोहोचविणारे विचार या कथनात येतात. तर स्त्रीदेहाचे पुरुषीवृत्तीने चित्रण येते त्यात, ‘राधा डोक्यावर पाटी घेऊन चौघुल्याच्या शेताकडे लगबगीने निघाली होती. मागंपुढं कोण नव्हतं. आता ती दोन पोरं आणि स्वतःचा देह याची काळजी घेत होती. कारण अजून तिच्या देहातली तरूणपणाची ताण नमली नव्हती.’ (‘फकिरा’ पृष्ठ २१)

तर वेगवेगळ्या स्वभावांच्या संभाषणातून त्यातील बहुआवाज प्रकटतात. “माझी भाकर पोरकी पोरकी व्हतीया.” हे सावळाचे विधान (‘फकिरा’ पृष्ठ ४३), पर ह्यो काळ्यापान्यापरास वंगाळ कायदा माझ्यामागं

लागलाय ('फकिरा' पृष्ठ ५४), वतनदार असून वनवासी झालोय. असे सावळा म्हणतो. ('फकिरा' पृष्ठ ५४), म्या तिकडं कुत्राच्या मौतीन मरू नये असं मला वाटत. ही सावळाची संभाषण उपेक्षा, याचना परावलंबित्व अधोरेखित करतात. त्यातून मांग जातीच्या दुय्यमपणाचे आवाज उमटतात. ('फकिरा' पृष्ठ ५४), तर शेणातला किडा शेणात हर्त नाही. यात सावळाचा आशावाद प्रकटतो. ('फकिरा' पृष्ठ ५४), हेही दिवस जातील. दिवस घर बांधून नाहीत. ('फकिरा' पृ १०४), असे म्हणाऱ्या पंतांचे संभाषण व्यवस्था परिवर्तनशी अनुलक्षण आहेत. मी गप्प बसणार न्हाय नि पंतास्नी बी बसू देणार नाही! हे 'फकिरा' सावळाला आश्वासन देतो. ('फकिरा' पृष्ठ ५४), मांग जात इथून तिथून सारखी धरता येत नाही. मोळापोटी केरसुणीही पैदा होत असते. पंताची भाषा मांगांच्या जातीच्या संस्कृतीच्या प्रभावाची होते. ('फकिरा' पृष्ठ ५९) या कांदंबरीमध्ये मांगांच्या जातीची सांकेतिक जातबोलीचा संभाषणासाठी उपयोग केला आहे. ए, आरील ठिकालाय, र--- " , आरं, आरील नव्हं - - झिंमक! दुसरं केकाटलं आणि तिसरा चिरकला, "आल वसरू नका , लगेच चौथं म्हणालं, पेढू द्या. ('फकिरा' पृष्ठ ६४) या जात बोलीला चोरीच्या व्यवसायाची सांस्कृतिक पृष्ठभूमी लाभली आहे. वरचढ जातीच्या संभाषणातून स्व आणि परचे द्वंद्व गावगाड्याच्या संस्कृतीतून नेमके येते, आताच जाऊन मांगांची कत्तल करनार नि खोपटं पेटवून देनार! जाऊ दे भडवीची हे असे रावसाहेब पाटील म्हणतो. ('फकिरा' पृ १०५) 'फकिरा' म्हणाला, मरू या! नेल्याच्या माळांला आमची आबू आमची अवलाद नि आमची आई कृस्ना दावनीला बांधनाराची छावनी कापून काढीत मरू या ! आपुन मरू, पन ह्यो मुलूख मरनार न्हाय. ह्यो डोंगर मरनार न्हाय. ही झाडं... ही माती... ह्यास्नी मरान न्हाय! ('फकिरा' पृ १२९) हे संभाषण संस्कृती संघर्षाचे अनेक आवाज व्यक्त करते. सामाजिक सांस्कृतिक भान असलेली ही भाषा कांदंबरीची भाषा होताना अनेकार्थता व्यक्त करणारी आणि नियमोलंघन करणारी आहे. अण्णा भाऊ ज्या साहित्यिक संस्कारात

बाढले त्या पारंपरिक साहित्यशास्त्राच्या भाषिक संकेताना स्वीकारणारी ही भाषा 'फकिरा'मध्ये आहे. कांदंबरीच्या प्रारंभीच कथन येते, 'सूर्य मावळला होता. त्याचा किंचित प्रकाश पश्चिमेच्या किनारीवर राहून गेल्यामुळे एक गुलाबी धांदोटी पसरली गेली होती. त्याखाली लखव पोलादी रंग दिसत होता. तिथं ती सूर्य बुडाल्याची खूण उमटली होती. बाकी अंधाराची चढाई सर्व जग, तो खोरा व्यापीत होती. वारणेपासून कृष्णपर्यंतचा तो सलग सुपीक प्रदेश अंधकारमय होत होता. सूर्यानं सर्व कलांनी जग जितकं लखलखीत केलं, तितकंच अंधार काळं करू लागला. प्रकाशामागं अंधार नि अंधारामागं हे चक्र गतिमान होत होतं.' ('फकिरा' पृ १) 'अण्णा भाऊ साठे, बंधुमाधव, शंकरराव खरात इ. दलित लेखक त्यांच्या काळातल्या कल्पनारम्य मसालेदार कथाकांदंबन्यासारखेच लिहीत होते.' हे भालचंद्र नेमाडे यांचे विधान दलित लेखकांवरील अभिरुचीच्या प्रभावाच्या अनुषंगाने महत्वाचे आहे. (टीकास्वयंवर, भालचंद्र नेमाडे, साकेत प्रकाशन औरंगाबाद, दुसरी आवृत्ती २००१, पृ. १८७) दलित साहित्याच्या वेदनेचे सूत्र दलित लेखकांनी आपल्या साहित्यातून अभिव्यक्त करताना कथा कांदंबरीची भाषा जातवर्गव्यवस्थेतून मुक्त करण्याचे प्रयत्न सुरू केले होते. दलित लेखकांना अभिव्यक्ती आणि भाषाशैली यांना वेगळ्या मितीचा अवकाश गवसला तो, दलित साहित्याने जातवर्चस्ववादी व्यवस्थेविरुद्ध वेदना, विद्रोह आणि नकार या मूल्यांची स्वीकृती केल्यानंतरच. 'फकिरा' या कांदंबरीचा ऐतिहासिक कालावकाश ही कथनाची व्यापी आणि मर्यादा ही आहे. फकिराच्या लेखनशैलीवर सौंदर्यवादाचा प्रभाव जाणवतो. कांदंबरीची संरचना कथेचे कथनात्म संहितेत स्थित्यंतर होताना घटनांचे पृथक्करण, विस्तारण, विकसन, संघर्ष आणि अंतरिम नाट्य ज्या लघुतम आणि महत्तम घटकांनी आकार घेते तो आकृतीबंध सांस्कृतिक पर्यावरणातून उभा राहतो.

सामाजिक नैतिकता आणि 'फकिरा'तील नैतिकता असे द्वंद्व कांदंबरीत आहे. 'पिढीजात चोच्या करणाऱ्या उपाशी महारमांगांनी धान्य लुटावे हे अपरिहार्य

आहे, तसेच समाजात कायदा-सुव्यवस्था वैरेसाठी पोलिसांनी त्यांना पकडून डांबावे की नाही? ('फकिरा'), असे नैतिक प्रश्न टाळलेले असतात.' (भालचंद्र नेमाडे, टीकास्वयंवर, पृ २७३,) असे भालचंद्र नेमाडे 'फकिरा' या कादंबरीवर टीका करताना म्हणतात. 'बळी' या कादंबरीमध्ये आबा गायकवाड आपल्या लोकांना चोरीपासून परावृत्त करण्याचा प्रयत्न करतो. भिवादादा आपण मरू या. पण चोरी करायची नाही. सगळ्यांना ओरडून सांगू चोरी करायची नाही. आपण मरू म्हणजे सरकार आणि आपल्याला गिळणारे लोक जागे होतील आपल्या मढ्यांकडे पाहून. (१९५० बळी, विभावी शिरूकर, देशमुख आणि कं, पुणे आवृत्ती पहिली) सुधारणावादी बळीची वस्तीतील लोक चोरीकरून भूक भागविण्यासाठी हत्या करतात. 'फकिरा'मध्ये हजेरी देऊन जगण्याएवजी आत्मसन्मानासाठी लढून मरण्याची इच्छा बाळगणारांच्यावतीने गुन्हेगार 'फकिरा' पोलिसांनी बंदिवासात ठेवलेल्या मांग महारांसाठी आत्मसमर्पण करतो. पोलिसांना शरण जातो. 'फकिरा' या व्यवस्था रक्षकांच्यासमोर नागरीकरणाचे नैतिक प्रश्न उभा करतो. अण्णा भाऊ साठे नैतिकतेचे प्रश्न टाळत नाहीत. ते कथात्मतेसाठी कथन रहस्यप्रधान बनवितात.

'फकिरा' ही कादंबरी 'डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या झुंजार लेखणीस' अर्पण केली आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हे नायकरूप फकिराच्या व्यक्तित्वातून व्यक्त झाले आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या जीवन आणि कार्याचा प्रभाव 'फकिरा' या कादंबरीवर आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या महापरिनिर्वाणानंतर लिहिलेल्या आणि प्रकाशित झालेल्या (प्रथमावृत्ती मार्च १९५९) 'फकिरा'मध्ये आंबेडकरी तत्त्वज्ञानाचे सृजन अभिव्यक्त केले आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या लोकशाही समाजवादाचे विचार कादंबरीतून मुखर झाले आहे. 'जग बदल घालुनी घाव ! सांगून गेले मला भीमराव' असे ठामपणे म्हणणाऱ्या अण्णा भाऊ साठे यांच्या फकिराच्या संहितेमध्ये आंबेडकरी विचार दृगोचर होतात. 'वाघासारखे बना म्हणजे तुमच्या वाटेला

कोणीही जाणार नाही.' असे विधान ९ अॅगस्ट १९५३ रोजी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी गुड्हीगुडम औरंगाबाद येथे कार्यकर्त्याबोरोबर संवाद साधताना काढले होते. या सभेचा वृत्तांत 'जनता' या नियतकालिकात १५ ऑगस्ट १९५३ रोजी छापून आला आहे. (BAWS Vol 18 (3) P 368) या बैठकीत डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी उपनिषदातील एक कथेचा दृष्टांत सांगितला आहे. मेंढळ आणि लांडग्याच्या संदर्भात असलेल्या या दृष्टांताचा 'वाघासारखे' हा आहे. 'फकिरा' या शौर्यकथेची मांडणी करताना आंबेडकरी तत्त्वज्ञानाची सृजनशील संरचना येते. 'फकिरा'च्या आणि विष्णुपंत कुलकर्णी या व्यक्तिरेखांच्याद्वारे हे ऐतिहासिक कथन पुढे जाताना बहुआवाजी संभाषित होते. 'पंत म्हनीत, एक राजा हतं झाला. त्येचं नाव मी इसरलो. त्यो राजा म्हनत व्हता, शेळी म्हूनशान शंभर वर्स जगन्यापरास वाघ हूनशान एक दिस जगाव. आनी त्येच खरं हाय. वाघच होऊ या नि वाघासारखं मरू या ! चला. जमवा मानसं नि चला !' ('फकिरा', पृ १११-११२) 'फकिरा'च्या नेतृत्वाखाली महार मांग जातीतील गुन्हेगार बेडसगावच्या बामनाच्या वाड्यात ठेवलेला सरकारी खजिना लुटायला निघतात. लोकशाही समाजवाद येण्याच्या अगोदर समाजवादी वास्तववाद पुढे येतो. प्रति सरकारने पश्चिम महाराष्ट्रात क्रांतिसिंह नाना पाटील यांच्या नेतृत्वाखाली सरकारी खजिना लुटून ब्रिटिश व्यवस्थेविरुद्ध आवाज उठविला होता. अण्णा भाऊ साठे 'फकिरा' दरिद्री मांग महारांसाठी खजिना लुटण्यास निघतो. 'चिंचणीकर पिरा, साजूरकर निळू, साधू, मुरारी, बहिरू, सावळा, तायनू महार, बहिरोजी महार, घमांडी अशी एक आगळी एक दिलदार नि बेडर माणसं तिथं वावरत होती. ('फकिरा' पृ १०६,) कारण 'हजेरी देऊन जगण्यापेक्षा लढून मरण्याचा त्यांनी हिझ्या केला होता.' ('फकिरा' पृ १०६) अपमान आणि उपेक्षेच्या वेदनेत जगणाऱ्या माणसांचा व्यवस्था विरोध, संघर्ष आक्रमकपणे स्वीकारला जातो. वंचित नाकारल्या गटाचे समूहसंवेदन 'वाघासारखे बना'ची प्रेरणा येते.

मार्क्सवादी जाणिवेतून लेखन करणारे अण्णा

भाऊ आंबेडकरवादाच्या जातीअंताचा विचार आपल्या 'बुद्धाची शपथ' या कथेत मांडतात. 'फकिरा' ही कादंबरी शौर्य आणि वीरतेच्या प्रतिकांत रक्तपात, हिंसा यांचे गैरवीकरण करीत असली तरी या कादंबरीतील 'फकिरा' माणसाला ठार करण्याच्या विरोधी राहतो. तलवार उगारणाच्या खोताची 'मुठीसह' तलवार उडवितो. खोत म्हणतो, "मला मारू नको. ही जोगणी." "फकिरा"चा धीरच झाला नाही. माणसाला ठार मारणं सोपं नसतं. त्यानं वाटी घेऊन बापूला ताकीद दिली, "ठीक. ती तलवार तितंच पढू दे. तो घोडा नि जीव घेऊन पळ. परत हिकडं बघू नग. हात 'फकिरा' नावाचं मरान गबच्यावर बसून फिरत असतं." ('फकिरा', पृ ५२) 'फकिरा'च्या द्वुंजार शौर्याची जरब खोतावर बसते. खोत आणि पाटील या आपल्या विरोधकांना 'फकिरा' पकडून आणतो. ते दोघे रात्रीत पळून जातात. त्याच्या मनात शल्य निर्माण होते. 'प्रथम खोताला ठार करीन आणि मग छावणीवर हजर होईन, हा विचार त्याच्या मस्तकात मूळ धरू लागला. उशिरानं घमांडी धावत आला आणि म्हणाला, "देवळामागचा कडा उतरताना पळून त्ये दोघंबी मेलंत." ('फकिरा' पृ १४०-१४१) अण्णा भाऊ क्रौर्यापासून परावृत्त होतात. परंतु निसर्गप्रधान घटनातून कथन विस्तारते. आंबेडकर विचार ही या कादंबरीची महत्त्वाची विचारप्रेरणा आहे. हे तिच्या संहितेचे सूक्ष्म वाचन केले तर दिसते.

अण्णा भाऊ साठे यांची 'फकिरा' ही कादंबरी वर्गीय जाणिवा मांडते, परंतु जातवर्गीय प्रश्नांना पूर्णपणे भीडत नाही हे अधोरेखित करताना शरद पाटील लिहितात, 'फकिरा' ही अण्णाभाऊ साठेंची सर्वोत्कृष्ट कादंबरी. 'फकिरा' ही मांगमहारांधी अस्पृश्य वस्ती व कुळकर्णी-पाटलार्दीची सर्वण वस्ती यांना विभागणारी निवंडुंगाची सीमारेषा जातिव्यवस्थेची नसून वर्गव्यवस्थेची आहे हे दाखवायची जबाबदारी या कम्युनिस्ट मांग लेखकावर आहे. 'फकिरा'च्या काळात ग्रामीण महाराष्ट्रात वर्गव्यवस्थेपेक्षा जातिव्यवस्था निश्चितच प्रबल होती. पण अस्पृश्य शेतमजुराचे दुःख स्पृश्य शेतमजुराच्या वर्गीय दुःखाएवढेच असते असे मनावर

ठसवले गेलेल्या अण्णाभाऊंची प्रतिभा जातीयवर्गीय दुःखाचा ठाव घेऊ शकली नाही यात आश्र्वय नाहीं." (१९८८, शरद पाटील, अब्राह्मणी साहित्यांचे सौंदर्यशास्त्र, सुगावा प्रकाशन पुणे, प्रथमावृत्ती जुलै १९८८) 'फकिरा' हा दैवतनायक आहे का? त्यामुळे प्रतिकांचे गैरवीकरण आणि पुरुषकेंद्री हितसंबंध दृढ होतात का? ब्राह्मणी परंपरेचे पुष्टीकरण, दृढीकरण, गैरवीकरण करते का? असे प्रश्न अंतर्विरोध निर्माण करतात. ग्रामीण सामाजिक स्तरांचे वास्तव या कादंबरीत येत असल्याने गावगाड्यातील सर्व जाती आपल्या आपली आनुवंशिकता आणि जात जन्मसिद्ध असल्याची लक्षणे बगळून असल्याची चिन्हे येथे पाहायला मिळतात. वरचढ जारींची शेती, आलुतेदार, बलुतेदार यांचे व्यवसाय, सधन सधन शेतकरी आणि ब्राह्मण जारींचे पारंपरिक जातनिष्ठ व्यवसाय आहेत. जारींतर्गत रोटी, बेटी- रोटी व्यवहार करणारे समाज वास्तव या कादंबरीत आहे. उच्चनीचता दृग्मोचर करणारे भौतिक मालमत्तांचे वर्णन बहिष्कृत वस्त्यांमधून येते. या वस्त्यांवर समूहस्तरीय व्यवस्थेकडून जातीय बहिष्कार होत नाही कारण जातजाणिवांच्या ऐवजी वर्ग जाणिवा हा महत्त्वाचा आवाज येथे केंद्रस्थानी आहे. दैनंदिन भाकरीच्या गरजेमुळे 'फकिरा'त जातीय शोषणाचे भान उभे राहत नाही वा जातविरोधी हस्तक्षेपाचे सांस्कृतिक राजकारण येत नाही. गुन्हेगार आणि गैरगुन्हेगार असे विभाजित विश्व येथे पाहायला मिळते. म्हणून मांग 'फकिरा' आणि मराठा सतू भोसले एकमेकांचे मित्र असतात आणि सतू भोसले मधाजी चौघुलेला गरोदर महाराणीला मारहाण करतो म्हणून ठार करतो. राणोजी आत्मसमर्पण करतो. 'फकिरा'ला आपण पंतांसारखे असावे असे वाटते. आणि 'फकिरा' महार मांग शोषित जारींच्या मुक्तीसाठी ब्रिटिश अधिकाऱ्यांकडे समर्पित होतो. मनुष्यात महत्त्वाची हे सौंदर्य सूत्र 'फकिरा' या कादंबरीत आहे. त्यामुळे ही कादंबरी सांस्कृतिक नवे मूल्यभान निर्माण करते.

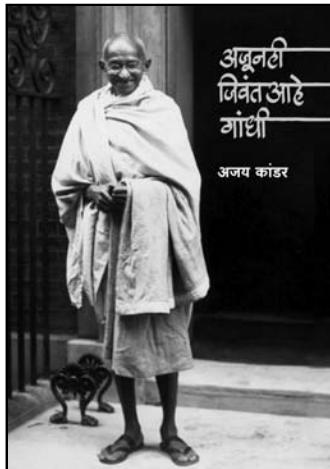
## विभाग पाच : पुस्तक परीक्षण

# अजूनही जिवंत आहे गांधी: संभ्रम जनाचा शोध महात्म्याचा

●  
नवनाथ तुपे

सहयोगी प्राध्यापक, आजीवन अध्ययन आणि विस्तार विभाग,  
सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ, पुणे. भ्र. ९४२३३९३४७६

साम्राज्यवादी चर्चील, मुसोलिनी, अडोल्फ हिटलर यासारख्या हुकूमशाहांनी बंदुकीच्या जोरावर साम्राज्य उभारले आणि लोकांवर निरंकुश अधिराज्य करण्याचा प्रयत्न केला; मात्र त्याच साम्राज्यवादाच्या काळात ह्या जगाने बंदुकीची गोळी सत्याग्रहासमोर निष्ठाभ ठरलेली पाहिली. ही क्रांती बुद्ध, येशू ख्रिस्तानंतर प्रथमच महात्मा गांधीजीनी घडवून आणली. गांधीनी अन्याय, अत्याचार, विषमता याविरुद्ध सतत झागडण्यासाठी सत्याग्रह हा भौतिक युद्धाचा व शस्त्रक्रांतीचा अहिंसक पर्याय शोधून काढला<sup>१</sup>. अहिंसक मागाने सत्याग्रह ही महात्मा गांधीनी जगाला दिलेली एक नवी दृष्टी आहे. गांधीनी भगवतगीतेतून सत्याग्रहाची प्रेरणा घेतली. त्यांच्या मते, बलवानच सत्याग्रही होऊ शकतो. सत्याग्रहासाठी शारीरिक बळापेक्षा आत्मबळ हे अधिक प्रभावी ठरते. गांधीजी म्हणजे आत्मबळ, गांधी म्हणजे अहिंसा, सत्याग्रह, सर्वोदय, असहकार, उपोषण, स्वराज, विश्वस्त, आर्थिक-राजकीय विकेंद्रीकरण. गांधी म्हणजे ही सर्व मूल्ये आणि ह्या मूल्यांना विरोध म्हणजे गांधीना विरोध. तसेच गांधीना विरोध केला की ह्या मूल्यांचेही हनन होते. इतकी एकरूपता गांधी आणि या मूल्यात



झालेली दिसते. गांधीयन मूल्यांचे सबंध जगभर प्रयोग झालेत आणि होत आहेत. दनीलो दोल्सी यांना इटलीचे गांधी म्हणतात. ते ही अहिंसात्मक सत्याग्रह करीत असत. जर्मनीत पेत्रा केली, फ्रान्सचे रोमां रोलां, दक्षिण आफ्रिकेत में स्टीव्ह बिको, अमेरिकेत मार्टिन लूथर किंग, दक्षिण आफ्रिकेत नेल्सन मंडेला आदीनी गांधीयन संकल्पनेचे विविध प्रयोग केलेत आणि आजही जगभर प्रयोग चालू आहेत. जोपर्यंत लोकांचा या मूल्यांवरील विश्वास उडत नाही तोपर्यंत या विश्वात गांधीजी कोणत्या ना कोणत्या रूपात आपणास भेटत राहतील. म्हणून 'अजूनही जिवंत आहे गांधी' हे अजय कांडर यांच्या दीर्घ कवितेला दिलेले शीर्षक यथार्थ वाटते.

भारतीय विचारधारांमध्ये द्वंद्व दिसून येते. श्रमण आणि ब्राह्मण ह्या विचारधारा अगदी अनादिकाळापासून येथे चालत आलेल्या आहेत. या विचारधाराना डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी क्रांती-प्रतिक्रांतीच्या रूपात पाहिलेले दिसते. मात्र गांधीनी या द्वैतात मिलाप साधण्याचा प्रयत्न केला. परिणामी गांधीजीनाच द्वैतच्या स्वरूपात पाहण्याचा येथे प्रयत्न झाला. जसे-गांधी-टिळक, गांधी-नेहरू, गांधी-रवीन्द्रनाथ, गांधी-आंबेडकर, गांधी-मार्क्स, गांधी-भगतसिंग, गांधीपूर्वीचा

भारत, गांधीनंतरचा भारत. येथे गांधींचे खटकते काय तर त्यांनी स्थापित केलेली मूळे आणि या मूल्यांच्या प्रतिमूल्यातही येथे संघर्ष दिसून येतो. ‘अजूनही जिवंत आहे गांधी’ या दीर्घ काव्यातही हा द्वैत आपणास दिसून येतो. हा द्वैत कधी संवादी आहे तर कधी संघर्षशील बनतो. जसे –

रामाच्या नावाखाली  
केलं उपेक्षितांचंही  
राजकारण त्यांनी  
मोहल्ल्यांना आणी लावत सुटले ते  
आगीच्या लोळातून मग  
सुटली नाही हनुमान गळी ( पृ. ३२ )

या दीर्घकाव्यात जसा संघर्ष आहे, संवाद आहे तसा मूल्यांचाही जागर आहे. येथे वादविवाद झडतात तसे संभ्रमही दूर होतात. या काव्यात अनेक विषय छेडलेले दिसतात. जात, धर्म, लिंगसमभाव, राजकारण, समाजकारण, अर्थकारण यांच्या विश्लेषणात ही कविता न पडता ती गांधी विचारविश्वासंबंधी उत्कट भाव व्यक्त करते. ही कविता कधी गांधींना भिडते तर कधी ती इथल्या जमिनीवरील मूलभूत प्रश्नांचे बिंग फोडते. तसा गरिबी हा ह्या भूमीवरील महत्वाचा प्रश्न; ज्याने गांधींना आंतरबाह्य बदलून टाकले. मात्र इथल्या विद्वानांनी गांधींना गरिबीचा सन्मान केल्याची वल्याना करण्याचे अजूनही सोडले नाही. त्याबद्दल कवी म्हणतो,

आमचा मेंदूच  
कधी तपासून न घेतल्यामुळे  
आम्ही आमच्या बारमाही  
गरिबीचाही वारसाहक  
कधी तपासून बघितला नाही  
तू मात्र आम्हाला कायम शिकवण देत  
राहिलास

गरिबी हा हिंसाचाराचा  
सर्वात वाईट प्रकार आहे. ( पृ. २३ )  
गांधींनी गरिबीचे गोडवे गायले नाहीत आणि दारिद्र्याचे तत्त्वज्ञानही मांडले नाही. उलट स्वदेशीचा

नारा दृढ करून दारिद्र्य निर्मूलनासाठी खादीचा कृतिकार्यक्रम दिला. ज्या चरख्याने खादी विणली त्यानेच इंग्रजी सतेला हादरा पण दिला. गांधींनी गरिबीचा सन्मान केला नाही तर गरिबांचा सन्मान जपला. जेव्हा इ. स. १९१५ मध्ये गांधी भारतात आले तेव्हा काँग्रेस पुढारी जनसामान्यांत न मिसळता स्वातंत्र्याची लोककल्पवळ चालवत होते. सुटाबुटातील बव्हंशी नेते इंग्रजीतूनच भाषणे करीत असत. भारतातील बहुतांशी सामान्य लोक आणि काँग्रेसचे नेते यांच्यातील ही दरी गांधींनी चटकन हेरली आणि जनमाणसात त्यांच्याच पेहरावात ते वावरू लागले. मात्र भारतातील गांधी नेतृत्वाची खरी सुरुवात चंपारण्य येथील निळीच्या शेतकऱ्यांच्या दाहक अशा दारिद्र्याच्या विरुद्ध लढा उभारून झाली. त्यांना भारतातील दारिद्र्याची जाणीवही येथेच झाली. गांधींनी लोकांच्या हाती चरखा दिला आणि मूलोद्योग शिक्षणातून दारिद्र्य निर्मूलनाचा आग्रही धरला. गांधींनी लोकांकडून मोठा फंड जमा केला आणि धनसंपदा ही सार्वजनिक विश्वस्तांच्या रूपात कशी आणता येईल याचा धडा घालून दिला. जेव्हा इ. स. १९३१ साली गांधी दुसऱ्या गोलमेज परिषदेनिमित इंलंडला गेले असता तेथील गिरणी कामगारांनी गांधीविरुद्ध आंदोलन केले. तेव्हा गांधी निर्भयपणे त्या आंदोलनाला सामोरे गेले आणि इंलंडच्या तुलनेत भारतातील दारिद्र्य काय आहे याची त्या कामगारांना जाणीव करून दिली; आणि ही जाणीव ठेवून त्या कामगारांनीही गांधींचा उद्योग केला. गांधी हे गरिबीं प्रतीक नसून ते देशातील गरीब जनतेच्या एकीचे मिथक आहे. त्यामुळेच गांधींच्या नेतृत्वाखाली या देशातील श्रीमंतांसंह सर्व समाजघटकातील गरीब लोक स्वातंत्र्य चलवळीत सहभागी झाले. आजही या देशात दारिद्र्य किंवा शोषणमुक्तीच्या कोणत्याही जनआंदोलनाची सुरुवात गांधी-आंबेडकरांच्या घोषणेशिवाय होत नाही. गरिबीसारख्या हिंसाचाराशी अहिंसात्मक मागानीच लढा देता येईल. या संदर्भात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि महात्मा गांधी यांचा मार्ग एकच होता, असे कवीला वाटते. ते म्हणतातह

तू म्हणालास  
 अज्ञान दूर केले  
 तरच गरिबी दूर करता येते  
 इथे मात्र तू आणि बाबासाहेब  
 वैचारिक मतभेद असूनही सोबत होता  
 एकमेकांच्या. (पृ. २४)

गांधी - आंबेडकर यांच्यातील परस्पर संबंधाविषयी जनमाणसात अनेक संभ्रम आहेत. गांधी हिंदू धर्माभिमानी होते आणि सुरुवातीला त्यांनी वर्णाश्रमाचा पुरस्कारही केला होता; म्हणून त्यांनी हाती घेतलेल्या अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्याविषयी दलितांच्या मनात संभ्रम आहे. इ. स. १९२१ ते १९२७ या काठातील लिखाणात त्यांनी वर्णाश्रमाचा पुरस्कार केल्याचे दिसते;<sup>३</sup> मात्र गांधींनी सुरुवातीपासून अशी भूमिका घेतली होती की, वर्ण व्यवस्थेतसुद्धा उच्च नीचतेला स्थान नाही. त्यांच्या मते, वर्णव्यवस्था ही केवळ शमविभागणी आहे. इ. स. १९३६ नंतर आजची जातीव्यवस्था मला मुळीच मान्य नाही, असे गांधींनी वारंवार सांगितले आहे. इ. स. १९४६ मध्ये तर ते म्हणाले की, अस्पृश्यता हा हिंदू धर्माभिरील कलंक आहे; तरी गांधी सनातनी हिंदू होते, ते जातीव्यवस्थेचा पुरस्कार करीत होते, हा गांधीवरील ठपका काहीकेल्या जात नाही. या दीर्घकाव्यात गांधीचा हुंकार व्यक्त झाला आहे. तो असा,

रामच फक्त असता माझा तर  
 मी रहीमलाही पाठिंबा  
 दिला नसता  
 मला तुम्हाला समजून  
 घेता आलं नाही कधीच  
 आणि समजून घेणारही नाही  
 तुम्ही कधीही  
 म्हणून तू दिसतोस इथं  
 जातीच्या आणि धर्माच्याही  
 कोनाड्यात (पृ. १३)  
 गांधींच्या संबंधी जनमाणसात कितीही संभ्रम

पेरण्याचा प्रयत्न केला तरी या विश्वाचा गांधींनी केलेल्या परिवर्तनावरील विश्वास तसूभरही ढळत नाही. जनमाणसांच्या मनातून काहीकेल्या गांधी हलत नाही. गांधी कधी कुणाच्या मनात शिरेल ते सांगता येत नाही. सुशोभित यांनी 'गांधी की सुंदरता' या ग्रंथाची सुरुवातच इतिहासकार बलराम नंदा यांनी 'इन सर्च ऑफ गांधी' या ग्रंथात लिहिलेल्या घटनेने केली आहे. बलराम नंदा म्हणतात की, मी स्वतःलाच विचाराले की, गांधी माझ्यात कधी प्रविष्ट झाले याचा माझा मलाच पत्ता लागला नाही; मात्र मी स्वतःच निश्चय केला की, मी याचा तपास लावल्याशिवाय थांबणार नाही. याचप्रमाणे सुशोभित यांनी स्वतःत गांधी कधी प्रविष्ट झाले याचा शोध 'गांधी की सुंदरता' या ग्रंथात घेतला आहे. तसेच तुमच्यात, माझ्यात आणि कोणातही गांधी कधी प्रविष्ट होतील ते सांगता येत नाही. कवी म्हणतो की, 'त्यांन माझं तर घरही आधीच व्यापून टाकलेलं, घराच्या भिंतीवर, घराच्या कोनाड्यात, इतकंच काय घरातील ग्रंथालयात ठाण मांडून बसलेला महात्मा; त्यांन माझ्या मेंदूचाच ताबा घेतलेला.' कवीमध्ये गांधींचा प्रवेश कसा झाला याचा शोध म्हणजे 'अजूनही जिवंत आहे गांधी' ही दीर्घ कविता होय. या दीर्घ काव्यावर एक दृष्टिक्षेप टाकला तरी सहज लक्षात येते की, या कवितेतील शब्दाशब्दांतून गांधींचा संचार जाणवतोय. आपल्या प्रत्येकात गांधींचा प्रवेश कसा आणि केव्हा झाला याचा शोध घेतला तर गांधीविषयी प्रत्येकाची एक आगळीवेगळी गोष्ट बाहेर येईल.

ही कविता गांधीतील बुद्धाला शोधते आणि बुद्धाशिवाय गांधी पाहता येत नसल्याचा अनुभव सांगून समारोपाला ती पुरुषी अहंकाराने स्त्रीवर लादलेल्या गुलामीवर प्रकाश टाकते.

ज्या भूमीनं नाकारला  
 तुझ्यासारख्या महामानवाचा विचार  
 तिथं प्रथम स्त्रीवर घातली गेली बंधनं  
 तिला स्वतःचा चेहराही

पाहता येत नाही आरशात

पुरुषाच्या मर्जीशिवाय. (पृ. ५९)

महात्मा गांधीनी सामाजिक आणि राजकीय चळवळीत स्त्रीला सहभागी करून घेतले. या चळवळीतच तिला तिच्या हक्काची आणि तिच्यातील माणूसपणाची जाणीवही झाली. गांधीनी स्त्रीतील स्त्रीत्व जाणले होते. त्यांनी आयुष्याच्या अखेरीस स्वतःवर स्त्रीत्वाचा प्रयोग करून ते स्वतः विमुक्त झाले होते. मानव बनण्याच्या तीन अवस्था मानल्या जातात. त्या म्हणजे पुरुषत्व, स्त्रीत्व आणि मानव या आहेत. पहिली अवस्था पुरुषत्व धारण करणारी अवस्था आहे. स्त्री आणि पुरुष दोघांमध्येही ही अवस्था प्रकटत असते. कितीतरी स्त्रीवादी साहित्यात ह्या अवस्थेसंबंधी लिखाण केलेले दिसून येते. त्यानंतरचा टप्पा स्त्रीत्वाचा आहे. ही माणसाची प्रगत अवस्था आहे. ही अवस्था प्राप्त करण्यासाठी स्त्री आणि पुरुष या दोघांनाही खास विशेष प्रयत्न करावे लागतात. ही अवस्था बुद्धाने प्राप्त केली होती, रामकृष्ण परमहंस यांनी प्राप्त केली आणि ही अवस्था नौखालीत महात्मा गांधीना आयुष्याच्या शेवटच्या टप्प्यात प्राप्त झाली होती. त्यानंतर त्यांनी स्वतःला वासनांच्या, दमनाच्या तडफडीतून स्वतंत्र करून घेतले. त्यातून त्यांना प्रचंड ऊर्जा प्राप्त झाली म्हणून तर त्यांचे मृत्युचे भय हरपले. ते निर्भय बनले. त्यामुळे गांधींत रक्तपात सुरु असलेल्या दंगलीत हिंदू आणि मुसलमानांच्या मध्यभागी उभे राहण्याचे धाडस निर्माण झाले. असे धाडस त्यापूर्वी सिद्धार्थ गौतमानेच दाखविले होते<sup>३</sup>. प्रचंड नीतिमान माणूसूच असे धाडस करू शकतो. असे हे स्त्रीत्व प्रेमाचा एक अफाट स्रोत आहे. स्त्रीत्व माणसाला निर्भय, स्वतंत्र आणि प्रेमल बनविते. कवीच्याच शब्दात सांगायचे झाले तर स्त्रीच असते एक संस्कृती मानवकल्याणाची आणि प्रवाहित संस्कृतीची आद्य वाहकही. म्हणून जो हे स्त्रीत्व अमलात आणू शकतो तोच खरा शूर असतो आणि तोच अशांतीतही शांती स्थापित करू शकतो. कवी म्हणतो—  
तुझ्या अहिंसेचा आणि शांतीचा मार्ग

बुद्ध, कबीर आणि येशुच्याच

मार्गानं जाताना पाहून

ते अधिक हिंस बनताहेत

त्यांना खरा भूमिपुत्र

बुद्धाचा देशीवाद नको आहे. (पृ. ५५)

गांधीना स्वातंत्र्याची काही घाई झालेली

नव्हती. त्यांच्या मते, हिंसेने भलेही राज्य लवकर मिळविता येईल पण अहिंसेच्या मार्गाने ते स्वराज्य मिळवू इच्छित होते. गांधी स्वातंत्र्यलढ्यासमवेतच देशात लोकशाहीसाठी लोकमानस तयार करीत होते. त्यांच्या मते, हिंसेच्या मार्गाने प्राप्त केलेले राज्य हे हिंसक लोकांच्याच हाती जाणार असेल तर असे राज्य काय कामाचे? असे हे हिंसक लोक जनतेचे स्वातंत्र्य मान्य करतील का? जोपर्यंत लोकांना अहिंसा आणि सत्याग्रह या लोकशाही मूल्यांची जाणीव होत नाही; तोपर्यंत या देशात लोकशाही निर्माण होऊ शकत नाही. म्हणून बुद्ध, कबीर आणि येशू यांनी दिलेला अहिंसेचा मार्गाच महत्वाचा आहे. मात्र स्वातंत्र्यानंतर या देशातील जातीय आणि धार्मिक दंगलीने जे स्वरूप धारण केले; ते मात्र पूर्णतः गांधीविरोधी आहे. दि ३० जानेवारी १९४८ ला गांधींची हत्या झाली. त्याच्या आदल्या दिवशी म्हणजे २९ जानेवारीला त्यांच्या शेवटच्या प्रार्थनासभेत दिलेल्या अंतिम सार्वजनिक व्याख्यानातील शांती अशांतीच्या संदर्भातील एक किस्सा येथे उद्धृत करावासा वाटतो<sup>४</sup>. गांधी म्हणाले, आता काही लोक माझ्याकडे आले होते. ते शरणार्थी होते की कोण मी नाही विचारले. ते म्हणाले, तुम्ही फार सत्यानाश करून टाकलाच आहे; का आता आणखी करणार आहे? त्यापेक्षा तुम्ही येथून जात का नाही? आम्हाला सोडून द्या. आम्हाला विसरा, निघा येथून. मी विचारले, कुठे जाऊ? ते म्हणाले, तुम्ही हिमालयात जा. मी हसून म्हणालो की, तुम्ही सांगितले म्हणून जाऊ? ईश्वर जो मला आदेश देतो तेच मी करतो. ईश्वराची इच्छा असेल तर तो मला मारू शकतो. मी हिमालयात का नाही जात? तेथे राहणे मला तर आवडेल. तेथे जाऊन मला शांती

मिळेल; परंतु मी अशांतीतून शांती मिळवू इच्छितो; नाहीतर त्या अशांतीत मरू इच्छितो. माझा हिमालय येथेच आहे. तुम्ही सर्व हिमालयात जाणार असेल तर मलाही घेऊन चला.

अहिंसा, सत्य आणि प्रेम या मूल्यांवर आधारित समाजनिर्मितीचे स्वप्न गांधींनी पाहिलं होत. त्यासाठी त्यांनी जंग जंग पछाडलं; तथापि येथील दुभंगलेल्या मनोवृतीने हे स्वप्न साकार होऊ दिले नाही; तरी सत्योत्तर वर्तमानातसुद्धा सत्याची चाढ असलेला एक गांधीयन समाज जगाच्या पाठीवर निर्माण झाला आहे. हा गांधीयन वर्ग अन्याय-अत्याचाराविरुद्ध सत्याग्रह करण्यासाठी पुढे येतो आणि सत्ताधाच्यांना आपले निर्णय बदलण्यास भाग पाडतो. सत्योत्तर जगातसुद्धा गांधी तग धरून आहे. आजपर्यंत गांधीयन विचारावर लाखो ग्रंथ लिहिल्या गेले आणि आणखीन लिहिले जातील. मराठीत गांधीवरील अनेक ग्रंथ भाषांतरित झालेले आहेत. काढबंरी, कथा, वैचारिक लेखन आणि कविता असे सर्व वाङ्मयप्रकारची ग्रंथनिर्मिती गांधी विषयावर झालेली आहे. मराठीत वसंत दत्तात्रेय गुरुज यांची 'मला गांधी भेटला' ही एक विडंबन कविता आहे. साने गुरुजींच्या दोन कविता भावात्मक आशय व्यक्त करणाऱ्या आहेत. चंद्रकांत पाटलांच्या गांधीवरील चार कविता भविष्याचा वेद्ध घेणाऱ्या आहेत आणि प्रा. रा. ग. जाधव यांचा 'बापू: एकभाषित चिंतनकाव्य' हा कवितासंग्रह व अजय कांडर यांची 'अजूनही जिवंत आहे गांधी' हे दीर्घकाव्य आहे. अजय कांडर यांच्या कवितेविषयी विशेष नोंद घेण्यासारखी एकमेव बाब म्हणजे; ह्या कवितेची म्हणून एक नवी काव्यशैली आहे. प्रा. रा. ग. जाधव यांच्या बापू: एक भाषित चिंतनकाव्य<sup>५</sup> या संग्रहातील कविता ही गांधींच्या कार्याचे वर्णन करते. ती गांधीयन मूळे जपते. बापूची गोष्टही सांगते आणि अहिंसा, सत्य, सर्वोदय, हिंद स्वराज्य, विश्वस्त या मूल्यांचे निरुपण करणारी ती एक चिंतनशील कविता आहे. मात्र अजय कांडर यांची अजूनही जिवंत आहे गांधी<sup>६</sup> ही कविता

भारतीय समाजातील वर्तमान वास्तवाला अधिक भिडते. सत्ता, संपत्ती टिकविण्यासाठी समाजात जे लोक तेढ व द्वेष उभारून अराजकता स्थापित करू पाहत आहेत, अशा मूलतत्त्ववादी लोकांना अजूनही गांधीचे भय का वाटते? ते गांधीला का संपवू पाहतात? आणि त्यांच्याकडून गांधी का संपता संपत नाही? ह्या प्रश्नांचा शोध ही कविता घेते. गांधी आणि गांधीविरोधी विचार यांच्यातील संघर्षाची ही कविता आहे. असे हर्मिस प्रकाशन प्रकाशित, कवी अजय कांडरनिर्मित 'अजूनही जिवंत आहे गांधी' हे दीर्घकाव्य प्रत्येकाने वाचून अनुभवावे असे आहे.

**'अजूनही जिवंत आहे गांधी'**

**अजय कांडर**

हर्मिस प्रकाशन, पुणे

द्वितीयावृत्ती : २८ जानेवारी २०२३

पृष्ठे : ६० मूल्य : १२०

#### संदर्भ:

१. जावडेकर, आचार्य शं. द. (ऑक्टोबर १९५२) नवभात. महात्मा गांधी आणि भागवतपीता हा लेख गांधीविषयी: गांधीविचार आणि समकालीन विचारविश्व, खंड २ रा, संपादक: अशोक चौसाळकर, साधना प्रकाशन, ३० जानेवारी २०२२. पुणे. पृ. ३४
२. सुराणा, पन्नालाल, (३० जानेवारी २०२२) वर्ण, जात, हिंदूधर्म व अस्पृश्यता, संपादक: रमेश ओझा, गांधीविषयी गांधी: खुर्द आणि बुद्रुक, खंड ३ रा, साधना प्रकाशन, ३० जानेवारी २०२२. पुणे. पृ. ३७
३. कसबे, रावसाहेब (२०२०)गांधी: पराभूत राजकारणी आणि विजयी महात्मा,लोकवाङ्मय गृह, मुंबई पृ.६५५-६५६
४. सुशोभित (जुलै २०२१) गांधी की सुंदरता महात्मा में मानुष की खोज, हिंद युग्म, नोएडा पृ. १७
५. जाधव, रा. ग. (३० जानेवारी २०१७ तिसरी आवृत्ती) बापू: एकभाषित चिंतनकाव्य, साधना प्रकाशन, पुणे.
६. कांडर, अजय (१० ऑक्टोबर २०२२) अजूनही जिवंत आहे गांधी, हर्मिस प्रकाशन, पुणे.

## FORM IV (*See Rule 8*)

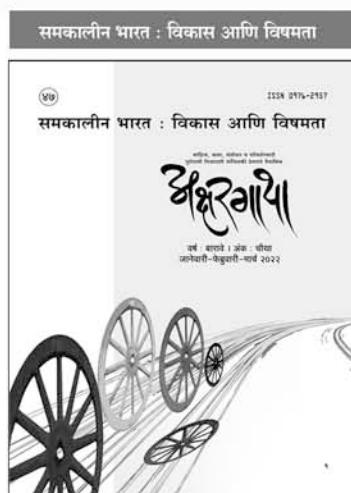
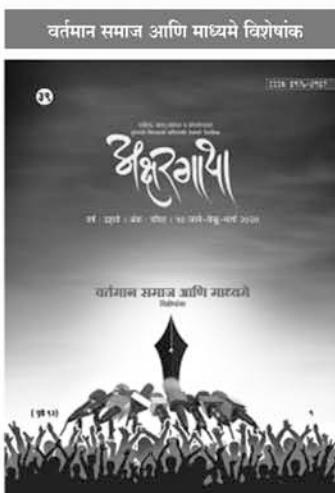
### अक्षरगाथा त्रैमासिकाची मालकी आणि अन्य माहिती

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| १. नियतकालिकाचे नाव            | : 'अक्षरगाथा'  |
| २. प्रकाशन स्थळ                | : अक्षरगाथा, 'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसमार्ग, नरहरनगर, नांदेड - ४३१६०५.                        |
| ३. प्रकाशनाची सामायिकता व भाषा | : त्रैमासिक / मराठी  |
| ४. मुद्रक                      | : प्रल्हाद उत्तमचंद्र साहनी  |
| राष्ट्रीयत्व                   | : भारतीय   |
| पत्ता                          | : मुद्रा आॅफेसेट प्रिंटर्स अॅन्ड प्रोसेसर्स, शारदा टाकीजजवळ, एम.जी. रोड, नांदेड - ४३१ ६०३. |
| ५. प्रकाशक                     | : अर्चना माधवराव जाधव,   |
| राष्ट्रीयत्व                   | : भारतीय   |
| पत्ता                          | : 'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसमार्ग, नरहरनगर, नांदेड - ४३१६०५.                                   |
| ६. संपादक व मालकी              | : डॉ. जाधव माधवराव मारोतराव  |
| राष्ट्रीयत्व                   | : भारतीय   |
| पत्ता                          | : 'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसमार्ग, नरहरनगर, नांदेड - ४३१६०५.                                   |
- मी, अर्चना माधवराव जाधव, प्रकाशक, अक्षरगाथा असे जाहीर करते की, वर दिलेला तपशील माझ्या माहितीप्रमाणे आणि समजुलीप्रमाणे खरा व बरोबर आहे.

दि. १० जानेवारी, २०२३

अर्चना माधवराव जाधव  
प्रकाशक, 'अक्षरगाथा' त्रैमासिक

### अक्षरगाथाचे संग्राह्य विशेषांक



## प्रकाशन/शिक्षण/संशोधन संस्था यांना आवाहन

'अक्षरगाथा' ट्रैमासिक साहित्य, कला व पुरोगामी विचारांना प्रकाशित करण्याबरोबरच ग्रंथ, प्रकाशन संस्था व यासंदर्भात कार्य करणाऱ्या संस्थांना प्रसिद्धी देण्याचा प्रयत्न करते.

'अक्षरगाथा' महाराष्ट्रातील अनेक महाविद्यालये, विद्यापीठे, ग्रंथालये, वाचनालये, स्वयंसेवी संस्था व असंख्य वाचकांपर्यंत नियमित पोहचते. त्याचबरोबर महाराष्ट्राबाहेरही मराठी विभाग कार्यरत असणारी विद्यापीठे, संस्था, ग्रंथालय व मराठी भाषकांपर्यंत जाते. तेव्हा आपण आपल्या ग्रंथाच्या जाहिरातीसाठी व वाडमयीन उपक्रमाच्या प्रसिद्धीसाठी संपर्क करावा.

## जाहिरातीचे दरपत्रक

रंगीत आवरण पृष्ठ क्र. ४	रु. १५,०००/-
रंगीत आवरण पृष्ठ क्र. २ व ३	रु. १०,०००/-
आतील रंगीत पृष्ठ	रु. ८,०००/-
कृष्णधवल आवरण पृष्ठ क्र. २ व ३	रु. ५,०००/-
दर्शनी पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. ५,०००/-
आतील संपूर्ण पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. ३,०००/-
आतील अर्धे पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. १,५००/-

पूर्ण पान : ६.१ इंच रुंदी x ८.४ इंच उंची  
अर्धे पान : ६.१ इंच रुंदी x ४.२ इंच उंची

जाहिरातीसाठी : akshargatha@gmail.com

## । अक्षरगाथाचे वर्गणीदार व्हा! ।

- कोणत्याही महिन्यापासून वर्गणीदार होता येते.
- 'अक्षरगाथा' ट्रैमासिक असून त्याच्या प्रकाशनाचा नियतकाल १० एप्रिल (एप्रिल-मे-जून), १० जुलै (जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर), १० ऑक्टोबर (ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर), १० जानेवारी (जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च) असा आहे.

'अक्षरगाथा'ला साहित्य पाठवताना  
आपले लेखन सुवाच्य हस्ताक्षरात लिहिलेले वा टंकलिखित अथवा संगणकाद्वारे  
मुद्रित केलेले असावे. मुद्रित लेख श्रीलिपी ७०८ फॉण्ट मध्ये असावा.

Printed Book  
(छापील पुस्तक)

प्रति,

.....  
.....  
.....

प्रेषक :

मा.मा. जाधव

बळीवंश, नृसिंह पॅलेसच्या मागे,

नरहरनगर, नांदेड-४३१६०५.

पीन कोड

--	--	--	--	--	--

'अक्षरगाथा' हे ट्रैमासिक मुद्रक प्रलहाद उत्तमचंद साहनी यांनी मुद्रा ऑफसेट प्रिंटर्स अॅन्ड प्रोसेसर्स, शारदा टॉकीजजवळ,  
एम.जी. रोड, नांदेड - ४३१ ६०३ येथे मुद्रित करून प्रकाशक अर्चना माधवराव जाधव यांनी बळीवंश प्रकाशन,

'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहरनगर, नांदेड - ४३१ ६०५ येथे प्रकाशित केले.

संपादक : डॉ. जाधव माधवराव मारोतराव.

RNI : MAHMAR 2010/35743

Cell : 09881191543, 09422874336, e-mail : akshargatha@gmail.com