

स्वातंत्र्यपूर्व काळातील या देशाचे नाव 'हिंदुस्थान' बदलून स्वातंत्र्योत्तर काळात ते 'भारत' झाले. यामागे विभाजन हे जसे एक कारण होते, तसे स्वतंत्र भारत हा कोण्या एका जाती, धर्माचा नसून स्वातंत्र्य, समता, बंधुता, धर्मनिरपेक्षता, समाजवाद, लोकशाही या तत्वांचा अंगीकार करणारे प्रजासत्ताक आहे, हे सूचित करण्याचाही भाव होता. हा देश आकारत असताना इथे भिन्न वंशी, भाषी व संस्कृती असणारे जनसमुदाय भिन्न देश नि दिशांतून आले. ते इथे स्थिरावल्यावर नंतरच्या स्थित्यंतर आणि विकास काळात त्यांच्यात देवाण-घेवाण होऊन हा देश विविधतेतून एकता निर्माण केलेला देश बनला. भारताच्या सध्याच्या बहुभाषी, बहुधर्मी, बहुजातीय, बहुसांस्कृतिकतेचा पाया परस्परांविषयी असलेली सहिष्णुता आहे. भारतीय साहित्य आणि संस्कृतीची वीण इथल्या राष्ट्रीय एकात्मतेच्या धाग्यांतून तयार झाली आहे, हे अनेक हिंदी साहित्यिकांनी आपल्या विविध ग्रंथ आणि निबंधांमधून स्पष्ट केले आहे. त्यांचा परिचय देत साकारलेले हे पुस्तक म्हणजे आधुनिक साहित्य आणि संस्कृतीची पार्श्वभूमी समजावणारा मार्गदर्शक ग्रंथ होय.

www.dr.sunilkumarlawate.in



साहित्य आणि संस्कृती

डॉ. सुनीलकुमार लवटे

साहित्य आणि संस्कृती

डॉ. सुनीलकुमार लवटे

साहित्य आणि संस्कृती

डॉ. सुनीलकुमार लवटे



साहित्य आणि संस्कृती
(साहित्यिक लेखसंग्रह)

संपर्क

'निशांकुर', अयोध्या कॉलनी,
राजीव गांधी रिंग रोड, सुर्वेनगरजवळ,
पोस्ट- कळंबा, कोल्हापूर- ४१६ ००७
मो. नं. ९८ ८१ २५ ०० ९३
drsklawate@gmail.com
www.drsunilkumarlawate.in

दुसरी आवृत्ती २०१८

© डॉ. सुनीलकुमार लवटे

प्रकाशक

अक्षर दालन,
२१४१, बी वॉर्ड, मंगळवार पेठ,
कोल्हापूर. फोन : ०२३१-२६४६४२४
email- akshardalan@yahoo.com

मुखपृष्ठ

गौरीश सोनार

अक्षर जुळणी

सौ. शिल्पा पराग कुलकर्णी

मुद्रक

प्रिमिअर प्रिंटर्स, कोल्हापूर

मूल्य ₹ ३००/-

साहित्य आणि संस्कृतीचं भान
रुंदावणान्या सर्व लेखक
नि ग्रंथांना!

प्रस्तावना

भारतामध्ये खोलवर असा संस्कृती विचार विविध भाषांमध्ये मांडण्यात आला आहे. मराठी भाषेत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, आचार्य स. ज. भागवत दुर्गा भागवत, पु. ग. सहस्त्रबुद्धे आणि प्रा. इरावती कर्वे यांनी संस्कृतीच्या विविध अंगाची चर्चा केली. हिंदी भाषेमध्ये आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी रामधारी सिंह 'दिनकर' जैनेंद्रकुमार, गजानन माधव मुक्तीबोध, राहुल सांस्कृत्यायन, विष्णु प्रभाकर, डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल यांनी पण या विषयावर विपुल प्रमाणात लिखाण केले. हिंदीचा हा समृद्ध वैचारिक ठेवा भारतातील इतर भाषिकांना विशेषतः मराठी भाषिकांना प्राप्त व्हावा व त्याद्वारा राष्ट्रीय एकात्मतेचा आणि 'आंतरभारती'चा विचार दृढ व्हावा म्हणून हिंदीचे ख्यातनाम प्राध्यापक डॉ. सुनीलकुमार लवटे यांनी हजारीप्रसाद द्विवेदी, दिनकर, मुक्तीबोध, जैनेंद्रकुमार, राहुल सांस्कृत्यायन, विष्णु प्रभाकर व डॉ. देवराज यांच्या संस्कृती चिंतनाचा आपल्या 'साहित्य आणि संस्कृती' या पुस्तकात परिचय करून देऊन मोठेच काम केले आहे. कारण वर सांगितलेल्या थोर अभ्यासकांच्या समृद्ध विचारवंतांची मराठी भाषिकांना फारशी माहिती नव्हती. भारतीय सांस्कृतीचा अतूट आणि चिवट धागा भारतीय भाषांमध्ये विद्यमान असला तरी प्रत्येक भाषिक गटांची व त्यांच्या संस्कृतीची स्वतःची अशी काही वैशिष्ट्ये आहेत आणि हिंदीतील संस्कृती विचार वाचताना ती पृथगात्मता लक्षात येते. कारण त्यांच्या मांडणीत विशिष्ट प्रदेशाचे, भाषेचे आणि इतिहासाचे संदर्भ असतात.

डॉ. लवटे यांनी प्रस्तुत पुस्तकात डॉ. देवराज, दिनकर, मुक्तीबोध, राहुल सांस्कृत्यायन, विष्णु प्रभाकर आणि हजारीप्रसाद द्विवेदी यांच्या विचारांचा परामर्श घेतला. त्यात मुक्तीबोध आणि दिनकर हे श्रेष्ठ कवि, जैनेंद्र कादंबरीकार तर विष्णु प्रभाकर नाटककार, डॉ. देवराज श्रेष्ठ दर्जाचे तत्त्वज्ञ तर डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी इतिहास व संस्कृतीचे थोर भाष्यकार व कादंबरीकार.

मुक्तिबोध व राहुल सांकृत्यायन मार्क्सवादी तर दिनकर, जैनेंद्र, विष्णु प्रभाकर यांच्यावर गांधी-नेहरू यांच्या विचारांचा प्रभाव. हजारीप्रसादावर रवींद्रनाथ टागोरांचा प्रभाव तर डॉ. देवराज काही प्रमाणात आदर्शवादी. या सर्व विचारवंतांनी त्यांच्या वैचारिक दृष्टिकोनातून संस्कृतीचा विचार मांडला आणि तो मुख्यतः भारतीय संस्कृतीच्या संदर्भात मांडला.

इंग्रजीत Culture व Civilization हे शब्द संस्कृतीसाठी वापरले जातात. हिंदीमध्ये त्यासाठी संस्कृती आणि सभ्यता हे शब्द वापरले जातात. मराठीत मात्र दोन्ही शब्दासाठी संस्कृती हा एकच शब्द वापरला जातो. वेगवेगळ्या शब्दकोशात पाहिले तर असे दिसते की अनेक वेळा हे शब्द समानार्थी वापरले जातात. Culture मध्ये कला साहित्य, काव्य, चित्र व शिल्पकला व सामाजिक आणि राजकीय संस्थांच्या कार्यांचा समावेश होतो. समन्वय, जैव घटकांतील अंतःसंबंध व वाढ यांचापण त्यात समावेश केला जातो. Civilization मध्ये माणसाचा एक प्रकारे विकास अपेक्षित आहे. हा विकास सुधारलेल्या अवस्थेकडून अधिक नागर समाजाकडे होणे अपेक्षित आहे. संस्कृतीत ही वाढ आतून व जैव प्रक्रियेतून होते तर सभ्यतेत ती बाहेरून प्राप्त प्रभावांच्या व संस्करणाच्याद्वारा होते. त्यामुळे या दोन्ही शब्दात एक प्रकारचा व्यक्तीचा आणि समाजाचा उच्चतर अशा ध्येयाकडे, अधिक नागर वा सुसंस्कृत समाजाकडे जाणारा विकास अपेक्षित आहे. मनुष्याने आपल्यात असणारे पशुत्वाचे अवशेष कमी करून अधिक मनुष्यत्व प्राप्त करावे हे अधिक चांगले. हिंसा, द्वेष व मत्सर यांचा त्याग करणारे विश्व निर्माण करावे हाच सांस्कृतिक विचाराचा व सभ्यतेचा आशय असतो. प्रस्तुत पुस्तकातील विविध लेख संस्कृतीचा हा आशय स्पष्ट करतात.

या पुस्तकातील पहिला लेख थोर तत्त्वज्ञ देवराज यांचा आहे व त्यात त्यांनी आज आपल्या मानवी संस्कृतीसमोर कोणते पेचप्रसंग उभे राहिले आहेत याची चर्चा करून एकोणीसाव्या व विसाव्या शतकात निर्माण झालेल्या विविध तत्त्व प्रवाहांची चर्चा केली आहे. आजच्या पेचप्रसंग नव्या विज्ञाननिष्ठ आणि भौतिक तत्त्वज्ञानातून निर्माण झाला आहे. ते उद्दिष्टसापेक्ष आणि प्रयोजनमूलक आहे. खरे पाहता तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप मानवकेंद्रित व मानवाचे सृजनशील मानणारे असले पाहिजे, पण आज मानव्य विद्याशाखांना वैज्ञानिक पद्धतीत गुंतवण्याचा प्रयत्न केला जात आहे. पण या शाखा अनुभवजन्य व कल्पनामूलक असतात व त्यांची खात्री संख्यात्मक नसून

गुणात्मक असते. डॉ. देवराज यांच्या मते मानव सर्जनशील आहे व मानवी संस्कृती त्याचे एक रूप आहे. ते असे म्हणतात की, 'संस्कृती म्हणजे मानव जातीच्या सर्व ग्राह्य जीवन रूपांची निर्मिती आणि तिचा उपयोग करणे होय.' ते असे मत व्यक्त करतात की, 'एस.एन. वैद्य यांच्यासारखे विचारवंत हे भौतिकतावादी व मानवतावादी आहेत. त्यांना मोक्ष व अध्यात्म या कल्पना मान्य नाहीत. त्यांच्याद्वारे ऐहिक व नैतिक जीवन जगता येते.' पण डॉ. देवराज यांना ते मान्य नाही. त्यांच्या मते मानवी व्यक्तिमत्त्वाचा विकास हा त्याच्या असंख्य संवेदनांचा व प्रेरणांचा विस्तार होय. या प्रगतीतून त्याचा विवेक जागृत होतो. ज्याच्या साह्याने ती व्यक्त सत्यासत्य, श्रेष्ठ व कनिष्ठ मूल्ये यांचा निवाडा करित असते. मूल्यांच्या गुणात्मक प्रेरणांचे रूप आध्यात्मिक वृत्ती आहे. ज्यामधून परहिताकांक्षा, त्यागाची वृत्ती आणि सर्वभूतांप्रती समभाव निर्माण होतो. त्यांचे असे मत आहे की जोवर माणूस मूल्यांचा शोध घेत असतो व मूल्यांची निर्मिती करित असतो तोवर तो सर्जनशीलच असतो. मानवी प्रगतीची दिशा ही उच्च अशा सांस्कृतिक मूल्य प्रेरणांचा विकास करण्याची राहिली आहे. डॉ. देवराज यांची अशा प्रकारे आदर्शवादी दृष्टिकोनातून संस्कृतीची तात्त्विक बाजू मांडली आहे.

भारतीय संस्कृती ही समन्वयावर आधारित असून येथील अनेक परंपरांनी ती सर्व समावेशक बनली आहे, असे भारतीय स्वातंत्र्य चळवळीचे नेते म. गांधी व पं. जवाहरलाल नेहरू यांचे मत होते. आपल्या *Discovery of India* या पुस्तकात नेहरूंनी आपली ही भूमिका मांडली होती. पण ही समन्वयाची व समावेशनाची प्रक्रिया कशी झाली, विविध संस्कृतींचा संगम कसा झाला, याचे साधार व सविस्तर विवेचन करण्यात आले नव्हते. हिंदीतील प्रख्यात कवि रामधारी सिंह 'दिनकर' यांनी 'संस्कृती के चार अध्याय' या ग्रंथात हे काम केले आहे. या पुस्तकाचे वैशिष्ट्य म्हणजे पं. जवाहरलाल नेहरू यांनी त्यास प्रस्तावना लिहिली आहे. आपल्या प्रस्तावनेत ते म्हणतात की, "कोणतीही जिवंत संस्कृती ही परिवर्तनशील असते आणि परंपरेच्या आवरणाखाली ती आतून बदलत असते. भारत हा अनेक वंशांचा, धर्मांचा मिळून बनलेला देश असून तो सर्वांचा आहे. कोणताही एक गट भारतावर आपल्या एकाधिकार सांगू शकत नाही. या देशाच्या जडणघडणीत प्रत्येकाचे योगदान आहे. उदारता व सहिष्णुता ही तिची वैशिष्ट्ये आहेत."

'संस्कृति के चार अध्याय' या पुस्तकात चार वेगवेगळ्या भागात दिनकरांनी भारतीय संस्कृती विकासाचे वर्णन केले आहेत. त्यातील पहिला

अध्याय आर्य व द्रविड संस्कृतीच्या समन्वयाचा आहे. दुसरा अध्याय बौद्धिक परंपरेविरुद्ध जैन आणि बौद्ध धर्मियांचा विरोध कशा प्रकारे विकसित झाला व त्यांचे संस्कृतीच्या विकासात कोणते योगदान आहे याची चर्चा केली. तिसऱ्या अध्यायात इस्लामचे आगमन व हिंदू व मुसलमान धर्मियांमधील विचार व आचार यांचे आदान-प्रदान यांची चर्चा केली आहे. तर चौथ्या अध्यायात युरोपीय व विशेषतः इंग्लिश संस्कृतीचे आगमन व तिचा भारतीय जनमनावर झालेला परिणाम यांची चर्चा केली आहे. दिनकरांनी खूप अभ्यास करून हा ग्रंथ लिहिला. मात्र पहिल्या प्रकरणात आर्य व द्रविड यांच्यातील वांशिक द्वेष व संघर्ष याबाबत त्यांनी जी मांडणी केली आहे ती आता इतिहासकरांना मान्य नाही. नवे संशोधन अशा प्रकारच्या संघर्षाची शक्यता नाकारत आहे. पण त्या वेळच्या सर्वमान्य इतिहासविषयक भूमिकाच दिनकरांनी स्वीकारल्या आहेत.

गजानन माधव मुक्तिबोध हे हिंदीतील फार मोठे कवी. ते मार्क्सवादी विचारांचे होते. डॉ. लवटेंनी त्यांचा फारसा परिचित नसलेला ग्रंथ शोधून काढून त्याचे विवेचन केले आहे. 'भारत-इतिहास आणि संस्कृती' या पुस्तकात त्यांनी भारतीय संस्कृतीचा विकास वर्णन केला आहे. त्यांच्यामते संस्कृतीत कला, धर्म, नीती व साहित्य यांचा समावेश होतो. ती उलथापालथ जीवनदायी शक्ती असते आणि राजकीय विकासाची प्रक्रिया चालूच राहते. या पुस्तकातील सर्वात महत्त्वाचे प्रकरण मध्य युगातील हिंदू-मुस्लीम समन्वयाबद्दलचे आहे आणि डॉ. लवटे यांनी या प्रकरणाचे भाषांतर करून या पुस्तकात समाविष्ट केले आहे. या प्रकरणात मुक्तिबोधांनी अनेक नवनवे संदर्भ देऊन असे प्रतिपादन केले आहे की सुरुवातीच्या काळात हिंदू-मुस्लीम राज्यात संघर्ष झाले मात्र समाजाच्या पातळीवर समन्वयाची प्रक्रिया चालू राहिली. कला, संगीत, साहित्य, शिल्प, तत्त्वज्ञान, धर्म या सर्वच क्षेत्रात देवाणघेवाण झाली. त्यातून मानवतावादी व्यक्ती संप्रदायाचा उदय झाला. सांप्रदायिकता मागे पडली. भारताच्या स्वातंत्र्य चळवळीचेपण त्यांनी चित्तवेधक असे विवेचन केले आहे.

आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी हे मोठे संशोधक, कादंबरीकार व ललित लेखक. त्यांनी शांतिनिकेतनमध्ये काम केले. द्विवेदींच्या मते भारतात विविध भाषा, धर्म, वंश व संप्रदाय यांच्यात प्रचंड भिन्नता आहे. पण त्याचबरोबर त्यांना आतून जोडणारी एकतेची भावनापण आहे. ही एकतेची भावना तीन कारणामुळे निर्माण झाली. एक म्हणजे येथील विविध धर्मातील संतांनी

एकात्मतेचीच शिकवण दिली. सर्व धर्मग्रंथांची शिकवण एकच आहे, हे दारा शिकोह याने सांगितले आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे कला साहित्य व संस्कृतीच्या क्षेत्रात मोठ्या प्रमाणात देवाणघेवाण झाली व त्यातून अनेक नवे प्रकार जन्मास आले. तिसरी गोष्ट म्हणजे विज्ञान, ज्योतिष आणि आयुर्वेद यांच्यामध्येपण देवाणघेवाण झाली व या समन्वयातून एकतेची भावना अधोरेखित करणारी भारतीय संस्कृती निर्माण झाली. त्यांच्यामते ही एकता हे साध्य नसून साधन आहे, ज्या द्वारे आपण उच्चतर जीवन आदर्श प्राप्त करू शकू.

आपल्या एका निबंधात हजारीप्रसादांनी सभ्यता व संस्कृती यातील भेद स्पष्ट केला आहे. त्यांच्या मते सभ्यताही आर्थिक व्यवस्था, राजकीय संघटना, भौतिक परंपरा व ज्ञान-कला या चार स्तंभांवर उभी असते. समाजातील सर्वसाधारण माणसांचे भय दूर होऊन त्याने सामंजस्याने व सहकार्याने राहणे हे सभ्यतेचे वैशिष्ट्ये असते. संस्कृती माणसाच्या आंतरिक विकासास साह्य करते. सभ्यता व संस्कृती परस्परपूरक आहेत. भारतीय संस्कृतीच्या वेगवेगळ्या घटकांचा विचार करताना त्यांनी वेदांना महत्त्वाचे स्थान दिले आहे. कारण त्यांच्यामते वेद सत् व असत् मधील फरक स्पष्ट करतात. अहिंसा विश्वबंधुत्व, चित्तशुद्धी व सर्वहितपरायणतेवर भारतीय संस्कृती आधारलेली आहे, असे त्यांचे मत होते.

तेराव्या शतकात भारतावर इस्लामचे आक्रमण झाले व हिंदूंच्या हातातील राजकीय सत्ता नष्ट झाली. त्यानंतरच्या बदलत्या काळात आक्रमक व विजिगीषु इस्लामला तोंड देताना हिंदू समाजाने आपल्या धर्म व्यवहारात कशा प्रकारे बदल केले याचे अभ्यासपूर्ण विवेचन हजारीप्रसादांनी केले आहे. त्यांच्या कबीरावरील पुस्तकातील एका प्रकरणाचा डॉ. लवटे यांनी अनुवाद केला आहे. त्यांच्यामते इस्लामच्या आगमनानंतर हिंदू स्मृतिकारांनी व निबंध ग्रंथांनी मतामतांच्या वलयातून एक हिंदू आचार पद्धती तयार केली. तिला मान्यता मिळाली नाही पण ती लागू झाली. त्याचबरोबर त्यामुळे हिंदू अधिक कर्मठ, बंदिस्त व कर्मकांडी बनला. इस्लाम हिंसक पण ग्रहणशील आणि समावेशक धर्म होता. हिंदू धर्म कमी ग्रहणशील होता. याच काळात सूफी संतांचा व नाथपंथाच्या योग्यांचा उदय झाला. त्यांनी प्रेमाला, आंतरिक जागृतीला महत्त्वाचे स्थान दिले व कर्मकांडाचा अव्हेर केला. कबीरदासांनी या दोन्ही पंथांचा समन्वय केला नाही. ते क्रांतिकारक विचारवंत होते. त्यांनी कर्मकांडास व बाह्योपचारास रजा दिली आणि मनुष्याप्रती प्रेम व

त्याचे उन्नयन महत्वाचे मानले. हे महत्वाचे प्रकरण मराठीत आणून डॉ. लवटे यांनी आपल्या भाषेची सेवा केली आहे.

राहुल सांस्कृत्यायन हे मार्क्सवादी विचारवंत व संशोधक. ते बौद्ध धर्माचे अभ्यासक होते. बौद्ध संस्कृती व बौद्ध यांचा प्रसार या विषयावर त्यांनी अभ्यासपूर्ण पुस्तक लिहिले होते. या पुस्तकात त्यांनी बौद्ध संस्कृतीची ठळक वैशिष्ट्ये सांगून तिचा चीन, इंडोचीन, म्यानमार, कोरिया वगैरे देशात कसा प्रसार झाला याचे विवेचन केले आहे. त्यांच्यामते बौद्ध धर्माचा प्रसार अहिंसेच्या मार्गाने भिक्षूंनी केला. तिबेटमध्ये बौद्धांनी भारतात नष्ट झालेले बौद्ध वाङ्मय जिवंत ठेवले ही महत्वाची गोष्ट आहे.

जैनेंद्रकुमार हे हिंदीतील मोठे कादंबरीकार व विचारवंत. त्यांनी युरोप आणि भारत सांस्कृतिक चिकित्सेचे एक प्रश्नोपनिषद 'समय और हम' या पुस्तकात ग्रंथित केले आहे. जैनेंद्र यांच्यावर महात्मा गांधी यांच्या विचारांचा सखोल असा प्रभाव होता. हे पुस्तक प्रश्न व उत्तर या स्वरूपात असून संस्कृतीविषयक प्रश्नांना जैनेंद्र यांनी समर्पक उत्तर देत आपले संस्कृतीविषयक विचार स्पष्ट केले आहेत. या पुस्तकास आचार्य दादा धर्माधिकारी यांची प्रस्तावना आहे. या पुस्तकात जैनेंद्र यांची वर्ग व राष्ट्र कल्पनांमुळे युरोपीय समाज कसे हिंसक व विभाजित बनले आहेत, हे सांगितले आहे. या समजात भौतिक समृद्धी आहे, पण मानसिक शांतता नाही. कारण ते अर्थ व काम पुरुषार्थाचे दास बनले आहेत. विज्ञानाचा उपयोग ते संहारासाठी करित असून त्यातून हिंसक राष्ट्रवादास बळ मिळत आहे. भारतातील जातीयता संकीर्णता व हिंदू जमातवाद उदार व समन्वयवादी भारतीय संस्कृतीच्या विरुद्ध असून त्याच्या समाजात प्रचारामुळे व प्रसार समाजाचे स्थैर्य नष्ट करील असे त्यांचे मत होते. भारतीय भाषांना विशेषतः हिंदीला प्रतिष्ठा प्रदान करणे आवश्यक आहे. जैनेंद्रांच्या मते "साहित्य आणि संस्कृती यात जवळचे संबंध आहेत. साहित्याचे श्रेष्ठपण ते विशिष्ट काळ वा समाज यांचे किती चांगल्या प्रकारे चित्रण करते यात सामावलेले असून ते मानवी आत्म्याची स्पंदने किती गंभीरपणे चित्रित करते यावर अवलंबून असते."

विष्णु प्रभाकर या ज्येष्ठ हिंदी लेखकाच्या संस्कृतीवरील दोन लेख संग्रहाचे आधारे डॉ. लवटे यांनी त्यांचा संस्कृती विचार समजावून सांगितला आहे. विष्णु प्रभाकर यांच्यामते संस्कृती हा शब्द संस्कार व सृजन यावर आधारलेला आहे. ज्या समाजात सृजनशीलता व प्रगल्भता आहे, त्याची संस्कृती वरच्या दर्जाची असते व तो समाज आंतरिक शांतता व समाधान

उपभोगतो. संस्कृतीचा समाज, संस्कार व विज्ञान यांच्याशी जवळचा संबंध असतो. धर्म व संस्कृती यांच्याबाबत ते म्हणतात की, 'ज्या वेळी धर्म कट्टर व दुराग्रही बनतो त्या वेळी त्याचा संस्कृतीशी संबंध तुटतो.' हीच गोष्ट विज्ञानाच्या बाबतीतही खरी आहे. धर्म आचारांच्या व कर्मकांडाच्या कचाट्यात सापडल्यानंतर कर्मठ बनतो. पण धर्मात नवविचारांचे पंथ विलीन होतात व त्याला प्रेरणा संस्कृती देत असते. विज्ञानामुळे समाजात नवे विचार निर्माण होतात. भौतिक समृद्धी निर्माण होते पण संस्कृतीशिवाय जीवन आशयघन होत नाही. कला, साहित्य, संगीत जीवनात आनंद निर्माण करतात. कारण कलेचा उद्देश मनोरंजन असतो.

या प्रकरणातील दोन महत्वाचे लेख म्हणजे 'पं. नेहरूंचे संस्कृतीविषयक विचार' आणि 'कलेच्या वळचणीतील संस्कृती.' त्यांच्या मते पंडित नेहरूंच्यावर पाश्चिमात्य संस्कृतीचा प्रभाव असला तरी भारतीय संस्कृतीचे यथार्थ स्वरूप त्यांनी जाणले होते व त्यांच्या व्यक्तिगत आचरणात भारतीयता प्रकट होत होती. म्हणून त्यांनी संस्कृती संवर्धनासाठी अनेक संस्थांची निर्मिती केली. डॉ. लवटे यांनी 'सत्तेच्या वळचणीत संस्कृती' या लेखाचे भाषांतर पण या पुस्तकात समाविष्ट केले आहे.

थोडक्यात सांगायचे झाले तर हिंदीतील हा संस्कृती विचार आपली भारतीय संस्कृतीबद्दलची जाण समृद्ध करतो. भारतीय संस्कृतीचे मूळ स्वरूप करताना हे अभ्यासक सांगतात की ही संस्कृती ही उदार, ग्रहणशील आणि बहुलतावादी होती. परिवर्तन हा तिचा आत्मा होता आणि भारतीय समाजाच्या अंतर्दामी तो सतत प्रगतीची प्रेरणा देत होता. पण त्याचबरोबर या संस्कृतीत जातीवाद, अंधश्रद्धा, अस्पृश्यता, स्त्रीदास्य आणि धर्मभोळेपणा हे दोष होते. धर्म यातुप्रधान असल्यामुळे सकाम भक्तीवर लोकांचा विश्वास होता. त्यामुळे भारतीय संस्कृती भारतीय समाजाची प्रगती साधल्यास तेवढ्या प्रमाणात साह्यकारक ठरली नाही, म्हणून या परंपरेतील टाकाऊ गोष्टी नष्ट करून तिच्यातील टिकाऊ व शाश्वत मूल्यांचे संवर्धन करणे हे आपले कर्तव्य आहे व हाच या पुस्तकाचा संदेश आहे.

डॉ. सुनीलकुमार लवटे यांच्या या पुस्तकाचे वाचक चांगले स्वागत करतील अशी उमेद मी बाळगतो.

कोल्हापूर

डॉ. अशोक चौसाळकर
ज्येष्ठ राजकीय विश्लेषक

मनोगत

एकात्म भारताचे स्वप्न

सन २०१४ मध्ये संपन्न झालेल्या सार्वजनिक निवडणुकीत गेली दहा वर्षे कार्यरत असलेले केंद्र सरकार ज्या संयुक्त पुरोगामी आघाडीचे होते, त्या आघाडीचा पराभव झाला. लोकसभेत काँग्रेस पक्षाचे नेतृत्व करणाऱ्या डॉ. मनमोहन सिंगांच्या सरकारने राजीनामा दिला. त्याजागी मे, २०१४ मध्ये राष्ट्रीय लोकशाही आघाडीने केंद्रीय सत्तेत बहुमत मिळविले आणि नरेंद्र मोदी पंतप्रधान झाले. त्यामुळे आजवर प्रतिगामी म्हणून दुर्लक्षिलेल्या विचार संघटनांमध्ये उत्साह संचारला. त्या उत्साहाच्या भरात हिंदू-मुस्लीम व देशाच्या बहुसांस्कृतिक ओळखीस तडे जाणाऱ्या घटना एकामागून एक घडत गेल्या.

तमिळ कादंबरीकार पेरूमल मुरुगन यांनी सन २०१० मध्ये लिहिलेल्या 'मधोरूबागन' कादंबरीचे इंग्रजी भाषांतर 'वन पार्ट वुमन' शीर्षकाने इंग्रजीत प्रकाशित झाले. त्याची चर्चा देशभर होऊ लागल्यावर आमच्या हिंदू रूढी, परंपरांवर हा हल्ला मानून प्रतिगामी शक्तींनी रान उठवले. पुस्तकावर बंदीची मागणी करण्यात आली. प्रकरण न्यायप्रविष्ट झाले. या सर्व प्रकारांनी दुखावलेल्या मा. पेरूमल मुरुगन यांनी डिसेंबर २०१४/जानेवारी २०१५ च्या दरम्यान आपल्या लेखकाची आपण आत्महत्या केल्याचे फेसबुकवर जाहीर केले. याची प्रतिक्रिया जगभर उमटली. पुढे मद्रास उच्च न्यायालयाने आविष्कार व अभिव्यक्ती स्वातंत्र्य मान्य करून पेरूमल मुरुगन यांना निर्दोष मुक्त केले व पुस्तकावरील बंदी उठवण्यात आली. यापूर्वीही पण भारतात पुस्तकांवर बंदी आणण्याच्या घटना अनेक घडलेल्या होत्या. त्या वेळीही अशी प्रकरणे अगदी सर्वोच्च न्यायालयापर्यंत गेली होती. सन १९७४ ते १९७७ काळात देशात जाहीर झालेल्या आणिबाणीच्या काळात तर मुख्य मुद्दा हा अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याचाच होऊन बसला होता. जगात

इतिहासाची पाने उलटताना हे लक्षात येते की, जेव्हा जेव्हा देशात निरंकुश सत्ता अस्तित्वात येते, तेव्हा एक तर ती भ्रष्ट होत असते किंवा हुकूमशाही प्रवृत्तीने मनमानी कारभार सुरू होऊन एककल्ली निर्णय व अंमलबजावणीचे सत्र सुरू होते. त्यामुळे स्वातंत्र्य, समता, बंधुता, जाती-धर्मानिरपेक्षता लोकशाही मूल्ये धोक्यात येतात. परिणामी सामान्यांचे जिणे जिकिरीचे होते.

वरील घटनेची प्रतिक्रिया म्हणून देशभराच्या बुद्धिजीवी वर्गात अस्वस्थतेचे वातावरण पसरणे स्वाभाविक होते. या दरम्यान काही निमित्ताने मी समाज प्रबोधन पत्रिकेचे संपादक प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकरांना भेटण्यास गेलो होतो. जानेवारी, २०१५ चा सुमार असावा. या विषयावर चर्चा होत असताना हिंदी कवी रामधारी सिंह दिनकर यांच्या 'संस्कृति के चार अध्याय' या साहित्यकृतीस सन १९६० ला साहित्य अकादमी पुरस्कार लाभला होता. त्यास भारताचे पंतप्रधान पंडित जवाहरलाल नेहरूंची प्रस्तावना लाभली आहे. तो ग्रंथ सध्याच्या असहिष्णू वातावरणात वाचला गेला पाहिजे, अशी चर्चा उभयतांत झाली. त्याची सुवर्ण जयंतीही नुकतीच साजरी झाली होती. यावर लिहिलं गेलं पाहिजे ही मूळ कल्पना डॉ. चौसाळकर यांची. मग मी असे अनेक ग्रंथ हिंदीत असल्याची पुस्ती जोडली. त्यातून 'संस्कृती' विषयावर हिंदीत लिहिल्या गेलेल्या ग्रंथांचा 'समाज प्रबोधन पत्रिकेतून' परिचय करून देणारी माला सुरू करण्याचे उभयपक्षी मान्य होऊन मी लिहिण्यास संमती दिली. लगेचच एप्रिल-जून २०१५ च्या अंकात 'संस्कृति के चार अध्याय : सामायिक संस्कृतीचे स्वप्न आणि सत्य' शीर्षक लेख प्रसिद्ध झाला. वाचकांनी त्याचे चांगले स्वागत केले. अपवाद मतांतरही झाले.

दुसरा अंक प्रकाशित होण्याच्या दरम्यान असहिष्णुता रेखांकित करणारी आणखी एक घटना घडली. सप्टेंबर-ऑक्टोबर, २०१५ च्या सुमारास उत्तर प्रदेशातील गौतम बुद्ध जिल्ह्यातील दादरी गावी गोमांस भक्षण साठवण करण्याच्या संशयावरून काही हिंदुत्वावादी कार्यकर्त्यांनी एक मुस्लीम कुटुंबाला मारहाण केली. त्याचे पर्यावसान पुढे सामुदायिक हल्ल्यात झाले. प्रत्यक्षात असे काही गोमांस भक्षण व साठवण झाले नसल्याचे नंतर झालेल्या चौकशीत उघडकीस आले. पण दरम्यान केवळ वहिमापोटी एक कुटुंबच्या कुटुंब उद्ध्वस्त झाले. याची प्रतिक्रिया म्हणून देशभर नव्याने सत्तेवर आलेले सरकार धार्मिक असहिष्णू असल्याचा संदेश सर्वत्र पोहोचला व देशाच्या बहुसांस्कृतिक, बहुजातीय, बहुधर्मीय, बहुभाषी संस्कृतीची एकात्मतेची परंपरा अखंड राखावी अशी अपेक्षा सर्व थरांतून व्यक्त होऊ लागली. त्यातूनही 'संस्कृती' विषयावर

विचार करणे आवश्यक असल्याचे वाचकांच्या मनावर ठसत गेले. वाचक 'संस्कृती माला' गंभीरपणे वाचतात हे लक्षात आले.

राष्ट्रीय लोकशाही आघाडीप्रणित नरेंद्र मोदी यांच्या नेतृत्वाखालील सरकार कार्यरत झाल्यापासून हिंदुत्ववादी व प्रतिगामी शक्ती डोके वर काढत आहेत. त्या देशाची बहुसांस्कृतिक वीण उसवू पाहात असल्याची भावना देशात वाढत जाऊन अस्वस्थता पसरत निघाली. तिचा स्फोट ९ ऑक्टोबर, २०१५ रोजी झाला. हिंदीतील प्रख्यात साहित्यिक उदय प्रकाश, नयनतारा सहगल व अशोक वाजपेयी यांनी वाढत्या असहिष्णुतेच्या निषेधार्थ आपले साहित्य अकादमी पुरस्कार परत करत असल्याची घोषणा केली. पाठोपाठ भारतातील विविध भाषांमधील सुमारे ४० साहित्यिकांनी आपले पुरस्कार परत केले. त्याचे लोण चित्रपट, संगीत, कलाक्षेत्रात पोहोचले. तिथेही जवळ जवळ इतक्याच अभिनेते, दिग्दर्शक, कवी, पटकथाकार यांनी या 'पुरस्कार वापसी'स आंदोलनाचे स्वरूप आणले. या घटनेतून परत एकदा भारत हा बहुसांस्कृतिक देश आहे. इथे सत्तेच्या बळावर कुणास निरंकुश सत्ता गाजवता येणार नाही. इथले एकात्म वातावरण हे पारंपरिक बहुवंशीय, बहुजातीय, बहुप्रांतीय, बहुभाषिक, बहुधार्मिक समन्वय, सामंजस्य व समादरावर उभे आहे. त्यात कोणत्याही एका घटकाचा वरचष्मा वा आक्रमण सहन केले जाणार नाही. इथे सर्व जाती, धर्म, वर्गसमूहाला घटनेने समान नागरिक हक्क व स्वातंत्र्य दिले आहे. गोवंश पूजेचे स्वातंत्र्य येथे आहे, तसेच गोमांस भक्षणाचेही आहे, हेही विसरता येणार नाही. हिंदू-मुसलमान धर्म एकता मध्ययुगापासून इथे गुण्यागोविंदाने नांदत आहेत. महाराष्ट्रातील वारी ही भागवत संप्रदायाने धर्मातर्गत घडवून आणलेली जातीय एकता म्हणूनही पाहाता येते. इथे अस्पृश्योद्धार, मंदिरात सर्व जातीच्या लोकांना प्रवेश, सर्व धर्म बांधवांना मंदिर, मशीद, गुरूद्वार, चर्च, अग्नीगृहादि मंदिरे उभारण्याचे व आपापल्या पूजा विधी, खानापान, सवयीचे स्वातंत्र्य आहे अशा परिस्थितीत कोणत्याही प्रकारचे सांस्कृतिक आक्रमण अत्याचार, हिंसाचार, जबरदस्ती, धर्मांतर लादता येणार नाही व सत्तेचा दुरुपयोग करून राष्ट्रीय एकात्मतेस बाधा आणणारी कोणतीही कृती खपवून घेतली जाणार नाही, हे जनतेने सत्ताधान्यांना दाखवून दिले.

सन २०१५ ते २०१७ अशी दोन वर्षे ही 'संस्कृती माला' समाज प्रबोधन पत्रिकेत अखंडपणे प्रकाशित होत राहिली. एकूण १० लेख प्रकाशित झाले. पैकी सहा लेखातून ग्रंथांचा परिचय करून देण्यात आला. या ग्रंथांतील

काही महत्वाच्या लेखांची भाषांतरे करून प्रकाशित करण्यात आली. हेतू हा की मूळ ग्रंथातील काही भाग थेट वाचकांपर्यंत पोहोचावा व त्यांनी जिज्ञासेने मूळ ग्रंथ वाचावेत. या मालेत पुढील ग्रंथ व त्यातील काही लेखांची प्रामुख्याने चर्चा करण्यात आली-

१. संस्कृति के चार अध्याय - रामधारी सिंह 'दिनकर. (१९५६)
२. भारत : इतिहास और संस्कृति- गजानन माधव मुक्तिबोध (१९८३)
३. बौद्ध संस्कृति - डॉ. राहुल सांस्कृत्यायन (१९५२)
४. जन, समाज और संस्कृति - विष्णु प्रभाकर (१९८६)
५. संस्कृति क्या है? - विष्णु प्रभाकर (२०१५)
६. समय और हम - जैनेंद्रकुमार (१९६२)
७. संस्कृति का दार्शनिक विवेचन - डॉ. देवराज (१९५७)
८. कबीर - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी (१९४२)
९. अशोक के फूल - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी (१९४८)
१०. कल्पलता - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी (१९५१)
११. विचार और वितर्क - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी (१९५४)
१२. कुटज - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी (१९६४)

समाज प्रबोधन पत्रिका त्रैमासिकाचा बहुसंख्य वाचक मराठी भाषी व अभ्यासक आहे, हे लक्षात घेऊन ज्या ग्रंथांचा परिचय करून देण्यात आला त्या ग्रंथलेखकाचे साहित्यिक योगदान प्रारंभी देण्यात येऊन मग ग्रंथ परिचय वा भाषांतर देण्यात येत असे. त्यामुळे लेखकाचे श्रेष्ठत्व, वेगळेपणा, विचारधारा, व्यासंग, साहित्य रचना यांची माहिती होत असे. मग वाचक त्या आकलनाधारे पुढील ग्रंथ समजून घ्यायचा. या ग्रंथांविषयी वाचक उत्सुक होऊन त्यांनी तो मिळवून वाचावा असा उद्देश होता. त्यामुळे वाचक समाजात भारतीय संस्कृती ही प्रारंभापासूनच सामायिक संस्कृती आहे. इथे पूर्वापार अनेक जात, धर्म, वंश, संस्कृती, देशातील लोक राहात आल्याने आणि त्यांच्या प्रारंभापासूनच रोटी-बेटी व्यवहार होत आल्याने इथे एक वंश, शुद्ध जात, पवित्र धर्म असे काही नसून सर्व धर्म समभाव, जातीय ऐक्य, सांस्कृतिक देवाणघेवाण चालत आलेली आहे. सामाजिक सहिष्णुता व सांस्कृतिक सामंजस्यावरच या देशाची एकता व अखंडता टिकून आहे. हे परोपरीने अधोरेखित करण्यात आले. त्यामुळे संस्कृती म्हणजे नदीकाठची मानव वस्ती व प्राचीन संदर्भ इतकेच नसून ती कालौघात बदलत, विकसित होत जाणारी आहे. हे उपरोक्त ग्रंथ परिचय व लेख भाषांतरातून अधोरेखित

करण्याचा प्रयत्न करण्यात आला.

‘संस्कृती माला’ प्रकाशित करताना केवळ ग्रंथ परिचय व संस्कृती ओळख हा उद्देश होता. नंतर या सर्व ग्रंथ परिचय व भाषांतराचे संकलन करून त्याला ग्रंथ रूप देण्याची कल्पना पुढे आली. ती कल्पना पण ‘समाज प्रबोधन पत्रिका’ त्रैमासिकाचे संपादक प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकर यांचीच. मी निमित्त मात्र म्हटले तरी ते अतिशयोक्त होऊ नये. या उपक्रमामुळे मी पूर्वी केव्हातरी अभ्यास, व्यासंग म्हणून वाचलेले ग्रंथ पुनः एकदा कोळून प्यालो. त्यामुळे फायदा असा झाला की माझे भारताविषयाचे इतिहास, संस्कृती, समाजरचना, वर्तमान परिवर्तन इत्यादी संदर्भातील आकलन विस्तारून अन्विती लावणे शक्य झाले. मी या वाचन, लेखन, भाषांतराने स्वतः समृद्ध झालो. याचे श्रेय ‘समाज प्रबोधन पत्रिका’ संपादकांनाच द्यावे लागेल.

इकडे मी ‘समाज प्रबोधन पत्रिका’ त्रैमासिकात संस्कृतीविषयक ग्रंथ परिचय व भाषांतरासंबंधी वाचन, लेखन, विचार करत होतो. त्याचवेळी त्याच काळात मी सन २०१५ मध्ये जानेवारी ते डिसेंबर असे अखंड बारा महिने, ‘आंतर भारती’ हे भारतीय भाषा व साहित्याचा परिचय करून देणारे पाक्षिक सदर ‘दैनिक दिव्य मराठी’ च्या ‘रसिक’ पुरवणीसाठी लिहित होतो. भारतीय भाषा व साहित्य परिचयाद्वारे या देशात राष्ट्रीय एकात्मता कशी नांदते आहे, ते समजावित होतो. भारताच्या स्वातंत्र्यानंतर देशास आपण राज्यघटना तयार करून प्रजासत्ताक राष्ट्र बनविले. ते करत असताना आपण भाषावार प्रांतरचना, राजभाषाविषयक धोरण ठरवले. भारतीय राजघटनेने हिंदी देशाची राजभाषा बनवून तिला भारतीय भाषांची संपर्कभाषा बनविले. मूळात ती राष्ट्रभाषाच बनायची, पण दक्षिण प्रांतीयांच्या विरोधामुळे ते घडू शकले नाही. तरी लोकव्यवहार, भाषांतर, सांस्कृतिक आदानप्रदान, भाषिक व साहित्यिक देवाण-घेवाण, चित्रपट, वहिन्या, वृत्तपत्रे सर्व तऱ्हेने ती लोकसिद्ध राष्ट्रभाषाच आहे. जगभरातील विविध देशात तिला भारताची प्रतिनिधी भाषा म्हणूनच ओळखले जाते. या अनुषंगाने केलेल्या अभ्यासातून भाषा, साहित्य व संस्कृतीविषयी मला एक विश्वभान आले.

योहान वॉल्फगांग फॉन गटे (गोएथ) चा काळ इ. स. १७४३ ते १८३२ चा. तो जगप्रसिद्ध नाटककार, कवी, समीक्षक. त्याचे ‘फाउस्ट’ हे महाकाव्यात्मक नाटक जगप्रसिद्ध आहे. त्याने त्या काळात विश्वसाहित्य (Weltliteratur) संकल्पना विशद केली होती. ती कल्पना वैश्विक संस्कृती निर्मिती आणि साहित्यिक एकतेचीच होती. आज आपण जे जागतिकीकरण

अनुभवतो आहेत, त्याची मुळे या संकल्पनेत दिसून येतात. या कल्पनेच्या अभ्यास व प्रभावातून आपल्याकडे विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी (इ. स. १९०५) कवींद्र रवींद्रनाथ टागोर यांनी 'विश्वभारती' ची कल्पना मांडली इतकेच नव्हे तर विश्वभारती विद्यापीठाची सुरुवात शांतीनिकेतन आश्रमात करून भाषा, साहित्य, कला, संगीत व संस्कृतीचा आंतरशाखीय अभ्यासक्रम विधिवत सुरू केला. या ग्रंथात डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी यांच्या निबंध व समीक्षा लेखांचा जो परिचय करून देण्यात आला आहे, ते रवींद्रनाथांकडे त्या काळात हिंदी विभागप्रमुख म्हणून कार्यरत होते, हे आपण या संदर्भात लक्षात अशासाठी घ्यायला हवे की रवींद्रनाथांची पार्श्वभूमी वैश्विक ऐक्याची होती. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर याच ध्येयाने महाराष्ट्रात सन १९४८ ला साने गुरुजींनी स्वातंत्र्य, समता, बंधुता मूल्यांच्या प्रचार, प्रसारार्थ जेव्हा 'साप्ताहिक साधना' सुरू केले, तेव्हा त्यांनी 'प्रांतभारती' सदर सुरू केले होते. पुढे त्याचे रूपांतर 'आंतरभारती' मध्ये करून महाराष्ट्राशिवाय कर्नाटक, गुजरातमध्येही आंतरभारती केंद्रांचा प्रारंभ झाला होता. नंतर १९५० नंतरच्या काळात पंडित नेहरूंनी या संकल्पनेचा पुरस्कार करून साहित्य अकादमी (१९५४), राष्ट्रीय पुस्तक न्यास(एनबीटी) (१९५७) सुरू करून भाषा, साहित्य, संस्कृती एकतेस गती दिली. १९४४ साली स्थापन झालेल्या भारतीय ज्ञानपीठाने १९६१ पासून भारतीय साहित्याचा सर्वश्रेष्ठ पुरस्कार देऊन या प्रयत्नास बळकट आणली. जिज्ञासूंनी यासाठी साधना प्रकाशन, पुणे यांनी नुकतेच प्रकाशित केलेले माझे पुस्तक 'भारतीय भाषा व साहित्य' वाचावे.

या सर्व पार्श्वभूमीवर वरील संस्कृतीमालेच्या ग्रंथरूप दिलेल्या 'साहित्य आणि संस्कृती' या पुस्तकाकडे पाहावे लागेल. संस्कृती संकल्पनेच्या इथे करण्यात आलेल्या विस्तृत चर्चेमुळे लेखन प्रक्रियेमागील विचार व प्रयत्न स्पष्ट होतील. संस्कृतीमालेचे पुस्तकरूप करायचे ठरल्यावर पत्रिकेचे संपादक प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकर यांना मी सदर ग्रंथास 'प्रस्तावना' लिहिण्याची विनंती केली. त्यांनी ही मान्य केल्याबद्दल व या लेखनास संधी देणे, उद्युक्त करणे, प्रोत्साहन देणे इ. सर्वाबद्दल मी त्यांचा मनःपूर्वक आभारी आहेत. त्यांची प्रस्तावना वाचली तरी हे पुस्तक वाचल्यासारखे आहे, इतकी ती अल्पाक्षरी व सारग्राही आहे, हे वेगळे सांगायला नको.

या ग्रंथातील प्रारंभिक दीर्घ लेख हा डॉ. देवराज यांनी आपल्या 'संस्कृति का दर्शनिक विवेचन' (१९५७) ग्रंथास लिहिलेल्या 'भूमिका' चे भाषांतर आहे. सदर ग्रंथात त्यांनी 'सर्जनात्मक मानवतावाद' ची संकल्पना

स्पष्ट केली आहे. त्यांच्या म्हणण्यानुसार मानवी संस्कृती ही मानवी मूल्यांच्या विकास व परिवर्तनाची गाथा होय. मनुष्य निरंतर मूल्यांचा शोध घेत आपले जीवन बोधप्रद व सार्थक बनवत असतो. ही त्याची कृती, प्रवृत्ती त्यांची सर्जनशीलता होय. सृजन म्हणजे नित्य नव्याचा ध्यास व रचना होय. यात त्याला परमसुख व संतोष लाभत राहिल्यानेच तो निरंतर नूतन निर्मिती करत जग बदलत राहातो. त्यातून संस्कृतीचा कायाकल्प घडून येत राहातो. म्हणून आपणाला काळाच्या ओघात संस्कृती बदलल्याची, विकसित झाल्याची अनुभूती येते. यातून माणसांचे जीवन व व्यक्तिमत्त्वही आपसूक बदलत राहाते. यात काळाच्या राजनैतिक, आर्थिक, शैक्षणिक प्रयत्नांचे योगदान असते. माणूस केवळ साधनसंपन्न होण्यासाठी धडपडत नसतो. त्याला संस्कारसंपन्न व्यक्ती म्हणून जीवन व संस्कृतीसमृद्ध समाजजीवनही हवे असते.

‘रामधारी सिंह ‘दिनकर’ हिंदीचे भारतीय ज्ञानपीठ विजेते साहित्यिक होत. त्यांनी लिहिलेल्या ‘संस्कृति के चार अध्याय’(१९५६) ग्रंथात हिंदू, जैन, बौद्ध, इस्लामी, ख्रिश्चन संस्कृतीची चर्चा धर्म, कर्मकांड, आदानप्रदान या अंगाने करण्यात आली आहे. पण सरतेशेवटी ते स्पष्ट करण्यात आले आहे की, संघर्षानंतर इथे समन्वयच होत राहिला आहे. सामायिक संस्कृतीचे स्वप्न सत्यात उतरवत राहण्यातच शहाणपण आहे. हिंदीतील दुसरे कवी गजानन माधव मुक्तिबोध. मूळ महाराष्ट्रीय पण पुढे मध्यप्रदेश त्यांची लेखन व जीवनभूमी बनली. त्यांनी लिहिलेल्या ‘भारत : इतिहास और संस्कृति’ ग्रंथ परिचयातून उमजते की इतिहास हा भूतकाळाचे कठोर वास्तव असते. इतिहासाची गैरसोय अशी असते की तो वर्तमानात आपल्या विचार, दृष्टीने तो बदलता येत नाही. भले कुणाची काहीही इच्छा असो लोक इतिहासाचे पुनर्लेखन करतात, पण त्यांना तथ्य व सत्य नाकारता येत नाही. विश्लेषण ही सापेक्ष गोष्ट असते खरी. मुक्तिबोधांचे हे पुस्तक वास्तववादी तत्त्वज्ञान म्हणून महत्त्वाचे ठरते.

डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी समीक्षक व निबंधकार त्यांनी असून संस्कृतीवर स्वतंत्र असा ग्रंथ लिहिलेला नाही. त्यामुळे त्यांच्या ‘अशोक के फूल’ (१९४८), ‘कल्पलता’ (१९५१), ‘विचार और वितर्क’ (१९५४) आणि ‘कुटज’ (१९६४) या ग्रंथात संकलित संस्कृतीसंबंधी लेखांच्या आधारे संस्कृतीविषयक त्यांच्या धारणेची चर्चा एका लेखात करण्यात आली आहे. याच अनुषंगाने त्यांच्या ‘कबीर’ शीर्षक लेखाच्या संपादित भागाचे भाषांतर

देण्यात आले आहे. या विविध लेखांतून डॉ. द्विवेदींचा व्यापक व्यासंग लक्षात येतो. त्यांचे म्हणणे आहे की माणसाची मूल्यधारणा प्रवाही असते. या प्रवाहात संस्कृती काळाप्रमाणे नव्या शक्ती आत्मसात करते. अभिनिवेश मुक्त सांस्कृतिक आकलन व व्यवहारातच मानवी सभ्यतेचं हित सामावलेले आहे. बौद्ध धर्माचे अभ्यासक म्हणून डॉ. राहुल सांकृत्यायन यांचा लौकिक सर्वदूर पसरलेला आहे. त्यांना हिंदीपेक्षा भारतीय साहित्यिक म्हणावे असा अन्य अनेक भाषांचा त्यांचा अभ्यास आहे. संस्कृत, पाली, प्राकृत, अर्धमागधी, हिंदी, इंग्रजी असा त्यांचा व्यापक भाषिक व्यासंग त्यांना महापंडित सिद्ध करतो. त्यांनी लिहिलेला 'बौद्ध संस्कृति' (१९५२) ग्रंथ एका अर्थाने बौद्ध धर्माच्या जागतिक प्रचार, प्रसाराचा इतिहास होय. पण त्यातून त्यांनी उभी केलेली बौद्ध संस्कृती आपणास हिंदू धर्माच्या कर्मकांडांपासून दूर नेणारी व मानवता भेदातीत करणारी म्हणून महत्त्वाची वाटते. हा ग्रंथ जागतिक संदर्भ वैविध्याने भरलेला असल्याने संस्कृतीविषय एक वैश्विक परिदृश्य हा ग्रंथ उभा करतो नि लक्षात येते की वैश्विक तेच शाश्वत!

जैनेंद्रकुमार हिंदी साहित्यात कथाकार, कादंबरीकार म्हणून जितके महत्त्वाचे तितकेच गांधीवादी विचारवंत म्हणूनही. 'समय और हम' (१९६२) हा ग्रंथ संस्कृतीविषयक नवे भान देणारा म्हणून महत्त्वाचा. अधिकांशांची धारणा असते की संस्कृती म्हणजे भूतकाळाचे प्रतिबिंब. पण ते वर्तमानाचे वास्तव चित्र असते असे नवे भान हा ग्रंथ देतो. वर्तमानातला मनुष्याचा काम, विज्ञान, साहित्य, भाषाविषयक व्यवहार संस्कृतीच सांगत असतो हे त्यांनी समजावले आहे. जैनेंद्रकुमारांचे समकालीन साहित्यिक विष्णु प्रभाकर कथा, कादंबरी शिवाय नाटक, एकांकी, आठवणी, आत्मचरित्र लिहिणारे म्हणून समग्र लेखक. त्यांच्या 'जन, समाज और संस्कृति' (१९८६) आणि 'संस्कृति क्या है?' (२०१५) या दोन ग्रंथांतून स्पष्ट होते की वर्तमान संस्कृती संकट हे चक्रव्यूहात सापडलेल्या अभिमन्यूची आठवण करून देणारे आहे. विज्ञान व तंत्रज्ञानाचे वरदान त्याला आकर्षित करते खरे पण त्यांच्याच अभिशापाने त्याचा जीव गुदमरतो आहे. मानवी विकासाचा प्रारंभ अशाच संभ्रमाने झालेला. अँडाम आणि ईव्हच्या कथेतले सफरचंद सर्वांना माहीत आहे. प्रलोभन व पश्चात्ताप या मानवी जीवनरूपी एकाच नाण्याच्या दोन बाजू होत. महाभारतातला अभिमन्यू मारला गेला, पण वर्तमानातला अभिमन्यू मरणार नाही. कारण तो मृत्युंजयी संस्कृतीचा-वैश्विक संस्कृतीचा समर्थक व उपासक आहे, हा विष्णू प्रभाकरांचा आत्मविश्वास या ग्रंथास वर्तमानाची

संजीवन औषधी बनवेल असा मला विश्वास वाटल्यावरूनच हा ग्रंथ प्रपंच केला आहे. त्याचा समारोप मी विष्णू प्रभाकरांच्याच शब्दात करणे पसंत करेन. ते म्हणतात, “अभिमन्यू इस युग में चक्रव्यूह में प्रवेश करने के बाद मरेगा नहीं बल्कि वह इस चक्रव्यूह को छिन्न भिन्न कर देगा और उन सप्त महारथियों को कही ठोर (स्थान) नहीं मिलेगी। वे अपनी मौत मर जायेंगे और आस्था का नन्हा-सा दिया मौसम के तूफानों को झेलता हुआ उसी तरह प्रकाश बिखरता रहेगा सूर्य के आगमन की प्रतीक्षा करता हुआ।”

सदर ग्रंथातील शेवटचा लेख ‘एकात्म भारताचा विचार’ समारोपपर असून तो स्वतंत्रपणे लिहिण्यात आला आहे.

दि. २५ जून, २०१७

बंकिमचंद्र चटर्जी जन्मदिन

- डॉ. सुनीलकुमार लवटे

अनुक्रम

१. संस्कृतीचे तात्विक स्वरूप : सर्जनात्मक मानवतावाद/२१
 २. संस्कृतीचे चार अध्याय : समन्वित संस्कृतीचे स्वप्न आणि सत्य/५८
 ३. भारत : इतिहास आणि संस्कृती- मानवोदय ते प्रजासत्ताक भारत/७५
 ४. भारतीय संस्कृती : प्रश्न आणि योगदान१०१
 ५. मध्ययुगीन सांस्कृतिक विकास आणि मानव सामंजस्य/११७
 ६. बौद्ध संस्कृती : धर्मप्रसाराचा इतिहास/१३५
 ७. युरोप आणि भारत : सांस्कृतिक चिकित्सेचे प्रश्नोपनिषद/१४६
 ८. संस्कृती : प्रतिकूल परिस्थितीतील आशावाद/१६४
 ९. भारतीय धर्मसाधनेत कबीराचे स्थान/१७५
 १०. सत्तेच्या वळचणीतील संस्कृती/१८४
 ११. एकात्म भारताचा विचार/१८९
- * पूर्वप्रसिद्धी सूची/१९५
- * चर्चित ग्रंथसूची

(टीप : मूळ प्रसिद्ध लेख शीर्षके ग्रंथानुकूल करण्यात आली आहेत.)

संस्कृतीचे तात्त्विक स्वरूप : सर्जनात्मक मानवतावाद

हिंदी साहित्यात काव्य, कादंबरीच्या बरोबरीने समीक्षा आणि चिंतनाच्या क्षेत्रात मोलाची भर घालणारे तत्त्वचिंतक साहित्यिक म्हणून डॉ. देवराज (१९१७-१९९९) ओळखले जातात. ११ काव्यसंग्रह, ९ कादंबऱ्या, ८ समीक्षा ग्रंथांशिवाय त्यांनी १० वैचारिक ग्रंथ लिहिले ते मूलतः तत्त्वज्ञानी. बनारस हिंदू विद्यापीठात ते उन्नत तत्त्वज्ञान केंद्राचे संचालक होते. तत्पूर्वी लखनौ विद्यापीठात त्यांनी तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक म्हणून कार्य केले होते. मार्च, १९९४ मध्ये पुणे विद्यापीठात भारतीय तत्त्वज्ञान परिषद, दिल्लीच्या विद्यमाने डॉ. देवराज यांच्या साहित्य आणि चिंतनावर एक राष्ट्रीय चर्चासत्र योजण्यात आले होते. डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे त्यांचे संयोजक होते. चर्चासत्रानंतर त्यातील १२ निवडक शोधनिबंधांचे एक पुस्तक 'देवराज : दर्शन और साहित्य' प्रकाशित करण्यात आले होते. डॉ. सुभाषचंद्र भेलके यांनी ते संपादित केले आहे. डॉ. देवराजांबद्दल हिंदीत डॉ. विश्वंभरनाथ उपाध्याय, डॉ. प्रेमशंकर, डॉ. हरदयाल, डॉ. चंद्रकांत बांदिवडेकर, डॉ. राजी सेठ प्रभृती मान्यवरांनी लिहिले आहे. डॉ. देवराजांचे मूळ नाव नंदकिशोर गुप्ता. साहित्य व तत्त्वज्ञानाच्या प्रांतात ते डॉ. एन. के. देवराज, डॉ. देवराज नावाने ओळखले जातात. काव्य, कादंबरी, निबंध, समीक्षा प्रांतात त्याचे विपुल लेखन राहूनही त्यांची ओळख राहिली आहे. ती तत्त्वचिंतक म्हणूनच! त्यांचे 'साहित्य और संस्कृति' (१९५८) 'संस्कृति का दार्शनिक विवेचन' (१९५७), 'भारतीय संस्कृति' सारखे ग्रंथ विशेष चर्चिते गेले. पैकी 'संस्कृति का दार्शनिक विवेचन' ग्रंथ इंग्रजीत भाषांतरित झाला नि जगभर पोहोचला. "Philosophy of Culture" शीर्षक या इंग्रजी भाषांतरामुळे त्यांनी या ग्रंथात चर्चितलेल्या 'सर्जनात्मक मानवतावाद' लेखाची जगभर चर्चा झाली. कथात्मक लेखन असो वा काव्यात्मक, ते मनोवैज्ञानिक विश्लेषणाच्या आधारे तात्त्विक

स्वरूपात पुढे आणण्याची त्यांची स्वतःची अशी प्रतीकात्मक लेखन शैली आहे. त्यांच्या प्रारंभीच्या चिंतनावर शंकराचार्यांचा प्रभाव होता. पण त्यांच्या लेखनाचा विचार, विस्तार, विकास होत गेला, तसे ते प्रथम जर्मन तत्त्वज्ञ कांटशी, नंतर बौद्ध तत्त्व चिंतनाशी जोडले गेले. डॉ. देवराज हे उपजत मानवतावादी तत्त्वचिंतक होत. त्यांच्या 'संस्कृति का दार्शनिक विवेचन' ग्रंथात त्यांनी लिहिलेला 'भूमिका' अध्याय त्यांच्या 'सर्जनात्मक मानवतावाद' ची ओळख करून देण्यास पुरेसा आहे. जिज्ञासू मूळ ग्रंथ मिळवून मग वाचतीलच. याची मला खात्री आहे.

'संस्कृति का दार्शनिक विवेचन' ग्रंथ डॉ. देवराज यांनी आपल्या 'सर्जनात्मक मानवतावाद' या तत्त्वज्ञानाची ओळख करून देण्याच्या उद्देशाने लिहिला आहे. स्वातंत्र्योत्तर कालखंडात हिंदी ही राष्ट्रभाषा व्हावी, करता यावी असे वाटणाऱ्या उत्तर प्रदेश सरकारने ३०० मौलिक ग्रंथ प्रकाशनाची महत्वाकांक्षी योजना सन १९५० च्या दरम्यान कार्यान्वित केली होती, त्यातील हा एक महत्वाचा ग्रंथ होय. डॉ. देवराजांनी हा ग्रंथ तत्कालीन पंतप्रधान जवाहरलाल नेहरूंना समर्पित करून त्यांच्यातील देशभक्त लेखक आणि नीतिज्ञास मानवंदनाच दिली आहे. हा ग्रंथ आपणास 'सर्जनात्मक मानवतावाद' समजावतो. आजवर अनेक तत्त्वचिंतक, इतिहासकारांनी विविध संस्कृती, त्यांची स्थित्यंतरे, स्वरूप या पैलुंबद्दल विस्ताराने लिहिले आहे. पण संस्कृतीचे तत्त्वज्ञान अपवादाने लिहिणाऱ्या टॉमस हिल ग्रीन, एफ. एच. ब्रॅडले, (इंग्लंड), जोशिया राइस, (अमेरिका) के. बी. क्रोचे (इटली), विंडेल ब्रॅड, रिकॉर्ट, युकेन (जर्मनी) यांच्यासारख्या हिगेल समर्थक बुद्धिवाद्यांच्या पठडीतून नवे अध्यात्म व विज्ञानाची सांगड घालणारे तत्त्वज्ञानी उदयाला आले त्यांच्या डॉ. देवराज त्या पंथातले बुद्धिवादी (Rationalistic) म्हणून त्यांना ओळखले जाते ते नवचिंतनामुळेच!

डॉ. देवराज 'संस्कृति का दार्शनिक विवेचन' ग्रंथामध्ये संस्कृतीस मूल्य मानून तिचे विश्लेषण करतात. सर्जनात्मक मानवतावाद हे मानवकेंद्रित तत्त्वज्ञान आहे. यात पारलौकिक विचारास थारा नाही. तसेच केवळ भौतिक म्हणजे जीवन असे मानत नाही. सर्व प्रकारच्या व्यवस्था, संगठन, मानवीय रुची, जीवनोद्देश यांचा हे तत्त्वज्ञान विचार करते. मानव सर्जनशील असतो. यावर या तत्त्वज्ञानाचा विश्वास आहे. संस्कृती ही मानवी निर्मिती आहे ती नैसर्गिक, वा प्राकृतिक नाही. संस्कृती उपयोगात्मक व सौंदर्यामूलक असते. ती प्रयोजनक्षम म्हणून परिवर्तनशील असते. तिच्यातील बदल मानव निर्मित

असतात. शिवाय परिवर्तनाचा मानदंडही मानव वा मानव जीवनच असतो. ही भूमिका विस्ताराने कळावी म्हणून त्यांच्या उपरोक्त ग्रंथाच्या 'भूमिका' या पहिल्या प्रकरणाचे हे भाषांतर. एक गोष्ट मला नम्रपणे कबूल केली पाहिजे ती अशी की हा समग्र ग्रंथ वाचताना आकळण्याची माझी मर्यादा लक्षात आली, म्हणून मी ग्रंथ परिचयाऐवजी भूमिकेच्या भाषांतराचा खुशकीचा मार्ग अवलंबिला. त्याबद्दल क्षमस्व!

भूमिका

वर्तमान सांस्कृतिक संकट

डॉ. देवराज

आजचा माणूस एक कठीण व व्यापक अशा संकटात सापडला आहे. या संकटाचे (Crisis) स्वरूप व कारण कोणते? संकटाच्या स्वरूपाच्या मुळाशी दोन संबद्ध मनःस्थिती असतात. पैकी एक बौद्धिक संभ्रम आणि दुसरी असते असुरक्षिततेची भावना. संकटाची जाणीव केवळ त्यांनाच होते ज्यांच्यात कल्पनाशक्ती आणि सर्जनशीलता असते. अन्य प्राणी जीवनात असाधारण परिस्थिती निर्माण झाली वा संकट कोसळले तरच ते बहुधा त्रस्त नि भयभीत होतात. माणसांपैकी बहुधा त्यांनाच संभाव्य संकटांची जाणीव होते. ते असाधारण बुद्धिमान वा संवेदनशील असतात. संकट दोन प्रकारची असतात. एक प्रकारचे संकट तेव्हा ओढावते जेव्हा संकट येणार हे माहित असूनही माणसाची बुद्धी आणि कल्पना ते दूर करण्याचा उपाय योजत नाही. आजच्या जगात युद्धांचे संकट अशा स्वरूपाचे आहे. ही युद्धे स्वतःसोबत असंख्य अपरिमित कष्ट व भय घेऊन येत असतात. आज अशी संकटे घर करून आहेत. आज जगातील लोकांनी हे गृहीतच धरले आहे की युद्धेही होणारच. जरी काही थोरांच्या प्रयत्नांना यश येऊन ती टळू शकतील अशी शक्यता असूनही उपरोक्त गृहीत मनी वसलेले आढळते. आज माणसे युद्ध शक्यतांना दैवी कोप मानून काळ कंठत आहेत, हे मात्र खरे. ही गंभीर सामाजिक स्थिती होय.

दुसऱ्या प्रकारचे संकट मात्र वरील संकटाइतके अनपेक्षित नसले तरी गंभीर असते. ते अपेक्षित असून त्याची गंभीरता कमी होत नाही. कारण आपण याच स्वरूप आणि व्यापकता समजू शकत नसतो. ही संकटे

मानसशास्त्रातील त्या सिद्धांतासारखी असतात, ज्यात सांगितले गेले आहे की, मानसिक स्वास्थ्यासंदर्भात आपल्या जागृत वृत्तीपेक्षा अजागृत वृत्ती वा भावना अधिक सक्रिय व महत्वाच्या असतात. इथे ज्या संकटांचा उल्लेख होतो आहे, ती मुख्यतः माणसाच्या व्यक्तिगत जीवनाशी संबंधित होत. ही अशी संकटे असतात की माणूस ज्यांची कल्पना करू शकत नाही. ती करणे त्याच्या आवाक्याबाहेरची असतात, परंतु ती त्याच्या आस्थापूर्वक जीवन सार्थकतेस व प्रयोजनास मात्र नेहमी आव्हान देत उभी ठाकलेली असतात. जेव्हा मानवीय कल्पना अनिश्चित आणि संभ्रमित असतात, त्या निर्माणक्षम राहात नाहीत, तेव्हा संकटजन्य परिस्थिती निर्माण होत असते. सर्जनात्मक कल्पना महत्वाकांक्षी माणसांसमोर नेहमी श्रेष्ठ, उच्च असे जीवनरूप ठेवत असते. असे जीवनरूप जे आदर्श असेल. शिवाय समकालीन विचारधारांद्वारे त्यांचे समर्थन व अनुकरण होऊन त्या वर्तमानातील महान विभूती त्यांचे अनुसरण करतील असं आदर्श नसल्यानेच माणसांचे जीवन दिशाहीन, निरर्थक आणि कंटाळवाणे बनून जाते. अशा प्रकारचा मनस्वी आंतरिक कंटाळा हा आजच्या माणसाचा खरा आजार वा रोग आहे. आजच्या काळाच्या बुद्धिजीवी अथवा संवेदनशील लोकांपुढे असं जीवन ध्येय नाही की जे त्यांच्या उच्चतम आत्मिक शक्ती वा क्षमतांना आव्हान करेल व त्यात त्यांना सक्रिय ठेवेल. अशा प्रकारच्या ध्येय नि उद्दिष्टांअभावी माणसाचे प्रयत्न जगणे निष्फळ ठरत आहे. त्याचे यश त्याला न आत्मिक समाधान देते, न आत्मिक भावना त्याला कृतकृत्यतेचा आनंद देतात.

असे नसते की माणूस फक्त वर्तमान संकटांनी ग्रस्त असतो तर तो संभाव्य संकटांबद्दलही तितकाच संचित नि असुरक्षितपणा अनुभवत राहतो. रोजचं जीवन सुरक्षित नि सुरळीत असावे अशी त्याची अपेक्षा असते. परंतु त्यापेक्षाही एक वेगळी अपेक्षा तो बाळगून असतो, ती म्हणजे त्याचे रोजचे जीवन अनपेक्षित यश नि समाधानाने भरलेले असावे, असे त्यास वाटत असते. ‘ठेविले अनंते तैसेचि रहावे। असू द्यावे समाधान।।’ किंवा ‘असेल हरी तर देईल खाटल्यावरि।’ असा तो स्थितीशील, समाधानी नसतो तर ‘रोटी प्यारी खरी, आणखी काही हवे आहे’ अशा आकांक्षेतून तो निरंतर सर्जनात्मक प्रगती व यश प्राप्त करत असतो. हे लक्षात घेता संकटाची व्याख्या ‘निरंतर सर्जनशीलता’ अशीच करावी लागेल. अशी कोणतीही स्थिती जी आपणास बुद्धी वा कल्पनेची सर्जनात्मकता देण्यास असमर्थ असते तिला संकटग्रस्तच म्हटले पाहिजे. सर्जनशील शक्तींचा विरोध तेव्हा अत्यंत आक्षेपाहं मानायला

हवा, जेव्हा तिच्या मुळाशी जीवनाच्या असंख्य शक्यता वा मूल्यांप्रतीच अविश्वास व्यक्त केला जात असतो.

वर्तमानकाळात अशाही अन्य बाबी आहेत, ज्या आजच्या संकटांना तीव्र बनवताना दिसतात. निरंतर युद्धभयाच्या उल्लेखाइतकीच महत्वाची दुसरी गोष्ट म्हणजे आपली व्यस्तता. ती आपल्या सध्याच्या अस्वस्थतेचे व असंतोषाचे खरे कारण होय. आपली यांत्रिक जीवनशैलीही गोंगाट व उतावीळपणाचीच संस्कृती होय. या संस्कृतीची अनेक आकर्षक अपत्ये आहेत. उदाहरणार्थ चित्रपट, रेडिओ इ. या शिवाय माणसाचे विषयसुख चाळवणाऱ्या अनेक गोष्टी आज आहेत. त्यांचे वाढते प्रस्थ, विशुद्ध व्यावसायिक पातळीवर चालणारा, वाढणारा संपर्क, संवाद या सर्व गोष्टी माणसाचे चिंतन, मनन, सृजन, रोखून धरत आहेत. आजच्या स्त्री-पुरुषांमधील सर्जनशीलता संपली आहे, मग ते कोणत्या कारखान्याचे मजूर असोत अथवा कार्यालयाचे लिपिक, कारकून वा शासक वर्ग प्रतिनिधी वा कारखान्यांचे व्यवस्थापकीय संचालक-सर्वांची सर्जनशीलता लुप्त पावली आहे.

आज कारखान्याचा कामगार अथवा सेनेतील सैनिकाची स्थिती या यास्पर्सनी वर्णन केलेल्या यंत्राच्या त्या एका छोट्या भागासारखी झाली आहे. तो 'यंत्राचा असा भाग असतो की ज्याचे स्वतःचे असे स्वतंत्र अस्तित्व असतंच नाही मुळी. दुसरे असे की त्याची जागा दुसरा तसा भाग केव्हाही घेऊ शकतो.' आज माणसाने दोन्ही गोष्टी गमावल्या आहेत. एक आपले स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व नि दुसरे आपले जीवन जे तो व्यवच्छेदकपणे वीरोचित अशा स्वरूपात जगू शकत होता. अंतरात्म्यास साक्षी ठेवून, ग्वाही देऊन स्वीकारलेल्या आदर्श शोधापेक्षा कालसापेक्ष सुविधा, विनोद, रंजनामागे तो धावतो आहे. विशेष म्हणजे समाजातील बहुसंख्य लोकांच्या लेखी हेच खरे जीवन ईप्सित बनून गेले आहे.

आजच्या माणसात अस्तित्ववादातील खालील वैशिष्ट्ये दिसून येतात. काळजी आणि भीती, नैराश्य, संकल्पहीनता, एकटेपणा इत्यादी. या स्थितीमागे आपली सामाजिक, राजनैतिक औद्योगिक संस्कृती कारणीभूत आहे, तितकीच माणसाची आध्यात्मिक मूल्यांप्रती अनास्थाही. हीच मूल्ये खरी तर सर्वसमावेशक असतात.

भौतिक आणि सामाजिक परिस्थिती आपणास भौतिक साधने आणि सेवा उपलब्ध करून देत असतात. परंतु माणसास खरी गरज असते ती जीवन विवेकाची; जो त्यास जीवनाचा खरा आनंद, तृप्ती, समाधान देतो. त्याची

कसोटी असते जीवनातील विविध ध्येये, उद्दिष्टे यांचे तुलनात्मक मूल्य. जोवर माणसात असा विवेक जागा होणार नाही, तोवर तो अशा विज्ञानानं दिलेल्या साधन आणि सामग्रीचा योग्य उपयोग करू शकणार नाही. आपल्या अस्तित्वाच्या अनेकविध भौतिक-आत्मिक रूपांच्या शोध नि उपयोगानेच माणसात या साधन, सामग्रींच्या कमी-अधिक उपयोगितेची जाणीव निर्माण होत असते. या संदर्भात आपण हे लक्षात घ्यायला हवे की, यंत्रांच्या उपयोगिता वा क्षमता विकासाने माणसाचे जीवन शाश्वत सुखाने समृद्ध होत नसते. खऱ्या मनुष्य जीवनाच्या समृद्धी व सुखासाठी माणसास विविध भौतिक, सामाजिक, आत्मिक जीवनरूपांच्या विभिन्न गुणात्मक, योग्य अशा मूल्यांची गरज असते. ही मूल्ये विधी-निषेध, विवेकांच्या कसोटीवर उपयोगी-अनुपयोगी, हीन-श्रेष्ठ ठरत असतात. यांच्याच आधारावर मनुष्य तर्कनिष्ठ चिंतन, कला, नीती, अध्यात्म इ. क्षेत्रातील श्रेयस- प्रेयस, हीणकस- उच्चतराची निवड करत असतो. न्याय करत असतो. तात्त्विक, चिंतनाचे अंतिम उद्दिष्ट हेच असते. म्हणून आजच्या संकटांसंबंधी माणसाच्या जाणीवविषयक असामंजस्य व मर्यादिसंबंधीचे मुख्य आव्हान आहे ते विवेकाचे.

एकोणिसावे शतक

माणसाच्या बुद्धीस असेच आणखी एक आव्हान एकोणिसाव्या शतकात चार्ल्स डार्विनच्या जीव-जगतविषयक उपपत्ती (Hypothesis) मुळे मिळाले. या उपपत्तीनुसार जीवयोनीसंबंधी एक नवा विचार मांडण्यात आला की जीवांमध्ये अचानक परिवर्तन होते. असे परिवर्तन (Mutation) फायदेशीर असते. तरी ते अपवाद जीवांत प्रगट होते. सृष्टीतील विविध जीवजंतूंमध्ये जगण्यासाठी आवश्यक अन्न, पाणी, निवारा इ. प्राप्तीसाठी एकमेकांत सतत संघर्ष सुरू असतो. या संघर्षात जे श्रेष्ठ असतात, तेच वाचतात निसर्ग श्रेष्ठत्वाचीच निवड करतो. निसर्गात त्याच जीवजंतूंचा टिकाव लागतो, ज्यांच्यात उपयुक्त अंग नि कौशल्यांचा विकास होतो. या निवड पद्धतीतून डार्विनने हे सिद्ध केले की जीवजंतूंच्या उपयोगी शरीर रचनेची व्याख्या करण्यासाठी श्रेष्ठ कल्पनेची गरज नसते.

डार्विनच्या या सिद्धांताने हिगेल प्रवर्तित तत्वज्ञानास छेद दिला गेला. हिगेल असे मानत होता की विश्व वा ब्रह्मांड हे मानवीय रुची, आवड नि उपोयगानुसार घडत असते. डार्विनने आपल्या सिद्धांताने हे स्पष्ट केले की जीवांच्या विशिष्ट शरीर रचनेची व्याख्या करणेसाठी कोणत्या सर्वज्ञ स्रष्ट्याची गरज नाही. परंतु ही गोष्ट तितकी महत्त्वाची नव्हती. डार्विनपूर्वीही आशिया

आणि युरोप खंडातील अनेक तत्त्ववेत्ते व संशोधकांनी ईश्वरीय सत्तेबद्दल शंका व्यक्त केली होती. डार्विनच्या सिध्दांतानुसार महत्त्वाची गोष्ट ही होती की माणसाचा अंतर्भाव प्राणी सृष्टीतच करायला हवा. याचा दुसरा अर्थ असा होता की मानवी जीवनाचे लक्ष्य हे अन्य प्राण्यांपेक्षा वेगळे असूच शकत नाही. काही संवेदनाशील विचारवंतांना, तत्त्ववेत्त्यांना जीवन आणि जगतासंबंधी ही जडवादी धारणा मान्य नाही. याचे प्रमुख कारण असे की जडवादी चिंतन हे माणसाच्या अनंत अर्थपूर्ण उद्दिष्ट आणि ध्येयांच्या तसेच पूर्णत्वाच्या शोधाचा वेध घेऊ शकत नाही. मानवी लालसांचा अर्थबोध ते चिंतन करू शकत नाही. उपनिषदात नमूद केले आहे की, 'जे अनंत तत्त्व आहे तेच सुखी, जे सान्त वा समीप आहे, त्यात सुख नाही.'^२ कोणत्याही प्रश्नांचे समाधान करणाऱ्या तत्त्वज्ञानास हे सांगता आले पाहिजे की मर्यादित क्षमतेच्या मनुष्यप्राण्यात असीम बुद्धिमत्ता, सृजन-क्षमता कशी? प्राण्यात नि माणसात फरक वा पक्षपात का?

एकोणिसाव्या शतकातच डार्विनच्या भौतिकवादी निराशाजनक प्रभावावर दोन प्रकारे मात केली. प्रथम काही तत्त्वचिंतकांनी विकासवादी तार्किक पद्धतीचा भौतिकवादाविरोधी प्रतिवाद केला. ज्या जगाने माणसाचा विकास घडवून आणला, ते जग केवळ भौतिक शक्तींची आंधळी कर्मभूमी नव्हती. या दृष्टीने आपण पाहू लागू तर लक्षात येते की विकास- सिद्धांत हिगेलच्या आध्यात्मिक द्वंद्व प्रक्रियेचे (Idealistic Dialectic) खंडन करत नसून उलटपक्षी त्यांची मांडणीच करते. एकोणिसाव्या शतकाच्या अंतिम काळात युरोपातील अध्यात्मवादी चिंतकांनी जडवादी तत्त्वज्ञानाच्या विरोधात एक फळीच उभी केली. या मांडणीतून सूक्ष्म ज्ञानमीमांसावादी तत्त्वज्ञान विकसित झाले. या नव्या तत्त्वज्ञानाचे ध्येयच मुळी जडवादी/ऐहिक तत्त्वज्ञानावर कुठाराघात करणे होते. या पंथातील विचारवंत टॉमस हिल ग्रीन, एफ. एच. ब्रॅडले (इंग्लंड), जोशिया राइस (अमेरिका), के. बी. क्रोचे (इटली), विंडेल बॅंड, रिकार्ट, युकेन (जर्मनी) इ. नी आपल्या विचारांच्या जोरावर हिगेलच्या बुद्धिवादी (Rationalistic) मनोवृत्तीचे, विचारधारेचे पुनरुज्जीवन केले.

विसाव्या शतकाचा उत्क्रांतीवाद, सापेक्षवाद आणि संशयवाद

विसाव्या शतकाचा प्रारंभच मुळी अध्यात्मवादी तत्त्वचिंतकांची बौद्धिक

मनोवृत्ती तसेच वैचारिक अतिवाद वा अतिरेकाविरुद्धच्या प्रतिक्रियेने झाला. अमेरिकेतील विल्यम जेम्स, इंग्लंडमधील एफ. एस. सी. एस. शिलर, फ्रान्समधील हेन्री बर्गसन यांच्यासारखे विचारक या प्रतिक्रियावादी गटाचे नेते होते. या गटातील जेम्स, शिलर, ब्रॅडले प्रभृती विद्वान हे ब्रिटिश ब्रह्मवाद्यांचे उघड शत्रू होते. बर्गसनचा उत्क्रांतीवादी हा मुख्यतः वैज्ञानिक यंत्रवादाचा प्रतिवाद करणारा होता, तसाच तो अध्यात्मवादी उपयोगवाद विरोधीही होता. जेम्स आणि शिलर बुद्धीऐवजी कृती (Will) चे समर्थक होते. त्यांनी आत्मसंगती (Coherence) पेक्षा व्यावहारिक यशस्वीतेस महत्त्वाचे स्थान दिले. त्यानंतर काही दिवसांतच युरोप आणि अमेरिकेत नव आणि समीक्षात्मक वास्तवतावाद (New and critical Realism) उदयाला आला. या नववादाने अध्यात्मवादी ज्ञानमीमांसेस आवाहन दिले. परंतु या वास्तववादी तत्त्व चिंतकात जेम्स आणि बर्गसनच्या बुद्धिविरोधी पक्षपाताचा अभाव होता.

पहिल्या महायुद्धानंतर मात्र युरोप आणि अमेरिकेतील बुद्धिवादी समुदायावर इतर विचारांचा प्रभाव वाढू लागला. या प्रभावात नवीन भौतिक विज्ञानाचे (Physics) वर्चस्व होते. तत्पूर्वी मॅक्स प्लॅंकनी एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटी क्वांटम सिद्धांताचे प्रतिपादन केले होते. पुढे सन १९०५ मध्ये आइन्स्टाइनने सीमित सापेक्षवादाची (Restricted principle of Relativity) मांडणी केली. असे असले तरी अन्य ज्ञान-विज्ञानक्षेत्रातील तत्त्व चिंतकांना सापेक्षवाद समजण्यास बराच काळ जावा लागला. आइन्स्टाइनने नंतर सन १९१५ मध्ये सामान्य सापेक्षवाद (General Principle of Relativity) स्पष्ट केला. मग पुढे हाइजेन बर्गने आपल्या अनिर्धारण सिद्धांताचे (Principle of Indeterminacy) प्रतिपादन सन १९२७ मध्ये केले. पदार्थ विज्ञानातील या नव्या विचार वा शोधांमुळे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात तर्कमूलक भाववादाचा (Logical Positivism) जन्म झाला. या भाववादाचा प्रभाव नंतरच्या दशकावर स्पष्टपणे दिसून येतो.

आपण असे म्हणू शकतो की ज्या विचारधारेस तत्त्वज्ञानासंबंधी (Metaphysical) विशेष वैरभाव आहे वा विरोध आहे तो तर्कमूलक भाववाद तथाकथित अनुभववादाचे अतिरंजित वा अतिशयोक्त रूपच होय. जरी तर्कमूलक भाववादी बुद्धीविरोधी नसले तरी त्यांच्या मनात विशुद्ध बाद्दिक चिंतन (Speculative Reasoning) विषयी अविश्वासाची भावना आहे. ते अशा कोणत्याही उपपत्ती (Hypothesis) वा सिद्धांतावर (Theory)

विश्वास ठेवत नाहीत जी इंद्रियागम्य असत नाही. तर्कमूलक भाववादाने स्वतःस एक वैज्ञानिक तत्त्वचिंतन! तत्त्वज्ञान म्हणून विकसित करून अशी घोषणा केली की जगात असे कोणतेही सत्य नाही जे वादातीत असते. तर्कमूलक भाववादाची आणखी एक धारणा आहे की सर्व वैज्ञानिक सिद्धांत वा शोध अस्थायी, कल्पानामात्र असतात. त्यात भविष्यकालीन नवीन शोधांनी दुरुस्त्या वा सुधारणा होत राहतात. अशा प्रकारे तर्कमूलक भाववादाच्या धारणेनुसार वैज्ञानिक सिद्धांत अंतिम असत नाहीत. विज्ञानाचे सारे सिद्धांत हे उपयुक्त कल्पनामात्र असतात. तर्कमूलक भाववादी वैज्ञानिकांच्या निसर्गसंबंधी अंतिम सत्य शोधाच्या कल्पनेस संशयाच्या दुर्बिणीतूनच पाहत आले आहेत. त्यामुळे त्यांची अशी पक्की धारणा आहे की, विज्ञानेतर नीतिशास्त्र, सौंदर्यशास्त्रासारखी विज्ञाने कोणत्याही प्रकारच्या सत्याच्या जवळपासही जात नाहीत. अशा प्रकारे तर्कमूलक भाववादाचा अंतिम सत्यासंबंधीचा दृष्टिकोन हा निषेधात्मक नि निराशावादीच राहिला आहे. तर्कमूलक भाववादावर जेम्स इत्यादींच्या बुद्धिविरोधी विचारांचा मोठा पगडा आहे. इतकेच नव्हे, तर या विचारधारेचा बुद्धिव्यतिरिक्त अन्य क्षमता माणसात असतात, यावरही विश्वास नाही. जेम्स माणसाच्या कृतीशक्तीचे समर्थन करतो, तेही ते अमान्य करतात. तर्कमूलक भाववादाची अशी स्पष्ट धारणा आहे की, प्रत्येक वादाच्या प्रसंगात आमची कसोटी इंद्रियानुभूतीच होय. इंद्रियानुभूती समर्थक हे तत्त्वज्ञ ह्यूमप्रमाणे सार्वभौमिक सिद्धांतांना सत्या (Synthetic Necessary Proposition) च्या शक्यतेस नकारच देत आले आहेत.

फ्रॉयडीय विचारधारा अशीच एक दुसरी बुद्धिविरोधी शाखा म्हणून ओळखली जाते. फ्रॉईडच्या मतानुसार आपले अधिकांश तर्क हे आवेग संचालित/नियंत्रित असतात. आपण बहुधा आपल्या आंतरिक पक्षपाताच्या समर्थनार्थ तर्क करीत असतो. हा तर्क कधीच वस्तुनिष्ठ सत्यासाठी नसतो. आणि म्हणून सत्यप्राप्तीसाठी आपणास कधीच बुद्धीवर अवलंबून राहता येणार नाही.

आपण काही काळ शांत राहून या निष्कर्षावर थंड डोक्याने विचार करायला हवा. तर्कमूलक भाववादानुसार आपण निसर्गाचे कामचलाऊ ज्ञानच प्राप्त करू शकतो. अशा पार्श्वभूमीवर जीवमूल्यांसारख्या जीवनावर गंभीर परिणाम करणाऱ्या तत्त्वांसंदर्भात प्राथमिक आकलनही करू शकत नाही, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. फ्रॉईडच्या मतानुसार मानवी चरित्र हे

एकदम बुद्धिविरोधी असते. मनुष्य आपल्या जीवनध्येय व उद्दिष्टांच्या अनुषंगाने तसेच त्यांच्या उपयोजनांसंदर्भात जीवनतत्वांची निवड करताना बुद्ध्याच निर्णय घेत नसतो. म्हणून मानवी प्रयत्नांचे उद्दिष्ट कायसारख्या प्रश्नावर खल करत राहणे निरर्थक ठरवते.

माणूस दुसऱ्या अंगानेही याच निष्कर्षावर येताना दिसतो. समाजशास्त्र आणि मानववंशशास्त्र या विद्याशाखा तुलनेने नव्याच म्हणायला हव्यात. एकोणिसाव्या शतकात या विज्ञानावर विकासवादाचे वर्चस्व होते. ही विज्ञाने असे मानत आली आहेत की माणूस नित्य उच्चतर अशा स्थितीकडे अग्रेसर होत असतो. सोरोकिनचे असेच मत होते. '... अठराव्या आणि एकोणिसाव्या शतकात सामाजिक तत्त्वज्ञान असे मानत असे की विकास एकरेषीय प्रगतीकडे अग्रेसर असतो.'^३ विसाव्या शतकात या विज्ञानांनी स्वतःस विकासवादी विचारधारेपासून मुक्त करून घेतले आहे. त्यांचा या गोष्टींवर विश्वास राहिलेला नाही की मनुष्य निरंतर प्रगतीपर वाटचाल करतो. आता ही विज्ञाने (समाजशास्त्र, मानववंशशास्त्र) प्रगत, विकसित झाली आहेत. आता ती विज्ञाने सर्वाधिक भर देतात ती मूल्यांसंबंधीच्या एकांत सापेक्षतेवर .

नैतिक सापेक्षतावादसंदर्भात (Ethical Relativity) वेस्टरमार्क यांचे नाव अग्रक्रमाने घेतले जाते. सन १९३२ मध्ये प्रकाशित त्यांच्या ग्रंथाचे हेच नाव आहे 'नैतिक सापेक्षतावाद'. त्यापूर्वी त्यांचे 'नैतिक धारणा : उगम आणि विकास' हे पुस्तक प्रकाशित झाले होते. या ग्रंथात वेस्टर मार्क या निष्कर्षाप्रत येऊन पोहोचले होते की, "नैतिक वक्तव्यांचा उगम हा आवेगातून होतो. या निष्कर्षाचा स्पष्ट अर्थ होता की आपली नैतिक वक्तव्ये वस्तुनिष्ठरित्या प्रामाणिक असत नाहीत. मात्र आपली सर्वसाधारण (सहज) बुद्धी आणि नीतिशास्त्राचे आदर्श-मूलक सिद्धांत प्रामाणिक असतात."^४ 'नैतिक सापेक्षतेचा अर्थ असा आहे की नैतिक जीवनाची कोणतीही वस्तुनिष्ठ कसोटी अशी नसते.'^५ ती सर्वमान्य वा स्वीकार्य नसते. नैतिकतेच्या वस्तुनिष्ठतेसंबंधी मानववंशशास्त्री अलीकडे असाच विचार व्यक्त करू लागले आहेत.

वर ज्या कारण, तत्वांची चर्चा केली ते सर्व आजच्या सांस्कृतिक संकटांचे मूळ आहे. ते जीवनाच्या मूल्य नि आदर्शासंबंधीची अनिश्चितता नि भ्रम निर्माण करत असतात. आजच्या काळचे संकट हे एकोणिसाव्या शतकाच्या संकटांपेक्षा खरे तर गंभीर व गहिरे आहे. त्यामुळे त्याचा प्रभावही

विषाक्त आहे. एकोणिसाव्या शतकाची अशी धारणा होती की मानवीय बुद्धी सत्यशोधनक्षम आहे. या विरुद्ध विसाव्या शतकात मात्र गतकालातील मानवीय बुद्धीवरचा विश्वास उडाल्यासारखी स्थिती निर्माण झाली खरी. आता असे मानण्यात येऊ लागले आहे की ज्या तत्व नि मूल्यांसाठी जगायचे त्या मूल्यांप्रत माणूस पोहोचूच शकत नाही. मूल्यांसंदर्भात कोणी काहीही म्हणा, ते व्यक्तिगत मत ठरते आहे खरे. याचा दुसरा अर्थ असा की अशी कोणतीही वस्तुनिष्ठ मूल्येच नाहीत की ज्यासाठी माणसांनी जगावे.

मानव्यशास्त्राशी संलग्न सर्व ज्ञान, विद्याशाखांच्या आजच्या दुरवस्थेच्या कारणांचा सारासार विचार न करता ढोबळ पद्धतीने आज चिकित्सक मत व्यक्त करताना असे म्हणतात की 'मानवीय विद्यांनी (Humanity) भौतिक विज्ञानाची शोध पद्धती अंगीकारली पाहिजे. ते भोळे लोक असे गृहीत धरतात की अशा वैज्ञानिक कार्यपद्धतींचा वापर करून मनुष्य स्वतःवर आणि आपल्या भविष्यावर नियंत्रण ठेवू शकेल.' वादासाठी असे क्षणभर गृहीत धरू की वजन, मापांद्वारे जीवन नीतींचे मोजमाप केले तर आदर्शामध्ये गुणात्मक फरक पडेल? आज जगातील सरकारे प्रेस, रेडिओ, पोलिसांच्या साहाय्याने आपल्या जनतेवर अपेक्षेपेक्षा अधिक बंधने नाही का घालत? मग मोजमापांनी काय फरक पडतो?

आपण हे लक्षात घ्यायला हवे की संकटाचे स्वरूप हे गुणात्मक असते. त्याचे मोजमाप केवळ अशक्य! कारण ते संख्यात्मक नसते. त्यामुळे मूल्य बहिष्कारी प्रवृत्तीच्या साहाय्याने अथवा संख्यामूलक मोजमापाने, व्यापारी वृत्तीने मूल्यांचा प्रतिकार व प्रतिरोध करता येत नसतो. जोवर आपणास नैतिक मूल्यांचा मूल्यांकनासंबंधी ठोस परिणाम देता येणार नाही, तोवर मानवी गुणात्मक जाणीव, पक्षपात, त्यांचा तर्कमूलक व्यवहार आणि त्यांच्या नैतिक तसेच सौंदर्यासंबंधी धारणा, प्रतिक्रिया अनिवार्यतः यांत्रिक वा रासायनिक परिवर्तनासारख्या मापून, मोजून संख्यात्मक स्वरूपात सांगता येणार नाहीत. वर्तमान युगाची आणि खरे तर सर्व काळांची मुख्य समस्या हीच आहे की मानवी विवेक आणि क्षमता ज्या एका विशिष्ट पातळीवर उच्चतर, श्रेष्ठ ठरतात, ज्यांच्या आधारे आपण समाजात सामान्य आणि असामान्य असा भेद करतो, ती गुणवैशिष्ट्ये व त्यांची व्यवच्छेदक रूपे आणि प्रवृत्त्या कोणत्या नि त्या कशा जोखायच्या?

(२)

प्रस्तुत ग्रंथाचा उद्देश संस्कृतीस मूल्य मानून तिचे वर्णन नि विश्लेषण

करणे आहे. येथील संस्कृतीचे विवेचन दोन मौलिक मान्यतांच्या आधारावर करण्यात आले आहे. या दोन मान्यता 'सर्जनात्मक मानवतावाद' च्या विश्लेषणात अंतर्भूत आहेत. सर्वप्रथम मी त्याच्या सैद्धांतिक बाजूवर प्रकाश टाकत आहे.

'मानवता' शब्द प्रारंभापासूनच बहुआयामी स्वरूपात वापरला जात आला आहे. या परिस्थितीत फरक पडलेला नाही. त्याचे पुढील अर्थ प्रचलित आहेत धर्मनिरपेक्ष, मध्ययुगीन सरंजामशाहीविरोधी, नास्तिक (Pagan), इहवादी, बुद्धिवादी, व्यक्तिवादी, तत्त्वज्ञान, अध्यात्म, अभिजात जाणून घेण्यास उत्सुक, मानवी जीवनाच्या अनुभूती नि आस्थांबद्दल प्रेम, आकर्षण असणारा इ. प्रा. एडवर्ड चेने यांनी म्हटल्यानुसार, "सोळाव्या शतकानंतरच्या काळातील ते तत्त्वज्ञान त्याचे केंद्र व लक्ष्य मनुष्यच आहे."^६

प्रा. चेनेंनी मानवतावादाचे जे वर्णन केले आहे ते विस्तृत, स्पष्ट नसले तरी प्रत्येकास स्वीकार्य होईल असे आहे. ग्रीक सोफिस्ट विचारवंत प्रोटोगोरसनी म्हटल्याप्रमाणे, 'मनुष्यच सर्व गोष्टींची कसोटी आहे.' याचेही एक कारण आहे. दोघेही (चेने/प्रोटोगोरस) 'मनुष्य' शब्दांची व्यवस्थित व्याख्या करत नाहीत. त्यांच्या म्हणण्याचा असा अर्थ होत नाही की ज्ञानवान आणि विवेकी, पुरुष आणि मूर्ख, सामान्य मनुष्य आणि असामान्य (Abnormal) अथवा अवसामान्य (Subnormal) व्यक्ती समानपणे मानवतावादी तत्त्वज्ञानाचे पुरावे होत. म्हणून वाचकांना मला सांगायचे आहे की या ग्रंथात वापरण्यात आलेला 'सर्जनात्मक मानवतावाद' शब्दाच्या विश्लेषणावर तुम्ही पारंपरिक अर्थ लादू नका. त्याच्या अनुषंगिक (Associations) अर्थाचेही ओझे नको. मी त्यास एका विशिष्ट पारिभाषिक पदावलीच्या रूपात मांडू इच्छितो. मी मांडू इच्छिणारा विचार 'गुणात्मक मानवतावाद' (Qualitative Humanism) आहे. इंग्लंडच्या क्रेन यांनी आपला ग्रंथ 'विचार आणि मनुष्य' (Idea and Men) मध्ये विशिष्ट अशा मानवतावादाचे वर्णन केले आहे. त्याला त्यांनी उत्साही, मानवतावादाची (Exuberant Humanism) संज्ञा दिली आहे. परंतु गुणात्मक मानवतावाद त्यापेक्षा भिन्न आहे. कारण यात गुणात्मकतेवर भर आहे असे असून 'सर्जनात्मक' शब्दाचाच वापर अशासाठी की या शब्दाचा मानवी प्रकृती, वृत्ती, उपलब्धी अशा अनेक अंगांनी जवळचा संबंध आहे.

सर्जनात्मक मानवतावाद हे मानवकेंद्रित तत्त्वज्ञान आहे. या विचारानुसार मानवाचे सर्वांत श्रेष्ठ गुणवैशिष्ट्य त्याची सर्जनात्मकता आहे. इथे 'मानव

केंद्रित' तत्त्वज्ञानाची दोन अंगे आहेत. सर्वप्रथम आमची अशी धारणा आहे की तत्त्वज्ञानाचा विषयच मुळी मनुष्य असतो, असा मनुष्य जो मूल्यवाहक असतो नि मूल्यस्रष्टाही. कवी पोपनी असे म्हटले आहे की, 'मानवजातीच्या अभ्यासाचा मूळ विषय मनुष्य आहे.' तत्त्वज्ञानाचे केंद्र माणूस करण्याच्या उद्देशाने आम्ही, 'मानवात्मा अथवा मानवीय संस्कृतीचे अपरोक्षमूलक वर्णन (Phenomenology of Human spirit of Human Culture) केले आहे. मी तत्त्वज्ञानाची व्याख्या अशी करू इच्छितो की, 'तत्त्वज्ञान हे सांस्कृतिक अनुभवांचे विश्लेषण, व्याख्या आणि मूल्यांकनाचा प्रयत्न असतो.' प्राचीन काळापासून ऋषीमुनी, विचारवंत असे सांगत आले आहेत की, शिक्षण उपनिषदात असते, तसे ते ग्रीक तत्त्ववेत्ता सॉक्रेटिसमध्येही. दुसरे असे की मी जेव्हा 'मानव केंद्रित' शब्दांचा वापर करतो. तेव्हा मला असे अभिप्रेत असते की त्यात परलोक वा पारलौकिक शक्ती वा लीलांचा अंतर्भाव नाही. आम्ही माणसांपेक्षा अन्य कोणासही श्रेष्ठ मानत नाही. असे असले तरी हे स्पष्ट करायला हवे की सर्जनात्मक मानवतावाद हा एमिल झोलाच्या वास्तववादापेक्षा, निसर्गवादापेक्षा (Naturalism) भिन्न आहे. कारण आमची अशी धारणा आहे की, माणसाचे वर्णन निसर्गाचा एक भाग इतक्या मर्यादित नाही बसवता येणार. अधिकांश विचारवंत जे स्वतःस निसर्गवादी मानतात, ते परलोक तत्त्व वा सत्ता स्वीकारत नाहीत. निसर्गवाद आणि भौतिकवाद एकाच नाण्याच्या दोन बाजू होत. तसेच ते एकमेकांचे पर्यायवाची होत. सर्जनात्मक मानवतावादाचा कोणत्याही अंगाने निसर्गवाद वा भौतिकवादाशी काही संबंध नाही.

भूततत्त्व अथवा परमाणूची सर्वसंमत परिभाषा करणे कठीण तर खरेच. या अंतर्गत आपण अशा सर्व घटक वा तत्त्वांचा अंतर्भाव करू शकतो, ज्यांचा अभ्यास भौतिकशास्त्रात केला जातो, अशी खात्री आहे की विज्ञान कोणत्याही प्रकारे मानवी जीवन व अनुभव, जाणीव यांचा थोडादेखील अभ्यास करू शकत नाहीत. या अशा काही गोष्टी आहेत की ज्या खासकरून मानवी आहेत अशाचा अभ्यास पदार्थविज्ञान किंवा रसायनशास्त्र करू शकत नाही नि म्हणून जीवन व जाणिवांसंदर्भात भौतिक दृष्टिकोन स्वीकारणे योग्य ठरणार नाही.

वर यापूर्वी स्पष्ट केल्याप्रमाणे सर्जनात्मक मानवतावादात अशा कोणत्याच गोष्टीस स्थान नाही की ज्या अलौकिक, अतिमानवी वा अवास्तविक आहेत. याचा स्पष्ट अर्थ असा की ईश्वर, ब्रह्मसारख्या ज्या गोष्टी मानवी

अनुभवाच्या, जाणिवेच्या पलीकडच्या आहेत, त्यांना सर्जनात्मक मानवतावादात थारा नाही. परंतु याचा अर्थ असा मुळीच होत नाही की, हे तत्त्वज्ञान धर्मविरोधी आहे. आमच्या मतानुसार धर्म, अध्यात्म या मानवीय अनुभूतीच्या गोष्टी आहेत. विशेषतः आध्यात्मिक अनुभूती ही माणसाची सर्वश्रेष्ठ अनुभूती होय. पण आमचा विश्वास आहे की अनुभूती मानवीच असायला हवी, ती बुद्धिगम्य हवी. आध्यात्मिक अनुभूतीत दोन घटक अंतर्भूत असतात. एक सर्व प्रकारच्या सीमित व नश्वर पदार्थांप्रती वैराग्य भावना आणि दुसरी म्हणजे अशी आस्था की ज्यात मानवी जीवनाची परिणती आहे, जित अनंत सार्थकतेचे मूल्य सामावलेले आहे. सर्व प्रकारच्या उच्च सांस्कृतिक क्रियात धार्मिक उदासीनता तसेच रहस्यपूर्ण उच्च ध्येयप्रत आकर्षणाचा अंश असतो. या गोष्टी खोल नि तीव्र आदर्शोन्मुख (Platonic) प्रेमानुभूतीतही आढळतात. आपल्या अस्तित्वाचा कल्पनामूल्य विस्तार करून सर्वसाधारणतः सर्व देश नि काळातील रहस्यवादी प्रेम, अनुभूती वा जाणिवेच्या अंगाने समजदार, प्रगल्भ आहेत.

तिसरी गोष्ट अशी की, मानवकेंद्रित वर्णन आणखी एका गोष्टीवर प्रकाश टाकत असते. सर्व तऱ्हेचे शास्त्रोक्त व संगत ज्ञान हे मानव अभिरूची आणि उद्देशांवर आधारलेले असते आणि कोणतेही ज्ञान असे नसते की जे मानवीय अनुभूती तसेच कल्पनांच्या सीमा पार करते. या विचाराचा उत्तरार्ध वर आलाच आहे. आता पूर्वार्ध समजून घेऊया.

सर्व प्रकारचे ज्ञान, विशेषतः संगठित व व्यवस्थित ज्ञान मानवीय अभिरूचीसापेक्ष असते. कदाचित माणसाची सर्वसाधारण संवेदना त्याच्या रूचीनुरूप किंवा उद्दिष्टानुरूप नसेल, परंतु त्याच्या सर्व प्रकारच्या प्रतीकमूलक चिंतनक्रिया, सर्व प्रकारच्या जाणिवा, अनिवार्यतः त्याच्या एका किंवा दुसऱ्या उद्दिष्टांशी खचितच संबंध ठेवून असतात. माणसाचे सारे संवाद आणि वर्णन हे उद्दिष्टसापेक्ष असते आणि उद्दिष्टांसंबंधी त्याच्या धारणा नि संवाद, वर्णनास काहीएक अर्थ असतो. भौतिक विज्ञानाचा बोध हा उद्दिष्टनिरपेक्ष असतो. असा जो अनुभव आपण घेत असतो, त्याचे कारण असे की, विज्ञानाचा संबंध साधनांशी असतो, साध्य नि लक्ष्याशी विज्ञानाचा असलेला संबंध दुरान्वयीच म्हणायाला हवा. त्या अर्थाने विज्ञान हे वस्तुनिष्ठ (Objective) आणि बौद्धिक (Rational) असते. हा संबंध त्या अर्थाने स्पष्ट, बुद्धिसंगत, उद्दिष्टांच्या पूर्ततेसाठी आणि उपयोगात आणली जाणारी साधने बुद्ध्यानुसारी असतात या अनुषंगानेच घेतला पाहिजे. जीवन

उद्दिष्टांसंदर्भात आपण पाहू लागलो तर असे दिसते की त्यापैकी कुणा एकास आपणास वैज्ञानिक वा तर्कमूलक पद्धतीने बुद्धिसंगत नाही सिद्ध करता येणार. उदाहरण देऊन सांगायचे झाले तर आपणास कोणा सजीवाची स्वस्थ स्थिती अथवा मानव अस्तित्वाच्या रूपात त्याची स्थिरता अशा अपेक्षित गोष्टींसाठीचे प्रयत्न नाही वर्णन करता येणार. साधनांचे वर्णन करणाऱ्या धारणा मानवी उद्दिष्टांशी असंबद्ध असतात असे सिद्ध करता येत नाही. उदाहरणार्थ, घटक, प्रमाण, वजन, अंतर, वेग इ. चा मानव उद्दिष्टांशी असलेला संबंध भौतिक पद्धतीने सिद्ध करता येणे अशक्य आहे. निसर्ग घटकांच्या वर्णनात ते शक्य असते, कारण तिथे वस्तू, पदार्थांचे स्थानांतरण शक्य असते.

माणसांचे सारे ज्ञान उद्दिष्टसापेक्ष वा प्रयोजनमूलक आहे. या विधानाचा अर्थ असा नाही की मनुष्य वस्तुनिष्ठ, तटस्थ शोध घेऊच शकत नाही. आमचा असा निष्कर्ष आहे की या संबंधात परंपरागत व्यवहारवादाचा (Pragmatism) सिद्धांत भ्रामक विचारधारेचा अपराधी राहिला आहे. हे ठीक आहे की माणूस वेग (Speed) या स्थितीबद्दल जी जाणीव व्यक्त करतो त्याचा संबंध त्याच्या उद्दिष्ट वा उपयोगाबद्दल आहे, परंतु याचा अर्थ असा होत नाही की ध्वनी, प्रकाश इत्यादींचा वेग निश्चित करणाऱ्या संशोधक, वैज्ञानिकांवर व्यक्तिगत उपयोग वा उद्दिष्टांचा प्रभाव असतो. या लेखकाच्या मतानुसार, सर्व प्रकारच्या उच्च सांस्कृतिक क्रियांसंदर्भात, ज्या फक्त व्यक्तिगत निरुपयोगी आहेत, त्याबद्दल निश्चितच उदासीनता असते. या दृष्टीने पाहता वैज्ञानिक शोध, संशोधन वा तत्त्वचिंतनपण व्यक्तिगत उपयोगाचे आणि उद्दिष्टांचे अतिक्रमण करत असते. हे योग्यच आहे की मानवीय ज्ञान अनिवार्यतः त्या बौद्धिक साच्यात बसवले जातात, ज्यांचे रूप, स्वरूप मानवीय उद्दिष्टांनुसार वर्णिले जात असते; पण उद्दिष्टांचा संबंध माणूस नामक जीवयोनीच्या सामान्य रचनेशी असतो, संशोधकांच्या व्यक्तिगत स्वार्थाशी त्याचा सुतराम संबंध असत नाही, हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे.

आमच्या आणि व्यवहारवादी विचारधारेत फरक आहे. व्यवहारवादी जीवनउद्दिष्टाचा अर्थ स्वार्थ असा मानतात. खरे तर त्याचा संबंध जीवन अस्तित्त्व आणि सुरक्षेशी असतो. याच्या विरुद्ध आमची अशी धारणा आहे की माणसाचे कितीतरी उद्देश हे विशुद्ध, आत्मिक आणि आध्यात्मिक असतात. उदाहरणार्थ सांगायचे झाले तर माणूस आपल्या अनुभवांना आत्मसंगत बौद्धिक समूहात उतरवू इच्छितो. तो या सर्व अनुभवांना सामूहिक रूप देऊ

पाहतो. याचा हा जीवन उद्देश व्यक्तिगत स्वार्थापलीकडचा आहे. त्याचे मूळ माणसाच्या सौंदर्यासंबंधीच्या अपेक्षांमध्ये आहे. या उद्दिष्टाची परिपूर्ती करू इच्छिणारा कलाकार अथवा संशोधक त्या उद्दिष्टांच्या स्थूल उपयोगीतेबद्दल उदासीनच असतो. माणसाचे हे समष्टीगत उद्दिष्ट जीवन जगण्याच्या प्रेरणेची दुसरी बाजू आहे. ती त्याच्या आत्मिकतेचे उन्नयन असते, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

आत्तापर्यंत आपण 'मानवकेंद्रित' असणे म्हणजे काय ते समजून घेतले. आता आपण सर्जनात्मक मानवतेचा दुसरा घटक म्हणजे 'मनुष्य सर्जनशील प्राणी आहे' तो कसा हे समजून घेऊ. माणसाचे सर्जनशीलत्व आत्मानुभूतीनेच प्रत्ययाला येते. ते आता आपण मान्यतेच्या रूपात (Postulate) समजून घेऊ. माणूस सर्जनशील पध्दतीने स्वतः एखादी गोष्ट निश्चित करतो, निर्णय अथवा निष्कर्षास येतो. ही गोष्ट कदाचित कठोर तर्कपद्धतीने नाही सिद्ध करता येणार. माणूस उपयोगी, अनुपयोगी अथवा सांस्कृतिक अशा दोन्ही पातळ्यांवर सर्जनशील असतो. ती सृजनशीलता खालील रूपात प्रकट होत असते.

(क) मनुष्य निसर्गाच्या चक्रात आपल्या उपयुक्ततेनुसार तसेच सौंदर्य-मूलक उद्दिष्टांनुरूप परिवर्तन व संगठन करून आपल्या सर्जनशीलतेस सिद्ध करत असतो. अशा प्रकारची सर्जनशीलता सूक्ष्म जीवजंतूंमध्येही असते. उदाहरणार्थ- चिमणी घरटे बनवते. जेव्हा एखादा जीव वा प्राणी निसर्गचक्र भेदून नवी रचना करतो, तेव्हा त्याची ती तोडफोड, बदल, परिवर्तनाची कृती सर्जनात्मकच असते. आज निर्माण झालेली नगरे भले ती कृत्रिम असोत, पण तिथे मनुष्याचा रहिवास आहेच. ही नगर निर्मितीही एका सृजनच होय. निसर्गात माणसाने केलेल्या हस्तक्षेपातून तर वर्तमान नवी सृष्टी, समाज उदयला आला आहे, अन्यथा ते शक्य नव्हते.

(ख) मनुष्य ज्या परिसर वा पर्यावरणात राहतो त्यास तो एक सार्थक जीवनक्रम वा व्यवस्था (Meaningful Order) म्हणून स्वीकारत असतो. तो ज्या वस्तू वा व्यवस्था वापरतो उदाहरणार्थ, सोने, नाणे, नोटा इ. त्या संदर्भातील त्याच्या प्रतिक्रिया प्रसंगापरत्वे भिन्न भिन्न असतात. तात्पर्य असे की, वस्तू अथवा घटनांबद्दल माणसाची प्रतिक्रिया एकच एक यांत्रिक न राहता तिच्यात वैविध्य आढळते. ही परिवर्तनशीलता विभिन्न प्रसंगी विभिन्न रूपात आढळते. मनुष्य गरजेनुरूप क्रिया, प्रतिक्रिया व्यवस्था, संगठन आदींची निर्मिती करत असतो.

(ग) माणूस सतत आपल्या प्रतिक्रियांच्या सीमा ओलांडत, विस्तारित राहतो. ज्या परिस्थितीबद्दल माणसाच्या या प्रतिक्रिया असतात ती परिस्थितीही निरंतर बदलत, परिवर्तीत होत असते, तिचा विस्तारही नित्य होत असतो. म्हणून तर आपण परिवर्तन अपेक्षित असतो. माणसाचे प्रवास करणे याच जिज्ञासेतून घडते. माणूस आपल्या सहकारी, सहनिवासी जनांशी गप्पा मारतो, उठतो-बसतो, सिनेमा पाहतो, साहित्य वाचतो, अन्य शेकडो कामे करतो.

(घ) शेवटी असं सांगता येऊ शकेल की माणसाच्या सर्जनशील प्रकाशनाची परिणती त्याच्या प्रतीकबद्ध, कल्पनामूलक निर्मिती होत असते. ही निर्मिती कविता, कथा, विज्ञान, तत्त्वज्ञान, चिंतन अशा विविध स्थापना, सिद्धांत, धारा, योजना, आदर्श इत्यादी रूपाने होणे म्हणजेच सर्जनशीलतेचा विकास व प्रगटीकरण होय.

सर्जनात्मक मानवतावादास अन्य वादांपेक्षा वेगळे मानणेच योग्य होईल. मानवतावादाची अनेक अतत्त्वज्ञानिक रूपेही आहेत. जसा - स्व. प्रा. इरविंग बॅबिट आणि स्व. पॉल एल्मर मोरचा 'पांडित्य मूलक मानवतावाद' (Academic Humanism) असा जॉक मारिताचा 'समन्वयात्मक मानवतावाद' (Integral or Catholic Humanism) यांच्या तुलनेत वाचकांना आमचे विवेचेन कदाचित ज्ञानवर्धक ठरणारही नाही.

व्यवहारवादाशी (Pragmatism) मिळता-जुळता मानवतावाद ऑक्सफर्डच्या एफ. सी. एस. शिलर यांनी विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी मांडला होता. शिलरनी प्रोटेगोरसच्या या गृहिताने की, "वस्तूंचा मानदंड मनुष्य असतो." आपल्या मानवतावादाचे प्रतिपादन केले होते. त्यात त्याने 'मानव' शब्दाच्या जागी 'मानव जात' शब्द वापरला होता आणि तो शब्द अधिक समर्पक होता. कारण संपूर्ण मानवजातच (एक मनुष्य नव्हे) वस्तुबोधाचे प्रतिमान होऊ शकते. बहुधा हा मानव शब्दाचा वापर नसून खरे तर ती मानवाची पुनर्व्याख्याच होता. अशाच प्रकारे शिलरने मानदंड किंवा माप (Measure) शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना म्हटले होते की त्यात मोजमापाचा समावेश व्हायला हवा.^५ ही मागणी विज्ञानाशी सुसंगतच होती. शिवाय ते परिणाम म्हणजे विज्ञान आधार ना? या भाष्याच्या योग्य-अयोग्यतेबद्दल चर्चाच होऊ शकत नाही. शिलरने चर्चिलेल्या मानवतावादात खालील बाबींचा अंतर्भाव आहे.^६ (क) माणसाचे व्यावहारिक जीवन महत्त्वाचे, चिंतन गौण. (ख) विशुद्ध बौद्धिकता अथवा विशुद्ध चिंतनाचे काही

विशेष महत्त्व नाही. खरे तर असे काही असतच नाही मुळी. याचा दुसरा अर्थ वा निष्कर्ष असा की, समस्त चिंतन हे व्यावहारिक उद्दिष्टासाठी असते. (ग) शिलरचा मानवतावाद यावर विशेष भर देताना दिसतो की ज्ञानाच्या क्षेत्रात कृती-शक्ति (Will) चे विशेष महत्त्व असते. ज्याला आपण तात्त्विक पदार्थ वा वास्तव म्हणतो तीच खरे तर आपली जिज्ञासा शमवत असते. तथाकथित बुद्धी 'ते हत्यार आहे ज्याच्याद्वारे वा आधारे आपण स्वतःस परिस्थितीनुरूप बनवत असतो. त्याच जोरावर आपण जीवनात विजयीही होत असतो.' या मान्यतेचा एक अर्थ असा होतो की, समग्र सत्य ज्ञान उपयोगी असते. उलटपक्षी निरुपयोगी ज्ञान व्यर्थ असते. (घ) कांटनी व्यावहारिक बुद्धीची मुख्यता (Primacy of practical Reason) स्पष्ट केली आहे. ती स्वीकारून शिलर म्हणतो की, श्रेयाची (Good) धारणा मुख्य असते, तर सत्य तसेच वास्तवाची धारणा गौण वा अप्रधान ठरते.

शिलरच्या या मान्यतेशी की 'माणसाचे ज्ञान हे उद्दिष्टसापेक्ष असते.' 'सर्जनात्मक मानवतावाद सहमत आहे. परंतु हा मानवतावाद असे मुळीच मानत नाही की माणसाची उद्दिष्टे केवळ उपयोगी आणि व्यावहारिक असतात. मनुष्य जीवन हे बाह्य जगाच्या तुलनेत केवळ अनुकूलीकरण (Adaptation) नाही आणि माणसाचे जीवन अशी अनुकूल स्थिती वा जग निर्माण करून संपत नसते. सफल अनुकूलीकरण तसेच प्रभावपूर्ण अस्तित्वाच्या गरजांपेक्षा माणसाची बुद्धी आणि कल्पना त्याला कला, सृष्टी, विज्ञान, तत्त्वज्ञानात गुंतवता आली तर किती बरे होईल? कारण यामुळेच तर मानवी आत्म्याचा विस्तार व प्रसार शक्य होत असतो. सर्जनात्मक मानवतावादाची एक शिकवण अशी आहे की माणसाच्या जीवनात जे म्हणून व्यक्तिगत उपयोगाचे असेल त्याबद्दल त्याने उदासीन असायला हवे. म्हणून व्यवहारी मानवतावादी जे सांगतात की समस्त ज्ञान हे उद्दिष्टमूलक वा प्रयोजनमूलक असते, ते खरे नाही. सर्जनात्मक मानवतावादाची अशी धारणा आहे की सौंदर्य नि बुद्धीसंबंधी क्रियापेक्षा नैतिक व्यवहार हा केव्हाही उच्च पातळीचा असतो. जसे की पुढे सांगितले जाईल, 'नैतिक शब्दाचा एक अर्थ अनिश्चित आहे. याचा अर्थ असा की कृती असेल वा वस्तू किंवा व्यवहार की ज्यात सर्जनशील धार्मिकता अथवा साधुता प्रतिबिंबित राहते, जेव्हा आपण नैतिकतेस दुसऱ्या अर्थाने गृहीत धरतो तेव्हा त्याचा अर्थ होतो सौंदर्य वा बौद्धिक क्रियेपेक्षा उच्च गोष्ट^{१०} परंतु शिलर नैतिकतेची ही श्रेष्ठता मानत नाही. नैतिक श्रेष्ठतेचा एक एक दुसराच अर्थ त्याला अभिप्रेत दिसतो. ज्या उपयोगी वस्तू असतात,

त्यांचे स्थान साधनात्मक मूल्यांच्या बरोबरीचे असते आणि ते निश्चितपणे सौंदर्य आणि साधनात्मक मूल्यांपेक्षा खालच्या दर्जाचे असते. उपयोगितेशी संबंधित घटक वा धारणांचे भौतिक विज्ञानत मोठे महत्त्व असते, परंतु सौंदर्यमूलक तसेच तर्कशास्त्रीय निर्मितीत मात्र त्यांचे स्थान गौणच. आपल्या उच्चतम रूपांत वैज्ञानिक निर्मिती (Constructions) व सौंदर्यमूलक तसेच तर्कशास्त्रीय आवश्यकतांनी बद्ध असते.

अलीकडेच कारसिल लेमांट यांनी आपल्या 'मानवतावाद : एक तत्त्वज्ञान' ग्रंथात भौतिकवादी मानवतावादाची रूपरेखा स्पष्ट केली आहे. तो म्हणतो की भौतिकवाद मानवतावादाचे एक आवश्यक तत्त्व वा घटक आहे. त्याला हे मान्य आहे की भौतिकवाद मांडणारे पूर्वसुरी तत्त्वज्ञ सर्वश्री प्रोटेगोरस, डेमोक्रीटस, एपीक्यूरस, ल्यूक्रिशस, ला मेटरी, हॅल्वेशियम, होल्वॉश, डिडेरो, मार्क्स, एंगेल्स, जॉन स्टुअर्ट मिल, रसेल, ड्युई इ. मानवतावादाचेच पूर्व अभ्यासक होते. लेमांट प्रतिपादित मानवतावाद हा स्पष्टपणे धर्मविरोधी आहे. त्यांना प्रबोधन काळातील हा आदर्श मान्य आहे की 'माणसाने आपले व्यक्तिमत्त्व चहुबाजूंनी विकसित केले पाहिजे.' लेमांट या बाबीवर विशेष भर देतो की, माणसास पृथ्वीतलावरील जीवनात रस पाहिजे (इहलोक) तसेच त्याचा उपभोग घेण्याचाही त्याचा प्रयत्न असला पाहिजे.^{११}

लेमांटचा उत्साह प्रशंसनीय खराच, परंतु त्याने ज्या प्रकारच्या जीवन उपभोगाची शिफारस केली आहे, त्यात एक प्रकारचा हलकेपणा वा हीन भावाचा आभास आहे. लेमांटच्या जीवन तत्त्वज्ञानात फ्रेंच विचारवंत जॉक मारिता वर्णित 'वीरोचित जीवनकांक्षेस काही स्थान नाही, जिला तो मानव प्रवृत्तीची जन्मगत वा निसर्गदत्त इच्छा, कामना मानतो.'^{१२}

माणूस सभ्यता वा संस्कृती निर्माण करतो इतके पुरेसे नाही. तर त्याने तिचा उपभोगही घ्यायला हवा. हेही पुरेसे नाही की सभ्य समाज जीवनाच्या सर्व सुविधा सर्वाना सुलभ झाल्या. मानव जीवनाची सार्थकता सुविधा पूर्ततेवर अवलंबून नाही. ती मानव जीवनाच्या सार्थकतेचे महत्त्वाचे अंगही नाही. मानव जीवनाची सार्थकता यावर अवलंबून आहे की ज्या बाबींच्याद्वारे तो प्रेरणा ग्रहण करेल, त्या प्रेरणा म्हणजे दैनंदिन गरजा खचितच नाहीत. माणसाने जीवनाची नवनवीन क्षेत्रे पादाक्रांत करून जगाच्या निरुपयोगी बाबींशी संबद्ध जीवनाच्या मर्यादा, ओलांडायला हव्यात. पारंपरिक बंधने असतानाही मनुष्य इंद्रिय-सुखापलीकडे जातो का ते अधिक महत्त्वाचे. अशा पारंपरिक मर्यादांचे उल्लंघन ही काही मोठी गोष्ट नव्हे. ऐतिहासिक समाजाच्या

नियंत्रणाधीन काळातही इंद्रिय सेवी होतेच. सर्व काळात असे लोक असतातच. परंतु त्या काळातही परंपरा मोडणारे होते, हे आपणास विसरून चालणार नाही. ते देव-देवतांच्या प्रकोपास घाबरत नसत, हेही तितकेच खरे. परंतु इंद्रिय-सुखांचा उपभोग घेणाऱ्या जीवनात मानवी वृत्ती उदात्त करण्याची क्षमता नसते हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. या विरुद्ध ते जीवन माणसास आकर्षित करत राहते, जे तात्कालिक असते. ते जीवन कल्पनेचे पंख कापून, माणसास खुजे ठेवून त्याच्या आध्यात्मिक विकासास अडथळेच निर्माण करत राहते.

लेमांटचे म्हणणे होते की, “मनुष्य आणि निसर्गाचे द्वैत व्यर्थ आहे.”^{१३} याविरुद्ध सर्जनात्मक मानवतावाद या द्वैतास आवश्यक मानत आला आहे. माणसाचा जाणीवपूर्वक व्यवहार अपवादानेच एका विशिष्ट दिशेने होत असतो. कर्ता (द्रष्टा) मनुष्य बहुधा अनेक संभाव्य क्षेत्रे गृहीत धरून अग्रेसर असतो. या संभाव्य क्षेत्रांपैकीच मग एक संकल्पशक्ती बनून हस्तक्षेप करते. नंतर ती नवे वास्तव निर्माण करते. त्यामुळे मग माणसाचे जीवन व्यवहार बुद्धिगम्य, दखलपात्र बनत मग भविष्यवाणी योग्य होतात. या दृष्टीने पाहिले तर लक्षात येते की, मनुष्य व्यवहार हे निसर्ग व्यवहाराविरुद्ध अर्थात विरोधी ध्रुवाचे असतात. म्हणून ज्या अभ्यास व शोध पद्धती निसर्ग अध्ययनास उपयोगी ठरतात, त्या मनुष्य अभ्यासास उपयोगी ठरतीलच असे नाही.

(३)

माणसाला समजून घ्यायचे तर त्याच्यातील सर्जनशीलता मोकळेपणाने स्वीकारली पाहिजे. माणसाला समजून घेण्याची ती पहिली पायरी होय. ही सर्जनशीलताच माणसास निसर्गापासून वेगळी करते. आपण हे मान्य केले नाही तर अनादि अनंतकालापर्यंत आपण केवळ आश्चर्य करत याच गोष्टीचा खल करत राहू की अन्य भौतिक ज्ञान-विज्ञान शाखांतील प्रगतीसारखी प्रगती मानवीय विद्याशाखांमध्ये का होत नाही. या प्रश्नाचे उत्तर सर्जनशीलतेच्या आकलनातच आहे. हा प्रश्न माणसास निसर्गाचाच एक भाग वा अंश मानणाऱ्यांच्या संदर्भात उद्भवतो. मनुष्य सर्जनशील आहे, त्याच्या क्रिया, प्रतिक्रिया परिवर्तनीय असतात हे मान्य करणाऱ्या संशोधकांना मोठ्या धैर्याने हे स्वीकार करायला हवे की मानवी स्वभाव वा वृत्तीचे वैशिष्ट्यच खरे तर,

मानवीय विद्याशाखांना प्रभावित करून त्यांना विविध रूप, गुण, वैशिष्ट्ये बहाल करत असते.

वस्तुनिष्ठतेचा अर्थ

जगातील वेगवेगळ्या वस्तूंना मनुष्य वस्तुनिष्ठपणे स्वीकारतो; त्याच्या बुद्धीनुसार ह्या वस्तू सार्थक असतात. माणसात वसलेल्या नि असलेल्या वेगवेगळ्या अभिरुची व उपयोग-भानामुळे तो या वस्तूंना अनेक रूपांनी पाहतो. एकच वस्तू माणसास वेगवेगळ्या वेळी नि प्रसंगी भिन्न दिसते, भासते किंवा वस्तूतिल विभिन्न प्रकारची मूल्यवत्ता माणसास प्रतीत होते. या उलट माणसास भिन्न वस्तूत समान भावाचेही दर्शन होते वा अनुभूती येते. उदाहरण द्यायचे झाले तर सिंह किंवा मगरीचे देता येईल. प्राणी संग्रहालयात माणूस जेव्हा या प्राण्यांना पाहतो, तेव्हा त्याच्यासाठी ते सौंदर्य आस्वादक असतात पण तेच प्राणी तो जंगलात वा नदी, तलावाकाठी पाहतो तेव्हा भयभीत होतो. तीच गोष्ट एखादी वस्तू आपणास विकायची असेल वा खरेदी करायची असेल तेव्हा धातूची नाणी वा कागदी नोटा दोन्हींचे मूल्य आपल्या लेखी एकच असते. धातू नि कागद रूपे वेगळी पण मूल्य, अर्थ एकच. आणखी एक गोष्ट अशी की एकच वस्तू विभिन्न लोक विभिन्न वेळी वेगवेगळ्या रूपात पाहतात वा स्वीकारतात. उदाहरणार्थ, - एका शांतीप्रेमी (Pacifist) माणसाची कृती एका माणसास बुद्धिविरोधी वा देशभक्ती विरोधी वाटते तीच कृती दुसऱ्या व्यक्तीस मात्र योग्य, उदात्त व मानवोचित प्रतीत होते. मोक्ष प्राप्त करू इच्छिणाऱ्या संन्यासी वा संतास सोने नगण्य वाटते. गणिताचे कोष्टक गणितीस मूल्यवान तर कवीस निरर्थक वाटू शकते.

याचा अर्थ असा होत नाही का की वस्तूंचे आपण जे मूल्य करतो वा मानतो ते व्यक्तिसापेक्ष अथवा आत्मनिष्ठ असते. या प्रश्नाचे उत्तर द्यायचे तर सांगता येईल की आत्मनिष्ठता ही अनुभूतीसापेक्ष असते. एखादे वैज्ञानिक यंत्र जसे मोजमाप (Reading) करते, तसेच मनुष्यही वस्तूंचे मोजमाप, आकलन त्याच्या क्षमता, योग्यता, प्रतिभेच्या आधारे करत राहतो. कधी एक वस्तू त्याला गौण वाटते तर कधी महत्त्वाची. अशा स्थितीत सर्वच वस्तू खरे तर आत्मनिष्ठ वा व्यक्तिसापेक्ष होऊन जातात. त्यामुळे एक तर वस्तुनिष्ठ (Objective) व व्यक्तिनिष्ठ (Subjective) हा भेदच संपून जाण्याची शक्यता अधिक. त्यासाठी मग आपण वस्तुनिष्ठतेची व्याख्या

केलेली बरी. वस्तुनिष्ठता म्हणजे एक वस्तू सर्वासाठी एक अर्थी असणे होय. विभिन्न अर्थ हे विभिन्न अभिरुची निदर्शक होत. अर्थ अनुभूतीजन्य, भाव वा कल्पनामूलक तसेच संदर्भयुक्त असतात. अशा प्रकारे आपण पाहतो की अर्थ परिवर्तन हे माणसाच्या सर्जनशील कल्पनेवर आधारित असते. ती कल्पना त्या व्यक्तीच्या तात्कालिक आवश्यकतेची प्रतिक्रिया असते. अर्थातच ती निरपेक्ष व व्यापक असते.

मला ब्रॅडलेचे हे मत मान्य आहे की सर्व गुण हे आपेक्षिक (विशिष्ट) असतात. नागार्जुन आणि ब्रॅडले यांच्या या सर्वमान्य सिद्धांताशी मी सहमत आहे की 'सर्व वस्तूची स्थिती आपेक्षिक (Specific) अथवा सापेक्ष असते. ती संबंधहीन, निरपेक्ष अथवा ईश्वरी संकल्पनासदृश नसते.' मी अध्यात्मवादी विचारवंतांच्या या विचाराशी सहमत आहे की ज्ञात विश्व हे मानवी बुद्धिसापेक्ष असते. जर्मन तत्त्वज्ञ कांटच्या या विचारांशीही मी सहमत आहे की, या ज्ञान विश्वावर मानवीय प्रज्ञा अथवा मानवीय प्रयोजनाद्वारे निर्धारित सर्वसामान्य रूपे (Forms) आरोपित असतात. परंतु हे मत वास्तववादा (Realism) च्या विरुद्ध जाऊन अध्यात्मवाद अथवा प्रत्ययवादाचे समर्थन करत नसल्याने स्वतः मानवी प्रयोजनचेही भौतिक, बाह्य जगताच्या संदर्भातच समजून घेता येतात. बाह्य जग आणि मानवीय बुद्धी अथवा चेतना या एकमेकांशी असलेल्या परस्परपूरक संबंधांच्या संदर्भातच समजून घेता येतात.

वेस्टर मार्कने लिहून ठेवले आहे की, 'नैतिक मूल्यांची तथाकथित वस्तुनिष्ठतेचा अर्थ असा की ती मूल्ये मानवीय बुद्धीनिरपेक्ष स्वरूपात अस्तित्वात असतात.^{१४} हे लक्षात येत नाही की नैतिक, सौंदर्यासंबंधी किंवा तर्कमूलक अशा कोणत्याही प्रकारच्या मूल्यांच्या वस्तुनिष्ठतेचा असा विचित्र अर्थ कसा काढू शकतो? मानवी बुद्धीशी प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष संबंध नाही अशी वस्तु वा पदार्थ विश्वात असणे कठीण. श्रेष्ठ मूल्यांच्या संदर्भात संवेदी अनुभवाची काही रूपे मात्र समानगुणधर्मी असतात. साधनात्मक मूल्ये तर साध्यात्मक मूल्यांच्या संदर्भातच समजून घेता येतात. मूल्यांच्या वस्तुनिष्ठतेचा अर्थ असा आहे की सामान्य संवेदना तसेच कल्पनायुक्त सर्व माणसे सजीवांच्या सुख, साधन अथवा घटकांच्या रूपात त्यांना स्वीकार करू शकतात का हे पाहणे.

ज्यांचा अनुभव सर्वसामान्य (Normal) स्त्री-पुरुष करू शकतील अशा जिवंत अनुभव (Sentient Experience) शक्यता (Possibilities) म्हणजे वस्तुनिष्ठता वा वस्तुपरकता होय.

सर्व प्रकारचे तर्क, प्रत्यक्ष अनुभूतीशिवाय साधनांद्वारे निर्माण होणारे विविध ज्ञान विस्तार (विज्ञान, विद्या) इत्यादी शक्यतांच्या बोधांवरच आधारित असतात. आपण विज्ञानावर विश्वास ठेवतो म्हणजे त्याच्या सिद्धांतांच्या अपेक्षित व शक्य निष्कर्षांनाच एक अर्थाने मान्यता देत असतो. सत्यशोधक (Positive) तसेच आदर्शान्वेषी (Normative) शास्त्रातील सर्वज्ञान हे शक्यतांच्या अनुभवजन्य गृहितांवर आधारित असते.

पदार्थविज्ञान किंवा गणितासंदर्भात विचार करायचा झाला तर त्यांच्या सिद्धांतावर विश्वास ठेवणे आवश्यक असते. मूल्य विज्ञानांच्या संदर्भात त्यांचे जे सिद्धांत असतात, ते मुख्यतः दोन प्रकारचे असतात. पैकी एकाच्या शक्यता अशा असतात की ज्यावर मनुष्य आपल्या चिरपरिचित अनुभवांच्या आधारे सहज विश्वास ठेवू शकेल. सामाजिक सुधारणा, परिवर्तनाचे प्रयत्न या श्रेणीत मोडतील. पण दुसरी शक्यता ही अनेक तत्त्वज्ञान सिद्धांत अथवा धर्मतत्त्वांवर आधारित असेल. यांना सरधोपट पद्धतीने स्वीकारणे कठीण. त्यासाठी अंतर्दृष्टी असणे पूर्वअट राहणार, उदाहरण घ्यायचे झाले तर हिंदू तत्त्वज्ञानातील मोक्षाची संकल्पना किंवा साम्यवादी दृष्टिकोनातील राज्यहीन समाज (Stateless State) संकल्पनेची देता येतील. यावर विश्वास ठेवायचा तर प्रत्याशित (Projected) शक्यता कमी अधिक प्रमाणात गृहीत धराव्या लागतील. ज्या विज्ञानात परीक्षा (Verification) शक्य असते अशाच विज्ञानात कल्पनाप्रसूत सिद्धांतांचे अनुसरण करणारी तर्कपद्धती योग्य ठरते. मात्र ती तर्काधारित मानव्य विद्याशाखांतील (Humaties) विज्ञानांना विशेषतः आदर्शवादी अथवा मूल्याधारित शास्त्रांना (नैतिकशास्त्र) लावणे योग्य ठरणार नाही.

दुसरीकडे मानव्य विद्यांमध्ये परिचित अनुभवविस्तार आणि पुनःसंगठनाधारित संभावना-बोध गृहीत असतो. कल्पनाधारित (Speculative) नसलेली मानवीय विद्याशाखांतील ज्ञान-विज्ञाने, आचारशास्त्र आणि सौंदर्यशास्त्र सिद्धांत अशाच प्रकारच्या परिचित अनुभव विस्तारातून आणि त्यांच्या पुनर्रचनेतून हाती येत असतात. अशा प्रकारचे नियम वा सिद्धांत हे भौतिक शास्त्रातील कल्पनानिर्मित आणि परीक्षित (Verified) नियमांपेक्षा अधिक दृढ आधारावर उभे असतात. खरी गोष्ट अशी की अंतिमतः भौतिक विज्ञानातील नियम कल्पनानिर्मित असले, तरी त्यांच्या सत्यतेचा आधार मात्र व्यावहारिक यशच असते. यातून एकच स्पष्ट होते की काही दृष्टीनी मानवीय विद्याशाखातील ज्ञानविज्ञाने ही भौतिक ज्ञान-विज्ञानांपेक्षा अधिक

ठोस असे निर्णयात्मक अथवा निष्कर्षात्मक ज्ञान प्राप्त करू शकतात. इथे हे मोकळेपणाने मान्य केले पाहिजे की मानव्य विद्याशाखांतील अनुभवजन्य कल्पनामूलक (Empirico - imaginative) नियम अथवा सिद्धांतांची खात्री गुणात्मक असते, भले ती मोजमापावर आधारलेली नसेल. अशा प्रकारच्या विज्ञानात गणिती मोजमाप पद्धती लावणे गैर असते. मानव्य विद्येत आकडे आणि व्यक्तिगत तसेच सामान्य इतिहासाचा अभ्यास हा मानवी मनाच्या अनुभव व वापरांच्या अनेक गुणात्मक शक्यतांची क्षितिजे निर्माण करत असतो, हे या ठिकाणी आपण लक्षात घेतले पाहिजे. मानव जीवनानुभव व अनुभूतीची साधने यांच्या गुणात्मक संबंधांचा अभ्यासच एका अर्थाने मानवीय विद्याशाखा करीत असतात.

आदर्शवादी विज्ञानांची तत्त्वे मानसशास्त्रीय, सौंदर्यसंबंधी व नैतिक पसंतीवर आधारित असतात. खरं तर पसंती, नापसंती ही मानवी वृत्तीत असते. व्यक्ती तितक्या प्रकृती असतात. प्रत्येकाची विचार व तर्क करण्याची पद्धत वेगळी असते. मूल्यांच्या संदर्भात हे पाहू लागू तर लक्षात येईल की, माणसागणिक यातील अंतर आकाश पाताळाइतके भिन्न असते. या भिन्नतेची दोन कारणे असतात. त्यातले एक असे की माणूस ज्या कल्पना व मूल्यांना कवटाळतो त्यांचे यथार्थ ज्ञान त्याला असत नाही. उदाहरणच द्यायचे झाले तर जैनधर्मातील साधूच्या केशलोचनाचे देता येईल. मोक्ष प्राप्तीसाठी जैन साधू केशलोचन करतात. त्यात त्यांना ज्या यातना सोसाव्या लागतात त्या सामान्य माणसाच्या लेखी रोमांचकारकच! पण जर आपण या व्यवहाराशी असहमत असू तर केशलोचन विधी आपणास तितका प्रशंसनीय वाटणार नाही जितका जैन धर्म अनुयायांना वाटतो. या संदर्भात एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे की आत्मनियंत्रण व वेदना सहन करण्याचा संयम या दोन्ही गोष्टी व्यक्तिमत्त्व विकासात गुणात्मक उन्नती करत असतात. या दृष्टीने केशलोचन प्रशंसनीय मानता येईल. दुसरी गोष्ट मूल्यदृष्टी भेदाची. अनेक माणसे अनेक प्रकारे सुखी, दुःखी होऊ शकतात. त्यामुळे माणसाच्या मनात प्रश्न निर्माण होतो की सुखी, दुःखी होण्याचे वास्तव कारण कोणते? सुख, दुःखाचे व्यक्तिगत वा व्यक्तिमत्त्व संबंधी रूप तसे गौणच. खरी गोष्ट अशी आहे की मानवी जीवनातले ते मूल्य भान महत्त्वाचे, जे सर्जनशील कल्पनेद्वारे माणसाचा आत्मिक विकास घडवून आणते. बाह्याचारापेक्षा आंतरिक बदल केव्हाही श्रेष्ठच.

भिन्नता नि विरोधांच्या सहप्रामाणिकतेचा सिद्धांत

इथे प्रामाणिकता शब्दाचे दोन अर्थ गृहीत आहेत. (१) तर्कमूलक शक्यता (२) मूल्यात्मक ग्राह्यता अथवा स्वीकृती. सहप्रामाणिकता सिद्धान्त अथवा नियम दोन सम्बद्ध विधानांद्वारे स्पष्ट करता येऊ शकेल. पहिले विधान असे की, 'निर्णयात्मक शक्तीच्या एकाच स्थिती वा संदर्भात आपण प्रामाणिकपणे अशी कल्पना करू शकतो की एक व्यक्ती न केवळ भिन्न (Different) परंतु विरुद्ध (Contrary) पद्धतीने कार्य करून शकते.' याचा अर्थ असा की मानव्य विद्याशाखांचे संशोधक मानवीय व्यवहारांचे विवरण वा व्याख्या करतात तेव्हा त्यांनी भिन्न आणि विरुद्ध प्रेरणांवर विश्वास ठेवायला हवा. अथवा या त्या गृहीत धरायला हव्यात. त्यांनी भविष्यासंबंधी भाकीत करताना या भिन्न आणि विपरीत प्रेरणा गृहीत धरायला पाहिजेत. दुसरे विधान असे की, 'एकाच परिस्थितीत सर्वसाधारण संवेदना तसेच कल्पनाशक्ती असलेल्या लोकांच्या बाबतीत भिन्न आणि विपरीत जीवनपद्धती वा व्यवहार अपेक्षित अथवा गृहीत मानायला हवा? पहिल्या विधानाच्या संदर्भात विचार करताना आपण हे लक्षात घेतले पाहिजे की, कादंबरी वाचकाच्या मनात प्रारंभी अनिश्चित जिज्ञासा का असते? दुसरे असे की एका व्यक्तीत भिन्न परंतु विरुद्ध गोष्टींचे आकर्षण का असते? उपरोक्त दोन्ही विधानांच्या संदर्भात अधिकांश लोक गृहीत मार्गापासून सर्वथा भिन्न मार्ग, प्रवृत्ती, आदर्श अचानक का आत्मसात करतात, हे समजून घेतले पाहिजे.

माणसं एकाच परिस्थितीत व मूल्यांच्या संदर्भात परस्परविरुद्ध प्रतिक्रिया का देतात याची व्याख्या सहप्रामाणिकतेचा सिद्धांत करतो. घटितानंतरच्या प्रतिक्रिया संशोधकांना बुद्धिगम्य का वाटतात या बदलाची भविष्यवाणी करणे केवळ अशक्य. याचा अर्थ असा होतो की, माणसाचा मूल्याधिष्ठित व्यवहार हा मूलतः बुद्धिसंगत असतो. असे नसते तर मानववंश शास्त्रज्ञ अशा लोकांचा अभ्यासच करू शकले नसते. ज्यांची संस्कृती संशोधकांच्या संस्कृतीपेक्षा सर्वथा भिन्न होती. लोकांचे मूल्याधिष्ठित जीवन व्यवहार एका अर्थानी आत्मनिष्ठच असतात, हे अमान्य करण्याचे काहीच कारण नाही.^{१५}

ज्ञानातील सर्जनशीलता

आपण वर हे पाहिले आहे की, मानव्य विद्याशाखातील ज्ञान-विज्ञानाची विधाने वा सिद्धांत परिचित अनुभवांचा विचार नि पुनर्रचना असते. या दोन्ही क्रिया सर्जनात्मक, खऱ्या मानवी संबंध बोधाचे साधन, ही संभावनांची उपलब्धी होय. ही उपलब्धीही एक प्रकारे सर्जनात्मक क्रियाच होय. परंतु याचा अर्थ असा नाही की बोध क्रियेची सर्जनात्मकता हा केवळ मानव्य विद्येचा एकाधिकार आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञान परंपरेनुसार (ही परंपरा अर्थातच श्रेष्ठ व आदरणीय होय!) ज्ञानाचे प्रमुख दोन मार्ग, स्रोत आहेत. (१) प्रत्यक्ष (२) अनुमान. भारतीय तर्कशास्त्र हे युक्ती अथवा तर्कास प्रमाण मानत नाही. याचाच अर्थ असा की, नवे ज्ञानसाधन वा स्रोत ते स्वीकारत नाही.^{१६} परंतु पाश्चात्य तत्त्वज्ञांनी अनुमान व तर्क यात फरक केलेला नाही. त्यांच्या लेखी दोन्ही समान होत. काही काळापूर्वी पाश्चात्य तत्त्वचिंतकपण प्रत्यक्ष व तर्क अथवा अनुमानास ज्ञानाचे स्रोत मानीत असत. बेकनच्या काळापासून पाश्चात्य तर्कशास्त्री निगम अथवा रूपमूलक तर्क (Formal Reasoning) आणि आगम अर्थात तर्कानुमान (Material Reasoning) मध्ये फरक करू लागलेले दिसून येते. भारतीय तर्कशास्त्रही आगमात्मक तर्क पद्धतीस मान्यता देते. उदाहरणाद्वारे सांगायचे तर 'धूर आहे तर अग्नी असणारच' असा तर्क ही पद्धती मान्य करताना दिसते.

टीकाकारांनी आगम नि निगम या दोन्ही तर्कपद्धती सदोष मानल्या आहेत. जॉन स्टुअर्टच्या म्हणण्यानुसार निगम पद्धतीत अन्योन्याश्रित असण्याचा दोष आहे. उदाहरणार्थ "सॉक्रेटिस मर्त्य आहे"चा तार्किक अर्थ 'मानव मर्त्य आहे.' असा होतो. पक्षवाक्य हे निष्कर्षावर अवलंबून असते. कारण जर निष्कर्ष वाक्य चुकीचे निघाले तर पक्षवाक्यही चुकीचे ठरू शकते. याप्रमाणेच आगम पद्धतीची (Induction) ही समीक्षा करण्यात आली आहे. या पद्धतीत 'काही' च्या आधारे 'सर्व' संबंधी विधान केले जाते. याचे औचित्य मात्र सिद्ध करता येणे अवघड. आजच्या काळात वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाच्या (Philosophy of Science) विचारवंतांनी हे स्पष्ट केले आहे की वैज्ञानिक विचार पद्धती ही मूलतः निगमात्मक अथवा स्थापना निगममूलक (Hypothetical Deductive) असते.^{१७} प्रत्येक काळात वा परिस्थितीत हा प्रश्न निर्माण होत असतोच की निगम पद्धती आपणास असे ज्ञान देऊ शकते का

की जे पक्ष वाक्यात असत नाही. शिवाय वस्तुतः नवे कशाला म्हणायचे? आणि जर एखादे ज्ञान नवे असेल तर त्याच्या प्रामाणिकतेचे काय?

तर्कमूलक भाववाद्यांचे म्हणणे असे आहे की ते निगम आणि विश्लेषण दोन्हीत कथन अथवा विधानांना समानार्थक विधान वा कथनात रूपांतरित करत असतात.^{१८} हे म्हणणे मान्य करायचे तर गणित नामक शास्त्र समानार्थक कथन आणि परिवर्तनाची (Tautologous Assertions and Transformations) व्यापक पद्धत होय. तर्कमूलक भाववाद्यांची मागणीच आहे की तत्त्वज्ञानविषयक विधानांच्या संदर्भात हीच पद्धत अमलात आणली गेली पाहिजे.

मग गणितीशास्त्र ही काय फक्त व्यापक पुनरुक्ती पद्धती आहे? असा प्रश्न निर्माण करून फ्रेंच गणित तज्ज्ञ एच. प्वांकरे यांनी हे मुळातूनच अमान्य केले. त्यांनी हे स्पष्ट केले की, 'गणितशास्त्र हे विशेष उदाहरणातून सर्वमान्य अथवा सर्वसाधारण सिद्धांत मांडत असते. त्यामुळे गणित पद्धतीस निगमात्मक मानता येणार नाही.' ते पुढे म्हणतात की, 'गणिती तर्कपद्धतीत एक सर्जनात्मक तत्त्व अनुसूत असते. त्यामुळे त्याला अॅरिस्टॉटलच्या 'सिलॉजिस्म' (Syllogism) मधील निगम पद्धतीपेक्षा वेगळेच मानायला हवे.' त्यांच्या म्हणण्यानुसार 'गणितात्मक आगम (Mathematical Induction) मूलतः आवृत्तीमूलक उपपत्ती (Proof by Recurrence) असते.'^{१९}

त्यांच्या मतानुसार, भौतिकशास्त्रात उपयोगात आणला जाणारा आगम हा नेहमीच अनिश्चित असतो. कारण तो जग हे बाह्य व्यवस्था असण्याच्या विश्वासावर आधारित असतो. याविरुद्ध गणित आगम अर्थात पुनरावृत्ती-मूलक उपपत्ती ही निर्णायक अशा स्वरूपाचे अनिवार्य सत्य असते, कारण तिचा आधार बौद्धिक असतो.'^{२०}

प्रश्न असा आहे की, गणितात्मक आगम अथवा आवृत्तीमूलक उपपत्तीच्या निर्णयात्मकतेचे रहस्य काय? एका ठिकाणी प्वांकरेने स्पष्ट केले आहे की, वरील उपपत्तीत 'अनंत' 'सिलॉजिस्म' अर्थात अनुमानित वाक्यसमूह संक्षिप्त होऊन सामावून जातात'^{२१} आणखी एका ठिकाणी त्यांनी सांगितले की, 'वरील उपपत्ती ही निगमविधी वा प्रयोगावर आधारित नाही. ते एक प्रकारचे अनुभवनिरपेक्ष संयोजक प्रतिभान (A priori Synthetic Institution) आहे.'^{२२} याबाबतचा त्यांचा अंतिम निष्कर्ष पुढीलप्रमाणे सांगता येईल.

“अशी ही काय नि कोणती गोष्ट आहे की जी आपल्यावर इतका प्रभाव टाकते? त्याचे कारण हे आहे की ती आपल्या बुद्धीच्या त्या

शक्तीची घोषणा करते की जिच्या द्वारा आपण एका सचेत वा संवेदी भावनेच्या आधारे एका क्रियेच्या असंख्य पुनरावृत्ती करू शकतो. फक्त ती क्रिया मात्र एकदा सिद्ध होणे मात्र अनिवार्य असते. आपल्या बुद्धीस क्षमतेची जाणीव असते; प्रयोग म्हणजे त्या क्षमता सिद्धतेची संधी होय. त्यातून आपल्या हाती निष्कर्ष येत असतात.”^{२३}

प्लांकरेद्वारा व्याख्यायित गणिताची आगम पद्धत त्या क्रियेचे व्यवच्छेदक उदाहरण होय, जिचा उल्लेख यापूर्वी ‘परिचित ज्ञानाचा विस्तार’ म्हणून करण्यात आला आहे. एकाच कृतीच्या आवृत्तीची ही एक पद्धत आहे. तिच्याच आधारे परिचित अनुभवाचा विस्तार होत असतो. परिचित ज्ञानाच्या पुनरावृत्तीमूलक विस्तारामुळेच आपणास ‘एक कोटी’ सारख्या प्रचंड संख्येचे ज्ञान झाले. हे ज्ञान मात्र विश्लेषण अथवा समानार्थक परिवर्तनाद्वारे (Tautologous Transformation) प्राप्त होत नाही.

निष्कर्ष रूपात असे म्हणता येईल की, गणिताचे सामान्य सिद्धांत हे ‘परिचित अनुभवाच्या सृजन विस्ताराचे’ फलित होय. इतिहासाचे ज्ञानदेखील याच श्रेणीचे असते. इतिहासात आपण परिचित प्रेरणा (Motives) तसेच कार्यप्रणाली विस्ताराच्या माध्यमातून विस्तार व पुनर्रचना करत ज्ञानप्राप्ती करीत असतो. इथे थोड्या स्पष्टीकरणाची गरज आहे. नेपोलियन अथवा गटेचे जीवन आपल्या जीवनापेक्षा सर्वथा भिन्न. पण आपण त्याचे ज्ञान न आगम, न निगम पद्धतीने प्राप्त करतो. आपण त्यांच्याशी प्रत्यक्ष भेट वा संवादही नाही करू शकत. तरी ते प्रत्यक्ष प्राप्त करण्याची पद्धत म्हणजे परिचित अथवा ज्ञान स्रोताद्वारे शक्यतांचा सर्जनात्मक विस्तार आणि त्याची पुनर्रचना.

आपली सर्जनात्मक शक्ती बोधशक्तीच्या रूपात प्रसृत होते, तेव्हा आपण हे समजले पाहिजे की त्या सर्व ठिकाणी जिथे निगम-विधी एक अशा नव्या ज्ञानाची जाणीव देते व आगमात्मक चिंतन वा विचार ‘काही’ कडून ‘सर्व’ कडे अग्रेसर होत असतो. आपली बोधक्षमता सर्जनात्मक रूपात व्याप्त असते. वास्तविकतः सर्व प्रकारच्या संगठित ज्ञानात सृजनतत्त्व सामावलेले असते. एखादा वैज्ञानिकांचा सिद्धांत वा शोध, कवी तसेच क्रांतिकार्यांचे अनुभव आणि आदर्श नेहमी प्रत्यक्ष अनुभवांपलीकडचे असतात.

माणसाची सर्जनशीलता विज्ञान व तत्त्वज्ञान निर्मिती अनुभूती व संकल्पनांमध्ये आणि कल्पनामूलक तत्त्वांमध्ये असलेल्या घटकांत अनुस्यूत असते, ती प्रसंगोपात व्यक्त होते. उदाहरणार्थ, ह्यूमने सांगितल्याप्रमाणे

कार्य-कारण संबंधांची संकल्पना ही अनुभवापलीकडची असते. त्या संकल्पनेमध्ये अनुभवापेक्षा कितीतरी अधिकच्या गोष्टी असतात. विज्ञान आणि तत्त्वज्ञानाच्या महत्त्वपूर्ण संकल्पना (Concepts) अनुभूत वस्तूतील सामान्य गुणांच्या परिवर्तनाने प्राप्त होत नसतात. त्यांची निर्मिती अनुभव, रचना (Structure) निर्माण करण्याच्या प्रक्रिया नि प्रयत्नांतून होत असते.

'फीडो' शीर्षक ग्रंथात प्लेटोद्वारा प्रतिपादन एका नव्याच सिद्धांतांची चर्चा सॉक्रेटिसने केले आहे. तो सिद्धांत म्हणजे, आपले सर्व ज्ञान म्हणजे स्मृती होय. सॉक्रेटिसने पुढे हे स्पष्ट केले आहे की केवळ अनुभवाद्वारे आपण पूर्ण समानता (Perfect Equality) समजून घेऊ शकत नाही. कारण दोन समान अनुभवांचे १००% आकलन केवळ अशक्य. आपण कितीही खबरदारी घेऊन दोन रेषा ओढल्या तरी त्या एक असणे अशक्य. त्यामुळे सॉक्रेटिस म्हणतो की, पूर्णतः समानतेची संकल्पना अथवा प्रचिती कदाचित मागील जन्मात झाली असेल, तिचे स्मरण आपणास आता होते. अशा विचित्र सिद्धांताचा स्वीकार कोण करणार ज्या मुळातच अपूर्ण समान आहेत बौद्धिक शक्तीच्या आधारावरच तर आपण वर्तमान सामाजिक, राजकीय व्यवस्थेपेक्षा श्रेष्ठतर व्यवस्थेची कल्पना करत असतो.

वैज्ञानिक नव, नवे शोध लावण्यासाठी जे प्रयोग, परीक्षणे करीत असतात, त्यातून मानवीय बुद्धिच्या सर्जनशील शक्तीचे संकेत मिळत असतात. गुंतागुंतीच्या विचार पद्धतींच्या निर्मितीसाठी सर्जनशीलतेची जरूरी असते, हे वेगळे सांगण्यासाठी गरज नाही. रिमनानो यांनी उच्च दर्जाच्या सर्जनशीलतेचे एक चांगले उदाहरण देऊन ठेवले आहे. वैज्ञानिकांना माहिती असते की लोखंडी सळी तापली की त्याची लांबी वाढते. ते हेही जाणतात की लंबकाच्या गोळ्याचे वजन वाढले की त्याची आंदोलने गतिमान होतात. परंतु आजवर हे माहित नव्हते की गोळ्याच्या वजनावर तापमानाचा परिणाम झाला तर त्याचा परिणाम लोलकावर (Pendulum) होतो. प्रयोगाने असे सिद्ध झाले आहे की खोलीतील तापमान वाढले की गती कमी होते, उलटपक्षी तापमान कमी झाले की गती वाढते.^{२४}

एखाद्या विचार पद्धतीच्या निर्मितीसाठी ज्या सर्जनशील नैपुण्याची गरज असते, त्याचे संकेत सुलभ असतात. या संदर्भात स्पिनोज़ा, हिगेल, सांख्य, वेदान्तादि पद्धतींच्या व्याख्यात्मक विश्लेषणाचे उदाहरण देता येण्यासारखे आहे. अशा सर्जनशील मानसिक प्रक्रियांत जी ज्ञानक्रिया घडत असते, त्यात असलेल्या निगम आणि विश्लेषणाचे नावीन्य, तसेच संयोजक ज्ञानातील आवश्यक शक्यता तर्कमूलक भाववादी नाकारत असतात.

मानवी सर्जनशील अभिव्यक्ती : संस्कृती आणि सभ्यता

मानवनिर्मित परिस्थितीतील प्रत्येक गोष्ट जी मानव जीवनास उपकारक आहे, ती मानवी सर्जनशीलतेतूनच निर्माण झाली आहे. ती त्याचाच आधार बनून राहात असते. ही सर्जनशीलता बाह्य वास्तव आणि आंतरिक जीवन दोन्हीतही प्रतिबिंबित असते. पहिल्या अवस्थेत सृजनशीलतेच्या उद्देश उपयोगिता असतो तर नंतर माणसाच्या आंतरिक जीवनाच्या प्रसार आणि समृद्धी करणे तिचे ध्येय असते. उपयोगितेच्या अंगाने क्रियाशील मानवीय सर्जनशीलता औद्योगिक वस्तुक्रमाची (Technological order) विकसित करते. तो क्रम मानवी सभ्यतेचा भाग असतो. मानवी जीवनासाठी निरुपयोगी परंतु आर्थिक उत्पादनासंबंधीच्या शक्यता ती शोधून काढते. त्यातून एक नव्या संस्कृतीचा उदय होतो. ती संस्कृती कला आणि चिंतनाच्या स्वरूपात प्रकट होत असते. तो मानवी संस्थागत जीवनाचा असा बिंदू असतो, जिथे उपयोगी निरुपयोगी असे दोन्ही जीवनक्रम एकत्र येतात, त्यांचा संगम होत असतो. वैज्ञानिक शोधाची प्रक्रिया जिथे निरुपयोगी होते, तोपर्यंत तिचे जीवनाच्या सांस्कृतिक क्रमात संबंध आणि स्थान असते.

संस्कृती म्हणजे सर्जनात्मक चिंतन होय. हे चिंतन मानवी जीवनाची यथार्थ सार्थकता तसेच निरुपयोगी अंगांसंबंधीच्या प्रेरणा यातून झरत राहते. संस्कृतीची व्याख्या दुसऱ्या अंगानेही करता येणे शक्य आहे. संस्कृती मानव जीवनाच्या आत्मिक (मानसिक) जीवनाच्या विस्तार व समृद्धी करणाऱ्या क्रिया, प्रक्रियांचे संघटित वा संयुक्त रूप होय. माणसाचे आत्मिक जीवन अनेकदा प्रतीकात्मक रूपात व्यक्त होत असते. सांस्कृतिक क्रिया तिच्या आत्मिक स्वरूपात अतिरिक्त सक्रियतेने व्यक्त करत असतात. यातून जीवनाचे सार्थक रूप आकारास येत असते. सर्वसाधारण माणसे कल्पनेने याची अनुभूती ग्रहण करतात. सर्वसामान्यतः असे सांगता येईल की संस्कृती म्हणजे मनुष्यजातीच्या सर्वग्राह्य वा मान्य जीवनरूपांची सृष्टी नि तिचा उपयोग होय. मानवी संस्कृती ही उपलब्धी असून ती सतत वर्धमान (Cumulative) होत असते. ती ऐतिहासिक असते. सांस्कृतिक प्रगती दोन दिशेने होत असते. एकीकडे ती माणसाच्या आंतरिक वा आत्मिक जीवन स्वरूपाचा विस्तार करते. तर दुसरीकडे ती त्याच्या जाणीव आणि संवेदनांचे परिष्करण व विकासही करत राहते.

विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान

विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान ह्या दोन्हीही सांस्कृतिक क्रिया होत. विज्ञानात भौतिक वास्तवाचा विचार होतो. शिवाय विज्ञानात गोचर आणि अगोचर अशा क्रियांबाबतही विचार होत असतो. ज्या दृश्य परिवर्तन घडवून आणतात. विज्ञान त्यांची व्याख्याही करत असते. याच्याबरोबर विरुद्ध तत्त्वज्ञान मानवी जीवन सुसंस्कृत करणाऱ्या, महत्त्वपूर्ण अशा मानवी क्रिया, प्रक्रियांचा अभ्यास होय. या क्रियांचे मानवी जीवनास असाधारण महत्त्व असते. सुसंस्कृत, सभ्य असे मानवी जीवन हेच आपले अंतिम लक्ष्य असल्याने आपण जीवनाच्या श्रेष्ठ मूल्यांची निर्मिती करीत असतो. यावरून आपणास असे म्हणता येईल की, तत्त्वज्ञान ही मानवी मूल्यांचा अभ्यास करणारी विद्या शाखा आहे. दुसऱ्या शब्दात सांगायचे झाले तर तत्त्वज्ञान हे मूल्य विज्ञान आहे. विभिन्न सांस्कृतिक क्रियांची प्रामाणिकता व महत्त्वांचे मूल्यांकन करणाऱ्या प्रमुख कार्य नि मानदंडांचा शोध घेणे हे तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख कार्य होय.

तत्त्वज्ञान विभिन्न प्रकारच्या सांस्कृतिक अनुभवांची व्याख्या आणि विश्लेषणही करते. याचा उद्देश त्या अनुभव व जीवन व्यवहाराचे मूल्यांकन करणे असते. तत्त्वज्ञानाची प्रमुख तीन अंगे असतात (१) तर्कशास्त्र (२) आचारविज्ञान/वर्तनशास्त्र (३) सौंदर्यशास्त्र. परंतु तत्त्वज्ञान त्या पलीकडेही पुरून उरणारे असे व्यापक क्षेत्र होय. मानवी अनुभूतींचे प्रतिपादन करणाऱ्या तात्त्विक क्रियांचे सर्वोच्च रूप मानल्या गेलेल्या मोक्ष धर्माची (Religion) व्याख्या तत्त्वज्ञानात होत असते. या दृष्टीने पाहिजे तर असे लक्षात येते की तत्त्वज्ञान हे मानवी जीवनानुभूतींच्या गुणात्मक विकास घडवून आणणारे साधन आहे.

जर्मन विचारक रिकर्ट, विंडेल बँड, डिल्थे, स्पेंगर प्रभृतींनी नैसर्गिक (Natural) आणि सांस्कृतिक (Culture) विद्यांत /शास्त्रात फरक केला आहे. त्यांच्या म्हणण्यानुसार, नैसर्गिक विज्ञानांचे लक्ष्य व्याख्या असून सांस्कृतिक शास्त्रांचे ध्येय समजून घेणे अथवा आकलन करणे (Understanding) आहे. पैकी पहिल्या प्रकारची शास्त्रे सर्वसाधारण स्वरूपाचा अभ्यास करतात तर दुसऱ्या प्रकारची शास्त्रे विशेष परिस्थिती व रूपांचा.^{२५} आपण या प्रकारांमध्ये थोडाबहुत बदल करून त्यांना स्वीकारलेले आहे. आपण मानवीय विद्या आणि भौतिकशास्त्रांना विषय व अभ्यास पद्धतींच्या

आधारे वर्गीकृत केले आहे. मानव्य विद्याशाखेस आपण दोन भागात विभागले आहे (१) मानव्य शास्त्र (Humanistic Sciences) ज्यात अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र इत्यादींचा अंतर्भाव होतो. (२) मानव्य विद्या (Humanities) यात कला, तत्त्वज्ञान, आध्यात्मिक चिंतन, मोक्षधर्म इ. चा समावेश असतो. मानव्यशास्त्र आणि मानव्य विद्यांमधील सर्व शास्त्रांचे ध्येय संशोधित घटनांची कारणमीमांसा करणेच असते. भौतिक विज्ञानात ही कारणमीमांसा वा चिकित्सा निगममूलक (Hypothetical Deductive) आणि प्रमाणमूलक/संख्यात्मक (Quantitative) असते तर मानव्य शास्त्रांमध्ये ती गुणात्मक, अनुभूतीजन्य व कलात्मक असते. मानव्यशास्त्र ज्ञान-विज्ञाने विभिन्न प्रकारच्या मानवीय सांस्कृतिक अनुभूतीच्या निर्मितीचा अभ्यास व मूल्यांकन करित असतात. कला, नैतिकता व अध्यात्म इ. क्षेत्रात आत्मिक जीवनसृष्टीची निर्मिती होत असते. नीतिशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र, आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान (Philosophy of Religion) इ. मध्ये वरील प्रकारे (कला, नैतिकता) विश्लेषण व समीक्षा होत असते. तत्त्वज्ञानाचे आणखी एक अंग असणाऱ्या तर्कशास्त्रत सर्व प्रकारच्या मानवी वैज्ञानिक विचार पद्धतींचा अभ्यास होत असतो.

भारतीय वेदान्त दर्शनाचे जे तत्त्वचिंतक आहेत त्यांनी प्रतिपादित केलेल्या मूल्यविचार आणि मानवी आत्म्याचे प्राधान्यक्रम (Spiritual Preferences) यांचा अभ्यास अथवा विचार यांचे बौद्ध व तत्सम अध्यात्मवादी चिंतनधारा समर्थनच करताना दिसतात. सांख्य व न्याय दर्शन मात्र याला आपवाद होत. डॉ. मैत्र यांचे हे म्हणणे खरे आहे की, 'पश्चिमी परंपरा अस्तित्व केंद्रित आहे तर भारतीय मूल्य केंद्रिता!'^{२६}

प्रसिद्ध अमेरिकन विचारवंत नार्थ्राप यांनी पूर्व-पश्चिम चिंतनधारांबद्दल वेगळेच मत मांडले आहे. त्यांच्या म्हणण्यानुसार, पौर्वात्य चिंतक आपले सर्व लक्ष सर्वथा भिन्न सौंदर्यमूलक अनुभूती (Differentiated Aesthetic Continuum) वर केंद्रित करतात तर पाश्चात्य चिंतक भौतिक जगतासंबंधीच्या कल्पनाप्रसूत व्याख्या सूत्रांसंबंधी (Postulational Theories) विचार करतात. त्यातून अनेक निगमांची निर्मिती शक्य असते. ते पुढे म्हणतात की, 'पौर्वात्य चिंतक जगाच्या प्रत्यक्ष अनुभवांवर भर देतात तर पाश्चात्य बौद्धिक अनुभूतीवर.^{२७} हे जगजाहीर आहे की पौर्वात्य आणि पाश्चिमात्यांनी वेगवेगळी शास्त्रे शोधली व विकसित केले. याचा अर्थ असा घ्यायचा का की पौर्वात्य चिंतक निगम-मूलक चिंतन (Hypothetical- Deductive Thinking) स्वीकारत नव्हते, अथवा त्यांची तशी क्षमता वा योग्यता नव्हती? पण असे

म्हणणे न्यायोचित होणार नाही. त्याचे कारण असे की नागार्जुन, धर्मकीर्ती, श्रीहर्ष, कुमारिल, शंकर यांचे लेखन वाचले की भारतीय तत्त्वचिंतकांत निगमात्मक युक्तिवाद (Dialectical) करण्याची क्षमता होती, हे तर स्पष्ट होतेच शिवाय अशा प्रकारच्या विचारांवर त्यांचे प्रेम होते हेही दिसून येते. मग प्रश्न असा पुढे येतो की इथे भौतिकवादी विज्ञानांचा विकास का झाला नाही? पण हा प्रश्न इजिप्त, रोमन चिंतकांच्या संदर्भातही विचारला जाऊ शकतो.

नाश्र्पाप यांनी पौर्वात्य व पाश्चिमात्य विचारधारा व विचारक यांच्या संबंधाने वर जे मत व्यक्त केले आहे, त्याचा प्रतिवाद वेगवेगळ्या प्रकारे केला जाऊ शकतो. पौर्वात्य संस्कृती आणि विचारधारा ही सामान्यतः आणि विशेषत्वानेही मानवाचे दुःखहरण कसे होईल, ते बदलणे कसे शक्य आहे, बाह्य परिस्थिती कशी नियंत्रित व परिवर्तित होऊ शकते, याबद्दल सदैव चिंतित दिसून येते. आशियातील चीन, भारत देशातील बौद्ध धर्म, ताओ संप्रदाय यांच्या चिंतेचा प्रधान विषय मानवी दुःखच राहिला आहे. आपण न्याय आणि सांख्य दर्शन वाचू लागू तर त्यांचा प्रारंभच मुळी मोक्ष अथवा निवृत्ती ही प्रधान पुरुषार्थ असल्याचे विवेचनातून स्पष्ट होते. आशियाचे धर्मदीप हेच सांगत आलेत की, माणसाच्या सुख, दुःखाचे मूळ त्याच्या व्यक्तित्वात, आत्मिक वृत्तीत आहे. भारताची आर्ष दर्शनेही (ऋषी चिंतन) व्यक्तिगत चेतना, प्रेरणांचे विश्लेषण, मूल्यांकन करत एक प्रकारे व्यक्तीच्या मानसिक स्वास्थ्य व सुखाचाच विचार करतात असे दिसून येते. नाश्र्पाप ज्या साक्षात्कार मूलक अनुभव संचिताची चर्चा करतात, तेच पौर्वात्य चिंतक साक्षात अनुभूती म्हणून तिचे प्रतिपादन करताना दिसतात. ती अनुभूती कल्पनामूलक प्रतिभा आणि आंतरिक दृष्टिबोधाने प्राप्त होऊ शकते. यातून हे लक्षात येते की भारतीय चिंतक साक्षात्कार आणि अनुभूतीवर का जोर देतात. इथे आणखी एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे की, बाह्यगोचर अनुभूती (Sensible Continuum) अथवा अनुभव संचयाचा शोध याबाबत भारतीय चिंतकांनी फारसा रस घेतलेला आढळत नाही. सामान्यतः आशियाई चिंतक आणि विशेषकरून भारतीय चिंतक मानवाच्या व्यक्तिगत प्रेरणा, सांस्कृतिक आणि आध्यात्मिक विकासाकडे अधिक लक्ष देतात त्यांना भौतिक जीवन व परिस्थितीत फारसे स्वारस्य दिसून येत नाही. ते समाज जीवनाबद्दल जरूर विचार करतात, पण प्राधान्य व्यक्ति विकासासच राहते. पौर्वात्य चिंतनात सभ्यतेवर (Virtue) अथवा धर्ममूलक जीवन

व्यवहारावर भर दिला जातो. पण त्याचा उद्देश माणसास स्वार्थमुक्त करणे (परमार्थ) आणि त्याची आत्मशुद्धी जपणे हाच असतो. या सर्वांचे आकलन करून सांगता येईल की आशियातील संस्कृतीत आणि भारतीय संस्कृतीतही आत्मिक आणि आध्यात्मिक मूल्य संवर्धनाचे महत्त्व असाधारण असेच राहिले आहे, तेच तिचे बलस्थान आहे.

मोक्ष अथवा आध्यात्मिकतेचे महत्त्व

आज अधिकांश मानववादी विचारवंतांमध्ये धार्मिक वा आध्यात्मिक मनोवृत्तीबद्दल संशयाची भावना आहे. युरोपातील प्रबोधन पर्वात हे मानले गेले आहे की, मानवतावादी मनोवृत्ती मूलतः बुद्धिवादी आणि सृस्यवादी (वास्तव्य/निसर्गवादी) भावनेच्या विरोधी आहे. असे मानले जाते तरी मानवतावादी वृत्ती ही इहलौकिक, शरीरी, इंद्रियापरक (Sensuous) होय. भारतीय विचारवंत या राजनीतिज्ञ मानवेंद्रनाथ रॉय आणि अमेरिकी लेखक कारलिस लेमांट स्वतःस व आपल्या मानवतावादास नैसर्गिकवादी (Naturalist) वा भौतिक वादी म्हणवून घेणे पसंत करतात. मार्क्सवाद्यांचे म्हणणे आहे की धर्म, मोक्ष, दुसरे, तिसरे काही नसून ती अफूची गोळी आहे. तिच्यामुळे बौद्धिकताच नष्ट होते. फ्रेजरसारखे मानववंशशास्त्री मानतात की, धर्म, मोक्ष, एक विचारपद्धती आहे आणि तिचा नजीकच्या भविष्यकाळात निःपात झाला पाहिजे.

मोक्ष आणि अध्यात्मासंबंधी वरील विचारधारांचे असे मत आहे की या मनोवृत्तीच्या भौतिकजगाशी सुतराम संबंध नाही. शिवाय ह्या विचाराचा मानवी प्रकृतीशी काही संबंध नाही. तर्कमूलक भाववादीही असाच काहीसा विचार व्यक्त करतात. परंतु माझे म्हणणे आहे की दार्शनिकदृष्ट्या (Metaphysical) चिंतनलोप अशक्य. त्याचप्रमाणे मोक्षधर्म वा आध्यात्मिक वृत्तीचा लोप अशक्य आहे.

डॉ. राधाकृष्णन् यांनी म्हटले आहे की, 'मोक्षधर्म मादक द्रव्याचे कार्य तोपर्यंत करत नाही, जोवर त्यात अतृप्त आकांक्षा असत नाहीत. या आकांक्षा अर्थातच भौतिक असत नाही.^{२८} अभौतिक आकांक्षांचा अर्थ असा नाही की त्या मानव जीवनबाह्य आहेत. या गोष्टीचे आश्चर्य वाटते की विभिन्न प्रकारचे मानवतावादी विचारवंत मानवी शक्तींच्या योगदान आणि उपलब्धीबद्दल अभिमान बाळगूनही त्या आध्यात्मिक मनोवृत्तीच्या प्रकृती व

सार्थकतेचा शोध घेऊ इच्छित नसतात, ज्या गुणांच्याच आधारे संत चरित्रासारखे उच्च मानवीय व्यक्तित्व निर्माण होत असते. अशा चरित्रांचे महत्त्व कला अथवा तत्त्वज्ञानापेक्षा खरे तर तसूभरही कमी नसते.

मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाचे दोन पक्ष होत (१) गुणात्मक (२) संख्यात्मक. मानवी व्यक्तिमत्त्व विकासाचा अर्थ असा की व्यक्ती प्रेरणेच्या असंख्य संवेदना आणि जाणिवांचा विस्तार. हा ऐतिहासिक मानव प्रेरणांचा संग्रह होय. दुसरे असे की ही प्रगती माणसात असा विवेक जागवते, जेणेकरून तो उच्च काय नि हीन काय यातील फरक करण्याची सारासार बुद्धी ग्रहण करतो. मूल्यांच्या गुणात्मक प्रेरणांचे सर्वोच्च रूप मोक्षधर्म वा आध्यात्मिक वृत्ती होय. ही मनोवृत्ती दोन प्रकारे प्रकट होते १) सामान्य माणसं ज्या छोट्या अपेक्षा करतात त्याप्रती नैराश्य. २) उदारता व त्यागाची संत प्रवृत्ती. वस्तुतः एक व्यक्ती त्या टोकापर्यंतची उदारता, परहितकांक्षी वृत्ती धारण करू शकतो, जी संतांनी केलेली असते. कोणत्याही प्रकारच्या सांस्कृतिक व्यवहारात रममाण होण्यासाठी थोडीबहुत उदासीनता, अपरिग्रहवृत्ती अनिवार्य असते. माणूस ज्या प्रमाणात मूल्य अन्वेषणाचे अनुगमन करत विरक्त होत जातो, त्या प्रमाणात तो सांस्कृतिक मूल्यांच्या संदर्भात प्रत्यक्ष सहभागी व उत्पादन योग्य बनतो. ज्यांना आपण संत म्हणतो ते संसार विरक्त असतात. अस्थायी प्राप्ती संदर्भात ते पूर्णतः उदास असतात. (अशी उदासीनता कलाकार, विचारवंत प्राप्त करू शकत नसतात.) ही कल्पना स्वच्छंदतापूर्वक एका अशा विश्वाची असते जे अनंत, रहस्यमय मूल्यांचे अधिष्ठान असते. संत ईश्वरीय चरम तत्त्वांसंबंधी आग्रही असतात, असेही असू शकते की ते बुद्धाप्रमाणे त्या तत्त्वाबद्दल निर्णायक मत देणे नाकारतीलही. प्रश्न इतकाच महत्त्वाचा की माणसास मानवी जीवनाच्या उच्चतम शक्यतांच्या संदर्भात विश्वास वा आस्था आहे की नाही.

सारांशतः म्हणता येईल की, माणूस मूल्यांचा शोध नि सृष्टी करत रहातो तोवर त्याची प्रवृत्ती प्रामुख्याने सर्जनशीलच असते. मानवी प्रवृत्तींच्या अधीन राहून तो गरजेनुसार परमवृत्ती प्राप्त करण्याचा प्रयत्न करत असतो. मानवाच्या प्रगतीची दिशा ही सदैव सांस्कृतिक व मूल्य प्रेरणांच्या निरंतर विकास व उन्नतरूपाकडे अग्रेसर राहिली आहे. मानव व्यक्तिमत्त्व आणि सुधारणा अशी ध्येये होत की, जी प्राप्त करण्यासाठी व्यक्ती आणि राष्ट्र दोन्हींसाठी राजनैतिक, आर्थिक, शैक्षणिक प्रयत्नांचे अधिष्ठान अनिवार्य असते. अगणित संपत्ती आणि शक्ती संपादन हे काही मानवाचे नैसर्गिक ध्येय नव्हे.

मूल हिंदी - संकेत और टिप्पणियाँ

१. काल यास्पस, मैन इन द मॉडर्न एज,
(अंग्रेजी अनुवाद जॉर्ज रिटलेट अँड सन्स, लन्दन १९३३) पृ.
३३॥
२. छांदोग्य उपनिषेद ७/२३/१॥
३. द. ट्वेंटीएथ सेन्चुरी सोशियालॉजी
(संपादक-गुरविच और बिलबर्ट मूर
(दि फिलॉसिफिकल लायब्ररी, न्यूयॉर्क, १९४५) पृ. ९८।
४. दे. एडवर्ड वेस्टर मार्क, 'एथिकल रिलेटिविटी' की प्रस्तावना
(कोगन पॉल, लन्दन, १९३२)
५. दि टुएन्टिएथ सेन्चुरी सोशियालॉजी, ब्रिटिश सोशियालॉजी,
पृ. ५७९।
६. एनसायक्लोपिडिया ऑफ दि सोशल सायन्सेस, भाग सात-आठ,
पृ. ५४१.।
७. दे. एफ. सी. एस. शिलर, ह्यूमैनिज्म,
(मैकमिलन लन्दन, दूसरा संस्करण, १९१२), प्रस्तावना पृ. २१।
८. वही, अध्याय १॥
९. वही प. ७॥
१०. दि नोचे, अध्याय ७।
११. कारलिस लेमान्ट, ह्यूमैनिज्म एज ए फिलासफी
(वाट्स एन्ड को, लन्दन, तीसरा संस्करण १९५२), पृ. ३०-३१।
१२. दे. जॉक मारिता टू ह्यूमैनिज्म,
(ज्याफरे ब्लेस, लन्दन, तीसरा संस्करण १९४१) भूमिका।
१३. कारलीस लैमांट, वही, पृ. ३१।
१४. एथिकल रिलेटिविटी, पृ. ३१।
१५. पाठक लक्षित करे, भिन्नो तथा विपरीतो की सहप्रामाणिकता, विरुद्धो
की नही। जीवन में हमारे सामने 'करने' तथा 'न करने' के बीच
विकल्प का प्रश्न नहीं उड़ता; 'यह करे' या 'वह करे' का प्रश्न ही
प्रायः उठता है। द्वन्द्व की स्थिति प्रायः दो मुल्यों को लेकर उठ खडो
होती है।
१६. तु. की. तर्को न प्रमाणसंगृहीतो, न प्रमाणान्तरम्, प्रमाणानामनुग्राहकः
तत्त्वज्ञानाय कल्पते। न्याय भाष्य, १।१।

१७. देखो नीचे, अध्याय २।
१८. तु. की. हैन्स राइशेनबाख, 'इस पर अति गौरव नहीं हो सकता की निगमन स्वतंत्र निष्कर्ष उत्पन्न नहीं कर सकता।' (द राइज आफ साइन्टिफिक फिलासफी, बार्कले एन्ड लास एंजेलेस, १९५१), पृ. ५७।
१९. एच. प्वांकरे, साइंज एन्ड हाइपाथिसिस, (अं. अनु. वाल्टर स्काट) पब्लिशिंग कम्पनी, लन्दन, १९०५), पृ. ३।
२०. वही, पृ. १३।
२१. वही, पृ. ९।
२२. वही, पृ. १२-१३।
२३. वही, पृ. १३।
२४. यूगोनिओ रिग्नानो, द साइकालॉजी आव् रीजनिंग, (अं. अनु. कीगन पाल, लन्दन, १९२३), पृ. १९१, गौरव लेखक का।
२५. दे. गार्डनर मर्फी, ए हिस्टारिकल इन्ट्रोक्शन टु साइकालजी, (कीगन पाल, १९३८), अध्याय २६।
२६. दे. कान्टेम्पोरेरी इन्डियन फिलासफी, (म्योरहेड लाइब्रेरी आफ फिलासफी, दुसरा संस्करण, १९५२), पृ. ३८७।
२७. दे. एफ्. एस. सी. नाथ्रोप, द मीटिंग आव् ईस्ट ऐन्ड वंस्ट, (मंक-मिलन, लन्दन, १९४९) पृ. ३७५।
२८. सर्वपल्ली राधाकृष्णन्, रिलीजन ऐन्ड फिलासफी, (एलेन ऐन्ड अनविन, लन्दन, १९४७), पृ. २३।
- * दे.-देखो
- * वही-तत्रैव

● (टीप : डॉ. देवराज लिखित 'संस्कृति का दार्शनिक विवेचन' ग्रंथाच्या 'सर्जनात्मक मानवतावाद की भूमिका' शीर्षक, प्रस्तावनेचे भाषांतर)

● **संस्कृति का दार्शनिक विवेचन**

प्रकाशन ब्युरो, सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश.

प्रकाशन वर्ष - १९५७.

मूल्य : ६/-रु. पृष्ठे ३९७.



‘संस्कृति के चार अध्याय’: समन्वित संस्कृतीचे स्वप्न आणि सत्य

रामधारी सिंह ‘दिनकर’ हिंदी साहित्यात कवी म्हणून प्रसिद्ध आहेत. पण त्यांनी काव्याबरोबर निबंध, समीक्षा, इतिहास, संस्कृतीसंबंधी विपुल गद्य लेखन केलं आहे. त्यांच्या ‘संस्कृति के चार अध्याय’ (१९५६) या हिंदी ग्रंथामुळे त्यांना साहित्य आणि इतिहासाचे विश्लेषक म्हणून भारतभर मान्यता मिळाली. ही मान्यता मिळून चर्चा व्हायला दोन कारणे झाली. एकतर या ग्रंथास साहित्य अकादमीचा पुरस्कार लाभला. दुसरे असे की तत्कालीन पंतप्रधान पंडित जवाहरलाल नेहरूंची या ग्रंथास प्रस्तावना लाभली होती. तत्पूर्वी नेहरूंची त्यांचा इतिहास व्यासंग सिद्ध करणारी दोन पुस्तके प्रकाशित झाली होती. एक होते ‘ग्लिम्प्स ऑफ द वर्ल्ड हिस्ट्री’ (१९३९) तर दुसरे होते ‘डिस्कव्हरी ऑफ इंडिया’ (१९४५) या पार्श्वभूमीवर या ग्रंथास लाभलेल्या प्रस्तावनेस असाधारण महत्त्व होते. दिनकर यांच्या जीवन व विचारांवर महात्मा गांधींचा प्रभाव होता. तो ‘बापू’ या त्यांच्या काव्यातून स्पष्ट होता. ‘संस्कृती के चार अध्याय’ ग्रंथाच्या विवेचन, विश्लेषणातूनही दिनकरांचा गांधीवादी दृष्टिकोन स्पष्ट होतो. दिनकरांची गांधीवाद, समाजवाद व मानवतावादावर श्रद्धा होती. असे असले, तरी भारतीय इतिहास व संस्कृतीबद्दल जाज्वल्य अभिमान ज्वलंत राष्ट्रप्रेम, दलित व पीडित जनतेबद्दल अपार आस्था ही त्यांच्या लेखनाची बलस्थाने होती. सामान्यांविषयी कणव या ग्रंथ लेखनामागे आहे. ग्रंथाच्या भूमिकेत आपण हा ग्रंथ जनसामान्यांसाठी लिहिलेला आहे याची त्यांनी स्पष्ट शब्दात कबुली दिली आहे. दिनकर बिहारमध्ये जन्मले, वाढले, शिकले, बिहारच त्यांची कर्मभूमी राहिली. मुख्याध्यापक, प्राध्यापक, कुलगुरू अशा साऱ्या भूमिका त्यांनी बिहारच्या भागलपूर, पटना, मुंगेर जिल्ह्यात वठवल्या. डॉ. राजेंद्रप्रसाद

स्वातंत्र्यपूर्व काळात राष्ट्रीय काँग्रेसच्या झेंड्याखाली सक्रिय होते. त्यांचे अस्पृश्यतोद्धार, भूकंप निवारण कार्य दिनकरांपुढे अनुकरणीय आदर्श म्हणून होता. त्यामुळे दिनकरांनी 'संस्कृति के चार अध्याय' ग्रंथ डॉ. राजेंद्र प्रसाद यांच्या सामायिक सांस्कृतिक प्रतिमेस अर्पण केला आहे.

'संस्कृति के चार अध्याय' ग्रंथाच्या भूमिकेत दिनकरांनी हे स्पष्ट केले आहे की, साहित्य अध्यापन करताना त्यात इतिहासाचे वारंवार संदर्भ येत. ते विद्यार्थ्यांना समजावून सांगताना प्राचीन साहित्य आधुनिक संदर्भात विशद करताना त्यांना आपल्या व पूर्व ग्रंथांच्या, संदर्भांच्या मर्यादा जाणवायच्या. या मर्यादा पूर्व संदर्भ ग्रंथांच्या होत्या. तशाच आकलन, विश्लेषणाच्याही पूर्व. इतिहास ग्रंथ वेगवेगळ्या दृष्टीने लिहिलेले त्यांना दिसून आले. स्वातंत्र्यानंतरच्या भारताचा विचार करताना सामाजिक रचनेचं नवं भान त्यांना आवश्यकच नाही, तर अनिवार्य वाटू लागलं होतं. इतिहासाचा विद्यार्थी म्हणून त्यांना याची जाणीव प्रकर्षानं झाली की आपली प्राचीन संस्कृती प्रारंभापासूनच सामासिक (संयुक्त/मिश्र) राहिली आहे. इथे वेगवेगळ्या जात, धर्म, वंश, भाषा, परंपरा निरंतर विकसित होत राहिल्या आहेत. वैविध्यातून, संघर्ष आणि आक्रमण, अत्याचार, शोषण, धर्मातरांचे अनेक प्रयोग होऊनही इथे एकता टिकून राहिली. त्याचं कारण इथे सामासिक (सामाजिक नव्हे!) संस्कृती घट्ट पाय रोवून उभी आहे म्हणूनच. पण खरेदाची गोष्ट अशी की पूर्व इतिहासकारांनी या गोष्टीकडे सोयीस्कर दुर्लक्ष केले. त्यांची परिपूर्ती, भरपाई म्हणून त्यांना भारतीय इतिहासाबरोबरच अथवा इतिहासाच्या पार्श्वभूमीवर सांस्कृतिक विकासाची चिकित्सा करणे आवश्यक वाटले. वर सांगितल्याप्रमाणे सामान्यांसाठी लिहिलेल्या या ग्रंथांचे आधार, संदर्भ मात्र पूर्वसुरी इतिहासकारांचे लेखनच राहिले. आपलं लेखन म्हणजे या पूर्वसुरींच्या विद्वत्तापूर्ण विवेचनाची उष्टावळ ठरते. अशी नम्रता ते या ग्रंथांच्या भूमिकेत व्यक्त करतात. त्यास त्यांनी 'उच्छिष्ट' असा शब्दप्रयोग केला आहे. त्यामागे व्यंग-भाव नाही. असेलच तर दृष्टिकोनभेदाचे शल्य! परंतु हा ग्रंथ विषय, आशय, मांडणी, विस्तार (पृष्ठ संख्या ५३२), संदर्भ कोणत्याच अंगाने सामान्य वाचकांचा राहिला नाही ही वस्तुस्थिती आहे. उलटपक्षी हा ग्रंथ बुद्धिवंत, ज्ञानवंत, समाजालाही तो आव्हान ठरला आहे.

दिनकर 'संस्कृती के चार अध्याय' या आपल्या ग्रंथास एकतेचा सैनिक मानतात. आपला ग्रंथ त्यांच्या दृष्टीने इतिहास ग्रंथ नसून साहित्यिक रचना होय. त्याच्याच शब्दात सांगायचं झालं तर "यह महल (ग्रंथ) साहित्य और

दर्शन (तत्त्वज्ञान) का है। इतिहास की हैसियत यहाँ किरायेदार (भाडेकरू) की है। याचा अर्थ असा की त्यांनी हा ग्रंथ इतिहास ग्रंथ म्हणून लिहिला नाही. इतिहासाची येथील उपस्थिती गौण आहे. ग्रंथाचे महत्त्वाचे पक्ष तात्विक व साहित्यिक आहेत. तरी परंतु वाचकांपुढे हा ग्रंथ भारताचा मनुष्य जन्मापासून ते भारत स्वातंत्र्यापर्यंतचा विस्तृत इतिहास काळ जिवंत करतो. या ग्रंथाचं आणखी एक वैशिष्ट्य राहिले आहे ते भूमिकेतून स्वतः दिनकरांनीच विशद केलं आहे. ते असे की सर्वसाधारणपणे इतिहासकार आपल्या लेखनात विशिष्ट शैलीचा अंगिकार करत असतो. शिवाय तो ज्ञान, विज्ञानाच्या एखाद्याच शाखेत पारंगत अथवा प्रवीण असतो. त्यामुळे त्याच्या लेखनास आपसूकच एक मर्यादा येते. तो अवशेष, नाणी, जीवावशेषात अडकून राहात जुनेच नव्याने सांगत रहातो. इतिहासाचा सांस्कृतिक अन्वय विशद करणारा माझ्यासारखा लेखक केवळ पुराव्यात अडकून न राहिल्याने कल्पना, तर्काच्या आधारे तो अधिक सजीव, संभाव्य शक्यता अथवा सत्याजवळ जातो असे त्यांचे म्हणणे होतं. माझ्या मते, या म्हणण्याला भाबडेपणा म्हणता येणार नाही. त्याच काळात जगात (१९५०) 'डिफरन्शियल इक्वेशन्सवर काम सुरू झाले होते. गणिताच्या क्षेत्रात जॉन नॅश यांनी अलीकडच्या काळात 'गेम थिअरी' मांडली. तिला १९९४ ला नोबेल मिळवून जगमान्यता लाभली. मूळ गणितातील संकल्पना आज अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र, इतिहास सर्व क्षेत्रात वापरली जाते. 'गेम थिअरी' द्वारे संघर्ष, सहकार्य आणि मनुष्य वर्तन अशा व्यापक क्षेत्रात भाकिते शक्य झाली आहेत. ही थियरी पन्नास वर्षांपूर्वी लेखनात वापरून दिनकरांनी आपले द्रष्टेपण सिद्ध केले आहे.

पंडित नेहरूंनी दिनकरांच्या या ग्रंथलेखनाची मार्मिक मीमांसा या ग्रंथास लिहिलेल्या आपल्या प्रस्तावनेत केली आहे. त्यांनी म्हटले आहे की, दिनकरांनी लेखनासाठी सर्वथा नवा विषय नि दृष्टिकोन स्वीकारला आहे. संस्कृती नि इतिहास हा व्यापक विषय असून कोणीही एक व्यक्ती त्यास पूर्ण न्याय देऊ शकत नाही. यापूर्वी संस्कृतीची व्याख्या अनेकांनी करण्याचा प्रयत्न केला. त्यांची त वरीलप्रमाणेच झाली. नेहरूंच्या म्हणण्यानुसार 'संस्कृतीस राष्ट्रीय संदर्भ असतात, तसेच आंतरराष्ट्रीयही पण प्रत्येक राष्ट्राची स्व संस्कृतीविषयी एक धारणा असते. तिचे आकलन एतद्देशीय जितके चांगले करू शकतील, तितके अन्य कोणी करू शकेल याबद्दल मी साशंक आहे.' भारतीय संस्कृती निश्चितच दिनकरांनी प्रतिपादन केल्याप्रमाणे सामासिक असून, तिचा विकास कालौघात होत आला आहे. विद्वानांनी या संस्कृतीचे

आकलन आपापल्या परीने केले आहे. पण परिवर्तन कोणीच नेमक्यापणे शब्दबद्ध करू शकलेले नाहीत. ते स्पष्ट करताना नेहरूंनी म्हटले आहे की, 'परिवर्तन एक ऐसी प्रक्रिया है, जो परंपरा के आवरण में लगातार चलती रहती है। बाहर से अचल दिखाई देनेवाली परंपरा भी, यदि जडता और मृत्यु का शिकार नहीं बन गई है, तो धीरे-धीरे वह भी परिवर्तित हो जाती है।' हे संस्कृतीच्या संदर्भातही खरे आहे. नेहरू म्हणतात की भारत बहुवंशीय देश आहे. इथे अनेक वंशांचे लोक आले. स्थिरावले. तेही म्हणतात की आम्ही प्राचीन भारतीयांचे वंशज आहोत. इथल्या माणसात देशीय व परका असा फरक करता येत नाही. जो इथे आहे, तो इथलाच. आपण स्वतःला सहिष्णू म्हणवून घेत असू तर यास पर्याय नाही. आमच्या आचार व उच्चारात अंतर आहे. नव्या पिढीचा प्रश्न तर आणखीनच गंभीर आहे. ही धोक्याची घंटा आहे. 'भारतातील कोणताच एक गट (जात, धर्म इ.) असा दावा करू शकत नाही की या देशावर त्यांचा एकाधिकार आहे. भारतीय जनतेतील प्रत्येकाचे त्यात योगदान आहे. दिनकरांचे 'संस्कृति के चार अध्याय' हे समजावते व समजायला साहाय्य करते. त्याबद्दल नेहरूंनी दिनकरांची सदर प्रस्तावनेत प्रशंसाही केली आहे.

'संस्कृती के चार अध्याय' ग्रंथात शीर्षकाप्रमाणे चार अध्याय आहेत. पहिला अध्याय 'भारतीय जनता की रचना और हिंदू संस्कृति का अविर्भाव' विषयाला वाहिलेला आहे. मानव जन्मापासून ते आर्य आणि आर्येतरांच्या मीलनापर्यंतचे विवेचन या अध्यायात करण्यात आले आहे. भारतीय संस्कृतीच्या संदर्भात कळीचा मुद्दा जर कोणता असेल तर भारताचे मूळ निवासी कोण हाच आहे. दिनकरांनी या अध्यायात स्पष्ट केले आहे की आदिमानव काही भारतात जन्माला आला नाही. इथे वेळोवेळी अनेक वंशांचे लोक आले. नंतर ते स्थिरावले नि स्थायिकही झाले. निग्रो, पठाण, द्रविड, आर्य, ग्रीक, शक, हूण, यूची, मंगोल, मुस्लीम, तुर्क ही यादी वाचली तरीही सामान्य वाचक चक्रावून जातो. या सर्व वंशीय मिश्रणातून भारतीय संस्कृती निर्माण झाली. ती मूलतः बहुवंशीय राहिल्याने तिचं बहुधर्मीय, बहुजातीय, बहुभाषीक रूप पारंपरिक आहे. इथे गोरे, काळे, पिवळे अशा वा तत्सम मिश्रणाचे लोक आढळतात, हे सारे वास्तव भारताचे बहुवंशीय असणे सिद्ध करते हे खरे आहे की आर्य, द्रविड, मंगोल, आदिवासी येथील आदिम निवासी होते. येथील संस्कृती, प्राकृतोद्भव भाषा वैविध्य पूर्वापार आहे. आजच्या हिंदी, मराठी, बंगाली, गुजराती, पंजाबी, काश्मिरी, तमिळ, तेलुगू, कन्नड, उडिया,

उर्दू भाषा पूर्वी बोली होत्या. प्रत्येक भाषांत अनेक बोली प्रचलित होत्या. त्या त्या प्रांत विशेषातील बोली समूहातून उपरोक्त भाषा तयार झाल्यात. दिनकर वेदास भारताचाच नव्हे तर मनुष्य समाजाचा प्राचीन ग्रंथ मानतात. हे मात्र एकदा तपासून घ्यायला हवे असे वाटते. मोहेंजोदडो (सिंध प्रांत), हडप्पा (पंजाब), नाल (बलुचिस्थान) येथील सांस्कृतिक उत्खननात जे अवशेष आढळून आले, त्यातून हे पुरेसे सिद्ध झाले आहे की आर्य, द्रविड पूर्व काळातपण भारतात मनुष्य वस्ती होती.

आर्य, द्रविडांच्या संबंधात विचार करताना दिनकर यांनी असे मत व्यक्त केले आहे की आर्य आणि द्रविडांना भाषिक विकास पाहता द्रविड आर्यांच्या पूर्वी भारतात आले असावेत. त्यासाठी ते विविध इतिहासकार, प्राच्यविद्या अभ्यासकांची मते उद्धृत करत आपल्या मतांना बळकटी देतात, 'संस्कृति के चार अध्याय' ग्रंथाचे हे वैशिष्ट्य आहे की ग्रंथ इतिहास, साहित्य तत्त्वज्ञानाच्या आधारे लिहिला गेला असला तरी तो कपोलकल्पित होणार नाही, याची काळजी दिनकर सतत घेत राहतात. संभाव्य सत्याचा परीघ त्यांनी प्रसंगी ओलांडला असे सहसा दिसत नाही. प्रत्येक प्रकरणाच्या शेवटी संदर्भ सूची देऊन (ग्रंथनाम, लेखक, पृष्ठ) आपल्या लेखनास असलेली संशोधनाची वैज्ञानिक शिस्त जागोजागी दिनकरांनी जपल्यानेच या ग्रंथास प्रमाणरूप आलेले आहे. द्रविड कोण होते? आर्यांचे मूळ स्थान कोणते? ऋग्वेदाचा रचनाकाळ काय? भाषा, लिपींचा विकास काय सांगतो? हे सारे मांडत ते आपल्या मांडणीस बळकटी देत रहातात. वैदिक संस्कृती ही आर्य आणि द्रविडांची संयुक्त निर्मिती होय, हे प्रतिपादन करताना दोहोंतील समान व विरोधाच्या बाबी नोंदवत ते निष्कर्षाकडे जातात. केवळ शास्त्रीय नाही तर या दोन्ही वर्गांचे लोक, त्यांचे स्वभाव, परंपरा, ठेवण, समाजरचना, वर्णव्यवस्था इत्यादींचे त्यांनी केलेले विश्लेषण त्यांचा सर्वांगी व्यासंग सिद्ध करतो. जात, धर्म, विवाह, राहणीमान, प्रथा, परंपरांचा दिनकरांचा अभ्यास पुस्तकी नसून मांडणीत निरीक्षण, पर्यटन, चिंतन यातून स्वतःची विकसित जाण ते जागोजागी नोंदवतात. त्यामुळे या ग्रंथास दिनकरांच्या वैचारिक बैठकीचे अधिष्ठान प्राप्त झाले आहे व शिवाय ते पुरोगामी दृष्टीचे आहे, हे लक्षात येते. 'भारतीय संस्कृती' सारखे याच विषयांवरचे साने गुरुजींचे पुस्तक हा ग्रंथ वाचताना प्रकर्षानं आठवत राहतं. साने गुरुजीमधील भाबडेपणा, हळवेपणा, प्रेम इथे नाही. असेलच तर इतिहासकारांचा कठोरपणा आणि तटस्थता, पण त्यात कोरडेपणा कुठेच

नाही. सनावळ्यात, संदर्भात दिनकर अडकून राहत नसल्याने 'संस्कृति के चार अध्याय' ग्रंथ ओजपूर्ण झाला आहे. इतिहास संस्कृतीसारखा विषय विश्लेषणातून ते मांडायचे पण कुठेही रटाळपणा येऊ न देण्याचे कौशल्य दिनकरांमध्ये येऊ शकले, तर केवळ त्यांच्या काव्यमय भाषेमुळे. त्यांच्या जाज्वल्य देशप्रेमाचीपण ती खूप म्हणायला हवी. लेखनामागची ऊर्मा शैलीतून ओघवती होत गेली आहे. संस्कृत काव्यात ब्राह्मण, शूद्र, नारी यांचं नेमकं काय स्थान होते याची दिनकरांनी केलेली मीमांसा त्याचे संस्कृत ग्रंथांचे वाचन किती सूक्ष्म होते, ते स्पष्ट करते. विशेषतः जेव्हा ते चपखल संस्कृत सुभाषिते, ऋचा, श्लोक, काव्यपंक्ती, पुरावे म्हणून उद्धृत करतात, त्यातील निवडीचा विवेक एखाद्या वकिलाच्या बिनतोड युक्तिवादाप्रमाणे वाटतो तेच त्यांच्या या लेखनाचं वस्तुनिष्ठपण ठरते. 'यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते' 'क्रुद्धो ब्राह्मणो हन्ति राष्ट्रम्' 'जन्मना जायते शूद्रः' ही प्रचलित उदाहरणे खरी पण ती चपखल ठिकाणी वापरण्याच्या कौशल्यातून हा ग्रंथ सर्वसामान्यांसाठी एका विशिष्ट पातळीपुढे कठीण वाटणार नाही, याची काळजीही त्यांनी घेतली आहे. ही लेखन शैली सदर ग्रंथ सामान्यांना वाचनिय ठरावा म्हणून केलेली कसरत असली तरी त्यातून लेखकीय बांधिलकी अधोरेखित होते. भारताचे प्राचीन ग्रंथ, त्यातील देव-देवता, कथा, चरित्रे यांचा केलेला पहिल्या अध्यायातील ऊहापोहपण त्यांच्या समन्वयवादी वृत्तीचं प्रतीक म्हणूनच पुढे येत राहतो.

या अध्यायातील दिनकरांनी नोंदवलेली निरीक्षणे वाचकास अंतर्मुख करत राहतात, येशू ख्रिस्तानी ख्रिश्चन धर्म स्थापन केला. महंमद पैगंबरांनी इस्लाम धर्म. हे धर्म एका व्यक्तीची निर्मिती होय. हिंदू धर्म 'संस्कृत सामासिक का तर ती कोणा एकाची निर्मिती नाही. कालपरत्वे नि प्रांतनिहाय त्यातील बदल, अंतर सदर धर्मास परिवर्तनशील ठरवतो. अन्य धर्मासारखी कठोरता, अपरिवर्तननीयत या धर्मात नाही. भारतीय संस्कृती म्हणून जे सामासिक रूप आपल्यापुढे येतं, त्यात या धर्माचे प्रतिबिंब व प्रभाव असल्याचे स्पष्ट होते. सर्व हिंदूंची एक देवता नसणे किंवा त्याचे बहुदेववादी रूपही भारतीय संस्कृतीस सामासिक बनवते. यात इथली तीर्थस्थळे, उत्सव यांच्या परंपरा, रीतींचाही मोठा वाटा आहे. इथलं जात वैविध्य नि त्यांची म्हणून असलेली बंधने, मर्यादा, परंपरा यांचाही या बहुपेडीय रूपात मोठा वाटा आहे. एतद्देशीय वंशांनी पूर्वीपासून बाहेरून आलेल्या प्रत्येक विचार, व्यवहाराबाबत जे स्वागतशील स्वीकृतीचे धोरण अंगीकारलं आहे, त्यातून

भारतीय संस्कृती व्यापक, उदार, ग्रहणशील बनत गेली. दिनकरांच्याच शब्दात सांगायचं तर, “मानव जाति को भारत वासियों जो सबसे बड़ी चीज, वरदान के रूप में दी है, वह यह है की भारतवासी हमेशा ही अनेक जातियों के लोगों और अनेक प्रकार के विचारों के बीच समन्वय करने को तैयार रहे हैं। और सभी प्रकार की विविधताओं के बीच एकता कायम करने की उनकी लियाकत (योग्यता) और ताकत लाजवाब रही है।” (पृ. ८५) पुढे दिनकरांनी या भारतीय गुणांचे वर्णन करताना म्हटलं आहे की, हे विश्व मानवतेसाठीचे मोठं वरदान आहे. दिनकरांनी या अध्यायात भारतीय संस्कृतीत जगाला देण्याचे सामर्थ्य अधोरेखित करून आपल्या संस्कृतीचं श्रेष्ठत्वच अधोरेखित केलंय असे म्हटले तर ते अतिशयोक्त ठरू नये.

‘प्राचीन संस्कृति से विद्रोह’ शीर्षक ‘संस्कृति के चार अध्याय’ मधील दुसऱ्या अध्यायात हिंदू धर्मातील कर्मकांडास विरोध करत अस्तित्वात आलेल्या जैन आणि बौद्ध धर्माच्या उगमापासून ते सदर धर्मांमध्ये पंथ भेद कसे झाले, कालौघात विविध पंथ, मतांचा त्यांच्यावर कोणता प्रभाव पडला यांचे विवेचन दिनकर करतात. ते करण्यापूर्वी हे धर्म ज्या विशिष्ट परिस्थितीची प्रतिक्रिया म्हणून जन्माला आले, त्यांची लेखकाने इथे कारणमीमांसा केली आहे. वेद, उपनिषद, ब्राह्मण ग्रंथ यांची विचारधारा काय होती, हेही ते स्पष्ट करतात. ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद आणि अथर्ववेद असे चार वेद होते. हे सारे वेद दुसरे तिसरे काही नसून यज्ञ संस्कृतीचा पुरस्कार आहे. शिक्षण, छंद, निरुक्त, व्याकरण, ज्योतिष आणि कल्पसूत्र या द्वारे वेदपठण, गायन, उच्चारण संबंधी नियम, चौकट, शिस्त प्रकट करण्यात आली आहेत. या कठोर शिस्तीतूनच व वेदांच्या ब्राह्मणी एकाधिकारातून ही शास्त्रे कर्मठ तर बनलीच पण त्यांनी माणसामाणसात उच्च नीचता रुजवली. ब्राह्मण ग्रंथ तर ‘नीरस’ असल्याने दिनकरांनी नमूद केले आहे. (पृ. ९२) ब्राह्मण ग्रंथांबरोबर उपनिषदे, अरण्यके यांचीही नोंद दिनकर घ्यायला विसरत नाहीत. दिनकरांच्या मतानुसार, वृहदारण्यक, छान्दोग्य, केन, ऐतरेय, कौषी तकी, तैत्तरीय ही उपनिषदे अन्य काही नसून ती अरण्यकांची परिशिष्टे होत, असे नमूद करून दिनकर त्यांचे महत्त्व नाकारतात. (पृ. ९२) वेद निसर्गातील इंद्र, वरुण, अग्नि, सविता यांना देवता मानत. ते निसर्ग व मानवी जीवन संबंधांची चर्चा करतात. वेदाचे विकसित रूप म्हणजे उपनिषदे! वेदांमध्ये सर्वाधिक म्हणजे सुमारे साडे तीन हजार मंत्र एकट्या इंद्रावर रचले गेलेत. त्यानंत अग्निचा क्रम येतो. वेदांमध्ये अवतारवादाचे वर्णन नाही. यज्ञ आणि कर्मकांड. ही नि अशी

अनेक विधान करत दिनकर त्यांची साद्यंत माहिती देतात व दुसरीकडे त्यांचं वैयर्थही समजाविण्यास विसरत नाहीत. या सर्वांची चर्चा ते जैन व बौद्ध धर्म निर्मितीमागील पार्श्वभूमी म्हणून करतात, हे वाचकांनी लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

‘जैन व बौद्ध धर्मांची स्थापना म्हणजे वैदिक धर्माविरोधी केलेला विद्रोह होय.’ (पृ.१०४) हे निःसंदिग्ध शब्दात सांगताना दिनकर कचरत नाही. त्यातून या लेखकाचं प्रागतिकपणा स्पष्ट होतो. ‘संस्कृति के चार अध्याय’ ची चर्चा पन्नास वर्षे होऊन गेली, ती लेखनाच्या हीरक महोत्सवी उंबरठ्यावर उभा असतानाही होत राहते. याचं कारण या ग्रंथाची वैचारिक बैठक पुरोगामी आहे म्हणूनच! जैन व बौद्ध धर्म कर्मकांड विरोधात जन्मले तरी विकास, प्रचार, प्रसारानंतर त्यांनाही कर्मकांड कसे ग्रासले, त्यांची शकले-पंथभेद दिगंबर- श्वेतांबर अथवा महायान- हीनयान कसे झाले हे सांगायला ते विसरत नाहीत. ही असते दिनकरांची तटस्थता व वस्तुनिष्ठताही!

ज्या काळात भगवान महावीर जन्मले, गौतम बुद्धाचा अविर्भाव झाला त्याच काळात जगातील अनेक धर्मांचे संस्थापक, तत्त्वचिंतक, गणिती जन्माला आले. चीनमध्ये लाव-जे, कन्फ्यूशियस, ग्रीसमध्ये पायथागोरस, इराणमध्ये झरतुष्ट्र, पॅलेस्टाईनमध्ये युरेमिया, इजकील या सर्वांचा काळ एकच. हा योगायोग नव्हे, तर तत्कालीन कर्मठपणाविरोधाचा तो बुद्धिवादी व संवेदनशील उद्गार व उद्रेक होता. या मांडणीतून धर्मोद्धारक व चिंतन हे मुळात समाज हितवर्धक असतात, हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. यज्ञांचे समर्थन करणाऱ्या ब्राह्मणांविरुद्ध यज्ञास अनुपयोगी ठरवणारे जैन श्रमण जन्मतात ही आस्तिक अतिरेकाच्या टोकाची नास्तिक प्रतिक्रिया होय. ‘नास्तिको वेद निंदकः’ म्हणण्याच्या काळात भगवान महावीर व भगवान बुद्ध ब्राह्मणांच्या जागी सामान्य माणसांचे महत्त्व सांगत लोकायत परंपरा निर्माण करतात. यज्ञ ही हिंसा आहे.... निसर्गाची व जिवांचीही! ती परंपरा कृषक विरोधी आहे, आजच्या भाषेत पर्यावरण विरोधी आहे, हे बिंबवण्यात हे दोन्ही धर्म यशस्वी ठरले. त्यात जैन धर्म कर्मठ राहिल्याने आकसत जाऊन तो हिंदू धर्माचाच एक भाग बनून राहिला. उलटपक्षी उदारवादी दृष्टिकोनामुळे बौद्ध धर्म जागतिक झाला. जपान, चीन, थायलंड, नेपाळ, तिबेटादी देशांचा तो धर्म बनून राहिला. अशा तुलनेतही दिनकर धर्मांचे उदार असणे, परिवर्तनशील असणे आवश्यक कसे असते हे समजावतात. जैन धर्म म्हणजे अहिंसा आणि तप यांचा समन्वय. तो चार्वाक आणि बौद्ध तत्त्वज्ञानाप्रमाणे नास्तिकतेवर

उभा आहे. जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश आणि काल ही या धर्माची प्रमुख सहा अंगे होत. या धर्मात मोक्ष साधनेचा अधिकार फक्त साधूंना असल्याने धर्मात साधू, साध्वींना असाधारण महत्त्व आहे. हा धर्म अनेकांतवादास मान्यता देतो. जैन धर्माची तत्त्वे कालांतराने हिंदू धर्माने स्वीकारल्याने या धर्माचे विशेष स्थान राहिले नाही. हा लेखक निष्कर्ष महत्त्वाचा खरा!

सुगम आणि सुबोधतेच्या पायावर उभा असलेला बौद्ध धर्म, जैन धर्मानंतर उदयास आला. या धर्माच्या आर्य सत्य नि अष्टांगिक मार्गाची दिनकरांनी 'संस्कृति के चार अध्याय' मध्ये व्यापक चर्चा केली आहे. या धर्मात असलेले वैदिक धर्मातील साम्य सांगायला दिनकर विसरत नाहीत. ते हेही विशद करतात की, हा प्रामुख्याने 'आचारधर्म' आहे. हा धर्म हिंदुत्वाचे बौद्धिकीकरण होय. बुद्धाचा धर्मावरील प्रभाव आजही टिकून आहे. पण पडझड झाली ती आचरण, व्यवहारात. राजाश्रमामुळे, श्रमण, भन्ते, मठ, मंदिरे ऐश्वर्याची व विलासाची केंद्रे बनली. भगवान महावीर चांदीचा तर भगवान बुद्ध सुवर्णमय बनून जाणे, मूर्ती, मंदिरांचा, स्तुपांचा अतिरेक यामुळे मूळ धर्म तत्त्वांचाच पराभव झाला. अंध विश्वासाचा विरोध करणारे धर्म त्याचेच शिकार झाले. हे पतन विसंगतीचे अपत्य होय, हे दिनकरांचे अनुमान क्लेषकारक वाटते. पण कठोर सत्य म्हणून स्वीकारण्यास पर्यायही उरत नाही.

दिनकरांनी या अध्यायातील 'वैदिक बनाम (विरुद्ध) बौद्ध मत' प्रकरणात गांधीवाद, मार्क्सवाद, शून्यवाद इत्यादी विचारधारांची चर्चा करत जैन व बौद्ध धर्म विस्तार व प्रसाराच्या मर्यादा स्पष्ट केल्या आहेत. 'श्रीमद्भगवद्गीता', गणित, ज्योतिष, सर्वांची विवेचना करत दिनकरांचं विज्ञानपाशी येऊन थांबणे यात त्यांच्या विचारांचे व्यापक क्षितिज नुसते स्पष्ट होत नाही, तर ग्रंथ लेखनाच्या मूळ उद्दिष्टांचं भान ठेवत हा लेखक सतत आपल्यातील विवेकी विश्लेषक, तर्कशास्त्री सजग ठेवतो. याची वारंवार होणारी जाणीव अप्रत्यक्षपणे वाचकालाही जागरूक बनवत राहते. हे या ग्रंथाचे फलित व योगदान म्हणून नोंदवावंसे वाटते. भारतीय धर्माच्या वैश्विक प्रसाराचा भूगोल दिनकरांना चांगला माहीत असल्याने ते मांडत असलेल्या सांस्कृतिक इतिहासास यथार्थता प्राप्त होते. बाली, सुमात्रा, बोर्नो, हिंद-चीन, कंबोडिया, ब्रह्मदेश (म्यानमार), सयाम, जपान येथील भारतीय धर्मप्रसाराचा जो विस्तार दिनकर स्पष्ट करतात त्यातून त्यांचे संस्कृतीसंबंधी वैश्विक भानही स्पष्ट होते. आश्चर्य वाटतं की हा माणूस

इतकी सारी ज्ञानविज्ञाने, धर्म- तत्त्वज्ञानं, इतिहास-भूगोल, अध्यात्म नि विज्ञान एकाच वेळी समतोलपणे कसा पेलू शकतो? शोध घेता लक्षात येतं की, दिनकर एक लेखक, कवी, विचारक, इतिहासकार म्हणून मुळात समन्वयवादी वृत्तीचे उपासक व समर्थक होत. त्यामुळेच त्यांना ते शक्य होतं.

बौद्ध धर्माचा जगातील प्रभाव का कमी झाला याची साक्षेपी समीक्षा दिनकर यांनी 'संस्कृति के चार अध्याय' या ग्रंथात केली असून ती मांडणी विचार व विश्लेषणाद्वारे वाचकांना अपेक्षित तार्किक निकषाकडे नेण्याइतकी प्रभावी आहे. पाण्यात जसे शेवाळ निर्माण होते. तसे बौद्ध धर्मातर्गत विसंगती निर्माण झाली. महायान व हीनयान, शैव आणि शाक्त अशा पंथभेदांमुळे बौद्ध धर्मही कर्मकांडी बनला. योग्य परिणती तंत्रमार्गात झाली. रुदन, गायन, विलाप इत्यादींद्वारे ईश्वरास प्रसन्न करण्याचे उपाय अस्तित्वात आले. तंत्र, मंत्र, चमत्कार, भस्म इ. ना साधनेत महत्त्व आले. बळी, संभोगसारखे अघोरी प्रकार हा साधनेचा व पापमुक्तीचा, संकटमोचनाचा मार्ग बनला. यातून हठयोग जन्माला येऊन पाण्यावरून चालणे, ईश्वराचा अंश बनणे असे अतर्क परंतु तत्कालीन अशिक्षित जनतेत भय, गंड निर्माण करणारे उपाय साधना बनली. कुंडलिनी जागृती, विपरीत मार्ग अवलंबन यातून बौद्ध धर्म मूळ उद्दिष्टांविरुधी कृतींनी ग्रासून गेला. गुह्य समाज निर्मितीच्या अट्टाहासाने मंत्रयान, सहजयान, हीनयान, कालचक्र यान, वज्रयान, तंत्रयान असे तुकडे होत होते. मूळ केव्हा लयाला गेला हे अनुयायांनाही कळाले नाही. दिनकरांनी हे सारे विश्लेषण बिनतोड युक्तिवादद्वारे परिणामकारकपणे केले आहे. जसा विघटन प्रवास जैन धर्माचाही झाला. त्याचीही सविस्तर चर्चा या अध्यायाच्या शेवटच्या प्रकारणत दिनकरांनी केली आहे.

जैन व बौद्ध धर्म अनुयायी वेद, ब्राह्मण, जातिप्रथा यांच्या त्राग्यातून हिंदू धर्मापासून दूर झाले होते. पुढे इस्लाम धर्माच्या आगमनामुळे त्यांना हिंदू, बौद्ध व जैन या तिन्ही धर्मांपेक्षा इस्लाम धर्म सुबोध वाटला. परिणामी हिंदू मतावलंबी मोठा समाज धर्मातराचा बळी ठरून इस्लामी झाला. दिनकरांनी या अध्यायात हिंदू पाया असलेल्या धर्म विचारधारेच्या या विवेचनातून विसंगती अधोरेखित केली आहे.

हिंदू-मुस्लीम संबंध खरेतर सर्वांगांनी समजून घ्यायचा विषय आहे. या दोन्ही धर्मांवर त्या त्या वा अन्य धर्मीयांकडून विपुल लेखन झाले आहे.

अधिकतर प्राचीन लेखन पक्षपातीच म्हणायला हवे. पूर्वी जात, धर्म यांना टोक होते. परधर्मीय परजातीय सहिष्णुतेचा विचार आदर्श असला, तरी समाज व्यवहार बंदिस्त होते. यातून एक बंदिस्त मानसिकता उदयाला आली होती. दुर्दैवाची गोष्ट अशी की, इतक्या वर्षांच्या अनुभव, शिक्षणातून त्यात फारसा फरक पडलेला नाही. डॉक्टर ताराचंद आणि हुमायूँ कबीर यांनी हिंदुत्वावरील इस्लाम परिणामाविषयी लिहिले आहे. एक तर ते अतिशयोक्त आहे आणि विपर्यस्तही! इतिहासकारावर एक सामाजिक समन्वयाची जबाबदारी असते, ती इथे अभावाने दिसते. त्या तुलनेने पाहायचे झाले तर प्राचीन कवी अमीर खुसरो, कबीरदास अधिक जबाबदारीने लिहीत होते, असे म्हटले तर वावगे ठरू नये. जायसी, कुतुबन, मंझन, मुसलमान कवी होते. पण त्यांच्या लेखनाची बैठक उदार होती. खुसरो, कबीरांनी वापरलेली भाषा, लिपी सर्वांना घेऊ जाणारी होती. आशय अधिक उदार होता, हे वेगळे सांगायची गरज नाही. दिनकर जेव्हा हे सारं विवेचन करतात, तेव्हा त्यांना पण पूर्वसुरींचे हे भान होतं, ते लक्षात येते. याची कारणमीमांसा करताना दिनकर हे स्पष्ट करतात की या सर्वांवर औरंगजेबापेक्षा उदारवादी लेखकांवर अकबराचा प्रभाव अधिक होता. सन १९४७ ला भारत-पाकिस्तानचे विभाजन ज्या फुटीर वृत्तीमुळे झाले, त्याची बीजे आपणास शेख अहमद सरहिंदींच्या लेखनात आढळतात. औरंगजेबाच्या कृतिकार्यक्रमाचा पाया (धार्मिक अत्याचार, जिझिया, धर्मांतर इ.) शेख अहमद सरहिंदींचे विचार होते, हे दिनकरांचे मूल्यमापन व आकलन पुढील काळाच्या संदर्भात वृत्तीद्वारेच आढळून येते हा अभ्यास वाचताना दिनकरांची ऐक्याविषयीची आस्था अधिक प्रखर होते. हा अध्याय दिनकर विशेष तळमळीने लिहितात, हे लक्षात आल्यावाचून राहात नाही.

सदर अध्याय दिनकरांनी विस्ताराने लिहिलाय त्यावर त्यांनी सुमारे १५० पाने खर्ची घातली आहेत. इस्लामच्या पहिल्या भारत संपर्कापासून ते स्वातंत्र्यपर्यंतच्या हिंदू-मुस्लीम संबंध, संघर्ष, संबंध, परस्पर आदान-प्रदान उभयपक्षी प्रभाव या सर्वांची चर्चा प्रस्तुत अध्यायांत आहे. विविध बारा प्रकरणांमधून दिनकर इस्लाम धर्म, कुराण, धर्माचरण, धर्मप्रसार यांची तर चर्चा करतात, पण भारतीय संदर्भात ते हिंदू, शीख धर्म आणि त्यांच्या इस्लामशी झालेल्या संघर्ष, संवेदना अनुशीलन करतात. भाषा, कला, साहित्य, खानपान, पोषाख, विचार, धर्मपद्धती या सांस्कृतिक अंगानी परस्पर झालेली देवघेव सांगायलाही दिनकर विसरत नाही. अशा मांडणीतून

विवेचनात सर्वस्पर्शिता आली आहे. उर्दू भाषेचा जन्म आणि हिंदीचा विकास संबंधी दिनकरांचे या अध्ययनातील लेखन हिंदू-मुस्लिमांच्या वर्तन व्यवहारावर नेमकेपणाने बोट ठेवणारे ठरले आहे, असे असले तरी वास्तवापलीकडे जाऊन दिनकर त्यांना अभिप्रेत असलेल्या सामासिक संस्कृतीचे स्वप्न सोडत नाहीत हे विशेष.

इस्लाम धर्माची स्थापना अरबस्तानात झाली. धर्म स्थापून ऐंशी वर्षही झाली नसतील, या धर्माने भारतात पाऊल ठेवले. त्या वेळी हा धर्म कुराण प्रमाण होता. कलमा, नमाज, रोजा, जकात, हज ही त्यांची पंचतत्त्वे होती. मूळ इस्लाम धर्म हा मूर्तिपूजाविरोधी होता. तो एकेश्वरवादी होता. हिंदू धर्म मूर्तिपूजक शिवाय बहुदेववादी हिंदू-मुस्लीम धर्मातील तेढीचे खरे कारण ही स्वरूप भिन्नता आहे. पण कोणतेही दोन धर्म एकमेकांच्या सान्निध्यात येतात, तेव्हा अभिनिवेशाच्या भूमिकेतून संघर्ष होतात, हे खरे आहे. पण स्थायी होण्याने सहअस्तित्वाने कर्मठपणाचे कंगोरे झिजून देवाण-घेवाण व परस्पर सहिष्णुतेची भावना ज्या देशात निर्माण झाली, तिथेच मिश्र संस्कृती उदयाला आली, हा जगाचा अनुभव आहे.

या संदर्भात ख्रिश्चन-मुस्लीम, ज्यू-मुस्लीम, ख्रिश्चन -ज्यू असे संबंध पाहता येणे शक्य आहे. भारतात हिंदूप्रमाणे शीख संघर्ष, संवाद, सहवासही दुसरे उदाहरण आहे. प्रश्न आहे की भूतकाळाच्या पार्श्वभूमीवर, अनुभवातून वर्तमानात आपण काय बोध घेणार व व्यवहार करणार. दिनकरांनी हा प्रश्न उपस्थित करताच 'संस्कृति के चार अध्याय' चे लेखन केले आहे.

या अध्यायात इस्लामी आक्रमणात हिंदू हरले. इस्लामी भाषा, वास्तुशिल्प, प्रशासन, खानपान यावर परिणाम झाला. हिंदू जात व्यवस्थेवर त्याचे परिणाम झाले, ही वस्तुस्थिती आहे. पण हिंदू धर्मक्षय हा अंतर्गत जाती संघर्षामुळेही झालेला आहे, हे दिनकर लक्षात आणून देतात. हिंदू-मुस्लीम संघर्ष, संबंध नुसते पाहून चालणार नाहीत. बुद्ध व ब्राह्मण संघर्षही लक्षात घेणं दिनकरांना आवश्यक वाटते. मुस्लीम आक्रमणानंतर हिंदूंची दुर्गती नोंदवताना दिनकरांनी स्पष्ट केलं आहे की, 'जात ठीक तर सर्व ठीक.' धर्म वाचला तर सर्व वाचेल. या हिंदूंच्या आडाख्यामुळे त्यांनी देश तर गमावलाच, पण धर्म व जातीचं अस्तित्व असून नसल्यासारखं, स्थितीशील (ठहरसा गया) झालं, ही त्याची खरी शोकांतिका ठरली. याकडे दिनकरांनी ग्रंथात लक्ष वेधले आहे.

वाईटातून चांगले निर्माण होते म्हणतात, तसे भारतात मध्यकाळात घडलं. जात, धर्म, देव, कर्मकांड यांच्या संघर्षातून भारतात भक्तिकाव्याचा उदय झाला. संत कवींनी आपापल्या परीने सगुण-निर्गुण भक्तिकाव्य लिहिले. ते हिंदूंबरोबर इस्लाम धर्मातही लिहिले गेले. त्यातून राम, कृष्ण, प्रेम, काव्यधारा निर्माण झाल्या. हिंदू-मुस्लीम ऐक्य भावना, कर्मकांड विरोध, राजाच्या जागी ईश्वर स्थापना असे बदल घडून आले. हा काळच सामासिक संस्कृतीचा पाया ठरला. हिंदू व मुसलमान दोन्ही कवींनी एकात्मतेचा पुरस्कार केला. कबीर, जायसी, सूर.

इतिहास लेखनात हिंदू धर्मावर इस्लामच्या प्रभावाची चर्चा होत राहते. पण वस्तुस्थिती अशी आहे की इस्लाम धर्मावर हिंदू धर्माचा प्रभाव परिणाम झाला आहे. तो क्षीण असला तरी भारतीय संस्कृती संदर्भात वा ऐक्य, आदान-प्रदान संदर्भात महत्त्वाचा आहे. इराणी तसव्वुफवर वेदान्ताचा प्रभाव आहे. सुफीमताच्या आधारे भारतात जे हिंदी काव्य निर्माण झालं ते सारं मुस्लीम कवींनी लिहिलं आहे. त्या काव्यांची कथानकं हिंदू चरित्र हिंदू असून धर्मचिंतन मात्र इस्लामी आहे. कवी जायसीप्रमाणे रहीम, रसखान, आलम, मुमताज इत्यादी कवींचं काव्य या संदर्भात पाहता येतं. अमीर खुसरो, कबीरदास, कुतुबन, मंझन इत्यादी कवी तर या संदर्भात आघाडीचेच कवी मानायला हवेत. दिनकरांनी ज्या दृष्टीनं तसव्वुफ या सुफी मतावलंबी विचारधारांकडे पाहिलं व त्याची चर्चा या ग्रंथात केली आहे. त्यातून दिनकरांच्या मनातील हिंदू-मुस्लीम ऐक्य भावना स्पष्ट होते. उलटपक्षी दिनकरांनी 'शंकराचार्य और इस्लाम', 'गुरू परंपरा' 'अलवार संत', 'वीरशैव मत' अशा विषयांवर स्पष्टीकरणपर लिहून हिंदू धर्मावरील इस्लाम प्रभावही अधोरेखित केला आहे. अशा अनेकविध प्रयत्नांमुळे दिनकर 'संस्कृति के चार अध्याय' पुस्तक समतोल लेखनाचा वस्तुपाठ बनला आहे. अशा प्रकारे या उभय धर्मांनी एकमेकांला प्रभावित केले. तरी हा प्रभाव सखोल परिणाम करणारा मात्र ठरला नाही. कारण ही देवाणघेवाण तात्विक व भावनिक पातळीवर एक आदर्श बनून राहिली. हिंदूनी मुसलमानांच्या उदार तत्वांचे जसे अनुकरण केले नाही, तसेच मुसलमानांनी अन्य धर्मांचा आदर, स्वीकार करण्याची उदारता दाखवली नाही. या उभयपक्षी कर्मठतेमुळेच खरं तर हिंदू-मुसलमान दरी राहिली आहे. ती अरुंद व्हायची तर उभयपक्षी सकारात्मक स्वीकारभाव रुजला पाहिजे हे दिनकरांनी स्पष्टपणे नोंदवले आहे. त्यात ते कमालीचे वस्तुनिष्ठ होतात. यातच या ग्रंथाचं धार्मिक, सांस्कृतिक उपयोजन सामावलेले आहे.

‘भारतीय संस्कृती आणि युरोप’ शीर्षक चौथ्या अध्यायात दिनकरांनी युरोपातून व्यापार व साम्राज्य विस्ताराच्या हेतूने भारतात आलेल्या पोर्तुगाल, डच, फ्रेंच आणि इंग्रजांच्या आगमनाचा परामर्श या ग्रंथात घेतला आहे. ग्रंथाच्या प्रास्ताविकात दिनकरांनी स्पष्ट केले आहे की भारतीय संस्कृतीच्या निर्मितीपासून ते स्वातंत्र्यप्राप्तीपर्यंत भारतात चार सांस्कृतिक क्रांत्या झाल्या. पहिली क्रांती आर्य-आर्येतर संपर्कातून झाली. इथे असलेल्या हिंदू धर्मातील कर्मकांड व ब्राह्मणी प्राबल्याच्या विरोधात जैन आणि बौद्ध धर्माचा उदय म्हणजे जातीय भेदभाव व धार्मिक कट्टरतेच्या विरोधातील सर्वसामान्य माणसास धर्माधिकार प्रदान करणारी व यज्ञ, यागाएवजी सदाचार, साधेपणास आणि विशेषतः अहिंसा व तपाचे महत्त्व रुजवून माणसास जीवनाभिमुख करणारी, माणसास समाजशील करणारी ही दुसरी क्रांती होय. तिसरी क्रांती मुस्लिमांच्या भारत आक्रमण, धर्मांतर व साम्राज्य विस्तारातून घडून आली. भारतीय संस्कृतीस पारंपरिकता, अध्यात्म, जातीय व लिंग भेदभावनांतून मुक्त करून शिक्षण, विज्ञान, सुधारणा, इहवादाद्वारे आधुनिक व पुरोगामी बनवणारी चौथी क्रांती म्हणजे युरोपियनांचे देशातील आगमन! व्यापार, दळणवळण विस्तार, शिक्षण, प्रसार व भारतीय सांस्कृतिक संचिताचे दस्तावेजीकरण (Documentation). पूर्व क्रांत्यांतून संस्कृती विकासाचे कार्य झाले. मुस्लीम शासन काळात मोठ्या प्रमाणात साहित्य निर्मिती झाली. पण इंग्रजांच्या काळात मुद्रणालयांचे आगमन झाल्याने वृत्तपत्र प्रकाशन, ग्रंथ प्रकाशनास गती येऊन भारतीय समाज गतीने आधुनिक झाला. सर्व भारतीय बोलीभाषांचे संकलन, शब्दकोश निर्मिती, लोकसाहित्याचे शब्दांकन यातून भारताचे पूर्वापार संचित ग्रंथबद्ध झाले. भारतीय संस्कृतीत घडून आलेल्या चार क्रांत्यांची चार अध्यायांत सांगितलेली कहाणी म्हणजे दिनकरांचा ‘संस्कृति के चार अध्याय’ ग्रंथराज.

आधुनिक अशा भारतातील युरोपची पहिली पावले उठवली ती पोर्तुगीजांनी. प्राचीन काळात सिकंदराला भारताचे आकर्षण होते. तेच पंधराव्या शतकात कोलंबसलाही होतं. भारत शोधू पाहणारा कोलंबस अमेरिकेत पोहोचला पण युरोपियनांनी भारतात पाऊल ठेवलं ते वास्को डी गामाच्या रूपाने. तो २७/२८ मे, १४९८ मध्ये कालिकत बंदरात उतरला व भारतात आधुनिकीकरणाची पहाट उगवली. सोळावे शतक हे पोर्तुगीजांच्या साम्राज्य व व्यापार विस्ताराचं. भारताच्या पश्चिम किनाऱ्यावर पोर्तुगीजांनी एके काळी अधिराज्य गाजवलं. ते विसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत म्हणजे गोवा मुक्ती संग्रामापर्यंत (१९६२) अबाधित होते. पोर्तुगीज भारतात सर्वात आधी आले नि सर्वात शेवटी गेले.

सतराव्या शतकाच्या मध्यात उच्च आणि पोर्तुगीजांत तह झाला. तोपर्यंत उच्च भारतात होते. ते भारतात पोर्तुगीजांच्या दरम्यानच आले होते. साम्राज्यापेक्षा व्यापारात त्यांना अधिक रस होता. गोवा, दीव, दमण हेच त्यांचे कार्यक्षेत्र राहिले. जावा, सुमात्रा, बोर्नो ही बेटे त्यांच्या अंमलाखाली होती. पुढे ते इंडोनेशिया, मलेशियाकडे गेले.

पोर्तुगीजांच्या भारत आगमनाने भारतीय जीवनावर दीर्घजीवी परिणाम झाले ते प्रामुख्याने पेयपान, फलाहार, मुद्रण, व्यापार, धर्मांतर इत्यादी रूपात. अननस, पपई, पेरू, हापूस ही भारताला मिळालेली पोर्तुगीजांची देणगी होय. अशी अनंके तथ्ये दिनकरांनी 'संस्कृति के चार अध्याय'मध्ये नमूद करून ठेवली आहेत.

डचानंतर फ्रेंच भारतात आले. पण त्यांचा फारसा प्रभाव भारतीय संस्कृतीवर पडला नाही. ते अठराव्या शतकाच्या मध्यात आले. डुप्लेने पाँडेचरीत फ्रेंचांचे राज्य स्थापन केले. (१७४१) या काळातली महत्त्वाची घटना म्हणजे म्हैसूर, हैद्राबाद संस्थानांत टिपू सुलतान व निजामाने उभारलेले स्वातंत्र्याचे झेंडे. हा फ्रेंच राज्यक्रांतीचा परिणाम होता. अशी सर्व साद्यंत माहिती नोंदवत दिनकरांनी युरोपाच्या भारतीय आगमन व सांस्कृतिक परिणाम प्रभावांच्या नोंदी करत भारताचा सांस्कृतिक कायापालट कोणत्या पार्श्वभूमीवर झाला ते स्पष्ट केले आहे.

पहिला इंग्रज भारतात आला. तो म्हणजे स्टीफन. सन १५७९ मध्ये तो ख्रिश्चन मिशनरी म्हणून धर्मप्रसारार्थ भारतात आला, पण भारतात इंग्रज आगमनाची प्रभावी नोंद होते ती १६६१ मध्ये. गुजरातचा सुभेदार असलेल्या बहादूरशाहाशी हुमायूंचे युद्ध झाले. या युद्धात पोर्तुगीजांनी बहादूरशाहाला मदत केली. उतराई म्हणून त्यांना मुंबई व वसई बेट दिले गेले होते. पोर्तुगीजांनी ती बेटे इंग्लंडच्या राजास हुंडा म्हणून भेट दिली. १६७९ मध्ये औरंगजेबाने हुगळी नदी (बंगाल) मध्ये जहाजे चालवायला इंग्रजांना परवाना दिला. त्यातून ईस्ट इंडिया कंपनीच्या भारत साम्राज्य विस्ताराची मुहूर्तमेढ रोवली गेली. सन १८५७ पर्यंत म्हणजे स्वातंत्र्याच्या पहिल्या संग्रामापर्यंत ईस्ट इंडिया कंपनीचा अंमल राहिल. त्यानंतरही इंग्रज शतकभर भारतात राज्य करत राहिले. भारत स्वतंत्र होईपर्यंतचा सांस्कृतिक इतिहास दिनकरांनी या ग्रंथास शब्दबद्ध केल आहे.

इंग्रजांच्या भारतातील अंमलाचा सर्वाधिक मोठा परिणाम येथील शिक्षणावर झाला. त्यातून सुधारित जग भारतास कळले. भारतात समाज सुधारकांची फळी तयार झाली. इंग्रजी भाषेचा प्रचार, प्रसार झाला. एतद्देशीय माध्यमांच्या

शाळांचे जाळे देशात विकसित झाले. स्त्री शिक्षणाची पहाट झाली. इंग्रजी साहित्य संपर्कामुळे देशी साहित्याच्या कक्षा रूंदावल्या. कला, शिल्प, वास्तू सर्वच क्षेत्रात युरोपचा वरचष्मा राहिला. ख्रिश्चन धर्मांतर गरीब वर्गात घडून जातिभेद कमी होण्यास, अस्पृश्यता निवारणास साहाय्य झाले ही दिनकरांने ग्रंथातील निरीक्षणे योग्यच म्हणायला हवीत. देशात प्रार्थना समाज, ब्राह्मो समाज, महाराष्ट्र समाज, सत्यशोधक समाज, थिऑसॉफिकल सोसायटी, आर्यसमाज स्थापन होऊन भारतीय समाजाच्या नवोत्थानाची चळवळ सुरू झाली. यातून सती प्रथा बंदी, बालविवाह बंदी, केशवपन प्रथा विरोध, परित्यक्ता विवाह अशा अनेक सुधारणा समाजात घडून आल्या. या सर्वांचा संक्षिप्त आढावा दिनकरांनी चर्चित ग्रंथात घेतला आहे. रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, राजाराम मोहन रॉय, लोकमान्य टिळक, महायोगी अरविंद, महात्मा गांधी, डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् यांचे संस्कृती व राष्ट्र विकासाचे कार्य चौथ्या अध्यायात नमूद करून दिनकरांनी महाराष्ट्र, बंगाल व दक्षिण भारतातील सुधारणावादी विचारधारांबद्दलचा आपला आदर व अभ्यास एकाच वेळी सिद्ध केला. या काळात सर्वच धर्मात निर्माण झालेल्या जागृती व नवविचारांची दखल ग्रंथात घेण्यात आली आहे. कवी महंमद इकबाल, रवींद्रनाथ टागोरांच्या राष्ट्रवादी कार्याचीही विशेषवाने प्रशंसा दिनकरांनी केली आहे. ती राष्ट्रीय, राष्ट्रीयतेच्या म्हणजेच सामाजिक संस्कृती निर्मितीच्या अनुषंगाने ज्या मुस्लीम विचारक साहित्यिक व नेत्यांनी सकारात्मक भूमिका घेऊन हिंदुस्थान अखंड ठेवण्यात ज्यांचे योगदान आहे. अशा सर्व जाती, धर्म, प्रांत, भाषा, साहित्य, समाजाची नोंद घेत दिनकरांनी 'संस्कृति के चार अध्याय' हा आपला ग्रंथ सर्वग्राही व सर्वसमावेशक कसा होईल, याची घेतलेली काळजी म्हणजे देशाप्रती लेखकाच्या असलेल्या बांधिलकी व जबाबदारीच्या भावनेचे संवेदनशील प्रगटीकरणच होय.

या ग्रंथात देश विभाजनाचे शल्य दिनकरांनी नमूद केले आहे. भारताचे विभाजन वा फाळणी एका अर्थाने धार्मिक विभाजनच ठरले तरी विभाजनानंतरही दोन्ही देशात हिंदू-मुस्लीम राहिले. फाळणीनंतरच्या दंग्यात अनेक हिंदू, सिंधी, पंजाबी, काश्मिरी भारतात आले. मूळचे तर होतंच, पण त्यांच्यासह एकात्म भारत उभा करणे हे देशापुढचे आव्हान दिनकरांनी 'उपसंहार' मध्ये थोड्याशा चिंतातुर स्वरात व्यक्त केले आहे. त्यासाठी देशाच्या भीषण सांस्कृतिक वास्तवाची दिनकरांना असलेली जाण आणि जाणीवच प्रतिबिंबित झाली आहे. प्रांतीयता, जातिभेद, पक्षांधता, केंद्रीय सत्तेविरुद्धची नाराजी इत्यादीसारखे १९५६ साली नोंदवलेले संभाव्य धोके

आज सत्यात उतरलेले आपण आज हे पुस्तक वाचताना अनुभवतो. तेव्हा दिनकराच्या द्रष्टेपणाची प्रचिती आल्याशिवाय राहात नाही.

स्वातंत्र्योत्तर भारताच्या प्रश्नांबाबत दिनकरांनी आपल्या 'उपसंहार' मध्ये गंभीरपणे विचार केला आहे. त्यांच्या म्हणण्यानुसार, भारतीयांपेक्षा विदेशी लेखकच या देशाच्या प्रश्नांचा तटस्थ विचार करू शकतील. दिनकरांचे हे पुस्तक शेवटी प्रत्येक भारतीयास अंतर्मुख करणारे ठरते. "हम भारतीयों में से हर एक भारत को एक रखना चाहता है। गलत काम हम जरूर करते हैं, लेकिन, गलतियाँ करने के बाद हमें शर्म भी होती है। हम पश्चात्ताप भी करते हैं। पता नहीं, आगे चलकर विजय पश्चात्ताप की होगी अथवा उन संकीर्ण भावनाओं की, जो हमसे देश का अहित करवाती है।" (पृ. ५२८) ही चिंता दिनकरांनी व्यक्त केल्यानंतर सुमारे सहा दशकांचा काळ सरून मागे पडला. लक्षात काय येते, तर आपल्या संकुचित भावनांचाच प्रभाव व प्राबल्य वर्तमानात दिसते. पश्चात्तापाचा पराभव झाला असे घडले नाही, ही या देशाची वर्तमान शोकांतिक आहे. 'संस्कृति के चार अध्याय' सारखे पुस्तक वर्तमानात 'गीता' नि 'संविधान' म्हणून वाचक वाचतील. हे पुस्तक वर्तमानाचे 'बायबल' 'कुराण' 'गुरु ग्रंथसाहेब' बनेल. तरी कदाचित उद्याचा भारत जात-धर्म मुक्त, प्रगल्भ लोकशाहीचे निधर्मी, विज्ञानवादी, अंधश्रद्धामुक्त आधिभौतिक सामासिक समन्वित संस्कृतीचे राष्ट्र बनेल. ते दिनकरांचे स्वप्न होते. या ग्रंथाची नजीकच्या काळात (२०१६) 'हीरक जयंती' साजरी होईल. तेव्हा हा ग्रंथ भारताच्या सर्व भाषेत नेण्याचा कार्यक्रम साहित्य अकादमी, नॅशनल बुक ट्रस्ट ऑफ इंडिया, भारतीय ज्ञानपीठाने हाती घ्यायला हवा. या कामी भारत सरकारने पुढाकार घ्यावा. वर्तमान पंतप्रधान नुकतेच दिनकर लेखन सुवर्ण जयंती समारंभात म्हणाले होते की, 'जात, धर्माच्या जोखडातून भारत मुक्त करायला दिनकरांच्या साहित्याशिवाय दुसरा पर्याय नाही.' ते जर खरं असेल तर हा ग्रंथ प्रत्येक भारतीयांच्या घरी पोहोचला पाहिजे. या ग्रंथातील विचारांना राष्ट्रीय मान्यता व पाठबळ मिळेल तर उद्याचा भारत दिनकरांना अभिप्रेत सामासिक समन्वित संस्कृती संवाहक राष्ट्र बनेल.

- **संस्कृति के चार अध्याय** - रामधारी सिंह 'दिनकर'
लोकभारती प्रकाशन, पहली मंजिल, दरबारी बिल्डिंग,
महात्मा गांधी मार्ग, इलाहाबाद (उ. प्र.)
प्रकाशन - १९५६ पृष्ठे ५३२ मूल्य रु.३००/-



भारत : इतिहास और संस्कृति : मानवोदय ते प्रजासत्ताक भारत

पुस्तकाची भूमिका

हे इतिहासाचे पुस्तक नाही कारण यात सामान्य इतिहास पुस्तकात असते तीश राजांची युद्धे, राजकीय सत्तांतरे याबाबतचे विवरण नाही. या पुस्तकाचे ते प्रयोजन पण नाही. कारण तो राजकीय इतिहासाचा भाग आहे. समाजाच्या विकासात राजकीय प्रक्रिया महत्त्वाची असते, समाजाला विकसित करण्यात सांस्कृतिक प्रक्रिया पण महत्त्वाची असते. जीवन जसे आहे ते त्यापेक्षा जास्त सुंदर, उदात्त आणि मंगलमय बनवण्याची माणसाची सुरुवातीपासून इच्छा असते. ही इच्छा ज्या वेळी सामाजिक स्वरूप धारण करते त्या वेळी त्यास संस्कृती म्हणतात. त्यात धर्म, नीती, कला, साहित्य यांचा समावेश होतो. संस्कृती समाजाची जीवनदायी शक्ती आहे. राजकीय शक्तीपेक्षा ती जास्त प्रभावी असते. भारतीय समाज त्याचे उदाहरण आहे. तो शेकडो वर्षे गुलामगिरीत राहिला पण आपल्या संस्कृतीच्या ताकदीच्या जीवावर जिवंत राहिला, विकास करीत राहिला.

याच्या बरोबर सामाजिक विकासाची शक्ती येते. राजकीय उलथापालथ होत राहिली तरी समाजात विकासाची परंपरा चालूच राहते. राजकीय पातळीवर हिंदू व मुसलमान राजांच्यामध्ये युद्ध चालूच राहिली पण सामाजिक पातळीवर हिंदू मुसलमान एकमेकांशी बंधुभावाने वागत होते. ते एकमेकांचे विचार, आदर्श,, प्रथा, धार्मिक मान्यता यांचे आदान प्रदान करीत राहिले. एक दुसऱ्यांच्या जीवनास प्राभावित करीत राहिले. मध्ययुगात हिंदू व मुसलमान राजे लढत होते तर मुसलमान कवी ब्रज भाषेत कृष्णकाव्य लिहीत होते व हिंदू-मुसलमान पीर-फकीरांची पूजा करीत होते.

आपल्या भारतीय समाजाची विकास यात्रा खूपच चित्तवेधक आहे. यात किती तरी बदल झाले. अनेक जातींचे लोक येथे आले व विलीन

झाले. त्यांनी एक पुढचे पाऊल उचलले. रवींद्रनाथ म्हणाले की, भारत मानव महासागर आहे, त्यात कित्येक शतकांच्या पवित्र जलधारांचा संचय आहे. ज्यास आपण संस्कृती म्हणतो ती कित्येक शतकांच्या समन्वय प्रक्रियेचे रूप आहे. त्यात अनेक जाती व धर्म याची तत्त्वे मिसळून त्यास विशाल केले आहे. ही आमची ताकद आहे. महाकवी इकबाल म्हणतात, “कुछ बात है की हस्ती मिटती नही हमारी” ही ‘कुछ बात’ आमची सांस्कृतिक समन्वयाची शक्ती आहे. आपल्या प्राचीन समाजाच्या विकासाचे मर्म आपण समजून घ्यावे म्हणून मी निरनिराळ्या राजवंशांच्या युद्धांच्या विवरणात अडकून न पडता आपला समाज व त्याची संस्कृती यांच्या विकासाचा मार्ग समजावून सांगण्यावर जास्त भर दिला आहे. त्यात राजकीय घडामोडी आल्या आहेत पण त्यात जास्त महत्त्व दिलेले नाही. मी त्या धार्मिक, सांस्कृतिक, सामाजिक व राजकीय आंदोलनांना व व्यक्तींना महत्त्व दिले आहे. ज्यांनी समाजास पुढे नेले आणि त्याचे स्वरूप बदलले.

आपण आल्या परंपराना जर योग्य प्रकारे तरुणांना समजावून सांगू शकलो तर त्यांच्या विचारांचा विकास होईल व ते उदार बनतील.

गजानन माधव मुक्तीबोध (भाषांतर)

विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील श्रेष्ठ हिंदी कवी, कथाकार, कादंबरीकार, समीक्षक, इतिहास व संस्कृतीचे भाष्यकार म्हणून प्रख्यात असलेले गजानन माधव मुक्तिबोध. त्यांचे घराणे महाराष्ट्रीय. पण ते शिकले, वाढले मध्यप्रदेशात. घरी मराठी. समाजात हिंदी. वाचन, व्यासंग इंग्रजीचा लेखनाचा क्रम विचाराल तर इंग्रजी, हिंदी नंतर मराठी त्यांचे मराठी साहित्यविषयक एक टिपण माझ्या संग्रही आहे. ते लिहिले मात्र इंग्रजीत. त्यांनी स्वतंत्र महाराष्ट्र होण्यापूर्वी मराठी भाषिक विद्यार्थ्यांसाठी पाठ्यपुस्तक लिहिलीत, पण ते ती हिंदीत लिहीत, त्यांचे मराठी भाषांतर करीत मग ती छापायला जात. ते जिवंत असेपर्यंत त्यांचे एकही पुस्तक प्रकाशित झाले नव्हते. पण लेखन म्हणाल तर विपुल प्रकाशित. तत्कालीन - ‘वसुधा’, ‘हंस’ ‘नया खून’ सारख्या मान्यवर नियतकालिकं त्यांच्या कविता, लेख, कथा प्रकाशित होत. ‘ब्रह्मराक्षस का शिष्य’ ही हिंदीतील श्रेष्ठ कथा. ‘अंधेरे में’ ही हिंदीतील सर्वाधिक दीर्घ कविता. ‘साहित्यिक की डायरी’ हा त्या साहित्य प्रकारातला दीपस्तंभ ‘कामायनी : एक पुनर्विचार’ बहुचर्चित समीक्षा

ग्रंथ. अशा या श्रेष्ठ साहित्यकारांची प्रशस्ती करताना भारतीय साहित्य अकादमीचे पहिले सचिव व विश्व साहित्याचे गाढे अभ्यासक डॉ.प्रभाकर माचवे यांनी म्हटले आहे की, “मी त्यांना मायकोव्हस्की, ब्रेख्त, मर्डेकर, नझरूल यांच्या तोडीचा कवी मानतो. त्यांचा मार्क्सवाद- मानवतावाद एका प्रामाणिक मानवी व्यथेचा वेध घेणाऱ्या व्यक्तीचा विश्वास आहे, नुसता पांघरलेला बुरखा नाही - की आग्रही प्रचारकी ‘जाहीरनामा’ नाही. ते अमर शेख किंवा शिवमंगल सिंह ‘सुमन’, सुकांत भट्टाचार्य किंवा श्री. श्री. प्रमाणे किंवा नागार्जुन किंवा ‘जोश’सारखे ‘जनकवी’ नाहीत. त्यांच्यात विंदांची बौद्धिकता किंवा विष्णु डे ची साफसफाई नाही. ‘फैज’ ची सूक्ष्मता नाही. पण एक विलक्षण अवघडपणा आहे.”

हे पुस्तक मुक्तिबोधांनी छोट्या छोट्या ३१ प्रकरणांत विभागले आहे. पूरक वाचनासाठी जरी ते लिहिले असले तरी त्यातील पुरावे, संदर्भ, घटना व्यक्तींच्या अनुषंगाने ऐतिहासिक तथ्य प्रमाण मानून ते लिहिले गेले आहे. इतिहास आणि संस्कृती या मानवी जीवनातील अशा दोन गोष्टी होत की त्यातील एक अपरिवर्तनीय असते, ती म्हणजे इतिहास. संस्कृती इतिहासातून जन्मते. बऱ्याचदा ती मुळात परिवर्तनशील असल्याने काळापासून जितकी दूर जाईल तितकी ती इतिहासाशी फारकत घेत विकसित होत रहाते. मग वर्तमान पिढीस दोहोत सुसंगती लावणे कठीण होऊन जाते. म्हणून जगात सर्वत्र इतिहास आणि संस्कृती समन्वय, मीमांसा, चिकित्सा करताना संघर्ष, मतभेद, अटळ होऊन उभे राहातात. त्यामुळे ते या पुस्तकाच्या संदर्भात ते स्वाभाविकच म्हणावे लागेल.

१. धुक्यात झाकोळलेला मानवेतिहास

मानववंश शास्त्रज्ञांनी हे स्पष्ट केले आहे की मानवाचा विकास माकडाचे विकसित रूप होय. लाखो वर्षांपासून उत्क्रांती घडत उन्नत मानववंश तयार झाला. सुमारे दहा एक हजार वर्षांपूर्वीचा भारत म्हणजे घनदाट जंगलवस्ती होती. मानव संस्कृती विकसित झाली तशी जंगल तोड झाली. आज अफगाणिस्तान, बलुचिस्तान, राजस्थान वृक्षहीन खरे, पण त्या काळी, कधीकाळी तिथे घनदाट जंगल होते, हे आज खरे नाही वाटत. पाषाण युग अवतरले आणि मनुष्य शिकारी झाला. तो मांसाहार करायचा, तसा फलाहारही. तो शाकाहारी झाला. शेती करायला लागल्यापासून शेतीनेच

भटक्या माणसाला स्थिर केले. स्थिरतेतून संस्कृती उदयाला आली. कारण स्थिरतेमुळे तो संग्रहशील झाला नि निर्माताही धान्य, घर, वस्त्रे, भांडी, हत्यारे निर्माण करणारा मनुष्य पशुपालक होत त्यानं धातूयुगात पाऊल ठेवले. तांबे हा त्याने शोधलेला पहिला धातू. नंतर तांब्याचा शोध लागला व नंतर लोखंडाचा. हे आज वाचताना विचित्र वाटत असले, तरी ते ऐतिहासिक सत्य आहे असा गमतीदार मानव संस्कृतीचा उगम -वाचताना गंमत पण विचार करताना वाचकाला गंभीर करणारे प्रकरण मुळात वाचणं म्हणजे भूतकाळात रमणे ते मुक्तिबोधांचं कौशल्य!

२. सभ्यतेची पहाट

नवं अषमयुग हे मानवी संस्कृतीचे धातूयुग म्हणून ओळखले जाते. या ताम्रपाषाण युगातच सिंधु संस्कृती उदयास आली. इसवी सन पूर्व ३२०० ते १५०० असा सुमारे १७०० वर्षांचा या संस्कृतीचा काळ. या संस्कृतीचा शोध लागला सन १९२१ च्या उत्खननात. सुमारे २००० स्थळी ही संस्कृती आढळली. त्यातील अधिकांश भारतात आहेत तर अल्प पाकिस्तानात. मोहेंजोदडो आणि हडप्पा ही या संस्कृतीची प्रमुख केंद्रे. रावी, यमुना, गंगा नद्याकाठीही संस्कृती वसली होती. शिवाय एक लुप्त झालेली नदी म्हणजे सरस्वती. तिचा मार्गही या उत्खननातून शोधण्यात यश आले अशी विस्मयकारी माहिती मुक्तिबोध पुरवतात. ही संस्कृती राखालदास बॅनर्जी आणि रायबहादूर दयाराम साहनी यांनी शोधून काढली. विशेष म्हणजे त्या काळात नगरे होती हे उत्खननातून सिद्ध झाले. त्यामुळे प्राचीन काळ म्हणजे जंगली जीवन हे समीकरण खोटे ठरणारे हे संशोधन मानवी सभ्यतेच्या उषःकालाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे ठरते. नंतर रचना, व्यापार, धर्म, कला, कारिगिरी अशा अनेक अंगांनी या संस्कृतीमुळे मानवी विकासावर प्रकाश टाकला गेला. घरे, रस्ते, वाहने, साधने (गाडी, रथ), वस्त्रे, भांडी, प्रशासन व्यवस्था, धर्म, संस्कृती (हत्यारे, दागिने, नाणी इ.) देव, देवता पशू असे अनेक संदर्भ उलगडून दाखवणाऱ्या संस्कृतीने एक गोष्ट लक्षात आणून दिली की पूर्वीही संस्कृती होती व ती आजच्या संदर्भात ताडून पाहिले तर प्रगतीशील म्हणावी लागेल. या उत्खननात. मानव वंशीय जे अवशेष सापडले त्या आधारे ही द्रविडी संस्कृती होती हेही सिद्ध होते. द्रविड आज जरी भारताच्या दक्षिणेस वसलेले असले, तरी द्रविड भाषा वर्गातील ब्राहुई भाषा आजही बलुचिस्तानात

आढळते. यावरून द्रविडांची पूर्व वस्ती तिथे होती, हे सिद्ध होते. द्रविडांनी पुढे आर्य संस्कृती स्वीकारली हे लक्षात घेतले की तर्क करण्याची आवश्यकता उरत नाही. गजानन माधव मुक्तिबोधांनी रोचक पध्दतीने सिंधु संस्कृतीचे केलेले वर्णन जिज्ञासूंना अनेक प्रकारची नवी माहिती पुरवत असल्याने हे प्रकरण रंजक झाले आहे.

३. आर्य संस्कृतीचा उगम

“पाच-साडेपाच हजार वर्षापूर्वी भारताच्या वायव्येस आर्यांच्या अश्वारोही तुकड्या जमू लागल्या. त्या अग्रेसर होताना त्यांना अनेक लढायांना तोंड द्यावे लागले. त्यातून विविध वैचारिक आंदोलनांचा जन्म झाला. त्यातून एका अशा संस्कृतीचा उदय झाला की जिने काळाच्या क्रूर प्रहारांनाही निष्प्रभ केलं. प्रयत्न, संघर्ष, विकास, समन्वय, पुनः संघर्ष अशा दिव्यांशी दोन हात करत भारतीय समाज विकसित झाला” असे रोमहर्षक वर्णन या भागाच्या प्रारंभीच मनाला भिडते नि मुक्तिबोधांच्या भाषा सामर्थ्याची प्रचिती येते.

देव-दानवसुद्धा, दाशराज संग्राम, यातून आर्यांना सांस्कृतिक भूमी लाभली ती वैदिक ग्रंथांमुळे. आर्य भारतात येण्यापूर्वी इराणशी भिडले होते. मध्य आशियातून भारतात आगमन झाले. तेव्हा आर्य जाती ही विभिन्न वंशात विभागलेली होती. यदू, सुर्वसु, अनु, द्रुस्य आणि पुरू. पण पख्तून, बलूच प्रांत पादाक्रांत करत आर्य झेलम, चिनाब, रावी, व्यास, सतलज, सरस्वती, सिंधू व सप्तसिंधूंना पार करत (त्या वेळी नद्या समुद्रासारख्या होत्या. म्हणून ‘सप्तसिंधु’ शब्द प्रचलित होता.) मुक्तिबोधांनी हा ग्रंथ लिहिताना प्राचीन वाङ्मयाचा गाढा अभ्यास केला होता. या सप्तसिंधूंची त्यांनी वापरलेली वितस्ता, आसिकनी, परूषणी, विपाशा, शतद्रु, सरस्वती, सिंधू ही नद्यांची नावे याची प्रचिती देतात. तसेच ते प्राचीन जाती, वंशाचे उल्लेख तत्कालीन प्रचलित नावांनी करतात, त्यातूनही हे लक्षात येत राहते. या प्रकरणातून आपणास लक्षात येते की आर्य ही मूलक ग्रामीण संस्कृती होती. गहू, उडीद त्यांचं खाद्य होते. सुतार, सोनार, विणकर, व्यवसाय चालायचे. ही कामे दास (गुलाम) करीत. आर्य संस्कृतीत पितृसत्ताक कुटुंब व्यवस्था होती. पण स्त्रीस सन्मान दिला जायचा हे मुक्तिबोध पुराव्यानिशी स्पष्ट करतात. विशेष म्हणजे ‘स्त्री, शूद्रांना शिक्षण देऊ नये’ असा विचार

त्या काळात नव्हता, हे मुक्तिबोधांनी आवर्जून नमूद केले आहे. त्यातून पुरोगामीपण सिद्ध होते. विशेष म्हणजे आर्यांच्या काळात कोणत्याही जात, वंशाचा मनुष्य तप, विद्या निपुण होत ब्राह्मण बनायचा. ब्राह्मण जात नव्हती तर तो व्यासंगाच्या पर्यायवाची शब्द होता. आर्य मूर्तिपूजक नव्हते. त्या काळी मंदिरे नव्हती. वेद होते, पण त्याचे रूप 'श्रुति' पर होते. हे सारे वाचत, वाचक पूर्वग्रहमुक्त होत जातो. हे या लेखनाचं वैशिष्ट्य म्हणून सांगता येईल.

४. उत्तर वैदिक काळ

आर्य संस्कृतीच्या उत्कर्षाचा काळ म्हणून या युगास इतिहासात असाधारण महत्त्व आहे. याच काळात भारतीय तत्त्वज्ञानाचा पाया रचला गेला. भारतीय धर्म, नीती, आचार- विचार, मत विश्वासाची रूपरेषा निश्चित होण्याचा हा कालखंड. इसवी सन पूर्व २००० ते ९०० असा हा सुमारे हजार-अकराशे वर्षांचा काळ. महाभारताचे युद्ध झाले ते याच वेळी. गंगेपासून ते गोदावरीपर्यंत आर्य संस्कृती विस्तारली ती याच काळात. या कालखंडात कुरू आणि पांचाल राज्य प्रमुख बनले. आर्य जातीत अधिकांश संकर घडून आला तो याचवेळी. राज्यव्यवस्थेस मजबुत आली. वर्णाश्रम व्यवस्थेचा पाया रचला गेला. पत्नी त्यागास घोर प्रायश्चित्त सुरू झालं. व्यवसायानुसार जाती निश्चित झाल्या. ब्रह्मा, विष्णू, महेशादी देवता अस्तित्वात आल्या. ऋषिमुनींच्या घोर तपस्येचे युग ते हेच. वैदिक साहित्य रचलं गेलं तो हा काळ. वेद, ब्राह्मण ग्रंथ, उपनिषदे तयार झाली. आस्तिक व नास्तिक दोन्ही तत्त्वज्ञाने उदयास आली. सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, वेदान्त सारखी आस्तिक दर्शने एकीकडे तर दुसरीकडे जैन, बौद्ध, चार्वाकसारखी ऐहिक विचारधारांचे प्राबल्य, वैचारिक मतमतांचा गलबला ऐकला तो याच काळात. या काळात भारतावर प्लॅटिनस, सेंट ऑगस्टाईनसारख्या पाश्चात्य विचारांची भारतास ओळख झाली. कर्मसिद्धांत भारतात दृढमूल होण्याचा हाच कालखंड. संस्कृतमधून प्राकृत याच वेळी उदयाला आली आणि शौरसेनी, मागधी, मराठी (महाराष्ट्री) चा जन्मकाळ. भागवत संप्रदायाचा पण हाच जन्मकाळ भारतीय संस्कृतीत शक, यूची, आभीर, हूण, पारशी, पठाण, तुर्क, इंग्रज इत्यादींच्या योगदानातून भारतीय विचार विकसित झाला. मत-मतांच्या गलबल्यानंतर शेवटी सहिष्णुता, सर्वसंग्राहकता, उदारता इत्यादी

मानववृत्ती विजयी झाल्या. आध्यात्मिकतेच्या ठिकाणी भौतिक, सामाजिक आदर्शांना मान्यता मिळाली. जातीय व्यवस्थेवर मूले कुठार प्रहार बुद्धाने केला नि माणसाचे महत्त्व सर्वोपरी ठरले. मुक्तिबोधांनी फार मोठा काळ सूचकतेने पण वस्तुनिष्ठपणे विशद करून आपल्या सारसंक्षिप्त शैली सामार्थ्यांचा परिचय या अध्यायातून दिला आहे.

५. जैन आणि बौद्ध धर्म

इसवी सन पूर्व सहावे शतक हे तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने ऐहिक दर्शन निर्मितीचा काळ. जगात सर्वत्र एकाच वेळी ही तत्त्वज्ञान. निर्माण झाली. त्या काळी नास्तिक म्हणून हिणवली गेलेली दर्शने आजच्या संदर्भात खरी आस्तिक होती. पर्शियात हिरेक्लिटस्, इराणमध्ये झरतुष्ट्र, चीनमध्ये कन्फ्यूशियस, भारतात वर्धमान, महावीर व महात्मा गौतम बुद्ध हे सारे अतिरथी महारथी एकाच वेळी उदयास आले कसे याचे आश्चर्य वाटल्या वाचून राहात नाही. पण इतिहास याचा साक्षीदार आहे की, परिस्थितीच अतिरेक हेच प्रतिक्रियेचे निर्माते असतात. त्या काळी त्यांना 'त्रात्य' म्हणून संबोधले गेले होते. (की हिणवले गेले होते?) याचे आज आश्चर्य वाटल्यावाचून राहात नाही. त्याग, करुणा, इंद्रिय नियंत्रण, आत्मशुद्धी, सदाचार, प्रेम, सद्धर्म ही जैन धर्माची तत्त्वे खरे तर तत्कालीन कर्मकांडाची प्रतिक्रिया होती. पार्श्वनाथानंतर उदयाला आलेले चोविसावे तीर्थकार वर्धमान, महावीर क्रांतिकारी ठरतात ते काळास छेद देण्याच्या त्यांच्या दूरदृष्टीमुळे.

तिकडे नेपाळच्या तराई प्रांतात महात्मा गौतम बुद्धांनी इसवी सन पूर्व सहाव्या शतकातच अशीच समांतर विचारधारा रुजवण्यात यश मिळवले. प्रेम, करुणा, ज्ञान, विवेक, उदात्तता, संवेदना यांना महत्त्व देणारा हा धर्म कर्माजागी मानवास महत्त्व देणारा म्हणून आशियाचा आदर्श धर्म झाला. भारताशिवाय याचा प्रचार जपान, चीन, ब्रह्मदेश, थायलंडमध्ये होऊ शकला याचं कारण या धर्मात असलेली मानवी करुणा.

६. पहिल्या साम्राज्याची स्थापना

आर्यांच्या विविध जातींचे एकमेकांत विलीनीकरण होऊन पहिल्या महासाम्राज्याची स्थापना मगध प्रांतात झाली. इसवी सन पूर्व सहावे शतक

(बुद्ध काळ) ते इसवी सन पूर्व तिसरे शतक अशा सुमारे तीनशे वर्षांत सोळा महागण राज्ये विलीन होऊन चंद्रगुप्त मौर्य सम्राट झाला. मगध, कोसल, वत्स, अवंती असे आसेतुहिमालय साम्राज्य निर्माण झाले. बिंबिसार, अजातशत्रू, सिकंदर, महापद्मनंदन यांच्यानंतर विष्णुगुप्त चाणक्याने आपल्या नीतीने या महासाम्राज्यास अंतिम रूप दिले.

चंद्रगुप्त मौर्याने अनेक प्रशासनिक सुधारणा अंमलात आणल्या. प्रांत रचना केली. शासक व शासितात संवाद निर्माण केला. गुप्तचर यंत्रणेचा प्रारंभ याच युगात झाला. अंगरक्षक म्हणून स्त्री सैनिक नेमून चंद्रगुप्ताने इराणचे अनुकरण करत आपण पुरोगामी असल्याचं सिद्ध केले. चंद्रगुप्त शासन काळाचं रोमहर्षक वर्णन आपणास सेल्युकसचे राजदूत म्हणून भारतात आलेल्या मेगास्थनीजच्या वर्णनात आढळते. त्यानुसार 'पाटलीपुत्र वैभवसंपन्न साम्राज्य होते. राज्यास चारी बाजूंनी तटबंदी होती. ५७० बुरूज (टेहळणी) व ६४ महाद्वार असलेले हे नगर राज्य सुमारे १० मैल लांब होतं. राजप्रसाद सुंदर होता. त्यावर इराणी वास्तुसौंदर्याचा प्रभाव होता. केशप्रक्षालनाची प्रथा व केंद्रे (सलून बाथ) होती' मुक्तिबोधांनी मेगास्थनीजची उद्धरणे देऊन लिहिलेला हा खंड त्यांच्या अभ्यासू वृत्तीचा परिचय देतो. चंद्रगुप्त मौर्य आपल्या वृद्धावस्थेत भावुक, आध्यात्मिक झाला होता. इतकेच नव्हे, तर त्याने आयुष्याच्या उत्तरायणात जैन धर्म स्वीकारल्याची माहिती देत 'भारतः इतिहास और संस्कृति' ग्रंथ म्हणजे नवनवीन माहितीचा खजिना बनतो व वाचनीय ठरतो. त्या काळी लोक प्रामाणिक होते. सुवर्णयुग असतानाही घरांना कुलपे नसत, हे वाचताना आश्चर्य वाटते.

७. अशोकाचा धर्म-विजय

हा ग्रंथ विद्यार्थी वयात इतिहासाबद्दल जाण व जाणीव निर्माण करणारा, संस्कृती व इतिहासाचा समन्वय साधणारा म्हणूनही व्यवच्छेदक ठरतो ते अशोकाचा धर्म विजय वाचत असताना. अशोक सम्राट झाल्यानंतर आपला अधिकांश वेळ अश्वशाळेत घालवत असे. तो विलासी होता. खाण्यापिण्याचा शौकीन अशोक मांसाहारी होता. त्याला मोराचं मांस आवडायचे. 'कलिंग युद्ध' हे युद्ध नव्हते. तर तो 'नरमेध' होता, असे सांगत मुक्तिबोधांनी शांतीचे महत्त्व अधोरेखित केले आहे. इतिहास केवळ वर्णन न होता ते मूल्य संस्काराचं साधन बनवण्याचे कौशल्य मुक्तिबोधांच्या लेखणीत होते. सम्राट

अशोकाच्या राज्यकारभाराचे विस्तृत वर्णन या खंडात केले गेले आहे. अशोकाच्या सुधारणा, स्तूप निर्माण, शिलालेख, राज्यकारभार, भाषा, धर्मप्रसार, विदेश संपर्क यांची विस्तृत माहिती लेखक आपणास या खंडात देतो. मध्यपूर्व आशियात भारताची मुद्रा सम्राट अशोकाने उठवून भारतीय उपखंडाचे महत्त्व आंतरराष्ट्रीय पातळीवर नोंदवले हे सांगण्यालाही मुक्तिबोध विसरत नाहीत.

८. भारतीय सुवर्णयुगाची प्रभा

गुप्त काळास भारतीय इतिहासात सुवर्णयुगाची संज्ञा का लाभली हे ज्यांना समजून घ्यायचे आहे. त्यांनी 'भारत : इतिहास और संस्कृति'चे हे प्रकरण वाचायलाच हवे. या काळात शांती, संरक्षण, सुख, समृद्धीची नवी शिखरं सर केली. मानवाच्या सर्जनशीलतेचा चरम विकास आपणास या काळात आढळतो. गणित, तत्त्वज्ञान, कला, व्यापार सर्वच क्षेत्रांचा हा उत्कर्ष काळ! नावीन्य अनुकरण करत ते जीवन बनवण्याची किमया केली याच काळांनी. वराहमिहिर आणि ब्रह्मगुप्ताचे, आर्यभट्टाचं शास्त्र विकसित होऊन जगास शून्याची महान देणगी गुप्त युगानेच दिली. कालिदासाचं 'मेघदूत', 'रघुवंश' काव्य, नाटकाच्या मोहिनीचे हेच युग.

'पंचतंत्र', 'हितोपदेश' विष्णुशर्माने लिहिले तो हाच काळ. संगीत, शिल्प कलेचा हा सुवर्णकाळ. व्यापार, उदीम वधारला याच वेळी. धर्म, संस्कृती, विद्या, तत्त्वज्ञानास सुगीचे दिवस याच युगाने पहिले. हा भाग वाचताना आपण स्वप्नात तर नाही ना, असं वाचकाला वाटणं हा गजानन माधव मुक्तिबोध नामक साहित्यिकाच्या प्रतिमेच्या करिश्मा! इतिहासकारांना इतिहास लिहिला की ती सनावळ्यांची नि घटक, प्रसंग, व्यक्तींची जंत्री बनते. तेच काम जेव्हा मुक्तिबोधांसारखा प्रतिभासंपन्न साहित्यिक करतो तेव्हा त्या लेखनास (Facts becomes Fantasy) ची संज्ञा प्राप्त होते. 'महाबलाधिकृत' (मुख्य सेनाध्यक्ष) 'महा दंडनायक' (सुरक्षा व्यवस्थापक), 'संधिविग्रहिक' (युद्ध आणि शांतीची तडजोड करणारा अधिकारी) अशा शब्दकला वाचताना मॅजिस्ट्रेट, ट्रायब्युनल, कलेक्टर शब्द किती क्रूर वाटतात ना?

९. प्राचीन भारतीय विद्यापीठे

तक्षशिला, बनारस, नालंदा, विक्रमशिला, वलभी, ओदांतपुरी, जागरल या नावात वैभवशाली विद्या परंपरा प्रतिबिंबित असल्याचा प्रत्यय येतो. भारतीय सांस्कृतिक श्रेष्ठत्वाच्या खुणा इथं आढळतात. प्राचीन भारतात 'विद्वान सर्वत्र पूज्यते' हा विचार नव्हता, तो होता आचार! शिक्षणाचा अधिकार केवळ उच्चवर्णीयांना होता, हे वाचताना वाईट वाटतं. पण स्त्रियांना शिक्षणाचा अधिकार होता हे वाचून दिलासा मिळतो. शूद्र वर्णासाठी मात्र हा उपेक्षा काळ होता हे न विसरता येणारे शक्य... ठसठस! ज्ञानदान व चरित्र निर्मितीच्या दृष्टीने या काळाने मोठे योगदान दिलं. वेद, दर्शन, तर्क, व्याकरण, शस्त्रविद्या, चिकित्सा, प्रशासन, कला सर्व विद्या शाखांचा सुकाळ या युगात होता. इसवी सन पूर्व ७०० ते ३०० असा चारशे वर्षांचा हा कालखंड. एकट्या तक्षशिलामध्ये ६८ विषय शिकवले जात. नालंदात दहा हजार विद्यार्थी होते. हे वाचून विश्वास नाही बसत. त्रिपिटकाचार्य, हुएनत्सांग, ह्युएनचिंड, व्हू ली, सांग, ताओ सिङ्, आर्यवर्मन हे विदेशी शिक्षक नालंदात शिकवत होते. विक्रमशिलात तिबेट संस्कृतीवर संशोधन व्हायचे. ओदांतपुरी हे तंत्र विद्यापीठ होतं, तर जागरल औद्योगिक! सर्वात दुःखकारक गोष्ट होती ती ही की इथे सामान्यांना प्रवेश नव्हता. आज शिक्षण ही धनदांड्यांची मिरासदारी झाल्याचे आपण सर्व जण अनुभवतो आहोत. मुक्तिबोध या साऱ्या प्रभावळीत नेमक्या दोषाकडे अंगुलीनिर्देश करत आपली लेखकीय जबाबदारी पूर्ण करतात. व्यक्तिगत जीवनात सामान्यांचें जीवन जगणारे मुक्तिबोध! बिडी पिणे, टपरीवर चहा पिणे, आयुष्यभर भाड्याच्या घरात जीवन कंठणे नि मृत्युकाळात झगडताना खिशात दमडी नसणे असे भणंग जीवन जगणारे, मोलकरणीच्या मुलीशी प्रेमविवाहाचे साहस करणारे मुक्तिबोध ऐरेगैरे नव्हते. होते ते मूल्यनिष्ठ, विचार प्रतिबद्ध, तत्त्वनिष्ठ! म्हणून त्यांना ऊन दिसते तशी सावलीही! हा असतो इतिहास लेखनातील नीरक्षीर विवेक!

१०. मौर्यकालीन सामाजिक, सांस्कृतिक प्रक्रिया

इतिहासात तर मौर्य काळ निरंकुश राजसत्तेचा काळ म्हणून नोंदला गेल्याचे दिसून येते. समाज संस्था, संघ, जातीय स्वायत्ता होता. राजा-

प्रजा, उच्च-नीच, साक्षार- निरक्षर अशा फळीत समाज विभागलेला. प्रजेच्या मनातला राजाबद्दलचा आदर संपलेला, 'कोऊ नृप होहु, हमहि हा हानि' अशी निरिच्छता, तुच्छता प्रजेच्या मानसी बिंबल्याचा हा काळ! दोन हजार वर्षे अशाच मानसिकतेत गेली. शिल्प संघ प्रबळ झाले. त्यांच्या नियम, नियंत्रणाचे रूपांतर जात व्यवस्थेत झाले. वैश्य गर्भश्रीमंत झाले नि 'श्रेष्ठी' बनले. स्त्रीस दुय्यम स्थान प्राप्त झाले याच साम्राज्य कालखंडात हुंडा प्रथेच्या प्रारंभाचा हा काळ. अस्पृश्यतेच्या उगमाची हिच गंगोत्री. गुलाम प्रथा याच काळात जन्मली. कर जुलमी बनले. ऐश्वर्य, विलासास प्राधान्य मिळाले. शोषण टोकाचे झाले ते याच युगात. प्रासाद निर्मिती, गुंफांची खुदाई, भव्य मूर्तीचे कोरीव काम, स्तंभ उभारणी, स्तूप निर्माण सारी गुलाम शोषणाची स्मारकेच खरी, तरपण ती कला उत्कर्षाची प्रतीके बनली. ब्राह्मण वृंदांना देवत्व (?) लाभले ते याच काळात. सूत्र ग्रंथ अस्तित्वात आले. त्यांचे सूत्र वाक्य सांगायचे झाले तर शब्द आणि अर्थ, आचार आणि विचार यांच्या विसंगतीचा ही चरमसीमा इतिहासाने पहिली, अनुभवली व सुवर्ण काळाचे दफन झाले. सारे अधःपतन एकाच युगात म्हणजे अरिष्ट नि अनिष्टाचीच परिणती ना?

११. शुंग-सातवाहन काळ

इसवी सन पूर्व दुसरे शतक ते इसवी सनाचे तिसरे शतक हा पाचशे वर्षांचा काळ भारतीय इतिहासात एतद्देशीय साम्राज्य विसर्जनाचा जसा कालखंड ठरतो. तसाच तो विदेशी आक्रमकांच्या चढायांचा काळ म्हणूनही ओळखला जातो. या कालखंडात अखिल भारतीय असे साम्राज्य तर निर्माण झाले नाहीच, उलटपक्षी एन्टीओकस, बॅक्ट्रियासारख्या ग्रीकांनी भारतावर चढाया केल्या. मिर्नॅडरने मथुरा, साकेत, पाटलीपुत्रवर कब्जा केला. शकांनी पंजाब, काश्मीर, सिंध पादाक्रांत करून जिंकला. कनिष्कांची सत्ता या वेळी पेशावरमध्ये होती. सम्राट अशोकाच्या मृत्यूनंतर मगध साम्राज्य खिळखिळे झाले. शुंग वंशाने मगधवर झेंडा रोवला. सातवाहन, शालिवाहन आणि शतकर्णी घराण्याने आपले साम्राज्य बंगालच्या खाडीपासून ते अरब समुद्रापर्यंत आरपार विस्तारले. यवन, कुशाण, पार्थिव, शक वंश भारतीय होण्याचे हे युग. 'रामायण', 'महाभारत' ही महाकाव्ये या काळी रचली गेली. बौद्ध 'सुश्रुत' ग्रंथांनी निर्मितीपण समांतरपणे याच कालखंडात झाली. जैन साहित्याचा

सर्वाधिक विकास या काळात घडून आला. स्तूप, मंदिरे स्तंभाची उभारणी या काळात मोठ्या प्रमाणात झाल्याचे दिसून येते. मुक्तिबोधांनी हा काळ वर्णन शैलीने रंगवत तो मूर्त बनवला आहे. भारताच्या अनेक वस्तुसंग्रहालयात या काळातील शिल्पे, शिलालेख, पाहावयास मिळतात.

१२. भारताचे सुवर्णयुग

इसवी सनाचे चौथे, पाचवे शतक भारताच्या सर्वांगीण उन्नतीचे द्योतक ठरले. तत्त्वज्ञान, साहित्य आणि विज्ञान या क्षेत्रात नवी प्रतिमाने कायम केली. या काळात समुद्रगुप्त, स्कंदगुप्तसारखे कर्तृत्ववान राजे जन्मास आले नि त्यांनी आपल्या प्रचंड पराक्रमाने आपल्या साम्राज्यास सुवर्ण कळसावर पोहोचवले. घराण्याचा हा काळ. या काळात शकांचे साम्राज्य लयाला गेले. पुढे गुप्त साम्राज्याची पण तीच गत झाली. हूणांचे आक्रमण झाले. सन ३२० ला स्थापन झालेले गुप्त साम्राज्य ४८८ मध्ये लोप पावले.

१३. हर्षवर्धन

प्राचीन सुवर्ण भारताचे अंतिम किरण म्हणून मुक्तिबोधांनी हर्षवर्धनची केलेली भलामण सार्थक अशासाठी ठरते की त्याच्यानंतर नाव घेण्यासारखा म्हणून सम्राट उदयाला आला नाही. सम्राट हर्षवर्धनपूर्वी प्रभाकरवर्धन गादीवर आला. त्याला तीन अपत्ये. राजवर्धन, हर्षवर्धन व राजश्री. राजश्री सुशिक्षित व सुंदर होती. गृहवर्माशी तिचा विवाह झाला. त्याचा पोटशूळ हूणात उमटला. हूणांच्या हल्ल्यात गृहवर्मा कामी आला. राजश्री कैद झाली पण ती निसटली. ती आत्महत्या करणार तेवढ्यात हर्षवर्धननी तिला वाचवले. सिनेमासदृश कथांनी इतिहासही भरलेला असतो हेच खरे. सम्राट हर्षवर्धन माणुसकी असलेला राजा म्हणून सर्वश्रुत होता. तो शैव धर्मीय होता. विद्वान होता. पंडितांशी शास्त्रार्थ करायचा. महापंडित संमेलनांचे तो आयोजन करत असे. तो नाटककारही होता. त्याने 'रत्नावली', 'नामानंद', 'प्रियदर्शिका' सारखी नाटकं रचली होती. 'कादंबरी' चा रचयिता बाणभट्ट हर्षवर्धनचा समकालीन. त्याने 'हर्षचरित्र' लिहिले होते. यातूनही हर्षवर्धनची महत्ता उमजते.

१४. विंध पर्वतातलीकडे

विंध पर्वतापलीकडचा भारत म्हणजे दक्षिण भारत. भूगर्भशास्त्राच्या दृष्टीने उत्तर भारत आकाराला येण्यापूर्वी तो अस्तित्वात होता अशी आश्चर्यकारक तथ्ये विशद करणारे मुक्तिबोध बहुश्रुत होते, असे हा अध्याय वाचताना लक्षात येते. विंध ओलांडून उत्तरेकडून दक्षिणायन करणारे पहिले ऋषी म्हणून अगस्त ऐतिहासिक ठरतात. इथे येऊन त्यांनी तमिळ भाषेत प्रावीण्य मिळविले होतं. या भाषेचे पहिले व्याकरण लिहिण्याची संधी त्यांना लाभली. या कार्यामुळे आज तमिळ वर्तमानातील सर्वाधिक जुनी भारतीय भाषा म्हणून ओळखली जाते. भारतीय संस्कृती, साहित्याची आद्य लिखिते तमिळमध्येच आढळतात. भारतीय भाषेतील पहिला शब्द कोशही तमिळमध्ये जन्माला आला. तेलुगू, कन्नड, मल्याळम् या दक्षिणी भाषा समृद्ध करण्याचे श्रेय तमिळला दिले आहे. द्रविडी भाषात मराठी मात्र अनेक अंगांनी वेगळी दिसून येते.

हा काळ सातवाहन घराण्याचा. महाराष्ट्रापुरते बोलायचे झाले तर तेर, जुन्नर, कराड, नाशिक, गोवर्धनादि शहरे याच काळात वसली. म्हणून तिथे आज प्राचीन संस्कृतीचे अवशेष उत्खननात सापडतात. यात कोल्हापूर (पोहाळे) पण येते हे विशेष. मुक्तिबोध इतिहासाची सांगड संस्कृतीशी घालत या ग्रंथाचे लेखन करत राहिल्याने हा ग्रंथ एखाद्या सुरस व चमत्कारिक कथा, कादंबरीसारखा वाचकांना रोचक वाटतो. ते कौतुहल वर्धक लेखन कौशल्यामुळे. या काळातच भारतीय व्यापारी जावा, सुमात्रा, हिंद चीन, मलायाला गेले होते. म्हणून वरील शहरातील उत्खननात अनेक विदेशी हस्तिदंती वस्तू, शिल्पे आढळून आली. चालुक्य, पुलकेशी, चोल राजे असो वा राष्ट्रकुल, केरळसारखी राज्ये असोत, सर्वांचीच विलोभनीय वर्णने या खंडात आढळतात व ती वाचकांना इतिहासकाळात हरवून टाकतात.

१५. विशाल भारत

प्राचीन भारताचा जगातील अनेक देशांशी नुसता संपर्कच नव्हता तर अनेक देशांत भारतीय विद्येची केंद्रे होती. विशेषतः आशिया खंडात उत्तर आशियात खोतन, कुचर, काराशहर, तुरफान, काशगर, शानशान, पोलकिया, यारकंद इत्यादी ठिकाणी ही केंद्रे होती. ती सिक्कांग, मंगोलियापर्यंत पोहोचली

होती. इथे बौद्ध विहार होते. हजारो भिक्षुक तिथे धर्म शिक्षा, दीक्षा घेत. संस्कृत शिक्षण भाषा होती. ब्राह्मी, खरोष्ठी लिपी प्रचलित होत्या. दक्षिण पूर्व आशियात भारतीय व्यापारी व धर्मप्रचारक पोहोचले होते. ब्रह्मदेश, मलाया, सुमात्रा, जावापर्यंत भारतीय धर्म, भाषा, विद्या, संस्कृती पोहोचलीच नव्हती तर रूजलीही होती. कंबोडिया, चंपा, श्रीक्षेत्र, यवद्वीपपर्यंत भारत विद्या (Indology) प्रचारित प्रसारित होती. (ही परंपरा आजही अखंड रूपात सर्व जगात आढळते.) बोजिओ, बाली येथेही हा प्रचार पोहोचला होता.

१६. मध्ययुगाचा प्रारंभ

सन ७०० ते १२०० असा सुमारे पाचशे वर्षांचा काळ मध्ययुग म्हणून इतिहासात ओळखला जातो. राजकीय दृष्टीने पाहाता लक्षात येते की हा छोट्या छोट्या राज्यांचा काळ होता. सरदार संस्थानिक बनून राजे म्हणून मिरवत होते. प्रत्येक संस्थानात स्वतंत्र घराणी राज्यकर्ती बनली होती. कनोजला प्रतिहार व राठोड, दिल्लीत चौहान आणि तोमर, बुंदेलखंडात चंदेल, माळव्यात परमारांचे राज्य होते. राज्यासच राष्ट्राचे रूप आलेले. अशात राजपुतांचा उदय झाला. त्यांनी अनेक संस्थाने जिंकून आपले राज्य विस्तारले. रजपुतांची स्वतःची संस्कृती होती. जोहार, सती, केसरिया प्रथांद्वारे राजपूत एक होते. एकीचा काही एक लाभ त्यांना निश्चित झाला. दुसरीकडे दक्षिण भारतात हिंदू, शैव, लिंगायत धर्मांनी आपले पाय पसरत धर्मप्रचार, प्रसारात कसूर ठेवली नाही.

१७. भारतात मुसलमानांचे आगमन

गजानन माधव मुक्तिबोधांनी 'भारत : इतिहास और संस्कृति' ग्रंथात भारतीय जनमानसावर मोहिनी असलेल्या सर्व धर्मप्रमुखांवर लिहिले आहे. तसेच ते या प्रकरणी हजरत मोहमदवर लिहायलाही विसरली नाहीत. मुस्लीम धर्मात 'इस्लाम' शब्दाचा अर्थच आहे मुळी 'शांती'. पण धर्मप्रसारक शासकांनी मात्र प्रसारार्थ हिंसेचा वापर केला. भारतात अरब दक्षिणेत समुद्रमार्गे आले. ते चांगले दर्यावर्दी होते. मोहमद बिन कासिम यांचे उदाहरण. तिकडे तुर्क शासक, मोहमद गझनीने पंजाबवर स्वारी केली. सन ११७३ मध्ये मोहमद घोरीने रजपुतांचा पराभव करत पृथ्वीराज चौहानाला नमवले. दिल्लीचे

राज्य गुलाम, खिलजी, वुगलल, सय्यद, लोदी इत्यादी अनेक घराण्यांनी मिळवलेले नि उपभोगले. सन १३०० पर्यंतचा हा सारा इतिहास लढाया, चढाया, आक्रमणे यामुळे नुसता घुसळून निघाल्याचे दिसून येते.

१८. मध्ययुगीन सांस्कृतिक विकास आणि मानवी सामंजस्य

हे या ग्रंथातील सर्वाधिक महत्त्वाचे प्रकरण होय. कारण यात मुक्तिबोधांनी इतिहास आणि संस्कृतीची मार्मिक मीमांसा केलेली आहे. मुक्तिबोध केवळ साहित्यिक, कवी, नव्हते तर समाजशील चिंतक म्हणून ते समग्र जीवनाकडे मोठा गांभीर्याने पाहता असत. हिंदू-मुसलमानांतील संघर्ष हा केवळ धार्मिक विरोधाचा नव्हता, तर त्यामागे जीवन अस्तित्वाची विजिगीषू वृत्ती कार्यरत होती; हे मुक्तिबोधांचे निरीक्षण म्हणा वा निष्कर्ष - समाजभान म्हणून महत्त्वाचे ठरते. अनुकूल परिस्थिती असो वा प्रतिकूल, माणूस संघर्षशील, प्रयत्नशील का असतो याचा शोध घेतानाचे मुक्तिबोध समाजशील असतात, म्हणून त्यांना हे सारं समजत, उमजत राहते.

“मुस्लीम शासन काळातील आरंभिक शासकांत मुस्लीम परदेशी होते. परंतु हळूहळू त्यांचे भारतीयीकरण झाले. एकीकडे संकुचितता तर दुसरीकडे उदारता या परस्परविरुद्ध संघर्षात उदार देवाणघेवाणीचाच विजय झाला. इस्लाम संपर्काने सामान्यजन जागे झाले. भक्ती आंदोलनाने समाजांत जागृती घडवली. समाजातील मागास जातीत संत, कवी उदयाला आले. विशेष म्हणजे ते हिंदू आणि मुसलमान अशा दोन्ही समाजात आदरणीय म्हणून स्वीकारले गेले. या काळात प्रथमच मागास वर्गास प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. त्यांनी सामाजिक समस्या सोडविण्याचा प्रयत्न केला. हिंदू-मुस्लीम समाजात ऐक्य निर्माण झालं. मानवी कल्याणाच्या भावनेने जाती, धर्माच्या भिंती गौण ठरवत त्या पाडण्याचा प्रयत्न केला. भारताच्या या आध्यात्मिक मानवी समन्वय युगाने महान पुरुष जन्माला घातले.” मुक्तिबोधांचे हे समकालाचे सामाजिक आकलन मला अधिक महत्त्वाचे वाटते. या प्रकरणात मुक्तिबोधांनी हिंदू-मुस्लीम संघर्षाबरोबर समन्वयाचे बारीक-सारीक तपशील लिहिले आहेत. जिज्ञासूंनी ते मुळातून अशासाठी वाचले पाहिजे की त्याशिवाय वर्तमान आपणाला उमजणार नाही. इतिहास भविष्याचा पाया असतो हे खरे. पण तो चांगला समाज शिक्षकही असतो. इतिहासातील विधायक गोष्टींचं अनुकरण करणारे देश, समाज 'जुने जाऊ द्या मरणा लागुनि' म्हणत अनिष्ट

ते मागे टाकतात. हिंदू-मुस्लीम भेदात आपण आजवर ते का करू शकलो नाही असा प्रश्न करणारा हा अध्याय वाचकांना अंतर्मुख करत बदलाचे आव्हान करतो म्हणून महत्वाचा.

अकरा ते चौदावे शतक भारतीय इतिहासात हिंदू-मुस्लीम संघर्षाचे नोंदले गेले असले तरी ते हिंदू-मुस्लीम समन्वय आणि सद्भावाचेही होते हा इतिहास आपणास नाकारता येणार नाही. 'भारत : इतिहास और संस्कृति' ग्रंथ मुक्तिबोधांनी ज्या जबाबदारीने लिहिला त्याचा पट मोठा व्यापक व उदार खरा. पण एक दोन वाक्यांचे भांडवल करून वादंग करण्यामागे प्रतिगामी शक्तींना समाजात सामंजस्य निर्माण करण्यात रस नसतो, हेच वारंवार सिद्ध होत आले आहे. तशाच अर्थाने या ग्रंथाची सामाजिक भूमिका स्पष्ट करणारे हे प्रकरण. यात मुक्तिबोधांनी कितीतरी उदाहरणातून उभय धर्मातील सामंजस्य देवघेव अधोरेखित केली आहे. शासक मुस्लीम होते खरे. पण हाताखालची यंत्रणा हिंदूच होती. मुस्लीम शासक मंदिर, समाधी बांधण्यास देणग्या देत. ते हिंदू मंदिरांना भेटी देत. साधू, संतांना भेटत त्यांचे आशीर्वाद घेत. प्रजा या मुस्लीम शासकांना 'जगद्गुरू' संबोधायची. मुसलमान हिंदू पगडी वापरत. मुसलमान स्त्रिया बांगड्या भरू लागल्या. मुसलमानांनी रजपुतांच्या 'जोहार' प्रथेचा अंगीकार केला होता. हे जसे खरे तसे मुसलमानांनी मागास जातीत धर्मांतर घडवून आणले होते हे लिहिण्यास मुक्तिबोध विसरत नाही. इतिहास तटस्थपणे लिहायचा व संस्कृती सामंजस्याने विशद करण्याचा मुक्तिबोधांच्या लेखणीचा संस्कार त्यांची राष्ट्रीयता सिद्ध करणारा. ते कम्युनिस्ट होते, पण राष्ट्रद्रोही नव्हते यांचे किती तरी पुरावे या विवेचनात आढळतात. त्या काळात क्षत्रिय व ब्राह्मणांचे जे व्यवसाय जिवंत ठेवण्याचे उद्योग चालत (युद्ध चालू ठेवणे, धार्मिक भेद राखणे, सुतावरून स्वर्गाला जाणे, कुरापती शोधणे इ.) त्याही मुक्तिबोधांनी नोंदल्या आहेत. पण त्यांचे लेखन लक्ष्य विधायक समाजबांधणीचे होते. हिंदू मुसलमान कबरीवर मिठाई-प्रसाद ठेवत तर दुसरीकडे हिंदू कुराण श्रवण करीत, हा झाकलेला इतिहास मुक्तिबोध प्रकाशात आणतात. या खंडात मुक्तिबोधांनी सामाजिक, आर्थिक, साहित्यिक, सांप्रदायिक, धार्मिक सर्वांगांनी काळाचे संयमित चित्रण केले आहे. अनेक अप्रकाशित घटनांवर झोत टाकणारे हे प्रकरण वाचकांना काळाचा जिवंत चित्रपट दाखवते. ही चित्रशैली या ग्रंथाचे बलस्थान म्हणून नोंदवावसे वाटते.

१९. भारतात मुघल साम्राज्याची स्थापना

सन १५२५ मध्ये इब्राहिम लोदीचा पराभव करून बाबराने मुघल साम्राज्याची सुरुवात केली. त्याच्या मृत्यूनंतर हुमायूँ गादीवर आला. नंतर शेरशहा सुरी शासक झाला. या झाल्या घटना. सांस्कृतिक उलथापालथीत आपणास लक्षात येते की या काळात अनेक छोटी, मोठी राज्ये, संस्थाने होती. ती मुसलमानांची होती तशी हिंदूंची (राजपूत) पण होती. प्रारंभी मुघलांना हिंदूशी दोन हात करावे लागले. पण हे मुघल पूर्व मुस्लीम आक्रमकांच्या तुलनेत सभ्य व सुसंस्कृत होते हे आजवरच्या इतिहासकारांनी न नोंदवलेले तपशील मुक्तिबोध देतात म्हणून हा ग्रंथ महत्त्वाचा ठरतो. भारत युद्धविद्येत तोफांचा प्रवेश झाला, तो हा काळ. तलवारी गेल्या नि तोफा आल्या ही युद्धक्रांती होती. ती बाबरांनी घडवली. बाबर क्रूर शासक अशी पारंपरिक ओळख पुसणारे तपशील इथे भेटतात. शेरशहा सुरी 'मुघल रत्न' होते, असा उल्लेख मी तर प्रथमच इथे वाचला. सूफी कवी मलिक मोहमद जायसीने एक महाकाव्य हिंदीत लिहिले आहे. 'पद्मावत' त्याचे नाव. तशी ती रत्नसेन, पद्मिनी व अल्लाउद्दीन खिलजीची त्रिकोणात्मक प्रेम कहाणी. तिला आध्यात्मिक बनवत ती जायसींनी लिहिली. तो कवी शेरशहा सुरीचा समकालीन. त्याने शेरशहा सुरीचे वर्णन करताना लिहिले आहे. 'सेरसाहि देहली सुलतानू, चारिउँ खंड तपै जस भानू।।' (शेरशहा सुरी हा दिल्लीचा सुलतान. त्याची कीर्ती चारी खंडात सूर्यासारखी दिगंत होती.)

२०. महान अकबर

मुक्तिबोधांनी अकबराची प्रशंसा केली नसती तरच आश्चर्य वाटले असते. अकबर काळ हा मुघल साम्राज्याचा सुवर्णकाळ! त्याच्या 'दिने इलाही' धर्माने सर्वधर्म समभावाची दिलेली शिकवण भारतासच काय साऱ्या जगास आजही मार्गदर्शक, प्रेरक आहे. अकबर व राणाप्रताप हे ऐतिहासिक संयुग इथे यथातथ्य भेटते. सोळावे शतक या दोघांचे. हिंदू, जैन, ख्रिश्चन, पारशी, इस्लाम साऱ्या धर्मांचं संमेलन ही या काळाची उपलब्धी व योगदान होय. अकबर राज्यनीती आजही भारताचे परराष्ट्र धोरण म्हणून टिकून आहे, यातच त्याचे अमरत्व!

२१. अकबरानंतर

अकबरानंतरचे सतरावे शतक म्हणजे जहांगीर, शाहजहान आणि औरंगजेबाचा शासन काळ. परस्पर विरुद्ध वृत्तीचे मुघल भारतीय जनतेने अनुभवले. न्यायी राजा, कलासक्त राजा आणि क्रूर राजा. मराठी साम्राज्याचा अभ्युदय झाला तो याच काळात. छत्रपती शिवरायांचा हा धगधगता कालखंड. मुघल, मराठे, शीख एकमेकांस भिडले याच कालखंडात पण समग्रतः मुघल राजवटीचे सिंहावलोकन, मूल्यमापन करत असताना लक्षात येते की, मुघलांनी भारतात काश्मीर ते कन्याकुमारी अखंड साम्राज्य निर्माण केले. ते एका धर्माचे नव्हते. होते राष्ट्रीय साम्राज्य. हिंदू-मुसलमान दोघांना विकासाची संधी मुघल काळाने मिळवून दिली. त्या अर्थाने सन्मान्य अपवाद वगळता मुघल साम्राज्य उदारमतवादी होते. विदेशी व्यापार वृद्धीचा हा कालखंड. राष्ट्रीय ऐक्याची मुहूर्तमेढ रोवली गेली तो काळ. शेती व शासन एकत्र नादणे कठीण असते खरे, पण या काळाने ते खोटे ठरवले. वाहतूक सुधारणा या काळात घडल्या. साहित्य, कलांना सुगीचे दिवस आले. वास्तुकलेचे अजरामर नमुने याच काळाची देणगी. ताजमहाल, लाल किल्ला, फतेपूर सिक्री इ. मुघलांची निर्मिती. तानसेनचे संगीत असो वा राजस्थानी चित्रकला याच काळात अमर झाली. उर्दू, ब्रज, अवधी भाषांचा हा विकासकाळ. मुक्तिबोधांनी तो आत्मीयतेने रेखाटला आहे.

२२. सातासमुद्रापलीकडची जहाजे

मुघल साम्राज्याचा ऱ्हास होऊन मराठा आणि शिखांची शक्ती वाढली. पण याच काळात ब्रिटिश शासकांनी आपला साम्राज्य विस्तार सुरू केल्याने एतद्देशीय साम्राज्य क्षणिक ठरले. भारताचा संपर्क ब्रिटिश, पोर्तुगीज, डच, फ्रेंच अशा युरोपीय शक्तींशी येऊन सामाजिक, प्रशासकीय सुधारणांतून मन्वंतर घडून आले. प्लासीच्या लढाईने एतद्देशीय सत्ता ऱ्हास पावून ब्रिटिश सत्तेचा उदय झाला. अंतर्गत कलहामुळे मराठे, शीख, रजपूत राजे हारले. देशी संस्थानांनी तैनाती फौज पदरी ठेवून मांडलिकत्व स्वीकारले. हा अध्याय म्हणजे मुक्तिबोधांच्या दृष्टीने भारतीय पराभवाच्या कारणांची मीमांसा होय. ती त्यांनी विस्ताराने येथे केल्याचे वाचताना लक्षात येते.

२३. तेजस्वी दीप

अठरावे, एकोणिसावे शतक भारतीय राजवटीच्या दृष्टीने पराजयाचा कालखंड असला तरी या काळात राजा जयसिंह व राणा रणजितसिंहासारखे कर्तृत्वसंपन्न राजे उदयाला आले होते, हे जर इतिहास विसरेल तर काळ त्याला क्षमा करणार नाही. अकबराइतकेच योगदान असणारे हे रजपूत राजे म्हणजे राजपुतानाचा गौरवशाली इतिहासच. सवाई जयसिंह जयपूरचा राजा होता. तो ज्योतिर्विद होता. भारतीय गणितशाळा विकसित करणारा हा पहिला राजा. त्यांना आपल्या सैन्यात चक्क वैज्ञानिक कर्मचारी दल उभारलं होतं हे वाचूनही विश्वास नाही बसत. तो इतिहासकार होता. तसाच नगररचनाकारही राणा रणजीतसिंह जाट होते. त्यांनी शिखांचे राज्य निर्माण केलं. याचं वर्णन एका फ्रेंच इतिहासकारानं (जाक मो) लिहून ठेवले आहे. रणजितसिंह विद्या पारंगत होते. युरोपियनांना प्रश्न विचारून ते निरुत्तर करत असा त्यांचा लौकिक त्या काळात सर्व पसरलेला असेच एक तेजस्वी दीप हैदरअली होत. ते म्हैसूरचे सुलतान होते. वीर, साहसी होते. या काळातील अन्य उल्लेखनीय म्हणजे महादजी शिंदे, मल्हारराव होळकर, अहिल्याबाई, यशवंतराव होळकर, नाना फडणवीस इत्यादी.

२४. कंपनी राज्य आणि सत्तावन्नचे स्वातंत्र्ययुद्ध

मुघलांच्या पाडावानंतर भारतात ईस्ट इंडिया कंपनीच्या नावाने ब्रिटिश राज्य सत्तेचा उदय झाला. हे अन्यायी राज्य सुमारे दीडशे वर्षे सुरू होते, असे आपण स्थूलपणे म्हणत असलो, तरी प्रत्यक्षात भारतात ब्रिटिशांचे राज्य ३०५ वर्षे होते. कारण तत्कालीन मद्रास राज्यात ते त्या आधी दीडशे वर्षे अस्तित्वात होते. मुक्तिबोधांनी कोणत्या राज्यात ब्रिटिश राज्य किती वर्षे होते त्याचे तपशील दिले आहेत. (पृ. ५५०) त्यातून मुक्तिबोधांची संशोधन वृत्ती सिद्ध होते. त्यानुसार बंगाल, बिहार, ओरिसात ते सुमारे २०० वर्षे तर पंजाबात ९८ वर्षे होते. ब्रिटिश राज्यसत्ता कंपनी मार्फत फैलावली. ईस्ट इंडिया कंपनी व्यापारांच्या बहाण्याने आली तरी साम्राज्य विस्तार हेच तिचे लक्ष्य होते. या व्यापारी आमिषाने ब्रिटिशांनी जमीनदारांना हाताशी धरून स्थानिक व्यवसाय मारले. इंग्लंडचा तयार माल बाजारपेठेत उतरवून त्यांनी भारतीय अर्थव्यवस्था खिळखिळी केली. 'लूट' इतकी केली की तो शब्द

इंग्रजी बनून गेला. भारतभर असंतोष पसरला. सन १७०० ची औद्योगिक क्रांती. सन १७५७ चे प्लासीचे युद्ध, सन १७७० चा बंगालचा दुष्काळ या सर्वांची परिणती शेतकरी व कामगार, कारागिरांचे हातावरचे पोट भुकेच्या भक्ष्यस्थानी पडले. दिल्ली, मेरठ, कानपूर, नागपूर, अवध, काशी सर्वदूर पसरलेल्या असंतोषाचे रूपांतर हिंदू-मुसलमान एकीत झाले. सर्वत्र स्थानिक संस्थानिकांनी इंग्रजी फौजाच्या विरोधात भूमिका घेतली. त्यातच इंग्रजी सेनेतील हिंदी फौजांनी बंड पुकारले. तात्या टोपेंना दिलेली फाशी, झाशीच्या राणी लक्ष्मीबाईंना आलेले वीर-मरण यातून असंतोष संघटित होऊन विद्रोह, बंडाचे रूप घेत १८५७ मध्ये पहिल्या स्वातंत्र्ययुद्धात त्याचे रूपांतर होणे स्वाभाविक होते. अजिमुल्ला खान, मंगल पांडे यांचे वीरमरण व साहस यांनी पण या युद्धात महत्त्वाची भूमिका वठवल्याचे दिसून येते.

२५. भारताचा पराभव का झाला ?

एवढे होऊनही ब्रिटिश पुढे सन १९४७ पर्यंत सुमारे ९० वर्षे कार्य/साम्राज्य करत राहिले कसे ? याची मीमांसा करताना मुक्तिबोधांनी स्पष्ट केले आहे की विदेशी शासक संघटित होते. त्यांच्या सेनेत शिस्त होती. सेनेचे विविध विभाग होते. ते कार्यक्षम व कार्यरत होते. भारताच्या इतिहास, भूगोलाबरोबर ब्रिटिश वर्तमानाचे वस्तुनिष्ठ आकलन करत नीती ठरवत ब्रिटिशांची गुप्तचर यंत्रणा भारतभर सक्रिय होती. उलटपक्षी ब्रिटिश स्थानिक राज्यकर्ते, संस्थानिक यांना हे पटवून देण्यात यशस्वी ठरले होते की त्यांना व्यापारात रस आहे. साम्राज्य विस्तारात नाही. स्थानिक राज्यांमध्ये संघटन तर सोडाच पण परस्पर स्पर्धेचीच भावना होती. ते आपल्या संस्थानापुरते पाहण्यात मशगूल होते. राष्ट्रीयतेचा अभाव सार्वत्रिक होता. संकुचितता, वैमनस्य, अज्ञान, दारिद्र्य, राजभक्ती (स्व राजांविषयी) ही पहिल्या स्वातंत्र्य लढ्याच्या पराभवाची प्रमुख कारणे देत या ग्रंथात मुक्तिबोधांनी सविस्तर विवेचन केले आहे. ते आत्मटीकेचे उदाहरण म्हणून वाचनीय, विचारणीय झाले आहे.

२६. भारतात आधुनिक युगाचा उदय

सन १८५७ च्या बंडापूर्वीच खरं तर बंगालमध्ये इंग्रजांच्याच संपकाने शिक्षण, उद्योग विस्तार, प्रचार, प्रसारातून नवशिक्षित मध्यम वर्ग निर्माण

होऊन आधुनिकतेचा उषःकाल सुरू झाला होता. सन १८४८ ते १८५६ मध्ये लॉर्ड डलहौसीने भारतातील पहिली रेल्वे सुरू केली. त्यातून वाहतूक गतिमान होण्यास साहाय्य झाले. सन १८८० च्या आसपास ईश्वरचंद्र विद्यासागर, राजा राममोहन राय प्रभृती संस्कृत विद्यापीठ उभारू पाहात होते, ते फोर्ट विल्यम कॉलेजच्या माध्यमातून येऊ घातलेल्या इंग्रजी शिक्षण पद्धतीला शह द्यायचा म्हणून. (महाराष्ट्रातही राष्ट्रीय शिक्षण चळवळ - टिळक, आगरकर याच विचाराने रुजवू पाहात होते.) 'बंगाल गजट'ला उत्तर म्हणून 'बंगदूत' वृत्तपत्र स्थापन झाली. अशा छोट्या छोट्या घटनांतून कलकत्ता, मुंबई, मद्रासमधून शिक्षित मध्यम वर्ग उदयाला येणे हीच खरे तर आधुनिकतेची नांदी होती.

पुढे मग सामाजिक सुधारणा उदयाला आल्या. प्रार्थना समाजाच्या द्वारे नवविचारांचा प्रसार झाला. दुसरीकडे इंग्रजांवरही भारतीय साहित्य, संस्कृतीचा प्रभाव होऊन ख्रिश्चन मिशनरींनी मोठ्या प्रमाणात भाषांतरे शब्दकोश व्याकरण ग्रंथांची निर्मिती करून भारतीय भाषा विकासांचे नवे पर्व सुरू केले. विल्यम जोन्सनी केलेला कालिदासाच्या 'अभिज्ञान शाकुंतलम्' चा इंग्रजी अनुवाद उदाहरण म्हणून सांगता येईल. भांडारकर, रानडे, तेलंग, मित्रा, प्रभृती भारतीय विद्येचे अभ्यास पूर्वेची विद्या परंपरा जगास समजावित होते. पूर्व आणि पश्चिमेतील ही देवाणघेवाण यातून आशिया-युरोपमध्ये सहअस्तित्वाची भावना उदयाला आली. केवळ भौतिक सुधारणा आणि विकासातून नाही तर शैक्षणिक, साहित्यिक, सांस्कृतिक बौद्धिक आदानप्रदानातूनही नवे विचार, जीवन पद्धती भारतीय समाजात रूजू लागल्या. त्यातून समाज आधुनिक होत गेला. विवेकानंद, दादाभाई नौरोजी, सर सय्यद अहमद खान प्रभृतीद्वारा आधुनिकतेचे केवळ समर्थन झाले नाही तर अनुकरणही झाल्यामुळे आधुनिकता गतिशील होऊ शकली.

२७. राष्ट्रीय भावनेचा विकास : पहिले पर्व

विसाव्या शतकाची सुरुवातच मुळी 'स्वराज्य' शब्दाने झाली. सन १९०६ मध्ये कलकत्ता इथे काँग्रेसच्या व्यासपीठावरून दादाभाई नौरोजी यांनी हा शब्द उच्चारला. लोकमान्य टिळकांच्या 'केसरी' वृत्तपत्रातील 'स्वराज्य माझा जन्मसिद्ध अधिकार आहे' घोषणाने तो भारतभर परवलीचा बनला. तत्पूर्वी १९०५ ला बंगालची फाळणी झाली होती. भारतात स्वातंत्र्य

आंदोलनाच्या सबुरी विरुद्ध आक्रमण धोरण संघर्षातून 'जहाल' आणि 'मवाळ' पक्ष उदयाला आले होते. परिणामी, भारतभर राष्ट्रीय भावनेचा फैलाव होण्यास मदतच झाली.

२८. राष्ट्रीय भावनेचा विकास : दुसरे पर्व

लोकमान्य टिळकांचा मृत्यू सन १९२० ला झाला आणि राष्ट्रीय चळवळीचे दुसरे पर्व महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखाली सुरू झाले. पहिल्या पर्वात वैचारिक जागृतीचे कार्य झाले. तर दुसऱ्या पर्वात सविनय आज्ञा भंग, चले जाव, मिठाचा सत्याग्रह, उपोषणे, निवेदने, मेळावे, अधिवेशने यातून पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळात राष्ट्रीय आंदोलन संघटित व सक्रियपणे रेटण्यात महात्मा गांधींना यश आले. पण त्यामागे सन १९२० च्या दरम्यानचे जालियानवाला बाग हत्याकांड, खिलाफत चळवळ, असहयोग आंदोलन, गोलमेज परिषद कारणीभूत होती. आंतरराष्ट्रीय पातळीवर दुसऱ्या महायुद्धानंतरची बदलती राजकीय समीकरणे ही भारताच्या स्वातंत्र्य निर्णयास कारणीभूत होती, हे नोंद करायला मुक्तिबोध विसरत नाहीत. इतिहासकाराला नि संस्कृती अभ्यासकाला आंतरराष्ट्रीय संदर्भांचं भाव असेल तर तो आपली चिकित्सा टोकदार करू शकतो, याचा प्रत्यय 'भारत : इतिहास और संस्कृति' ग्रंथातील भारतीय स्वतंत्रता संग्राम विषयक मजकूर वाचताना सतत नि पानोपानी येत राहतो. हे पुस्तक मुळात येथेच संपते. स्वातंत्र्यप्राप्ती (१९४७) व प्रजासत्ताक निर्मिती (१९५०) पर्यंतचे ऐतिहासिक व सांस्कृतिक विश्लेषण, वर्णन मुक्तिबोधांना अपेक्षित होते. ती अभ्यासक्रमाची मर्यादाही होती. पुढील दोन-तीन परिच्छेदातून मुक्तिबोधांनी स्वातंत्र्य आंदोलनात भागीदारी व नेतृत्व करणाऱ्या अनेक महनीय व्यक्तीरेखांचे योगदान व व्यक्तिमत्त्व वर्णिले आहे.

२९) राष्ट्रपिता महात्मा गांधी

महात्मा गांधींसारखी व्यक्ती हजारो वर्षांनंतर एकदा जन्मते. 'अहिंसा' आणि 'सत्याग्रह' या दोन तत्वांच्या आधारे त्यांनी 'यावत चंद्र दिवाकरौ।' ची इंग्रजांची साम्राज्य लिप्सा मोडीत काढली. महात्मा गांधींनी आपल्या विचार आणि आचारांनी अहिंसात्मक संघर्षानेही विजय मिळू शकतो. त्या वेळी

अशक्य वाटणारी गोष्ट करून दाखवली. पुढे हा कित्ता अमेरिका व आफ्रिकेतील निग्रोंच्या मुक्ति संघर्षात आदर्श म्हणून अमलात आणला गेला. महात्मा गांधींमध्ये नैतिक व आध्यात्मिक शक्ती टोकाची होती. शरीरी सुखावर नियंत्रणाचे स्वेच्छा प्रयोग करणारा हा महात्मा! पुढे त्यांनी मनोबलाची प्रचिती अनेकदा दिली. विशेषतः कठोर निर्णय अमलात आणताना आंदोलन, उपोषण, तुरुंगातील त्यांचा आत्मनिग्रह याचीच साक्ष होय. सर्वधर्म समभाव केवळ त्यांच्या भजनात नव्हता. तो आचारधर्म त्यांनी कृतीत उतरवला. १९२८ साली ते म्हणाले होते की, 'मी या निर्णयाप्रत आलो आहे. (१) सर्व धर्म सत्य आहेत. (२) सर्व धर्मात काही ना काही वैगुण्य आहे. (३) मला माझा हिंदू धर्म प्रिय आहे, तसेच अन्य सर्व धर्मही. महात्मा गांधी राजकीय क्षितिजावर अवतरले तेव्हा चळवळीची स्थिती व देशस्थिती फारशी अनुकूल नव्हती. ती त्यांनी अहिंसा, सत्याग्रह, समाजसुधारणा, ऐक्याचे विविध प्रयत्न यातून अनुकूल केली. इंग्रजांनी जनतेवरील धाक व वचक त्यांनी आपल्या निग्रही आचरणातून निष्क्रिय करून टाकला. त्यामुळे एके काळच्या इंग्रज मांडलिकांनी 'सर', 'रावबहादूर', 'खान बहादूर', 'रावसाहेब' या पदव्या परत करणे एतद्देशीयांना भाग पाडले, इतक्या टोकाची राष्ट्रीय भावना सर्वांत निर्माण करणे हेच महात्मा गांधींचे खरे योगदान होय. नेत्यांनी भाषणापेक्षा कृती करावी म्हणून किती लोकांना त्यांनी खेड्यात पाठवले त्याला गणती नाही. म्हणून ते आपल्या कल्पनेतला भारत निर्माण करू शकले. ती कल्पना स्पष्ट करताना एकदा ते म्हणाले होते की, "मी एका अशा भारतासाठी कार्य करीन, जिथे गरिबातील गरिबास असे वाटेल की, हा माझा देश आहे. त्याच्या निर्मितीत माझाही वाटा आहे. तो असा भारत असेल की ज्यात कोणी उच्च-नीच असणार नाही. अस्पृश्यतेचा अभिशाप तिथे नसेल नि नशेचे वरदानही तिथे असणार नाही. तिथं स्त्री-पुरुषांना समान अधिकार असतील. माझ्या स्वप्नातील भारत हा असा असेल."

३०. भारतीय स्वातंत्र्याचा सूर्य : नेहरू

मुक्तिबोधांनी 'भारत: इतिहास और संस्कृती' ग्रंथ १९६२ साली लिहिला. तोवर पंतप्रधान म्हणून पंडित जवाहरलाल नेहरूंनी आपल्या कार्यकालाची १५ वर्षे पूर्ण केली होती. नेहरूंनी देशांतर्गत व परदेशातही

आपल्या कार्यशैलीने स्वतंत्र भारताची प्रतिमा उंचावून दाखवली होती. लेखकाला ही मूल्यांकनाची संधी चालून आलेली. त्यांनी स्पष्ट केले आहे की, नेहरूंनी स्वातंत्र्यानंतर कृषी-औद्योगिक विकासाचे धोरण अंगीकारले. एकीकडे भिलाई, राऊरकेला, दुर्गापूरमध्ये जड उद्योगांची उभारणी तर दुसरीकडे हिराकुंड, भाक्रा-नानगलसारख्या महाधरणांच्या निर्मितीतून उद्योगाला वीज व शेतीला पाणी असा दुहेरी फायद्याच्या योजना, प्रकल्पांतून नेहरूंनी ग्रामीण व नागरी प्रगतीची समांतर गती मिळवून दाखवली. शिक्षण, विज्ञान, संशोधनाच्या क्षेत्रात प्रगती करण्याचे धोरण अंगीकारून विद्यापीठे, राष्ट्रीय संशोधन संस्थांची स्थापना, अणु ऊर्जा विकास साधण्यासाठी रशिया व अमेरिका दोन्ही महासत्तेचे साहाय्य मिळवण्यात नेहरूंना आलेले यश त्यांच्या पंचशील धोरणाचेच यश म्हणावे लागेल. गोवा मुक्ती, पाकिस्तान व चीन सीमेवरील कुरबुरींना उत्तर, कोरिया मध्यस्थी अशांतून त्यांनी भारताचे आंतरराष्ट्रीय वजन सिद्ध केले. अशोक, अकबर, महात्मा गांधी यांचे शांती, सद्भाव, ऐक्याचे अनुभव नेहरूंचे पाथेय ठरले. 'डिस्कव्हरी ऑफ इंडिया' सारख्या ग्रंथातून नेहरूंचं भारतीय इतिहास व संस्कृतीविषयक आकलन पुरेशा प्रमाणात व्यक्त झालेले आहे. इंग्रजांचे योगदान व इंग्रजांद्वारा झालेली भारताची हानी दोन्हीचे भान नेहरूंना होते. त्यामुळे इंग्रजांकडून लाभलेला प्रशासकीय वारसा स्वीकारत भारतीय प्रश्न सोडवण्याचे उपाय त्यांनी विदेशी तज्ज्ञांवर सोपवले नाहीत. एतद्देशीय बुद्धिजीवींना हाताशी धरून त्यांनी मांडलेला विकास पट पाहात असताना एक गोष्ट स्पष्ट होते की त्यांना भारताच्या नरमबिंदूची जाणीव होते नि बलस्थानांविषयी विश्वासही होता. त्यामुळे नव स्वतंत्र राष्ट्र असून ते नेहरू शक्तिशाली बनवू शकले.

३१. महानांचे मन्वंतर

भारताचे स्वातंत्र्य केवळ राजकीय संघर्षाने प्राप्त झाले असे म्हणणे इतिहाससापेक्ष होय. पण समग्रता भारतीय स्वातंत्र्याचे आकलन सांस्कृतिक पुनर्जागरण समजून घेतल्याशिवाय करता येणार नाही. भारतीय स्वातंत्र्य चळवळीच्या इतिहास केवळ राजकीय नसून समाजसुधारणा व सांस्कृतिक प्रबोधनाचाही आहे. स्वामी दयानंद सरस्वती, स्वामी विवेकानंद, रवींद्रनाथ टागोर, सय्यद अहमद खान, मौलाना अब्दुल कलम आझाद, महाकवी मोहमद इकबाल, लोकमान्य टिळक प्रभृतींचे योगदान राजकीय चळवळीइतकेच

महत्वाचे. कारण या महनीय व्यक्तींनी भारतीय जनमानस सुधारणावादी बनवला. म्हणून जनतेस आपल्या गुलामीची जाणीव होऊन सामाजिक मन्वंतर घडून आले. स्वामी दयानंद सरस्वतींनी आर्य समाजाद्वारे पंजाब व उत्तर प्रदेशात विशेषत्वाने धार्मिक शुद्धीकरण घडवून आणले. स्वामी विवेकानंदांनी भारतीय धर्म विश्व मंचावर स्पष्ट केला. रवींद्रनाथांनी तेच कार्य साहित्याच्या माध्यमातून केले व नोबेल पारितोषिक मिळविले. सैयद अहमद खान यांनी अलिगढ ओरिएंटल कॉलेजची स्थापना करून मुस्लीम मध्य वर्ग शिक्षित करण्याकडे लक्ष पुरविले. स्वातंत्र्योत्तर काळात त्याचे रूपांतर अलीगढ मुस्लीम विद्यापीठात होणे यात त्यांची दूरदर्शिता सिद्ध होते. मौलाना अब्दुलकलाम आझाद यांच्या नेतृत्वाखाली (अध्यक्षपद) भारत छोडो आंदोलन यशस्वी झाले हा इतिहास फार थोड्या लोकांना माहीत असावा. ते अनेकदा काँग्रेसचे अध्यक्ष झाले. त्या वेळी हा मान राष्ट्रपति पदासारखा असायचा. त्यांनी मुस्लीम युवकांना राष्ट्रीय प्रवाहात आणण्याचे मोठे कार्य केले. महाकवी महंमद इकबाल 'सारे जहाँ से अच्छा'मुळेच माहीत. पण त्यांचा 'इसरारे खुदी' हा काव्य ग्रंथ वाचाल तर लक्षात येईल की तो हिंदू-मुस्लीम ऐक्य भावनेवर रचला गेला आहे. लोकमान्य टिळकांनी जहाल भाषा वापरून भारत जागा करण्याचे (व इंग्रजांची झोप उडवण्याचेही!) कार्य एकाच वेळी केले. या सर्व महान व्यक्तींच्या विचार व कार्यातून भारतात ऐतिहासिक, राजकीय, धार्मिक, सांस्कृतिक, सामाजिक साहित्यिक सद्भावाचे मन्वंतर घडून आले.

गजानन माधव मुक्तिबोधांचं हे 'भारत: इतिहास और संस्कृति' पुस्तक वाचत असताना मागे केव्हातरी मुक्तिबोधांनी लिहिलेल्या स्व साहित्यविषयक टिपणात लिहिलेले एक वाक्य सतत पाठलाग करत होते. त्यात त्यांनी म्हटले होते. (A Piece of literature should sound true and genuine before it appears 'beautiful' or 'artistic') मुक्तिबोधांसारख्या तत्त्वनिष्ठ परंतु संवेदनशील माणूस स्वतःच्या देशाच्या इतिहास आणि संस्कृतीचे आकलन मांडत असताना आणि तेही शिकणाऱ्या नव्या पिढीसाठी आणि पिढीपुढे मांडत असताना आपली साहित्य कृती कशी असावी याबद्दलची अनेक पर्याय त्यांच्यापुढे होते. ती सत्यनिष्ठ, अस्सल, ललित, मनोहारी, कलात्मक कशी असली पाहिजे? इतिहास आणि संस्कृतीबद्दल लिहिणं प्रत्येक काळात जोखमीचं कार्य असते खरे. म्हणून फार कमी लेखक या वाटेला जातात. मुक्तिबोधांनी हे पुस्तक लिहिताना 'True' आणि 'Genuine' या दोन शब्दांची

निवड केली. त्याची किंमत त्यांना मोजावी लागली. तेव्हा ते व्यथित होऊन म्हटले होते, “मेरी किसी मौलिक रचना को आपत्तिजनक मानकर सरकार पाबंदी लागली तो कोई बात भी बनती। किंतु वस्तुतः जो सर्वथा मेरी मौलिक रचना नाही है, वह किसी प्रकार आपत्तिजनक घोषित हुई, यह कोई मुझे समझा दे।” या निवेदनात लेखकीय तगमग आहे नि तळमळही आहे. याच ग्रंथाच्या भूमिकेत मुक्तिबोध लिहितात, “दृष्टिकोन यही रखा कि वस्तुस्थिती की समग्रता, जो हमारे जीवन को बनाती है, उसे न छोडा जाय। उस समग्र ही के दृष्टिकोन से इतिहास-रचना की जाय। ” हे पुस्तक अशा समग्रतेने मी तुमच्यापुढे ठेवले, ते एकाच हेतूने की ते तुम्ही मुळातच वाचून तुमचे मत बनवावे.

● मुक्तिबोध रचनावली खंड - ६

‘भारत : इतिहास और संस्कृति’

(पृ. ४१३ ते ५९९)

संपादक : नेमिचंद जैन

रामकमल प्रकाशन प्रा. लि;

८, नेताजी सुभाष मार्ग,

नई दिल्ली- ११०००२

मूल्य रु. ३०/- प्रकाशन वर्ष १९८३.



भारतीय संस्कृती : प्रश्न व योगदान

आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी : जीवन व साहित्य

हिंदी भाषा आणि साहित्याच्या प्रांतात मोठी आचार्य परंपरा दिसून येते. आचार्य महावीरप्रसाद द्विवेदी, आचार्य रामचंद्र शुक्ल, आचार्य नंददुलारे वाजपेयी इ. नावे म्हणजे हिंदी विचारधारा नि समीक्षेची ओळख. या परंपरेतले 'शेवटचे आचार्य' म्हणजे हजारीप्रसाद द्विवेदी. नंतर हिंदीत 'डॉक्टर' परंपरा दिसून येते. त्यातले अलीकडचे मोठे नाव म्हणजे डॉ. नामवर सिंह. ह्या दोघांनी मिळून दोन विचारधारा हिंदीत समृद्ध केल्या. पैकी पौर्वात्य विचारधारेचे मेरूमणी म्हणजे आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी तर पाश्चात्य परंपरेचे खंदे समर्थक डॉ. नामवर सिंह. आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदींनी बनारस हिंदू विद्यापीठ सांभाळले तर डॉ. नामवर सिंह यांनी जवाहरलाल नेहरू विद्यापीठ, नवी दिल्ली. दोघांना संस्कृत, इंग्रजीची चांगली जाण. त्यांचा हिंदी हा अभ्यास विषय असला तरी दोघांनी मिळून 'पृथ्वीराज रासो' सारख्या महाकाव्याचे केलेले संपादन म्हणजे पूर्व पश्चिमेपलीकडे मानवतावाद हाच खरा विचारवाद असल्याचा पुरावा.

आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी (१९०७-१९७९) हे हिंदी भाषा व साहित्य प्रांतातील समीक्षक, निबंधकार, कादंबरीकार, भाषांतरकार, संपादक म्हणून प्रसिद्ध होते. हिंदीशिवाय संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, बांगला या भाषांची त्यांना चांगली जाण होती. इंग्रजीचे त्यांचे वाचन व्यासंगी होते. घरी ज्योतिष परंपरा लाभलेने हजारीप्रसाद द्विवेदी बनारस हिंदू विद्यापीठातून ज्योतिषाचार्य आणि इंटर उत्तीर्ण होऊन सन १९३० मध्ये रवींद्रनाथ टागोरांच्या शांतीनिकेतनमध्ये हिंदी शिक्षक म्हणून दाखल झाले. सन १९४० ते १९५० या काळात हिंदी विभागप्रमुख म्हणून कार्य केले. इथे त्यांना रवींद्रनाथांच्या बरोबर क्षितिजमोहन सेन, विधु शेखर भट्टाचार्य, बनारसीदास चतुर्वेदी प्रभृतींचा

सहवास लाभला. पुढे ते बनारस हिंदू विद्यापीठात विभागप्रमुख झाले. लखनऊ विद्यापीठाने त्यांना डी.लिट्. ही मानद पदवी त्यांच्या साहित्य, भाषा, शिक्षण कार्यातील योगदानाबद्दल १९४९ मध्ये बहाल केली. याच कार्याबद्दल भारत सरकारने सन १९५७ मध्ये 'पद्मभूषण'ने गौरविले होते. साहित्य अकादमीने त्यांना 'रवींद्र सन्मान' दिला होता. नॅशनल बुक ट्रस्ट, साहित्य अकादमी, नॅशनल बिब्लिओग्राफी, अभिनव भारती ग्रंथमालेतील त्यांचे कार्य व योगदान अविस्मरणीय. ते सन १९६० ते १९६७ मध्ये पंजाब विद्यापीठात होते. नंतर बनारस हिंदू विद्यापीठातून निवृत्त झाले.

आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी हिंदी साहित्यात मानवतावादी साहित्यिक म्हणून ओळखले जातात. 'हिंदी साहित्य की भूमिका' (१९४०) सारखा ग्रंथ त्यांनी शांतीनिकेतनमध्ये शिकवत असताना हिंदीतर भाषांना हिंदी साहित्याचा परिचय करून देण्यासाठी लिहिला. या लेखनात त्यांना बौद्ध धर्म अभ्यासक प्रो. विंटरनिट्स आणि भदंत आनंद कौसल्यायन, संस्कृतपंडित नित्यानंद विनोद गोस्वामी, वेणीमाधव बरूआ प्रभृतींचे साहाय्य लाभले होते. आचार्य द्विवेदी हिंदीतील श्रेष्ठ निबंधकार होते. 'अशोक के फूल' (१९४८), 'कल्पलता' (१९५१), 'विचार और वितर्क' (१९५४), 'कुटज' (१९६७), 'आलोक-पर्व' (१९७२) आणि मरणोपरान्त त्यांच्या चिरंजीवांनी मुकुंद द्विवेदींनी संपादिलेला 'भाषा, साहित्य और देश' हे त्यांचे निबंध संग्रह. 'अशोक के फूल', 'नाखून क्यों बढते हैं?' सारखे निबंध त्यांच्या भाषा, शैली व विचार सामर्थ्याचे प्रतीक होत. 'बाणभट्ट की आत्मकथा' (१९४७) ही कादंबरी लिहून आपण उत्तम ललित लिहू शकतो हे दाखवून दिले. नंतर त्यांनी 'चारू चंद्रलेख' (१९६३), 'पुनर्नवा' (१९७३), 'अनामदास का पोथा' (१९७६) लिहून कादंबरीची एक वेगळी परंपरा विकसित केली. इतिहास व संस्कृती वर्णनातून मिथक चरित्रांचा अभ्यास असे सूत्र घेऊन ते कादंबऱ्या लिहीत. समीक्षक म्हणून लिहिलेल्या 'कबीर' (१९४२), 'नाथ संप्रदाय' (१९५०), 'साहित्य का मर्म' (१९४९), 'लालित्य मीमांसा' (१९६२) ग्रंथांतून त्यांच्यातील विचारवंत स्पष्ट होतो तर 'संदेश रासक' (१९६०), 'पृथ्वीराज रासो' (१९५७) मधून संपादक. आचार्य द्विवेदी लिखित 'मृत्युंजय रवींद्र' (१९६३) चरित्र वाचनीय आहे.

भारतीय संस्कृतीचे गाढे अभ्यासक असून आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदींनी 'संस्कृती' विषयावर स्वतंत्र ग्रंथ न लिहावा याचे आश्चर्य वाटल्यावाचून राहात नाही. तथापि, त्यांनी संस्कृती विषयावर अनेक निबंध लिहिले आहेत.

‘अशोक के फूल’ मधील ‘भारतवर्ष की सांस्कृतिक समस्या’ व ‘भारतीय संस्कृति की देन’; ‘कल्पलता’ संग्रहातील संस्कृतियों का संगम’ सारखा निबंध; ‘विचार और वितर्क’ संग्रहातील ‘हमारी संस्कृति और साहित्य का संबंध’ आणि ‘हिंदू संस्कृति के अध्यापन के उपादान’; ‘कुटज’ मधला ‘भारतीय संस्कृति के मूलस्रोत-वेद’ सारखे निबंध वाचताना आचार्यांचं भारतीय संस्कृतीविषयक आकलन स्पष्ट होते. आचार्यांना ‘संस्कृती पुरुष’ का म्हटले जाते या निबंधावरून स्पष्ट होते.

भारताची सांस्कृतिक समस्या

‘भारतवर्ष की सांस्कृतिक समस्या’ हा त्यांचा संस्कृती विषयावर लिहिलेला पहिला लेख. आचार्य हजारीप्रसादांनी या निबंधात एक प्रश्न उपस्थित केला आहे की इतक्या वर्षांच्या उलथापालथीनंतरही भारताची एक संस्कृती निर्माण का नाही होऊ शकली? आपण पाहतो की भारतात जितके प्रांत आहेत, त्यांचे स्वतःचे सण, पोषाख, अन्न पदार्थ, परंपरा, देव-दैवते, भाषा, साहित्य आहे. पण भारताचे सण, पोषाख, अन्नपदार्थ, परंपरा, साहित्य, भाषा याचे व्यवच्छेदक रूप वा वैशिष्ट्ये आपणास नाही सांगता येणार. याचे कारण आपल्या इतिहासात दडलेले दिसते. भारत देश आकाराला आला आर्यांपासून. पण असे सांगितले जाते की इथे तत्पूर्वीही वस्ती होती. आर्यपूर्व भारतात मंगोल, ऑस्ट्रिक व द्रविडांची वस्ती असल्याचे सांगितले जाते. या देशात सात प्रकारच्या वंशाचे लोक आल्याचा उल्लेख आचार्यांनी आपल्या ‘हिंदू संस्कृति के अध्ययन के उपादान’ शीर्षक निबंधात रिजली नामक इतिहासकाराच्या ‘पीपल्स ऑफ इंडिया’ ग्रंथाचा हवाला देऊन केला आहे. भारताची एक संस्कृती नसण्याच प्रमुख मूळ येथील जात, वंश वैविध्यात आहे. या जाती इथे आल्या तेव्हा त्यांच्यात संघर्ष होणे स्वाभाविक होते. असे असले, तरी कालौघात त्यांच्यात सामंजस्य निर्माण झाले. याचे उल्लेखनीय उदाहरण म्हणून आर्य व द्रविडांचे सांगता येईल. माणूस हा मूलतः तर्काधिष्ठित जीवन जगणारा प्राणी आहे. तो फार काळ संघर्ष, विरोधात नाही राहू शकत. संघर्ष त्याची वृत्ती, तशीच समझोतापण, असे नाही की मुसलमान आल्यानंतरच भारतात अशांतता सुरू झाली. त्यांच्या आगमनापूर्वीही इथे स्थानिकात मतभेद होते व मतमतांतरेही होती. विशेष म्हणजे जात वैविध्य असूनही सर्व स्वतःला ‘हिंदू’ मानत. वैविध्य असूनही एकत्वाचे हे खरे कारण होय. दुसरे

असे की या विविध जात, वंशीय समाजात आपसात रोटी व्यवहारांबरोबर बेटी व्यवहारही झाले. परिणामी इथे संकरित समाज निर्माण झाला. आचार्यांनी यासाठी निबंधात 'सांकर्य' शब्दाचा वापर केला आहे. 'छुआछूत, अंतर्विवाह, हुक्कापानी आदि बातें इन जातियों के परस्पर सांकर्य में बाधा भी देती है और इनकी सामाजिक मर्यादा भी बताती है! पुराना साहित्य और इतिहास साक्षी है कि मुसलमानों के आने के पहले यह मर्यादा उतनी दुर्लभ नहीं बनी थी, जितनी बाद में हो गई।' (अशोक के फूल पृ. ६१)

भारतात त्या वेळी गवळी, चांभार, लोहार, सुतार, भंगी, कैकाडी (निवार) अशा व्यवसायवाचक जाती व समाज होते. ते सर्व आपलं जीवन कर्मफळाच्या सिद्धांतास प्रमाण मानून जगत. त्यामुळे इथे कधी संघर्ष वा विद्रोह झाला नाही. मध्य युगातील जागृतीनंतरही इथे सर्व वर्णीय एकत्र राहात होते. इथे केवळ जातभिन्नता वा वैविध्य होते असे नाही. तर इथे धर्म वैविध्यही होते. बौद्ध, वैश्य, जैन, मुसलमान, शीख, पारशी धर्मांचे लोक आपला धर्म पाळत असत. तरी त्यांच्यात परस्पर ऐक्य होते. आचार्य द्विवेदी म्हणतात की याची तीन कारणे होती - एक-इथल्या विविध धर्म, पंथ, जातीच्या संतांनी जी शिकवण दिली ती एकात्मतेचीच होती. दाराशिकोहचे नाव या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखे आहे. कुराण, गीता, बायबल, वेदांमधील भक्तीसाम्य दाखवणाऱ्या ऋचा, श्लोक, आयते, कलमांची आपणाकडे रेलचेल आहे. दुसरे असे की, येथील लौकिक जीवनातील नृत्य, गाणी, खेळ, तमाशे, कपडे, दागिने, यांच्यात देवाण-घेवाण होत आली आहे. तिसरे क्षेत्र म्हणजे, ज्योतिष, गणित, चिकित्सा इत्यादी. वैज्ञानिक क्षेत्रातही एकमेकांचा एकमेकांवर असलेला प्रभाव व साम्य. या साऱ्यांवर वैविध्य असून इथली एकता उभी आहे. त्याची मीमांसा करताना आचार्य द्विवेदींनी स्पष्ट केले आहे की, 'साधारण जनता उच्च तर आध्यात्मिक अनुभूतियों की अपेक्षा धर्म की रूढियों को अधिक मानती है।' (अशोक के फूल - पृ. ६६). आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदींनी फसली सन, ईसवी सन, बगाब्द यांचे उदाहरण देऊन असे नमूद केले आहे की इतिहासात मुसलमान शासकांनी सौर वर्ष आणि हिजरी वर्ष यांच्यात समन्वय करून नवीन शक चालविल्याचे दिसते. त्यावरून ते असे सुचवू इच्छितात की, 'शायद इतिहास में हमें यह सीखना अभी बाकी है की सांप्रदायिक मिलन की भूमि वैज्ञानिक मनोवृत्ति है। इसी को उत्तेजित करना वांछनीय (अपेक्षित) है।' (अशोक के फूल पृ. ६७) आपण आजही या दृष्टीने एकतेकडे पाहात नाही याची खंत वाटते.

आचार्य द्विवेदींनी प्रस्तुत निबंधात पुढे स्पष्ट केले आहे की, एवढ्यात क्षेत्रात नाही तर कला, तत्त्वज्ञान, धर्म, साहित्य या प्रांतांमध्येही सामंजस्याची अनेक उदाहरणे दिसून येतात. आपण एकतेसाठी कार्यक्रमांचे जितके वैविध्य आणू, आपण तितके एकमेकांच्या जवळ येऊ. खरं पाहिलं तर एकता आपले लक्ष्य नव्हे. त्यापेक्षा व्यापक उद्देश घेऊन भविष्यकाळात आपण सक्रिय राहायला हवे. या निबंधातील पुढील विचार त्यांना व्यापक तत्त्वचिंतक बनवतो. ते मानवतावादी विचारवंत होते ही गोष्टही त्या विचारांनी अधोरेखित होते. ते म्हणतात, “वस्तुतः हिंदू-मुस्लीम एकता भी साधन है, साध्य नहीं। साध्य है मनुष्य को पशु-सामान्य स्वार्थी धरातल से ऊपर उठकर ‘मनुष्यता’ के आसन पर बैठना।” (अशोक के फूल - पृ. ६७). दादरी घटना आठवली की या विचारातील गांभीर्य अधिक ठळक होते. सदर निबंधाचा शेवट करताना त्यांनी म्हटले आहे की, “हिंदू-मुस्लीम मिलन का उद्देश्य है, मनुष्य को दासता, जड़िमा, मोह, कुसंस्कार और परमुखापेक्षिता (परावलंबन) से बचाना, मनुष्य को क्षुद्र स्वार्थ और अहमिका की दुनिया से ऊपर उठाकर सत्य, न्याय और औदार्य की दुनिया में ले जाना, मनुष्य द्वारा मनुष्य के शोषण को हटाकर परस्पर सहयोगिता के पवित्र बंधन में बाँधना। मनुष्य का सामूहिक कल्याण ही हमारा लक्ष्य हो सकता है। वही मनुष्य का सर्वोत्तम प्राप्य है।” (अशोक के फूल - पृ. ६८) ते आजही तंतोतंत खरे नि आवश्यक आहे. भारतीय सांस्कृतिक समस्येचे समूळ उच्चाटन करायचे तर या व्यापकतेस पर्याय नाही.

भारतीय संस्कृतीचे योगदान

‘अशोक के फूल’ निबंध संग्रहात संस्कृतीविषयक आणखी एक निबंध आढळतो. त्याचे शीर्षक आहे, ‘भारतीय संस्कृति की देन’. आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी यांनी सदर निबंधातून भारतीय संस्कृतीने जगाला काय दिले, याचा आढावा घेतला आहे. त्यांच्या आकलनानुसार भारताने जगाला आणि त्यातल्या त्यात आशिया आणि युरोपला तीन गोष्टींची देणगी दिली - १) अहिंसा आणि मैत्रीचा संदेश २) व्यापक आध्यात्मिक अनुभूती ३) धर्म, विज्ञान, मूर्तिकला, मंदिर-शिल्प, तत्त्वज्ञान, काव्य, नाटक, चिकित्साशास्त्र, ज्योतिष इ. क्षेत्रातील अनेक मौलिक गोष्टी. प्रस्तुत निबंधातून आचार्यांनी संस्कृतीचे स्वरूप विशद करत तिच्या अंगोपांगांची चर्चा केली आहे. त्यामुळे या

निबंधाची शैली वर्णनात्मक न राहता ती व्याख्या नि विश्लेषणाच्या जवळ जाणारी चिकित्सक व मीमांसा शैली बनवली आहे.

या निबंधाचा प्रारंभच मुळी आचार्यांनी संस्कृतीच्या व्याख्येने केला आहे. त्यामुळे त्यांना अभिप्रेत संस्कृतीचं रूप, स्वरूप कळण्यास मदत होते. ते म्हणतात, “नाना प्रकार की धार्मिक साधनाओं, कलात्मक प्रयत्नों और सेवा, भक्ति तथा योगमूलक अनुभूतियों के भीतर से मनुष्य उस महान सत्य के व्यापक और परिपूर्ण रूप को क्रमशः प्राप्त करता जा रहा है, जिसे हम ‘संस्कृति’ शब्द द्वारा व्यक्त करते हैं।” (अशोक के फूल - पृ. ६८) धर्म साधना, कला, भक्ती आणि जीवनानुभवातून येणारी व्यापकता वा परिपूर्णता देणारे माध्यम म्हणजे संस्कृती. ही एक व्यक्ती व समाजाची संयुक्त प्रक्रिया आहे. तिचे नेमके रूप सांगणे कठीण. असे प्राचीन साहित्यात ईश्वर रूप चर्चा है। ‘नेति नेति’ चर्चेतून ईश्वराचे अनिर्वचनीय रूप प्रकटते तसे संस्कृतीचेही आहे. तिची प्रक्रिया व्यामिश्र खरी! संस्कृती मानव समाजास लाभलेले वरदान आहे. यातून एक दिवस मनुष्य युद्धसंघर्ष, कूटनीतिक डावपेच, शोषण, अत्याचार इत्यादीतून मुक्त होईल. आचार्यांचा हा आशावाद म्हणजे जीवनाकडे पाहण्याचा त्यांचा विधायक दृष्टिकोणच होय. आचार्यांच्या म्हणण्यानुसार संस्कृती ही एका देश विशेषाची ओळख असतच नाही मुळी. संस्कृती असते एक वैश्विक चेहरा. ती असते माणसाची सर्वश्रेष्ठ तपस्या. संस्कृती आगळी वेगळी असते खरी, संत कबीरदास सांगून गेलेत, ‘ऐसा लो नहिं तैसा लो, मैं केहि विधि अनुठा लो।’ रवींद्रनाथांनी तर संस्कृतीला संगीत स्वरांची छेडलेली मंथर, मृदू तार, स्वर म्हटले होते. या सर्वांची आठवण करून देत आचार्य आपणास संस्कृतीचे स्वरूप समजावतात.

जग हे भारताप्रमाणेच वैविध्याने भरलेले आहे नि भारलेलेपण! अशा भिन्न देश नि जातींनी एकमेकांच्या जवळ येण्यानेच आपण व्यापक विश्व सत्याचा शोध घेऊ शकू. आचार्यांवरील रवींद्रनाथ टागोरांचा प्रभाव इथे स्पष्ट होतो. हा निबंध शांतीनिकेतनच्या त्या शांत, निसर्ग समृद्ध वातावरणात स्वातंत्र्याची पहाट होताना लिहिला गेलाय याची मला तुम्हाला आठवण करून घ्यावीशी वाटते. संत रज्जबदासनी कधी काळी म्हटले होते, ‘सब साँच मिले तो साँच है, न मिले सो झूठ।’ संस्कृती म्हणजे अंतिम सत्याचा, मानवाच्या अंतिम कल्याण, विकासाचाच शोध ना? निसर्गाप्रमाणे संस्कृतीही नित्य, निरंतर विकासमान असते. पृथ्वीवरील जीवन त्याचाच एक भाग होय.

माणूस जगत असताना त्याला दोन प्रकारची कर्तव्ये पार पाडावी लागत असतात. एक म्हणजे स्थूल भौतिकाची जी त्यांच्या अंतर्दामी न संपणारी तहान असते त्यातून मुक्त होणे. म्हणजे चंगळवादी वृत्तीचा त्याग करणे. दुसरे म्हणजे सूक्ष्मतम अशा ऊर्ध्वगामी वृत्तीचा अंगीकार करणे. कबीरदासांनी या अवस्थेचे वर्णन करताना म्हटले होते की साधकास अनहत् नाद ऐकू यायला हवा. म्हणजे समजायचे की घर, संसाराच्या जंजाळातून मुक्त झाला. ही असते माणसाची विजय यात्रा! एकदा का माणसाची घडण प्रगल्भ झाली की मग तो सांघिक, सामाजिक जीवनाचा विचार करू लागतो. म्हणजेच तो सभ्य होऊ लागतो.

मानवी सभ्यतेचा विकास काही एका रात्रीत झालेला नाही. ते माणसाच्या प्रयत्न सातत्याचे फळ होय. ही प्रक्रिया स्पष्ट करत आचार्यांनी सांगितले आहे की, “ज्यो-ज्यो मनुष्य संघबद्ध होकर रहने का अभ्यस्त होता गया, त्यो-त्यो उसे सामाजिक संघटन के लिए नाना प्रकार के नियम कानून बनाने पडे। इस संघटन को दोषहीन और गतिशील बनाने के लिए उसने दंड-पुरस्कार की व्याख्या भी की, इन बातों को एक शब्द में ‘सभ्यता’ कहते हैं। आर्थिक व्यवस्था, राजनैतिक संघटन, नैतिक परंपरा और सौंदर्यबोध तीव्रतर करने की योजना; ये सभ्यता के चार स्तंभ हैं। इन सबके सम्मिलित प्रभाव से ‘संस्कृति’ बनती है। सभ्यता मनुष्य के बाह्य प्रयोजनों को सहजलभ्य (सहजसाध्य) करने का विधान (पद्धति) है और संस्कृति प्रयोजनातीत (उपयोगितेपलीकडील) आंतर आनंद की अभिव्यक्ति।” (अशोक के फूल - पृ. ७३). हे चिंतन म्हणजे आचार्यांच्या गंभीर चिंतनाचा आरसाच.

माणसाची जी म्हणून कर्मेन्द्रिये नि ज्ञानेन्द्रिये होत, त्यांचा संबंध माणसाच्या बाह्य आचरणाशी असतो. हा व्यवहार स्थूलाकडून सूक्ष्माकडे जाणारा हवा. म्हणजेच सभ्यतेकडून संस्कृतीकडे जाणे होय. अन्न, प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंदातून हा प्रवास होतो. बाह्यतेकडून अंतरंगाकडे जाण्याची शिकवण भारतीय तत्त्वज्ञानाचा पाया होय. हे सारे असते विवेक नि वैराग्याचे द्वंद्व. विवेक एकपरी सहजशक्य असतो. पण वैराग्याला मोठे बळ लागते. वैराग्य म्हणजे सत्य व असत्यापैकी जे योग्य असेल त्याचा त्याग. माणूस इथेच हरतो नि हात टेकून सामान्य राहतो. माणूस जेव्हा देवऋण, ऋषीऋण, पितृऋणातून मुक्त होतो, तेव्हाच त्याला मोक्ष प्राप्ती होते, सांगणाऱ्या तत्त्वज्ञानावर भारतीय संस्कृती उभी आहे. हा कृतज्ञताभाव हे भारतीय संस्कृतीचं सार होय व तीच या संस्कृतीने जगाला दिलेली देणगी होय.

या निबंधातून आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी यांनी भारतीय संस्कृतीच्या मूलभूत तत्त्वज्ञानाचा परिचय करून देत माणूस घडणीचे जे सूत्र विशद केले आहे, ते त्यांच्या भारतीय प्राचीन परंपरेच्या अभ्यास व चिंतनाचा परिपाक म्हणून पाहावा लागेल. आजही सारे जग इतक्या भौतिक संपन्नतेनंतर अशांत, अस्वस्थ का, याचा आपण शोध घेऊ लागतो, तेव्हा लक्षात येते की भौतिकाचा सारा संबंध बाह्य व्यवहाराशी असतो. माणसाचा खरा विकास म्हणजे सभ्यतेचा अंगीकार आणि त्यातून स्वतःचा शोध होय. भारतीय संस्कृतीतील अध्यात्म देवत्वाची चर्चा करत असले, तरी ती सारी प्रतीके होत. मूळ लक्ष्य सदाचार, सद्‌व्यवहार, मानवता, समता हेच त्या संस्कृतीचे मूळ संचित होय. मधल्या काळात भारतीय संस्कृतीत निर्माण वर्णाश्रम, कर्मकांड हे काही मूळ नव्हे. कालौघात झालेले ते बदल होत. त्यांच्या परिष्काराचा विवेक व वैराग्य व्यवहार म्हणजे माणसाचं सुसंस्कृत आचरण हे सूत्रबद्ध सांगणारा हा निबंध आचार्यांच्या साहित्यिक शब्द सामर्थ्याचा दृष्टान्त तसाच विचार वैभवाची साक्ष!

संस्कृतींचा संगम

‘कल्पलता’ निबंध संग्रहातील ‘संस्कृतियों का संगम’ निबंधातून आचार्य द्विवेदींनी भारतीय संस्कृतीच्या मुळाशी विविधतेचे जे सौंदर्य भरलेले आहे, त्याच्या रहस्याचा उलगडा केला आहे. आचार्यांचा इतिहासाचा व्यासंग यातून सिद्ध होतो. भारताचा मध्य व दक्षिण भाग (म्हणजे मध्य प्रदेशासह दक्षिण भारत) हा सर्वाधिक प्राचीन भूभाग. तो नंतर तयार झाला. त्यामुळे भारतातील पहिली वस्ती (संस्कृती) आपणास विंध्य पर्वताच्या दक्षिणेस आढळते. हा भूप्रदेश पूर्वी ऑस्ट्रेलिया, निकोबार, मलाक्का यांना जोडलेला होता. यातून आचार्यांनी केलेला भारताचा भौगोलिक अभ्यासही स्पष्ट होतो. इथे पूर्वी मुंडा आणि कोल जातीच्या माणसांची वस्ती होती. या संस्कृतीतील वृक्ष, कृषी अवजारे यांची नावे आपणास आर्य भाषांमध्ये आढळतात. भारतीय संस्कृतीत लिंग पूजेची परंपरा (शिवलिंग, लज्जागौरी इ.) या प्रारंभिक संस्कृतीतून आर्य संस्कृतीत आल्या. भारतीय संस्कृती स्थलांतरणास सुरुवात झाली ती अगस्त्य ऋषींच्या विंध्यपार पर्यटनाने. भारतीय संस्कृतीचा क्रमागत अभ्यास करायचा तर आपणास एकूणच मानवी संस्कृती विकासाचा म्हणजे अश्मयुग, लोह युग, ताम्रयुग इ. चा अभ्यास

करणे क्रमप्राप्त आहे. त्याशिवाय भारतीय संस्कृतीचा उगम आणि विकास आपणास समजणार नाही.

भारतीय संस्कृती खऱ्या अर्थाने उजेडात आली ती मोहन-जो-दडो नि हडप्पा संस्कृतीच्या उत्खननातून. गंगत म्हणजे रामायण, महाभारताविषयी जे संशोधन झाले आहे त्यातून रावणाविषयी जी माहिती मिळते ती सर्वथा नवी तर आहेच, शिवाय ती रावणाच्या पारंपरिक प्रतिमेस छेद देणारी आहे. म्हणजे असे की 'रावण हा मोठा शैव साधक होता. तो वेद व्याख्याता होता. शिल्प शाखेचा (कलेचा) त्याने विकास केला. तो आयुर्वेद आचार्य होता. इतकेच नव्हे तर आयुर्वेदावर त्यानी एक ग्रंथ लिहिल्याचे पण सांगितले जाते.' आचार्य म्हणतात की इतिहास व संस्कृतीच्या संशोधन, अध्ययनात तुमच्या हाती अनेक गोष्टी कालपरत्वे येत असतात. परंतु त्यांचा स्वीकार, अस्वीकार हा समर्थित काय नि त्याज्य काय या सारासार विवेकावरच ठरत असतो. सर्वच समर्थनीय वा सर्वच त्याज्य असे असत नाही. खरा संशोधक कल्पनेतून काहीच आणत नसतो. मला हे सारे वाचत असताना इतिहास आणि संभाव्य सत्याविषयी मागे कुठेतरी ऐकल्या, वाचल्याचे आठवते. विशेषतः ऐतिहासिक चरित्रांचा अभ्यास वा त्यांच्या आधारे साहित्य कृतींची निर्मिती करत असताना 'संभाव्य सत्याचा परीघ' नेहमीच कसोटी ठरत असतो. ते इथेही आचार्यांनी वेगळ्या अंगाने मांडलेले दिसून येते.

द्रविड कोण होते? हे स्पष्ट करताना हजारीप्रसादांनी सांगितले आहे की द्रविड शब्द जातिवाचक नसून भाषा समूह वाचक आहे. द्रविड आणि कोल, मुंडा जमातीत विलक्षण साम्य आढळते. विशेष करून या सर्वांमध्ये वृक्षपूजा, नरबळी, जीवबळी (पशु), प्रेतपूजा इ. 'वितर्क'मधील 'हमारी संस्कृति और साहित्य का संबंध' हा प्रगल्भ निबंध. प्रारंभीच आचार्यांनी सांगून टाकलेले आहे की 'सभ्यता' आणि 'संस्कृति' शब्द हिंदीस नवे आहेत. म्हणजे प्राचीन हिंदी साहित्यात ते आढळत नाहीत. त्याचे कारणही तर्कसंगत आहे. ते असे की या संकल्पना तशा प्रबोधन काळानंतरच्या म्हणजे ग्रीक, रोमन संस्कृतीनंतरच्या. रोमन बादशहा कॉन्स्टंटॉईनने ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा घेतल्यापासून (इ.स. ३१२) ते सोळावे शतक असा काळ प्रबोधनकाळ (Renaissance) म्हणून ओळखला जातो. या काळात 'Civilization' आणि 'Culture' हे दोन शब्द संकल्पना म्हणून मान्य पावले. हिंदीत ते अनुक्रमे 'सभ्यता' आणि 'संस्कृति' या रूपाने रूढ झाले. आचार्यांनी या निबंधाच्या पहिल्या भागात दोन्हीमधील फरक स्पष्ट केला आहे. त्यातून त्यांची वैचारिक पारदर्शिता लक्षात येते.

आचार्यांच्या मतानुसार, सभ्यता चार खांबांवर उभी असते. - १) आर्थिक व्यवस्था २) राजकीय संगठन ३) नैतिक परंपरा ४) ज्ञान आणि कलेचे नियंत्रण. ज्या समाजात पूर्वापार चालत आलेली अव्यवस्था, अनागोंदी, साशंकता, असुरक्षितता यांचा अंत होतो, तिथे सभ्यता नांदू लागली असे आपण म्हणू शकू. समाजातील सामान्य माणसाच्या मनातील भय दूर होऊन कुतूहल, जिज्ञासेस वाव मिळणे हे सभ्य समाज लक्षण होय. सभ्य समाज व्यवस्थेत माणूस पशुसुलभ वर्तनातून मुक्त होऊन सामंजस्य आणि सहानुभूतीचे जीवन कंटू लागतो. एका अर्थाने आपण पाहू लागू तर सभ्यता ही बाह्यरचना आहे. ती माणसाच्या सुख, सुविधांची म्हणजेच खुशालीची काळजी घेते. संस्कृतीच्या तुलनेने सभ्यता निकट भविष्याचा किंवा अल्पकाळाचा विचार होय. ती एक व्यवस्था असते. कायदे, कानून, नियम, बंधन तिचा आधार असतो. सभ्यता बाह्य असल्याने चंचल म्हणजे परिवर्तनशील असते. सभ्यतेच्या कल्पनेत कालपरत्वे बदल होत असले, तरी मूळ मूल्ये कायम असतात. संस्कृती माणसाच्या ज्या आंतरिक विकासाची चिंता वाहते तिचा पायाभूत आधार असतो सभ्यता.

उलटपक्षी संस्कृती एक अंतर्दामी प्रक्रियेतून आकारते. तिचा आधार इतिहास आणि भविष्य असते. म्हणजे ती इतिहासाच्या पायावर भविष्याची काळजी वाहात असते. संस्कृतीचे चिंतन हे दूरगामी परिणाम करणारे असते. ती सतत सिंहावलोकन करत भविष्यलक्ष्यी प्रवास करत असते. संस्कृती माणसास कायद्यापेक्षा श्रेष्ठ मानत असते, हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. (खरे तर ती माणसास कायद्याच्या कचाट्यातून सदैव मुक्त मानत असते.) संस्कृती आंतरिक असते, त्याचे मूळ कारण तिचे स्थायित्व होय.

असे असले, तरी सभ्यता आणि संस्कृतीचा संबंध घनिष्ठ असतो, हे आपण विसरता नये. हे दोन्ही घटक विरोधी नसून परस्परपूरक असतात. जगात वेगवेगळ्या संस्कृती कार्यरत असतात. त्यातील अमूक एक श्रेष्ठ वा दुसरी कनिष्ठ असे असत नाही. खरे वैश्विक संस्कृतींचा विकास हाच आपला ध्यास असायला हवा. सर्व ज्ञान-विज्ञान शाखांचे प्रयत्न खरे तर याच दिशेने होत असतात. या सर्व चर्चेच्या पार्श्वभूमीवर भारतीय संस्कृती कशी आहे, हे पाहणे रोचक (Interesting) ठरावे. पाश्चात्य निबंधकार फ्रान्सिस बेकन (इ.स.१५६१ ते १६२६) ने संस्कृतीसाठी 'मानसिक शेती' (Mental Harvesting) शब्दाचा वापर केला आहे. (त्याच्या 'द एसेज' चे तीन खंड आहेत - १) काउन्सेल्स २) सिव्हिल ३) मॉरल.) यातील शंभराहून अधिक निबंधांमधून बेकननी प्रबोधन कालोत्तर समाज विकासात

मोठे साहाय्य केल्याचे दिसून येते.) या पार्श्वभूमीवर इंग्रज भारतात आले तेव्हा येथील समाज व्यवस्था कशी होती? तर त्याचे वर्णन 'अर्ध-सभ्य' असे करता येईल. म्हणजे देशात न्यायालय व सैन्य होते, पण जनता असुरक्षित होती. इथे विद्वान व धर्ममार्तंडांची कमतरता नव्हती. पण जनता मात्र अज्ञानी होती. समाजातील निम्न वर्गाचे लोक, तळागाळातील समाज अंधश्रद्धे होता. आर्थिक विषमता स्पष्ट होती. उद्योगधंद्यांचा अभाव होता. कला होती, पण तीवर समाजातील अभिजात वर्गाचे म्हणजे राजे, उमरावांचे वर्चस्व व नियंत्रण होते. तत्कालीन इंग्रज इतिहासकारांनी अर्धसभ्य भारताचं वर्णन अत्यंत सहानुभूतीपूर्वक करत एक मार्मिक शब्द वापरला होता Mystic भारत 'रहस्यमय' देश आहे. इथल्या सर्वांगीण रहस्याचा अभ्यास करणाऱ्यांमध्ये मॅक्स मुलर केलेला भाषिक अभ्यास महत्त्वाचा. त्यांनी आशियाई व युरोपियन भाषांतील दुवे शोधले व संस्कृत साहित्याचा अभ्यास केला. मानववंश शास्त्रज्ञांनी अभ्यास करून हे सिद्ध केले की येथील सर्व आर्य नव्हते. येथील संस्कृतीवरील विविध प्रभाव या अभ्यासातून पुढे आले.

जी गोष्ट भारतीय संस्कृतीची तीच भारतीय कला व साहित्याचीही. आचार्य द्विवेदी यांनी प्रस्तुत निबंधातून सभ्यता, संस्कृती परिभाषित करून त्या कसोटीवर भारतीय संस्कृतीची चिकित्सा केली व पुढे संस्कृती व साहित्याचा अन्योन्याश्रित संबंध या निबंधाद्वारे रेखांकित केल्याचे दिसते. भारतीय धर्म, संस्कृतीवर असा बाह्य प्रभाव (स्थलांतरित जमाती व विदेशी आक्रमक दोगांचाही) दिसून येतो, तसाच तो तेथील साहित्य, कलांवरही झालेला आढळतो. अजंठ्याची लेणी, चित्रे याचे उदाहरण म्हणून पाहता येण्यासारखे आहे. कालिदास काव्य, नाट्यावरील आर्येतर प्रभाव स्पष्ट आहे. पण महाभारत शुद्ध भारतीय म्हणून सांगता येईल. भारतीय नाट्यशास्त्र ही काही आर्यकला नव्हे. भारतीय नाटक मूकनाटक होते. नाटकात भाषेचा वापर आर्यांच्या आगमनानंतरचा आहे. आर्य, द्रविड, यक्ष, नाग इ. जमाती, टोळ्यांनी इथली संस्कृती आकारली, बदलली तशी येथील साहित्य, कलांमध्येही बदल घडून आले. ग्रीक, बॅबिलोनियन, असेरियनांचा प्रभाव येथील ज्योतिषशास्त्रावर दिसून येतो. सुफींचा प्रभाव इथल्या भक्ती व देव स्वरूपावर आहे, साहित्यावर आहे, हे कोण नाकारेल? मुस्लिमांचा प्रभाव येथील वास्तुकलेवर केवढा मोठा आहे. क्षणभर विरोधी वाटल्या तरी वास्तव म्हणून हे सारे आपणास स्वीकारावंच लागेल. इतिहास व संस्कृती या अशा गोष्टी असतात की त्या आपणास नाकारता नाही येत. त्यांचा

प्रभाव साहित्य, कलांवर अटळ असतो. भारतातील साहित्य और संस्कृतीच्या अभिन्न संबंधाची मुळं इथल्या पारंपरिक मानसिकतेत आहे. समन्वय भारतीय साहित्य व संस्कृतीची वृत्तीही आहे.

ही झाली प्राचीन काळची गोष्ट. आधुनिक काळ आणि त्याचे साहित्य म्हणजे पाश्चात्य प्रभावाची प्रतिक्रियाच. विशेषतः यंत्रयुगाने व सुधारणावादी विचारांनी गेल्या शतकात भारतीय समाज मन बदलून टाकले. 'राष्ट्रीयता' विचार प्राचीन साहित्यात आढळणार नाही. ती आधुनिकतेची देणगी व फ्रेंच राज्यक्रांतीची प्रतिक्रिया म्हणून पहाता येईल. या राष्ट्रीयतेतून इथली समाजरचना बदलली. 'इस राष्ट्रीयता ने जनता की सुरक्षा का प्रबंध करना शुरू किया! सुरक्षितता का अर्थ है सभ्यता की समृद्धि। यह सुरक्षा नाना रूपों में लोगों को मिलने लगी - चिकित्साशास्त्र के द्वारा, पुलिस और कोर्ट के द्वारा, म्युनिसिपल व्यवस्थाओं के द्वारा, ज्ञान-प्रसार के वाहक प्रेसों के द्वारा और इसी प्रकार अन्य विभागों द्वारा।' (विचार और वितर्क - पृ. १६१) भारतीय संस्कृती व साहित्याचा बदलांच्या संदर्भात विचार करताना एक गोष्ट आपण लक्षात ठेवायला हवी की युरोपीय समाजात ते बदल दीर्घकाळाच्या पल्ल्यात स्वीकारावे लागतात, तेच आपणास केवळ दशका-दोन दशकांच्या कालावधीत आत्मसात करावे लागतात. त्याचे प्रमुख कारण सुधारणांमधील अंतर व गती होय.

भारतीय संस्कृती व साहित्याचा पूर्वीइतका संबंध वर्तमानात राहिला नाही. वर्तमान साहित्यावर पश्चिमेचा प्रभाव काही अंशी अनुकरणावर येऊन ठेपल्याचं दिसतं. याची समीक्षा करताना आचार्य द्विवेदींनी स्पष्ट केले आहे की पश्चिम शब्द दिशा वा देशवाचक नसून तो विचारवाचक आहे. पौर्वात्य देश रहस्यमय, आध्यात्मिक व धार्मिक. उलटपक्षी पाश्चिमात्य देश व्यवसायी, 'मॅटर ऑफ फॅक्ट', म्हणजे भौतिक. पण आज एके काळी 'पूर्व' असलेले पूर्व जर्मनी, जपान, रशिया थोडेच पूर्व राहिले. आज पश्चिम शब्द 'आधुनिकता' संकल्पनेचा पर्यायवाची शब्द बनून गेला आहे, हे आचार्यांनी ज्या तार्किकतेने व विस्ताराने विशद केले आहे, त्यातून व्यासंग दिसून येतो.

आज जगात काय दिसते तर मनुष्य एकाच गोष्टीचा विचार करू लागला आहे. ती म्हणजे मानवी मनाची शाश्वत वृत्ती वा धारणा. त्यामुळे भारतीय संस्कृती, भारतीय साहित्य या गोष्टी तशा गैरलागूच म्हणायला हव्यात. (किंवा संकुचित!) व्यापक अर्थाने साहित्य, संस्कृतीकडे कसे पाहायला हवे, हे समजावत आचार्य द्विवेदींनी विधान केलेय की, "हमें पूर्व या पश्चिम, भारतीय या अभारतीय आदि कृत्रिम विभाजनों के अर्थहीन

परिवेष्टनों (आवरणों) से अपने को घेर नहीं रखना चाहिए। अगर जरूरत हों तथा कथित आध्यात्मिक आदि विशेषणों, विशिष्ट आचारों और मनोविकारों को अतिक्रमण करके भी विश्व जनीन सत्य को जानने की कोशिश करनी चाहिए।” (विचार और वितर्क - पृ. १६५).

आचार्य द्विवेदींचे संस्कृती संबंधाचे आकलन संकीर्णतेकडून उदारमतवादाकडे होणे यातच त्यांचे आधुनिकीकरण सामावलेले आहे. ते निरंतर नावीन्याचा स्वीकार करत स्वतःला आधुनिक बनवत गेलेले दिसतात. यामागे त्यांचं विश्वभान आहे, हे वेगळे सांगण्याची गरज नाही.

हिंदू संस्कृतीच्या अभ्यासाचे घटक

‘विचार और वितर्क’ निबंध संग्रहात संस्कृती या विषयावर लिहिलेला आणखी एक निबंध आढळतो, त्याचे शीर्षक आहे, ‘हिंदू संस्कृति के अध्ययन के उपादान’. हिंदू संस्कृतीचा अभ्यास म्हणजे कशाचा तर येथील जात वास्तव, वर्णाश्रम व्यवस्था, वेदाभ्यास, ब्राह्मण ग्रंथ, महाभारत, पुराणादी ग्रंथांचा अभ्यास होय. या पूर्वीच्या निबंधांतून झालेल्या चर्चेशिवाय नव्या कोणत्या गोष्टींची विवेचना आचार्यांनी या निबंधातून केली आहे, ते पाहणे महत्त्वाचे. एक गोष्ट अशी की भारत व या महादेशाची, खंडप्राय देशाची संस्कृती, इतिहास, साहित्य, भाषा, समाज, परंपरा अभ्यासणे म्हणजे हिंदू संस्कृती समजून घेणे होय. या सर्वांचा पट कवेत घेणे देशाचा भौगोलिक विस्तार व प्रदेश वास्तव लक्षात घेता अशक्य नसले, तरी अवघड खचितच.

हिंदू समाज म्हणून येथील जनसमूहांचा अभ्यास करायचा म्हटले तरी मानववंश शास्त्रज्ञांनी भारतात सात वंशाचे वा प्रकारचे जनसमूह असल्याचे लिहून ठेवले आहे. ते जगातल्या विविध देश, प्रांतांतून इथे आले नि स्थिर झाले. इथल्या माती नि मताशी एकरूप झाले. विशेष म्हणजे ते सर्व काही अपवाद वगळता स्वतःस आज हिंदू म्हणवून घेत आहेत. १) तुर्क व इराणी २) हिंदू आर्य ३) द्रविड ४) आर्य-द्रविड ५) मंगोल-द्रविड ६) मंगोल ७) द्रविड. भारतीय प्राचीन साहित्यात इथे कोणकोणत्या जाती होत्या, त्याचे वर्णन आढळते. त्यानुसार इथे असुर, दैत्य, दानव, नाग, सुपर्ण, यक्ष, किन्नर, गंधर्व, वानर, भालू (अस्वल), शकुनी, उलूक, (प्राचीन भारतातील एक प्रांत ‘उलूक’ असल्याचा उल्लेख आढळतो.) मत्स्य, खस (गढवाली) जनसमूह वा जमातींचे उल्लेख आढळतात. या साऱ्यांची समन्वित संस्कृती हिंदू संस्कृती म्हणून ओळखली जाते. त्यांच्या भाषा भिन्न असल्या, तरी त्या

इंडो-युरोपियन कुळातल्या म्हणून हिंदुस्तानी वा भारतीय भाषा म्हणून ओळखल्या जातात. प्राचीन साहित्यात या सर्वांचे सर्वकष उल्लेख आढळतातच असे नाही. कारण बऱ्याच जाती, जमाती, जनसमूह हे संपर्क व संबंध क्षेत्रांपासून वा मनुष्य वर्तींपासून दूर राहात व संपर्क करणे केवळ अशक्यप्राय होते. असा विस्तृत व वैविध्यपूर्ण समाज हिंदू म्हणून सर्वसाधारणपणे ओळखला जायचा. हिंदू संस्कृतीच्या अभ्यासाचे हे अनिवार्य घटक होत.

हे जनसमूह जाती व वर्णात विभागल्याचे दिसून येते. 'जात' व 'वर्ण' दोन्ही शब्द भिन्न होत. जात शब्द वंशसूचक तर 'वर्ण' व्यवसाय वा सामाजिक स्थान सूचक होय. एका वर्णात अनेक जातीचे लोक आढळतात. यावरून वर्ण व्यापक अर्थाचा व आशयाचा शब्द असल्याचे स्पष्ट होते. ब्राह्मण ग्रंथात वा उपनिषदांत चार वर्णांचे (चातुर्वर्ण) उल्लेख आहेत - ब्राह्मण, वैश्य, क्षत्रिय आणि शूद्र. परंतु जात म्हणाल तर चांडाळ, पोलकस, निषाद, दास, शबर, भिषज, रथकार, वृषल, इ. या सर्वांच्या अभ्यासाशिवाय हिंदू संस्कृतीचा अभ्यास पूर्ण होणार नाही.

हिंदू संस्कृतीच्या अभ्यासाचे साधन घटक म्हणून वेद अनिवार्य ठरतात. चातुर्वर्ण्यांप्रमाणे वेदही चार आहेत - ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद आणि अथर्ववेद. आचार्यांनी प्रस्तुत निबंधात यांचे विस्तृत विवेचन केले असले, तरी लेखाच्या विस्तारभयाने मी ते अशासाठी टाळतो की ती माहिती सर्वविदित आहे. म्हणजे किती ऋचा आहेत, वेदाचा वर्णविषय काय इ. विशेष म्हणजे आपणापर्यंत वेद आणण्याचं जतन कार्य कुणी केले असेल तर ते कृष्ण द्वैपायन यांनी. त्यांना दुवा द्यावा तेवढा थोडा. हे वेद अनेक शाखांत लिहिल्याचे आढळते. काही शाखांचे उल्लेख आढळतात, पण संहिता उपलब्ध होत नाहीत असे अभ्यासाअंती लक्षात येते.

हिंदू संस्कृतीच्या पारंपरिक अभ्यासाला नवी दिशा देण्याचे कार्य सन १९०७ च्या उत्खननाने केले. त्यातून विशेषतः आर्य भाषा परंपरेवर नवा प्रकाश पडल्याचे दिसून येते. प्रो. ह्यूगो विंकलरनी आणि मॅक्स मुलर वा ग्रियर्सन महोदयांनी इथल्या भाषांचे जे संशोधन, अभ्यास, संग्रह, वर्गीकरण केले, त्यानुसार हिटार्ईट व मितांती वर्गातील शब्दसमूह व हिंदू (आर्य) शब्दसमूह यात साम्य आढळते. त्यावरून इथले जनसमूह त्या प्रांतातून इथे स्थलांतरित झाल्याचे स्पष्ट होते. असाच अभ्यास शिल्प, अन्नपदार्थ, दागिने, पोषाख यांच्या नावांच्या अंगांनी झाला असून त्यातूनही सांस्कृतिक अंतःसंबंधाचे पक्के दुवे हाती येतात. त्यांच्या आधारे हिंदू संस्कृतीचा अभ्यास होत असताना नित्य नवे संशोधन म्हणजे पूर्व अभ्यासावर कालौघात जमलेली

धूळ झटकणे होय. माणूस नित्य संशोधन, अभ्यास करत असल्याने कोणतेही ज्ञान वा सिद्धांत अंतिम असत नाहीत, हेच खरे.

भारतीय संस्कृतीचे मूलस्रोत : वेद

‘कुटज’ निबंध संग्रहातील ‘भारतीय संस्कृति के मूलस्रोत : वेद’ हा निबंध यापूर्वी चर्चिलेल्या ‘हिंदू संस्कृती के अध्ययन के उपादान’प्रमाणेच वर्णनात्मक वा माहितीपर होय. असं असलं तरी आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी माहितीचं जे विश्लेषण करतात, जे पुरावे देतात, ते मात्र विचारणीय असतं खरे. आता या निबंधाचेच पहा ना. रोजच्या व्यवहारात हे उभय शब्द स्थूलरूपाने आपणास एकच वाटल्याने आपण समानार्थी म्हणून वापरतो. त्यातील फरक स्पष्ट करत आचार्य सांगतात की ‘मूढ’ म्हणजे समजून उमजून चुकीच्या गोष्टी ग्रहण करणारा वा आचरणारा. तर ‘मूर्ख’ म्हणजे अजाणतेपणी चुकीची गोष्ट करणारा. राजा दिलीपचे उदाहरण देऊन द्विवेदींनी समजावले आहे की तो ‘विचार मूढ राजा’ होता. गायीसाठी जीव देतो हे माहित असून त्याग करणारा. त्याला विवेकही माहित नव्हता नि वैराग्यही.

‘वेद’ माणसाला काही शिकवत असतील तर ‘सत्’ आणि ‘असत्’ मधील फरक. योग्य निर्णय घेण्याचे सामर्थ्य साहित्य देत असते. म्हणून त्याचं वाचन, मनन करायचे. ते द्रंढ दाखवते नि निर्णय शिकवते. मन निर्मळ ठेवून शुद्ध निर्णयाचे बळ साहित्य देते. प्राचीन साहित्यातील बोधकथा, पात्रे, मिथके ही सर्व या दृष्टीने महत्त्वाची. वेद म्हणजे अशा गोष्टींचा संग्रह, खजिना. दृष्टांत संग्रह म्हणून त्यांचे महत्त्व असाधारण. माणूस छोट्या छोट्या प्रलोभनांना बळी पडतो, कारण त्याला व्यापक, उन्नत माहित नसते म्हणून. वेदांमध्ये ते सामर्थ्य पुरेपूर भरलेलं आहे. जे अनुचित आहे, त्याची जाण आपणास साहित्य देते. वैराग्य व स्मशान वैराग्यातला फरकही ते सांगतं, समजावतं म्हणून वाचायचे. वेद म्हणजे आस्तिक तत्त्वज्ञानाचे ग्रंथ होत. ‘वेद’ शब्दातला अर्थच मुळी ज्ञान आहे, हे फार कमी लोक जाणत असावेत. वेदांमुळे भारतीय सांस्कृतिक परंपरेचे भान येते. प्रो. विंटरनिट्सनी वेदांचे वर्णन 'Whole Great Literature' असे केले आहे, ते वेदांच्या व्यापक आशयाचे निदर्शक आहे. एका ठिकाणी वेदांचा उल्लेख 'Family Sagas' केल्याचेही मला आठवते. त्याचा उल्लेख या निबंधात आचार्यांनी 'Family Books' असा केला आहे. वेद अपौरुषेय आहेत, याचा अर्थ इतकाच की त्याचा रचयिता अज्ञात आहे. ऋषींनी पठणाने ते जपले इतकेच.

प्रस्तुत निबंधातील उर्वरित अंश म्हणजे वेदांचे विवरण होय. द्विरुक्ती भयापोटी मी ते इथे देत नाही, त्याचं कारण वेदांची सर्वसाधारण माहिती ही सर्वश्रुत आहे.

प्रस्तुत लेखाचा उद्देश आचार्य हजारीप्रसादांच्या साहित्य संपदेतील भारतीय संस्कृतीविषयक आकलन निवेदन करणे व त्या अनुषंगाने भारतीय संस्कृतीच्या विविधांगांची आचार्यांनी केलेली मीमांसा स्पष्ट करणे आहे. हजारीप्रसाद द्विवेदी भारतीय संस्कृतीचे द्रष्टे समीक्षक होत. या निबंधांमधून त्यांचा साहित्य, भाषा, कला, संस्कृती, इतिहास, ज्योतिष, वास्तुकला, प्राचीन ग्रंथ, मानववंशशास्त्र इ. विषयीचे वाचन व व्यासंग लक्षात येतो, तो स्तिमित करणारा आहे. सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे ते प्राचीनतेकडे पोथीनिष्ठ पद्धतीने पाहात नाही तर मानव कल्याणाचे अंतिम साधन व विश्व संस्कृतीची निर्मिती म्हणून या सर्वांकडे ते आस्थेवाईकपणे पाहतात. शिवाय 'मनुष्यता' केंद्री ठेवून ते सारी मीमांसा करतात. 'मनुष्यता की निरंतर प्रवाहमान धारा, नाना मूल्यां से शक्तिसंग्रह करती हुई आगे बढ़ती आ रही है। (विचारप्रवाह पृ. १७४) सारख्या सकारात्मक विचारावर त्यांची असलेली श्रद्धा मला लाख मोलाची वाटते. दुसरे असे की समग्र विवेचनात ते मनुष्य चरित्रास व मूल्यांना असाधारण महत्त्व देताना दिसतात. साहित्यास ते माणूस घडणीचे सूत्र म्हणून मांडतात, हेही विशेष होय. मानवतावादी चिंतक म्हणून या निबंधांतून उभी राहणारी प्रतिमाही अधिक आश्वासक आहे. संस्कृतीकडे समाज वास्तव म्हणून वस्तुनिष्ठपणे पाहणारा हा विचारवंत तुम्हाला देश आणि परंपरांकडे पाहण्याची जात, धर्मनिरपेक्ष दृष्टी देतो, म्हणून त्यांचे विचार शब्दशः एकदा वाचायला हवेत. ज्यांना आपली समज अभिनिवेश मुक्ततेने रुंदावायची असेल त्यांना आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदींचं लेखन एक अनुकरणीय वस्तुपाठ म्हणून पाहता येईल.

टीप : वरील लेख आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी यांच्या 'संस्कृती' विषयक निबंधांच्या आधारे त्यांच्या संस्कृती चिंतनाचा परिचय करून देण्याच्या उद्देशाने लिहिलेला आहे. या विषयावर त्यांचा स्वतंत्र ग्रंथ नसला, तरी स्फुट निबंध ग्रंथांइतकेच महत्त्वाचे होत. **संदर्भित निबंध संग्रह - १) अशोक के फूल २) कल्पलता ३) विचार और वितर्क ४) कुटज.**



मध्ययुगीन सांस्कृतिक विकास आणि सामंजस्य गजानन माधव मुक्तिबोध

प्रारंभीच्या शतकामध्ये मुस्लीम धर्मविचार एक तत्त्व म्हणून विदेशीच होता, परंतु हळूहळू त्याचे भारतीयकरण होत गेले. एकीकडे संकुचित मनोवृत्ती तर दुसरीकडे उदारमतवादी प्रवृत्ती या दोहोंमधील संघर्षात उदारवादी आदान प्रदानाचीच सरशी होत गेली. इस्लामी विचारांच्या संपर्क आणि संस्पर्शामुळे जनजागृती घडून आली. भक्ती आंदोलन देशभर पसरले. प्रगल्भ, समजदार संतांनी सर्वसामान्य मानवधर्म रुजवण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न केला. मागासवर्गीय समाजात महान संत, साधू आणि कवी उदयाला आले. ते मुस्लीम आणि हिंदू - दोन्ही समाजातील सर्वसामान्यांचे श्रद्धास्थान बनले. भारताच्या इतिहासात पहिल्यांदाच, मागासवर्गीय समाजास प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. त्यांनी तत्कालीन सांस्कृतिक, सामाजिक समस्या सोडविण्याचे प्रयत्न केले. हिंदू-मुसलमान एकमेकांच्या जवळ आले. प्रांतिक मुस्लीम शासकांनी वेळोवेळी या एकता आंदोलनात समन्वयकाची भूमिका निभावली, वठवली. अत्युच्च मानवीय एकतेच्या भावनेचे पारडे जड झाले. तिने जाती-धर्माच्या भिंती पाडल्या. भारताच्या या आध्यात्मिक मानवी समन्वय युगाने अनेक महापुरुषांना जन्म दिला.

* इस्लामचा भारतीय संस्कृती संपर्क आणि तत्कालीन प्रश्न

विदेशी मुस्लीम आक्रमक भारतात स्थायिक होण्याच्या इराद्याने आले होते. प्रारंभीच्या काळात ते विदेशीच होते. मग कालौघात मुस्लीम प्रशासनात भारतीयांचा चंचुप्रवेश झाला. अल्लाउद्दीन खिलजीच्या दरबारातील मलिक काफूर हा मुसलमान भारतीयच होता. गुजरातचा सुलतान धर्मातरित मुसलमान

असला तरी तो मुळात तक्षक जातीय हिंदूच होता. मुस्लीम आमदनीच्या शेवटच्या कालखंडात ज्याने बहामनी राज्याची मुहूर्तमेढ रोवली तो हसन गंगू हिंदूचा मुसलमान झालेलाच होता. दुसऱ्या शब्दात सांगायचे झाले तर मुस्लीम प्रशासनात भारतीयांचा दबदबा होता.

दिल्लीच्या पठाणी साम्राज्यात हुद्देदार मुसलमान असले, तरी हिंदूंच्याशिवाय त्यांचं पान हलायचे नाही. हाताखालचे अधिकारी आणि कर्मचारी हिंदूच असायचे. अशा हिंदू कर्मचाऱ्यांकरवीच ते शेतसारा व राज्याचा महपूल ते गोळा करीत. यातूनच हिंदू-मुसलमानांत परस्पर संपर्क येत राहायचा. कालांतराने हे संबंध घनिष्ट झाले.

चौदाव्या शतकाच्या अंतिम दशकात ज्या मुस्लीम राज्यांचा उदय झाला, त्यात तर हिंदू-मुसलमान एकमेकांच्या आणखी जवळ आले. मुस्लीम साम्राज्यात उच्च पदांवर तर हिंदू अधिकारी असतच, पण अंमलबजावणीच्या पातळीवरील सर्व कामे हिंदूंकरवीच होत राहायची. माळव्याच्या सुलतानाने चंदेरीचा राजा मेदिनी रायला नि त्यांच्या मित्रांना महत्वाचे अधिकार दिले होते. बंगालचा सुलतान हुसेन शहाने तर अनेक हिंदू अधिकाऱ्यांवर राज्य चालविण्याची जबाबदारी सोपवलेली होती. अशा उच्चपदस्थांत सनातन, पुरंदर, रूप नामक व्यक्तींचा भरणा अधिक होता.

मुस्लीम शासक हिंदूंची मंदिरे आणि समाध्यांना दान द्यायचे. बिहारच्या मुहम्मद शहा नामक जहागीरदाराने आपल्या जहागिरीतील मोठा हिस्सा बौद्ध गथेतील मंदिरांना दिला होता. काश्मीरचा सुलतान जैनुलाबदीन शारदादेवी आणि अमरनाथ मंदिराच्या दर्शनासाठी नित्यनियमाने जात राहायचा. त्यांनी भक्तांसाठी धर्मशाळा बांधल्या होत्या. मोहम्मद तुघलकसारखा सुलतानही आपल्या सुप्त आकांक्षापूर्तीच्या हेतूने अनेक हिंदू योगी आणि साधूंकडे आशीर्वाद घ्यायला जायचा. रजपुतांचे अनुकरण करत मुसलमानांनी 'जोहर' प्रथा अंगीकारल्याचे उल्लेख इतिहासात दिसून येतात. तैमूरलंगाचे सैन्य आपला किल्ला नष्ट करणार या शंकेने भटनेरचा मुस्लीम शासक कमालुद्दीन व त्याच्या अनुयायांच्या सौभाग्यवर्तींनी जोहर प्रथा पाळल्याचे (चितेत आत्माहुती) दिल्याचे उल्लेख वाचायला मिळतात. ते सुभेदार मात्र तैमूरलंगाशी दोन हात करत युद्धात कामी आले. त्या काळातली हिंदू पगडी मुसलमानांत प्रिय होती. मुस्लीम स्त्रियांत बांगड्या भरायची प्रथा रूढ होती. इतकेच नव्हे, तर हिंदू नगरिक मुस्लीम पोषाख वापरत.

हेच काय, विजापूरच्या मुस्लीम दरबाराचा कारभार मराठी भाषेत व्हायचा. विजापूरचे सुलतान आदिलशहा होते. इब्राहिम आदिलशहा इतका विद्वान नि लोकप्रिय होता की प्रजा त्याला 'जगद्गुरु' म्हणायची. बहामनी साम्राज्यातही प्रशासकीय व्यवहारात हिंदूंना वाव होता. तिकडे विजयनगर साम्राज्यात अनेक सेनाध्यक्ष मुसलमान होते. सैन्यात मुस्लीम शिपाई असणे ही काही नवलाईची गोष्ट नव्हती.

भारतात मुस्लीम साम्राज्य दृढ होण्यापूर्वीच मुस्लीम फकीर या देशात येऊन स्थिरावले होते. सूफी संत, कवी यासंदर्भात उदाहरण म्हणून सांगता येईल. मुस्लीम देशात त्या वेळी सूफी-संतांना 'काफिर' मानले जायचे. या पार्श्वभूमीवर हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. परिणामतः अनेक सूफी फकिरांनी भारतात येणे पसंत केले होते.

अकराव्या शतकापर्यंत तरी भारतात मुस्लीम राजवट स्थापन झालेली नव्हती. त्या काळात मुस्लीम फकीर नि साधु, संत, सिद्धांना राजकीय वरदहस्त लाभलेला नव्हता. परंतु त्यांचं चारित्र्य-बल उच्च होते. त्यांचे विचार नि सिद्धांत उपनिषद आणि वेदान्ताशी मिळते-जुळते होते. अकराव्या शतकात शेख इस्माइल यांनी, तर बाराव्या शतकाच्या पूर्वार्धात नूर सतागर इराणींनी अनेक शूद्रवर्णीयांना मुसलमान बनवले होते. मागास जातीतील अनेक मुसलमान झाले खरे पण त्यांच्यावर पूर्वसंस्कार नि परंपरांचा पगडा इतका मोठा होता की, ते तो सोडून मुस्लीम रीतीरिवाज आत्मसात करू शकले नाहीत.

या जाती गरीब होत्या. त्यातील गरीब मुसलमान गरीब हिंदूंबरोबर आपोआप मिसळत. एक गरीब दुसऱ्या गरिबाच्या भावना लगेच समजून घेतो. अशा जातींपैकी एक 'योगी' जात होती. मुसलमानांनी ती धर्मांतरित केली होती. ती जात कधीकाळी ब्रह्मचारी असायची. त्या जातीने नंतर गृहस्थाश्रम स्वीकारला. हे जोगीच पुढे गोसावी म्हणून ओळखले जाऊ लागले. या जातीनं इस्लाम धर्म स्वीकारला खरा, पण त्यांच्यावरील पूर्वापार हिंदू संस्कार तसेच राहिले. थोडक्यात सांगायचे तर, मुस्लीम नि हिंदू सर्वसाधारण जनतेत दृढ संबंध निर्माण झाले. त्यातही निम्नवर्गीय गरीब जनतेच्या पातळीवर हे संबंध अधिक दृढ व आत्मीय होते, हे आपण लक्षात घ्यायला हवे.

परंतु उच्चवर्णीय अभिजनांत मात्र संघर्षाचे वातावरण होते. विशेषतः राज्यसत्ता गमावलेल्या सवर्णांत हा संघर्ष शिगेला पोहोचला होता. विशेषकरून

मुस्लीम शासक नि त्यांचे उच्च राजकीय हुद्देदार, सेनाध्यक्ष धर्माच्या नावाखाली राजनैतिक व आर्थिक स्वार्थ साधत होते. अनेकदा या स्वार्थापोटी मुस्लीम साम्राज्यात धर्मभावना भडकावल्या जात. मुस्लीम सामन्त आपली भूक हिंदू सामंतांच्या समूळ उच्चाटनाने भागवत. इस्लामनी त्याच्या धर्मगुरु, मुल्ला-मौलवींनी सुलतानांना तर शिकवण देऊन पटवून दिले होते की, 'हिंदू-काफिरांना मुसलमान बनवणे हे पवित्र धर्मकृत्य आहे.' हिंदूंची जात-संस्कृती प्राचीन काळापासून चालत आलेली होती. तीत धर्मगौरवाची भावना तीव्र होती. त्यांच्याकडे ज्ञानाचा वारसा होता. परंतु त्यांच्यात राजकीय वारशाची पोकळी होती. ती भरून काढण्याचा तो आटोकाट प्रयत्न करत राहायचे.

मुस्लीम सामंत शासक तर हिंदू सामंत, महाजन, जमीनदार शासित होते. अनेक मुस्लीम सामंत, सरदारांनी हिंदूवर अनन्वित व अमानुष अत्याचार केल्याची नोंद इतिहासात आढळते.

परंतु हे सत्य अस्तित्वात येण्याचं मूळ कारण आपण शोधू लागलो तर असं दिसून येतं की लोक जे मध्य आशियातून आलेले होते, ते सभ्य गणले जात असले, तरी मूलतः सभ्य नव्हते. त्यांच्या रोमारोमांत, कणाकणांत भटकं, आक्रमक योद्धा रक्त वाहात होतं. हे जेव्हा मध्य पूर्वेतील पठारावर फिरत होते, तेव्हा ते बौद्ध बनवले गेले. सम्राट अशोकाच्या उपदेशांनी आणि कनिष्काच्या धर्म प्रचारांनी त्यांना जरी बौद्ध बनवले असले, तरी तो कायाकल्प नव्हता. होता तो बाह्य बदल, ते वरवरचे सभ्य बनले होते. ते जेव्हा हिंसक आक्रमण करत पश्चिम आशियात घुसले तेव्हा शासनाच्या संपर्कात आले. आणि आपला पूर्व बौद्ध धर्म विसरले नि झटक्यात त्यांनी इस्लाम धर्म स्वीकारला.

एका विशिष्ट देश, काल, परिस्थितीच्या संदर्भात अरब जातींच्या एकीकरणाच्या उद्देशाने महंमद पैगंबरांनी धर्मयुद्ध अर्थात 'जिहाद' महत्त्वपूर्ण मानला होता. महंमद पैगंबरांनी ज्या ज्या धर्मांचा अभ्यास केला होता त्या धर्मांतील ऋषींना त्यांनी संतच मानले होते. मुस्लीम विजयी आक्रमकांनी मात्र राजकीय स्वार्थापोटी त्याला धर्माचा मुलामा चढवला.

प्रत्येक देश नि काळात मानव जातीने एकाच वेळी दोन परस्परविरोधी वृत्ती प्रकट केल्या आहेत. १) संकुचित वृत्ती २) उदारमतवादी वृत्ती. इस्लाम धर्मात कुराण प्रमाण मानणाऱ्या नि ईश्वरभक्तीत लीन झालेल्या सूफी संतांना फाशीची शिक्षा फर्मावण्यात आली. मुल्ला-मौलवी आणि सुलतानांनी अशांना 'काफिर' संबोधून त्यांची टर उडवली.

जेव्हा तुर्क मुसलमान झाले तेव्हा तर त्यांना ही संकुचित वृत्ती सोयीचीच ठरली. मुस्लीम धर्मगुरूंचा प्रभावच असा होता की ही वृत्ती दृढ व्हायला वेळ लागला नाही. मग तर तुर्क जातींना आपल्या पूर्वापार रक्तपिपासू वृत्तीस धार्मिक अधिष्ठानच प्राप्त झालं. राजनैतिक, आर्थिक स्वार्थसिद्धीसाठी धार्मिक उन्माद साधनच बनून गेलं. मुल्ला-मौलवींची चलती अस्तित्वात आली. लुटेरे धर्मयोद्धे समजले जाऊ लागले. जे लुटेरेपण भारताने शक, हूणांसारख्या विदेशी जातीत अनुभवले होते, तेच त्यापेक्षा भयंकर रूपात त्यांच्याच उत्तर पिढ्यांत अनुभवायला मिळाले. हे तुर्क तेच होते ज्यांनी ज्या मानव जातींनी पूर्व आशियात हिंसक आक्रमण, हत्यासत्र अवलंबत पूर्व युरोपीय मैदानी प्रदेशांवर स्वाऱ्या केल्या होत्या.

मंदिर आणि मूर्त्या उद्ध्वस्त करणारे हे रक्तपिपासू राजनैतिक, स्वार्थार्थ धर्माच्या नावावर आपल्या अनुयायांना प्रोत्साहन देत होते. जर त्यांनी लूट केली नसती तर आपल्या सैनिकांना ते वेतन देऊ शकले नसते. शिवाय सैन्याचा खर्च चालवणे त्यांना कठीण होऊन गेले असते. पैशाच्या तजविजीसाठी धर्म अनिवार्य बनून गेला होता. युद्ध व्यवसाय झाला होता. रजपूत, क्षत्रियांची स्थितीही यापेक्षा वेगळी नव्हती.

अतिप्राचीन काळापासून भारतात युद्ध करणाऱ्या जाती नि त्यांचे समर्थन आणि पोषण करणाऱ्या पुरोहित जाती अस्तित्वात होत्या. म्हणून एकीकडे सतत लढाया होत राहायच्या. कोणतीही केंद्रीय सत्ता अधिक काळ राज्य करू शकायची नाही. तर दुसरीकडे पुरोहित वर्ग आपल्या धार्मिक विधींच्या माध्यमातून युद्ध व्यवसायींना प्रोत्साहन देत राहायची. भारत सुसभ्य नि सुसंस्कृत देश असल्यामुळेच त्यांनी धर्मयुद्धा आणि धर्म-नियम, युद्धकैद्यांशी अपेक्षित मानवी वागणूक, शत्रूशी केला जाणारा सद्भावनापूर्ण व्यवहार, तसेच दया, क्षमा आणि करुणेसंबंधी असलेले सामाजिक, सांस्कृतिक, आध्यात्मिक, राजकीय महत्त्व विशद केले आहे.

असे असले, तरी भारतात पहिल्यापासूनच एका मोठ्या युद्ध व्यवसायी जातीच्या (क्षत्रिय) प्राबल्यामुळे लढाया होतच राहिल्या. त्यामुळे जनमानसात असा समज दृढ झाला होता की लढाईत मृत्युमुखी पडले की स्वर्गप्राप्ती होते. फरक इतकाच होता की क्षत्रियांना अशा अर्धसभ्य, रक्तपिपासू युद्ध व्यवसायी जातींना तोंड द्यावे लागे की ज्यांची युद्ध पद्धती सर्वथा भिन्न होती. ते भय पसरवत, अराजकता निर्माण करत, आपल्या नृसंशतेचा धाक घालत आणि धर्माचा पुकारा करीत युद्धाच्या मैदानात उतरत. ते विदेशी होते. इथे ते नवेच होते. दहशत पसरवणे हेच त्यांचे प्रमुख तंत्र नि अस्त्र होते.

परंतु येथील वातावरणाने त्यांना बदलले. त्यांनी येथील अर्थव्यवस्थेत हस्तक्षेप नाही केला. शेती व अन्य जीवनावश्यक वस्तूसाठी ते भारतीयांवर अवलंबून होते. भारतीय जनतेतील काही लोक आपले असणे ही त्यांची अनिवार्य गरज होती. म्हणून त्यांचे धर्मप्रसारक शूद्रवर्णीयांना धर्मांतराने मुसलमान करित. दुसरीकडे अभिजन वर्गातील हिंदू भीती व स्वार्थापोटी इस्लाम धर्म स्वीकारत.

प्रारंभी मुस्लीम शासक विदेशी होते, पण त्यांच्यात भारतीय मिसळत राहिले. विदेशी आक्रमक भीती व धाकदपटशा दाखवूनच सभ्य व स्वाभिमानी जातींवर राज्य करत रहायचे. परिणामतः त्यांच्या नृशंसतेच्या नि अनन्वित अत्याचारांच्या आठवणी हिंदूंना विसरणे अशक्यप्राय होऊन गेले होते. परंतु पुढे हळूहळू धर्माभिमानांनी हिंदू संपर्काने त्यांना ओळखून होते. मुस्लीम शासकांचे नि त्यांचे घनिष्ठ संबंध प्रस्थापित झाले; तसेच भारतीय भाव नि विचारांचा त्यांच्यावर प्रभाव पडू लागला. अशा प्रकारे मुस्लीम शासक वर्गात दोन प्रवृत्ती दिसू लागल्या. एक संकुचित तर दुसरी उदारवादी. या दोन भिन्न प्रवृत्तीत मतैक्य अशक्य होते.

हिंदू सामंती सभ्यतेतही या दोन प्रवृत्ती प्रकट झाल्या. पैकी एक प्रवृत्ती भारतीय धर्माच्या नावावर रूढी व जातीय संकुचित दृष्टिकोनासच धर्म मानत विकसित होत राहिली तर दुसरीकडे या विरुद्धची वृत्ती मानवासाठी सामान्य धर्म शोधत राहिली. तिने हिंदू-मुसलमान, ब्राह्मण-शूद्र, अशा सर्व प्रकारच्या भेदभावांना मूठमाती देत, ईश्वर भक्तीत लीन राहात मानवधर्म स्थापनेचे प्रयत्न केले.

अशा मानव धर्माचे समर्थक समाजातील मागासवर्गीय होते. त्यांच्यात हिंदू व मुस्लीम गरीबांचा समावेश होता. निर्गुण उपासक संत आणि सूफी-साधक याच विचाराचे होते.

याच्याविरुद्ध ब्राह्मण प्रभावाचा आग्रही, कर्मकांडप्रधान व जातीधर्म समर्थक हिंदू धर्म दिवसेंदिवस कट्टर होत गेला. वेदान्त आणि ईश्वरीय सत्ता प्रमाण मानणाऱ्या ब्राह्मण वर्गासाठी जाती-उपजातीचे नियम ब्रह्मवाक्य होते. दक्षिण भारतात हिंदू हे सामन्त आणि शासक असल्यामुळे ब्राह्मणांचे फावले. परिणामस्वरूप तिथे कट्टरतेस टोक आले.

आज दक्षिण भारतात ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरांचा प्रश्न ऐरणीवर आला आहे. तसा तो प्राचीन प्रश्न होय, परंतु मध्ययुगात त्यास टोक आले. या प्रश्नाचा शोध घेताना लक्षात येते की ज्या जाती वा वर्ण शूद्र समजले जातात,

अशामधून साधू-संत जन्माला आले. परिणामतः दक्षिण भारतातील सर्वसामान्य भक्तांना समाजाकडून मोठा त्रास सहन करावा लागला. हे सर्व साधू-संत मानव-धर्मावर विश्वास ठेवणारे होते. त्यांना याद्वारे जगातील सर्व मानवांत एकता आणि बंधुभाव निर्माण करायचा होता. म्हणून तर कबीराने पंडित आणि मौलवी दोघांना फटकारले होते. त्यांनी या दोघांच्याही अंधविश्वासावर प्रहार केला होता. ही गोष्ट अत्यंत महत्वाची आहे की हा विचार समाजाच्या निम्न समजल्या जाणाऱ्या वर्ग, वर्ण नि जातीतून आलेला होता. हा समाज हिंदू नि मुसलमान दोन्ही धर्मातील तळागाळाचा होता, हे विशेष. तसं पाहिलं तर बौद्ध आणि जैन धर्मीयांनी, त्यांच्या साधू-संतांनी प्राचीन काळापासूनच शील, सदाचार, प्रेम, करुणा इत्यादीवर भर दिलेला होता. ते यापूर्वीच जातिभेदाचा विरोध करत आले होते. परंतु नव्या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवर मागासवर्गीय संतांच्या विचार नि आवाहनांना असाधारण महत्त्व होतं. नाथ संप्रदायांनी अकराव्या शतकातच उत्तर-पश्चिम भारतात अशा विचारांचा श्रीगणेशा केलेला होता. दक्षिण आणि उत्तर भारतातील निर्गुण उपासक असाच प्रचार, प्रसार करत आले होते. दक्षिण भारतात लिंगायत, महाराष्ट्रात महानुभाव पंथीयांनी अशीच धर्मनीती अवलंबिली होती. या उदारवादी नि व्यापक विचारधारांचा विरोध ब्राह्मणशाहीकडून मोठ्या प्रमाणात झाला होता.

जेव्हा धर्म आणि ईश्वराच्या नावावर समाजात परस्परविरोधी प्रचार होत राहायचा, तेव्हा धर्म आणि ईश्वराच्याच नावावर मानवी एकता, प्रेम, सामंजस्याचा प्रचार शक्य होता. यात काहीच आश्चर्य नव्हते की त्या काळी अनेक हिंदू सूफी झाले होते नि अनेक मुसलमान कृष्णभक्त! अगणित मुसलमान आणि अस्पृश्य नानक नि कबीरांचे अनुयायी होते. राजा भर्तृहरिची गीते गात कितीतरी मुस्लिम फकीर त्या काळी भारतीयांच्या गळ्यातील तारत बनले होते.

चौदाव्या शतकाच्या अखेरच्या कालखंडात हिंदू-मुस्लीम मैत्री नि एकतेच्या वातावरणात अनेक प्रांतीय संस्थानांतून, राजवटींतून परस्पर विश्वास निर्माण झाला होता. परिणामी एकमेकांचे प्रतिस्पर्धी समजल्या जाणाऱ्या वर्गांतूनही आत्मीयतेचे दर्शन घडायचे. यात अविश्वसनीय असे काहीच नव्हते. उलटपक्षी तो त्या काळचा रिवाज बनून गेला होता, असे म्हटले तर ते अतिशयोक्त ठरू नये नि आश्चर्यही!

आज भारतात राजकीय स्वार्थापोटी जातीयवाद, प्रांतवाद डोके वर

काढत आहे. अशा पार्श्वभूमीवर मध्ययुगीन संत नि फकीरांनी, प्रगल्भ नि समजदार, शहाण्या-सुरत्या कवींनी, सूफींनी नामस्मरणाद्वारे हृदय पवित्र होऊ शकते हे सांगत जात, धर्म, वर्ण, प्रदेश इ. संकुचित विचारांपलीकडे जात विशाल मानव धर्माची केलेली प्राणप्रतिष्ठा, त्यासाठी वेचलेले आयुष्य नि कष्ट लाख मोलाचे ठरतात.

अशा वातावरणात शेवटचा श्वास घेणारे मुस्लीम व हिंदूंचे सामंत-सरदार प्रभावित झाले नसते तरच आश्चर्य! बंगालचा सुलतान हुसेन (१४९३-१५१८) यांने 'सत्यपीर' नामक संप्रदाय स्थापन केला होता. 'सत्यपीर' म्हणजे परमेश्वर! त्याची हिंदू-मुसलमान दोन्ही धर्मीय उपासना करीत. पुढे पंधराव्या शतकात 'सतनामी' आणि 'नारायणी' संप्रदायांची स्थापना झाली. त्यांच्या विकास काळात त्या संप्रदायात हिंदू-मुसलमान दोन्ही धर्मांचे लोक अनुयायी म्हणून सामील झाले होते.

थोडक्यात सांगायचे तर मुघल कालखंडापर्यंत जनतेतील सांस्कृतिक एकता, मैत्री, बंधुभावाद्वारे आदर्श मानवधर्म अस्तित्वात आल्याचे चित्र प्रत्यक्षात अवतरले होते. मुघल सम्राट अकबराला वारसा म्हणून हे वातावरण लाभलं. अकबराने ते वातावरण राजकीय व सामाजिक क्षेत्रात परिवर्तित करून एक नवा वस्तुपाठ कायम केला.

ही संप्रदायांची गोष्ट झाली. मुस्लीम साधु-संतांनी वेदान्त आणि वैष्णव धर्माच्या अनेक गोष्टी आत्मसात केलेल्या आहेत. इस्लामच्या सूफी धर्म साधनेत योगाचा अंतर्भाव आहे. मुस्लीम साधु-संतांबद्दल हिंदूमध्ये आदरभाव दिसून येतो. दोन्ही धर्मातील सामंजस्यामुळे नि सहकार्यामुळेही हिंदू मानस नि मनीषेत परिवर्तन झाल्याचे दिसून येते. हिंदू धर्म, कला आणि ज्ञान-विज्ञानात मुस्लीम तत्त्वांचा प्रवेश आढळतो. ईश्वरीय नि मानवीय प्रेमभावनेने दोघांना एक केले आहे. पीर नि फकिरांना हिंदू आपले मानतात, हे कशाचे निदर्शक आहे?

मुस्लीम कबरींवर हिंदू मिठाईचा प्रसाद ठेवतात नि कुराणातील आयते ऐकतात. ते कुराणाला देववाणी मानतात. तिकडे मुसलमान कवी भारतीय भाषात कृष्णभक्तीपर पदे रचतात. आता तर हिंदू आपल्या घरात संकटमोचनार्थ, अपशकुनांपासून वाचण्यासाठी कुराण ठेवू लागले. इतकेच काय, ते आपल्या घरी मुसलमानांना खाऊ-पिऊ घालू लागले. पंजाबच्या अब्दुल कादिल जिलानी, बहराईचच्या सैयद सालार महमूद, रावळपिंडीच्या अनेक ब्राह्मणांचे भक्त हे दोन्ही धर्म, जातींचे होते. अजमेरच्या शेख मुईनुद्दीन

चिश्तीच्या उपासकांत शेकडो हिंदू होते. त्याचप्रमाणे बंगाल प्रांतात मुसलमान लोक हिंदूंच्या शीतलादेवी, कालिमाता, धर्मराज, वैद्यनाथ इत्यादी देव-देवतांची पूजा करू लागले. त्यांच्या स्वतःच्या धर्मात मूर्तिपूजेस असलेला विरोध पाहता हे लोकविलक्षण मानावे लागेल. त्याचप्रमाणे मुसलमानांनी आपल्या नवनव्या देवी-देवतांची निर्मिती केली. उदाहरणच द्यायचे झाले तर सांगता येईल की नद्यांचे दैवत खवाजा खिज़्र, सिंहवाहिनी वनदेवी आणि तिचा प्रेमी आणि अंगरक्षक जिंदा गाजी. ही सारी नवी मुस्लीम दैवते होत. आम्ही एकमेकांच्या वाईट चालीरीतींचेही अनुकरण केले. जसे की हिंदू स्त्रिया पर्दापद्धती पाळू लागल्या. मुसलमानांत जाती प्रथा अस्तित्वात आली. धार्मिक उत्सवात देवघेव सुरू झाली. आपल्याकडील शिवरात्रीप्रमाणे मुसलमानांत 'शबे बरात' सुरू झाली. आपल्याकडील 'आरती' प्रमाणे त्यांच्यात 'उतारा' उतरून घेण्याची प्रथा सुरू झाली.

इस्लाम धर्मात भक्ती भावनेचा उगम झाला. त्या धर्मात मृदुता आली. एक प्रकारची रसार्द्रता निर्माण झाली. राजकीय आणि सामाजिक क्षेत्रात परस्परपूरक घनिष्ठ संबंध निर्माण होऊ लागले. हिंदू-मुसलमानांत आन्तरजातीय, आंतरधर्मीय प्रेम-प्रणयाची उदाहरणे समोर येऊ लागली. हिंदू आपल्या मुसलमान प्रेमिकेस घरी ठेवू लागले. प्रसिद्ध साहित्यशास्त्री पंडितराज जगन्नाथांची प्रेमिका मुसलमान स्त्री असल्याचे ऐकिवात आहे. असेच संबंध हिंदू-मुस्लीम सामंतात दिसून येण्यात आश्चर्य नाही. पण एक गोष्ट निश्चित की सामान्य जनतेत असे संबंध फार पूर्वीपासून दिसून येतात. अकबरांनी राजपुतांत असे संबंध निर्माण केले. खरे तर ते भारतीय जनमानसात पूर्वापार आढळतात. राजकीय क्षेत्रात हिंदू-मुसलमानांचे मांडलिक झाले, त्याचप्रमाणे हिंदू राजांच्या घरी मुस्लीम नबाब, जहागीरदार, सरदार असत.

भारतीय जनता आपल्या परीने या सर्व परिस्थितीचे आकलन, विश्लेषण करत होती. हिंदूंचे मुसलमानांशी तसेच मुसलमानांचे हिंदूंशी प्रेमाचे संबंध निर्माण होत होते. परंतु त्या काळात औरंगजेबासारख्या धर्मांध शासकांची शक्ती नि वृत्ती काही क्षीण नव्हती. मुगल दरबारात एकीकडे शहाजहान उदार तर दुसरीकडे त्याचा मुलगा दारा अनुदार तसाच संकुचित वृत्तीचा त्याचा भाऊ औरंगजेब! अशाच परस्पर विरुद्ध संघर्षशील वृत्ती हिंदूंतही दिसून यायच्या.

या प्रवृत्ती आजही आहेत. त्यामुळेच भारतात सामाजिक सांस्कृतीचा विकास होऊ शकत नाही.

आर्थिक, सामाजिक स्थिती

हे यापूर्वीच स्पष्ट करण्यात आले आहे की युद्ध-व्यवसायी जातींसाठी युद्ध अनिवार्य असते, कारण तो त्यांच्या जगण्याचे साधन असते. त्यामुळे ते भांडण्याचे कारण मिळाले नाही तर कुरापती काढते. मग राज्यविस्ताराचे कारण काढून वैर, शत्रुत्व, संघर्षात गुंतून राहणे हा एक प्रकारे त्यांचा जीवनक्रम बनून गेलेला होता. विशेषतः हे तेव्हा घडायचे जेव्हा राज्यकारभार क्षत्रिय पाहात असायचे नि जनता निद्रिस्त असायची.

हूण, मंगोल, मराठे इत्यादी युद्धखोर जातीत लूट करून सेनेचा खर्च भागविण्याची वृत्ती दिसून येत असे. अशा काळात साहसी, वीर लोक पैशाच्या प्रलोभनाने सैन्यात भरती व्हायचे. दिल्लीचे तखत चालविणाऱ्या काळात म्हणजे जेव्हा देशभर केंद्रीय सत्ता असायची अशा वेळी स्वतंत्र संस्थाने, राज्ये जिंकून लुटीद्वारे सेनेचा उदरनिर्वाह करण्याची वृत्ती असायची. जेव्हा दिल्लीवर पठाणांचे राज्य होते तेव्हा त्यांनी आर्थिक सुधारणांकडे कानाडोळा केल्याचे दिसून येते.

आणि दुसरीकडे पठाणांनी आर्थिक व्यवस्थेत हस्तक्षेप केला असे दिसत नाही. व्यवसायी व व्यापारी यांच्या संघटना होत्या. कारागीर आपल्यावर सोपवलेलं काम करत राहायचे. एक गोष्ट मात्र होती. सैनिक आणि सरदारांच्या वस्त्र नि शस्त्रांच्या गरजा असायच्या. त्यामुळे दिल्लीच्या सुलतानांनी त्यांचे कारखाने सुरू केले होते. दिल्ली दरबारामार्फत सुरू असलेल्या रेशमी कापडाच्या कारखान्यात त्या वेळी ४००० विणकर काम करत असायचे. हे रेशमी कापड दरबारातील अभिजनांसाठी निर्मिले जायचे. लोकरी व साधे कापड विणणारे कारखाने सरकारी असायचे. अन्य अनेक वस्तूंचे उत्पादन करणारे कारखाने पण सरकारीच असायचे. परंतु यांचा प्रभाव देशाच्या अर्थव्यवस्थेवर होत नसायचा. शिल्पकार, कलाकारांच्या वस्तू उत्पादनांचेही कारखाने होते. ते लोकांच्या गरजा भागवण्याचे कार्य आपापल्या परीने, पद्धतीने करत राहायचे.

सततच्या युद्धांमुळे शेतकऱ्यास शांत डोक्याने आणि निश्चिंततेने शेती करणे कठीण होऊन बसले होते. देशात कुणाचा पायपोस कुणाला नव्हता. सर्वत्र अंधाधुंदीचा कारभार होता. त्याचाही प्रतिकूल परिणाम शेतीवर व्हायचा. परिणामतः जलालुद्दीन खिलजी नि मुहम्मद तुघलकाच्या काळात मोठा दुष्काळ पडला होता. पुन्हा त्याचा सर्वाधिक फटका शेतकऱ्यांनाच बसला.

माथेफिरू समजल्या गेलेल्या मुहम्मद तुघलकाच्या कार्यकालात सन १३४० मध्ये मोठा दुष्काळ पडला होता. सतत सात वर्षे पावसाळा कोरडा गेला. दिल्लीच्या या वेड्या समजल्या जाणाऱ्या सुलतानाने सहा महिने पुरेल इतक्या धान्याची तजवीज जनतेसाठी केली होती. त्याच्या जेव्हा हे लक्षात आले की दुष्काळाच्या झळा काही केल्या कमी होत नाहीत, तेव्हा त्याने अयोध्येच्या जवळील कोरा इथे एक नवे नगरच उभारले नि तिथे दिल्लीतील दुष्काळग्रस्तांसाठी छावणी चालवली. ती पण एक दोन नव्हे चांगली सहा वर्षे.

असे का झाले? तर सुलतानानी साम्राज्य विस्तार तर केला पण सुखसोयीकडे आवश्यक ते लक्ष दिले नाही. रस्ते नव्हते. मंदिर, मशिदी उभारल्या पण रस्त्यांचं जाळं नाही विणलं.

असं असलं तरी व्यापार, उलाढाली होत राहायच्या. विशेषतः अमीर, उमराव, सरदारांना लागणाऱ्या चीजवस्तूंचा व्यापार व्हायचा. अशा वस्तूंची निर्यात व्हायची. विदेशी निर्यात होणाऱ्या वस्तूंचा तुटवडा असायचा. त्या वस्तू महाग विकल्या जात. चीन, मलाया, अरबस्तान, युरोपात समुद्रमार्गे व्यापार चालायचा. त्या काळात कालिकत आणि भडोच ही बंदरे प्रमुख होती. मध्य आशिया, इराण, भूतानशी रस्त्याच्या मार्गाने व्यापार होत असे. मसाल्याचे पदार्थ, कपडे, धान्य, अफूची निर्यात व्हायची. बदल्यात सोने आयात व्हायचे.

सामाजिक स्थिती

हिंदूंच्या सामाजिक जीवनास उतरती कळा आली होती. मुसलमान साम्राज्यात हिंदूंचा दर्जा दुय्यम नागरिकाचा होता. दिल्ली सुलतानाच्या दरबारात हिंदूंना तुच्छतेने वागवले जायचे. अल्लाउद्दीन खिलजीने तर आपल्या आमदनीत त्यांना हीन-दीन बनवण्याचा विडाच उचललेला होता. त्याने हिंदूंवर अनेक जुलमी कर लादले होते.

दिल्लीत मुसलमानी अमलात गुलाम प्रथा जोरदार होती. विदेशातून गुलामांची आयात केली जायची. गुलामात भारतीयांचाही भरणा असायचा. अमीर, उमराव, सरदारांना गुलाम बाळगायचा नाद होता. या गुलामांकडून सैन्य सेवा, राज सेवा, व्यक्तिगत सेवा करून घेतली जायची. ज्या गुलामांमध्ये प्रतिभा, चुणूक दिसायची त्यांना गुलामीतून मुक्त करून उच्च पदांवर नियुक्त

केलं जायचं. युद्धकैद्यांना गुलाम बनवायचा रिवाज होता. स्त्रियांनाही गुलाम, दासी बनवलं जायचं. सुंदर दासींचे मोल अधिक असायचे.

मुसलमानांच्या या गुलाम प्रथेचं अनुकरण हिंदू सामंत करीत. राजस्थानच्या राजमहालात ही प्रथा आजही आढळते. तिथे आजही अमीर, उमराव, सरदारामध्ये हुंड्याच्या रूपात दासी देण्याचा प्रघात आहे. मध्ययुग पूर्व काळातील वाईट चालीरीती आजही हिंदू समाजात दिसून येतात. पर्दा प्रथा हे त्याचं मार्मिक उदाहरण होय. जीवनाची असुरक्षितता, भविष्याची अशाश्वती असतानाही बालविवाह प्रथा चालू आहे.

साहित्य

या युगातील सांस्कृतिक क्षेत्रातील दोन ठळक घटना म्हणजे १) भक्ती आंदोलनाचा उगम आणि विकास २) देशी भाषांचा विकास नि त्यांच्या साहित्याचा उत्कर्ष. या सर्वांची इथे तपशीलवार चर्चा अशक्य आहे.

साहित्य विकास तीन केंद्रातून झाला - १) राज दरबार (हिंदू/मुसलमान)
२) जनता ३) व्यक्तिगत

राजदरबारातील साहित्य विकास

राजदरबारात साहित्यिक नि विद्वान यांचे मानाचे स्थान असणे हे आशियाई संस्कृतीचं व्यवच्छेदक लक्षण होतं. मग इराणचा राजदरबार असो की बगदादचा, राजसभेची शोभा सरदार-दरकदारांशिवाय ती साहित्यकार नि विद्वानांच्या उपस्थितीनेच ती वाढायची. आपल्या भारतातही हाच प्रघात होता. अनेकांना हे वाचून आश्चर्य वाटल्याशिवाय राहणार नाही की विदेशी विजेता मुहम्मद घोरीच्या दरबारात केशवदास नामक हिंदी कवी होता अशी नोंद हिंदीचे प्रकांड पंडित डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी यांनी करून ठेवली आहे. बहुधा तो दरबारातील भाट कवी (प्रशंसक) होता. पृथ्वीराव चौहानच्या अजमेर नि दिल्लीच्या दरबारात त्याचा जिवलग मित्र चंदबरदाईला राजकवीचा बहुमान होता. त्या कवीने पृथ्वीराव चौहानवर लिहिलेल्या 'पृथ्वीराज रासो' महाकाव्यात प्रेम, शृंगार, वीरता, उद्यान, प्रासाद इत्यादीचे मनोरम वर्णन आहे. पृथ्वीराज बरोबर त्याचा शत्रू असलेल्या मुहम्मद घोरीच्या दरबारातही कवी असण्यातून मध्ययुगीन ही परंपरा अधोरेखित होते. आज आपणाला हे विचित्र वाटणं स्वाभाविक आहे, कारण आपले जीवनच बदलून गेलंय. परंतु जर आपण ऐतिहासिक सत्य शोधू लागलो तर आपणास दिसून येईल की

अफगाणिस्तान, बलुचिस्तान, बलखपर्यंतचा प्रदेश हा भारतात समाविष्ट होता, तिथे भारतीय संस्कृती नांदत होती. कनिष्क आपल्या नाण्यांवर, मुद्रांवर 'शाहनुशाहि' अर्थात शहंशाह अशी बिरुदावली कोरत असे. हे लेखन इराणी असलं, तरी त्याची विभक्ती संस्कृत असायची. त्याचप्रमाणे महंमद गझनीने आणि त्याच्यानंतर त्याच्या उत्तराधिकारी राजांनीही आपल्या मुद्रांवर इस्लामी संदेशांचे संस्कृत भाषांतर कोरलेले आढळते. महंमद गझनीच्या दरबारात अनेक भारतीय विद्वानांना आश्रय दिला गेला होता. गजनी आणि त्याच्यापुढे दूरवर असलेल्या उत्तर पश्चिमेकडील अनेक राज्यांवर ब्राह्मणांचे राज्य होते. पुढे या ब्राह्मणांनी इस्लाम धर्म स्वीकारला ही गोष्ट अलाहिदा. असेही काही लोक त्या काळात होते की धर्मांतर न करता, ते आपला धर्म नि जात टिकवून धरून जगत राहिले. ज्यांनी धर्मांतर केले नव्हते त्यापैकी अनेक धर्मांतरितांच्या चाकरीत होते. पूर्वपरांचा प्रभाव असा असतो की तो एका रात्रीत संपतही नसतो नि सोडताही येत नसतो. महंमद घोरीच्या दरबारातील प्राकृत-अपभ्रंश कवी केशवदास बहुधा अशांपैकीच एक असावा.

प्रत्यक्षात हे सर्व आश्रित कवी असत. काहींत प्रखर प्रतिभा असायची तर काही सुमार कवींचाही भरणा असायचा. हिंदी साहित्य इतिहासाच्या पूर्व मध्यकालीन कालखंडात दरबारी आश्रित कवी (चारणकवी) नी लिहिलेले विपुल काव्य आढळते. हे काव्य वीरगाथा काव्य म्हणून ओळखले जाते. या सर्व कवींनी वर्णनपर काव्यांची रचना केल्याचे दिसून येते. पृथ्वीराज चौहानचा समकालीन राजा जयचंद राठोडच्या दरबारात विद्याधर नामक कवी होता. त्याने जयचंदाच्या पराक्रमांचे वर्णन आपल्या काव्यात केले होते असे सांगितले जातं. परंतु हा काव्यग्रंथ मात्र आज अनुपलब्ध आहे. 'पृथ्वीराज रासो' ही वीरगाथा पुढे दीर्घकाळ त्याच्या प्रशंसकांत प्रिय राहिली. त्या काव्यात वेळोवेळी प्रशंसक कवींनी भर घातल्याचे सांगितले जाते. परिणामी आज 'पृथ्वीराज रासो' काव्यग्रंथाची प्रत उपलब्ध आहे, ती मौलिक (मूळ) मानली जात नाही. कारण ते प्रक्षिप्त काव्य समजलं जातं. कवी जगनिक कृत 'आल्हा खंड' काव्य हे प्रबंध काव्य आहे. ते कविता नि गीत यामधील काव्यप्रकाराचा नमुना म्हणून पाहिले, अभ्यासले जाते. या काव्याचीही जी प्रत आज उपलब्ध आहे, ती प्रक्षिप्त मानली जाते. ती मूळबरहुकूम नाही. नंतरच्या भर घालणाऱ्या कवींनी तर त्याची भाषाच बदलून टाकल्याचे सांगितले जाते. शारंगधर कवी कृत 'हम्मीर रासो' असंच प्रसिद्ध वीरकाव्य आहे. त्यात राज हमीर आणि अल्लाउद्दीन खिलजीमध्ये झालेल्या महासंग्रामाचे

ओजस्वी वर्णन आहे. याच परंपरेतलं 'बिसलदेव रासो' काव्यही उल्लेखनीय मानले जाते.

राजदरबारी कवीत विद्यापतीचे स्थान सर्वोच्च होते. ते मैथिली भाषेचे राजकवी मानले जातात. त्यांनी मिथिला भाषेत सुंदर शृंगारसंपूर्ण काव्यं लिहिली आहेत. मिथिलेचा राजा शिवसिंह आपल्या दरबारात संस्कृत भाषेसही प्रोत्साहन द्यायचा. त्याच्या राजदरबारातील वाचस्पती मिश्रसारख्या पंडितांनी अनेक संस्कृत काव्यं रचली होती. मिथिला राजसभेने संस्कृतला आपल्या दरबारात मानाचे स्थान देऊन मोठे पाठबळ दिले होते.

खिलजी आणि तुघलक घराण्याची सत्ता दिल्लीवर असण्याच्या कालखंडात दिल्ली दरबाराने अमीर खुसरोसारख्या कवीला आश्रय दिला होता. या दरबारात पर्शियन भाषेस प्रथमच भारतीय राजकारभारात स्थान मिळाले. तत्कालीन मुस्लीम शासक भारतीय ज्ञान-विज्ञान, तत्त्वज्ञान, तर्कशास्त्र, चिकित्सा शास्त्र, ज्योतिर्विद्येने विशेष प्रभावित झाले होते. महंमद तुघलक स्वतः प्रकांड पंडित होताच, पण तो मोठा जिज्ञासू असल्याचे सांगितले जायचं. तो आपल्या काळातील प्रकांड पंडित, मनीषी मानला जायचा. त्यांच्या दरबारात तत्त्वज्ञान, अन्य ज्ञान-विज्ञानविषयक चर्चा विद्वानांच्या उपस्थितीत होत राहायच्या. वेडा समजला जाणारा महंमद तुघलक मात्र या चर्चेमध्ये सहभागी होत राहायचा हे विशेष.

त्याचा उत्तराधिकारी म्हणून गादीवर आलेला फिरोज तुघलकाने भारतीय तत्त्वज्ञान, ज्योतिष, तसेच अन्य अनेक विषयांवरील ग्रंथांची भाषांतरे करून घेतली होती. सिकंदर लोदीच्या काळात त्याने भारतातील अनेक आयुर्वेदासंबंधी, ग्रंथांची भाषांतरे करवून घेतली होती. खिलजी आणि तुघलक घराण्याच्या राजदरबारातील कवी अमीर खुसरो ज्याचा यापूर्वी उल्लेख करण्यात आला आहे, तो बहुमुखी प्रतिभेचा कवी पर्शियन भाषेचा चांगला जाणकार, विद्वान, संगीततज्ज्ञ तसेच जिज्ञासू ज्ञानपिपासू होता. अमीर खुसरोने ब्रज आणि खडीबोलीसारख्या भाषांत उत्तमोत्तम काव्यरचना केल्या होत्या. त्याची कोडी, रुखवतं, मुकरे प्रसिद्ध आहेत. तो जन्मतः मुसलमान असला तरी हिंदू ज्ञान, संस्कृती, भाषा, तत्त्वज्ञान, संगीताचा जाणकार, निसर्गप्रेमी व प्रशंसक होता. त्याची ब्रजभाषा लालित्यपूर्ण होती.

जौनपूरचे स्वतंत्र प्रांतिक मुस्लीम राज्य विद्वानांसाठी तर हक्काचे आश्रयस्थान होते. तिथे विद्वानांचा मानसन्मान प्रतिष्ठा वाढवणारा असायचा. जौनपूर साम्राज्याची दरबारी भाषा पर्शियन असली, तरी अरबी पांडित्य,

इस्लामी तत्त्वज्ञान, साहित्य यांचं ते प्रमुख केंद्र होते. तेथील राजा इब्राहिम शर्कीचे या संदर्भातील योगदान अविस्मरणीय होतं.

असे, असले तरी त्या वेळच्या बंगालच्या मुस्लीम दरबारांनी आपली वेगळी ओळख जनमानसात रूढ केली होती. त्या दरबारात बंगाली भाषेचा सन्मान केला जायचा. बंगाली विद्वानांना राजाश्रय मिळायचा. बंगाली सुलतानांनी 'रामायण', 'महाभारत' सारख्या संस्कृत ग्रंथांची बंगाली भाषांतरे घडवून आणण्यासाठी अनेक पंडितांना राजदरबाराच्या सेवेत सामावून घेतलेले होते. बंगालच्या गौड प्रांताचा सुलतान नसरत शहाने महाभारताचा बंगाली अनुवाद करून घेतला होता. बंगालचे प्रसिद्ध कवी कृत्तिवासला बंगालच्या सुलतानाने आपल्या राजदरबारात नियुक्त केले होते. मलधर बसू या बंगाली कवीने अनेक गीतांची बंगाली भाषांतरे केल्याचे दिसून येते. त्या कवीस सुलतान हुसेन शहाने आपल्या दरबारात आश्रय दिला होता. बंगालच्या मुस्लीम राजदरबाराने बंगाली भाषेच्या विकासासाठी जे काही करणे शक्य होते, ते सारे केले होते.

दक्षिणेकडील विजयनगर साम्राज्याचा अधिपती कृष्णदेवराय स्वतः कवी होता. त्याने तेलुगू भाषा, साहित्याचं सुवर्णयुग निर्माण केले. त्याच्या राजदरबाराच्या प्रोत्साहनामुळेच तेलुगूचा चतुर्दिक विकास झाला.

राजदरबाराच्या आश्रयामुळेच खडीबोली हिंदीपासून उर्दूचा जन्म शक्य झाला. हिंदी आणि उर्दू दोन्ही भाषा त्या काळात दक्षिणी (दकनी) नावाने ओळखल्या जायच्या. त्यांना दक्षिणी राज्यांचे पाठबळ लाभल्यानेच त्या विकसित होऊ शकल्या. तिला बाळसे धरल्यावरच ती (दखिखनी) उत्तरेत जाऊन स्थिरावली.

तत्कालीन राजे नि सुलतान आपल्या दरबारी प्रकांड पंडित, कवींच्या सहवासाने सुखावत नि स्वतः गौरवान्वित झाल्याची प्रचिती त्यांना येत असे. वस्तुस्थिती मात्र अशी होती की साहित्याचे उत्कर्ष केंद्र खऱ्या अर्थाने जनतेत होतं. प्रतिभावंत जन्मतः सर्वसाधारण घरात, जनतेत. शिक्षित - अशिक्षित दीन-दलित समजल्या जाणाऱ्या जनतेत ते जन्मत. त्यांचे जीवन हे एखाद्या उत्स्फूर्त आंदोलनासारखं असायचं. त्यांच्यातूनच भक्ती आंदोलनाची धारा उगम पावली. साधू, संत, फकीर, प्रगल्भ ज्ञानींच्या सत्संगाने या जनतेच्या मनात ज्ञान नि प्रेमाची अजस्र धारा, प्रवाह निर्माण होत होता. अशा प्रतिभासंपन्न सुपुत्रांत कबीर, नामदेव, रोहिदास, पलटू, नानक, दादूदयाल, तुकाराम, नरसिंह मेहता, चंडिदास, ज्ञानेश्वरसारख्या कितीतरी प्रज्ञापुत्रांची

नावे सांगता येतील. पैकी ज्ञानेश्वर तर भारतीय प्रज्ञापुत्रांपैकी एक होत. त्यांच्या रसार्द्र वाणीने ज्ञान आणि भक्ती, योग आणि प्रेमाची अजस्र धारा विशाल जनसमुदायात प्रवाहित होत राहिली होती. महाराष्ट्रातील संत तुकारामांचे अभंग वाचून आजही तिथला सामान्य माणूस आपले मन पवित्र झाल्याचा अनुभव आस्वादत मानव प्रेमात बुडून जातो. नरसी मेहतांची वाणी आजही गुजरातच्या झोपडी-झोपडीत गुंजत असते. असा भारतीय शोधूनही सापडणार नाही ज्याचं मन मरीची पद ऐकून विकल नाही झाले. जरी ती राजारानी असली, तरी तिची शब्दकळा सर्वसामान्यांची असायची. 'गिरिधर के आगे नाचूँगी' म्हणणारी संत मीराबाई युगे युगे भारतीयांच्या हृदयाला प्रेमाने आकंठ स्नान घालत राहिल. चंडीदासांची दुःखपूर्ण भक्तिपदे आजही बंगाली जनतेचे डोळे साश्रू होत भक्तीत लीन होत राहात असतात. हृदयाला पाझर फोडणारी, भक्तांचे साश्रू नयन नित्यनत करणारी अशी भक्तिधारा भारत सोडता अन्य देशांत आढळणे अशक्यप्राय! सूरदास, तुलसीदास, रसखान, जायसी तर त्या काळची ज्वलंत नक्षत्रेच होती.

कबीराचे कवित्व हा केवळ साहित्यिक महत्त्वाचा विषय नसून त्याचे ऐतिहासिक स्थान अक्षुण्ण असे आहे. निर्भय, स्पष्टवादी, निष्पक्ष, भीडभाड न ठेवणारा कबीर स्वतः मात्र मानवी प्रेमाचा न आटणारा झरा होता. त्यांचे दोहे आपल्यात प्राणाहृती देण्याची ऊर्जा निर्माण करतात. नानक वाणी म्हणजे ईश्वरीय प्रेरणा, ती आपल्यात ज्ञानप्रकाश तेवत ठेवते नि भावनेचा ओलावा जागवते. रोहिदासाच्या विनम्र हृदयात सर्वजण ओलेचिंब होऊन जातात. सेना असो की पलटू ईश्वरीय आभा धारण करत ते प्रेषित होऊन अवतरतात. परंतु त्यांची वृत्ती न अलौकिक होती न राहणीमान! पलटूचे राहणे तर इतके साधे होतं की जर चुकून तो आपल्या घराच्या ओसरीवर आला तर त्याचा अवतार पाहून आपण कदाचित त्याला हाकलून देऊ.

त्यामुळेच असेल कदाचित त्या काळात ईश्वरीय रूपाचं वर्णन 'दरिद्री नारायण' असे केले जायचे. लोकांना वाटायचे की अशा अनवाणी, अकिंचन रूपातच ईश्वर अवतरत असतो.

दिल्ली राजवटीतील अनेक राजकीय घटना अनुभवून लोक निराश, उदास होत. परंतु भारतीय प्रतिभांनी, प्रज्ञापुत्रांनी तत्कालीन राजकीय कारकिर्दीकडे लक्ष ठेवले असते तर अशी दुर्दशा झाली नसती. भारतीय धर्मापुढे इतकी आव्हाने उभारली नसती तर कदाचित त्या काळचा अजस्र विकास, इतक्या उलथापालथी घडल्या नसत्या. त्या आठवल्या की वर्तमान

आधुनिक युग त्यापुढे फिके पडते. अन् लक्षात येते की कदाचित त्यामुळेच भारतीय धर्मापुढे हृदयाची आर्द्रता, मानव-प्रेम, जीवनप्रकाश सामावलेला आढळतो. रूढीग्रस्त नि भेदांनी घेरलेला भारतीय माणूस ईश्वराच्या समोर आला की म्हणूनच भेदातीत होऊन जातो. इस्लामचे भारतीयीकरण नि हिंदू धर्माचे इस्लाम प्रभावी रूप या एकमेकांचीच प्रतिबिंबे होत.

राजसभांतून निर्माण झालेल्या साहित्यात पांडित्य प्रचुरता, अलंकार प्रियता आणि विलासी वृत्ती दिसून येते. या विरुद्ध सर्वसामान्यांच्या झोपडीत जे काव्य जन्मले ते मात्र छंदमुक्त होते. त्यात काव्यातले जीवन वास्तविक आहे, त्यात सरळ, थेट प्रहार करण्याचं सामर्थ्य आहे. त्या नवोन्मेषी पुकारा आहे, संघर्षशील आक्रोश आणि घर्षणशील आव्हानेही त्यात पुरून उरली आहेत. त्या साहित्यात असलेली माता-बालकांची कारत-करुणा हृदय पिळवटून टाकते. तसेच त्यात एक कृतज्ञ प्रेमही सामावलेले आहे. त्यामुळे आधुनिक काळात ईश्वर भक्तीचा महिमा नसला म्हणून फार काही बिघडेल असे नाही पण त्या साहित्यात थोडीशी हार्दिकता, संवेदना असायला हवी जी आपलं जीवन सुसह्य, आर्द्र, आल्हाददायक नि सरस करेल.

त्या काळात संगीत, चित्रकला, वास्तुशास्त्राने विकासाची नवी शिखरे पार केली होती. मोठमोठ्या किल्ल्यांच्या कमानांनी या नवकलेमुळे नाजूक नजाकत निर्माण झाली होती. संगीत क्षेत्रात नवी रागदारी निर्माण झाली. कलेला भव्यतेबरोबर कोमलतेचा स्पर्श लाभला. मुसलमानांनी या कलेत आत्मियता ओतून तिच्यात नव रसांची निर्मिती केली. संगीत कधी हिंदू, मुसलमान असतं का? कलेत असा भेद करणे कठीण असते, कारण ती माणसाच्या हृदयाचा सहजोद्गार असते. कलेतून निर्माण होणाऱ्या हास्यास अथवा अश्रूस हिंदू-मुसलमान कसे मानता येणार? मुस्लीम अश्रू, हिंदू हास्य असे कधी असते काय? का नाही? तर कला ही कोण्या हिंदू सरदाराने वा मुस्लीम सुलतानाने निर्माण केलेली नसते. ती जन्मते जनतेतील सर्वसामान्य म्हणून जन्मलेल्या कलाकारातून. कारण ती आपल्या जनतेची सहज अपत्ये होती. म्हणून तर त्यांच्या हृदयात सहज आल्हाददायकता, मानवी एकता, भेदातीतता उपजत होती. त्या काळचे हे योगदान आजच्यापेक्षा काय वेगळं होते? कोणती कमतरता होती का त्यात? ती आजच्यापेक्षा श्रेष्ठ व अमर कला होती. कारण ती काळाच्या विकराळ कसोटीवर तावून-सुलाखून खरी म्हणून जन्मलेली होती. ती अस्सल होती.

मध्य आणि पश्चिम आशियाला सुंदर बनवणारे घुमट नि मिनार भारतीय कलाकारांच्या हस्तस्पर्शानी उजळून निघाले. त्यातले निःसंग कोरडेपण केव्हा निघून गेले ते कळलंसुद्धा नाही. त्यात एकप्रकारचं लालित्य आणि कोमलता आपसूक येऊन गेली, पण मजबुती अटळ राहिली. हिंदू-मुस्लिमांच्या संयुक्त प्रयत्नांनी भवन-निर्माण शैलीत एक नवा अध्याय, शैली विकसित झाली.

कमानीतून हृदयाची कोमलता डोकावू लागली. बागेत निर्माण केलेल्या हरत-हेच्या झऱ्या कालव्याच्या खुदाईनंतर रचलेल्या बांधकामातील देवळी, कोनशिलांवर कोरण्यात आलेल्या लता-वेली, फुले-पाने, नक्षी साऱ्यांतून ओघळणारा आनंद, उल्हास, सौंदर्य, कोमलता, कमनीयता या साऱ्यांनी एका विशाल कलात्मक संवेदनेला जन्म दिला.

मध्ययुगाचे हे वैविध्यपूर्ण योगदान अन्य युगांच्या उपलब्धीपेक्षा खचितच आगळे नि सर्वश्रेष्ठ होते.

● (टीप : गजानन माधव मुक्तिबोध लिखित 'भारत : इतिहास और संस्कृति' ग्रंथातील भाग १८- 'मध्ययुगीन संस्कृति अभ्युत्थान तथा मानव सामंजस्य की प्रतिक्रियाएँ' चे भाषांतर)

- मुक्तिबोध रचनावली भाग - ६
भारत : इतिहास और संस्कृति
राजकमल प्रकाशन प्रा. लि.,
नवी दिल्ली- ११०००२
प्रथम आवृत्ती - १९८०
मूल्य रु. ३०/-



‘बौद्ध संस्कृती’ : बौद्ध धर्म प्रसाराचा इतिहास

डॉ. राहुल सांकृत्यायनांचे पांडित्य

‘महापंडित’, ‘महामानव’, ‘त्रिपिटकाचार्य’ अशा त्रिविध उपाध्यांनी भारतीय साहित्यात ज्यांना ओळखले जाते ते डॉ. राहुल सांकृत्यायन (१८९३-१९६३) हे हिंदीतील श्रेष्ठ साहित्यकार होते. धर्म, तत्त्वज्ञान, राजनीती, इतिहास, पुरातत्त्व, समाजशास्त्र, प्राच्यविद्या, व्याकरण, संस्कृती, भाषा, साहित्यकोश, विज्ञान, चरित्र, आत्मचरित्र, निबंध, कथा, कादंबरी, भाषांतर, प्रवासवर्णन, नाटक असे वैविध्यपूर्ण लेखन त्यांनी केले. त्यांनी सुमारे १५० हिंदी पुस्तके लिहिली. हिंदीशिवाय उर्दू, संस्कृत, प्राकृत, पाली, अपभ्रंश, इंग्रजी, अरबी, फारसी, फ्रेंच, तामिळ, कन्नड, चिनी, तिबेटी, रशियन भाषांचे ते जाणकार होते. ‘प्रवासी भारतीय’ म्हणून त्यांचा असलेला लौकिक जगप्रसिद्ध होता. श्रीलंका, नेपाळ, तिबेट, सिक्कीम, इंग्लंड, युरोपमधील अन्य अनेक देश, आशिया खंडातील ब्रह्मदेश, थायलंड, जपान, कोरिया, इराण, रशिया या देशांच्या प्रवासांनी त्यांनी तो लौकिक सिद्ध केला होता. त्यांच्या विदेश वाऱ्या पाहता लक्षात येते की बौद्ध धर्माचा जिथे जिथे प्रचार, प्रसार झाला, तिथे ते जाऊन आले. नुसते जाऊन नाही आले, तर तेथील बौद्ध विहार, स्तूप, मठ, ग्रंथालये, वस्तुसंग्रहालये, मंदिरे, मशिदी, चर्च पाहिली, अभ्यासली. तेथील बौद्ध धर्मग्रंथांचा अभ्यास केला. हजारो पृष्ठांची सामग्री त्यांनी फोटोप्रती करून आणली. बौद्ध धर्म नि संस्कृतीसंबंधी जे संस्कृत ग्रंथ इथल्या विदेशी आक्रमणात नष्ट झाले होते ते आणले. त्यात तिबेटी ग्रंथ ‘कंजूर’ (११०८ ग्रंथ) व ‘तंजूर’ (३४५८ ग्रंथ) यांचा समावेश आहे. ते आणून थांबले असते तर सांकृत्यायन कसले? लिप्यांतरण करून, भाषांतर करून ते प्रसिद्ध केले. बौद्ध धर्मासाठी त्यांनी आयुष्य पणाला लावले. भारत सरकारने त्यांच्या या कार्याचा गौरव म्हणून ‘पद्मभूषण’ देऊन

गौरविले. अनेक विद्यापीठांनी त्यांना डॉक्टरेट बहाल केली होती. साहित्य अकादमीने त्यांच्या 'मध्य एशिया का इतिहास' भाग १, २ ग्रंथास सन १९५८ चा पुरस्कार देऊन सन्मानित केले होते.

डॉ. राहुल सांकृत्यायन यांनी बौद्ध धर्मासंबंधी हिंदीत विपुल लेखन केले. इतिहास, तत्त्वज्ञान, संस्कृती चरित्र शाखांत मौलिक व भाषांतरित ग्रंथांचे योगदान दिले. 'बुद्धचर्या' (१९३०), 'धम्मपद' (१९३३), 'मज्झिमनिकाय' (१९३३), 'विनयपिटक' (१९३४), 'दीघनिकाय' (१९३५) या मौलिक बौद्ध ग्रंथांची हिंदी भाषांतरे त्यांची पाली, प्राकृत भाषांवरील अधिकाराची प्रचिती देतात. 'बौद्ध दर्शन' (१९४२) ग्रंथ डॉ. सांकृत्यायन यांचा बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा व्यासंग सिद्ध करतो. इतिहासावरील त्यांच्या हुकमतीची प्रचिती 'तिब्बत में बौद्ध धर्म' (१९३५), 'मध्य एशिया का इतिहास भाग १,२' (१९५२) सारखे ग्रंथ देतात. 'महामानव बुद्ध' (१९५६) हे गौतम बुद्धाचे चरित्र लिहून डॉ. सांकृत्यायन यांनी गौतम बुद्धाबद्दलची आपली श्रद्धा व्यक्त केली आहे. पण या सर्वापेक्षा हिंदी साहित्य डॉ. राहुल सांकृत्यायन यांचे ऋणी आहे, ते त्यांच्या 'बौद्ध संस्कृति' (१९५२) या पावणे सहाशे पृष्ठांच्या ग्रंथराजमुळे.

बौद्ध संस्कृती

'बौद्ध संस्कृति' हा ग्रंथ डॉ. राहुल सांकृत्यायन यांच्या ३७ वर्षांच्या निरंतर प्रवासाचे फलित होय. सत्तर वर्षांचे आयुष्य लाभलेल्या डॉ. सांकृत्यायनांनी आपलं निम्म्याहून अधिक आयुष्य प्रवासात खर्ची घातले. पुढे त्यातून त्यांनी 'घुमक्कड शास्त्र' (१९४९) च विकसित केले. बौद्ध धर्माचा प्रसार ज्या ज्या देशात झाला, तिथे ते गेले. पाहिलं आणि मग लिहिले. म्हणून या पुस्तकास 'चक्षुर्वैसत्यम्'चे अधिष्ठान लाभले आहे. सदर ग्रंथाचे महत्त्व त्या अंगानेही अधोरेखित होत रहाते. वाचक स्वतःच देशा-प्रदेशातून फिरत बौद्ध धर्माचा उगम, विकास, प्रसार, प्रचार आणि न्हासही पाहतो, अनुभवतो. ही वाचकाच्या दृष्टीने प्रचित-पर्वणी! भारतीय संस्कृतीचा परदेशात प्रसार झाला तो बौद्ध धर्माच्या माध्यमातून, हे सदरचा ग्रंथ वाचताना लक्षात येते. प्राचीन भारतीय संस्कृती कर्मठ नि कर्मकांडकेंद्री होती. बौद्ध धर्म त्याची प्रतिक्रिया म्हणून अस्तित्वात आला होता. या धर्माची लोकानुवर्ती कार्यपद्धती, समानता, लोकभाषी वृत्ती, 'बहुजन हिताय, बहुजन सुखाय' दृष्टीमुळे हा धर्म जगभरात पसरला. त्याच्या तत्त्वज्ञानाची उपयुक्तता स्पष्ट करताना 'प्राक्कथन' (प्रस्तावना) मध्ये डॉ. सांकृत्यायनांनी म्हटले आहे की

‘यदि हम भारत के पुरातन काल के उस कर्मठ जीवन के बारे में जानना चाहते हैं, तो एशिया की मुख्य-मुख्य भाषाओं में अब भी मौजूद (उपलब्ध) बौद्ध साहित्य, तथा बृहत्तर भारत का इतिहास और भूगोल हमारी कूपमंडूकता दूर करने में सहायक हो सकता है आणि खरंच ‘बौद्ध संस्कृति’ हा ग्रंथ वाचताना त्याची अनुभूती येत रहाते.

गौतम बुद्ध चरित्र

डॉ. राहुल सांकृत्यायन यांनी या पुस्तकाच्या प्रारंभी गौतम बुद्धाचे चरित्र सांगितले आहे, ते सर्वपरिचित आहे. त्यानंतर त्यांनी बुद्धाचा धर्मविचार स्पष्ट केला आहे. त्या अंतर्गत बुद्धाची चार आर्य-सत्य त्यांनी विशद केली आहेत. १) दुःख २) दुःख हेतू ३) दुःख निरोध ४) दुःख निरोधाचे मार्ग. एका अर्थाने गौतम बुद्धाने मनुष्य जीवन सुखी करण्याचा मार्गच या सत्यांच्या द्वारे दाखवला आहे. या पहिल्या भागात बुद्धाचे समग्र तत्त्वज्ञान डॉ. सांकृत्यायन अत्यंत सोप्या भाषेत समजावतात. ते वाचत असताना मला अलीकडेच फादर फ्रान्सिस दिब्रिटो यांनी लिहिलेले ‘सुबोध बायबल’ (जुना करार आणि नवा करार) हे वाचलेले दोन खंड मनात रुंजी घालत राहिले. तीच सुबोधता नि तीच आत्मीयता. तुम्ही विषयाशी एकरूप झालात की वाचकही एकरूप होतो. या अध्यायात त्यांनी बौद्ध तत्त्वज्ञानांतर्गत क्षणिक वाद, प्रतीत्य-समुत्पाद, अनात्मवाद, अभौतिकवाद, अनीश्वरवाद, दश-अकथनीय (तत्त्व), विचार स्वातंत्र्य, असर्वज्ञता, निर्वाणादी बाबींवर वा तत्त्वांवर प्रकाश टाकला आहे. भारतात बौद्ध धर्माचा उदय नि त्याचा प्रचार, प्रसार अधोरेखित करत त्याची केलेली कारणमीमांसा या धर्माविषयीची महत्ता स्पष्ट करते तसेच ऱ्हासाची चिकित्सा करतानाही त्यांचा वस्तुनिष्ठ नि वैज्ञानिक दृष्टिकोन स्पष्ट होतो. बौद्ध धर्माच्या पतन नि ऱ्हासासंबंधी जनमानसात असलेले गैरसमज, भ्रम ते दूर करतात. यातून लेखनातील दायित्वाची जाणीव होते यावर भाष्य करताना ते लिहितात की, “बाहरी बौद्ध देशों में जहाँ उनकी बहुत आवभागत (स्वागत) थी, वहाँ (अपने) देश में उनके रंगे कपडे, मृत्यु के वारंट थे। यह कारण था, जिससे की भारत बौद्ध केंद्र बहुत जल्दी बौद्ध भिक्षुओं से शून्य हो गये।” (पृ. ६८). याच भागातील अन्य दोन प्रकरणातून डॉ. सांकृत्यायन यांनी श्रीलंका आणि ब्रह्मदेशातील धर्मप्रसाराची साद्यंत माहिती विशद केली आहे. त्यात हे सांगायला विसरत नाहीत की बौद्ध धर्माचा जगभर विकास होत असताना भारतात तो आक्रसत गेला यात भारतीयोंची अदूरदर्शिताच कारणीभूत होती. तशीच आधुनिक काळात इंग्रजांची

नीतीही. बोधगयेचं ऐतिहासिक मंदिर (महाबोधी) महंतांच्या हाती सोपवून इंग्रजांनी त्याची वासलात लावण्याची व्यवस्था कशी केली होती तेही त्यांनी सविस्तर सांगितले आहे. (पृ. १०६)

सुवर्ण - द्वीप जावा

ग्रंथाचा दुसरा भाग बौद्ध धर्माच्या सुवर्ण द्वीप जावा (इंडोनेशिया)मधील बौद्ध धर्मविस्तारास समर्पित केला गेला आहे. हा ग्रंथ समग्रतः वाचत असताना एक गोष्ट प्रकर्षाने लक्षात येते की डॉ. सांस्कृत्यायन धर्म विस्ताराचे विविधांगी विवेचन करतात. त्यामुळे हा ग्रंथ केवळ इतिहास ग्रंथ न होता, ता भूगोल, लोकाचार, पर्यटन, निसर्ग, बालीसी भाषा, साहित्य, संस्कृती, राजकुलाचार, वंश विस्तार, युद्धनीती अशा अनेक अंगांनी बौद्ध धर्माचे विवेचन करत असल्याने तो अत्यंत मनोवेधक तर झाला आहेच पण रंजक व संदर्भ संपन्नतेचा यात घडून आलेला मिलाफ डॉ. राहुल सांस्कृत्यायनांचा विविधांगी व्यासंग व ज्ञान संपन्नतेचा ऐवज बनून जातो, हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. देश-द्विपांची तत्कालीन नावे उद्धृत करत ते वर्तमान देशांशी जोडून एका अर्थानी भूतकाळाचे वर्तमान संदर्भ देतात. त्यामुळे एकाचवेळी एका अर्थानी भूतकाळाचे वर्तमान संदर्भ देतात. त्यामुळे एकाचवेळी आपण प्राचीन आणि आधुनिक अन्वय समजून घेत वाचत राहतो. नग्नद्वीप (निकोबार), वारूषक (सुमात्रा), बलिद्वीप (बाली), यवद्वीप (जावा), सुवर्णद्वीप, (सुमात्रा), मलयद्वीप (मलाय), वारुणद्वीप (बोर्नियो), चंपा (व्हिएतनाम) ही नावे वाचताना लक्षात येते की प्राचीन काळात या देशांत नि भारतात भाषिक, वांशिक, सांस्कृतिक साधर्म्य नक्कीच असले पाहिजे.

डॉ. राहुल सांस्कृत्यायनांची आणखी एक लक्षात आणून देण्यासारखी हातोटी म्हणजे ते त्या त्या काळातील प्रवाशांच्या ग्रंथातील वर्णने उद्धृत करत काळ जिवंत करतात. तत्कालीन कथा, दंतकथा सांगतात. प्रवासवर्णनांचे दाखले देतात. मंदिर, स्तूप, विहारांची रचना समजावतात. शिलालेखांद्वारे भाषा उद्धृत करतात. या सर्वांमुळे हा धर्म इतिहास न राहता सांस्कृतिक दस्तावेज बनून जातो. कस्तन हेदा यांनी जावा राज्य नि राजाचे केलेले पुढील वर्णन यासंदर्भात उदाहरण म्हणून पहाता येईल - “जावा का राजा काफिर (हिंदू) है। वह समुद्र-तट से भीतर ओर रहता है। वह बहुत भारी राजा है। उसके पास बहुत भूमि और की प्रजा है। किनारों पर मुसलमान अमीर है, किंतु (सभी हिंदू) राजा के अधीन है। वे कभी कभी राजा से विद्रोह करते हैं, पर फिर अधीन बना लिए जाते हैं।” अशी जागोजागी प्रवाशांची विविध

निरीक्षणे वाचत असताना डॉ. राहुल सांकृत्यायनांच्या वैश्विक व्यासंगाने थक्क व्हायला होते.

या भागात जावा, सुमात्रा, बाली, बोर्नियो, फिलीपीन, सेलीबीज इत्यादी द्वीपसमूहात बौद्ध धर्म कसा पोहोचला, त्यामुळे त्या द्वीपकल्पांत कोणकोणते बदल घडून आले याची लेखक जी माहिती देतो त्यातून या द्वीप संस्कृतीचे भारतीय संबंध रेखांकित होतात. विविध राजघराणी, त्यांचे वंशज, विविध युद्धे यांची तपशीलवार वर्णने वाचनीय आहेत. कला, शिल्प, निसर्गाचे बारकावे आश्चर्यचकित करून सोडतात. जावामध्ये संस्कृतचे प्राबल्य होते. त्या द्वीपावरील अकराव्या शतकातील साहित्य नि साहित्यकारांची सूची लेखन कलासह देत डॉ. सांकृत्यायन आपल्या माहितीची सत्यता पटवून देतात. या संदर्भात पृ. १५० वरील सूची पाहण्यासारखी आहे. शंभर वर्षांपूर्वी बाली द्वीप कसं होतं हे वाचत वाचक शतकामागे जातो. बाली म्हणजे लघुभारतच हे निरीक्षण ज्यांनी बाली बेटास भेट दिली असेल त्यांना पटल्याशिवाय राहणार नाही. तीच गोष्ट बोर्नियो बेटाची. 'नए अनुसंधानों से यह भी पता लगा है कि बाली ने जावा द्वारा नहीं बल्कि भारत से सीधे धर्म एवं संस्कृति को प्राप्त किया था।' (पृ. १७७)

हिंद चीन

ग्रंथाच्या तिसऱ्या भागात हिंद, चीनमधील देशांतील बौद्ध धर्म प्रसाराचे वर्णन आहे. यात व्हिएतनाम, कंबोडिया, थायलंड देशांचा अंतर्भाव आहे. व्हिएतनामचा दोन हजार वर्षांचा इतिहास म्हणजे भारतीय संस्कृतीच्या उदय आणि अस्ताचीच कथा. इथे अगणित शिलालेख आढळतात. ते सारे संस्कृत भाषेत आहेत. यातूनही हे संबंध सिद्ध होतात. इथे दानाची मोठी प्रथा आहे. अशा दान परंपरेतून इथे अनेक बौद्ध विहार, स्तूप उभारले गेले. असे अनेक शिलालेख ग्रंथात मूळ रूपात वाचावयास मिळतात. फोनन बेटावरील धर्म वर्णनातून लक्षात येते की हिंदू धर्माजागी बौद्ध धर्म आला तरी मूळ संस्कृती अभिन्नच राहिली. ग्रंथात पुढे जपानमधील बौद्ध धर्म प्रसार वर्णनात याचंच प्रतिबिंब पाहावयास मिळते. जपानमध्ये बौद्ध धर्म प्रसारापूर्वी शिंतो धर्म होता. बौद्ध धर्मप्रसारामुळे तो मागे पडला. पण बुद्धाच्या मूर्तीपुढे शिंतो देवतांच्या मूर्ती आढळतात. जपानमध्ये भारत इतिहास, संस्कृती व नागरिकांबद्दलचा आदर मी प्रत्यक्ष अनुभवला आहे. सन १९९६ मध्ये जपानला असताना तेथील नारा प्रांतातील जगातील सर्वात मोठी काष्ठ प्रतिमा पाहण्यास गेलो होतो. तेथील जपानी भंते मी भारतीय आहे म्हटल्यावर

त्या मूर्तीच्या प्रतिबंधित प्रदक्षिणा मार्गाकडे मला घेऊन गेला व प्रदक्षिणेचा अपवाद सन्मान दिला. मलाच हा सन्मान का? अशी विचारणा केल्यावर त्याने दिलेले उत्तर मला आजही रोमांचित करत राहतं. तो म्हणाला, “हा बुद्ध तुम्ही आम्हाला दिलात.” त्याच्या वाक्यात कृतज्ञता होती नि डोळ्यांत श्रद्धा! बौद्ध धर्माकडे थायलंडवासी कसे पाहतात हेही मी तिथे त्या देशात असताना अनुभवले आहे. कंबोडियाचे अंकोरवाट शहर म्हणजे दुसरा भारतच. तिथेही बौद्ध धर्म प्रसारानंतर हिंदू धर्म मंदिरे अबाधित राहिली. तिथलं बायोन मंदिर म्हणजे वेरूळचे कैलास मंदिरच. फरक इतकाच की वेरूळचे शिल्प पहाड खोदून तयार केले तर बायोनचे कैलास मंदिर (शिवालय) दगडे रचून उभारले गेले आहे.

मध्य व पश्चिम आशिया

‘बौद्ध संस्कृति’च्या चौथ्या भागात मध्य आशियातील अफगाणिस्तान, चिनी तुर्कस्तानमधील बौद्ध धर्म विस्ताराचा ऊहापोह आहे. पैकी अफगाणिस्तानमध्ये बौद्ध धर्माचा झालेला विस्तार तिथे नंतर आलेल्या अरबांना पाहवला नाही. त्यांनी बौद्ध विहार आणि अग्निशाळा उद्ध्वस्त केल्या. धर्मयुद्धाच्या नावाखाली त्यांनी सांस्कृतिक जिहाद पुकारला. पण काव्यात्मक न्याय कसा असतो पहा. नंतर चंगेजखाने अफगाणिस्तानवर चढाई केली. त्याने महाल, मशिदी व राहती वस्ती उद्ध्वस्त केली. मंगोल बुद्ध तर म्हणतात की, धर्मरक्षक महान देवता महाकाल चंगेजखानच्या रूपाने आला आणि त्याने बौद्ध विहार उद्ध्वस्त करणाऱ्या, हजारो मठ नष्ट करणाऱ्या, लाखो निर्दोष भिक्षूंना उद्ध्वस्त अरबांचा बदला घेतला.’ ‘सटवाईचा लेख’ नावाचे भारत सासणेचे नवे कोरे पुस्तक नुकतेच वाचनात आले. त्यात त्यांनी डॉ. राहुल सांकृत्यायन यांचे सन १९३७ मध्ये केलेले अफगाणिस्तानातील बौद्ध धर्माच्या वाताहतीचे वरील वर्णन बलख शहराच्या विध्वंसासंदर्भात केले आहे. ते वर्णन डॉ. राहुल सांकृत्यायनांच्या अफगाण टिप्पणीचे भाषांतर आहे. डॉ. सांकृत्यायन इतिहासही किती काव्यात्मक व ललित सौंदर्याने मांडतात त्याचा हा नमुना. मध्य आशियावर आक्रमण न करणारा आळशी. त्याची प्रचिती कुरव, सिकंदर, कनिष्क, हूण, मुहम्मद गझनी, चंगेजखान इत्यादी आक्रमकांच्या चढायांच्या तपशीलातून मिळते. आणि लक्षात येतं की जगातली अनेक छोटी-मोठी युद्धे राजकीय कमी, धार्मिक अधिक होती. धर्मप्रसार केवळ धर्म प्रसार नसतो. तो भाषा, लिपी, साहित्याचा संकरही असतो. त्यातून नवी संस्कृती उदयाला येते. बौद्ध धर्म

ज्या ज्या देशात गेल तिथे आपल्याबरोबर भाषा, लिपी, साहित्य, चालीरीती, पोषाख, आहार प्रकार घेऊन गेला. शिल्प, चित्र, वास्तुकलेमुळे बौद्ध धर्म चिरस्थायी झाला. हे प्राचीन विहार, स्तूप, गुंफा, त्यातील मूर्ती, चित्रे, कोरीव कामे

चीन

‘चीन’ शीर्षक ग्रंथाचा पाचवा भाग डॉ. सांकृत्यायन यांनी विशेष विस्ताराने वर्णिला आहे. प्रारंभी त्यांनी बौद्ध धर्माच्या आगमनापूर्वीचा प्रागैतिहासिक चीन चित्रित केला आहे. मग प्रथम बौद्ध धर्मप्रसारक काश्यप मातंग आणि धर्मरत्न यांच्या चिनी आगमनाची कथा विशद केली आहे. मग उत्तर नि दक्षिण चीनमधील बौद्ध धर्म विस्तार सांगितला आहे. अकरा अध्यायांतील या धर्म विस्तार इतिहासात आपणास लक्षात येते की एका अर्थाने ते चीनच्या मानववंश निर्मितीपासून ते विसाव्या शतकापर्यंतचा इतिहास डॉ. सांकृत्यायन सजीव करतात. इसवी सनाच्या प्रारंभीच्या काळात चीनमध्ये बौद्ध धर्माचे आगमन झाले, तेव्हापासून ते वर्तमानापर्यंत म्हणजे सुमारे दोन हजार वर्षांचा हा इतिहास होतो. या व्यापक कालखंडात बौद्ध धर्माने चीनमध्ये अनेक चढउतार अनुभवले त्यातून तावून-सुलाखून तो आजही तेथील प्रमुख धर्म बनून राहिला आहे. ताओ आणि कन्फ्यूशियन पंथाशी टक्कर देत तो तरून राहिला. फाहियान, युआनच्वांग व इत्सिंग हे प्रवासी बौद्ध धर्म अध्ययनार्थ भारतात आले. येथून अनेक बौद्ध धर्मग्रंथ ते चीनमध्ये घेऊन गेले. चीनमध्ये त्यांची भाषांतरे झाली. कुमारजी बुद्धभद्र, बुद्धयश, धर्मरक्ष, गुणवर्मा, गुणभद्र, बोधिधर्मादी आचार्य चीनमध्ये गेले. त्यांनी बौद्ध धर्म रुजवला. पुनर्जन्म, कर्मफल, कार्यकारणभाव आदी कल्पना बौद्ध धर्माने चिनी संस्कृतीस दिलेली देणगी होय. चीनच्या सौंदर्य संकल्पना विकासास चिनी भाषांतरित ग्रंथांचा सिंहाचा वाटा आहे. भारतीय ज्योतिष, वैद्यकशास्त्र, चीनमध्ये गेले ते बौद्ध धर्मीय प्रचारकांमार्फतच. मंगोल, तिबेटमध्ये बौद्ध धर्माची मुळे रुजली ती चीनमुळेच. चीनमध्ये बौद्ध भिक्षुकांबरोबर भिक्षुणीही निर्माण झाल्या होत्या. चिनी संगीतावरही बौद्ध धर्माचा प्रभाव पडलेला आहे. डॉ. राहुल सांकृत्यायन यांनी हा व्यापक पट अत्यंत सूक्ष्मतेने व तपशिलाने मांडल्याने बौद्ध धर्माची परिवर्तन शक्ती अधोरेखित झाली आहे.

कोरिया, जपान

चीननंतर सन ३७२ च्या दरम्यान बौद्ध धर्माने कोरियात पाय ठेवला.

कोरियाच्या सांस्कृतिक विकासावर चीनचा वरचष्मा राहिला आहे. पण अलीकडच्या काळात ती जागा बौद्ध धर्माचे पटकावली आहे. जपानला बौद्ध धर्म पसरला तो कोरियामार्फतच. यू-देन-जी, ह्यो-कून जी या ठिकाणी डॉ. सांस्कृत्यायन यांना सन १९३७ मध्येही विहार, मठातून शेकडो भिक्खू आढळल्याची नोंद त्यांनी या भागात केली आहे. दुसऱ्या महायुद्धानंतर कोरियाचे विभाजन झाले. जपान, अमेरिकेच्या संघर्षाच्या परिणामी कोरियाची मोठी पडझड झाली. तरी गौतम बुद्धाच्या अनेक प्रतिमा जागोजागी दिसून येतात.

सातव्या शतकात जपानमध्ये शोतोक् गादीवर असताना त्याने बौद्ध धर्म राजधर्म म्हणून घोषित केला. तेव्हापासून तो आजअखेर तिथल्या लोकसंस्कृतीचे अभिन्न अंग बनून राहिला आहे. तो इतका की जपानी वास्तुरचना नि विहार, मठ रचनेत फरक शोधणे अवघड होऊन जाते. जपानी नागरिक तंत्रज्ञानात इतके पुढे पण तिथल्या बौद्ध मंदिरापुढील झाडांना नवसाच्या इच्छा व्यक्त करणाऱ्या शेकडो चिड्या आजही आढळतात. अंगारे, धुपारे सर्रास दिसतात. नाराचा दाईबुत्स (महाबुद्ध), किंकाकुजीचा सुवर्ण बुद्ध पाहात असताना लक्षात येतं की बृहत्काय बुद्ध प्रतिमा उभारण्यातून जपानी आपली असीम भक्तीच व्यक्त करीत असतात. डॉ. सांस्कृत्यायन या प्रतिमांची लांबी, रुंदी, उंची- तीही अवयवागणिक सांगून (कान, नाक, डोळे, बोटे इ.) आपले सूक्ष्म निरीक्षण, अभ्यास नोंदवतात (पृ. ४८२ पहा). क्योटो, हायेई, जेन संप्रदाय, शिंग-गोन संप्रदायादींचे तपशील बौद्ध धर्माविषयीची आस्था जागवणारे आहेत. डॉ. सांस्कृत्यायनांचा जपानमधील बौद्ध धर्माचा अस्तित्व सातत्याबद्दलचा अभिप्राय फारच बोलका आहे. “जापानी साम्राज्यवाद जवळच आपले चरम उत्कर्ष पर था, तो बौद्ध-महंथो (भिक्खुओं) ने भी बहती गंगा में हाथ धोनेकी कोशिश की, किंतु बौद्ध धर्म अपने करोडपति महंथों तक सीमित नहीं था, इसलिए कोई आश्चर्य नहीं यदि भीषण पराजय के बाद वह फिर सम्हल गया।” (पृ. ४९४) अशा अभिप्रायांमुळे ‘बौद्ध संस्कृति’ ग्रंथ केवळ धर्मप्रसाराचा वृत्तांत न राहता तो या धर्माचा चिकित्सक अभ्यास ग्रंथ बनतो.

तिबेट आणि मंगोलिया

हा या ग्रंथाचा शेवटचा भाग. या भागात डॉ. राहुल सांस्कृत्यायन यांनी बौद्ध धर्म, संस्कृती आपल्या प्रचार प्रसाराच्या अंतिम वैश्विक टप्प्यात असतानाही किती चिवटपणे पाय पसरत राहिली, भिखूंनी आपल्या जिवांचं

रान कसे ते एकदा वाचायलाच हवे. व्यक्तिशः माझे असे ठाम मत झाले आहे... (अर्थातच तो या ग्रंथाचा प्रभाव होय) ... की धर्मप्रसार कार्य करणारे आक्रमक शासक असोत वा समर्पित भिक्खू अथवा साहित्य, संस्कृती, कलांचे उपासक असोत, त्यांच्या एक ध्येयधुंद स्फुरण भरलेले असते. कधी ते हिंसक रूप धारण करते, कधी ते नतमस्तक होऊन रांगत राहते, पण आगेकूच करणे सोडत नाही. म्हणून तर बौद्ध धर्म जगाच्या कानाकोपऱ्यात, डोंगर-दऱ्यात, पर्वत शिखरांवर नि सातासमुद्रापार पसरला. तिबेट, मंगोलियात बौद्ध धर्म शेजारचा देश असून उशिरा का पोहोचला याचे आश्चर्य वाटल्यावाचून राहात नाही. पहाना की इसवी सनाच्या प्रथम शतकात तो हिंद चीनमध्ये गेला. तेथून जावात त्याने प्रवेश केला. सन ५६ मध्ये खोतनच्या काश्यप मातंगमार्फत चीनमध्ये त्यानं चंचुप्रवेश केला. कोरियात तो पोचायला मात्र चौथे शतक उजडावे लागले. सहाव्या शतकात तो जपानमध्ये पायउतार झाला. तिबेटमध्ये पोहोचायला मात्र त्याला सातव्या शतकापर्यंत वाट पाहावी लागली. हा बौद्ध धर्मविस्ताराचा विहंगम आलेख हेच सांगतो की, धर्मास लोकहिताचे अधिष्ठान जोवर असतो तोवर तो प्रसारित होत राहतो. त्यात वामाचार सुरू झाला की त्याचं आक्रमणे अटळ असते. 'बौद्ध संस्कृति' सारखे ग्रंथ तपशील तर देत राहतातच. पण त्यांची खरी मिळकत असते ती इतिहासाची शिकवण. जे लोक अशा पुस्तकांतून धर्मचिकित्सा संस्कार ग्रहण करतात, त्यांचा विकास होतो. जे मूलतत्त्ववादी होतात तिथे घड्याळाचे काटे एकतर थबकतात किंवा मग ते उलटे फिरू लागतात. बुद्धिबळातील पटावरील फासे उलटे पडणे यात दोष आपला नसतो, पण काटे उलटे फिरण्या-फिरवण्यात मात्र आपले हात रक्ताळलेले असतात. रक्ताची तीव्रता नि सुप्त हिंसा नंतर दिसत असते. म्हणून शहाणे सुधारक सदाचारी सुधारणा नि प्रगत दृष्टिकोन अंगीकारण्याचा आग्रह धरत असतात.

तिबेटचा इतिहास या गोष्टीचा साक्षीदार आहे की तेथील सांस्कृतिक विकासात चीन नि भारताची भागीदारी राहिली आहे. ल्हासा नगरी जी आज तिबेटची राजधानी बनून आहे, कधी काळी तिथल्या एका राणीने आपल्या राजप्रासादाच्या प्रांगणात बुद्धाच्या मूर्ती प्रतिष्ठापनेसाठी एक छोटं रमोळी मंदिर उभारले. बहुधा ते तिबेटमधील बौद्ध धर्मस्थापनेचे जनक ठिकाण असावे. म्हणून आज तिथेच स्त्रोंगचन हे विशालकाय बौद्ध केंद्र उभं आहे. ख्रि-स्त्रोंग-लदे-बचन सन ८०२ मध्ये गादीवर आला, तेव्हा तिबेटमध्ये

बौद्ध धर्म येऊन शतक उलटले होते. त्याने आपल्या कारकिर्दीत पहिला तिबेटी बौद्ध विहार स्थापला. त्यातून तिबेटमध्ये तेथील भोट भाषेत बौद्ध साहित्य भाषांतर केंद्र (स्कूल/अकादमी) विकसित झाले की ज्यानं साऱ्या जगाला प्राचीन बौद्ध ग्रंथ भाषांतरित करून पुरवले. त्याचे कारण एकच होते की तिबेट सर्व आक्रमण, युद्ध आदींपासून सदैव सुरक्षित राहिले आहे. असे सांगितले जाते की, तिबेट आजवर जगातली एकमेव अयुद्ध भूमी राहिली आहे... तरी दलाई लामांना ती सोडावी लागली... त्याचं कारणही बौद्ध धर्म शक्तिपीठच राहिले. असे अहिंसक शक्तिपीठ ज्याची अण्वस्त्रांवर बसलेल्या चीनी राजसत्तेसही दिवाभित्ती वाटत राहायची... आजही ते शीतधर्मयुद्ध दलाई लामांच्या उत्तराधिकारी वादामुळे धुमसत आले. परत हाही बौद्ध संस्कृतीचा शांत, अहिंसक विजयच ना? तो तिबेट आठव्या शतकापासून अनुभवतो आहे. हे सारे आज वाचत, मनन करत राहताना मानव विकासाचे जे आकलन होत राहते ती डॉ. राहुल सांकृत्यायन सारखं समाधिस्त, बुद्धिवादी महापंडिताची साहित्य साधना समजावत राहते की, काळ प्रतिकूल प्रत्येक क्षणीच असतो. तुम्ही प्रतिक्रिया अहिंसा अनुकूल, सहिष्णू आहात का? ती तुमची धर्म वृत्ती आहे का? अन्यथा वैदिक धर्म लोपला नसता.

मंगोलियामध्ये बौद्ध धर्म पोहोचवला तो महापंडित आनंदध्वजांनी. तोही तेराव्या शतकात. तेथून विसाव्या शतकापर्यंत म्हणजे सन १९४६ पर्यंतचा. मंगोलियाचा इतिहास ज्यांना समजून घ्यायचा आहे, त्यांना 'बौद्ध संस्कृति' ग्रंथासारखा दुसरा दीपस्तंभ नाही. डॉ. सांकृत्यायन जागोजागी आपल्या ग्रंथात कोष्टके, सूची, अभिलेख उद्धरणे, वर्णने, पत्रे, चरित्रे, इतिहास देत आपले तपशील सर्वसंदर्भयुक्त बनवत राहतात. ते वाचताना या महापंडिताची (डॉ. सांकृत्यायन) बहुश्रुतता चकित करीत राहते. या महामानवाची गती कोणत्या प्रांतात नाही? बौद्ध धर्माचा उतार काळात मंगोलियात त्याने प्रवेश केला. तरी तो तरून आहे नि तरुणही! मंगोलियाचा प्रत्येक नागरिक स्वतःस भारताचा ऋणाईत मानतो. त्याचं वर्णन करताना डॉ. राहुल सांकृत्यायनांनी या ग्रंथाच्या 'उपसंहार' मध्ये (पृ.५३१) स्पष्ट केले आहे की, "शाक्यमुनि लुंबिनी में पैदा हुए, वज्रासन (बोधगया) में बुद्धत्व प्राप्त किए, वाराणसी में उन्होंने प्रथम धर्मोपदेश दिया और कुसीनारा (कसाया) में महापरिनिर्वाण प्राप्त किया। आज भी बड़काल तट पर कितने ही वृद्ध-वृद्धायें मिलेंगे, जो मरने के बाद भारतवर्ष में जन्म लेने की लालसा रखते हैं। वहाँ कितने ही तरुण विद्यार्थि मिलेंगे, जो दिंगनाग और धर्मकीर्ति

की प्रतिमा से मुग्ध हो भारतभूमि के दर्शन के लिए लालायित है।” ही सारी महिमा समजून घ्यायची तर ‘बौद्ध संस्कृति’ ग्रंथ वाचनास पर्याय नाही.

● **बौद्ध संस्कृति**

डॉ. राहुल सांकृत्यायन

प्रकाशन वर्ष - १९५२

प्रकाशक - सम्यक प्रकाशन,

३२/३, पश्चिमपुरी,

नवी दिल्ली - ११००६३.

पृ. ५७६ किंमत रु. ७५०/-



युरोप आणि भारत : सांस्कृतिक चिकित्सेचे प्रश्नोपनिषद

पार्श्वभूमी

हिंदी साहित्याच्या विसाव्या शतकातील पूर्वार्धात साहित्य लेखन करून उत्तरार्धातील साहित्यावर आपल्या तत्त्वचिंतनाचा प्रभाव टाकणाऱ्या कथाकार जैनेंद्र कुमार यांना हिंदी जगतात ओळखले जाते ते गांधीवादी विचारक म्हणून ज्या काळात प्रेमचंद समाज चित्रण करत सामूहिक जीवनाची चिकित्सा करत होते, त्याच काळात जैनेंद्र कुमार यांनी आपल्या कथा-कादंबऱ्यांतून व्यक्तिवादी राग आळवला. आपल्या कथात्मक साहित्यातून त्यांनी मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करत चरित्र चित्रणाची एक नवी वाट रूढ केली. ऐन तारुण्यात महात्मा गांधींच्या हाकेला ओ देत त्यांनी शिक्षण सोडून तुरुंगात जाणे पसंत केले. आयुष्यभर गांधीवाद व सर्वोदयाचा काया, वाचा, मने पुरस्कार करणारे जैनेंद्र हिंदीच्या बुद्धिजीवी वर्तुळातले ज्येष्ठ मार्गदर्शक, जीवनकाळातील परिषदा, चर्चासत्रे यातील जैनेंद्रांची उपस्थिती सर्वांना वक्तृत्व व चिंतनाची पर्वणी असायची. मार्क्सवादी कथाकार यशपाल, अस्तित्ववादी अज्ञेय, नवकथाकार, कमलेश्वर साऱ्यांशी वैचारिक मतभेद व्यक्त करत त्यांनी स्वतःची वैचारिक बैठक स्पष्ट केली. कथा, कादंबरी, नाटक, निबंध, आठवणी, पत्रे, समीक्षा, तत्त्वज्ञान, राजकारण, बालसाहित्य असं बहुअंगी लेखन करणारे जैनेंद्रकुमार, साहित्य अकादमीचे फेलो, पुरस्कृत साहित्यिक तर होतेच, पण हिंदीतील सर्व श्रेष्ठ पुरस्कारांचे धनी ठरलेले. ते पंचाहत्तर साहित्यकृतींचे धनी होतेच. शिवाय अनेक डी. लिट्सनी सन्मानित. पण जैनेंद्र भारतीय ज्ञानपीठापासून वंचित कसे असा प्रश्न कोणाच्याही मनात येईल. पण त्याचे खरे कारण ते पुरस्कारकर्ते होते, हे होय. रशिया, स्वित्झर्लंड, चीन, श्रीलंका, जपान, अमेरिका पाहिलेले जैनेंद्रकुमार त्यांना युरोप आणि आशियातील सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक, धार्मिक व तत्त्वज्ञानविषयक

वैशिष्ट्यांची चांगली जाण होती. ती 'समय और हम' या ६६४ पानी महाग्रंथातून स्पष्ट होते.

रचना

'समय और हम' हा जैनेंद्रांचा मानवी जीवनाच्या सर्वकष प्रश्नांची उकल करणारा ग्रंथ होय. वीरेंद्र कुमार गुप्त यांनी सन १९६१ मध्ये जानेवारी ते सप्टेंबर असे नऊ महिने रोज किमान चार तास जैनेंद्रांना बोलते करून, प्रश्न विचारून त्यांची मते अजमावली. या ग्रंथात सुमारे ४५० प्रश्नांची उत्तरे आहेत. तशा अर्थाने हा प्रश्नोत्तर शैलीत लिहिलेला तात्त्विक ग्रंथ होय. प्रश्नांचं पण एक वैशिष्ट्य असे की ते आयत्यावेळी सुचलेले असे असत. त्यांना विषय वर्गीकरणाची सीमा, चौकट असायची, पण पूर्वरचना नसायची. जैनेंद्र मुक्तपणे, विस्ताराने बोलत राहायचे. या सर्व प्रश्नोत्तरांना ग्रंथात चार खंडात विभाजित करण्यात आले आहे. १) परमात्म २) पश्चिम ३) भारत ४) अध्यात्म. पैकी या लेखात सांस्कृतिक अंगाने विचारलेल्या आणि 'पश्चिम' व 'भारत' या दोन खंडातील प्रश्नोत्तरांचीच दखल घेण्यात आली आहे. सुमारे ४०० पृष्ठांत असलेली ही प्रश्नोत्तरे विषय वैविध्यांनी नटलेली आहेत. 'पश्चिम' खंडात पराजित नारीत्व, राष्ट्रवाद, हिंसावादी संस्कृती, अर्थ, काम, भाव, साहित्य आणि कलाविषयक विविध प्रश्नांवर जैनेंद्रांचे मुक्तचिंतन आपणास वाचावयास मिळते. तर 'भारत' खंडात सांस्कृतिक व्यामिश्रता, गांधीवाद, लोकशाही, भाषिक प्रश्न, कामजीवन, औद्योगिक क्रांती, शिक्षण, साहित्य सारख्या विषयांना स्पर्श करण्यात आला आहे. हे दोन्ही खंड विवेचनाच्या अंगांनी पाहिले तर तुलनात्मक होऊन गेले आहेत. युरोप आणि भारत म्हणजेच पूर्व-पश्चिमेची सांस्कृतिक प्रतीके. त्यातील फरक अधोरेखित करत जैनेंद्रकुमार भारतीय सांस्कृतिक समस्यांची चिकित्सा करत उकल करत राहतात. या सर्व उत्तरांवर गांधीवादी विचारधारेचा प्रभाव स्पष्ट आहे. हे जरूरी नाही की वाचक त्यांच्या विचारांशी सहमत असतील, होतील; पण एखाद्या प्रश्नाची सर्वांगीण चिकित्सा कशी होऊ शकते त्याचा वस्तुपाठ म्हणून 'समय और हम' एकदा मुळातून वाचायलाच हवे.

प्रस्तावना/स्वीकृती

'समय और हम' ला थोर गांधीवादी विचारवंत आचार्य दादा धर्माधिकारी यांची प्रस्तावना आहे. त्यांना बाबा आमटेंच्या सोमनाथ येथील श्रम शिबिरात (१९६७-६८) मी तरुणपणी ऐकले आहे. जैनेंद्रकुमारांचाही सहवास लाभला व चर्चा करण्याचा योग सन १९७३ मध्ये आचार्यकुल परिषदेच्या निमित्ताने

पवनारला आला. जैनेंद्रकुमार, त्यांच्या पत्नी भगवतीबेन व पुत्र प्रदीप सर्वांची या वेळी झालेली मैत्री माझ्या आयुष्याची ठेव होय. शिवाय आचार्य विनोबा, अण्णासाहेब सहस्रबुद्धे, राज्यपाल श्रीमन्नारायण असे कितीतरी थोर गांधीवादी मला इथेच भेटले. जैनेंद्रकुमारांनी 'समय और हम' ला 'स्वीकृती' म्हणून जे दोन शब्द लिहिले आहेत, ते त्यांची जीवनदृष्टी व विचारधारा स्पष्ट करणारे आहे. या समग्र ग्रंथास आस्तिकवादी विचारांची झालर आहे. ती स्पष्ट करताना व विज्ञानाच्या मर्यादा अधोरेखित करत जैनेंद्रकुमारांनी म्हटले आहे की, "माना जाता है कि आस्तिक दर्शन (तत्त्वज्ञान) ही होता है, विज्ञान उससे बरी (मुक्त) है। आज का संकट, जिसमें मानव जाति आ पडी है, बहुत कुछ उसी विच्छेद और विरोध में से बना है। पदार्थविज्ञान (भौतिकशास्त्र) और समाजविज्ञान परस्पर तभी पूरक हो सकेंगे, जब दोनों में एक श्रद्धा और श्वास प्रवाहित होगा। अन्यथा विज्ञान यंत्र-व्यापार को संपन्न करेगा और मानव व्यवहार को विपन्न करता जायेगा।"

आचार्य दादा धर्माधिकारी यांनी सदर ग्रंथास लिहिलेल्या छोटेखानी प्रस्तावनेत 'समय और हम' ग्रंथाची तुलना लिओ टॉलस्टॉयच्या 'कन्फेशन और फेथ', जॉर्ज बर्नार्ड शॉच्या 'बॅक टू मेथ्यूसेला', एच. जी. वेल्सच्या 'फर्स्ट अँड लास्ट थिंग' आणि सॉमरेट मॉमच्या 'समिंग अप' शी केली आहे. यावरून 'समय और हम'चे श्रेष्ठत्व लक्षात येते. त्यांनी म्हटले आहे की, "जैनेंद्र के तत्त्वदर्शन की प्रगल्भता, अनेक हृदय का सौहार्द और उनकी वस्तुनिष्ठा और वैज्ञानिकता का प्रत्यय इसमें प्रकट हुआ है। आर्थिक, सामाजिक, राजनैतिक और आध्यात्मिक समस्याओं का मूलगामी विवेचन है। यह जीवन दर्शन है, परंतु जैनेंद्र का अपना भी है।"

पश्चिम खण्ड

'समय और हम' चा दुसरा खंड 'पश्चिम' असून त्यात स्त्री, राष्ट्रवाद, वर्ग विचार, हिंसात्मक संस्कृती, प्रेम-परिवार, नाणी आणि नीती, अर्थ आणि मूल्य संकट, अर्थ परमार्थीकरण, अर्थ आणि काम, साहित्य आणि कला अशा नऊ उपखंडीय शीर्षकांत प्रश्नोत्तरे सामावली आहेत. या ग्रंथांचे वैशिष्ट्य असे की प्रश्ननिहाय उत्तरांनी उपशीर्षके आहेत. ती अत्यंत समर्पक व सूचक असून वाचक ती नुसती डोळ्यांखाली घालत गेला, तरी त्याला आशयाचे आकलन व्हावे. यापूर्वी सांगितल्यानुसार जैनेंद्रकुमारांनी पश्चिमेतील अनेक देश पाहिलेत. तेथील बुद्धिजीवी, साहित्यिक, राजकारणी यांच्याशी औपचारिक, अनौपचारिक चर्चा, संवाद करण्याची त्यांना संधी लाभली.

शिवाय जैनेंद्रांचे स्वतःचे निरीक्षण, चिंतन. या साऱ्या सरमिसळीतून येणाऱ्या उत्तरांना अमृतमंथनाचे स्थान आहे. एक जिज्ञासू प्रवासी म्हणून जैनेंद्रांनी युरोप, अमेरिका पाहिला. त्यांना तेथील स्त्री स्वातंत्र्य बेगडी वाटले. उलटपक्षी भारतातील स्त्री त्यांना समृद्ध, सन्मानित, सुरक्षित वाटली. युरोपातील स्त्री विकास अर्थकेंद्री, पुरुषानुनयी शिवाय शरीरी वाटला. तेथील अर्थवाद हा कर्मकेंद्री आहे. तो केवळ उत्पादन करतो. निर्मिती नाही. विज्ञानाचा वापर ओरबडण्यासाठी होतोय याची जैनेंद्रांना चिंता वाटते. तेथील सर्व ध्याय, विकास हा वस्तुवादी तृष्णेतून आल्याचे त्यांना जाणवते. भारत व आशियाचा प्रवास त्या प्रभावाखाली होत असल्याची खंत जैनेंद्रांनी त्या वेळी व्यक्त केली होती, पण आज आपणास त्याची खरी प्रचिती येते आहे. यातून जैनेंद्रांची, त्यांच्यातील साहित्यिक विचारवंतांची भविष्यलक्ष्यी दृष्टी स्पष्ट होते. उच्छंखल भोगवादावर युरोप उभा आहे, पण भारताची उभारणी गीतेतील 'तेन त्येक्तेन भुंजितः' वर झाली असल्याने इथे त्याग आहे. इथलं समर्पण त्याग असतो, तिथे भोगच सर्वस्व! स्त्रीचे मांसल मूल्य त्यांना खंतावत राहते. त्यांनी उदाहरण देताना स्पष्ट केले आहे की पती पत्नीला वेश्यागृहात रोज आणतो, नेतो. हॅब्सबुर्ग शहरातील वेश्यालय जैनेंद्रांनी पाहिले. त्यांना ते ठिकाण स्त्री मांस विक्रीचा बाजार वाटला. यात सर्व आले.

हिंसात्मक संस्कृती

वर्तमानात सर्वत्र पाहावे तिथे सर्व युरोपात नैतिकता, तणाव, नाणेबाजार यात मनुष्य हरवला आहे. उत्पादनाच्या मागे लागून माणसाने स्वतःला मिडास, कांचनमृग, ययाती बनवल्याचे शल्य जैनेंद्रांच्या मनात आहे. त्यातून माणसाला वाचायचे तर विज्ञानास अध्यात्माची जोड हवी, असे जैनेंद्र सुचवू पाहतात. लैंगिक व्यवहार मनोरंजनाचे साधन व्हावे, शिवाय ते शयन कक्षातून चौकात आणून ठेवण्याच्या युरोपीय स्वातंत्र्याचे वर्णन जैनेंद्रांनी 'हिंसात्मक संस्कृती' म्हणून केले आहे. साम्यवादी देशात चीन, रशिया जैनेंद्रांनी पाहिला होता. मार्क्सवाद हे मूलतः पाश्चात्य तत्त्वज्ञान आहे. ते समाजविज्ञानाधारित असले त्यात व्यक्ति जीवन पद्धती व व्यक्तिविचार अल्प आहे, याकडे जैनेंद्र लक्ष वेधतात. युरोपात भारतासारखी जातीयता नाही. पण तेथील राष्ट्रीयता, प्रादेशिकता यांना जातीयवादासारखी अस्मितेची किनार आहे. जर्मनीतील फॅसिझम, वंशवादकडे या संदर्भात ते अंगुलीनिर्देश करतात. वर्ग विचाराने युरोपला राष्ट्र मर्यादित केले असेही ते निरीक्षण नोंदवतात.

पहिल्या महायुद्धानंतर 'लीग ऑफ नेशन्स'ची स्थापना झाली. दुसऱ्या

महायुद्धानंतर 'संयुक्त राष्ट्रसंघ' (युनो) अस्तित्वात आला. या जागतिक संघटनेची मदार राष्ट्रा-राष्ट्रांच्या सार्वभौमतेच्या (Sovereignty) पायावर उभी आहे. त्यामुळे युनोला उपजत मर्यादा आहे. शिवाय ती राजकीय संस्था आहे. तिच्या सामाजिक शाखा आहेत. (युनिसेफ, युनेस्को, डब्ल्यूएचओ इ.) त्यांचे कार्य आंतरराष्ट्रीय आहे पण मानवताकेंद्री नाही. महासत्तांपुढे मानवता प्रतिनिधी असंगत व हतबल होतात असे मत नोंदवत (पृ. १५०) जैनेंद्र 'मानवीय राष्ट्र' संकल्पनेचा आग्रह धरतात. 'मूल्यांचा विकास राज्यांच्या दिशेने होतो, नीतीच्या नाही' (पृ. १५१) म्हणत ते समजावतात की, 'राष्ट्र का वाद हमें उस दिशा में (मानवीय राष्ट्र) बढने से रोकता है, वह वाद नीति को राज्यगत कर देता है। इसलिए वह राष्ट्र विश्वव्यवस्था के सही विकास में साधक होगा, जो अपने 'सत्व' और 'स्वत्व' को सांस्कृतिक और मानवीय स्वरूप देकर उस आधार पर सर्वथा निःशस्त्र बनेगा, जो अपने भीतर सर्वथा समभावमूलक अर्थ रचना और समाज-रचना उठाकर विश्व की राजनीति के आँगन में आयेगा।' जैनेंद्रांच्या या सर्व चिंतनात महात्मा गांधींचा आग्रह व स्वप्नदर्शिता आहे. हे वेगळे सांगायला नको.

कुटुंब/विवाह/प्रेम

कुटुंब, विवाह, प्रेम इ. प्रश्नांवरही या ग्रंथात विस्तृत विचार करण्यात आला असून तो पूर्वपश्चिम संस्कृतीच्या संदर्भात तुलनात्मक रीतीने होत राहिल्याने या दोन्ही संस्कृतीची बलस्थाने व नर्मबिंदू ओघात स्पष्ट होत राहतात. वाचक स्वतःचे आकलन तयार करत ते वाचत राहतो. वाचकांना या विचारात सहभागी करून घेण्याचे कौशल्य जैनेंद्रांच्या या हितगुजात आहे. जैनेंद्र वक्तृत्वात नि अनौपचारिक गप्पांत समोरच्याला प्रश्न विचारत सहभागी करत राहायचे, हे मी अनुभवले आहे. तीच शैली 'समय और हम' मध्ये प्रतिबिंबित झाल्याने हा ग्रंथ लेखक-वाचक संवाद केव्हा बनून जातो, ते कळत नाही. पश्चिमी प्रभावांनी बदलत्या भारताचे जैनेंद्रांना असलेले भान या ग्रंथात वारंवार डोकावत राहते. युरोपीय चर्च आणि क्लब आणि आपल्याकडील मंदिरे व मंडळे यातील फरक ते चपखल स्पष्ट करतात (पृ. १७१). कुटुंबाचा पाया हा परस्पर विश्वास असायला हवा, असे आपले आग्रही मत मांडायला जैनेंद्र विसरत नाहीत (पृ. १७२) या 'पश्चिम' खंडातील 'सिक्का, उन्नति और नीति' हे प्रकरण वाचकांनी मुळातूनच वाचायला हवे. औद्योगिक क्रांतीने आलेल्या भौतिक संपन्नतेवरही युरोपात बेकारी, गरिबी असावी याची चिकित्सा करताना त्यांनी म्हटले आहे की

ज्ञानाचा कोरा वापर झाला की अशी शोकांतिका ठरलेली. 'ज्ञान व्यथा से नाता तोड लेता है कि सूखा काठ (वाळलेले लाकूड) हो जाता है।' (पृ. १७८)

'अर्थ' आणि 'मूल्य' संघर्ष

अर्थ-क्षेत्र में मूल्यों का संकट' शीर्षकातूनच जैनेंद्र अपेक्षित विचार वाचकांपर्यंत पोहोचवतात. त्यांची या पुस्तकातील सर्व उपशीर्षके अशी लक्षवेधी व विचारप्रवण आहेत. युरोपातील अर्थव्यवस्था कशी पाशवी आहे, ते जैनेंद्रांनी स्पष्ट केले आहे. अर्थसंपन्न देश आयात-निर्यातीचे संतुलन ठेवत नसल्याने श्रीमंत देश अधिक श्रीमंत होत राहतात. त्यावर उपाय सुचवताना जैनेंद्रांनी म्हटले आहे की, 'हर देश के लिए निर्यात को आयात से बढ़ाये रखना जरूरी है, अन्यथा विकास नहीं माना जायेगा।' (पृ. १८५) जैनेंद्र तसे मॅट्रिक झालेले पण सर्व क्षेत्रातील त्यांची भाष्य करण्याची गती बघितली की लक्षात येते खरे शिक्षण अनुभवजन्य असते. माणसाचे उपजत शहापणच त्याला जीवनात घडवत असते. शिक्षण एक औपचारिक, व्यवहारी समाज मान्यता असते. मद, मोह, धर्म, नैतिकता साऱ्यांचा प्रभाव देशाच्या अर्थ व्यवस्थेवर होत असतो. युरोपात द्वेष आणि द्रोह व्यवहाराने मूल्य बनलीत याबद्दलचा विषाद जैनेंद्रांना लपवता आलेला नाही. पैसा हे प्रेमाचे साधन होय. मूल्य हे मुद्रेत नसून श्रमात आहेत. पण वस्तुस्थिती अशी झाली की, 'आज खेत में यदि नाज (अनाज) पैदा होता है, तो खेतीहर (शेतकरी) के पासही खाने के लिए वह जुट नहीं पता। अर्थात वस्तू मुद्रा के जोर से सिंची हुई वहाँ पहुँच जाती है, जहाँ श्रम नहीं, सिक्के की शक्ति है।' शेतकऱ्यांच्या शोकांतिकेचं इतकी मार्मिक चिकित्सा, टिप्पणी रिझर्व बँकेचे गव्हर्नर ही करू शकणार नाही. ही असते जैनेंद्रातील चिंतक शक्ती व सामर्थ्य साधना! अर्थाच्या, धनसंपत्तीच्या परमार्थीकरणाचा एक विचार जैनेंद्रांनी 'समय और हम' मध्ये मांडला आहे. त्यानुसार "उस परमार्थीकरण के हिसाब या आरंभ यह होगा कि मनुष्य की प्राथमिक भोग-शरण -पोषाख की आवश्यकताएँ बाजार-निर्भर नहीं होगी। वे बेच-खरीद के सिद्धांत से स्वतंत्र होगी। वह प्राथमिक आपसीपन, अर्थात् ग्राम-श्रम, में से अनायास (आपोआप) पूरी होगी। अर्थात भूखा रखने न रखने, कामिंदा (श्रमिक) रखने न रखने की शक्ति आदमी से कहीं भी दूर न रहेगी, वह हर एक के पास आ जायेगी। फिर इस मूल इकाई, अर्थात सृजनशील मानव की उदारता से जीवन साधन उन लोगों के पास भी पहुँचेगे, जो शारीरिक दृष्टि से किंचित असमर्थ है।" (पृ. १९६).

अर्थ आणि काम

‘पश्चिम’ खंडातील ‘अर्थ और काम’ हे आणखी एक मुळातून वाचावे असे प्रकरण आहे. जैनेंद्रांनी असे म्हटले आहे की, “अर्थाचे (पैशाचे) मूळ कामभावनेत (Sex) दडलेले आहे.’ (पृ. २०६). प्रयत्नांमागेही ते काम हीच प्रेरणा असल्याचे सांगतात. निष्कामताच धन-संपत्तीच्या प्रश्नांतून माणसास मुक्ती देऊ शकते. या सर्वांमागे अपरिग्रह मूल्य आहे. या प्रकरणात जैनेंद्रांनी आपली व प्रेमचंदांची दोन उदाहरणे नोंदली आहेत. दोघांना दोन प्रसंगात पैसे यायचे होते. ते आले अनपेक्षितपणे व गरजेपेक्षा कमी. पैशाचे मूल्य मुद्देवर नोंदविलेले खरे की गरजेवर आधारित? असा सापेक्ष परंतु मार्मिक प्रश्न विचारून जैनेंद्र ‘किंमत’ या अर्थशास्त्रीय संकल्पनेपुढे एक तात्त्विक प्रश्नचिन्ह उभं करतात नि वाचक दिग्मूढ होऊन जातो. ‘समय और हम’ या ग्रंथाचे श्रेष्ठत्व तुम्हास दिग्मूढ करण्यात सामावलेले आहे, अशी वाचनांती झालेली माझी धारणा आहे. या प्रसंगात जैनेंद्रकुमार स्पष्ट करतात की, ‘अर्थ स्वप्रतिष्ठित वस्तु नहीं है। वह इच्छा - आवश्यकता से जुड़ा है और सुख-दुख देने की शक्ति उसे वहीं से मिलती है।’ असे जीवन, व्यवहाराचे बिनतोड, सुसूत्र विवेचन या ग्रंथाचे खरे बलस्थान आहे. ज्यांना कुणाला माणूस, समाज, देश, संबंध जीवन असे सर्वांगी स्वरूप समजून घ्यायचे आहे, त्यांना हा ग्रंथ दीपस्तंभासारखा मार्गदर्शक बनून दिशादर्शन करत राहतो. काम म्हणजे स्त्री-पुरुष संबंध. ते लिंगाधारित नाही तर स्त्री-पुरुषांचे भोगी व भोग्य स्वरूप निश्चित करण्यावर अवलंबून आहेत. स्त्री दुय्यम राहते, कारण ती भोग्या असते. हे ‘भोग्य’ पण तिला शोषित ठरवतं. कामावती स्त्री केवळ कामावती झाल्याने स्वतंत्र होत नाही. स्वतंत्र अस्तित्व निर्णय शक्ती व स्वातंत्र्य यातून तिचं स्वपण जपणे, जोपासणे, म्हणजे तिचा माणूस म्हणून स्वीकार करणे होय. पश्चिमेपेक्षा भारतीय स्त्रीमध्ये ते अधिक सन्मानित आहे. अर्थात यावर स्वतंत्रपणे चर्चा होऊ शकते. इथे संदर्भ ‘स्व’ महत्त्वाचा.

साहित्य आणि कला

धर्म, अर्थ, काम तत्वांइतकेच जैनेंद्रकुमार साहित्य आणि कलेस जीवनात महत्त्वाचे मानतात. पाश्चात्त्वा संस्कृतीत माणूस जसा जीवनात आहे, तसाच तो साहित्य आणि कलेतही आढळतो. पाश्चात्य साहित्यात माणसाचं दुर्भंगलेपण प्रकर्षाने चित्रित झाले आहे. त्यात खोल अस्वस्थता आहे नि शोधाची अनिवार तहान. तेथील साहित्य, कला म्हणजे मानवाचा खरेपणाचा शोध.

पण हा शोध ते बाहेरून घेतात. 'आत्म'ची अनुपस्थिती त्यांच्या शोधास अपयशाचा शाप देते. भोगलोलुप जीवनास तहानेचा शाप असतो. ती न संपणारी. म्हणून तिथे अपराध, पाप, घृणा, कुत्सित, दारू, नशा, व्यभिचार, बुद्धीचा अहंकार, विलास सर्वत्र आढळतो. सीमारेषा पुसट झाल्या की हे अटळ असते. घराचेच पहा ना. घर दिवाणखाना, शयन कक्ष, स्वयंपाकघर, प्रसाधन गृह सर्वांनी बनते. प्रसाधनगृह नसेल तर सारे घरच घाणीचे साम्राज्य बनेल. प्रत्येकाचे महत्त्व, प्रमाण, स्थान निश्चिती हे मानवी जीवनाचे सौंदर्य! घरात पुढे दिवाणखाना नि मागे परस (बँक यार्ड) असतो. परसबाग मागेच हवी. ती प्रदर्शनीय वस्तू नव्हे! समोरची हिरवळ, बाग प्रशस्त म्हणून प्रदर्शनीय. माणसांच्या भाव, वृत्तींचंही असंच आहे. शयनगृहाचे व्यवहार तुम्ही चौक, बाजार, स्टेशन, जिने कुठेही करू लागाल म्हणून का आधुनिक होणार? संयम, सभ्यता म्हणजे सौंदर्य? आस्वाद नि उन्मानात अंतर नाही का? त्याचा विवेक पाळण्यातच प्राणी व माणसातले अंतर सामावलेलं आहे ना? अश्लील, बीभत्स, कुत्सित, अधम हेय कां? साहित्याचे श्रेय नि प्रेय समजून घेतल्याशिवाय जीवनातील हेय समजत नसतं. म्हणून साहित्य, कलेचे माणसाच्या जीवनातलं स्थान उच्च! तेच जर तुम्ही शरीरी करून टाकला तर मग समाधान कुठून येणार? बिटल्स, हिप्पी, समलिंगी, नम समाज असमाधानाची निर्मिती! ऋषि, मुनी, शिक्षक, साहित्यकार, कलाकार, विचारक अनुकरणीय, कारण ते संस्कृतीरक्षक व संवर्धक!

माक्स आणि शेक्सपिअर

कार्ल मार्क्स नि शेक्सपिअर मोठे खरे! पण त्यांच्या मर्यादाही समजून घेतल्या पाहिजेत. पूर्वेतील साहित्य, कला, संस्कृतीत तुम्हाला वरील तहान आढळणार नाही. ती आहे पण नेपथ्यात. रंगमंचावर नाही. 'रहना' आणि 'जीना' यातले अंतर समजून घेणे म्हणजे सार्थक जगणे असे जैनेंद्र कुमार मानतात. दुःखातील ज्ञानाचा शोध नि पापातील आत्मबोध दोन्ही महत्त्वाचे. प्राच्य साहित्यातील क्रौंचवध, कांचनमृग, ययाती अपवाद! कर्ण, भगीरथ, राम आदर्श का? याचं उत्तर शोधत असताना मार्क्सची तात्कालिकता लक्षात येते. एकदा हिंदी साहित्यात यशपाल आणि जैनेंद्र यांच्यात मार्क्सवाद आणि गांधीवादावर जोरदार मतभेद झाले. जैनेंद्र म्हणाले होते की मतभेद म्हणजे विग्रह नाही. तीच गोष्ट शेक्सपिअरची. शेक्सपिअरमध्ये जैनेंद्रांना अस्वस्थता (कुरेद) आढळत नाही. आंतरिक अस्वस्थता, बेचैनी हा अभिजात साहित्याचा पाया नि आत्मा खरा. तो शेक्सपियरमध्ये आढळत नाही असे

जैनेंद्रांचे म्हणणे. “शेक्सपियर में ऐसी विशेषता है कि सदियों से वे सबसे लोकप्रिय लेखकों में से हैं। लेकिन आत्मसाधना की दृष्टि से उन्हें आसानी से अनावश्यक भी मान लिया जा सकता है। टॉलस्टॉय ने उन्हें प्रथम श्रेणी में नहीं रखा है। आध्यात्मिक विचार मजे से उनसे किनारा लेता हुआ चल सकता है। शायद वे अनिवार्य लेखक नहीं है। कुछ वैज्ञानिक जैसे नया आविष्कार, नया प्रकाश का दान दे जाते हैं, वैसे कुछ लेखक भी मानो विश्व दर्शन के प्रति एक नया आयाम खोल जाते हैं। शेक्सपियर को मैं स्वयं उनमें नहीं मान पाता हूँ।” (पृ. २१७). भौतिकी गणित आणि आत्मिक कलेत फरक मानणाऱ्या जैनेंद्रकुमारांचे हे चिंतन सर्वस्वी त्यांचे आहे. मतभेद मूलतः मान्य करणारे जैनेंद्र श्रेष्ठ विचारवंत अशासाठी की, ‘मी म्हणतो तेच खरे’ असे अहंकारी विवेचन न करता ‘ही पण एक बाजू आहे’ समजाविण्यातील त्यांच्या नम्रतेत पारदर्शिता आहे व तर्ककठोरताही! तीच त्यांच्या चिंतनाची खरी सुषमा!

भारत खंड

‘समय और हम’चा जो ‘भारत’ तिसरा खंड आहे, त्यात भारताचे प्रश्न मांडणारी १४ प्रकरणे आहेत. संमिश्र संस्कृती, जातीय राष्ट्रवाद आणि गांधी, घटना, प्रजासत्ताक व निवडणूक, आमचे पक्ष व नेते, भाषा व प्रश्न, अव्यवस्था आणि गुन्हेगारी, काम, वेश्या, दारू आणि प्रशासन, प्रादेशिक समस्या आणि शासकीय कर्मचाऱ्यांचे प्रश्न अशा शीर्षकाखाली भारतीय संस्कृतीवर म्हणण्यापेक्षा समाजजीवनावर प्रकाशझोत टाकण्यात आला आहे. या सर्व प्रकरणांची शीर्षके राजकीय वाटत असली, तरी त्याअंतर्गत करण्यात आलेली चर्चा, चिकित्सा चिंतनाच्या अंगानेच व्यक्त झालेली आहे. त्यामुळे राजकीय पार्श्वभूमीवरील समाज चिंतन असं ‘भारत’ खंडाचं वर्णन करता येईल.

सांस्कृतिक संमिश्रण

या प्रकरणात जैनेंद्र भारतविषयक आपले सांस्कृतिक आकलन विशद करतात. इतिहास काळापासून भारताचे मानचित्र (नकाशा) सतत बदलत आले आहे. भारतावर होणारी नित्य आक्रमणं हे त्याचे कारण होय. सततच्या आक्रमणांच्या नंतरही येथील मूळ सांस्कृतिक ढाचा हालला नाही, याचे कारण इथल्या परंपरावादी लोक व्यवहारास द्यावे लागेल. मिश्र संस्कृती भारताच्या प्रारंभापासूनच तिची ओळख राहिली आहे, सर्वसमावेशकता आणि सर्वग्राही वृत्तीमुळे येथील प्रभुसत्ता टिकून आहे, हे जैनेंद्रांचे निरीक्षण

त्यांचा इतिहास, संस्कृतीचा व्यासंग सिद्ध करतो. हिंदू, ख्रिश्चन, मुसलमान अशा बहुधर्मीय संमिश्रणातून येथील जात व्यवस्था आकारली. तिला पूर्वीच्या वर्णाश्रम व वर्ग व्यवस्थेचा आधार आहे. येथील एकतेस धर्मपरायणतेचे बळ आहे. त्यामुळे भारत ही इतिहास काळापासून दार्शनिक ऐक्यभूमी बनली आहे. यात येथील सर्वधर्मीय व सर्वजातीय संतांच्या शिकवणुकीचा मोठा वाटा आहे. बौद्ध, शीख, पारशी, जैनादी धर्मांनी ही येथील समाजाला अखंड ठेवण्यास साहाय्य केले आहे, ते विसरता येणार नाही, असे जेव्हा जैनेंद्रकुमार सांगतात, तेव्हा त्यांची विचार व्यापकता व सर्वग्राही वृत्ती स्पष्ट होते.

जातीय राष्ट्रवाद आणि गांधी

राष्ट्रीय काँग्रेसने महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखाली जे अहिंसक आंदोलन केले, त्यातून भारतास स्वातंत्र्य प्राप्त झाले. स्वातंत्र्याच्या वेळी भारताचे झालेले विभाजन ही काही गांधीजींची पसंती नव्हती. पण इथल्या कट्टरपंथीयांना विभाजन हवे होते. विभाजनानंतर पाकिस्तानला पैसे देणे इथल्या कट्टरपंथीयांना मुसलमानांचा अनुनय, तुष्टीकरण वाटणे व त्यासाठी महात्मा गांधींना जबाबदार धरणे व त्यातून त्यांची हत्या करणे यासारखे दुष्ट कर्म दुसरे नव्हते. जातीय राष्ट्रवादातून गांधीजींची झालेली हत्या व नथुराम गोडसेस हुतात्मा (?) ठरविण्याची कट्टरपंथीयांची खेळी जैनेंद्रांना क्लेशकारक वाटली, तर आश्चर्य वाटायला नको. गांधी हत्येने भारतीय समाजाची मोठी हानी झाली. गांधींना मुसलमानांचा मित्र व हिंदूंचा शत्रू ठरविण्याचे षडयंत्र आजही थांबलेले नाही. जैनेंद्रांना याच गोष्टीचे भय होते. हिंदू राष्ट्रवादाच्या नावाखाली इथे जातीय, धार्मिक विद्वेष सतत पसरविला गेला व जात आहे. सुडाची भावना ही विभाजनवादी वृत्ती होय, असे जैनेंद्र मानतात. काश्मीरच्या प्रश्नाचे भिजत घोंगडे जैनेंद्रांना क्लेशदायी वाटते. भारतीय स्वातंत्र्यात महात्मा गांधींचे अमोघ योगदान स्पष्ट करताना जैनेंद्रांनी स्पष्ट केले आहे की, “गांधी इसलिए महात्मा के अतिरिक्त समाजशास्त्रियों और लोकनेताओं के लिए अध्ययन और अनुगमन के विषय हो जाते हैं कि नीति ही उन्होंने नहीं दी, बल्कि समग्र कार्यक्रम की एक संगत शृंखला भी दी। केवल नीति से नहीं चलता केवल शक्ति से भी नहीं चलता। तदनुकूल व्यवस्थित कर्म भी चाहिए। ये तीनों आवश्यक तत्त्व गांधीजी से मिलते गये, इसका यह परिणाम हुआ कि अँग्रेजों के अवचेतन में और भारतवासियों के अवचेतन में भी कितना ही मैल चाहे पडा रहा हो, स्वराज्य के आगमन की विधि अभूतपूर्व रूप से सुंदर सद्भावमय रही।” (पृ. २५१). या शब्दातून जैनेंद्रांनी सर्व भारतीयांच्या कृतज्ञता भावनाच व्यक्त केल्या आहेत.

घटना, पक्षीय लोकशाही व निवडणूक

या ग्रंथातील हे प्रकरण तसे पाहिले तर राजकीय व प्रशासकीय. पण सर्व गांधीवादी तत्त्वचिंतक जगातील प्रश्न नैतिकता, शुचिता, आत्मबल, विवेकादी शक्ती व मूल्याने सोडवू पाहतात, तसेच जैनेंद्रांचेही दिसते. त्यांना भारतीय घटना जागतिक घटना तत्वांचे सारसंकलन वाटते. त्यात भारतीयतेचा अभाव खटकतो. घटना म्हणजे नियंत्रक व्यवस्था ती जैनेंद्रांना समाज गर्भित असावी वाटते (पृ. २५५). संविधानिक नियमांपेक्षा ते चित्तशुद्धी व विवेक महत्त्वाचा मानतात. सध्याच्या निवडणूक पद्धतीत त्यांना बदल अपेक्षित आहे. वर्तमान निवड पद्धत ही प्रशासनास जबाबदार आहे. ती लोकांना जबाबदार हवी असे जैनेंद्रकुमार सुचवू पाहात आहेत. नीतीबल आणि शक्तीबलात त्यांना संतुलन अपेक्षित आहे. राजकारभार नि राजकारण दोन्हीत त्यांना समाज मूल्य महत्त्वाचे व केंद्रित तत्त्व असावे असे वाटणे स्वाभाविक आहे. पण प्रश्न उरतो व्यवहाराचा. बरीच आदर्श मूल्ये असतात चांगली पण त्यांचे व्यावहारिक क्रियान्वयन कठीण असते खरे! राजकारण मानव कल्याणकेंद्रित हवे हे म्हणणे ठीक. पण रचना काय? याबाबत जैनेंद्र मौन धारण करतात. आश्चर्यकारकरित्या या प्रकरणात जैनेंद्र मार्क्सवादी विचारांची भलामण करतात? नि म्हणतात की, “मैं एक-दलीय कम्युनिस्ट तंत्र का इसलिए प्रशासक हूँ और समर्थक हूँ कि राजनीति की स्पर्धा और राजनीति का धन्धा उस कारण समाप्तप्राय हो जाता है।” (पृ. २६१). यात राजकारणातील धंदा बनवणारी स्पर्धा त्यांना उबग आणणारी वाटते इतकेच खरे. (सन १९५० मध्ये मार्क्सवादी विचार व यशपाल आणि गांधीवादी जैनेंद्र यांच्यात गांधीवाद नि मार्क्सवादावर वाद झडला होता. त्यात जैनेंद्रांनी ‘मार्क्सवादाशी संघर्ष’ (Fight) करण्याचा मनोदय व्यक्त केल्याचे आठवते.) (संदर्भ ‘नया साहित्य’ - डिसेंबर १९५०) या प्रकरणाच्या उत्तरार्धात जैनेंद्र मार्क्सवादाचा विकल्प गांधीवादास मानतात हे आपणास विसरता येणार नाही. (पृ. २६३). या प्रकरणात जैनेंद्रकुमारांनी लोकशाही, घटना, निवडणूक इत्यादी अनुषंगाने वर्तमान भारतीय राजकीय पर्यावरणात जी अनेकांगी बजबजपुरी दिसते तीबद्दल स्पष्ट शब्दांत जी नाराजी व्यक्त केली आहे त्याकडे आपण सर्वांनी लक्ष पुरवणे सयुक्तिक होईल. त्यांनी म्हटले आहे की, “प्रजातंत्र यदि शिथिलाचार, भोगाचार, धनाचार और भ्रष्टाचार और समाज की तलहटी में अनाचार, कुत्सित और बीभत्स दुःखदैन्य के दृश्यों का ही नाम हो, तो मैं उसका समर्थन नहीं कर सकूंगा।” (पृ. २६२). ‘हमारे दल और नेता’

प्रकरणात या सर्वांचे वास्तव जैनेंद्रकुमारांनी वर्णिलेले आहेच. त्यांत त्यांनी काँग्रेस, विरोधी पक्ष, कम्युनिस्ट, हिंदुत्ववादी - उजवे-डावे सर्व पक्ष व त्यांचे नेते याबाबत सविस्तर ऊहापोह केला आहे. त्यातून जैनेंद्रकुमारांचा भारतीय राजकारणाचा खोल व्यासंग होता, हे कळून चुकते.

भाषिक प्रश्न

भारताच्या एकात्मतेची सारी मदार इथल्या वैविध्यावर आधारित आहेत. त्यातही भाषेचा प्रश्न नाजूक आहे. स्वातंत्र्यानंतर भारताने भाषावार प्रांतरचनेचे धोरण अवलंबिले. त्यात हिंदी, उर्दू, पंजाबी, इंग्रजी अशा भाषा नि राष्ट्रभाषेचे धोरण यावरून मोठा वाद निर्माण झाला होता. त्या वादाचे स्वरूप उत्तर विरुद्ध दक्षिण भारत होते. भाषिक अस्मिता राजकीय हत्यार बनल्याच्या त्या काळात तत्कालीन शासनाने राजकीय अधिकारांच्या जोरावर प्रांतरचना केली. विरोधानंतरही भारत एक आहे. त्याचे गमक, रहस्य येथील सांस्कृतिक एकतेत आहे. जैनेंद्रांनी म्हटले आहे की, 'सांस्कृतिक ऐक्य का यही लक्षण है। वह एकता एकरूपता नहीं माँगती।' (पृ. २९६) म्हणत जैनेंद्रकुमारांनी वैविध्याचं महत्त्व अधोरेखित केले आहे. जागतिकीकरणाने येणाऱ्या सपाटीकरणाच्या पुढे याच वैविध्याचे, ते टिकून धरण्याचे आव्हान आहे. येथील हिंदी-उर्दू भाषावाद त्याला धार्मिक किनार लाभली आहे. त्यामागेही येथील हजारो वर्षांचा राजकीय इतिहास आहे. इंग्रजीचा घटनेतील स्वीकार, त्यामागे तत्कालीन परिस्थिती व वैश्विक भान आहे खरे. पण स्वभाषा विकासाचे प्रश्न त्यामुळे मागे पडले. जैनेंद्रांनी पंजाबी भाषेचा प्रश्न एकदम वेगळ्या पद्धतीने मांडला आहे. त्या भाषेपुढे सीमारक्षणाचा यक्षप्रश्न आहे. हिंदी साहित्यिक डॉ. प्रभाकर माचवेंनी पंजाबीचे वेगळेपण लक्षात आणून देताना म्हटले होते की, या प्रांतांचं स्वतःचं प्रांतगीत नाही (आमार सोनार बांगला देश, प्रिय आमुचा एक महाराष्ट्र देश हा... सारखे). म्हणून जैनेंद्र सल्ला देतात की, 'प्रश्न के राजनीतिक रूप पर आप हैरान न हों, वह बहुत ऊपरी है। उसके नीचे जीवन की और संस्कृति की जो शक्तियाँ काम कर रहीं हैं, उन पर भरोसा रखिए।' (पृ. ३००). इंग्रजीला राज्यभाषा म्हणून मान्यता देण्यात चूक केली, हे ही नोंदवायला जैनेंद्र विसरत नाहीत, त्यातून आपण आपल्यातील आत्मनिष्ठेचे दारिद्र्य, आत्मनिहायताच स्पष्ट केल्याचे त्यांनी म्हटलं आहे.

अव्यवस्था आणि गुन्हेगारी

'समय और हम' ग्रंथ हा भारताच्या सांस्कृतिक प्रश्नांचा विशाल पट

मांडणारा भाष्य ग्रंथ होय. 'अव्यवस्था और अपराध'मध्ये जैनेंद्रकुमारांनी विविध प्रश्नांवर या प्रकरणी आपली मते स्पष्ट केली आहेत. स्वातंत्र्यपूर्व आणि स्वातंत्र्योत्तर काळात आपले, जे सांस्कृतिक जीवन घडले प्रमेय मांडत जैनेंद्र येथे शिक्षण व संस्कृतीसंबंधाची खुलेपणे चर्चा करताना दिसतात. स्वातंत्र्यानंतरच्या भारतात आंतरिक सुरक्षा, प्रशासन व शांतता हे कळीचे मुद्दे बनले. प्रशासन हे स्वातंत्र्यानंतर हिंसेचे हत्यार बनणे हे जैनेंद्रांसारख्या गांधीवादी व जैनधर्मीय संस्कारात वाढलेल्या चिंतकास मान्य होणे कदापि शक्य नाही. परंतु स्वातंत्र्योत्तर काळातील राजकीय इतिहास या संदर्भात काळाच राहिला आहे. स्वातंत्र्यपूर्व काळात एक स्वतंत्रता सेनानी म्हणून कार्य करणाऱ्या जैनेंद्रांना त्याबद्दल खंत वाटणे स्वाभाविकच म्हणावे लागेल. याचे खापर जैनेंद्रांनी इथल्या शिक्षण व्यवस्थेवर फोडले आहे. स्वातंत्र्योत्तर काळात झालेली विद्यार्थी आंदोलने गुजरात, आसाम, ईशान्य प्रांत व अगदी अलीकडची हैद्राबाद, (वेमुला) व नवी दिल्ली (कन्हैयालाल) इथपर्यंत त्यात सातत्यच दिसून येते व जैनेंद्रांची चिंता सिद्ध होते. येथील शिक्षणाचा ढिला ढाचा' (भुसभुशीत पाया/रचना) जैनेंद्रांना अस्वस्थ करतो. शिक्षण क्षेत्रातील पैशाचे साम्राज्य वाचत असताना उगीचच आजचे, आत्ताचे शिक्षण धोरण, साम्राज्य सामान्य वाचकांत आठवत रहाते. शिक्षणाचे प्रश्न 'मागणी व पुरवठ्याचा सिद्धांत' त्यांना पसंत नाही. धर्म शिक्षण पण ते उपाय मानत नाहीत. युरोपमध्ये शिक्षणाचा व अर्थकारणाचा यशस्वी मेळ घातल्याने तिथे तुलनेने कमी विषमता, दारिद्र्य, बेरोजगारी आहे, हे स्पष्ट करत जैनेंद्रांनी वर्ग व झुंडीच्या (Class/Mass) समाज व मानसशास्त्रावर प्रकाशझोत टाकला आहे. इथल्या गुन्हेगारांना सामाजिक मान्यता व प्रतिष्ठा मिळते हे जैनेंद्रांच्या लेखी न सुटणारे कोडे बनून जाते. इथल्या बेकारीच्या व गुन्हेगारीचा अन्योन्याश्रित संबंध जैनेंद्र व्यक्त करतात. ते बेकारी दूर करण्याचा उपाय नोकऱ्यांची निर्मिती मानत नाहीत. उत्पादकता विकासाचे धोरण त्यांना महत्त्वाचे वाटते. त्यांनी म्हटले आहे की, "काम (श्रम) का संबंध अगर सीधा हमारी आवश्यकताओं से जुड़ता है, तो उसमें रस पड़ता है और वह सृजनात्मक हो जाता है। बेरोजगारी को दूर करते के सिलसिले में पहली जरूरत तो यह मालूम होती है की काम का संबंध पैसे से हटकर जीवन से जुड़े।" (पृ. ३३२). या संदर्भात जैनेंद्रांनी शासकीय धोरणाच्या मर्यादा नोंदवत प्रयोगशीलता कशी महत्त्वाची ते स्पष्ट केले आहे.

काम, वेश्या, दारू, तुरुंग आणि प्रशासनिक शैथिल्य

संस्कृतीचा नि जीवनाचाही एक वामपक्ष असतो. जे हेय असतं, त्याची समाजजीवनात जी चर्चा होते, ती एकतर एकांगी असते नि दुसरी अपेक्षेने माणसाच्या मूलभूत प्रवृत्तीपैकी एक म्हणजे काम (Sex). तिचा सहानुभूतीपूर्वक विचार अपवादानेच होताना दिसतो. मानवी जीवनाच्या मंगल पक्षाचा विचार नेहमी निवृत्ती व मोक्षाच्या अंगाने होत आला आहे. कामभावना क्षीण होते पण तिला निवृत्ती व मोक्ष (समाप्ती/तृप्तता) नसते, हे आपण एकदा खुलेपणाने समजून घ्यायला हवा. जैनेंद्रांनी आपल्या साहित्यात या प्रश्नाची उकल अनेक प्रकारे केली आहे. कामजीवन समाजजीवनाइतकेच खरे तर सहज, पण आपण धर्म, कर्म, सदाचार नैतिकतेच्या नावावर सहजशक्तीवर बंधने आणली. अर्थातच ती कृत्रिम होती. हे नंतरच्या मनुष्य व्यवहाराने स्पष्ट झाले. धर्म व कर्मात आपण भेद केल्याने ही समस्या निर्माण झाल्याचे नोंदवत जैनेंद्रांनी काम भावनेस मृत्युंजयी (अजेय) मानले आहे. आपल्याकडे कामभावना नाकारणे अहंकाराचे लक्षण होऊन बसले आहे. पारस्परिकता हे खरे तर कामजीवनाचं प्रमुख लक्षण. आपण त्यातील प्रेमाकडे कानाडोळा करतो. त्यातून मग वेश्यावृत्तीचे प्रश्न निर्माण होतात. हे प्रश्न आपण दांभिकतेतून उभे केले आहेत. हा सर्व व्यवसाय भांडवलधारी मनोवृत्तीवर उभा आहे. तो व्यक्तिपूरक आहे. तसाच सामाजिक. वेश्या व्यवसायातील उलाढालीत १० रुपयांपैकी दोन रुपये वेश्येस मिळतात. उर्वरित आठ रुपये व्यवस्थेवर खर्च होतात. इतके मोठे शोषण व विषमता असणारा हा व्यवसाय केवळ स्त्री-पुरुष संबंधांचा नसून एक अर्थव्यवस्था आहे. मनुष्य समाजव्यवहारात कोणतेही भाडोत्री संबंध अशुभच असतात, पण ते अटळ होतात हे पाहायला हवे. केवळ कायद्याने वेश्यावृत्ती नष्ट करता येणार नाही. कारण तिचा संबंध सामाजिक स्वास्थ्याशी निगडित आहे. कृत्रिमता मग ती कोणत्याही प्रकारची असो, ती अस्वास्थ्य निर्माण करणारी असते, हे आपण विचारात घ्यायला हवे. वेश्यावृत्तीचे मूळ स्पष्ट करताना जैनेंद्रांनी लिहिले आहे की, “वेश्या-वृत्ति के लिए समस्त वैश्य-वृत्ति को आपको समझना चाहिए। मैं नहीं जानता कि ये दो शब्द यदि ध्वनि में इतने पास हैं, तो उनका निकास (व्युत्पत्ति) भी क्या एक धातु से है। लेकिन अर्थ-व्यापार के विचार से अलग वेश्या के प्रश्न का विचार पल्लवग्राही ही होगा, मूलग्राही नहीं होगा, यह अच्छी तरह समझ लेना चाहिए।” (पृ. ३४७). या संबंधात आपण हे ही लक्षात घ्यायला हवं की यात न पुरुष राक्षस असतो, न स्त्री कुलटा असते. स्त्री-पुरुष समानाधिकारिता ही या रोगावरचा रामबाण उपाय होय.

तीच गोष्ट दारूची. ती विष का होते हे समजून घ्यायला हवे. मूलतः दारू ही एक 'स्पीरीट' आहे, हे आपण विसरता नये. नशा ही तिची अंगभूत वृत्ती आहे. ही नशा अल्पकालिक असणे तिचा शाप आहे. जैनेंद्रांनी अत्यंत गांभीर्याने म्हटले आहे की दारूची नशा उतरणारी नसती तर कदाचित मी तिचा स्वीकार केला असता. कारण तीच्यामुळे दुःख, दैन्य साऱ्यांचंच सरलं असते. कायद्याने दारूबंदी, वेश्याबंदी हे वरवरचे उपाय असतात. प्रश्नांचा निरास म्हणजे कुठासघात. आपण असे सामाजिक प्रश्नांच्या निरासाचा विकासपट मांडत नाही, हे जैनेंद्रांचं शल्य आहे. हे प्रकरण वाचताना जैनेंद्रांनी ग्रंथाचे शीर्षक 'समय और हम' का ठेवले ते उमगतं. भावुकतेने कोणत्याही सामाजिक प्रश्नांची सोडवणूक करणे अशक्य. तो भाबडेपणा ठरेल. प्रशासन सुधारणाही अशाच असतात. भावुकतेपेक्षा व्यवहारी सोडवणूक ही सामाजिक प्रश्नांवरचा खरा उतारा होय.

'समय और हम'च्या 'भारत'खंडात जैनेंद्रांनी ज्या अनेक प्रश्नांची चिंतनात्मक चिकित्सा केली आहे, त्यात प्रादेशिक प्रश्न, सरकारी कर्मचाऱ्यांचा प्रश्न, संरक्षण, गृहनीती, विदेश नीती (परराष्ट्र धोरण), औद्योगिकीकरण, आर्थिक समृद्धी, अशा प्रश्न समस्यांची चर्चा केली आहे. मनुष्य समाजाच्या सांस्कृतिक परीघात हे प्रश्न महत्त्वाचे खरे. पण त्यांची तात्त्विक चर्चा होत राहते. परंतु ती व्यावहारिक अंगानेच. त्यामुळे मूलभूत तत्त्वज्ञानाधारित चर्चा, विचार म्हणून जे प्रश्न उभे ठाकतात त्यांचा विचार तुम्हाला ज्ञानसमाजाकडे घेऊन जातो व प्रगल्भ करतो. तशा अंगाने या ग्रंथात 'विभेद, विग्रह, अनुशासनहीनता' आणि 'साहित्य-क्षेत्र' या दोन प्रकरणांचा विचार करणे आवश्यकच नाही तर अनिवार्य आहे. माहिती अंगाने चर्चेचे 'शिक्षा, भाषा, अनुसंधान' शीर्षक प्रकरण आहे.

विभेद, विग्रह आणि अनुशासनहीनता

वर्तमान भारताचे सांस्कृतिक पर्यावरण समजून घ्यायचे असेल तर येथील जात-वास्तव, धर्मस्थिती, वर्गभेद, वर्णभेद त्या अनुषंगाने निर्माण होणारे येथील वर्ग विग्रह मुळातून चिकित्सकपणे पाहायला हवे. स्वातंत्र्यानंतर या सर्व प्रश्नांभोवती घटनात्मक चौकट उभी राहिल्याने मूळ सामाजिक प्रश्नांची वैधानिक हाताळणी नाजूक होऊन गेली आहे. ते प्रश्न स्वातंत्र्यानंतरच्या काळात संवेदनशील तर बनलेच, पण त्यांना अस्तित्व व अस्मितेची किनार लाभली आहे, हे आपणास विसरता येणार नाही. सांप्रदायिकतेचे विष पूर्वी नव्हते तितके विषारी व विखारी बनले आहे. आजच्या राजकारणाने माणसाची

ओळख व्यक्ती म्हणून न राहता ती जात, धर्म, वर्ग या अनुषंगाने होते आहे. समाज नेतृत्व अनुकरणीय न राहणे वर्तमान सांस्कृतिक अरिष्ट होऊन बसले आहे. ग्रामीण संस्कृतीचे झपाट्याने होणारे नागरिकरण चिंतेचा प्रश्न असला, तरी संस्कृतीच्या सीमारेषांचे विलय करणारा प्रश्न म्हणूनही त्याचे ऐतिहासिक महत्त्व आहे. गाव जिवंत राहिल्याशिवाय शहराने काय गमावले हे पुढच्या काळात समजणे अवघड होऊन बसेल. अल्पसंख्य समाजाचा प्रश्न तर आता ऐरणीवरचा. आता तर बहुसंख्याकांनाही आरक्षण हवे असल्याने एकावन्न विरुद्ध एकोणपन्नास टक्के समाज असा नवा विग्रह सोडविण्याचा यक्षप्रश्न आहे. (पृ. ४३५). यातले खरे वास्तव व्यक्तिविसर्जनाचं आहे, तिकडे जैनेंद्र चपखलपणे लक्ष वेधतात व तिथेच त्यांच्या विचारकाची ओळख पटते. नागरी भूमिकेवर सर्व समान, विशेषाधिकाराच्या प्रश्नाचे वैधानिक रूप व तेही अल्पसंख्य अंगाने (धर्म, जात, लिंग, भाषा इ.) या परस्पर छेद देणाऱ्या तत्वात समन्वय व सम्यकता हा आजचा सांस्कृतिक प्रश्न बनू पाहतो आहे. बहुसंख्य समाज उदारपणे अल्पसंख्याकांना समजून घेणार नाही, तोवर भारताचे सांस्कृतिक प्रश्न सुटणार नाहीत ही लेखकाची खूणगाठ त्याचे समाधान स्पष्ट करणारी आहे. सामाजिक प्रश्नांना स्पर्धात्मक रूप येणे समाजस्वास्थाच्या दृष्टीने हानिकारक असल्याचे जैनेंद्र समजावतात. विभेदांचे रूपांतर सहअस्तित्वात होण्यातूनच भारतीय समाज एकजिनसी बनेल हेही जैनेंद्र जबाबदारीने समजावतात. राज्य, राष्ट्राच्या कल्पना मांडणे महत्त्वाचे ही लेखकाची बजावणी अंतर्मुख करणारी ठरते. धार्मिकता विरुद्ध धर्मनिरपेक्षता, व्यक्तिवाद विरुद्ध समाजवाद अशा टोकाच्या भूमिकांना अभिनिवेशी रूप देण्यात काहीच हाशिल होणार नाही, ही जाणीव वाचकांना विचार करायला भाग पाडते. या तीन अंगांच्या दुर्लक्षातून आपली सारी अनुशासनहीनता जन्मते. हे लक्षात आणून देत जैनेंद्र कृतिप्रवण प्रगल्भ समाजाचे स्वप्न पहातात.

साहित्य क्षेत्र

‘भारत’ खंडातील शेवटचे प्रकरण साहित्य विषयाला समर्पित आहे. संपूर्ण जीवनभर जैनेंद्रांनी साहित्यास श्वास मानून तपश्चर्या केली. मूल्य व आदर्शाची पूजा व आचरण हे त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणून पुढे येते. अशा पार्श्वभूमीवर जेव्हा जैनेंद्र साहित्य क्षेत्राबद्दल विचार करायला लागतात तेव्हा त्यांच्या लक्षात येते की, पूर्वी जे साहित्य साधनेचे क्षेत्र होते, ते आज व्यवसाय बनले आहे. औद्योगिक क्रांतीने मनुष्य संबंधांऐवजी

अर्थ संबंधांना महत्त्व दिले. या स्थितीत लेखक कसा वेगळा राहू शकेल? तुलसीदासांनी तत्वांशी समझोता केला नाही म्हणून त्यांना भीक मागून गुजराण करावी लागली. सर्वच काळात साहित्यिकांना समझोता करावा लागत आला आहे. ज्यांनी वळचणीत जायचे नाकारले त्यांना वनवास अटळ असतो. आज जग असं आहे की ते अपवादाला पण जगण्याचा हक्क देते. दुःख हा साहित्याचा मूळ आत्मा. साहित्य आत्मतेवर फुलते व सत्यावर उभे असते. माणसाचं एकटेपण व जगण्याचे साधन नसणे हा शाप घेऊन जगणारे साहित्यिक असतात. त्यांना पदोपदी संघर्ष अटळ असतो. सुरक्षित कोशात जगणाऱ्या लेखकाच्या लेखणीला ऊन-पावसात चालणाऱ्याची धार येणार कुठून? अभिजातता आकाशातून नाही येत. समृद्ध जगण्यातूनच ती जन्मते.

भारतात हिंदीपुरते बोलायचे झाले तर तिचे जनभाषा असणे तिला मिळालेला शाप आहे. ती राष्ट्रभाषा होऊ न शकणे यासारखे दुसरे दुर्दैव नाही. हिंदी एका व्यापक भौगोलिक प्रदेशाची स्वीकृत भाषा आहे. तिचा विस्तार आहे, पण खोली नाही म्हणून आगपाखड करणाऱ्यांना जैनेंद्र बजावू इच्छितात की, हिंदी ही साहित्यिक रत्नांची खाण आहे. तिच्या आत्मप्रशंसेचा दोष नाही (म्हणून हिंदीत आत्मकथा अपवादाने लिहिल्या गेल्या.) कोणत्याही भाषेतलं साहित्य केवळ भावनाशीलतेने श्रेष्ठ बनत नाही. अर्थशून्य कृतींनं साहित्य मोठं नसतं होत. जीवन चित्रण सार्थ होण्यातून साहित्याची महती वृद्धिंगत होत असते. साहित्याचे बलस्थान असते तिचे मताभिमत. त्यातून समाजास आकार व दिशा प्राप्त होते. मताभिमत म्हणजे साहित्याचं चिरंतनत्व!

साहित्यकार म्हणजे मत असलेली व्यक्ती. बुद्धी, प्रतिभेचं वैभव असते त्याकडे. समग्रताही असते त्यात. साहित्य अनेक रूपानी जन्मते. रूप वैविध्य हे त्याचं सौंदर्य! कथा, कविता, कादंबरी, नाट्य, कल्पना, अलंकार, शैली, भाषा सान्या तत्वांनी युक्त साहित्य म्हणजे खरे वैभव! अशा या साहित्याची महती स्पष्ट करताना जैनेंद्रकुमारांनी म्हटले आहे की, “साहित्य की श्रेष्ठता इससे नहीं नापनी होगी कि वह अपने समय-समाज पर कितना प्रकाश डालता है, बल्कि वह श्रेष्ठता तो इसमें देखी जायेगी कि उससे मानवात्मा का प्रकाशन कितने गंभीर स्तर का हो जाता है।” (पृ. ५०२).

या प्रकरणात जैनेंद्रांनी साहित्याची सत्यार्पित विदग्धता, कल्पना सृष्टि, आदर्श, चिरंतनत्व, लेखकाच्या श्रद्धेचा प्रश्न, अनैतिकता, अश्लीलता व साहित्य, प्रेम साहित्याचे प्रयोजन अशा अनेक अंगांनी साहित्य क्षेत्रासंबंधी

आपलं मत व्यक्त केलं आहे. त्यातून जैनेंद्रांची साहित्यविषयक आस्था लक्षात येते. भारत व जग अशा अंगांनी पण जैनेंद्र विचार करतात.

समग्रतः 'समय और हम' ग्रंथ संस्कृतीविषयीचं आपले पूर्व आकलन रुंदावतो. संस्कृती म्हणजे पुरातन असं नसून वर्तमान संस्कृती हा पण चिंता नि चिंतनाचा प्रांत आहे, हे सदरचे पुस्तक लक्षात आणून देते. वर्तमानात राजकारण, प्रशासन, अर्थकारण याबरोबरच काम, विज्ञान, साहित्य, भाषा आदि अंगांना संस्कृतीत महत्त्व आहे. इतकेच नव्हे, तर वर्तमान संस्कृतीवर ते प्रभाव टाकणारे परिणामकारक घटक होत असेही जैनेंद्रांनी या महाग्रंथांतून अधोरेखित केले आहे. विषय वैविध्य व चिंतनगर्भ विवेचन अशा दोन्ही अंगांनी हा ग्रंथ वर्तमानाचे प्रश्नोपनिषद म्हणून चिकित्सक ठरतो.

-
- 'समय और हम' - जैनेंद्रकुमार
पूर्वोदय प्रकाशन, ऋषिभवन, सुभाष मार्ग
दिल्ली - ११०००६
प्रकाशन - १९६२ पृष्ठसंख्या - ६६४
मूल्य - रु. वीस फक्त.



संस्कृती : प्रतिकूल परिस्थितीतील आशावाद

विष्णू प्रभाकर हिंदीतील विख्यात साहित्यिक होत. कथा, कादंबरी, नाटक, एकांकी, आठवणी, व्यक्तिचित्र, आत्मकथा अशा साहित्याच्या सर्व प्रांत नि प्रकारात त्यांच्या लेखणीने मुक्त संचार केल्याचे दिसते. हिंदीत त्यांच्या नावावर दोन डझन साहित्य कृती नोंदवल्या गेल्या आहेत. संख्यात्मक बळ काही खरं साहित्यिक श्रेष्ठत्व नव्हे. वास्तववादी भावुक चित्रण, आदर्श व स्वाभाविकता ही त्यांच्या लेखनाची वैशिष्ट्ये. 'आवारा मसीहा' ही त्यांची आत्मकथा गाजली. त्यांच्या 'अर्धनारीश्वर' कादंबरीस सन १९९३ चा साहित्य अकादमी पुरस्कार लाभला होता. संस्कृती या विषयावर त्यांनी दोन पुस्तके लिहिलीत. 'जन, समाज और संस्कृति' (१९८६) आणि दुसरे आहे 'संस्कृति क्या है?' (२०१५) दोन्ही एकाच विषयावरची पुस्तके दोन्हीचं स्वरूप लेखसंग्रह असंच आहे. दोन्हीतील विषय एकच असल्याने त्यात द्विरुक्ती दोष स्वाभाविकच म्हणावा लागेल. असे असले, तरी विष्णू प्रभाकरांनी या दोन्ही ग्रंथांतून 'संस्कृती'च्या विविध अंगावर प्रकाश टाकला आहे. त्या विषयाला केंद्र करूनच मी परिचय देत आहे. पैकी 'जन, समाज और संस्कृति' मध्ये एकूण १७ लेख/निबंध असून संस्कृती, समाज, धर्मनिरपेक्षता, एकात्मता, 'स्व' आणि 'पर' संघर्ष (द्वंद्व) या अंगाने विष्णू प्रभाकर या पुस्तकात चर्चा करतात. या दोन्ही पुस्तकात 'संस्कृती' तत्त्व ते इतिहासाच्या अंगाने न सांगता ते तत्त्वज्ञान विशद करतात. 'संस्कृति क्या है?' मध्ये दोन भाग आहेत. पहिल्या भागात संस्कृतीचा विष्णू प्रभाकर धर्म, शिक्षण, संस्कार, मन, साहित्य अशा अंगांनी विचार करत, तुलनात्मक रीतीने ते संस्कृती सहअस्तित्व, सत्य, श्रद्धा, ज्ञान, ईश्वर अशा अंगांना स्पर्श करणारा आहे. समग्रतः ही दोन्ही पुस्तके संस्कृती म्हणजे काय? या प्रश्नाचे

उत्तर होय. संस्कृती व्यक्तिगत असते तशी सामूहिक, पण मुख्यतः संस्कृतीचा होतो तो तिच्या सामाजिक अंगाने. ती चिरपरिवर्तनशील असल्याने तिच्यावर अनेक घटकांचा प्रभाव पडत असतो. मनुष्य संस्कृतीचा विचार करतो. कारण त्याला प्रकृती नित्य, उन्नत ठेवायची असते. माणसात विधी आणि निषेध ही दोन्ही तत्त्वे कार्यरत असतात. मूल्य शाश्वतता संस्कृतीस उन्नत बनविणारा घटक असतो, हे या पुस्तकातून उमगते म्हणून त्यांचे वाचन, चिंतन, मनन महत्त्वाचे ठरते.

जन, समाज आणि संस्कृती

या पुस्तकात याच नावाने दोन लेख असून ते पूर्वार्ध नि उत्तरार्ध स्वरूपाचे आहेत. उभय लेखातून विष्णू प्रभाकर जन आणि संस्कृती संबंधाने एक समग्र दृष्टी देऊन आपले संस्कृतीसंबंधी आकलन रुंदावतात. संस्कृतीचा संबंध मनुष्याच्या आंतरिक व बाह्य जगताशी असतो. बाह्य जगतापेक्षा आंतरिक जगताचे संबंध व्यामिश्र स्वरूपाचे असल्याने त्यांचे आकलन ठोकळ रूपाने करता येणे अशक्य असते. प्रगतीच्या घोडदौडीत मानसिक घटकांचा विकास मागे पडला की जगण्याचे ताण-तणाव वाढतात. परिणामी सामाजिक जीवन संघर्षमय बनते. त्यातून एक प्रकारची रूग्ण मानसिकता उदयास येते. वृत्तपत्रात सत्तासंघर्ष, बलात्कार, चोरी, दरोडे, दंगे यांचे रोज प्रतिबिंब पाहावयास मिळणे हे समाजाच्या रुग्णाइत स्थितीचेच प्रतिरूप असते. विष्णू प्रभाकर संवेदनशील कवीमन धारण करणारे साहित्यिक असल्याने ते काव्यपंक्ती उद्धृत करत ही स्थिती समजावतात -

शब्द अपनी अस्मिता खोकर रो रहे है,

आचार विचारहीन उच्चार अपना ढो रहे है।

संस्कृती संबंधाने विष्णू प्रभाकरांची मूळ चिंता आहे ती ही की, एकीकडे जुनी मूल्ये पायदळी तुडविली जाऊन ती न्हास पावत आहेत नि दुसरीकडे मात्र नवी मूल्ये अस्तित्वात येत नाही. त्यामुळे वर्तमान संस्कृतीपुढचे धोके दुहेरी आहेत. आचार्य विनोबा, अल्बर्ट आईन्स्टाइन प्रभृतींच्या विचारांचा प्रभाव विष्णू प्रभाकरांवर आहे. आचार्य विनोबांनी प्राप्त परिस्थितीवर मात करण्याची उमेद बाळगली होती नि त्या उमेदीचा त्यांचा आधार होते शिक्षक विनोबा आचार्यांच्या 'तारक', 'प्रेरक' आणि 'पूरक' शक्तीवर विसंबून होते. हा समाजवर्ग वर्तमानात तितका भरवशाचा राहिला नसल्याची खंत लेखकाच्या मनात आहे. समाजाचे स्वास्थ्य शारीरिक व मानसिक दोन्ही अंगाने रोगग्रस्त बनल्याने संस्कृतीच हिप्पी बनली आहे. या हिप्पी संस्कृतीचे दुष्परिणाम

अधोरेखित करत विष्णू प्रभाकरांनी लिहून ठेवले आहे की “प्रचुरता और संपन्नता की संस्कृति कम तनाव पैदा नहीं करती। अधिक-से-अधिक प्राप्त करने की अंधी दौड़ में क्या नहीं करना पड़ता आदमी को और उसे पा लेने के बाद भी वह नहीं जानता कि क्या करे वह उसका। ऐश्वर्य और विलासिता की भी एक सीमा होती है। वहाँ भी तो ऊर्जा खर्च होती है और मानव शरीर में उसका सीमित भंडार होता है। हंस सेल्ये (विदेशी दार्शनिक) के अनुसार वासनापूर्ण चुंबन और कष्टदायक प्रहार दोनों बराबर का तनाव पैदा करते हैं।” हिप्पी संस्कृति केवल भौतिकाचे वैषम्य व निराशा व्यक्त नाही करत. ती शारीरी तृष्णेचीपण प्रतिक्रिया आहे, हे विष्णू प्रभाकरांनी या लेखातून विस्ताराने समजावले आहे. सदरचे पुस्तक वर्तमान व्यवहाराचे तपमापक बनून आपल्याला अस्वस्थ करते.

संस्कृतीचा दुसरा संबंध धर्म व्यवहाराशी असतो. विष्णू प्रभाकरांनी या लेखाच्या उत्तरार्धात संस्कृतीच्या अनेक व्याख्या देऊन तिचे स्वरूप समजाविले आहे. संस्कृती आणि संस्कार या समाज संबंधांची यात सविस्तर चर्चा आहे. खरं तर हे दोन लेख मूलतः विष्णू प्रभाकरांनी दिलेले भाषण असल्याने त्यास हितगुजाचे संवादी रूप येऊन गेले आहे. संवाद शैलीने हा लेख साहित्यिक व वाचक यामध्ये सेतूचे काम करतो. विष्णू प्रभाकरांनी अल्बर्ट आइनस्टाइनचं एक उद्धरण देत केलेला या निबंधाचा समारोप तुमच्यापर्यंत पोहचायलाच हवा म्हणून त्याचा कित्ता गिरवतो. “मानवजाति जिस दिन संस्कृति के महत्त्व को समझेगी उसी दिन वह अपनी आत्मा के साथ साक्षात्कार करने योग्य हो सकेगी। संस्कृति न तो भौगोलिक सीमा बंधनों को महत्त्व देती है और न राजनीति को ही। संस्कृति तो अखिल मानवता की सम्मिलित पूँजी है।” (संस्कृति का मूलाधार’ से उद्धृत)

उत्तरार्ध-लेखात विष्णू प्रभाकरांनी संस्कृतीचा संबंध धर्म, विज्ञान, उत्पादन, शिक्षण, सौंदर्यविषयक धारणा इत्यादीशी विशद करून संस्कृतीची समग्रता आपल्यापुढे मांडली आहे. धर्माचे खरे कार्य माणूस समन्वयाचे राहिले आहे. सहिष्णुता तिचा खरा स्थायीभाव, पण व्यवहारात धर्म मात्र या विरुद्ध आचरला जातो तिथे नि तेव्हा धर्म व संस्कृतीत संघर्ष उभा ठाकतो, हे विष्णू प्रभाकरांनी नेमक्या शब्दात व्यक्त केलं आहे. धर्माप्रमाणे विज्ञानानेही संस्कृतीसमोर उभा दावा मांडल्यासारखी स्थिती आहे. विज्ञानाने तंत्रज्ञानाला जन्म दिला. तंत्रज्ञानाने माणसाचे भौतिक जीवन समृद्ध केलं. आज माणूस तंत्रज्ञानाच्या हातचं बाहुलं बनला आहे. संस्कृती यापासून वाचवण्याचा

प्रयत्न करते आहे. ती सांगते आहे की, “इहवादी विकासापेक्षा आत्मिक विकास श्रेष्ठ आहे. कारण त्यात सर्जनात्मक शक्ती नि क्षमता असते. तीच आज अपंग झाली आहे. ही अपंगता न्यूनगंड निर्माण करते. त्यातून जीवनाबद्दलची अनास्था जन्माला येते. ही अनास्था संस्कृतीविरोधी असते.”

संस्कृती आणि उत्पादनसंबंधी हा विचार हा मूलतः मार्क्सवादी विचारधारेच्या पायावर उभा आहे, हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. विष्णू प्रभाकरांनी मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून उत्पादन साधने व वर्ग विचार याची सविस्तर चर्चा केली आहे. यासंबंधी मूळ मार्क्सवादी विचार बैठक स्पष्ट करून त्यासंबंधी डॉ. राधाकृष्णन, कॉम्रेड शिवदास घोष, बंगाली साहित्यकार शरतचंद्र चतर्जी, श्री मां (पुदुच्चेरी) प्रभृतींचे विविध दृष्टिकोन स्पष्ट केले आहेत. त्यामुळे उत्पादन साधने आणि संस्कृतीचा घनिष्ठ संबंध स्पष्ट होण्यास मोठे साहाय्य झाले आहे. विष्णू प्रभाकरांनी या संबंधी आपल्या एका मार्क्सवादी मित्राचा हवाला देत आपले मत मांडले आहे. लेखाच्या समारोपात त्यांनी व्यक्त केलेले विचार उत्पादन साधन व संस्कृती यांच्या परस्परपूरक संबंधांवर प्रकाश टाकतात. ते म्हणतात, “मार्क्सवादांतर्गत संस्कृतीमध्ये साहित्य, कला, विज्ञान आणि ज्ञानाचाही अंतर्भाव होतो. हे सर्व घटक माणसाची विचारधारा, भावबोध, सामाजिक विचार घडवत असतात. असे असले, तरी समाजपरिवर्तनाचा मूलाधार आर्थिकच असतो. या आर्थिक घटकात उत्पादनाबरोबर वितरणाचा विचार मूलभूत आहे, कारण वितरणातून शोषण, विषमता जन्मते आणि तिचा प्रभाव माणसाच्या जगण्याबरोबरच सांस्कृतिक धारणेवर होत असतो. अर्थकारणात अतिरिक्त गैर घटकही कार्यरत असतात, त्याकडे आपणास दुर्लक्ष करता येणार नाही. या दोन्ही पैकी कोणते कारण (उत्पादन व वितरण) भूमिका बजावते वा प्रभावकारी ठरते यावर समाजाची आर्थिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक परिस्थिती अवलंबून असते. त्या स्थितीचे सामायिक रूप म्हणजेच संस्कृती होय.” विष्णू प्रभाकरांनी संस्कृतीचा केलेला सर्वांगीण विचार वाचकांना संस्कृती स्वरूपविषयक मूलभूत आकलन करून घेण्यास साहाय्यभूत ठरतो, हीच या विवेचनाची खरी देणगी होय. विष्णू प्रभाकर आपलं लेखन अधिक निर्दोष व सर्वग्राही करत असतात. त्यातून वाचकाची जाण प्रगल्भ व व्यापक होत राहते.

संस्कृतीच्या विविध व्याख्यांचा परामर्श घेत विष्णू प्रभाकर संस्कृतीचा समाज, विज्ञान आणि संस्कारांशी असलेला अन्योन्य संबंध विशद करतात.

त्यातून संस्कृतीचे एक बहुपेडी रूप आपल्यासमोर येते व लक्षात येते की, संस्कृती संकल्पनेस अनेक पदर असून तिची व्याप्ती शब्दातीत आहे. संस्कृती व धर्म यांचे संबंधही अभिन्न असेच रसहात आलेले आहेत. धर्माचा खरे तर संस्कृतीशी संघर्ष असत नाही. तो निर्माण होतो तेव्हा, जेव्हा धर्म मनुष्यता विरोधी भूमिका घेतो. धर्म कट्टर होतो, दुराग्रही भूमिका घेतो तेव्हा संस्कृतीशी तिचा संघर्ष अटळ होऊन जातो. धर्मास प्रतिकूल स्थितीत मार्गदर्शन व नियंत्रण करण्याची शक्ती जर कुणात असेल, तर ती केवळ संस्कृतीतच असते. धर्म आणि संस्कृती हे दोन्ही तत्त्वे समाजात नेहमी परिवर्तनशील राहिली आहेत. जो धर्म परिवर्तनशील राहात नाही त्यांचे धर्मीय समाज कालसंगत राहात नाहीत. कारण धर्माची मूळ भिस्त असते ती मनुष्याच्या आचरणावर. तेच आपण जर काचात बांधले, पकडले तर काळामागे पडणे हा त्याचा परिणाम असतो. शिवाय मग तो धर्म कल्याणकारीही राहात नाही. सनातनता हा संस्कृती विकासातला मोठा अडथळा असतो. कर्मकांड नि त्याचे उदात्तीकरण हेही धर्मास पारंपरिक बनवत राहते. सर्व धर्मात कालपरत्वे नवविचार पंथांचा उदय हा सांस्कृतिक रेट्यातून पुढे येत असतो. धर्मास प्रागतिक पुरोगामी करणारा घटक म्हणून संस्कृतीची भूमिका असाधारण रहाते व असते.

विज्ञान हे सत्यशोधक असते, धर्म पारंपरिक असतो. त्यामुळे दोहोत संघर्ष अटळ असतो. धर्म इतिहासाधारित तर विज्ञान भविष्यलक्ष्यी नेति, वेदान्त, अनेकान्तवाद, (स्यादवाद) ही दर्शने सापेक्ष होत. विज्ञान कालौघात त्यांच्यापुढे नवविचारांची आव्हाने उभी करत असतो. त्यातून समाजात विचारमंथन घडते. आचार-परिवर्तन होते ते खंडनमंडनातूनच. विज्ञान तंत्रज्ञानाला जन्म देत असते. तंत्रज्ञानातून संस्कृतीत भौतिक संपन्नतेची भर सतत पडत असते. पण हा बदल इहवादी असतो. विज्ञानाला संस्कृतीची जोड मिळाली तरच भौतिक संपन्नतेस आत्मिक समृद्धीची किनार लाभत असते. साधन आणि साध्य अशा एकतेतूनच मानवी सभ्यतेचा उदय होत असतो, हे सर्व संस्कृतीतून पूर्वापार दिसत आले आहे.

आधुनिक काळात संस्कृतीवर परिणाम करणारा विज्ञानानंतर जर कोणता घटक असेल तर तो शिक्षणच. धर्माचरण असो वा रोजच्या जीवनातील व्यवहार असोत, शिक्षणामुळेच त्यात मूलभूत बदल घडून येतात. शिक्षित समाजाची संस्कृती अधिक गतिशील राहते, याचे ते रहस्य होय. समाजाचा कायाकल्प वा कायापालट शिक्षण घडवून आणत असते. शिक्षणात धर्माइतकेच

आस्थेचे महत्त्व असते. प्रभाकरांनी टॉलस्टॉयची एक गोष्ट सांगून ते स्पष्ट केले आहे. आजच्या शिक्षणातून आस्था वजा होण्याने संस्कृती विकासात शिक्षणाची भूमिका नगण्य होत जाणे विष्णू प्रभाकरांना चिंतेची बाब वाटणे स्वाभाविकच म्हणावी लागेल.

संस्कृतीपूरक वरील घटकांची चर्चा ही नित्याची गोष्ट होय. पण विष्णू प्रभाकरांनी यासंदर्भात 'सौंदर्य धारणा' घटकाचा केलेला विचार सर्वथा नवा म्हणावा लागेल. संगीत, नाटक, नृत्य, कला, साहित्य या सर्वांतून सौंदर्य तत्त्व समाजात प्रस्थापित होत असते. राजसत्तेसही कला, सौंदर्याचा मोह असतो. सौंदर्य तत्त्व केवळ संस्कार नि मनोरंजनाचे साधन नाही, तर मानवी जीवनाच्या निखळ आनंदाशी त्याचा संबंध आहे. अभिव्यक्तीतून सौंदर्य साकारत असते. काळ कोणताही असो वा राजसत्तेचे स्वरूप वा विचारधारा कोणतीही असो, सर्वांत अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याचे महत्त्व राहिले आहे. जिथे अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याचा संकोच होतो तिथे सत्तेशी संघर्ष अटळ असतो. कारण मनुष्य आनंद गमावू इच्छित नसतो. सौंदर्याचा एक अविभाज्य घटक असतो नैतिकता. कला नैतिक हवी. चित्रकला, शिल्पकलांमध्ये नगनांगिनींचे अथवा नगनांचे प्रदर्शन पूर्वापार आहे. पण प्राचीन काळ आणि आधुनिक काळ अशी तुलना जेव्हा नग्न सौंदर्याच्या संदर्भात होते, तेव्हा अठराव्या शतकाकडून आपण जसजसे 'आज'कडे येऊ लागतो तसे सौंदर्याचे साजरीकरण प्रकषाने पुढे येते. त्रुल्ल, लात्रे, पाब्लो, पिकासो सर्वांनी केलेले सौंदर्य चित्रण आणि रेनुआचे चित्रण यात फरक आढळतो तो दृष्टिकोनामुळेच. संस्कृतीचा बाज तिच्या विविधांगी नैतिक व सौंदर्यवादी दृष्टीतून साकार होत असतो हेच खरे. जागतिकीकरणाच्या आजच्या काळात बाजारवादाचे सर्वाधिक आक्रमण कुठे झाले असेल तर कला, संस्कृती व सौंदर्य क्षेत्रात. तेच संस्कृतीपुढचे आजचे आव्हान आहे.

'जन, समाज और संस्कृति' ग्रंथातील विष्णू प्रभाकरांचे 'जन, समाज और संस्कृति : एक समग्र दृष्टि' आणि 'संस्कृति और धर्म' हे दोन लेख ही त्यांनी आकाशवाणी, नवी दिल्लीवरून 'डॉ. राजेंद्रप्रसाद व्याख्यानमालेत १५ आणि १६ डिसेंबर, १९८० रोजी दिलेली भाषणे आहेत. पस्तीस एक वर्षे उलटून गेली तरी ती आज वाचकांना प्रेरक व मनोज्ञ वाटतात, त्याचे रहस्य लेखकाच्या सर्वग्राही व समग्र वृत्तीमुळे. लेखक संस्कृतीचा संबंध 'विश्व मानव' संकल्पनेशी जोडत आपल्या लेखनास वैश्विक बनवतो. भारतीय संस्कृतीची अवधारणा जिच्या बहुत्व आणि वैविध्यात सामावलेली

आहे. त्यामुळे परस्पर सहिष्णुता व औदार्यावर ती उभी आहे. या तत्वांचा आदर करण्यातूनच संस्कृती संवर्धन शक्य आहे, हा विष्णु प्रभाकरांचा या दोन्ही निबंधातील निष्कर्ष महत्त्वाचा आहे. ते म्हणतात, “प्रश्न का एक अर्थ है तलाश। वैज्ञानिक युग में सत्य शाश्वत नहीं होता, सत्य की तलाश शाश्वत होती है। जहाँ तलाश है, वहाँ सिद्धांत है। विधि-विधान सब जड़ हो रहे हैं, एक दिन नए को पाने के लिए। पाने की इस छटपटाहट में से जो दर्द उपजता है, उसी को सह रहे हैं हम। दर्द के बिना कुछ मिलता है क्या? यही दर्द इस युग की आशा है। यही एक दिन नए को जन्म देगा और वह नया खण्ड पर नहीं, समग्र पर आधारित होगा।” समग्रतेवरचा विश्वास या लेखनास आशादायी बनवतो.

या पुस्तकात ‘कृष्णकालीन भारत’ नावाचा दोन भागातील लेख इतिहास जिज्ञासुसाठी वाचनीय आहे. त्याच्या पहिल्या भागात ‘राष्ट्र व्यवस्था’ सांगितली आहे, तर दुसऱ्या भागात ‘समाज व्यवस्था’. कृष्ण काळ हा इसवी सन पूर्व १४०० मानण्यात येतो. महाभारतीय सभा पूर्व काळ. या काळात राज्यव्यवस्था अस्तित्वात होती. पशुधन हा शेतीचा आधार होता. सिंचनास प्रारंभ झाला होता. गोधनाबरोबर मेषधन प्रधान होते. भूमी विक्री नसायची. परंतु मुद्रा होती. ऋण व्यवस्था प्रचलित होती. ती वस्तुरूप अधिक असे. शिल्प कलेची अवस्था प्राथमिक होती. व्यापार होता. राज्य व संपत्ती सभा समितीद्वारे कार्य चालत असे. राष्ट्र, बहुराष्ट्र कल्पना होत्या. विशेष म्हणजे त्या वेळीही अराजक राष्ट्रे असत. कृष्ण ‘ब्रजपती’ म्हणून ओळखला जायचा. प्रश्न सोडवण्याचे साधन म्हणून युद्धाकडे पाहिले जात असे. परंतु संधी, सामोपचारातून मिळालेल्या धनासच सुखाचे निधान मानले जाई. लूट निषेधाई होती. देशप्रेम अस्तित्वात होते. आर्य युद्धकला व शस्त्रकलेत पारंगत होते. वाहतुकीसाठी रथ, घोडे, हत्ती वापरले जायचे. युद्धाचे नियम होते. विशेष म्हणजे ते पाळले जायचे. निःशस्त्रावर आक्रमण निषेधाई होतं. त्या काळात प्रार्थना प्रथा होती. ‘याजुर्वेद’ अथवा ‘शतपथ ब्राह्मण’ मधील खालील प्रार्थना तत्कालीन मनुष्याची मानसिकता व जनजीवन स्पष्ट करते. “हे ब्राह्मण! इस राष्ट्र में ब्रह्मवर्चस्वी (ज्ञानी) ब्राह्मण पैदा हों : शूरवीर, बाण फेंकने में निपुण, निरोग, महारथी, राजन्य (क्षत्रीय), पैदा हों। दुधारू गायें, बोझा ढोनेवाले बैल, तेज घोडे, रूपवती युवतियाँ, विजयी रथी, सभाओं में जानेयोग्य जवान (वक्ता), तथा अजमानों के वीर संताने पैदा हो। अब जब हम कामना करें, पानी बरसे। हमारी औषधियाँ फलों से

भरपूर हो सकें। हमारा योग आणि क्षेम संपन्न हो।”

लेखाचा दुसरा खंड समाज जीवन स्पष्ट करतो. त्यानुसार त्या काळी देवपूजेशिवाय नित्य मातृपूजा होत असे. यज्ञ हे मुख्य धर्मकार्य मानलं जायचं. समाजास माणसांपेक्षा देवाचं पडलेलं असायचं. देवाची करुणा भाकण्यात माणसाचं आयुष्य जायचं. श्राद्ध-तर्पण केलं जायचं. विवाह प्रथा होती. पुरुष बहुपत्नीधारी असायचा. परंतु एकपत्नीत्वाचं श्रेष्ठत्व समाजमान्य होतं. त्यास प्रतिष्ठा होती. विवाह प्रकार अनेक होते. - स्वयंवर, हरण, कन्यादान आणि क्रय. (म्हणजे हुंडा देऊन विकत घेणे). विवाह बंधने शिथिल होती. आर्य-अनार्यांत रोटी-बेटी व्यवहार होते. जाती नव्हत्या. सुरापान चाले. दूध-दुभते विपुल होते. ते समृद्धीचे प्रतीक मानले जायचे. विशेष म्हणजे त्या काळी कापूस नव्हता. रेशीम व लोकर (जैविक धागे)होती. त्यांचीच वस्त्रे असत. मनोरंजनार्थ घोडे, रथ स्पर्धा, पशु-पक्षी टकरी, जुगार, नृत्य, संगीत प्रचलित होते. गावे खेडीच होती. घरे दगडी, लाकडी असायची. आर्यांचे स्वतःचे असे विकसित रोग विज्ञान (निदान) होतं. उपचार पद्धती, औषधी होती. हे सारं वर्तमान मनुष्य विकासाचा आलेख समजून घ्यायला म्हणून एक उपयुक्त आकलन लेख वाटतो. या पुस्तकातील 'दक्षिण पूर्व एशिया में भारतीय संस्कृति' लेखातूनही नवे संदर्भ हाती लागतात. संस्कृती संदर्भाचा पट विस्तारण्याचं कार्य विष्णू प्रभाकरांचं हे पुस्तक करतं.

'धर्मनिरपेक्षता मेरी नजर में' शीर्षक लेख या पुस्तकातील आणखी एक महत्त्वाचा लेख होय. या लेखाचे स्वरूप मराठी लघुनिबंधासारखं आहे. लेखक विष्णू प्रभाकर यांनी अनेक उदाहरणे, छोट्या कथा, किस्से, प्रसंग सांगत धर्मनिरपेक्षतेचं नेमकेपण आपल्या लक्षात आणून दिलं आहे. लेखकाची अशी धारणा आहे की या विषयाचं खरे आकलन व्हायचं तर आपण शब्दार्थ, व्याख्या, घटनेतील कलमे यांच्या परीघाबाहेर जाऊन एक उदारमतवादी दृष्टिकोन आत्मसात केला पाहिजे. पोपटपंचीने हा विषय कळणार नाही. त्याचे मूळ तत्त्व समजून घेणे महत्त्वाचे. भारतीय राज्यघटनेत नमूद करण्यात आले आहे की हे राज्य (राष्ट्र) कोणा नागरिकांत धर्म, जात, वर्ण, लिंग, जन्मस्थान अशा आधारे भेदभाव करणार नाही. सर्वांना आपले धर्माचरण करण्याचे स्वातंत्र्य अबाधित असेल. एका अर्थाने ही सर्व धर्म जात, वर्ण, लिंग समानतेची हमीच होय. या पार्श्वभूमीवर काही विचारधारा, संघटना विशिष्ट धर्म, जाती, वर्णाचा आग्रह धरताना दिसतात. या आग्रहातून अन्यायप्रती वैरभाव निर्माण होतो. तिथेच धर्मनिरपेक्षता संपते. धर्माचा

उपयोगितावादी दृष्टिकोन धर्मनिरपेक्षतेच्या तत्त्वाला हरताळ फासणारी गोष्ट होय. यातूनच जातीय दंगे होतात असा अनुभव आहे. भारत केवळ हिंदूंचे राष्ट्र नाही. अठरापगड जाती इथे रहातात. मुसलमान, ख्रिश्चन, पारशी, जैन, शीख धर्मीय इथे आहेत. धर्मनिरपेक्षता केवळ तत्त्व नव्हे, तर तो व्यवहार आहे, हे समजून घ्यायला हवे. विष्णू प्रभाकरांनी या निबंधात स्पष्ट मत नोंदवत म्हटलं आहे की “सामाजिक प्रश्नां को धर्म से जोड कर ओर धर्मनिरपेक्षता की दुहाई देकर, सांप्रदायिक तत्त्वों को बल देना प्रजातंत्र की जड़ों पर (मुळावर) कुठाराघात करना है। इसलिए सत्ता जब तक अपना स्वरूप नहीं बदलती, संविधान में धर्मनिरपेक्षता की बात लिख देना कोई अर्थ नहीं रखता।” विष्णू प्रभाकरांनी धर्मनिरपेक्षतेचं महत्त्व भारतासारख्या बहुसांस्कृतिक देशात किती महत्त्वाचे आहे, हे संस्कृतीच्या अंगानी त्या लेखात अधोरेखित केलं आहे. या पुस्तकातील ‘भावात्मक एकता’ ‘समन्वय और सह-अस्तित्व’ सारखे लेखही संस्कृती संदर्भाने महत्त्वाचे होत.

संस्कृति क्या है ?

विष्णू प्रभाकर यांनी सदर पुस्तकात संस्कृतीचा संबंध ‘संस्कार’ आणि ‘सृजन प्रतिभा’ या दोन घटकांच्या अंगाने विशद केला आहे. संस्कृती माणसास प्रगल्भ करते. त्यातून माणसात शांती, सहनशीलता, विनम्रता, आत्मज्ञान, क्रोध, अहंकार, प्रलोभनादी गुण-दोषांची जाण निर्माण होते. सत्य, शिव, सुंदरतेचा विकास होऊन तो सर्जक बनतो. ‘मी’च्या पलीकडे ‘पर’चा विचार उगम पावणे त्यांच्या सुसंस्कृत व्यक्तिमत्त्वाची ओळख तयार होते. संस्कृती म्हणजे विकास ही गोष्ट लेखक या ग्रंथातील अनेक निबंधांतून स्पष्ट करतो. यातील अनेक निबंध पूर्व पुस्तकात असले तरी यातील दुसरा खंड सर्वथा नवा आहे. परंतु तो व्यक्ती संस्कार परीघात घुटमळत राहतो.

‘संस्कृति के रूप अनेक’ शीर्षक लेख आपणास म्यानमार (ब्रह्मदेश), कंबोडिया, थायलंडची संस्कृती समजावतो. प्रवासावर आधारित लेखकाचं हे निरीक्षण, टिपण, पण ते मानवी संस्कृतीच्या नव्या ऐतिहासिक व भौगोलिक छटांचे दर्शन घडविते. हे आपले शेजारी देश. त्यांची वैज्ञानिक व तांत्रिक प्रगती नाही, पण समृद्ध संस्कृती त्यांच्याजवळ आहे. तेच त्यांचं बलस्थान वाटतं. यात त्यांनी अनेक साहित्यकृतींचं संदर्भ देत संस्कृतीचा आधार साहित्य असल्याचं अधोरेखित केले आहे. हिंदू संस्कृतीच्या विविध छटा दाखवणारा लेख त्या देशांबद्दल जिज्ञासा निर्माण करतो. उदाहरणार्थ ‘ओं आं: सुची और बर्मा की जनक्रांति’, ‘उत्पातीशनिपुत्र’ (आत्मकथा) ब्रह्मदेशाबद्दलची

जिज्ञासा वाढवतात. ब्रह्मदेशाच्या इहवादी प्रकाशनचं कार्य एक देश शब्दबद्ध करण्यात जसं आहे तसं त्या देशाची संस्कृती प्रतिबिंबित करण्यातूनही स्पष्ट होतं.

विष्णू प्रभाकरांनी या ग्रंथात लिहिलेला 'पं. नेहरू और उनकी संस्कृति' लेख नेहरूंचं संस्कृतीविषयक आकलन स्पष्ट करणारा आहे. नेहरू जन्मले भारतात, पण त्यांची वाढ विदेशात झाली. त्यामुळे त्यांचं सांस्कृतिक विश्व व्यामिश्र राहिलं. त्यांच्याच शब्दात सांगायचं झालं तर, "मैं पूरब और पश्चिम का अनमोल मिश्रण हूँ। शायद मैं पूरबी से अधिक पश्चिमी हूँ। मैं सब जगह पराया-पराया सा अनुभव करता हूँ। कहीं भी सहज घर जैसा नहीं पाता। फिर भी हिंदुस्तान की जमीन मुझसे चिपटी चली जाती है।" सहज घराला पारखे नेहरू पण त्यांचे देशाविषयीचे भविष्य मात्र दूरदर्शी होते. हा देश बहुसांस्कृतिक, बहुभाषी आहे. त्यांचं 'भारतीय' रूप विकसित करण्यावर त्यांचा भर होता. साहित्य, भाषा यांत भाषांतराचा सेतू बांधण्यासाठी किती उपक्रम केले. साहित्य अकादमी त्यापैकी एक होय. पण त्यांचं स्वतःचं साहित्य हा खरा त्यांचा सांस्कृतिक आरसा. तो विष्णू प्रभाकर या लेखातून दाखवतात.

"सत्ता के गलियारे में संस्कृति" लेख सत्ता व संस्कृतीचा अभिन्न संबंध दर्शविणारा. सत्ता आक्रमणशील असते तशी ती एकाधिकारीही असे. सत्ता उपजत अस्थिर असते. ती परिवर्तित होणारी असल्याने स्थानांतरण तिचा स्थायीभाव असतो. तिच्या संलग्न शासन संधिसाधू असतं. म्हणून ते सत्तेच्या शोषणाचा पहिला बळी ठरतं. सत्तेत सामील बुद्धिवंत यास अपवाद नसतात. मग ते प्रशासन अधिकारी असोत वा वळचणीत विसावणारे बुद्धिजीवी. जे स्वतंत्र, स्वप्रज्ञ कलाकार, साहित्यिक, बुद्धिजीवी असतात, ते खरे संस्कृतीचे संरक्षक व संवर्धक असतात. ते सत्ता विरोधी असतात. खरे कलाकार कॉम्प्युटर नसतात. ते कठपुतळीही असत नाहीत. "सत्ता और संस्कृति के स्वभाव का यह मूलभूत अंतर उन्हें एकरस नहीं होने दे सकता।" हा लेखकाचा निष्कर्ष वाचत असताना उगीचच 'सहिष्णु', 'असहिष्णुता' चर्चा आठवत राहते व विवेचनाचं गांभीर्य लक्षात येते. प्रस्तुत लेख विचारमंथन म्हणून मननीय आहे. तो सत्ताधारी आणि बुद्धिजीवी दोघांनाही एकमेकांच्या भूमिका समजावत, सुरक्षित अंतर व संयमाची शिकवण देणारा म्हणून महत्वाचा वाटतो.

विष्णू प्रभाकर हिंदी साहित्यातील जैनेंद्रकुमार दिनकर, महादेवीसारख्या

संवेदनशील आस्थावान साहित्यकारोंपैकीच होत. त्यांनी या पुस्तकाच्या पहिल्या खंडाचा शेवट 'अभिमन्यु अब नहीं मरेगा' सारख्या आशावादी लेनेनी केला आहे. या लेखाचा प्रारंभ वाचकास विषयाचं गांभीर्य सुरुवातीसच समजावत बजावतो की, "एक अनोखे युग में रह रहे है हम। एक ओर वैज्ञानिक और तकनीकी उपलब्धियाँ आकाश को छू रही है तो दूसरी ओर इन्हीं उपलब्धियों का जनक मनुष्य नाम का प्राणी चारित्रिक अधोपतन की पराकाष्ठा पर पहुँच गया है। ऐसी स्थिति में जाने-अनजाने, चाहे-अनचाहे एक भयानक घमासान मच उठा है उसी के अपने अंतर में, जो दिशाहीनता, अनास्था और विकृत चिंतन के कारण महानाश की ओर ले जा रहा है। नाना रूप आंतकवाद का जन्म ऐसी ही परिस्थितियों में होता है। और मैं जब ये शब्द लिख रहा हूँ तो निश्चय ही इस देश में ऐसे व्यक्ति भी है जो आस्था का नन्हासा दिया जलाकर मौसम को तूफान चलाने की चुनौती दे रहे है।" या चिंतनातून लेखकाची देश, संस्कृती, काळ इत्यादी संबंधी आस्था आणि चिंता व्यक्त होते. पण तो निराश नाही. त्याचं म्हणणं आहे की, 'अभिमन्यु इस युग में चक्रव्यूह में प्रवेश करने के बाद मरेगा नहीं बल्कि वह इस चक्रव्यूह को छिन्न-भिन्न कर देगा और उन सप्त महारथियों को कहीं ठोर (स्थान) नहीं मिलेगी। वे अपनी मौत आप मर जायेंगे और आस्था का वह नन्हा-सा दिया मौसम के तुफानों को झेलता हुआ उसी तरह प्रकाश बिखरता रहेगा सूर्य के आगमन की प्रतीक्षा करता हुआ।'

विपरीत स्थितीत आशेचा किरण प्रज्वलित करणारी ही दोन पुस्तकं म्हणूनच प्रासंगिक ठरतात आणि मननीयही!

● जन, समाज और संस्कृति

विष्णू प्रभाकर
शब्दांकार प्रकाशन
१५९, गुरू अंगदनगर (पश्चिम)
दिल्ली - ११००९२
पृ. १५५/ रु. ३५/-
प्रकाशन - १९८६.

● संस्कृति क्या है?

विष्णू प्रभाकर
सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन
एन-७७, पहली मंजिल,
कॅनॉट सर्कस,
नवी दिल्ली - १०००१
पृ. १४४/ रु. ९०/-
प्रकाशन. २०१५



भारतीय धर्मसाधनेत कबीराचे स्थान डॉ. हजारी प्रसाद द्विवेदी

ज्या काळात कबीराचा जन्म झाला त्यापूर्वी काही वर्षे भारतीय इतिहासात एक अभूतपूर्व घटना घडली. ती म्हणजे इस्लाम धर्माचे भारतात आगमन. या घटनेचे भारतीय धर्मतत्त्वे आणि समाजव्यवस्थेवर विपरीत परिणाम झाले. आजवर अपरिवर्तनीय मानल्या गेलेल्या जातिव्यवस्थेवर त्यामुळे जबरदस्त प्रहार झाला. सर्व भारतभर प्रक्षुब्ध वातावरण निर्माण झाले. अनेक पंडित, विचारवंत संप्रमात पडले. ते आपापल्या परीने भारतीय समाज व धर्मसिद्धांतांना वाचवण्याचा प्रयत्न करू लागले.

सर्वप्रथम आपण हे समजून घेतले पाहिजे की, मुस्लीम धर्माचे आगमन भारतीय समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात अभूतपूर्व का होते? यात वेगळेपण काय होते? भारत हा तसा प्राचीन देश होय. प्राचीन काळापासून इथे मोठमोठ्या साम्राज्यांचा उदय नि अस्त झाला. अनेक संस्कृती इथे निर्माण झाल्या नि भारतभर पसरल्या. तिच्या पाऊलखुणा आजही सर्वत्र दिसून येतात. अशा पार्श्वभूमीवर हे आगमन वीज कोसळण्यासारखे अनपेक्षित होते. इथल्या विजयी विकासावर जणू वज्रपात झाल्यासारखी स्थिती निर्माण झाली. अनादि कालापासून इथे विभिन्न जाती, जमाती, संप्रदाय, वंश, भटके, विमुक्तांचे तांडे येत राहिले आहेत. त्यांच्या आगमनाच्या वेळी त्या त्या काळात प्रतिकार, प्रतिक्रिया होत राहिल्या. परंतु सरतेशेवटी ते इथे स्थायिक झाले. इथले रीतीरिवाज, देव-देवता, संस्कृती इ. त्यांनी स्वीकारली. कालौघात ते इथल्या समाजाचे अंग बनले. काही तर सन्मानित म्हणून गणले गेले. भारतीय संस्कृतीचे हे वैशिष्ट्य राहिले आहे की वेळोवेळी बाहेरून आलेल्या प्रत्येक टोळी, तांडे, समूह, जाती इत्यादींच्या अंतर्गत समाज व्यवस्थेत हस्तक्षेप न करता त्यांना सामावून घेण्यात आले. ते पुढे पूर्ण

भारतीयही झाले. श्रीमद्भागवतात तर अशा जाती, जमाती, वंशांची यादी देऊन पुढे नमूद करण्यात आले आहे की, ते सर्व पदरी पडले नि पवित्र झाले. यात किरात, हूण, आंध्र, पुलिंद, पुक्कस, अभीर, शुंग, यवन, खस, शक इ. अनेक जाती होत्या की त्या सर्वांची नोंद करणे भागवतकारांनाही अशक्य होऊन गेले.

भारतीय संस्कृती बाहेरून आलेल्या विविध वंशीय समुदायांना स्वीकारू शकली त्याचे कारण ती प्रारंभापासूनच स्वागतशील, आतिथ्यशील राहिली आहे. त्याचे आणखी एक कारण असे की प्रारंभापासूनच इथे धर्मसाधना (पूजा-अर्चा, परमेश्वर इ.) गोष्टी या ज्याचा त्याचा वैयक्तिक प्रश्न मानण्यात आला आहे. प्रत्येकास धर्मोपासनेचे स्वातंत्र्य हे इथले पारंपरिक वैशिष्ट्य होय. समूह, समुदायांनी उत्सव साजरे करता येतात. पूजा मात्र वैयक्तिकच करायची असते. त्यात भजन, कीर्तन आलेच. तुम्ही कोणत्या देव, धर्माला मानता, पूजा यापेक्षा तुमचे चारित्र्य महत्त्वाचे. जर एखादा माणूस पारंपरिकरित्या धर्मदृढ आहे, चारित्र्याने शुद्ध आहे, दुसऱ्या जात, धर्माची नक्कल, अनुकरण नाही करत, परंतु जर तो स्वधर्मात मरणे श्रेयस्कर समजत असेल, प्रामाणिक, सत्यवादी असेल तर त्याला श्रेष्ठ समजलं जायचं. भले मग तो अभीर असो वा पुक्कस. वंश गौण मानला जायचा. आचरणश्रेष्ठता महत्त्वाची होती. कुलीनता पूर्वजन्माधारित मानली जायची, तर चरित्र हे त्या जन्माचे कर्म मानले जाई. देव हा कोणत्या एका जातीचा नव्हता. ते सर्वांचे असत नि सर्व त्याची पूजा करू शकायचे. पण जर देवासच त्याची पूजा एका विशिष्ट जातीद्वारे अपेक्षित असेल तर त्यालाही मोकळीक होती. ब्राह्मण मातंगी देवीची पूजा करायचा तो मातंगी पुरोहिताद्वारे. मातंगाला चांडाळ मानले जायचे. तरी फरक, भेद नाही केला जायचा. राहूला प्रसन्न करण्यासाठी भंग्याला दान देणे अनिवार्य होते तर सर्व जातींचे लोक दान देत असत. सर्व भारतात ग्रहणाच्या अनर्थाचे रक्षण हे भंग्यांना दान दिल्यानेच होत राहायचे. अशा प्रकारे भारतीय संस्कृतीने सर्व जातींना आपल्यात सामावून घेतले होते. पण तोवर धर्मविशेषाचे आगमन भारतात झाले नव्हते. धर्मागमन स्वीकारण्याची मानसिकता भारतीय समाजाची नव्हती.

धर्म म्हणजे काय? धर्म म्हणजे संघटित धर्मतत्त्वे. अनेक लोक एकाच देवास मानतात, एकाच प्रकारचा आचार करतात, तेव्हा एखाद्या जातसमूहास आपल्यात सामील करून घेतात, तेव्हा सामील झालेले लोक स्वीकृत धर्माचे आचार पाळतात, स्वीकारतात. इथे धर्मसाधना व्यक्तिगत न राहता,

ती सामुदायिक होते. इथे धार्मिक व सामाजिक विधी-निषेध एक दुसऱ्यात गुंतलेले राहतात, असतात. भारतीय समाज अनेक जातींचा होता. एक जात दुसऱ्या जातीत समाविष्ट होत नसे, पण धर्माचं मात्र उलट असायचं. धर्म व्यक्तीला समूहाचा अंश बनवतो. भारतीय समाज म्हणजे अनेक जातींच्या व्यक्तींचा समूह परंतु एखाद्या धर्माचा व्यक्ती म्हणजे एकाच प्रकारच्या विशाल समुदायांचा अंश. जातीत व्यक्तीचं अस्तित्व स्वतंत्र असतं. धर्मात तो समूहाचा प्रतिनिधी असतो.

मुसलमान धर्म एक संप्रदाय होय. भारतीय समाज संगठनाच्या एकदम विरुद्ध त्याची धारणा झाली आहे. भारतीय समाज जात सुरक्षित ठेवून व्यक्तिगत धर्मसाधनेचे समर्थन करतो, तर मुसलमान धर्म जातरहित समूहगत धर्मसाधनेचा पुरस्कार करतो. एकाचा केंद्रबिंदू चारित्र्य तर दुसऱ्याचा धर्ममत. भारतीय समाजाची ही धारणा पक्की होती की शुद्ध चरित्र व्यक्ती श्रेष्ठ, मग भले तो कोणत्याही जातीचा असो. इस्लाम धर्ममतानुसार आचरण करणारा मुसलमान धर्मात श्रेष्ठ. जो धर्म मानत नाही तो नरकगामी. मुसलमानांच्या आगमनापूर्वी भारतीय समाजाचा कधी अशा धारणेशी संपर्क नव्हता. भारतीय समाजाचा यावर विश्वास नव्हता की, जो जात समुदाय धर्माचार व धर्मसिद्धांत मान्य करीत नाही त्याचे उच्चाटन म्हणजे धर्मकर्तव्य! म्हणून या नव्या धर्मावलंबींनी आपल्या धर्मप्रसारार्थ सर्व जगातील जातगत वैशिष्ट्ये नष्ट करण्याचा चंग बांधला, तेव्हा भारतीय समाजाचे दिडमूढ होणे स्वाभाविक होते. त्यामुळे काही काळ त्याची समन्वयवादी बुद्ध कुंठित झाली होती. तो दिग्भ्रमित होता. पण विधात्याला ही कुंठा नि क्रोध अमान्य होता म्हणायचा.

असे दिसून येते की भारतीय विचारकांना प्रथमच संघबद्ध धर्माचरणाची गरज भासू लागली. खरं म्हणजे मुसलमानांच्या आगमनापर्यंत भारतात असलेल्या विविध जात, संप्रदायांना एक नाव पण नव्हते. या गरजेतून 'हिंदू' नावाचा उदय झाला. हिंदू म्हणजे भारतीय म्हणजेच गैर मुस्लीम होय. या गैर मुस्लीम जनसमुदायात अनेक मतप्रवाह होते. ब्राह्मणवादी, कर्मकांडी, शैव, वैष्णव, शाक्त, स्मार्त शिवाय इतर अनेक संप्रदाय होते. हजारो योजने दूर, हजारो वर्षांचा विस्तार लाभलेला हा विशाल जनसमुदाय विचार परंपरांचे एक गुंतागुंतीचे जंगल होते. स्मृती, पुराण, लोकाचार, कुलाचाराच्या या सुदूर वनस्थळीतून वाट काढणे अशक्यप्राय गोष्ट होती. स्मार्त पंडितांनी हे आव्हान शिरोधार्य मानले. देशातल्या सर्व मतमतांतरांची छाननी सुरू झाली. या सर्वांतून एक समान मत निर्माण करता येते का हे पाहिलं जात होतं. असा

प्रयत्न होता की, श्राद्ध विवाहाची सर्वमान्य रीत ठरवता येते का, उत्सव, सण, समारंभ एकाच पद्धतीने सर्वत्र कसे साजरे करता येऊ शकतील. भारतीय विचारधारांच्या समन्वयाचा हा आजवरचा सर्वात मोठा नि व्यापक प्रयत्न होता. हेमाद्री, कमलाकर ते रघुनंदनपर्यंतच्या अनेक मनीषींनी मोठ्या मेहनतीने जिवाचे रान करून पाहिले, परंतु सर्वसंमत असा निर्णय होऊ शकला नाही. परंतु एक गोष्ट निश्चित की यातून स्तूपीभूत शास्त्रार्थातून समान धर्माचार, धर्ममत स्थिर करणे शक्य झाले. निबंध ग्रंथांचे हे महत्त्वपूर्ण योगदान मानावे लागेल. आज ज्याला 'हिंदू एकता' (Hindu Solidarity) मानले जाते त्याची आधारशीला यातून आकाराला आली. पण यातूनही आपल्या धर्म व समाजासंबंधी समस्यांचे निराकरण होऊ शकले नाही.

या प्रयत्नातील अपयशाचं कारण आचाराचा कर्मठपणाच म्हणावा लागेल किंवा आचार प्राधान्य मानावं लागेल. ज्या इस्लाम धर्माचं भारतात आगमन झालं होतं, तो या कर्मकांडास अजिबात महत्त्व देत नव्हता. त्या धर्माचे संगठनच मुळी या सर्व विरोधातून झाले होते. निबंध ग्रंथांतून जो 'एक धर्म' प्रसृत झाला होता, त्यात सर्वांना सामावून घेण्याचे धोरण होते. सर्व शास्त्र मतांचा आदर करून ही असाध्य वाटणारी गोष्ट साध्य करण्याचा प्रयत्न करण्यात आला होता. परंतु भारतीय समाजाचा ज्या मुस्लीम धर्माशी मुकाबला होता, तो प्रतिस्पर्धी धर्म हिंसक होता शिवाय तो अन्य धर्ममतांचा च्हास करण्याबाबत दृढ प्रतिज्ञा नि कृतसंकल्प होता. धार्मिक हिंसा हेच त्याचं अमोघ अस्त्र होतं. परंतु तो धर्माच्या अंगाने जरी हिंसक असला, तरी सामाजिक दृष्ट्या मात्र समावेशक, ग्रहणशील होता. याविरुद्ध हिंदू समाज होता. हिंदू समाज धार्मिक आचरणास मान्यता देणारा असला, तरी व्यक्तिपरत्वे भेद करणारा मात्र निश्चित होता. तिकडे मुसलमान धर्म अन्य धर्मीयांना आपल्या धर्मात घेण्यास उत्सुक होता. इतकेच नव्हे, तर तो त्यास प्राधान्यही द्यायचा परम कर्तव्य मानायचा. दुसरा धर्मावलंबी त्याच्या लेखी नगण्य होता. निबंध ग्रंथांनी हिंदूंना अधिक कर्मठ केले. त्यांनी मुस्लिमांना आपल्या धर्मात समाविष्ट करून घ्यायचा मार्ग मात्र नाही दाखवला.

अशा प्रकारे मुसलमान धर्माच्या आगमनाची प्रतिक्रिया म्हणून हिंदू धर्म कर्मकांडी बनला. तीर्थ, व्रत, उपवास, होम इ. रीतिरिवाज केंद्री धर्म असे त्याचे स्वरूप बनले. या वेळी पूर्व आणि उत्तरेत नाथपंथी योगींचा मोठा प्रभाव होता. नाथपंथी लोक शास्त्रीय स्मार्त मतास जुमानत नसत. ते 'उपनिषद', 'ब्रह्मसूत्र', 'गीता' इ. वर्णित तत्त्वज्ञान मानीत नसत. असे असले,

तरी जनतेत आपले बस्तान बसविण्यात ते यशस्वी झाले होते. आपल्या सिद्धी, चमत्कारांद्वारे त्यांनी समाजमानसात मानाचे स्थान पटकाविले होते. नाथपंथी निर्गुणोपासक, शिवपूजक होते. ते ध्यानधारणा, समाधी योग इ. द्वारे उपासना करत होते. विभिन्न शारीरिक क्रिया-कलाप इ. द्वारे ईश्वरप्राप्तीचा ते दावा करीत होते. नाथपंथी योगी ब्रह्मचारी होते, परंतु त्यांचे शिष्य मात्र गृहस्थ, संसारी असायचे. ते आश्रम बहिष्कृत असले, तरी योगी म्हणून समाजात सन्मानित असायचे. हिंदू धर्म मात्र अशांना तिरस्कृत, बहिष्कृत मानायचा. या आश्रमभ्रष्ट योग्यांना हिंदू धर्म बहिष्कृत समजले जायचे. कारण त्यांचे धर्माचार हिंदू धर्मानुकूल नसायचे. ते मुसलमान धर्मानुकूलही नसायचे. ते मुसलमान धर्म मानत नव्हते. पण काही काळ गेल्यानंतर मात्र हळूहळू इस्लाम धर्म तत्त्वांशी सलग्गी करू लागले. अशा संक्रमणकाळात कबीरदासांचा संतकवी म्हणून उदय झाला.

इथे आणखी दोन धार्मिक आंदोलकांची चर्चा करणे आवश्यक आहे. पैकी एक आंदोलनाचे आगमन पश्चिमेकडून झाले. हे सूफीमत म्हणून वा संप्रदाय म्हणून ओळखले जाते. धर्मांध मुसलमान हिंदू धर्माच्या मर्मावर आघात करण्यात अपयशी ठरले होते. त्याचा परिणाम हिंदूंवर झालेला असला तरी तो बाह्य स्वरूपाचा होता. सूफी संप्रदायी हे भारतीय धर्मसाधनेशी सामंजस्य साधणारे होते. त्यांच्या उदार प्रेममार्गी भक्तीने हिंदूंची मने जिंकायला नुकतीच सुरुवात केली होती. असे असले, तरी कर्मकांडप्रिय हिंदू धर्माशी सलोखा नाही करू शकले. इथे एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे की बौद्ध धर्माधारित वैराग्य न सूफीवाद, न नाथ संप्रदाय पेलू शकला. भारतात प्रथमच वर्णाश्रम व्यवस्थेस अभूतपूर्व हादरा बसला होता. आजवर वर्णाश्रम व्यवस्थेस कुणी आव्हान दिलेले नव्हते. आचारभ्रष्ट व्यक्तीस समाज बहिष्कृत केले जायचे. ते नव्या जातीची स्थापना करायचे. त्यामुळे जाती, उपजातींचे अमाप पीक फोफावत राहिले. तरी वर्णाश्रम व्यवस्था तग धरून होती. अशा पार्श्वभूमीवर समोर एक असा प्रतिस्पर्धी उभा ठाकला होता जो प्रत्येक बहिष्कृतास स्वीकार करण्याची तत्परता दाखवायचा, उत्सुकही असायचा. त्याची फक्त एक अट असायची ती धर्मातराची. पूर्वी अशी व्यक्ती असहाय्य असायची. आता त्यांच्यापुढे मुसलमान धर्माचा पर्याय उपलब्ध होता. इच्छा व्यक्त करण्याचा अवकाश की तो एका मोठ्या समाज वर्गाचा भाग बनायचा. अशा परिस्थितीत दक्षिणेत भक्ती आंदोलन उदयाला आले. ते वेदान्तावर उभे होते. पाहता पाहता ते आसेतु हिमालय पसरले. डॉ. ग्रियर्सन

यांनी नमूद केले आहे की, 'विजेच्या कल्लोळाप्रमाणे अंधारात अचानक एका नव्या प्रकाशाचे अद्भुत दर्शन झाले. ते म्हणजे भक्ती आंदोलन.' ते दोन रूपात अवतरले. पौराणिक अवतारात झालेला सगुण भक्ती मार्ग नि दुसरा नाथ योगींचा निर्गुण भक्ती मार्ग. सगुण भक्ती मार्गांनी हिंदू धर्मीय निष्प्राण कर्मकांडास आंतरिक प्रेमाची जोड दिली तर निर्गुण भक्तिधारेने कर्मकांडातील बाह्योपचारास फाटा देण्याचा प्रयत्न केला. एकाने समझोता केला तर दुसऱ्याने विद्रोह करणे पसंत केले, एकाने शास्त्राचा आधार घेतला तर दुसऱ्याने अनुभवाचा, एकाने श्रद्धा मार्गदर्शक मानली तर दुसऱ्याने ज्ञानमार्ग पत्करला. एकाने सगुण, मूर्तिरूप ईश्वराची भक्ती स्वीकारली तर दुसऱ्याने निर्गुण ईश्वर मान्य केला. पण प्रेमाला दोन्ही भक्ती मार्गांनी कवटाळले. कोरे ज्ञान दोघांनाही अमान्यच होते, केवळ कर्मकांड खरे तर दोघांनाही मान्य नव्हते. आंतरिक प्रेम दोघांनाही अपेक्षित होतं. निहेंतुक भक्तीच दोघांना हवी असायची; परमेश्वराप्रति बिनशर्त समर्पणाचे दोघेही समर्थक होते! सर्वांत मोठे अंतर होते ते ईश्वरीय लीलेसंबंधाने. दोघांचा लीलेवर विश्वास होता. दोघांना वाटायचे की ईश्वर लीलेने हा भवसागर उभा आहे, तरता येतो तो त्यामुळेच. सगुण भक्त भजन, कीर्तनाद्वारे दुरून ईश्वर भक्ती करायचे. निर्गुण भक्तिवादी ईश्वरात लीन होऊन, सामावून एकात्म होऊ पाहात. निर्गुणी स्त्रीस माया मानत व भक्तीतला त्यांना तो अडथळा वाटायचा. म्हणून माया-मोहापासून दूर राहायची शिकवण ते देत राहायचे. सगुणांचा दोन्ही ईश्वर प्रियतम असायचा तर निर्गुण त्यांना पती संबोधत, दोन्हीत प्रेम, भक्तीची तीव्रता, आकर्षण, ओढ, समर्पण भाव, एकात्म होणे अभिप्रेत होते. भक्ती दोन्हींच्या लेखी अनुभवजन्यच असायची.

कबीरदास आपल्या समकालीन सगुणसंत कवींपेक्षा वेगळे होते. सगुणी व निर्गुणी दोन्हींची साधना पद्धती ही प्रेम, भक्ती केंद्रितच होती. प्रेम, प्रणय, लीला, रास अशी काही नावे त्याला दिलीत तरी कबीर एका बाबतीत मात्र सर्वांपेक्षा निराळे होते. यापूर्वी स्पष्ट केल्याप्रमाणे स्मृती, पुराणादी आधारावर भारतीय संतांची भिस्त असायची. परंपरा प्रमाण मानून ते भक्तीचे निरूपण करीत होते. सगुणोपासक तर परंपरावादीच म्हणायचे. 'बाबा वाक्यं प्रमाणम्' असाच आविर्भाव होता. अशा पार्श्वभूमीवर कबीरदासांनी प्रवाहाविरुद्ध मार्ग पत्करला. कबीरदासांची कौटुंबिक, सामाजिक पार्श्वभूमीच भिन्न होती. ते जन्माने मुसलमान असून त्यांची भक्तिपद्धती हिंदूप्रवण होती. दुसरीकडे ते हिंदू असून नसल्यासारखे ते विचार व्यक्त करत होते. ते साधू होते पण

गृहस्थी. वैष्णव असून नसल्यासारखे. योगी पण भोगी. परमेश्वराने त्यांना इतरांपेक्षा वेगळा जन्म दिलेला होता. ते ईश्वराच्या नृसिंहावताराची मानव प्रतिकृती होते. नृसिंहाप्रमाणे अशक्य वाटणाऱ्या परिस्थितींच्या संधिकाळात नि सीमारेषेवर अवतीर्ण झाले होते. कबीरांमध्ये हिंदुत्व नि मुसलमानत्व सामावलेलं होतं. ज्ञान, प्रेम, योग, भक्ती, सगुण, निर्गुण अशा सर्व रस्ते मिळणाऱ्या चौकाच्या मध्यभागी ते उभे ठाकले होते. ते दोन्हीकडे पाहू शकायचे. परस्पर विरुद्ध दिशांचेही दर्शन त्यांना होत राहायचे. ही कबीरांना मिळालेली ईश्वरप्रदत्त देणगीच होती म्हणायची. कबीरदासांनी या प्राप्त परिस्थितीचा पुरेपूर उपयोग करून घेतला.

कबीरदासांनी प्रेममूलक भक्तिसाधनेचा प्रारंभच केला मुळी एकदम दुसऱ्या किनाऱ्यावरून. हा किनारा सगुण भक्तीच्या अगदी विरुद्ध दिशेचा होता. सगुणांनी सर्वच ग्राह्य मानलं, उलटपक्षी कबीरांनी मात्र सर्व नाकारलं. त्यांच्यात दिसणारी प्रथम श्रेणीच्या भक्ताची प्रतिभा त्यांनी अथक परिश्रम व सार्थक धैर्यातून निर्माण केली होती. कबीरांचे मोठेपण त्यांच्या अतुलनीय साहसात सामावलेले दिसून येते. त्यांनी एकदम कोऱ्या पाटीवर लिहायला सुरू केलं. केवळ ज्ञानवाही पांडित्य त्यांच्या लेखी हमाली होती. अशामुळे मनुष्य जडबुद्धी होतो असे त्यांना वाटायचे. अडीच अक्षरी प्रेमशब्द त्यांच्या लेखी भक्ती सर्वस्व होतं-

पोथी पढि पढि जग मुआ, पंडित भया न कोय।

ढाई अक्षर प्रेम का, पढै सो पंडित होई॥

प्रेम हे सर्वस्व! वेद, शास्त्र, कुराण, जप, माळ, चित्र, मूर्ती, मंदिर, मशीद, अवतार, नबी, पीर, पैगंबर सर्व त्यांच्या लेखी झूठ होते, व्यर्थ होते. त्यांच्या दृष्टीने प्रेम हे सर्व कर्मकांड, प्रतिमांपेक्षा श्रेष्ठ! सर्व कथित संस्कारांपेक्षा मनुष्यप्रेम श्रेष्ठ! त्यांच्या मार्गात येणारी प्रत्येक गोष्ट निषेधार्ह वर्ज्य!

कबीरदासांनी सर्व प्रकारचे उपासतापास, तीर्थ, व्रतवैकल्ये इत्यादींना फाटा दिला. त्यांची क्रमवारी, प्रतवारी करत माणसामाणसांत भेद करण्याच्या खटाटोपास त्यांनी व्यर्थ परिश्रम समजून उपेक्षा केली. केवळ निर्गुण, निराकार परब्रह्माची भक्ती आपले ध्येय असल्याचे कबीरांनी स्पष्ट केले. भक्तीचे साधन म्हणून त्यांनी प्रेमास मान्यता दिली. त्याशिवाय कशासच त्यांनी मानलं नाही. प्रेम, भक्ती सर्वस्व! व्रत, शोक, पूजा, नमाज, हज, तीर्थ सर्व व्यर्थ मानत-

कहै कबीर भरम सब भागा, एक निरंजन -सुँ मन लागा।

कबीर इतके करून थांबतील तर आगळेवेगळे कसे? जर 'अल्लाह' शब्द मुस्लीम धर्म प्रकट करणारा नि 'राम' हिंदू धर्माचा असेल तर मी दोन्हीला नमस्कार करायला तयार आहे. असे कबीर म्हणत. अरबी, फारशी शब्द मुसलमानांचे, संस्कृत हिंदूंचे म्हणून ते भाषाही संकरित, खिचडी वापरत. अशा प्रकारे सर्व प्रकारच्या बाह्य आचरणास नकार देत मोठ्या धैर्याने कबीर भक्तिमार्गात प्रवेश करते झाले.

एखादी गोष्ट नाकारणे काही मोठे नव्हे. प्रत्येक जण काही ना काही नाकारत असतोच. परंतु एखाद्या महान उद्देशापोटी निरुद्देश विद्रोह निरर्थक असतो. पण व्यापक हिताच्या निरपेक्ष विद्रोह शूराचा धर्म मानला जातो. त्यांनी मोठ्या धैर्याने आपल्या प्रेममार्गी भक्तिधारेचे विवेचन केले. रूढी नि वाईट संस्कारांविरुद्ध ते जन्मभर लढत राहिले. प्रलोभन, आघात, काम, क्रोध सारे अडथळे मार्गी वाट अडवत होते. पण त्यांनी निघड्या छातीने त्यांच्याशी मुकाबला केला. शेवटी कबीर जिंकले. ज्ञानाची तलवार हेच त्यांचं अमोघ शस्त्र होतं. त्या शस्त्राचा त्यांना अहर्निश वापर केला. ती निरंतर तळपत राहिली. दुसरीकडे प्रेम, चारित्र्यही त्यांनी जोपासलं. कुसंस्कार, कुरीती, कर्मकांड इ. बाह्याचारांना त्यांनी निकराने नाकारून नष्ट केलं. शिर हातावर घेऊन कबीर लढत राहिले. क्षणभर न ते थांबले, थकले, न निराश झाले. अजेय योद्ध्याप्रमाणे लढत राहिले.

जे लोक कबीरदासांना हिंदू-मुस्लीम धर्माचे समन्वयकारी सुधारक मानतात. त्यांना नक्की काय हवं असतं ते कळत नाही. कबीराचा मार्ग स्पष्ट होता. ते दोन्ही धर्मांना त्यांच्या मूळ नि वर्तमान रूपात स्वीकार करून समन्वय करणारे खचितच नव्हते. ते क्रांतिकारी होते. समझोता करणे त्यांची वृत्ती नव्हती. एवढ्या मोठ्या जंजाळाला नष्ट करण्याची क्षमता सर्वसाधारण माणसात नसते. कमजोर, दुर्बल मनुष्य हे सहज करू शकत नसतो. ज्याला आपल्या ध्येयाबद्दल प्रचंड आत्मविश्वास असतो असा कबीरांसारखा साहसी मनुष्यच असे करू धजतो.

कबीरांनी सर्व प्रकारच्या कर्मकांडांना झुगारून माणसाला सर्वसामान्य माणसाचं अभयपद बहाल केले नि ईश्वराला निरपेक्षवादाचं वरदान दिलं. त्याचा परिणाम काय होईल, भविष्यात त्याची काय गत होईल याची त्यांनी फिकीर केला नाही. यश हेच काही मोठेपणाची सदासर्वकाळ कसोटी नसते. आज कदाचित हे सत्य त्या सर्व निबीड अरण्यातून येईल आणि सांगेल की सर्वांच्या सर्व विशेषता तशाच ठेवून मानव मीलन अशक्य आहे. जातिगत,

कुलगत, धर्मगत, संस्कारगत, विश्वासगत, शास्त्रगत, संप्रदायगत विशेषतांचे जाळे, जंगल हटवून असं आसन तयार करणे शक्य आहे की जिथे माणूस माणसास माणूस म्हणून भेटेल. जोपर्यंत हे घडणार नाही, होणार नाही तोवर अशांती, मारामारी, हिंसा, प्रतिस्पर्धा राहणारच. कबीरदासांनी माणुसकीची तपश्चर्या केली होती. तिचं बीजारोपण केलेले होते. त्याची निष्पत्ती काय झाली हे गौण. आधुनिक काळातील श्रेष्ठ कवी रवींद्रनाथ टागोर यांनी म्हणून ठेवलं आहे की, “मला हे पूर्णपणे माहीत आहे की जीवनात ज्या पूजा पूर्ण नाहीत झाल्या त्या काही व्यर्थ नव्हत्या. जी फुलं उमलण्यापूर्वीच जमिनीवर पडली, ज्या नद्या वाळवंटातून वाहता वाहता लुप्त झाल्या, आटल्या, मला माहीत आहे की ते सारं काही व्यर्थ नव्हतं. जीवनात आजही जे अपूर्ण आहे, अर्धमुर्ध मागं राहिलंय, मला माहीत आहे की तेही व्यर्थ नाही. माझं जे भविष्य आजही अस्पर्श आहे, ते तुमच्या मुखा, स्वरातून उमटतं. मला माहीत आहे की तेही अगदीच ना हरलेले आहे, ना हरवलेले.”

कबीरदासांची तपश्चर्याही अशीच. ना व्यर्थ, ना हरलेली, ना हरवलेली! त्यांचा दृढविश्वास होता की ईश्वर ज्यांच्या ज्यांच्या बरोबर आहे नि ज्यांचा त्यांच्यावर विश्वास आहे त्याची ही तपश्चर्या करोडो वर्षे मागे गेली तरी व्यर्थ ठरणार नाही, त्याला विचलित करणार नाही-

जा के मन विश्वास है, सदा गुरु है संग।

कोटि काल झकझोरहीं, तऊन हो चित भंग॥

● (टीप : हजारीप्रसाद द्विवेदी लिखित 'कबीर' ग्रंथातील 'भारतीय धर्मसाधना में कबीर का स्थान' शीर्षक मूळ लेखाच्या संपादित भागाचे भाषांतर आहे.)

- कबीर - हजारीप्रसाद द्विवेदी
राजकमल प्रकाशन, नवी दिल्ली
प्रकाशन - चौदावी आवृत्ती (२०१४)
पृ. २८० किंमत रु. ५००/-



सत्तेच्या वळचणीतील संस्कृती विष्णू प्रभाकर

आज अशी परिस्थिती नाही की आपण सत्ता आणि संस्कृतीमधील संबंधांबाबत काही निर्णयात्मक मत व्यक्त करू शकू. हे अशा कारणामुळेही खरं आहे की आपण मूळ प्रश्नांना बगल देत व्यक्तिविषयक विश्लेषण करण्याची नको तितकी घाई करत असतो. या प्रश्नावर विचार करताना मग हे तर्क अकारण संदर्भहीन होऊन जातात. दुसऱ्याला 'विकाऊ' संबोधणारे स्वतः मात्र सवलतीच्या दरात खरीदले जाऊ शकतात किंवा अधिकांश लोक आपलं योगदान किंवा आपल्या सर्जनात्मक शक्तीपेक्षा नाटकी विरोधाने स्वतःकडे लक्ष वेधून घेण्यात यशस्वी होताना दिसतात. किंवा सत्तेच्या तथाकथित हस्तक्षेपास विरोध करणारे चारित्र्यहनन, खळबळजनक आरोप, बिंग फोडणे इत्यादीसारख्या सवंग पद्धतीचा वापर करून जे हीन मार्ग अवलंबत असतात, त्यामागे कुटिल राजकारणाचे डावपेच असतात.

यातील प्रश्न व्यक्तिगत कमी असतो, पण सत्ता आणि संस्कृतीचा त्यातील रंग नेहमीच गडद राहात आला आहे. सत्तेची प्रवृत्ती आक्रमक आणि एकाधिकारी असते. सत्ता स्थायी नसली, तरी ती अशी असतेच मुळी. खरं तर ती नित्य परिवर्तनशील असते व स्थानांतरितही होत राहात असते. अशा स्थितीत तिच्या वळचणीतलं प्रशासन संधिसाधू, खरेदीविक्रीत तरबेज तर असतेच पण शिवाय ते अनेक प्रकारांनी शोषण करण्यात पटाईत असते. कथाकार शरत्चंद्र चटर्जीच्याच शब्दात सांगायचे तर 'माणसाकडून पशुवत काम करून घेण्यासाठी माणसाला पाळीव प्राणी कसे बनवायचे, उपकृत कसे करायचे हे सत्तेला चांगले माहीत असते. किंबहुना, मानवाचे मानवाशी असलेले संबंध एकाच वेळी सौहार्दपूर्ण असावेत अशी तिची दृष्टी असतच नाही मुळी.'

याविरुद्ध साहित्य आणि कला मात्र मानवात्म्याची मुक्त, निर्बंध अभिव्यक्ती असते. मुक्त अभिव्यक्तीचा अर्थ उच्छृंखलता किंवा बेजबाबदारपणा नव्हे! जबाबदारीचा अंकुश कलाकाराच्या अंतःप्रेरणा नि प्रतिभेतून येत असतो. खरं तर सच्चा कलाकार सत्तेचा अंकुश न स्वीकारता तो झुगारण्यातच इतिकर्तव्यता मानत असतो. त्याचं खरं कारण कलाकार कॉम्प्युटर असत नाही, हेच आहे. साहित्य आणि कलेचे खरे उपासक बऱ्याचदा व्यवस्था विरोधी वृत्तीचे असतात. सत्तेचे संरक्षक अशा स्वभाव वृत्तीचे नसतात. जर अशा साहित्यिक वा कलाकाराला सत्तेच्या संरक्षण कवचाची गरज भासेल तर तो सत्ता समर्थकच राहणार, हे उघड आहे. जर तो सत्ता-रक्षित राहिल तर सत्तेचं त्याच्यावर वर्चस्व राहणार, हे उघड आहे. अशा परिस्थितीत त्याची अभिव्यक्तीमुक्त राहणे अशक्य. ती मिंधीच असणार. कला आणि कलाकारावर सत्तेचा घातक परिणाम नि प्रभाव राहणार हेही उघड आहे.

सत्ता आणि संस्कृतीतील हा मूलभूत फरक त्यांना परस्परात कधी एक होऊ देत नसतो. कधी कधी असंही होतं की कलाकाराची मुक्त, निर्बंध अभिव्यक्ती सत्तेस पसंत असते व ती त्याला संरक्षण देते. परंतु जर तो खरा कलाकार असेल तर असे संरक्षण स्वीकारून तो सत्तेच्या वळचणीत विसावणार नाही किंवा उपकृत होणार नाही. तो सत्तेचा सन्मान व पुरस्कारही स्वीकारणार नाही. कारण तो कोणत्या ना कोणत्या प्रकारे अंकुश ठेवण्याचेच कार्य करत असतात. माझे असे म्हणणे नाही की सत्तेने कलाकार वा साहित्यकारास सन्मानित करू नये. पण त्याचा सत्तेचा राजकारणाशी संबंध असता कामा नये. कारण बऱ्याचदा असे उद्योग करून सत्ता स्वतःच्या संरक्षण व पोषणाची प्रमाणपत्रे मिळवत असते. कधी कधी अपवादाने का असेना, सत्ता काही कृती करते, जेणेकरून तिची निष्पक्षता सिद्ध होते. ती हे कार्य कधी प्रामाणिकपणे करते. तर कधी राजकीय चातुर्याने. चातुर्य हा सत्तेचा स्वभावधर्म होय, तो संस्कृतीचा असूच शकत नाही.

माझे असे म्हणणे नाही की ज्यांनी सत्तेचे संरक्षण अपेक्षिले नि स्वीकारले त्यांचे सांस्कृतिक क्षेत्रातले योगदान नगण्य वा कमी महत्त्वाचे आहे, महत्त्वहीन आहे. किंवा असेही नाही सत्ता नेहमी निरंकुश आणि मानवीय गुण वंचित असते.

इतिहासात सर्व प्रकारची उदाहरणे आढळतात. चतुर प्रशासक याचा वापर आपल्या स्वार्थासाठी करून घेत असतो. सत्ता आणि संस्कृतीची राशी

कदाचित एक असेल, पण तिची वृत्ती मात्र भिन्न असते. सत्तेच्या वळचणीतला जाऊन संस्कृतीचे महत्त्व कमी होते हे मात्र खरे! ज्यांना प्रतिष्ठा, स्वातंत्र्य, सर्वस्व असते, असे कलाकार सत्तेचे उपकृत होणे कदापि मान्य करणार नाहीत. हे देणे घेणे म्हणजे साटेलोटे असते. तुम्ही काही अपेक्षित असाल तर बदल्यात देणे आलेच. असे 'देणे' संस्कृती निर्मितीच्या दृष्टीने हितावह नसते. विशेषतः आजच्या राजकीय अपराधीकरणाच्या संदर्भात बोलायचं झाले तर खचितच नसते. आज समाज पक्ष, वर्ग, जात आणि विचारात विभागला गेला आहे. अशा वेळी गुरुदेव रवींद्रनाथ टागोरांच्या साहित्याचा अर्थ लावणे कठीण होतं नि कादंबरी सम्राट प्रेमचंद्रांच्या साहित्याद्वारे समाज जोडणे अशक्य कोटीतलं होऊन बसते.

असे असले, तरी सत्तेने संस्कृतीला आश्रय दिल्याचे दाखले इतिहास काळापासून दिसून येतात. वस्तुसंग्रहालये, कला प्रदर्शने (आर्ट गॅलरी), नाट्यगृहे स्थापन करणे हे सत्तेचे असे कर्तव्य होय, जिच्यात देश, समाज, सत्ता सर्वांचं हित सामावलेलं असतं. संस्कृतीचे भविष्य निर्माते असलेल्या तरुण पिढीच्या दृष्टीनेही हे उपकारकच असते. याबाबत आक्षेप घेणे योग्य होणार नाही. हा, जर नाट्यगृहात सादर होणाऱ्या नाटकात सत्ता हस्तक्षेप करेल तर ते मात्र खचितच आक्षेपार्ह व निषेधार्ह ठरेल. कलेच्या निर्णायक मत कुणाचे? सत्तेचं की नाट्यकर्मीचं? यावर एकमत असणे कठीण, किंबहुना अशक्यच! ही एक जटिल समस्या आहे खरी. नाट्यगृहाची निर्मिती वा उभारणी केल्यानंतर सत्ता आपल्या विरोधी तिचा वापर होऊ देईल हे कसे शक्य आहे? कोणतीच सत्ता अशी उदार नसते. तेव्हा मग भवभूतीसारख्या नाटककाराला राजश्रय सोडून लोकाश्रय स्वीकारणे श्रेयस्कर वाटत राहते.

हे खरे आहे की सर्जनात्मक प्रतिभेची ओळख ती सत्तेच्या वळचणीत आहे की विरोधी आहे यावरून होत नसते. परंतु जर सत्ता प्रतिभेचा उपयोग निहित स्वार्थासाठी करून घेत असेल तर मात्र तो प्रतिभेचा न्हास समजायला हवा. त्यामुळे उलटपक्षी नि अंतर्बाह्य आव्हानं संपुष्टात येत असते. जी कला अथवा जे साहित्य एका सत्तेस वर्ज्यअसेल ते दुसऱ्या सत्तेस वर्ज असेलच असे नाही. असेही होऊ शकते की आजची सत्ता ज्या कलेस वा साहित्यास विरोध करते, उद्याची सत्ता तिला संरक्षण देते.

सत्ता अन्य अनेक क्षेत्रांत कार्य करत असते. ते तिचे कर्तव्य असते. म्हणून तर तिचे अस्तित्व असते. पण त्या अन्य क्षेत्रात नि संस्कृतीत मूलभूत फरक आहे. ती सर्व क्षेत्रे निर्मितीची असली तरी साहित्य, कला, संस्कृतीसारखी

ती सर्जनात्मक असत नाहीत, हे आपण लक्षात घ्यायला हवे. एखादा डॉक्टर, इंजिनिअर, प्राध्यापक सत्तेतून वेतन घेतो. तेव्हा तो स्वेच्छा कार्यरत असतो. तो सत्तेचा अविभाज्य घटक असतो. ललित कलांच्या संदर्भात उपयोगितेचा प्रश्नच उद्भवत नसतो. त्यामुळे अशी तुलना करणे खरे तर संदर्भहीन.

आपण हे लक्षात ठेवायला हवे की सत्ता म्हणजे केवळ शासन व्यवस्था नाही. कलाकाराच्या स्वातंत्र्याचे हनन नि संकोच अनेक मार्गाने शक्य असते. व्यावसायिकता तर शेष नागाच्या सहस्र फण्यांनी गिळंकृत करायला टपून बसलेलीच असते. यातूनच ठेकेदारी व जीवघेणी स्पर्धा, ईर्ष्या जन्माला येत असते. त्यातूनच सृजन दूषित होण्याची शक्यता असते. कारण शासन व्यवस्था आणि व्यापार, व्यवसायात साधनांची रेलचेल असते. या पार्श्वभूमीवर कलाकार स्वतःस साधनहीन समजत असतो. साधनहीन भावनेतून कलाकाराचे मन अपंगत्व अनुभवत असते. या न्यूनगंडातूनच खरे तर तो कळत नकळत सत्ता व संपत्तीस विकला जातो. एका विशिष्ट विचारधारेस बांधील राहून लेखन, कला साधना करत राहण्यानेदेखील खरं तर मुक्त अभिव्यक्तीस मर्यादा येत असतात. भले ते एका विशिष्ट विचारधारेच्या प्रभावातून आलेले असोत, पण ते त्या लेखकाचेच असतात, हे आपणास विसरून चालणार नाही. आरोपण कोणत्याही क्षेत्रातून होवो, कुटूनही होवो, पण ते सृजन खचितच दूषित करत असते.

हे कलाकाराने ठरवायचे की तो कुणाशी जुळून राहून, वळचणीत राहून कला साधना करणार की स्वतंत्र राहून मुक्त अभिव्यक्तीचा आनंद लुटत राहणार. दुःख सहन करण्याची क्षमता आत्मसात केल्याशिवाय मात्र सृजन अशक्य असते हे मात्र खरे. सत्तेची उपजत प्रवृत्ती खरेदी करण्याची, विकत घ्यायची असते. कलाकाराच्या निर्णयावर त्याचे विकाऊ होणे न होणे अवलंबून असते.

एका विख्यात प्रशासक व लेखकाने लिहून ठेवले आहे की, “सत्ता तंत्राची स्थिरता आणि कलेचे नेतृत्व व गतिशीलता यातील द्वंद्व स्वयंभू खरेच. ते अंतिमतः हिताचेच असते. तसं पाहिले तर समाजात कोणत्या प्रकारची सत्ता असावी हे त्या समाजाच्या संस्कृतीवरच अवलंबून असते.”

मी या मताशी दुरान्वयाने सहमत आहे. पण म्हणून काय विद्रोह, विरोधास तिलांजली द्यायची? परंतु त्याची शक्यता अशा स्थितीत अधिक गडद असते. कोणत्याही प्रकारचे संरक्षण वा समझोता स्वीकारण्यापासून स्वतःस दूर ठेवणारा कलाकार, साहित्यिक विरळाच. परंतु प्रत्येक काळ नि

समाजात असा अपवाद असतोच. तेच दिशाहीन समाज व संस्कृतीचे दीपस्तंभ असतात. काळ त्यांनाच शरण असतो. लोक त्यांचेच उपासक असतात. खरीदले जाणारे, विकऊ कलाकार, साहित्यिकांना न अनुयायी असतात न उत्तराधिकारी!

(टीप 'सत्ता के गलियारे में संस्कृति' लेखाचे भाषांतर)

- **संस्कृति क्या है?** - विष्णु प्रभाकर
सस्ता साहित्यमंडल,
नई दिल्ली - ११०००१
प्रकाशन वर्ष - २०१५



एकात्म भारताचा विचार

भारत विकासकाळापासूनच बहुवंशीय, बहुसांस्कृतिक, बहुभाषी देश राहिला आहे. मध्ययुगापासून देश एकात्म व्हावा, असे प्रयत्न सुरू आहेत. संत काव्य त्याचे उदाहरण म्हणून सांगता येईल. युरोपात प्रबोधनापर्यंत एकात्मतेचा विचार प्रभावी झाला. तत्पूर्वी अ‍ॅरिस्टॉटल, प्लेटो प्रभृतींनी त्याचे तात्त्विक विवेचन केले असले, तरी 'विश्वसाहित्य' हे एकात्मतेचे साधन होऊ शकते, हा विचार जर्मन कवी -नाटककार गटे यांनी अठरा-एकोणिसाव्या शतकात आग्रहाने मांडला. भारतात 'विश्वभारती' संकल्पनेद्वारे कवींद्र रवींद्रनाथ ठाकूर यांनी विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या काळात शिक्षणाद्वारे आंतरशास्त्रीय एकात्म अभ्यासाचा वस्तुपाठ सादर केला. त्यानंतर सुमारे पाच दशकांनंतर साने गुरुजींनी एकात्म भारतासाठी 'आंतरभारती' विचार मांडला.

साहित्याद्वारे एकात्म भारताचे प्रयत्न संत नामदेव, कबीरदास, गुरू नानक आदींपासून आपल्याकडे सुरू आहेत. हे लक्षात घेता, मराठीत महानुभाव पंथापासून ते पंडित-शाहिरी कवींपर्यंत हे प्रयत्न दिसून येतात. आधुनिक काळातही त्यात खंड पडलेला नाही. राष्ट्रीय चळवळीच्या काळात एकात्म झालेला भारत स्वातंत्र्योत्तर कालखंडाच्या प्रवासात मात्र शिथिल पडलेला दिसतो. त्याची मुख्य कारणे राजकीय असली, तरी जगात साहित्य, भाषा, संस्कृतीद्वारे राष्ट्रीय एकात्मतेचे प्रयत्न झाले तसे आपणाकडे होताना दिसत नाहीत. भविष्यकाळात ते आपण करू शकू, तर भारत लवकर महासत्ता होऊ शकेल.

भाषिक अंगाने विचार केला तर आर्य, द्रविड आणि पूर्वोत्तर भारतातील भाषा असे भारतीय भाषांचे त्रिखंडीय रूप आहे. स्वातंत्र्यानंतर आपण भाषेचे जे घटनात्मक धोरण अंगीकारले, त्यानुसार केंद्र स्तरावर हिंदी व इंग्रजी ही आपल्या शासकीय व्यवहाराची भाषा बनली. मूळ धोरण स्वातंत्र्यानंतरच्या

प्रजासत्ताकाच्या पहिल्या १५ वर्षांत (सन १९६५) हिंदी सक्षम करण्याच्या नीतीचे होते. पण दरम्यानच्या काळात दक्षिण भारतीयांच्या भाषिक विरोधामुळे सन १९६५ पर्यंत हिंदी सक्षम न करता आल्याने पूर्वस्थिती ठेवण्याचा निर्णय घेण्यात आला. नंतरच्या काळात प्रशासन, न्याय, शिक्षण इत्यादी क्षेत्रांत इंग्रजी भाषेस प्रतिष्ठित मानण्याची उच्चशिक्षितांची मानसिकता, जगभरात इंग्रजीला असलेल्या संधी यामुळे शिक्षण व व्यवहारात इंग्रजीचे प्रस्थ निरंतर वाढत राहिले. जागतिकीकरणानंतरच्या काळात माहिती व तंत्रज्ञानाने इंग्रजी ही जगाची अघोषित ज्ञानभाषा झाली. उलटपक्षी हिंदी ही राष्ट्रभावनेवर वाढणे अपेक्षित होते, ते अनेक कारणांनी घडू शकले नाही, केंद्रीय आस्थापना व केंद्रीय प्रशासन भाषा म्हणून जरी आपण हिंदीचा विकास केला असता, तरी ते शक्य झाले असते. पण प्रत्येक कालखंडात राजकीय इच्छाशक्तीच्या अभावी ते घडू शकले नाही.

दुसरे असे की, भाषिक प्रसाराचे मोठे साधन व माध्यम असते शिक्षण. आपण स्वातंत्र्यानंतर त्रिभाषा सूत्र अंगीकारले, पण त्याचीही सक्षम अंमलबजावणी आपण केली नाही. परिणामी, देशात इंग्रजीचे प्रस्थ वाढले. जागतिकीकरण व माहिती तंत्रज्ञानामुळे सर्वत्र इंग्रजी माध्यमांच्या शिक्षणाची सार्वत्रिक मानसिकता दिसून आल्यानेही प्रादेशिक व देशी भाषा शिक्षणाकडे नव्या पिढीचा कल कमी दिसत गेला. भाषिक विकासाचे आणखी एक महत्त्वाचे साधन असते साहित्य. स्वतंत्र भारतात भारतीय भाषांत आपापले साहित्य निर्माण होत राहिले. राष्ट्रीय साहित्यनिर्मितीच्या बाबतीत साहित्य अकादमीने 'आंतरभारती' स्वरूपाचे कार्य भाषांतराद्वारे केले. भारतीय ज्ञानपीठाने भारतीय साहित्यास प्रतिष्ठित केले. राष्ट्रीय पुस्तक न्यासानेही (एनबीटी) हे कार्य केले. पण त्यातून 'भारतीय साहित्य' म्हणून काही खास वैशिष्ट्य भाषांत निर्माण झाली, असे घडले नाही. रवींद्रनाथ टागोर, शरच्चंद्र चटर्जी, प्रेमचंद, वि. स. खांडेकर, सुब्रमण्यम् भारती आदी कवी-साहित्यकार भारतीय म्हणून ओळखले गेले ते भाषांतराच्या जोरावर. विशेषतः महाविद्यालयीन आणि विद्यापीठीय शिक्षणात भारतीय भाषा व साहित्याचे अध्ययन, समीक्षा, तुलनात्मक अभ्यासास आपण वाव न दिल्याने एका अर्थाने या देशाचा भाषिक अभ्यास (अध्ययन, अध्यापन, संशोधन, समीक्षा, भाषांतर, आकलन, संपादन, प्रकाशन इत्यादी) प्रांतीयच राहिला. स्वातंत्र्यानंतर प्रांतवादास वाढते महत्त्व मिळण्याची राजकीय कारणे जशी आहेत, तशीच शैक्षणिक अनास्था हेही त्याचे एक प्रमुख कारण होय.

भाषिक, साहित्यिक व्यवहारांचे आणखी एक क्षेत्र म्हणजे प्रकाशनव्यवसाय, भाषा व साहित्य अभिरूची विकसित करण्याचे कार्य भाषिक प्रकाशन संस्था करतात. त्या सर्व भारतभर आपले साहित्य पोहोचवतात. तीच गोष्ट चित्रपट, प्रसारमाध्यमे (इलेक्ट्रॉनिक आणि मुद्रित), वृत्तपत्रसृष्टी व नियतकालिकांचीही. प्रांतीय भाषा या अन्य प्रांतांच्या आकर्षणाचे केंद्र बनल्या असे सहसा दिसून येत नाही. यादरम्यान एक झाले की, काही प्रांतीय भाषांतील साहित्याचे विशिष्ट प्रवाह अन्य भाषांचे आकर्षण बनले. उदाहरण द्यायचे झाले तर, मराठी नाटक व दलित साहित्याची मोहिनी हिंदीवर दिसते. बंगाली कथा-कादंबऱ्यांचे आकर्षण सर्व भारतीय भाषांत दिसते. पण उपखंडसदृश भारतात ज्या बावीस घटनात्मक राज्यभाषा आहेत, त्यात भाषांतराशिवाय देवाण-घेवाण अपवादात्मकच. म्हणजे बहुभाषी कवी संमेलन, बहुभाषी साहित्य संमेलन, बहुभाषी चर्चासत्रे, बहुभाषी समीक्षा मंच, बहुभाषी प्रकाशक, बहुभाषी विद्यापीठे (यांची शीर्षके बहुभाषीऐवजी 'भारतीय' करता येणे शक्य आहे) असे उपक्रम अपवाद. राष्ट्रीय पुस्तक मेळा, विश्व पुस्तक मेळ्यामध्ये तर प्रांतिक भाषांची उपस्थिती सूर्यापुढे काजवा अशीच दिसते. प्रगती मैदानावरील वर्ल्ड बुक फेअरमधील भारतीय भाषांची (हिंदी, उर्दू, पंजाबी, बंगाली, मल्याळम् इत्यादी वगळता) उपस्थिती उत्साहजनक नसते. जी असते, ती त्या प्रांतिक भाषेचे प्रातिनिधिक रूप व्यक्त करायलाही अपुरीच ठरत असते. तिथेही इंग्रजीचे वर्चस्व डोळ्यात भरत असते.

भाषिक व्यवहाराची माहिती व तंत्रज्ञान युगातील साधने म्हणजे संगणक, लॅपटॉप, किंडल्स, मोबाईल्स ही साधने खरे तर बहुभाषी उपयोगाने मूलतः (बायडिफॉल्ट) युक्त असतात. उदाहरणार्थ - इंटरनेटवरील गुगल सर्चे इंजिनवरील माहिती हिंदी, इंग्रजी, मराठी, बंगाली, तामिळ, मल्याळम्, गुजराती, पंजाबी भाषेत उपलब्ध असते. प्रयोगक या प्रांतिक भाषेऐवजी संगणक व मोबाईल्सवर इंग्रजी अधिक वापरतात. हे सर्व मी सांगतो ती इंग्रजीविरुद्धची तक्रार नसून, भाषिक वापराची वस्तुस्थिती मला लक्षात आणून द्यायची आहे. सन २०११ च्या जनगणनेनुसार भारतात ८८० छोट्या-मोठ्या भाषा बोलल्या जातात. त्यातील ७८० तर नोंदणीकृत भाषा होत. पण प्रांतिक वा स्थानिक भाषा लुप्त व्हायचे (नष्ट व्हायचे) प्रमाणे मोठे आहे. ही प्रवृत्ती/स्थिती जगात सर्वत्र दिसते. सन १९६१ पासून पाहिले, तरी २२० भाषा लुप्त झालेल्या दिसतील. अशा स्थितीत स्थानिक, प्रांतिक वा देशी भाषा जगवायच्या; तर भाषावापर व भाषा व्यवहार याच कसोटीवर

भाषेचे आयुर्मान व अस्तित्व अवलंबून असते, हे आपण लक्षात घ्यावयालाच हवे.

आज भाषिक अस्तित्वासंदर्भात आणखी एक मुद्दा भाषा-संकर, या भाषा प्रदूषण (परिवर्तनाचा) याचा आहे. जगभरच्या भाषांत इतर भाषांतील शब्दांचा स्वीकार मोठ्या प्रमाणात होतो आहे. यास इंग्रजी भाषाही अपवाद नाही. तिच्यात तर जगभराच्या भाषांतील शब्दांची भर पडत आहे. भाषाशास्त्री या भरीस भाषिक क्षमतेत वाढ मानतात. हे जरी खरे असले, तरी छोट्या स्थानिक-प्रांतिक भाषेचे अस्तित्व लोपण्याची जी अनेक कारणे आहेत, त्यात त्यात त्या भाषेची उपयोगिता कमी होणे हे एक कारण होय. मराठीची स्थिती तर ती इंग्रजीच्या गर्तेत सापडल्यासारखी आहे. मराठीत सक्षम शब्द असताना, ते न वापरता इंग्रजी शब्द वापरण्याकडे व्यवहारी भाषेतील कल व माध्यमांचा भाषिक कल हा भाषालोपनाकडे नेणारा आहे.

भारताच्या भाषिक, सांस्कृतिक, लिपीविषयक एकतेपुढील ही आजची सारी आव्हाने होत. या पार्श्वभूमीवर इस्त्रायलने आपल्या स्वातंत्र्याच्या वेळी बोली असलेल्या हिब्रू भाषेस राष्ट्रभाषा बनवून तिचा विकास केल्याचे उदाहरण आहे. जर्मन, फ्रान्स, जपानसारख्या देशांनी स्वभाषाविकासाचे राष्ट्रीय धोरण अंगीकारून जागतिकीकरण व संगणकीय क्रांतीनंतरही स्वभाषाविकासाचे धोरण रेटून आपल्या भाषेचे अस्तित्व व प्राबल्य टिकवले. इंग्रजी, स्पॅनिश, डच, फ्रेंच, जर्मन, जपानी, चिनी भाषांची जागतिक ओळख व वापर हा त्या देशाच्या भाषाविषयक राष्ट्रीय धोरणाचा परिपाक होय. भाषेची उपस्थिती व तिचा प्रभाव हा ती भाषा बोलणाऱ्या राष्ट्रीय व जागतिक संख्येवर अवलंबून असतो. हेही लक्षात घ्यायला हवे.

एकात्म भारताच्या 'आंतरभारती' आणि 'विश्वभारती' स्वप्नावरील सर्व परिस्थितीचा विचार करता; आपल्या ज्या बावीस राजभाषा आहेत, त्या हिंदी व इंग्रजीच्या माध्यमातून विकसित ठेवायच्या असल्या तरी राष्ट्रीय भावना म्हणून हिंदीच्या प्राधान्यावरच आपणाला जोर द्यावा लागेल. या क्षणी चित्रपट, वृत्तपत्रे, टीव्ही, संगणकीय वापर, शिक्षण प्रकाशन या कसोटीवर हिंदी ही इंग्रजीपेक्षा जनतेपर्यंत पोहोचलेली व भविष्यात अधिक पोचण्याची क्षमता असलेली भाषा आहे. हे लक्षात घेऊन बावीस राज्यभाषांत हिंदीद्वारे विकासाचे राष्ट्रीय धोरण अंगीकारणे, तसेच भारतीय भाषांत परस्परसंवाद, देवाण-घेवाणीचा राष्ट्रीय कार्यक्रम ठरवणे गरजेचे आहे; तरच आपण जागतिक भाषिक परिदृश्य बदलले तरी संख्या व वापर यांच्या बळावर भाषा टिकवून भारत एकात्म करू शकू.

भाषा, लिपी, साहित्य, संस्कृती अशा चतुर्दिक मार्गांनी आपणास भारतात एकात्मता निर्माण करणे आवश्यक आहे. त्यासाठी 'मेरा भारत महान' अशा स्वरूपाची राष्ट्रीय भावना रुजणे गरजेचे आहे. त्यासाठी प्रांत अभिमान गौण व राष्ट्र सर्वोच्च असा विचार व व्यवहार रुजण्याची गरज आहे. यात राजकीय पक्षांची भूमिका महत्त्वाची राहणार आहे. उत्तर व दक्षिण भारतीयांनी एकमेकांच्या भाषा आत्मसात करण्याचे धोरण स्वीकारायला हवे. ईशान्य भारत वा पूर्वोत्तर भारत हा भाषिक व सांस्कृतिकदृष्ट्या उत्तर-दक्षिणपेक्षा वेगळा आहे. तिथे इंग्रजीशिवाय डोंगरी, संथाली, नेपाळी, मणिपुरी, मैथिली, बंगाली या भाषांचा प्रभाव मोठा आहे. पैकी काही अल्पसंख्य भाषा असूनही सांस्कृतिक दृष्ट्या त्यांचे अस्तित्व टिकून राहणे, हे अन्य आर्य नि द्रविडी भाषापेक्षा आवश्यकच नसून अनिवार्य आहे. सप्तसरितांचा हा प्रदेश भारताच्या सांस्कृतिक वा राष्ट्रीय एकतेच्या संदर्भात संवेदनशील आहे, याचे भान ठेवून भारताला अल्पसंख्याकांच्या भाषाविकासाची राष्ट्रीय नीती ठरवावी लागणार आहे. शिक्षणाचे माध्यम हा इथला नाजूक प्रश्न आहेच. लिपीवैविध्य व भाषिक वैविध्यता एकता व रूपांतराची नवी संगणकीय संसाधने विकसित झाली आहेत. (अॅप्स, सॉफ्टवेअर्स, टूल्स इत्यादी) ते राष्ट्रीय एकतेचे एक प्रभावी साधन आपल्या हाती आले आहे. त्यांच्या राष्ट्रीय प्रचार-प्रसारातूनही आपण हळूहळू एक एक भाषा-एक लिपीकडे जाणे आवश्यक आहे. सांस्कृतिक वैविध्य टिकवून, प्रांतिक भाषाशिक्षण हे किमान शालान्त स्तरापर्यंत अनिवार्य ठेवणे, उच्च शिक्षणात माध्यमस्वातंत्र्य धोरण अंगीकारणे अंशातून भाषा, लिपी, साहित्य, शिक्षणविषयक एकात्मतेकडे आपण जाऊ शकू. त्यासाठी 'भारतीयत्व' नावाची जी गोष्ट आहे; तिची व्यवच्छेदक लक्षणे, घटक, वैशिष्ट्ये केव्हा तरी आपणास निश्चित करावीच लागतील. फार काळ वैविध्याचा अनिर्बंध विकास म्हणजे राष्ट्रीय एकात्मतेस दिलेली ढील, शिथिलता ठरेल. स्वातंत्र्यानंतर आपण किती प्रांत, भाषांना राज्य व राजभाषा म्हणून मान्यता दिली; ते पाहिले तरी आपण एकात्मतेऐवजी प्रांतिक अस्मितांचेच समर्थन करतो, असा निष्कर्ष निघतो. रशियाच्या विभाजनाचे उदाहरण डोळ्यांसमोर ठेवून भारत महासत्ता व एकात्म राष्ट्र म्हणून उदयाला आणायचे, तर नवा विचार, नवे धोरण स्वीकारलेच पाहिजे.

भारतात अलीकडच्या कायद्यांमध्ये राष्ट्रीय कायद्यांकडे वाढत जाणारा कल, सर्वोच्च न्यायालयाचे एक राष्ट्र बनण्याच्या संदर्भात जात-धर्माच्या

पारंपरिकतेत छेद देणारे पुरोगामी निकाल, समान नागरिक कायद्याकडे समाजाचा वाढता कल, एक राष्ट्र-एक कर (जीएसटी) हे सारे संकेत राष्ट्रीय एकात्मतेस पूरक ठरणारे आहेत. त्याच पार्श्वभूमीवर प्रशासन भाषा, शिक्षणमाध्यम, सांस्कृतिक एकता, परस्परसामंजस्य, समन्वय व सद्भाववादीची उदारता यावरच एकात्म भारताचा विचार उभा राहू शकतो, हे लक्षात घेऊन आपण राष्ट्र उभारणीकडे उदार दृष्टीने पहायला हवे.



पूर्वप्रसिद्धी सूची

१. **संस्कृतीचे तात्त्विक स्वरूप : सर्जनात्मक मानवतावाद**
(पूर्वार्ध - समाज प्रबोधन पत्रिका - जानेवारी-मार्च, २०१७)
(उत्तरार्ध - समाज प्रबोधन पत्रिका - एप्रिल-जून, २०१७)
 २. **संस्कृतीचे चार अध्याय:समन्वित संस्कृतीचे स्वप्न आणि सत्य**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - एप्रिल-जून, २०१५)
 ३. **भारत : इतिहास आणि संस्कृती-मानवोदय ते प्रजासत्ताक भारत**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - जुलै-सप्टेंबर, २०१५)
 ४. **भारतीय संस्कृती : प्रश्न आणि योगदान**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - जुलै-सप्टेंबर, २०१५)
 ५. **मध्ययुगीन सांस्कृतिक विकास आणि मानव सामंजस्य**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - जानेवारी-मार्च, २०१६)
 ६. **बौद्ध संस्कृती : धर्मप्रसाराचा इतिहास**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - ऑक्टोबर-डिसेंबर, २०१५)
 ७. **युरोप आणि भारत : सांस्कृतिक चिकित्सेचे प्रश्नोपनिषद**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - एप्रिल-जून, २०१६)
 ८. **संस्कृती : प्रतिकूल परिस्थितीतील आशावाद**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - जानेवारी-मार्च, २०१६)
 ९. **भारतीय धर्मसाधनेत कबीराचे स्थान**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - जुलै-सप्टेंबर, २०१७)
 १०. **सत्तेच्या वळचणीतील संस्कृती**
(समाज प्रबोधन पत्रिका - एप्रिल-जून, २०१६)
 ११. **एकात्म भारताचा विचार**
(साप्ताहिक साधना - १७ जून, २०१७)
- टीप : मूळ प्रसिद्ध लेख शीर्षके ग्रंथानुकूल करण्यात आली आहेत.

चर्चित ग्रंथ सूची

१. **संस्कृति की दार्शनिक विवेचन** - डॉ. देवराज
- प्रकाशन ब्युरो, सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश, लखनौ (१९५७)
२. **संस्कृति के चार अध्याय** - रामधारी सिंह 'दिनकर'
- लोकभारती प्रकाशन, अलाहाबाद (उ.प्र.) (१९५६)
३. **भारत : इतिहास और संस्कृति** (मुक्तिबोध रचनावली खण्ड - ६)
- संपा. नेमिचंद्र जैन/ राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली - २
४. **अशोक के फुल** - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी
- समता साहित्य प्रकाशन, नई दिल्ली (१९४८)
५. **कल्पलता** - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी
- राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली (१९५१)
६. **विचार और वितर्क** - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी
- सुषमा साहित्य मंदिर, जबलपुर (१९४५)
७. **कुटज** - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी
- नेहा पब्लिशर्स अँड डिस्ट्रीब्यूटर्स, दिल्ली (१९६४)
८. **बौद्ध संस्कृति** - डॉ. राहुल सांकृत्यायन
- सम्यक प्रकाशन, पश्चिमीपुरी, नई दिल्ली - ११००६३ (१९५२)
९. **समय और हम** - जैनेंद्रकुमार
- पूर्वोदय प्रकाशन, सुभाष मार्ग, नई दिल्ली - ११०००२ (१९६२)
१०. **जन, समाज और संस्कृति** - विष्णु प्रभाकर
- शब्दाकार प्रकाशन, गुरु अंगदनगर (पश्चिम), दिल्ली. (१९८६)
११. **संस्कृति क्या है?** - विष्णु प्रभाकर
- सस्ता साहित्य मंडल, कर्नाट सर्कल, नई दिल्ली (२०१५)
१२. **कबीर** - डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी
- राजकमल प्रकाशन, सुभाष मार्ग, दरियागंज, नई दिल्ली (१९४२)
१३. **भारतीय भाषा व साहित्य** - डॉ. सुनीलकुमार लवटे
- साधना प्रकाशन, ४३१, शनिवार पेठ, पुणे (२०१७)

डॉ. सुनीलकुमार लवटे : साहित्य संपदा

१. **खाली जमीन, वर आकाश** (आत्मकथन)
मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे/२००६/पृ. २१०/रु. १८० सहावी आवृत्ती
२. **भारतीय साहित्यिक** (समीक्षा)
मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे/२००७/पृ. १३८/रु. १४० तिसरी आवृत्ती
३. **सरल्या ऋतूचं वास्तव** (काव्यसंग्रह)
निर्मिती संवाद, कोल्हापूर/२०१२/पृ.१००/रु.१००/दुसरी आवृत्ती
४. **वि. स. खांडेकर चरित्र** (चरित्र)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.१८६/रु.२५०/तिसरी सुधारित आवृत्ती
५. **एकविसाव्या शतकातील शिक्षण** (शैक्षणिक लेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.१७६/रु.२२५/दुसरी सुधारित आवृत्ती
६. **कोल्हापूरचे स्वातंत्र्योत्तर समाजसेवक** (व्यक्तीलेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.१७५/रु.२००/तिसरी आवृत्ती
७. **प्रेरक चरित्रे** (व्यक्तीलेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.३१/रु.३५/तिसरी आवृत्ती
८. **दुःखहरण** (वंचित कथासंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.१३०/रु.१७५/दुसरी आवृत्ती
९. **निराळं जग, निराळी माणसं** (संस्था/व्यक्तिविषयक लेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.१४८/रु.२००/दुसरी आवृत्ती
१०. **शब्द सोन्याचा पिंपळ** (साहित्यविषयक लेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/तिसरी सुधारित आवृत्ती
११. **आकाश संवाद** (भाषण संग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.१३३/रु.१५०/दुसरी सुधारित आवृत्ती
१२. **आत्मस्वर** (आत्मकथनात्मक लेख व मुलाखती संग्रह)
साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद/२०१४/पृ.१६०/रु.१८०/प्रथम आवृत्ती
१३. **एकविसाव्या शतकातील सामाजिक प्रश्न** (सामाजिक लेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.१९४/रु.२००/दुसरी आवृत्ती
१४. **समकालीन साहित्यिक** (समीक्षा)
मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे/२०१५/पृ.१८६/रु.२००/दुसरी आवृत्ती
१५. **महाराष्ट्रातील महिला व बालकल्याण : दशा आणि दिशा** (सामाजिक लेखसंग्रह) अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.१७६/रु.२००/तिसरी आवृत्ती

१६. **वंचित विकास : जग आणि आपण** (सामाजिक लेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१८/पृ.११९/रु.२००/दुसरी आवृत्ती
१७. **नवे शिक्षण, नवे शिक्षक** (शैक्षणिक लेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर/२०१६/पृ.२१२/रु.२२५/दुसरी आवृत्ती
१८. **भारतीय भाषा व साहित्य** (समीक्षा)
साधना प्रकाशन पुणे २०१७/पृ. १८६/रु. २००/दुसरी आवृत्ती
१९. **मराठी वंचित साहित्य** (समीक्षा)
अक्षर दालन, कोल्हापूर २०१८/पृ.८३ रु.१५० /पहिली आवृत्ती
२०. **साहित्य आणि संस्कृती** (साहित्यिक लेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर २०१८/पृ. १९८ रु. ३०० /पहिली आवृत्ती
२१. **माझे सांगाती** (व्यक्तीलेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर २०१८/पृ.१३६ रु.१७५ /पहिली आवृत्ती
२२. **वेचलेली फुले** (समीक्षा)
अक्षर दालन, कोल्हापूर २०१८/पृ. २२० रु. ३०० /पहिली आवृत्ती
२३. **सामाजिक विकासवेध** (सामाजिक लेखसंग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर २०१८/पृ.१८५ रु.२५० /पहिली आवृत्ती
२४. **वाचावे असे काही** (समीक्षा)
अक्षर दालन, कोल्हापूर २०१८/पृ.१५५/रु.२००/पहिली आवृत्ती
२५. **प्रशस्ती** (प्रस्तावना संग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर २०१८/पृ.२८२/रु.३७५ /पहिली आवृत्ती
२६. **जाणिवांची आरास** (स्फुट संग्रह)
अक्षर दालन, कोल्हापूर २०१८/पृ.१७७/रु.२५०/पहिली आवृत्ती

आगामी

- भारतीय भाषा (समीक्षा)
- भारतीय साहित्य (समीक्षा)
- भारतीय लिपी (समीक्षा)
- वाचन (सैद्धान्तिक)
- * **वरील सर्व पुस्तके मिळण्याचे ठिकाण अक्षर दालन**

