ISSN 0976-2957

५८

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

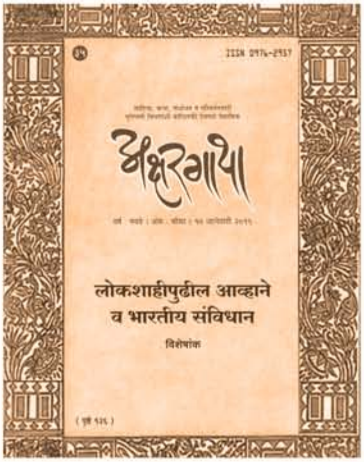
अक्षरगाथा

वर्ष : पंधरावे । अंक : तिसरा
ऑक्टोबर–नोव्हेंबर–डिसेंबर २०२४

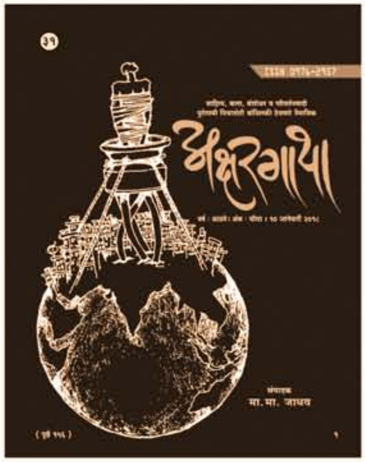
अक्षरगाथाचे संग्राह्य विशेषांक

जात पितृसत्ता विशेषांक

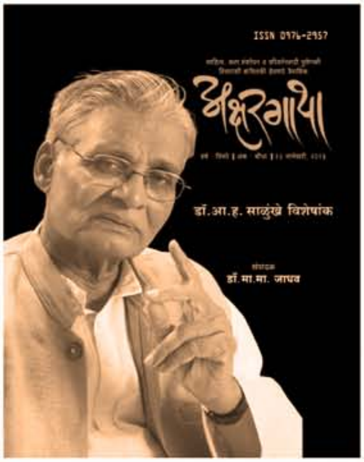
लोकशाहीपुढील आव्हाने व भारतीय संविधान



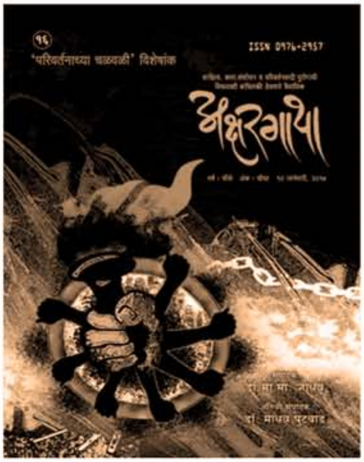
जागतिकीकरण : भारतीय शेती आणि जातिव्यवस्था



डॉ. आ. ह. साळुंखे विशेषांक

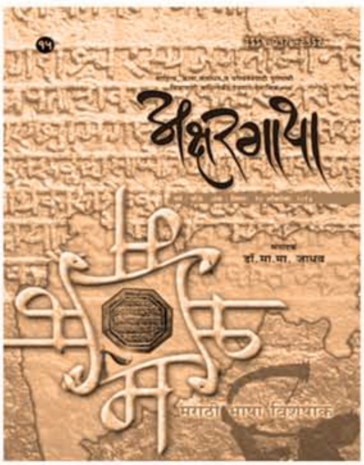


परिवर्तनाच्या चळवळी विशेषांक

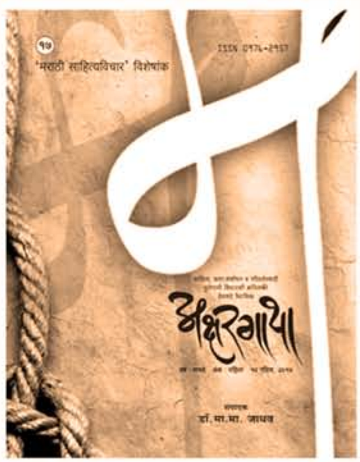


सांस्कृतिक दहशतवादविरोधी विवेकी विचार विशेषांक

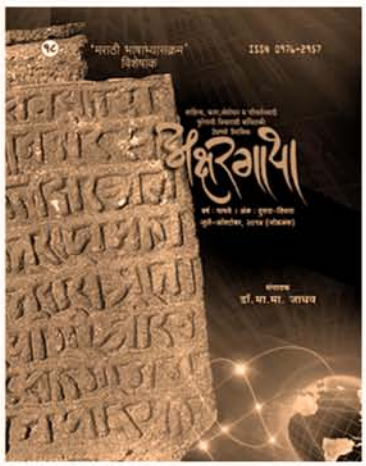
मराठी भाषा विशेषांक



मराठी साहित्यविचार विशेषांक



मराठी भाषाभ्यासक्रम विशेषांक



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

अक्षरगाथा

वर्ष : पंधरावे । अंक : तिसरा । ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर २०२४

संपादक : **मा. मा. जाधव**

कार्यकारी संपादक : दिलीप चव्हाण, भगवान फाळके

संपादक मंडळ : कमलाकर चव्हाण, अनिल जायभाये, विवेक घोटाळे, संतोष सुरडकर, डॉ. व्यंकटी पावडे, डॉ. प्रल्हाद भोपे

प्रकाशक : अर्चना माधवराव जाधव
बळीवंश प्रकाशन, 'बळीवंश',
नृसिंह पॅलेसच्या मागे,
नरहरनगर, नांदेड -५.

मुद्रिततपासणी : चंद्रकांत गायकवाड
भ्र. ७२४९६५५२७९

मुद्रक
मुद्रा ऑफसेट प्रिंटर्स अँड प्रोसेसर्स
शारदा टॉकीजजवळ,
एम. जी. रोड, नांदेड-४३१६०३.

मुखपृष्ठ व अक्षर सजावट
विजयकुमार चित्तरवाड

अक्षरजुळणी
गिरीश कहाळेकर
भ्र. ९८९०५९७७१४

साहित्य व वर्गणी पाठविण्याचा पत्ता

मा. मा. जाधव
'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहरनगर, नांदेड - ४३१ ६०५. भ्र. ९४२२८७४३३६, ९८८११९१५४३.
e-mail : akshargatha@gmail.com website : www.akshargatha.com

वार्षिक वर्गणी : व्यक्ती : ₹ ४००/- संस्था : ₹ ५००/- **त्रैवार्षिक वर्गणी** : व्यक्ती : ₹ १०००/- संस्था : ₹ १२००/-
१० वर्षासाठी : व्यक्ती : ₹ ३०००/- संस्था : ₹ ४०००/- **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 रक्कम + ₹ ३० (शाखा विनिमय 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.

 (मुखपृष्ठ व मलपृष्ठासह या अंकाची एकूण पृष्ठसंख्या १०० आहे)

UGC CARE listed and Peer Reviewed Journal

(५८)

अक्षरगाथा

ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर २०२४

। अ नु क्र म ।

विभाग एक : ज्ञानदीप लावू जगी

- नव्या धोरणासाठी संघर्ष — कॉ. शरद पाटील — ५
- सत्यशोधक नाटके : लोकरंगभूमीचा सामाजिक आविष्कार — डॉ. प्रवीण बनसोड — १३
- तर्कतीर्थ आणि यशवंतराव: महाराष्ट्राच्या प्रबोधनाचे मानकरी — सरोजकुमार मिठारी — १६
- प्रिकेरीअस लाईफ : दि पावर्स ऑफ मोर्निंग अंड व्हायलेन्स-जुडीथ बटलर — मोसिम पठाण — २१

विभाग दोन : विशेष लेखमाला

- मर्ढेकरांचे सौंदर्यशास्त्र : अपुरेपणाची चिकित्सा — जी. के. ऐनापुरे — २३

विभाग तीन : लेख / संशोधन / समीक्षा

- भावचिन्हांची आधुनिक भाषा — डॉ. चिन्मय घैसास — ३४
- मराठी लोकसाहित्याच्या संकलनाचा इतिहास — डॉ. दिनेश वाघुंबरे — ३८
- मराठवाड्यातील शिक्षण : काल, आज आणि उद्या — डॉ. मारोती तेगमपुरे — ४४
- अनुवाद/भाषांतर आणि द्विभाषिक कवित्व — डॉ. दीपक बोरगावे — ४९

विभाग चार : वाद-संवाद

- अनुसूचित जातींतर्गत आरक्षण वर्गीकरण आणि आंबेडकरी चर्चाविश्व — धम्मसंगिनी रमागोरख — ५७
- भीमा कोरेगावच्या युद्धाच्या प्रतिइतिहास निरूपणाचे वर्तमान — प्रा. सचिन गरुड — ६५
- गोटुल: मध्यभारत के गोंड आदिवासियों का परंपरागत शैक्षिक केंद्र — डॉ. नरेश मडावी, डॉ. संतोष सुरडकर — ६९

विभाग पाच : पुस्तक परीक्षण / समीक्षा

- विसाव्या शतकातील मराठा समाज : काही निरीक्षणे — डॉ. पंडित टापरे — ७७
- अस्तित्वहीन माणसाचं जगणं अधोरेखित करणारी कविता — विलास पाटील — ९२
- उच्च शिक्षण धोरणाची मर्मग्राही चिकित्सा — दिलीप चव्हाण — ९६

विभाग एक – ज्ञानदीप लावू जगी

नव्या धोरणासाठी संघर्ष

◆

कॉ. शरद पाटील

दिल्लीच्या 'मेनस्ट्रीम' साप्ताहिकाच्या २७-५-७८ ता. च्या अंकात 'स्ट्रगल फार ए न्यू लाईन' या शीर्षकाखाली यापूर्वी प्रसिद्ध झालेला हा लेख कॉ. शरद पाटील जन्मशताब्दीनिमित्त विशेष लेखमालेअंतर्गत अक्षरगाथाच्या वाचकांसाठी पुनःप्रकाशित करीत आहोत.

भारतीय इतिहास, तत्त्वज्ञान व प्रचलित समाजव्यवस्था यांचे पारंपरिक वर्गीय दृष्टिकोनातून विवरण करण्याऐवजी वर्गीयजातीय दृष्टिकोनातून विवरण करणारे नवे धोरण – अन्वेषणात्मक व राजकीय कम्युनिस्ट चळवळीत उदयास आलेले आहे.

डांगे, कोसंबी, चानना, रामशरण शर्मा, मोहंमद व इर्फान हबीब यांसारखे मार्क्सवादी इतिहासज्ज्ञ आणि राहुल सांस्कृत्यायन व देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांसारखे मार्क्सवादी तत्त्वज्ञ अनुक्रमे भारतीय इतिहास व तत्त्वज्ञान यांची याच पारंपरिक दृष्टिकोनातून मीमांसा करीत आले आहेत. भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाचे एक नेते प्रभाकर वैद्य हे पहिले मार्क्सवादी आहेत की, ज्यांनी आपल्या 'महात्मा फुले आणि त्यांची परंपरा' या वैशिष्ट्यपूर्ण पुस्तकाद्वारे नव्या धोरणाचा पुरस्कार करून वर्गलढा व जातिलढा यांचा समन्वय करणारे क्रांतिकारी आंदोलन उभारायची गरज प्रतिपादली.

पण सर्वात उल्लेखनीय आहे गेल ओमवेद यांचे – 'कल्चरल रिव्हॉल्ट इन ए कलोनिअल सोसायटी, द नॉन-ब्राह्मण मुव्हमेंट इन वेस्टर्न इंडिया: १८७३ ते १९३०' हे पुस्तक वैद्यांच्या पुस्तकानंतर दोन वर्षांनी १९७६ मध्ये प्रसिद्ध झाले. समारोपात हे पुस्तक म्हणते की, वर्गलढा व जातिलढा यांचा समन्वय करणारे क्रांतिकारी आंदोलन तेव्हाच उभारले जाऊ शकेल जेव्हा ही कामगिरी आजच्या उच्चभ्रू नेतृत्वाकडून मागासलेल्या कार्यकर्त्यांवर सोपविली जाईल.

पण भारतीय क्रांतीची आजची अवस्था निश्चित करायचा प्रयत्न करणाऱ्या त्यांच्या अलीकडच्या लेखांमध्ये त्या सर्वस्वी सामंतप्रथेच्या (feudalism) युरोपीय मॉडेलवर विसंबतात. भांडवलशाहीच्या तुलनेत सामंतप्रथेची व्याख्या त्या खालीलप्रमाणे देतात–

'शेतीत सामंतप्रथेचा अर्थ होतो वरकड (शेतीमालाची) मुख्यतः महसुलाच्या रूपात वसुली होणे, आणि प्रत्यक्ष उत्पादक मुख्यतः कुळे, गरीब शेतकरी वा निमभूदास असणे, जे जमिनीवर मालकीहक्क असलेल्यांशी सामंती संबंधांनी बांधलेले असतात. वैशिष्ट्य हे की, जमीनदार व व्यापारी, सावकार महसूल-खंड व सावकारीद्वारे वरकडीचा जो संचय करतात त्याचा विनियोग ते शेतीविकासासाठी न करता व्यक्तिगत उपभोग वा प्रभुत्वासाठी करतात. शेतीत भांडवलीप्रथेचा अर्थ होता वरकड मुख्यतः

मोलमजुरीद्वारे वरकड मूल्याच्या रूपात वसूल होणे. प्रत्यक्ष उत्पादक असतात भूमिहीन वा अल्पभूधारक श्रमिक जे आपली श्रमशक्ती विकायला बाध्य असतात; पण कोणत्याही विशिष्ट जमीन- मालावरील अधीनत्वाच्या पाशापासून सर्वसामान्यपणे मुक्त असतात, आणि शेतकरी आपली वरकड बऱ्याच प्रमाणात संचयासाठी व शेतीत गुंतवणुकीसाठी वापरतात.

त्यांचे प्रतिपादन हे आहे की, आजच्या भारतीय समाजातील सामंतप्रथेचे अवशेष मूलतः भांडवली असलेल्या संबंधात थोडा बदल करण्यापलीकडे जात नाहीत

'तथापि, भांडवली संबंध सामंती अवशेषांच्या आवरणाखाली असतात. एका बाजूला जमिनीवर थोडाफार हक्क असलेले पण व्यापाऱ्यांकडून कर्जग्रस्त व पीडित असे व बहुधा बटाईदार म्हणून राबणारे गरीब शेतकरी शेतमजुरांसह मुख्य शक्ती असतात, आणि देशाच्या काही भागात (बहुधा आदिवासी भागांत) ते (गरीब शेतकरी) बहुसंख्येने असतात. दुसऱ्या बाजूला, खुद्द शेतमजुरांत कर्जग्रस्तता, छुपी वा आंशिक बटाईदार कुळवाडीप्रथा व जातिभेद राहातात; पण जातपात, कर्जदारी व कुळवाडी- प्रथा या अशा बाबी नाहीत की, ज्या उत्पादक व मालदार यांच्यामधल्या संबंधाला सामंती स्वरूप देतात, तर त्या अशा बाबी आहेत की ज्या मूलतः भांडवली असलेल्या संबंधांना थोडे वेगळे वळण देतात.

भारत पाटणकरांबरोबर संयुक्तपणे लिहिलेल्या- 'द बूझ्व स्टेट इन पोस्ट-कलोनिअल सोशल फॉर्मेशन्स' (वसाहतोत्तर समाजप्रकारांमधील भांडवलदारी शासनसंस्था) या अलीकडील लेखात त्यांनी भारतीय शासन हे भांडवलदारी शासन असल्याचा ऐसपैस निष्कर्ष काढला आहे.

मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्ष सामंती अवशेषांची यादी खालीलप्रमाणे देतो-

'... जमिनीची मिरासदारी, कुळांचे कमाल खंडाने शोषण, किमान रोजावर शेतमजुरांचे शोषण, तऱ्हेतऱ्हेची सावकारी, सालदार व शेतमजुरांना जातीपरत्वे वेतन- चुकवणूक, त्याच कामासाठी पुरुषांच्या निम्मे व तिसरा हिस्सा रोज देऊन मजूर- स्त्रियांचे शोषण, गावतळे, गावविहीर व इतर सामायिक मालमत्तेचा वापर करण्यास विशिष्ट जाती-जमातींना मज्जाव, इ. चे स्वरूप दुसरेतिसरे कोणतेही नसून सामंतीच आहे.'

माकप भारतीय समाजाची व्याख्या निमसामंती अशी करतो-

'...भांडवलदार- जमीनदार शासनातील भारतीय शेतीचे स्वरूप ना अभिजात सामंतप्रथाक आहे ना विकसित भांडवलीप्रथाक; ते आहे सामंतप्रथाक व निमसामंतप्रथाक, ज्याचा अर्थ होतो जुन्या सामंती व्यवस्थेवर भांडवली शोषण लादले जाणे.'

ओमवेद यांच्या प्रतिपादनातून ध्वनित होते की, भारतीय भांडवली शासनाने भांड- बदारी लोकशाही क्रांती. केव्हाच पार पाडलेली आहे आणि करायची राहिली आहे केवळ समाजवादी क्रांती, (या प्रतिपादनाचा पाठपुरावा करीत आणीबाणी घोषणेनंतर लगेच लिहिलेल्या एका प्रबंधात त्यांनी म्हटले होते की, भांडवलदारी लोकशाहीच्या पुन- रुज्जीवनाचा नाही तर कामगारवर्गीय लोकशाहीचा लढा हाती घेतला पाहिजे.) ओमवेद व माकप दोघेही जातीला अनेक सामंती अवशेषांपैकी एक मानतात. प्रचलित भारतीय समाजाच्या व्याख्येवर सामंत प्रथेच्या युरोपीय नमुन्याचा पगडा तसाच राहातो व वर्ण- जातिलढा पुन्हा एक मंत्र बनतो.

भारतीय सामंत प्रथा

ब्रिटिश साम्राज्यवाद्यांनी १८७३ मध्ये बंगाल, बिहार व इतर काही भारतीय प्रदेशात कायम जमीनधारा कायदा जारी करून आणि नंतर उर्वरित भारतात रयतवारी पद्धत लागू करून भारतीय सामंत व्यवस्थेवर युरोपीय सामंतव्यवस्था वा तिची विकृती लादली. ब्रिटिशांनी भारत पादाक्रांत करायच्या वेळी भारतीय

समाज कोणत्या अवस्थेत होता ? सर्वोत्कृष्ट सार इर्फान हबीब यांनी काढले आहे -

जमीन महसुलावरील हक्क ज्या पद्धतीने दिले जात म्हणजे वरकडीतील हिस्से राज्यकर्त्या वर्गाच्या सभासदांत ज्याप्रकारे वाटले जात (मुगल साम्राज्यात जहागिरीद्वारे) त्यावर राज्यशास्त्रांची मूलभूत तत्त्वे ठरत. राज्यकर्त्या वर्गाकडून होणाऱ्या या प्रचंड वरकडीच्या विनियोगावर अधिष्ठित होती विशाल हस्तव्यवसाय उत्पादन करणारी, मोठ्या प्रमाणावर लांब पल्ल्याचा व्यापार चालवणारी व बरेच विकसित वाणिज्य भांडवल असलेली वसाहतपूर्व भारताची नागर अर्थव्यवस्था.

जमीन महसुलाच्या खालोखाल असणारा व त्याचा नाममात्र भाग असलेला वर- कडीचा हिस्सा बहुजातिजमातीय (heterogeneous) अशा आनुवंशिक वा निम- आनुवंशिक वतनदारांकडे जाई. त्यांना मुगल कारकुनांनी जमीनदार ही सोयीस्कर उपाधी दिलेली होती. हा नाममात्र हिस्सा उत्तर भारत व बंगालमध्ये होता. जमीन महसुलाच्या एकदशांश तर गुजराथमध्ये एकचतुर्थांश...

शेतकरीवर्गात बरेच थर पडलेले होते. जमीन महसुलाच्या आकारणीचा पाया बहुधा खेडे हाच असे, आणि बऱ्याचदा छोट्या जमीनदारांत मोडणारा शेतकरी- वर्गाचा वरिष्ठ स्तर (मुकद्दम व तत्सम) खेड्यावर आकारलेल्या महसुलाची रक्कम पुरी करण्यासाठी खालच्या शेतकऱ्यांवर जमिनीचे विविध दर बसवी. ही जमाबंदी व गावकामगारांना आणि 'गावखर्चासाठी' गावठीची ठेव, तसेच कारूनारू रिवाजानुसार द्यायची गवाही वा इरा मिळून ग्रामसमाजाचा पाया बने. यांवरून दिसते की, भारतीय ग्रामसमाज हा मार्क्सच्या कल्पनेप्रमाणे स्वयंपूर्ण प्रजासत्ताक नसून शेतकरी- वर्गाच्या खालच्या थराचे व ग्रामीण मजुरांचे वरिष्ठ स्तराने गौण शोषण करायची यंत्रणा होती. (इर्फान हबीब येथे पारंपरिक मार्क्सवादी अन्वेषणपद्धतीला बळी पडतात. थर वा स्तर हे शब्द येथे वर्गांचे वाचक आहेत हे उघड आहे. घर वा स्तर याऐवजी येथे जात हा शब्द योजला पाहिजे.)

'या शेतकरी वर्गाखाली मुख्यतः हीन व अस्पृश्य जातींचा भरणा असलेला विशाल ग्रामीण सर्वहारा वर्ग आढळत असे. जमीनदार व वरिष्ठवर्गीय शेतकरी आपली खुद्द कश्त शेते मजुरांकडून कसून घेत. या मजुरांना वेतन रोखीत तसेच धान्यात दिले जाई आणि बिहार व दक्षिण भारतसारख्या काही भागांत (काही भागात का ? सबंध भारतात) निमगुलामीत जखडून ठेवले जाई.'

मोहंमद हबीब व असगरअली इंजिनिअर सांगतात की, अरब व नंतर तुर्क हे जिंकलेल्या देशात पृथक असा लष्करी सामंत वर्ग बनून राहात. जर आपण या लष्करी सामंतवर्गाच्या जागी लष्करी व पुरोहित जाती ठेवल्या तर आपण तुर्कपूर्व भारतीय सामंत समाजापर्यंत जाऊन पोहोचतो; कारण तुर्क राज्यकर्त्यांनी ग्रामीण समाजाचा ढाचा ढोबळपणे तसाच ठेवला. भारतीय दर्शनांचा महान भाष्यकार वाचस्पति मिश्र (इ. स. ९००) सांख्य ज्ञानग्रहणक्रियेचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी तुर्कपूर्व भारतीय सामंत प्रथेच्या पदसोपानाचा खालीलप्रमाणे दृष्टांत देतो-

'...ज्याप्रमाणे ग्रामाध्यक्ष कौटुंबिकांपासून करग्रहण करून तो (कर) विषयाध्यक्षाला देतो, विषयाध्यक्ष सर्वाध्यक्षाला व सर्वाध्यक्ष भूपतीला...'

भारतीय सामंतप्रथेची वैशिष्टे पुढीलप्रमाणे होती - (१) भारतीय सामंत राज्य- कर्त्यांचा सोपान दोन जातींनी बनलेला होता: स्थानिक लष्करी जात व ब्राह्मण जात. (२) ग्राममुख्या (पाटील) पासून राजापर्यंतचे लष्करी जातीचे सामंत आपापल्या वतन जमिनीचे मालक होते, त्यांच्या रयतेच्या जमिनीचे नाही. (३) दोन्ही जातींचे सामंत केवळ करग्राहक होते, आणि महसुलातील त्यांचा हिस्सा त्यांना त्यांच्या विशिष्ट कामाबद्दल 'वेतन' म्हणून मिळत असे. (४) शेतकरीवर्ग लष्करी व कुणबी जातींनी बनलेला असून ते आपापल्या जमिनींचे मालक होते, कुळे नव्हते. (५) कारूनारू जातींचे स्थान शेतकरी जाती व

तथाकथित सर्वहारा जाती यांच्या मधले होते. (६) अतिशूद्र जाती व जमाती जातिव्यवस्थेच्या मनोऱ्याचा चौथरा होते आणि या मनोऱ्याला, आंबेडकरांच्या साक्षात्कारी शब्दात जिना नव्हता. (७) राज्यकर्त्या सामंत - जातीयांच्या करग्रहण, वेठबिगार, इ. विशेषाधिकारांचा स्त्रोत त्यांच्या रयतेच्या जमिनींवरील मालकी हक्कात नसून त्यांच्या स्वतःच्या वतन जामिनीवरील मालकीहक्कात होता आणि तो ते आपापल्या जातींचे सभासद असण्यावर अवलंबून होता. युरोपीय सामंतप्रथेचा निर्णायक घटक जर वर्ग होता तर भारतीय सामंतप्रथेचा निर्णायक घटक जात होता.

भारतीय लोकशाही क्रांती

वसाहतपूर्व भारतीय समाजात वर्ग नावाची संस्था नव्हती. केवळ ढोबळपणे असे म्हणता येईल की भारतात जातिव्यवस्था ही वर्गव्यवस्थेचा आविष्कार होती. भारतीय सामंत शासकवर्ग लष्करी व पुरोहित जातींचा बनलेला होता, तर शासित वर्ग शूद्र बनिया, शेतकरी व कारूनारू जाती आणि अतिशूद्र जाती व जमाती यांनी बनलेला होता.

शुद्र कारूनारू जाती व शूद्र हीन जाती यांतील फरक पाणिनीय व्याकरणाच्या (इसवीपूर्व ५०० ते ४००) एका नियमाने स्पष्ट केलेला आहे. या नियमानुसार शूद्र कारूनारू जाती 'अनिरवसित' शूद्र होत्या, म्हणजे त्या गावापासून वेगळ्या व बहिष्कृत वस्तीत राहात नव्हत्या आणि त्यांनी जेवण केलेली भांडी संस्कारांनी शुद्ध होऊ शकत, तर अतिशूद्र जाती व जमाती या 'निरवसित' शूद्र होत्या, म्हणजे त्या गावापासून वेगळ्या व बहिष्कृत वस्तीत राहात असत आणि त्यांनी जेवण केलेली भांडी कोणत्याही संस्कारांनी शुद्ध होऊ शकत नसत.

आपण जी जातिव्यवस्था जाणतो ती धर्मशास्त्राच्या श्रौतस्मार्त धर्माची जाति- व्यवस्था आहे आणि ती बुद्धकाळात अस्तित्वात आली. उत्तरकालीन सिंधू संस्कृतीपासून थेट बुद्धकाळापर्यंत जी व्यवस्था चालत आली ती होती वैदिक वा श्रौत धर्माची वर्ण-व्यवस्था. वर्णव्यवस्था म्हणजेच भारतीय पद्धतीचा दासप्रथाक समाज. गुलाम वर्ण, म्हणजे आर्यपूर्व समाजातला दास वर्ण व आर्य समाजातला शूद्र वर्ण, द्विज वर्णांपासून वेगळ्या वस्तीत राहात असे; पण तो अस्पृश्य नव्हता. अस्पृश्यता हे सामंती जातिव्यवस्थेचे अपत्य आहे.

तीच ही जातिव्यवस्था आहे जी वासाहतिक कालखंडापासून वर्गव्यवस्थेशी सहजीवन जगत आलेली आहे. ब्रिटिशांनी जसे भारतीय शेतीवर युरोपीय सामंती मालमत्ता- संबंध लादले तसेच ते भारतात भांडवली वर्गसंबंध विकसित करायला कारणीभूत झाले.

भारतीय सामंतप्रथा जातिव्यवस्थेच्या स्वरूपात तगलेली आहे, मग या जाति- व्यवस्थेत विविध कारणांनी कितीही बदल झालेले असोत. अजूनही भारतीय माणूस जातीतच जन्मतो, लग्न करतो व मरतो. अजूनही ग्रामीण भागात अस्पृश्यतेचा जोर आहे. अजूनही हरिजन व आदिवासी गरिबांवर बेगुमानपणे अत्याचार केले जातात. अजूनही निमगुलाम श्रमिकांची हरिजन व आदिवासींमधून भरती केली जाते. अजूनही हरिजन व आदिवासींमध्ये निरक्षरतेचे प्रमाण सर्वांत जास्त आहे. आणि प्रत्येक पाच भारतीयांत एक आहे एकतर हरिजन वा आदिवासी.

म्हणून, भारतीय समाजाची निमसामंती अशी व्याख्या केवळ प्रचलित निमसामंती वर्गसंबंधांच्या आधारावर नाही तर प्रचलित निमसामंती जातिसंबंधांच्याही आधारावर केली पाहिजे. म्हणूनच, भारतात लोकशाही पूर्तता केवळ निमसामंती वा भांडवली जमीनदारशाही नष्ट करून होणार नाही तर जातिव्यवस्था नष्ट करूनच होईल.

नव्या हुकूमशाहीचा धोका

भारतीय जनतेने इंदिरा गांधींच्या नेतृत्वाखालील काँग्रेस पक्षाच्या एकाधिकारशाही राजवटीचा पराभव करून एक महान विजय मिळविला आहे; पण हुकूमशाहीवादी शक्ती पुन्हा उचल करून जमवाजमव

करीत असल्याचे दिसत आहे. आर्थिक अरिष्ट इतक्या झपाट्याने तीव्र तर होत आहे की, ज्या प्रस्थापित वर्गांची धोरणे त्याला कारणीभूत आहेत. त्यांना हुकूमशाही अधिकारांवाचून राज्य करणे अशक्यप्राय झाले आहे. माकप व जनता पक्ष या दोघांनाही वाटते की, हुकूमशाही पुन्हा इंदिरा काँग्रेसकडूनच येत आहे. समान राजकीय परिस्थिती संयुक्त आघाडीचे समान डावपेच मागत असते.

आणि येथेच प्रा. रावसाहेब कसबे हे तरुण नवबौद्ध विचारवंत त्यांच्या 'झोत' या पुस्तिकेद्वारे मोठी कामगिरी बजावतात. गोळवलकर गुरुजींच्या 'विचार धन' (Bunches of Thought) या पुस्तिकेआधारे राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या तत्त्वज्ञानाचे व राजकारणाचे सखोल विश्लेषण करून ते इशारा देतात की नवा धोका रास्वसंघाकडून येत आहे-

'ज्या पुरोगामी शक्तींना या देशात शोषणमुक्त समाज निर्माण करण्यासाठी वर्गलढा आणि वर्णलढा हातात हात घालून चालावा असे वाटत असेल त्यांनी संघाचे हे स्वरूप व त्याचे डावपेच (स्ट्रॅटेजी) समजावून घेतले पाहिजेत. जोपर्यंत वर्गश्रेष्ठत्वाची व जातिश्रेष्ठत्वाची भावना प्रस्थापितांच्या मनात जागृत असेल तोपर्यंत संघाचे अस्तित्व अटळ आहे व त्याच्या भूमिकेतील ताठरताही तीच असणार आहे. कदाचित त्याची दृश्यरूपे वेगवेगळी असतील. पुरोगामी, लोकशाही समाजवाद्यांचे संघाशी तात्त्विक, राजकीय व आर्थिक या सर्व क्षेत्रांत मूलभूत स्वरूपाचे मतभेद आहेत, ते सदैव राहणारे आहेत. अर्थात काही पुरोगामी शक्तींनी जनता पक्षाच्या रूपाने राजकारणात केलेल्या तडजोडी लोकशाही समाजवादाच्या तत्त्वांशी विसंगत ठरणार नाहीत अशी आशा काही काळ करायला हरकत नाही. परंतु लोकशाही समाजवादाशी केलेली तडजोड हा आत्मघात ठरेल, याचीही स्पष्ट जाणीव असली पाहिजे. इंदिरा गांधींच्या फॅसिस्ट प्रवृत्तीमुळे सर्व विरोधी पक्ष जनता पक्षाच्या रूपाने एकत्र आले. काय सांगावे ? संघाच्या फॅसिस्ट प्रवृत्तीमुळे त्याचे विघटनही होईल. म्हणून पुरोगामी शक्तींनी एकत्र येऊन राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाचा प्रत्येक आघाडीवर मुकाबला करण्यास सिद्ध असले पाहिजे.'

ते आपला प्रकाश 'झोत' संघाच्या सामाजिक फॅसिझमवर टाकतात-

हिंदू धर्म हा जगातील सर्वश्रेष्ठ धर्म असून ऋग्वेदात वर्णन केलेली चातुर्वर्ण्य व्यवस्था म्हणजे सर्व शक्तिमान परमेश्वराचेच चतुविध स्वरूप आहे. ही आजची जातिसंस्था नष्ट करणे आणि वर्गविहीन समतेवर आधारलेला समाज निर्माण करणे म्हणजे (परमेश्वराचे) सारे शरीर वर्गविहीन करण्यासाठी कापून टाकणे होय (पृ. १०), इतकेच नव्हे तर, जातिसंस्था ही भारतीय समाजाला गेल्या हजार वर्षांच्या इतिहासात उपकारकच ठरली आहे; जातिविरहित समाज परकीय आक्रमणाला जितक्या सहजासहजी बळी पडले, त्यांच्या तुलनेत भारत या आक्रमणाला सहजासहजी बळी पडला नाही. याचे कारण भारतात असलेली जातिसंस्था होय, असे गोळवलकरांचे म्हणणे आहे.. बौद्ध धर्माने जेथे जातिसंस्था नष्ट करून टाकल्या, ते आपल्या देशाच्या वायव्य आणि ईशान्य दिशांकडील भाग मुसलमानांच्या स्वाऱ्यांना लागलीच बळी पडले. गांधार - आताचा कंदाहार - पूर्णतः इस्लाममय झाला, बंगालमध्येही फार मोठ्या प्रमाणावर धर्मांतर झाले. याउलट दिल्ली व उत्तरप्रदेश हे जातिबंधनाच्या बाबतीत फार सनातनी ब कट्टर समजले जाणारे भाग. तेथे कित्येक शतके मुस्लीमसत्ता व धर्मांधता यांनी थैमान घातले असताही बहुसंख्य भाग हिंदू राहिला.'' (पृ. ९७) ... '

कसबेंच्या पुस्तकाच्या माझ्या परीक्षणात - 'बौद्ध धर्माच्या वर्चस्वाखालील प्रदेशात जातिसंस्था नष्ट झाली' हे विधान कसे चुकीचे आहे याचा खुलासा मी केलेला आहे. हे खरे आहे की, बुद्ध व त्यांचा भिक्षुसंघ वर्णजातिविहीन खडतर समतेचे जीवन जगत होते आणि वर्णजातिव्यवस्थेविरुद्ध ते प्रखर तात्त्विक प्रचार करीत होते. पण बुद्धाने त्यांच्या उपासकवर्गासाठी धर्मप्रवेशार्थ कोणताही धम्मदीक्षेचा आदेश दिला नव्हता

 ISSN : 0976-2957

आणि त्याचे भिक्षू व उपासकवर्ग यांच्यांत केवळ एकच नित्य पाश होता– भिक्षाचार. आंबेडकर त्यांच्या ‘द बुद्ध ॲड हिज धम्म’ मध्ये विवरण करतात–

६. भिक्खू व उपासक समाज यांना बांधणारा एकच पाश होता आणि तो म्हणजे भिक्षाचार..

८. उपासक समाजाला संघटित केलेले नव्हते.

११. पण जे संघाचे सभासद होऊ इच्छित नसून धर्म स्वीकारू इच्छित होते त्यांच्यासाठी वेगळी धम्म – दीक्षा नव्हती.

१२. ही गंभीर उणीव होती...

म्हणून बौद्ध धर्माचा उपासक समाज वर्णजातिसमाजात राहत असे आणि जन्म, विवाह, मृत्यू इ. चे संस्कार तो धर्मशास्त्राच्या नववैदिक धर्मानुसार करीत असे. बुद्ध ख्रिस्त व मोहंमद हे दासप्रथाक समाजाऐवजी जास्त पुरोगामी असा सामंतप्रथाक समाज वा नवा वर्गसमाज आणणाऱ्या समाजक्रांत्यांचे ‘प्रेषित’ होते हे लक्षात घेतले तर जातिव्यवस्था अबाधित ठेवल्याबद्दल बुद्धाला दोषी धरता येत नाही. कारण, जातिव्यवस्था म्हणजे वर्गसमाजाचेच भारतीय स्वरूप आहे. वर्णव्यवस्थेच्या तुलनेत जातिव्यवस्था ही श्रमविभाजनाची जास्त पुढारलेली पद्धत होती आणि म्हणून भारतीय सामंतप्रथाक क्रांतीने मुक्त केलेल्या नव्या उत्पादनशक्तींनी भारतात मानवी प्रयासांच्या सर्व क्षेत्रांत अभूतपूर्व प्रगतीचे मन्वंतर घडविले.

याच विकासोन्मुख वर्णजातिव्यवस्थाक समाजाने सिकंदरच्या अजिंक्य अभियानाची घोडदौड परतवली व जेत्यांना जिंकले. या जातिव्यवस्थेची प्रगतिशीलता संपून जेव्हा ती समाजविकासाला अडसर बनली तेव्हाच जातिव्यवस्थाक समाजाचा तुर्कांकडून पराभव झाला.

असेही म्हणणे चुकीचे आहे की, दिल्ली व उत्तर प्रदेशासारख्या खरोखरच्या कर्मठ हिंदू प्रदेशांनी इस्लामला दाद दिली नाही. धर्मांतराचा पहिला भर ओसरल्यानंतर, मोहंमद हबीब यांच्या समर्थ विवरणानुसार तुर्क जेत्यांना स्थानिक हिंदू राजे व इतर सामंतांबरोबर तडजोड करावी लागली. तुर्क भारतात धर्मप्रसारासाठी नाही तर राज्य करण्यासाठी, व तेही भारतीय राज्यकर्ते म्हणून आले होते, हे हिंदू राष्ट्रवादी लक्षात घ्यायला तयार नसतात.

हीच ती जातिव्यवस्था आहे की जी प्रथम तुर्कांकडून व शेवटी ब्रिटिशांकडून पराभूत झाली आणि तुर्कविजयापासूनच्या हजार वर्षांत उसणे जीवन जगत आली, आणि तिचाच दार्शनिक व राजकीय उदोउदो व समर्थन गोळवलकर करीत आहेत.

जात व वर्ग यांच्या संरक्षणाचे राजकारण

प्रस्थापितांची रास्वसंघ एकमेव राजकीय संघटना आहे जी जात व वर्ग दोन्हींचे समर्थन करते, तर प्रस्थापितांच्या इतर राजकीय संघटना केवळ वर्गव्यवस्थेचेच समर्थन करतात. रास्वसंघ जनसंघाचे स्वयंसेवक दल असल्याने अशी अपेक्षा होती की, गांधीवादी समाजवादाची आणभाक वाहाणाऱ्या जनता पक्षात जनसंघ विलीन झाल्यानंतर रास्व- संघही ‘बदलेल’. जेपींनी रास्वसंघाला एकतर जनता पक्षाच्या इतर स्वयंसेवक संघटनांत विलीन व्हायचे वा स्त्रिया व अन्य धर्मीयांना प्रवेश देऊन आपले प्रतिगामी हिंदुत्ववादी स्वरूप बदलायचे असे आवाहन करून ते भारताचे सर्वात संवेदनाक्षम हवामापक यंत्र असल्याचे पुन्हा सिद्ध केले आहे. जेपींच्या आवाहनातून रास्वसंघाचे सर्वांगीण पुनर्मूल्यांकन करायची राष्ट्रीय लाट उसळली आहे; पण हे निर्विवादपणे सिद्ध झाले आहे की, रास्वसंघ बदलायला तयार नाही.

रास्वसंघ जनसंघाचे केवळ स्वयंसेवक दल नसून जनसंघाचे धोरणविधाते रास्वसंघाचेच पदोन्नत कार्यकर्ते असतात, हे सुप्रसिद्ध आहे. रास्वसंघाची आजची सभासद संख्या ५० लाखांपेक्षा जास्त असून क्रियाशील सभासद संख्या १५ लाख आहे. जनता पक्षाच्या छत्रछायेखाली सर्वांत वाढ झाली आहे जनसंघ - रास्वसंघाची.

जनसंघाची वाढ जनता पक्षातील इतर घटक पक्षांचे व मित्रपक्षांचे लचके तोडूनही झाली आहे.

घरचाच अहेर दिलेला बरा होईल. गेल्या विधानसभा निवडणुकीत धुळे जिल्ह्यातील शिंदखेडे मतदारसंघाची जागा एका तरुण लढाऊ समाजवादी उमेदवाराने लढवली जो संबंध आणीबाणीच्या काळात मिसाखाली स्थानबद्ध होता. त्याचा पराभव जनसंघाने असा स्वतंत्र उमेदवार उभा करून केला की, ज्याची एकमेव पात्रता तो एका सर्वात श्रीमंत अशा निमसरंजामी मराठा कुटुंबातून आलेला असून लोकसभा निवडणुकीनंतर कमी लाभदायक काँग्रेस सोडून जनता पक्षात आलेला होता ही होती. (या उमेदवाराचे दोन वडील चुलतभाऊ हायस्कूलमध्ये माझ्याबरोबर होते. त्यांच्या प्रगतिपुस्तकात पालकाचा व्यवसाय ते गवने लिहीत– जमीनदार व सावकार!).

साक्री राखीव मतदारसंघ माकपच्या अशा तरुण आदिवासी उमेदवाराने लढवला होता की, जो एस. आर. पी. च्या अभूतपूर्व दडपशाहीचा यशस्वी सामना केल्याबद्दल प्रसिद्ध झालेल्या आदिवासी भूमिहिनांच्या आंदोलनाचे नेतृत्व करीत आहे. त्याचा पराभव करण्यासाठी जनसंघाने स्वतंत्र उमेदवार उभा केला व अशाप्रकारे इंदिरा काँग्रेसचा उमेदवार निवडून यायला मदत केली. या उघड गद्दारीच्या कृत्यांना मुख्यत: जबाबदार असलेले उत्तमराव लक्ष्मणराव पाटील आज विरोधी पक्षाचे नेते बनले आहेत व अशा प्रांताचे संभाव्य मुख्यमंत्री की जो एकेकाळी सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळीचा गड होता. सामाजिक फॅसिझमचे रथचक्र नि:शब्दपणे पण निश्चितपणे वाटचाल करीत आहे.

जनसंघाच्या या चोरपावलाच्या पण निश्चित कमाईत माकपच्या नेतृत्वाने आपली छोटीसी भर टाकली आहे. नाशिक जिल्ह्यातील चांदवड सर्वसाधारण मतदारसंघ माकपचा परंपरागत मतदारसंघ होता. जनसंघाला तो बहाल करण्यात आला. का ? कारण माकपचे संभाव्य उमेदवार फकिरराव डावखरे, नाशिक जिल्ह्याच्या शेतकरी वर्गाचे ब्राह्मणेतर चळवळीपासूनचे एक मान्यवर नेते, माकप नेतृत्वाच्या, विशेषतः गोदावरी परुळेकरांच्या, काळ्या यादीत होते. ८ डिसेंबर १९७७ ला मी बी. टी. रणदिवेंना श्री. य. कोल्हटकरांद्वारे पत्र लिहिले व चांदवडची जागा न मागायच्या निर्णयापासून राज्य पक्ष समितीला परावृत करायची विनंती केली. या विनंतीला वाटाण्याच्या अक्षता लावल्या गेल्या.

जनसंघ – रास्वसंघविरुद्ध वैचारिक संघर्ष

गोळवलकरांनी मांडलेला विकृत इतिहास व तत्त्वज्ञान तरुणांच्या मनांवर प्रभुत्व गाजवीत असायचे कारण, कसबेंच्या मते, समाजवादी व कम्युनिस्ट यांची या क्षेत्रात हस्तक्षेप करायची असमर्थता हे आहे. जेपींच्या आवाहनाने उसळलेल्या रास्वसंघाच्या तत्त्वज्ञान व व्यवहाराच्या पुनर्मूल्यांकनाच्या लाटेने आदर्श संधी चालून आली होती. माकपच्या नेतृत्वाने या महत्त्वपूर्ण संघर्षाची यत्किंचितही दखल घेतली नाही. एवढेच नाही, तर या संघर्षाला योगदान द्यायला समर्थ असलेल्या माझ्यासारख्यांच्या प्रयत्नांना विरोध केला. ओमवेद यांच्या पुस्तकाचे मी केलेले परीक्षण सोशल सायंटिस्टमध्ये छापायला नकार देताना नंबुद्रिपादनी असमर्थनीय युक्तिवाद केला. त्यांच्या युक्तिवादांचे खंडन करणारे जे पत्र मी त्यांना २० जानेवारी १९७७ ला लिहिले. त्यात म्हटले आहे –

महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळीच्या सच्च्या मार्क्सवादी मीमांसेवर हा (प्रा. नलिनी पंडितांचा) तथाकथित मार्क्सवादी व छुपा ब्राह्मणी हल्ला आहे. म्हणून मी भारतीय इतिहासातील ब्राह्मणी व अब्राह्मणी या दोन्ही प्रवाहांचा मागोवा घेतला. ओमवेदचा मी केलेला बचाव प्रसिद्ध करायला तुम्ही दिलेला नकार पर्यायाने या पहिल्या (ब्राह्मणी) प्रवाहाला तुमचा पाठिंबा सूचित करतो.'

या परीक्षणाचा मी केलेला मराठी अनुवाद 'समाज प्रबोधन पत्रिके' च्या सप्टेंबर– ऑक्टोबर १९७७ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला व मोलाचे योगदान म्हणून त्याची प्रशंसा केली गेली. तेव्हापासून राज्य माकप स्तरावर मर्यादित असलेला माझ्या लेखांवरचा

बहिष्कार अखिल भारतीय स्तरापर्यंत वाढवण्यात आला.

आणि मग नोव्हेंबर १९७७ च्या सोशल सायंटिस्टमध्ये प्रसिद्ध झाला नंबुद्रिपादांचा- कास्ट्स, क्लासेस अँड पार्टीज इन मॉडर्न पोलिटिकिल डेव्हलपमेंट हा लेख. वर्णजाती, वर्ग, कुटुंब इ. च्या उत्पत्तिविकासाचे त्यांनी कसे चुकीचे विवरण केले आहे हे दाखवून भारतीय संस्कृतीच्या त्यांनी केलेल्या उच्चभ्रू व्याख्येवर मी विदारक टीका केली-

'भारतीय जातिव्यवस्थेच्या ऐतिहासिक उदयविकासाचा मागोवा घेताना कॉ. ई. एम. एस. हे कालबाह्य व उच्चजातीय कल्पनांना चिकटून राहतात. संस्कृती ही वर्गसमाजाचे अपत्य आहे असे म्हणणे वेगळे; पण..' (वर्ग) समाजातील शासकवर्ग संस्कृतीचे वाहक बनतात. वा ''दुसऱ्या शब्दात या अहिंदू धार्मिक समाजातील उच्चवर्गीयांनी व हिंदू समाजातील उच्चवर्गीयांनी मिळून सच्च्या भारतीय संस्कृतीला जन्म दिला. . असे म्हणणे वेगळे. या दुसऱ्या विधानाचा अर्थ असा होतो की, भारतीय संस्कृतीच्या जननी केवळ वरिष्ठ जातीच होत्या ! महाराष्ट्रात अशी औद्धत्यपूर्ण विधाने करायचे धारिष्ट्य केवळ शूद्रद्वेष्टे चित्पावन ब्राह्मणच दाखवतात. जर भारतातल्या सर्व स्त्रिया सर्वात शोषितवर्गीय व सर्वात शूद्रवर्णजातीयही होत्या तर मग काय त्यांनी दार्शनिक (उ. सांख्य लोकायत इ.), कवी (वैदिक ऋषी, इ.), गायिका व नर्तकी (तथाकथित गणिका, इ.), वैयाकरण, समाजसुधारक इ. म्हणून भारतीय संस्कृतीला महत्त्वाचे योगदान केले नाही ? महान भक्ती आंदोलनाच्या हीनजातीय वा शूद्र संतांचे काय ? ज्या सूत्रधरांनी (architects) वा शिल्पिश्रेष्ठांनी निधर्मी सभा, बौद्ध धार्मिक विहार व इतर भारतीय महावास्तूंच्या आकृत्या आखून त्या बांधवून घेतल्या ते काय वरिष्ठजातीय होते ?

हे पत्र सोशल सायंटिस्टने प्रसिद्ध केले नाही. स्वतःतील उच्चभ्रू मान्य करून त्याविरुद्ध झगडण्याची अनिच्छा माकपच्या नेतृत्वाला समाजातील सामाजिक फॅसिझमविरुद्ध पक्षाचा सर्वांगीण संघर्ष उभारण्यापासून रोखीत आहे.

नव्या धोरणासाठी संघर्ष

जर खऱ्याखुऱ्या भारतीय लोकशाही क्रांतीखातरचा संघर्ष वर्गलढा व जातिलढा यांचा समन्वय करूनच उभारला जाऊ शकत असेल, तर अशा संघर्षाचा सर्वात मोठा शत्रू जनसंघ - रास्वसंघच असू शकतो. हुकूमशाही इंदिरा काँग्रेसकडून येऊ शकते काय ? इंदिरा काँग्रेस सत्तेच्या सुंदोपसुंदींनी कमाल ग्रस्त आहे व तिच्यापाशी नाव घेण्याजोगे स्वयंसेवक दल नाही. इंदिरेचा प्रभाव धार्मिक व जातिजमातीय अल्पसंख्याकांपुरता मर्यादित आहे. हुकूमशाही बहुसंख्यांक जातिजमातींचीच वा त्यांच्या नावावर प्रस्थापितांची येऊ शकते. बहुसंख्याक जातीजमातींचा सर्वात संघटित व एकात्म पक्ष आहे जनसंघ आणि त्याच्या दिमतीला सर्वात मोठे व सर्वात धर्मवेडेपणाने संघटित केलेले स्वयंसेदक दल आहे - रास्वसंघ. इंदिरा काँग्रेस अराजकाची अवस्था निर्माण करून बड्या भांडवलाचा पाठिंबा असलेली जनसंघ - रास्वसंघाच्या नेतृत्वाखालील हुकूमशाही लादायची सबब पुरवू शकते.

अशा नव्या व जास्त परिपूर्ण अशा 'सत्तांतराविरुद्ध' नवी संयुक्त आघाडी उभारायचे काम वर्गलढा व जातिलढा यांचा समन्वय करून तळागाळाशी एकजूट उभारणाऱ्या डाव्या शक्तीच करू शकतात. जनता पक्षातील व बाहेरील डाव्या शक्तीच्या एकजुटीचा हा गाभा बांधायची सर्वात मोठी जबाबदारी आहे माकपची.

माकपला जर ही ऐतिहासिक जबाबदारी पार पाडायला समर्थ व्हायचे असेल तर त्याच्या नेतृत्वाला स्वतःमधील दार्शनिक, राजकीय व संघटनात्मक उच्चभ्रूतेचा परित्याग करून पक्षात खरीखरी लोकशाही विकसित करावी लागेल, आणि ब्राह्मणेतर जातिजमातींमधील असा कार्य- कर्तासंच उभारावा लागेल की जो होयबा असणार नाही तर पक्ष व जन- संघटनांच्या सर्वोच्चपदांची जबाबदारी पेलायला समर्थ असेल.

■

सत्यशोधक नाटके : लोकरंगभूमीचा सामाजिक आविष्कार

◆

डॉ. प्रवीण श्रीकृष्ण बनसोड
नेहरू महाविद्यालय, नेरपरसोपंत, जि यवतमाळ भ्र. ९४२३४२५१२९

मराठी साहित्यातील पहिले सामाजिक कृतिशील नाटक म्हणून 'तृतीय रत्न' या नाटकाची चर्चा होत आहे, हे नाटक प्रथम 'पुरोगामी सत्यशोधक' या त्रैमासिकाच्या एप्रिल-जून १९७९, (संपादक: डॉ. बाबा आढाव) मध्ये अभ्यासकांना उपलब्ध झाले. यानंतर या नाटकावर अनेकांनी समीक्षणात्मक लिखाण करुन या नाटकाची वैशिष्ट्ये मराठी नाट्यपरंपरेत कसे वेगळे आहे, हे दाखवून दिलेले आहे. 'तृतीय रत्न' हे खऱ्या अर्थाने सामाजिक नाटक असून सामाजिक रंगभूमीचे जनकत्व जोतीराव फुल्यांनाच जाते हे स्पष्ट झालेले आहे. पहिले प्रायोगिक नाटक म्हणूनही या नाटकाकडे पहिले जाते. वास्तवत: या नाटकाचे शीर्षक मूळात 'तृतीय नेत्र' असे असावे, त्यानंतर कुणीतरी जाणीवपूर्वक 'तृतीय रत्न' असे नाव रूढ केले असावे, असे वाटते.

तत्कालीन मराठी रंगभूमीवर निर्माण होणारी नाटके एकतर पौराणिक, धार्मिक किंवा भाषांतरित अशी होती. त्या नाटकांच्या प्रवृत्तीच्यासंदर्भात डॉ. अ.ना. देशपांडे म्हणतात, ''तत्कालीन मराठी नाटककारांना समाजाच्या वास्तवासंबंधीची दृष्टी नव्हती, आणि इच्छेचाही अभाव होता. म्हणूनच फुल्यांचे 'तृतीय रत्न' श्रेष्ठ सामाजिक व राजकीय परिस्थितीचे प्रतिबिंब उठविण्यासाठी आवश्यक असलेली वास्तववादी दृष्टी प्रकट केली नाही. पण फुल्यांजवळ ही वास्तववादी दृष्टी होती.'' (आधुनिक मराठी वाङ्मयाचा इतिहास) असे अ.ना. देशपांडे यांनी फुल्यांच्या 'तृतीय रत्ना'चे श्रेष्ठपण दाखवून दिले आहे.

'तृतीय रत्न' या नाटकातून महात्मा फुले यांनी अब्राह्मणी पध्दतीने केलेली सांस्कृतिक, सामाजिक परिस्थितीची चिकित्सा शिक्षण या विषयाला घेऊन समोर आलेली आहे. डॉ. सतीश पावडे म्हणतात, 'तृतीय रत्न' हे पहिले सामाजिक, प्रायोगिक, वैचारिक, गद्य, स्वतंत्र, पथ, मुक्त, बहुजन, शूद्र समाजाचे, दलित, प्रबोधन, जन, समांतर, बंडखोर, देशीय, मूल्यात्मक, नव, वास्तववादी संवाद, टोटल थिएटर, व्ही. इफेक्ट इ. तंत्रांचा उपयोग करणारे पहिले नाटक. कृषिप्रधान, विज्ञानाची दृष्टी देणारे, कालसापेक्ष, आधुनिक नाटक या सर्व संज्ञा आणि संकल्पनेत तृतीय नाटक हे अगदी चपखल बसते. ('तृतीय रत्न' आद्य मराठी नाटक, पृ. १३).

अशा तऱ्हेने सत्यशोधकी परंपरेतील 'तृतीय रत्न' हे नाटक मराठी नाटकाच्या त्यामधून जनकत्वाचा शिरपेच बनलेले आहे. परंतु सत्यशोधकी नाटकांची परंपरा कशी विकसित झाली, या परंपरेने ब्राह्मणी नाटकांच्या परंपरेच्या विरोधात कशी निर्मिती केली. 'तृतीय रत्न ' नाटकातून विचार पावलेले मूल्य कसे विकसित झाले. याचा अभ्यास मात्र नीटसा झालेला नाही. त्याचे कारण सत्यशोधक लेखकांनी लिहिलेल्या नाटकांच्या संहिता अजूनही फारशा उपलब्ध नाहीत.

शास्त्र आणि भाकडकथांच्या आधारावर समस्त बहुजन समाजाची दिशाभूल इथल्या परंपरावादी व्यवस्थेने केली. त्यासाठी शब्दप्रामाण्यः ग्रंथप्रामाण्यः व्यक्तीप्रामाण्यः असा त्रिकोण निर्माण केला. या त्रिकोणात बहुजन समाजाला गुंतवून आपली व्यवस्था अधिकाधिक घट्ट करण्यासाठी कूटनीती हजारो वर्षांपासून इथल्या परंपरावाद्यांनी राबविली. त्याला राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी छेद देऊन मानवमुक्तीचा सिद्धांत मांडला. हा सिद्धांतच त्यांच्या लेखनामागील प्रेरणास्त्रोत असल्याचे दिसून येते.

'तृतीय रत्न' चे वेगळेपण :

मराठी रंगभूमीवर गद्यनाटकाचा प्रारंभही 'तृतीय रत्न' या नाटकानेच केला. ज्या काळात गद्य नाटक लिहिणे हेच निषिद्ध मानले जाई. ज्या काळात हे गद्य नाटक राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी लिहिले. शिवाय 'नाटक' हा शब्दही आग्रहपूर्वक राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी वापरला. त्यापूर्वी 'आख्यान' किंवा 'खेळ' असा शब्दप्रयोग करीत असत. त्यामुळे 'नाटक' ही संज्ञा आणि त्या संज्ञेखाली जोतिरावांनी लिहिलेली संहिता ही 'नाटक' या शब्दाला खऱ्या अर्थाने न्याय देणारी होती. शिवाय, इतर नाटके पुराणनायकांच्या व्यक्तिदर्शनावर भर देणारी होती. राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी मात्र प्रथमच कथानकावर भर दिला.

राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी 'तृतीय रत्न' लिहिण्यापूर्वी प्रयोगरूपाने नाटक सादर केले होते. लिखित संहिता नव्हतीच. या प्रयोगप्रधान नाट्यपरंपरेला 'तृतीय रत्न' म्हणजे उभा छेदच होता. संविधानिक रचना, कथानकांचा विकास, पात्रांचा विकास, संवादातील वैविध्य, भाषिक वेगळेपण आणि शेवटी प्रबोधनात्मक निरूपण ह्या 'तृतीय रत्न' च्या जमेच्या बाजू आहेत. पौराणिक नाटकात विदूषक असत. तो सूत्रधाराच्या तुलनेत दुय्यम स्वरूपाचे पात्र असे. मात्र राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी या विदूषकालाच सूत्रधार बनविले. निवेदक म्हणून या नाटकात विदूषक वावरतो. लेखकाचे विचार हा विदूषक योग्य ठिकाणी योग्यवेळी बोलून दाखवित असतो. राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांच्या या नाटकातला विदूषक संस्कृत नाट्यपरंपरेतून आलेला असला तरी तेथे त्याचे कार्य भाष्य करणे, टीका, टिप्पणी करणे असे आहे. संस्कृत आणि इंग्रजी नाटकांची भाषांतरे अथवा पौराणिक आख्यानांवर आधारित नाटकाच्या या काळात राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी तत्कालीन सामाजिक शोषणावर भाष्य करणारे नाटक लिहिले होते. स्वतंत्र मराठी नाटकाचा आरंभ राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांच्या 'तृतीय रत्न' या नाटकापासून मानला पाहिजे. मराठीतील बहुधा हे पहिलेच स्वतंत्र, सामाजिक नाटक होय. हे मत 'तृतीय रत्न'चे वेगळेपण सिद्ध करणारे आहे. इंग्रजी - संस्कृतच्या प्रभावाला नाकारून अंतरीच्या तळमळीतून राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी या नाटकाची रचना केली. मूर्तिभंजकता, भौतिकवादी दृष्टी, विवेकवादी विचारसरणी, धर्मचिकित्सा आणि शोषणव्यवस्था या नाटकातून प्रभावीपणे मांडण्यात आली आहे.

'तृतीय रत्न' या नाटकाचे कथानक अगदी साधे आणि त्यातील प्रसंगही मोजकेच आहेत. कुणबी स्त्री, तिचा नवरा, जोशी व त्याची पत्नी, विदूषक, जोशाचा भाऊ पाद्री व मुसलमान इतकी पात्रे या नाटकात आहेत. त्यांच्या संवादातून आपल्याला कथावस्तूचा बोध होतो. माळ्या-कुणब्याचे मूल आपल्या आईच्या पोटात वास करू लागल्याचा आरंभ होताच ब्राह्मण जोडण्याची स्वारी येऊन - भूलथापा देण्यास प्रारंभ करतो. तुझ्या मुलाच्या मागे ग्रहाच्या पीडा आहेत, त्याचा ते शेवट करतील, असे ऐकल्यावर ती स्त्री घाबरते व त्यावर उपाय विचारते. भट त्यावर दर शनिवारी पंचमुख्या मारूतीवर रूईच्या फुलांची माळ आणि तेवीस ब्राह्मणांना तूप पोळ्यांचे जेवण घालण्याचा उपाय सुचवितो. हा उपाय न केल्यास होणाऱ्या मुलास अपाय होईल, हेही सांगतो. त्यामुळे शेतकरी कुटुंब चिंताक्रांत होऊन शेवटी कर्जाऊ रक्कम काढून उपाय करतो; पण शेवटी हे सर्व थोतांड असून शिक्षणाच्या अभावानेच हे घडल्याचे शेतकरी कुटुंबास जाणवते असे कथानक असलेल्या या नाटकातून समाजाचे शोषण व बहुजनांना लुबाडण्याचा उद्योग कसा केला जातो, हे राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी सांगितले.

शब्दप्रामाण्य, प्रचलित कर्मकांड व गैरसमजुती, पूर्वसंचिताचा व कर्मविपाकाचा सिद्धांत, पुनर्जन्म, स्वर्ग-नरक, ग्रहशांती या भ्रामक कल्पनांमुळे बहुजन समाज भावनिक व मानसिकदृष्ट्या पंगू बनला आहे, असे निदर्शनास आल्याने राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी त्यांना विरोध केला. ''कर्मकांडांना राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांचा विरोध असण्याचे एक कारण ते निरर्थक आहे, हे तर आहेच; पण तितकेच गंभीर दुसरे

कारण असे की, ते मानवमायात फूट पाडतात. जन्म, विवाह, ऋतुशांती, वास्तुशांती, प्रेतसंस्कार, श्राद्ध वगैरे विधीमधील तर्कदृष्टपणा आणि भिक्षुकांचे त्यामागचे पोटार्थी हेतू राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी वारंवार स्पष्ट केले आहेत. उदाहरणार्थ -

खारका खोबरे नैवेद्याचा भार ।
दक्षिणा रीतसर पैसा लूट ।।
किंवा

भोळ्या भाविकाला ठक फसविती अधोगती जाती ज्योती म्हणे ।। जपजाप्य, होमहवन, व्रतवैकल्ये, अनुष्ठाने, सणावाराच्या पोथ्या, कहाण्या इत्यादी सगळी निमित्ते किंवा 'ऋषीमंडळ' धर्माचे बळावेत सबळ ।। वगैरे थापा या केवळ भटांना शूद्राचे शोषण करता यावे, या एकाच हेतूने रचल्या आहेत असे राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी सांगितले आहे. अन्न अन्न करीत जगलेले, अपुऱ्या वस्त्रातच हयातभर वावरलेले आणि उन्हातान्हात अनवाणी पायांनी जीवात जीव असेपर्यंत राबराब राबलेले शूद्रादिकांचे मायबाप मरण पावल्यानंतर त्यांच्या नावाने धूर्त युरेशियन ब्राह्मणांस सुवर्णदान (वस्त्रदान, छत्रीदान व जोडेदान) दिल्याने त्याबद्दल मृत पावलेल्या पितरास कोणत्या ठिकाणी व केव्हा लाभ होणार आहे. अशा निरूत्तर करणाऱ्या अनेक प्रश्नांच्या फैरी राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांनी लोकांसमोर फेकल्या आहेत.'' -

'तृतीय रत्न' या नाटकातील विदूषकांची उपहासात्मक भाषा बरेच काही सांगून जाते.

पुढील संवादातून त्याचा प्रत्यय येतो

विदूषकः ग्रहाच्या पीडा अगदी खोट्या आहेत. असे

जोशांच्या बोलण्यावरून सिद्ध झाले; ते असे की, जोशी आणि जोगाई (कुणब्याची बायको) या दोघांची एक रास असून शनीग्रह जोगाईला पोळ्या घाल म्हणतो. आणि जोशाला तिच्या पोळ्या खा म्हणतो. व दुसरे मला असे वाटते की, ब्राह्मणांनी ग्रह उत्पन्न केले आहेत. म्हणून ते आपल्या उत्पन्न करणाऱ्या जोशी बापास पीडा कसे करतील? खरेच ग्रहांनी आपल्या बापाला पीडा करू नये असे माझे मत आहे. (तृतीय रत्न : राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांचे समग्र वाङ्मय -पान ८,९ वरून)

विदूषकाच्या या संवादातून ग्रह-ताऱ्यांच्या भीतीला अकारण बळी पडणाऱ्या बहुजन समाजाचे आणि भीती निर्माण करणाऱ्या ब्राह्मण समाजाचे सत्यस्वरूप मांडले आहे. - 'तृतीय रत्न' हे नाटक लिहून जोतिरावांनी प्रबोधनाचा एक नवाच प्रयोग केला आहे.

शोषक व्यवस्थेच्या विरोधात नाटकाचे माध्यम वापरून लोकप्रबोधनाची नवी परंपरा त्यांनी निर्माण केली. 'एकोणविसाव्या शतकात असंख्य पौराणिक नाटके लिहिली गेली, पण ती सर्व श्रद्धाभाव वजा करून या कथांचा नवा अन्वयार्थ देणारे राष्ट्रपिता जोतिराव फुले हे एकमेव लेखक आहेत. मानवी गुलामगिरीच्या विरोधात मानवी हक्कांसाठी केलेला हा नाट्यप्रयोग होय. साधारणतः पथनाट्याच्या धर्तीवर लिहिलेले हे नाटक विचारद्वंद्व प्रकट करणारे असल्यामुळे पुष्कळसे अपारंपरिक अशा स्वरूपाचे झाले आहे. ज्या काळात काल्पनिक कथा अगर पुराणकथा अद्‌भुताच्या अंगाने नाटक म्हणून संवादरूपाने सांगितली जायची, त्या काळात विचारद्वंद्व प्रकटणारे सामाजिक नाटक अवतरावे हे आश्चर्यच म्हटले पाहिजे. त्यामुळे मराठी नाट्यसृष्टीचे जनक विष्णुदास भावे ठरत नाहीत, तर राष्ट्रपिता जोतिराव फुले हेच ठरतात.''

'तृतीय रत्न' हे नाटक केवळ ऐतिहासिक, कालिकदृष्ट्या महत्त्वाचे ठरत नाही, तर त्यातील परिवर्तनवादी विचाराने ते अधिक महत्त्वाचे ठरते. मानवी बुद्धीला गहाण ठेवू पाहणाऱ्या शोषकव्यवस्थेच्या विरोधात राष्ट्रपिता जोतिराव फुले यांचे हे नाटक लढते, म्हणून ते सामाजिक- शैक्षणिक परिवर्तनाच्या दृष्टीने अतिशय महत्त्वपूर्ण आहे.

संदर्भ :

१) सत्यशोधक समाज साहित्य व विचार, संपादक डॉ.चिं. वि. जोशी, ऋतू प्रकाशन, अहमदनगर
२) सत्यशोधक जलसे, डॉ. संभाजी खराट, लोकसहित्य प्रकाशन, औरंगाबाद

■

तर्कतीर्थ आणि यशवंतराव: महाराष्ट्राच्या प्रबोधनाचे मानकरी

◆

सरोजकुमार मिठारी
संशोधक विद्यार्थी, मराठी अधिविभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर
भ्र. ९८५०७०२२०५ ई-पत्ता: sarojkumarmithar@gmail.com

आधुनिक महाराष्ट्राचे शिल्पकार यशवंतराव बळवंतराव चव्हाण (१९१४- १९८४) हे स्वातंत्र्य चळवळीत विद्यार्थिदशेपासूनच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (१९०१-१९९४) यांच्यासोबत कार्यरत होते. सातारा-कराड भागात तर्कतीर्थ १९३० च्या सत्याग्रह आंदोलनात सभांद्वारे चळवळीचा प्रचार-प्रसार करीत. प्राज्ञ पाठशाळेतील सहकाऱ्यांना सोबत घेत ते गावागावांतून सत्याग्रहाची गाणी गात, घोषण देत प्रभातफेरी काढत. यात शेकडो मुले-मुली सहभागी होत. देशभक्ती चेतविणारी त्यांची भाषणे परिसरात प्रचंड गाजत. वाईचे तरुण पंडित म्हणविल्या जाणाऱ्या तर्कतीर्थांच्या या सभांना कराडच्या कृष्णाकाठी मोठी गर्दी जमत असे. त्यांत शाळा चुकवून येणाऱ्या विद्यार्थ्यांची संख्याही मोठी असायची.विद्यार्थी यशवंतरावही या सभांना हजर असत.याबाबत आपल्या 'कृष्णाकाठ' आत्मचरित्रात यशवंतराव म्हणतात, आमच्या कृष्णेच्या घाटावर वाईच्या प्राज्ञ पाठशाळेचे तरुण, विद्वान, पंडित तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांची आठवडाभर भाषणे झाली. त्यांच्या ाषणाला सर्व सुशिक्षित, व्यापारी आणि इतर मंडळी तोबा गर्दी करीत असत. तीस वर्षांचे, अंगावर बंगाली पद्धतीची शाल घेतलेले व चेहऱ्यावर बुद्धिमत्तेचे प्रखर तेज असलेल्या तर्कतीर्थांनी एका सभेत 'तुम्ही बसला आहात, तो घाट जसा गरम झाला आहे, तशी तुमची बुद्धी व मने गरम झाली पाहिजेत. देशाची तुमच्याकडे आज ही मागणी आहे' असे आवेशपूर्ण आवाहन केले. त्यांनी पारतंत्र्याची नवी मीमांसा करून स्वातंत्र्याचा अर्थ सांगितला. ही शेवटची लढाई आहे आणि यात आपण सर्वस्वाचा होम केला पाहिजे, असे आवाहन त्यांनी केले.[१]

सविनय कायदेभंगाच्या चळवळीत यशवंतरावांना प्रथमच १९३२ साली पंधरा महिन्यांचा कारावास झाला (येरवडा,फेब्रुवारी १९३२ - मे १९३३). याचदरम्यान त्यांचा मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान व मानवेंद्रनाथ रॉय यांचा परिचय झाला, तसेच काँग्रेसमधील तर्कतीर्थांसह ह. रा. महाजनी, वामनराव कुलकर्णी, आत्माराम बापू पाटील अशा रॉयवाद्यांशी त्यांचा निकट संबंध आला. रॉय यांनी भारतीय सद्यप्रश्नांवर मार्क्सवादी पद्धतीने केलेले सामाजिक आणि आर्थिक विश्लेषण त्यांना स्वीकारार्ह वाटले आणि तेही काँग्रेसमधील रॉयगटात सामील झाले. त्यांनी 'भारतीय सामाजिक क्रांतीतील किसानांचे स्थान आणि राजकीय क्रांतीचे तंत्र' या विषयांवर रॉय यांच्याशी सविस्तर चर्चाही केली. रॉय यांनाही यशवंतराव यांच्या विचारांचे कौतुक वाटे. काँग्रेसला राजकीयदृष्ट्या समांतरशक्ती म्हणून इंग्रजी राज्याच्या विरुद्ध उभे करण्याचे रॉयवाद्यांचे उद्दिष्ट यशवंतरावांना मान्य होते; तथापि यासाठी काँग्रेसमध्येच प्रतिस्पर्धी पर्यायी नेतृत्व उभे करावे लागेल, हे रॉयवाद्यांचे म्हणणे मात्र त्यांना पटले नाही. 'हे विद्वान पंडित लहान-लहान प्रश्नांवर जर इतके मतभेद निर्माण करतात, तर केव्हा तरी शेवटी आमची जी मूळ संघटना राष्ट्रीय काँग्रेस, तिला

तर ते कमजोर करणार नाहीत ना?'[२] अशी शंका यशवंतराव व्यक्त करीत.

दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात रॉय यांची फॅसिझमविरुद्ध ब्रिटिशांना सहकार्य करण्याची भूमिका काँग्रेस नेतृत्वाला मान्य झाली नाही.त्यामुळे रॉय यांच्यासह तर्कतीर्थ, आत्माराम पाटील आदी मंडळी काँग्रेसमधून बाहेर पडले, मात्र यशवंतराव काँग्रेसमध्येच राहिले. ते १९४२ च्या 'छोडो भारत' आंदोलनात सहभागी झाले. रॉय यांच्या बुद्धिमत्तेचे व समाजवादी विचारांचे आकर्षण यशवंतरावांना होते, मात्र त्यांची काँग्रेसनिष्ठा अढळ होती. राष्ट्रीयत्व, लोकशाही आणि समाजवाद यांचा समन्वय त्यांना पंडित नेहरू यांच्यात दिसून आला. 'यूरोपातील सर्वच देश जागतिक महायुद्धाच्या जाळ्यात सापडले आहेत, आपापली तयारी करण्यात ते गुंतले आहेत. युद्धाचे काय होईल याचा विचार करण्यापेक्षा युद्ध वाढले तर आपल्या देशाचे काय होईल? याचा विचार झाला पाहिजे. जेव्हा प्रत्यक्ष कृतीची वेळ येईल त्यावेळी ती करण्यासाठी आपण मनाने तयार असले पाहिजे. इंग्लंडला जर महायुद्धात भारताचे सहकार्य हवे असले तरी त्यांना वासाहातिक देशांना स्वातंत्र्य देणे किती आवश्यक आहे, हे पटायला हवे', असे यशवंतराव यांचे म्हणणे होते. अशा मौलिक मतभेदांतून तर्कतीर्थ आणि यशवंतराव एकमेकांपासून राजकीयदृष्ट्या विभक्त झाले, एकमेकांचे राजकीय टीकाकार झाले, पण परस्परांबद्दल आदर त्यांनी कायम ठेवला. त्यामुळेच पुढे जेव्हा १९४८ नंतर रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टीचे विसर्जन झाले, तेव्हा तर्कतीर्थांची मूलभूत विचारसरणी आणि ध्येयवाद जाणून काँग्रेसमधील त्यांच्या अनेक मित्रांनी त्यांना काँग्रेसप्रवेशाचे आवाहन केले आणि त्यांनी काँग्रेसमध्ये प्रवेश केला. १९५२ साली महाराष्ट्र प्रांतिकचे सदस्य म्हणून तर्कतीर्थांची निवड झाली. तरी प्रत्यक्ष पक्षीय राजकारणात त्यांनी सल्लागार म्हणून राहणेच पसंद केले.पुणे येथील काँग्रेस भवनात भाऊसाहेब हिरे, किसन वीर आदींच्या उपस्थितीत झालेल्या प्रांतिक काँग्रेसच्या बैठकीत तर्कतीर्थ यशवंतरावांच्या मागे जाऊन बसले. तर्कतीर्थांना पुढे येण्याची विनंती केली. तेव्हा तर्कतीर्थ यशवंतरावांना म्हणाले, मी पाठीशी राहण्याकरिताच आलो आहे.[३]

राजकारणात यशवंतरावांच्या पाठीशी उभे राहण्यामागे तर्कतीर्थांची एक तात्त्विक भूमिका होती.वयाच्या सोळाव्या वर्षीच यशवंतराव भारताच्या स्वातंत्र्यलढ्यात सहभागी झाले. दोघेही स्वातंत्र्यपूर्वकाल व स्वातंत्र्योत्तर काल या राजकीय जीवनाशी संलग्न होते. दोघेही म. गांधी यांच्या नेतृत्वाखाली स्वातंत्र्यपूर्व आंदोलनात एकत्र होते. दोघे काही काळ रॉयगटातही सक्रिय होते. दोघांच्याही आयुष्याचा प्रथम कालखंड खडतर राहिला. गरिबी सोसूनही जीवनक्रमाने मात्र त्यांना सोशीक व संयमी बनविले होते. या अनुभविक संयमीपणामुळेच त्यांच्या राजकीय भूमिकेत एक सामाजिक मर्म होते.यशवंतरावांचा उल्लेख तर्कतीर्थ 'शुद्ध चारित्र्याचा प्रज्ञावंत राजकारणी'[४] असे करीत. तर्कतीर्थांच्या मते, 'नेतृत्व म्हणजे पक्षीय नेतृत्व नव्हे; विसाव्या शतकाच्या मध्यान्हात डावे व उजवे भेदसुद्धा पाश्चात्त्य राष्ट्रांत वरपांगी ठरत आहेत; भारतातही तसे ते ठरू शकतील. त्यासाठी पक्षातीत भावनेचे लोकशाही नेतृत्व वाढीस लागले तरच राजकारणास योग्य वळण मिळेल' आणि ती प्रज्ञावंत राजकारण्याची भूमिका यशवंतराव निभावतील अशी तर्कतीर्थांना खात्री होती. कार्ल मार्क्स, न्यिकलाय लेनिन,बर्ट्रंड रसेल, लोकमान्य टिळक, म. गांधी, मानवेंद्रनाथ रॉय, पंडित जवाहरलाल नेहरू यांचे विचार व कार्य यांतून यशवंतरावांच्या कार्याला दिशा मिळाली. यशवंतराव जसे सामान्य कुटुंबात जन्मले, वाढले तसे त्यांचा समाजवादही भारताच्या ग्रामीण भागातील लाखो लोकांच्या दारिद्र्य व दुःखातून उदयास आला होता, म्हणून ग्रामीण भागाचे आधुनिकीकरण करणे आणि स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या माध्यमातून लोकशाहीचे विकेंद्रीकरण करणे, यास त्यांचे प्राधान्य राहिले.त्यांच्या स्वप्नातील भारत हा लोकशाही, समाजवादी आणि शांतताप्रिय राष्ट्र म्हणून

होता. आर्थिक व राजकीयदृष्ट्या स्थिर असलेला, सामाजिक विषमतेला थारा नसलेला, स्वराज्याचे रक्षण करण्यास समर्थ असलेला भारत ही त्यांची दूरदृष्टी तर्कतीर्थांना मनोमन पटली आणि ते यशवंतरावांचे राजकीय सहयात्री बनले.

संयुक्त महाराष्ट्र चळवळ:

भाषावार प्रांतरचनेनुसार सर्व मराठी भाषा बोलणाऱ्यांचे स्वतंत्र राज्य स्थापनेसाठी १९५० ते १९६० च्या दशकात संयुक्त महाराष्ट्राची चळवळ उभी राहिली. भारतीय स्वातंत्र्यानंतर अनेक संस्थानांचे भारतीय संघराज्यात विलीनीकरण झाले होते. त्यामुळे घटक राज्यांची नव्याने पुनर्रचना करण्याची मागणी होऊ लागली. त्यांतून भाषिक प्रांतरचनेचा प्रश्न प्रकर्षाने पुढे आला व भाषिक राज्ये स्थापन करण्याच्या मागणीवरून भारतातील अनेक प्रांतांत चळवळी सुरू झाल्या. तत्कालीन पंतप्रधान पंडित जवाहरलाल नेहरू आणि काँग्रेसने याबाबत नेमलेल्या 'जेव्हीपी' (जवाहरलाल नेहरू, वल्लभभाई पटेल आणि पट्टाभी सीतारामय्या) समितीने नकारात्मक भूमिका घेत बहुसांस्कृतिक वैभव असलेल्या भारत देशात भाषावार प्रांतरचना ही राष्ट्रीय ऐक्याला बाधा आणणारी आहे व देशापुढे इतर महत्त्वाचे प्रश्न असताना हा विषय अग्रक्रमात रेटू नये, अशी शिफारस केली. मराठी भाषिक लोक बेळगाव-कारवारसह मुंबई राज्य, हैदराबाद संस्थान आणि मध्य प्रांतातील नागपूरसह विदर्भ या प्रदेशांत विखुरले होते. या सर्व भागांना एकत्र आणून भाषेच्या आधारे एक राज्य झाले पाहिजे, ही मागणी जोर धरू लागली. १२ मे १९४६ रोजी बेळगाव येथे ग. त्र्यं. माडखोलकर यांच्या अध्यक्षतेखाली झालेल्या मराठी साहित्यसंमेलनात संयुक्त महाराष्ट्र मागणीचा पुरस्कार करून यासाठी एक संयुक्त महाराष्ट्र समिती स्थापन झाली.[५]

राज्यांच्या पुनर्रचनेसाठी केंद्र शासनाने २९ डिसेंबर १९५३ रोजी एस.फाझल अली यांच्या अध्यक्षतेखाली आयोग नेमला गेला. आयोगाने १० ऑक्टोबर १९५५ रोजी आपला अहवाल सादर केला.त्यानुसार मध्य प्रदेश, राजस्थान, पंजाब, केरळ, कर्नाटक या राज्यांच्या निर्मितीची शिफारस करण्यात आली. यात आयोगाने संयुक्त महाराष्ट्राची मागणी अमान्य करून मराठी भाषिक प्राबल्य असलेले कन्नड जिल्हे कर्नाटकास दिले,तर मुंबईस राजधानी करून गुजरात आणि हैदराबाद राज्यातील मराठवाड्यासह महाराष्ट्र अशी द्वैभाषिक राज्याची शिफारस केली. मुंबईत गुजराती भांडवलदारांचे हितसंबंध गुंतले होते. त्यामुळे गुजराती आणि मराठी असा संघर्ष सुरू झाला.[६] महाराष्ट्रात प्रचंड असंतोष निर्माण झाला. पुढे केंद्र सरकारने या प्रश्नावर सौराष्ट्रासह गुजरात, विदर्भ व मराठवाड्यासह महाराष्ट्र आणि मध्यवर्ती मुंबई शहरराज्य अशी 'त्रिराज्य योजना' मांडली. या निर्णयाचा निषेध होऊन ही चळवळ आणखी आक्रमक बनली. पुढे एस. एम. जोशी, श्रीपाद अमृत डांगे, ना. ग. गोरे, उद्धवराव पाटील, वालचंद कोठारी, माधवराव बागल, सेनापती बापट, प्रबोधनकार ठाकरे, आचार्य प्र. के. अत्रेप्रभृतींनी या लढ्याचे नेतृत्व केले, तर शाहीर अमर शेख, अण्णा भाऊ साठे, शाहीर द. ना.गव्हाणकर, शाहीर कृष्णराव साबळे, पिराजीराव सरनाईक, आत्माराम पाटील आदींनी हे आंदोलन गावोगावी पोहोचविले. याच चळवळीत १०५ जणांना हौतात्म्य पत्करावे लागले. अखेर १ मे १९६० रोजी मुंबईसह संयुक्त महाराष्ट्र आणि गुजरात या दोन स्वतंत्र राज्यांची स्थापना झाली. तर बेळगाव-कारवार हे भूप्रदेश महाराष्ट्रात सामील करून घेण्यासाठी पुढे स्थापन झालेल्या महाराष्ट्र एकीकरण समितीचा संघर्ष सुरू राहिला.

संयुक्त महाराष्ट्र चळवळीवरून महाराष्ट्र काँग्रेसमध्येच नेमस्त व जहाल असे दोन गट पडले. यात तर्कतीर्थांचीही स्वतःची एक भूमिका राहिली. 'राष्ट्रवाद' त्यांच्या चिंतनाचा विषय होता.शंभर-दीडशे वर्षांचा ब्रिटिशांचा एकछत्री अंमल, त्यांच्या साम्राज्यशाहीविरुद्ध एकमताने आणि विविध भाषिक लोकांनी एकत्र येऊन दिलेला राष्ट्रीय लढा, त्यातून निर्माण झालेली राष्ट्रीय एकात्मता ही आधुनिक स्वतंत्र भारताची ओळख आहे, असे त्यांचे मत होते. म्हणून भाषिक प्रांतरचना तर्कतीर्थांना मान्य नव्हती, तर

यशवंतराव संयुक्त महाराष्ट्राच्या मागणीचे प्रायः पुरस्कर्ते असले, तरी काँग्रेसमधून फुटून प्रत्यक्ष लढ्यात सहभागी होण्यास ते उत्सुक नव्हते. त्यामुळे महाराष्ट्रद्रोही म्हणून दोघांचीही अवहेलना झाली. यावरून आचार्य अत्रे यांनी तर्कतीर्थांना थेट 'नर्कतीर्थ' अशी पदवी दिली.[७] १ ऑगस्ट १९५६ रोजी कोल्हापूर येथील कॉमर्स कॉलेजमध्ये तर्कतीर्थांचे लोकमान्य टिळकांवर व्याख्यान होते. तर्कतीर्थ भाषणाला उभे राहताच चळवळीतील कार्यकर्त्यांनी जोड्यांची माळ तर्कतीर्थांच्या गळ्यात घालून त्यांच्याविरुद्ध घोषणाबाजी केली. तत्कालीन मुख्यमंत्री मोरारजी देसाई यांनी हे प्रकरण गांभीर्याने घेण्याच्या सूचना दिल्या. पोलिसांनी कार्यकर्त्यांना ताब्यात घेतले. न्यायालयात खटला उभा राहिला. गांधीवादी कार्यकर्ते पुंडलिक कातगडे यांनी तर्कतीर्थांची भेट घेऊन झालेल्या घटनेबद्दल खेद व्यक्त करीत 'आरोपींना शिक्षा होणार नाही, याची काळजी घ्या', अशी विनंती केली.[८] तेव्हा तर्कतीर्थांनीही 'चेहरे माझ्या लक्षात नाहीत, बुवा' अशी साक्ष न्यायालयात देऊन कार्यकर्त्यांना सोडवले. तर्कतीर्थांचे आयुष्य राष्ट्रीय चळवळीत गेले, मात्र संयुक्त महाराष्ट्र चळवळीत त्यांना अवहेलना सहन करावी लागली.

मोरारजी देसाई यांच्या कारकिर्दीत (१९५२ ते १९५६) संयुक्त महाराष्ट्र आंदोलन अमानुषपणे दडपले गेले. त्यामुळे १९५७च्या सार्वत्रिक निवडणुकीत महाराष्ट्रात काँग्रेसचे पानिपत झाले. तेव्हा पक्षनेता म्हणून काँग्रेसने मोरारजी देसाई यांच्याऐवजी यशवंतराव चव्हाण यांना उभे केले. यशवंतराव पक्षनेते म्हणून बहुमताने निवडून आले. संयुक्त महाराष्ट्र आंदोलनात १०५ लोकांच्या हौतात्म्याचा इतिहास यशवंतराव यांच्या समोर होता, तसेच आंदोलनही उग्र सुरू होतेच, अशा परिस्थितीत यशवंतराव द्वैभाषिक मुंबई राज्याचे मुख्यमंत्री म्हणून निवडले गेले. तेव्हा त्यांनी 'मी बंदुकीची गोळी न वापरता राज्य चालवणार' असे सांगत कौशल्याने राज्य चालवले.आपले राजकीय कौशल्य पणाला लावून राज्यातील काँग्रेसविरोधी वातावरण शांत करण्यात ते यशस्वी ठरले. या काळात तर्कतीर्थांनीही यशवंतरावांना मोलाचे सहकार्य केले. गुजराती, मराठी, कानडी या तीन भाषिक जनतेच्या नेत्यांची एका राज्यात राहून मनापासून सहकार्याने काम करण्याची तयारी नाही व यापुढील सार्वत्रिक निवडणुकीत काँग्रेसचे राज्य महाराष्ट्र आणि गुजरातेत येणार नाही, काँग्रेस या दोन्ही राज्यांत पराभूत होणार ही गोष्ट यशवंतरावांनी मोठ्या मुत्सद्देगिरीने नेहरूंना पटवून दिली. अखेर १ मे १९६० रोजी महाराष्ट्र राज्याची स्थापना झाली.[९] महाराष्ट्र राज्याचे पहिले मुख्यमंत्री म्हणून यशवंतरावांची निवड झाली. त्यांच्या नेतृत्वाबद्दल तर्कतीर्थ म्हणतात, मैत्री, सद्भावना, शुद्ध चारित्र्य आणि व्यावहारिक शहाणपण या त्यांच्यातील सद्गुणांमुळेच संयुक्त महाराष्ट्र आंदोलनाच्या कठीण काळात यशवंतराव बेरजेचे राजकारण करण्यात यशस्वी होऊ शकले आणि पुढे त्यांनी महाराष्ट्राच्या सर्वांगीण विकासाचा पाया घातला.

नव्या महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक धोरण :

सत्ताकारणात राहूनही यशवंतराव यांनी सुसंस्कृतपणा सोडला नाही. नव्या महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक धोरण उभे करण्यास त्यांनी प्राधान्य दिले. त्या धोरणांच्या प्रभावी अंमलबजावणीकामी त्यांना तर्कतीर्थांची मदत झाली. राज्य स्थापनेनंतर १९ नोव्हेंबर १९६० रोजी 'साहित्य-संस्कृती मंडळ' स्थापन झाले आणि व्यासंगी विचारवंत, विद्वतरत्न असलेल्या तर्कतीर्थांची मंडळाचे अध्यक्ष म्हणून निवड झाली. या मंडळाची स्थापना म्हणजे राज्याच्या सांस्कृतिक क्षेत्रातील एक महत्त्वपूर्ण घटना होय. तर्कतीर्थांनीही या मंडळाच्या माध्यमातून ग्रंथप्रकाशने, सर्वविषयसंग्राहक ज्ञानकोश म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या 'मराठी विश्वकोश' खंडांची निर्मिती अशा उपक्रमांत स्वतःला वाहून घेतले. या उपक्रमांमुळे मराठी भाषा व साहित्य यांच्या अभिवृद्धीसाठी शासकीय धोरण आखण्यास शासनास मोठी मदत झाली.

आधुनिक महाराष्ट्राच्या वाङ्मयीन गरजा लक्षात घेऊन मराठी भाषा व साहित्य यांचा सर्वांगीण विकास करण्यासाठी या मंडळाचे कार्य बहुमोल ठरले. तर्कतीर्थांसह गो. वा. बेडेकर, अ. भि. शहा, देवीसिंग

चौहान, ग. दि.माडगूळकर, सरोजिनी बाबर, मे. पुं. रेगे, द. य. राजाध्यक्ष, अनंत काणेकर आदी विख्यात विचारवंत, साहित्यिकांनी यात योगदान दिले. १९८० पर्यंत तर्कतीर्थ या मंडळाचे अध्यक्ष होते. पुढे तर्कतीर्थ आणि काही इतर विद्वान यांच्या चर्चेतून मराठीत अत्याधुनिक ज्ञानकोश तयार करण्याची योजना आखण्यात आली. यापूर्वी श्री. व्यं. केतकर यांनी प्रसिद्ध केलेल्या कोशाचे नाव 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' असल्याने या नवीन कोशाचे नाव 'मराठी विश्वकोश'असे ठरविले.१९६२ मध्ये प्रत्यक्ष विश्वकोशाच्या कामाला प्रारंभ झाला. दरम्यान वाईमध्ये तर्कतीर्थांच्या पुढाकारातून आणि मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांच्या सहकार्यातून गुरुवर्य स्वामी केवलानंद सरस्वती यांचे स्मारक म्हणून 'स्वामी केवलानंद सरस्वती मंदिर'ही भव्य तीन मजली इमारत उभारण्यात आली. ११ ऑक्टोबर १९५९ रोजी तत्कालीन काँग्रेस अध्यक्ष इंदिरा गांधी यांच्या हस्ते या मंदिराच्या कोनशिलेचे उद्घाटन झाले. तर मंदिराचे उद्घाटन १३ डिसेंबर १९६० रोजी तत्कालीन राष्ट्रपती डॉ. राजेंद्रप्रसाद यांच्या हस्ते झाले. यावेळी तर्कतीर्थ वाईतील प्राज्ञ पाठशाळा मंडळाच्या धर्मकोश प्रकल्पाचीही स्वतंत्र जबाबदारी निभावत होते. त्यामुळे'मराठी विश्वकोश'निर्मितीचे कार्यही केवलानंद स्मारक इमारतीत सुरू झाले. विश्वकोश कामाची वाढती व्याप्ती लक्षात घेऊन साहित्य संस्कृती मंडळाचे विभाजन करण्यात येऊन १ डिसेंबर १९८० रोजी स्वतंत्र महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ स्थापन करण्यात आले. या मंडळावर तर्कतीर्थांचीच अध्यक्ष व प्रमुख संपादक म्हणून निवड करण्यात आली. तर्कतीर्थांनी अगदीच तहहयात(१९९४ पर्यंत) विश्वकोश मंडळाची धुरा वाहिली.

राजकीय सहयात्री :

तर्कतीर्थ आणि यशवंतराव चव्हाण यांच्यातील संबंधांबाबत नेहमीच कुतूहल राहिले आहे. त्यांना गुरू-शिष्य असेही म्हटले जाई; पण स्वतः तर्कतीर्थांनी हा संदर्भ खोडून काढला. त्यांनी नेहमी यशवंतराव यांचा उल्लेख राजकीय सहयात्री[१०] आणि 'माझे मित्र' म्हणूनच सर्वत्र केला,तर यशवंतराव यांनीही तर्कतीर्थांवरील एका लेखात 'तर्कतीर्थ व आमच्यातील संबंध हा मैत्रीचा आहे, गुरू-शिष्याचा नाही', असा स्पष्ट खुलासा केला आहे.[११] सातारा जिल्ह्यातील राजकारणात तर्कतीर्थ, यशवंतराव आणि किसन वीर हे 'त्रिमूर्ती' म्हणून प्रसिद्ध होते. किसन वीर यांना जेव्हा लोकसभेत पाठविण्यात आले, तेव्हा यशवंतराव यांनी तर्कतीर्थांनाही विचारणा केली,मात्र तर्कतीर्थांनी तो प्रस्ताव नम्रपणे नाकारला;[१२] यशवंतरावांनी संरक्षणमंत्री, अर्थमंत्री, परराष्ट्रमंत्री,गृहमंत्री ते उपपंतप्रधान अशी विविध पदांची जबाबदारी पार पडली. तर तर्कतीर्थ व्याख्याने, साहित्यसंमेलने, कोशकार्य, समाजप्रबोधन यांत समर्पित राहिले. अशा व्यग्रतेतही गाठीभेटी, पत्रव्यवहार यातून दोघांतील मैत्रभाव, आदरमात्र अखेरपर्यंत राहिला.

संदर्भ:

१. चव्हाण, यशवंतराव, 'कृष्णाकाठ' आत्मचरित्र, खंड पहिला, वेणुताई चव्हाण स्मारक पब्लिक चॅरिटेबल ट्रस्ट, पुणे, ७ फेब्रुवारी १९८४.
२. तत्रैव पृ. क्र. १९२
३. जोशी, लक्ष्मणशास्त्री, संपा.,'श्री यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ', श्री. यशवंतराव चव्हाण ४८ वा जन्मदिन सत्कार समिति, महाल, नागपूर, १९६१.
४. सगणे, शांताराम, संपा., 'यशवंतराव चव्हाण स्मृती विशेषांक', 'लोकराज्य', मुंबई, १ मार्च १९८५.
५. वाड, विजया, संपा., 'मराठी विश्वकोश' खंड १८, 'शेख अमर' ते 'सह्याद्री', महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई, २००८.
६. मालकर, यमाजी, संपा., 'सुवर्णमहोत्सवी महाराष्ट्र', मुंबई, १ मे २०१०.
७. गडकरी, माधव, 'साहित्यातील हिरे आणि मोती', उत्कर्ष प्रकाशन, पुणे, १९८४.
८. तत्रैव पृ. क्र. १२
९. पूर्वोक्त: सगणे, शांताराम, संपा., 'यशवंतराव चव्हाण स्मृती विशेषांक' पृ. क्र. २५
१०. पूर्वोक्त:जोशी, लक्ष्मणशास्त्री, संपा.,'श्री यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ' पृ. क्र. ७
११. चव्हाण, रा. ना., संपा., चव्हाण, रमेश, 'तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : परंपरा, प्रबोधन आणि परिवर्तन', पुणे, २०१०.
१२. पूर्वोक्त: गडकरी, माधव, 'साहित्यातील हिरे आणि मोती' पृ. क्र.१३

■

प्रिकेरीअस लाईफ : दि पावर्स ऑफ मोर्निंग अंड व्हायलेन्स –जुडीथ बटलर

◆

मोसिम पठाण
संशोधक विद्यार्थी, राज्यशास्त्र अधिविभाग, शिवाजी विद्यापीठ,कोल्हापूर.
ई-मेल ह्वmrp.rs.polscunishivaji.ac.in भ्र. ८६९८१६९७८६

अमेरिकन सिद्धांतवादी आणि तत्त्वज्ञानाच्या एक अभ्यासक जुडीथ बटलर यांचा जन्म अमेरिकेतील क्लीव्हलँड शहर, ओहिओ या राज्यात झाला. शिक्षण घेत असताना बटलर यांचा तत्त्वज्ञान विषयामध्ये रस वाढत गेल्याने त्यांनी येल विद्यापीठात तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करून बी. ए. (१९७८), एम. ए. (१९८२), आणि पीएच. डी. (१९८४) या पदव्या संपादन केल्या.त्यांनी वेस्लेयन आणि जॉन्स हॉपकिन्स विद्यापीठांत विद्यार्थ्यांना शिकवण्याचे काम केले आहे.

ज्युडीथ बटलर या एक प्रख्यात तत्त्वज्ञानी आणि उत्तर आधुनिकतावादी विचारवंत म्हणून ओळखल्या जातात. त्यांनी स्त्रीवादी सिद्धांत, क्विर सिद्धांत, लिंगभाव सिद्धांत यासंदर्भात प्रभावी मांडणी आपल्या लेखनातून केली आहे. 'प्रिकेरीअस लाईफ:दि पावर्स ऑफ मोर्निंग अंड व्हायलेन्स'या पुस्तकामध्ये बटलर ११ सप्टेंबर २००१ च्या दहशतवादी हल्ल्यांनंतरच्या सामाजिक,ह्वराजकीय परिणामांचा शोध घेतात आणि या घटनेने तत्कालीन राजकीय परिस्थितीवर कसा प्रभाव टाकला. त्याचबरोबर दुःख आणि शोक याची परंपरागत कल्पना आणि मानवी असुरक्षिततेची सामूहिक धारणा कशी बदलली याचे सविस्तर विवेचन त्यांनी केले आहे. अमेरिकेमध्ये झालेला ९/११ चा दहशतवादी हल्ला आणि त्यानंतर अमेरिकन समाजामध्ये तयार झालेली द्वेषभावना, हिंसेच्या समर्थनाची भूमिका याबद्दल सैद्धांतिक मांडणी बटलर आपल्या प्रस्तुत लेखनात करतात. प्रस्तुत पुस्तक हे पाच निबंधांचा एक संग्रह आहे. ज्यात तत्त्वज्ञान, राजकीय सिद्धांत आणि सांस्कृतिक समीक्षा यांच्या आधारे दुःख, हिंसाचार आणि सामाजिक परस्परसंबंधांची कारणतत्त्वे यांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न बटलर यांनी केला आहे.त्याचबरोबर लिंगभावासंदर्भात सामाजिक-सांस्कृतिक समजाची समीक्षा करतात व त्याचा जीवशास्त्रीय दृष्टिकोनातून युक्तिवाद करून प्रस्थापित गैरसमज बटलर यांनी नाकारले आहेत.

बटलर यांच्या मते, ९/११ सारख्या अत्यंत गंभीर घटना मानवी जीवनाची असुरक्षितता अधोरेखित करतात. अशा क्रूर व अमानवी घटनेमुळे मानवी समाजातील हिंसेच्या पारंपरिक 'नरेटीव्ह' ला आव्हान मिळते. बटलर यांच्या लेखनात 'अनिश्चित जीवन' (Precarious Life) ही संकल्पना आहे. ही संकल्पना सामाजिक प्राणी म्हणून आपले परस्परसंबंध व जीवनाच्या अस्तित्वाबद्दलची अनुस्यूत असुरक्षितता यामधले आंतरसंबंध सविस्तर स्पष्ट करते.बटलर यांच्या मते, मानवी जीवनाचे मूल्य हे प्रस्थापित सामाजिक-

ISSN : 0976-2957

राजकीय व्यवस्था ठरवत असते. कोणत्या व्यक्तीचे जीवन दुःखदायक मानले जाते आणि कोणाचे नाही हे ज्या मार्गांनी राजकीय व्यवस्था ठरवते त्याबद्दल परखड मत त्या व्यक्त करतात. त्यांच्या मते, मानवी जीवनाची ही असुरक्षितता माणसाच्या सामाजिक,ह्वआर्थिक गटानुसार ठरते. अशा असुरक्षिततेच्या या असमान वितरणाची समीक्षा करून त्यांनी हिंसा आणि अमानवीकरणाचे समर्थन करणाऱ्या अन्यायी राजकीय संरचानांकडे लक्ष वेधले आहे.

बटलर ९/११ च्या हल्ल्यानंतर अमेरिकन सरकारच्या प्रतिसादावर कठोर टीका करतात.अमेरिकन सरकारच्या 'आम्ही विरुद्ध ते' या राजकीय प्रचारावर त्यांनी सैद्धांतिक टीका केली. एखादा संपूर्ण सामाजिक-धार्मिक समूह पूर्णपणे शत्रूस्थानी मानणे आणि त्या संपूर्ण समूहाविरुद्ध हिंसेचे संस्थात्मक पातळीवर समर्थन करणे हे तार्किकदृष्ट्या अत्यंत चुकीचे असल्याचे मत बटलर व्यक्त करतात.त्यांच्या विश्लेषणाद्वारे त्या मानवी शोक व दुःखाचे अधिक समावेशक आकलन करण्याचा प्रयत्न करतात.त्यांच्या मते सामायिक मानवतेला महत्त्व देऊन संकुचित राष्ट्रीयत्व, धर्म किंवा राजकीय संलग्नता विचारात न घेता सर्व व्यक्तींना समान वागणूक देण्याचा आग्रह धरला पाहिजे. मानवी आयुष्याची असुरक्षितता व्यक्तीच्या राजकीय- सांस्कृतिक ओळखीपेक्षा व्यक्ती म्हणून असणाऱ्या अस्तित्वाच्या आधारे लागू व्हायला हवी असे प्रतिपादन त्या करतात.

नवीन आव्हानात्मक सैद्धांतिक मांडणी करत असताना लेखन दुर्बोध व क्लिष्ट होण्याची शक्यता असते व ते बटलर यांच्या लेखनातही जाणवते. परंतु बटलरचे लेखन सखोल आणि तात्त्विक विचारांवर आधारित असून ते समजून घेण्यासाठी गंभीर चिंतनाची आवश्यकता आहे. मानवी आयुष्याबद्दल त्यांची दृष्टी प्रगल्भ विचार करणारी आहे. जितक्या गांभीर्याने मानवी अस्तित्वाच्या असुरक्षिततेची चर्चा त्या करतात तितक्याच करुणेने मानवी आयुष्याबद्दल हळवेपणाने काळजी त्या व्यक्त करतात. समाजातील हिंसेच्या पारंपरिक समजेबद्दल नव्याने विचार करायला भाग पाडतात. समाजातील हिंसेबद्दलची समज ही कशी आपल्या मानवी परस्परसंबंध व सामाजिक हितसंबंधांमुळे आकाराला येते याची जाणीव आपल्याला करून देतात. ज्यामुळे समजातील द्वेषाची बीजे विस्तारत जातात व त्याचे परिणाम संपूर्ण समजाला भोगावे लागतात असे मत व्यक्त करतात.

एकंदरीत, 'प्रिकेरीअस लाईफ:दि पावर्स ऑफ मोर्निंग अंड व्हायलेन्स' हे पुस्तक समजायला आव्हानात्मक परंतु अत्यंत महत्त्वाचे पुस्तक आहे. जे आपल्याला मानवी नातेसंबंध, राजकीय व्यवस्था आणि दुःख याविषयी महत्त्वाचे प्रश्न निर्माण करते. बटलर यांची भूमिका अधिक न्यायी आणि करुणामय जगाला चालना देण्याच्या संभाव्यतेबद्दल विचार करण्यासाठी एक दिशादर्शन करते.समकालीन राजकीय समस्यांबद्दल तात्त्विक चर्चा समजून घेण्यासाठी हे पुस्तक अत्यंत महत्त्वाचे आहे.

■

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 याबरोबर आर्थिक/सामाजिक/राजकीय/सांस्कृतिक प्रश्नांचे उकल करणारे 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 नम्र आवाहन करत आहोत.

विभाग दोन : विशेष लेखमाला

मर्ढेकरांचे सौंदर्यशास्त्र : अपुरेपणाची चिकित्सा

◆

जी. के. ऐनापुरे
३०, कृष्णाजी रघुवंश सोसायटी, विजयनगर पूर्व, वानलेसवाडी,
जि. सांगली-४१६४१४ भ्र. ९५८८६५३२९६

(क्रमशः)

रा.मुक्तिबोध ह्यांना *व्यष्टि:समष्टि:सृष्टि* ह्या त्रयीतील एकतानता अपेक्षित आहे. निसर्गाच्या सान्निध्यांतील खिन्न आणि परागंदा माणसाच्या मन:स्थितीतूंन ह्या त्रयीबेरोबरची सुसंवादी मानसयात्रा त्यांना अधोरेखित करायची आहे. ही एकतानता आणि सुसंवादी मानसयात्रा म्हणजे सौंदर्यानुभव; असे सूत्र मुक्तिबोधांना अपेक्षित असावे. एकाचवेळी हेगेल-मार्क्स ह्यांना बरोबर घेऊन मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रीय मांडणीचा प्रतिवाद करत, वेगळ्या मांडणीचा रस्ता निर्माण करण्याचा प्रयत्न करतात. *त्रिशंकूचे स्वप्न* ह्या कवितेचा आधार घेऊन *व्यष्टि:समष्टि:सृष्टि* ह्या सूत्राबद्दल मुक्तिबोध व्यक्त होताना दिसतात. तीन टप्यातून होणाऱ्या ह्या मानसयात्रेला त्यांनी अनुभवावस्था असे म्हटले आहे. ह्या पहिल्या टप्प्यात स्ववृती आणि निसर्गाची (सुप्रसन्न) वृत्ती ह्या मधील पूर्ण विसंगती अनुभवास येणे. दुसरा टप्पा आत्मस्थितीचा प्रत्यय येण्याचा. तर तिसरा टप्पा समष्टीचा. तो मुक्तिबोधाच्या भाषेतच सांगायला हवा.

कवि स्वत:च स्वत:पासून दुरावला आहे आणि असंतोषाच्या अग्नींत भस्मसात होणाऱ्या त्रिशंकूची अवस्था सोडून धबधब्याच्या लगबगीने तो बहुजनाच्या जीवनचैतन्याशी समरस होण्याकरिता धावून जाऊं पाहत आहे. (१९९७:४९:प्रास्ताविक)

ह्यातील बहुजनाच्या जीवनचौत्यन्याशी समरस होण्याकरिता हा भाग महत्त्वाचा. मुक्तिबोध ब्राम्हण समूहाला (अभिजन) सौंदर्यानुभव घेण्याचा वेगळा मार्ग दाखवत आहेत की काय, असे वाटत राहते. *सृष्टि:व्यष्टि:समष्टि* हा क्रम किंवा लय ह्या सौंदर्यानुभवाला अस्तित्व प्रदान करते. मुक्तिबोधांनी *सृष्टि, सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य* ह्या ग्रंथाला जोडलेल्या तीनही परिशिष्टांमध्ये जे बारकावे अधोरेखित केले आहेत त्यातून मर्ढेकरांच्या मांडणीतल्या, बाहेरच्या बघण्यातून आलेला उपरेपणा अधिक ठळक होतो. *सृष्टिरूपांची लयनिष्ठ संघटना, सृष्टिनिर्मिती व ललितनिर्मिती, संवेदना आणि अनुभव* ही शीर्षके पाहिल्यावर हे ध्यानात येते. बुद्धाचा अनित्यतावाद आणि मार्क्सचा युक्तिवादशास्त्राचे अनोखे मिश्रण मुक्तिबोध करताना दिसतात. *D'Arcy Thompson (1860-1948)* ह्या स्कॉटिश गणिती जीवशास्त्रज्ञाच्या *on Growth and form (1917)* ह्या महत्त्वाच्या ग्रंथातील आकृतिक *(Morphogenesis)* ह्या संकल्पनेचा आधार घेऊन उपयुक्तता आणि सौंदर्य ह्यातील संबंध स्पष्ट केला आहे. सृष्टीतील जीवसृष्टीचा कल सुंदर असण्याकडेच असतो. त्यामुळे त्याला जोडून येणारी उपयुक्तता नाकारता येण्यासारखी नाही. हाच नियम कलाकृतीच्या बाबतीत जोखमीचा असतो. सर्व कलाकृती सुंदर असल्या तरी सर्वच सुंदर आकृती

कलाकृती नसतात. *सौंदर्य हा सृष्टीरूपांचा विशेष धर्म आहे, ललित कृतीचा नाही* हे निरीक्षण थॉमसनच्या वरील ग्रंथाच्या आधारे मुक्तिबोध नोंदवताना दिसतात. आकृतिकता अस्तित्त्वात येणे ही बौद्धिक प्रक्रिया नसल्याचा निर्वाळा (कलानिर्मिती) मुक्तिबोधांनी सुझान लॅंगर *(निसर्गातील आणि कलाकृतीतील रूपनिर्मितीच्या नियमामध्ये साधर्म्य असले पाहिजे)*, हर्बट रीड ह्या सौंदर्यशास्त्रज्ञाच्या *(रूपनिर्मिती निसर्गशास्त्रीय तिचा संबंध कलाकृतीतील आशयाशी जोडता येत नाही)* संदर्भाने दिला आहे. त्यामुळे ते सौंदर्य, सौंदर्यानुभव, लय, रूप, घाट इ. अनेक मुद्दे ज्या बद्दल स्वत: मर्ढेकर निसटत्या दृष्टीने बघतात; त्याला बगल मिळते. पर्यायी समूहाला मुक्तिबोध अवकाश प्राप्त करून देतात *(बहुजनाच्या जीवनचैत्यन्याशी समरस होण्याकरिता) सृष्टीनिर्मिती व ललित निर्मिती* अशी फारकत घेतल्यानंतरच्या स्वरूपाबद्दल ते ह्या दुसऱ्या परिशिष्टात विवेचन करताना दिसतात. शेवटच्या परिशिष्टामध्ये, संवेदना आणि अनुभव मुक्तिबोधांनी मांडलेली निरीक्षणे खालील प्रमाणे;

१. संवेदनांचे आकलन तुकड्या तुकड्यात शक्य नाही.

२. प्रत्ययाला वस्तुबोध (Perception) येतो. संवेदना नव्हे.

३. कलावंत प्रतीत होणाऱ्या आकृतीची रचना करतो. संवेदनानुभवांची नव्हे.

४. संवेदना ही अर्थशून्य असावी किंवा तिचा तसा उपभोग घेता यावा.

५. कलाकृतीचे माध्यम बनलेली संवेदना इतर प्रकारच्या संवेदनांशी कुठल्याही प्रकारे संलग्न नसावी.

अनेक वेगळे संदर्भ समोर ठेवून, अशी निरीक्षणे मुक्तिबोधांनी नोंदवली आहेत. मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राच्या प्रतिवादाचा शेवट करताना ते लिहितात :

माणसाचा प्रत्यक्ष अनुभव हा अर्थपूर्ण असा वस्तुबोध असतो. कलावंत देखील माणूसच असल्यामुळे त्याला देखील अनुभव येतो. तो संवेदनेचा नव्हे तर अर्थपूर्ण वस्तुबोधाचाच होय. वेगळ्या शब्दात सांगायचे तर अनुभव एकच असतो. संवेद्यता त्याचा एक घटक असतो; सार्थता हा दुसरा. मर्ढेकरांना वस्तुनिष्ठ सौंदर्यशास्त्र उभे करायचे असल्यामुळे त्यांनी कृत्रिमपणे संवेदनानुभव हाच मूळ अनुभव मानला (१९९७:१८९)

मर्ढेकरांच्या लयतत्त्वांची चिकित्सा करताना, त्रिमितीय साम्य अशा अर्थाने मुक्तिबोधांच्या सृष्टि:व्यष्टि:समष्टि ह्या मांडणीचा जो *सृष्टी, सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य* ह्या ग्रंथामध्ये विस्ताराने आलेला आहे; त्याचा विचार थोडक्यात उजागर केला. अनेकांनी मर्ढेकरांबरोबर गौरवपूर्ण असे मतभेद नोंदवून, त्यांचे भक्त होण्यात प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे धन्यता मानली. मुक्तिबोधांनी अशा प्रकारच्या चिकित्सेला नकार दिला. त्यांनी मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राची चिकित्सा करताना बुद्ध आणि मार्क्स ह्यांच्या विचारव्यूहात समन्वय साधून आत बघण्याचा प्रयत्न केला. संवेदना आणि वस्तुबोध ही फारकत बुद्ध तत्त्वज्ञानातील अपोह सिद्धांताची आठवण करून देणारी आहे. मुक्तिबोधांच्या ह्या सशक्त प्रतिवादाने, पर्यायी मांडणीने भारतीय सौंदर्यशास्त्राची चर्चा सुरळितपणे रूळावर आली. मात्र त्यातील मराठी-अमराठी इंग्रजी हा बौद्धिक पेच तसाच सुरक्षित राहिला. जो मर्ढेकरांचा बौद्धिक बचाव करण्यासाठी कायमच उपयुक्त ठरत आला आहे.

मर्ढेकरांचा लयतत्त्वांना त्रिमितीय दृष्टीने बघताना अमेरिकन तत्त्ववेत्ता सुसान लॅंगरने सांगितलेल्या *Rhythm : Contrast : Tension* ह्या सूत्राबद्दल सांगायला हवे. कारण त्या कलाकृतीच्या संघटनेबद्दल बोलताना ह्या सूत्राभोवती आपल्या विवेचनाला ती लावून ठेवताना दिसते. ह्या पार्श्वभूमीवर तिने *Philosophy in a New key (1942)* ह्या पुस्तकात *Artistic Truth* ही संकल्पना मांडली. ती अशी;

"Artistic Truth", so called, is the truth of a symbol to the forms of nameless forms,

but recognizable when they apper in Sensuous replica. Such truth, being bound to certain logocal forms of expression, has logical pecularities that distinguish it form prepositional truth : Since presentation symbols have no negatives, there is no operation whereby their truth value is reversed, no contradiction (New world Encyclo pedia)

सुसान लँगर आणि मर्ढेकर ह्यांच्यामध्ये *Rhythm, contrast* ह्यामुळे काही प्रमाणात साम्य असल्यासारखे दिसत असले तरी, त्यांच्यातला विरोध टोकाचा आहे. मर्ढेकर लयतत्त्वातून आकृती घडते असे सांगतात. तर सुसान लँगर कलाकृती कशाचे तरी प्रतीक आहे; अशी प्रतिकवादी भूमिका ठळक करताना दिसतात. समतोल (मर्ढेकर), Tension (लँगर) ह्या तिसऱ्या तत्त्वातून त्याच्यातली फारकत अधोरेखित होते. लँगर Tension च्या Interplay वर फोकस करतात. ज्याच्यावर कलाकृतीचे संघटन आणि लय अवलंबून असते. मर्ढेकर त्याला समतोल म्हणतात. प्रसिद्ध चित्रकार आणि चिकित्सक समीक्षक रा. संभाजी कदम ह्यांनी मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राची चिकित्सा तर केलीच. पण ते स्वतंत्रपणे मांडण्याचा प्रयत्न केला. हा प्रयत्न इतका विस्तारित होता की, त्याचा स्वतंत्रपणे विचार करता येईल. कदाचित त्याला *संभाजी कदम ह्यांचे सौंदर्यशास्त्र* असे ही म्हणता येईल. ह्याची दोन कारणे सांगता येतील. पहिले कारण मर्ढेकर आणि लँगर ह्याची त्यांनी केलेली तुलना (त्याच्या म्हणण्यानुसार, भावनाशय आणि कलाकृती (सौंदर्यकृती) ह्यातील परस्पर संबंधाचे आकलन दोघांनाही झाले नाही.) आणि दुसरे मर्ढेकरांच्या मांडणीच्या त्यांनी थेटपणे दाखवून दिलेला मर्यादा. त्यातला टोकाचा थेटपणा मर्ढेकरांच्या अंधभक्तांना सहन होण्याच्या पलीकडचा आहे. हा थेटपणा प्रत्यक्षात अशा प्रकारचा आहे. म्हणजे कदम स्वत: चित्रकार आहेत. मर्ढेकर नाहीत. चित्रानुभव आणि माध्यम, संगीतातल्या अनेक जागा त्यांनी ज्या पद्धतीने आपल्या विवेचनाच्या केंद्रस्थानी आणल्या आहेत, त्यातून त्यांच्या स्पष्टीकरण क्षमतेचा अंदाज येतो. म्हणजे इतरांना मर्ढेकरांच्या ज्या मर्यादा दिसल्या नाहीत त्या नेमक्या कदमांनाच दिसल्या. त्याचे कारण सुद्धा प्रत्यक्षात हेच आहे. म्हणून ते म्हणतात,

मर्ढेकरांनी लयतत्त्वांचा उहापोह केला. वाङ्.मयीन महात्मतेचा त्याहून मूलभूत विचार केला पण स्वत:च्या लयतत्त्वविचाराचा आणि आत्मनिष्ठ महात्मतेचा मेळ त्यांना घालता आला नाही. त्यांचे लयतत्त्वांचे विवेचन संपूर्ण चुकीचे आहे असे नव्हे. ते अपुरे आहे, विसकळीत आहे. त्यांचा माध्यमविचार सुद्धा तोकडा आहे. माध्यमसाधनांच्या अंगभूत गुणवैशिष्ट्यांच्या आधाराने कलाभिव्यक्ती होते, त्यांच्याच गुणवैशिष्ट्यांच्या आधाराने सौंदर्य किंवा लालित्यसिद्धी होते. असे असता, माध्यम-विचार काय किंवा, अपूर्ण राहिला तर आशय घनताही दुरावते आणि सौंदर्य सुद्धा पारखे होते (२०१६:२३१)

मर्ढेकरांच्या काही शब्दांना सुद्धा त्यांनी पर्यायी शब्द सुचवले आहेत. उदाहरणार्थ *माध्यम* ह्या शब्दासाठी *माध्यमसाधने* समतोल ह्या शब्दासाठी तोल. *तोल* ही संकल्पना स्पष्ट करण्यासाठी साल्झबर्ग ह्या चित्रकाराच्या *सेंट मायकेल आत्म्यांचे वजन करीत आहे* ह्या चित्राचा उपयोग केला आहे. जीवनानुभवाची काव्यात अभिव्यक्ती होत असताना तोलाचा प्रश्न येतो कोठे? असा एक गंभीर प्रश्न त्यांनी उपस्थित केला आहे. पॉल क्ली हा जर्मन चित्रकार आणि मर्ढेकर ह्यांच्या चित्रकलेच्या विचारात मुलभूत साम्य आहे. पण मर्ढेकरांच्या ह्या विचारातील उणिव जास्त नजरेत भरतात. असे निरीक्षण कदमांनी नोंदवले आहे. काळ आणि अवकाश ह्या संदर्भात चर्चा करताना काळ आणि अवकाश ह्यात फरक नाही. काळ अवकाशरूप धारण करतो. अवकाशामध्ये वस्तूची क्रिया होते. त्यावेळी काळ आणि अवकाश ह्यात फरक दिसायला लागतो. काळ, अवकाश आणि प्रत्यक्ष जगणे ह्या संदर्भातील अनेक शक्यतांचा, त्यातील विभाजनाचा,

क्रिया-प्रतिक्रियांचा विचार करणारा प्रतीत्य *समुत्पाद सिद्धांत* (बुद्धाचा) येथे सांगायला, त्याची चर्चा करायला हरकत नव्हती. कारण चित्रकला, साहित्य, संगीत ह्या कलांन जोडून येणारा अनुभव हा काळाचे विभाजन करणारा असतो. रा.कदम ह्यांनी त्यांच्या पुस्तकात अशा अनेक जागा मोकळ्या सोडलेल्या दिसतात. त्यामुळे त्यांच्या विवेचनाला उणेपणा येतो असे नाही. बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भाना वगळून, संस्कृत काव्यशास्त्रातील अनेक संदर्भांना उजागर करून (अभ्यासपूर्ण) सामर्थ्य (दलित, विद्रोही साहित्याच्या संदर्भात सुद्धा) किंवा शक्ती प्रदर्शन करताना, त्यावेळी आश्चर्य वाटल्याशिवाय राहत नाही. ते काहीतरी लपवत असल्याचे सुद्धा जाणवत राहते. मर्ढेकर आपली आधुनिकता सिद्ध करण्यासाठी संस्कृत काव्यशास्त्राला दूर ठेवतात. तर मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राचा प्रतिवाद करताना नाट्यशास्त्र संस्कृत काव्यशास्त्राला कदम जवळ करतात. थोडक्यात समीक्षेमध्ये ब्राह्मण आणि इतर घटक कसा कार्यरत असतो त्याचा हा पुरावाच (रा.कदम पतंजलीचे *शद्बार्थ प्रत्ययानामितरेतराध्यासात् संकर:* हे वचन आणि मर्ढेकरांच्या *शब्द अर्था आधी यावा! हे तो ईश्वराचे देणे* ह्या कवितेच्या ओळी एकाच वेळी देतात हे विशेष)

सौंदर्यवस्तूचे संघटन ह्या विषयाच्या अनुषंगाने आलेले हे विवेचन आहे. मर्ढेकर आणि कदम हे दोघेही ह्या विषयाची मांडणी करताना दिसतात. पण कदमांनी केलेली मांडणी मर्ढेकरांपेक्षा अधिक सुसंगत आणि विषयानुरूप विस्तारते. माध्यम (माध्यमसाधने) आणि अनुभव ह्यातील मूळ स्वरूपाचा आणि संबंधाचा उलगडा (कदमांनी केलेला) त्या दृष्टीने पाहता येईल. अनुभव ही एक वस्तुस्थिती आणि भाषा किंवा ध्वनिसंकेत ही दुसरी वस्तुस्थिती. ह्या दोन्हीच्या संबंधाने अनुभवांचे संक्रमण होत असते. पण अनुभवाचे संपूर्ण सत्य भाषा या माध्यमामध्ये संक्रांत होऊ शकत नाही; असे ठामपणे कदम सांगताना दिसतात. अनुभव आणि अभिव्यक्ती माध्यम यांचे द्वंद्व सतत चालू असते. ह्या दोन भिन्न असणाऱ्या गोष्टींचा एकमेकावर परिणाम होतो. दोन्हीमध्ये त्या प्रमाणात बदल होतो. ह्याचा परीणाम अनुभवावर म्हणजे त्याच्या व्यक्त होण्यावर होतो. त्याच्यातली शुद्धता कमी होते. ह्या बद्दलचे अधिक स्पष्टीकरण देताना कदम लिहितात;

मानवी अनुभवाला प्रकट होण्याची प्राथमिक गरज आणि अपरिहार्यता जेव्हा कधी निर्माण झाली तेव्हापासूनच ही अशुद्धता सुरू झाली; आणि त्याला आता इलाज नाही, असे म्हणावे लागते. कोणत्याही माध्यमाद्वारे अभिव्यक्त होऊ न शकणारा संवेदनानुभवांचा भाग नामशेष होत जातो, असे मानसशास्त्र सांगते. उलट, भाषा (आणि इतरही कलामाध्यमे) या माध्यमाच्या समृद्धीवरून आणि त्याच्या आवाक्यावरून समाजाची म्हणजे एखाद्या विशिष्ट मानवी गटाच्या संकलित अनुभवांची समृद्धी आपण ठरवीत असतो, ही वस्तुस्थिती आहे. माध्यमाच्या मर्यादांनी अनुभव आक्रसला जातो. आणि मूळ अनुभवाच्या उत्कटतेमुळे, समृद्धीमुळे, दाबामुळे - म्हणजेच प्रकटीकरणाच्या अपरिहार्यतेमुळे माध्यम ही परस्परपोषक असतात, अभिन्न असतात, असे म्हणावे लागते, नव्हे माध्यमाशिवाय अनुभवच नसतो (२०१६:२४०/२४१)

अनुभव आणि माध्यम साधने ह्या संदर्भातील रा. कदम ह्यांचे चिंतन अधिक महत्त्वपूर्ण आणि सखोल आहे. त्यातील अनुभवाची शुद्धता-अशुद्धता, संवेदनांचा आणि त्याला जोडून आलेला अनुभवाचा (अभिव्यक्त होऊ न शकलेला) नामशेष होणारा भाग, माध्यमाचे प्रसरण, अनुभवाचे माध्यमावरचे अवलंबत्व इ. अनेक गोष्टींवर विस्तृत चर्चा होऊ शकते. विस्तारभय आणि विषयांतर अशा दोन्ही शक्यता असल्यामुळे ही चर्चा विवेचनाच्या आवाक्यातच ठेवायला हवी. ह्यातला पहिला मुद्दा आहे तो अनुभव आणि सौंदर्यानुभव ह्यातील भेदाचा. प्रत्येक अनुभव हा सौंदर्यानुभव असेलच असे नाही. अनुभवाला सौंदर्यानुभवामध्ये बदलणे हे व्यक्तीच्या वर्तन, मानसिक

आणि अनुभव घेण्याच्या दृष्टिकोनावर अवलंबून आहे. कदम हे अनुभवाबद्दल बोलत आहेत, असे म्हणून मर्ढेकरभक्त त्यांच्या हा चिंतनाला अंगाशी लावूनच घेणार नाहीत, अशी मोठी शक्यता आहे. मुळात ते सौंदर्यानुभव, त्यातील वस्तूचे संघटन ह्या संदर्भात बोलत आहेत, हे ध्यानात घेतल्यावर ह्या चिंतनाचे महत्त्व अधिक केंद्रस्थानी येईल. अनुभवाला सौंदर्यानुभव म्हणून स्वीकारणे आणि त्या सौंदर्यानुभवाला कालातीत करणे ह्या गोष्टी व्यक्तीपरत्त्वे भिन्नता दर्शवतात. कदम ह्या सामाजिक किंवा समाजशास्त्रीय द्वंद्वाला स्वीकारताना दिसत नाहीत. त्यामुळेच ते अनुभवाची शुद्धता-अशुद्धता असा विचार करताना दिसतात. येथे बुद्धाच्या *निर्वाण* ह्या संकल्पनेचा उदाहरण म्हणून विचार करता येईल. निर्वाणाकडे बघण्याचा बुद्धाचा दृष्टिकोन सकारात्मक आहे. म्हणजे त्याला सौंदर्यानुभव म्हणता येईल. हा अनुभव स्व आणि स्वेतर असा पाहता येईल. *निर्वाण* झालेली व्यक्ती त्याच्या अंतिम स्थितीबद्दल अनुभव व्यक्त करू शकतो. त्याला सौंदर्यानुभव म्हणण्याचे धाडस फक्त बौद्ध तत्त्वज्ञानातच आहे. हिंदू तत्त्वज्ञानात कदाचित त्याला पाप म्हणतील. कारण मृत्यूची चाहूल लागून त्याच्या अंतिम बिंदू पर्यतचा प्रवास साजरा करायचा आहे; हे अनुभव आणि सौंदर्यानुभव अशा दोन्ही बाजूने शक्य आहे. फक्त त्याला सौंदर्यानुभव म्हणण्याची नवी प्रथा निर्माण करायची आहे. कोणतीही नवे प्रथा (परंपरा) निर्माण करायची असेल तर *ब्रह्मतत्त्व* पहिल्यांदा वजा करावे लागते. मराठी साहित्य-सांस्कृतिक व्यवहारात हे फारच दुर्मीळ आहे. रा.नामदेव ढसाळ ह्यांच्या कवितासंग्रहाचे नाव *निर्वाणा अगोदरची पीडा (२०१०)* असे आहे. ह्या संग्रहातील कविता वाचल्यावर पर्यायी सौंदर्यानुभव असतो; ह्याचे भान अनेक नव्या सौंदर्यशास्त्रज्ञांना येईल. सौंदर्यविधान म्हणजे काय? ह्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल केलेल्या चर्चेला अनेक नव्या फांद्या फुटतील. कदाचित ह्या फांदीफुटीतून झाडाची मूळ ओळखसुद्धा पुसून जाण्याची शक्यता आहे.

अनुभवाची शुद्धता-अशुद्धता असा मुद्दा रा. कदम ह्यांनी मांडला आहे. सौंदर्यवस्तूचे *संघटन* नीटपणे झाल्यावर येणारा अनुभव शुद्ध आणि त्यामुळे सौंदर्यविधान करणे सोपे किंवा ह्याच्या उलट असा कायतरी समज मर्ढेकर-कदम ह्यांनी करून घेतलेला दिसतो. अनुभव एकदम शुद्ध असेल किंवा शुद्ध असेल तर सौंदर्यानुभवाचे काय होईल? असा प्रश्न ह्या निमित्ताने विचारता येईल. अनुभवाची शुद्धता कशी तपासायची? त्याचे एकक? अनुभव अशुद्ध कसा होतो? अशा अनेक तक्रारी ह्या उपरोक्त विवेचनाच्या संदर्भात उपस्थित करता येतील. अनुभवाची अशुद्धता ही प्राथमिक गरज आणि अपरिहार्यता ह्यातून आल्याचे कदम सांगतात, त्यावेळी त्यांच्या विचारव्यूहाबद्दल शंका वाटायला लागते. अनुभव एका बिंदूपासून दुसऱ्या बिंदूपर्यंत ते अखेरच्या बिंदूपर्यंत सहजपणे प्रवास करतो. त्यावेळी तो कलाकृतीमध्ये पूर्णपणे आकार प्राप्त करतो. म्हणजे तो शुद्ध आणि जर त्याचा प्रवास एकरेषीय नसेल, कदाचित खंडित असेल; अनुभवाचा आरंभबिंदू आणि अंतबिंदू भिन्न असतील; तो माध्यम साधनांच्याद्वारे कलावंताला कलाकृतीमध्ये गवसत नसेल तर, अनुभवात अशुद्धता आली असे म्हणायचे का? अनुभवाचा प्रवास एकरेषीय असा सुरू होऊन, त्यातून विस्तारासाठी म्हणून अनेकरेषीयता अस्तित्वात येऊन ती पुन्हा अंतबिंदूकडे जाताना एकरेषीय होऊ शकते. म्हणजे अनुभवाचा प्रवास शुद्धता-अशुद्धता-शुद्धता असा होत असावा. मुळात अनुभवाची शुद्धता-अशुद्धता असे काही नसतेच. संवेदना आणि त्यातील वक्रता अशा समजाला जन्म देत असावी. संवेदनशील माणसाची मानसशास्त्रीय स्थिती, त्यातून आलेली टोकाची हतबलता, व्यक्तीचे समूहातील स्थान इ. घटकांवर सुद्धा अनुभवाच्या ह्या वर्गीकरणाला मान्यता मिळत असावी. अनुभवाची प्राथमिक गरज आणि अपरिहार्यता निर्माण झाल्यामुळे ही अशुद्धता अस्तित्वात आली; असे काहीसे विधान कदम ह्यांनी केल्यामुळे त्यांच्यातला किंवा त्यांनी स्वीकारलेला

अभिजनपणा उघडा पडतो. मर्ढेकरांनी त्यांच्या *Arts and Man* मध्ये ॲरिस्टॉटलच्या अपरिहार्यतेच्या सिद्धांताची समीक्षा केली आहे. त्याबद्दल आपण पुढच्या विवेचानात सविस्तर बोलणारच आहोत. येथे अनुभव, त्याची शुद्धता, अपरिहार्यता ह्या संदर्भात कदम ह्यांनी जो पवित्रा घेतला आहे तो नेमका अभिजनी वर्गाला, त्यांचे कलेतील कार्यकर्तृत्व नजरेसमोर ठेवून घेतला आहे. तो येथे करता येईल. प्राथमिक गरज, गरज, अपरिहार्यता असे गरजेचे वेगवेगळे टप्पे सांगता येतील. यामध्ये कला, अनुभव, सौंदर्यानुभव ह्या गोष्टींचा विचार करता येईल. कला, सौंदर्यानुभव घेणे ही प्राथमिक गरज कोणाची असते? ती फक्त गरज कोणाची असते? ती अपरिहार्यता अशा अर्थाची कधी बनते? ती भूक, लैंगिकता अशा अर्थाची अपरिहार्यता होऊ शकते का? असे अनेक प्रश्न ह्या निमित्ताने उभे करता येतील. प्राथमिक गरज म्हणून निर्माण होणारी मानसिकता वेगळी. ह्या मानसिकतेतून व्यक्ती जी कृती करते, त्यातील गांभीर्य टोकाचे असते. ह्या गाभीर्यातून त्याच्या कृतीतून जे काही हाताला लागेल; ते अनुभवाच्या समगतेला पूर्णपणे ताब्यात घेणारे असेल. प्राथमिक गरज (अन्न, वस्त्र, निवारा अशा अर्थाने) आणि अपरिहार्यता ह्यामुळे अनुभवाची अशुद्धता सुरू झाली ह्या म्हणण्याला तात्त्विक अधिष्ठान प्राप्त होत नाही. उलट ह्या दोन्हीमुळे अनुभवाला शुद्धता प्राप्त होते. शंकरराव खरात *(तराळ अंतराळ)*, प्र.ई.सोनकांबळे *(आठवणीचे पक्षी)*, प्रा. रूस्तम अचलखांब *(गावकी)*, महम्मद खडस *(नर सफाईची गोष्ट)* ही स्वकथने त्या दृष्टीने पाहता येतील. ह्या आत्मकथनांमधील अनुभव व्यक्त करण्याची अपरिहार्यता त्यातील प्राथमिक गरज आणि अपरिहार्यता ह्यातील भेदरेषा नीटपणे पाहता येईल. शुद्धतेच्या टक्केवारीला पडलेली दरी सुद्धा पाहायला मिळेल. त्यामुळे *अनुभवाचे संपूर्ण सत्य भाषा या माध्यमामध्ये संक्रांत होऊ शकत नाही (२०१६:२४०)* हे कदमांचे म्हणणे अर्धसत्य वाटायला लागते. दुसऱ्या बाजूला ह्याकडे (फक्त) गरज ह्या अर्थाने पाहिल्यास अनुभवाची अशुद्धता आणि तिची टक्केवारी अधिक नजरेत भरेल. ब्राह्मणी साहित्य, त्याचा इतिहास ह्यासाठी उदाहरण म्हणून तकलादू ठरतात. त्यांच्या अनुभवाच्या अंगाने शुद्धता-अशुद्धता हा प्रश्नच निर्माण होत नाही. कल्पना, भविष्यकाळ (प्रमाणापेक्षा जास्त प्रयोगाचा हत्यार म्हणून वापर इ. गोष्टीशी संबंधित आहे. ह्या अनुभवाच्या अशुद्धतेचे अमूर्त कला-व्यवहार प्रामाणिकपने पार पाडणारे लोक काय करतात? असा प्रश्न उपस्थित केला तर रा.संभाजी कदम हे अमुर्त अभिजनी प्रवृत्तीचे समर्थक आहेत, हे ध्यानात येते. ही प्रवृत्ती अशी आहे की, ज्यांच्याकडे कलाकृती, नवेपणा समोर ठेवेल असा अनुभवच नाही. आणि असला तर तो एकसुरी आणि कल्पनेच्या आधाराने विस्तारलेला आहे, म्हणजे तो शुद्ध नाही. ही अमूर्त अभिजनी प्रवृत्तीचा हेतूच मुळात शुद्धतेला, अनुभवाच्या टिकू न देणे किंवा त्याचे विरूपण (Distortion) करणे असा असतो. भारतातील बरेच सिद्धांत हे असे विरूपीत (Distorted) आहेत. ह्या सिद्धांतांचे मूळ मौखिक परंपरेमध्ये लुप्त झालेले दिसेल. किंवा ते तेथून बाहेर पडणार नाहीत; ह्याची तजवीज किंवा काळजी सांस्कृतिक-सामाजिक व्यवहारामध्ये अग्रेसर असलेल्या धुरीणांनी अगोदरच घेतलेली असते. हा सगळा समूह वर्चस्वाचा खेळ कदम ह्यांच्या विवेचनाच्या केंद्रस्थानी नाही. निखळ कला किंवा कलास्वाद असा त्यांनी लावलेला सूर आहे. प्रत्यक्षात कोणत्याही कलासाहित्य व्यवहार असा निखळ आणि शुद्ध नसतो. तो तसा असतो असे ज्या ज्या वेळा सांगीतले जाते, ठसविले जाते, तसा प्रचार कार्यरत ठेवला जातो; त्यावेळी धर्मसत्ता तिला जोडलेला विशिष्ट समूह अधिक आक्रमक झालेला दिसतो. मर्ढेकरांच्या सैद्धांतिक मांडणीला सुरळीत करायला निघालेले कदम हे अमूर्त अभिजनी प्रवृत्तीच्या विचारव्यूहामध्ये सहजपणे फसलेले दिसतात. त्यामुळेच ते अनुभवाच्या अशुद्धतेचा विचार करताना दिसतात.

अनुभवाची शुद्धता-अशुद्धता ह्याच्यावर संपूर्ण सत्याची भिस्त असावी. कदम ह्यांना अप्रत्यक्षपणे तसेच काहीतरी म्हणायचे आहे. पण ते मर्ढेकरांच्या सत्याबद्दलच्या भूमिकेमुळे तसे म्हणताना दिसत नाहीत. सत्याच्या संदर्भात बुद्धाने घेतलेली भूमिका *मध्यम मार्ग* अशी आहे. त्यांने आपल्या शिष्यांना दिलेल्या पहिल्या प्रवचनात त्याबद्दलचा अधिक तपशील सापडतो. माणसाच्या जगण्याची पद्धती आणि त्यातून त्याने आत्मसात केलेला सामान्य व्यवहार अशा अर्थाने बुद्धाने सत्याबद्दलचा हा *मध्यम मार्ग* सांगितला आहे. ह्या प्रवचनाचे उपयोजन अकिरा कुरोसावा ह्याने *राशोमान (१९५०)* ह्या चित्रपटात केले आहे. सत्य हे कॅलिडोस्कोप प्रमाणे प्रत्येकाला दिसते. आणि तरीही ते शिल्लक राहतेच. सत्य हाताशी गवसत नाही म्हणून दुःखी होण्यापेक्षा, हाताला लागलेल्या सत्यावर समाधान मानावे हे अधिक सोयीस्कर, हे वास्तव बुद्धाचा *मध्यम मार्ग* सांगतो. त्यामुळे अनुभवाची शुद्धता-अशुद्धता, संपूर्ण सत्याचे संक्रमण इ.गोष्टी त्यावरील चर्चा सौंदर्यशास्त्राच्या परिप्रेक्ष्यात करणे तितके संयुक्तिक वाटत नाही. कोणत्याही प्रकारच्या सौंदर्यानुभावाकडे शुद्धता-अशुद्धता असे पाहता येत नाही. ह्या फरकामध्ये संपूर्ण सत्याचा संक्रमणाचा विचार करणे म्हणजे मूळ विषयापासून भरकटण्यासारखेच आहे. माध्यम साधने आणि अनुभव ह्या संदर्भात कदम ह्यांनी केलेल्या विवेचनाची चिकित्सा येथे करण्याचा प्रयत्न केला आहे. कदम ह्यांनी सौंदर्यवस्तू आणि कलाकृती अशी फारकत घेऊन हे विवेचन उभे केले होते. त्यातील संपूर्ण विस्तारात ते अनुभव आणि सौंदर्यानुभव असे दूर होत-मिसळत विचार करायला लावते. ह्यामध्ये माध्यमाच्या प्रसरणाचा आणि आकुंचनाचा मुद्दासुद्धा महत्त्वाचा आहेच. ह्यातून माध्यम आणि अनुभव परस्परपोषक असतात, असा सम्यक् निष्कर्ष कदम काढतात. मर्ढेकरांनी कलावंत आणि कलाकृती ह्या दरम्यान माध्यमाचे महत्त्व ओळखले होते. पण त्यांच्या विवेचनाला कदम ह्यांच्या इतकी खोली नव्हती. ही खोली तशीच ठेऊन तिला आपल्या बाजूने (भूमिकेने) दुरुस्त करण्याचा हा प्रयत्न कदमांच्या स्वतंत्र मांडणीला दिलेला हा सकारात्मक प्रतिसाद.

मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्रावर चर्चा करण्यापेक्षा त्यांच्या लयतत्त्वावर (सिद्धांत) अधिक चर्चा होताना दिसते. पण ही चर्चा दुरुस्ती, विस्ताराच्या अंगाने होताना दिसत नाही. म्हणजे मर्ढेकरांवरील चर्चा (चिकित्सा?) 'अदमासपंचे' अशा प्रकारचीच आहे. मराठी साहित्य-संस्कृती व्यवहारामध्ये एखाद्याला *युगप्रवर्तक (ब्रह्म)* केल्यावर त्याच्यावर टीका करण्याचा प्रयत्न चुकूनच होताना दिसतो. मर्ढेकर त्याला अपवाद नाहीत. पण येथे कदम या अपवादाला 'अपवाद' करताना दिसतात. सुसान लँगर दुसऱ्या अगदी अलीकडच्या तत्त्ववेत्तीला मर्ढेकरांच्या जवळ आणण्याचा प्रयत्न आणि दुसऱ्या बाजूला पॉल क्लीच्या *Measure, Quality, Weight* ह्या संज्ञांच्या अंगाने चर्चा करताना दिसतात. रा.कदम ह्यांनी ज्या काळात ही चर्चा केली, त्या काळातील तिची अभ्यासपूर्णता वादातीत आणि कालातीत सुद्धा आहे. ७०, ८०, ९० चे दशक हा काळ चित्रकलेच्या दृष्टीने काय इतर कलांच्या दृष्टीने सुद्धा संक्रमणशीलतेचा काळ होता. पण भारतात चित्रकला, संगीत सोडून ही गती बरी होती. भारतातून परागंदा होऊन, परत भारतात येऊन दादागिरी करणारे प्रोग्रेसिव्ह चित्रकार त्यामध्ये अधिक होते. ह्या सगळ्यांचा कल सृजनशीलतेपेक्षा दंतकथा होण्याकडे अधिक होता. ह्यातून हुसेन-गायतोंडे सुद्धा सुटले नाहीत. गायतोंडे तर ह्या दंतकथीय विद्यापीठाचे मुकुटमणीच आहेत. आज सुद्धा. *(मुकुटमणी* हा शब्द जोतिराव फुलेंचा. त्यांनी तो रानडे ह्यांच्यासाठी वापरला होता. *पदवीधरांचे मुकुटमणी असा)* ह्याच्याउलट सृजनशीलता आणि दंतकथा अशा दोन्ही मार्गाने हुसेन ह्यांनी भारतीयत्व टिकविण्याचा जो प्रयत्न केला, त्याच्याकडे मुद्दामच दुर्लक्ष केले जाते. म्हणजेच कलेच्या अग्रभागी असलेल्यांनी भारतीयत्वाला क्वचितच महत्त्व दिलेले दिसते. ह्याच्या

उलट संगीताचे. त्यामध्ये भारतीयत्व ठासून भरलेले आहे. पण समूहवर्चस्व अशा अर्थाने हे भारतीयत्व गोठवून टाकण्याचा प्रयत्न सातत्याने चाललेला दिसतो. हे येथे सांगण्याचा मुद्दा भारतीय सौंदर्यशास्त्राची (शास्त्रज्ञांची) मांडणी, तिच्यावरची चर्चा, वाद-प्रतिवाद असा आहे. कदम काय सौंदर्यशास्त्र मांडणाऱ्या सगळ्यांनी 'आत' बघण्याचे कष्ट घेतलेले नाहीत. जगभरातले ज्ञान आयात करून सौंदर्यशास्त्राची ज्ञानशाखा म्हणून वर्णी लावणे, तिचा विस्तार करण्याचे अंगावर आल्यावर ह्या क्षेत्रातून पळ काढणे किंवा चर्चाच थांबवणे इ. गोष्टी मतलबी संस्कृतिक व्यवहाराला पुष्ट (राष्ट्रवाद) करणाऱ्या ठरतात. ह्याबद्दल अधिक सांगताना सुसान लँगर किंवा कांट, कॉलिंगवूड हे त्यांच्या देशातील सामाजिक-सांस्कृतिक-राजकीय व्यवहार आणि त्याचा प्रतिवाद, काळाची सुसंगती, त्यातील मानवी हस्तक्षेपाचा शोध आणि बोध असा विचार तत्त्वज्ञानाच्या पातळीवर करताना दिसतात. भारतीय विद्वांनांनी अशा प्रकारच्या विचारव्यूहावर संपूर्ण आयुष्य खर्च करणे योग्य वाटणारे नाही. ही गोष्ट अनुवादासाठी स्वीकारणे आणि उपयोजनासाठी स्वीकारणे ह्यामध्ये मुलभूत फरक आहे. उपयोजनासाठी अशा आयत्या (आयात) विचारव्यूहाचा स्वीकार करताना त्यातील सामाजिक-सांस्कृतिक सुसंगती शोधावी लागते. त्यातील आदिबंध तपासावे लागतात. ह्या आदिबंधाना नीट समजून घेऊन, समन्वय साधून ते विविध ज्ञानशाखांना जोडून घेण्याचे कसब सिद्ध करावे लागते. ह्या संदर्भात डाव्या विचारांचा विविध ज्ञानशाखांमध्ये झालेला शिरकाव विस्ताराने अधिक नसला तरी समृद्ध, अनुकरणीय वाटतो. ह्याच्या उलट भारतीयत्वाला पुसून टाकणाऱ्यांनी अधिक बाहेर बघून आपल्याच देशातल्या ज्ञानशाखांचा विस्तार अडचणीत आणला आहे; पण ज्ञानस्वीकृती, जिज्ञासा आणि अभ्यास ह्याच्या बाबतीत, शिक्षणक्षेत्रात आलेला बहुजन समूह संकुचित कसा राहील ह्याची अधिक काळजी घेतेली गेली. ह्याचा सुगावा ज्यांना लागला त्यामध्ये संभाजी जदम हे नाव तसे अलीकडचे. पण ह्याचा फायदा तुम्ही परंपरा कोणती स्वीकारता ह्यावर अधिक असतो. मर्ढेकरांची चिकित्सा करणारे कदम त्याच (पंडिती) परंपरेत स्वत:ला जोडून घेतात; त्यावेळी फारसे आश्चर्य वाटत नाही. त्याचे 'आत बघणे' अधिक सावध आहे; हे मात्र खटकत राहते. कदम ह्यांनी माध्यमसाधने आणि अनुभव ह्यातील संबंधावर वेगळा प्रकाश टाकून सौंदर्यशास्त्रीय चर्चा अधिक समृद्ध केली. माध्यमसाधने, तोल आणि पुढे उठाव *(Tone)* यावर त्यांनी विवेचन केले आहे. पुढील विवेचनात सौंदर्यवस्तू म्हणून, संघटन अशा दृष्टीने उठावाचे महत्त्व काय हे थोडक्यात पाहणार आहोत. अर्थात हे कदम ह्यांनीच सांगितलेले आहे.

मर्ढेकर चित्रकार नाहीत. कलासमीक्षक नाहीत. मात्र त्यांना त्यातले कळते. त्यांच्या सौंदर्यशास्त्रीय मांडणीत कुठून कुठून काय काय आले आहे हे सांगत असताना, मर्ढेकरांचा मांडणीचा ढाचा कसा महत्त्वाचा, आधुनिक आहे हे सांगायला सुद्धा त्यांचे भक्त विसरत नाहीत. कदमांच्या मर्ढेकरांच्या मांडणीच्या संदर्भात अनेक तक्रारी आहेत. ह्या तक्रारी मर्ढेकरांच्या मूळ तक्रारीच पुसून टाकणाऱ्या ठरतील अशा आहेत. पण कदम तसा पवित्रा घेताना दिसत नाहीत. मर्ढेकराचे अढळ स्थान मान्य असल्याप्रमाणेच ते आपल्या विवेचनाला तक्रारीसह सकारात्मक करताना दिसतात. मर्ढेकरांची तुलना एकवेळेला सुसान लँगर बरोबर करतात. *Feeling and form : A Theory of Art (1953)* ह्या पुस्तकाच्या अनुषंगाने काहे विधान करतात जसे की, *मर्ढेकर सौंदर्यभावनेच्या विवेचनात मात्र Feeling tone कडे दुर्लक्ष करतात.* हे सगळे कदाचित अभ्यासक सहन करतील. पण पॉल क्ली ह्यांच्या बरोबर त्यांची केलेली तुलना आकलनाच्या आणि समजुतीच्या पलीकडे जाणारी आहे. ह्या समजुतीतून येणारी विधाने सुद्धा, *मर्ढेकरांनी आकार रेषांचा विचार केला नाही अशी आहेत.* येथे पॉल क्लीच्या विचारव्यूहाची विचार करून, मर्ढेकरांनी तो

विचार गृहीत धरला असेल; असा त्यांच्या बाजूचा विचार गृहीत धरतात. तुलना करताना अशा गृहीत धरण्याला अर्थ नसतो. उलट त्यांनी मर्ढेकर चित्रकार नसल्याने... अशा आरंभ असलेली विधाने करायला हरकत नव्हती. ह्या सगळीकडे दुर्लक्ष करत त्यांनी 'उठाव' ह्या संदर्भात केलेल्या विवेचनाला जवळ करू. त्यांनी अगोदरच 'उठाव' म्हणजे *(tone)* ह्यावरील अवधान ढळू नये म्हणून ते काळजी घेतात. (तशी सूचना तेच देतात) अगोदरच्या विवेचनात माध्यमांना माध्यम साधने म्हणून त्यांनी केलेला वेगळा विचार पाहिलेला आहेच. पहिल्यांदा क्लीचा *Line is measure, colour is quality, Tone is weight* हा विचारव्यूह कदम समजावून सांगतात.

क्ली सुद्धा प्रत्यक्ष आकाराचा विचार करीत नाही. रंगाला आकार अपरिहार्य असतो, असे क्लीचे म्हणणे. पण आकाराचा विचार केला नाही तरी, तो रेषेचा विचार करतो. कारण आकार रेषेने सीमित होतो. शिवाय रेषेने आकाराला गुणवत्ता येते, प्रकृती लाभते, त्याचे मूल्य ठरते. नुसती रेषा विचारात घेतली तर तिच्या रंगाचा वेगळा विचार करण्याची गरज नसते. कोणत्याही चित्रपृष्ठावर आवश्यक तेवढ्या विरोधी उठावाची (tone) रेषा असली की, ती दिसू शकते. ती दिसू शकली की पुरे. रेषेचे महत्त्व तिच्या लांबीपुरते आहे. म्हणून रेषेचे परिणाम एकच, 'माप' किंवा क्लीच्या भाषेत measure (२०१६:२४३/२४४)

रेषा आणि तिचे परीमाण म्हणजे 'माप' ह्या संदर्भातील हे विवेचन. रेषेचे महत्त्व तिच्या लांबीपुरते आहे असा Line is measure ह्याचा अर्थ नाही. बऱ्याचदा सौंदर्यवस्तूंचे संघटन तिच्या लांबी x रूंदीच्या पलीकडे जाणारी असते. सौंदर्यभान बऱ्याचदा रेषेच्या अस्तित्वावर आणि सौष्ठव ह्यावर विसंबून असते. उदा. मानवी चेहरा आणि त्याला जोडून आलेले अवयव. सौंदर्याचे मोजमाप असे म्हणण्यासाठी रेषा आणि त्यातून अस्तित्त्वाला आलेली आकृतीच जबाबदार असते. रेषेचे 'माप' ह्या परिमाणाबरोबर, रंग आणि त्याचा उठाव म्हणजे गुण आणि वजन ह्या संदर्भाने आलेले विवेचन,

रंगाला अनेक परिमाणे असतात. त्याला आकार असतो. तो रेषेने सीमित होतो म्हणून त्याला measure आहे. त्याला गडद किंवा फिकट असा उठाव आहे. चित्रकलेच्या परिभाषेत बोलायचे तर उच्च, नीच उठाव आहे; किंवा त्याची प्रकाशाच्या संदर्भात उठून दिसण्याची प्रवृत्ती आहे. उठावांची ही विविधता प्रकाशाच्या कमीअधिक प्रमाणात पांढरेपणापासून काळेपणाच्या सर्व अवस्थापर्यंत, थरांपर्यंत जाऊ शकते. नेहमीच्या आपल्या व्यवहारात रंग हे तत्त्व आपण नुसते गृहीत धरून चालतो. रंगावरील प्रकाशाच्या प्रभावाचा किंवा अभावाचा त्याने प्रामुख्याने विचार केला. त्याचे पृथक्करण करून उठावाला रंगापासून वेगळा काढला आणि त्याला weight म्हटले. आपण त्याला 'वजन' म्हणू (२०१६:२४४)

ह्याला जोडूनच रंगाची उदाहरणे घेऊन उठावातील साम्य आणि भिन्नता ह्या संदर्भात क्लीने केलेले विवेचनाला कदम थोडक्यात समोर ठेवतात. *रंगाचा रंगपणा म्हणून काहीएक वेगळा घटक असतो आणि तो मात्र बदलत नाही;* हे ह्या संदर्भातील महत्त्वाचे विधान. ज्याला क्ली *Quality* म्हणतो. कदम त्याला 'गुण' म्हणतात (क्लीने ह्यासाठी साखर आणि मीठ यांचे उदाहरण घेतेले आहे. ह्या दोन्ही पदार्थांच्या तीव्रतेच्या प्रमाणाबद्दल त्याला तुलना दाखवायची आहे.) हिरवा आणि निळा (साम्य म्हणजे त्यातील छाया आणि छटा (Shades and tints) थोडक्यात त्यातील उठाव दाखवणारी सीमारेषा), तर पिवळा आणि तांबडा हे रंग भिन्नच राहतात. म्हणजेच सौंदर्यवस्तूंचे संघटन होताना उठाव हा त्यातला महत्त्वाचा घटक बनतो. म्हणजे एकमेकात मिसळून किंवा गुण दाखवून सौंदर्यानुभवाला अस्तित्व देण्याचे काम रंगाद्वारे अर्थात उठावाद्वारे होत असते. त्या *Quality* आणि *Weight* हे क्लीचे शब्द एकाच अर्थाचे वाटू शकतात. रंगाचा गुण आणि रंगाचा उठाव असे.

 ISSN : 0976-2957

फक्त ते एकमेकात मिसळतात. त्यातून टिकून राहतात. नष्ट होतात. ह्या मिसळण्याच्या, त्यातून टिकून राहण्याच्या किंवा नष्ट होण्याच्या प्रक्रियेमुळे ह्या शब्दांचे अर्थ भिन्न होतात. क्लीच्या विचारव्यूहाचा अशा पद्धतीचा उलगडा वाचत असताना प्रश्न पडतो तो असा की, मर्ढेकरांकडून सौंदर्यशास्त्री म्हणून अशा पद्धतीचे विवेचन अपेक्षित होते. पण ते तसे येत नाही. त्याचे मुख्य कारण क्ली आणि कदम प्रत्यक्ष त्या सर्जनप्रक्रियेत गुंतलेले आहेत. सर्जनप्रक्रियेतील त्यांची भावनिक गुंतवणूक प्रत्यक्ष आहे. मर्ढेकरांची अप्रत्यक्ष आहे. सौंदर्यानुभवासाठी वाङ्मय की इतर कला? (चित्र, संगीत, शिल्प इ.) ह्या द्वंद्वाला मर्ढेकर नीटपणे सोडवू शकले नाहीत. येथे प्रत्यक्ष सौंदर्यशास्त्र आणि अप्रत्यक्ष सौंदर्यशास्त्र अशी विभागणी सहजच होईल. ह्याच्या पुढे जाऊन कलावंताचे सौंदर्यशास्त्र आणि रसिकांचे सौंदर्यशास्त्र असाही प्रकार सांगितला जाईल, फक्त समीक्षका (कला) चे सौंदर्यशास्त्र अशी उपविभागणी सुद्धा हाताशी लागेल. तत्त्वज्ञान म्हणून सौंदर्यशास्त्र (फक्त), जे अप्रत्यक्ष सौंदर्यशास्त्राच्या बाजूकडे अधिक झुकलेले आहे; त्याकडे मराठी सौंदर्यशास्त्राचा ओढा अधिक आहे. मर्ढेकर-पाटणकर-पाध्ये-रेगे ही नावे पाहिल्यावर अनेक गोष्टी सुलभ होतात. सौंदर्यशास्त्राच्या नावाखाली ह्यांना ब्राह्मणी (हिंदू) तत्त्वज्ञानच रुजवायचे आहे. ह्या अंगाने (फक्त) विचार केल्यास अशा अनेक जागा सहजपणे दाखवता येतील. येथे सुद्धा शरद पाटील अपवाद ठरतात. पण ते सुद्धा प्रत्यक्ष सौंदर्यशास्त्राच्या फंदात पडत नाहीत. तत्त्वज्ञान अशा अर्थानेच त्याकडे बघतात. हा फरक पाहिल्यावर मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राचे उपरेपण अधिकच जाणवायला लागते. ह्यातून बचाव करण्यासाठी मर्ढेकर स्वत:ला रसिक म्हणवून घेतात. विवेचनासाठी स्वत:च दुय्यम म्हणून जाहीर केलेल्या कवितेच्या आश्रयाला जातात. येथे बालकवीसारखे मराठी कवी आणि समकालीन इंग्लिश कवी घेतल्याने त्यांच्या निरीक्षणासंदर्भात तितकी अचूकता हाताला लागत नाही. म्हणून मग रा.कदम ह्यांच्या

चित्र, संगीत या कलांमध्ये भावनाशयाची बूज मर्ढेकरांनी राखली नाही. तेव्हा वाङ्मयात त्याच भावनाशयानिदान इतका तरी अन्याय त्यांच्या हातून व्हावा हे स्वाभाविक आहे (२०१६:२४५)

वरील आरोपाचे फारसे आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. सौंदर्याकृतीला उठावामुळे आकलनाची नवी दिशा लाभते. चित्रामधील आकार पृष्ठ उठावामुळे अत्यंत लवचीक होते. तो संमिश्र आणि प्रभावी असतो. ह्या त्याच्या प्रभावामुळे आकारांच्या विविध सीमारेषांचे अस्तित्वही त्यापुढे भासत नाही. उठावाच्या लवचीकतेमुळे अवकाशाची सिद्धी होते. उठावा संदर्भातील अशी काही निरीक्षणे समोर ठेऊन कदम उठावाची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न करतात. ती अशी; *आकार आणि उरलेला अवकाश यांमधील दुवा म्हणजे उठाव (२०१६:२४६)* क्ली फक्त चित्राबद्दल त्याचा विचार मांडतो. कदम साहित्य साहित्य आणि चित्र, चित्र आणि संगीत असा दुहेरीतिहेरी विचार करताना दिसतात. साहित्यात शब्दाचे, चित्रात रंगाचे जे कार्य तेच, संगीतात स्वरांचे; असा तुलनात्मक वेध उठावाच्या संदर्भात ते मांडतात. कदमांनी संगीताच्या अंगाने उठावाचे केलेले स्पष्टीकरण त्यांच्याच भाषेत पहिल्यांदा.

रेषेचे कार्य संगीतात काल किंवा कालनिष्ठ ताल करतो. आणि उठावाचे कार्य संगीतात स्वराच्या जाडीने होते. रंगाला उठावामुळे घनता किंवा वजन येते. तसेच स्वराला जाड-पातळपणामुळे येते. स्वराची जाडी वाढवायची तर कंप पावणाऱ्या तारेच्या आवाक्यातील अवकाश वाढविणे. सप्तकातील स्वर जसजसे उंच होत जातात, तसतसे ते पातळ होतात. कारण स्वराच्या उंचीच्या व्यस्त प्रमाणात तारेची लांबी कमी जास्त होत असते. लांबी वाढली की आंदोलनविस्तार वाढतो. ती कमी झाली की आंदोलनविस्तार कमी होतो. मंद्र सप्तकातील स्वराची नैसर्गिक घनता सर्वात अधिक मध्य सप्तकाची मध्यम आणि तार सप्तकाची त्याहून कमी अशी ही भाजणी

असते. म्हणून तारेची लांबी, आंदोलन विस्तार घनता किंवा ही वजन ही एकच होत. चित्रामधील उठावाचा संबंध अवकाशाशी आहे तसा संगीतातील आंदोलन विस्ताराचा संबंधही अवकाशाशी आहे. म्हणून उठावा आणि आंदोलनविस्तार हे एकच होत. (२०१६:२४९)

वरील उतारा हा मोनिका गजेंद्रगडकर ह्यांच्या कथेतील नाही. किंवा तो संगीततज्ज्ञ डॉ.अशोक रानडे किंवा संगीतकार रा.भास्कर चंदावरकर ह्यांच्या पुस्तकातील उतारा नाही. हे *सौंदर्यवस्तूंचे संघटन* च्या निमित्ताने कदम ह्यांनी केलेले चिंतन आहे. मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राला समजावून सांगताना, त्याचा प्रतिवाद करताना (सुद्धा) त्यांनी संगीतातले दिलेले तपशील आश्चर्यकारक असे आहेत. त्या अर्थाने हा 'आश्चर्यकारक अपवाद' आहे. मर्ढेकर-क्ली अशी तुलना (कोणत्याही काळात अपेक्षित नसताना त्यांनी ती केली. पण दोघांनाही बाजूला करून त्यांनी संगीताच्या प्रदेशात ह्या विषयाला नेऊन, त्याबद्दलच्या स्पष्टीकरणाची संधी घेतली. त्या अर्थाने शरद् पाटील ह्यांच्या अपवादाला सुद्धा ते अपवाद ठरतात. त्याचे मुख्य कारण शरद् पाटील प्रशिक्षित चित्रकार असून सौंदर्यशास्त्राची मांडणी करताना चित्रकलेच्या तपशिलात जात नाहीत. तर कदम चित्रकलेच्या तपशिलाबरोबर संगीताचे तपशील देतात. आणि वाङ्मयाचे सुद्धा त्यांना वावगे नाही. ह्या अर्थानेच त्यांचे विवेचन अधिक भरीव आणि तर्कशुद्ध वाटते. वरच्या उद्धृतात त्याचा अनुभव येतो. क्लीच्या विचारव्यूहाकडे बघताना, त्यातील *उठाव* ही संज्ञा समजावून सांगताना *आंदोलनविस्तार* ह्या शब्दाची योजना केली आहे. चित्रकलेमध्ये जसा उठाव तसा संगीतामध्ये *आंदोलनविस्तार*. ह्या दोन्हीचा संबंध अवकाशाशी येतो. म्हणून उठाव (चित्रकला) आणि *आंदोलनविस्तार* (संगीत) हे एकच आहेत अशा निष्कर्षाप्रत ते येतात. कलेमध्ये सगळ्यात वरच्या पायरीवर संगीताला स्थान देणारे मर्ढेकर, ह्या संदर्भातील तपशिलाबाबत अधिकच 'उजवे' ठरतात. त्यांच्या विवेचनात अगदी चुकूनच किंवा त्रोटक तपशिल सापडतात. संगीतातील उठाव म्हणजेच आंदोलनविस्तार समजावून सांगितल्यानंतर पुन्हा चित्रकलेकडे येतात. काळा-पांढरा (छायाप्रकाश) रंगाचा संदर्भ घेऊन ते *उठाव* हा व्यूह अधिक सोपा करून सांगतात. अगोदरच्या विवेचनापेक्षा हे विवेचन अधिक सुलभ आणि तुलनात्मक (संगीताबरोबर) असल्याने निरीक्षण म्हणून महत्त्वाचे, दिशादर्शक वाटण्याची शक्यता आहे.

चित्रामध्ये वापरले जाणारे विशुद्ध रंग म्हणजे chroma, हे लोलकामधून प्रकाशाचे पृथक्करण होऊन मिळणारे रंग होत. पांढरा रंग म्हणजे फक्त प्रकाश. काळा म्हणजे फक्त अभाव. त्यामुळे हे दोन रंग chroma या सदरात पडत नाहीत. त्यांना achromatic म्हणतात. chroma मध्ये पांढरा रंग *मिसळल्याने त्याचा उठाव चढतो व रंगाची शुद्धता, रंगपण कमी होतो' काळा मिसळल्याने उठाव उतरतो आणि त्यातून मिळणाऱ्या छाया (Shades), विशुद्ध रंग (chroma)आणि छटा (tints) यांची मांडणी उठावाच्या उच्चतेच्या क्रमाने केली तर; काळ्या रंगाच्या मिश्रणाने मिळणाऱ्या 'छाया' सर्वात खाली जातात. विशुद्ध रंगमध्ये राहतो आणि पांढऱ्या रंगाच्या मिश्रणाने मिळणाऱ्या 'छटा' वर जातात. मध्ये राहतो तो विशुद्ध रंग chroma, सर्वात वर फक्त पांढरा आणि सर्वात खाली काळा. काळा आणि पांढरा हे खऱ्या अर्थाने रंग नव्हेत... म्हणजे उठाव वाढल्याने किंवा उतरल्याने शेवटी कुठेतरी रंगाचे रंगपण नाहीसे होते. ही वस्तुस्थिती संगीतातील मंद्र, मध्य, तार या स्वर सप्तकांशी जुळणारी आहे. अतिमंद्र स्वरांचा ठाव घेता घेता म्हणजे आंदोलनविस्तार वाढविताना शेवटी अशी एक स्थिती येते की, स्वरच ऐकू येईनासा होतो. तीच गोष्ट तारसप्तकात स्वराचा आंदोलन विस्तार करताना होते. या दोन्ही टोकांवर शेवटी स्वराचे स्वरत्त्व हरवते. (२०१६:२४९/२५०)*

(क्रमशः)

■

 ISSN : 0976-2957

विभाग तीन - लेख / संशोधन / समीक्षा

भावचिन्हांची आधुनिक भाषा

◆

डॉ. चिन्मय मधू घैसास
सहायक प्राध्यापक (मराठी), गोवा विद्यापीठ, ताळगाव-गोवा. ४०३२०६
संपर्क : ९८२३७२८६४० chinmayunigoa.ac.in

माहिती तंत्रज्ञानाच्या आजच्या या आधुनिक काळात माहितीचे आणि मानवी भावभावनांचे आदानप्रदान आमूलाग्र पद्धतीने बदलले आहे. डिजिटल क्रांतीमुळे या भाषिक, भावनिक देवाणघेवाणीला नवनवीन रूपे प्राप्त होत आहेत. भावचिन्हे अर्थात 'इमोजी'चा वाढता वापर याचे एक प्रमुख उदाहरण आहे. प्रारंभीच्या समाजमाध्यम मंचांवर केवळ अक्षरे वा चिन्हांच्या साहाय्याने व्यक्त होणारी ही भावचिन्हे आज चित्रस्वरूपात व्यक्त होताना दिसतात. आजच्या जागतिक भाषिक देवाणघेवाणीत भाषांच्या सीमारेषा ओलांडून या भावचिन्हांचा वापर ऑनलाईन पद्धतीने प्रचंड प्रमाणात होताना दिसतो. मानवी भावभावनांचे प्रकटीकरण सुलभ करण्यासोबतच, आजच्या गुंतागुंतीच्या आणि व्यामिश्र आंतरराष्ट्रीय परिदृश्यात, या भावचिन्हांनी मानवी जीवनाला प्रभावित करण्यातही उल्लेखनीय भूमिका बजावली आहे.

भावचिन्हांची सुरुवात १९८० च्या दशकाच्या सुमारास झालेली पाहावयास मिळते. संगणकतज्ज्ञ स्कॉट फालमन यांनी :-) आणि :-(या भावचिन्हांचा वापर गंभीर आणि विनोदी भाव दर्शवण्याकरिता करण्याचा विचार मांडला. १९९० च्या दशकात एन.टी.टी. डोकोमो या कंपनीसाठी काम करणाऱ्या जपानी रेखाकार शिगेताका कुरिता यांनी भ्रमणध्वनीवर वापरण्याजोग्या १७६ चित्रमय चिन्हांचा पहिला संच तयार करून त्याला 'इमोजी' अशी संज्ञा दिली. अल्पाक्षरत्त्व आवश्यक असलेल्या डिजिटल संदेशप्रणालीत वापरण्यासाठी जलद आणि प्रभावी सोय या उद्देशाने या भावचिन्हांची निर्मिती करण्यात आली होती.

प्रचलित दैनंदिन भाषाव्यापारात मानवी भावभावनांचा समावेश करण्याची ही कल्पना लवकरच लोकप्रिय ठरल्याने या भावचिन्हांचा वापर झपाट्याने वाढीस लागला. स्मार्टफोन आणि वाढत्या समाजमाध्यमांमुळे अक्षर-शैलीतील भावचिन्हे चित्र-शैलीतील भावचिन्हांमध्ये परिवर्तित झाली. युनिकोडच्या जागतिक तांत्रिक व्यवस्थेत भावचिन्हांचा समावेश झाला आणि खऱ्या अर्थाने भावचिन्हें सर्वत्र, सर्व माध्यमांवर वापरता येण्याजोगी ठरली. अनेकविध भावना, विचार, कल्पना, वस्तू आणि काही गुंतागुतीच्या संकल्पना दर्शवण्याकरितादेखील आज विविध प्रकारच्या भावचिन्हांचा वापर केला जातो. अक्षरे वा शब्दांचा वापर न करता या भावचिन्हांचा केला जाणारा वापर आजच्या आधुनिक जगातील मानवी भाषाव्यापाराचा अभ्यास करण्याचा दृष्टीने महत्त्वाचा विषय ठरतो. आधुनिक भाषाव्यवहारात अशा या भावचिन्हांचे स्थान अनेक स्तरांवरून अभ्यासता येते.

मानवी भावभावनांचे सुलभपणे आणि

जलदरित्या प्रकटीकरण हे भावचिन्हांचे प्रमुख कार्य ठरते. कोणत्याही प्रकारची मानवी भावना दर्शवण्यासाठी वापरल्या जाणाऱ्या भावचिन्हांद्वारे समोरच्या व्यक्तीची मनोवस्था वा भाव सहजपणे लक्षात येतो. 'शब्दांवाचून कळले सारे, शब्दांच्या पलीकडले' या न्यायाने आपल्या मनातील भावना शब्दांत न सांगता केवळ एका भावचिन्हाच्या माध्यमातून व्यक्त करून एखादी व्यक्ती बरेच काही सांगून जाऊ शकते. केवळ शब्दांच्या माध्यमातून जेव्हा आपण व्यक्त होतो तेव्हा त्यात चेहऱ्यावरील वा मनातील न दिसणारा भाव या भावचिन्हांच्या मदतीने समोरच्यापर्यंत पोचवणे शक्य झाले आहे. शाब्दिक संदेशांत अनेकदा अनेकार्थता संभवते. लिहून व्यक्त केलेल्या शब्दांचा अर्थ बोलून दाखविलेल्या शब्दांपेक्षा कैक पटीने वेगळा असण्याची शक्यता असते. अशावेळी भावचिन्हांचा वापर लिखित संदेशाला वेगळा आयाम प्राप्त करून देत असतो. उदाहरणार्थ, एखाद्या गोष्टीची निश्चिती वा होकार दर्शवण्यासाठी 'नक्की' असा केवळ शब्द न वापरता हसऱ्या चेहऱ्याचे एक भावचिन्ह वापरल्यास समोरच्याला अर्थबोध अधिक स्पष्टपणे होण्यास मदत होते. त्याचप्रमाणे, डोळे मिचकावणारे एखादे भावचिन्ह वापरून खोडकरपणा दर्शविता येणे शक्य आहे.

भावचिन्हांच्या वापरामुळे संवाद साधणाऱ्या व्यक्तींदरम्यान अधिक बळकट भावनिक बंध निर्माण होण्यास मदत होते. शब्दांच्या वापरासोबतच भावचिन्हांचा वापर करून आपुलकी, माया, विनोद, कारुण्य इ. शब्दांद्वारे व्यक्त केल्या न जाऊ शकणाऱ्या भावना समोरच्याला जाणवून देणे शक्य होते. आजच्या डिजिटल युगात माणसांमधील भौगोलिक आणि भावनिक दुरावा कमी करण्याच्या दृष्टीने या भावचिन्हांचे कार्य महत्त्वाचे ठरते. आजच्या गतिमान युगात भावचिन्हे आपल्याला जलदरित्या आणि लगोलग व्यक्त होण्यास मदत करतात. एखाद्या पूर्ण वाक्याऐवजी एखादे भावचिन्ह आपली भावना समोरच्यापर्यंत पोचवू शकते. उदाहरणार्थ, समोरच्या व्यक्तीने मांडलेल्या प्रस्तावाला वा विचाराला आपला असणारा होकार दर्शविण्यासाठी अंगठा दर्शविणारे भावचिन्ह वापरले जाते. यामुळे धकाधकीच्या अनेक क्षेत्रांत या अशा भाषिक वापराचा प्रभावीपणा दिसून येतो. समाज, संस्कृती, भाषा, प्रदेश, धर्म, जाती, प्रांत अशा विविध गोष्टींच्या सीमा पार करून भावचिन्हे माणसा-माणसांत भाषिक आणि भावनिक आदानप्रदान घडवून आणतात. चित्रमय शैलीतील असल्याने या सर्व भेदांपलीकडे जाऊन भावचिन्हे एकमेकांना समजून घेण्यास आपल्याला मदत करू शकतात. दोन भिन्न भाषा बोलणाऱ्या व्यक्तीदेखील या भावचिन्हांच्या मदतीने एकमेकांपर्यंत आपला संदेश आणि भावना पोचवू शकतात.

भावचिन्हांमुळे संवादांत दृश्यात्मकता निर्माण होत असल्यामुळे ती अधिक प्रभावी ठरतात. विशेषत: जाहिरात आणि व्यवसाय क्षेत्रात विशिष्ट वयोगटातील ग्राहकांना आकर्षित करण्यासाठी ही लक्षवेधी भावचिन्हे परिणामकारक ठरतात. भावचिन्हांद्वारे सामाजिक जोडलेपणा वाढीस लागतो. मैत्रभाव, ओळख, आवड दर्शवण्याकरिता या भावचिन्हांचा वापर प्रभावी ठरण्यासोबतच संदेशांत या मानवीपणाची ऊबदेखील संवादकर्त्यांना जाणवते. भावचिन्हांच्या वापरामुळे पारंपरिक लिखाणपद्धती आणि व्याकरण यांना बगल मिळताना दिसते. उदाहरणार्थ, आपल्याला झालेले दु:ख व्यक्त करण्यासाठी 'मी दु:खी आहे' असे वा 'मला वाईट वाटते आहे' वा तत्सम वाक्य न लिहिता रडवेल्या चेहऱ्याचे भावचिन्ह पाठवून आपली मनोवस्था दर्शवणे शक्य आहे. या सोयीमुळे, कोणत्याही भाषेतील असो, लिखित संदेशातील भाषिक अचूकता वा व्याकरणशुद्धता यांची गरज राहत नाही. भावचिन्हांच्या आगमनामुळे सद्यःस्थितीतील संदेशपद्धती बहुआयामी झाली आहे. भाषिक चिन्हे, अक्षरे आणि भावचिन्हे यांचा मिलाफ आदिमानवाद्वारे गुहांतील चित्रे आणि त्याद्वारे साधलेल्या संदेशाशी साधर्म्य दर्शवतो.

चित्रमय शैलीतील संदेशवाहक असल्याने ही भावचिन्हे मानवी सीमारेषा पार करून आपले संदेशवहनाचे कार्य करू शकतात खरे परंतु काही व्यक्तिगत अनुभवांच्या आधारे वा संस्कृतींतील

ISSN : 0976-2957

मानकांप्रमाणे काही भावचिन्हांचे वेगळे अर्थ लावले जाण्याची शक्यतादेखील असते. उदाहरणार्थ – जोडलेले हात दर्शवणारे भावचिन्ह प्रार्थना वा कृतज्ञता दर्शवण्याकरिता अनेक प्रदेशांत वापरले जात असले तरी जपानमध्ये मात्र त्याचा वापर माफी मागण्यासाठी केला जातो. त्याहूनही महत्त्वाचे म्हणजे जपानमध्ये या भावचिन्हाचा वापर पाहुण्यांचे स्वागत करण्यासाठी अजिबात केला जात नाही. भावचिन्हे जागतिक स्तरावर सार्वत्रिकपणे स्वीकार झाल्यामुळे सामाजिक समावेशनाला चालना मिळाली आहे. विविध वर्ण, लिंग, ध्वज, व्यवसाय आणि नाते-संबंध दर्शवणाऱ्या विविधांगी नवनवीन भावचिन्हांच्या निर्मितीला यामुळे अधिक जोर मिळत आहे. अशी नवनवीन भावचिन्हे तयार झाल्याने वापरकर्त्यांना त्यांचे अनुभव आणि भावना अधिक सक्षमपणे व्यक्त करणे शक्य झाले आहे.

भावचिन्हांचा साहित्यातील वापर आणि प्रभावदेखील उल्लेखनीय आहे. हर्मन मेलविल लिखित लोकप्रिय अमेरिकी साहित्यकृती 'मॉबी डिक' (१८५१) चे भाषांतर पूर्णपणे केवळ भावचिन्हांच्या माध्यमातून फ्रेड बेनेन्सन यांनी केले आहे. दुसरीकडे, काही ठिकाणी कवितांमध्ये भावचिन्हांचा वापर झालेला दिसतो. यातून कवितेचा भाव आणि त्यातील अर्थांचे अनेक पदर उलगडण्यास मदत होते. समाजमाध्यमांवर अनेकदा जागेचा अभाव असल्यामुळे लिहिल्या जाणाऱ्या अनेक मजकुरांसाठी भावचिन्हांचा वापर करण्यास केला जातो. यातून कथाकथनाचे नवे आयाम आकाराला येऊ लागले आहेत. भावचिन्हांनी संगीत, चित्रपट आणि कला क्षेत्रालाही वेगळी दिशा देण्याचे काम केले आहे. भावचिन्हे अर्थात इमोजीचा मानवी जीवनावरील प्रभाव 'द इमोजी मूव्ही' (२०१७) या चित्रपटात स्पष्टपणे दर्शविण्यात आला आहे.

भावचिन्हांच्या वापरामुळे डिजिटल माध्यमावरील संवादांत समृद्धता आलेली दिसत असली तरी त्यात अनुस्युत अनेक अडचणींचाही विचार गंभीरपणे करणे आवश्यक आहे. यातील पहिला मुद्दा म्हणजे भावचिन्हांतून व्यक्त होऊ शकणारी अनेकार्थता. भावचिन्हांचे अर्थ हे व्यक्तिनिष्ठ असल्यामुळे, सांस्कृतिक वा अन्य कोणत्याही पार्श्वभूमीवर समोरच्याकडून वेगळाच अर्थ लावला जाण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. एकाच भावचिन्हाचे वेगवेगळे अर्थ लावले जाण्याच्या शक्यतेमुळे विसंवाद होण्याची शक्यता उद्भवू शकते. उदाहरणार्थ, हसरे डोळे असणारा हसरा चेहरा दर्शवणाऱ्या भावचिन्हाचा अर्थ एकीकडे मैत्री दर्शवते तर दुसरीकडे त्याचा अर्थ आत्मिक-समाधान असाही घेता येऊ शकतो. याचबरोबर भावचिन्हांचा वारेमाप वापर केल्यास त्यांचा प्रभाव कमी होण्यास कारण ठरू शकते. भावचिन्हांचा वापर अधिक प्रमाणात केल्यास एखादा संवाद औपचारिक न वाटता अनौपचारिक ठरण्याची शक्यता उद्भवते. व्यापार-क्षेत्रातील संवादांत अशा प्रकारची समस्या गंभीर ठरू शकते. भावचिन्हांचे जग झपाट्याने वाढत आणि बदलत आहे. तंत्रज्ञानातील बदलांप्रमाणे भावचिन्हे देखील निश्चितपणे आकार घेत आहेत. वापरकर्त्यांना आपल्या पसंतीचे आणि आवश्यकतेनुसार नवनवीन भावचिन्हे तयार करण्याची सोय निर्माण झाली आहे. जगभरातील वेगवेगळ्या प्रदेशांतील, संस्कृतींतील खानपान, भाषा, खेळ, परंपरा इ. विषयी तयार होणाऱ्या भावचिन्हांद्वारे जागतिक संदेशपद्धतीत नावीन्यपूर्ण वेगळेपण दिसण्याची शक्यता आहे.

एका बाजूला भावचिन्हांच्या वापराचा फायदा दिसत असला तरी त्यांच्या अर्थातील गैरसमजामुळे निर्माण होणाऱ्या समस्यांचाही विचार करणे आवश्यक ठरते. उदाहरणार्थ, कॅनडामधील एका शेतकऱ्याने खरेदीदाराला ऑनलाईन संदेशाच्या उत्तरादाखल अंगठ्याचा इमोजी पाठवला. खरेतर, खरेदीचा प्रस्ताव पोचल्याची सूचना या अंगठ्याच्या इमोजीद्वारे त्याला सूचित करायची होती परंतु खरेदीदाराने प्रस्ताव हा इमोजी म्हणजे प्रस्तावाचा स्वीकार असे मानले. काही दिवसांनी, सदर व्यवहार पूर्ण न केल्याबद्दल खरेदीदाराने शेतकऱ्याविरुद्ध तक्रार दाखल केली आणि सदर तक्रार न्यायालयात मान्य होऊन शेतकऱ्याला शिक्षादेखील ठोठावण्यात आली. अशाच एका घटनेत, फ्रान्समधील

एका व्यक्तीने पिस्तुलाचा इमोजी पाठवल्याबद्दल त्याला दंड आणि शिक्षा फर्मावण्यात आली आहे. इमोजीचा व्यक्तिपरत्त्वे काढला जाणारा अर्थ कायद्याच्या आणि न्यायव्यवस्थेच्या चौकटीतूनही प्रकर्षाने पाहावा लागेल. उदाहरणार्थ, सूर्याचा इमोजी पाठवणे म्हणजे 'धमकी' असा अर्थ घेतला गेल्यास कायदा ते मान्य करेल का? यासारखे प्रश्न उपस्थित होतात.

डिजिटल संवादांचा व्याप वाढत असतानाच भावचिन्हांची भूमिकाही झपाट्याने वाढताना दिसते आहे. आभासी वास्तव आणि तत्सम नवनवीन तंत्रज्ञानांत भावचिन्हांचा वापर संवादपद्धतीत क्रांतिकारी बदल घडवू शकतो. तंत्रज्ञानातील वेगवान बदलांमुळे आगामी काळात अधिक प्रभावी, सुस्पष्ट, उपयोगी आणि विशिष्ट हेतूसाठी वापरल्या जाणाऱ्या भावचिन्हांची निर्मिती होऊ शकते. भावचिन्हांनी डिजिटल संवादांचे चित्रच पालटून टाकले आहे. आजच्या डिजिटल युगात, भावचिन्हांच्या वापरामुळे सर्वसामान्यांच्या संदेशपद्धतीत उल्लेखनीय बदल होण्यासोबतच माहिती आणि भावना व्यक्त करण्याचे महत्त्वाचे साधन म्हणून आज भावचिन्हांकडे पाहिले जाते आहे. भविष्यामध्ये ही भावचिन्हे जागतिक भाषिक आदानप्रदानात महत्त्वाची भूमिका बजावण्यासोबतच समांतर जागतिक भाषा होण्याची शक्यता आहे. ■

दोन कविता

बाई

बाई पूस डोळे आता
नको रडू फुंदू फुंदू
फाटलेले ते फाटू दे
नको पुन्हा पुन्हा सांदू

दिला एक धडा त्यास
कधीचा तू गिरविते
तू गं त्याच्या परिघात
उभा जन्म फिरविते

युग युगे ही कहाणी
दडलेली काळजात
नको करू बाई आता
जगण्याचा जाळभाज

उजेडाचं रोप तुझ्या
अंगणात उगवले
साऊने गं हलवून
झोपेतून जागविले

राखेतल्या ठिणगीला
घाल जराशी फुंकर
पेटत्या मशालीला
बाई फुटू दे अंकुर

उघड ते पंख आता
उड पिंजरा घेऊन
आली पहा ती सकाळ
नवा प्रकाश लेवून.. !!

●

अहं ब्रह्मास्मि... !!

'अहं ब्रह्मास्मि' म्हणत
किती फुगवून घेतो
माणूस स्वतःला
गोष्टीतील बेडकाप्रमाणे

दुरून डोंगर बुटका दिसतो
आणि जवळ गेल्यावर माणूस
माणूस ही जवळ गेल्यावर
डोंगरांसारखाच
उंच उंच
होत गेला असता तर..

आजूबाजूला कोणी नसताना
स्वतःलाच टाचणी टोचून
काढायला हवी सगळी हवा..
स्वतःच्या जवळ
खूप जवळ जाऊन
बघायला हवं अधूनमधून

खाली अगदी खाली
अहं च्या पायाशी
खुरटलेल्या माणसाला
हात देऊन
वर उचलायला हवं
जगावेगळं असं काही
त्याच्यातच सापडेल
सापडलं तर...
स्वतःची हत्या करण्याचा
निर्दयपणा करायला हवा
एकदातरी...!!

छाया बेले
नांदेड, भ्र. ७३५००१४६२२

 ISSN : 0976-2957

मराठी लोकसाहित्याच्या संकलनाचा इतिहास

◆

डॉ. दिनेश पांडुरंग वाघुंबरे
प्राध्यापक व संशोधन मार्गदर्शक, मराठी विभाग, बळवंत कॉलेज, मु. पो. विटा, ता. खानापूर, जि. सांगली-४१५३११. भ्र. ९४२३८०४४५९

मराठी साहित्याचे प्रामुख्याने जे दोन मुख्य प्रकार संभवतात ते म्हणजे लोकसाहित्य आणि ललित साहित्य हे होत. त्यापैकी ललित साहित्याचा इतिहास हा खूप मोठ्या प्रमाणात आणि विविधांगाने लिहिला गेलेला आहे. विशेषत: तो कालानुक्रमे आणि वाङ्मयप्रकारानुसार लिहिला गेला आहे. त्यामुळे तो लोकप्रिय आणि अभ्यासनीयही झालेला आहे. लोकसाहित्याच्या संदर्भात मात्र असे म्हणता येत नाही!

लोकसाहित्याची परंपरा ही मौखिक स्वरूपाची असल्याकारणाने कदाचित हे घडले नसावे. किंबहुना लोकसाहित्याचा मराठी भाषा आणि वाङ्मयामध्ये एक ज्ञानशाखा म्हणून जो प्रवेश झालेला आहे; तोच कदाचित उशिरा झाला असल्याकारणाने त्याच्याविषयी असणारी विवेकदृष्टी आणि त्याचा होणारा उपयोग याकडे कमालीचे दुर्लक्ष झाले असल्याने हे घडले असावे.

आधुनिक कालखंडामध्ये लोकसाहित्याकडे अभ्यासाच्या भूमिकेतून पाहण्याची दृष्टी ही सर्वप्रथम युरोपीयन अभ्यासकांनी बहाल केलेली पाहावयास मिळते. किंबहुना ही ज्ञानशाखा आंतरविद्याशाखीय अभ्यासासाठी पूरकशाखा असलेली पाहावयास मिळते. त्यामुळे लोकसाहित्याच्या संकलनाला प्रारंभ सर्वप्रथम युरोपीयन अभ्यासकांनीच केलेला आहे. तो प्रारंभ जसा व्यक्तिगत पातळीवरचा होता तसाच तो संस्थात्मक पातळीवरचाही होता. तो संकलनाच्या आणि संशोधनाच्या पातळीवरचाही होता. त्यामुळे संकलन आणि संशोधन अशा दुहेरी पातळीवर लोकसाहित्याचा सुरुवातीचा अभ्यास झालेला दिसून येतो. विशेष म्हणजे, इतिहास आणि मानववंशशास्त्राच्या अभ्यासाला पूरक म्हणून सुरुवातीला लोकसाहित्याकडे पाहिले गेले होते.

लोकसाहित्य संकलनाच्या मुख्यत: दोन पद्धती स्वीकारण्यात आलेल्या आहेत. त्यात क्षेत्रीय संकलन पद्धती आणि स्तरीय संकलन पद्धतींचा अंतर्भाव होतो. (मांडे प्रभाकर,२०१८:१५३) त्यापैकी क्षेत्रीय संकलन पद्धतीमध्ये एकाच भूभागातील किंवा प्रदेशातील विविध प्रकारच्या लोकवाङ्मयाचे संकलन केले जाते. स्तरीय संकलन पद्धतीमध्ये एकाच प्रदेशातील किंवा राष्ट्रातील विविध भागांमध्ये एकाच धारणेच्या अनुषंगाने किती व कोणकोणत्या प्रकारचे बदल संभवले जातात, यापद्धतीने संकलन केले जाते. मराठी लोकसाहित्याचा विचार करता महाराष्ट्रातील विविध भूभागांमध्ये प्रचलित असणाऱ्या लोकसाहित्याचे संकलन संशोधनाच्या गरजेनुरूप संकलित करण्यात आलेले आहे; परंतु हे संकलित वाङ्मय खूप मोठ्याा प्रमाणात ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध करण्यात आलेले नाही. संकलित वाङ्मयाच्या आधारे संशोधन करून संशोधनपर ग्रंथ मात्र प्रसिद्ध झालेले आहेत.

संकलन हे नेहमी शास्त्रीय दृष्टीने केले जातेच असे नाही. किंबहुना एखाद्या ज्ञानशाखेच्या सुरुवातीच्या अभ्यासकाळात हा गोंधळ होणे स्वाभाविक आहे. मराठीतील लोकसाहित्याच्या संकलनासंदर्भात आणि संशोधनासंदर्भात सुद्धा हे विधान करणे तितकेच

नैसर्गिक आहे. सुरुवातीच्या काळात मराठी लोकसाहित्याच्या संकलनासंदर्भातसुद्धा कोणतीही शास्त्रीय दृष्टी असलेली दिसून येत नाही. रसास्वादाच्या पातळीवर लोककथांना आणि लोकगीतांना संकलित केलेले दिसून येते. या संकलनामध्ये प्रदेशभिन्नताही खूप मोठ्या प्रमाणात असलेली पाहावयास मिळते.

समाजजीवनातील भिन्नता वा वैविध्यपूर्णता अभ्यासण्यासाठी अशा प्रकारचे संकलन करणे गरजेचे आहे. संशोधनाची पूर्वतयारी म्हणून संकलनाकडे पाहणे आवश्यक आहे. परंतु लोकसाहित्याचे हे संकलन केवळ शब्दाविष्कारापुरतेच मर्यादित राहिलेले आहे हे खेदाने नमूद करावेसे वाटते. संकलनपद्धतीमध्ये भिन्नता असल्याकारणाने कदाचित असे झाले असावे. महागडी साधने, त्यांच्या वापराविषयीची अनभिज्ञता, अकुशलता, दळणवळणांतील अडचणी या व यांसारख्या इतर कारणांमुळे संकलने झालेली नसावीत. त्याचबरोबर मराठी भाषा व वाङ्मयापुरता विचार केला तर शब्दमाध्यमांना अधिक प्राधान्य दिले गेले आहे. लोकनृत्य, लोककला, प्रयोगरूप कला या नाट्याशास्त्राशी अधिक जवळच्या असल्याकारणाने त्याचबरोबर लोकचित्रकला ही चित्रकलेशी, लोकवाद्ये ही लोकसंगीताशी म्हणजेच इतर कलांशी जवळीकता साधत असल्याकारणाने त्याच्या संकलनाची जबाबदारी आपली नसावी असा एक पूर्वग्रह अभ्यासकांमध्येही झालेला असावा. मुळात लोकसाहित्याचे क्षेत्र हे व्यापक असल्यामुळे सर्वच बाबी शक्य असतील असे नाही; पण मराठी लोकसाहित्याच्या संकलनाची परंपरा पाहिली असता त्यात मुख्य भर कोणकोणत्या बाबींवर देण्यात आलेला आहे, ही बाब अधोरेखित करता येते.

लोकसाहित्याच्या व्याप्तीचा विचार करता प्रामुख्याने चार घटकांमध्ये ती व्याप्ती दर्शविण्यात आलेली आहे. त्यात मौखिक आविष्कार, लोकरूढी, विधी व समजुती, भौतिक संस्कृती आणि चौथा घटक प्रयोगसिद्ध लोककला असा करण्यात आलेला आहे. पैकी मौखिक आविष्कार हा घटक वगळता अन्य तीन घटकांचा संकलनाशी तसा फारसा काही संबंध असल्याचे जाणवत नाही. लोककलांमधलाही मौखिक शाब्द आविष्काराचा भाग हा पहिल्या घटकामध्येच समाविष्ट झालेला जाणवतो. त्यामुळे लोकमानसाच्या पातळीवर संकलित करण्यासारखे भाग म्हणजे अभिव्यक्तीचे विविध शाब्द आविष्कार म्हणता येतील. मराठीमध्ये या प्रकारच्याच मौखिक शाब्दाविष्कारांचे संकलन खूप मोठ्याा प्रमाणात झालेले पाहावयास मिळते. या शब्दाविष्कारांमध्ये लोककथा, लोकगीते, लोककथागीते, त्यांचे विविध प्रकार, म्हणी, वाक्प्रचार, उखाणे इत्यादींचा समावेश होतो.

मराठी लोकसाहित्याच्या संकलनाचा इतिहाससुद्धा याच पद्धतीने पाहावा लागतो. उपलब्ध पुराव्यानुसार आधुनिक कालखंडातील (१८६८) मिस मेरी फ्रियर यांच्या 'ओल्ड डेक्कन डेज्'चा उल्लेख करावा लागतो. त्यात महाराष्ट्रातील लोककथांचे संकलन करण्यात आलेले आहे. म्हणजेच, एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यानंतर महाराष्ट्रात या संकलनाचा पहिला प्रयत्न झालेला दिसतो. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनीही एक लोकगीत १८७८ साली निबंधमालेत छापल्याचा उल्लेख सापडतो. तेही संकलनच आहे. १८४२ साली ज्ञानसिंधू छापखान्याने 'फुर्डुक वही' नावाचा म्हणींचा संग्रह संपादित केल्याचे उल्लेख आहेत. 'निर्णयसागर'ने १८७२ साली लोकगीतांचे संकलन करून 'स्त्रीगीतसंग्रह' प्रसिद्ध केला होता. 'स्त्री-गीत मनोरंजिका' हा १८८५ तर भातुकली हा ओव्यांचा संग्रह १९१५ साली प्रसिद्ध झाला. कहाण्यांचे पहिले पुस्तक विष्णू दिवाकर वैद्य यांनी १८८८ साली संपादित केले. (मांडे प्रभाकर, २०१८: १३६ते १४३) लोकसाहित्याची ही प्रारंभिक संकलने आणि संपादने म्हणता येतील. परंतु ही संकलने अभ्यासाच्या दृष्टीने केलेली नव्हती.

लोकसाहित्यातील 'लोकगीत' आणि 'लोककथा' यासारख्या संज्ञा या विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीच्या काळात वि.का. राजवाडे यांनी रूढ केलेल्या जाणवतात. १९१५ ते १९२५ या कालखंडातील भारत इतिहास संशोधन मंडळाच्या

 ISSN : 0976-2957

पत्रिकांमधून लोकगीतांचे संकलन प्रसिद्ध करण्यात आले होते. महाराष्ट्र साहित्यपत्रिकेमध्येही १९२७ पासून ना.गो.चापेकर यांनी लोकसाहित्याच्या संकलनाला प्रारंभ केला होता. त्यांनी कातोडी आणि ठाकर यांच्या कथांचे संकलन केलेले दिसून येते. ना.गो. चापेकर, म.वि.डोंगरे, वि.स.सोहोनी, अंबुताई गोखले, ह.मो.साठे, एस.के.गोखले, अनसूया भागवत, दुर्गा भागवत इत्यादी अभ्यासकांनीही आपापली संकलने महाराष्ट्र साहित्यपत्रिकेतून प्रसिद्ध केलेली दिसतात. वि.वा.जोशी, शं.ग.दाते, शं.ग.भिडे, पां.श्री.गोरे यांनीही लोककथा आणि लोकगीतांचे संकलन आणि संपादन केलेले आहे. स्त्री, प्रतिभा, संजीवनी, खेळगडी या नियतकालिकांनीही लोकगीतांचे संग्रह प्रसिद्ध केले. इंदिरा संत आणि वामन चोरघडे यांची संकलने या नियतकालिकामधून प्रसिद्ध करण्यात आली होती. १९३८ साली प्रसिद्ध केलेल्या वामनराव चोरघडे यांच्या 'साहित्याचे मूलधन' या ग्रंथातही लोकगीतांचे संकलन करण्यात आलेले आहे. लोकगीतांच्या संकलनासंदर्भात पां.स.साने (साने गुरुजी) यांचे योगदानही अत्यंत मोलाचे आहे. त्यांनी 'स्त्रीजीवन' सारख्या ग्रंथात ओवीगीतांचे संकलन केलेले दिसून येते. ना.गो.नांदापूरकर यांनी 'माहेरचे मराठी', 'मराठीचा मोहोर', 'मराठीची माया' या ग्रंथांमधून स्त्रीगीतांचे संकलन केलेले आहे. ना.रा.शेंडे यांनीही 'तापीतरंग' या ग्रंथात लोकगीतांचे संकलन केलेले आहे.

र. वा. दिघे यांनीही 'धरतीची लेकरे' आणि 'सोनकी' या नावाची लोकगीतांची दोन संकलने केलेली पहावयास मिळतात. कुसुम नारगोळकर यांनी 'जंगलचे राजे' या नावाचे संकलन केलेले आहे.

१९५६ साली मुंबई राज्य सरकारने मराठवाडा विभागासाठी 'लोकसाहित्य समिती' समिती स्थापन केली होती. या समितीचे अध्यक्ष चिं.ग.कर्वे यांनी 'महाराष्ट्र लोकसाहित्यमाले'चे पहिले पुस्तक संपादित केले. याचवर्षी सरोजिनी बाबर यांचे 'मराठीतील स्त्रीधन' हे पुस्तक प्रसिद्ध झाले. कालांतराने सरोजिनी बाबर अध्यक्ष झाल्या.

सरोजिनी बाबर यांचे कार्यही विपुल आणि वैविध्यपूर्ण स्वरूपाचे आहे. लोकसाहित्याच्या संकलनासाठी त्यांनी आपले आयुष्य वेचलेले दिसून येते. महाराष्ट्राच्या खेड्यापाड्यांत हिंडून त्यांनी आपल्या सहकार्यांच्या साहाय्याने लोकवाङ्मयाची संकलने आणि संपादने केलेली दिसून येतात. १९५७ साली संपादित केलेल्या 'सुंबरानं मांडीलं' या संपादित पुस्तकात त्यांनी धनगरांच्या लोककथा आणि इतर लोककथांचे संकलन केले. त्यानंतर महाराष्ट्र लोकसाहित्यमाला-पुष्प पाचवे (१९६१), बाळराज (१९६२), जा माझ्या माहेरा (१९६३), एक होता राजा (१९६४), लोकसाहित्य-साजशिणगार (१९६५), जनलोकांचा सामवेद (१९६५), तीर्थाचे सागर (१९६७), राजविलासी केवडा (१९६८), जाई-मोगरा (१९६९), सांगीवांगी (१९७०), नंदादीप (१९७२), कुलदैवत (१९७४), स्त्रियांचे खेळ आणि गाणी (१९७७), रांगोळी (१९७९), भोंडला-भुलाबाई (१९७९), वैजयंती(लोककथा) (१९७९), आदिवासींचे सण-उत्सव (१९८३), श्रावण-भाद्रपद (१९८५), सण-उत्सव (१९८८), दसरा-दिवाळी (१९९०), कारागिरी (१९९२), नादब्रह्म (१९९५) इत्यादी ग्रंथांचे संपादन केलेले आहे. (रेवडकर भारती, २०१२: १४८,१४९) या सर्वच ग्रंथांतून महाराष्ट्राची लोकसंस्कृती प्रतिबिंबित झालेली आहे. त्यात लोककथा, लोकगीते, ओवीगीते, प्रथा-परंपरा, उखाणे, म्हणी इत्यादींचा समावेश आहे.

'जनलोकांचा सामवेद' मधून साधूसंतांविषयी जनमानसात असलेली ओवीगीते संकलित केलेली आहेत. जनमानसात देवदेवतांविषयी असणाऱ्या भावभावना कथांमधून कशापद्धतीने प्रतिबिंबित झालेल्या आहेत, अशा कथांचे संकलन केलेले आहेत. 'कुलदैवत'सारख्या ग्रंथातून महाराष्ट्रातील खंडोबा, तुळजाभवानी यासारख्या प्रमुख लोकदैवतांचा आढावा घेतलेला आहे. या लोकदैवतांची उपासना महाराष्ट्रातील सर्व खेड्यापाड्यांमध्ये करण्यात येते. या लोकदैवतांना जनमानसात एकप्रकारचे श्रद्धास्थान

आहे; भीतियुक्त आदर आहे. याला अधोरेखित केले आहे. 'भोंडला-भुलाबाई' सारख्या ग्रंथातून खानदेशातील भुलाबाईच्या उत्सवांची माहिती संकलित केलेली आहे. यातही प्रामुख्याने लोकगीतांच्या संकलनावरच भर दिलेला आहे. 'श्रावण-भाद्रपद' या ग्रंथातून या दोन महिन्यात संपन्न होणाऱ्या सणांच्या अनुषंगाने होणारी लोकगीते, नागपंचमीची गीते, खेळगाणी इत्यादींची संकलने आलेली आहेत. 'दसरा-दिवाळी' सारख्या ग्रंथातून दसरा, दिवाळी, तुलसी विवाह या सणांविषयीची लोकमानसातील श्रद्धा, रूढी-परंपरा याविषयीची माहिती मिळते. 'जाई-मोगरा' या ग्रंथातून बहीण-भावांच्या नात्यांविषयीची गीते संकलित केलेली आहेत. 'सांगीवांगी' आणि 'वैजयंती' ही लोककथांची संकलने आहेत. 'नादब्रह्म' या ग्रंथातून लोकवाद्ये आणि लोकसंगीतांचा परिचय करून दिलेला आहे. 'कारागिरी' सारख्या ग्रंथातून महाराष्ट्रातील पारंपरिक कलाकुसरींची माहिती संकलित केलेली आहे. 'रांगोळी' सारख्या संपादित ग्रंथात विविध प्रकारच्या रांगोळी आणि रांगोळी काढण्याच्या पद्धतींची वर्णने आलेली आहेत. परंतु अशाप्रकारची संकलने आणि संपादने अपवादात्मक स्वरूपाची आहेत. ही संकलने परिचयात्मक स्वरूपाची झालेली आहेत.

लोककथांच्या संदर्भात यु. म. पठाण यांनीसुद्धा 'मराठवाड्यातील लोककथा' या ग्रंथांचे संपादन केलेले आहे. तारा परांजपे यांनी 'सीमाप्रदेशातील लोककथा', 'सीमाप्रदेशातील भावगंगा', मधुकर वाकोडे यांनी 'मराठी लोककथा' यांसारखी संपादने केलेली दिसतात. दुर्गाबाई भागवत यांनीही १९५० साली सातपुडा परिसरातील गोंड लोकांची गीते संपादित केली आहेत. त्याचबरोबर जातककथांचा अनुवाद आणि संपादनही केले. त्यामुळेच मराठीला जातककथांचा परिचय झाला.

महाराष्ट्राच्या प्रादेशिक विभागानुसारही लोकसाहित्याचे संकलन झालेले पाहावयास मिळते. विदर्भातील वामन चोरघडे, विमल चोरघडे, विठ्ठल वाघ, बाजीराव पाटील, मधुकर वाकोडे, भाऊ मांडवकर, मनोहर तल्हार, देवीदास पोटे इत्यादी अभ्यासकांनी लोकसाहित्याचे संकलन केलेले दिसून येते. व्यं. शं. वकील यांनी 'विदर्भाच्या लोककथा' (१९७२) नावाचा ग्रंथ प्रसिद्ध केलेला दिसून येतो. त्यात त्यांनी विदर्भातील असणाऱ्या लोककथांचे संकलन केलेले दिसून येते. पां. श्रा. गोरे यांनीही 'वऱ्हाडी लोकगीते' (१९७८) यात लोकगीतांचे संकलन केलेले दिसून येते. तेथील प्रादेशिक वैशिष्ट्ये त्यात आलेली दिसून येतात. दे. गं. सोटे यांनी 'वैदर्भीय बोलीचा शब्दकोश' (१९७४) संपादित केलेला दिसतो.

सोलापूर जिल्ह्यातील कृष्णा इंगोले यांनी लोकदेव विठ्ठल आणि संतांच्या अनुषंगाने प्रचलित असलेल्या अनेक ओवीगीतांचे संकलन केलेले आहे. परंतु ते अद्याप मुद्रित स्वरूपात प्रसिद्ध केलेले नाही. मुकुंद वलेकर या अभ्यासकानेदेखील लोकगीतांचे संकलन केलेले ऐकिवात आहे. सोलापूरमधीलच अर्जुन व्हटकर यांनी 'लोकसंस्कृतीच्या बळदातील धन' (२०११) या नावाचा एक ग्रंथ संपादित केलेला आहे. या ग्रंथात त्यांनी जवळपास ५९ लोकगीतांचे संकलन केलेले आहे. त्यातील काही लोकगीतांची शीर्षके अशी आहेत. उदा. 'सूर्यनारायणा तुमची उजाडी', 'लेकीचा जलम वल्या गाजराचा वाफा', 'बहीण भाऊ नात्याची घट्ट वीण', 'नवरदेव नवरीची गाणी', 'सासू सून नात्याचे दोन पदर', 'बैलगाडीची गाणी', 'द्रौपदीच्या ओव्या', 'रुक्मिणीच्या ओव्या', 'हनुमानाची भरारी', 'सणाची गाणी', 'सोनाराची गाणी', 'देहूची वाट', 'पंचमीची गाणी', 'आळंदी समतेची पायवाट', पौष रविवार' इत्यादी. (व्हटकर अर्जुन, २०११:२) ही सर्व लोकगीते संपादकाने स्वत:च्या आईकडून संकलित केलेली आहेत. या संकलनामध्ये वैविध्यपूर्णता दिसून येते. त्यात तिथीमाहात्म्य, सणांची परंपरा, रुढी-परंपरा, देवमाहात्म्य, नात्यांचे भावबंध, विवाह, खेळ, पेरणी अशाप्रकारचे विविध विषय गोवले गेलेले आहेत. एकूणच लौकिक आणि पारलौकिक जीवनाचा संमिश्र अनुभवच या लोकगीतांच्या वाचनातून येतो. समाज-प्रदेशाचा सांस्कृतिक अभ्यास करण्यासाठी अशी

 ISSN : 0976-2957

संकलने उपयुक्त ठरतात. त्या प्रदेशाचे एकजिनसीपण त्यात प्रतिबिंबित झालेले दिसून येते. ही बाब समजून घेणे आवश्यक आहे. त्यामुळे लोकसाहित्याच्या संकलनामध्ये प्रदेशविशिष्टता हा भाग भरीव स्वरूपात अनुभवता येतो. हे सर्व लोकसाहित्याच्या मौखिक परंपरेतून हस्तांतरित आणि संरक्षित झालेले दिसते.

लोकसाहित्याच्या संकलनामध्ये विविध मान्यवर अभ्यासकांनी भर घातलेली आहे हे मान्य केले तरी या संकलनांची प्रसिद्धी मात्र केलेली दिसून येत नाही. या संकलनाचा वापर करून वेळोवेळी संशोधनपर लेखन करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसून येतो. अशा अभ्यासकांमध्ये दुर्गाबाई भागवत, प्रभाकर मांडे, तारा भवाळकर, शरद व्यवहारे, विश्वनाथ शिंदे, साहेबराव खंदारे, कृष्णा इंगोले, अरुण प्रभुणे, सुमन पाटील, मुकुंद कुळे इत्यादींचा समावेश करता येईल. यांच्या संशोधनपर ग्रंथामध्ये संकलित लोकसाहित्याचा संशोधनाच्या अनुषंगाने उपयोग करण्यात आलेला आहे. उदा. दुर्गाबाई भागवत यांचे लोककथांचे संकलन, प्रभाकर मांडे यांचे ओवीगीतांचे संकलन, विश्वनाथ शिंदे यांचे शाहिरी काव्याचे संकलन. सुमन पाटील यांच्या 'सीमाप्रदेशातील लोकसाहित्य' या ग्रंथात शेवटी परिशिष्टात महाराष्ट्र-कर्नाटक सीमाप्रदेशातील लोकगीतांचे संकलन प्रसिद्ध केलेले आहे. ही लोकगीते जवळपास १०२ पृष्ठांची (पृ.३८५ ते ४८७) आहेत. त्यात विविध स्वरूपाची वर्गीकरणेही केलेली आहेत. ही बाब नोंद घेण्यासारखी आहे. मा.रा. लामखडे यांनी 'आदिवासी ठाकर आणि त्यांची लोकगीते' या नावाचा एक ग्रंथ लिहिलेला आहे. त्यात पृ. क्र. ११८ ते १३५ या पृष्ठांवर आदिवासी ठाकरांच्या लग्नप्रसंगी म्हटली जाणारी काही लोकगीते संकलित व संपादित केलेली आहे. त्यामध्ये 'मांडव डहाळ्याचे गाणे', 'परण्या जाण्याचे गाणे', 'भलरी', 'फागोडा', 'दिवाळीचे गाणे' इत्यादी गीतांचा समावेश आहे. (लामखडे, मा. रा.,२००३:११८)

मराठी लोकसाहित्यातील म्हणी आणि वाक्प्रचारांचे संकलनही खूप मोठ्या प्रमाणात झालेले पाहावयास मिळते. वा. गो. आपटे यांनी 'मराठी भाषेचे संप्रदाय व म्हणी' यासारखा ग्रंथ संपादित केलेला दिसतो. य. र. दाते व चि. गं. कर्वे यांनी 'वाक्संप्रदाय कोश', बाळासाहेब गुंजाळ यांनी 'अहिराणी म्हणी : अनुभवाच्या खाणी भाग १ व २ ', पृथ्वीराज तौर यांनी 'म्हणीतले जग, जगातल्या म्हणी', नी. शं. नवरे आणि य. न. केळकर यांनी 'म्हणी : अनुभवाच्या खाणी', अ. द. मराठे यांनी 'मराठी भाषेतील असभ्य म्हणी व वाक्प्रचार', द. ता. भोसले यांनी 'लोपलेल्या सुवर्णमुद्रा' अशा स्वरूपाची संकलने आणि संपादने केलेली पाहता येतात. त्यामध्ये मराठी जनमानसातील प्रचलित म्हणी व वाक्प्रचारांचे संकलन आणि अर्थविश्लेषणही केलेले आहे.

द. ता. भोसले यांनीही 'ग्रामीण बोलींचा शब्दकोश' संपादित केलेला आहे. 'लोक' आणि 'ग्राम' या दोन्हीही संकल्पना परस्परपूरक आहेत. त्यामुळे लोकव्यवहारात प्रचलित असणाऱ्या आणि विविध कारणांमुळे मृतप्राय अथवा कालबाह्य होत जाणाऱ्या शब्दांचे संकलन, शब्दविशेष आणि अर्थनिर्णयन त्यांनी केलेले दिसून येते.

स्तरीय संशोधनाच्या अनुषंगाने क्षेत्रीय आणि स्तरीय या दोन्हीही पातळीवर संकलन झालेले मात्र पुरेशा पातळीवर झालेले दिसून येत नाही. उदा. सुरेश चिखले यांनी संपादित केलेले 'जांभूळ आख्यान'. यामध्ये अभ्यासकाने महाराष्ट्रातील विविध भूभागातील जांभूळ आख्यानांच्या काही हस्तलिखित प्रतीं मिळविल्या आणि त्यांचे यथोचित असे संपादन केलेले आहे. स्तरीय संशोधनाचा हा एक उत्तम नमुना म्हणून पाहता येईल. दुसरे उदाहरण हे संध्या नरे-पवार यांच्या 'डाकीण' या पुस्तकाचे देता येईल. या पुस्तकामध्ये त्यांनी महाराष्ट्रातील डाकीण नावाच्या अनिष्ट प्रथेचा संकलनात्मक आणि संशोधनात्मक आढावा घेतलेला आहे. परंतु असे अपवाद अत्यंत कमी प्रमाणात मराठीमध्ये उपलब्ध आहेत. कारण या प्रकारामध्ये संकलन, तुलना आणि निष्कर्ष या बाबींकडे लक्ष द्यावे लागते. अनेकदा समूहमर्यादित लोकवाङ्मयाचे संकलन

करण्याची पद्धतीही रूढ आहे. उदा. एका विशिष्ट जातीचे लोकवाङ्मय. विद्यापीठीय संशोधनाच्या पातळीवर अशा प्रकारची संशोधने झालेली आहेत. मात्र संकलने आणि संपादने प्रसिद्ध झालेली नाहीत. कदाचित संकलन प्रसिद्ध करण्याची परंपरा मराठीमध्ये अद्यापही रूढ झालेली नाही. त्यामुळेच असे घडत असावे.

लोकसाहित्याचे शास्त्रीय पद्धतीने संकलन ही अत्यंत गरजेची अशी बाब आहे. एखाद्या लोककथेचा किंवा लोकगीताचा लोकजीवनाशी असणारा संबंध तुटला तर कालांतराने त्या कथेला वा गीताला वेगळे परिमाण प्राप्त होऊ शकते. त्यामुळे त्यांचे संकलन आणि ससंदर्भता जपणे ही अत्यंत महत्त्वपूर्ण अशी बाब आहे. विशेषत: दंतकथांच्या अनुषंगाने अशी संकलने, क्षेत्रीय कार्ये अत्यंत महत्त्वाची ठरतात. त्यातून स्थानिक आणि प्रादेशिक इतिहासाला उजाळा मिळण्याची दाट शक्यता असते. किंबहुना राजवंशाच्या इतिहासाची निवेदनपद्धतीही अनेकदा कथात्म स्वरूपाची राहिलेली आहे. याला सामूहिक नेणिवेचे मन जबाबदार असते. त्यामुळे कथांचे वहन आणि जतन या बाबी संकलकांकडून होणे गरजेचे असते. संकलित साहित्याचे मुद्रण करणे आवश्यक असते. मराठीमध्ये मात्र अशा प्रकारचे संकलन हे आस्वादक पातळीवरच झालेले आहे.

महाराष्ट्रात विद्यापीठीय पातळीवर लोकसाहित्याच्या अभ्यासाची सुरुवात सर्वप्रथम डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद येथून झाली. कालांतराने महाराष्ट्रातील सर्वच विद्यापीठांमधून पदव्युतर आणि संशोधन-पदवीसाठी हा विषय दिला गेला. परंतु हा विषय देताना त्याकडे केवळ मराठी वाङ्मयातील एक अभ्यासपत्रिका म्हणून पाहिले गेले. त्यामुळे तो केवळ मराठीचाच एक भाग आहे, असा समज झाला. खरेतर लोकसाहित्य ही एक स्वतंत्र ज्ञानशाखा आहे. तिचा स्वत:चा एक संशोधन विभाग प्रत्येक विद्यापीठामध्ये असणे आवश्यक आहे. परंतु महाराष्ट्रामध्ये मात्र असे घडलेले दिसत नाही. त्या अभ्यासविषयाकडे पाहण्याची दृष्टी अत्यंत संकुचित स्वरूपाची झालेली आहे. युरोपियन देशांमध्ये मात्र या विषयाच्या अभ्यासाचे स्वतंत्र विभाग आहेत. त्यासाठी स्वतंत्र अभ्यासकवर्गाची नेमणूक केली जाते. विविध पातळींवर अभ्यास केला जातो. संस्कृतीअभ्यासाची एक स्वतंत्र ज्ञानशाखा म्हणून त्यांकडे पाहिले जाते. महाराष्ट्रात मात्र विद्यापीठीय पातळीवर अशी परिस्थिती नाही. मुंबई विद्यापीठामध्ये लोककला अकादमी हा विभाग कार्यरत आहे. शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर येथे एका वर्षापूर्वी यासंदर्भाने 'राजर्षी शाहू लोकविद्या आणि लोकसंस्कृती' नावाचे एक अभ्यास केंद्र सुरू करण्यात आलेले आहे. संकलनाच्या आणि संशोधनासाठी संदर्भातील हा एक संस्थात्मक प्रयत्न म्हणता येईल. या अभ्यासकेंद्राद्वारे कवठेमहाकाळ-जत परिसरातील धनगरांच्या विविध गीतांचे, नृत्यांचे आणि कलांचे संकलन करण्यात आलेले आहे. भविष्यातही ही अभ्यासकेंद्रे संकलनाचे भरीव कार्य करतील, ही अपेक्षा करायला हरकत नाही.

मराठी लोकसाहित्याच्या संकलनाचा इतिहास वा परंपरा पाहिली तर ती अतिशय त्रोटक आणि खंडित स्वरूपाची अशी आहे. अभ्यासक, संशोधक आणि अभिरुची असणाऱ्या लोकांनी विभागीय पातळीबरोबरच राज्यपातळीवर संकलन करण्याचे कार्य करणे आवश्यक आहे. महाराष्ट्र शासनानेदेखील यासाठी पुढाकार घेणे गरजेचे आहे. त्यातूनच भविष्यात लोकसाहित्याचे हे मौखिक अवशेष ग्रंथरूपात अभ्यासासाठी उपलब्ध होऊ शकतील.

संदर्भ सूची :

१. मांडे प्रभाकर, २०१८: लोकसाहित्याचे स्वरूप, गोदावरी प्रकाशन, औरंगाबाद.
२. रेवडकर भारती, २०१२: लोकसाहित्यातील स्त्रीचित्रण, स्नेहवर्धन प्रकाशन, पुणे.
३. लामखडे, मा. रा., २००३: आदिवासी ठाकर आणि त्यांची लोकगीते, पद्मगंधा प्रका., पुणे.
४. व्हटकर अर्जुन, २०११: लोकसंस्कृतीच्या बळदातील धन, स्वरूप प्रकाशन, औरंगाबाद.
५. पाटील सुमन, २००८: सीमाप्रदेशातील लोकसाहित्य, गोदावरी प्रकाशन, औरंगाबाद.

■

 ISSN : 0976-2957

मराठवाड्यातील शिक्षण : काल, आज आणि उद्या

◆

डॉ. मारोती तेगमपुरे
अर्थशास्त्र विभागप्रमुख, गोदावरी कला महाविद्यालय, अंबड जि. जालना ४३१२०४
भ्र. ९४२३९९३१३७

मराठवाड्याच्या शैक्षणिक बाबीचा विचार करीत असताना या विभागाचे कालचे आणि आजचे समाजमन समजून घ्यावे लागेल तरच आपणास उद्याच्या मराठवाड्याचा विचार करता येईल. १५ ऑगस्ट १९४७ ला भारताला स्वातंत्र्य मिळाले तेंव्हा मराठवाडा निजामी राजवटीखाली चिरडला जात होता. स्वामी रामानंद तीर्थ यांच्या नेतृत्वाखाली झालेल्या हैद्राबाद मुक्तिसंग्रामातून मराठवाडा निजामी राजवटीतून मुक्त झाला. त्यानंतर मराठवाडा बहुभाषिक हैद्राबाद प्रांतात समाविष्ट करण्यात आला. या प्रांतात तेलुगु भाषिकांची संख्या मोठी असल्यामुळे येथे मराठी भाषिकांची कुचंबणा होऊ लागली. त्यामुळे मराठवाडा हा मराठी भाषिक प्रदेश १९५६ मध्ये प्रथम द्विभाषिक मुंबई राज्यात सामील करण्यात आला व नंतर संयुक्त महाराष्ट्राचा भाग झाला. हे समजून घेत असताना थोडेसे मागे गेले पाहिजे. १९२० मध्ये काँग्रेसच्या नागपूर येथील राष्ट्रीय अधिवेशनात स्वतः महात्मा गांधीनी भाषावर प्रांतरचनेचा ठराव मांडला. १९२८ च्या नेहरू कमिशननेही भाषिक एकता हाच राज्य निर्मितीमागील आधार असला पाहिजे असे मत नोंदवले. म्हणजेच, भाषावर प्रांतरचनेचे तत्त्व स्वातंत्र्य आंदोलनाच्या काळात काँग्रेसने मान्य केले. प्रत्यक्ष १५ ऑगस्ट १९४७ रोजी जेव्हा देश स्वतंत्र झाला तेव्हा यांची भाषा बदलली. भांडवलदारांच्या हितसंबंधापोटी काँग्रेस राज्यकर्त्यांनी भाषावर प्रांतरचना, विशेषतः मुंबईसह संयुक्त महाराष्ट्र निर्मितीच्या लोकांच्या आकांक्षा चिरडून टाकल्याने संयुक्त महाराष्ट्रासाठी मराठी जनतेला विशेषतः मुंबईच्या कामगारवर्गाला मोठा लढा द्यावा लागला. म्हणूनच '१ मे' आंतरराष्ट्रीय कामगारदिनी महाराष्ट्र राज्याची निर्मिती करण्यात आली. यासाठी १९६० साल उजाडावं लागलं. या काळात नागपूर करारासह विदर्भ तर मराठवाडा विनाअट महाराष्ट्रात सामील झाला. या ६३ वर्षांच्या महाराष्ट्रात मराठवाडा कुठे आहे, याविषयीचे विश्लेषण झाले पाहिजे. तरच आम्हाला कुठे जायचे आहे या विषयीची दिशा ठरवता येईल.

मराठवाडा इंग्रजांमुळे जबरदस्तीने निजामांच्या राजवटीखाली राहिला. निजामकाळात भाषिक विभागणी मोठ्या प्रमाणात झाल्याचे आढळते. मराठवाडा विभागात उर्दू भाषिकांची संख्या एकूण लोकसंख्येत १३.६ टक्के इतकी होती. ७४.१ टक्के लोक मराठी भाषेचा वापर करीत, तेलुगू आणि कानडी भाषिकांची संख्या अनुक्रमे १.५ टक्के व २.४ टक्के इतकी होती. हैदराबादाच्या निजामी राजवटीने जवळपास २२४ वर्षे अन्य विभागासह मराठवाड्यावर राज्य केले. या दीर्घ काळात सरंजामशाही राजवटीचे मराठवाड्यातील समाजजीवनाच्या सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, शैक्षणिक, सांस्कृतिक घटनाक्रमावर गंभीर स्वरूपाचे परिणाम झाल्याचे दिसून येते. या २२४ वर्षांच्या काळात सात निजाम राजवटींनी सत्ता उपभोगली. या काळात मराठवाड्याच्या विकासाकडे टोकाचे दुर्लक्ष करण्यात आले. १५ ऑगस्ट १९४७ रोजी भारत स्वतंत्र झाला. हे खरे असले तरी १७ सप्टेंबर १९४८ पर्यंत मराठवाडा निजामांच्या ताब्यातच होता. निजाम स्टेटला 'हैदराबाद स्टेट' असे म्हटले जात होते. हैदराबाद मुक्तिसंग्राम दीर्घकाळ चालला आणि १७ सप्टेंबर १९४८ मध्ये हैदराबाद खालसा झाले व मराठवाडा मुक्त झाला. तात्पर्य असे की, मराठवाड्याला जे काही मिळाले ते उशिराने आणि संघर्ष करूनच मिळवावे लागले. मराठवाड्याच्या विकासासाठी 'मराठवाडा विकास आंदोलन' ही झाले. संघर्ष आणि मराठवाडा असं नातं

तयार झाले आहे. १९८३ साली प्रादेशिक असंतुलनाचा अभ्यास करण्यासाठी अर्थतज्ज्ञ वि.म. दांडेकर यांच्या अध्यक्षतेखाली समिती गठीत करण्यात आली होती. या समितीने जिल्हा हा घटक मध्यवर्ती समजून पश्चिम महाराष्ट्रातील थोड्या जिल्ह्यांसह उर्वरित महाराष्ट्रातील अनेक जिल्हे विकासाच्या पातळीवर मागासलेले असून त्यांच्या विकासाचा अनुशेष मोठा असल्याचे दाखवून दिले. दांडेकरांनी मराठवाड्याच्या विकासाचा अनुशेष ७५१ कोटी रुपये दर्शविला होता. या दरम्यानच्या काळात तो भरून तर काढलाच नाही. उलट नव्याने अनुशेष वाढतच गेल्याचे पाहावयास मिळते. आज केळकर समितीच्या अहवालाने तर सर्व प्रारूपच बदलून टाकले आहे.

महाराष्ट्राचे एकूण क्षेत्रफळ ३०७७१३ स्केअर कि.मी. राज्यातील एकूण जिल्ह्यांची संख्या ३६ तर तालुक्यांची संख्या ३५८ इतकी आहे. मराठवाड्याचे क्षेत्रफळ ६४,८५० स्केअर किलोमीटर इतके भरते. म्हणजे राज्याच्या एकूण क्षेत्रफळांपैकी २१ टक्के क्षेत्रफळ मराठवाड्याचे आहे. महाराष्ट्राच्या लोकसंख्या वैशिष्ट्याशी मराठवाड्याच्या लोकसंख्या वैशिष्ट्यांचे स्थान तपासल्यास काही बाबी स्पष्टपणे समोर येतात. राज्याची लोकसंख्या ११२,३७४,३३३ एवढी असून साक्षरतेचे प्रमाण ८२.३ इतके आहे, तर लिंगगुणोत्तर प्रतिहजार पुरुषांमागे ९२९ एवढे असून ०-६ या वयोगटातील लिंगगुणोत्तर ८९४ इतके आहे. राज्यातील ५०८.११ लाख एवढी लोकसंख्या नागरी भागात वास्तव्यास राहते. राज्याची लोकसंख्येची घनता ३७० एवढी आहे, हीच आकडेवारी आपण मराठवाड्याच्या अनुषंगाने तपासल्यास लोकसंख्या १८७,३१,९०२ एवढी आहे. म्हणजेच, राज्याच्या एकूण लोकसंख्येशी १६.६७ टक्के इतकी भरते. क्षेत्रफळ २१ टक्के इतके आहे. लागवडीलायक क्षेत्र २५ टक्के आहे. तर लोकसंख्या १६.६७ टक्के. साक्षरतेचे प्रमाण ७६.२७ टक्के म्हणजे राज्य सरासरीपेक्षा जवळपास ६ टक्क्यांनी कमी, लिंगगुणोत्तर राज्यसरासरी पेक्षा बरे (९३१) तर ०-६ वयोगटातील लिंगगुणोत्तर राज्य सरासरीपेक्षा (८७०) कमी, बीड जिल्ह्यात तर ते ८०७ इतके कमी आहे. मराठवाड्यात नागरी भागात राहणाऱ्या लोकांची संख्या ५०.८० लाख एवढी आहे. म्हणजे राज्य सरासरीशी १० टक्के इतके. लोकसंख्येची घनता मराठवाड्यात ३६५ इतकी आहे. एकूण आठ जिल्ह्यांत व ७६ तालुक्यात विभागलेल्या मराठवाड्याची ही लोकसंख्याविषयक वैशिष्टे. मराठवाड्यास तेलंगणा, कर्नाटक या सीमा आहेत, तर विदर्भ, खानदेश आणि पश्चिम महाराष्ट्राशी जोडलेला हा विभाग अलीकडच्या काळात दुष्काळवाडा म्हणून ओळखला जातो आहे. विभागात पावसाचे प्रमाण व पाणी साठवण्याच्या यंत्रणा याविषयी नेहमीच प्रश्न उपस्थित झाले आहेत. मराठवाडा आणि दुष्काळ असं नवं समीकरण तयार झाले आहे. महाराष्ट्रातील शेतकऱ्यांची संख्या १५० लक्षाच्या जवळपास आहे आणि मराठवाड्यात ३५ लक्ष आहे. राज्यातील एकूण शेतकऱ्यांशी मराठवाड्यातील शेतकऱ्यांचे प्रमाण २३.३३ टक्के इतके भरते. म्हणजेच, मराठवाड्यातील अर्थव्यवस्था भारतीय स्वातंत्र्याच्या ७५ वर्षांनंतर व संयुक्त महाराष्ट्र राज्य निर्मितीनंतरच्या ६३ वर्षांनंतरही कृषीप्रधानच राहिलेली असून मराठवाड्यातील मोठ्या प्रमाणातील शेती कोरडवाहू आहे. विभागातील कृषी क्षेत्राचे संतुलन बिघडल्यामुळे शेतकरी हवालदिल झाला आहे. म्हणून शेतकरी आत्महत्या करून आपली जीवनयात्रा संपवत आहेत. मराठवाड्यात साधारणपणे प्रत्येक दुसऱ्या दिवशी एक शेतकरी स्वतःला संपवत आहे.

मराठवाड्यातील शिक्षण

मराठवाडा निजामाच्या अधिपत्याखाली असताना १९१८ साली हैदराबाद येथे निजामाने उस्मानिया विद्यापीठाची स्थापना केली. त्यावेळी उर्दू माध्यमातून शिक्षण मिळत असे. त्यामुळे ते शिक्षण घेणे अवघड होते. संयुक्त महाराष्ट्राचा लढा सुरू झाला. १९५७ ला मराठवाड्यात विद्यापीठ स्थापनेच्या हालचाली सुरू झाल्या. १९५८ साली द्विभाषिक मुंबई राज्याचे मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण यांनी मराठवाड्याला विद्यापीठ देण्याचा निर्णय घेतला आणि केवळ आठ महाविद्यालयांसह मराठवाडा विद्यापीठाची (डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठ) स्थापना झाली. १९७५ मध्ये

 ISSN : 0976-2957

परभणी येथे कृषी विद्यापीठाची निर्मिती करण्यात आली. १९९४ साली नांदेड येथील डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठाच्या उपकेंद्राला पूर्ण विद्यापीठाचा दर्जा देण्यात आला. तेथे स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ, नांदेडची स्थापना करण्यात आली. त्यानंतर मराठवाड्यात शिक्षण संस्थांसह शिक्षणाचा विस्तार होत गेला. सुरुवातीला शाळांची, महाविद्यालयांची संख्या मोजकीच होती. पश्चिम महाराष्ट्र व उर्वरित महाराष्ट्राच्या तुलनेत मराठवाड्याने शिक्षणाकडे फारसे लक्ष दिले नाही. संख्यात्मक वाढ होत राहिली. मात्र, गुणात्मक वाढीकडे प्रचंड दुर्लक्ष झाले. त्यामुळे इतर विभागांतील शिक्षण संस्थांच्या तुलनेत आपण मागे राहिलो ही भावना मराठवाड्यातील जनमानसात आजही आहे.

एकूणच मराठवाड्यातील शैक्षणिक प्रगतीच्या दृष्टीने विचार केला तर या काळात संख्यात्मक वाढ मोठ्या प्रमाणात झाली. शाळा, महाविद्यालयांच्या संख्येत भरमसाठ वाढ होऊन २३ हजारांपेक्षा अधिकची मोठी झेप घेतली. यामध्ये जवळपास ५० लाखांपेक्षाही अधिक विद्यार्थी शिक्षण घेत आहेत. विभागात १ लाख ६० हजार इतके शिक्षक ज्ञानदानाचे कर्तव्य बजावत आहेत. मात्र, यात गुणवत्तेकडे कमालीचे दुर्लक्ष झाल्याची भावना शिक्षणतज्ज्ञ, पालक आणि विद्यार्थ्यांकडून व्यक्त केली जात असून यामध्ये मोठ्या प्रमाणात तथ्य आहे. विभागात शासकीय औद्योगिक संस्था ८२ तर अशासकीय संस्थांची संख्या ५३ इतकी आहे. ज्यामध्ये ३० हजार विद्यार्थी कौशल्य आत्मसात करीत आहेत. प्रमाणपत्र अभ्यासक्रम शिकविणाऱ्या शासकीय संस्थांची संख्या केवळ सात इतकी तर अशासकीय संस्थांची संख्या ३८० इतकी आहे. शासकीय संस्थेत केवळ ५२५ विद्यार्थी तर अशासकीय संस्थेत १६१९० विद्यार्थी शिकतात. विभागात दोन पारंपरिक, एक कृषी, एक विधि तर एक खाजगी विद्यापीठ आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठ, छत्रपती संभाजीनगर अंतर्गत एकूण ४५६ महाविद्यालये सुरू असून यातील ११६ अनुदानित तर ३४० महाविद्यालये विनाअनुदान तत्त्वावर सुरू असून या महाविद्यालयाची अवस्था अतिशय विदारक स्वरुपाची आहे. स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ, नांदेडअंतर्गत ४०३ महाविद्यालयांपैकी ९७ अनुदानित तर ३०६ महाविद्यालयांचा कारभार विनाअनुदान तत्त्वावर सुरू आहे. विभागात तंत्रनिकेतन संस्था ७४ इतक्या तर फक्त मुलींसाठी सुरू असलेल्या कला, वाणिज्य व विज्ञान महाविद्यालयांची संख्या ४४ इतकी आहे.

आपण हा संख्यात्मक विचार केला तर राज्याच्या आकडेवारीशी तुलना करता यामध्ये मोठ्या प्रमाणात वाढ होणे अपेक्षित आहे. हे खरे असले तरी त्याबरोबरच यामध्ये गुणात्मक वाढीकडे विशेष लक्ष दिले नाही याकडे आपणास दुर्लक्ष करता येणार नाही. दुसरी बाजू अशी की, या शाळा – महाविद्यालयांची स्थिती काय आहे याचा विचार केल्यास अनेक शाळा – महाविद्यालयास इमारत नाही, पिण्याच्या पाण्याची सोय नाही, ११ टक्के शाळा – महाविद्यालयांत विजेचा पुरवठा नाही, ४२ टक्के शाळा – महाविद्यालयांत संगणक नाहीत, आंतरजाल नाही. १५ टक्के शाळा – महाविद्यालयांस खेळाचे मैदान नाही. २५ टक्के शाळा – महाविद्यालयांसाठी कम्पाऊंड नाही, २० टक्के शाळा – महाविद्यालयांत स्वयंपाकाची खोली नाही. मराठवाड्यात भारतीय स्वातंत्र्याच्या ७५ वर्षांत चार विद्यापीठे, जवळपास नऊशे महाविद्यालये, हजारोंच्या संख्येने शाळा उभारल्या आहेत. (तुलनात्मकदृष्ट्या कमी आहेत.) एवढे असूनही त्यात पायाभूत सुविधा, गुणवत्तापूर्ण शिक्षण आणि व्यावसायिकदृष्ट्या कौशल्याची वाणवाच असल्याचे दिसून येते.

खरे तर आज शिक्षणाचा विस्तार (Expansion), सहभाग (Incluion) आणि गुणवत्ता (Excellence) यादृष्टीने प्रयत्न होणे गरजेचे असून आपण मात्र आजरोजी शैक्षणिक धोरणांचा प्रवास हा कुणीही (Anyone), कधीही (Anytime) आणि कुठेही (Anywhere) या भ्रामक दिशेने जात आहे. सध्या शासनाकडून वेतनेत्तर अनुदान बंद असल्याचा फटकाही सर्वाधिक शिक्षण संस्थांना बसला. त्याचे परिणाम विद्यार्थ्यांना अपुऱ्या सुविधा मिळणे, विद्यार्थ्यांकडून मोठ्या प्रमाणात फीस वसूल करणे या बाजूने झाल्याचे

पाहावयास मिळते.

दुसऱ्या बाजूने विचार केला असता फार काही समाधानकारक परिस्थिती पाहावयास मिळत नाही. आज रोजी देशातील शिक्षणक्षेत्राचे वास्तव चित्र विदारक स्वरूपाचे असून हे चित्र बदलाच्या दृष्टीने नवीन राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण काही आशादायक परिस्थिती निर्माण करते का? तर याचे उत्तर नकारार्थी द्यावे लागेल. देशातील जवळपास ४२ टक्के शाळांना कंपाऊंड नाहीत, ४५ टक्के शाळांमध्ये मुख्याध्यापकांसाठी वेगळी खोली नाही. ८० टक्के शाळांमध्ये विजेचा पुरवठाच नाही. १३ टक्के शाळांमध्ये पुरेसा पाणीपुरवठा नाही. १८ टक्के शाळांमध्ये वाचनालये नाहीत ९५ टक्के शाळांमध्ये ग्रंथपाल नाहीत. ४० टक्के शाळांमध्ये खेळांची मैदाने नाहीत. ७२ टक्के शाळांमध्ये संगणक नाहीत. या सर्वच निकषांवर मराठवाडा अनेक वर्षे मागे आहे.

ही सर्व आकडेवारी समजून घेतल्यानंतर युनेस्कोने शिक्षणाची चार प्रमुख उद्दिष्टे सांगितली आहेत. यामध्ये व्यक्ती आणि समाजाचा एकत्रित विकास, शिक्षणातून जगण्यासाठीची कौशल्ये आत्मसात करता आली पाहिजे, तिसरे म्हणजे सतत शिकत राहण्याची कायम ज्ञान आत्मसात करण्याची ऊर्जा शिक्षणाच्या माध्यमातून विकसित होत गेली पाहिजे. शेवटचे म्हणजे सर्वच समूहांचा जात, धर्म, प्रांत या अभिनिवेशात न अडकता सहजीवनांची प्रेरणा विकसित झाली पाहिजे. या चार उद्दिष्टांची पूर्तता ज्या शैक्षणिक धोरणाच्या / नीतीच्या माध्यमातून होते. ज्यातून व्यक्ती सर्वांगीणदृष्ट्या परिपूर्ण नागरिक म्हणून ज्ञानसंपन्न होतो. त्या शिक्षणाला आपण परिपूर्ण शिक्षण असं म्हणत असतो. या चार उद्दिष्टांची पूर्तता नवीन शैक्षणिक धोरणाच्या माध्यमातून होणार आहे का? हा खऱ्या अर्थाने गंभीर आणि कळीचा प्रश्न आहे. या उद्दिष्टांची पूर्तता नवीन शैक्षणिक धोरणाच्या माध्यमातून होत असेल तर हे धोरण दीर्घकाळासाठी फलदायी आहे. जर होत नसेल तर याचे नकारात्मक परिणाम अतिशय भयाण स्वरूपाचे असतील यावरसुद्धा समाज म्हणून चिंतन होणे खऱ्या अर्थाने गरजेचे आहे. देशातील अन्य विभागाच्या तुलनेत मराठवाडा शैक्षणिक पातळीवर फार उशिराने मुख्य प्रवाहात आलेला असल्यामुळे या विभागाच्या दृष्टीने वेगळा विचार होणे खऱ्या अर्थाने आवश्यक आहे.

काय केले पाहिजे ?

१.कोलकात्ता (२४ जानेवारी १८५७), मुंबई (१८ जुलै १८५७) व मद्रास (५ सप्टेंबर १८५७) या विद्यापीठांच्या तुलनेत मराठवाड्यात विद्यापीठाची स्थापना (१९५८) होण्यात शंभर वर्षांपेक्षाही अधिक काळ जावा लागला. त्यामुळे पुढील किमान पन्नास वर्षांसाठी तरी मराठवाड्यातून विनाअनुदानित शैक्षणिक धोरण हद्दपार केले पाहिजे. मराठवाड्यातील सर्व विनाअनुदानित शैक्षणिक संस्थांना अनुदान देऊन गुणवत्तापूर्ण शिक्षणाची हमी दिली पाहिजे.

२. मराठवाड्यात निवासी शाळांची संख्या अत्यल्प असून यामध्ये मोठ्या प्रमाणात वाढ होणे गरजेचे आहे. ज्यामुळे स्थलांतरित शेतमजूर/ऊसतोडणी कामगारांच्या मुलांच्या गुणात्मक शिक्षणाची खात्री देता येईल.

३. मराठवाड्यातील शाळा आणि महाविद्यालयातील सर्व रिक्त जागा तात्काळ भरल्या पाहिजेत. ज्यामुळे गुणात्मक शिक्षणाची खात्री बाळगता येईल. याबरोबरच पात्रताधारक बेरोजगार तरुणांना पूर्णवेळ रोजगार उपलब्ध करून देता येईल. ज्यामुळे बेरोजगार तरुणांच्या हाताला काम प्राप्त होईल. कामाची उपलब्धता झाल्यामुळे क्रयशक्ती वाढेल. परिणामी मागणी वाढून अर्थव्यवस्थेला गती येईल.

४. शैक्षणिक संस्थांना मान्यता देण्याची व नियंत्रण ठेवण्याची जबाबदारी शासनाची असूनही या संस्थेत नोकर भरतीचे अधिकार मात्र संस्थाचालकांना देण्यात आल्यामुळे अनेक गैरमार्गाचा अवलंब होत असल्याची सर्वत्र चर्चा आहे. ज्यामुळे गुणवत्तेस बाजूला सारून चेलेचपाटे, वशिलेबाजी आणि भ्रष्टाचारास जवळ करणाऱ्यांची निवड होण्याची शक्यता वाढली आहे. यासर्व गैरमार्गांना पायबंद लावण्याच्या दृष्टीने राज्यात/विभागात एखाद्या सक्षम प्राधिकरणाची निर्मिती करून राज्यातील/विभागातील नोकर भरती या प्राधिकरणाच्या मार्फत झाली पाहिजे. याबरोबरच प्रत्यक तीन ते चार वर्षांनी संबंधितांची बदली

 ISSN : 0976-2957

करण्याचे अधिकारही या प्राधिकरणास असले पाहिजेत. ज्यामुळे खऱ्या अर्थाने राज्यात/विभागात गुणात्मक शिक्षणास गती मिळेल.

५. मराठवाड्यातील वरिष्ठ महाविद्यालयातील सामाजिकशास्त्र विषयातील कार्यभार असूनही द्वितीय पद भरले जात नाही. यामुळे वरिष्ठ महाविद्यालयात शिक्षण घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांचे मोठ्या प्रमाणात नुकसान होत असून दुसरीकडे पात्रताधारक बेरोजगार तरुणांना संधीअभावी बेरोजगारच राहण्याची त्यांच्यावर वेळ येत आहे. त्यामुळे सामाजिक शास्त्रातील द्वितीय पद लवकरात लवकर भरण्याची प्रक्रिया सुरु करून मराठवाड्यातील गुणात्मक शिक्षणास गती दिली पाहिजे.

६. मराठवाड्यातील पीएच.डी.पदवीसाठी संशोधन करण्याची इच्छा / पात्रता असणाऱ्या सर्व संशोधक विद्यार्थ्यांस फेलोशिप देण्यात आली पाहिजे. जेणेकरून परिस्थितीअभावी संशोधन कार्य थांबणार नाही. परिणामी चांगल्या संशोधकास आपले संशोधनकार्य मध्येच थांबवण्याची वेळ येणार नाही. वास्तव पाहू गेल्यास आजरोजी मराठवाड्यातील संशोधनास अडथळे निर्माण करण्याचेच काम मोठ्या प्रमाणात सुरू असून याचा गांभीर्याने विचार केला पाहिजे व धोरणाचा अभ्यास करून जनकेंद्रित लढे उभे केले पाहिजे.

७. विद्यार्थ्यांमध्ये वैज्ञानिक दृष्टिकोन विकसित होण्याच्या दृष्टीने विभागातील प्रत्येक तालुक्याच्या ठिकाणी एक सुसज्ज निवासी विज्ञान प्रयोगशाळा निर्माण करून तालुक्यातील प्रत्येक विद्यार्थ्यांना नोंदणी करून दोन तीन दिवसांसाठी या प्रयोगशाळेत थांबून विज्ञानविषयक ज्ञान प्रत्यक्ष प्रात्यक्षिकांच्या माध्यमातून पडताळून पाहता येईल. यामुळे काही प्रमाणात तरी संविधानास अभिप्रेत असलेला वैज्ञानिक दृष्टिकोन निर्माण करता येऊ शकेल. याबरोबरच विद्यार्थ्यांमध्ये विज्ञानविषयक जिज्ञासा निर्माण करण्यात आपणास नक्कीच चार पाऊले पुढे जाता येईल.

८. विभागातील प्रत्येक शाळेत एक संगणक शिक्षक व एक पर्यावरण विज्ञान विषय शिकवणाऱ्या शिक्षकांची भरती करून कालसुसंगत ज्ञान आणि पर्यावरणीय संरक्षणाचे महत्त्व शिकविले गेले पाहिजे.

९. विभागातील जिल्हा परिषदेच्या शाळांना अधिक प्रमाणात अर्थसाह्य करून या शाळांना गतवैभव प्राप्त करून दिले पाहिजे.

१०. विभागातील इंग्रजी माध्यमांच्या शाळा मोठ्या प्रमाणात खाजगी, विनाअनुदानित स्वरूपाच्या आहेत. शाळा चालविण्यासाठी वारेमाप फीस विद्यार्थी / पालकांकडून वसूल केली जाते. यास प्रतिबंध लावण्याची यंत्रणा विकसित केली पाहिजे.

संदर्भ :

१. डॉ. दि.मा. मोरे, मराठवाड्याच्या विकासाचे वास्तव, द युनिक फौंडेशन, पुणे २०२३.
२. कौस्तुभ दिवेकर, मराठवाडा १९४८ मुक्तिसंग्रामाचा समकालीन शोध, हरिती पब्लिकेशन्स,पुणे २०२३.
३. महाराष्ट्र शासन, महाराष्ट्राची संक्षिप्त सांख्यिकी, अर्थ व सांख्यिकी संचालनालय, मुंबई २०२०.
४. महाराष्ट्र शासन, महाराष्ट्र राज्य सांख्यिकीय गोषवारा, अर्थ व सांख्यिकी संचालनालय, मुंबई २०१८-१९.
५. Government of Maharashtra, Infrastructure statistics of Maharashtra State 2019-20 and 2020-21, Directorate of economics Statistics, Planning department, Mumbai.
६. डॉ. भालभा विभूते,राष्ट्रीय शिक्षण धोरण, २०२० चिकित्सा,मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे २०२२.
७. बी.एम.नाईक (प्रीती पोहेकर-अनुवाद), नवीन राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण २०२० चे अंतरंग : संशोधन, नावीन्यपूर्णता आणि उद्यमशीलता, विद्या बुक पब्लिशर्स, औरंगाबाद (छत्रपती संभाजीनगर) २०२३.
८. डॉ. मारोती तेगमपुरे , प्रा. राजक्रांती वलसे, नवीन राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरणात आम्ही भारताचे लोक कुठे?, शब्दवेध बुक हाऊस, औरंगाबाद (छत्रपती संभाजीनगर) २०२२.
९. डॉ. सुखदेव थोरात (डॉ. मारोती तेगमपुरे, राजक्रांती वलसे अनुवाद), नवीन राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण २०२०- गुणवत्ता व समान संधीविषयीच्या धोरणाचे विश्लेषण व मर्यादा, हरिती पब्लिकेशन्स,पुणे २०२२.
१०. डॉ. मारोती तेगमपुरे आणि इतर, जागतिकीकरण आणि भारत, चिन्मय प्रकाशन, औरंगाबाद (छत्रपती संभाजीनगर) २०१७.
११. डॉ. कैलाश पाटील, मराठवाड्याची बलस्थाने आणि दुर्बलता, चिन्मय प्रकाशन, औरंगाबाद (छत्रपती संभाजीनगर) २०१८.
१२. प्रा. विलास रणसुभे, शिक्षण, लोकवाड्मय गृह, मुंबई,२००५.
१३. डॉ. शरद अदवंत, मराठवाड्यात साठ वर्षांत शिक्षणाचा संख्यात्मक फुगवटा, दैनिक महाराष्ट्र टाईम्स, १७ सप्टेंबर २०१८.

■

अनुवाद/भाषांतर आणि द्विभाषिक कवित्व

◆

डॉ. दीपक बोरगावे
बी विंग- ५०१, मोरेला सोसायटी (Morella Housing Society, Citrine Society, सिट्रीन सोसायटी समोर), सरकार चौक, मारूंजी, पुणे-४११०५७, भ्र. ९४२२५१८८६४

१.

अरुण कोलटकर (१९३२-२००४) यांची Making Love to a Poem (प्रास,२००९, पृ. २२२-३७) ही दीर्घ कविता द बोट राईड ॲण्ड आदर पोएम्स या कवितासंग्रहात समाविष्ट आहे. ही कविता वीस भागांत आहे. तेरा भागांपर्यंत कोलटकर द्विभाषिकत्व, अनुवाद/भाषांतर, द्विभाषिक जाणीव, द्विभाषिक कवीच्या संवेदनेचे विच्छेदन, द्विभाषिक कवी म्हणून त्याचे दुःख, दोन भाषांतील प्रवासाची त्याची होणारी ससेहोलपट, संस्कृती अभिसरण, स्थानांतरण, भाषिक संकर, सांस्कृतिक समस्यांची आव्हाने; द्विभाषिकत्व हे एक सांस्कृतिक बायपासच आहे, यातून द्विभाषिक कवित्वाची कशी सुटका करुन घ्यावी? / का हे द्वैभाषिकत्व कवीच्या कबरीपर्यंत साथ देणारे आहे? कबरीवर देखील दोन भाषेत epitope लिहावे लागतात का? असे असंख्य खास कोलटकरी प्रश्न या कवितेत उपस्थित झालेले आहेत.

अनुवाद/भाषांतर या अंगाने काही विधाने करणारी ही कविता आहे. या लेखात, द्वैभाषिकत्व आणि अनुवाद/भाषांतर या अनुषंगाने जे काही व्यक्त झालेले आहे ते अर्थातच सैद्धांतिक वगैरे स्वरूपाचे नाही. ते बहुतांश या कवितेच्या निमित्ताने व्यक्त झालेले आहे.ही दीर्घ कविता कोलटकरांच्या इतर कवितांपेक्षा अगदी वेगळी कविता आहे.

या कवितेतील बऱ्याच ओळींचा आधार घेऊन किंवा आशयाला धरून काही विवरणात्मक किंवा वर्णनात्मक लिहिण्याचा प्रयत्न आहे. हा कोलटकरांच्या कवितेचा अनुवाद किंवा भाषांतर नाही, हे सुरुवातीलाच स्पष्ट करू इच्छितो. या लेखात, अनुवाद / भाषांतर या संज्ञा ढोबळमानाने समानअर्थी वापरल्या आहेत. थोडक्यात, कोलटकरांच्याच भाषेत सांगायचे झाल्यास, हा लेख म्हणजे, बत्तीस प्रकारांनी स्वतःचीच कातडी सोलून काढण्याचा एक प्रकार आहे.

२.

या संग्रहात नामदेव यांची एक कविता, जनाबाई यांच्या तीन कविता, मुक्ताबाई आणि एकनाथ यांच्या प्रत्येकी एक आणि तुकारामांच्या तेवीस कवितांचे अनुवाद समाविष्ट आहेत. कोलटकर हे एक महत्त्वाचे अनुवादक/भाषांतरकार आहेत, त्यांच्या मराठी आणि इंग्रजी कविता या एकमेकांत मिसळणाऱ्या आहेत.

त्यांनी आपल्याच अनेक कवितांचे इंग्रजीत अनुवाद केले आहेत. याला विलास सारंग यांनी आत्मानुवाद (Self-Translation) अशी संज्ञा वापरली आहे. कोलटकरांचे हे आत्मानुवाद परिचित आहेत. त्यांचा गाजलेला ‘जेजुरी’ हा काव्यसंग्रह सोडला तर, त्यांच्या मराठी कविता इंग्रजीत त्यांनी स्वतः अनुवादित केलेल्या आहेत. जेजुरी ही मुळात इंग्रजीतच लिहिलेली दीर्घ कविता आहे. ती त्यांनी शेवटी शेवटी मराठीत अनुवादित केली आहे (या मराठी जेजुरीच्या प्रस्तावनेत, अशोक शहाणे यांनीही मराठी जेजुरी म्हणजे इंग्रजी जेजुरीचे भाषांतर नव्हे असे म्हटले आहे (जेजुरी, प्रास; २०११, बसमध्ये चढण्यापूर्वी, पृ. १). पण हे भाषांतर

नसले तरी याला अनुवाद म्हणता येईल का? असे वाटते. कोलटकरांनी स्वतः या कवितेचा अनुवाद करताना काही कवितांमध्ये अनेक पर्यायी शब्द, शब्दसमूह किंवा अख्ख्या ओळी पर्यायांसोबत तशाच ठेवलेल्या आहेत. यशवंतराव हे उदाहरण पाहा:

देवाशिवाय अगदीच अडून ऱ्हायलंय म्हणता
तर सांगायला हरकत नाही
मला एक फस्क्लासपैकी / चांगल्यापैकी / छान /बऱ्यापैकी देव माहिती आहे
नाव यशवंतराव
मुक्काम /राहणार जेजुरी
(जेजुरी, प्रास; २०११, पृ. ४२)

याशिवाय, त्यांनी अनेक मराठी अभंगांचाही इंग्रजीत अनुवाद केला आहे. त्यांनी केलेल्या या संत साहित्याच्या अनुवादावर मराठीत फारशी चर्चा झालेली दिसत नाही. उलट, दिलीप चित्रे यांच्या सेज तुका या अनुवादाची खूप चर्चा झाली, पण कोलटकर, नेमाडे (Tukaram) आणि गेल ओम्वेट / भारत पाटणकर (Songs of Tuka) यांनी तुकारामांच्या अभंगांची जी भाषांतरे केली आहेत, यावरही फारसे लिहिले गेलेले नाही.

३.

Making Love to a झेशा या कवितेचा विषय, कवितेचे भाषांतर हाच आहे. विशेषत: द्वैभाषिकत्व किंवा बहुभाषिकत्व लाभलेला कवी कोणत्या सृजनाच्या वाटा धुंडाळत असतो? कशा सापडतात ह्या वाटा त्याला? अशा कवीचे सृजनात्मक मार्ग कसे ठरत जातात? दोन भाषा किंवा अनेक भाषा यांच्याशी परिचय असणे किंवा त्यात गुंतत जाणे, यामुळे स्वतःच्या कवितेवर कोणकोणते सृजनात्मक बरेवाईट परिणाम होतात? द्वैभाषिकत्व किंवा बहुभाषिकत्वाच्या वाटा चालत असताना अनुवाद / भाषांतर यांच्या नेमक्या भूमिका काय असतात? खरेतर, द्वैभाषिकत्त्व किंवा बहुभाषिकत्व ही गोष्ट सृजनाला पोषकच असते, हा मुद्दा या कवितेत अधोरेखित झाला आहे.

जर्मन कवी, मारीना रायनर रिल्क (१८७५-१९२५) यांना पाठवलेल्या एका पत्रात उल्लेख आहे की, कविता लिहिणे ही गोष्ट आपल्याच मातृभाषेतून दुसऱ्या भाषेत अनुवादित करण्यासारखी असते. भाषा ही कोणतीही असो, ती मातृभाषिक असत नाही. फ्रेंच भाषेत लिहिणारा कवी हा फ्रेंच असेलच, असे म्हणता येत नाही. इथे पोलिश मातृभाषा असलेला जोसेफ कॉनरॅड (१८५७-१९२४) आठवतो. इंग्रजी ही कॉनरॅडची मातृभाषा नव्हती, त्याची मातृभाषा पोलिश होती; पण त्यांनी आपल्या कादंबऱ्या इंग्रजी भाषेतून लिहिल्या. एवढेच नव्हे, तर खुद्द इंग्रजी मातृभाषा असणाऱ्या लोकांना लाजवेल इतक्या 'चेस्ट इंग्लिशमध्ये' त्या लिहिल्या गेल्या आहेत. यासाठी, The Heart of Darkness (१८९९) हे एकच उदाहरण पुरेसे आहे.

रिल्क यांच्या पत्रातील, कविता लिहिणे म्हणजे आपल्याच मातृभाषेतून दुसऱ्या भाषेत अनुवादित करणे आणि भाषा ही कोणतीही असो, ती मातृभाषिक असत नाही, ही दोन्हीही विधाने वरवर पाहता धक्कादायक आणि अविश्वसनीय वाटतात; पण याचा खोलवर विचार केला तर, अंतिमतः कवितेत वापरल्या जाणाऱ्या भाषेबद्दल आणि एकूणच भाषेच्या तत्त्वज्ञानाबद्दल काहीएक अदमास हाती लागतो असे वाटते. भाषा ही सामाजिक आणि सांस्कृतिक संकेत असते. ती समूहात वापरली जाते. समूह संस्कृतीचा तिच्यावर प्रभाव असतो. भाषा ही संस्कृतिक संचित असते. भाषेतूनच ज्ञाननिर्मिती होत असते. या साऱ्या गोष्टींचे सहसंबंध वरील विधानांतून प्रतिबिंबित होतात.

आपण घरात बोलत असलेली भाषा ही मातृभाषा आहे असे मानून चालले तर, घराबाहेरची भाषा, शाळेतली भाषा, महाविद्यालयात गेल्यानंतरची भाषा, शेतातली भाषा अशा विविध भाषांचा कोलाज व्यक्तीच्या मनात असतो. तो जेव्हा कविता लिहितो तेव्हा तो आपल्या घरातल्या भाषेत लिहितो, असे

म्हणता येईल का? का तो खरंतर दुसऱ्याच भाषेत कविता लिहीत असतो? घरातली भाषा प्रमाण असते का? (विशेषतः बहुजन समाजातील घरांतील भाषा ही प्रमाण भाषा नसते) प्रमाण भाषा काय असते? आपल्या देशात हजारो बोलीभाषा आहेत, या साऱ्या अ-प्रमाण भाषा आहेत. खरंतर यातूनच श्रेष्ठ साहित्यनिर्मिती होऊ शकते; पण हे अपवादानेच होताना दिसते.

कोलटकरांच्या ह्या कवितेचा केंद्रबिंदू अनुवाद आणि भाषांतर हाच आहे. कोलटकरांच्या कविता ह्या अतिअस्तित्ववादी आणि बऱ्याचदा absurdity कडे झुकणाऱ्या आहेत, हे खरे आहे. त्या बऱ्याचदा संवादात्मक असतात. यात निवेदक स्वतःशीच बोलत आहे असे त्याचे स्वरूप असते. बोलीभाषेतील अनेक शब्द त्यांच्या कवितेत येत असतात. ज्याला टॅबू म्हणता येईल, असेही अनेक शब्द त्यांच्या कवितांतून सहज येतात.

अंगावर ट्रक घालून एकजण म्हणाला
दिखता नही मादरचोद दिखता नही
(अरुण कोलटकरच्या कविता,
१९७८; २००७, पृ. ९९)

या साऱ्या गोष्टी याही कवितेत आढळतात; पण इतक्या तीव्रतेने या कवितेत त्या आलेल्या नाहीत. निवेदक इथे विषयाला सरळच हात घालतो.

कवितेचा अनुवाद किंवा भाषांतर करणे म्हणजे काय? कवितेचे भाषांतर किंवा अनुवाद ही खूपच कठीण गोष्ट असते का? कवितेचा जेव्हा अनुवाद केला जातो तेव्हा नेमके काय घडते? कोलटकरांनी म्हटले आहे की, कविता अनुवादित करणे म्हणजे प्रेम करण्यासारखे आहे. ते एकप्रकारचे प्रेमप्रकरणच असते. दुसऱ्या भाषेत, स्रोत संहितेला घेऊन जाणे, त्या भाषेतील सर्वांगास स्पर्श करणे हे कठीणच काम असते. वास्तविक, भाषांतर म्हणजे त्या भाषेशी (लक्ष्य संहिता) संग करण्यासारखे असते. जवळपास हा दोन शरीरांचा (संहितांचा) आलेला शरीरसंबंधच असतो असे कोलटकर यांना वाटते.

Translating a poem is like making love/ having an affair

Making love to a poem / with the body of another language

You meet a poem you like

Getting to know the poem carnally

gaining carnal knowledge (p. 222).

कवितेत अनेक अनुभव प्रतीत होत असतात. म्हणून ही काव्यात्म कृती सर्वार्थाने समजायला अनुवादकाकडे कौशल्य, संयम आणि एक हळुवारपणा आवश्यक असतो. ही कविता तुमच्यापर्यंत पोहोचते; पण तरीही ती तुमच्यापर्यंत पोहोचलेली नसते आणि जर तुम्हाला तुमचीच कविता अनुवादित करायचे असेल तर तुमच्या अनेक मुलींपैकी, एका मुलीवर, हे प्रेम केल्यासारखे होईल. हा तर मोठा गुन्हाच आहे. ही एक टॅबूच आहे. चारित्र्यावरील शिंतोडा. स्वतःची कविता अनुवादित करण्याविरोधी कायदाही असावा की काय? हे खास कोलटकरी.

It follows that translate in your own poems

is like making love to one of your daughter

it ought to be a cognizable offence

taboo carry a stigma

There ought to be a law against translate in your own poems (p. 222).

भाषांतरशास्त्रातील एक अत्यंत महत्त्वाचे तत्व कोलटकर सांगतात. ते म्हणतात, एखादी कविता अनुवादित करण्याअगोदर मी तिचा संपूर्णतः ताबा मिळवतो. मगच, ती मला वश होऊ शकते. आता कवितेचा (स्रोत संहितेचा) अनुवादकाने संपूर्णतः ताबा मिळवणे किंवा तिला वश करून घेणे, हे अनुवादातील एक महत्त्वाचे तत्त्व मानायला हवे. भाषांतरकाराला दुसऱ्या संहितेत जाण्यासाठी ही एक पूर्वअटच असते.

जी संहिता भाषांतरित करायची आहे तिचा संपूर्णतः आणि सर्वांगीण अभ्यास हा भाषांतरकाराला करावा लागतो. भाषांतराभ्यासात याला स्रोत्र संहितेचे अर्थांतरण (interpretation of the source text) असे म्हटले आहे. जी सहिता लक्ष्य भाषेत अनुवादित करायची असते तिचा सर्वांगीण अर्थ अनुवादकाला समजलेला असावा लागतो, तरच तो स्रोत संहितेच्या जवळपास जाऊ शकतो.

I can't translate a poem until I've got the feeling that I possess it

I must take possession of a poem before I can translate it (p. 223).

परात्मता (alienation) हे काव्य सर्जनाचे एक महत्त्वाचे तत्त्व आहे, असे कोलटकरांना वाटते. भारतातील आणि जगातीलसुद्धा उत्तम कविता ही परात्मभावनेतून आलेली आहे. हीच भावना भक्ती काव्याच्या केंद्रस्थानी आहे. दलित कवितेचा पायासुद्धा हाच आहे. लोकसाहित्याबद्दलसुद्धा हेच म्हणता येईल, असे त्यांनी म्हटले आहे. अशा संहिता अनुवादित करताना, अनुवादकाला ही परात्मताही प्राप्त करावी लागते.

अनुवादकामध्ये ही परात्मता किंवा स्रोत संहितेतील ज्या काही इतर भावना किंवा घटक जोपर्यंत प्राप्त होत नाहीत किंवा प्राप्त केले जात नाहीत, तोपर्यंत अनुवाद हा स्रोत संहितेच्या जवळ जात नाही. जर्मन कवी, पॉल क्लीन (१९२०-७०) यांचे कोलटकर उदाहरण देतात. हे एक नावाजलेले भाषांतरकार होते. दुसऱ्या महायुद्धाच्या कालखंडात जर्मन भाषेतील एक अत्यंत महत्त्वाचे कवी म्हणून ते नावारूपाला आले. क्लीन यांनी म्हटल्याप्रमाणे, कवी हा मातृभाषेतच चांगली कविता लिहू शकतो. त्याला याच भाषेत सत्य गवसते. परक्या भाषेत कविता लिहिताना कवी अधिकतर खोटे बोलतो. कोलटकरांनी इंग्रजी आणि मराठी या दोन्ही भाषेत कविता लिहिल्या. जितक्या सहज मराठीत, तितक्याच त्या इंग्रजीतही त्यांनी लिहिल्या. कोलटकरांच्या इंग्रजीतील कविता ह्या मराठीइतक्या सहज परिणाम प्राप्त करू शकतात का? हा प्रश्न आपण वास्तविक अ-महाराष्ट्रीयन किंवा भारतीय इंग्रजी वाचकांना विचारायला हवा. (मराठी वाचकानांही या कविता सहज समजतात, हे मान्य होईल का?)

कोलटकर म्हणतात, मी जेव्हापासून कविता लिहू लागतो तेव्हापासून, दोन भाषेतूनच मी कविता लिहित गेलो. कधीकधी तीन भाषेत. कोलटकरांच्या बऱ्याच कवितांमध्ये हिंदी भाषाही वापरली गेली आहे. या खालील ओळी पहा. इथे कोलटकरांनी अ-प्रमाण हिंदी भाषेचा प्रयोग केला आहे.

मै बर्मा गया उधर आग पिक्चर लगा था
पिक्चर देखने गया
उधर टिकट के वास्ते कुछ पासपोर्ट वगारा दिखाना पडता है
टिकटवालेने पूछा पासपोर्ट किधर है?
मै बोला भेंचोद
मुझे टिकट मंगता है
उन लोगो ने वापस मणिपूर भेज दिया
पोलीस कमिशनर ने पूछा बर्मा कायको गया था?
मै बोला अबे लौंडीके बच्चे
इंडिया मे रख्खाही क्या है!
(अरुण कोलटकरच्या कविता,
१९७८/२००७; पृ.७३)

द्वैभाषिक कवी हा काही मराठी आणि इंग्रजी या दोन भाषांमधूनच लिहिणारा कवी नसतो. तर तो दोन भाषांबरोबर तीन भाषांचाही प्रयोग करत असतो. कन्नड-मराठी-हिंदी / पंजाबी-हिंदी-इंग्रजी / इंग्रजी-हिंदी-संस्कृत किंवा मराठी-इंग्रजी-हिंदी-संस्कृत अशा दोन तीन किंवा चार भाषांतूनही कविता लिहिल्या गेल्या आहेत.

माझ्या दोन नाती पुण्यातल्या (केंद्रीय विद्यालय) इंग्रजी शाळेत जातात. शाळेत अर्धे इंग्लिश

आणि अर्धे हिंदी बोलतात; घरी मराठी बोलतात, टेलिव्हिजनवर मराठी, हिंदी आणि इंग्रजी कार्यक्रम पाहतात. ते एका भाषेतून बोलतच नाहीत. जेव्हा बोलतात तेव्हा त्यांच्या बोलण्यात मराठी, हिंदी आणि इंग्रजी असे तीन भाषेतील शब्द येत राहतात. मीही त्यांच्याशी मराठीबरोबरच, हिंदी /इंग्रजी (कधीकधी कन्नडसुद्धा) बोलत असतो. एकदा म्हणालो, तुमको अभ्यास करने मे अडचण क्या है? त्या धो धो हसत राहिल्या. 'अडचण' म्हणायचं नाही आजोबा, 'मुश्किल' म्हणायचं आणि 'अभ्यास' काय म्हणताय, पढ़ाई म्हणा. इतक्या लहान वयात हे बहुभाषिकत्व या मुलींनी प्राप्त केले आहे. आपला भाषिक माहोल आणि भूगोल कोणता आहे? भाषिक व्यवहारात या गोष्टी महत्त्वाच्या असतात. कालखंडही महत्त्वाचा असतो. कोणत्या काळात हा तुम्ही भाषिकव्यवहार करत असता?

भाषा ही सतत प्रवाही आणि बदलणारी गोष्ट असते.माझी मातृभाषा कन्नड, तीही सीमाभागातील कन्नड (गाव सोडले आणि भाषा दुरावली, आई घरी होती तोपर्यंत कन्नड जिवंत होती. नंतर ही भाषा जवळपास मी हरवून बसलो. एक भाषा हरवणे म्हणजे फार मोठे नुकसान असते.). घरी कन्नड, घराबाहेर मराठी आणि शिकलो इंग्लिशमधून. माझे मराठी, कन्नड भाषेनी प्रभावित, उच्चार वेगळे, बरेच शब्द वेगळे. हिंदी पांगळी, बहुतकरून, हिंदी सिनेमावर आणि हिंदी सिनेमातल्या गाण्यांवर पोसलेली. ना धड व्यवस्थित कन्नड, ना मराठी, ना हिंदी. इंग्रजी तर आम्ही शिकत होतो, ती थोडीच आम्हाला चालता-बोलता येणारी भाषा होती? आता माझी मातृभाषा कोणती? कन्नड की मराठी? काय देणार उत्तर?

भारतीय हा साधारणपणे बहुभाषिकच असतो. प्रत्येक भारतीयाला दोन किंवा तीन (कधीकधी चार) भाषा सहज येत असतात. भारतीय संस्कृतीबद्दलची एक विलक्षण भाषिक गोष्ट आहे. त्याची जाणीव ही अनेक भाषांनी बनलेली असते. युरोप हा एकभाषीय आणि एकसंस्कृतीय भाषिक खंड आहे असे साधारणपणे मानले जाते. पण तेही फारसे खरे नाही, कारण युरोपमध्येदेखील अनेक भाषा (एका भाषेच्या अनेक अ-प्रमाण भाषा किंवा इतरही भाषा, जर्मन, फ्रेंच, इटालियन, स्कॅंडिनेव्हियन, इंग्लिश, स्पॅनिश) आणि अनेक संस्कृती वसत आलेल्या आहेत. कधीकाळी अरेबिक भाषेचा इंग्रजी किंवा युरोपियन भाषांवर जबरदस्त प्रभाव होता. केवळ इंग्रजी भाषेबद्दल बोलायचे झाल्यास, या भाषेच्या इतक्या व्हरायटीज किंवा बोलीभाषा खुद्द इंग्लंडमध्ये बोलल्या जातात की, एका इंग्रजी भाषेतील बोलणाऱ्या दुसऱ्या प्रदेशातील व्यक्तीला ती बऱ्याचदा समजत नाही. अर्थात भारतासारखी इतकी बहुभाषिक परिस्थिती तिकडची नाही.

इम्तियाज धारकर (१९५२-) यांची भाषिक गोष्ट पाहा. यांचा जन्म पाकिस्तानचा, त्यांचे बालपण स्कॉटलंड आणि लंडन येथे गेले, तिथेच त्यांचे शिक्षण झाले. भारतीय व्यक्तीबरोबर लग्न करून त्या मुंबईत आल्या आणि संसार केला. त्यांना अर्थातच इंग्रजी, अरेबिक, उर्दू, हिंदी आणि मराठी या भाषा अवगत होत्या. त्यांना खऱ्या अर्थाने बहुसांस्कृतिक म्हणता येईल; पण धारकर यांनी आपली कविता ही इंग्रजीतच लिहिली. हा त्यांचा चॉईस होता. आपण कुठल्या भाषेत कविता लिहू शकतो, किंवा लिहू इच्छितो, ही एक केवळ सृजनात्मकता न्हवे तर कलात्मकही निवड असू शकते. अजून एक उदाहरण सांगायचे झाल्यास भारतीय इंग्रजी साहित्यातील कमला दास (१९३४-२००९) यांचे उदाहरण याच प्रकारचे आहे. त्यांनी आपली कविता इंग्रजीत लिहिली. याउलट, त्यांनी आपल्या कथा मात्र, मल्याळम भाषेमध्ये लिहिल्या. कमला दास यांची ही निवड त्यांच्या अभिव्यक्ती आणि लेखनशैलीच्या अंगाने जाणारी होती. कोलटकरांच्या बाबतीत द्वैभाषिकता ही त्यांची कलात्मक निवड ठरली.

आपले द्विभाषिकत्व अधोरेखित करताना, कोलटकर एकनाथ आणि राम जोशी ही मराठीतील उदाहरणे देतात. एकनाथांनी हिंदुस्तानी आणि मराठी

अशा दोन भाषांत कविता लिहिली. राम जोशी यांनी संस्कृत आणि मराठी अशा दोन भाषांत कविता लिहिली. एकनाथ आणि राम जोशी हे जरी मराठी कवी असले तरी त्यांच्या कवितांतून द्विभाषिकत्व आढळते.

Making love to a poem ही कविता पुढे कोलटकरी वळण घेत जाते. पेन्सिल आणि हात या दोन प्रतिमांचा बेमालूम आणि अनवट प्रयोग कोलटकरांनी केला आहे. या ओळी पाहा:

I generally try not to let my left hand know what my right is doing (p. 224)

(साधारणपणे, माझा डावा हात काय करत आहे, हे मी माझ्या उजव्या हाताला कळू देत नाही.)

हात हा इथे भाषेचे प्रतीक म्हणून येतो (दोन हात = दोन भाषा या अर्थाने). त्याचबरोबर डावा हात / उजवा हात याची राजकीय अर्थांतरणे वेगळी होऊ शकतात. कोलटकरांचा हा राजकीय दृष्टिकोन असावा का? (डाव्या हाताला, उजवा हात काय करतो आहे, हे कळू न देणे?)

द्वैभाषिक कवी असावेत; पण द्वैभाषिक कविता अस्तित्वात नसावी, असेही एक वादग्रस्त विधान या कवितेत आहे. कवीचे द्वैभाषिकत्व अधोरेखित करण्यासाठी, कवीकडे असणारे पेन आणि पेन्सिल 'ही लेखनाची शस्त्रे' म्हणून या प्रतिमांचा उल्लेख येतो.

कोलटकर म्हणतात:

माझ्याकडे माझ्या मालकीचा एक पेन आहे, जो दोन भाषेत लिहितो; पण रेखाटन एकाच भाषेत करतो (हे भाषांतर नाही).

आपले द्वैभाषिकत्व ते परत परत अनेक ओळींतून व्यक्त करत राहतात. माझ्या पेन्सिलच्या दोन्ही बाजू टोकदार आहेत. पेन्सिलचे एक टोक मी मराठी लिहिण्यासाठी वापरतो आणि दुसरे इंग्रजी.

My pencil is sharpened at both sides
I use one end to write in Marathi
the other in English (p.224)

म्हणजे एका टोकाने कवी जे लिहितो, त्यातून इंग्रजी अक्षरे उमटतात आणि दुसऱ्या टोकातून मराठी अक्षरे उमटतात.

म्हणजे, द्वैभाषिक कवी हा पेन्सिलीच्या दोन्ही टोकांना धार लावून कवितेचा इंतजार करत बसला आहे, अशी ही कल्पना आहे. तो पुढची कविता इंग्रजीत लिहिणार आहे? का मराठीत? याचा अदमास कवीलाही नाही. म्हणजे, कोणते टोक कागदापुढे आहे, इंग्रजीचे का मराठीचे? त्यावरून कोणत्या भाषेत पुढची कविता लिहिली जाईल किंवा लिहिली जाणार नाही हे ठरणार आहे. आता मराठी नाही, किंवा इंग्रजीही नाही, पण जर त्याला चायनीज भाषेत कविता लिहायची असेल, तर तो काय करेल? मग त्याला तीन टोकांची पेन्सिल विकत आणावी लागेल का? हे परत खास कोलटकरी!

द्विभाषिकत्व, हे भाषिक द्वंद्व या कवितेत अनेक आकार-उकार घेत, अनवट रूपांची वळणे घेत पुढे पुढे सरकत राहते. आपणाला अकल्पित असे धक्के बसत राहतात. दोन भाषांमध्ये लिहिणे म्हणजे दोन प्राण्यांच्या अस्तित्वाची झूल पांघरूण वावरण्यासारखे आहे का?. हात, पेन्सिल आणि आता, प्राणी. इथे भाषिक अर्थाने, न उकलणारे काही प्रश्न उपस्थित होत राहतात. एका भाषेतच वसत असते का दुसरी भाषा? एका प्राण्यातच वसत असतो का दुसरा प्राणी? हा द्वंद्व जीवनाच्या केंद्रस्थानी असतो? का आपण हे निर्माण केलेले प्रश्न असतात? का ते निर्माण केले जातात? 'स्व' आणि इतरत्व म्हणजे, 'तो' असे भाषिक द्वंद्व, का निर्माण होतात? दिवसागणिक, दोन भाषांमध्ये कसा काय लिहीत असेल कवी? दोन प्राण्यांसारखा कवी असतो का? का हा एकच प्राणी असतो, विस्तारलेला दोन प्राण्यांत? म्हणजे एक असतो व्यवस्थित, ज्याची कातडी असते सुरक्षित आणि दुसरा जो आहे, त्याची कातडी असते सोललेली?

32 ways of skinning a bilingual poet
(2009, n¥. 229)

असे एक विधान मध्येच येते

द्वैभाषिक कवीची कातडी सोलून काढण्याचे
३२ मार्ग

हे भाषिक द्वंद्व केवळ भाषिक राहतात का? भाषा ही जीवनाला सर्वव्यापी असते. रेमंड विल्यम्स म्हणतात, संस्कृती (इथे भाषाही अनुस्यूत आहे) ही संकल्पना वादग्रस्त आहे; न सोडवली गेलेली ती एक ऐतिहासिक समस्या आहे. संस्कृतीचा संबंध हा विल्यम्स कृषी संस्कृतीशी लावतात. Cult हा मूळ शब्द कृषी संस्कृतीशी (culture) जोडलेला आहे. Cultivation ही गोष्ट कृषी संस्कृतीतून आलेली आहे. संस्कृतीचा अर्थ हा अंतिमतः आपल्या जगण्याच्या आणि बऱ्याचदा भाषिक संघर्षातच शोधावा लागतो. याउलट, सिव्हिलायझेशन (civilization) ही संस्कृतीला समाजात आणणारी प्रक्रिया असते. Civil या विशेषणाचा तोच अर्थ आहे. नम्रता, सभ्यता, नीटनेटकेपणा, शिक्षण वगैरे गोष्टी या सिव्हिलायझेशनमध्ये सामान्यतः अनुस्यूत असतात असे मानले जाते. पण सिव्हिलायझेशन म्हणजे याहीपेक्षा मोठ्या गोष्टी असतात (Williams, Marxism and Literature; London: Oxford University Press, 1977: pp.11-20). तसे पाहता, अनुवाद / भाषांतर, भाषिक संकर, संस्कृतीची देवाण-घेवाण, व्यापार, विवाह, स्त्री-पुरुष संबंध, शिक्षण, सभोवताली असलेली एक सर्वंकष जीवनाची अराजकता, भवताली पसरलेल्या अकल्पित अशा भाषिक समूहांचा सामना यात सामावलेला असतो.

कविता ही भाषेतील सर्वोच्च कलात्मक अभिव्यक्ती असते. द्विभाषिक कवी दोन भाषांतून लिहितो, याचा अर्थ त्याने या दोन भाषांमध्ये, ही भाषिक सर्वोच्च कलात्मकता प्राप्त केलेली असते.

पण यासंदर्भात कोलटकरांसमोर वेगळेच प्रश्न उभे राहतात. एका भाषेतून दुसऱ्या भाषेत ते सहजतेने फिरत असतानासुद्धा,असे करायला त्यांना परवानगी आहे का? असा एक ते अनवट प्रश्न विचारतात (अर्थात, हे प्रश्न कवितेतले आहेत; यातून काही सिद्धान्तन वगैरे अभिप्रेत नाही). कोलटकर हे मराठी आणि इंग्रजी या दोन्ही भाषांतून लीलया कविता लिहीत राहिले. याबद्दल त्यांना आंतरराष्ट्रीय पातळीवर मान्यता मिळाली. भारतीय इंग्रजी काव्यामध्ये (Indian English Poetry) त्यांचे स्थान सर्वोच्च आहे; अढळ आहे, ही गोष्ट सर्वमान्यच आहे.

या कवितेत ते एका ठिकाणी म्हणतात:

एका भाषेतील कवितेतून दुसऱ्या भाषेतील
कवितेवर स्वार होत गेलो

एक कविता मराठीत त्यानंतर दुसरी इंग्रजीत
किंवा उलटेसुद्धा लिहीत गेलो
आणि
माझ्या पात्रतेबद्दल विचाराल तर
माझ्याकडे ती नव्हतीच

पात्रतेबद्दल मला काही विचारावे, असे मला कधी वाटलेच नाही (हे भाषांतर नव्हे).

अनुवाद / भाषांतर, द्विभाषिकत्व, बहुभाषिकत्व या गोष्टी भाषिक कलावंताला समृद्ध करणाऱ्या असतात. कविता ह्या सहजासहजी लिहिल्या जात नसतात. यात आत्मचिंतन, अनुभवातून आलेली समग्रता, जीवनाकडे खोलवर पाहण्याची दृष्टी, सूक्ष्म निरीक्षण, यातून कवीला दिसणाऱ्या अगम्य गोष्टी (बऱ्याचदा नको त्या) या आणि अशा अनेक बाबी कवितेच्या निर्मितीप्रक्रियेत गुंतलेल्या असतात.

'दिसामाजी काही लिहीत जावे', या उक्तीप्रमाणे कवी हा सातत्याने काही ना काही लिहीत असतो, अर्ध्यामुर्ध्या कविता बाजूला ठेवीत असतो. कवितेचा ढीग रचीत जातो. त्यातील चार दोन शब्द, किंवा ओळी त्याला पुढील काही कवितात उपयोगीही पडत असाव्यात. अर्थात तो या चंकमधील खूप कमी स्वीकारतो आणि बरेचसे फेकून देतो.

एका भाषेत दहा आणि दुसऱ्या भाषेत काही

 ISSN : 0976-2957

अशा प्रयत्नात तो कधीकधी तीन नव्या कविताही लिहून टाकतो. कधीकधी काही अर्धेमुर्धे निर्माण होते. एक कविता इंग्रजीतून लिहितांना तिचे पुनर्लेखन मराठीत केले जाते. असाही एक उलटा प्रवास कवी करतो. दुसऱ्या भाषेतील विचार किंवा प्रतिमा किंवा एखादी छोटीशी सुरुवात हा एका नव्या कवितेचा आरंभबिंदू असू शकते. टी. एस. एलिएट म्हणतात त्याप्रमाणे कवीची जाणीव ही एखाद्या स्टोअर हाऊस प्रमाणे असते. त्यात अनेक प्रतिमांचा साठा होत असतो. एका नव्या कवितेचा जन्म होतो तेव्हा या स्टोअर हाऊस मधल्या प्रतिमांवर काही रासायनिक प्रक्रिया अचानक घडत असतात आणि त्यामुळे एका नव्या कवितेचा जन्म होत असतो, असे प्रतिपादन त्यांनी केले आहे (१९१७).

द्वैभाषिक कवी हा दोन भाषांच्या प्रदेशातून सतत हिंडत असतो. दोन भाषा, दोन संस्कृती आणि दोन वेगवेगळ्या वेदना तो भोगत असतो. तो पर संस्कृतीशी संधान बांधून असतो. अशा परिस्थितीत त्याची देवाणघेवाण ही भाषिक, सांस्कृतिक, वैचारिक, संवेदनात्मक अशा अनेक पातळ्यांवर घडत असते.

द्वैभाषिक कवीचे हे नेमके दुःख कोलटकर पकडतात. दहा फेकून दिलेल्या कवितांमधून किंवा चोरलेल्या / संकटातून वाचलेल्या / लुटून आणलेल्या / कचऱ्याच्या ढिगाऱ्यातून आणलेल्या / जंकयार्डमधून / स्मशानातून आणलेल्या अशा संहितांममधून एखादी कविता जन्मत असावी.

द्वैभाषिक कवी हा असा भयंकरच प्राणी असावा काय? तो काय करेल किंवा काय करू शकेल याचा काही नेम नाही. त्याला ठार मारायचे झाल्यास एक बुलेट किंवा एक बंदूक चालणार नाही; तिथेही त्याला दोन बुलेट आणि दुबार बंदूक लागेल अशी खात्री ते व्यक्त करतात.

द्वैभाषिक कवीला मारण्यासाठी तुमच्याकडे एक दुबार बंदूक असण्याची आवश्यकता आहे. एक गोळी त्याच्या डोक्यात मारून तो सहजासहजी मरत नाही, तुमच्याकडे दोन बुलेट्स हव्यात. हे परत खास कोलटकरीच.

द्वैभाषिक कवी हा काही एक प्राणी नसतो; याच्यात असतात दोन प्राणी. तुम्हाला जर त्याची शिकार करायची असेल तर एका प्राण्याचा शोध चालणार नाही. तुम्हाला ते दोन्ही प्राणी शोधून काढावे लागतील. त्यांचे रस्ते एकमेकांत मिसळणारे असतात. ते एकाच पाणथळी पाणी प्यायला येणारे प्राणी असतात; पण ते दोन वैशिष्ट्यपूर्ण गंध वापरतात, त्यामुळे त्यांच्या सीमा या ठरवलेल्या असतात.

द्वैभाषिकता ही एक सांस्कृतिक स्किझोफरनिया किंवा मनोरुग्ण अवस्थचे प्रतिबिंब तर नसावे? का हा सृजनात्मक स्किझोफरनिया आहे? का हे द्विधा मनोवस्थेतेतले व्यक्तिमत्त्व आहे? का हा एक प्रकारच्या मानसिक द्विरुक्तीचा सराव असावा? द्वैभाषिक कवीची साल काढण्याचे ३२ मार्ग असतात, हे या कवितेत कोलटकरांनी खरोखरच दाखवून दिले आहे. ही कविता अक्षरशः आपल्या जाणिवेची साल काढत राहते. आपण निःशब्द होत जातो.

■

सर्जनात्मक निर्मात्यांना नम्र आवाहन

कविता/कथा/कादंबरी/ललित/विनोद/एकांकिका/नाटक इ. सर्जनात्मक निर्मितीला 'अक्षरगाथा'तून आवर्जून प्रसिद्धी दिली जाते. आम्ही आपल्या दर्जेदार नवनिर्मितीला प्रसिद्धी देण्यासाठी तत्पर आहोत. आपले लेखन अक्षरगाथाला पाठवावे ही नम्र विनंती.

विभाग चार - वाद-संवाद

अनुसूचित जातींतर्गत आरक्षण वर्गीकरण आणि आंबेडकरी चर्चाविश्व

◆

धम्मसंगिनी रमागोरख
द्वारा गोरख शिंदे, मु.पो. कळसी, ता. इंदापूर, जि. पुणे-४१३१०६, भ्र. ८२०८७८३५३८

नुकताच सुप्रीम कोर्टाच्या सात न्यायाधीशांच्या पीठाने आरक्षण वर्गीकरणासंदर्भात जो निकाल दिला त्या निकालात सुप्रीम कोर्टाने 'राज्यांना आरक्षण वर्गीकरण करता येईल' असे स्पष्ट केले. तसेच निकालासोबत SC-ST प्रवर्गासाठी क्रिमीलिअर लावण्याच्या टिप्पणीवर सात न्यायाधीशांच्या पीठात ठळक सहमती बनली नसली तरी SC प्रवर्गात या विषयावरील चर्चेला अनेकांगी तोंड फुटले.

SC प्रवर्गामधील सुप्रीम कोर्टाच्या निर्णयाचे स्वागत करणारा आरक्षण वर्गीकरण समर्थक मागास जातसमूह आणि निर्णयाचा विरोध करणारा 'प्रगत' आणि राजकीयदृष्ट्या उपद्रवी जातसमूह हे दोन ठळक गट पृष्ठभागावर आले.

SC प्रवर्गांतर्गत समर्थक आणि विरोधक या दोन धृवाभोवतीच ठळकपणे सुप्रीम कोर्टाच्या निर्णयासंदर्भातील चर्चाविश्व फिरत राहिले. या अनुषंगाने अनेक सामाजिक कार्यकर्ते, अभ्यासक, विचारवंत यासंदर्भात व्यक्तले. सुप्रीम कोर्टाच्या आरक्षण वर्गीकरणाविरोधात आणि क्रिमीलिअर सूचनेच्याविरोधात बसपाच्या नेत्या मायावती (जात जाटव-चमार), चंद्रशेखर रावण (जात जाटव-चमार), चिराग पासवान (दुसाध जात) यांनी भारत बंदला पाठिंबा दिला.

या बंदनिमित्ताने आरक्षण वर्गीकरणामुळे अनुसूचित जातींच्या विभाजनाचा धोका असल्याचा आक्षेप नोंदवला गेला. क्रिमीलिअरमुळे सामाजिक आरक्षणाच्या पायावर (आर्थिक मापदंडाचा) आघात होत असल्याचा प्रतिवाद मांडण्यात आला आणि आरक्षण लाभधारकांच्या पुढच्या पिढीला वगळण्याच्या (डिलीस्टींग) राजकारणाची मात्र फार चर्चा समोर आली नाही.

भारत बंदला पाठिंबा देणाऱ्या दलित नेते/दलित पब्लिक इन्ट्लेक्चुअल्सच्या भूमिका आणि राजकारण संकुचित, जातकेंद्री असल्याची चर्चा विद्यापीठीय अभ्यासकांनी सुरू केली. ही चर्चा वर्गीकरण समर्थकांच्या लोकप्रिय प्रतिवादांना काही प्रमाणात पूरक अशीच होती.

'या जातींनी आरक्षणाचा संपूर्ण फायदा घेतला', 'या जातींनी आरक्षण बळकावले आहे', 'या जाती इतरांना आरक्षणात वाटा देण्यास इच्छुक नाहीत'. 'या जाती स्वार्थी आहेत' इ.इ.

माजी अस्पृश्य जातींमधील बहुसंख्य आणि राजकीयदृष्ट्या ठळकपणे सक्रिय- सक्षम असलेल्या, (जाटव, दुसाध, आदीधर्मी, रविदासी, चमार, महार) जातींच्या राजकीय नेत्यांनी, अभ्यासकांनी सुप्रीम कोर्टाच्या आरक्षण वर्गीकरणाविरोधात आणि क्रिमीलिअर सूचनेच्याविरोधात घेतलेल्या भूमिकेवर अनेकांनी 'सामाजिक न्यायविरोधी' भूमिका म्हणून टीकासुद्धा केली.

या टीकेत सरसकटीकरण वगळता काहीअंशी

 ISSN : 0976-2957

तथ्य आहेच, पण सरसकटीकरणामुळे महाराष्ट्र आणि तामिळनाडूतील धर्मांतरपूर्व महार, परय्या/ बौध्द समूहातील नेत्यांनी / अभ्यासकांनी घेतलेल्या उचित, सावध वर्गीकरणपूरक भूमिकांकडे दुर्लक्ष होते.

प्रगत दलित जातीतले नेते/ अभ्यासक वर्गीकरणाचे समर्थक आहेत. किमान त्यांना वर्चस्ववादी, सामाजिक न्यायविरोधी, स्वजातहितकेंद्री, संकुचित ठरविणे रास्त नाही.

"Interestingly, the leading castes within the SC category presented almost the same arguments in the sub-categorization debate that the dwija (forward castes) have traditionally used against reservations: merit, equal opportunity, division of unity, lack of data, etc.'

"What did the Bandh prove? It showed that the leading organized SC/ST castes are not ready for "internal justice" and are unable to look beyond their immediate caste interests. For these caste leaders, social justice and systemic change are just Arhetoric. These caste leaders have every democratic right to protect their caste interests. Still, their ability and legitimacy to lead all SC/ST castes and communities, especially the most neglected ones, is now under permanent question.'

(खलिद अन्सारी)

खलिद अन्सारींनी दक्षिणेतल्या प्रगत जातीतील दलित नेत्यांना त्यांचा सुप्रीम कोर्टाच्या निर्णयाला असलेला विवेकी विरोध लक्षात न घेताच आपल्या लेखात बक्षलंय! पण महाराष्ट्रातून व्यापक, स्वजातहितकेंद्री राजकारणाच्या पलीकडे जाणाऱ्या आणि सामाजिक न्यायाचे विस्तारीकरण म्हणून आरक्षण वर्गीकरणाकडे बघणाऱ्या धर्मांतरपूर्व महार/ बौद्ध जातीमधील नेत्यांना पुरेशा तपशिलात न जाता विनाकारणच 'सामाजिक न्यायविरोधी', 'स्वजातहितकेंद्री,' 'संकुचित' ठरवून टाकले आहे. त्यांच्या मताचा प्रतिवाद महाराष्ट्रातील दोन प्रमुख बौद्ध (धर्मांतरपूर्व महार) नेत्यांच्या आणि तामिळनाडूतील परीया बौध्द नेत्याच्या आरक्षण वर्गीकरण समर्थक भूमिकांची दखल घेऊन करणार आहे.

याठिकाणी प्रथम महाराष्ट्रातील रिपब्लिकन पक्षाचे नेते रामदास आठवले यांची भूमिका लक्षात घेऊ.

आठवले जरी सध्या भाजपा नेतृत्वातील युतीत असले तरी त्यांनी सुप्रीम कोर्टाच्या निर्णयानंतर आरक्षण वर्गीकरणाला पाठिंबा आणि क्रिमीलिअरला विरोध अशा आशयाची भूमिका ट्विटरवर टाकली होती.

रामदास आठवले यांच्या नेतृत्वाखालील रिपब्लिकन पक्षात मातंग आघाडी (Matang cell) आहे. महाराष्ट्रातील मांग/मातंग समाजातून दोन दशकांपासून / स्वतंत्र आरक्षण ते हिंदू दलितांसाठी स्वतंत्र आरक्षण आणि त्यानंतर आरक्षण वर्गीकरण असे SC आरक्षणांतर्गत आरक्षण मागणीचे स्वरूप विकसित होत आलेले आहे.

रिपब्लिकन पक्षातील मातंग आघाडीच्या वतीने २०१९-२० साली आरक्षण वर्गीकरणावर दोन चर्चासत्रांचे आयोजन केले गेले होते. मातंग आघाडीचे अध्यक्ष हनुमंत साठे यांनी या बैठकांपूर्वी महाराष्ट्र स्तरावरील आरक्षण वर्गीकरण समर्थक समितीच्या पुणे येथील सामुदायिक बैठकांनाही हजेरी लावलेली होती. धर्मांतरपूर्व महार नेतृत्वात चालणाऱ्या रिपब्लिकन पक्षाने केवळ पॉलिटिकल करेक्टनेससाठी आरक्षण वर्गीकरणाला समर्थन दिलेले नाही तर दलितांतर्गत सामाजिक - सांस्कृतिक टिकावू ऐक्यासाठी वर्गीकरणाला समर्थन दिलेले आहे. सुप्रीम कोर्टाच्या निर्णयाअगोदर पाच वर्षांपूर्वीच ही सकारात्मक भूमिका घेतली आहे.

आता धर्मांतरपूर्व महार/ बौध्द नेते प्रकाश आंबेडकर यांच्या भूमिका समजून घेऊ.

दलित समूहकेंद्री राजकारणाच्या पलीकडे जाण्याचा प्रयत्न करणारे नेते म्हणून ॲड. प्रकाश आंबेडकर यांचा लौकिक आहे. गेली पंधरा वर्षे आरक्षण वर्गीकरण समर्थक संघटनांचे स्टेज शेअर करत आहेत. वीस वर्षांपासून 'सामाजिक न्यायाचा' विषय म्हणून आरक्षण वर्गीकरणाच्या बाजूने ते भूमिका घेत आलेले आहेत.

२०१९ साली वंचित बहुजन आघाडीच्या जाहीरनाम्यात आरक्षण वर्गीकरण समर्थनाचा हा मुद्दा ठळकपणे नमूद केलेला आहे. जाहीर सभांमधून आरक्षण वर्गीकरणाला पाठिंबा देऊन नव्या दीर्घकालीन दलित नेतृत्वातील व्यापक राजकीय वाटचालीसाठी प्रकाश आंबेडकरांनी आरक्षण वर्गीकरण समर्थक मांग जातसमूहांच्या नेत्यांना सोबत चालण्यासाठी हाक दिलेली आहे. या हाकेला मांग जातीतील नेतृत्वाकडून उमदा, उत्साही प्रतिसाद आलेला संपूर्ण महाराष्ट्राने पाहिलाय. परभणी, पुणे, लातूर , अकोला येथे मांग जातीतील सामाजिक संघटनांच्या पुढाकाराने 'मातंग सत्तासंपादन मेळावे' घेण्यात आलेले.

(लोकस्वराज्य आंदोलन, दलित युवक आंदोलन, लाल सेना, मातंग समाज प्रबोधन परिषद) मांग समाजाच्या नेतृत्वात उगवत असलेल्या 'डेमॉक्रॅटिक पार्टी ऑफ इंडिया' या पक्षाने देखिल वंचित बहुजन आघाडीच्या राजकीय हाकेला उत्साही प्रतिसाद दिलेला. अर्थात ही राजकीय वाट २०१९ च्या निवडणुकीनंतर फारशी प्रशस्त झाली नाही. असे जरी असले तरीसुद्धा प्रकाश आंबेडकर यांनी 'आरक्षण वर्गीकरणाला' असलेल्या पाठिंब्यापासून आजपर्यंत माघार घेतलेली नाही.

महाराष्ट्रातील प्रगत आणि वंचित दलित समूहाच्या टिकावू ऐक्यासाठी दलितांतर्गत सामाजिक न्यायाचे समर्थन ही पूर्वअट आहे.

दलितांतर्गत सामाजिक न्यायाच्या भूमिकेवर खुली, प्रगल्भ चर्चा व्हावी या हेतूने इतर राज्यांतील आरक्षण वर्गीकरण चळवळी आणि वर्गीकरण मॉडेल्सवरील माझे लेखन प्रबुध्द भारतात सलग पाच भागात आग्रहाने छापलेले. प्रकाश आंबेडकर हे स्वतःच 'प्रबुद्ध भारत'चे संपादक आहेत.

तिसरे आंबेडकरवादी नेते डॉ. तिरूमावलवन.

डॉ. तिरूमावलवन हे तामिळनाडूतील ठळक आंबेडकरवादी नेते आहेत. यांनीसुद्धा सुप्रीम कोर्टाच्या निर्णयाचा विरोध 'आरक्षण वर्गीकरणाचा राज्यांना अधिकार असंविधानिक आहे' म्हणूनच केला आहे. SC/ST प्रवर्गात कोणत्या जाती मागास आहेत? हे केंद्रीय यंत्रणांनी ठरवून मग त्यावर उपाययोजना कराव्यात अशी त्यांनी स्पष्ट भूमिका घेतलीय. शिवाय, या मागास जातींना पुढे आणण्यासाठीच्या आरक्षणांतर्गत तरतुदीला वर्गीकरण न म्हणता 'सबकोटा' म्हणावे असेही त्यांनी सूचवले आहे.

अंतर्गत सामाजिक न्यायाला न टाळता दलितांमधील प्रवर्गीय ऐक्य टिकावे यासाठीचे राजकीय शहाणपण आणि दूरदृष्टी डॉ. तिरूमावलवन यांच्या भूमिकेत असल्याचे दिसून येते. सुप्रीम कोर्टाच्या निर्णयानंतर आरक्षण वर्गीकरणासंदर्भात उत्तर भारतातील प्रगत/ सबल दलित नेतृत्वाच्या भूमिका आणि तामिळनाडू, महाराष्ट्रातील सबल /दलित नेत्यांच्या भूमिकांमधला फरक स्पष्टपणे समजून घेण्यात अनेक विचारवंत, अभ्यासक कमी पडलेत असे दिसते.

राष्ट्रीय स्तरावर आंबेडकरी राजकीय चळवळीचे नेतृत्व करणाऱ्या जबाबदार दलित समुदायातील 'अंतर्गत न्यायाच्या' बाजूने उभे राहणाऱ्या बौद्ध/ धर्मांतरपूर्व महार, परीया नेत्यांची संकुचित, स्वजातहितकेंद्री आणि सामाजिक न्यायविरोधी प्रतिमा विनाकारण उभी राहणे हे व्यापक जातिव्यवस्थाविरोधी राजकारणाच्या हिताचे नाही.

दलित ऐक्यवादी भूमिकेचे राजकारण:

पूर्वास्पृश्य संविधानिक प्रवर्गातील विभाजन थोपवण्यासाठी उत्तर भारतातील प्रगत दलित जातीय नेतृत्व सुप्रीम कोर्टाच्या निकालाविरोधात उभे आहे.

या पूर्वास्पृश्य जाती 'अस्पृश्यता' या समान जातशोषण भोगलेल्या, भोगत असलेल्या आहेत आणि त्या 'एकमय /होमोजिनीअस' आहेत म्हणून त्यांच्यात वर्गीकरण करणे हे 'संविधानविरोधी' आहे हा सर्वसाधारण प्रतिवाद प्रगत दलित जातीय प्रतिनिधी करत आहेत.

SC प्रवर्गामधून वर्गीकरणाद्वारे फुटून निघण्यासाठी या जातींना भाजपा आणि रा.स्व. संघाने 'भरीस घातल्याचा' आरोपसुध्दा आरक्षण वर्गीकरण विरोधक करीत आहेत. आश्चर्यकारकरीत्या वर्गीकरण

हे 'RSSची/भाजपाची चाल', संविधानाशी द्रोह, फुटीरतावादी म्हणून ठळक केले जात आहे. काही अपवाद वगळता 'प्रगत दलित जाती'तूनच असे प्रतिवाद येत आहेत.

यात मायावती, चंद्रशेखर रावण, चिराग पासवान या नेत्यांचा समावेश आहे. आणि या प्रतिवादातून आरक्षण वर्गीकरण समर्थक जातींना प्रतिगामी, संविधानद्रोही, फुटीरतावादी, आंबेडकरद्रोही, आर.एस.एस. धार्जिणे म्हणून ठळक केल्याने दलितांतर्गत सामाजिक न्यायाच्या मुद्द्यांकडे निश्चितच काहीअंशी दुर्लक्ष केलेले आहे.

बहुसंख्यांक असलेल्या उच्च - मध्यम जातीय सत्ताधाऱ्यांना खरोखरीच सामाजिक न्यायाशी बांधिलकी असती तर त्यांनी आरक्षित जागांवरील बॅकलॉक भरतीचा मुद्दा लांबणीवर टाकला नसता; क्रिमीलिअरमधूनच आघाडीच्या उच्चशिक्षण संस्थांमध्ये प्रवेशित होणाऱ्या आणि जातीयवादाचे बळी ठरणाऱ्या दलित विद्यार्थ्यांना संरक्षित करणाऱ्या ठोस उपाययोजना आखल्या असत्या; ज्या लाभवंचित दलित जाती उच्च शिक्षणात आणि शासकीय योजनातसुद्धा अल्पप्रमाणात आहेत. त्यांच्या मागासलेपणाची कारणमीमांसा करणारे अहवाल किमान प्रत्येक दशकानंतर समाजशास्त्रीय , संख्याशास्त्रीय पध्दतीने तयार केले असते; लाभवंचित अढळणाऱ्या जातसमूहांसाठी आवश्यक उपाययोजना करून त्यांचे आरक्षण प्रवर्गातच नाही तर खुल्या जागांमधील प्रवेशित होण्यासाठी स्पर्धक म्हणून सक्षमीकरण केले असते आणि महत्त्वाचे म्हणजे SC-STसाठी केलेला अर्थसंकल्पीय निधी अखर्चित ठेवला नसता, इतरत्र वळवला नसता!

आतापर्यंत दलितांतर्गत विकासाच्या दरीची चर्चा ही लोकप्रिय पध्दतीने राजकीय खेळी म्हणून केलेली दिसते. दलितांमध्येच मर्यादित संसाधनांसाठी झगडे उत्पन्न होतील अशा पद्धतीने उच्च जातीय नियंत्रणातील राष्ट्रीय आणि प्रादेशिक पक्षांचे वर्तन राहिले आहे. याचे कारण अगदी स्पष्ट आहे. प्रगत वा तथाकथित 'डॉमिनन्ट दलित' समूह तिसरी राजकीय शक्ती म्हणून स्वायत्तरित्या उगवत आहे . त्यांच्याकडे जातिनिर्मूलक फुले-आंबेडकरवादी तत्त्वज्ञान आणि अजेंडा आहे. स्वतंत्र राजकीय दृष्टिकोन आहे. अशा उगवत्या तिसऱ्या राजकीय शक्तीला शह देण्याचे शस्त्र म्हणून 'आरक्षण वर्गीकरण' वापरले गेले आहे. वर्गीकरणासंदर्भात 'अंतर्गत मागणीचा' मुद्दा अधोरेखित करूनसुध्दा आपल्याला हे स्पष्ट दिसेल की, १९७५ साली पंजाबसारख्या राज्यात काँग्रेसद्वारा अकाली दलाच्या राजकीय खच्चीकरणाचे माध्यम म्हणून आरक्षण वर्गीकरण हाताळले गेले आहे. तर आंध्रप्रदेश/तेलंगणात ते बहुजन समाज पक्षाचे वाढते प्राबल्य रोखण्यासाठी आणि प्रस्थापित पक्षांच्या सत्तास्पर्धेत दलित राजकीय समूहाला संतुलक शक्तीच्या नियंत्रणासाठी वापरले आहे. (Yagati Chinna Rao,२००९) बिहारमध्ये रामविलास पासवान यांना राजकीयदृष्ट्या कमजोर करण्यासाठी महादलित या संकल्पनेची रूजवणूक राजकीय गरजेतून केली गेली आहे . यामागे सामाजिक न्यायाची बांधिलकी अजिबातच नाही हे महादलितांसाठी आखलेल्या किरकोळ, वरवरच्या उपक्रमांतून अधिक स्पष्ट होते. आरक्षण वर्गीकरणाचे निवडणुकीय राजकारण करत प्रस्थापित पक्षांना 'अतिमागास', 'वंचित' दलितांमधल्या अर्ध्या मतपेटीवर किरकोळ राजकीय वाटाघाटी करून नियंत्रण मिळवता येते आणि सत्तेत अर्थपूर्ण भागीदारीसाठी आग्रही असलेल्या प्रगत दलित जातींच्या राजकीय उपद्रव क्षमतेला आळा /लगाम घालणे सहजसोपे होते.

जागृत वा प्रगत दलित जाती या सांस्कृतिक आणि राजकीयदृष्ट्या सामिलीकरणाच्या, मिसळून (melting process) जाण्याच्या प्रक्रियेत नाहीत. या जाती सर्व सत्ताकेंद्रावरील नेतृत्वावर आणि कर्तृत्वावर स्वायत्तपणे क्लेम करीत आहेत. तीव्र सत्तास्पर्धेत स्वायत्तपणे राजकीय वाटचाल करू इच्छिणाऱ्या प्रगत दलित जातींना निष्प्रभ, बोथट करणे आणि हिंदुत्ववादी शक्तींचे प्रबलीकरण करणे हे हेतू अगदीच स्पष्ट आहेत. म्हणूनच अंतर्गत सत्तासंघर्ष आणि सामाजिक न्यायाच्या

मुद्द्याची मुक्तीदायी दिशेने सोडवणूक करणे ही आंबेडकरवादी असल्याचा दावा करणाऱ्या प्रगत जातीय दलित नेतृत्वासमोरील अटळता बनते.

ब्रह्मो-कॅपिटलिस्ट विचारधारेवर चालणाऱ्या प्रस्थापित पक्षांपुढे शरणागत न होता स्वायत्त राजकीय शक्ती म्हणून ठामपणे तिसरा पर्याय म्हणून उभे राहणे , दलितांतर्गत ऐक्य टिकवत सामाजिक न्यायाची सोडवणूक करणे आणि मुक्तीदायी , आशादायी नेतृत्व म्हणून आदिवासी, दलितेत्तर शोषित -वंचित समूहातून राजकीय दोस्त शक्तींशी साथ-सोबत मिळवणे या प्रगत जातीय दलित नेतृत्वासमोरील अनेकांगी जबाबदाऱ्या आहेत. डॉ बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या एकूण सामाजिक -राजकीय प्रवासाचे सूत्र 'ऐक्याऐवजी समता' वा 'समतामूलक ऐक्य' हेच आहे याचे पक्के भान ठेवायला हवे. आंबेडकरवादी दृष्टिकोन ऐक्याऐवजी समतेला, न्यायाला महत्त्व देणारा आहे. सामाजिक न्यायापुढे ऐक्याचा मुद्दा गौण आहे. आरक्षण वर्गीकरणाविरोधात पुकारलेल्या 'भारत बंद'ला प्रगत दलित जातीतून समर्थन मिळाले आणि त्यातील ऐक्याभोवतीच्या चर्चा आंबेडकरवादी दृष्टिकोनात न बसणाऱ्या आहेत. समता, न्यायाऐवजी ऐक्याची निवड करणारी भूमिका ही गांधीवादी दृष्टिकोनाची उपज आहे.

'भीमराव की बेटी' , 'बाबासाहब का बेटा' असे स्वतःला संबोधणाऱ्या आणि आंबेडकरवादी असल्याचे अभिमानाने सांगणाऱ्या उत्तर भारतातील नेत्यांनी आपल्या गांधीवादी दृष्टिकोनातून निपजलेल्या 'ऐक्याच्या' अग्रक्रमाचा फेरविचार करायला हवा. वर्गीकरणामुळे स्वायत्त दलित राजकारण निष्प्रभ , शक्तिहीन होण्याचा धोका उत्तर भारतीय दलित नेतृत्वाला जाणवतोय त्यात काहीअंशी तथ्य नक्कीच आहे.

भाजपा, काँग्रेस वा प्रादेशिक पक्षांना काही काळासाठी तरी 'प्रगत' दलित जातींच्या नेतृत्वातील दलितांचे वाटाघाटीसाठी सक्षम असलेले, स्वायत्त राजकारण निष्प्रभ करणे सहजसोपे निश्चितच होईल. मात्र, त्यावर मात करण्यासाठी आरक्षण वर्गीकरणाला विरोध करण्याचा मार्ग अधिकच राजकीय पतन करणारा आहे.

दलितांतर्गत टिकावू ऐक्याची वाट ही अंतर्गत सामाजिक न्यायाच्या विस्तारीकरणातूनच तयार होणार आहे, याचे भान प्रगत दलित जातीतील नेतृत्वाला लवकर यायला हवे. सुप्रीम कोर्टाच्या निर्णयानंतर हादरलेल्या, गोंधळलेल्या प्रगत जातीतील दलित नेत्यांना विभाजनाचा धोका टाळूनसुद्धा अंतर्गत न्यायाचे चर्चाविश्व नेमक्या मुद्द्यांवर आणि आशादायी भाषेत घडवता आले नाही हे मात्र खेदजनक आहे.

आरक्षण वर्गीकरणाचे विवेकीकरण करून भाजपाची खेळी उचित पध्दतीने थोपवण्याची रणनीती आखण्यात मायावती आणि चंद्रशेखर रावण हे आंबेडकरवादी म्हणून फेल ठरले. आरक्षण वर्गीकरणाकडे सामाजिक न्यायाच्या विस्तारीकरणाचा मुद्दा म्हणून अत्यंत दिलेरीने प्रतिसाद द्यायला हवा होता. सुप्रीम कोर्टाच्या जजमेन्टनंतर 'दलित ऐक्याचा' इश्यू बनवत आणि केवळ 'सजेशन' स्वरूपात आलेल्या क्रिमीलिअरला 'लक्ष्य' करून या नेत्यांनी वर्गीकरणाविरोधात रान उठवले आणि उत्तर भारतात प्रत्यक्ष वर्गीकरणाच्या अगोदरच दलितांतर्गत उभी फूट पडल्याचे चित्र समोर आले आहे. वाल्मिकी/ भंगी यांनी चंद्रशेखर रावण यांच्या आरक्षण वर्गीकरणाविरोधी भूमिकेसंदर्भात जाहीर नाराजी व्यक्त केली.

महाराष्ट्रामधल्या फुले-आंबेडकरवादी सार्वजनिक चर्चाविश्वातून सुप्रीम कोर्टाने दिलेल्या आरक्षण वर्गीकरणासंदर्भातील निकालाला विरोध झाला. मात्र या विरोधाचे रॅशनलाईझेशन , तर्क नोंद घेण्यासारखे आहेत. आरक्षण वर्गीकरणाची मागणी करत असूनही डेमॉक्रॅटिक पार्टी ऑफ इंडिया आणि सत्यशोधक बहुजन आघाडी या मांग जातीच्या नेतृत्वातील पक्षांनी आरक्षण वर्गीकरण मागणी कायम ठेवत क्रिमीलिअरला आणि 'डिलीस्टींगला' विरोध असल्याचे जाहीर केले आहे. तसेच 'मानवी हक्क अभियान' सारख्या बहुतांश आरक्षण वर्गीकरण मागणाऱ्या मातंग संघटनांनी क्रिमीलिअर विरोधात स्पष्ट भूमिका घेतली आहे. आरक्षण वर्गीकरण समर्थक

 ISSN : 0976-2957

जातींमधील प्रबोधितांनी न चुकता क्रिमीलिअरला विरोध केलेला आहे. खरे म्हणजे क्रिमीलिअर या सूचनावजा मुद्द्यांवर न्यायाधीशांची सहमती झालेली नसली तरी. अ. जा. प्रवर्गांतर्गत क्रिमीलिअरला जणू जातीय अत्याचाराचा सामना करावाच लागणार नाही वा शिक्षण - नोकरीत प्रवेशित होताना भेदभाव होणार नाही याची खात्रीच न्यायालयाला आहे.

याशिवाय शिक्षण, शासकीय नोकरीत प्रवेशित झालेल्यांच्या पुढच्या पिढ्यांना वगळण्याचा डिलीस्ट करण्यामागचा विचार हा सामाजिक न्यायाचा विस्तार करण्यासाठीची प्रामाणिक आखणी आहे हे वादासाठी गृहीत धरले तरी या आरक्षण लाभार्थी कुटुंबातील पुढच्या पिढ्यांना विकासाची, भागीदारीची निष्पक्ष संधी या जातीयवादी व्यवस्थेत मिळणार आहे का? दलित मध्यमवर्गातून, क्रिमीलिअरमधून उच्च शिक्षण संस्थांमध्ये प्रवेशित विद्यार्थ्यांच्या स्वहत्येची प्रकरणे हे जातीयवाद क्रूर स्वरूपात जिवंत असल्याची वस्तुस्थिती दर्शवतात. त्यामुळे आर्थिक वर्ग बदलला तरी जातीय वास्तव तेच राहणार आहे. कनिष्ठ जातीयांची विकासासाठी प्रत्येक क्षेत्रातील प्रवेश, भागीदारी निष्पक्ष होण्याकरिता पारदर्शक, जातिनिर्मूलक, समतावादी दृष्टिकोनातून निवडव्यवस्था निर्माण करण्याची खात्री देता येत नसेल तर या तथाकथित प्रगत दलित जातींचे 'पुढे चालल्या' म्हणून पंख छाटल्यासारखेच होईल.

हा डिलीस्टींगचा धोका अनेक संघटनांच्या लक्षात आलेला नाही. आरक्षण लाभार्थी कुटुंबांतील पुढच्या पिढ्यांना आरक्षणाच्या लाभापासून वगळण्याचा हा दृष्टिकोन केवळ विशिष्ट अ.जा. पुरता नाही. खरे तर वर्गीकरण समर्थक जातींच्या मध्यमवर्गालाही वगळण्याचा धोका वाढून ठेवलाय. आरक्षण वर्गीकरण निर्णयाच्या हर्षोल्हासात अंध झालेल्या वर्गीकरण समर्थक या भाबड्या जातसमूहांना हा धोका फारसा दिसलेला नाही. जितनराम मांझीसारखे आरक्षण वर्गीकरण समर्थक नेते इतके भाबडे आणि पॉलिटिकली असमंजस आहेत की, जणू डिलीस्टींग आणि क्रिमीलिअर हे दोन्ही मापदंड हे केवळ सशक्त दलित जातींच्या वाटेतील अडसर असतील अशी त्यांची धारणा आहे आणि म्हणूनच मांझी क्रिमीलिअरचं स्वागत तर करतातच पण क्रिमीलिअरविरोधात उतरलेल्या सशक्त, जागृक, दलित जातींना शह द्यायचा म्हणून ते 'क्रिमीलिअर लागू करण्यासाठी रस्त्यावर उतरण्याची' भाषा करतात.

वर्गीकरणाच्या आडून डिलीस्टींगचा अजेंडा पुढे करत ब्राह्मणी हिंदुत्ववादी राजकारण पुढे रेटले जातेय. राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ परिवारातील आणि भाजपाशी संलग्न 'जनजाती सुरक्षा मंच' या संघटनेने कार्तिक बाबुराव उरांव जयंतीनिमित्त हिंदू ओळख नसलेल्या मुस्लीम, ख्रिश्चन आदिवासींना सूचीतून वगळण्याची मागणी करत देशव्यापी आंदोलन करण्याचा प्रयत्न केला होता. महाराष्ट्रातील जागृत आदिवासींनीदेखील धार्मिक आधारावरील डिलीस्टींगविरोधात मोर्चेबांधणी केली. मात्र या मोर्चेबांधणीला देशव्यापी स्वरूप अजून यायचे आहे.

खरे तर 'डिलीस्टींग'द्वारे ईशान्य भारतातील ख्रिश्चन आदिवासींना क्रूरपणे वगळण्याची खेळी ही आहे. आणि ती अनुसूचित जमातीच नाही तर धर्मांतरित अनुसूचित जातींच्या पुढे वाढून ठेवलेले संकट आहे.

आरक्षण वर्गीकरण समर्थक जातींना लोकप्रिय, अनौपचारिक पध्दतीने केलेल्या गुप्त कार्यक्रमातून बौद्ध झालेल्या धर्मांतरित जातींपासून फटकून राहण्याची आणि वर्गीकरणाद्वारे बौध्द झालेल्या महार जातसमूहाचे सीमांतीकरण करण्याची भाषा बोलली जाते. ब्राह्मणी विचारधारेच्या छायेत वावरणाऱ्या 'हिंदू दलितांमधून' आरक्षण वर्गीकरणासंदर्भात होणाऱ्या चर्चांना सामाजिक न्यायाची कोणतीच झालर नाही.

हिंदू दलितांना वेगळे /विभागून आरक्षण मागण्याची भाषा महाराष्ट्रात शिवसेना नेता बाळ ठाकरे यांच्या पाठिंब्याने सुरू झाली होती. शिवसेना आमदार असलेल्या बाबासाहेब गोपले यांच्यामार्फत 'हिंदू

दलितांना स्वतंत्र आरक्षण देण्याची' मागणी पुढे आल्याचा इतिहास आहे. वर्तमानात महाराष्ट्रातील ढोर जातीचे भंडारा जिल्ह्यातील (विदर्भ प्रदेश) आमदार नरेंद्र भोंडेकर यांनी आरक्षण वर्गीकरणाचा पाया हिंदू दलित आणि अहिंदू दलित असावा आणि हिंदू दलितांना ८% आरक्षण विभागणी करून द्यावे अशा आशयाची जाहीर मागणी केलेली आहे. भोंडेकरांच्या मागणीला तुरळक मातंग संघटनांनी पाठिंबा दिला होता.

आणि महाराष्ट्र विधानसभेतसुद्धा हाच सूर पकडून आरक्षण वर्गीकरणाची चर्चा झाली आहे. (३ March २०२३)

थोडक्यात, राजकीयदृष्ट्या स्वायत्त वाटचाल करणाऱ्या बौद्ध दलितांना हिंदू दलितांपासून विभाजित करण्याचीच ही मागणी आहे.

वेगवेगळ्या राज्यांतसुध्दा आरक्षणात भागीदारी मागण्याचा पाया हा दलितांतर्गत आडवी विषमता, दरी आहे हे मान्यच; पण हिंदुत्ववादी गोटातून नहिंदू दलितांना वा राजकीयदृष्ट्या उपद्रवी दलितांना धडा शिकवण्यासाठी, एकटे पाडण्यासाठी तसेच प्रादेशिक पक्षांना कमजोर करण्यासाठी आरक्षण मुद्दा शस्त्रासारखा वापरला जातोय. अतिमागास अनुसूचित जातींना त्यांच्या मागासलेपणाचे कारण शिक्षण-नोकरीत मोठ्या प्रमाणात प्रवेशित झालेल्या प्रगत अनुसूचित जाती असल्याचे सातत्याने अधोरेखित करत त्यांच्याविरोधात प्रचार मोहिमा राबवल्या जात आहेत.

मात्र सांस्कृतिकदृष्टया हिंदू ओळख पांघरल्यानेच या जाती शरणागत, मागास, अवस्थेत आहेत याकडे डोळेझाक केली जाते.

वर्गीकरणाच्या आडून डिलीस्टींगचा अजेंडा पुढे करत हिंदुत्ववादी राजकाण पुढे रेटले जातेय हे खरे असले तरी महाराष्ट्रातील आंबेडकरी / आंबेडकरवादी राजकीय-सांस्कृतिक चळवळीला अधिक मजबूत टिकावू बनवण्यासाठी कोणतेही आढेवेढे न घेता जागृत बौद्ध /महार नेतृत्वाने डिलीस्टींगला आणि हिंदू दलितांच्या वेगळ्या आरक्षणाला ठळक विरोध करत आरक्षण वर्गीकरणाला पाठिंबा दिलेला आहे. सांस्कृतिकदृष्ट्या किमान मांग / मातंग जातसमूहाने बौध्द धम्माच्या प्रवाहात येण्यासाठी वाट ही वर्गीकरणाला चिकित्सक समर्थन देण्यातूनच जाते याचे भान ठेवले पाहिजे.

एक समाधानकारक बाब ही की, बिहारचे महादलित नेते जितनराम मांझी यांनी दुसाध जातीच्या नेतृत्वातील दलित राजकारणाला शह देणासाठी आणि राजस्थानातील सांसी, वाल्मिकी, कंजर या वंचित जातींच्या नेत्यांनी (रामधन सांसी, भूतपूर्व खासदार गोपाल वाल्मिकी, भागचंद कंजर) चमार जातीच्या नेतृत्वातील दलित राजकारणाला शह देण्यासाठी क्रिमीलिअरचे स्वागत केले आणि क्रिमीलिअरची अंमलबजावणी करावी म्हणून रस्त्यावर संघर्ष करण्याची घोषणा केली अशी स्वघातकी भाषा आरक्षण वर्गीकरणासाठी दीर्घकाळापासून संघर्ष करणाऱ्या मांग जातीच्या नेतृत्वाने केली नाही. महाराष्ट्रात दलितांतर्गत वाटणीच्या मुद्द्याची चर्चा सध्यातरी प्रगल्भ स्तरावरून सुरू आहे हे आशादायी आहे.

जी सुरूवात मुळात 'आमच्या जातीला स्वतंत्र ७-८% आरक्षण हवे'या मागणीपासून झालेली ती पुढे 'हिंदू दलितांना स्वतंत्र ८%आरक्षण' ते आरक्षणाचे अ,ब,क,ड वर्गीकरण अशी चढत्या क्रमाने प्रागतिकतेकडे झुकत गेली. यात फुले-आंबेडकरी विचारप्रवाहाची पार्श्वभूमी आणि सामाजिक सलोख्याला केंद्रस्थानी ठेवत सुरू असलेला संवाद कारणीभूत आहे हे विसरून चालणार नाही.

डिलीस्टींग केवळ दलित - आदिवासींच्या स्वायत्त राजकारणासमोरचे संकट नाही तर संविधानिकदृष्ट्या अहिंदू असलेल्या SC-ST प्रवर्गाच्या स्वायत्त सांस्कृतिक ओळखीवरील येऊ घातलेले अतिक्रमण आहे. आरक्षण वर्गीकरणाची मागणी लावून धरणारा बहुसंख्य मांग जातसमूह हा फुले आंबेडकरी विचारांनी प्रभावित असल्याने तो हिंदुत्ववादी गोटात फारसा गेलेला नाही. मात्र वर्गीकरणपूरक कामगिरीची जाहिरात करून काही भाबड्या मांग नेत्यांना भाजपाकडे आकर्षित करणे सुरू आहे.

म्हणूनच, सध्या कोर्टाने काय निर्णय दिला आहे? यापुरती चर्चा सीमित न ठेवता आलटूनपालटून सत्तेत बसणारा तथाकथित सेक्युलर पक्ष आणि जमातवादी पक्ष आरक्षणाबाबत किती मुक्तीदायी विचार करतो? याचीही चर्चा व्हायला हवी.

अभ्यासकांनी आणि आरक्षण वर्गीकरण समर्थकांनी आरक्षणाचे लाभार्थी झालेल्या प्रगत जातीमधील अत्यल्प नोकरदारवर्गाला लक्ष्य करताना तथाकथित प्रगत जातींच्या उच्च शिक्षितांमध्येच लक्षणीय बेरोजगारी आहे या वास्तवाचे भान ठेवायला हवे. (सुखदेव थोरात,२०१८) शिवाय, आरक्षणाचे लाभार्थी असलेल्या जातींना सरकार वा सत्ताधारी राजकीय पक्ष विशेष झुकते माप देतात अशातला भाग नाही. अत्यंत संघर्षातून शिक्षण, प्रशासनात प्रवेशित झालेल्यांना जणू ते पक्षपाताने आणि मार्जिनल दलित जातीयांना डावलून प्रवेशित झालेत या तऱ्हेने क्रिमीनलाईझ करणे अतार्किक आहे.

आरक्षण वर्गीकरणाची रास्तता लक्षात घेऊनसुध्दा आरक्षण विरोधक पक्षांनी वाढून ठेवलेले पुढील धोके, SC,ST नोकर भरतीमधील बॅकलॉक, आरक्षणावर खाजगीकरणातून होत असलेले आघात, बढतीमधील आरक्षणासाठी सत्ताधारी उच्च जातीयांची नकारघंटा आणि नोकरीतील आरक्षणाच्या पलीकडेही जमीन आणि इतर संसाधनांमधील दलित शोषितांच्या भागीदारीचे राजकारण या मुद्द्यांची चर्चा न विसरता करायला हवी. अन्यथा नेतृत्वक्षम दलित समूहाचा अवसानघात केल्यासारखे होईल.

याशिवाय सध्या २०० पॉईन्ट रोस्टरचा धोका समोर आहे हे सुध्दा वर्गीकरणसमर्थक वंचित दलित नेतृत्वाच्या लक्षात आलेले नाही.

वर्गीकरण कप्पेबंद पद्धतीने झाले तर अ, ब, क, ड तील एक-एका उपप्रवर्गाला रोटेशननुसार बिंदूची संधी येण्यासाठी साधारणपणे शंभर वर्षे प्रतीक्षा करावी लागेल. आणि संख्येने अत्यल्प असलेल्या जाती एकत्रित प्रवर्गातील संधीसाठी मुक्त स्पर्धा करू शकण्याची वाट कायमची बंद होऊन जाण्याचाही धोका समोर आहेच. वर्गीकरणाचा मुद्दा प्रस्थापित पक्षांनी दलित नेतृत्वातील राजकीय बळ कमी, विभाजित करण्याचे साधन म्हणून हाताळला तरी त्याला पराजित करीत, वर्गीकरणासाठी 'आतून आलेल्या' वा प्रस्थापित पक्षांनी संधीवंचित दलित नेतृत्वाला 'भरीस घालून करायला लावलेल्या' या मागणीकडे हक्काधिष्ठित दृष्टिकोनातून, डोळसपणे बघत आणि वर्गीकरण समर्थक जातसमूहांचे राजकीय- सांस्कृतिक प्रबोधन करत 'अ, ब, क, ड' पेक्षा चांगले 'भागीदारी मॉडेल' विकसित करण्याची आवश्यकता आहे.

ता. क.

बहुतेक या आशयाचा लेख लिहून आऊटलुकला ऑनलाईन छापल्यानंतर वंचित बहुजन आघाडीकडून तेलंगणा, महाराष्ट्र सरकार क्रिमीलिअर लागू करत असल्याचे प्रतिवाद करत काँग्रेस पक्षावर टिका सुरू आहे. अद्याप एकाही राज्य सरकारने 'क्रिमीलिअरसह वर्गीकरण करणार असल्याचे' जाहीर केलेले नाही. तेलंगणा सरकारने पाच सदस्यीय समिती वर्गीकरणासंदर्भात सूचना, आक्षेप मागवण्यासाठी स्थापन केलेली आहे. प्रत्यक्ष वर्गीकरण हा अजून खूप लांबचा पल्ला आहे. सध्या या निकालाच्या भांडवलावर राज्याराज्यांतील विधानसभेच्या निवडणुकीत प्रचारी वापर करून अतिवंचित अनुसूचित जातसमूहांना भुरळ पाडण्याच्या मागे भाजपा आणि मित्रपक्ष लागले आहेत. सध्याच्या हरियाणातील निकालात अनुसूचित जाती वर्गीकरण फॅक्टर भाजपासाठी संजीवनी ठरल्याचे आपण नुकतेच बघितले आहे. वर्गीकरणासंदर्भातील धोके, पेच लक्षात घेऊन वर्गीकरण समर्थक आणि विरोधक जातींसोबत कधी नव्हे एवढ्या तातडीच्या संवादाची गरज वाढली आहे. विशेष म्हणजे दलित नेतृत्वातील सर्वव्यापी राजकीय चळवळीचे भविष्य या संवादी असण्यावर अवलंबून आहे.

■

भीमा कोरेगावच्या युद्धाच्या प्रतिइतिहास निरूपणाचे वर्तमान

◆

प्रा. सचिन गरुड
ए-११, प्राध्यापक कॉलनी, महादेवनगर, इस्लामपूर, ता. वाळवा, जि. सांगली-४१५४०९
भ्र. ९८९०९१२७३४

१ जानेवारी १८१८ला पुण्यापासून २५ कि.मी. अंतरावर किरकी (सध्याचे कोरेगाव) येथे तिसरे इंग्रज - मराठा युद्ध झाले आणि इंग्रजांच्या बाजूने महार सैनिकांच्या पलटणीने पेशव्यांच्या सैन्याचा पराभव केला. या युद्धाला इतिहासात इंग्रज-मराठा युद्ध असे संबोधले जाते. पेशवाईने शिवाजी - संभाजींचे मराठी प्रागतिक राज्य नष्ट करून ब्राम्हणी धर्मशास्त्रीय जातीसामंती राज्य उभारले होते. त्यामुळे इंग्रज-मराठा असे शब्दप्रयोग वास्तविक नाहीत. आंबेडकरी इतिहास मांडणीकार या युद्धाला दलित जातीय संदर्भ देत पेशवाईविरूद्धचे युद्ध असे संबोधतात. पेशवा सत्तेचे केंद्रीकरण कोकणस्थ ब्राह्मणादी जातीभोवती झालेले होते आणि तत्कालीन पेशव्याच्या राजवटीशी मराठा, धनगर या सामंती जातीय सत्ताधीशांचे संघर्षही सुरू होते. पेशवाईने शिवाजी - संभाजींचे मराठी प्रागतिक राज्य नष्ट करून ब्राम्हणी धर्मशास्त्रीय जातीसामंती राज्य उभारले होते. त्यामुळेच मराठा असा शब्द वापरला तर तो मराठा जातीय असा अर्थ करून दिला जातो.

५०० महारांनी जातीय गुलामगिरी लादणाऱ्या पेशव्यांच्या राज्याचे निर्मूलन करून सूड उगवला. तत्कालीन ब्रिटिशांनी महार सैनिकांचे आभार मानले. २६ मार्च १८२१ला कोरेगावला त्यांनी महार सैनिकांच्या पराक्रमाची साक्ष देणारा युद्ध विजयस्तंभ उभारला. या स्तंभावर सोमनाक, रामनाक, येसनाक, भागनाक, हरनाक, अंबनाक, काननाक, रुपनाक, लखनाक या शहीद महार सैनिकांची नावे कोरण्यात आली आहेत.

ब्रिटिशांनी अस्पृश्यांमधून सुरुवातीलाच महार रेजिमेंट उभारली. परंतु पुढे उच्चजातींच्या दबावाने त्यांनी ह्या बटालियनची भरती थांबवून फक्त दोन महायुद्धांच्या दरम्यान फक्त अस्पृश्य सैन्याचा विनियोग करून घेतला. या दलित शोषित जातीचा वापर त्यांनी एतद्देशीय उच्च सामंती जातीय सत्तांचा बिमोड करण्यासाठी केला. पण त्यांच्या मुक्तीसाठी पूर्ण प्रयत्न करणे इंग्रजांच्या हिताचे नव्हते. तरीही या लष्करी नोकऱ्या, मिळालेले तुटपुंजे शिक्षण यांच्या जोरावर जातीविरोधी सुधारणा आणि प्रतिकाराच्या प्रेरणा जोपासल्या गेल्या. महार रेजिमेंटचा लोगो कोरेगाव स्तंभाची प्रतिकृती म्हणून १९४७पर्यंत राहिला आणि शिवाजी महाराजांच्या जातीविरोधी प्रेरणा महार रेजिमेंटच्या गटात टिकून राहिल्या. महार रेजिमेंटचे 'वीर शिवाजी के हम सैनिक ' हे संचलनगीत असून त्यात शिवबांचा वारसा अभिमानाने जोपासला आहे.

१८९२पर्यंत ब्रिटिश आर्मी व महार बटालियन १ जानेवारीला या विजयस्तंभाला मानवंदना देत होते. पहिल्या महायुद्धानंतर १९२६मध्ये सैन्य व पोलीस खात्यात ब्रिटिशांनी महार तरुणांना प्रवेश नाकारला. या विरोधात चळवळ उभी राहिली व १ जानेवारी १९२७ला डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर भीमा- कोरेगावला आले.

आंबेडकरोत्तर काळात १९९०पर्यंत भीमा कोरेगावला दरवर्षी मानवंदना देणारे प्रघात अल्पप्रमाणात रूढ होते. तुलनेने चैत्यभूमी (६ डिसेंबर), दीक्षाभूमी (१४ ऑक्टोबर) या दोन्ही स्थानांचा मात्र अधिक बोलबाला राहिला आहे. ही दोन्ही स्थळे डॉ आंबेडकरांचे निर्वाणदिन व बौद्ध धम्मदीक्षादिन या दोन दिवसांचे पुनस्मरण करतात. भीमा कोरेगावचा युद्धस्तंभ मात्र आंबेडकरपूर्व महार सैनिकांच्या सामूहिक संग्रामाची

आठवण देतो. आंबेडकरपूर्व काळातील जातीविरोधी संघर्षात अस्पृश्य जातीय प्राणपणाने लढले आणि जिंकले याची साक्ष यातून मिळते. दलितांच्या इतिहास भागात भारतीय इतिहासात शरणागती व गुलामगिरीचे संदर्भ नाकारून विद्रोही, संघर्षवादी इतिहास घटिताचा शोध आणि त्यांचे पुनर्स्मरण करण्याची गतीविधी जागतिकीकरणाच्या बदलत्या सामाजिक राजकीय वातावरणात वाढली आहे. नव्याने पुढे येणारा आंबेडकरी समूहातील शिक्षितवर्ग, बुद्धीजीवी वर्ग या प्रकारच्या प्रतिइतिहासाला चालना देत आहे. जातीय अस्मितेची प्रतिक्रियावादी वळण म्हणूनही हे पाहिले जाऊ शकते. रस्त्यावरील चळवळीच्या संघर्षाचा जोर ओसरत असताना याप्रकारच्या अस्मिताकेंद्री उत्सवांना उधान आले. हे वास्तवही लक्षात घेणे आवश्यक आहे. ज्यावेळी संघर्षाचे काही मुद्दे घेऊन रस्त्यावरील चळवळ सुरू होती त्यावेळी अस्मितावादी प्रतीके, प्रतिमा यांचे एक सांस्कृतिक राजकारण परस्परपूरक होते. आज तीही स्थिती नाही.

१९९० नंतर जागतिकीकरणाचे पर्व सुरू झाले. आरपीआय, दलित पँथर इत्यादी पक्ष संघटनांच्या तुलनेत ९०च्या दशकात कांशीराम यांच्या राजकीय गतीशीलतेने भीमा कोरेगावच्या स्तंभाला १ जानेवारीस जाऊन मानवंदना देणे हा प्रघात निर्माण केला. १ जानेवारीचे सेक्युलर वर्ष सुख समाधानाचे सदिच्छा देणाऱ्या आकृतीबंधात होते. ते आता भारतात असे समतावादी स्वातंत्र्यकारी सेक्युलर वर्ष सुरू होण्यासाठी जाती मोडणाऱ्या संघर्षाच्या ध्येयवादाची आठवण करून देण्याचे कार्य भीमा कोरेगावच्या मानवंदनेत सुरू झाले आहे. ब्राम्हणी विचारधारेने भीमा कोरेगावच्या युद्धाला 'मौनाचा कट' करून आठवणीतून पुसून टाकण्याचा सतत प्रयत्न केला आहे. १ जानेवारी २०१८ रोजी या युद्धाला दोनशे वर्ष पूर्ण झाली होती. त्या काळात सोशल मीडिया, मराठी वृत्तपत्रे इ. मध्ये पब्लिक डिस्कोर्स झाला. भीमा कोरेगावची स्मरणगाथा केवळ भूतकालीन घटना नसून आज दैनंदिन जीवनात जातीसंघर्ष करणाऱ्या अनुसूचित जाती जमातीसाठी ती वर्तमानात व्यवस्थेशी संघर्ष करण्यासाठी समकालीन प्रेरक स्मृती बनते. प्रचलित इतिहास ज्ञानाची चिकित्सा करून विषमतेची व्यवस्था मोडून मुक्तिदायी ज्ञानव्यवहार विकसित करण्याची ती सामाजिक प्रक्रियाही बनू शकते. तिचे उपयोजन पर्यायी क्रांतिकारी सामाजिक राजकीय चळवळीच्या अनुपस्थितीत केवळ अस्मितेचे प्रतीक करण्यात होत आहे. या ऐतिहासिक स्मृती प्रतीकांना आजच्या आपल्या जीवन मरणाच्या प्रश्नांच्या सोडवणुकीच्या दृष्टीने वापरले गेले पाहिजे तरच ते अर्थपूर्ण ठरू शकते.

ब्राम्हणी इतिहासकार भीमा कोरेगावच्या इतिहासाबद्दल तीन युक्तीवाद रचत असून ते प्रक्षेपित करत आहेत. भीमा कोरेगावचे युद्ध झालेच नाही. ही इंग्रजरचीत मिथ आहे. युद्ध झाले तरी इंग्रज जिंकले नाही. पेशवे पराभूत झाले नाहीत. तात्पर्य पेशवाईचा अंत वगैरे झाला नाही. इंग्रजांनी जातीय भांडणे लाऊन त्याचा लाभ घेतला. जातीय भांडणामुळे अज्ञानी महार हे देशापेक्षा जातिभानाने लढले. तद्वतच महारांचा लढा राष्ट्रविरोधी, देशद्रोही व देशाचे शत्रू यांचा फायदा करून देणारा होता. या तिन्ही युक्तिवादातील तथ्यांममधील फरक पाहिला तर यातील वैचारिक लबाडी लक्षात येते. भीमा कोरेगावचे युद्ध झाले हे तथ्य आहे. इंग्रजांनी तेथे युद्ध विजयस्तंभ बांधला, ही पुरातत्त्वीय वास्तू नसती तर या इतिहासाला मातीखाली गाडून टाकण्यात प्रस्थापित मुख्यप्रवाही (ब्राम्हणी) इतिहासकर्त्यांना यश आले असते. पेशवे दफ्तरात 'इंग्रजांविरुद्ध लढताना आम्ही पळून गेलो आणि महार सैनिकांनी इंग्रजांच्या बाजूने पराक्रम केला असे तथ्य कोणी लिहिले असते का? इतिहास नेहमी जेत्यांचा असतो. पराभूत झालेल्यांची तथ्ये स्वीकारली जात नाहीत. या विधानाने बचाव करणे भीमा-कोरेगावच्या लढाईतील पेशव्यांच्या मैदानी माघारीला 'गनिमीकावा' पळून जाण्यासाठी यशस्वी माघार असे संबोधणे तथ्यकारक तरी आहे काय? २८ हजाराच्या प्रचंड फौजेची ५०० महार सैनिकांपुढे होणारी पीछेहाट, माघार, गनिमी कावा वगैरे काय असते? शब्दच्छल करून तथ्ये लपवता येत नाहीत. २८ हजाराच्या प्रचंड फौजेने इंग्रजांच्या मुठभर सैन्यासमोर माघार घेणे म्हणजे मोठी मुत्सद्देगिरी वैगरे भासवणारे असे हास्यास्पद युक्तिवाद

करतात. पेशव्यांचे सैन्य 'गनिमी काव्याने पळून गेले नाही' तर माघारी गेले असे म्हटले तर ते पुन्हा गनिमी काव्याने परतले का नाही? १ जानेवारी १८१८ नंतर शनिवारवाड्यावर ताबा मिळवण्यासाठी दुसरा बाजीराव व त्याचे सैन्य पुन्हा फिरकले का नाही? गनिमी कावा असा असतो काय? शिवछत्रपतींच्या गनिमी काव्याचा यापेक्षा जास्त अपमान ते करीत आहेत.

देशात व राज्यात संघ-भाजपाच्या हिंदुत्ववादी, ब्राम्हणी, फॅसिस्ट सत्तारोहनातून राष्ट्रभक्तीच्या अत्यंत सोयीच्या व विवेकहिन लेबलींगने देशप्रेमी व्यक्तिलाही किळस वाटते आहे. पेशव्यांनी मराठ्यांचे आरमार व टिपूसुलतानचे राज्य इंग्रजांसोबत लढून नष्ट केले. हे देशद्रोहाच्या व्याख्येत कधीच बसत नसते? परंतु महार सैनिक इंग्रजांच्या 'जातीय फोडा झोडा' राजकारणाचे बळी ठरले आणि देशद्रोही वर्तन करीत त्यांनी मातृभूमीच्या शत्रूला इंग्रजांना सत्तास्थानी आणण्यात फशी पडले, असा सूर आता सोशल मीडियातल्या पब्लिक डिस्कोर्समधून त्यांनी मध्यवर्ती आणला होता. जात आणि राष्ट्र या दोन्ही संकल्पना कायम विरोधी आहेत. जातीय भेदभाव हा राष्ट्रांतर्गत मामला असून तो नेहमी जातीय शास्त्यांच्या मर्जीनुसार त्याच चौकटीत सोडविला पाहिजे असा एकात्म राष्ट्रवादी विचार मांडला जातो. मूलतः राष्ट्रवाद या संकल्पनेचा राजकीय आशय किंवा राष्ट्राची संकल्पना आधुनिक काळात फ्रेंच राज्यक्रांतीतून पुढे आली आहे. भारतात आधुनिक राष्ट्रवादाचा विकास ब्रिटिश वसाहत काळात १९ व्या व २० व्या शतकात झाला आहे.

आधुनिकोत्तर आणि उत्तरवसाहतवादी अशी मीमांसा आता भारतात कठोर जातीय विषमता, शोषण शासन नव्हते ते ब्रिटिशांनी रचले असे सांगत आहेत. संघपरिवाराला अशी मीमांसा हवीच आहे. 'मुस्लिम आक्रमकांनी जाती, अस्पृश्यता, स्त्रीदास्य पक्के केले' ही त्यांची जुनी थिअरी आहेच. संघ परिवारासाठी दलित (रोहित वेमुला व इतर लढवय्ये कार्यकर्ते) देशद्रोही वा नक्षलवादी आहेत. ते आज आहेत तसेच इतिहासात ५०० महारही आहेत. डाव्यांची राष्ट्र कल्पना वर्गीय आहे. पण भारतात वर्गलक्षी राष्ट्रकल्पना जातीपितृसत्ताक गाभ्याप्रत वस्तुनिष्ठ विश्लेषणाप्रत पोहोचत नसल्याने ब्राम्हणी राष्ट्रकल्पनेशी प्रतिकार करताना त्यांना जनमानसात रुजण्याचा अवकाशच औपचारिकच राहतो. मध्यममार्गी औपचारिक सेक्युलर वळणाचा राष्ट्रवाद ही ब्राम्हणी विचारमूल्यांचा भेद करत नाही. जातीपितृसत्तेच्या नि:पाताखेरीज राष्ट्रीय समाज साकारणार नाही, हा फुले-आंबेडकरांचा विचार 'राष्ट्र- राज्य' आणि 'राष्ट्रवाद' या संकल्पना समता, स्वातंत्र्य, बंधुभाव आणि लोकशाहीमूल्ये या तत्वांच्या आधारे पुढे आणतात. १ जानेवारी १९२७ मध्ये भीमा कोरेगाव येथील भाषणात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी महार सैनिकांनी जाती व्यवस्थेमुळे परकीय इंग्रजांच्या साहाय्याने जातीय दडपणूक, पिळवणूक लादणारी पेशवाई नष्ट करण्याचा जो यशस्वी प्रयत्न केला तो एकीकडे पेशव्यांचे ब्राम्हणी राज्य संपवणारा तर दुसरीकडे परकीय इंग्रजांची जातीविरोधी अवकाश देणारी राज्ययंत्रणा आणणारी विरोधी ऐक्याची कृती होती ' याची साक्ष काढली आहे. जाती बंदिस्ततेमुळे व गुलामगिरीमुळे कनिष्ठ जातींना सन्मानाचे जगणे प्राप्त करण्यासाठी जो देश परकीय शत्रूंची मदत घेण्याशिवाय काही पर्याय शिल्लक ठेवत नाही, तो देश 'राष्ट्र' म्हणून कसा असू शकतो? ब्रिटिशपूर्व काळात भारत एकसंध राष्ट्र म्हणून अस्तित्वात नव्हता. इतिहासाच्या कोणत्या विकासक्रमात राष्ट्रनिर्मिती होते, 'राष्ट्र- राज्य' आणि 'राष्ट्रवाद' या संकल्पना कश्या आकाराला येतात, हे समजून घेतल्याशिवाय सापेक्ष वास्तवतेचा अदमास येणे शक्य दिसत नाही. पेशवाईचे शोषित-पीडित शेतकरी, कारू-नारू जाती आणि सर्वजातीय स्त्रिया होत्या. पेशवाई नष्ट होताच पुणे-वाई येथील ब्राम्हण स्त्रियांनी पेढे वाटले व जल्लोष केला. या स्त्रियाही देशद्रोही वर्तन का करत होत्या? पुण्यात पेशवाईचे जातकेंद्री विकासाचे प्रारूप काय होते? सर्व सवर्ण व ब्राम्हणी पेठांमध्ये पाण्याची सुविधा करण्यात आली. पण अस्पृश्य वस्त्यांना पाण्याचा हक्क नाकारण्यात आला. पुढे जोतीराव फुल्यांना अस्पृश्यांसाठी पाण्याचा हौद खुला करावा लागला. राष्ट्रसंकल्पनेचा विकास भारतात जातीय हितसंबंध तसेच ठेवून परकीय वसाहतवादी राजवट नष्ट करून जातीय शास्त्यांच्या हाती राज्यशकट देण्याच्या चौकटीत झाला आहे. जातिव्यवस्था नष्ट करणे, स्त्रीमुक्ती

घडवणे हा राष्ट्रवादाचा आशय कधीच राहिला नाही. त्यामुळे राष्ट्रांच्या भूमीत जातीय शास्त्यांच्या विरोधात उठाव करणाऱ्या शोषित जाती/ व्यक्ती 'जातिविद्रोही' असूनही 'देशद्रोही' प्रक्षेपित करण्यात उच्चजातीयांचे हितसंबंध अबाधित ठेवणारी मनोधारणा पोसते. गेल्या काही वर्षात सरकारविरोधात, संघपरिवाराच्या विचारधारेच्या विरोधात बोलणाऱ्या, लिहिणाऱ्या व्यक्ती, पक्ष, गट, समूहाला देशद्रोही असल्याचे प्रमाणपत्र सातत्याने दिले जात आहे. भीमा कोरेगावच्या एका कार्यक्रमाला पूर्वीच देशद्रोही म्हणून जाहीर केलेला उमरखालिद आला की पूर्वीचे तथाकथित देशद्रोही ठरवलेले ५०० महार आणि आज डावे आंबेडकरवादी, मार्क्स, लेनिनवादी, माओवादी विचारधारेने सामाजिक, आर्थिक सर्वहारा यांच्यासाठी लढणारे कार्यकर्ते, बुद्धिजीवी यांच्या देशद्रोही असण्याच्या सुलभीकरणाला ब्राम्हणवाद्यांबरोबरच पारंपरिक फुले, आंबेडकरवादी यांच्यातर्फेही जे काही समर्थन मिळते, त्यातून भाजपच्या सरकारद्वारा विरोधकांच्या वैचारिक व शारीरिक दमनाला खतपाणी मिळेल अशी स्थिती निर्माण होत असते. त्यामुळे फुले, आंबेडकरवादी प्रवाहाने या स्थितीचा सम्यक विचार करून समकालीन ब्राह्मणी-भांडवली, वर्चस्ववादी शक्तींविरोधातही भूमिका घेतली पाहिजे, असे वाटते. युएपीएसारखे कायदे संविधानाच्या पायावरच आघात करतात, हेही लक्षात घ्यायला पाहिजे. या कायद्याखाली आज देशात सर्वाधिक मुस्लीम व दलित कार्यकर्ते, बुद्धीजीवी दडपशाहीने तुरुंगात टाकले जात असल्याचे चित्र आहे. अशा 'देशद्रोहीकरण' करण्याच्या धारणांना, त्यातील वैचारिकतेला ऐतिहासिक जातीय हितसंबंधांची पृष्ठभूमी राहिली आहे. डॉ. आंबेडकरांना 'ब्रिटिशधार्जिणे' राष्ट्रद्रोही म्हणण्यात काँग्रेस, गांधीवादी, डावे आणि संघ यांनी भूमिका बजावली. फुल्यानांही याच मापात मोजले गेले आहे. बहेरे गांगल, अरुण शौरी यांच्यासारखे ब्राह्मणी बुद्धीजीवी इतिहास म्हणून 'मिथ्या कथने' रचून प्रसृत करत आले आहेत. आज देशातील साधनसंपत्ती उघड छुप्या तऱ्हेने बहुराष्ट्रीय कंपन्यांना कवडीमोलाने देणारे उच्चजातवर्गाचे राज्यकर्ते ' देशभक्ती' चे लबाड तत्वज्ञान पाजळत आहेत. सरकारे किंवा राज्ययंत्रणा आणि देशी-विदेशी भांडवलदार यांच्यातील साटेलोटे, मागास जातीवर्गांचे शोषण दमन यातील बारकावे समजून घेतले तर राष्ट्रवादाचे डोस पाजणाऱ्या सत्ताधारी गटाचे किंवा त्यांच्या पक्षाचे हितसंबंध उघड होतात. आपल्याला तथाकथित nationalist होण्याचा पवित्रा घेण्याची काहीच आवश्यकता नाही. जातिअंत, स्त्रीमुक्ती, वर्गक्रांती या मुक्तिदायी लढ्यांचा प्लॅटफॉर्म nationalism चा नाही. तो Nationalism चा आहे, मानवमुक्तीचा आहे. मानवमुक्ती की देशभक्ती असा मुर्खत्वाचा पेच कोणी ठेवत असेल त्याचा सरळ भेद केलाच पाहिजे. मानवमुक्तिशिवाय मातृभूमी असूच शकत नाही. भीमा कोरेगावच्या युद्धात ५०० महारांपुढे देशभक्तीचा पेच नव्हताच. देशी अवतारात बसलेले जातिपितृसत्तेचे नियंते हेच खरे शत्रू होते. त्यांचा खात्मा हाच तात्कालिक प्रश्न होता. ही लढणाऱ्या दलित सैनिकांची सुप्त निषेधाची व तात्पुरत्या जाती प्रतिकाराची जाणीव होती. बाबासाहेब आंबेडकरांनी भीमा कोरेगाव येथे केलेल्या भाषणात हेच निदर्शनास आणले आहे. दलित शोषित जातींना ब्राह्मणी शास्त्याविरोधात लढण्यास परकीय शक्तीची मदत घ्यावी लागते, इतकी जातिव्यवस्थेची बंदिस्तता क्रूर व अभेद्य होती. ब्रिटिशांनी आणलेल्या आधुनिक भांडवली साम्राज्यवादात जाती मोडण्याच्या वाटा खुल्या होताना दिसल्या. कारण ह्या नव्या उत्पादनव्यवस्थेने जातीसामंती उत्पादनव्यवस्थेवर प्रहार करून जातिव्यवस्थेची क्रूर व अभेद्य बंदिस्तता भेदली होती. म्हणून पुढील ऐतिहासिक विकासक्रमात ' इंग्रजांचे आधुनिक राज्य आले म्हणूनच अस्पृश्य जातींना सार्वजनिक शिक्षण, सैन्य, रेल्वे व अन्य आधुनिक सरकारी प्रशासनात काही काळ आत्मविकासाचा अवकाश खुला झाला. स्त्री प्रश्नाला वाचा फुटली. फुले, आंबेडकर, पेरियार यांचा उदय याच इंग्रजी राज्यातून झाला. आता ब्रिटीशोत्तर - स्वातंत्र्योत्तर राष्ट्रवादाच्या आणि जागतिक भांडवलशाहीच्या उदारीकरण खाजगीकरणाच्या काळातील राष्ट्रवादाच्या संकल्पना पुनर्व्याख्यांकित कराव्याच लागल्या तर त्या मानवमुक्तीच्या सापेक्ष तत्वावर कराव्या लागतील. त्यातील वर्ग, जाती, लिंगभाव यांच्या कसोटीवर त्यातील हितसंबंधाचा पैस तपासून पाहिला पाहिजे.

■

गोटुल: मध्यभारत के गोंड आदिवासियों का परंपरागत शैक्षिक केंद्र

◆

डॉ. नरेश एम. मडावी, सहाय्यक प्राध्यापक, गोंडवाना विश्वविद्यालय, गडचिरोली, महाराष्ट्र
भ्र. ८८८८२८२४६३
डॉ. संतोष पी. सुरडकर, सहाय्यक प्राध्यापक, गोंडवाना विश्वविद्यालय, गडचिरोली, महाराष्ट्र
भ्र. ९९५३५१६१४४

(यह शोध पत्र भारतीय सामाजिक अनुसंधान परिषद (आईसीएसएसआर) नई दिल्ली द्वारा प्राप्त गोंड एंव माडिया समुदायों के गोटूल संस्था का मौखिक इतिहास (महाराष्ट्र एंव छतीसगडराज्य के विशेष संदर्भ में) इस विषय पर शोध परियोजना का भाग हैं।)

प्रस्तावना:- भारत और विश्व में इतिहासलेखन की विविध पद्धतियाँ और सिद्धांत विकसित हुए है। इतिहासलेखन की पद्धतियोंमें आदिवासी समाज का इतिहास लेखन करने की चुनौतियां निर्माण हुई है। आधुनिक भारत के आदिवासी समूह का इतिहास लेखन करते हुए बहुत कम लिखित स्त्रोत उपलब्ध है। साथही मौखिक परम्पराओं पर अध्ययन के अभाव एवं सैद्धांतिक दृष्टिकोण की अपनी मर्यादाएं इस वजहसे आदिवासी इतिहास लेखन प्रभावित है। मध्य भारत के गोंड आदिवासी समुदाय कें जीवन में जो विविध सांस्कृतिक संस्थाए विकसित हुई है, उसमे 'गोटुल' नामक संस्था का मौखिक इतिहास सम्पूर्ण गोंड इतिहास व जीवन का महत्वपूर्ण स्त्रोत है।गोटुल जैसे महत्वपूर्ण सामाजिक संस्था के विषय में, भारत के आधुनिक इतिहास लेखनशास्त्र में स्थान नहीं मिला। भारत में शुरुआती दौर में जो प्रत्यक्षवादी इतिहास लेखन की परंपरा सामने आयी उसमे इतिहास के तथ्यों को महत्त्व दिया गया और उसी तथ्यों को इतिहास का वास्तविक आधार माना गया। उसी आधारपर औपनिवेशिक इतिहास लेखनशास्त्र ने भारत के उपलब्ध इतिहास स्त्रोतों के आधार पर अपनी और भारतीय समाज की इतिहास दृष्टी को विकसीत किया। इस दृष्टी से ही भारतीय इतिहास को देखा गया और इससे बहुसंख्य समाज का इतिहास लेखन उपेक्षित रहा।औपनिवेशिक इतिहासलेखन को चुनौती देते हुए भारत के राष्ट्रवादी इतिहासकारो ने भी भारत के इतिहास लेखन में कुछ हद तक औपनिवेशिक दृष्टी को अपनाया और भारत का इतिहास लेखन अभिजनवादी कृतियों के दायरेमें खड़ा किया।

इन विविध अभिजनवादी दृष्टीकोण को नकारते हुए मार्क्सवादी इतिहासकारो ने सिर्फ पारम्परिक वर्गवादी विश्लेषण से ही इतिहास को देखने का काम किया, जिससे भारत के आदिवासी समुदाय के सामाजिक और सांस्कृतिक संस्थाओ को कम महत्त्व देते हुए गोंड आदिवासी समाज का सामाजिक इतिहास सामने नहीं ला सके। आधुनिक काल में औपनिवेशिकसत्ता के खिलाप हुए विविध आदिवासी समाज के संघर्षो का इतिहास लिखने का काम नए सैद्धांतिक दृष्टिकोण से 'सबाल्टर्न' इतिहास लेखनपरंपरा ने किया। इस लेखनपरम्परा ने आदिवास समाज से जुड़े औपनिवेशिक स्त्रोतों को नयी दृष्टि से विश्लेषित किया। उनके गीतों, कहावते, खानपान, रहनसहन, क्रियाकलापों सम्बन्धी प्राप्त इतिहास के दस्तवेजो को नए अर्थो के साथ समझकर उनका इतिहास लिखा गया। लेकिन इन इतिहास लेखनपरंपरा में भी आदिवासी समाज के कुछ महत्वपूर्ण पहेलू जिसमे उनके विद्रोह/ संघर्ष का ही संशोधन किया गया। इस लेखनपद्धति में

 ISSN : 0976-2957

आदिवासी समाज के जीवन, संस्कृति और उनके विविध सामाजिक संस्थाओ की भूमिकाओं को समझनेका अध्ययन नहीं हुआ। आदिवासी समाज, संस्कृति और जीवन पद्धति को समझने का जो अध्ययन उन्नीसवीं और बीसवीं सदी में हुआ वह मानववंशशास्त्र के अध्ययन पद्धति में होता रहा। यह अध्ययन दृष्टिकोण भी औपनिवेशिक और विविध पूर्वग्रह के प्रभाव में होते रहे और इसके अन्य अध्ययन पद्धतियों को स्वीकार न करने दृष्टी से भी गोंड आदिवासी समाज के बारे में सही जानकारी सामने नहीं आ सकी। मानववंशशास्त्र के अध्ययन के आलावा अन्य इतिहास लेखन मुख्य परम्पराओ में मौखिक स्त्रोतों के अध्ययन के अभाव में वे गोंड समाज के विविध सांस्कृतिक संस्थाओंका अध्ययन करने में खामिया रही है।

गोंड आदिवासी समाज के इतिहासलेखन कार्य में लिखित स्त्रोतों का नया अन्वयार्थ देने के महत्वपूर्ण पद्धति के साथ ही मौखिक परम्पराओ को समझे बगैर गोंड समाज और संस्कृति का अध्ययन नहीं हो सकता। गोंड आदिवासी समाज में प्राचीन काल से आधुनिक काल तक, जो संस्कृती विकसीत होती रही और जिन्होंने गोंड आदिवासी समाज की सामाजिक एंव भौतिक चेतना को निर्माण करनेका काम किया उन सामजिक संस्थाओ मे गोटुल संस्था का काम अहम रहा है। गोंड आदिवासी समाज के बारे में आधुनिक काल के उपलब्ध लिखित साहित्य औपनिवेशिक काल के दस्तावेज है। लिखित स्त्रोतों के आलावा आज भी गोंड आदिवासी समाज का इतिहास समझने का महत्वपूर्ण स्त्रोत मौखिक परम्परा है। आधुनिक काल के इस लम्बे समय में ये मौखिक परम्पराए लुप्त होती दिखाई दे रही है। गोटुल संस्था के सन्दर्भ में आदिवासी समाज में इतिहास की चेतना को मौखिक परंपरा के अंदर जीवित रखा है, जिसके आधारपर आज हमें गोंड आदिवासी समाज के सामाजिक, सांस्कृतिक इतिहास और उसके बदलाव की पहचान होती है। इस लिए गोंड आदिवासी समाज के आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक जीवन को उजागर करने के लिए मौखिक इतिहास स्त्रोत महत्वपूर्ण ऐतिहासिक दस्तावेज है।गोटुल संस्था के इतिहास को मौखिक स्त्रोतों के आधार पर समझने और उनमे उपलब्ध ऐतिहासिक तथ्यों को विश्लेषित करने का काम प्रस्तुत अध्ययन में किया है।यह शोध पत्र मौखिक स्त्रोतों से मिली जानकारी किस तरह से गोंड आदिवासी समाज के इतिहास को उजागर करने में महत्वपूर्ण है इसपर प्रकाश डालता है।

मध्य भारत कें गोंड और माडिया आदिवासी जनजातियों के बीच गोटुल नामक संस्था प्राचीन काल में विकसित हुई। गोटुल संस्था छत्तीसगढ़ और महाराष्ट्र की गोंड और माडिया जनजातियों में आज भी प्रचलित है।मध्य भारत की गोंड और माडिया आदिवासी जनजातियों में गोटुल महत्वपूर्ण स्थान रखता है।गोटुल जैसी संस्थाएँ भारत के पूर्वी राज्यों के साथ-साथ मध्य और दक्षिणी भारत और दुनिया के कई देशों में मौजूद थीं।ब्रिटीश लेखकों ने स्पष्ट किया हैं कि भूतान सें लेकर न्युजीलैंड तक और मक्सिास से लेकर नाईजर तक गोटुल जैसी संस्थाएँ थी। ब्रिटीश लेखकों ने कहा है कि ऐसी संस्थाओं में अविवाहित लडकों को रहने के लिये कुछ भवन बनाये जाते थे। अविवाहित लडकियों कें लिये भी भवन बनायें जाते थे। उन्होनें कहां हैं कि विवाह कें पहले उनकों यौन संबंध प्रस्तापित करने कि स्वतंत्रता होती थी। ऐसें भवनों में विवाहित स्त्रियों के लिए प्रवेश प्रतिबंधित था। ब्रिटीश लेखकों ने कहा हैं कि ऐसी संस्थाएँ जहां थी वहा वयस्क होने पर ही विवाह किये जाते थे।इन लेखकों ने गोटुल संस्था कि तुलना विश्व के अन्य देशो में प्राप्त गोटुल जैसी संस्थाओं से किया हैऔर अन्य देशों में प्राप्त गोटुल जैसी संस्था कें भवनों को दो भागो में बाटा है। जिसमें पहले भाग में लडकों कों लडकियों से दूर रखना, शिकार, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा सांस्कृतिक मुल्यों का ज्ञान दिया जाता था। दुसरा वे कहते हैं कि दुसरे भाग में लडकों को लडकियों से सम्बंध बनाने की अनुमती दी जाती थी। इसी प्रकार इन संस्थाओं में सामाजिक धार्मिक कार्य भी किये जाते थे।

भारत में छोटा नागपुर में मुंडा, हो, ओरांस और खरिया जनजातियों के बीच गोटुल जैसी संस्थापायी जाती हैं।असम में नागाओं, औस, मेमिस, लोटा, अंगामि, सेमास, चांग, कोयांक और कुकीजन जातियों के बीच गोटुल जैसी संस्था पाई जाती है। मलेशिया और पोलिनेशिया में भी अविवाहित लड़के-लड़कियों के लिए गोटुल जैसी संस्थाएँ थीं।मुंडा और हो जनजातियों में इसे 'गितिओरा' कहा जाता है, जबकि ओरांस जनजातियाँ इसे 'जोनकेरपा' या 'धुमरिया' कहती हैं और मध्य प्रदेश की भुइया जनजाति इसे 'धनगरबासा' कहती हैं।असम की औस और सेमास जनजातियों के बीच 'मोरुंग' नामक संस्था थी।असम की मेमिस जनजातियों में लड़कों के लिए 'इखुइची' और लड़कियों के लिए 'इलोइची' संस्था थी।अंगामी आदिवासी इसे किचुकी के नाम से जानते थे।मध्य भारत के गोंड और माड़िया आदिवासी आज भी इसे गोटुल या गोटुल गुरी' के नाम से जानते हैं। गुढ़ी एक छोटे से झोपड़ीनुमा घर था जिसमें गोंड और माडिया जनजातियाँ अपने देवताओं की पूजा करती थीं।दक्षिण भारत में भीगोटूल जैसे भवन मुरुवान, मन्नानस, पालियान और कानिकर जनजातियों के बीच पाए गए।महाराष्ट्र में, मुंबई के उत्तर में वारली आदिवासियों के बीच गोटुल जैसी संस्था थी। गोंड और माडीया आदिवासियों के बीच विद्यमान गोटुल संस्था से युवाओं को समग्र जीवन के आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक एवं सांस्कृतिक मूल्यों की शिक्षा अनौपचारिक रूप से मिलती थी।

गोटुल की स्थापना:-गोंड और माडिया आदिवासियों की लोककथाओं और लोकगीतों से पता चलता है कि गोटुल की स्थापना पारी कुपार लिंगो ने की थी।गोटुल शब्द दो शब्दों से मिलकर बना है 'गो' और 'टुल','गो' का अर्थ है 'गोंगो' जिसका अर्थ है ज्ञान और सीखना और 'गोटुल' का अर्थ है स्थान जिसका अर्थ है ज्ञान प्राप्ति का स्थान।पारी कुपार लिंगोनी ने अपने कोया वंशीय सगा-समुदाय के बच्चों को सामुदायिक मूल्य प्रदान करने और युवाओं के सांस्कृतिक, मानसिक, शारीरिक और बौद्धिक विकास को प्राप्त करने के लिए गोटुल की स्थापना की। गोटुल में दस वर्ष से अधिक उम्र के बच्चे भाग ले रहे थे। गोटुल गोंड एवं माड़िया जनजाति के लोगों कें सामाजिक जीवन का मुख्य आधार था। गोटुल आम तौर पर एक लंबा आयताकार आकार का घर होता था। गोटुल के सामने एक बड़ा प्रांगण रहता था।गोटुल के दूसरे भाग में बरामदा रहता था,तीसरा हिस्सा एक हॉल की तरह रहता था।गोटुल के सामने गोंड और माडिया जनजातियों के विभिन्न देवताओं के 'पेनठाणा' रहते थे।गोटुल में प्रवेश के लिए केवल एक ही दरवाजा हुआ करता था और गोटुल का दृश्य एक झोपड़ी जैसा था।गोटुल लकड़ी और घास से बने होते थे।गोटुल में बर्तन, हथियार और संगीत वाद्ययंत्र रखे जाते थे।शिकार के लिए हथियारों का उपयोग किया जाता था जबकि शाम को गोटुल में नृत्य और गायन के लिए संगीत वाद्ययंत्रों का उपयोग किया जाता था।गोटुल के सामने रेला नृत्य हेतु आवश्यक जगह उपलब्ध रहती थी।छत्तीसगढ़ के बनिया गांव में एक गोटुल लड़कों के लिए और दूसरा लड़कियों के लिए तैयार किया गया था. इसी प्रकार, ओरांस और हो जनजातियों में भी लड़कों और लड़कियों के लिए अलग-अलग संस्थाएँ थीं।वर्तमान गढ़चिरौली जिले में तीन अलग-अलग गोटुल थें, एक अविवाहित लड़कों के लिए, दूसरा अविवाहित लड़कियों के लिए और तीसरा विवाहित जोड़ों के लिए था।मध्य भारत में, विशेषकर बस्तरऔर वर्तमान गढ़चिरौली जिले कें क्षेत्र में, गोटुल संस्था बड़े पैमाने पर विकसित हुई थी। डब्ल्यू. व्ही. ग्रिग्सन ने जब नागपुर और छिंदवाड़ा क्षेत्र में गोटूल के बारे में पता किया तो उन्हें गोटूल नहीं मिला।लेकिन उन्हें एक शिक्षित गोंड व्यक्ति ने बताया कि कई साल पहले छिंदवाड़ा जिले में देवगढ़ से आगे गोटुल का अस्तित्व था। कुछ बड़े गाँवों में राज्य के अधिकारियों और यात्रियों के आराम करने के लिए एक झोपड़ी होती थी, जिसे 'कोस गोटुल' कहा जाता था। (गोंड और माडिया आदिवासी बाहरी लोगों को

कोस कहकर बुलाते हैं।) गोटुल व्यवस्था के बेहतर संचालन के लिए एक प्रणाली विकसित की गई, तदनुसार कुछ पद सृजित किये गये।प्रत्येक पद को कुछ सामाजिक कर्तव्यों और उत्तरदायित्वों का पालन करना होता था।गाँव के प्रत्येक लड़के और लड़की से गोटुल में भाग लेने की अपेक्षा की जाती थी।गोटुल में काम करने वाले अधिकारियों की संरचना पदानुक्रमित थी, समय के साथ इसमें बदलाव आया होगा।औपनिवेशिक काल के दौरान, गोटुल अधिकारियों के पदनाम जमींदारी प्रणाली या राज्य अधिकारियों के पद से प्राप्त किए गए थे। इससे पता चलता है कि कम उम्र में ही बच्चों को राजपाट, सत्ता, पद, जिम्मेदारी स्वीकार करने और उसे पूर्णता तक ले जाने का राजनीतिक प्रशिक्षण दिया जाता था।गोटुल के मुखिया को सिलेदार, सालावू,चालान और 'लय्योर गायता' के नाम से जाना जाता था।इसी तरह, गोटुल में अविवाहित लड़कियों को 'लय्या' किवा 'मुटियारी' और अविवाहित लड़कों को 'लय्योर' किवा 'चेलिक' कहा जाता था।गोटुल में सभी पदाधिकारियों का चुनाव गाँव के सभी लड़के और लड़कियों की एक पंचायत द्वारा किया जाता था।

गोटूल के बारे में अलग-अलग दृष्टिकोण:- गोटूलके संबंध में विभिन्न विद्वानों ने अलग-अलग विचार दिये हैं।इनमें वेरियर एलविन का मानवशास्त्रीय कार्य महत्वपूर्ण है।वेरियर एलविन ने गोटूल कें लड़के और लड़कियों के बीच यौन संबंधों का विस्तृत वर्णन किया है।उन्होंने 'मुरीया अँड देअर घोटूल' किताब लिखी। गोटूल के बारे में जानकारी इकट्ठा करने के लिये एलविन ने एक फार्म बनाया और अपने सहयोगियों की मदद से गोंड और माडिया गांव जाकर आदिवासियों सेप्रश्न पूछ कर जानकारी इकट्ठा की।एलविन कहते है कि कई बार माडिया आदिवासियों ने उनका विरोध किया इसलिए उन्हें वापस लौटना पड़ा था।

वेरियर एलविन ने गोटुल के संबंध में तर्क दिया है कि गोटूल एक ऐसी जगह है जहां आदिवासी लय्या- लय्योरमुक्त यौन संबंध स्थापित करते हैं (गोंड और माडिया आदिवासियों में अविवाहित लड़की को लय्या तथा अविवाहित लड़कों को लय्योर कहा जाता है)।दूसरी ओर प्राप्त तथ्यों के आधार पर, वेरियर एलविन का कहना है कि गोटुल गोंड और माडिया जनजातियों के बीच सामाजिक और धार्मिक जीवन का केंद्र है, और गोटूल दुनिया में सबसे विकसित और सुव्यवस्थित संस्थाओं में से एक है। गोटूल पर वेरियर एलविन का संपूर्ण लेखन लड़के और लड़कियों के बीच यौन संबंधों का पता लगाने का प्रयास करता प्रतीत होता है।

ब्रिटिश अधिकारी डब्ल्यू. व्हि. ग्रीग्सन अपनी पुस्तक 'द मारिया गोंड्स ऑफ बस्तर' में कहा है कि जगदलपुर क्षेत्र में कोंडागांव और अंतागढ़ की तरह गोटूल व्यवस्था नहीं देखी गई है। गोटूल संस्था आदिवासी युवाओं को प्रशिक्षण देने वाली संस्था हैं।ग्रीग्सन का कहना है कि बस्तर और अंतागढ़ के आदिवासियों ने लड़के-लड़कियों द्वारा एक ही गोटूल का प्रयोग करने पर कड़ी आपत्ति जताई थी।बस्तर के उत्तर कोंडा गांव में लड़के-लड़कियां एक ही घोटुल का इस्तेमाल करते थे।अबुझमाड में गोटूल संस्था हर माडिया गाँव में मौजूद थी।दस वर्ष से अधिक उम्र के अविवाहित बच्चे रात में गोटुल में सोते थे। लड़कियों को शाम के समय गोटुल में आना अनिवार्य था।गोटूल में लड़कियों को अपने होनेवाले जीवनसाथी की सेवा करनी होती है जैसे उनके बालों में कंघी करना, अपने साथी के अंगों की मालिश करना और उन्हें नृत्य के लिए तैयार करना आदि।

गोटूल में विवाह की परंपरागत कानूनी संरचना (सगा व्यवस्था) के अनुसार विवाह होतेथे। गोटूल में सभी को उम्मीद रहती थी कि हर जोड़े की शादी होनी चाहिए।गोंड और माडिया जनजातियां आज भी सामाजिक रूप से परंपरागत सगा व्यवस्था का सख्ती से पालन करते हैं।गोटुल में 'लय्या' व 'लय्योर' को अपना साथी चुनने की पूरी आजादी थी, लेकिन अपना साथी चुनते समय अक्कोमामा कबीलेसे ही साथी चुनते थे और परंपरागत कानूनी तौर पर अपने साथी से

शादी कर सकते थे।गोंड और माडिया जनजातियों में दादाभाई कबीले से जीवनसाथी चुनने की मनाही थी, क्योंकि दादाभाई कबीले के लड़के और लड़कियां एक-दूसरे से भाई-बहन के रूप में संबंधित थे।डब्ल्यू. व्हि. ग्रीग्सन अपनी पुस्तक 'द एबोरिजिनल प्रॉब्लेम इन द सेंट्रल प्रोविसेस अँड बेरार' कहां है कि गोटूल गोंड और माडिया जनजातियों का एक शैक्षिक केंद्र है जो जनजाति लड़कों और लड़कियों को उनकी जनजाति की धार्मिक परंपराओं और सामाजिक कर्तव्यों और जिम्मेदारियों के बारे में ज्ञान प्रदान करता है। जैसा कि गोटूल के संबंध में ग्रीग्सन ने बताया है कि कोंडागाव और नारायणपूर में गोटूल का उपयोग संभोग के किये किया जाता था, उस आधार पर डी. एन मुजुमदार नें बस्तर के कोंडागांव और नारायणपुर के गोटूल में पूछताछ की लेकीन पूछताछ में घोटूल का उपयोग संभोग के लिए करते हुए नहीं पाया गया। गोटूल बस्तर के कोंडागांव के क्षेत्र की एक महत्वपूर्ण संस्था है, इसलिए ग्रीग्सन ने इस क्षेत्र के आदिवासियों को 'गोटूल मुरीया' नाम दिया।

इंद्रजीत सिंग की पुस्तक 'गोंडवाना अँड द गोंड्स' इस पुस्तक के परिचय में राधाकमल मुखर्जी ने गोटुल संस्था पर अपना दृष्टिकोण साझा कियाहैं।राधाकमल मुखर्जी कहते हैं कि गोटूल संस्थानें गोटूल सदस्यों को अनुशासन और प्रशिक्षण के अवसर प्रदान करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाती है।गोटूल की ओर से एक-दूसरे को आर्थिक सहयोग देना, विवाह के दृष्टिकोण से एक दुसरे को समय देना, त्योहार उत्सव और अन्य सामाजिक सांस्कृतिक कार्य गोटूल संस्था द्वारा की जाती थी।यह विशेष रूप से महत्वपूर्ण है कि गोटुल में लड़के और लड़कियाँ अपना काम लोकतांत्रिक तरीके से करते थे।

इंद्रजीत सिंह ने अपनी पुस्तक 'गोंडवाना अँड द गोंड्स' में गोटूल कें संदर्भ में उल्लेख किया है कि गांव को दुश्मनों और जंगली जानवरों से बचाने और गांव की सामाजिक जरूरतों को पूरा करने के लिए गोटुल में गांव के विवाहित और अविवाहित सदस्य शामिल होते थे। गोटूल से सामाजिक एवं आर्थिक शिक्षा के साथ-साथ यौन जीवन की शिक्षा भी दी जाती थी।गोटूल में शारीरिक संबंध स्थापित करना गोटूल नियमों के खिलाफ था।गोटूल सामाजिक कर्तव्यों की शिक्षा देता था, इसलिए गोटूल की शिक्षाएँ वैवाहिक जीवन में लड़के-लड़कियों के लिए उपयोगी होती थीं। डी. एन मुजुमदार ने अपनी पुस्तक रेसस अँड कल्चर ऑफ इंडिया में कहा है कि छत्तीसगढ़ के कई गोंड गांवों में गोटूल हैं जहां अविवाहित लड़के और लड़कियां शाम को नाचने-गाने के लिए इकट्ठा होते हैं।कुछ गांवों में दो गोटूल हैं, एक लड़कों के लिए और दूसरा लड़कियों के लिए।गोटूल में भाग लेने वाले लड़के-लड़कियां एक ही गोत्र के नहीं रहते थे, वें 'दादाभाई'(ब्रदर क्लान) और 'अक्कोमामा' गोत्र के रहते थे, इसलिए उनकी दोस्ती अक्सर शादी में बदल जाती थी।आदिवासियों के प्राचीन पारंपरिक रीति-रिवाजों और अनुष्ठानों पर आधारित गोटूल में जीवन था।लेकिन मुजुमदार का कहना है कि शहर के आसपास रहने वाले आदिवासी धीरे-धीरे अपने पारंपरिक रीति-रिवाजों को छोड़ रहे हैं।रात के खाने के बाद, लड़कियाँ गोटूल में आती थी और नृत्य के लिए तरोताजा करने के लिए अपने साथी के अंगों की मालिश करती थी।वे तब तक नाचते और गाते रहते थें जब तक वे रात में थकते नहीं थें।गोटूल संस्था का आदिवासियों के सामाजिक जीवन पर जबरदस्त प्रभाव था।ऐसा कहा जाता है कि गोटूल का उद्देश्य गाँव को जंगली जानवरों से बचाना और अपने माता-पिता को उनके काम में मदद करना था। गोटूल पर १९३१ की 'सेन्सस ऑफ इंडिया, सेन्ट्रल प्रोविन्सेस अँडबेरार' रिपोर्ट में कहा गया है कि सामाजिक रूप से स्वीकृत सिद्धांत के अनुसार, गोटूल में एक 'चेलिक' और 'मोतिहारी' अक्कोमामा सगा कें बेटे या बेटी से कानूनी रूप से शादी कर सकते थे, और गोटूल में यौन संबंध स्थापित नहीं किए जाते थे। (गोटूल में अविवाहित लड़कों को 'चेलिक' कहा जाता था जबकि लड़कियों को 'मोतिहारी' कहा जाता था)

गोटूल पाटा (गीत):- गोटुल पाटा को गोटुल में शाम के नृत्य के दौरान गाया जाता है।गोटुल पाटा के विषय अलग-अलग हैं।गोटुल पाटा जन्म,विवाह,मृत्यु और विभिन्न त्योहारों के अवसर पर नृत्य करते समय गाया जाता है।गोंड जनजाति के लोग अपनी भावनाओं को गीतों के माध्यम से व्यक्त करते हैं। वह गीतों के माध्यम से विभिन्न विषयों पर गोटुल सदस्यों का मार्गदर्शन भी करते हैं।ग्राम-बदरंगी, ता-कोयलीबेडा,जि-उत्तर बस्तर कांकेर कें गोटुल में गोटुल कें युवा गोटुल में नीचे दिया हुआ गोटुल पाटा गाते हैं।

रे रेला रे रेला रेला रेरेला ।।२।।
मरा गुटा बंडा मावाय पेण रा ।।२।।
सिंगार द्वीपना मलिक बुढाल पेण रा ।।२।।
डोडाक हिलका वने मावांग पेणक रा ।।२।।
सिंगार द्वीपना मलिक बुढाल पेण रा ।।२।।
जिवातून पंडता मावाय बुढाल पेण रा ।।२।।
सिंगार द्वीपना मलिक बुढाल पेण रा ।।२।।
रे रेला रे रेला रेला रेरेला ।।२।।

उपरोक्त गीत का सार- जंगल कें पेड़, पौधे, पत्थरसभी हमारे भगवान है, सिंगार द्वीप कें मालिक बुढाल पेण हैं नदियाँ और झरने भी हमारे देवता हैं,सिंगार द्वीप कें मालिक बुढाल पेण हैं, जीव जंतुओं का निर्माण बुडाल पेन नें किया है, जल जंगल जमीन का निर्माण भी हमारे ही देवताओं ने किया हैं इसे हमें बचना हैं

रे रेला रे रेला रेला रेरेला ।।८।।
पिपिडा कि पापे कि जोडी जनुम दिया जोडी रोय
दुसरो राज जो वायार ए हेलोले ।।२।।
पुटूर बाहू इनमा हे हेलो ले
गुटूर बाहू इनमा ये रोय ।।२।।
पिपिडा कि पापे कि जोडी जनुम दिया जोडी रोय
भुवन राज ने मंदीन ए हेलो ले
भुवन राज ते मंदीन रोय ।।२।।
पिपिडा कि पापे कि जोडी जनुम दिया जोडी रोय
दायिन राज मंदीन ए हेलो ले
दायिन राज मंदीन रोय ।।२।।
पिपिडा कि पापे कि जोडी जनुम दिया जोडी रोय
मुंडसे पोडद ओंनदिनले हेल्लो
मुंडसे पोडद ओंनदिनले ।।२।।
पिपिडा कि पापे कि जोडी जनुम दिया जोडी रोय

उपरोक्त गीत का सार- जब अपना जन्म होता है तभी अपना जीवन साथी निश्चित होता हैं।अब तक का जीवन बहुत आरामदायक था, कोई चिंता नहीं, कोई ज़िम्मेदारी नहीं थी।अब आपकी शादी हो रही है।आपके ऊपर परिवार की देखभाल की जिम्मेदारी है।शादी के बाद आपको एक जिम्मेदार इंसान बनना होगा।शादी के बाद आप अपनी शादी से पहले की जिंदगी नहीं जी पाएंगे।शादी से पहले आप एक राजा या रानी की तरह रह रहे थे। आपको कोई चिंता नहीं होती थी।लेकिन अब आपको अपने परिवार की जिम्मेदारी स्वीकार करनी होगी। आपको सभी का सम्मान करना होगा।

श्री. रामजी आतला उम्र ५८, ग्राम वद्रे, ता. कोयलीबेडा, जि. उत्तर बस्तर कांकेर, छत्तीसगढ़ इन्होने दिनांक १ जुलाई २०२४ कों आयोजित साक्षात्कार में निम्नलिखित गोटुल पाटा (गोटुल गीत) का वर्णन किया गया है।यह गीत गोंड माड़िया आदिवासियों द्वारा विवाह के समय गोटुल सदस्य द्वारा सामूहिक रूप से नृत्य करते समय गाया जाता है।

रे रेला रेरेला रेला रेरेलाय
रेरेला रेला रेरेलाय ।।२।।
ओरा बोरा मरमा बोरो दायी मरमा ।।३।।
सगा ते उसेंड उसेंड दायी लय्योर।।३।।
पोदी ता मुरुंग मरा धपने
मोदुरता सरंगे मरा सरपने
रे रे ला रेला रेला रेरेलाय ।।३।।
ओना रे रेसे दायी मरमा ।।३।।
रे रे ला रेला रेला रेरेलाय ।।३।।

उपरोक्त गीत का सार- गोटुल के कुच्छ सदस्य नृत्य के दौरान गीत के माध्यम से पुंछते हैं कि गांव में किसके घर में शादी है।उस घर का शादी करने वाला कौनसा लड़का है? कोनसें सगा का घर हैं? नृत्य करने वाले कुछ गोटुल सदस्य उत्तर देते हैं कि

शादी एक उसेंडी परिवार में हो रही हैं, उसेंडी परिवार का लड़का शादी के लायक बन गया है। उसने गोटुल सें ज्ञान प्राप्त किया हैं उसे अब सब कुच्छ समजता हैं। शादी उसेंडी परिवार के प्रांगण में होगी।प्रांगण का भी वर्णन इस गीत में किया हैं, उसेंडी के परिवार वाले और रिश्तेदार खुश हैं। मुरुंग का पेड़ बहुत बड़ा होता है,वह बहुत हरा भरा होता हैं। मुरुंग कें पेड़ बहुत सारे फल लगते हैं।शादी के बाद अपने परिवार को मुरुंग के पेड़ की तरह बढ़ाना है।

रेलाय रेरे लाय
रेरे लाय
माडींग गोरगा रोय।।२।।
बेलोसा ले ले ले बेलोसा वाय वाय ।।२।।
गोरगा आरता रोय ।।२।।
मांझी ले ले ले मांझी वाय वाय
रेला रे रे ला रेला रे रे ला
आरी पौज रोय ।।२।।
मांझी ले ले ले मांझी वाय वाय ।।२।।

उपरोक्त गीत का सार- यह गीत गोटुलकेलय्योरप्रमुख मांझी और लड़कियों की प्रमुख बेलोसाका संवाद हैं।गोरगा एक पेड़ है, जो पहाडो के जंगल में होता है।आदिवासियों की संस्कृती में गोरगा पेड का महत्वपूर्ण स्थान हैं।गोरगा के पेड से सफेद रंग का पानी निकलता है,उसे पीया जाता है।इस पानी को पीने के बाद हल्का नशा होता है।गोटुल के सभी सदस्य गोरगा पेड़ का पानी पीते हैं।जिससे उन्हें पेट की बीमारी नहीं होती।

इरपा उसेंडी, उम्र ६२ वर्ष, ग्राम पेरमिलभट्टी, ता. भामरागड, जि. गडचिरोली, महाराष्ट्र, दिनांक २१ दिसंबर २०२४ कों आयोजित साक्षात्कार में निम्नलिखित गोटुल पाटा (गोटुल गीत) का वर्णन किया गया है।यह गीत गोंड माड़िया आदिवासियों द्वारा विवाह के समय गोटुल सदस्य द्वारा सामूहिक रूप से नृत्य करते समय गाया जाता है।

इंगा इंगाये आ
इ रेंगा भो रेंगा इंगो रा
आला ले अलुयदेवाण
इ मानता रा पेकोरइमानता रा पेकोर
अपोय देवाणअपोय देवाण
अद कोणी नीतीअद कोणी नीती
ओर इतेके पड्योकूओर इतेके पड्योकू
ओर इतेक गायताकुओर इतेक गायताकु
इव इथेक गोटुल संथा पाटा गोटुल संथा पाटा
इव इतिक गोटुल संथा चिटिंग चिटिंग

उपरोक्त गीत का सार- गोटुल गायता और भूमिया गोटुल के सदस्यों को बताते हैं धरती माँ हमारी भगवान हैं।प्रकृति ही हमारी भगवान है।खेती करते समय प्रकृति की पूजा करनी चाहिए।आपके गांव के प्रमुख लोग आपको बताएंगे कि वे किस प्रकार प्रकृति की पूजा करते हैं।हम प्रकृति के कारण ही जीवित हैं।

गोटुल में मौखिक परंपरा से चले आ रहे गीतों से हमें गोंड आदिवासी सामुदाईक जीवन पद्धती और उनका प्रकृति के साथ किस तरह से संबंध है इस दृष्टी को दर्शाता है। गोंड समाज के बारे में प्राप्त मौखिक स्त्रोतों से पता चलता है की उनके जीवन की नींव सामुदाईक जीवन से जुडी है।गोंड जनजाती हर एक कृति में स्त्री-पुरुष इकठा आकर अपने जीवन के सामुदाईक चेतना को उजागर करता है। उनके खान पान, प्राकृतिक साधनों को लेकर एक सोच विकसीत हुई है, जो मौखिक परंपरा में जीवित है, और सार्वजनिक जीवन के अंतर्गत सांस्कृतिक क्रियाकलापों से पुनरुत्पादित होती रहती है।इसके साथ हिगोटुल में मौखिक परंपराओं के द्वारा आर्थिक जीवन का भी संचालन होता है। शेरसिंह आचला बताते है कि गोटुल की मौखिक परम्परा से हमें पृथ्वी की उत्पत्ति से लेकर इतिहास में मानव जीवन में आये बदलाव की जानकारी मिलती है।शेरसिंह आचला मानव की जीवन का सबंध प्रकृति के विविध जिव जंतू प्राणी और संसाधनों से जोड़कर देखने के बात पर बल देते है। प्रकृति कें उत्पत्ति के सिद्धांत को गोंड जनजाती किस तरह अपने मौखिक परम्पराओ में जीवित रखी है इसके बारे में वे

 ISSN : 0976-2957

जानकारी देते है।

निष्कर्ष:-व्यक्ति के जीवन को सफल बनानें में शिक्षा का महत्वपूर्ण स्थान है। वर्तमान में शिक्षा के बिना मानव जीवन कि कल्पना भी नही कर सकते। प्राचीन काल सें आदिवासी समुदाय शिक्षा कें महत्व को समझते आया हैं।आधुनिक शिक्षा की शुरुवात होने कें पहले गोंड जनजातीय समुदाय में उनके जीवन कि दृष्टी देने का मुलभूत शिक्षा का स्त्रोत गोटुल संस्था का मौखिक स्त्रोत हैं।लेकीन, आधुनिक काल में जनजातीय परंपरागत शिक्षा व्यवस्था को नकारा गया। गोंड जनजातीयसमुदाय कें शिक्षा का दृष्टीकोन और आधुनिक काल कें शिक्षा के दृष्टीकोन में अंतर है। गोंड जनजातीय समुदाय में गोटुल संस्था का होना, गोंड समुदाय में शिक्षा के महत्व को दर्शाता हैं। गोटुल में दी जाने वाली शिक्षा मौखिक रूपसें गीतोके माध्यमसें, कहानियों द्वारा दी जाती थी। गोटुल में दी जाने वाली शिक्षा में सामुदाईक जीवन एंव प्रकृति कें संरक्षण कें विषय में ज्ञान दीया जाता था। गोटुल में युवाओं को, प्रकृति कें अनुसार जीवन-यापन करने को सिखाया जाता था। वर्तमान समय में धीरे-धीरे गोंड समुदाय में शिक्षा मुख्यधारा के लोगों के अनुसार स्कूली शिक्षा ने प्रवेश ले लिया। इस कारण गोटुल की परंपरागत शिक्षा गीतों एंव कहानियों में जीवित है।

लेकीन,बहुत से साक्षात्कार के दौरान ये स्पष्ट हुआ है कि नयी पीढ़ी के युवाओ को भी अपनी संस्कृतिको सहजने और उसको बनाये रखने के लिए गोटुल संस्था का महत्त्व समझ में आया है। इसी लिए आज भी युवक युवतिया नृत्य और गीतों के जरिये अपने सांस्कृतिक त्योहारों में ज्ञान परम्पराओं को बनाये रखने का काम कर रहे है।इसके साथ ही वर्तमान समय में गोटुल में ग्राम व्यवस्था,संविधान में दिए गए अधिकारों के बारे में, पेसा अधिनियम और सामुदाईक वन हक्क अधिनियम के विषय में चर्चा कि जाती है।गोटुल गोंड समुदाय के लिये महत्वपूर्ण संस्था हैं, जो पुरे समुदाय को आपस में जोड कें रखती है। गोटुल संस्था में समय कें अनुसार परिवर्तन होता गया हैं,

वर्तमान समय में गोटुल अपने मुल स्वरूप में अस्तित्व में नही है।गोटुल कें भावनाओं में बदलाव आय हैं, गोटुल में चलने वाले कार्यक्रमों मे भी बदलाव आया है। आज भी गोटुल में मौखिक रूप से गीतों और कहानियों के माध्यम सेपरंपरागत सामाजिक, धार्मिक,सांस्कृतिक कार्य होते है।

१. इंद्रजीत सिंग, द गोंडवाना अँड द गोंड्स, द यूनिवर्सल पब्लिशर्स लिमिटेड लखनऊ, १९९४, पृ. ५९.
२. स्टेफन फूच, द ओरीजन ऑफ मैन अँड हिजकल्चर, मुन्शीराम मनोहरलाल पब्लिशर्स प्रायव्हेट लिमिटेड, दूसरा संस्करण, दिल्ली,१९८३, पृ. १४४.
३. मोतीराम कंगाली, पारी कुपार लिंगो गोंडी पुनेम दर्शन, पारी कुपार लिंगो गोंडी पुनेम महासंघ, नागपूर, २०१२, पृ. १८५.
४. इंद्रजीत सिंग,पूर्वोद्धृत, पृ. ६१.
५. जी.एस.घुर्ये, शेड्युल्ड ट्राइब्स, पाप्युलर बुक डेपो,बॉम्बे, १९५९, पृ. २३६.
६. डब्ल्यू. व्ही. ग्रीग्सन, द मारिया गोंड्स ऑफ बस्तर, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस लंडन, १९३८,, पृ. ४७.
७. डब्ल्यू. व्ही. ग्रीग्सन,द अबॅरिजनल प्रॉब्लेम इन द सेंट्रल प्रोविन्सेस अँड बेरार, नागपूर गव्हर्मेंट प्रिंटिंग, सी. पी. अँड बेरार १९४४,पृ.१०६.
८. इंद्रजीत सिंग,पूर्वोद्धृत, पृ.१५१.
९. वेरियर एलविन, द मुरीया अँडदेअर गोटूल, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस लंदन, १९४४, पृ. vii.
१०. डब्ल्यू. व्ही. ग्रीग्सन,पूर्वोद्धृत,पृ.४७.
११. डब्ल्यू. व्हि. ग्रीग्सन, पूर्वोद्धृत, पृ. ४००.
१२. डी. एन. मुजुमदार, रेसस अँड कल्चर ऑफ इंडिया, किताबिस्थान अलाहाबाद, १९४४, पृ. १५६.
१३. एस. सी. रॉय, मॅन इन इंडिया, क्वाटरली एंथ्रोपोलॉजिकल सायन्स विथ स्पेशल रेफरन्स ऑफ इंडिया रांची, सायन्स विथ स्पेशल रेफरन्स ऑफ इंडियारांची, सायन्स विथ स्पेशल रेफरन्स ऑफ इंडिया रांची, तेश्र. दखद, १९३९, पृ.११९.
१४. इंद्रजीत सिंग, पूर्वोद्धृत, पृ. ळळ.
१५. वही, पृ. ६२.
१६. डी. एन. मुजुमदार, पूर्वोद्धृत, पृ.१४८.
१७. वही, पृ.१६५.
१८. डब्लू. एच. शुबर्ट, सेन्सस ऑफ इंडिया, १९३१, तेश्र.दखख, सेन्ट्रल प्रोविन्सेस अँड बेरार पार्ट-ख,रिपोर्ट नागपूर, १९३१, पृ.४१५.
१९. श्री.सदुराम उसेंडी, उम्र ५८, ग्राम-बदरंगी, ता-कोयलीबेडा,जि-उत्तर बस्तर कांकेर, छत्तीसगढ़, साक्षात्कार दि.७ जुलाई २०२४.
२०. रुपाली पोटावी, उम्र ३८, ग्राम बदरंगी, ता. कोयलीबेडा, जि. उत्तर बस्तर कांकेर,छत्तीसगढ़, साक्षात्कार दि.७ जुलाई २०२४.
२१. रामजी आचला, उम्र ५८, ग्राम-वद्रे, ता.कोयलीबेडा, जि. उत्तर बस्तर कांकेर, छत्तीसगढ़, साक्षात्कार दि.७जुलाई २०२४.
२२. इरपा उसेंडी, उम्र ६२ वर्ष, ग्राम पेरमिलभट्टी, ता. भामरागड,जि. गडचिरोली, महाराष्ट्र, साक्षात्कार दिनांक २१ दिसंबर २०२४.

■

विभाग पाच – पुस्तक परीक्षण / समीक्षा

विसाव्या शतकातील मराठा समाज : काही निरीक्षणे

डॉ. पंडित टापरे
स्नेहबंध, प्राध्यापक कॉलनी, वाई, जि. सातारा – ४१२७०३, भ्र. ९७६३८७८७३८

ज्येष्ठ विचारवंत रा. ना. चव्हाण यांचे 'विसाव्या शतकातील मराठा समाज' हे लेखसंकलनाचे ४५ वे पुस्तक आहे. त्यांचे चिरंजीव श्री रमेश चव्हाण यांनी चिकाटीने व परिश्रमपूर्वक हे संपादन केले आहे. यात १९४९ ते १९९२ या प्रदीर्घ काळातील ३९ लेख समाविष्ट करण्यात आले आहेत. या लेखांची बारा विभागांत पुढीलप्रमाणे विभागणी करता येईल. १) मराठे व महाराष्ट्र- मराठे-संयुक्त महाराष्ट्र व मराठा जागृती (लेख क्र.२), मराठा-मराठे व महाराष्ट्र (लेख क्र.३), मराठा-मराठी-मराठे-महाराष्ट्र (लेख क्र.२५), मराठा-मराठी-मराठे-महाराष्ट्र (लेख क्र.२८) महाराष्ट्र व मराठे (लेख क्र.३६). २) बहुजन समाज व उन्नती- बहुजन समाजाच्या शिक्षणाचा व उन्नतीचा प्रश्न (लेख क्र.१), मराठादि बहुजन समाजाची सामाजिक प्रकृती व सर्वांगीण सुधारणा (लेख क्र.४), बहुजन समाजाची व्याख्या, जागृती व उद्धार (लेख क्र.५), आजच्या बहुजन नेतृत्वाला हे आव्हान पेलेल का? (लेख क्र.१३), ३) ग्रामीण विकास- ग्रामीण विद्यार्थ्यांचे मागासलेपण (लेख क्र.९), ग्रामीण जनतेच्या प्रश्नांना व विकासाला अग्रहक्क द्या (लेख क्र.२१), शेतकऱ्यांचे साहित्य व मुखपत्र (लेख क्र.२२), ग्रामीण विद्यार्थी व त्याचा विकास (लेख क्र.२३), ४) मराठा जागृती व प्रगती- मराठा जागृती व प्रगतीची वाटचाल (लेख क्र.६), महाराष्ट्र धर्म विकास व मराठा जागृती (लेख क्र.७), मराठा जागृती व प्रगतीची वाटचाल (लेख क्र.८), मराठा जागृतीची जरुरी (लेख क्र.२९), मराठी-मराठा समाजाची एकता व प्रगती-एक चिकित्सा (लेख क्र.३३), ५) मराठा शिक्षण परिषद- मराठा शिक्षण परिषद (लेख क्र.१०), मराठा शिक्षण परिषद (लेख क्र.१५,) अखिल भारतीय मराठा शिक्षण परिषद (लेख क्र.१६), शिक्षण, बेकारी व ज्ञानाची वाढ (लेख क्र.१७), मराठी पदवीधरांची संघटना (लेख क्र.२७), ६) मराठा समाजाला आव्हाने- मराठा समाजाला आव्हाने (लेख क्र.१९), मराठा समाजाला आव्हाने (लेख क्र.३५), मराठा प्रभुत्वास धक्का (लेख क्र.२४), ७) मराठा महासंघ- महाराष्ट्र व अ. भा. मराठा महासंघ (लेख क्र.३१), ८) मराठा समाज : सामाजिक चिंतन- मराठा समाजाची सामाजिक झोप : एक चिंतन (लेख क्र.१८), मराठा समाजास उद्देशून : एक सामाजिक चिंतन (लेख क्र.२०), ९) मंडल आयोग : एक चिंतन- कोण म्हणतो मराठा जातीय आहे? (लेख क्र.११), एक प्रतिक्रिया (लेख क्र.१२), मराठा-मराठेतरवाद माजवण्याचा धूर्त डाव (लेख क्र.१४), मंडल आयोग-मराठा समाज, कुणबी, ओ. बी. सी. एक सामाजिक चिंतन (लेख क्र.३८), १०) मराठा समाज सद्यस्थिती-एकूण मराठा समाजाचा सामाजिक विचार व आचार (लेख क्र.३४), मराठा समाजाची सद्य स्थिती (लेख क्र.३७), ११) मराठ्यांचे आत्मपरीक्षण- वर्तमान मराठ्यांचे आत्मपरीक्षण (लेख क्र.३०, ३२), मराठ्यांचे आत्मपरीक्षण व अस्मिता (लेख क्र.३९), १२)

 ISSN : 0976-2957

सर्वसंग्राहक समाज- उदार-सर्वसंग्राहक, मध्यवर्ती व सर्वसमावेशक मराठा समाज (लेख क्र.२६)

विसाव्या शतकात स्वातंत्र्यपूर्व काळात व स्वातंत्र्योत्तर काळात मराठा समाजाची सामाजिक, सांस्कृतिक, शैक्षणिक वाटचाल कशी झाली याचे एक प्रत्ययकारी चित्र या सर्वच लेखांतून आविष्कृत होते. त्याचाच आता क्रमश: विचार करावयाचा. 'मराठे व महाराष्ट्र' या पहिल्या विभागातील पहिला लेख, 'मराठे, संयुक्त महाराष्ट्र व मराठा जागृती हा आहे. रा. नां.च्या मते, ज्यांची मातृभाषा मराठी ते सर्व मराठे. संतांनी धर्म हा स्त्री शूद्रांच्या आवाक्यात आणला. वारी करणे, पालख्या पंढरीला नेणे यातून संतांनी साऱ्या समाजाचे ऐक्य साधले. त्यांनी संघटना केली. सामुदायिक उपासना पद्धतीला सुरुवात केली; पण साधुसंतांनी समाजावर हा जो सुपरिणाम केला होता तो पुढे नष्ट झाला. जातीधर्म व कर्मकांड वाढले. पुढे इंग्रजांनी राज्य मिळविले. एल्फिन्स्टन इ. धूर्त इंग्रज व ब्राह्मण कारकून यांनी राज्य बळकट केले.

तसे पाहता धर्माचे विश्वधर्मात रूपांतर करण्याबाबत तुकाराम व म. फुले यांच्यात साम्य होते. ते असे- १) धर्म सर्वांच्या आवाक्यात आणणे २) धर्माचा सोप्या भाषेत प्रचार करणे ३) स्त्री-शूद्र, बहुजन समाज यांची बाजू मांडणे ४) पुढारलेल्या पंडितांचे वर्चस्व झुगारणे ५) भोळ्या भावांचे व दांभिकतेचे निर्भीड शब्दांत खंडन करणे, पण या विश्वधर्माचा विचार करण्याऐवजी आज राजकीय लोकशाही यशस्वी कशी होईल हा प्रश्न आहे.

त्यादृष्टीने विचार करूजाता मराठा ही आकुंचित जात नाही. हा जातिभेद मोडणारा मध्यवर्ती समाज आहे. तो शेती पिकवणारा, खेड्याचा प्रमुख समाज आहे. इतिहास काळापासून राजेपण करणे हा त्याचा नैसर्गिक हक्क आहे. तो मानी, शूर आहे. सैन्यात संख्येने अधिक आहे; पण शिक्षणप्रसाराच्या दृष्टीने तो मागे आहे. त्यामुळे हा मागासलेला बहुजन समाज आहे. त्यासाठी त्या समाजात जागृतीची जरुरी आहे.

इतिहास काळापासून ज्ञानेश्वर, एकनाथ, दयानंद, राममोहन रॉय, म. जोतीबा फुले, न्या. रानडे, लोकहितवादी, शाहू महाराज, राजारामशास्त्री भागवत, डॉ. भांडारकर बहुजन समाजाला वंद्य आहेत. म. जोतीबा फुले, शाहू महाराज, सयाजीराव, कर्मवीर शिंदे, भास्करराव जाधव यांच्या विचारांचे सक्रिय मनन केले तर ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर, मराठे-मराठेतर, महार-मराठे, दलित-दलितेतर इत्यादी वादांपासून मुक्तता मिळते. सध्याचे नवे युग आहे. त्यात नवा दृष्टिकोण ठेवावयास हवा. यादृष्टीने मराठा जागृती व्हावयास हवी.

पुढचा लेख 'मराठा-मराठे-महाराष्ट्र' हा आहे. या लेखात महाराष्ट्र म्हणजे मराठा असे रा. नां.ना अभिप्रेत आहे. मराठा हा शब्द येथे व्यापक आहे. रवीन्द्रनाथ टागोरांनी आपल्या राष्ट्रगीतात 'मराठा' प्रांत म्हणून उल्लेख केला आहे. तर शिवाजी महाराजांच्या अष्टप्रधान मंडळात विविध जातींचा उल्लेख येतो. म. फुले 'गुलामगिरी' या ग्रंथात सर्व ब्राह्मणेतर जाती, महार वगैरे सर्व (अस्पृश्य) दलितांसह मराठेच आहेत असे आग्रहाने सांगतात. आजचा प्रश्न जातीयता व अस्पृश्यता कशी नष्ट करावी हा आहे.

मराठा जातवाचक विचार केला तर मराठा हा महाराष्ट्रातील वसाहतीचा जनक आहे. प्रत्येक हिंदू कुटुंबात ब्राह्मणी हात असल्यामुळे बौद्धधर्माचा पाडाव झाला. रा. नां.च्या मते, ब्राह्मणी धर्माचे स्वरूप आकुंचित आहे. त्याचे मिशनरी स्वरूप नाही.

प्रागतिक, आधुनिक मराठ्यांनी आपल्या चळवळी व संस्था व्यापक पायावर उभ्या कराव्यात. तात्त्विक अधिष्ठान महत्त्वाचे आहे. भावी काळात जातीयता, भांडवलशाही वर्ज्य करावी, समान संधी, समान मानवी हक्क आदर्श मानावा, विचारक्रांतीपाठोपाठ आचारक्रांती यावी त्यासाठी विचार विवेकबद्ध हवा. सर्व महाराष्ट्रीय एकाच वंशाचे व शारीरिकदृष्ट्या एकाच मूळ प्रकृतीचे, सत्यशोधक चळवळीने शिक्षणप्रसारावर भर दिला. म. फुले, लोखंडे, भालेकर व पुढील पिढीचे केशवराव बागडे, भाऊराव पाटील, दीनमित्र पाटील इ. पुढारी तत्सम जातीतील असूनही मराठा समाजाने त्यांना अग्रेसरत्वाचा मान दिला.

'मराठा-मराठी-मराठे व महाराष्ट्र' या लेखात रा. नां. नी श्रीपाद जोशींचे एक मत नोंदविले आहे. महाराष्ट्र राज्याच्या स्थापनेनंतर मराठ्यांचे राज्य झाले नाही. हे एकापरीने मराठ्यांच्या सर्वसमावेशकतेचे लक्षण ठरते.

महाराष्ट्राचे निरीक्षण केले की, लक्षात येते वैश्य-व्यापारी, गुजराती, मारवाडी, पारसी, सिंधी हे नोकऱ्या व राखीव जागांपासून दूर आहेत. प्रगतीसाठी शिक्षण महत्त्वाचे, मराठ्यांच्या शिक्षणसंस्था निघाल्या; पण त्या वाढल्या नाहीत.

राजकारणात इंदिराजींनी भेदनीती करून अल्पजन समाजाला सत्तेत स्थान दिले; पण यशवंतराव चव्हाणांनी अल्पजन समाजाला बरोबर घेऊन वाटचाल करण्याचा प्रयत्न केला. खरेतर ग्रामीण भागावर लक्ष ठेवून, जातीय विचार बाजूला ठेवून शेतकरी, मजूर, कारागीर, कामगार असा व्यावसायिक, सार्वजनिक विचार-आचार जास्तीत जास्त व्हावयास हवा.

महाराष्ट्र हा समाजशास्त्रीय, सांस्कृतिक विषय आहे. हा विचार 'मराठा-मराठी-मराठे-महाराष्ट्र' या लेखात मांडला आहे. मराठ्यांनी दलित प्रश्नाला योगदान दिले आहे तसे इतरांनीही मराठ्यांना योगदान दिलेले आहे. यातून महाराष्ट्राची एकात्मता दिसून येते. त्यामुळे राखीव जागांच्या प्रश्नांसंबंधी महाराष्ट्राचा गुजरात झाला नाही. खरेतर आजचे प्रश्न हे जातीचे प्रश्न नाहीत, तर ते सार्वत्रिक प्रश्न आहेत. तरीपण आत्मपरीक्षण महत्त्वाचे. तसे मराठ्यांत आत्मपरीक्षण करणारे लोकहितवादी आज हवे आहेत. तसेच दलितांतही लोकहितवादींची अपेक्षा आहे.

मराठा हा जास्तीत जास्त लोकसंख्येचा समाज आहे. तो मागे राहू नये म्हणून मूलभूत शिक्षणाची चळवळ निघाली असे रा. ना. 'महाराष्ट्र व मराठे' या लेखात म्हणतात. आज सामाजिक विकास लोपला आहे. अर्थकारण व राजकारण प्रभावी झाले आहे. प्रत्येक समाजात सनातनी व परंपरावादी लोकांची संख्या सुधारक व परिवर्तनवाद्यांपेक्षा जास्त असते आणि तिच्यात पुढील काळात सतत वाढ होत असते.

सामाजिकदृष्ट्या विचार करता शहरी समाज चटकन बदलतो; पण ग्रामीण समाज चाकोरीबद्ध असतो. ही गोष्ट मान्य आहे की, शिक्षणाने समाज बदलतो; पण परिवर्तनवादी शिक्षणाने तो आणखी बदलेल.

आज खेड्यात श्रीमंत शेतकऱ्यांचे वर्चस्व आहे. त्यांच्यातीलच मंडळी पुढारी आहेत. गरिबांची दाद लागत नाही. म. फुले यांचा 'आक्रोश' थांबला नाही. रा. नां.च्या मते, क्षात्रण्यात ब्राह्मण्य (विषमता) आहे. साहित्यात पुढाऱ्यांवर टीका आहे; पण सचिववर्ग, इंजिनिअर्स, डॉक्टर्स यांचे चित्रसाहित्य, बोलपट, टी. व्ही. यात दिसत नाही. यात लेखकांच्या व्यापक दृष्टीचा अभाव आहे.

मराठा महासंघाची 'लोकसंख्येच्या प्रमाणात राखीव जागा व प्रतिनिधित्व मिळावे' अशी मागणी आहे. जोतीबांपासून शाहू महाराजांपर्यंत सर्वांनी हीच मागणी केली; पण बहुजन समाज राष्ट्रीय चळवळीत गेल्यावर सामाजिक विषयांकडे दुर्लक्ष झाले. खरेतर या जागा मिळताना गरीब मराठे, दलित, भटके विमुक्त यांना प्राधान्य मिळावयास हवे.

ज्या तळागाळातील शूद्रातिशूद्रांचा अग्रक्रमाने विचार करावयाचा त्यांच्या परिभाषेचा अर्थ जोतीबांनी पुढीलप्रमाणे दिलेला आहे. शूद्र म्हणजे ओरिजिनल. अतिशूद्र म्हणजे त्यांच्याही पूर्वीचे इनहॅबिटंटस् असा अर्थ होता. शूद्र म्हणजे प्रजा, रयत असाही कोठे कोठे जोतीबांनी अर्थ लिहून ठेवला. तुकारामाने शूद्र म्हणजे शुद्ध असाही अर्थ केला आहे.

साऊथबरो कमिशनच्या पुढे आंबेडकरांनी जी साक्ष दिली त्यात लोकसंख्येच्या प्रमाणात विद्येत मागासलेल्यांना जागा मिळाव्यात या विचाराला पाठिंबा दिलेला आहे. बाबासाहेबांनी ब्राह्मणेतरांना, मराठा व तत्समांना विरोध केला नाही. शाहू महाराज अथवा कर्मवीर शिंदे यांनीही विरोध केला नाही. लोकसंख्येच्या प्रमाणात जागा हा एक विधायक व रचनात्मक विवेक वाटतो.

आपली लोकशाही समाजकल्याणकारक

लोकशाही आहे. समाजकारणात सामाजिक परिवर्तन सामावते म्हणून सामाजिक विषयविस्तार दुय्यम व उपेक्षणीय वाटू नये.

दुसरा विभाग 'बहुजन समाज व उन्नती' हा आहे. 'बहुजन समाजाच्या शिक्षणाचा व उन्नतीचा प्रश्न' या लेखात राजर्षी शाहू व सयाजीराव गायकवाड यांच्यामुळे शिक्षणप्रसार अल्पसा झाला. इंग्रजी राज्यात माध्यमिक व उच्चशिक्षण महत्त्वाचे होते; पण त्याचा अधिक लाभ पुढारलेल्यांनी घेतला. मेकॉलेची फिल्टर सिस्टिम अयशस्वी झाली. इंग्रज लवकरात लवकर देशातून जाण्यास काँग्रेसचे ऐतिहासिक कार्य महत्त्वाचे. या राष्ट्रवादासाठी झगडण्यात बहुजन समाजाच्या शिक्षणाकडे दुर्लक्ष झाले. पहिल्या पिढीचे जे समाजनेते होते त्यांची दृष्टी मूलगामी व दूरदृष्टी होती. त्यांचा स्वार्थत्याग हा अधिक निर्मळ होता. त्याकाळी अन्न, आरोग्य व शिक्षण हे महत्त्वाचे प्रश्न होते. खरेतर केवळ राजकारणामुळे सर्वच प्रश्न सुटत नाहीत तर वैयक्तिक, आत्मिक व सामाजिक उन्नती होणे महत्त्वाचे होते. त्यासाठी व्यक्तीने काय किंवा समाजाने काय! शिक्षणाला अग्रक्रम देणे महत्त्वाचे ठरते.

'मराठादि बहुजन समाजाची सामाजिक प्रकृती व सर्वांगीण सुधारणा' या लेखात ब्राह्मण तत्सम व मराठा तत्सम या दोन शब्दांची रा. नां.नी चिकित्सा केलेली आहे. ब्राह्मण तत्सम असा शब्द रूढ नाही. सारस्वत, पाठारे, प्रभू, कायस्थ या जाती ब्राह्मणाबरोबरच्या; पण ब्राह्मण तत्सम असा शब्दप्रयोग प्रचारात नाही; पण ब्राह्मणेतरासाठी मराठा व तत्सम जाती असा शब्दप्रयोग रूढ आहे.

'बहुजन हिताय, बहुजन सुखाय' हा बुद्धविचार. तो 'बहुजन समाजाची व्याख्या, जागृती व उद्धार' या लेखात येतो. १८७३ साली सत्यशोधक समाज स्थापन झाला. गुलामगिरी निरसन व शिक्षणप्रसार हे या सत्यशोधक चळवळीचे दोन मुख्य उद्देश आहेत. शिक्षणप्रसाराचा मुख्य उद्देश शिक्षणाद्वारे सर्वांना मानवी समान अधिकार समजावून सांगणे महत्त्वाचे ठरते. सत्यशोधक चळवळीने विधायक कार्य केले. सत्यशोधक असणाऱ्या कर्मवीर भाऊराव पाटलांनी रयत शिक्षण संस्था काढली आणि हे विधायक कार्य पुढे नेले. म. फुल्यांनी एकेश्वरी साम्यवाद मांडला. कम्युनिझम व धर्म एकत्र केला. फुलेवाद अभ्यासकांना अधिक स्पष्ट करावयास हवा. बुद्धिस्वातंत्र्य व सद्सद्विवेकबुद्धीची जपणूक करायला हवी. खरेतर सहकारी चळवळ ही भांडवलशाहीस आळा घालणारी, मूलगामी, नेमस्त व सनदशीर चळवळ आहे. तिचा विकास व्हावा. खरेतर बहुजन समाजातून देववाद, दैववाद नष्ट व्हावा.

रा. नां.च्या मते, गेल्या पंचवीस वर्षांत सामाजिक सुधारणेचे स्वतंत्रपणे काही प्रयत्न झाले नाहीत; त्यामुळे 'आजच्या बहुजन नेतृत्वाला हे आव्हान पेलेल का?' या लेखातून चर्चा करण्यात आली आहे.

मराठा समाजातून सामाजिक, सांस्कृतिक कार्यक्रमास वाहून नेणारे कार्यकर्ते पुढे यावयास हवेत. धर्मनिरपेक्षतेपेक्षा राजकारणनिरपेक्षतेची जरुरी आहे. म. फुले, महर्षी शिंदे यांनी समाजाला एक नैतिक प्रेरणा दिली. आजच्या नेतृत्वाकडे भ्रष्टाचाराकडून सदाचाराकडे नेणारा कोणताच बुद्धिनिष्ठ कार्यक्रम नाही. शिक्षणप्रसार झाला; पण त्यात बुद्धिनिष्ठता, समाजसुधारणा, सांस्कृतिक सुधारणा यांचा भाग नाही. शिक्षणाची समाजसुधारणा ही प्रेरणाच नाही. सरकारच्या अंदाजपत्रकात २५% खर्च दलितांवर होत नाही, कारण नेतृत्वावर सामाजिक सुधारणांचे संस्कार नाहीत.

यावर रा. ना. खालील उपाय सुचवितात. १) जातिसंबंधी विचारांचे निर्मूलन २) सांस्कृतिक व सामाजिक सुधारणांचा वेग वाढवणे. ३) साहित्य व इतिहास संशोधनात जातीविचार टाळणे. ४) सत्य, समता, स्वातंत्र्य, स्वावलंबन, मानवता हा सत्यशोधक समाजाचा पाया आहे. त्यास सर्वमान्यता मिळावी व गुणप्रधान समाजरचना करण्याकडे दृष्टी वळवावी. ५) महाराष्ट्रात दुसरा समर्पित सुधारकांचा एक वर्ग निर्माण झाला पाहिजे.

ग्रामीण विकास हा तिसरा विभाग आहे. 'ग्रामीण विद्यार्थ्यांचे मागासलेपण' या लेखात शहरी

विद्यार्थ्यांतील विद्यार्जनाची परंपरा, आयाशिक्षित, पाल्यप्रगतीविषयी दक्ष, अनुकूल वातावरण हे मुद्दे शहरी विद्यार्थ्यांसंदर्भात मांडलेले आहेत आणि ग्रामीण विद्यार्थ्यांबाबत नेमका या साऱ्या गोष्टींचा अभाव जाणवतो. शाहू जयंतीला पार्थिव पूजा केली जाते; पण आचारशून्यता. तेव्हा गेल्या पिढीचे जे प्रयत्न आहेत त्यांची माहिती मिळविली पाहिजे. भास्करराव जाधवांसारख्या प्रेरणादायी समाजसुधारकाचे चरित्र उपलब्ध नाही. शिवाजी विद्यापीठाने ते काम करावे. त्याचप्रमाणे पहिल्या वर्गात व श्रेष्ठ श्रेणीत आलेल्या विद्यार्थ्यांची चरित्रे ग्रामीण विद्यार्थ्यांना उपलब्ध करून द्यावीत.

'ग्रामीण जनतेच्या प्रश्नांना व विकासाला अग्रहक्क द्या' या लेखात ग्रामीण विकासाचा आराखडा तयार करताना ग्रामीण चष्म्यातून फार थोडे लोक पाहतात. ग्रामीण भागात शेतीला पाणी, लोकांत विज्ञानाची वाढ, सामाजिक, धार्मिक परिवर्तन झाले तर ग्रामीण भागाची प्रगती होईल. शेतकऱ्यांनी स्वत:चे प्रश्न कोणते व आपले हित कशात आहे याचा विचार करावा.

रा. नां.ना शेतकऱ्यांच्या सर्वांगीण विकासाचा ध्यास आहे. 'शेतकऱ्यांचे साहित्य व मुखपत्र' या लेखात ग्रामीण साहित्य वाढावे अशी अपेक्षा ते व्यक्त करतात. त्यासाठी खास मुखपत्रे हवीत. बहुजन समाजात साहित्यसंमेलने, ग्रामीण साहित्यसंमेलने हे आशावादी चित्र आहे. शेतकऱ्यांनी बौद्धिके ऐकावीत. त्यांचे समाजप्रबोधन व्हावे. मुख्य म्हणजे शेतकऱ्यांच्या अंगी शिस्त बाणावी. त्यातून ते आपल्या मुलांच्या शिक्षणाकडे लक्ष देतील.

'ग्रामीण विद्यार्थी व त्याचा विकास' या लेखात १९८०च्या दरम्यान शिक्षणप्रसार चांगला झालेला. दलितांतून, बहुजन समाजातून प्रोफेसर, प्राचार्य येत आहेत; पण सभोवतालचे वातावरण अधिक शैक्षणिक हवे. संख्येने अधिक असणाऱ्या ग्रामीण भागाचे दर्शन आकाशवाणीवर पुरेसे होत नाही. शहरी व मध्यमवर्गीयांच्या चित्रणालाच अधिक वाव असतो. खेडोपाडी ज्युनिअर कॉलेजेस वाढावीत, गाव तेथे ग्रंथालय, साहित्याची चळवळ, हस्तलिखिते, मासिके, वक्तृत्वस्पर्धा हे सारे साहित्यिक, सांस्कृतिक उपक्रम वाढावयास हवेत. ग्रामीण विद्यार्थ्यांच्या विकासासाठी हे आवश्यक आहे.

'मराठा जागृती व प्रगती' हा पुढचा विभाग आहे. 'मराठा जागृती व मराठा प्रगती' या लेखात व्यापक विचाराची अपेक्षा व्यक्त केली आहे. महाराष्ट्रातील सर्वांनी आपण प्रथमत: मराठे आहोत हे लक्षात घ्यावे. आपल्या विचारांना जातीय पाया देऊ नये. बहुजन समाजाने जसा ब्राह्मणासंबंधीचा काळा चष्मा बदलला पाहिजे. त्याचप्रमाणे ब्राह्मणातील विचारी, शिक्षित मंडळींनी बहुजन समाजाचा विश्वास संपादन केला पाहिजे. मराठा समाजाबाबत हा समाज बिनहिशेबी आहे असे कर्मवीर शिंद्यांनी म्हटले आहे. तेव्हा या समाजाने हिशेबी विचार शिकावा. तारतम्याने व सारासार विचाराने तौलनिक न्यायाचा पडताळा घ्यावा.

परस्परांना नावे ठेवणे, पाणउतारा करणे, अप्रस्तुत, अप्रासंगिक व इतिहासजमा झालेले मुद्दे लक्षात आणून त्याचे चर्वितचर्वण करणे, पोकळ अभिमान बाळगणे, भाऊबंदकी, बांधासाठी भांडणे, जुन्या व भोळ्या चाली पाळणे, क्षात्रण्य (विषमता) पाळणे हे मराठ्यांचे दोष आहेत. ते नाहीसे करावेत.

आपले मुख्य मिशन समाजसुधारणा करणे हे आहे ते वाढवावे. त्यासाठी 'शुभ वर्तमान' सांगणारे मिशनरी समाजात हवेत. सामाजिक सुधारणा प्रत्यक्षात आणणे हे महत्त्वाचे आहे. त्याचप्रमाणे संख्याधिक्याचा व्यर्थ श्रेष्ठ भाव व अल्पसंख्याकांचा 'न्यूनगंड' कमी व्हावयास हवा. शुद्ध, नवे व प्रागतिक समाजकारण मांडावे. संत तुकाराम मराठ्यात झाला; पण त्यांचा पुरोगामी संदेश आम्ही दूर ठेवला. त्यामुळे शीख जसे नानकांच्या शिकवणुकीने एकमय झाले तसे तुकारामांच्या शिकवणुकीने मराठे एकमय झाले नाहीत.

'महाराष्ट्र धर्म विकास व मराठा जागृती' या लेखात भारत व भारतीयता हाच आज विचार-आचारांचा पाया आहे असे रा. ना. म्हणतात. मध्ययुगीन

विचार व धर्मकल्पना नवसमाजाची धारणा करू शकणार नाहीत. मराठा समाजात व्यापकता, संग्राहकता, उदारता व विकासक्षमता आहे. कोणत्याही चळवळीत तत्त्वे मुख्य व परिणामी असतात. ब्राह्मसमाजाच्या व्यापक विश्वधर्मातून सत्यशोधक समाज निर्माण झाला. ही ब्राह्मणेतर चळवळ अल्पायुषी ठरली. कारण, मराठ्यांना मराठेतर व दलित यांचा विश्वास संपादन करता आला नाही. आपणाला विचार मांडताना रानडे-आगरकर यांची बाळबोधपद्धती अंगीकारली पाहिजे. तिच्यामध्ये बहुजन समाजाला समजून घेण्याची, त्यांच्या विकासाचा ध्यास असणारी ममत्ववृत्ती आहे.

'मराठा जागृती व प्रगतीची वाटचाल' या लेखात पश्चिम महाराष्ट्राच्या तुलनेत मराठवाड्याची संस्कृती अगोदरची ठरते. मराठीला प्रथम प्राकृत नाव होते. या प्राकृतालाच पुढे महाराष्ट्रात-मराठवाड्यात भाषा म्हणण्यात आले. कै. बिर्जे यांनी, 'who were the Marathas?' हे पुस्तक लिहिले. डॉ. भांडारकरांनी तिला प्रस्तावना लिहिली. त्यात मराठ्यांच्या क्षत्रियत्वाचा पुरावा सादर करण्यात आला आहे.

लोकजागृतीसाठी जलसे करण्याची पद्धत भीमराव महामुनी यांनी चालू केली. पोवाडे व लावण्यांद्वारे जागृतीला प्रारंभ केला. १८८५ साली महाराजा सयाजीराव गायकवाड पुण्यात आले. गंगारामभाऊ म्हस्के, वकील व न्या. रानडे यांनी त्यांची भेट घेतली व मराठ्यांच्या शिक्षणाकडे त्यांचे लक्ष वेधले. डेक्कन मराठा एज्युकेशन असोसिएशन, पुणे या पहिल्या मराठा शिक्षणसंस्थेने महाराजा सयाजीराव पेट्रन झाले. त्यांचे बहुजन समाजाच्या चळवळीस साहाय्य व दलितोद्धाराचे कार्य आज विस्मृत झाले आहे.

खरेतर शाहू महाराजांसाठी सयाजीराजांनी जमीन नांगरून ठेवली. सयाजीराव, शाहू नसते तर फुले विस्मृत झाले असते. शिंदे-आंबेडकरांना शिक्षणास दुसरीकडून मदत मिळाली नसती.

मराठा जागृतीच्या दृष्टीने विचार करू जाता म. शिंदे हे कॉंग्रेसमध्ये भाग घेणारे पहिले मराठा पुढारी होते. पुण्यात कॉंग्रेसचे दुसरे अधिवेशन भरले. त्यात म. शिंदे यांनी स्वयंसेवक म्हणून भाग घेतला. म. गांधी आफ्रिकेतून आल्यावर त्यांच्याशी जवळून ओळख असणारे पहिले मराठा म. शिंदे होते. त्यांनी मराठा इतिहास संशोधक मंडळ काढले होते आणि त्यांनी वेदपूर्व संस्कृतीची कल्पना मांडली होती. म. फुले यांनी प्राकृत व प्राचीन इतिहासाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला. पुढे शिंदे-आंबेडकरांनी त्यांच्या अभ्यासात भर घातली. अस्पृश्यतेची उत्पत्ती, बौद्ध धर्माचा अभ्यास हे विषय आंबेडकरांनी वर्धमान केले. त्याची सुरुवात म. शिंदे यांनी केली. म. शिंदे यांनी दलितांच्या बाजूने राजकारण केले. अर्थकारणातून बहिष्कृत भारताचा इतिहास म. फुलेनंतर व डॉ. आंबेडकरांच्या आधी वर्तमान ठेवला.

म. शिंदे यांनी 'मराठा साहित्य मंडळ' स्थापन केले होते, त्याचे कार्यालय अहिल्याश्रम, पुणे येथे होते; पण पुढे संशोधन करणारे वाढले नाहीत. 'मराठा जागृती'मधील 'क्षत्रियांचा इतिहास' हे श्री के. बी. देशमुख यांचे संशोधन आजही महत्त्वाचे आहे.

इ. स. १९११-१२ साली 'दीनबंधु'चे संपादक श्री वासुदेवराव लिंगोजी बिर्जे यांनी 'क्षत्रियांचे अस्तित्व' हा महत्त्वपूर्ण ग्रंथ लिहिला. कोल्हापूरच्या वेदोक्त प्रकरणातून श्री डोंगरे यांचा 'सिद्धांत विजय' ग्रंथ सिद्ध झाला. साहित्य म्हणून ही पुस्तके महत्त्वाची आहेत; पण सत्यशोधक समाजाचे साहित्य व विचार. ब्राह्मोसमाज, आर्यसमाज व प्रार्थनासमाज यांच्याप्रमाणे समृद्ध करणारे विद्वान अधिकारी सत्यशोधक समाजात फारसे झाले नाहीत.

खेड्यापाड्यांतल्या मराठा समाजाला स्वजातीची अस्मिता नव्हती. निवडणुकांत सर्वांची मते मिळवून बहुसंख्येने हा समाज निवडून येतो. वेगवेगळे राजकीय पक्ष व निवडणुकीतील सत्तेचे राजकारण यामुळे मराठा समाज नेहमीच विघटित होतो. त्यामुळे मराठा जागृती व प्रगतीची वाटचाल अवरुद्धच राहिली.

'मराठा जागृतीची जरुरी' या लेखात ब्राह्मणेतर चळवळ ही दलित चळवळीची जननी आहे असे मत रा. ना. मांडतात. त्यांच्या मते, दलित चळवळ हा

ब्राह्मणेतर चळवळीचा उत्तरार्ध आहे. गौतम बुद्धाने दोन्हीही चालू केल्या. पुढे आणल्या. फुले त्या परंपरेत मोडतात. डॉ. बाबासाहेबांना सयाजीराव, शिंदे, शाहू यांचा पाया प्राप्त होता.

कोणतीही नवी जागृती समाजात होऊ लागली की, विरोधक हे तिच्यातील उत्कट दोष दाखवतात. प्रतिक्रिया होणे हे जागृतीचे लक्षण ठरते. बडोद्यास 'मराठा जागृती' मासिक पाळेकर काढत. ते मासिक स्वरूपात पुढे मुंबईला २-४ वर्षे निघाले. बहुजन समाजाच्या वृत्तपत्रसृष्टीचा स्वतंत्र इतिहास लिहिला पाहिजे. 'दीनबंधु' (१८८७), 'मराठा मित्र' (१९२० च्या पूर्वी) यांच्या कार्याचा परामर्श घ्यावयास हवा. ॲड. शशिकांत पवारांनी 'मराठा जागृती' परत सुरू केले.

उच्चभ्रू वृत्तपत्रे बहुजनसमाज लेखकाला स्थान देत नाहीत. १९३७ मध्ये म. शिंदे यांनी वाईत एक भाषण दिले. त्यावर आधारित लेख 'ज्ञानप्रकाश'ला पाठवला असता तो छापला गेला नाही. तेव्हा तो लेख स्वतंत्रपणे छापून प्रसिद्ध करावा लागला.

म. शिंदे यांनी 'बहुजन समाजाच्या बाजूने लिहीत जा' असे रा. नां.ना शेवटी सांगितले. रा. नां.च्या मते, बहुजन समाजाबरोबर दलितांचाही विचार करावा लागतो. कारण, हा जोडप्रश्न आहे. ग्रामीण साहित्य, दलित साहित्य हे जागृतीचे चिन्ह आहे.

'मंडल आयोगा'च्या संदर्भात श्री दरेकर व ॲड. शशिकांत पवार यांच्यासारखे अभ्यासक मते मांडतात हे स्वागतार्ह आहे. त्यातून मराठा जागृतीच स्पष्ट होते. 'मराठी-मराठासमाजाची एकता व प्रगती-एक चिकित्सा' या लेखात म. शिंदे यांनी स्वराज्य मिळवण्यासाठी मराठा समाजाने कॉंग्रेसमध्ये जावे; पण सत्यशोधक समाजही चालू ठेवावा. कारण, त्यातून सत्तानिरपेक्ष सामाजिक कार्यकर्ते तयार होतील. कारण, अशा कार्यकर्त्यांना त्याग व स्वयंसेवा या गुणांची गरज असते.

संख्याशाली तत्त्वाने मराठा समाज विशाल आहे; पण विघटितपणा हा त्याचा स्वभाव आहे. हा समाज एकतावादी व्हावयास हवा.

'मराठा शिक्षण परिषद' हा यापुढील विभाग आहे. 'मराठा शिक्षण परिषद' या लेखात मराठ्यांनी अंधश्रद्धांना विरोध करावा. नवा, आधुनिक, अद्ययावत दृष्टिकोण स्वीकारावा. काळाची पावले ओळखून आपल्या मानसिकतेत बदल करावा. सयाजीराव, भास्करराव जाधव, कर्मवीर शिंदे यांनी अत्यंत व्यापक विचार मांडले आहेत. त्यांचे मनन करावे. डॉ. भांडारकरांनी 'मराठे हे कोण होते?' या बिर्जेकृत पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत मराठ्यांनी शिक्षणाची कास धरावी हे निक्षून सांगितले आहे. ते चिंत्य आहे.

'मराठा शिक्षण परिषद' या दुसऱ्या लेखात म. फुले यांनी एक विचार मांडला. मराठा हा बहुजन समाज आहे. त्याचा उद्धार झाला म्हणजे महाराष्ट्र पुढे येईल. त्या विचारापासून पुढे अनेक मंडळींनी प्रयत्न केले. त्याचे फळ म्हणजे मराठा शिक्षण परिषद होय. ही परिषद मुलांना स्कॉलरशिप देते. मुलांच्या स्कॉलरशिप बंद करून त्या मुलींना द्याव्यात असे रा. ना. म्हणतात. या परिषदेचे कार्ये व हेतू सत्यशोधक चळवळीच्या हेतूला पूरक आहेत.

काही जण महार-मराठेवाद चाणक्याप्रमाणे वाढवतात. त्यापासून मराठ्यांनी दूर राहावे. आपली सामाजिक निद्रा टाळावी. 'अखिल भारतीय मराठा शिक्षण परिषद' या पुढच्या लेखात ६६ वर्षांत या परिषदेची फक्त ३४ अधिवेशने झाली अशी खंत रा. ना. व्यक्त करतात. मराठा शिक्षण परिषदेचे संस्थानिक अध्यक्ष असावेत हे क्रमप्राप्त आहे; पण कार्यकारी अध्यक्ष व चिटणीस असले पाहिजेत. तसेच हे कार्य पुढे नेण्यास समर्पित कार्यकर्ते हवेत.

सर सय्यद अहमदखान यांनी मुस्लीम शिक्षण परिषद स्थापन केली. त्याच्या समकालीन मराठा शिक्षण परिषद होती. त्यांची प्रगती झाली; पण आपली नाही. तेव्हा भांडण, कलह टाळून पीएच.डी. विद्वानांनी डॉ. आंबेडकरांचा आदर्श ठेवून वाटचाल करावी.

समाजात शिक्षणप्रसाराबरोबर धर्मसुधारणा व संस्कार सुधारणा व्हावी. समाजाच्या वास्तू, जागा,

जमिनी फंडस् पडून आहेत. त्या साऱ्यांचा समन्वय व्हावा व समाजाचे पुनरुत्थान व्हावे. 'शिक्षण, बेकारी व ज्ञानाची वाढ' या लेखात वृत्तपत्राकडून स्वार्थत्यागी, बिनलाचार लेखकांची अपेक्षा आहे. आज समाजात बेकारीचा भस्मासूर वाढला आहे. शिक्षणाबाबत मद्रासपेक्षा आपल्या ग्रामीण भागात विद्वानांची व पदवीधरांची संख्या अत्यल्प आहे. समाजवादी दृष्टिकोण लोपल्यामुळे शिक्षणात भ्रष्टाचार आहे. अध्ययन, अध्यापन हा धंदा न होता ते सर्वांचे ध्येय झाले पाहिजे.

'मराठा पदवीधरांची संघटना' या लेखात पुढारी व पदवीधर यांच्यात समन्वय हवा. पदवीधरांनी लक्षात घ्यावयास हवे की, समाजाला पुढे नेण्याची सामाजिक जबाबदारी पुढाऱ्यांपेक्षा आपली आहे. कर्मवीर भाऊराव पाटलांची महत्त्वाकांक्षा होती की, खेड्यापाड्यांत एवढे मोठे विद्वान करून सोडावयाचे आहेत की, तेवढे विद्वान पुढारलेल्या लोकांत नसतील; पण ही महत्त्वाकांक्षा रयत शिक्षण संस्था पुरी करू शकली नाही. पदवीधरांनी व्यसने, भ्रष्टाचार यांच्यापासून दूर राहावे. मुख्य म्हणजे त्यांनी व्यासंगी व्हावे. परंपरा व लोकपद्धती यांना इष्ट वळण लावावे. सामाजिक, सांस्कृतिक कार्यात ब्राह्मणांचे अनुकरण करावे. पदवीधरांनी पुढाऱ्यांना पटवून द्यावे की, जातीय संघटना बांधून विधायक व रचनात्मक कार्य करता येते.

बेळगावच्या मराठा संघटनेने मराठ्यांबरोबर तत्समांचा समावेश संघटनेत केला हे स्वागतार्ह आहे. पदवीधरांनी अध्ययनशीलता, संशोधनवृत्ती धरावी. प्रबोधनाच्या व्यासपीठावर विवेकाचा विचार करावा. लेखनातून समाजप्रबोधन करावे. थोडक्यात, समाजसेवक मिशनरी बनावे.

पुढचा विभाग, 'मराठा समाजाला आव्हाने' हा आहे. त्यातील 'मराठा समाजाला आव्हाने' या लेखात मराठवाडा विद्यापीठ चळवळीवेळी मराठ्यांना दूषण देण्यात आले. मराठ्यांनी आत्मपरीक्षण करावे. समाजात सयाजीराव, शाहू, विठ्ठल रामजी हे थोर व महान समाजसुधारक-अस्पृश्योद्धारक झाले. ती परंपरा लक्षात घेऊन खेड्यापाड्यांत नवा दृष्टिकोण निर्माण करणे हे सर्वांचे कर्तव्य आहे.

'मराठा प्रभुत्वास धक्का' या लेखात इंदिरा गांधींनी मराठा समाजाचे प्रभुत्व संपुष्टात आणले म्हणून 'इंदिरा गांधींचे अभिनंदन' हा अग्रलेख २ मे १९८० च्या 'महाराष्ट्र टाइम्स'मध्ये आला. विधानसभेच्या २८८ जागांपैकी ८५ जागा मराठ्यांना दिल्या. काहींच्या मते, त्या योग्य आहेत तर काहींच्या मते ११० जागा योग्य आहेत. रा. नां.च्या मते लोकसंख्येच्या मानाने या जागा कमी आहेत.

मराठ्यांच्या ठायी उदारदृष्टी आहे; पण मराठ्यांत वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षा व लोभ आहेत. त्यामुळे गरीब, होतकरू व सर्वसामान्यांचे हित दुरावले. गरीब, होतकरू व सर्वसामान्य थरातला बहुजन समाज मागे राहिला.

'मराठा समाजाची आव्हाने' या लेखात सत्यशोधक समाजात मराठा व ओ. बी. सी. एकत्र होते. मराठ्यांपासून वेगळेपण दाखविण्यासाठी मराठेतर ही संज्ञा निघाली.

वस्तुस्थिती अशी की, प्रत्येक समाजातील १५% समाज पुढारलेला; पण तो उरलेल्याला पुढे आणत नाही. गरिबांच्या दृष्टीने विचार करता दलितांएवढे गरीब व आर्थिकदृष्ट्या मागासलेले मराठे खूप आहेत. स्वातंत्र्यपूर्वकाळात सामाजिक सुधारणेला जो वेग आणि मोठेपणा होता तो आज राहिला नाही. धर्मिष्टपणा, नवसायास, ज्योतिष पाहणे ही लाट आली आहे. या पौराणिक धर्माशी विग्रह घेणे, बायाबापड्यांना व बहुतेक समाजाला जमत नाही. डॉ. बाबा आढावांचे समता प्रतिष्ठान सोडले तर सत्यशोधक समाजाच्या शाखा कार्यरत नाहीत.

राखीव जागांच्या संदर्भात रा. ना. म्हणतात की, राखीव जागा अटळ आहेत. त्याचा व्यापक विचार व्हावा. या राखीव जागा नसल्या तर पूर्वास्पृश्यांचा विकास खुरटला असता. सामाजिक विचार करताना अर्थकारण बाजूला ठेवता येत नाही. एकूण बहुजन समाज दारिद्र्यरेषेच्या वर यावयास हवा. हे ध्येय असायला हवे.

'मराठा महासंघ' या विभागात 'महाराष्ट्र व

अखिल भारतीय मराठा महासंघ' हा लेख येतो. मराठेतरांचे जीवन हे मराठ्यांच्या जीवनाशी पूर्वीपासून निगडित आहे. सध्याच्या काळात पारिवारिकता व सोयरेधायरेशाही सर्वत्र वाढली आहे. पूर्वीची सार्वजनिक सामाजिकता या पिढीला लोपली व संपली.

महाराष्ट्र व अखिल भारतीय मराठा महासंघ असा विचार करताना काही जमेच्या बाजूही पाहायला हव्यात. म. फुले ते शाहू या विभूतींनी दलितांना सामाजिक न्याय देण्याचा प्रयत्न केला. डॉ. आंबेडकरांनी त्यांच्या प्रगतीस मोलाचे योगदान दिले. यशवंतराव चव्हाणांनी महार बिल पास केले. बौद्धांच्या सवलती कायम ठेवल्या. हा भूषणीय इतिहास आहे. तो इतिहास मराठा समाज पुढेही चालू ठेवील. हा मागील प्रबोधनाचा विजय आहे.

महाराष्ट्राचे वांशिक ऐक्य आहे. ब्राह्मण-अब्राह्मणवाद हा संपला. मुस्लीम, ख्रिस्ती अल्पसंख्य, धर्मांतर त्यामुळे धर्म व उपासनापद्धती वेगळी; पण वंश व संस्कृती तीच राहिली. हा रा. नां.चा समन्वय विचार मोलाचा आहे.

मराठा महासंघाचे कार्य वर्धिष्णू राहावयास हवे. त्यासाठी योग्य कार्यकर्ते व नेते मिळावेत. त्यांनाही जय-पराजय पचवावा लागेल. मराठा समाजाने सामाजिक आत्मपरीक्षण करावे. मनोरंजनात्मक साहित्याबरोबर विवेकप्रधान साहित्यही वाचावे. समाजाच्या संघटनेत गैर काही नाही. कारण मराठा महासंघ राष्ट्रीय विचारांचा पुरस्कर्ता आहे व त्यासाठी भविष्यात तो संघर्ष करेल.

'मराठा समाज : सामाजिक चिंतन' हा पुढचा विभाग आहे. 'मराठा समाजाची सामाजिक झोप; एक सामाजिक चिंतन' या लेखात शिकलेल्या लोकांची कृतघ्नता मांडली आहे. या शिकलेल्या लोकांचा व्यवसाय सावलीतला बुद्धिजीवी झाला. त्यांनी ग्रामीण शेतकरीवर्गाशी फारकत घेतली. तीच गोष्ट दलित समाजाची झाली.

या सर्वांनी राजर्षी शाहू, म. शिंदे यांच्याकडे पाठ फिरवली. सोळाव्या सत्यशोधक परिषदेला डॉ. आंबेडकरांनी कळवले की, म. फुल्यांच्याकडे निर्लज्जपणे पाठ फिरवू नका? काँग्रेस सत्तावंत झाली. मराठा समाज त्यात प्रमुख होता; पण त्यांनी सत्ता ही शाहूप्रमाणे लोककल्याणार्थ वापरली नाही कारण हा समाज सजग नसतो. तो झोपेत असतो.

समाज सजग असतो म्हणजे त्याने बहुजनवादी नियतकालिके कुटुंबात घेतली पाहिजेत. त्याची वर्गणी भरली पाहिजे. सामाजिक संस्थांना देणग्या दिल्या पाहिजेत. यातून उद्धृत झालेली लोककल्याणार्थ संवेदना आचरणाकडे वळेल; पण याचे महत्त्व व अस्मिता लोप पावली आहे. दारूचे वाढते व्यसन व बौद्धिक व्यासंगाचा अभाव हे दोन दोष मराठा समाजात आहेत. गुणवत्तेचे बळ हे संख्याबळापेक्षा सामर्थ्यवान आहे हे मराठा समाजाने लक्षात घ्यावे.

'शेतकऱ्यांचे साहित्य व मुखपत्र' या लेखात ग्रामीण साहित्य वाढावे ही अपेक्षा रा. ना. व्यक्त करतात. ग्रामीण साहित्यसंमेलने भरत आहेत हे आशादायी आहे. श्रमजीवींनी बौद्धिक ऐकले पाहिजे. शेतकऱ्यांचे समाजप्रबोधन व्हावे. त्यांच्यात शिस्त आली तर ते प्रपंच व व्यवसायास श्रेयस्कर ठरेल.

'मंडल आयोग : एक चिंतन' हा पुढील विभाग आहे. 'कोण म्हणतो मराठा जातीय आहे?' या लेखात अखिल भारतीय मराठा शिक्षण परिषदेविषयी विचार मांडण्यात आलेले आहेत. ही संस्था प्रांतीय नव्हती; तर भारतीय होती. त्यांनी विद्यार्थ्यांना शिष्यवृत्ती दिली. समाजाची उन्नती होण्यासाठी ती आवश्यक होती. हा समाज ३/४ आहे. त्यामुळे त्याच्या उन्नतीसाठी प्रयत्न करणे ही जातीयता नाही. शिक्षणाबरोबर लोकशिक्षण व्हावे ही या परिषदेकडून अपेक्षा आहे.

'एक प्रतिक्रिया' या लेखात डॉ. बाबा आढावांचा 'मराठा' दैनिक मुंबई, दि.१७ जून १९७१ च्या अंकात 'महाराष्ट्राच्या राजकारणात मराठा जातीचे वाढते प्राबल्य' हा लेख प्रसिद्ध झाला. त्यावर रा. नां.नी प्रतिक्रिया दिली आहे. डॉ. बाबा आढाव मराठा समाजाकडे जात म्हणून पाहतात. रा. नां.च्या मते, हा विशाल बहुजन समाज आहे. ग्रामीण भागात ६८% व

शहरात ३८% आहे. असे असता डॉ. आढाव तो केवळ ३८% मानतात. लेखाच्या उत्तरार्धात या समाजाचे विशाल संख्याबळ आहे असे डॉ. आढाव मान्य करतात.

डॉ. आढावांच्या मते, मराठा समाजाचे सर्वत्र प्राबल्य आहे. ते नाहीसे व्हावे या हेतूने त्यांनी लेखन केले आहे. रा. नां.च्या मते हा विचार विचित्र, उलटा व अन्यायी आहे.

मराठ्यांचे व्याकरण (सामाजिकशास्त्र) व्यापक, वर्धमान आहे. हे भास्करराव जाधवांनी मांडले आहे. म. शिंदे यांनी 'बहुजनपक्ष', 'राष्ट्रीय मराठा संघ', 'मराठा सामाजिक परिषद', 'मराठा इतिहास संशोधक मंडळ' इत्यादी व्यापक घटनांवर दूरदर्शी विचार मांडले होते तर सयाजी महाराज, राजर्षी शाहू यांचे व्यापक सामाजिक वर्तन विख्यात आहे. त्यातून सामाजिक व्यापकता, विस्तार, उदारता, आतिथ्यशीलता, सांप्रदायिक सद्‌गुणच दिसतात.

प्रस्तुत लेखकाने अनौपचारिक चर्चेत एकदा रा. नां.ना 'खानदान' या शब्दाचा अर्थ विचारला होता. त्यावेळी ते म्हणाले होते की, 'आज गावात ज्याच्या घरी चूल पेटली नाही त्याच्या घरी अबोलपणे शेरभर ज्वारी जो टाकतो तो खानदानी मराठा' याचा विचार करता असे जाणवते की, 'खानदान' (दाणे खाण्यास देणे-श्रेष्ठ दान-पुण्य नैतिकतेचा निर्मळ आविष्कार आहे.) अशा या समाजाचे हे सद्‌गुण व त्याचे राष्ट्रीय महत्त्व न्या. रानडे, राजारामशास्त्री भागवत, डॉ. भांडारकर, लो. टिळक यांनी ओळखले होते. तेव्हा या समाजाचे प्राबल्य समाजहितैषी व समाजकल्याणकारक आहे हेच सिद्ध होते.

आज या समाजात गरीब व श्रीमंत असे दोन वर्ग आहेत. कष्टकरी, गरीब खूप आहेत. अर्धा भाग स्त्रिया आहेत. श्रीमंत मराठा गरीब मराठ्याला पिळतो. एकूण मराठा समाज मागासलेला आहे. मराठ्यांनी खरेदी-विक्री संघ इ. संस्थांत ७२% जागा अडवल्या आहेत असे डॉ. आढाव म्हणतात. त्यामुळे मराठ्यांची संख्या ३८% हे त्यांचे विधान खोटे ठरते.

म. शिंदे यांनी मराठ्यांचे दोषदिग्दर्शन केले. तसे दोषदिग्दर्शन करणे समाजविकासासाठी आवश्यक आहे. येथील माणूस कसा सुधारेल हा राष्ट्रव्यापी, सर्वपक्षीय प्रश्न आहे. रा. नां.ना वाटते की, यावर शे. का. पक्ष हा तोडगा आहे. जातीसंज्ञेतून जातीवाचक विचार करू नये. नव्या पिढीच्या मराठ्यांनी सर्वांना घेऊन चालले पाहिजे.

'मराठा-मराठेतरवाद माजवण्याचा धूर्त डाव' या लेखात रा. ना. जातीजातीतील अद्वैत मानतात. राजकारण हा मराठ्यांचा धर्म आहे. तसे पाहिले तर मंत्रिमंडळात सर्व जातीचे लोक आहेत. 'सोबत' सारखी वरिष्ठवर्गीय नियतकालिके मराठेतरपणाची वेगळी जाणीव निर्माण करीत आहेत. बौद्धांवरील अत्याचाराबाबत मांडलेले निरीक्षण-परीक्षण सर्वथैव बिनचूक आहे; पण सर्वांशी प्रमाण व सर्वथैव खरे नाही.

म. फुले यांनी मूलत: सर्वच मराठे अशी मांडणी केली आहे. मेंढ्या राखणारे धनगर झाले. बागकाम करणारे माळी झाले. हा व्यापक विचार महत्त्वाचा आहे. वृत्तपत्रे जो मराठा समाजाविरुद्ध गदारोळ व बुद्धिभेद करीत आहेत तो कोणाच्याच भल्याचा नाही. मराठ्यांनी सुस्त व गप्प न राहता शास्त्रीय विचार करावयास हवा.

'मंडल आयोग-मराठा, कुणबी, ओ. बी. सी.- एक सामाजिक चिंतन' या लेखात हा समाजशास्त्रीय विषय आहे असे रा. ना. म्हणतात. त्यांच्या दृष्टीने मंडल आयोग हा प्रबोधन व परिवर्तनाचे साधन आहे. म. फुले व डॉ. आंबेडकर यांना आपण ज्या समाजात जन्मलो तो शूद्रातिशूद्र समाज दरिद्री, निरक्षर व अज्ञानी आहे असा सामाजिक साक्षात्कार झाला. त्यांना पुढे आणण्यासाठी या दोघांनी चळवळी उभारून आमरण प्रयत्न केले. फुले-आंबेडकर हा समास झाला. तो जोडविषय ठरला. म. फुले हा पूर्वार्ध व डॉ. आंबेडकर हा उत्तरार्ध आहे. म. फुले व डॉ. आंबेडकर हे मंडल आयोगाचे ध्येयधोरण आहे. शाहू छत्रपती हे या दोघांना जोडतात. शाहू महाराजांनी मागास-अतिमागास यांना पुढे आणण्यासाठी संस्थानात जो प्रयोग केला तोच

इंग्रजी राज्यात-खालसा मुलुखात (संस्थाने नसलेल्या इंग्रजांच्या पूर्ण ताब्यात असलेल्या प्रदेशात) केला. त्यामुळे मागास-अतिमागास यांची प्रगती झाली.

मिशनऱ्यांनी स्वातंत्र्यपूर्वकाळात म्हणजे मराठी राज्य गेल्यावर मागास अतिमागास भागात शाळा काढल्या. धर्मप्रसाराचा उद्देश बाजूला ठेवला तर रुग्णसेवा व शिक्षणप्रसार हे जे दोन समाजकल्याणाचे मुद्दे मिशनऱ्यांच्या कार्यात होते त्याचा उपयोग समाजातील दुर्बल घटकांना झाला. मिशनरी जगातल्या अनेक अविकसित देशांत गेले. त्यांनी संकटे, विरोध यांना तोंड दिले. छळ सोसला. हिंदुत्ववाद्यांकडून असा पद्धतशीर प्रयत्न होत नाही. त्यांनी फक्त मुसलमानांच्या द्वेषावर भर दिला. शूद्रातिशूद्र हिंदुत्ववाद्याविषयी नापसंती व्यक्त करतात. उच्चभ्रू अल्पसंख्य आहेत. त्यांना त्यांचे वर्चस्व टिकवावयाचे असते. त्यामुळे सर्वांगीण सुधारणांपासून समाज दूर राहतो. त्यांच्या या तथाकथित वर्चस्व टिकवण्यातून त्यांचे सांस्कृतिक मागासलेपण सिद्ध होते. यातील नाट्य असे की, हे उच्चभ्रू आपल्या ज्ञातिबांधवांशी वागताना भाऊबंदकी टाळतात, त्यांच्या कल्याणाचा विचार करतात; तसा ते मुस्लिमांसहित सर्व समाजाचा करीत नाहीत. याला ब्राह्मण समाजातील न्या. रानडे, म. फुले यांचे ब्राह्मण समाजातील मित्र, डॉ. भांडारकर, राजारामशास्त्री भागवत मात्र अपवाद आहेत.

मंडल आयोगाचा दहा-दहा वर्षांनी फेरविचार व्हावयास हवा. मंडल आयोग व मराठा समाज यांचा विचार करता १९३९ सालापूर्वी श्रीमंत शेतकरी व गरीब शेतकरी असा भेद नव्हता. १९१७ नंतर ब्राह्मणेतर मराठा व तत्सम समाजात राजकीय जागृती होण्यास सुरुवात झाली.

महाराष्ट्राचा विचार केला तर कोकण, प. महाराष्ट्र, खानदेश, मराठवाडा, विदर्भ, नागपूर या महाराष्ट्राच्या विविध भागांत समान सामाजिक अवस्था नाही. कोकणात अद्याप अस्पृश्यता खेड्यापाड्यांत दबा धरून आहे. देशावर कुणबी व मराठा हा भेद नाही. कुणबी हे बी. सी. व ओ. बी. सी. नाहीत. शेती करणे व गावगाडा चालवणे हा मराठ्यांचा मूळ व्यवसाय आहे.

कुणबी हे श्रमिक, उत्पादक प्रत्यक्ष कष्ट करणारे होते. कोकणात खोतांच्या मालकीच्या जमिनी होत्या. त्यात कुणबी राबत. खोती बिलानंतर खोतांचे वर्चस्व संपले. कोकणात खोत म्हणून ब्राह्मणही होते. या त्रैवर्णिकांनी श्रमिक कुणब्यांचे शुद्धीकरण केले. कुणबी हा शब्द अप्रतिष्ठेचा झाला. 'कुणबीण' म्हणजे दासी असा अर्थ रूढ झाला.

मुंबईला कुणबी लोक कामगार म्हणून गेले. त्यामुळे त्यांची स्थिती सुधारली. म. फुले यांनी सत्यशोधक समाज कुणबी, माळी, साळी, गरीब शेतकरी, कारागीर वर्गांसाठी सुरू केला. मंडल आयोगाचा ज्यांनी फायदा घेतला. त्याचा पुढच्या पिढ्यांनी फायदा घेऊ नये. गरिबांना द्यावा; पण असे घडत नाही. मंडल आयोगाच्या विरोधाचे हे एक कारण आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे, मंडल आयोगाचा सर्व गरिबांना फायदा झाला नाही.

मंडल आयोगात काही जाती खरोखरच मागास नाहीत; पण त्यांचा समावेश आहे. ओ. बी. सी. संघटनेला अंतर्गत जातिभेद हा शाप आहे. तुम्ही कोणत्याही मार्गाने जा. जातिभेद आडवा येईल, असे डॉ. आंबेडकरांचे मत होते.

ब्राह्मणात पोटजातिभेद आहे; पण तो त्यांच्या हिताच्या आड येत नाही. सुबुद्धता व समंजसपणा त्यांच्यात जास्त असू शकतो. बाकीच्या जातींतील भाऊबंदकी वगैरे दोष तुलनेने जास्त बाधक आहेत. मागास व अतिमागासांना पुढारलेले करणे हा मंडल आयोगाचा उद्देश आहे. यासाठी या वर्गाने पुढे गेलेल्यांचे म्हणजे ब्राह्मणांचे गुण आत्मसात करणे महत्त्वाचे आहे.

सवलती व राखीव जागा या पांगुळगाड्याप्रमाणे आहेत असे डॉ. आंबेडकरांचे मत आहे. त्यांच्या मते, गुणवत्तेने कोणीही पुढे यावे. खरे तर गुणवत्ता ही सर्व समाजाला आवडते; पण त्यासाठी सर्व समाजाची गुणवत्ता सार्वजनिकपणे वाढण्याची गरज असते. अशी गुणवत्तेची संपन्नता ज्या समाजात तो आपला मंडल आयोगात समावेश झाला नाही याचा खेद करीत नाही.

छत्रपती शिवाजी व शाहू महाराजांनी मराठा समाजात परिवर्तनाचे प्रयत्न केले; पण परिवर्तन मंद गतीने होते. वाडवडिलार्जित चालीरीतीच्या चाकोरीने गावगाडा चालत असतो. अंधश्रद्धा, दारूचे व्यसन, विधवा, बालविधवा यांचे दु:ख यामुळे या पिढीत परिवर्तनाची चळवळ मराठ्यांत राहिली नाही. पुरोगामी महाराष्ट्रात मंडल आयोगाला विरोध झाला नाही. मंडल आयोगाकडे प्रबोधन व परिवर्तनाचे एक साधन म्हणून पाहिले पाहिजे.

'मराठा समाज सद्य स्थिती' हा पुढचा विभाग आहे. मराठ्यांचा विचार म्हणजे महाराष्ट्राचा विचार व आचार आहे. हे सूत्र 'एकूण मराठा समाजाचा सामाजिक विचार व आचार' या लेखात मांडलेले आहे. सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळीला प्रभू, कायस्थ, सारस्वत व शेणवी यांनी पाठिंबा दिला. महाराष्ट्राबाहेर बृहन्महाराष्ट्रात मराठे आहेत. ते महाराष्ट्रापेक्षा जास्त संघटित आहेत. ते महाराष्ट्र मंडळे व मराठी साहित्यविषयक संस्था ते चालवतात.

मुंबईने खेडे व मुंबई जोडली. मराठी बोलणारे ते मराठे. या न्यायाने साऱ्या मराठी बांधवांच्या कल्याणासाठी मुंबईतील कामगार बांधवांनी रयत शिक्षण संस्थेच्या प्राथमिक शाळांना आर्थिक मदत केली. कामगार चळवळीची मुंबई ही जननी. माळी जातीतील लोखंडे यांनी कम्युनिस्ट चळवळीच्या उगमाअगोदर कामगारांसाठी काम केले.

पंचायतराज व सहकारी चळवळ या चळवळी ग्रामीण भागाला व्यापक स्पर्श करणाऱ्या चळवळी आहेत. रा. नां.च्या मते, जातीयता प्रत्येक माणसात आहे. ती आपपरभाव निर्माण करते म्हणून डॉ. आंबेडकरांनी 'जातिभेदाचा राक्षस' असे म्हटले आहे.

लग्नात गुणवत्ता, शिक्षण यापेक्षा जात, पदर पाहिले जातात. हा सरंजामशाहीचा पीळ आजही कायम आहे. मराठा समाज हा दलितांविरुद्ध असा उच्चभ्रूंनी सरसकट प्रचार केला. 'नामांतर' प्रश्नावरून 'मराठवाडा'चे संपादक अनंत भालेराव, मराठवाड्यातील मुंबईत हायकोर्टात वकिली करणारे इत्यादींनी सह्यांचे प्रगट पत्रक काढले होते. यात सवर्णांकडे कानाडोळा करून मराठा समाजाला दोष दिला जातो.

आजच्या काळात आर्थिक व राजकीय प्रश्न मोठे महत्त्वाचे झाले आहेत. लोकव्यवहार व समाजजीवन निधर्मी झाले आहे. थोडक्यात, अनेकांगी विचार महत्त्वाचा आहे. सर्व देशांचा उद्धार व महाराष्ट्राचा उद्धार म्हणजे मराठ्यांचाही उद्धार आहे. जे समाजघटक समन्वयाने राष्ट्रीय व सामाजिक विचार करतात ते पुढारलेले होऊ शकतात.

पुढचा लेख 'मराठा समाजाची सद्यःस्थिती : एक निरीक्षण व परीक्षण' हा आहे. या लेखात रा. ना. संख्याशीलत्वाला पात्रता व गुणवत्तेची जोड हवी असे म्हणतात. दलित प्रश्न दलित व मराठे यांनी समन्वयाने सोडवावा. सारासार विचार हा सर्वांचा मध्यममार्ग आहे.

समाज पुढे जायचा असेल तर शेती, शिक्षण, सहकार या क्षेत्रांचा विकास व्हावयास हवा. पुरोहित व पुढारी यांनी लोकांवर जगू नये तर लोकांना जगण्याचा चांगला मार्ग दाखवावा. आज मराठा समाज आत्मविस्मृत आहे. २०% कुटुंबांतील पुढारलेली अवस्था आहे.

१८६५ साली तुकाराम तात्या पडवळ यांनी 'जातिभेद विवेकसार' हा ग्रंथ लिहिला. त्यात मराठा जातीसंबंधी संशोधन आढळते. आज सामाजिक बांधिलकीची जागा राजकीय व पक्षीय बांधिलकीने घेतली आहे. थोडक्यात, सर्वांनी एकमेकांना नावे न ठेवता आपापले सामाजिक परीक्षण करावे हे चांगले.

'मराठ्यांचे आत्मपरीक्षण' हा पुढील विभाग आहे. 'मराठा समाजाचे आत्मपरीक्षण' या लेखात मराठा समाज सांस्कृतिकदृष्ट्या, धर्मपरदृष्ट्या व साहित्यात मागे आहे. राजकारण्यांनी सर्व समाजाचा विचार करावा. राजकारणावर अगणित पैसा खर्च करण्यापेक्षा समाजातील संस्था व नियतकालिके यावर पैसा खर्च करावा.

ज्या विद्यार्थ्यांनी स्कॉलरशिप घेतली आहे. त्यांनी तिची परतफेड करावी. त्यामुळे ती इतर गरजू विद्यार्थ्यांना देता येईल. ही परतफेड कृतज्ञता आहे.

डॉ. आंबेडकर ब्राह्मणेतर चळवळीचे प्रवक्ते होते. त्यांनी जशी या चळवळीची प्रशंसा केली. त्याचप्रमाणे या चळवळीतले दोषही दाखवले. म. शिंदे द्रष्टे विचारवंत होते. डॉ. आंबेडकर व म. शिंदे यांनी मराठा समाजाचे दोष सांगितले आणि हितचिंतकांच्या भूमिकेने सूचना केल्या. त्या आचरणात आणणे महत्त्वाचे आहे.

'वर्तमान मराठ्यांचे आत्मपरीक्षण' या लेखात 'गाव तेथे ग्रंथालय' ही चळवळ खेड्यात रूजायला हवी, ही अपेक्षा रा. नां.नी व्यक्त केली आहे. विधायक, व्यापक ध्येयधोरणे मराठा समाजाने स्वीकारावीत. मराठा म्हणजे, 'जो लोकशाहीवृत्तीने सर्वांना घेऊन, धरून पुढे जातो तो' अशी नव्या काळात नवी व्याख्या करायला हवी. या नव्या युगात बुद्धिवादावर धर्म अधिष्ठित होणे क्रमप्राप्त आहे. तसेच स्त्रीवर्ग पुरोगामी होणे हीही नव्या युगाची निकड आहे.

'मराठ्यांचे आत्मपरीक्षण व अस्मिता' (ऐतिहासिक व सामाजिक) या लेखात १८५७ च्या बंडात मराठ्यांचा लक्षणीय वाटा होता. अनेक मराठे तलवार धरून मुलुखगिरी करीत. त्यात ब्राह्मणादी अनेक सरदार पुढे होते. मल्हारराव होळकर वेगळे होते. नबाबाला जर आपण पूर्ण घालवले तर पेशवे आपणाला त्यांची धोतरे बडवायला लावतील. ब्राह्मणांच्या गुलामगिरीची त्यांना भीती होती. जोतीबातील विवेक त्यांच्यात होता.

१८५७ च्या उठावाचे इंग्रजांनी आत्मपरीक्षण केले. राणीचा जाहीरनामा काढला. धर्माला हात न घालणे, दत्तक मंजूर करणे असे परिवर्तन केले. नंतरच्या काळात भास्करराव जाधव विद्वान पुढारी होते; पण त्यांनी मराठ्यांनी मराठ्यांना मते द्यावीत असे घातक मत मांडले. त्यामुळे प्रबोधनकार ठाकरे वगैरे 'मराठेतर' सत्यशोधक बिथरले. त्यामुळे सत्यशोधक चळवळीची हानी झाली. यशवंत नीतीने (यशवंतराव चव्हाण) अशा चुका होऊ दिल्या नाहीत.

साताऱ्याचे वेदोक्त प्रकरण झाले. त्याने सामाजिकवादास जन्म दिला; पण रायगड, बडोदे, कोल्हापूर, सातारा येथील मराठ्यात त्यामुळे जागृती झाली. १८५७ च्या उठावात कोल्हापूरचे चिमासाहेब, शाहू ऊर्फ जंगलीमहाराज ऊर्फ काशीराजा यांनी भाग घेतला. एकोणिसाव्या शतकात सावंतवाडीच्या राणी दुर्गावती सावंत, स्वातंत्र्यसैनिक प्रतापसिंह, त्यांच्या कुटुंबातील स्त्रिया अंबिका राजे, हैबतराव महाडिक यांनीदेखील इंग्रजांविरुद्ध उठाव केला. या सर्वांची चरित्रे लिहिली पाहिजेत. ही मराठ्यांची अस्मिता आहे.

'सर्वसंग्राहक समाज' हा शेवटचा विभाग आहे. यात उदार, सर्वसंग्राहक, मध्यवर्ती व सर्वसमावेशक मराठा समाज' हा लेख आहे. मराठा उदार आहे. त्याने कोणाच्याही उद्योग, व्यवसाय स्वातंत्र्यास प्रतिबंध केला नाही. म. शिंदे, सयाजीराव, छ. शाहू परदेशी गेले. या परदेशगमनास विरोध झाला नाही. त्यावरून कोणाला वाळीत टाकले नाही. पूर्वी सर्व गावगाडा मराठे चालवीत. पंचपद्धती होती. लोकशाहीची बीजे त्यात होती.

गावकऱ्यांत गुरव (शैव ब्राह्मण) होते. ते लोकांशी मिळून-मिसळून वागत; पण या गुरव-जंगम यांना ब्राह्मण समजत नसत. मराठावर्ग पुजारी व पुरोहित नसल्यामुळे त्यांच्यात सोवळे-ओवळे नव्हते. वारकरी मराठे स्पृश्यास्पृश्यता पाळत नाहीत. त्यांनी जातीय ऐक्य खूप सांधले. मराठा सरंजामदार, मुस्लीम, इंग्रज कार्यकर्त्यांचा स्पर्श अनिष्ट मानीत नसत. त्यांच्यात उदारता, सर्वसमावेशकता होती.

जुलै-सप्टेंबर १९८१ च्या 'किर्लोस्कर'च्या अंकात डॉ. आ. ह. साळुंखे यांनी 'सत्ता गेली हीच मराठ्यांना सुसंधी' हा लेख लिहिला. त्यामुळे समाजात पुष्कळ जागृती झाली.

मराठ्यातील ज्येष्ठ नेते यशवंतराव चव्हाणांचे गुरु तर्कतीर्थ असे अनेकजण विवरण करतात; पण तर्कतीर्थ तटस्थ राहतात. ते यशवंतरावांचा उल्लेख एक मित्र म्हणून करीत. विसाव्या शतकातील मराठासमाजाची ही काही निरीक्षणे आहेत.

मराठा समाजाच्या सामाजिक, सांस्कृतिक संस्था जेवढ्या वाढावयास पाहिजेत तेवढ्या वाढल्या नाहीत. याबाबत ब्राह्मणांचे गुण घ्यावयास पाहिजेत. जे पुढारलेले

विकसित झाले व आपण मागे का राहिलो? हा विचार इतर लहानमोठ्या अब्राह्मण समाजात वाढला पाहिजे. रुजला पाहिजे. गरिबी, बेकारी व महागाई हे महत्त्वाचे प्रश्न आहेत. त्यांच्या सोडवणुकीसाठी विचार करावयास हवा. उदार, सर्वसंग्राहक समाजाने हे करायला हवे.

रा. नां.च्या लेखनाचे एक वैशिष्ट्य म्हणजे मधली ओळ– 'to read between the lines' – अशा काही मौलिक गोष्टी ते सांगतात. जसे– शिवपूर्वकाळात व यादवकाळात मराठे व ब्राह्मण या मराठी देशात गोडीगुलाबीने राहिल्याचा दाखला इतिहासात आढळतो. (पृ.१६) जोतीबा प्रथम शालेय शिक्षक होते. नंतर अखिल समाजाचे 'समाज शिक्षक' झाले. शिक्षणप्रसार हे समाजाचे साध्य जवळ असणारे साधन होते व आहे. निबंधमालेत विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी सत्यशोधक समाजाचे ध्येयाबद्दल स्वत:चा विनाकारण गैरसमज करून घेतला. तथापि, त्यांनी शेवटी 'शिक्षणप्रसार' हे समाजाचे कार्य स्तुत्य आहे असा गौरवाने निर्वाळा दिला. म्हणजे सत्य समाजाचा एक मुख्य भाग व अंग त्यांनीदेखील मान्य केले. (पृ.३४)

या दोन्ही विधानातून पूर्वीच्या काळी असणारा समन्वय व जोतीबांचा शिक्षणप्रसाराचा न्याय्य विचारच स्पष्ट होतो.

यानंतर संपादकीय मनोगत, प्रस्तावना इत्यादी घटकांचा संक्षेपाने विचार अपेक्षित आहे. श्री रमेश चव्हाण यांनी आपल्या संपादकीय मनोगतात त्यांनी संपादित केलेल्या ४५ पुस्तकांची वाटचाल, रा. ना. चव्हाणांच्या लेखनाची वैशिष्ट्ये या पुस्तकास साहाय्य करणाऱ्या मान्यवरांविषयी कृतज्ञता व्यक्त केली आहे. तसेच या पुस्तकाचे महत्त्वही यथोचितपणे मांडले आहे.

या लेखसंग्रहास प्रा. डॉ. प्रकाश पवार यांनी मौलिक प्रस्तावना लिहिली आहे. सतराव्या शतकापूर्वीचा मराठा समाज, सतराव्या, अठराव्या, एकोणिसाव्या, विसाव्या शतकातील मराठा समाज, त्या काळातील या समाजाची वैशिष्ट्ये, चर्चाविश्वे यांची सविस्तर चर्चा करण्यात आली आहे. रा. नां.च्या सर्वधर्मसमभावाचा मुख्य आधार नैतिकता व उच्चतर नैतिकता असणे, संत तुकाराम, म. फुले व महर्षी शिंदे यांच्या विचारांचा धागा सातत्याने पुढे साखळीसारखा नेणे हे महत्त्वाचे मुद्दे डॉ. प्रकाश पवार यांनी मांडलेले आहेत. वाचकांनी व अभ्यासकांनी या पुस्तकाचे वाचन कोणत्या दृष्टीने करावे याचे मोलाचे दिग्दर्शन या प्रस्तावनेतून घडते.

डॉ. सदानंद मोरे यांनी या लेखसंग्रहाचा 'परामर्श' घेताना रा. नां.चा शास्त्रीय व नैतिक दृष्टिकोण, आत्मपरीक्षणाचे सूत्र आणि मराठ्यांनी हक्कांपेक्षा कर्तव्याकडे लक्ष देण्याच्या आवश्यकतेवर भर देणे अधोरेखित केलेले आहे.

प्राचार्य डॉ. सुनीलकुमार कुरणे यांनी रा. नां.च्या लेखनाची बहुजनसमाजाच्या पारंपरिक मानसिकतेची केलेली चिकित्सा, विचारवंतांनी आत्मपरीक्षण करणे व नवे प्रागतिक विचार आत्मसात करण्याची आवश्यकता ही वैशिष्ट्ये विशद केली आहेत.

प्रा. डॉ. अरुण शिंदे यांच्या मते, रा. नां.ना मराठा समाजाची उभारणी समूहभाव आणि व्यापक समूहभावाच्या पायावर व्हावी हा ध्यास होता. त्यांनी परिवर्तनाची व सहजीवनाची बीजे समूहमनामध्ये पेरली. त्यांचे मन भूमिपुत्रांच्या शोषणमुक्तीचा व सर्वांगीण विकासाचा उद्गार व्यक्त करते.

डॉ. सुनीलकुमार कुरणे व डॉ. अरुण शिंदे यांच्या अभिप्रायानंतर परिशिष्टांचा क्रमश: विचार करावयाचा.

या लेखसंग्रहाला बारा परिशिष्टे जोडली आहेत. पहिल्या दोन परिशिष्टात लेखसंग्रहातील विषयाला पूरक अशी वाचकांच्या पत्रव्यवहारातील रा. नां.ची दोन पत्रे दिलेली आहेत. परिशिष्ट एक मध्ये वीर उत्तमराव मोहिते यांनी दि.८ ऑक्टोबर १९७२ रोजीच्या 'दैनिक मराठा' अंकात लिहिलेल्या लेखाला पूरक मुद्दे मांडलेले आहेत. यादवकाळापूर्वीपासून मराठा समाजात जे दोष चालत आले, तेच आज आहेत. म्हणून मराठा समाज मागे पडत चालला आहे, हे निरीक्षण मांडले आहे.

परिशिष्ट दोन हे २ व ३ जानेवारी १९७४ च्या 'नवशक्ती'मधील अग्रलेखास पाठिंबा देणारे आहे.

शालीनीताई पाटील यांनी राजकीय दृष्टीने मुंबईस मेळावा भरवला होता. ती मराठा सामाजिक परिषद हवी होती असे रा. ना. म्हणतात व सर्व समाजात एकात्मता वाढवायची झाल्यास तात्त्विक भूमिकाच उपयोगी होईल असा मोलाचा विचार ते मांडतात.

परिशिष्ट तीन हे 'मराठ्यांच्या परीक्षेची वेळ ती हीच' म. शिंदे यांचे भाषण आहे. आपल्या लाडक्या जातीचाही मतलब दूर सारून राष्ट्रीय कार्याला निर्भय व निर्भिड अंत:करणाने सज्ज होणे म्हणजे राष्ट्रीय भावना हा मोलाचा विचार म. शिंदे या भाषणातून मांडतात.

परिशिष्ट चार-विक्रम सावरकर यांच्या संपादकत्वाखाली 'प्रज्वलंत' नावाचे नियतकालिक निघत होते. त्याच्या दि.२१ मार्च १९७५ च्या अंकात 'हे अस्पृश्यतेचे निवारण की अनावरण' या लेखातील विचारांचे खंडन रा. नां.नी या परिशिष्टात केलेले आहे. अस्पृश्यता निवारण ही सर्व समाजाची-सर्व जातीची जबाबदारी आहे हा विचार रा. ना. मांडतात.

परिशिष्ट पाच मध्ये प्रस्तुत लेखसंग्रहातील लेख ज्या नियतकालिकांतून व ग्रंथातून प्रसिद्ध झालेले आहेत त्यांचा तपशील दिलेला आहे. परिशिष्ट सहा हे डॉ. मा. प. मंगुडकर यांनी श्री रमेश चव्हाण यांना त्यांनी सोळा ग्रंथ प्रसिद्ध केल्याबद्दल दिलेल्या शुभेच्छा व सद्भावना (दि.१२ मार्च २०१०) हे आहे.

परिशिष्ट सात व आठ 'महाराष्ट्र आणि मराठे' या लेखसंग्रहाची श्री अविनाश गोडबोले ('दै. प्रभात', पुणे, रविवार दि.१३ जून २०१०) व श्री वासुदेव कुलकर्णी ('दै. ऐक्य', सातारा, रविवार दि.२० जून २०१०) केलेली परीक्षणे आहेत.

परिशिष्ट नऊ हे रा. ना. चव्हाण यांचा लेखकपरिचय आहे. ते हयात असताना प्रसिद्ध झालेली पुस्तके व त्यांच्या निधनानंतर (१० एप्रिल १९९३) प्रसिद्ध झालेली पुस्तके यांची यादी आहे.

परिशिष्ट दहा हे 'महाराष्ट्र व मराठे' या पुस्तकाचे प्रकाशन दि.९ मार्च २०१० रोजी न्या. पी. बी. सावंत यांच्या हस्ते व डॉ. बाबा आढाव यांच्या अध्यक्षतेखाली झाले. त्या प्रकाशनाची बातमी 'लोकसत्ता' पुणेच्या दि.१० मार्च २०१० रोजी आली ती उद्धृत केली आहे.

परिशिष्ट अकरा हे या लेखसंग्रहाचे प्रस्तावना लेखक डॉ. प्रकाश रा. पवार यांच्या परिचयाचे आहे तर परिशिष्ट बारा ही शब्दसूची आहे. ती डॉ. पूनम कवडे, प्रीती गोखले व रवींद्र घोडराज यांनी परिश्रमपूर्वक तयार केली आहे व शेवटी कर्नाटक राज्य मराठी साहित्य परिषदेचे अध्यक्ष प्रा. भालचंद्र शिंदे यांना भावपूर्ण श्रद्धांजली अर्पण केली आहे.

विसाव्या शतकातील आदरणीय व ज्येष्ठ नेते स्व. यशवंतराव चव्हाण यांना हे पुस्तक अर्पण केलेले आहे. ही अर्पणपत्रिका या लेखसंग्रहातील विषयाला अनुरूप अशीच आहे.

रा. नां.च्या या ३९ लेखांचे अवलोकन केल्यावर साररूपाने असे म्हणता येईल की, 'रा. नां.ना मराठ्यांची व त्याचबरोबर महाराष्ट्रातील सर्व जातींची प्रगती व्हावी यासाठी शिक्षण, मिशनरी वृत्ती, व्यासंग, इतिहासाने सम्यक ज्ञान, समन्वयातून संवाद, वाचनसंस्कृतीची वृद्धी, मराठा म्हणून आत्मोन्नती करतात. इतर समाजाच्या कल्याणात मनापासून मराठ्यांनी योगदान द्यावे असे वाटत होते. हे सारे मौलिक विचारधन आत्मपरीक्षण व आत्मोन्नती त्याबरोबर सकल समाजोन्नतीचेच दिशादिग्दर्शन करते.

विसाव्या शतकातील मराठासमाज
लेखक : रा. ना. चव्हाण
संपादक व प्रकाशक :
रमेश चव्हाण, भ्र. ९८६०६०१९४४
अक्षरश्रद्धांजली : पुष्प ४५ वे
प्रकाशन : ६ जून, २०२३
पृष्ठसंख्या : ४१६, मूल्य : ५००/- रुपये

■

 ISSN : 0976-2957

अस्तित्वहीन माणसाचं जगणं अधोरेखित करणारी कविता

◆

विलास पाटील
ज्ञानोपासक महाविद्यालय, जिंतूर-४३१५०९ जि. परभणी, भ्र. ९८६०८७५३२२

'खांदे सुजलेले दिवस' हा कवी अशोक कोतवाल यांचा चौथा कवितासंग्रह आहे.या अगोदर त्यांचे 'मौनातील पडझड', 'कुणीच कसे बोलत नाही', आणि 'नुसताच गलबला' हे कवितासंग्रह प्रकाशीत झाले आहेत.प्रस्तुत संग्रहात कवितेची सुरुवात अगदी नावापासूनच होते.येथे 'खांदे' आणि 'दिवस' प्रतीक म्हणून येतात. हे खांदे वर्तमान समकाळातील सर्वसामान्य माणसं, गडी-बाया आणि लहान मुला-मुलींचे;आणि ते सुजलेले आहेत. मुखपृष्ठ, आतील चित्रे,एकूण १०० कविता अणि मलपृष्ठावरील भाष्य; यातून एक समग्र प्रदीर्घ वर्तमान-कविता उलगडत जाते. यात भोवतीचा परिसर,मराठी लोकमानस 'खाऊजा' चे दुष्परिणाम, पंढरपूर, करोना आणि कवितेसंबंधी कविता आल्या आहेत.

खांदे कोणाचे आणि का सुजले आहेत?जुन्या काळात शेती गाढव/हाल्याद्वारे केली जायची.या प्राण्यांची जागा नंतर बैलांनी घेतली.रथाला घोडे जुंपले जातात,पण आज तो सर्वसामान्य माणसांना ओढावा लागत आहे.अगदी पहिल्याच 'रथ ओढणारे लोक' या कवितेतून लोक आणि घोडे यांच्यातील साम्य अधोरेखित करताना कवी चिंतन,मनन आणि वैचारिकता या अंगाने लिहितो-

इतिहास घोड्यांचा लिहिला जात नाही
हे माहीत असूनही शतकानुशतकं
तोंडाला फेस येईपर्यंत लोक ओढताहेत रथ
कदाचित त्यांना घोडे होणं आवडत असावं....

अर्थात, रथाचा जू माणसांच्या खांद्यांवर असल्यामुळे ते सुजलेले आहेत,आणि त्यांचा प्रत्येक दिवस तसात उगवतो- मावळतो.यात काहीच परिवर्तन होत नाही, म्हणून दिवसांचेही खांदे सुजलेले आहेत. कवी अर्थात निवेदक दैनंदिन जीवन जगताना आजूबाजूच्या वर्तमान समकाळाबद्दल अभिव्यक्त होत जातो.सदा पाठमोरी कामात गुंतलेल्या बायकोला अर्पण केलेल्या पत्रिकेत; उबदार सावली आणि कवितेचा उल्लेख कवी कृतज्ञतेतून करतो.कुटुंबात आई, आजी, मुलगा, मुलगी यांचा समावेश म्हणून यांच्यासंबंधी अनेक ओळी प्रस्तुत संग्रहात येतात. याबरोबर अवंता आत्या, शेजारचा तिरमक बुवा,आबाजी, गावाकडील वारकरी, मृदंग बडवणारा जगनबुवा,शहरातील चहावाला, छोटा/ भंगारवाला मुलगा,विठ्ठल मंदिराशेजारची अम्मी, दंगलीनंतर हातात दगड घेऊन फिरणारा चिमुरडा,आणि सर्वसामान्य लोक-माणसं या कवितांमधून भेटतात. मुलगी-गाणं, माहेर-सासर; आणि नदी यांच्यातील अंतर्गत संबंधावर भाष्य करताना अशोक कोतवाल लिहीतात-

१) मुलगी आई होते तेव्हा
तिच्या ओठांवरून
आपोआप झरू लागतं गाणं

२) सर्वांगावर
वात्सल्याचे झरे फुटलेली मुलगी
होऊन जाते
दोन कुळांमध्ये संथपणे वाहणारी
एक नदी

वर्तमान, समकाळ सर्वसामान्यांसाठी दिवसेंदिवस अवघड जात आहे.माणसाला जाती-जातीत,धर्मा-धर्मात विभागलं जाणाऱ्या या काळात विद्वेष निर्माण होत आहे.घराच्या अंगणात जिभेचा एक तुकडा टाकून दंगल भडकवण्याचं काम केलं जात असताना ,अस्मानात धुराचे लोट येतात, आर्त आवाज घुमतात तेव्हा 'ही कोणत्या महाभयंकराची सुरुवात आहे ? ' असं कवी, अर्थात निवेदक विचारतो. माणूस एवढा हिंस्र किंवा क्रूर कसा बनला ? हा प्रश्नही कवीला पडतो.समकाळाचे अनेक संदर्भ या कवितांमधून उजागर होताना दिसून येतात. उदा.

मारून टाकलाय /
माझ्या बिरादरीतला एक माणूस
जो बोलत होता /
अद्वातद्वा त्याच्या समकाळाविषयी

२) मी बोलतो आणि बोलतच राहीन
चित्ताची धुळधान करणाऱ्या /
माझ्या या समकाळाविषयी

३) मला व्हायचंय एक अनाम प्रश्नचिन्ह
माझ्या समकाळावर उमटलेलं

४) वर्तमानाची तोशीस नकोय म्हणून
नजरेवर बाण लावून उभाय

५) जेत्यांचे हारणे अन /पिसाटांचे घुरघुरणे आहे
हा समकाळ

समकाळाविषयी कवी बोलत राहतो, आणि बोलत राहणे यातूनही संग्रहात काव्य निर्मिती होत आहे.पुंडलिक-विठ्ठल मंदिराच्या कळसावर बसलेल्या कावळ्याचे अध्यापक असलेल्या कवीशी, आणि कवीचे विठ्ठल-तुकारामाला बोलणे,रखुमाईचे विठ्ठल-चंद्रभागा नदीला बोलणे, नदी व देवीचे बोलणे, बायजाईचे विठ्ठलाशी भांडायला जाणे,रखुमाईचे देवाला प्रश्न विचारणे,विटेचा मोह न सुटलेला विठ्ठल,माणसांचे पंढरीतून देव होऊन येत-माणूसपणाचं गाणं गाने, अद्वैताचा झिलमिल प्रकाश, हवा नासवणारा-पाखरं पिटाळणारा/ हा समृध्दीचा भगभग प्रकाश,मी एकदा झाड झालो होतो,कवीचं डोळ्यांचं घर,मी भाकरीसारखा /तोडून खातो तुकाराम, विठ्ठलाची दगडी बुबुळे रखुमाईकडे सर्रकन फिरणे आणि तिचे खाली जमिनीकडे नजर झुकवणे, टाळ- मृदंगाच्या झांज-चिपळ्यांच्या कल्लोळात चंद्रभागेचं पाणी थरथरत राहणे,सवयीचे दिवसांवर चरत जाणे आणि कवीचं त्यांच्यामागून डोंगरकपारीत हिंडत जाणे, कविता म्हणजे शब्दांची मळलेली भाकरीच,अक्षरांचं धन गवसणे,कवितेच्या ओळीतील अक्षरांचं शहरात चुपचाप भटकून येणं,कवितेचं साबणाच्या गुब्बाऱ्यासारखं तरंगणं आणि कवीचं रस्त्याच्या कडेला कवितेचं हिरवंगर्द झाड होऊन उभं राहणं,या क्रिया आणि घटनांमधून काव्यात्मकता अधोरेखित होते.'कवी झोपलेच कसे?', 'रखुमाईचे विठ्ठलाला काही प्रश्न?', 'गोष्ट : चंद्रभागा-रखुमाईची' , 'असा कसा डसतो विठ्ठल ', 'विठोबा पंढरपूरकर', 'दिवसांवर चरणाऱ्या सवयी,' 'मुलीचं नदी होणं', 'नदी कागदावरून वाहते,' 'रस्त्यांचं असं पसरत जाणं', 'एक रात्र झाली रंडकी', 'मी मेलेलाच असतो,' 'कविता फक्त...,' 'कवितेचं झाड', 'खाता येत नाही कविता भाकरीसारखी ', आणि 'कवितेतली गायब झालेली ओळ' या कवितांच्या नावांमधून कवितेचा संदर्भ उलगडत जातो.आणि शेवटच्या ७ कविता तर कवितेविषयीच असल्याच्या दिसून येतात.

'तुकाराम' ते 'सुसंस्कृत' या १८ कविता मराठी मनाचा केंद्रबिंदू,विठ्ठल-पंढरपूर संदर्भात आहेत.यात वारकरी, भक्त, सर्वसामान्य माणसं, वारी, त्यांची श्रद्धा, कवीचे विज्ञानवादी मन आणि अध्यात्म यातील द्वंद्व अभिव्यक्त होते.'अम्मीचा विठ्ठल-अल्ला' या कवितेत चांगल्या पद्धतीनं अभंग गाणारी अम्मी कवीला म्हणते,

१) हमारा अल्ला दिखता है क्या रे?
तुम्हारे लोगोंने पंढरपूरमें
मुरत बनायके बिठायेला इठ्ठल
नैच है व्हापेवो तो अंदर तेरे-मेरे

२) उसकाही तो नाम
मौला हमारी भाषा में लेते. मालूम है?
हौर क्या दूं सबूत तेरेकू ?
दोनो तरफ वईच तो है...

अर्थात विठ्ठल मंदिराशेजारी राहणारी आणि नमाजावेळी अल्ला समजून विठ्ठलालाच याद करणारी ही अम्मी, भक्ती संदर्भात सर्वधर्म-समभावाचे दर्शन घडवते.या कवितांमध्ये विठ्ठल,रखुमाई,आवली, जनाबाई,मुक्ताबाई,साने गुरुजी, तुकाराम,पंढरपूर, चंद्रभागा नदी आणि परिसराचे संदर्भ आले आहेत.तसेच निस्संग, तोषव, आबदार, झाडपण, प्राणझडी, प्रेमभाव, दवालये, भयालये आणि युगवैऱ्या अशा नवीन शब्दांची ओळख कवी अशोक कोतवाल करून देतात.येथे विठ्ठल पुरुषप्रधान संस्कृतीचे प्रतीक म्हणून येतो.तर रखुमाई समग्र स्त्रियांच्या दुय्यम स्थानाचे प्रतिनिधित्व करते.

'जाच', 'क्रौर्य,' 'तुलना,' 'फेसबुक,' आणि 'सांगणं ही एक कला' या कविता मोबाईल अर्थात भ्रमणध्वनी संदर्भात आहेत.यातील पहिली आणि तिसरी कविता बाप आणि मुलातील विसंवाद,जनरेशन गॅप अर्थात वाढत जाणारे मानसिक अंतर या विषयी; तर इतर कवितांमधून धादांत खोटेपणा-क्रूरता-फोनचे तात्कालिक फायदे आणि सांगण्याची कला या बाबी अधोरेखित करताना दिसून येतात.

'कोरोना-१', 'कोरोना-२', 'बखत' आणि 'प्राणझडी' या COVID-19 अर्थात करोना या महामारीविषयी आहेत. यात कॉरंटाईन, विषाणू, संशय, मास्क, सॅनिटायझर, अस्पृश्यता, महानगर सोडून ग्रामीण भागाकडे पायी चालत जाण्याचा प्रवास, देवालये, भयालये, प्राणझडी आणि मृत्यूची भीती; या बाबी काव्यरूप घेऊन येतात.'बखत' ही कविता मराठी आणि छत्तीसगडी बोलीत दृश्यमान होते.या कवितेत सासूमा,सून सावी आणि रामधन हे मुंबई-जळगाव-नागपूर असा पायी प्रवास करत छत्तीसगडला जात असताना सुनेला पोटात कळा सुरू होतात;आणि ती तळमळत रस्त्यातच बाळंतीण होते; तेव्हा रामधन वैतागून म्हणतो,

आपून मामुली तो थेही
अब मुजरिम जैसा बना दिया
ये हरामी करोना ने
लोग कैसे घूरघूर के देखते है
पासभी नही आने देते

आणि मग पुढे कवी लिहितो -

रस्ताभर आवाज टॅऽऽव टॅऽऽव टॅव
सावी तशाही अवस्थेत
पटकन उचलते त्याला
लावते गालाशी पुटपुटते कानात
तेरेकूभी यईच बखत मिला क्या आने का ?

दया, प्रेम, करुणा, सहवेदना, माणुसकी, शांती, समता, अहिंसा या मूल्यांचा उद्घोष करणाऱ्या भावना; 'प्रश्नांच्या उगमाचं रसशास्त्र', 'गौडबंगाल', 'रे तथागता' आणि 'जिभेचा तुकडा' या कवितांमधून अभिव्यक्त होतात.यातून कवी तथागत अर्थात बुद्धविचारांचा वारसा चालवताना दिसून येतो.

या संग्रहात श्रद्धावान, दुःखात जगणारी सर्वसामान्य माणसं,मुले-मुली आणि काबाडकष्ट करणाऱ्या स्त्रिया आहेत.आर्थिक, सामाजिक, राजकीय आणि धार्मिक गुलामगिरीत जगणाऱ्या सर्वहारा वर्गाचा आवाज बनूण कवी, निवेदकाच्या रूपात प्रस्तुत कवितांमधून अभिव्यक्त होतो. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्यावरील 'एक घास चिरंतन सुखाचा' या कवितेत अशोक कोतवाल लिहितात

बा भिमा,
तूच झालास आमचा श्वास
आमचं पाणी, आमची जमीन, आमची वाणी
तूच दिलास आम्हाला
एक घास चिरंतन सुखाचा अविनाशी

अर्थात; या ओळींमधून कवीच्या सहृदय आणि संवेदनशील मनाची बाबासाहेबांबद्दलची कृतज्ञता व्यक्त होते.तर 'विकास' या कवितेत कवीने 'असण्याचं

नसणं होणं म्हणजे विकास का ?' असा प्रश्न विचारला आहे. प्रस्थापितांकडून सर्वसामान्यांचे हक्क ओरबाडून घेतले गेलेत.हक्काची जाणीव झालेला निवेदक 'पतंग' या कवितेत म्हणतो,

म्हणून मलाही / माझा जोश
कमी होऊ द्यायचा नाहीये
जेवढी हवा आणि आकाश त्यांचं आहे
तेवढंच माझंही.
तूर्त इतकंच कळतंय मला....

वर्तमान प्रदुषित,सामाजिक- राजकीय वातावरणात; अन्याय-अत्याचारात वाढ होताना कवीच्या मनात विद्रोहाची भावना निर्माण होते.'विठोबा पंढरपूरकर' या कवितेत विवेकाचा सांधा जुळवत कवी 'पागल होणं' आणि 'माझ्या मेलेल्या दिवसांनो' या कवितांमधून विद्रोही बनताना दिसतो.

लोकपरंपरेतील ज्ञान वा अनुभव, कमीत कमी शब्दात सूचक-समर्पकपणे मौखिक रूपात; लोकोक्ती म्हणून प्रचलित असतात.कालातीत भाष्य करणाऱ्या त्या लय आणि यमकयुक्त लहान वाक्यांना लोक 'म्हणी' संबोधतात. अर्थात या संग्रहात कवी म्हणीयुक्त वाक्यांना 'काव्यरूप' देताना दिसून येतो.

१) फाट्यावर मारता येते दुनिया
२) राख होते शहाण्यांची
३) आफतींना घोडे लावीन
४) करीन भुगा इभ्रतींचा काळीजभर
५) नुसत्याच कोलड्या चौकशा ?
६) दोघांनाही फाट्यावर मारून
७) पारा चढलेला मनावर
८) औकातीलाही नाही घातला लगाम
९) वैतागावर घर बांधलं
१०) समोरासमोर डोळ्यात डोळे घालून
११) आतडी पिळून भरलेलं
१२) नजरेवर बाण लावून उभाय

अर्थात; या ओळी वाक्प्रचार / मराठी भाषेच्या संप्रदायाकडे निर्देश करतात.संग्रहात गुरं,कुत्रा,घोडे, गोचीड, मांजर, चिमण्या, कावळा, बगळे, फुलपाखरं ; असे प्राणी-कीटक-पक्षांचे संदर्भ आले आहेत.

वर्तमान काळात विकास कमी जाहिरात जास्त असे दिवस आले आहेत.लोक आभासी जगात रोजमर्रा जीवनातील समस्या विसरून जात आहेत.राजाचं खोटं आणि नाटकी रडणं प्रजेला भावनाशील बनवते आहे. 'राजा रडला' आणि 'महाचर्चा' या कवितांमधून राजकीय परिस्थिती उजागर होताना दिसून येते.सर्वसामान्य माणसांचा प्रतिनिधी असलेला निवेदक आजूबाजूची परिस्थिती पाहून हतबल होतो आणि 'मी मेलेलाच असतो' असे निराशावादी वक्तव्य करतो.तेव्हा गुलाम अर्थात 'नाही रे' गटाच्या अस्तित्वाचा प्रश्न निर्माण होतो.'कधी कधी' या कवितेच्या शेवटी कवी लिहितो-

बोलत असतो का आपण आपल्याशी
की आपण असतो कुणाच्या बोलण्यात?
असण्याला पारखे झालेलो असतानाच
कुणी हलवतो खांदा आपला
कधी कधी...

अर्थात हे बोलणं, काहीच परिवर्तन होणार नाही. दुसऱ्याला बोलून काहीच बदलणार नाही म्हणून स्वत:शीच बोलणे; ही मानसिक अवस्था माणूसपणाच्याच अस्तित्वाचा प्रश्न निर्माण करणारी बाब ठरते.शेवटी गुलामीचं प्रतीक असलेला आणि बधीर झालेला आपला 'खांदा' कधी कधी कुणीतरी हलवतो. अर्थात; अस्तित्वहीन माणसाचं जगणं अधोरेखित करणारी कविता कवी अशोक कोतवाल प्रस्तुत संग्रहातून लिहिताना दिसून येतात.

खांदे सुजलेले दिवस
अशोक कोतवाल, राजहंस प्रकाशन प्रा.लि.पुणे,
प.आवृत्तीः ऑगष्ट २०२३ ,पृष्ठे:१३६,
किंमत: रु.२००)

■

उच्च शिक्षण धोरणाची मर्मग्राही चिकित्सा

◆

दिलीप चव्हाण
भाषा, वाङ्मय व संस्कृती अभ्यास संकुल, स्वा.रा.ती.म.विद्यापीठ, नांदेड
dilipchavansrtmun.ac.in भ्र. ९४२०६४१५१९

प्राथमिक शिक्षणाकडे ज्याप्रमाणे व्यक्तीच्या हक्करूपात बघितले जाते तसे उच्च शिक्षणाचे नसते. असे घडण्याला संसाधनांची मर्यादा हे कारण दिले जाते. तथापि, अनेक अभ्यासकांना हे कारण संयुक्तिक वाटत नाही. विशेषतः भारतासारख्या देशातही अर्थव्यवस्थेचे वाढते आकारमान आणि श्रीमंतांकडे असलेला संपत्तीचा अफाट संग्रह बघता हे लक्षात येते. उच्च शिक्षणातून 'जबाबदारी' म्हणून सरकारची माघार ही उच्च शिक्षणाच्या खासगीकरणास आणि परत्वे उच्च शिक्षणाद्वारे अभिजनांची समाजावरील पकड अधिक दृढ व्हायला पूरक ठरते.

भारतात उच्च शिक्षणाच्या नियंत्रित विस्तारामुळे भारताच्या एकंदरच विकास आणि आधुनिकीकरणावर मर्यादा निर्माण केली आहे. उच्च शिक्षणाच्या बेसुमार खासगीकरणाने आधुनिकीकरणाच्या या प्रक्रियेचा अधिकच संकोच केला आहे. उच्च शिक्षणाचे क्षेत्र यामुळे कमालीचे विषमताग्रस्त होत आहे. केंद्र सरकारने स्वीकारलेल्या राष्ट्रीय शिक्षण धोरणाचे या विषमतेवर काय परिणाम होतील, याबाबत शिक्षणतज्ज्ञ चिंताग्रस्त आहेत. या पार्श्वभूमीवर डी. एन. मोरे यांचे 'उच्च शिक्षण धोरण : आव्हाने आणि दिशा' हे पुस्तक अगदीच समयोचित आहे.

उच्च शिक्षणापेक्षा प्राथमिक शिक्षण हे अधिक पायाभूत मानले जाते. यामुळे कधीकधी शिक्षणावरील चर्चेचा संकोच प्राथमिक शिक्षणावरील चर्चेत होतो. उच्च शिक्षणाकडे हक्करूपात न बघितल्यामुळे असे घडते. अशा परिस्थितीत उच्च शिक्षणाच्या क्षेत्रातील अरिष्टाची चर्चा होत नाही. परिणामी, उच्च शिक्षणातील बाजाराचा अनिर्बंध वावर हा मुद्दा अकादमिक चर्चेपासून लांब राहतो. राष्ट्रीय शिक्षण धोरणावरील चर्चेत उच्च शिक्षणाचा मुद्दा दुर्लक्षित राहिला.

'उच्च शिक्षण धोरण : आव्हाने आणि दिशा' या पुस्तकाचे पहिले प्रकरणच उच्च शिक्षणातील खोलवरच्या अरिष्टाकडे वाचकांचे लक्ष आकर्षित करते. लेखकाच्या मते, हे अरिष्ट 'बहुपेडी' असून भारतीय जनजीवनावर दूरगामी परिणाम करणारे राहिलेले आहे. अभ्यासक्रमांची कालबाह्यता, शिक्षकभरतीकडे होणारे अक्षम्य दुर्लक्ष, शिक्षणाचे होणारे वाढते खासगीकरण, संशोधन आणि दूरस्थ शिक्षणातील गुणवत्तेचा अभाव, विविध सर्वोच्च संस्थांचे खच्चीकरण आणि त्यांतील वाढता राजकीय हस्तक्षेप आणि सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे, उच्च शिक्षणाला करण्यात येणारा अपुरा वित्तपुरवठा या पातळ्यांवर अरिष्टाची झळ कशी सर्वसामान्यांना बसते याची चर्चा पहिल्या प्रकरणात करण्यात आलेली आहे.

एखादे धोरण राष्ट्रीय स्वरूपाचे असले तरी त्या धोरणाने मूळच्या संरचनेत कितपत बदल करावेत, हे महत्त्वाचे आहे. महाविद्यालयांची रचना, किमान विद्यार्थिसंख्या, एका महाविद्यालयात असावयाच्या किमान विद्याशाखा, पदवीचा अभ्यासक्रमांचा किमान कालावधी, संशोधनासाठी नव्या परिषदेची स्थापना, विद्यापीठ अनुदान आयोगाऐवजी भारतीय उच्च शिक्षण आयोगाची शिफारस, खासगी व परदेशी खुलेद्वार

धोरण, ऑनलाइन शिक्षणाचा आग्रह, उद्योग व कारखान्यांना उच्च शिक्षण कठोरपणे जोडणे असे अनेक मूलगामी बदल या धोरणात अंतर्भूत आहेत. या धोरणाच्या बऱ्यावाईट परिणामांकडे दुर्लक्ष करीत धोरणाची धुमधडाक्यात अंमलबजावणी सुरू आहे. शिक्षणाचा मुद्दा हा राज्यघटनेच्या समवर्ती सूचीत असल्यामुळे राज्यांची सहमती मिळविणे आवश्यक आहे; पण याची तमा बाळगली जाताना दिसत नाही. यातून संविधानाच्या संघराज्य प्रणालीविषयी काही प्रश्न उपस्थित होतात. डी. एन. मोरे यांनी अशा आव्हानांची चर्चा चिकित्सकपणे केली आहे.

उच्च शिक्षणाच्या वित्तपुरवठ्याचा प्रश्न या पुस्तकात पानोपानी उपस्थित करण्यात आलेला आहे. १९६८-च्या शिक्षण धोरणाने शिक्षणावर ६ टक्के खर्च करण्याविषयी सूचविले होते. तथापि, भारतात या अपेक्षित खर्चाच्या निम्मीच रक्कम शिक्षणावर खर्च केली गेली. सध्याच्या राष्ट्रीय लोकशाही आघाडी सरकारनेदेखील स्वत:च दिलेले वचन पाळले नाही. मोरे यांच्या मते, देशांतर्गत सरासरी स्थूल उत्पादनाच्या (GDP) केवळ १ टक्क्याच्या आसपास खर्च उच्च शिक्षणावर होत आहे. भारतात सुरू असलेल्या उच्च शिक्षणाच्या खासगीकरणासाठी यामुळे पूरक परिस्थिती निर्माण झाली, असे मत लेखकाने व्यक्त केले आहे.

‘परदेशी आणि खासगी विद्यापीठांना प्रोत्साहन कशासाठी?’ हे या पुस्तकाचे मध्यवर्ती प्रकरण आहे. उच्च शिक्षणाबाबत सर्वाधिक आक्षेपार्ह बाब ही उच्च शिक्षणाचे वाढत चाललेले व्यापारीकरण हे आहे. हा प्रवास ‘अनुदान’ ते ‘विना-अनुदान’ ते ‘कायम विना-अनुदान’ ते ‘स्वयंअर्थसाहाय्यता’ असा झाला आहे. भारतात अशा स्वयंअर्थसाहाय्यित विद्यापीठांची संख्या वाढत आहे. एकूण महाविद्यालयांपैकी ७८.६ टक्के खासगी, ६५.२ टक्के खासगी विना-अनुदानित व १३.४ टक्के खासगी अनुदानित आहेत. हे धोरण तयार होत असतानाच्या २०१५-१६ ते २०१९-२० या काळात खासगी विद्यापीठांची वाढ ६५ टक्के आहे. मोरे यांचे निरीक्षण असे आहे की, या काळात सार्वजनिक विद्यापीठांच्या तुलनेत खासगी विद्यापीठांची व महाविद्यालयांची वाढ अधिक वेगाने झाली. त्यांचे दुसरे निरीक्षण असे आहे की, खासगी विद्यापीठे गुणवत्तापूर्ण शिक्षणाची हमी देऊ शकत नाहीत. यासाठी मोरे यांनी दिलेले प्रमाण हे आहे की, जगातील सर्वोत्कृष्ट उच्च शिक्षण संस्थांमध्ये विराजमान असलेल्या भारतीय उच्च शिक्षण संस्थांमध्ये एकही खासगी विद्यापीठ नाही. त्यामुळे हे स्वयंस्पष्ट आहे की, खासगी विद्यापीठाचे धोरण हे शैक्षणिक भांडवलदारांना नफा मिळवून देणे हे आहे. सार्वजनिक विद्यापीठांमध्ये कमी शुल्क असतानाही जवळपास ७३ टक्के विद्यार्थी आज उच्च शिक्षणप्रवाहाच्या बाहेर आहेत; तर परदेशी व खासगी विद्यापीठांमधील महागड्या शिक्षणामुळे हे प्रवेशप्रमाण कसे वाढेल? असा प्रश्न लेखकाने विचारला आहे. खासगी विद्यापीठांना ऑनलाइन पदवी देण्याचे अधिकार बहाल केल्यानंतर अशा पद्धतीने पदवी घेणाऱ्या पदवीधरांमध्ये ८ पट वाढ झालेली आहे. यामागे नफ्याची गणितं दडलेली आहेत, असे ते म्हणतात.

परदेशी विद्यापीठांचा भारतात गुंतवणूक करण्यामागे भारतीय शिक्षणाचा दर्जा सुधारणे व उच्च दर्जाचे शिक्षण भारतीयांना देणे हे उद्दिष्ट नसून नफा कमावणे हे असेल, असे लेखकाला वाटते. जगातील सर्वोत्कृष्ट विद्यापीठे भारतात येण्याची शक्यता नाही; तसे ते आले तरी ते केवळ मोठे शुल्क आकारून व्यावसायिक अभ्यासक्रम राबविण्याची शक्यता आहे. यातून भारताचा सकल नोंदणी गुणोत्तर (gross enrolment ratio) वाढण्याची शक्यता नाही. कोणत्याही देशाच्या विकासात प्राथमिक शिक्षण आणि उच्च शिक्षणाचे विशिष्ट असे स्थान असते. भारतात प्राथमिक शिक्षण सर्वांना दिले गेले नाही; तर उच्च शिक्षणाचे क्षेत्र नेहमीच अभिजनवादाने ग्रस्त राहिले. भारतीय सत्ताधाऱ्यांनी भारत एक बलाढ्य औद्योगिक सत्ता बनविण्याचे स्वप्न स्वातंत्र्यापासून बाळगले. तथापि, अशी स्थिती गाठण्यासाठी प्राथमिक शिक्षणाचे सार्वत्रिकीकरण आणि उच्च शिक्षणाचा व्यापक विस्तार

करणे गरजेचे होते. या दोन्ही उद्दिष्टांपासून भारतीय सत्ताधारीवर्गाने पलायन केले. यामुळे भारतीयांच्या विपन्नावस्थेत वाढ झाली.

हे पुस्तक या विपन्नावस्थेची चर्चा उच्च शिक्षणाच्या संदर्भात करण्यात पुरेसे यशस्वी झालेले आहे. समस्येकडे केवळ अंगुलीनिर्देश करण्याचे लेखकाने टाळून काही उपाययोजनादेखील सूचविल्या आहेत. संदर्भसूचीचा अभाव आणि उच्च शिक्षणात तीव्र होत चाललेल्या भाषा व माध्यमभाषेची चर्चा नसणे, या उणिवा पुस्तक वाचताना जाणवतात. तरीदेखील, उच्च शिक्षणक्षेत्रातील आव्हानांची चर्चा करण्यात आणि त्यांना सामोरे जाण्यासाठीचे दिशादिग्दर्शन करण्यात लेखक यशस्वी झालेले आहेत.

उच्च शिक्षण धोरण : आव्हाने आणि दिशा
लेखक : डी. एन. मोरे
प्रकाशक : द युनिक फाऊंडेशन, पुणे
पाने ह्व १५८, किंमत : २०० रु.

■

अक्षरगाथाचे वर्गणीदार व्हा!

- कोणत्याही महिन्यापासून वर्गणीदार होता येते.
- www.akshargatha.com या संकेतस्थळावर 'अक्षरगाथा'विषयी संपूर्ण माहिती उपलब्ध आहे.
- 'अक्षरगाथा' त्रैमासिक 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.

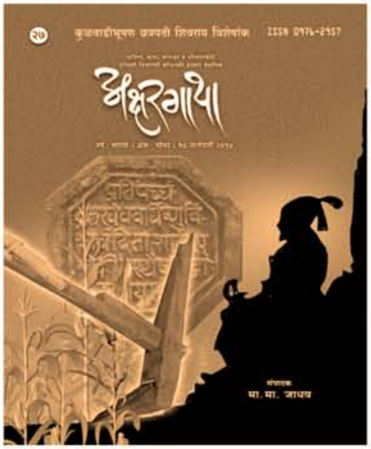
'अक्षरगाथा'चे प्रसिद्ध झालेले विशेषांक उपलब्ध आहेत.

■ 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 ■ भारतीय इतिहासलेखन आणि समकालीन राजकारण

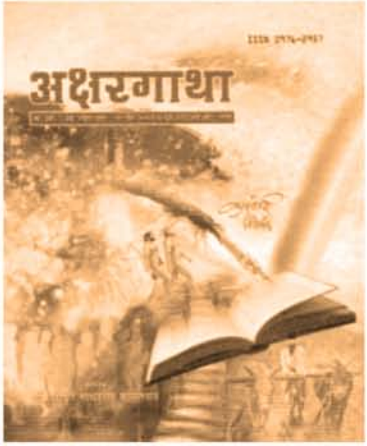
प्रति अंक १०० रु. (मनिऑर्डरने पैसे पाठवून अंक मागवता येतील)

अक्षरगाथाचे संग्राह्य विशेषांक

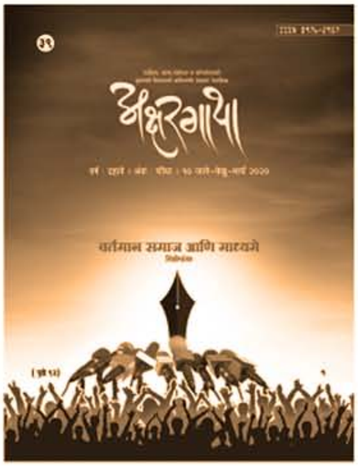
कुळवाडीभूषण छत्रपती शिवराय विशेषांक



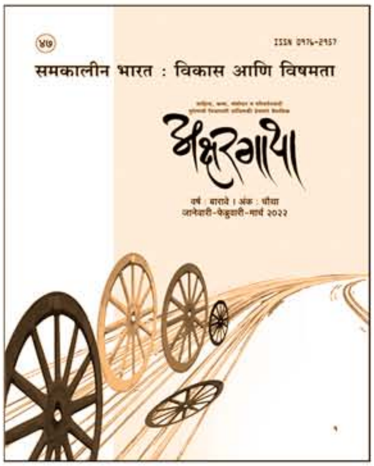
कादंबरी विशेषांक



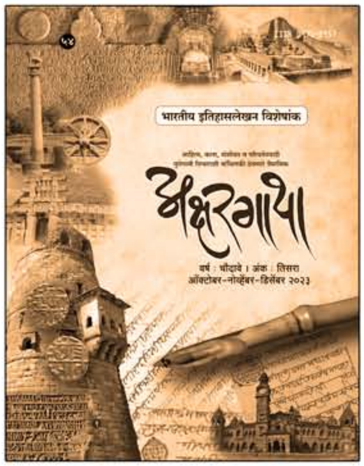
वर्तमान समाज आणि माध्यमे विशेषांक



समकालीन भारत : विकास आणि विषमता



भारतीय इतिहासलेखन विशेषांक



अक्षरगाथाचे वर्गणीदार व्हा!

- कोणत्याही महिन्यापासून वर्गणीदार होता येते.
- 'अक्षरगाथा' त्रैमासिक 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.

Post Registration No. G-2/RNP/NND-372/2024-2026

प्रकाशन/शिक्षण/संशोधन संस्था यांना आवाहन

'अक्षरगाथा' त्रैमासिक 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 वाङ्मयीन 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

www.akshargatha.com या संकेतस्थळावर 'अक्षरगाथा'विषयी संपूर्ण माहिती उपलब्ध आहे. नियमित संकेतस्थळाला भेट द्या.

'अक्षरगाथा'च्या वर्गणीसाठी QR कोड

Printed Book
(छापील पुस्तक)

प्रति,

....
....
....
.... पीन कोड

प्रेषक :
मा.मा. जाधव
बळीवंश, नृसिंह पॅलेसच्या मागे,
नरहरनगर, नांदेड-४३१६०५.

'अक्षरगाथा' हे त्रैमासिक मुद्रक प्रल्हाद 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 www.akshargatha.com