



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DİSİPLİNLERARASI GÜNEY ASYA ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI**

**BİYO-İKTİDAR YOLUYLA UYSALLAŞAN BEDENLER:
MAHĀBHĀRATA'DA KADIN VE DULLUK**

**Hazırlayan
Ayşe KARAPINAR**

**Danışman
Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER**

Yüksek Lisans Tezi

Ağustos 2022, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DİSİPLİNLERARASI GÜNEY ASYA ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI**

**BİYO-İKTİDAR YOLUYLA UYSALLAŞAN
BEDENLER: MAHĀBHĀRATA'DA KADIN VE DULLUK
(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan
Ayşe KARAPINAR**

**Danışman
Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER**

Ağustos 2022, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Ayşe KARAPINAR

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Güney Asya Çalışmaları

Program Adı : Disiplinler Arası Güney Asya Çalışmaları

Tez Başlığı : Biyo-İktidar Yoluyla Uysallaşan Bedenler: Mahābhārata’da Kadın ve Dulluk

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 164 sayfalık kısmına ilişkin 18/08/2022 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: %2’dir.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 19.08.2022

Danışman: Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER

Öğrenci: Ayşe KARAPINAR

KILAVUZA UYGUNLUK

“Biyo-İktidar Yoluyla Uysallaşan Bedenler: Mahābhārata’da Kadın Ve Dulluk” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Ayşe KARAPINAR

Danışman

Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER

Güney Asya Çalışmaları ABD Başkanı

Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER danışmanlığında **Ayşe KARAPINAR** tarafından hazırlanan “**Biyo-İktidar Yoluyla Uysallaşan Bedenler: Mahābhārata’da Kadın ve Dulluk**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Disiplinlerarası Güney Asya Çalışmaları** Anabilim Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

JÜRİ:

Danışman :

Üye :

Üye :

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Hint epik döneminin önemli eserlerinden biri olan Mahābhārata, Hint kültürü ve toplum yapısı üzerinde etkileri hâlâ gözlemlenebilen bir eserdir. İçerisinde sosyo-kültürel birçok öğreti barındıran eserin, günümüzde de çokça konuşulan kadın sorunlarının kökenine ilişkin ipuçları barındırdığı düşünülmektedir. Bu bakımdan yapılan tez çalışmasında, Mahābhārata destanı, Michel Foucault'nun toplumsal cinsiyet, biyo-iktidar, uysal beden görüşleri çerçevesinde, kadın merkeze alınarak incelenmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanma aşamasında desteklerini esirgemeyen, başta engin bilgi ve tecrübesiyle bana sürekli yol gösteren, öğrencisi olmaktan gurur duyduğum, çok kıymetli danışman hocam sayın Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER olmak üzere, değerli fikirleri ve değerlendirmeleriyle tezin adına ve kuramsal çerçevesine yön veren sayın Doç. Dr. Banu AKÇEŞME'ye, öneri ve yorumlarıyla tezin ilerlemesine katkıda bulunan sayın Dr. Öğr. Üyesi Erdem ERİNÇ'e, kıymetli yorumlarıyla çalışmaya değer katan sayın Doç. Dr. Duygu ÖZAKIN'a ve Yüksek lisans eğitimim süresince öğrettikleriyle ufku genişleten, yeni bakış açıları kazandıran, kendimi geliştirmeme olanak sağlayan sayın Doç. Dr. Aylin Yonca GENÇOĞLU'na ve sayın Arş. Gör. Dr. Canan YOĞURT'a minnet ve şükranlarımı sunarım.

Ayşe KARAPINAR Kayseri, 2022

BİYO-İKTİDAR YOLUYLA UYSALLAŞAN BEDENLER: MAHĀBHĀRATA'DA KADIN VE DULLUK

Ayşe KARAPINAR

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Ağustos 2022
Danışman: Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER

ÖZET

Bu çalışmada, Hint epik dönem edebiyatının önemli eserlerinden, toplum üzerinde dinî ve kültürel etkiye sahip *Mahābhārata* Destanı, Michel Foucault'nun biyo-iktidar, biyo-politika ve uysal beden kavramları çerçevesinde incelenmiştir. Yapılan çalışmada, genel olarak kadın üzerine incelemeler yapılmış olsa da konu, günümüz Hint kültürü içerisinde hâlâ bir sorun olmaya devam eden kadının dulluğuna dair izleri ortaya çıkarmak üzere, toplumsal cinsiyet kuramına ilişkin kavramlar çerçevesinde *Mahābhārata*'daki dul kadınlar olarak daraltılmıştır. Çalışmada, destanda bulunan dul kadına yönelik pratiklerin, onun toplumsal statüsünün ve iktidar anlayışı içerisindeki yerinin incelenerek ortaya konulması amaçlanmıştır. Destandaki dönemsel farklılıkların incelenmesinde, Foucault'nun iktidar incelemelerinde kullandığı arkeolojik yöntemden yararlanılmıştır. Foucault'nun Avrupa merkezli çalışmalarının, Hint epik dönem edebiyatına ait *Mahābhārata*'nın incelenmesinde kullanılması, dönemin Hint kültüründe var olan iktidar düzenini ve toplumsal cinsiyet anlayışını göstermesinin yanı sıra Avrupa'yla olan benzerlikleri ve farklılıkları görmeye olanak sağlaması bakımından da önemlidir. Çalışmanın araştırma ve analiz aşamalarında Nitel araştırma yöntemleri benimsenmiş, yakın okuma tekniği kullanılmış, içerik ve söylem analizine başvurulmuştur. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde epik dönem Hint edebiyatına dair bilgiler, destanın özeti ve tez kapsamında asıl odak noktası olan kadın karakterlerin hikâyeleri yer almıştır. İkinci bölüm ise biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet kuramlarının anlatımını içermektedir. Eserin kuramsal analizini içeren üçüncü bölüm, destan toplumunda var olan toplumsal cinsiyet algısını, kadına bakış açısını, kadının ana öznelerinden biri olduğu evlilik ve çocuk sahibi olma pratiklerinin bilgisini ve nihayetinde çizilen genel çerçeve içerisinde dul kadının yerini, sati, levirat ve niyoga gibi uygulamalara dair açıklamaları kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mahābhārata, Foucault, Biyo-iktidar, Toplumsal Cinsiyet, Uysal Beden.

CREATION OF DOCILE BODIES VIA BIO-POWER; WOMAN AND WIDOWHOOD IN THE MAHĀBHĀRATA EPIC

Ayşe KARAPINAR

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Master Thesis, Ağustos 2022

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ali KÜÇÜKLER

ABSTRACT

In this study, the *Mahābhārata* Epic, one of the most important works of Indian epic literature, with religious and cultural influence on society, was examined within the framework of Michel Foucault's concepts of bio-power, bio-politics, and docile body. Although the study focuses on examining women in general meaning, the subject was narrowed to widowed women in *Mahābhārata* with the perspective of gender theories to reveal traces of widowhood, which remains a problem in today's Indian culture. In the study, it was aimed to examine the practices of the widow in the epic, the social status of the widow, and the place of widows in the understanding of power. To examine periodic differences in the epic, the archaeological method used by Foucault in the examination of power was used. The use of Foucault's European-based inferences in the study of the *Mahābhārata* from the Indian classical period is important besides it shows the order of power and gender that existed in Indian culture of the period, as well as allowing to see similarities and differences with Europe. In the study, qualitative research methods including close reading technique, content, and discourse analysis methods were used. The study consists of three parts. The first part of the study included information about epic period Indian literature, a summary of the epic, and the stories of female characters who were the main focus of the thesis. The second part of the thesis includes the narration of bio-power and gender theories. The third chapter, which includes the theoretical analysis of the work, covers the perception of gender that exists in the epic society, the perspective of the woman, the knowledge of the practices of marriage and having children in which the woman is one of the main subjects. And finally, also the explanations of the practices such as sati, levirate, and niyoga that affect the widow's life, and the place of the widow in the general framework fall within.

Keywords: Mahābhārata, Foucault, Bio-power, Gender, Docile Bodies

İÇİNDEKİLER

BİYO-İKTİDAR YOLUYLA UYSALLAŞAN BEDENLER:

MAHĀBHĀRATA'DA KADIN VE DULLUK

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
TABLolar LİSTESİ	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EPİK DÖNEM HİNT EDEBİYATINDA DESTAN

1.1. Epik Dönem Hint Edebiyatı Hakkında	6
1.2. Mahābhārata Hakkında.....	12
1.3. Mahābhārata'nın Özeti	21
1.4. Mahābhārata'da Ön Plana Çıkan Kadın Karakterler	30
1.4.1. Devayānī ve Śarmishṭha	30
1.4.2. Śākuntala	33
1.4.3. Gaṅgā.....	35
1.4.4. Satyavatī (Gandhakālī)	36
1.4.5. Amba -Ambika -Ambalika	39
1.4.6. Mādrī	42
1.4.7. Kuntī	43
1.4.8. Gāndhārī	44
1.4.9. Draupadī	46
1.4.10 Subhadra	48
1.4.11. Ulūpī.....	50

1.4.12. Çitrāṅgadā	51
1.4.13. Hiḍimbi.....	52
1.4.14. Mādhavī.....	53
1.4.15 Urvaṣī.....	56
1.4.16 Damayantī.....	57

İKİNCİ BÖLÜM

BİYO-İKTİDAR VE TOPLUMSAL CİNSİYET KURAMLARI

2.1. Foucault’ya Göre İktidar, Özne ve Biyo-İktidar	62
2.2. Judith Butler’a Göre Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Beden ve Özne	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAHĀBHĀRATA’DA KADININ İKTİDAR, EVLİLİK VE DULLUK KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE KURAMSAL ANALİZİ

3.1. <i>Mahābhārata</i> ’da İktidar	77
3.2. <i>Mahābhārata</i> ’da Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Söylemi.....	85
3.2.1. <i>Mahābhārata</i> Toplumunda Kadına Yönelik Bakış Açısı.....	91
3.2.2. Destandaki Kadın Karakterlerin Analizi	103
3.2.3. <i>Mahābhārata</i> ’da Oluşturulmak İstenen ‘Erdemli Kadın’ İmajı.....	109
3.3. <i>Mahābhārata</i> ’da Evlilik ve Soyun Sürdürülmesi.....	114
3.4. Hint’te Dul Kadına Yönelik Uygulamalar ve <i>Mahābhārata</i> ’da Dul Kadın Söylemi.....	122
3.4.1. Sati.....	122
3.4.2. Levirat ve Niyoga	128
3.5. <i>Mahābhārata</i> ’da Dul Kadın Söylemi	129
SONUÇ	139
KAYNAKÇA.....	147
EKLER	153
EK 1: Devanāgarī Alfabesi Transliterasyon Tablosu	153
Ek 2: Kavram ve Terimler Sözlüğü	155
Ek 3: Bhārata Aile Soyağacı.....	159

SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ

MÖ : Milattan önce

MS : Milattan sonra

s. : sayfa

TDK : Türk Dil Kurumu

Vb : ve benzeri



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1:	Tanrı- Karakter Bağlantıları	15
Tablo 1.2:	Konusunu <i>Mahābhārata</i> ’dan Alan Filmler.....	18
Tablo 1.3:	Konusunu <i>Mahābhārata</i> ’dan Alan Eserler	20



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1.1:	Yayāti tarafından kuyudan kurtarılan Devayānī	30
Şekil 1.2:	Şarmishṭha Yayāti'den olan çocuklarıyla Devayānī ile yüzleşirken.....	32
Şekil 1.3:	Kral Dushyanta'nın huzuruna çıkan Śākuntala	33
Şekil 1.4:	Oğlu Bhīshma ile eş Śāntanu'yu terk eden Gaṅgā	35
Şekil 1.5:	Satyavatī ve Kral Śāntanu	37
Şekil 1.6:	Bhīshma Amba, Ambika ve Ambalika'yı kaçıırken.....	39
Şekil 1.7:	Bhīshma'dan intikam almak için Śikaṇḍi'ye dönüşen Amba	40
Şekil 1.8:	Mādrī, Kuntī ve Pāṇḍu	42
Şekil 1.9:	Kuntī, Tanrı Indra'dan dilek dilerken	43
Şekil 1.10:	Gāndhārī ve Dhritarāshtra	45
Şekil 1.11:	Kral meclisinde Duryodhana tarafından giysileri çekiştirilen Draupadī...	47
Şekil 1.12:	Kuntī ve Draupadī'ye saygısını gösteren Subhadra	49
Şekil 1.13:	Oğluyla girdiği savaşta ölen Arcuna'nın tekrar dirilmesi için göğsüne sihirli mücevher taş yerleştiren Ulūpī	50
Şekil 1.14:	Arcuna, Maṇalūra kralından kızı Çitrāṅgadā ile evlenmek için izin isterken	51
Şekil 1.15:	İnsan kılığında Rākshasa Hiḍimbi, Kuntī ve Pāṇḍavalar	53
Şekil 1.16:	Mādhavī.....	54
Şekil 1.17:	Urvaṣī ve Arcuna.....	56
Şekil 1.18:	Damayantī ve Nala	57

GİRİŞ

Kadının toplum içerisindeki statüsü, bulunulan bölgeye ve yaşanan döneme göre değişkenlik gösterebilmektedir. Çin'in güneyinde yer alan Mosuolar, Endonezya'da Sumatra'nın batısında Minangkabaular ve Hindistan'ın kuzeydoğusunda bulunan Meghalaya eyaletinde yaşayan Khasiler (Serinken, 2016) gibi günümüzde dahi anaerkil yapısı ile dikkat çeken toplumlar bulunsada dünya genelinde toplumsal yapı ataerkil sistem üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte, özellikle feminist hareketin yaygınlaşmasıyla kadının toplumsal statüsü tartışılmaya başlanmıştır. Günümüzde bu tartışma gerek sosyal yaşamda gerekse akademik platformlarda giderek daha fazla yer bulmaktadır. Bu tez kapsamında kadının toplumsal statüsü ele alınmış, ana kaynak olarak Hint epik dönem edebiyatının önemli eserlerinden olan ve günümüz Hindistan'ında hâlâ toplum üzerinde dinî ve sosyal etkiye sahip *Mahābhārata* destanı incelenmiştir. Michel Foucault'nun söylemle oluşturulan bilginin özneyi yapılandırdığı fikrinden hareketle ortaya koyduğu, biyo-iktidar ve uysal beden kavramları destanın iktidar odaklı analizinde temel alınmıştır. Çalışmalarında kullandığı soykütüksel inceleme metoduyla, feminist incelemelere yeni bir bakış açısı kazandıran Foucault, yine de eserlerinde feminizmi yok saydığı ve cinsiyetler arası tahakküme değinmediği yönünde eleştirilmiştir. Judith Butler tabiiyet ve queer teorilerini Foucault'nun görüşlerinden yararlanarak geliştirmiş olsa da zamanla onun iktidar, cinsellik ve beden üzerine düşünce ve söylemlerinden uzaklaşmıştır. Bu nedenle tezin konusu, gerekli görülen noktalarda başta Judith Butler olmak üzere çeşitli teorisyenlerin toplumsal cinsiyete ilişkin görüşlerinin desteğiyle dul kadın çerçevesinde daraltılmış ve *Mahābhārata*'da karşımıza çıkan dul kadınların statüsünün biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet kuramları ışığında incelenmesi amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra çalışmada, cinsiyetler arası çıkar ilişkilerine, kadınların ataerkil düzenle baş etme stratejilerine ve birtakım normları içselleştiren kadınların elde

ettikleri kazanımlara örnekler sunan hikâyeler, ataerkil pazarlık gibi farklı kavramlar çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır.

Mahābhārata içerisinde hikâye edilen Hint toplumu, ataerkil sistemin yoğun olarak gözlemlendiği bir yapıdadır. Destanda aktarılan ataerkil toplum yapısında kadına bakış açısına medenî durum, bağlı bulunulan kast ve din gibi birden fazla değişken etki etmektedir. *Mahābhārata* destanında konu edilmiş toplum yapısı içerisinde, dul kadına yönelik söylemi anlamak ve ortaya koymak üzere yola çıkılan tez çalışmasında, konuya ilişkin birincil ve ikincil yazılı kaynakların yanı sıra kimi görsel kaynaklar da incelenmiştir. Çalışma süresince nitel araştırma yöntemlerinden içerik ve söylem analizi metotları kullanılmıştır. Yapılan çalışma kapsamında ana materyal olarak belirlenen *Mahābhārata* destanı, Bibek Debroy’un İngilizce çevirisi üzerinden yakın okuma tekniğiyle incelenmiştir. Araştırma ve inceleme süreci Michel Foucault ve Judith Butler’a ait eserlerin biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet kavramları bağlamında incelenmesiyle devam etmiş, akabinde yapılan literatür taramasıyla elde edilen ikincil kaynaklar gözden geçirilmiştir.

Mahābhārata destanı Hindistan’da Sanskrit dilinde yazılmış en eski üç destandan biridir. Dünyanın en uzun destanlarından biri olan “*Mahābhārata* yaklaşık 100.000 beyittir.” (Kaya, 1997, s. 94). *Mahābhārata*, bir soyun farklı jenerasyonlarına ait, birbiriyle bağlantılı hikâyelerin bir bütün oluşturan şiirsel anlatımıdır. Eserin ana hikâyesi Bhārata krallığının varisleri, Kurular ve Pāṇḍavalar olarak adlandırılan amca çocukları arasında yaşanan büyük savaşı konu almaktadır. Destanı zenginleştiren yan hikâyeler, Büyük Kurukshetra savaşını hazırlayan altyapıyla birlikte hikâye edilen topluma dair normları da ortaya çıkarmaktadır. Bibek Debroy, çevirisini yaptığı *Mahābhārata*’nın ön sözünde, *Mahābhārata* ve *Rāmāyana* destanlarını itihasa olarak sınıflandırır. Ona göre İngilizceye ‘tarih’ olarak çevrilen ‘itihasa’ tam olarak bu anlamı karşılamaz. İtihasa kelimesinin tam karşılığının ‘gerçekten olan buydu’ anlamına geldiğini savunan Debroy, ‘itihasa’ olanın ‘efsane’ veya ‘kurgu’ olmadığını belirtir. Bu açıklamalarından yola çıkılacak olursa Bibek Debroy’a göre *Mahābhārata*’da geçen olaylar gerçekten yaşanmıştır. Bu bağlamda bakıldığında *Mahābhārata*, yaşanmış her şeyin kronolojik olarak anlatıldığı tarihsel bir belge olarak değerlendirilmiştir. Debroy ayrıca, destanın Smriti geleneğinin bir parçası olduğunu, dinsel bir metin gibi vahiy yoluyla oluşmadığını, bir yazar tarafından kaleme alındığını, dolayısıyla bütünüyle bir dinî metin kategorisine

dâhil edilemeyeceğini söyler. (Debroy, 2010, s. 15-20). Ancak içeriğinde, Hinduizm inancı için önemli bir değer olan *Bhagavad Gita*'nın olması nedeniyle dinî bir özellik de gösterir. Destanın içerdiği bu unsurlar göz önüne alındığında hem tarihi hem dinî öneme sahip karma yapıda bir edebi eser olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, eser söylem ve içerik analizi yöntemleriyle incelenirken, dönemin toplumsal yapısına yönelik gerçeklikler ve toplumu yönlendiren öğretiler içerdiği varsayılmıştır.

Mahābhārata destanında dul kadınlar için kullanılmış olan söylemin analizinin yapılacağı tezde, Michel Foucault'nun söylem ve biyo-iktidar ilişkisini içeren kuramsal yaklaşımından yararlanılacaktır. Michel Foucault kuramında, söylemlerle özneyi yapılandırmak için oluşturulan bilgi kümelerinin iktidar ile olan bağlantısını ve dönemsel olarak bunun yöntemlerini ortaya koymaktadır. “Foucault, tarihsel gerçekliğin değil, söylemsel oluşumların anlaşılması ile ilgilenir. Ortaya koymayı amaçladığı şey olanaklılığı sağlayan koşulları belirleyen söylemsel bilgidir” (Hitchkok, 2008, s. 202).

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde iktidar kavramını, muktedir gücün cinsellik ve beden üzerinde yürüttüğü yönetim anlayışıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan söylemleri, genel bir düzen içerisine oturtarak anlatmayı amaçlamıştır (2007). Baskı mekanizmalarını göz önünde bulundurarak yaptığı sınıflandırmada tarihsel anlamda cinsellik üzerine yürütülen politikaları iki farklı dönem üzerinden açıklar. 17. yüzyılda büyük yasaklamalar, ahlaki zorlamalar, bedenin mutlak olarak unutturulma ve susturulma çabalarının var olduğunu belirttiği ilk dönem, “20. yüzyılda yerini bastırma mekanizmalarının gevşemeye başladığı yeni bir döneme bırakır. 18. yüzyılda ortaya çıkan eğitim bilim, tıp ve iktisat teknolojileri aracılığıyla cinsellik ve beden bir din ve ahlak sorunundan devlet sorununa evrilmiştir” (Foucault, 2007, s. 89). Egemen olanın eskiden öldürerek sahip olduğu ‘güç’ anlayışı yeni dönemde yerini bedeni yaşatarak, yöneterek ve işleterek sahip olunan güce bırakır. “Hızla ortaya çıkan farklı disiplinler, okullar, kolejler, kışlalar ve atölyelerin gelişmesiyle”, siyasi pratikler ve iktisadi gözlemlerin artmasıyla ortaya çıkan doğurganlık, uzun yaşam, kamu sağlığı, göç gibi sorunları düzenleyen ve müdahale eden biyo-politikalarla ‘biyo-iktidar’ dönemi başlar (Foucault, 2007, s. 102-103). Foucault’nun kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesi olarak belirttiği biyo-iktidar kavramı, otoriteyi, cinselliği ve bedeni birbirine bağlayan bir iktidar biçimidir.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde cinsellik kavramına yaklaşımın tarihsel süreç içerisindeki değişimini aktardığı gibi *Hapishanenin Doğuşu*'nda da iktidarın suçlu bedenler üzerinden yürüttüğü cezalandırma anlayışında yaşanan tarihsel değişime değinmiştir. En son noktada yaşanan politik değişim süreci yine biyo-politika mekanizmalarının işlediği biyo-iktidar dönemine ulaşmaktadır. Kontrolü içselleştirmiş, uysal bireyler ortaya çıkarmayı hedefleyen bu iktidar biçiminde; eskinin korkutularak, işkenceyle sağlanan, dıştan içe doğru bir mekanizma şeklinde çalışan toplum yönetimi anlayışı yerini mimari bir tasarım yöntemi olarak ortaya çıkan panoptik disiplin mekanizmalarıyla kişinin sürekli gözetim altında bulunduğu algısını oluşturan sisteme bırakır. Sistemin işlemesiyle sürekli gözlem altında olduğuna inanan birey, bir süre sonra uyulması gerekli kuralları içselleştirerek, dışarıdan bir müdahale olmadan kendi kendini denetlemeye başlar. Böylece bireyin denetimi fiziki bir zorlamaya gerek kalmadan kendiliğinden içten dışa bir sistemle sağlanmış olur. Hâkim gücün içten dışa bir yönetim sağladığı bu sistemde üretilen söylemlerle beden üzerinde oluşturulan baskılar, bireyin istenilen yönde eğitilip kontrol edilebilmesine olanak sağlar. Foucault'nun, biyo-iktidar olarak adlandırdığı yönetim anlayışında aile, okul, hapishane, hastane gibi kurumlar muktedir gücün politik anlayışı çerçevesinde ortaya konulan söylemlerin üretilip geliştirildiği alanlardır (Foucault, 1992). Yine Foucault'ya göre var olan tüm kimlik kategorileri biyo-iktidar söylemleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Foucault'nun söylemi tam da bu noktada Judith Butler'ın toplumsal cinsiyet kuramıyla örtüşmektedir. Judith Butler toplumsal cinsiyet kuramında, cinsiyetin doğuştan belirlenmiş doğal bir durum olduğu söyleminin karşısında durarak, cinsiyetin toplumun baskın güçleri tarafından oluşturulmuş bir yapı olduğundan bahseder (Butler, 2014). Ona göre cinsiyet, içsel bir psişik veya fiziksel bir zorunluluk olarak toplum tarafından yapılandırıldığı için normalleşmiş ve doğallaşmıştır. Doğallaştırılan bu cinsiyet bilgisi aslında değiştirilebilir bir gerçektir (Butler, 2005). Mevcut tüm cinsiyet kategorilerinin normatif olduğundan bahseden Butler, normativiteyi belirli norm ve fikirlerin normal erkek ve kadınlar için sağlanan cinsiyet ifadeleri ve bu ifadelerin hangisinin kabul edilebilir olduğuna karar verme süreci olarak tanımlar (Butler, 1999).

Tez kapsamında *Mahābhārata*'nın bahsi geçen kuramlardan hareketle ve özellikle biyo-iktidar sistemi bağlamında oluşturulan söylemler aracılığıyla incelenmesi, dönemin toplumsal cinsiyet algısının ve dul kadınların bu anlayış çerçevesinde toplum içerisinde

nasıl konumlandırıldığının ortaya koyulması amaçlanmaktadır. Bu amaç kapsamında tez üç ana başlığa bölünmüş, ilk bölümde Hint epik dönem edebiyatı ve destanlar hakkında genel bilgiler verilmiş, ana materyal olan *Mahābhārata* destanı özetlenerek özellikle destan içerisinde odaklanılmış olan kadına dair hikâyelere yer verilmiştir. İkinci bölümde destan incelemesi sırasında kullanılmış olan kuramsal çerçeve hakkında bilgiler yer almaktadır. Çalışmanın son bölümü ise destan kadınlarının evlilik ve dulluk kavramları çerçevesinde biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet temelli kavramlar ışığında incelemesini içermektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

EPIK DÖNEM HİNT EDEBİYATINDA DESTAN

1.1. Epik Dönem Hint Edebiyatı Hakkında

Bireyin içerisine doğduğu toplumda, maruz kaldığı, yoğurulup şekillendiği değerlerin nesilden nesile aktarımında, millî değerlerin toplum genelinde sürdürülmesinde en eski dönemlerden başlayarak edebiyat önemli bir yer tutmaktadır. Edebiyat, “tarihsel toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü” (TDK, 2019) olarak tanımlanan kültürün de taşıyıcısı olmuştur. Yazının bulunmasından önceki dönemlerde sözlü olarak varlık bulan edebiyat, yazının icadıyla daha kalıcı bir hâl almıştır. Bir ulusun sahip olduğu kültürel yapıyı içeriğinde yoğun olarak barındıran destanlar da ilk önce sözlü olarak ortaya çıkmıştır. Destan, Latince ‘epicus’, Yunanca ‘epos’ kelimelerine dayandırılan ‘epic’ kelimesinin dilimizde kullanılan karşılığıdır. En genel tanımıyla, “Olağan üstü kahramanlık serüvenlerini uzun ve manzum (şiir biçiminde) olarak anlatan edebi tür olan destan, bir milletin hayal gücünü doyurabilecek en eski edebiyat biçimidir” (Meydan Larousse, 1994, s. 237). Yazının bulunmasıyla kalıcı bir hâl alan destanlar, çoğunlukla anonim olup manzum biçimindedir. Destanlar, olağan ve olağanüstü olayların iç içe olduğu, tarihi ve sosyal olaylardan ilham alan, gerçek ile hayalin bütünleşerek bir sarmal hâline geldiği abartılı bir kolaj olarak ortaya çıkar. Muhtevasında çoğunlukla olağanüstü güçlere veyahut özelliklere sahip bir kahramanın etrafında şekillenen bir olay örgüsü barındıran destanların, mitolojik hikâyeler içeren, insan ve insanüstü varlıkların bir arada görüldüğü abartılı ve coşkulu bir anlatımı vardır. Çoğu toplumun kendi kültür ve geleneğini aktaran millî destanları bulunmaktadır. Dünyanın en eski destanı olan, tarihi MÖ yaklaşık 2650’ye dayandırılan (Yilter, 2017, s. 32) *Gilgamiş Destanı*, Mezopotamya’da hüküm sürmüş Sümerlilere, MÖ 1050 ila 850

yılları arasında yaşadığı kabul edilen Homeros’a dayandırılan *İlyada* ve *Odyseia* destanları (Guerber, 2010) ise Yunan kültürlerine aittir. İngilizlere ait *Bewoulf*, Almanlara ait *Nibelungenlied* destanı ve Fransızlara ait *Chanson de Roland* destanları da en bilindik destanlar arasındadır. Türk edebiyatına bakıldığında da destanların geniş yer tuttuğu görülebilmektedir. *Oğuz Kağan*, *Bozkurt*, *Ergenekon*, *Türeyiş* ve *Manas* destanları Türk kültürüne ait destan örnekleridir. Hint alt kıtasına baktığımızda karşımıza çıkan üç büyük destan ise *Rāmāyana*, *Mahābhārata* ve *Harivaṃṣad*’dır. Destanların temel özelliklerinden biri dönemin özünü bir bütün içerisinde aktaran olay örgüsünün toplumun ilgisini çeken bir kahraman etrafında dönmesidir. Ayrıca “yan karakterlerin belirgin olması, metnin şiirsel bir anlatım özelliği taşıması ve esas konunun anlatıldığı bölümlerin yanında çeşitli epizotlarla bir sonuca ulaştırılmış olması gerekir” (Yetiş, 1994). Destanların ortak özellikleri arasında sayılabilecek diğer bir durum ise kahramanın insan olmasına rağmen ilahi güçlere sahip olması veya ilahi güçler tarafından desteklenmesidir. Hint destanları da tüm bu destan özelliklerini taşımaktadır. Tanrı Vishṇu’nun bedenlenmiş hâl i olarak kabul edilen Ayodhya Kralı Rāma’nın kahramanlıklarla dolu hayat hikâyesini anlatan *Rāmāyana* da Büyük Kurukshetra savaşının kahramanları, Tanrılara okunan mantralar aracılığıyla doğan Pāṇḍava kardeşlerin yaşadıklarını temel alan *Mahābhārata* da bilinen yaşam formlarından farklı canlıların, insan olarak bedenlenmiş Tanrıların var olduğu, doğaüstü durumların yer aldığı, dönemin sosyal yapısı içerisinde var olan doğru yanlış normlarının aktarıldığı destanlardır.

Hindistan çok çeşitli kültür yapısıyla geçmişten günümüze miras olarak kalmış köklü bir edebi zenginliğe sahiptir. Edebiyat tarihçileri, bu birikimi tek bir bütün olarak görmek yerine dönem, kullanılan dil veya etkileyen inanç sistemleri gibi farklı yöntemlerle sınıflandırma yoluna gitmiştir. Nitekim en eski dinî metinler olan Vedalar ile başlayıp mistik ve felsefî eserler olan Upanishadları da kapsayan Sanskrit dilinde yazılmış eserlerin oluşturulduğu Vedik dönem, Hint edebiyatının başlangıcı kabul edilir. “Vedalar, Vedizm, Brahmanizm ve Hinduizm gibi Hint dinlerinin kutsal bilgi kaynağı olan dünyanın en eski dinsel metinleridir. Rigveda, Sāmaveda, Yacurveda ve Atharvaveda olmak üzere dört eserden meydana gelir. İlâhî, dua, sihir, büyü, melodi ve kurban konularının yanı sıra sosyal yaşam ve kültüre ait bilgiler içerir.” (Küçükler, 2007, 43-44). Ardından destan, dram ve masal gibi edebi türlerde eserlerin oluşturulduğu Epik dönem gelmektedir.

Epik dönemin üç büyük destanı *Rāmāyana*, *Mahābhārata* ve *Harivaṃṣa*dır. En eskisi *Rāmāyana* olarak kabul edilen destanların MÖ 300 ile 100 tarihleri arasında ortaya çıktığı düşünülmektedir. (Ruben, 1946) Hindu geleneğine ait olan destanlar, kutsal olarak kabul edilmiştir (Sanghavi & Mashramani, 1964). Bu üç destanın en önemli ortak noktalarından biri Hinduizm'in Vishṇu mezhebine ait olmalarıdır. Walter Ruben, Hint Epopelerine Dair isimli makalesinde Hint kültürüne ait bu destanların ayrı ayrı nüshalardan oluşması nedeniyle, farklı dönemlerde, farklı yazarlar tarafından yeniden yazıldığını, uzun bir dönemin ardından nüshaların bir araya getirildiğini bu nedenle de belirli bir yazarın varlığından bahsedilemeyeceğini söyler (Ruben, 1946). Bununla birlikte, nüshalar hâlinde günümüze ulaşan bu destanlardan *Rāmāyana*'nın yazarı Valmiki, *Mahābhārata* ve *Harivaṃṣa*'nın yazarı ise Vyāsa olarak gösterilmektedir (Winternitz, 2016). Antik dönem kahramanlarının hayat hikâyelerini ve maceralarını konu alan destanlarda anlatılan hikâyeler Hindistan'ın kuzeyinde, Ganj nehrine kıyısı olan bölgelerde geçmektedir. *Rāmāyana* destanında hikâyenin geçtiği merkez bölge Ayodhya şehri iken, *Mahābhārata*'da Hāstinapura, *Harivaṃṣa*'da ise Mathura şehirleridir.

Üç büyük Hint destanı arasında en eski tarihli olan “*Rāmāyana*, 24.000 beyit ve 7 bölümden oluşmaktadır” (Winternitz, 2016, s. 13). Daha edebi ve süslü bir anlatım tarzına sahip olan *Rāmāyana*, uzun anlatımları ve etkileyici söz sanatlarıyla ön plana çıkmıştır (Sanghavi & Mashramani, 1964). Eserde Tanrı Vishṇu'nun avatari olarak kabul edilen Rāma'nın yaşamı konu edilmektedir. Rāma, uzun süre çocuğu olmayan Kral Daśarastha'nın tanrılara yapılan adak töreni sonrası sahip olduğu dört çocuğundan biridir. Genç yaşında kardeşi Lakshmaṇa ile çıktığı yolculuk sırasında eşi Sītā'yı babası kral Canaka'nın düzenlediği bir yarışmada kazanarak evlenir. Destanın ana hikâyesi Rāma'nın babasının yerine tahta geçeceği sırada, üvey annesinin entrikaları sebebiyle uğradığı haksızlık sonucu başlayan sürgün günlerini konu almaktadır. Rāma'nın çıktığı bu yolculukta kendisine eşi Sītā ve kardeşi Lakshmaṇa eşlik etmektedir. Destan, sürgün sırasında Rāma'nın eşi Sītā'nın Lanka ülkesinin kötü kralı Rāvaṇa tarafından kaçırılması ve sonrasında Sītā'yı kurtarmak üzere verilen mücadele sırasında yaşananların anlatımıyla devam eder. Destanın sonunda Sītā, maymun Hanumān gibi fantastik bazı kahramanların da yardımıyla Rāma tarafından kurtarılır. Rāma, Sītā'yı kurtarmasının ardından tüm askerleri önünde, başka birinin evinde uzun süre tek başına kaldığı gerekçesiyle reddeder. Kocası tarafından haksız yere reddedilen Sītā, kendisine bir cenaze

ateşi hazırlanmasını ister. Sītā, hazırlanan ateşe doğru, masumiyetini kanıtlaması için haykırarak yürür. Sītā'nın ateşe girmesinin ardından Tanrı Agni ortaya çıkarak Sītā'yı alevler içerisinde zarar görmeden çıkarır. Böylece masumiyeti ispatlanan Sītā ve eşi Rāma krallıklarına geri döner. Ancak Rāma'nın Rāvaṇa tarafından kaçırılan karısını alarak krallığa dönmesi halk arasında hoş karşılanmaz. Sītā'nın yaşadığı durumun kadınların ahlakını kötü etkileyeceği yönünde söylentiler çıkar. Rāma, halk arasında yayılan huzursuzluk nedeniyle, masumiyetini bilmesine rağmen eşi Sītā'yı krallıktan uzaklaştırarak ormana gönderir. Kocasının kendisine karşı bu tutumundan dolayı büyük bir üzüntü yaşayan Sītā, yine de kaderine razı olarak Ermiş Valmīki'nin çilehanesinde yaşamaya başlar. Bir süre sonra ikiz çocukları Kuşa ve Lava'yı doğurur. Aradan geçen uzun yılların ardından Rāma, bir kurban töreninde çocuklarıyla karşılaşır. Çocuklarını hemen tanıyan Rāma, Valmīki'den Sītā'yı getirerek saflık yemini ettirmesini ister. Tüm tanrılar cennetten çıkarak tören alanına gelir. Kendisinden saflık yemini edilmesi istenen Sītā, 'toprak ana beni bağrına bassın ki Rāma'dan başkasını tanımadım...' benzeri sözlerle yemin eder. Sītā'nın yemininin ardından Toprak Tanrıçası ortaya çıkar. Sītā'yı kollarına alarak onu yerin derinliklerine doğru götürür. Rāma, Sītā'nın geri verilmesi için çok yalvarsa da bunun mümkün olmadığı Tanrı Brahma tarafından söylenir. Bunun üzerine Rāma, krallığını çocuklarına bırakarak, Sītā'ya kavuşabileceği tek yer olan cennete gider. Destan, Rāma'nın cennete giderek tekrar Viṣṇu'ya dönüştüğü bu bölümle son bulur.

Tez kapsamında incelenecek olan *Mahābhārata Destanı*, Hint epik döneminin en kapsamlı ve en uzun destanıdır. Amca çocukları Pāṇḍava kardeşler ile Kurular arasında süregelen düşmanlık sonucunda yaşanan Büyük Kurukshetra savaşını konu alan *Mahābhārata*, yanı sıra içerdiği yan hikâyeleriyle zengin bir anlatıma sahiptir. "Yaklaşık üç yılda yazılan *Mahābhārata*'nın 8.800 şloka'ya (beyit) sahip orijinal versiyonu *Jaya* olarak bilinmektedir. Daha sonra 24.000 şloka'ya genişletilen eser *Bhārata* olarak adlandırılmıştır. Son olarak, 100.000 şloka'ya genişletilen destan, *Mahābhārata* olarak anılmaya başlamıştır." (Debroy, 2010, s. 16). Yaklaşık olarak 100.000 şloka'ya sahip olduğu belirtilen *Mahābhārata* 18 parvadan (bölümden) oluşmaktadır. Ancak "*Mahābhārata*'nın bugüne ulaşan versiyonları *Harivaṃṣa* dahil edilse bile bu rakama ulaşmamaktadır." Destanın farklı versiyonlarının incelenmesiyle oluşturulan ve tez çalışmasında kullanılan Debroy çevirisi ise yaklaşık 75.000 şloka'dır (2016, s. 15).

Rāmāyana ve *Harivaṃṣa*’ya kıyasla çok daha geniş bir içeriğe sahip olan *Mahābhārata*, içeriğinde hemen her toplumsal konuda bir öğreti sunmaktadır. Bir krallığın yönetim anlayışı, aile hayatı, miras hukuku, din ve tanrı inancı, aşk, evlilik, savaş, ölüm, toplumsal hiyerarşi gibi birçok konuyu içeren hikâyeler destanda yer bulmuştur. *Rāmāyana* gibi *Mahābhārata* da fabl tekniğinin kullanıldığı hikâyeler içermektedir. Ayrıca *Rāmāyana* destanının kahramanları Rāma ve Sītā’nın hikâyesinden de *Mahābhārata* içerisinde bahsedilmektedir. Tezin ana malzemesini oluşturan *Mahābhārata*’nın tanıtımına ayrı bir başlık altında daha detaylı olarak yer verilecektir.

Hint epik dönem edebiyatının bir diğer önemli eseri olan *Harivaṃṣa* üç destan arasında en yakın tarihli olanıdır. *Harivaṃṣa*’da Tanrı Krishṇa’nın hayatı anlatılmaktadır. *Mahābhārata*’da yetişkin bir karakter olarak yer alan Krishṇa’nın soyu, çocukluk dönemi ve kahramanlıklarına dair hikâyeler destanın konusunu oluşturmaktadır. *Harivaṃṣa*’nın aslında bir destandan ziyade Purāṇa olduğu da söylenmektedir. Ancak Bibek Debroy, 2016 yılında İngilizceye çevirdiği *Harivaṃṣa*’nın ön sözünde *Harivaṃṣa*’nın destandan ziyade bir Purāṇa olduğunu söyleyenlerin yanıldığını, eserin bir Purāṇa olmadığını söylemektedir. *Harivaṃṣa*, *Mahābhārata*’nın yazılmasının ardından Krishṇa Devayapani (Vedavyāsa) tarafından yazıldığı için *Mahābhārata*’nın devamı olarak da görülür. *Harivaṃṣa*, *Harivaṃṣa Parva*, *Vishṇu Parva* ve *Bhaviṣhya Parva* olarak adlandırılan üç bölümden oluşmaktadır. *Harivaṃṣa Parva*, Krishṇa’dan önce yaşanmış, Vriṣṇi soyuna ait hikâyeleri içerirken, *Vishṇu Parva* Krishṇa’nın kahramanlıklarını konu alır. *Bhaviṣhya Parva* ise gelecek ve Kali yuga hakkındadır. *Harivaṃṣa*, Eleştirel basım¹ olarak derlenip düzenlenen çalışmada 5.965 şloka olarak yayınlanmıştır ancak farklı versiyonlarda ortalama 12.000 şlokaya sahip olduğu bilinmektedir. *Harivaṃṣa*, *Mahābhārata* ve Purāṇaları da yazan bilge Vyāsa tarafından öğrencisi Vaishampāyana’ya öğretilmiş, Vaishampāyana tarafından da Abhimanyu’nun oğlu Pārikshit’ten olan torunu Canamecaya’nın düzenlediği kurban töreninde, *Mahābhārata*’yla birlikte, toplanan bilgelere anlatılmıştır (Debroy, 2016). Canamecaya’nın düzenlediği bu kurban töreninden *Mahābhārata*’nın başlangıcında da bahsedilmektedir. Walter Ruben, (1946) *Harivaṃṣa*’nın Vishṇu mezhebine ait teologlar tarafından derlendiğini, adeta yerel

¹ Eleştirel Baskı: “farklı yazma nüshaları ile farklı matbu baskıları olan eserlerin aralarındaki ayrılıkları tespit edilerek aslına en uygun şekilde yayına hazırlanması demektir.” (Kuzucular, 2016)

geleneklerin bir sergilemesi olduğunu söyler. Ruben, birbiri ardına eklenmiş kahramanlık hikâyeleri ile ilahi kahramanın masallaştırılmış hayat hikâyesinin Mathura'nın kutsal bölgelerine ait olduğunu da belirtir.

Hint epik döneminde destanlar dışında yer alan bir diğer edebi eser grubu Purāṇalardır. Sanskrit dilinde 'eski, antik' anlamına gelen Purāṇa, Hint edebiyatında tarih ve kökenine göre değişkenlik gösteren mit, efsane ve tanrıların soyu hakkında ansiklopedik bilgiler içeren bir koleksiyonun her bir parçasına verilen isimdir (Doniger, 2009). Özellikle veda dönemi tanrı efsanelerine ait önemli bilgilere sahip olan *Purāṇalar*, içerdikleri mitolojik malzemelerle destanların anlaşılmasını kolaylaştıran önemli metinlerdir. *Purāṇalar*, destanlar dışında kalmış halk arasında dolaşan eski anlatıların yerel bölgelerin din adamları tarafından toparlanarak *Mahābhārata*'nın yazarına isnat edilmiş eserlerdir. Hemen hepsi büyük *Mahābhārata* savaşı zamanında geçer ve bunlardan birçoğu ilk defa *Harivaṃṣa*'da Viṣṇu tasavvufuna göre anlatılmış olan kâinat tarihini tekrar ederler. Bunları destanlardan ayıran özellik ise teolojik yönlerinin fazla olmasıdır (Ruben, 1946). *Purāṇalar*, on sekiz *Mahapurāṇa* ve on sekiz *Upapurāṇa*'dan oluşmaktadır (Kaya, 1997). *Purāṇaların* sahip olması gereken beş özellik Hint Mitoloji Sözlüğü adlı kitabında Korhan Kaya tarafından şu şekilde sıralanmıştır;

1. “Sarga (yaratılış)
2. Pratisarga (Yeniden Yaratılış, yani dünyaların süreli olarak yok edilip, yeniden yaratılması)
3. Vamsa (Soy, yani Tanrıların ve Rüşilerin soy kütükleri)
4. Manvantarani (Manu devirleri, yani her biri insan ırkının atasını oluşturan Manu'ların başını çektiği devirler)
5. Vamsanuçarita (Hanedanların tarihleri, yani kökenleri Güneş ve Ay hanedanlıklarına kadar giden ilk ve son hanedanlıklar)” (1997, s. 120).

Bu özelliklerin yanı sıra bazı *Purāṇaların* önemli görülen farklı konulara kaydırılabileceğini belirten Kaya bu konuları; Viṣṇu veya Şiva inançları üzerine bilgiler, Kastların ve Aşramaların hak ve görevleri, Brahman törenleri, cenaze törenleri, Viṣṇu ve Şiva onuruna düzenlenen bayramlar, Samkhaya ve yoga felsefesiyle ilgili kısımlar ve gelecekle ilgili kehanetler olarak sıralamaktadır. (1997)

1.2. Mahābhārata Hakkında

Mahābhārata, Hindistan’da Sanskrit dilinde yazılmış en eski destanlardan biridir. Yaklaşık 100.000 beyitten oluşan eser, dünyanın en uzun destanları arasındadır. Destan’ın uzun yıllar boyunca sözlü olarak, kulaktan kulağa aktarılması farklı bölgelerde farklı anlatımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. 15.yüzyıl ortalarında kabul görmüş iki versiyon olarak ortaya çıkan destan, Hindistan’ın kuzeyinde ve güneyinde çeşitli farklılıklarla anlatıla gelmiştir. Destanın, Kuzey ve Güney olarak adlandırılmış iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Destanın tamamı dört bölüm hâlinde ilk kez 1834-1839 yılları arasında Kalküta’da basılmıştır. 1834’ten sonra akademik olarak ilgi duyulmaya başlanan destan, iki farklı versiyonun karşılaştırılmasıyla oluşturulan eleştirel basımlara da sahiptir (P. P. S. Sastri, 1931). Eser, başta Hindistan’ın yerel dilleri olmak üzere birçok dile çevrilmiştir (İndiansaga.info, 2000). Destanın, Türkçeye henüz bütünüyle yapılmış bir çevrisi bulunmamakla birlikte, 2020 yılında ilk üç parva Türkçe olarak yayınlanmıştır. İngilizcede destanın tamamını içeren birden fazla çeviri bulunmaktadır. Tezde, destanın farklı versiyonlarının karşılaştırılması ile düzenlenen Eleştirel Baskı’nın, Bibek Debroy tarafından yapılan çevirisi baz alınmış, ihtiyaç duyulan noktalarda diğer çevirilere de başvurulmuştur. Ancak özel isimler, Ek 1’de verilen transliterasyon tablosu kullanılarak Sanskrit asıllarından çevrilmiştir. *Mahābhārata*, Ādi-parva, Sabhā-parva, Vana-parva, Virāṭa-parva, Udyoga-parva, Bhīṣma-parva, Droṇa-parva, Karṇa-parva, Śalya-parva, Sauptika-parva, Strī-parva, Śānti-parva, Anuśāsana-parva, Āśvamedhika-parva, Āśramavāsika-parva, Mausala-parva, Mahāprasthānika-parva, Svargārohaṇa-parva olmak üzere toplam 18 Parvadan oluşmaktadır. Her bir kitap ayrıca kendi içerisinde ayrı başlıklar hâlinde de bölümlere ayrılmıştır. Destanın orijinali şloka formunda olmasına karşın Debroy’un çevirisi düz metin şeklindedir.

Destanın olay örgüsü, temelde Pāṇḍavalar olarak bilinen beş kardeşin doğumundan ölümüne geçen süre içerisinde yaşadıklarına dayanır. Destanı öğreticilik anlamında zenginleştiren ise yine Pāṇḍavalarla bağlantılı bir şekilde, atalarının yaşadıklarından yola çıkılarak anlatılan hikâyelerdir. Yan hikâyeler sayesinde sadece Pāṇḍavaların yaşadığı dönem değil çok daha önceki dönemlerin toplumsal yapısına dair ipuçları bulmak mümkündür. Eserin büyük kısmı iki aile arasındaki iktidar mücadelesini

kapsar. Ancak bu iktidar mücadelesinin yanı sıra topluma örnek teşkil etmesi muhtemel birçok öğreti, ana kurguyu destekleyen, açıklayan karşılıklı diyaloglar içinde anlatılan hikâyelerle destana yerleştirilmiştir. Bir kralın, bir savaşçının veya bir kadının nasıl davranması gerektiğine yönelik davranış kurallarını yan hikâyeler içerisinde veya doğrudan ana karakterlerin konuşmalarında bulmak mümkündür. Tez kapsamında, özellikle kadına yönelik olgular üzerine incelenen destanın içeriğinde eş seçimi, dul kadının kendisini eşinin cenaze ateşinde yakma geleneği olan satī veya dul kadının eşinin kardeşiyle evlenmesi geleneği olan levirat örneklerine de rastlanmıştır. Birbirinden farklı birçok hikâyenin yer aldığı destan, özellikle Pāṇḍavaların atalarına yönelik eş seçimi, evlilik, çocuk sahibi olma vb. çerçeve öykülere sahiptir. Kral Yayāti ile eşleri Devayānī ve Śarmishthā arasında yaşanan olayları anlatan hikâye bunlardan biridir. Aynı şekilde kral Dushyanta ve Śākuntala'nın tanışıp evlendiği ancak sonrasında araya giren zaman ve mesafe nedeniyle doğan çocuktan duyulan şüpheyi içeren hikâye veya kral Śāntanu'nun eşleri Gaṅgā ve Satyavatī ile olan hikâyeleri evlilik ve çocuk sahibi olma ekseninde anlatılan hikâyelere örnek olarak gösterilebilir.

Toplumsal normları aktaran günlük hayatın akışı içerisinde olagelen sıradan insan hayatına dair kavramların yanı sıra destan, birçok mitolojik öykü ve efsaneyi de barındırır. Olağanüstü karakterlerin, insanlarla birebir etkileşim içerisinde olan Tanrılar, Apsarālar², Rākshasalar³ gibi farklı canlı formlarının varlığı, destanın kendinden daha önceki mitolojik hikâyelerle ilişkilendirilerek kurgulandığı şeklinde yorumlanmıştır. MÖ 4. yüzyıl ile MS 4. yüzyıllar arasına dayandırılan eserin, içerdiği mitsel öğeler bakımından Vedalar çağına, ya da Arilerden önceki dönemlere ait olduğu söylenmiştir (Renou & Filliozat, 1949).

Georges Dumezil, Mit ve Destan kitap serisinin birinci cildinde *Mahābhārata* karakterlerinin mitolojik dönem tanrılarının tecessümleri⁴ olduğundan bahsetmektedir (Dumezil, 2012). Tanrılar bir yandan destan içerisinde olaylara direkt olarak müdahil olurken, bir yandan da karakterlere zuhur ederek insan bedeninde yeniden form

² Apsarā: Apsarālar, gökyüzünde ikamet eden ve gandharvaların eşleri olan, şekil değiştirme özelliğine sahip, okyanusun çalkalanmasında üretildiği söylenen belirli dişi tanrısal varlıklardır. Yeryüzündeki veya bulutların arasındaki sulara yaşarlar (Williams, 1872). Ayrıca bkz. Ek 2

³ Rākshasa: Rākshasa'lar genellikle 'kötü ruhlar' olarak bilinirler. Ayrıca bkz. Ek 2

⁴ Tecessüm: "Boyut kazanma, cisimlenme. Görünmeye başlama, belirme. Göz önüne gelme, canlanma" (TDK, 2019).

kazanırlar. Kimi zaman da Tanrılar aracılığıyla doğaüstü özellikler taşıyan çocuklar doğmaktadır. Çeşitli meditasyonlar ve mantralar⁵ yardımıyla Tanrılarla kurulan bağ sonrası doğan bu çocukların hikâyede önemli roller oynadıkları görülmektedir. Tanrıların insan formunda tecessüm etmeleri kimi karakterler için destanda açıkça belirtilmiştir. Örneğin Pāṇḍava kardeşler Tanrılara sunulan mantralar aracılığı ile sahip olunmuş çocuklardır. Her bir karakter kendisinden sahip olunan tanrıya ait özellikler barındırır. Kardeşlerin en büyüğü Yudhishtira Tanrı Dharma, Bhīma Tanrı Vāyu, Arcuna Tanrı Indra, ikiz kardeşler Nakula ve Sahadeva ise ikiz Tanrılar olan Aşvinler aracılığıyla doğmuştur. Yudhishtira dharmaya uymada gösterdiği kararlılık, Bhīma ve Arcuna savaşıklık yönleriyle daha çok ön plana çıkmaktadırlar. Nakula ve Sahadeva ise güzellikleriyle ön plana çıkarken, sakin, uyumlu, verilen görevleri yerine getiren karakterler olarak yorumlanmıştır. Yine Pāṇḍavaların büyük amcaları Bhīshma'nın Tanrı Brahma'nın görevli tanrıları olan sekiz Vasu'dan Dyau olduğu destanın 93. bölümünde verilen bilgiler arasındadır. İşledikleri bir hata nedeniyle lanetlenen sekiz Vasu insan olarak doğmakla cezalandırılmıştır. Bu cezadan en hızlı şekilde kurtulabilmeleri için Vasular, Tanrıça Gaṅgā'yı anneleri olarak seçmiş, bunun üzerine Gaṅgā insan bedenine bürünerek Śāntanu ile evlenmiştir. Doğan her çocuğunu nehre atarak lanetin kalkmasını sağlayan Gaṅgā'nın sekizinci çocuğu nehre atması Śāntanu tarafından engellenir. Nehre atılması engellenen bu çocuk Bhīshma, Tanrı Dyau'nun yani gök tanrının tecessümüdür. Bir diğer tecessüm ise Tanrı Indra aracılığıyla doğan Arcuna'dır. Tanrı Vishṇu'nun yeniden bedenlenmesi olan Krishṇa'nın tanrısallığı kimi yerlerde açıkça gösterilmiş, Arcuna ile olan arkadaşlığı da bir bütünün iki parçası olarak kabul edilebilecek Nara ve Nārāyana'ya dayandırılmıştır. Nitekim destanın sonuna gelindiğinde Krishṇa'nın ölümü sonrasında Arcuna'nın da güçlerinin zayıfladığı görülmektedir.

Destanda Tanrılarının varlığı ağırlıklı olarak hissedilmesine karşın Tanrıçalar, kimi karakterlerle eşleştirilmiş olsa dahi, Tanrılar kadar hikâyeler içerisinde doğrudan bulunmazlar. Georges Dumezil'in de Mit ve Destan 1'de bazılarına yer verdiği kimi Tanrı-kahraman bağlantıları şu şekildedir;

⁵ Mantra: Budistler ve Hindular tarafından meditasyon yaparken kullanılan ilahidir (HarperCollins Publishers, 2014). Mantralar, uygulayıcılar tarafından dinî, büyümlü veya manevi güçlere sahip olduğuna inanılan, Sanskrit, Pali gibi bazı dillerde bulunan, kutsal bir söz, kutsal bir ses, bir hece, kelime veya fonemler veya kelime gruplarıdır. Bazı mantraların sözdizimsel bir yapısı ve gerçek anlamı varken, bazılarının yoktur (Soni, 2022).

Tablo 1.1: Tanrı- Karakter Bağlantıları

Tanrı / Tanrıça	Bağlantılı olduğu karakter
Dharma	Vidura (tecessüm) ve Yudhishthira (oğul)
Vāyu	Bhīma (oğul)
İndra	Arcuna (oğul/ tecessüm), Yudhishthira, Bhīma, Nakula ve Sahadeva (tecessüm)
Aşvinler	Nakula ve Sahadeva (oğul)
Dyau veya Parabhāsa	Bhīshma
Vishṇu	Krishṇa, Arcuna (Nara ve Nārāyana)
Kali, Kala	Satyavatī, Duryodhana
Şiva	Aśvatthāman (Droṇa'nın oğlu)
Agni	Dhrishṭadyumna (Pāṇdavaların komutanı)
Brihaspati	Droṇa
Sūrya	Karṇa (oğul)
Agni	Draupadī
Siddi	Kuntī
Dhriti	Mādrī

Kaynak: Yazar tarafından tasarlanmıştır.

Destanda yer alan tanrı ve karakter bağlantılarını bilmek tüm destan boyunca var olan iktidar mücadelesine farklı bir boyut kazandırması bakımından önemlidir. Pāṇdavalar-Kurular, Brahmanlar-Kshatriyalar, Erkekler-Kadınlar gibi karşıtlıklar açısından değerlendirilebilecek iktidar mücadelesine bir yandan da Brahmanlar-Tanrılar, Kshatriyalar-Tanrılar arasında veya tanrıların kendi aralarında var olan bir mücadele olarak bakmak mümkün hâle gelecektir. Örneğin Tanrı Şiva'nın tecessümü olarak değerlendirilen Aśvatthāmā'nın, Tanrı Vishṇu'nun ikiz bedenlenmesi olan Nara ve Nārāyana ikilisinden Nara ile ilişkilendirilmiş Arcuna'nın torunu, sonradan krallığın devredileceği Pārikshit'i anne karnında öldürmesi, ancak Pārikshit'in Tanrı Vishṇu'nun bedenlenmiş hâli olan Krishṇa tarafından doğum sonrasında yeniden canlandırılması iki tanrı arasında yaşanan bir mücadele olarak değerlendirilebilir. Zaten her iki Tanrı da birbirinden zıt durumlarla ilişkilidir. Şiva yok eden, sonlandıran Tanrı iken, Vishṇu var eden, yaşatan Tanrı olarak bilinmektedir. Brahmanlar ve Tanrılar arasında var olan mücadeleye ise Tanrı İndra ve ermiş Viśvāmitra arasında yaşananlar örnek gösterilebilir. Duaları, meditasyonları ve gerçekleştirdiği ağır yeminlerle ermişlik mertebelerinde ilerleyen Viśvāmitra, Tanrı İndra tarafından engellenmek istenir. Viśvāmitra'nın kendisini yerinden edeceğini düşünen İndra, onu girmiş olduğu ibadet yolundan döndürmesi için Apsarā Menakā'yı görevlendirir. Menakā'nın cazibesiyle yolundan

döndürdüğü ermiş, Tanrı İndra için bir sorun olmaktan çıkar. Benzer bir örnek Kshatriya-Tanrı mücadelesinde de karşımıza çıkmaktadır. Tanrı Kala (Şiva) ve Nala arasında yaşananların anlatıldığı hikâye ‘Tanrı-Kshatriya’ arası mücadelesinin bir örneği olarak verilebilir. Hikâyede Tanrı Kala, kendisine saygısızlık yaptığını düşündüğü Nala ve Damayantî’ye çeşitli sıkıntılar yaşatır. Uzun yıllar boyunca birbirlerinden ayrı, zor zamanlar geçiren Nala ve Damayantî çeşitli mitolojik kahramanların yardımıyla Tanrı Kala’ya galip gelir. Benzer şekilde Tanrı İndra’nın da farklı hikâyelerde Brahman veya Kshatriya kastından olan krallarla bir mücadele içerisinde görülmesi mümkündür. Öte yandan Tanrı odağının bu denli fazla olması, karakterlerin tanrılarla eşleştirilmesi, söylem bazında aktarılan bilgilerin inandırıcılığını arttıracak bir durum olarak düşünülebilir. *Mahābhārata* destanının uzun yıllar boyunca toplum üzerinde sürdürdüğü etkinin inanç sistemi ile kurduğu bağın bir sonucu olması göz ardı edilemeyecek ihtimaller içerisinde. Aynı şekilde ‘Brahman-Kshatriya’ kastları arasında var olan çekişmenin gözlemlenebileceği hikâyeler de bulunmaktadır. Bunlardan biri Pāṇḍavaların atalarından Yayāti ile evlenen iki kadın olan Devayānī ve Śarmishṭha arasında geçmektedir. Yaşadıkları tartışma neticesinde birbirlerine karşı kullandıkları, üstünlüklerini belirten sözler sonucunda galip gelen Brahman kasti olmuş, Kshatriya kastının temsilcisi olan kral, kızını Brahman kızına köle olarak vermiştir. Her iki kadın da hikâye içerisinde Yayāti ile evlenmiş ve çocuk sahibi olmuştur. Yaşanan bu olay soy şecereleri göz önünde bulundurularak incelendiğinde, kral kızı Śarmishṭha’nın, Brahman kızı Devayānī’nin eşi Yayāti ile birlikteliği sonucunda ondan çocuk sahibi olmasının Devayānī’nin evliliğini sonlandırdığı görülmektedir. Śarmishṭha’dan ilerleyen Hāstinapura’nın krallık soyu, kral Viçitravīrya’nın ölümüyle sonlanmış, krallık Tanrılarının çeşitli müdahaleleriyle soyu Devayānī ve Yayāti’ye dayanan Kuntī ve Satyabhāma’nın çocukları üzerinden devam etmiştir. Uzun yıllar boyunca süregelen bu olayların neticesinde ilahi adaletin haksızlığa uğramış Brahman kızı Devayānī lehine sonuçlandığı görülmektedir.

Destanın mitolojik bağlantılarını bir kenara koyduğumuzda geriye bir soyun farklı nesillerinin iç içe geçmiş hikâyeleri kalmaktadır. Hindistan’ın kuzeydoğu bölgesinde bulunan Hāstinapura’daki Kuru hanedanlığının soyu, en eskisi Yayāti’ye dayanan hikâyelerle bir kronoloji oluşturma imkânı da sunmaktadır. Yayāti’nin kendisine gençliğini verme fedakârlığını gösteren oğluna devrettiği krallık soyu, genetik miras bakımından aslında Śāntanu’nun oğlu Viçitravīrya’nın ölümü ile son bulsa da uygulanan

farklı çocuk sahibi olma pratikleriyle sosyolojik olarak devam eder. İşin özüne baktığımızda destanın ana kurgusunu oluşturan büyük Kurukshetra savaşına giden süreç bu biyolojik sonlanma sonrasında başlamaktadır. Ataerkil bir bakış açısına sahip destanın merkezinde erkek karakterler bulunmaktadır. Kadın karakterlerin ve onlara ait hikâyelerin bütün içerisinde sınırlı yer bulduğu görülmüştür. Ancak yine de tüm destan içerisinde ayıklanarak çıkarılan bu hikâyeler arasında kurulan bağlantılar dönemin kadına karşı olan algısına yönelik ipuçları bulmayı mümkün hâle getirmektedir.

Mahābhārata, ortaya koyduğu edebi içerik ve kurgu zenginliğiyle yayın dünyasında olduğu gibi tiyatro ve film endüstrisinden de çokça ilgi görmüştür. Farklı bölgelerde, farklı dillerde, konusunu *Mahābhārata* hikâyesinden alan birçok film, dizi ve tiyatro eseri bulunmaktadır. Örneğin, Babubhai Mistri'nin yönetmenliğinde, Hindi olarak çekilen *Mahābhārata* filmi 1965 yılında gösterime girmiştir (Mistri, 1965). Peter Brook'un *Mahābhārata*'sı, 1985 yılında bir tiyatro eseri olarak ilk kez Avingon Festivalinde bir taş ocağında sahnelenmiştir. (Kocabay, 2012). Oyun, üç bölüm halinde, dokuz saat süren performansla sunulmuştur (Croyden, 1985). Dört yıl boyunca dünyanın çeşitli yerlerinde sergilenmiş, 1989 yılında önce altı saatlik bir mini dizi olarak televizyona uyarlanmış, sonrasında da süresi üç saate düşürülerek filme dönüştürülmüştür (Carriere, 1991). Türk sinemasının önemli isimlerinden Tuncel Kurtiz, 1985'te New York'ta Brooklyn Academy of Music tarafından sahnelenen ve 1989'a kadar dünyanın dört bir tarafını dolaşan bu tiyatro uyarlamasında rol üstlenmiştir (Kocabay, 2012). Ayrıca 1989'da Peter Brook tarafından yapılan *Mahābhārata* filminde de Şakuni karakterini canlandırmıştır (Brook, 1989). Bu yapımların yanı sıra 1988 yılında Hindi olarak yayınlanmaya başlayan, yönetmenliği Baldev Raj Chopra tarafından yapılan 93 bölümlük televizyon dizisi, Hindistan'ın farklı bölgelerinde yerel dillerde çekilen dizilere bir örnek olarak verilebilir. (Chopra, 1988). Yine 2013 yılında yönetmenliği Amman Khan tarafından yapılan animasyon film, çocuklara yönelik olarak hazırlanmış *Mahābhārata* hikâyesinin örneğidir. (Khan, 2013) Konusu *Mahābhārata*'ya dayandırılan film sayısı oldukça fazladır. *Mahābhārata* hikâyelerinin anlatıldığı bazı film örnekleri liste hâlinde aşağıda verilmiştir.

Tablo 1.2: Konusunu *Mahābhārata*’dan Alan Filmler

Aaravadhu Vanam	R. Bhuvanesh tarafından 2010 yılında yapılan film Tamil dilindedir. Film ana tema olarak kastlar arası evliliği işlemektedir. https://www.imdb.com/title/tt13479432/
Abhimanyu	1948 yılında A. Kasilingam tarafından yönetilen film Tamil dilindedir. <i>Mahābhārata</i> ’nın önemli karakterlerinden Abhimanyu’nun hikâyesini konu almıştır. https://www.imdb.com/title/tt0040069/
Alli Arcuna	1935 yapımı bir Tamil yapımı olan film A.V. Meiyappan tarafından yönetilmiştir. Film <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden Arcuna’nın hayatını işlemektedir. https://spicyonion.com/movie/alliarjuna_1935/
Amba Ambika Ambalika	1976 yılında Malayalam dilinde çekilmiş olan film P. Subramaniam tarafından yönetilmiştir. Film <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden Amba, Ambika ve Ambalika’nın hikâyesini işlemiştir. https://www.imdb.com/title/tt0281584/
Babruvahana	1977 tarihli Kannada yapımı film Hunsur Krishnamurthy tarafından yönetilmiştir. Film konusunu <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden Arcuna’nın oğlu Babhruvāhana ile yaptığı savaştan almıştır. https://www.imdb.com/title/tt0233270/
Bala Bharatam	1972 tarihli Bala Bharatam filmi Telegu yapımıdır. Kameshwara Rao tarafından yönetilen filmin hikâyesi Pāṇḍavalara ve Kuruların çocukluklarını konu almaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0186848/
Bhagavad Gita (film)	1993 yılında yapılan film, G. V. Iyer tarafından yönetilmiştir. Sanskrit dilinde yapılan filmin konusu <i>Mahābhārata</i> da yer alan Hinduların kutsal kitabı Bhagavad Gita’ya dayanmaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0106407
Bhishma	1936 yılında ilk olarak Tamil dilinde çekilen film, 1937 yılında Hindi, 1942’de Bengali, 1944 yılında ise Telugu dillerinde yapılmıştır. (Guy, 2014) P. Y. Altekar tarafından yönetilen film <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden Bhīṣma’nın hikâyesine dayanmaktadır. https://www.thehindu.com/features/cinema/cinema-columns/bhishma-1936/article5642768.ece
Brahmarshi Vishwamitra	1991 Telugu yapımı olan film N.T. Rama Rao tarafından yönetilmiştir. Filmin konusu <i>Mahābhārata</i> ’nın karakterlerinden ermiş Vishvāmitra’nın hikâyesine dayanmaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0259225/
Draupadī Vastrapaharanam	1934 Tamil yapımı olan film T.P. RajaLakshmi tarafından yönetilmiştir. Filmin konusu <i>Mahābhārata</i> ’da oynanan zar oyunu sırasında Draupadī’ye uygulanan zorbalık hikâyesine dayanmaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0247305/
Hum Paanch	1980 yapımı film Hindi dilindedir. <i>Mahābhārata</i> ’nın karakterlerine göndermeler içeren film, destanın kırsal yaşam bölgelerine yansıtılmış bir uyarlamasıdır. https://www.imdb.com/title/tt0080901/

Karnan	1964 yapımı film Tamil dilindedir. B.R. Panthulu tarafından yönetilen film konusunu <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden Karṇa'nın hikâyesinden almaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0250461/
Kurukshetra	2019 Kannada yapımı film Naganna tarafından yönetilmiştir. Konusu <i>Mahābhārata</i> destanına dayanan film Kuruların büyük abisi Duryodhana'yı merkeze almıştır. https://www.imdb.com/title/tt7968456/
Mahabharat	1965 yılında Hindi olarak yayınlanan film <i>Mahābhārata</i> destanını konu almaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0242636/
Mahabharat Aur Barbareek	Dharmesh Tiwari tarafından yönetilen 2013 yapımı film, konusunu <i>Mahābhārata</i> 'nın karakterlerinden Bhīma'nın torunu Barbareek'in hikâyesinden almaktadır. https://www.imdb.com/title/tt11345826/
Mahaveera Bheeman	S. A. Subburaman tarafından yönetilen, 1962 tarihli Tamil yapımı filmin konusu <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden Bhīma'nın hikâyesine dayanmaktadır. https://www.cinestaan.com/movies/mahaveera-bheeman-23222
Nala Damayanthi	Kemparaj Urs tarafından yönetilen film 1959 tarihinde gösterime girmiştir. Filmin konusu <i>Mahābhārata</i> içerisinde yer alan Nala ve Damayantī'nin hikâyesine dayanmaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0259454/
Śākuntala	1966 yapımı olan film Telugu dilindedir. Filmin konusu <i>Mahābhārata</i> 'nın karakterlerinden Śākuntala'nın hikâyesine dayanmaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0263986/
A Throw of Dice	Aman asıllı Franz Osten tarafından 1929 yılında sessiz olarak çekilen filmin konusu, <i>Mahābhārata</i> destanına dayanmaktadır. https://www.imdb.com/title/tt0020286/
Yayathi	1938 tarihli Tamil filmi M.L. Tandon tarafından yönetilmiştir. Filmin konusu <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden kral Yayāti'nin hikâyesine dayanmaktadır. https://www.thehindu.com/features/cinema/Yayathi-1938/article16815330.ece

Kaynak: Yazar tarafından tasarlanmıştır.

Verilen örnekler dışında da konusunu destandan alan veya destanda yer alan hikâyelerden esinlenerek yapılmış Hindistan'ın farklı bölgelerinde ve farklı dillerinde yayınlanmış daha birçok film bulunmaktadır.

Filmlerin yanı sıra konusu *Mahābhārata*'ya dayandırılmış tiyatro, roman veya şiir gibi edebi eserler de bulunmaktadır. Bu eserlerin bazı örneklerine ait kısa bilgiler aşağıda tablo olarak verilmiştir.

Tablo 1.3: Konusunu *Mahābhārata*'dan Alan Eserler

Ajaya: Rise of Kali	Anand Neelakantan tarafından yazılan eser 2015 yılında yayınlanmıştır. <i>Jaya (Mahābhārata)</i> , Kurukshetra'nın galipleri olan Pāṇḍavaların bakış açısından anlatılan bir hikâye iken, <i>Ajaya</i> , son adama kadar yok edilen Kuruların hikâyesidir. https://www.amazon.com/Ajaya-Rise-Kali-book-Anand-Neelakantan/dp/9381576041
Ajaya: Roll of the Dice	Anand Neelakantan tarafından yazılan eser 2013 yılında yayınlanmıştır. Ajaya serisinin ilk kitabı olan eser <i>Mahābhārata</i> 'yı Duryodhana'nın perspektifinden anlatmaktadır. https://www.amazon.com/AJAYA-Epic-Kaurava-Clan-ROLL/dp/9381576033
The Great Indian Novel	Shashi Tharoor tarafından kaleme alınan eser, 2009 yılında yayınlanmıştır. <i>Mahābhārata</i> destanının karakterlerini kullanarak Hint tarihinin son 100 yılını içeren kurgusal bir yapıttır. https://www.amazon.in/Great-Indian-Novel-Shashi-Tharoor/dp/0140120491
Krishnavatara	K. M. Munshi tarafından yazılan eserler 7 kitaptan oluşan bir seri hâlinde. Eser, <i>Mahābhārata</i> 'da yer alan Bhagavadgita bölümünde tanrısallığı gözler önüne serilen Tanrı Krishṇa'nın anne ve babasının evliliğinden başlayarak yaşadıklarının genişletilerek kurgulanmış bir yeniden anlatımıdır. Seri'nin yedi kitabının isimleri şu şekildedir: Krishnavatara 1: The Magic Flute Krishnavatara 2: The Wrath of an Emperor Krishnavatara 3: The Five Brothers Krishnavatara 4: The Book of Bhima Krishnavatara 5: The Book of Satyabhama Krishnavatara 6: The Book of Vedavyasa, The Master Krishnavatara 7: The Book of Yudhishtira https://www.amazon.com/Krishnavatara-5-book-series/dp/B08L9FZY3Y?ref=dbs_m_mng_rwt_0000_ext
Parva	<i>Mahābhārata</i> destanının birkaç karakterinin büyük savaş öncesi hayatlarını hatırlamasıyla kurgulanan roman türündeki eser S.L. Bhyrappa tarafından yazılmıştır.
The Pregnant King	Devdutt Pattanaik tarafından yazılan romanın konusu <i>Mahābhārata</i> 'nın Yanlışlıkla kadınların doğum yapmasına yardımcı olacak iksiri içerek hamile kalan çocuksuz kralın hikâyesine dayanmaktadır. Roman aynı zamanda destanda yer alan, Şikaṇḍi veya Arcuna gibi tüm cinsiyetler arası değişim hikâyelerini de bünyesinde barındırmaktadır. https://www.amazon.in/Pregnant-King-Novel-Devdutt-Pattanaik/dp/0143423339

Venmurasu	Bahuleyan Jeyamohan tarafından yazılan eser <i>Mahābhārata</i> destanının modern bir yeniden anlatımıdır. Tamil dilinde olan eser 2020 yılında 26 ciltlik bir seri olarak yayınlanmıştır. https://www.amazon.in/-Mutharkanal-Classic-Jeyamohan-ebook/dp/B0721WVJYQ
Yajnaseni	Pratibha Ray tarafından yazılan eser <i>Mahābhārata</i> 'nın ana karakterlerinden Draupadī'nin hayatını konu alan bir romandır. Eser İngilizce olarak yayınlanmıştır. https://www.amazon.in/Yajnaseni-Story-Draupadī-Pratibha-Ray/dp/8171673236
Yayati	V.S. Khandekar tarafında yazılan roman türündeki eser <i>Mahābhārata</i> destanının karakterlerinden Yayāti ve Devayānī'nin hikâyesini konu almaktadır. Eser Marathi dilinde yayınlanmıştır. https://www.amazon.in/Yayati-Marathi-V-S-Khandekar/dp/8171615880
Bahuk	Çinu Modi tarafından uzun anlatı formatında bir şiir olan eser, <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden Nala'nın Bāhuka'ya dönüşümünü konu almaktadır. Eser Gujurati olarak yayınlanmıştır. https://en.wikipedia.org/wiki/Bahuk
Nalakhyan	Premanand Bhatt tarafından kaleme alınan bir uzun anlatı şiiri olan eser <i>Mahābhārata</i> karakterlerinden Kral Nala ve eşi Damayantī'nin hikâyesini konu almaktadır. Eser Gujurati dilinde yayınlanmıştır. https://en.wikipedia.org/wiki/Nalakhyan

Kaynak: Yazar tarafından tasarlanmıştır.

1.3. Mahābhārata'nın Özeti

Mahābhārata destanı, Kurular ve Pāṇḍavalar arasındaki büyük Kurukshetra savaşı öncesi yaşananlardan başlayarak, savaş sırasında ve sonrasında meydana gelen olayları aktarır. Kral Canamecaya babasının bir yılın tarafından öldürülmesi üzerine yılın kurbanı töreni düzenler. Tören sırasında Brahman Vaiṣampāyana bir hikâye anlatır. Destan, Krishṇadvaipāyana tarafından yazıldığı söylenen bu hikâyenin ermişler meclisinde Ugraśrava tarafından aktarımıyla başlar. Debroy'un destana sonradan eklendiğini söylediği bu bölüm, hikâyelerin arka planlarını ve özetlerini içermektedir (Debroy, 2010).

Mahābhārata'nın temelini oluşturan Pāṇḍavaların hikâyesi esasında kral Yayāti ile eşleri Devayānī ve Śarmishṭha'ya kadar dayanır. Satyavatī'nin destana girişiyle soy eksenli sürdürülen hikâyede bir kırılma noktası meydana gelir. Kral Śāntanu'nun ikinci eşi olan Satyavatī, destanın yazarı olan bilge Vyāsa'nın da annesidir. Vyāsa'yı evlilik dışı doğuran Satyavatī, Vyāsa'nın doğumunun ardından bekâretini yeniden kazanır ve yaşantısına devam eder. Satyavatī kendisiyle evlenmek isteyen kral Śāntanu'dan evlilik

şartı olarak doğacak oğlunun taht varisi olmasını ister. Şāntanu, Satyavatī'nin bu şartını kabul etmez. Ancak evlenemediği için büyük bir üzüntü yaşar. Şāntanu'nun Gaṅgā'dan olan oğlu Bhīshma, babasının üzüntüsünün nedenini öğrendikten sonra Satyavatī'ye gider, tahtın varisi olma hakkından vazgeçtiğini ve hiçbir zaman kral olmayacağını söyler. Üstelik krallıkta hak sahibi olabilecek çocuklar doğacağı için hiçbir zaman evlenmeyeceğine dair de söz verir. Böylelikle evlenen Şāntanu ve Satyavatī'nin Çitrāṅgada ve Viçitravīrya adlı iki oğlu olur.

Şāntanu'nun ölümünün ardından Çitrāṅgada tahta geçer ancak genç yaşta öldürülmesiyle Viçitravīrya kral olur. Bhīshma, kardeşiyle evlendirmek üzere Kāṣi Kralı'nın kızlarını (Amba, Ambika ve Ambalika) evlilikleri için düzenlenmiş svayamvaradan kaçırrır. Hāstinapura'ya döndükten sonra kızlardan en büyüğü olan Amba kendisine eş olarak daha önce kral Śalva'yı seçtiğini söyleyerek gitmek ister. Brahmanlarla yapılan görüşmelerin ardından Bhīshma ve Satyavatī'nin onayı ile Amba'nın gitmesine izin verilir. Amba'nın ayrılışının ardından kral Viçitravīrya diğer iki kardeş Ambika ve Ambalika ile evlenir. Yedi sene süren evliliğin ardından kral Viçitravīrya tahtı bırakacak bir varisi olmadan ölür. Soyun sürdürülmesi hususunda endişelenen Satyavatī, Bhīshma'dan Viçitravīrya'nın dul kalan eşleriyle birlikte olmasını ister. Bhīshma, hiçbir zaman evlenmeyeceğine dair verdiği sözden dolayı reddeder. Bunun üzerine Satyavatī, evlilik öncesi olan oğlu Vyāsa'dan Ambika ve Ambalika ile birlikte olmasını ister. Böylelikle doğacak çocuklarla soyun devamı sağlanacaktır.

Satyavatī'nin bu fikri uygun görülür ve Vyāsa çağrılır. Viçitravīrya'nın dul kalan eşlerine durum açıklanır. Vyāsa'nın birlikte olduğu ilk kadın Ambika'dır ve bu birliktelik sırasında Vyāsa'dan duyduğu rahatsızlık nedeniyle gözlerini kapattığı için kör bir çocuk sahibi olur. Dhritarāshtra olarak bilinecek olan bu çocuk Kurukshetra savaşının taraflarından olan Kuruların babasıdır. İkinci eş olan Ambalika ise Vyāsa'dan duyduğu rahatsızlık dolayısıyla korkudan bembeyaz olmuş bir vaziyettedir. Bu nedenle doğan çocuk soluk benizli olur. Pāṇḍu olarak bilinecek olan bu çocuk, Pāṇḍavaların babasıdır. Doğan çocukların krallık için uygun olmadığı düşüncesi ile üçüncü bir çocuk için tekrar Ambalika ile birlikte olması istense de Ambalika, yerine alt kasttan bir yardımcısını geçirir ve bu birliktelikten Vidura olarak bilinecek olan çocuk doğar.

Dhritarāshtra ve Pāṇḍu, biyolojik babaları Vyāsa olmasına rağmen kral Viçitravīrya'nın çocukları olarak kabul görürler. Çocukların büyüdüğü, tahtta herhangi bir kralın olmadığı bu dönemde krallığın nasıl yönetildiği ile ilgili net bir ifade olmasa da Bhīshma'nın, Satyavatī'nin söylediklerini dikkate alarak onun adına hareket etmesi, Satyavatī'nin yönetimi geri planda sürdürdüğü fikrini ortaya çıkarmaktadır. Çocukların büyümesinin ardından Dhritarāshtra'nın kör olması nedeniyle Pāṇḍu tahta geçer.

Kuntībhoca'nın üvey kızı Kuntī ile evlenen Pāṇḍu, Bhīshma'nın önerisi ile ikinci bir eş olarak Madra kralı'nın kızı Mādrī ile evlenir. Pāṇḍu, av için ormanda olduğu bir gün çiftleşme esnasında bir çift geyiği oklarıyla vurur. Pāṇḍu'nun vurarak ölümüne sebep olduğu geyik, aslında kılık değiştirmiş bir ermiş olan Kindama'dır. Ölmeden önce Pāṇḍu'yu bir ermişi cinsel birlikteliği esnasında öldürmesi günahından dolayı lanetler. Eşlerine cinsel birliktelik için yaklaştığı an öleceği şekilde lanetlenen Pāṇḍu, arınmak ve tövbe etmek üzere ormanda münzevi hayatı yaşamayı tercih eder. Henüz tahtı devredeceği bir çocuğu bulunmayan Pāṇḍu, eşleriyle beraber ormana gider. Pāṇḍu'nun krallıktan vazgeçmesiyle krallık kör kardeşi Dhritarāshtra'ya kalır.

Kral Dhritarāshtra, Bhīshma tarafından kendisine eş olarak seçilen Gāndhārī ile evlenir. Gāndhārī, derin meditasyonları ve dharmaya uygun davranışları dolayısıyla Tanrı Hara'dan 100 çocuk sahibi olabileceği sözünü almıştır. Bilge Vyāsa'ya gösterdiği misafirperverlik sonrası Vyāsa tarafından bu dilek yerine getirilir ve Kral Dhritarāshtra ve Gāndhārī, en büyükleri Duryadhona olan 100 oğul ve bir kız çocuk sahibi olurlar. Aynı dönemde inzivaya çekilmiş olan Pāṇḍu, çocuğu olmadığı için üzülmemektedir. Eşi Kuntī'den, başka bir kişi aracılığı ile çocuk sahibi olmasını ister. Eşinin bu talebini reddeden Kuntī, Pāṇḍu'ya evlenmeden önce bilge Durvāsā'nın tanrılardan düşünce yoluyla çocuk sahibi olabilmek için öğrettiği mantradan bahseder. Kuntī'nin öğrendiği bu mantra sayesinde üç oğlu olur. Kuntī, eşinin isteği üzerine mantrasını Mādrī ile paylaşır. Mādrī'nin ise bu mantra aracılığı ile iki oğlu olur. Pāṇḍavalar olarak bilinen beş kardeşten en büyüğü olan Yudhishtīra Tanrı Dharmaraca, Bhīma Tanrı Vāyu, Arcuna ise Tanrı Indra aracılığıyla doğmuştur. Mādrī'nin oğulları Nakula ve Sahadeva ise ikiz Tanrılar olarak bilinenlerden gelmektedirler.

Pāṇḍu, çocuklarla biyolojik açıdan bir bağlantısı olmamasına karşın Pāṇḍavaların babası olarak kabul edilir. Eşleri ve çocukları ile ormanda hayatını sürdüren Pāṇḍu, bir

gün eşi Mādrī'ye karşı olan arzusuna engel olamaz ve birlikte olmak istediği sırada lanet gerçekleşerek ölümüne sebep olur. Pāṇḍu'nun ölümünün ardından Mādrī eşine engel olmadığı için kendini suçlu hissederek eşinin cenaze ateşinde ölmeyi ister. Mādrī'nin sati uygulayarak ölmesinin ardından Kuntī, tüm çocukları alarak Hāstinapura'ya, kral Dhritarāshtra'nın yanına gider. Pāṇḍava kardeşler (Yudhishtira, Bhīma, Arjuna, Nakula ve Sahadeva) kuzenleri Kurularla birlikte sarayda büyürler ama Kurularla aralarında doğan düşmanlık ve kıskançlık yüzünden krallıktan ayrılmak zorunda kalırlar.

Kuruların düşmanlıklarından kaçarak ormanda geçirdikleri dönemde Pāṇḍava kardeşlerin ve anneleri Kuntī'nin yaşadıklarını konu alan birçok hikâye vardır. Örneğin Kuntī ve çocuklarını evinde misafir eden Brahman ailesi, aileden birini Rākshasa'ya kurban olarak vermek zorundadır ve aralarında kimin kurban edilmesi gerektiği ile ilgili konuşmalar geçer. Ailenin her bir üyesi kendini feda etmek için diğer aile fertlerini ikna etmeye çabalar. Bu konuşmaları duyan Kuntī, Brahman ailesinin içerisinde olduğu sorunu öğrenmesinin ardından oğullarından birini Rākshasa'ya göndermeyi teklif eder. Brahman aile bunu başta kabul etmese de Kuntī, gidecek oğlunun kendini koruyabileceği ve Rākshasayı öldürebileceği konusunda onları ikna eder. Ertesi gün Brahman ailesi yerine Rākshasa'ya giden Bhīma, Rākshasa'yı öldürerek korku içinde yaşayan Brahman ailesini ve bölge halkını kurtarır.

Pāṇḍavaların ormanda yaşadığı bu dönemde yaşanan bir diğer önemli hikâye yine bir Rākshasa ve Bhīma arasında geçer. Ormanda gece dinlendikleri sırada Bhīma nöbet tutmaktadır. İnsan eti ile beslenen Rākshasa Hidimba, Pāṇḍavaların varlığını hisseder ve kız kardeşi Hidimbi'yi av için gönderir. Hidimbi, Pāṇḍavaların olduğu bölgeye gelir. Bhīma'yı gören Hidimbi âşık olur ve kılık değiştirerek güzel bir kadın formuna bürünür. Bhīma'ya olanları anlatan Hidimbi, abisinin onları yakalamak için gelmek üzere olduğunu söyleyerek uyarır. Çok geçmeden Pāṇḍavaların bulunduğu bölgeye gelen Hidimba, Bhīma ile girdiği savaş sonrası Bhīma tarafından öldürülür. Hidimba'nın öldürülmesinden sonra Hidimbi, Bhīma'ya olan aşkını söyleyerek evlenmek ister. Bhīma bunu kabul etmek istemez ancak annesi Kuntī'nin isteği üzerine Hidimbi ile evlenerek bir gece geçirir. Bu birliktelikten doğan Ghaṭotkacha isimli çocuk Kurukshetra savaşında Pāṇḍavalara büyük katkı sağlar.

Beş Pāṇḍava kardeşin Draupadī ile ortaklaşa evlenmesi de bu ilk sürgün döneminde gerçekleşir. Arcuna, Draupadī için düzenlenen Svayamvara'da başarı sağlayarak Draupadī ile evlilik hakkını kazanır. Ancak Draupadī'yi tanıştırmak üzere annesine getirdiğinde annesinin arkası dönük olduğu için fark etmeden söylediği 'ne getirdiysen kardeşlerinle paylaş' sözü nedeniyle Draupadī beş kardeşin ortak eşi olur. Dönemin evlilik kurallarına aykırılık gösteren bu poliandri örneği, hikâye içerisinde de tartışılır ve atalardan gelen dharmalara yönelik hikâyelerle belirli kurallar oluşturularak, Tanrı Krishṇa'nın da desteği ile sorun çözülür. Draupadī'nin en büyük kardeşten başlayarak her kardeşle sırasıyla evlendiği hikâyede, Draupadī her evliliğin ardından Tanrının lütfu sayesinde bekâretini yeniden kazanır. Kardeşlerin Draupadī ile birliktelik kurallarını ihlal etmesi on iki yıllık bir sürgünle cezalandırılır. Nitekim Arcuna yanlışlıkla ihlal ettiği kural sonrasında bu sürgün yolculuğuna çıkar. Arcuna çıktığı bu sürgün yolculuğunda çeşitli kutsal bölgeleri ziyaret eder. Bu yolculuk sırasında yaşadıkları, tanrıların kendisine sunduğu silahlar ve yaptığı evlilikler aracılığıyla sahip olduğu oğullar büyük Kurukshetra savaşında bir avantaja dönüşmüştür.

Pāṇḍavalar ormanda gizlenerek geçirdikleri ilk sürgün döneminin ardından geri dönerler. Kral Dhritarāshtra yeğenlerine krallıktan doğan haklarını vermek için krallığından bir bölgeyi seçer. Ancak çeşitli saray entrikaları yoluyla Pāṇḍavalara verimsiz bataklık bir arazi verilir. Pāṇḍavalar kendilerine verilen bölgeye gittiklerinde durumdan hoşnut olmasalar da amcalarına duydukları saygıdan dolayı kabul ederler. Zamanla Tanrı Krishṇa'nın da yardımı ile bu bölge içerisinde görenlerin hayranlık duyduğu bir krallık inşa edilir. Kendilerine verilen bataklığı verimli bir alana dönüştüren Pāṇḍavalar güçlenmeye başlar.

Bölünmüş krallıkta refah içinde geçen bir dönem sonrasında Duryodhana ve dayısı Śakuni Pāṇḍavaların güçlenmeye başlamasından rahatsızlık duyarlar. Pāṇḍavaların saraylarına tüm kralları davet ettikleri törende Śakuni, Yudhishtira'yı bir zar oyununa davet eder. Duryodhana, Yudhishtira'nın kendisine meydan okunması hâlinde hiçbir zaman reddetmeyeceğini bildiği için Śakuni ile bu planı yapmıştır. Śakuni, zar oyununda yenilmesi neredeyse imkânsız bir oyuncudur. Ancak Yudhishtira tıpkı Duryodhana'nın düşündüğü gibi sunulan teklifi geri çevirmez. Tüm konukların önünde gerçekleşen oyun her defasında Yudhishtira'nın mağlubiyeti ile sonuçlanır. Yudhishtira sırayla tüm varlığını, kardeşlerini, kendisini ve hatta eşi Draupadī'yi zar oyununda kaybeder.

Draupadī'nin zar oyununda kaybedilmesinin ardından Duryodhana, Draupadī'yi çağdırır. Draupadī regl döneminde olmasına rağmen zorla üzerinde tek parça bir kıyafetle toplantının yapıldığı salona getirilir. Draupadī zar oyununda kaybedildiğini öğrendiğinde ve Duryodhana tarafından sözlü olarak hakarete uğramasının ardından başta eşlerine olmak üzere salonda bulunan aile büyükleri ile krala kendisine yapılan muamele karşısında sessiz kaldıkları için öfke içinde konuşur. Draupadī'nin konuşmasının ardından Kral Dhritarāshtra duyduğu üzüntüyle Draupadī ve Pāṇḍava kardeşlere özgürlüklerini geri verir.

Duryodhana'nın müdahalesi ile Pāṇḍavaların son senesini tanınmadan geçirmesi şartıyla on üç yıllık bir sürgüne gönderilmeleri kararlaştırılır. Verilen kararın ardından Pāṇḍavalar yanlarına eşleri Draupadī'yi de alarak sürgün yolculuğuna çıkarlar. İkinci sürgün dönemi olarak adlandırabileceğimiz bu dönem çeşitli yan hikâyeler içerir. Bu bölümde Draupadī'nin kaçırıldığı hikâye ile bağlantılı olarak *Rāmāyana*'nın karakterleri Rāma ve Sītā'nın hikâyesi de kısaca anlatılmıştır. Ayrıca dünyanın sonu yaklaştığında ortaya çıkacak alametlere yönelik bilgiler de bu bölümde yer almaktadır.

Pāṇḍavalar, ikinci sürgün döneminin son yılını tanınmadan geçirmek zorundadır. Pāṇḍavalar, krallıklarını tekrar alabilmeleri için tanınmamaları gereken bu senede Matsya kralı Virāṭa'nın sarayında kılık değiştirerek çalışırlar. Yudhishtīra kendisini kral Virāṭa'ya Kaṅka isimli bir Brahman olarak tanıtır ve her şeyini kaybettiği için onun krallığında yaşamak istediğini söyler. Zar oyununda usta olduğunu belirten Yudhishtīra böylece kralın yanında yaşamaya başlar. Bhīma, Virāṭa'nın sarayında aşçıların şefi olarak işe başlarken, Arcuna hadım bir dans ve müzik öğretmeni olarak kralın kızına eğitim verir. Draupadī kraliçenin hizmetinde çalışırken, Nakula atlardan sorumlu seyyis, Sahadeva ise inek çobanı olarak kral Virāṭa'nın sarayında bir senelerini geçirirler.

Sarayda gizlenerek geçirdikleri bu bir sene içerisinde yaşanan hikâyelerden biri komutan Kīṣaka'nın Bhīma tarafından öldürülmesidir. Kīṣaka, kral Virāṭa'nın komutanı olmanın yanı sıra eşi Sudeshṇā'nın da kardeşidir. Sarayda kılık değiştirmiş olarak çalışan Draupadī ile birlikte olmak ister. Draupadī, komutanı reddetmesine rağmen komutan kız kardeşine giderek duygularını anlatır. Kraliçe, Draupadī'yi likör götürme bahanesi ile Kīṣaka'nın evine gönderir. Draupadī gitmeye mecbur kaldığı bu evde Kīṣaka tarafından darp ve tacize uğrayınca Bhīma'ya giderek durumu anlatır ve komutanı öldürmesini ister.

Bhīma, Draupadī tarafından dans salonuna getirilen komutanı öldürür. Komutanın ölümünün ardından ölümüne sebep olduğu için Draupadī, Kīçaka'nın cenazesinde yakılmak istenir. Yardım için farklı isimlerle kocalarına seslenen Draupadī'nin yardımına yine Bhīma koşar. Gandharva kılığında Draupadī'yi kurtaran Bhīma Draupadī'yi yakmaya çalışanları öldürür ve Gandarva olarak etrafa korku salar. Draupadī özgürlüğüne kavuşunca krallığa geri döner. Kral Virāṭa, karısı aracılığıyla Draupadī'ye istediği yere gitmekte özgür olduğu, kendisini koruyan Gandharvalar nedeniyle krallıkta korku yayıldığı haberini ulaştırır. Draupadī, kraliçeden on üç günlük süre ister ve bu süre sonrasında krallıktan gideceğini belirtir. On üçüncü senenin son döneminde yaşanan bu olayın ardından komutanının öldürülmesi nedeniyle güç kaybeden Matsya krallığı, Kurular ve Trigartalar tarafından saldırıya uğrar. Yudhisṭhira, Bhīma, Nakula ve Sahadeva'nın yardımı ile kazanılan ilk saldırının ardından ikinci saldırı da Arcuna'nın Virāṭa'nın oğlu Uttara'ya yardım etmesiyle kazanılır. Arcuna bu savaş sırasında gizli kalmak için söz verilen on üçüncü yılın dolmasıyla Uttara'ya kimliğini açıklar. Savaşın Arcuna'nın yardımıyla kazanılmasının ardından Arcuna ve Uttara krallığa dönerler. Kral Virāṭa, Pāṇḍavaların kimliğini öğrenince Arcuna'ya kızı Uttarā'yı eş olarak vermek istese de Arcuna, Uttarā'yı gelini olarak oğlu Abhimanyu için kabul eder.

Destanın ilerleyen bölümleri savaş öncesi hazırlıkları içermektedir. Krishṇa'nın savaşı engellemek için çabaları boşa çıkar. Savaşın her iki tarafı da destekçilerini belirlemek üzere teşebbüslerde bulunurlar. Pāṇḍavalar, Dvaraka, Kāśi, Magadha, Çedi, Matsya, Pandya, Pañcāla ve Yadus krallıklarını yanına alırken Kurular, Kaliṅga, Aṅga, Kekaya, Sindhu, Avanti, Yavana, Pragjyotisha, Bāhlīkā, Kamboca ve daha birçok ülkenin desteğini almıştır.

Pāṇḍavalar yedi tümenlik bir ordu kurmuş, Drupada, Śikhaṇḍi, Virāṭa, Abhimanyu, Sātyaki, Nakula ve Sahadeva tümenleri komuta etmiştir. Pāṇḍavaların ordusunun başkomutanı ise Dhrisṭadyaumna olarak seçilmiştir. Kuruların ordusu ise on bir tümeden oluşmuştur. Duryodhana, Bhīshma'dan ordunun başına geçmesini istemiştir. Bhīshma Duryodhana'nın bu teklifini kabul etmiş, Śikhaṇḍi'nin yardımıyla Arcuna tarafından ağır yaralandığı için savaşamaz duruma gelene kadar Kuru ordusunu komuta etmiştir. Bhīshma savaşamaz duruma geldiğinde orduyu komuta etme görevi Droṇa'ya verilmiştir. Droṇa'nın ölümünün ardından Karṇa, Kuru ordusunu yönetmiştir. Droṇa'nın oğlu Aśvatthāma da savaşın Kurular tarafındaki önemli aktörlerindendir.

Büyük Mahābhārata savaşı Kurukshetra ovasında geçtiği için Kurukshetra savaşı olarak da isimlendirilir. Destanda savaş sırasında kardeşin kardeşle, babanın oğulla karşı karşıya geldiği, binlerce askerin, binlerce filin ve atın öldüğü korkunç bir savaş resmedilir. Bhīshma'nın ağır yaralanması, Droṇa'nın ve Abhimanyu'nun ölümü, Pāṇdavaların acılarının kat kat arttığı sahneler olarak hikāye edilmiştir. Belirli kurallar dâhilinde gün doğumundan batımına devam eden savaş toplamda on sekiz gün sürmüştür. On sekiz günlük bu savaş, destan içerisinde kahramanların mücadelelerini tek tek işleyerek uzun uzun anlatılmıştır. Savaşın sonunda Kuru kardeşlerin tamamı öldürülmüş her iki taraftan da ağır kayıplar verilmiştir.

Savaşın sona ermesinin ardından ağır yaralı olan Bhīshma ve Pāṇdavalar arasında uzun bir konuşma gerçekleşir. Yaşananlardan dolayı duyduğu üzüntü ve pişmanlıkla atası Bhīshma'nın yanına giden Yudhishtira, Bhīshma'ya çeşitli sorular sorarak toplumsal düzen, krallık ve benzeri konularda önemli bilgiler edinir. Bhīshma, Yudhishtira ve Pāṇdavaların sorduğu her soruyu Dharmaya uygun olarak direkt veya yaşanmış olaylar üzerinden anlattığı hikâyelerle cevaplar. Savaş sonrası bu dönemde Yudhishtira, rakip ordunun komutanlarından biri olan Karṇa'nın kendi üvey kardeşi olduğunu öğrenir. Yudhishtira, annesinin sakladığı bu sırrı öğrenince duyduğu öfke ve üzüntüyle tüm kadınları artık sır saklayamamalarını dileyerek lanetler.

Savaştan galip çıkarak Hāstinapura'yı ele geçiren Pāṇdavalar, savaş sonrasında kendilerine Çakravartī (İmparator) unvanı kazandıracak at kurban etme törenini düzenlemeye karar verirler. Bu kurban töreninde göre birkaç ayinden sonra bir at serbest bırakılır. At hangi kral veya kralların toprağına giderse o krallar atın sahibini kendi liderleri olarak kabul eder ya da ona karşı koyabilirler. Serbest bırakılan atı ordusuyla birlikte takip eden Arcuna, atın gittiği ülkelerdeki krallardan hükümlerlerini kabul etmelerini ister. Kimi krallar karşı koymadan Pāṇdavaların liderliğini kabul ederken kimileri savaştan teslim olmaz. Pāṇdava krallığının genişlemesini sağlayan bu törenle otuzdan fazla krallık düşürülür.

Atın gittiği krallıklar arasında Arcuna'nın Çitrāṅgandā'dan olan oğlu Babhruvāhana'nın kral olduğu Manipur da vardır. Babası ile karşı karşıya gelen Babhruvāhana, Ulūpī tarafından kışkırtılır ve Babhruvāhana babasına meydan okur. Yaşanan çatışmanın ardından ölen Arcuna'nın başına gelen Çitrāṅgandā, kendini kurban

etmek ister. Annesini ve babasını o şekilde gören Babhruvāhana, yaptığından pişmanlık duyarak ölüm orucu için yemin eder. Arcuna'nın uğradığı lanet nedeniyle oğlu tarafından öldürüldüğünü bilen Ulūpī, Arcuna'yı hayata döndürecek mücevher taşını getirerek göğsüne yerleştirir. Arcuna, taştan aldığı güçle tekrar hayata döner.

Savaş sonrasında Pāṇḍava kardeşler kendilerini Kuruların babası Dhritarāshtra ve anneleri Gāndhārī'ye affettirirler. Bir süre daha krallıkta kalan kral Dhritarāshtra inzivaya çekilmek üzere ormana gitmeye karar verir. Dhritarāshtra, eşi Gāndhārī ve kendisine eşlik eden Kuntī, Vidura gibi yakınlarıyla ormana doğru yola çıkar. Dhritarāshtra ve yanında bulunanların ormanda inzivaya çekilmesinden bir müddet sonra Pāṇḍava kardeşler kalabalık bir toplulukla beraber onları ziyarete giderler. Gerçekleşen bu buluşma sırasında Bilge Vyāsa orada bulunanları savaşta ölen diğer dünyalara giden yakınlarıyla bir araya getirir. Düşmanlık ve kıskançlıktan arınmış olarak bir araya gelen akrabalar, kardeşler, eşler bir süre birlikte vakit geçirdikten sonra ölümler dünyasından gelenler nehrin içerisinde yer alan araçlarıyla geldikleri dünyalara geri dönerler. Yaşanan bu mucizevi buluşma sonrasında eşleri ölen kadınlara, eğer kocalarının gittiği dünyalara gitmek istiyorlarsa Cāhnavi nehrinin sularına doğru yürümeleri söylenir. Nehrin içerisine girerek yürümeye devam eden kadınlar dünyevi bedenlerinden kurtularak, büründükleri ilahi görüntüleriyle eşlerinin gittiği dünyalara geçerler.

Yaşanan bu olayın ardından Yudhishtira, kalanlarla beraber krallığa geri döner. Bir süre sonra Dhritarāshtra ve beraberindekiler ormanda çıkan bir yangında hayatlarını kaybeder. Savaşın kazanılmasının ve savaş sonrası gerçekleştirilen at kurban töreninin ardından Yudhishtira otuz yedi yıl süreyle krallığını sürdürür. Otuz yedi yıllık sürenin geçmesiyle Yudhishtira, çeşitli kötü alametlerin farkına varmaya başlar. Yudhishtira'nın farkına vardığı bu belirtilerin ardından Krishṇa, çok önce uğradığı bir lanetin gerçekleşmesiyle ölür. Krishṇa'nın ölümünün ardından beş kardeş ve Draupadī, krallığı Abhimanyu'nun ölü doğduğu hâlde Krishṇa tarafından tekrar diriltelen oğlu Pārikshit'e bırakarak, kendilerine katılan bir köpekle birlikte Indra'nın cennetine doğru yola çıkarlar. Yolda birer birer ölürlər, yalnızca Yudhishtira cennetin kapısına varır. İnançlarının ve bağlılığının sınandığı bir olaydan sonra Yudhishtira, ebedi mutluluğu yaşamak üzere kardeşleri ve Draupadī'yle bir araya gelir.

1.4. Mahābhārata’da Ön Plana Çıkan Kadın Karakterler

Ataerkil bir toplumun hikâye edildiği *Mahābhārata*’da kadının olayın merkezinde, ana karakter olarak yer aldığı öyküler oldukça sınırlı kalmaktadır. Kadın, erkek karakterlerin başrol olduğu hikâyede, anne, eş veya kız evlat olarak varlık bulmaktadır. Üstlendikleri rollerle bağlantılı olarak içerisinde yer aldıkları hikâyeler aşk, evlilik ve çocuk sahibi olma konularıyla ilgilidir. Bu hikâyeler, çoğunlukla erkek karakterlerin hayatlarının bir dönemini açıklamak veya toplumsal bir konuda mesaj vermek üzere kullanılmıştır. Ancak yine de kadın karakterlerin bu hikâyelerini ön plana alarak incelediğimizde dönemin kadınları ve kadına yönelik bakış açısıyla ilgili çıkarımlarda bulunmak mümkün hâle gelmektedir. Bu amaçla, soy şecerelerine bağlı kalarak en eskiden yeniye doğru destanın önemli kadın karakterlerin hikâyeleri özet olarak aşağıda verilmiştir.

1.4.1. Devayānī ve Śarmishṭha

Şekil 1.1:Yayāti tarafından kuyudan kurtarılan Devayānī (Gaur, 2020)



Kaynak: News Trend (newstrend.news)

Devayānī, Brahman Śukra’nın kızıdır. Śarmishṭha ise kral Vrishaparva’nın kızıdır. Her iki kadın da kral Yayāti ile evlenir. Devayānī ve Śarmishṭha’nın *Mahābhārata*’da yer alan hikâyeleri kısaca şöyledir.

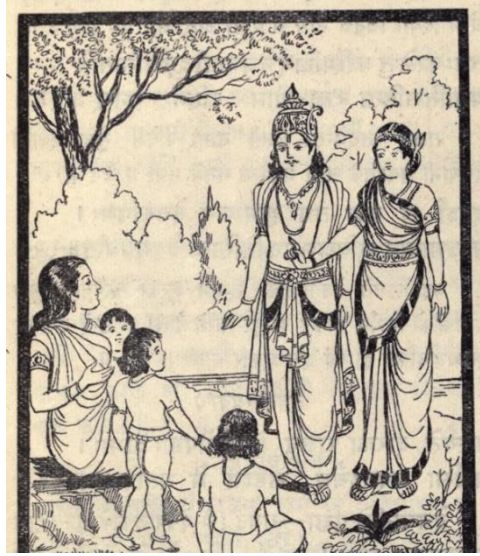
Ormanda yüzen bir grup kadını gören Tanrı İndra, rüzgâr formuna bürünerek kadınların kıyafetlerini dağıtır. Kıyafetleri birbirine karışan kadınlar, kıyafetlerini bulmaya çalışırken Devayānī yanlışlıkla Şarmishṭha'nın kıyafetlerini alır ve iki kadın arasında tartışma başlar. Şarmishṭha'nın kendisine söylediği sözlerden ve kıyafetlerini kuyunun içine atmasından dolayı Devayānī, Kral Vrishaparva'nın şehrine bir daha girmek istemediğini söyleyerek babasına haber gönderir. Kızının yanına gelen Brahman Kāvya (şair) Şukra durumu öğrenerek kralın yanına gider. Krala, kızının yaşadıklarından dolayı ülkesini terk edeceğini söyler. Kral, Asurların hocası, Brahman Şukra'nın gitmesine engel olmaya çalışır. Bunun üzerine Brahman, kraldan, yaşanan tartışma nedeniyle öfkelenen kızının sakinleştirilmesini ister. Kral, Devayānī ile konuşmaya gittiğinde Devayānī, ülkede kalmak için kralın kızı Şarmishṭha'nın 1000 köleyle birlikte sürekli kendisine hizmet eden bir köle olması şartını öne sürer. Kral, Devayānī'nin şartını kabul eder ve kızını çağırır. Şarmishṭha, babasının söylediğini kabul ederek Devayānī'nin kölesi olur.

Ormanda gezintiye çıktıkları bir gün, av için ormana gelmiş olan kral Nahusha'nın oğlu Yayāti ile karşılaşırlar. Devayānī, Şarmishṭha tarafından kıyafetleri kuyuya atıldığında kendisine yardım eden Yayāti ile konuşmaya başlar. Gerçekleşen sohbetin sonlarına doğru Devayānī, Yayāti'ye kendisini eş olarak almasını söyler. Devayānī'nin ani teklifi ile karşı karşıya kalan Yayāti, kastlar arası farklardan bahsederek Devayānī'nin teklifini reddeder. Ancak teklifinde ısrar eden Devayānī, kendisine yardım ettiği sırada elini tuttuğunu, bu nedenle başka hiç kimsenin elinin eline değmeyeceğini, başkasıyla evlenmeyeceğini söyler. Yayāti, isteğini ısrarla sürdüren Devayānī'ye, Brahman babasından çekindiğini, onun izni olmadan evlenemeyeceğini söyleyince Devayānī, babasına haber göndererek durumu anlatır. Kāvya Şukra, evliliğe onay verir ancak köle Şarmishṭha da ömür boyu onlarla yaşayacağı için Yayāti'den, asla onunla bir cinsel birliktelik yaşamayacağına dair söz alır. Evliliğin gerçekleşmesinin ardından Yayāti ve Devayānī, Turvasu ve Yadu olarak bilinen iki çocuk sahibi olur. Krishṇa, Kuntī ve Subhadra'nın da üyesi olduğu Yadava soyu bu çocuklardan Yadu'ya dayanmaktadır. Yıllar geçtikten sonra çocuk sahibi olma zamanının geldiğini düşünür. Ancak evli olmadığı ve köleliğinden dolayı evlenemeyeceği için kendi durumuna çözüm bulmaya çalışır. Yalnız olduğu bir sırada kral Yayāti'nin yanına giderek, çocuk sahibi olma zamanının geldiğini, bu konuda kendisine yardım etmesi gerektiğini söyler. Kral, Brahman Şukra'ya

verdiği sözü hatırlatarak onunla birlikte olamayacağını anlatır. Şarmishṭha ısrarla isteğini tekrarlar ve bir erkeğin kendisini arzulayan bir kadını reddetmesinin dharmaya aykırılığından ve bir arkadaşın kocasının kendi kocası gibi olduğundan bahsederek, neden koca olarak onu seçtiğini söyler. Şarmishṭha'nın ısrarı ile gerçekleşen birliktelik sonrasında Yayāti ve Şarmishṭha'nın, Daruhyu, Çānu ve Pūru adlı üç çocuğu olur. Kral Şāntanu ve Bhīshma'nın da üyesi olduğu Kurular olarak bilinen soy en küçük çocuk Pūru'ya dayanmaktadır.

İlerleyen zamanlarda Şarmishṭha'nın çocuklarını gören Devayānī, yaşananları ve çocukların babasının Yayāti olduğunu öğrenir. Öğrendiklerinden sonra kral Yayāti'yi terk eden Devayānī, babasının yanına giderek olanları anlatır. Karısının ardından giden kral Yayāti, durumu öğrenen Kāvya Śukra'ya yaşananların sebeplerini açıklar. Ancak Śukra, kendisine verdiği sözü tutmayan Yayāti'yi lanetler. Yayāti uğradığı lanet nedeniyle hızla yaşlanır. Yaşlılıktan kurtulmasının tek yolu, oğullarından birinin gençliğini kendisine vermesidir. Gençliğini, babasının yaşlılığıyla bin yıl süreyle değiştirmeyi kabul eden tek çocuk Şarmishṭha'dan olan en küçük oğlu Pūru'dur.

Şekil 1.2: Şarmishṭha Yayāti'den olan çocuklarıyla Devayānī ile yüzleşirken (Pandey, 1968)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

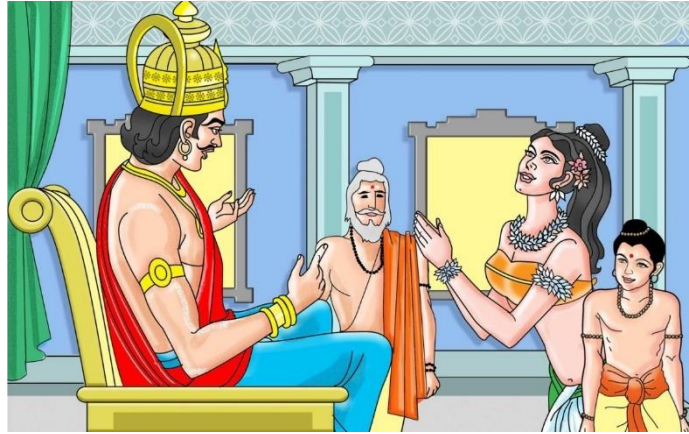
Devayānī ve Şarmishṭha'nın kendi aralarında yaşanan çekişmenin ve Yayāti ile olan evlilik süreçlerinin anlatıldığı bu hikâye Pāṇḍavaların atalarına ait en eski hikâyedir. Her iki kadın da birbirleri üzerinde üstünlük sağlamaya çalışmış, aralarındaki mücadele

kast sisteminin en üstünde yer alan Brahmanların üyesi olan Şarmishṭha'nın lehine sonuçlanmıştır. Genel anlamda kadınların evlilik ve çocuk sahibi olma süreçlerinin anlatıldığı hikâyede, her iki kadının da evlilik konusunda göstermiş olduğu rahat ve hatta ısrarcı tavır dikkat çekmektedir.

1.4.2. Şākuntala

Ermış Viṣvāmitra'nın yaptığı meditasyonlar, kurbanlar ve fedakârlıklarla çok fazla güce sahip olmasından korkan Tanrı İndra, Viṣvāmitra'yı baştan çıkararak yolundan döndürmesi için Apsarā Menaka'yı gönderir. Menaka güzelliğiyle Viṣvāmitra'yı etkiler ve ondan bir kız çocuk sahibi olur. Öfkesinden ve gücünden Tanrıların bile korktuğu Viṣvāmitra'nın kendisini kandırmak ve yolundan döndürmek için yanına geldiğini öğrenince yapacaklarından korkan Apsarā Menaka, çocuğu doğurduktan sonra vahşi hayvanlarla dolu ormanda bırakarak kaçar. Ormanda yalnız bırakılan çocuk, Rishi (ermiş) Kaṇva tarafından bulunur ve kendi çocuğu olarak sahiplenilerek büyütülür. Rishi Kaṇva çocuğa, bulduğu zaman etrafı Şākunta kuşları ile sarılarak korunduğu için Şākuntala adını verir.

Şekil 1.3: Kral Dushyanta'nın huzuruna çıkan Şākuntala (Sen, 2017)



Kaynak: Kathakids (kathakids.com)

Hāstinapura kralı Dushyanta, bir gün Rishi Kaṇva'yı görmek ve duasını almak üzere inziva yerine gelir. O sırada Şākuntala da oradadır. Babası evde olmadığı için kralı o karşılar. Kendisini karşılayan Şākuntala'yı gören kral, ilk gördüğü an âşık olur ve evlenmek isteğini belirtir. Şākuntala, babasının evde olmadığını ve onun izni olmadan evlenemeyeceğini söyleyerek kralın teklifini reddeder. Kral, Şākuntala'ya kendi evliliğine kendisinin karar vermesinin dharmaya aykırı olmadığını söyleyerek, sekiz ayrı

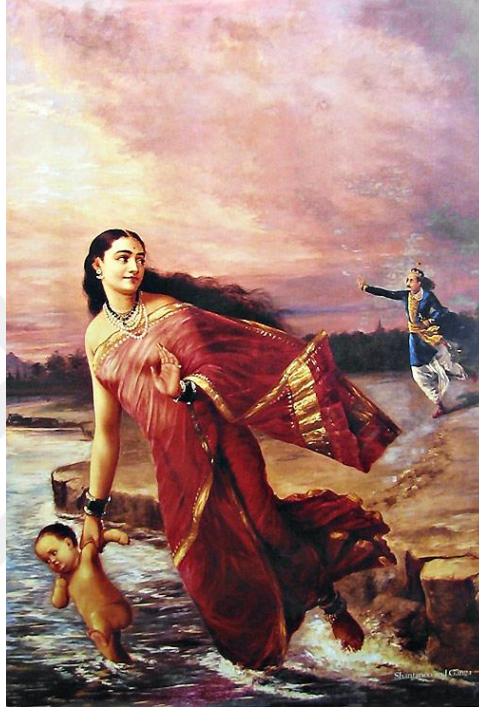
evlilik türü olduğunu ve bu sekiz evlilik türünden altısının Kshatriyalar için uygun olduğunu anlatır. Śākuntala kralın anlattıklarına ikna olur ancak evlilik şartı olarak kendisinden doğacak oğlunun kralın varisi olmasını ister. Kralın, Śākuntala'nın şartını kabul etmesinin ardından evlilik gerçekleşir. Hiçbir şahidi olmadan gerçekleşen bu evliliğin ardından kral, rishi Kaṇva dönmeden krallığına gitmek üzere ayrılır. Kralın, Śākuntala'ya kendisini daha sonra krallığa getireceğini söyleyerek ayrılmasının ardından rishi Kaṇva inziva yerine döner. Babası eve döndükten sonra Śākuntala olanları anlatmaya çekinir. Ancak rishi Kaṇva üstün içgörüsüyle olan her şeyin farkındadır. Śākuntala'ya gizlice yaptığı Gāndharva türü evliliğin dharmaya aykırı olmadığını, bu birliktelikten doğacak çocuğun yüce ruhlu, güçlü bir kişi olacağını söyler. Bir süre sonra Śākuntala, Dushyanta ile olan birlikteliğinden Bharata olarak bilinecek bir erkek çocuk sahibi olur. Śākuntala birkaç yıl babasının evinde çocuğuyla beraber yaşar. Çocuk büyümeye başladığında ortaya çıkan olağanüstü özelliklerini gören rishi Kaṇva, kızını kocasının yanına gönderir. Kral Dushyanta, Tanrı dışında kimsenin şahitliği olmadan evlendiği karısı Śākuntala karşısına geldiğinde onu tanımadığını söyler. Getirdiği çocuğun kendisinden olmadığını söyleyen Dushyanta, kadınların sözüne güvenilmeyeceğini, söyledikleri gerçekse ispatlaması gerektiğini huzurunda bulunan herkesin önünde yineler. Śākuntala, kralın kendisine gösterdiği tavır karşısında çok üzülür ancak hakkını savunmaktan geri durmaz. Öfkeyle yaşadıklarını anlatıp tavrından dolayı kralı eleştiren Śākuntala, söylediklerinin ardından ayrılmak üzereyken göklerden bir ses duyulur ve Śākuntala'nın söylediklerinin doğruluğu Tanrılar tarafından onaylanır. Tanrılar'ın Śākuntala'yı onaylamasının ardından kral Dushyanta, Śākuntala'ya karşı olan tavrıyla herkesin aklındaki şüpheleri gidermeyi amaçladığını söyleyerek oğlunu ve eşini kabul eder.

Kadının eş ve annelik rollerinde olduğu bu hikâye, haksızlığa uğrayan kadının hakkını arayışının da bir örneğidir. Bir önceki hikâyeye kıyasla kadının daha az değer gördüğü izlenimini uyandıran kral Dushyanta'nın sözleri, kadın söyleminin, erkek söylemi karşısında önemsiz kaldığını da göstermektedir. Öyle ki sözlerinin doğruluğu bilinmesine rağmen kral tarafından yalancılıkla suçlanan Śākuntala, tüm çabasına rağmen kendisini aklayamamıştır. Sözleri dikkate alınmayan Śākuntala, yalnızca bir üst mercii olan Tanrı tarafından aklanabilmiştir. Hikâye, dönemin toplum yapısında kadına bakış açısının açıkça görüldüğü önemli bir örnektir.

1.4.3. Gaṅgā

Gaṅgā⁶ nehrinin kadın olarak bedenlenmiş formudur. Tanrıça Gaṅgā, büründüğü insan formuyla, Kral Śāntanu'nun ilk eşi ve destanın önemli karakterlerinden biri olan Bhīshma'nın annesidir. Gaṅgā destanda sürekli olarak yer alan bir karakter değildir ancak Pāṇḍavaların atalarına ait hikâyelerin anlatıldığı bölümlerden birinde hikâyesi anlatılır.

Şekil 1.4: Oğlu Bhīshma ile eş Śāntanu'yu terk eden Gaṅgā (Varma, 1890)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Anlatılan hikâye'ye göre Gaṅgā, Ermiş Vāsishṭha tarafından insan bedeninde doğmak üzere lanetlenen Vasuların yardım isteği üzerine kadın bedenine bürünür. Vasuların kendi rahminden insan olarak doğmalarını sağlayacak ve onları lanetten kurtaracaktır. Vasular, kendileri için en iyi babanın kral Śāntanu olduğunu söylerler ve Gaṅgā da bunu onaylar. Ancak Gaṅgā, ilk önce kral Śāntanu'nun babası olan Kral Pratipa'ya kadın formunda görünür. Ganj nehri kıyısında oturan kral Pratīpa'nın yanına giden Gaṅgā, kralın sağ bacağının üzerine oturur. Krala olan arzusunu anlatan Gaṅgā, kraldan aşkını kabul etmesini ister. Kral, arzuyla dolu bir kadının reddedilmesinin doğru olmadığını bildiği için uygun sözlerle Gaṅgā'yı vazgeçirmeye çalışır. Kral, Gaṅgā'nın

⁶ Gaṅgā: Ganj Nehri

ısrarlı tavrına rağmen yanına gelip sağ tarafına oturduğunu, sağ tarafın kız evlatlar için, sol tarafın ise eşler için olduğunu, kendisinin sol yerine sağ tarafı tercih ettiğini, bunun içinde kendisini eş olarak değil ancak gelin olarak görebileceğini söyler. Kendisine duyduğu sevgiyi tüm nesline de göstereceğini söyleyen Gaṅgā, kralın sözlerini kabul eder. Kral Pratīpa, eşiyle birlikte yaptığı yoğun ibadetler sonrası ilerlemiş yaşlarına rağmen bir oğul sahibi olurlar. Śāntanu olarak bilinen oğulları büyüdüğünde kral Pratīpa, oğluna Gaṅgā'dan bahseder. Pratīpa, oğluna evlenmek için kendisine gelecek olan Gaṅgā'yı evliliği süresince hiçbir şekilde sorgulamaması, onu olduğu gibi kabul etmesi ve kendisine gösterilen sevgiye aynı şekilde karşılık vermesi için öğüt verir. Babasının ormanda inzivaya çekilmesiyle kral olan Śāntanu, zekâsı ve savaşçılığı ile ün kazanır. Av için dışarıda olduğu bir gün güzelliği ile büyüleyen Gaṅgā'yı görür ve âşık olur. Etrafında dolaşan Śāntanu'yu gören Gaṅgā da krala âşık olur. Kralın soruları üzerine Gaṅgā, Vasulara verdiği sözü hatırlayarak, krala, kendisinin kraliçesi olacağını ancak hiçbir şekilde kendisini sorgulamamasını, davranışlarının sebebini öğrenmeye çalışmamasını, böyle bir durumda kendisini terk edeceğini söyler. Gaṅgā'nın isteklerini kabul ederek evlenen kral Śāntanu, Gaṅgā'dan sekiz çocuk sahibi olur ancak Gaṅgā, doğurduğu her çocuğu 'bu senin iyiliğin için' diyerek nehre atmaktadır. Sekizinci çocuk doğduğunda kral Śāntanu, artık dayanamayarak oğul sahibi olmak istediğini, yaptığının günah olduğunu söyleyerek Gaṅgā'ya müdahale eder. Kral Śāntanu'nun kendisine verdiği sözü bozduğunu gören Gaṅgā, Cahnu'nun tüm Maharishiler tarafından tapılan kızı olduğunu söyleyerek olanları açıklar ve sekizinci çocuğu da yanına alarak Śāntanu'yu terk eder. Oğlunu sadece bir kez gören Śāntanu, ormanda olduğu bir gün oğluyla karşılaşır. Bu karşılaşma sonrasında Gaṅgā'dan oğlunu kendisine vermesini ister. Gaṅgā, çocuğu kral Śāntanu'ya verir ancak onun çocuk sahibi olamayacağını söyler. Gaṅgā'nın yanında belirli bir yaşa kadar tüm dinî metinlere hâkim olarak büyüyen bu çocuk, destanın genelinde büyük öneme sahip olan Bhīshma'dır. Bir nehrin insan formunda bedenlenmiş hâli olan Gaṅgā, kadının dişiliğinin ve annelik özelliğinin ön plana çıkarıldığı bir karakter olarak hikâye edilmiştir.

1.4.4. Satyavatī (Gandhakālī)

Mahābhārata'nın kilit karakterlerinden biri olan Satyavatī, kral Śāntanu'nun ikinci eşidir. Asıl babası Çedi kralı Upariçara Vasu, ormanda olduğu sırada karısına duyduğu arzuyla oluşan tohumunu, çocuk sahibi olmak amacıyla, bir şahin aracılığıyla

karısına göndermek ister ancak şahin yolda başka bir şahinin saldırısına uğradığı için tohum suya düşer. Yamuna nehrine düşen tohum, lanetlendiği için balığa dönüşmüş olan bir Apsarā tarafından yutulur ve balık bedeninde olan Apsarā hamile kalır. Böylece Apsarā'nın laneti bozulur ve balığın bedeninden çıkar. Balık, balıkçılar tarafından yakalanıp kesildiğinde karnından ikiz çocuklar çıkar. Balıkçılar tarafından bulunan çocuklar krala götürülür. Kral erkek çocuğu sahiplenir. Kız çocuk olan Satyavatī ise balıkçılar kralı tarafından büyütülür. Satyavatī, ilk gençlik döneminde bilge Parāṣara ile tanışır. Satyavatī'ye karşı olan duygularına hâkim olamayan Parāṣara, Satyavatī ile birlikte olmak ister. Satyavatī'nin, babasından ve ait olduğu çevreden duyduğu çekinceyi gören bilge Parāṣara, sahip olduğu olağanüstü güçlerle yaşanacak ilişkinin gizliliğini garanti eder. Ayrıca, ilişkinin ardından bekâretini geri kazanacağı ve bedeninin kötü kokulardan arınacağı sözünü vererek Satyavatī'yi ikna eder. Balıktan doğduğu için balık gibi kokan Satyavatī, bilge Parāṣara'nın kendisine duyduğu arzuya karşılık verdiğinde Satyavatī'nin kötü kokusu bilge tarafından giderilir ve güzel kokular yaymaya başlar.

Şekil 1.5: Satyavatī ve Kral Şāntanu (Varma, 1890)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Satyavatī'nin bilge Parāṣara ile olan birlikteliğinden *Mahābhārata*'nın yazarı olan bilge Vyāsa doğar. Destanda Vyāsa'nın nasıl büyüdüğüne veya çocukluğuna dair

herhangi bir anlatı bulunmamaktadır. Vyāsa'nın doğumunun ardından Satyavatī bekâretini geri kazanmış olarak hayatına devam eder. Bir süre sonra Satyavatī'nin güzelliğinden ve kokusundan etkilenen kral Śāntanu, Satyavatī'nin babasından evlenmek için izin ister. Ancak evlenme şartı olarak Satyavatī'den doğacak erkek çocuğun tahtın varisi olması istenir. Kral, tahtın varisinin ilk karısı Gaṅgā'dan olan oğlu Bhīṣma olduğu için büyük bir üzüntüyle evlenmekten vazgeçer. Babasının üzgün olduğunu gören Bhīṣma neler olduğunu öğrenir ve babası adına konuşmak üzere tekrar Satyavatī'nin babasının yanına gider. Hiçbir zaman kral olmayacağını sözünü vererek evlilik şartını babası adına kabul eder. Böylelikle Śāntanu ve Satyavatī evlenir.

Satyavatī ve Śāntanu'nun bu evlilikten Çitrāṅgada ve Viçitravīrya adlı iki oğlu olur. Kral Śāntanu'nun ölümünün ardından tahta Çitrāṅgada geçer ancak genç yaşta öldürülür. Çitrāṅgada'nın ölümüyle krallık Viçitravīrya'ya geçer. Kardeşi Bhīṣma tarafından kendisine eş olarak seçilen Ambika ve Ambalika ile yedi sene evli kalan Kral, çocuk sahibi olamadan ölür. Bunun üzerine Satyavatī soyun devamını sağlamak için evlilik dışı oğlu Vyāsa ile ölen oğlunun dul eşleri Ambika ve Ambalika'nın Niyoga⁷ usulü birlikte olmalarını sağlar. Bu birleşmelerden doğan çocuklarla soy devam eder.

Ambika ve Ambalika'dan doğan çocuklar Dhritarāshtra ve Pāṇḍu çocukları arasında oluşan anlaşmazlık sonucunda *Mahābhārata*'nın ana konusunu oluşturan büyük savaş meydana gelir. Destan içerisinde 'Kali' olarak da bahsedilen Satyavatī'nin adı Dhritarāshtra ve Pāṇḍu'nun doğumundan sonra çok fazla geçmemektedir. Ancak Bhīṣma'nın anlatımlarından hareketle çocukların büyüme dönemlerinde boş kalan tahtın Bhīṣma aracılığı ile arka planda duran Satyavatī tarafından yönetildiği söylenebilir.

Satyavatī, destanda dişilik ve annelik rollerinin yanı sıra yönetimde göstermiş olduğu etkilerle de göze çarpmaktadır. Ancak zamanla elde ettiği bu gücü, oğulları üzerinden kazandığı da görülmektedir. Satyavatī'nin hikâyesinde çok fazla üstünde durulmamış olsa da dikkat çeken bir diğer unsur, balığın karnından doğmasının ardından erkek olan ikiz kardeşi baba tarafından alınmasına rağmen Satyavatī'nin kabul edilmemiş

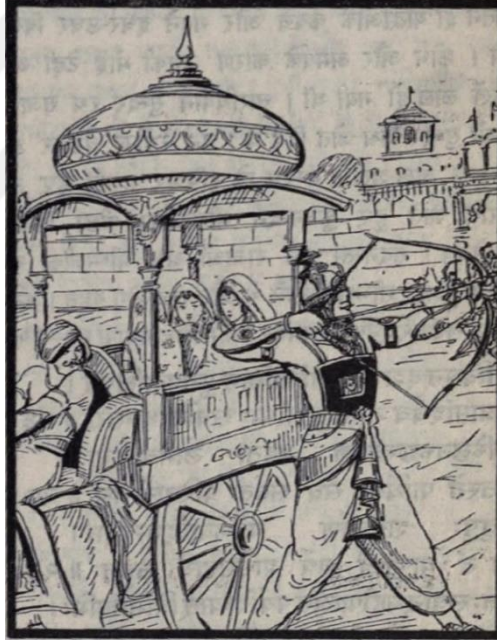
⁷ Niyoga: Kocasız çocuk sahibi olamayan veya ölen bir kadının, çocuk sahibi olabilmesi için kayını veya kocanın yakın akrabasından birinin veya kimi durumlarda saygı duyulan birinin görevlendirildiği bir Hint geleneğidir (Pallavjain, 2020). Ayrıca bkz. Ek 2

olmasıdır. Bu durum, özellikle taht varisi olarak erkeğin görüldüğü bir anlayışta, erkek çocuğun kız çocuğa tercih edildiği olgusunun bir örneği olarak düşünülebilir.

1.4.5. Amba -Ambika -Ambalika

Kāṣi kralının üç kızı olan Amba, Ambika ve Ambalika, kendileri için düzenlenen svayaṃvaradan Bhīṣma tarafından kaçırlır. Bhīṣma, kral kardeşi Viçitravīrya için kaçırdığı üç kadın için karşısına çıkan tüm krallarla savaşarak alt eder ve kızları Kuru krallığına getirir. Düğün için hazırlık yapıldığı sırada kardeşlerden en büyüğü olan Amba, Bhīṣma'ya gelerek daha önce kendisi için Saubha kralı Şalva'yı eş olarak seçtiğini, kral Şalva'nın da bu teklifi kabul ettiğini, babasının isteğinin de bu yönde olduğunu söyler. Bhīṣma, Satyavatī ve Brahmanlarla yaptığı görüşmeler sonucunda Amba'nın gitmesine izin verir. Ambika ve Ambalika ise kral Viçitravīrya ile evlenir. Yedi yıl boyunca eşleriyle mutlu bir evlilik sürdüren kral, hastalanarak ardında bir varis bırakmadan ölür.

Şekil 1.6: Bhīṣma Amba, Ambika ve Ambalika'yı kaçıırken (Pandey, 1968)



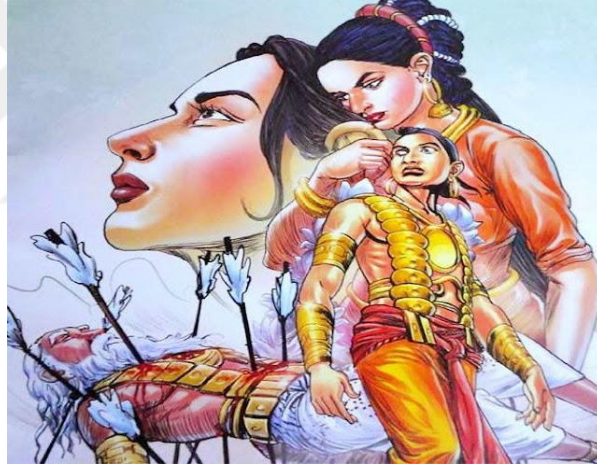
Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Satyavatī, kralın dul eşleriyle, oğluna uygun bir cenaze düzenleyerek yas tutar. Ancak kralın bir çocuğu olmadan ölmesi, soyun yok olması sorununu doğurur. Satyavatī ve Bhīṣma bu duruma çareler ararlar. Satyavatī, Bhīṣma'dan ölen kralın eşleriyle evlenmesini istese de Bhīṣma, ettiği yeminden dönmeyeceğini söyleyerek reddeder. Satyavatī, son çare olarak Bhīṣma'ya evlenmeden önce birlikte olduğu Bilge

Parāśara’dan olan oğlu Bilge Vyāsa’dan bahseder. Büyük oğlunun, ölen kralın dul eşleriyle birlikte olmasını sağlayarak, soyu sürdürecektir çocuklar doğmasını isteyen Satyavatī, Bhīshma’dan onay alınca, oğlunu düşünerek gelmesini sağlar. Annesinin isteğini kabul eden Vyāsa, ölen kralın dul eşleriyle birlikte olur ve bu birleşmelerden Dhritarāshtra ve Pāṇḍu doğar.

Ambika ve Ambalika destan süresince bu hikâyeden başka pek fazla bir yerde anılmaz. Bu hikâye içerisinde de iki kardeşin çok pasif rollerde bulundukları, sadece kendilerine söyleneni yaptıkları görülmektedir. Büyük kardeş Amba içinse durum farklıdır. Bhīshma’nın izniyle kuru krallığından ayrılan Amba, yaşadıkları sonrasında büyük bir intikam mücadelesi içerisine girer ve başta büyük savaş olmak üzere birçok hikâyede önemli bir yer tutar. Kuru krallığından ayrılıp Saubha kralı Śalva’nın yanına giden Amba, kral Śalva tarafından reddedilir.

Şekil 1.7: Bhīshma’dan intikam almak için Śikaṇḍi’ye dönüşen Amba (Kapur, 2013)



Kaynak: Amazon (amazon.com)

Bhīshma’nın kendisini eş seçim töreninde kaçırmış olması gerekçesiyle reddedilen Amba, kral Śalva’ya, evlilik töreninin gerçekleşmediğini anlatıp yalvarmasına rağmen kralın huzurundan kovulur. Amba, Śalva’nın yanından ayrılmasının ardından tekrar Bhīshma’nın yanına gider. Śalva ile arasında geçenleri Bhīshma’ya anlatan Amba, Bhīshma’dan kendisine sahip çıkmasını ister. Bhīshma, Amba’nın durumunu kardeşine anlatır. Kral Viçitravīrya kendisine eş olarak başka birini seçmiş bir kadını kabul etmeyeceğini söyler. Amba, Bhīshma’dan kendisi ile evlenmesini ister ancak Bhīshma, evlenmemek üzere ettiği yemini anlatarak Amba’yı reddeder. Bhīshma’dan da olumsuz yanıt alan Amba, yalnız başına ormanda kalır.

Ormanda münzevi hayatı yaşayan Brahmanlara ve ermişlere durumunu anlatır. Bazı Brahmanlar evine dönmesini tavsiye eder ancak Amba eve döndüğünde ailesine yaşatacağını düşündüğü utanç nedeniyle kendi krallığına dönmez. Ormanda birçok bilge ve ermişle karşılaşan Amba, bilge Paraşurāma ile tanışır. Amba'nın öyküsünü dinleyen bilge, kendisine sığınan Amba'ya, yaşadıklarından kimi sorumlu tuttuğunu, kimden intikam almak istediğini sorar. Amba, yaşadıklarının gerçek müsebbibi olduğu düşüncesiyle Bhīshma'dan intikamının alınmasını ister. Maiyetiyle Kurukshetra'ya giden Paraşurāma, eski öğrencisi Bhīshma'ya haber gönderir. Bhīshma, eski hocasının daveti üzerine bulunduğu bölgeye gider. Paraşurāma Bhīshma'dan Amba ile evlenerek mağduriyetine son vermesini ister. Bhīshma, verdiği söz nedeniyle evlenmesinin mümkün olmadığını anlatır. Paraşurāma, Amba'nın intikamını almak için Bhīshma'ya savaş açar. Bhīshma savaşı kabul eder. İki ordu arasında çıkan savaş yirmi dört gün sürer ancak kazananı olmadan sonuçlanır.

Savaşın ardından Amba, intikamını almanın tek yolu olarak katı meditasyonlar yapmayı ve ibadetlerle münzevi bir hayat yaşamayı seçer. Birçok hac yerini ziyaret edip, çeşitli meditasyonlar yapan Amba, yaklaşık on iki yıl bu münzevi yaşantıyı sürdürür. Yaptığı ibadetlerin neticesinde Tanrı Şiva, Amba'ya sonraki yaşamında erkek olup intikamını kendisinin alabileceğini ve bu yaşamındaki her şeyi hatırlayacağını söyler. Tanrı'nın kendisine sunduğu bu lütfun ardından Amba, bir ateş yakıp içine atlayarak hayatına son verir.

Sonraki yaşamında Pāñçala kralı Drupada'nın kızı olarak doğar. Kız çocuk olarak doğmasına karşın ailesinin henüz bir oğlu olmadığı için bir erkek çocuk gibi büyütülen Amba, Śikhaṇḍi adını alır. Herkes tarafından erkek olarak bilinen Amba evlilik çağına geldiğinde evlendirilir. Evlendiği kişi tarafından kadın olduğu herkese duyurulan Amba, bir Yakshadan yardım ister. Yaksha geçici süreliğine cinsiyet organını Śikhaṇḍi ile değiştirir. Śikhaṇḍi, Yaksha'nın yardımı ile erkek olduğunu ispatlar. Ancak kendisine yardım eden Yaksha, durumu öğrenen yakınları tarafından, yaptığının kabul edilemez olduğu gerekçesiyle cezalandırılır. Yaksha'ya verilen ceza, geçici olarak değiştirilen cinsiyet organlarının, sürekli kalacak hâle getirilmesidir. Böylelikle Amba'nın reankarnasyonu olan Śikhaṇḍi, erkeğe dönüşmüş olur. Śikhaṇḍi Büyük Kurukshetra savaşında da Pāṇḍavaların ordusunda komutan olarak görev yapar. Bhīshma'nın durdurulmasında ve ölümünde oynadığı rolle intikamını alır.

Amba, Ambika ve Ambalika'nın hikâyeleri, kadının kendisi için belirlenen rollere veya normlara uyması ve uymaması durumunda yaşadıklarını gösteren bir örnek olarak düşünülebilir. Ambika ve Ambalika dişilik ve soyun sürdürülmesini sağlayacak annelik rollerini belirlendiği gibi uysal bir şekilde kabul ederken, yaşanan istek dışı birliktelikten duydukları rahatsızlığın bile istemsizce dışa vurulmuş olması sorunlu çocuklara sahip olmalarıyla cezalandırılmaya yetmiştir. Amba'nın kendisi için belirlenen evliliğe karşı çıkması ise tüm hayatını acı içerisinde geçirmesine sebep olmuştur. Kadınlık dharmasına aykırı hareket eden Amba için tek çözüm yolu erkek bedenine geçişle mümkün kılınmıştır. Hikâye, bahsi geçen toplumda kadının ikincil konumunu göstermesi ve belirlenen şartlara karşı çıkması halinde asla sükûna ermeyeceğinin ima edilmesi açısından önem arz etmektedir.

1.4.6. Mādrī

Şekil 1.8:Mādrī, Kuntī ve Pāṇḍu (Rajesh, 2013)



Kaynak: RatThe (ratthes.blogspot.com)

Madra Kralı'nın kızı, Kral Pāṇḍu'nun eşidir. Pāṇḍava kardeşlerden ikisi Tanrı Aşvinlerden olan Nakula ve Sahadeva'nın annesidir. Mādrī, Pāṇḍu'nun amcası Bhīshma tarafından siyasi güçleri akrabalık bağı ile pekiştirmek amacıyla Pāṇḍu için eş olarak seçilmiştir. *Mahābhārata*'da kral Pāṇḍu'nun iki eşinden biri olan Mādrī'den eşine olan bağlılığı ve güzelliği ile bahsedilir. Kral Pāṇḍu'nun uğradığı lanet sonrası ormanda inzivaya çekilme kararıyla Mādrī de eşiyle birlikte ormanda yaşamaya karar verir. Kuntī'den ödünç aldığı mucizevi Mantra ile tanrılardan düşünce yoluyla iki çocuk sahibi olur. Mādrī'nin *Mahābhārata* içerisinde önem arz eden hikâyesi, eşinin ölümünün ardından kendisini eşinin cenaze ateşine atmasıdır. Sati geleneğinin açık bir örneği olan

bu hikâye aslında Pāṇḍu'nun uğradığı lanetin bir parçasıdır. Pāṇḍu'nun maruz kaldığı lanette, cinsel birliktelik için yaklaştığı eşinin de kendisiyle beraber öleceği söylenmiştir. Pāṇḍu'nun ölümüyle beraber sati uygulamak isteyen Mādrī, bu konudaki ısrarıyla dikkat çekmektedir. Destanın çok az bölümünde yer alan Mādrī, dişilik ve annelik rolleriyle hikâye edilmiş, bilinen ilk sati örneğinin kahramanı olmuştur.

1.4.7. Kuntī

Kuntī, Yadu kralı Śūra'nın kızı, Vasudeva'nın kız kardeşi, Pāṇḍu'nun eşidir. Prithā adı ile de bilinir. Babası, onu, daha önce söz verdiği için çocuğu olmayan kuzeni Kuntībhoça'ya verir. Kuntībhoça tarafından büyütülen Prithā, Kuntī ismini alır. Kuntī, *Mahābhārata*'da neredeyse başından sonuna kadar yer alan önemli bir karakterdir. Kuntī'nin *Mahābhārata*'da önem arz eden rolü Brahman Durvāsā ile karşılaşmasıyla başlar. Gizli ilimleri bilen, mistik güçlere hâkim olan Brahman, Kuntī'ye dilediği Tanrıdan düşünce yoluyla çocuk sahibi olabileceği bir mantra öğretir. Sahip olduğu mantranın gücünü merak eden Kuntī, mantrasını Tanrı Arka'yı⁸ düşünerek kullanır. Bu şekilde Karṇa olarak bilinen çocuğu doğuran Kuntī, evlenmeden çocuk sahibi olduğu için ailesinden çekinir ve yaptığığın utancıyla çocuğu bırakarak gider.

Şekil 1.9: Kuntī, Tanrı İndra'dan dilek dilerken (Pandey, 1968)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Kuntībhoça, kızı için bir eş seçme töreni olan svayamvara düzenler. Bu svayamvarada karşılaşan Kuntī ve Pāṇḍu evlenir. Pāṇḍu'nun uğradığı lanet nedeniyle

⁸ Tanrı Arka: Sūrya, Güneş Tanrısı

inzivaya çekildiği ormana Kuntī de Mādrī gibi eşiyle birlikte gider. Pāṇḍu, çocuğu olmadığı ve olmasının mümkün olmadığını bildiği için üzüntü içindedir ve Kuntī'den başkasıyla birlikte olup kendisine bir oğul vermesini ister. Buna karşı çıkan Kuntī daha önce sahip olduğu mantradan bahseder ve bu şekilde çocuk sahibi olmaya karar verirler. Kuntī, mantra vasıtasıyla tanrılardan üç çocuk doğurur.

Destanın ana karakterlerini oluşturan bu çocuklar Yudhishthira, Bhīma ve Arcuna'dır. Kocası Pāṇḍu ve Mādrī'nin ölümünün ardından Kuntī, Pāṇḍu'nun Tanrılar aracılığıyla doğan çocuklarını yanına alarak krallığa döner. Çocuklar, kuzenleriyle beraber büyür. Ancak yaşanan sorunlar neticesinde Kuntī, çocuklarıyla beraber krallıktan ayrılarak bir süre ormanda saklanarak yaşar.

Mahābhārata destanının ana kahramanları olan bu çocuklar üzerinde otorite sahibi ve olayları yönlendirmede kilit bir rol üstlenen Kuntī, Bhīma'nın Rākshasa Hidimbi ile olan birlikteliği veya beş kardeşin aynı kadınla evlenmesi gibi önemli noktalarda belirleyicidir. Pāṇḍavaların Draupadī ile beraber çıktığı on iki yıllık sürgün döneminde ise Kuntī, krallıkta kalmayı tercih eder. Kral Dhritarāshtra'nın eşiyle beraber ormanda yaşamayı seçmesiyle, Kuntī de onlara hizmet etmek için ormana gider. Ormanda geçirilen uzun bir dönem sonrasında, çıkan yangında kral Dhritarāshtra ve yanında bulunanlarla beraber Kuntī de ölür. Kuntī de destanda eş ve annelik rolleriyle yer almıştır.

1.4.8. Gāndhārī

Gāndhāra kralı Subala'nın kızıdır. Gāndhārī, göstermiş olduğu erdemli davranışlar neticesinde Tanrı Hara tarafından yüz çocuk sahibi olabilmekle ödüllendirilir. Bhīshma, krallığın veliaht sorununa çözüm olarak Gāndhārī'yi Dhritarāshtra için eş olarak seçmiştir. Evleneceği kralın kör olduğunu öğrenen Gāndhārī, kendini eşine adanması gerektiği inancıyla, eşinin sahip olmadığı görme yeteneğinden kendisi de vazgeçer ve gözlerini açmamak üzere bağlar. Kocasının yanına büyük bir zenginlikle gelir, erdemli davranışlarıyla saygı ve kabul görür.

Şekil 1.10: Gāndhārī ve Dhritarāshtra (Astri, 1965)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Kuntī'nin tanrılar aracılığı ile çocuk sahibi olacağını duyan Gāndhārī, şaşırır ve kendisi de çocuk sahibi olmak ister. Evine misafir olarak gelen bilge Vyāsa'ya gösterdiği misafirperverliğin bir hediyesi olarak Vyāsa, aynı anda yüz çocuk sahibi olabileceği dilek hakkını gerçeğe dönüştürür. Gāndhārī iki yıl boyunca hamile kalır. Kuntī kendisinden önce çocuk sahibi olur. Uzun hamilelik döneminden dolayı sinirlenen Gāndhārī, öfkeyle beline vurur ve büyük bir acıyla demir bir topa benzeyen bir et yığını ortaya çıkar. Üstün içgörüsüyle olayları anlayan bilge Vyāsa, hemen Gāndhārī'nin yanına gelir. Yaşananlara şaşırان bilge, neden böyle bir şey yaptığını sorar. Gāndhārī, Kuntī'nin kendisinden önce çocuk sahibi olduğunu, kendisine verilen hediyein ise bir türlü doğmayan bir et parçası olduğunu söyler. Bilge Vyāsa sözünün hiç şüphesiz gerçekleşeceğini ve yüz oğlu olacağını söyler. Getirilen suyu et topunun üzerine döktüğünde bütün olan embriyo yüz bir ayrı parçaya ayrılır. Her bir parçayı ayrı bir kap içerisine yerleştirir ve zamanı gelmeden açılmamasını söyler. Zaman dolduğunda ilk önce Duryodhana doğar. Böylece Gāndhārī yüz oğul ve bir kız çocuk sahibi olur.

Gāndhārī'nin tüm oğulları büyük savaşta Pāṇḍavalar tarafından öldürülür. Gāndhārī duyduğu tüm öfkeye rağmen yaşananların kaderin bir parçası olduğu inancıyla acısını bastırır ve Pāṇḍavaları lanetlemez ancak tüm bu yıkımların gerçekleşmesine izin

verdiği için tanrı Krishṇa'yı lanetler. Krishṇa, Gāndhārī'nin bu lanetini kabul eder ve lanet savaştan otuz altı yıl sonra Krishṇa'nın bir eğlence sırasında ölmesiyle gerçekleşir. Gāndhārī, destanda erdemli söylemleri, eşine adanmışlığı ve güçlü sözleriyle yer bulur. Günahları ve hatalarına kefaret aramak üzere eşi Dhritarāshtra, kayınbiraderi Vidura ve eltisi Kuntī ile savaştan on üç yıl sonra ormana çekilir. Uzun bir çile dönemi sonrasında ormanda çıkan bir yangında beraberindekilerle birlikte ölür.

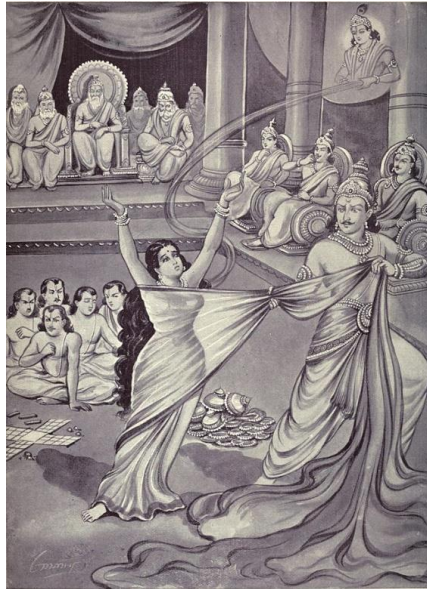
Dharmasına ve eşine olan bağlılığıyla olması istenen eş rolünün önemli bir örneği olan Gāndhārī, annelik rolünde ise normalin dışında bir davranış sergilemiştir. Tanrı Hara tarafından müjdelenmiş çocukların bir türlü doğmaması karşısında sergilediği davranışın, doğan çocukların kötü mizaca sahip olarak doğmasına neden olduğu, çocukların doğumu sırasında görüldüğü söylenen kötü işaretlere dair anlatılardan anlaşılmaktadır. Bu durum, annelik dharmasında yapılacak yanlışın kötü sonuçlara sebep olacağı mesajını verdiğini düşündürmektedir.

1.4.9. Draupadī

Pāñçāla kralının kızı olan Draupadī'ye, destanda Krishṇa, Yācñasenī, Pāñçālī olarak da hitap edilir. Draupadī, babasının düzenlediği bir svayamwara'da Arcuna tarafından kazanılır. Arcuna, Draupadī'yi annesi Kuntī ile tanıştırmak üzere getirir ancak arkası dönük olan Kuntī, oğluyla birlikte gelenin bir kadın olduğunu anlamadan, her ne getirdiyse kardeşleriyle paylaşmasını söyler. Kuntī, Arcuna'nın getirdiğinin Draupadī olduğunu öğrendiğinde ne yapacağını bilemez ve büyük oğlu Yudhishtira'dan bir çözüm bulmasını ister. Anne emrinin yerine getirilerek dharmadan çıkılmaması ve Draupadī'nin birden fazla eşle evlenirken adharmaya düşmemesi için bir yol bulması istenir. Yapılan uzun fikir alışverişlerinin ardından ve geçmişte yaşanmış hikâyelerden alınan desteklerle, Dharmadan ayrılmadan Draupadī'nin beş kardeşle evliliği uygun törenler düzenlenerek gerçekleştirilir. Draupadī sırayla büyükten küçüğe tüm kardeşlerle evlenir ve her evlilikten sonra bekâretini yeniden kazanır. Poliandri'nin bir örneği olan bu evlilikte belirli kurallar vardır. Kardeşlerden herhangi biri Draupadī ile beraberken diğer kardeşlerin odaya girmesi yasaklanmıştır ve bu kuralın ihlali hâlinde ihlal eden kardeş sürgüne gönderilir. Çoklu bir evlilik içerisinde bulunmasına rağmen Draupadī, destanda örnek bir eş ve kadın olarak anlatılmaktadır.

Destanda yer alan kadın karakterler arasında Pāṇḍava kardeşlerin eşi olması bakımından en fazla hikâyeye sahip olan kadın Draupadī'dir. Güzelliğiyle övülen Draupadī, destanda birden fazla hikâyede arzu edilen, kaçırılan veya tacize uğrayan kadın olarak yer almıştır. Örneğin eşleriyle ormanda sürgün hayatı yaşadığı dönemde, yalnız olduğu sırada Dhritarāshtra'nın damadı olan kral Jayadratha, Draupadī'den eşlerini bırakarak kendisiyle beraber gelmesini istemiş, Draupadī'nin olumsuz yanıtı üzerine zorla kaçırmıştır. Pāṇḍavalar tarafından yakalanan Jayadratha, karısının dul kalmasını önlemek amacıyla ayaklar altına yatarak dilediği özür ve yaptığını üzerinde bulunduracak çeşitli küçük düşürücü cezalandırmalar sonrasında serbest bırakılmıştır. Benzer bir diğer hikâye de sürgünün son yılında yaşanır. Komutan Kīçaka tarafından tacize uğrayan Draupadī, Bhīma'nın yardımıyla kurtulur. Yine Yudhishthira, tüm varlığını, krallığını, kardeşlerini ve özgürlüğünü kumar masasında kaybettiğinde, Draupadī Duryodhana'nın tacizine uğramıştır. Zar oyununda en son kaybedilen Draupadī, regl döneminde olmasına rağmen üzerinde tek parça kıyafetle kalabalık bir meclisin olduğu salona getirilerek çeşitli saygısızlıklara maruz kalır. Bunun üzerine söyledikleri, eşlerine karşı olan tutum ve intikama yönlendiren söylemleriyle büyük savaşa giden yolda önemli bir etken olmuştur.

Şekil 1.11: Kral meclisinde Duryodhana tarafından giysileri çekiştirilen Draupadī (Astri, 1965)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Hikâyeler içerisinde yer aldığı diyaloglarda Draupadī'nin kendi anlatımıyla o dönemde ideal kadının nasıl olması gerektiğine, nasıl iyi bir eş olunacağına yönelik

söylemler yer almaktadır. Eşlerine adanmış bir karakter çizen Draupadī'nin haksızlığa ve zorbalığa uğradığı sıralarda kendini yüksek sesle savunmaktan geri durmayan, eşlerini eleştiren ve kendi doğrularıyla eşlerini yönlendiren bir role de sahip olduğu görülmektedir. Draupadī'nin sözlerinden uysallığı kadar öfkesini ve hırsını da anlamak mümkündür. Özellikle Krishṇa'nın eşi Satyabhāma ile aralarında geçen diyalog, kadınlık ve eşlik dharmasına sadakatle bağlı olan Draupadī'nin bunu eşleri aracılığıyla sahip olacağı güce ve/veya eşleri üzerinde bırakacağı etkiye ulaşmak için gönüllü olarak yürüttüğünün bilgisini vermesi bakımından önemlidir. Yani Draupadī, güce ulaşmak için 'hizmet kadının gücüdür' dharmasını benimseyerek gönüllü bir uysallık örneği sergilemiştir. Draupadī'ye annelik rolü bakımından baktığımızda ise beş çocuğu olmasına rağmen bu yönüyle çok fazla ön plana çıkmadığı görülür. Hatta Satyabhāma ile yaptığı konuşmada, kadının önceliğinin kocası olduğunu ve çocuklarını ön plana almaması gerektiğini söylemiştir. Draupadī'nin bu tutumu destanda yer alan diğer kadınların aksine duygusallıktan uzak, rasyonel bir karakter olduğunu göstermektedir.

1.4.10 Subhadra

Vārshṇeya soyundan kral Vasudeva ve Rohiṇī'nin kızı olan Subhadra, Krishṇa ve Balarāma'nın da kız kardeşidir. Draupadī ile olan evlilikte koyulan kuralları yanlışlıkla ihlal ettiği için bir yıl süreyle sürgüne gönderilen Arcuna, bu yolculuk sırasında Subhadra'ya âşık olur. Arcuna'nın aşkını anlayan Krishṇa, Arcuna'ya kardeşi Subhadra ile evlenmesi için müsaade etmesine rağmen daha önceki evliliklerinden dolayı aile onayı almasının mümkün olmadığını söyleyerek düzenlenecek bir svayamvara törenine katılmak yerine Subhadra'yı kaçırmamasını tavsiye eder. Krishṇa'nın önerisi üzerine Arcuna, Subhadra'yı kaçıır. Subhadra'nın ailesiyle olan bir mücadelenin ardından anlaşma sağlanır ve Arcuna sürgünün son dönemini Subhadra ile geçirir. Sürgün döneminin bitmesiyle Arcuna ailesinin yanına döner.

Şekil 1.12: Kuntī ve Draupadī’ye saygısını gösteren Subhadra (Astri, 1965)



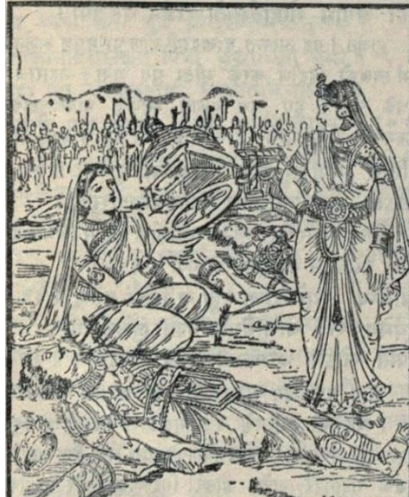
Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Draupadī, kendisini ziyarete gelen Arcuna’ya evliliği nedeniyle öfkeli ve Subhadra’nın yanına dönmesini söyler. Arcuna’nın olanları anlatmasının ardından Subhadra, Draupadī’ye gider ve saygısını sunar. Draupadī’ye onun hizmetkârı olduğunu belirtir. Subhadra’nın alçak gönüllüğünden hoşnut kalan Draupadī onu bir kız kardeş olarak kabul eder. Subhadra’nın oğlu Pāṇḍavaların neslini devam ettiren Abhimanyu’dur. Subhadra, destanda Draupadī kadar ön planda bir karakter olmamasına rağmen Pāṇḍavaların soyu ve krallığı onun oğlu Abhimanyu’dan olan torunu ile devam eder. Pāṇḍavaların Draupadīyle beraber ormanda gizlenerek geçirdikleri on üç yıl boyunca geride kalan tüm çocukların bakımını Kuntīyle beraber üstlenir. Otuz altı yıl süren krallığın ardından tahtı Arcuna’nın ve Subhadra’nın torunu Pārikshit’e bırakarak ormana çekilen Pāṇḍavalar ve Draupadī’nin, Subhadra’dan krallıkta kalarak Pārikshit’e yardımcı olmasını istemeleri, Subhadra’nın geri planda olsa da önemli bir karakter olduğunu göstermektedir. Destanda ölümüne dair net bir ifade yoktur ancak Pāṇḍavaların ölüm haberinin ardından Uttarā ile beraber ormanda inzivaya çekilir. Subhadra da destanda eşlik ve annelik rolüyle yer bulmuştur.

1.4.11. Ulūpī

Ulūpī, Nāga kralı yılan Kauravya'nın kızıdır. Arcuna'nın dört eşinden biri olan Ulūpī, destana Arcuna'nın Draupadī ile olan evlilikte ihlal ettiği kural nedeniyle çıktığı sürgün yolculuğunda girer. Yolculuğu sırasında önemli hac yerlerini ziyaret eden Arcuna arınmak için Ganj nehrine girer. Suyun içindeyken, istediği her yere seyahat edebilen Ulūpī tarafından suyun derinliklerine doğru çekilir. Ulūpī tarafından Nāgaların sarayına getirilen Arcuna burda gördüğü bir ateş etrafında ritüellerini tamamlar ve sonrasında Ulūpī'ye kim olduğunu sorar. Kendini tanıtan Ulūpī, Arcuna'ya kendisini gördüğünde âşık olduğunu anlatır ve kendisinin olmasını ister. Arcuna kendisi üzerinde kontrolü olmadığını, on iki sene boyunca Brahmacharya sözüne sadık kalması gerektiğini, bu nedenle isteğini yerine getiremeyeceğini söyler. Ulūpī, Arcuna'nın bu sözleri üzerine, çıktığı yolculuğun sebebini ve yaşadıklarını bildiğini, uyması gereken Brahmacharya sözünün sadece Draupadī için geçerli olduğunu anlatır. Kendisi ile kuracağı herhangi bir ilişkinin, sözünde durmamak olarak nitelendirilmeyeceğini ve herhangi bir şekilde Dharmaya ters düşmeyeceğini, aksine aşkıdan ölmek üzere olan kendisini hayata bağlayarak dharmaya hizmet edeceğini söyleyerek Arcuna'yı ikna eder. Arcuna, Ulūpī ile bir gece geçirdikten sonra oradan ayrılır. Arcuna ve Ulūpī'nin bu ilişkiden Īrāvān isimli bir oğulları olur.

Şekil 1.13: Oğluyla girdiği savaşta ölen Arcuna'nın tekrar dirilmesi için göğsüne sihirli mücevher taş yerleştiren Ulūpī (Astri, 1965)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Ulūpī'nin hikâyesi destanın iki farklı bölümünde birtakım farklılıklarla anlatılmaktadır. Arcuna'ya olan aşkını belirtmekten çekinmeyen Ulūpī'den, ikinci

anlatımda dul bir kadın olarak bahsedilmiştir. Ayrıca Ulūpī'nin, yarı ilahi Tanrı olarak bilinen, kimi zaman insan kılığına bürünebilen bir yılan türünden olması, Hikâyeye türler arası evliliğin örneği olması bakımından önem kazandırmaktadır. Ancak farklı bir türde olmasına rağmen Ulūpī, hikâyede dişilik ve eşlik rolünde yer almıştır.

1.4.12. Çitrāṅgadā

Arcuna, Ulūpī'nin yanından ayrıldıktan sonra birçok hac yerini ziyaret eder. Bir gün Maṇalūra kralı Çitravāhana'yı ziyarete giden Arcuna, kralın Çitrāṅgadā adlı güzel kızını görüp âşık olur. Arcuna kral Çitravāhana'ya kızıyla evlenmek istediğini söyler. Arcuna'nın isteğini duyan kral çok eski atalarından başlayarak kendilerine kadar gelen taht varisi sorunundan bahsetmeye başlar. Atalarından birinin çocuğu olmadığını, bu nedenle en az bir çocuk sahibi olabilmek için zorlu ibadetler ve ritüeller gerçekleştirdiğini, bunun sonucunda da kendinden sonraki her nesilde bir çocuk sahibi olma hakkı kazandığını anlatır. Kral kendisine kadar olan tüm nesillerde doğan çocukların erkek olmasına karşın kendisinin kızı olduğunu, bu nedenle de kızına kendi soyunu devam ettirecek bir oğul gözüyle baktığını, eğer kızından doğan çocuğun kendi soyunun ve tahtının varisi olmasını kabul ederse kızıyla evlenebileceğini söyler. Bu şartı kabul eden Arcuna, Çitrāṅgadā ile evlenir, üç kış boyunca orda kalır ve bu evlilikten Babhruvāhana isimli oğulları olur.

Şekil 1.14: Arcuna, Maṇalūra kralından kızı Çitrāṅgadā ile evlenmek için izin isterken (Astri, 1965)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

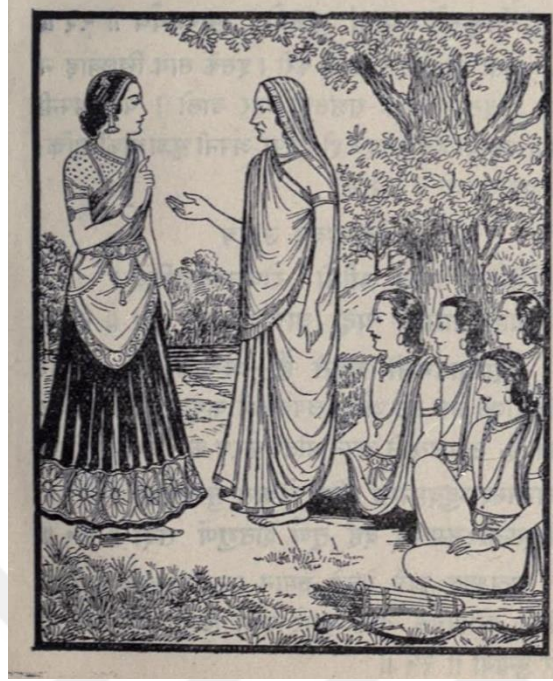
Ulūpī ve Çitrāṅgadā'nın yolları büyük savaşın ardından meydana gelen bir olayda kesişir. Arcuna'nın, Vasular tarafından savaşta Bhīshma'nın öldürülmesinden

sorumlu tutularak lanetlendiğini duyan Ulūpī, babasından yardım ister. Babasıyla Vasulara giden Ulūpī lanetin gerçekleşeceğini Arcuna'nın kendi oğlu Babhruvāhana tarafından öldürüleceğini ancak mücevher bir taşın göğsüne konulmasıyla tekrar hayata döneceğini öğrenir. Ulūpī, babasıyla savaşıp lanetin bir an önce gerçekleşerek bitmesi için Babhruvāhana'yı kışkırtır. Babasına olan öfkesine yenilen Babhruvāhana, onu düelloya davet eder ve güçlü oklarıyla Arcuna'yı öldürür. Oğlunun kocasını öldürdüğünü gören Çitrāṅgandā, ağıtlar yakarak Ulūpī'yi suçlar. Çitrāṅgandā eşinin ölümünün ardından, ölüm orucu tutularak onunla birlikte öleceğini söyler. Yaşadığı olayın etkisiyle kendinden geçen Babhruvāhana kendine geldiğinde yaptığı hatanın farkına varıp, pişman olur ve annesiyle birlikte kendisi de ölüm orucu tutacağını söyler. Olanları izleyen Ulūpī, hızla mücevher taşı getirir ve Babhruvāhana'ya verir. Taş Arcuna'nın göğsüne konulduktan sonra Arcuna uykudan uyanır gibi yerinden doğrulur ve olanları anlamaya çalışır. Ulūpī kendisine olanları anlatır. Çitrāṅgandā da destanda Ulūpī gibi eşlik ve annelik rolleriyle yer bulmuştur.

1.4.13. Hiḍimbi

Pāṇḍava kardeşlerden Bhīma'nın ilk eşi olan Hiḍimbi, aslında bir Rākshasa'dır. Hiḍimbi'nin *Mahābhārata*'da yer alan hikâyesi Pāṇḍavaların anneleriyle beraber ormana sığınmalarıyla başlar. Gece olunca dinlenmek isteyen Pāṇḍavalar uyurken Bhīma, insan avlayarak yaşamlarını sürdüren Rākshasalara karşı nöbet tutar. Ormanda gezinen insanların kokusunu alan Rākshasa Hiḍimba, kardeşi Hiḍimbi'yi tuzak kurması için gönderir. Ancak Hiḍimbi, Bhīma'yı görünce âşık olur. Form değiştirip güzel bir kadın kılığına girerek Bhīma'nın yanına gider. Bhīma ile tanışmasının ardından gerçek kimliğini ve abisi tarafından onlara tuzak kurmak üzere gönderildiğini anlatır. Bhīma'ya olan aşkını anlatan Hiḍimbi, Bhīma tarafından reddedilince Kuntī'den yardım ister. Kuntī, Bhīma'dan Hiḍimbi ile evlenmesini ister. Bhīma bir süre kendilerine saldıran Rākshasa Hiḍimba ile savaşır ve onu öldürür. Hiḍimba'nın ölümünün ardından Bhīma ve Hiḍimbi evlenir. Bu birliktelikten Ghaṭotkaça adı verilen çocuk doğar. Ghaṭotkaça Büyük Kurukshetra savaşında Pāṇḍavaların kazanmasında önemli bir rol oynar.

Şekil 1.15: İnsan kılığında Rākshasa Hiḍimbi, Kuntī ve Pāṇḍavalar (Pandey, 1968)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Hiḍimbi'nin Bhīma ile olan bu hikâyesi farklı canlı formları arasında gerçekleşen bir evlilik olması bakımından önemlidir. Ayrıca Bhīma'yı etkilemek için vahşi görünüme sahip bir formdan güzelliği ön planda olan bir kadına dönüşmesi, dişilik ve güzellik kavramlarının o dönemde birbiriyle olan bağlantısını göstermektedir. Hikâye, 'dişi olan, erkeği etkiyebilmek için güzel olmalıdır' söylemini yansıtmıştır. Hiḍimbi, insan eti yiyen canavar rolünden, dişilik ve annelik rolüne geçiş yapmıştır.

1.4.14. Mādhavī

Destan içerisinde sadece bir hikâyede karşımıza çıkan Mādhavī, uysal beden kavramına örnek gösterilebilecek en dikkat çekici karakterlerden biridir. Yayāti ve bir Apsarā'nın kızıdır. Mādhavī, sonsuza dek bekaretini tekrar kazanmasını sağlayacak ilahi güçlere sahiptir.

Şekil 1.16: Mādhavī (Bapat, 2017)



Kaynak: Roba's World (robasworld.com)

Mādhavī'nin hikâyesi Vişvāmitra'nın öğrencisi Gālava'ya bir ders vermek için, 800 siyah kulaklı beyaz at istemesiyle başlar. Birçok kişiyle görüşen Gālava, sonunda kral Yayāti'ye gelir. Yayāti'ye durumunu anlatır ve ondan 800 siyah kulaklı beyaz at ister. Yayāti böyle bir zenginliğe sahip olmadığını söyler ve kendisinden istenen yardımı geri çevirmemek, durumu telafi etmek için kızı Mādhavī'yi Gālava'ya teklif ederek onun ilahi güçlerini anlatır. Yayāti'nin kızı Mādhavī'yi yanına alan Gālava, Ayodhya kralı Haryaşva'ya gider. Kral Haryaşva'dan krallık için dört güçlü veliaht doğurabilecek Mādhavī ile evlenmesini, karşılığında çeyiz olarak 800 siyah kulaklı beyaz at vermesini ister. Kral, bu özelliklere sahip sadece 200 atı olduğunu söyler ve Mādhavī'nin evlenmeden kendisine bir çocuk doğurmasını ister. Mādhavī, Gālava'ya bakireliğini istediği zaman geri kazanabileceği ilahi gücünü hatırlatarak kabul etmesini söyler. Böylece Mādhavī, 200 at karşılığında oğlu Vasumanāsa'yı doğurur. Doğumdan bir müddet sonra çocuğu bırakıp ayrılan Mādhavī bekâretini geri kazanır. Gālava onu Kāṣī kralı Divodāsa'ya götürür ve Mādhavī yine iki yüz siyah kulaklı beyaz at karşılığında Pratardana adı verilen bir çocuk sahibi olur. Bu çocuğu da babasına bırakıp ayrılan Mādhavī, bekâretini tekrar kazanır. Sonra Gālava, onu Bhoca kralı Auṣīnara'ya götürür ve Mādhavī, 200 at karşılığında kral Auṣīnara için Şibir adında bir oğul doğurur. Gālava siyah kulaklı beyaz atları olan başka bir kral bulamaz ve 600 atla, efendisi Vişvāmitra'ya döner. 200 atı eksik olan Gālava, Vişvāmitra'ya Mādhavī'yi teklif eder. Vişvāmitra ilk önce kendisine gelseydi at isteğinden vazgeçip Mādhavī'yi kabul edebileceğini

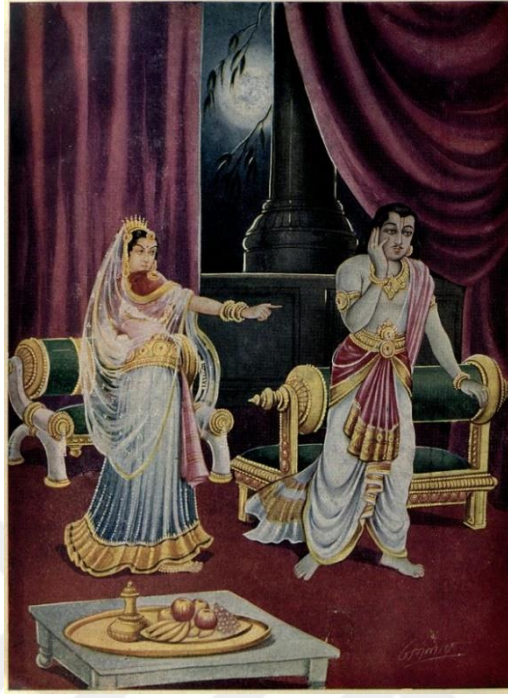
söyleyerek Mādhavī'den çocuk sahibi olma isteğini dile getirir. Daha sonra Mādhavī, Viṣvāmitra için büyük bir kral olan Aṣṭaka'yı doğurur. Görevini sonlandırarak borcunu ödeyen Gālava, ormana döner. Viṣvāmitra, Mādhavī'yi ilahi gücü sayesinde hâlâ bakire olarak babası Yayāti'ye gönderir. Yayāti, Mādhavī'nin evliliğini ayarlar. Ancak, evlilik yaşamı ve çocuk doğurma ile tamamen ilgisiz olan Mādhavī, yeniden evlenmeyi reddederek ormanda münzevi bir hayat yaşamayı seçer. Mādhavī'nin sahip olduğu bu dört çocuk, gerçekleştirdikleri Dharmalar aracılığıyla kibri ve kınamaları nedeniyle cennetten kovulan dedeleri Yayāti'nin, yeniden statü kazanarak cennete yükselmesini sağlarlar.

Mādhavī, hikâyesi boyunca uysal bir karakter çizmektedir. Babası tarafından bir eşya gibi hediye edilmesini sessizce kabul etmiş, kendisine verilen görevleri reddetmeden yerine getirmiştir. İçinde yer aldığı toplumda bekarete verilen önemin de bir örneği olan bu hikâye, bekaretini sürekli yenileyebilme gücünü elinde bulunduran Mādhavī'nin bu özelliği nedeniyle birden fazla kişiden çocuk sahibi olması sağlanmıştır.

Destan geneline bakıldığında kadının birden fazla kişiyle olan ilişkisinin hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Kadının çoklu evliliğinin bir diğer örneği olan Draupadī'nin beş kardeşe olan evliliği sırasında da bu yönde tartışmalar yaşanmıştır. Her iki durumda da ortak olarak görülen nokta, kadınların her birliktelik sonrasında bekaretini geri kazanması olmuştur. Bu da kadının evliliğindeki bağlayıcı konunun bekaret olduğu fikrini oluşturmaktadır. Mādhavī'nin yaşadıkları sonrasında kendisine kalıcı bir evlilik ayarlanmasını reddederek münzevi bir hayatı tercih etmiş olması, yaşadığı birlikteliklerden duyduğu rahatsızlığı ve bu birliktelikleri, gönüllü bir tercihten ziyade toplumsal şartların getirdiği bir zorunluluktan dolayı yaşadığını göstermesi bakımından da önemlidir. Dişilik rolüyle ön planda olan Mādhavī, annelik rolüyle normalden farklı olarak çocuklarından kolayca vazgeçen bir imaj çizmiştir.

1.4.15 Urvaş

şekil 1.17: Urvaş ve Arcuna (Astri, 1965)



Kaynak: Wikimedia Commons (wikimedia.org)

Urvaş, tanrılar diyarında yaşayan güzelliği dillere destan bir Apsar dır. Arcuna evlilik kurallarını yanlışlıkla ihlal ederek sürgüne gittiğinde, tanrılardan yerine getirdiği ritüeller ve yaptığı ziyaretler neticesinde silahlar elde eder. Tanrı  ndra, Arcuna'nın silah elde etmesi için  itrasena ve Urvaş'den müzik ve dans eğitimi almasını sağlar. Urvaş, bu dersler sırasında Arcuna'ya  şık olur. Arcuna'nın kendisine eş olmasını isteyen Urvaş bunu dile getirir. Ancak Arcuna, Urvaş'ye kendisini eş olarak görmesinin imk nsız olduğunu, ona bir anne, bir eğitmen gözüyle baktığını belirtir. Arcuna'dan aldığı bu cevap karşısında çok öfkelenen Urvaş, Arcuna'yı iktidarsız bir erkek olarak yaşaması için lanetler. Indra, lanetin süresini bir yıla indirir. Urvaş'nin bu laneti on üç yıllık sürgün döneminin son yılını gizlenerek geçirmesi gereken Arcuna'nın, hadım bir müzik ve dans  ğretmeni olarak gizlenmesini kolaylaştırır. Urvaş, destanda dişiliği ve güzelliğiyle ön plana çıkmış bir karakterdir.

1.4.16 Damayantī

Şekil 1.18: Damayantī ve Nala (Randall, 2003)



Kaynak: The British Museum (britishmuseum.org)

Damayantī, Vidarbha kralı Bhīma'nın güzelliği ile ünlenmiş kızıdır. Kral Nala ile olan evliliği ile destanda yer bulan Damayantī'nin hikâyesi, kral Yudhishthira'nın zar oyununda herşeyini kaybetmesiyle içine düştüğü üzüntüden sıyrılması için kendisinden daha bedbaht olan bir kral ve kraliçenin hikâyesi olarak Brihadaşva tarafından anlatılmaktadır.

Birbirlerinden farklı ülkelerde yaşayan kral Nala ve Damayantī, kulaklarına gelen söylentiler ve övgülerle birbirlerinden haberdar olurlar. Damayantī'yi görmeden ondan etkilenen Nala, derin düşünceler içerisinde koruluklarda gezinirken karşısına altın renginde kuğular çıkar. Nala, kuğulardan birini yakalayınca kuğu kendisine zarar vermemesi hâlinde Damayantī'ye giderek ondan bahsedeceğini, böylece Damayantī'nin ondan başka birine bakmayacağını söyler. Nala, kuğunun sözlerini duyunca onu serbest bırakır. Sürüyle beraber Damayantī'nin olduğu bölgeye giden kuğu, ona Nala'dan bahseder. Güzelliği, eşsizliğiyle ilgili övgülerde bulunur. Damayantī'nin yanından ayrılan kuğu, bu kez olanları anlatmak için Nala'nın yanına gider. Kuğunun ayrılmasının ardından Damayantī, Nala'yı düşünmeden edemez. Sürekli düşünceli ve üzgün hâlini gören babası, kızının yetişkinliğe eriştiğini düşünerek onun için bir svayamvara töreni düzenler.

Tüm krallar svayamvara törenine katılmak üzere Vidarbha krallığına doğru yola çıkar. Damayantī'nin svayamvarasını duyan Tanrılar Şakra (İndra), Agni, Varuṇa ve Yama da törene katılmak isterler. Vibardha'ya gittikleri sırada Nala ile karşılaşan tanrılar Nala'yı Damayantī'ye kendilerinden birini eş olarak seçmesi için elçi olarak gönderirler. Gönülsüz olmasına rağmen elçilik görevini üstlenen Nala, Tanrıların yardımıyla görünmeden saraya girer. İlk kez karşı karşıya gelen Nala ve Damayantī birbirlerine karşı duydukları sevgiye rağmen Nala, neden geldiğini anlatarak, Tanrılardan birini kendisine eş olarak seçmesi gerektiğini söyler. Damayantī, Nala'ya svayamvara töreninde herkesin önünde kendisini eşi olarak seçeceğini bu nedenle de herhangi bir cezalandırılmaya maruz kalmayacağını söyler. Damayantī'nin yanından ayrılan Nala, Tanrılara Damayantī'nin söylediklerini açıkça anlatır. Tören günü geldiğinde tüm tanrılar Nala'nın kılığında tören alanına gelir. Yanyana duran beş Nala'yı gören Damayantī, zihninden tüm tanrılara saygısını sunarak gerçek Nala'yı bulmasına yardım etmeleri için dua eder. Damayantī'nin saf ve temiz kalbine ve Nala'ya duyduğu aşka inanan tanrılar, tanrısal özelliklerini belli ederek gerçek Nala'yı bulmasına yardım ederler.

Nala ve Damayantī'nin evlilik töreninin ardından ayrılan Tanrılar, yolda Tanrı Kali (Şiva) ile karşılaşır. Tanrı Kali, Damayantī'nin svayamvarasına gittiğini söylediğinde Tanrılar, törenin bittiğini, Nala ve Damayantī'nin kendilerinin de onayı ile evlendiğini belirtirler. Svayamvaranın sonlandığını duyan Kali, yol arkadaşı Dvāpara'ya öfkesine hâkim olamadığını, Nala'nın krallığını elinden alarak onu sefil hâle getireceğini söyler. Dvāpara'dan zarlarıyla kendisine yardım etmesini ister. Tanrı Kala, Nala'nın krallığının olduğu bölgede yaşamaya başlar. On iki sene boyunca Nala'dan intikam alabilmek için onu izlemeyi sürdürür. Günün birinde tam temizlenmeden kutsal bir tören düzenlemesini fırsat bilerek, Nala'yı ele geçirir. Kala, Nala'nın kardeşi Pushkara'ya giderek onu Nala ile zar oyunu oynamaya ikna eder. Kali'nin kontrolü altında olan Nala, Pushkara'nın meydan okumalarına karşı çıkamayarak zar oynamayı kabul eder.

Yaklaşık altı ay boyunca devam eden oyunlarda, Damayantī'nin tüm çabalarına rağmen Nala her şeyini kaybeder. En son karısı için oynaması istenen Nala, aşkının gücüyle kendisini kontrol eden Kali'ye karşı koyarak oyun masasından kalkıp ormana doğru gider. Damayantī de eşini takip eder. Krallıktan ayrılmasının ardından Pushkara, Nala'yı destekleyenleri, ona yardım edenleri öldüreceğini duyurur. Bu nedenle hiç kimseden yardım alamadan ormanda zorlu günler geçirirler. Kral Nala, yorgunluktan ve

açlıktan uyuyakalmış olan karısı Damayantī'den ayrılırsa işlerin kolaylaşacağını düşünür. Hâlâ Kali'nin kontrolünde olan Nala, aşkının gücüyle defalarca geri dönse de Kali'nin yönlendirmeleriyle Damayantī'yi uyuduğu yerde bırakarak gözden kaybolur.

Uyandığında Nala'yı yanında göremeyen Damayantī, acı içerisinde çırpınarak ağlar. Bir yandan da sesini duyurabilmek için Nala'ya seslenir. Ormanda dolaştığı sırada yılan saldırısına uğrayan Damayantī, bir avcı tarafından kurtarılır. Başından geçenleri avcıya anlatan Damayantī, avcının kendisine arzuyla saldırmaya kalkması üzerine onu lanetleyerek ölümüne sebep olur. Avcının ölümünün ardından Damayantī günler ve geceler boyunca vahşi hayvanlarla dolu ormanlarda haykırarak eşini aramayı sürdürür. Gördüğü hayvanlara, ağaçlara, inzivaya çekilmiş insanlara derdini anlatır.

Ormanda uzun süre feryat ederek dolaşan Damayantī, bir kervanla karşılaşır. Kervanda bulunanların meraklı soruları üzerine başına gelenleri anlatır. Çedi kralının da aralarında bulunduğu kervana katılan Damayantī, kocasını bulma ümidiyle Çedi krallığına gelir. Perişan bir hâlde krallığın başkentine giriş yapan Damayantī, meraklı gözlerin takibinde krallığa doğru ilerler. Damayantī'nin arkasında büyük bir kalabalıkla yürüdüğünü gören Çedi kralının annesi onu yanına alarak kalabalığı dağıtır. Damayantī'nin büyük bir üzüntüyle hikâyesini anlatmasının ardından kraliçe, yanında kalmasını, onun için kocasını bulduracağını söyler. Damayantī, hiç yemek yememek, hiçbir erkekle konuşmamak ve istediği zaman Brahmanlarla görüşebilmek şartlarıyla sarayda kalmayı kabul eder.

Damayantī'nin yanından ayrılan Nala, ormanda olduğu sırada bir yangına şahit olur. Yangının içerisinden gelen sese doğru yürüyen Nala, ateşin ortasında duran yılanların kralını görür. Nala'yı gören yılan bir zamanlar bir Brahmanın ölümüne sebep olduğu için lanetlendiğini ve ateşin içinden çıkamadığını anlatır. Kendisini kurtarması durumunda içinde bulunduğu tüm sıkıntılara son vereceğini söyler. Nala, ateşin içinde bulunan yılanı alarak ateşten uzak bir alana götürür. Yılan kralı Nāga, Nala'yı ısırarak onu çirkin bir cüceye dönüştürür. Ruhunu ele geçirenin bedeninde hapsolmasını sağlayan bu zehrin, kendisini yönlendireni yaptığından vazgeçmemesi hâlinde yok edeceğini söyleyen yılan Nāga, Nala'ya Ayodhya kralı Rituparṇa'ya hizmet etmesini tavsiye eder. Ayrıca Nala'ya onu istediği zaman eski hâline döndürecek sihirli bir giysi verir. Nala, kral Rituparṇa'ya giderek ona hem arabacı hem de aşçı olarak hizmet eder.

Nala ve Damayantī'nin ormana gitmesinin ardından Damayantī'nin babası Bhīma büyük endişe duyar. Kızı ve damadını bulana ödüller vadederek her yerde arar. Damayantī ve Nala'yı arayan Brahmanlardan biri Çedi krallığına uğrar, krallıkta yaşamaya başlayan Damayantī'yi görür. Kederden bitap düşmüş hâline rağmen onu tanır. Yanına giderek babası tarafından arandığını anlatır. Brahmanla beraber babasının krallığına dönen Damayantī, kocasının durumundan duyduğu endişeden bahsederek onun da aranmasını ister.

Bhīma, kızının kocasını bulmaları için Brahmanları yeniden görevlendirir. Damayantī, Brahmanlar ayrılmadan önce her yerde söylemeleri için bazı sözler söyler. Bu sözlere tepki veren biri olması durumunda hemen krallığa dönerek kendisine haber verilmesini ister. Brahmanlar ayrıldıktan bir süre sonra Ayodhya şehrine gelen bir Brahman, Damayati'nin sözlerini herkese anlatır. Kimse bir şey söylemez. Tam ayrılacağı sırada Bāhuka onunla konuşur ve Damayantī'nin durumu hakkında sorular sorar. Bunun üzerine Brahman hemen krallığa dönerek Bāhuka'nın söylediklerini Damayantī'ye anlatır. Damayantī, annesinin yanına giderek babasının haberi olmadan bir haber göndermek istediğini söyler. Brahmanı yeniden görevlendirerek Ayodhya'ya gönderir ve orda kendisinin yeniden eş seçeceği bir svayamvara düzenlediğini krala haber verir.

Kral, arabacısı Bāhukayla birlikte yola çıkar. Damayantī'nin ikinci eş seçeceğini duyan Bāhuka, mümkün olan en kısa sürede svayamvaraya ulaşmak için en hızlı atları seçer. Yolda giderlerken Ayodhya kralına atlar hakkında bildiklerini öğreten Bāhuka, karşılığında zarlar hakkındaki her şeyi öğrenir. Bāhuka'nın zarlar hakkında bilgi sahibi olmasının ardından bedeninde hapsolan Kali, Bāhuka'nın bedeninden ayrılarak ondan kendini lanetlememesini ister. Kali, Nala'nın hikâyesini anlatan hiç kimsenin başına kötü olaylar gelmeyeceğinin sözünü verir. Bunun üzerine Nala, Kali'yi affeder.

Hızla svayamvaranın yapıldığı şehre Bāhuka olarak gelen Nala, Damayantī ile yüzleşir. Nala, tüm yaşananların sebebinin Kali olduğunu anlatır. Kali'nin artık kendilerine zarar veremeyeceğini bilen Damayantī ve Nala, Bhīma'nın krallığında bir süre kalırlar. Daha sonra kardeşinin kendisinden aldığı krallığa giden Nala, bir zar oyunu daha oynamak istediğini söyler. Tüm kazandıklarını ve eşini ortaya koyan Nala, zar

oyununu kazanarak tüm kaybettiklerini geri alır. Böylece yaşadıkları dört yıllık zorlu dönem sona erer.

Büyük bir aşk hikâyesinin kahramanlarından biri olan Damayantī, tüm öykü boyunca eşine sadakatle bağlı bir kadın rolündedir. Kendini eşine adanmışlığını gösteren davranışları, destan genelinde var olan kadın dharmasıyla uyumlu bir çizgidedir. Ayrıca tıpkı kral Yudhishtira'nın eşini kumar masasına koymasına gibi burda da Damayantī'nin kazanılacak bir eşya veya mal gibi kumar ödülü olarak teklif edilmesi, dönemin toplumunda kadının erkeğin sahip olduğu bir eşya gibi görüldüğünü düşündürmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

BIYO-İKTİDAR VE TOPLUMSAL CİNSİYET KURAMLARI

2.1. Foucault'ya Göre İktidar, Özne ve Biyo-İktidar

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Michel Foucault, fikirleri ve eserleriyle düşünce tarihine önemli katkılar sağlamıştır. İktidar, biyo-iktidar, biyo-politika, özne, bilgi ve söylem gücü gibi kavramlar üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Foucault, eserlerinde bu kavramlara yüklediği bakış açısıyla iktidar, bilgi ve ahlak gibi olguların tarihsel süreç içerisindeki değişimini “arkeolojik yöntemle incelediği çalışmalar yapmaktadır. ... Soykütük incelemelerini iktidar tarihine uygulayarak iktidarın belirli türden özneler üretmek için nasıl işlediğini araştırır” (Hitchkok, 2008, s. 203). Foucault'nun düşüncesinde iktidar yalnızca üst düzey bir konum veya yöneten bir kurum değildir (Foucault, 2014). “Ona göre iktidar, her yerde bulunan ekonomik süreçler, bilgi ve ilişkiler ağı içerisinde gelişen, özneyi denetim altında tutmaya çalışan mekanizmalardan oluşur” (Kalan, 2014, s. 140). “İktidar, bireyler arasındaki bir ilişkidir” (Foucault, 2014, s. 55). “Belirli bir alanda kendini göstermekten ziyade, komşu kavgaları, ebeveyn ve çocuklar arasındaki kavgalar, ev içi anlaşmazlıklar, seks ve şarap düşkünlüğü, sokak dalaşmaları ve bir yığın gizli işler gibi en ufak tekilliklerin ve kuvvet ilişkilerinin bulunduğu her yere girer” (Deleuze, 2013, s. 47). Yani, iş yerleri, evler, okullar gibi hayatın her alanında iktidar söylemleriyle kendisini görünür kılmaktadır. İktidar, bir tür stratejik etkileşim alanıdır ve devletin toplum üzerindeki baskısını belirlediği gibi insanlar arasındaki ilişkileri de belirler. İktidar, yaşamı doğrudan etkilemez, varlığını ürettiği söylemlerle sürdürür. İnsanlar, söylem yoluyla kurulan iktidar pratiklerine itaat ettikleri sürece iktidarın varlığı güçlenecektir. İktidar, sadece birey üzerinde değil hayatın tüm alanlarında etkindir. Foucault'ya göre “iktidar her yerdedir” (Durutürk, 2018, s. 961).

Foucault'nun beden üzerine kurulan "tahakküme dayalı bir iktidar teknolojisi" (Foucault, 1992, s. 242) olarak tanımladığı biyo-iktidar kavramı, bireyin veya toplumun, demografi, üretim, ekonomi, davranış, tutumlar, yaşayış biçimi vb. konularda, iktidar tarafından çeşitli teknikler aracılığıyla disipline edilip yönlendirildiği bir anlayışı ortaya koymaktadır. Foucault tarafından kullanılan bir diğer kavram ise biyo-politikadır. Biyo-politika, "toplumsal bünyenin her düzeyinde mevcut olan ve çok farklı kurumlar tarafından (aile, ordu, okul, polis, bireysel tıp ya da yerel yönetimler) kullanılan iktidar teknikleridir" (Foucault, 2007, s. 103-104) .

İktidarın tarihsel değişim ve dönüşümünü 17. yüzyıl Avrupasında var olan iktidar biçimiyle anlatmaya başlayan Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda kişinin bedeni üzerinden yürütülen iktidar politikalarını örneklerle açıklamaktadır. 17. yüzyıl Avrupasında rol alan iktidarların biyo-politik yaklaşımının, suç işleyen bireylerin geniş topluluklar önünde işkenceye uğradığı veya idam edildiği bir güç gösterisine dönüştüğünü belirtir. (Foucault, 1992) Bu dönemin iktidar politikasında topluma karşı işlenen bir suç, iktidarın temsilcisi olan krala karşı işlenmiş olarak kabul edilir. Kralın koyduğu yasakların çiğnenmesi iktidarın gücünü göstermek için kullanabileceği bir fırsattır. İktidar, suçlu bedeni işkenceye maruz bırakarak, parçalayarak, damgalayarak, toplum önünde suçunu itiraf ettirerek ve tüm cezalandırmaların seyirlik bir gösteriye dönüştürülmesini sağlayarak kitlelere gözdağı verip, yerini sağlamlaştırmaktadır. Gücünü arttıran iktidar, yapılan tüm eziyet ve işkenceleri adaletin bir zaferi olarak göstermektedir (Foucault, 1992). Bireyin işlediği suçlar neticesinde aldığı cezaların, toplumsal bir gösteriye dönüştürülerek ifa edilmesi, iktidarın gücünü pekiştirmek için kullandığı bir araç görevi görmektedir. İktidar, suçluya yapılan işkence veya suçlunun idamı neticesinde güçlenen varlığıyla tüm toplumu disipline etmektedir. Azap çektirme, adaleti yerine getirme işlevinden çok, beden aracılığıyla iktidarın kendi içinden yeniden üretimini sağlamayı amaçlamaktadır (Foucault, 1992). "Modern öncesi dönemin iktidar türünü pastoral iktidar olarak tanımlayan Foucault'ya göre bu dönemde iktidar, gücünü dinsel alanla sınırlı tutmaktadır" (Özdemir, 2021, s. 111). Bu iktidar biçimi sadece bu dünya için değil aynı zamanda ölümden sonra mutluluk için de çabalar. Pastoral iktidar biçimi yaşamın içindendir ve dindar bir özelliktedir (Foucault, 2014). 18. yüzyılda ise oluşturulan normal değerler dışında kalanların toplumdan soyutlanarak ancak tam da toplumdan uzaklaştırılmayarak denetim ve gözetim altında tutulması, kurumlar

aracılığıyla suçlu veya normal dışı bedenlerin disiplin altına alınması fikri yaygınlaşır. (Foucault, 1992). Bedene azap çektirilerek yürütülen iktidar politikası yerini bireyi disipline eden, ıslah eden, şekillendiren, uysallaştıran bir politik dönüşüme bırakır. Yeni biyo-iktidar politikasıyla öncelikle bedene yapılan eziyet yavaş yavaş seyirlik bir gösteri olmaktan çıkarılır. Bireyin bedenine daha az dokunularak, zihinsel olarak yönetilmesi ve ıslahı sağlanmaya çalışılır (Foucault, 1992). Kapitalizmin ortaya çıkışı ve bireye tanınan özgürlük alanının artışıyla cezalandırma olgusu da yön değiştirir. Yeni iktidar düzeninde bedene uygulanan eziyet, özgürlükten mahrum bırakma ve sürekli gözetim altında tutma pratikleriyle, öznenin istenilen yönde disipline edilmesine doğru evrilmiştir. Üstelik bu sadece suçlu bedenlere uygulanan bir yapı değildir. Devlet, hapishane, hastane ve okul gibi kurumlar aracılığıyla toplumu şekillendirir. İktidar erkinin zihinlerin yönlendirilmesiyle sağlanmaya çalışıldığı politikada beden, yasaklar ve uyulması zorunlu kurallara maruz kalır. Yeni biyo-politika içerisinde bireyin sürekli olarak denetim ve gözlem altında olduğu izlenimi sağlanır (Foucault, 1992). Samuel ve Jeremy Bentham kardeşlerin mimari bir tasarım modeli olarak sunduğu Panoptikon ile özdeşleşen bu iktidar biçiminde iktidar, görünmez bir hâldedir. “Bütünü Gözetlemek anlamına gelen Panoptikon’un tasarımında temel alınan düşünce, geniş kitleleri kontrol altına alma felsefesidir” (Özdel, 2012, s. 23). Yapılan tasarım, öznelere gözetlenebilir kılarken denetimi gerçekleştirenlerin görünmezliği, gözetlenenleri sürekli gözetim altında olduğu hissine itmektedir. Oluşturulan yapının birçok alanda kullanılabilirliği, denetimin ve disiplinin kolaylaşmasına olanak sunar. Bireyin uysallaştırılması veya ıslahı hapishaneler, hastaneler, okullar, tımarhaneler vb. devlet kurumlarında uygulanan bu yapıyla sağlanmaktadır. Foucault’nun biyo-iktidar olarak bahsettiği bu işleyiş biçimi Louis Althusser’de devletin ideolojik aygıtları olarak karşılık bulmaktadır. “Althusser’e göre, ideolojik düzey toplumsal oluşumun sürekliliği için gereklidir ve ‘yeniden üretim’ aracılığıyla gerçekleşir” (Abdulhakimoğulları, 2019, s. 30). Bu yeniden üretim ise dinî, siyasal, öğretimsel, sendikal veya kültürel kimi DİA’lar aracılığıyla gerçekleştirilir (Althusser, 1978). Yani okul, hastane gibi kurumlar iktidarların ideolojilerini uygulamaya geçirip, sürekli yeniden var ettikleri ideolojik aygıtlardır. Foucault’nun biyo-iktidar teorisinde de bu kurumlar, üretilmiş ideolojilerin genelde topluma, özelde ise bireye etki edebilmek için kullanılan araçlardır. Foucault’nun tespit ettiği tarihsel değişim içerisinde önceleri belirlenen kurallar dışına çıkan suçlu bedenler, hapsedilme, mahrum bırakılma,

bir işi yapmaya zorlanma gibi fiziksel cezalara çarptırılmaktadır. Toplumsal düzeni sağlamak için disipline eden bir politika izleyen iktidar, zamanla disipline etmenin yanı sıra düzenleyici bir politika izlemeye de başlar. Cezalandırılan, uysallaştırılan ve disipline edilen bedenler düzenli bir iş gücüne dönüştürülmeye çalışılır (Foucault, 1992). Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*’nda yeni dönem modern iktidar yapısının temel özelliğini “çıkar üzerinden işleyen bir akıl” olarak belirtir (Foucault, 2015, s. 40). Eskinin krala ait olan ülke algısıyla, tebaa üzerinde söz sahibi olan, doğrudan doğruya “şeyler ve kişiler” üzerinde etkide bulunan iktidar anlayışı, yeni iktidar düzeninde doğrudan bir etki sahibi olmadan, sadece “çıkarlar doğrultusunda müdahale eden bir meşruiyete sahiptir” (Foucault, 2015, s. 41). Üretilen kavram ve söylemlerle iktidar, itaatkâr ve faydalı bedenlere ulaşmayı amaçlamaktadır. Düzenleyici iktidar biçiminde zihinlerin kontrolü ve yönlendirilmesiyle bedene hükmeden iktidar, bireyin tüm yaşam alanlarında etkin bir hâle gelir. Bedenin şiddet ve işkence ile kontrol altında tutulmasının azaltılarak zihinsel yönlendirmelerle kontrol altında tutulması ve bireyin ıslahı ile işlenen suçlara karşı toplumun müdahalesini de daha etkin hâle getirmektedir. Disipline eden ve düzenleyen biyo-politika ile birey, iktidar tarafından belirlenen doğru ve yanlışların, kural ve yasakların birer savunucusu hâline gelir. Foucault’nun yeni iktidar biçimi olarak değerlendirdiği düzenleyici iktidar döneminde üretilen normlar kadar önemli olan bir diğer olgu ise normal olmayandır. Normal dışına yerleştirilen, dışlanan bu bedenler, kurumlar aracılığıyla normalleştirme süreçlerine dâhil edilirken normal olmayan kategoriye dâhil olmak istemeyen bireyler iktidarın oluşturduğu normali içselleştirerek uysal birer özneye dönüşmektedirler (Foucault, 1992). İktidar düzeninde yaşanan değişimle, hükümdarın bizzat taraf olarak müdahil olduğu cezalandırma yöntemlerinden uzaklaşmış, çıkar ilişkilerine odaklı, zarara uğrayan bireyin veya toplumun çıkarları dâhilinde sorgulanan, ıslah eden, faydacı bir cezalandırma sistemi gelişmiştir (Foucault, 1992).

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*’nde, iktidar ve beden üzerine kurduğu kuramsal yapıyı cinsellik ve iktidar ilişkisi bağlamında değerlendirmektedir. Tıpkı *Hapishanenin Doğuşu*’nda suçlu bedenler üzerinde uygulanan politikaların tarihsel gelişimini aktardığı gibi *Cinselliğin Tarihi*’nde de cinsellik kavramına bakış açısını ve bu konuda yürütülen politikaların tarihsel süreç içerisindeki değişimini incelemektedir. Foucault’ya göre cinselliğin “yalnızca yargılanıp mahkûm edilmesi veya hoş görülmesi değil yönetilmesi,

yararlılık sistemleri içerisine sokulması, işletilmesi ve kamu gücü yetkisi dâhilinde yer alması gereklidir” (Foucault, 2007, s. 26). Nitekim *Cinselliğin Tarihi*’nde, iktidarın, ürettiği söylemlerle cinsiyeti ve cinselliği kontrol altında tutarak istediği yönde yönlendirdiğinden bahsetmiştir. Foucault, cinselliğin tarihini baskı mekanizmalarını göz önünde bulundurarak incelediğinde ulaştığı iki farklı dönemi şu şekilde anlatmaktadır:

Cinsellik tarihini bastırma mekanizmalarını merkez alarak inceleyecek olursak iki kopmanın yaşandığını varsaymamız gerekecektir. Bunların birincisi on yedinci yüzyılda olmuştur: Bu dönem, büyük yasaklamaların ortaya çıkması, yalnızca yetişkin ve karıkocaların cinselliğine değer verilmesi, edepliliğe yönelik zorlamalar, bedenin mutlak olarak unutturulması, susturulmalar ve dile ilişkin zorunlu utangaçlıkların doğuşudur. Yirminci yüzyılda ortaya çıkan ve gerçekte kopmadan çok bir anlamda eğrinin bükülmesine denk düşen ikinci dönem ise, bastırma mekanizmalarının gevşemeye başladığı zamandır: evlilik öncesi ve evlilik dışı ilişkiler konusunda sıkı cinsel yasaklardan görece bir hoşgörüyeye geçilmiş, sapkınların saf dışı bırakılması ilkesi yumuşatılmış, bu tür kimselerin yasa tarafından mahkum edilmeleri kısmen sona ermiş, çocukların cinselliğine ağırlığını koyan tabular büyük ölçüde kaldırılmıştır. (Foucault, 2007, s. 89)

Foucault’nun birbirinden farklı iktidar anlayışlarına göre sınıflandırdığı bu iki dönemin ilki, 17. yüzyıl Avrupa’sının iktidar yapısını göstermektedir. Bu dönemde cinselliğin tarihi açısından katı ahlak kuralları, ırksal ayrışmalar, açlık, hastalıklar, şiddet gösterileri, kan dökme, aynı soydan gelme yani aynı kandan olma gibi olgular yer almaktadır. Bu dönemde iktidar, kılıcıyla hükümlerini sürdürür. Öldürme ve hayatta bırakma kudreti muktedir olanın elindedir. İktidar, “kan aracılığıyla konuşur; kan, simgesel işlevi olan bir gerçekliktir” (Foucault, 2007, s. 108).

Foucault’nun cinsellik tarihi bakımından bahsettiği bir diğer kırılma noktası olan 20. yüzyıl, baskının esneklik gösterdiği bir dönem olarak aktarılmaktadır. Biyo-iktidar bağlamında bakıldığında bu dönemin, disipline edici, düzenleyici politikaların yer aldığı döneme denk geldiği görülmektedir. Hukuki, toplumsal, siyasal, ekonomik anlamda topyekûn bir özgürleşme hareketinin başlangıcı olan bu dönem, cinselliğin de nispeten serbestleştiği bir dönemdir. Bu dönemde, orta çağın öldürmekle var olan iktidar anlayışı yerini yaşatan, çoğaltan, düzenleyen bir anlayışa bırakmaktadır (Foucault, 2007). “*Cinselliğin Tarihi*’ne bakıldığında beden, modern öncesi dönemin Hristiyanlık düşüncesinde baskıcı bir iktidarın denetimi altında işlemiş; modern dönemle birlikte rasyonel bir iktidarın yönetimi altına girmiş ve mevcut iktidarın söylemi hâline dönüşmüştür” (Erdoğan D. , 2014, s. 12). Modern iktidarın düzenleyici politikaları

çerçevesinde, bir iş gücü olarak görülmeye başlanan bireyin özneleşme sürecinde üretilen biyo-politik söylemlerle, nüfus, cinsellik, bedenin sağlığı gibi konularda çeşitli normlar oluşturulmuştur. İktidar, oluşturduğu bu normların toplum nezdinde kabulünü kurumları aracılığıyla gerçekleştirir. Üretilen yeni normlarla şekillenen öznelere, iktidarın istediği doğrultuda yönlendirilir. “Kapitalizmle birlikte ekonomik çıkar olarak görülen bedenler disipline edilerek iyileştirme söylemleriyle yeniden üretilirler” (Ördem, 2020, s. 34). Cinsellik olgusu, yeni dönem düzenleme anlayışıyla, iktidar tarafından biçimlendirilip denetim altında tutulan alanlardan biri olmuştur. Yeni dönemin modern iktidar anlayışında iktidarın cinselliği sürekli görünür kıldığından bahseden Foucault, iktidar, cinsellik ve beden arasındaki ilişkiyi şöyle aktarmaktadır:

İktidar mekanizmaları bedene, yaşama, yaşamı çoğaltana, insan türünü, bu türün gücü ve egemen olma yeteneğini ya da yararlanılır olma yeteneğini güçlendirene seslenir. Sağlık, çocuklar, türün geleceği, toplumsal bünyenin canlılığı gibi konularda iktidar, cinsellik' ten ve cinsellik' e hitaben söz eder. Cinsellik belirtke ya da gösterge değil, nesne ve hedeftir. Ve ona önemini veren şey enderliği ve muğlaklığı değil, ısrarı, aldatıcı mevcudiyeti ve her yerde hem kışkırtılan hem ürkülen olmasıdır. İktidar cinselliği biçimlendirir, ortaya çıkarır ve ondan, kaçmaması için hep denetim altına alması gereken bollaşan bir anlam olarak yararlanır; cinsellik anlam değeri olan bir etkidir... Cinsellik, yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasında yer alır. Bir yandan beden disiplinlerine bağlıdır, yani talim-terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaştırılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarruf gibi yöntemlere. Öte yandan, doğurduğu tüm bütünsel sonuçlarla nüfus düzenlemesine bağlıdır. Aynı anda her iki düzlemde de yer alır; küçük gözetimlere, her an var olabilen denetimlere, aşın derecede titizlikle gerçekleştirilmiş mekân uyarlamalarına, belirsiz tıbbi ya da psikolojik muayenelere, beden üzerinde yaratılan gerçek bir mikro-iktidara yol açar; ama, aynı zamanda kitlesel önlemlere, istatistik varsayımlara, toplumsal bünyenin tümünü ya da bütün içindeki grupları ilgilendiren müdahalelere de olanak verir. (Foucault, 2007, s. 107)

Foucault'ya göre cinsellik hem bedene hem de insan yaşamına müdahale etmenin giriş kapısıdır. Bu nedenle de 19. Yüzyıl boyunca cinsellik, en ufak detayına kadar incelenmiş, bireyin çözümlemesini ve eğitilmesini olanaklı hâle getirmiştir. Öte yandan üremenin kısıtlanması veya özendirilmesi gibi kimi konularda siyasi müdahalelere de maruz kalmıştır. İdeolojik akımların konusu hâline gelen cinsellik, siyasal ve biyolojik gücün göstergesine dönüşmüştür. Beden ve nüfus kavramlarının kesiştiği noktada yer alan cinsellik, yaşamı yönetmek adına, bedenin disipline edilmesi ve nüfusun düzenlenmesi konularında iktidarların ana hedefi olmuştur (Foucault, 2007, s. 108).

Foucault, beden, nüfus ve cinsellik kavramlarına yapılan müdahaleleri ‘iktidar’ odaklı bir biçimde anlatmış olmasına karşın asıl konusunun ‘iktidar’ değil, ‘özne’ olduğunu söylemektedir (Foucault, 2014, s. 57-58). Özneyi anlamlandırma çabaları sırasında iktidar ilişkilerine değindiğinden bahseden Foucault’nun, 18. yüzyıldan başlayarak Avrupa’da bulunan toplumların disipline edilmesinden kastı, “üretim etkinlikleri, iletişim şebekeleri ile iktidar ilişkilerinin etkileşimi arasında giderek daha denetimli gitgide daha rasyonel ve ekonomik bir ayarlama sürecinin sağlanmaya çalışıldığıdır” (Foucault, 2014, s. 72). Özellikle toplumdan soyutlanmış bireylerin ve olguların (suçluluk, delilik veya cinsellik) dönemsel değişimlerini aktarırken çokça ele aldığı iktidar kavramından sadece devletin uyguladığı baskın gücü değil, aynı zamanda öznenin varoluşunu da anlamak gerekir. Kendi hayatını sürdürmek için çeşitli ilişkiler içerisinde olan birey, aslında kendini iktidar altına alma süreci içerisinde. Çünkü öznenin ilişkiye dayalı tüm pratiği iktidarın kendisini oluşturur. Foucault’ya göre, iktidarın özelliği, başkalarının davranışlarını belirleyebilmektir. “Foucault, iktidar ve özne arasındaki ilişkinin karşılıklı olarak ilerlediğini ifade eder. Özne, bilgi ve iktidar arasında yer almaktadır” (İtmeç, 2019, s. 18). İktidar ürettiği bilgi kümeleriyle öznenin kontrolünü ve denetimini sağlar. Üretilen bilgi kümelerini içselleştiren öznelere, zamanla üretilen bu söylemlerin birer savunucusu olurlar ve üretilen bilginin çoğalarak yayılmasını sağlarlar. “Yani iktidar kurduğu bireyin üzerinden işler. İktidar açısından mikro olarak özne, makro olarak toplumsal beden bilgi nesnesine dönüştürülerek kontrol edilir ve yönetilir” (Özdemir, 2021, s. 114).

Modern yönetim biçiminde iktidar, özgürlüğü destekleyen bir yapıdadır. Bireyin özgürlüğü ve yaşatılması iktidarın kendisini var ettiği yeni alan olmuştur. Eskinin yasaklayan, cezalandıran veya öldüren iktidar anlayışı yeni dönemde yerini bireyin yaşatıldığı ve düzenlenerek özneleştirildiği bir anlayışa bırakır ve böylece iktidar kendisini sürekli yeniden üretir. Bu nedenle iktidar ve özgürlük, birbirini dışlayan çatışan bir konumda olmaktan ziyade karmaşık ve ortak çıkarlara sahip bir ilişki içerisinde (Foucault, 2015). İktidar arzu ve bilgi üretir, bireyin benliğine işler. “Bireylerin oluşturdukları kimlikler ve kişilikler aracılığıyla haklarını ve taleplerini ifade etmelerini meşrulaştırır” (İtmeç, 2019, s. 19). Birey, iktidarın oluşturduğu söylemlerle yine iktidara karşı direnç gösterir. Bu durum bireyin iktidardan bağımsızlığını olanaksız kılmaktadır. İktidar ise bedeni, söylemleri ve günlük hayatını kurguladığı birey üzerinden işlemektedir

(İtmeç, 2019). Bireyin bedeni biyo-politik mekanizmaların doğrudan etki alanı içerisinde. “İktidar ilişkileri bedene doğrudan müdahale eder” (Foucault, 1992, s. 31). Foucault'ya göre beden hem üretim öznesi hem de bağımlı öznedir. Bu nedenle modern iktidar için yararlıdır (Butler, 1999). Modern yönetim biçiminde, bedenin kontrolü, baskı ve şiddet yerine içselleştirilmiş normlar aracılığıyla sağlanır. “Bu anlayış öz-yönetim kavramıyla açıklanabilir. Burada bireyi zorlayan ve baskı altına alan bir iktidar değil, bireyin gönüllü ve isteyerek kısmen kendi iradesiyle kabul ettiği iktidar vardır” (İtmeç, 2019, s. 20).

20. yüzyıl iktidar anlayışının özelliklerinden biri söylemler aracılığıyla hakikat oluşturma gücüdür. Söylemler aracılığıyla oluşturulan hakikatler toplum normlarını belirlemektedir. Birey, biyo-politik yöntemlerle bu normlara yönlendirilir. Oluşturulan normların dışında kalanlar ise ‘sapkınlık’, ‘delilik’ ve ‘suçluluk’ gibi yaftalara maruz bırakılmaktadır. Söylemi üreten iktidar, oluşturduğu hakikatleri, kurumlar aracılığıyla yayar, meşrulaştırır. Örneğin bir kişinin hapsedilmesine, özgürlüğünden mahrum edilmesine karşı olması beklenen olumsuz tutum, toplum normlarına uymayan, ‘deli’ olarak nitelendirilenler için bir zorunluluk hâline getirilmiş ve kabul görmüştür. Bu bilginin normalleştirilmesi ve kabulünün sağlanması, iktidar teknolojisi olarak kabul gören birimlerden biri olan hastaneler tarafından sağlanmıştır (Güneş, 2013). Toplumun yönetilmesinde söylem ve bilgi gücünü kullanan iktidar, kitlelerin refahı ve mutluluğu için ideolojisine uygun olarak oluşturduğu öznel kalıpları öznelin özgürce seçmesine izin verir. Ancak yine de bu seçme özgürlüğünün tam bir özgürlük olduğundan bahsedilemez. Çünkü birey yoğun bir söylem baskısına maruz bırakılmaktadır. Sağlanan özgürlük alanı zamana ve duruma göre değişebilmektedir (Foucault, 2015). Kişisel özgürlüğün bir tehdit oluşturma ihtimaline karşı iktidar, kontrollü bir özgürlük alanı sağlamaktadır.

Foucault'nun kuramında önemli bir yere sahip olan ‘söylem’ dışlama (denetleme) yöntemleriyle üretilmektedir. ‘Dışlama’ kavramından, ‘yasaklama’, ‘ayrıştırma’ ve ‘doğru-yanlış’ normları oluşturma anlamları anlaşılmalıdır. Genel olarak cinsellik ve siyaset gibi alanlarda ortaya çıkan yasaklamalar, baskı sistemlerinin bir aracıdır. Aynı zamanda iktidarların gücü ele geçirmek için kullandığı yöntemlerden biridir (Güneş, 2013, s. 57). İktidarın söylemler aracılığıyla oluşturduğu bir diğer denetleme mekanizması ayrıştırmadır. Normal bireylerin kabul gördüğü bir sistem oluşturmak için

normalin zıddını yani anormal olanı oluşturmak gerekmektedir. ‘Akıllılık-delilik’ karşıtlığında olduğu gibi bireyler birbirlerine karşıt kümeler hâlinde ayrıştırılmakta, olumsuz anlam atfedilen kesim toplumdan soyutlanarak görmezden gelinmektedir. Burada ‘akıllılık veya deliliğin’ normlarını belirleyen iktidarların söylem aracılığıyla oluşturdukları bilgi kümeleridir. İktidarların kullandığı bir diğer denetleme mekanizması ise ‘doğru-yanlış’ normları oluşturmaktır. Doğru, kabul gören, yürürlükte olan, baskın güç tarafından belirlenen söylemlerdir ve iktidarların çıkarları doğrultusunda değişebilmektedir. Belirsiz ve müphem biçimlerde ortaya çıkan söylemler, iktidar erkini koruyan ve sürdüren bir araçtır. (Foucault, 1992) Foucault’ya göre söylemi derinlemesine incelemek (kazı yöntemiyle), birbirlerinden bağımsız olayların, gerçekleştikleri zaman ve mekân içerisinde var olan yapısını ve varsa bağlantılarını dil aracılığıyla çözümlemeye olanak sağlamaktadır. Foucault’nun söylem teorisinde iktidarların oluşturduğu söylemler toplumu düzenleyen bilgileri ve özneyi olduğu kadar iktidarı da sürekli yeniden üretmektedir (Güneş, 2013). Yani, iktidar özneyi var ederken kendisi de özne aracılığıyla sürekli bir dönüşüm ve değişim halindedir.

2.2. Judith Butler’a Göre Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Beden ve Özne

Post-modern dönemin önde gelen düşünürlerinden biri olan Judith Butler, feminizm, toplumsal cinsiyet, queer kuram, siyaset, kimlik ve özne gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Foucault ve Derrida gibi post-yapısalcı düşünürlerden etkilendiği için post-yapısalcı düşünce ekolüne dahil edilmektedir. Kendisi de özellikle Fransız post-yapısalcılığından etkilendiğini belirtmekle birlikte, yanı sıra psikanalitik, Marksist ve feminist teorilerin de etkisinde kalmıştır. (Salih, 2002). Butler’ın feminist felsefe anlayışının, feminizme ait temel kavramları dahi sorgulayan bir nitelikte olduğu görülür. Butler, feminizmin öznesi olan kadının da içinde işlediği söylemin yapısı tarafından kurulduğunu savunur (Oralgül, 2016). Butler’a göre, feminist eleştirinin öznesi olan 'kadının', onu kurtuluşa götüreceğini varsaydığı iktidar yapıları tarafından nasıl üretilip kısıtlandığını kavraması gerekmektedir (Çınar, 2015). Butler’a göre feminist anlayış içerisinde hâkim olan heteroseksüel yaklaşımlar, erilik ve dişillik ekseninde fikirler barındırdığı için dışlayıcı toplumsal cinsiyet normları üretmektedir (Saliya, 2013).

Butler’ın toplumsal cinsiyet yaklaşımı da genel anlayıştan farklılık göstermektedir. Toplumsal cinsiyet, genel bir bakış açısıyla, bir topluma ait değer

yargılarının bireyin bedeni üzerine olan iz düşümü, bireyin cinsiyet bağlamında sosyal ve kültürel açıdan tanımlanmasını, toplumların cinsiyetli kimlikleri birbirinden ayırt etme biçimini, onlara verdiği rolleri anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Yaşanılan döneme ve kültüre göre değişiklik gösteren toplumsal cinsiyet algısı için terim bağlamında söylenebilecek ilk şey, biyolojik cinsiyetin getirdiği erillik ve dişillik özelliklerinden farklı olarak bu eril veya dişil bedenlere yüklenen misyon ve davranış kalıplarını anlatmak için kullanıldığıdır. Ancak Judith Butler toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyetin birbirinden farklı olmadığını savunur. Biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyetin gereği olarak doğallaştırıldığını öne sürmektedir. Ona göre cinsiyet, “zaman boyunca maddeleşmesi mecburi kılınmış ideal bir yapıdır. Bu, bir bedenin değişmez koşulu ya da tek gerçeği değildir, fakat düzenleyici normların ‘cinsiyeti’ maddeselleştirdiği ve bunu söz konusu normların mecburi yinlemesi aracılığıyla mümkün kıldığı bir süreçtir” (Butler, 2014, s. 8). Butler’a göre cinsiyet kişiyi tanımlayan veya kişinin sahip olduğu bir şey değildir. Cinsiyet, bir bedeni “kültürel anlaşırılık alanı içerisine”, taşıyan normlardan biridir (Butler, 2014, s. 9). Butler, toplumsal cinsiyeti biyolojik cinsiyetten bağımsız olarak ele almaz. Cinsiyeti bir söylem nesnesi olarak düşünür ve toplumsal cinsiyet söylemlerinden oluştuğunu belirtir. “Anatomik beden, kültür tarafından üretilen söylemlerin nesnesidir” (Sancar, 2009, s. 182-183). Butler, toplumsal cinsiyet söyleminin nasıl geliştiğini, nasıl yanlışlıkla “doğal bir fenomen” olma yolunda ilerlediğini araştırmış, doğallaştırılmış toplumsal cinsiyetten vazgeçilmesi için stratejiler geliştirmiştir (Butler, 2010, s. 37-38). Cinsiyeti üç farklı bağlamda eleştiren Butler, oluşturulmuş beden kategorilerini doğallıktan çıkarmak ve yeniden kurgulamak üzere bir dizi stratejik, parodik pratik önermektedir. Beden, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dair oluşturulmuş normları sekteye uğratan ve bunların altüst edici bir şekilde yeniden kurgulanıp ikili bir çerçevenin ötesinde çoğalmalarını sağlayacak olan bu pratikler, toplumsal cinsiyete dair performatif bir kurama dayanmaktadır (Butler, 2010).

Bela Bedenler’de kişinin ‘ben’lik algısının daha kendi seçim şansı olmadan, kendisine yapılan adlandırılma, bir isimle çağrılma eylemleriyle bir söylem içerisine yerleştirilerek başladığından bahseder (Butler, 2014). “Anne karnındaki bir bebeği cinsiyetsiz bir nesneden bir kız ya da erkeğe dönüştüren ‘Bu bir kız/erkek’ söz edimi, bebeği cinsiyetlendirilmiş bir özne olarak üretir” (Oralgül, 2016, s. 51). Bu belirleyici sesleniş, tıp, hukuk gibi çeşitli otoriteler tarafından cinsiyetin kabulünü sağlamak ve

doğal bir olguya dönüştürmek için hayat boyu yinelenir. Butler'ın toplumsal cinsiyet düşüncesinde özne kurgulanmış bir yapıdır. Kurgulanmış toplumsal cinsiyet yapısında kabul görmüş normallerin yanı sıra dışlanmış, normal olanın varlığını güçlendirmek üzere karşısına konumlandırılmış ötekiler de yer alır. Hâkim güç, iktidarını özne olma koşullarını yerine getirmeyi başaramayan kişilerin dışlanmasıyla oluşturulan siyaset anlayışı ile yürütür (Butler, 1999). “Ona göre özne olmak, oluşturulmuş tüm kimlik kategorileriyle beraber toplumsal cinsiyet kategorisini de yüklenmek anlamına gelmektedir” (Oralgül, 2016, s. 54). Butler'ın fikri yapısı da tıpkı Foucault gibi öznenin iktidar mekanizmaları tarafından inşa edildiği yönündedir. Toplumsal cinsiyetin ana ögesi olan beden, biyo-politika söylemleri çerçevesinde kurulur, değiştirilir ve dönüştürülür. Dinamik bir söylemsel üretim içerisinde olan iktidar, ürettiği bilgi ve söylemlerle bedeni ve dolayısıyla da toplumu inşa ederken, üretilen söylemler neticesinde elde edilen güç, kazanımlar ve toplum zihninde oluşturulan değişimler nihayetinde kendi üzerinde de değişim meydana getirecektir. Foucault'nun çalışmalarına bakıldığında toplumsal düzene ait normları oluşturan iktidar anlayışlarının tarihsel süreç içerisinde değişimini görmek mümkündür. Eski dönemlerin çoğunlukla teokratik monarşik iktidar anlayışı zamanla kapitalist çoğulcu yönetim anlayışına dönüşür. İktidarların değişen yönetim şekilleri neticesinde toplum yeni yöntemlerle yeniden inşa edilir. İnşa edilen yeni toplum, kendi içerisinden yeni iktidar dinamikleri ortaya koyar. Foucault'nun incelemelerinde değişen iktidar biçimleriyle beraber bedene yönelik politikalar, toplum algısı ve düzenini oluşturmak için uygulanan cezalandırma gösterilerinden, önce dışlama, engelleme, kapatma, bastırmaya daha sonra oluşturulan söylemler ve algı oyunları ile cinselliğin, arzusunun yönlendirildiği bir sisteme doğru evrilmiştir (Foucault, 1992). Foucault'nun iktidar, cinsellik ve beden üzerine soykütüksel olarak yaptığı çalışmalar feminist tartışmalara yeni sorgulama alanları açmış ve tabiiyet queer gibi teorilerin çıkış kapısını aralamıştır. Başlangıçta Foucault'yla benzer bir bakış açısına sahip olan Butler, teorilerini geliştirdikçe Foucault'dan beslense de farklı bir noktaya ulaşmıştır. Foucault'nun cinsellik ve beden eksenli incelemeleri üzerinden tabiiyet ve queer teorilerini geliştiren Butler'ın amacı, “gerçeklik olarak kabul gören kurulu anlamların soy kütüğüne yoğunlaşarak inşa süreçlerindeki iktidarla ilişkilerini sorunsallaştırmak ve içlerini boşaltarak gerçekliklerini sarsmaktır” (Barutçu, 2020). Foucault ve Butler iktidarın üretici bir güç olduğu ve direnişle iç içe olduğu konusunda hemfikirdirler. Foucault'nun

düşüncesinde beden doğrudan bir siyasal alan içerisine doğmuştur ve iktidar ilişkileri ona doğrudan müdahalede bulunur (Çam, 2022). Foucault, iktidarın bireyi kategorize ederek bağımlılık ve denetim yoluyla kendisine mutlak biçimde tabi kıldığından bahsetmektedir. Farklı olarak Butler, iktidarın bedenin özneleşme sürecine olan etkisinin belirli bir noktaya kadar olduğunu savunur. Butler, Foucault'nun özneleşme sürecine ilişkin görüşlerine körü körüne bağlı kalmanın, bireyin varlığının iktidar olmadan olmayacağı sonucunu doğuracağını belirtir (Barutçu, 2020). *Hapishane'nin Doğuşu* kitabında aktarılan cezalandırma örneklerinden hareketle yaptığı çıkarımda Butler, öznenin iktidar tarafından şekillendirildiğini ancak bedenin iktidardan önce geldiğini belirtmektedir. Ona göre beden cezalandırma esnasında iktidarı sahiplenmeden veya ona direnmeden sadece cezalandırma sürecini yaşamaktadır. Beden, iktidardan önce var olmakla birlikte toplumsal bir düzen içerisinde var olabilmek için iktidar karşısında bir kabulleniş sergileyerek özne olma statüsü elde eder (Çam, 2022). Ona göre “iktidarın siyasi mefhumları tarafından düzenlenen özneler, tam da onlara tabii olmaları nedeniyle bu yapıların gereklerine uygun şekillerde biçimlendirilir, tanımlanır ve yeniden üretilirler. İktidar temsil ettiğini öne sürdüğü bireyi kaçınılmaz olarak üretir” (Butler, 1999, s. 44).

Post- yapısalcı feminist söylem açısından özne kavramına dikkat çeken Butler, dışlayıcı mekanizmalar aracılığıyla üretilen öznelerin iktidar tarafından üretilip doğallaştırıldığını öne sürmektedir (Gön, 2016). Butler, tabiiyet olarak adlandırdığı teorisinde, iktidarın bireyi bir yandan madunlaştırırken bir yandan da özneleştirdiğinden bahsetmektedir. Birey doğduğu andan itibaren hayatını sürdürmek için çevresinde bulunan iktidara tabii olmaya mecburdur. Sonrasında gerçekleştirilen isimlendirmeyle dilsel alanda özne olarak varlık bulur. Dil içerisinde gerçekleşen bu tanımlamayla ortaya çıkan özne olma durumu tabiiyetin başlangıcı olarak görülebilir. Butler, tabiiyetin bir seçim olmaktan ziyade bir söyleme duyulan bağımlılıkla ortaya çıktığını belirtmektedir. Birey özne olarak kabul görmek için bu bağımlılık sürecini yaşamak zorundadır. Kişi madunluğu kabul ettiği ölçüde özne olarak kabul görür (Butler, 2005). Butler'ın söylemlerinde toplumsal cinsiyet ve kimlik tartışmaları birbirinden bağımsız değildir. Birey, toplumsal cinsiyetin normlarına uygun olarak cinsiyetlendirildiği ölçüde özneleşerek görünürlük kazanır. Bireyi görünür kılan, “kültürel bir idrak çerçevesine” girmesini sağlayansa heteroseksüellik sistemidir (Butler, 1999, s. 49). Butler'a göre kişi, mevcut heteroseksüel sistem içerisinde var olan cinsiyet kalıplarına uyduğu ölçüde kadın

ve erkek olur. Yani erkeklik ve kadınlık doğuştan gelen özellikler olmaktan ziyade heteroseksüelliğin gerçekleşmesiyle ortaya çıkan davranış kalıplarıdır (Gön, 2016). “Toplumsal cinsiyet, eril ve dişil kavramlarının üretildiği ve doğallaştırıldığı mekanizmadır, ancak toplumsal cinsiyet pekâlâ bu tür yapı bozuma uğratıldığı ve doğallaştırıldığı bir aygıt olabilir” (Butler, 1999/a, s. 43).

Butler, toplumsal cinsiyet kavramının erkeklik ve kadınlık üzerinden gerçekleştirilip kapsamının daraltılmasına karşı çıkar. Teorilerini bu normlar dahilinde geliştirenlerin kendilerini sınırladıklarını belirtir. Kalıplaşmış cinsiyet normlarının kabul edilmemesi gerektiğini savunur (Çınar, 2015). “Kadınlık ve erkekliğe ilişkin normatif ilkelerle toplumsal cinsiyet, bireylere çeşitli roller üzerinden beklentiler dayatır. Kadın olmak, aslında bir dizi kültürel olasılığı gerçekleştirmektir ve bu sürekli tekrar eden bir etkinliktir” (Narmanlı & Aksoy, 2020, s. 213). Butler’a göre azınlık olarak var olan bazı cinsel pratiklerin, toplumsal cinsiyet başlığı altında değerlendirilmesi gerekir (Çınar, 2015).

Butler’a göre cinsiyet performatiftir, yapısal ve çevresel birçok etken sonucu şekillenen, sürekli değişen bir durumdur. Performans ve performatik arasındaki farka da değinen Butler, “performans ve rolden farklı olarak performatifi, tekrarlarla kurulan bir yinelenebilirliğe atıfla toplumsal cinsiyeti bir öz veya doğal/sabit bir kimliğe dayandırmadan açıklamaya çalışır” (Gön, 2016, s. 17). Didem Narmanlı and Seyhan Aksoy yaptıkları çalışmada, Butler’ın performatif kavramına şu şekilde değinmiştir;

Butler’ın performatiflik kavramı toplumsal cinsiyetin, onu gerçek kılan edimlerden ayrı ontolojik bir statüsü olmadığını açıkladığı için önemlidir. Butler’a göre (2008: 224-229), toplumsal cinsiyetin gerçekliğini oluşturan edimler, ifade ve icra biçimleri, bu eylemlere kaynaklık eden bir iç öz etkisi üretse de dışa vuruyor gibi görüldüğü özü üretmekte ve yeniden üretmektedir. Öz etkisi, toplumsal cinsiyeti üreten ve disipline eden ideolojik düzenleme ve pratikleri görünmez kılar; toplumsal cinsiyetin ortaya konduğu edimler öz etkisi nedeniyle kavrama içkin, değişmez ya da mutlakmış gibi sunulur. Bu kavramsallaştırmadan hareketle bir öz olarak toplumsal cinsiyetin, gerçeklikten ziyade bir yanılsama olduğu onun performatifliğini açık eden edimlerde görülmektedir. Butler bu noktada drag performansına bir önem atfeder. Drag, performansçının anatomisi ile performansı yapılan toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantısızlığa rağmen, neden olarak görünenin bir sonuç olduğunu ortaya koyarak toplumsal cinsiyetin taklide dayalı olduğunu gözler önüne sermekte ve bedeni toplumsal cinsiyetin baskıcı kategorilerinden özgürleştirmektedir. (Narmanlı & Aksoy, 2020, s. 216)

Toplumsal cinsiyet kavramının öznellik, kimlik, siyasi faillik gibi kavramlarla birlikte ilerlediğini belirten Butler’a göre “performatifliğin yinelenebilirliği bir faillik kuramıdır ve onu mümkün kılan bir koşul olarak iktidarın hesaba katılması bir zorunluluktur” (Butler, 2010, s. 29). Cinsiyet temelli bir kuram olan “performatif toplumsal cinsiyet teorisi”ni anlamak Butler’ın fikri yapısını anlamak açısından önem arz etmektedir. “Performatiflik tekil veya geçici bir edim değildir. Performatiflik bedenın doğallıştırılması sürecinde olagelen tekrarlar ve ritüellerdir. Etkileri zamanla ortaya çıkan, kültürel olarak sürdürülen bir süreçtir” (Butler, 2010, s. 20). “Butler’a göre toplumsal cinsiyetin performatif olması, toplumsal cinsiyet gerçekliğinin, performansın etkisi olarak üretilmesidir ve performatif göndergesellik pratiğe başladığı anda normlar tekrar eder” (Gön, 2016, s. 17). Toplumsal cinsiyetin performatifliği, kurmaca bir kimlik oluşturmastır. Yani doğal olduğu söylenen cinsiyet kategorileri aslında her zaman için bir “yapma edimdir” (Butler, 2010, s. 77).

Butler’ın kuramlarında özne ve performatiflik gibi sıkça karşılaşılan diğer olgular ise ‘Queer’ ve ‘Drag’ kavramlarıdır. Türkçede ‘tuhaf’ benzeri anlamlarda kullanılan queer kavramı, 1990’lı yıllarda teorik ve politik bir bağlamda kullanılmaya başlanmıştır. Kavramsal olarak bakıldığında dışlanan, marjinal kabul edilen, norm dışı cinsellik pratiklerinin genelini kapsayan politik bir duruşu ifade etmektedir. Ancak sadece farklı cinsel yönelimler değil normal dışı olanlarla da ilgili bir kavramdır. Queer teori heteroseksüellik olarak kabul gören normların kabul edilmemesini savunur (Aydın, 2021).

‘Queer’ başlangıçta belirli bir grubu aşağılamak için argo bir terim olarak ortaya çıkmıştır. Ancak zamanla kendisine queer olarak hitap edilenler tarafından kabul edilerek kullanılmaya başlanınca yüklendiği anlam farklılaşmış, kuramsal bir teoriye dönüşmüştür. Queer, eşcinsel ve feminist söylemlerin tümünü kapsamakla birlikte bir noktada hepsinden ayrışır. Queer, heteroseksüel anlayışın oluşturduğu normları yıkmaya çalışır. Her türlü normalleşmeye karşı olan queer teorisine göre kimliğin inşası imkansızdır (Demiral, 2017). Butler, queer’in kavramsal anlamda normalleşme içerisine sokulmasının queer’in kendi anlamıyla çelişeceğini, normalleşme sürecine girdiğinde queer’in kendiliğinden ortadan kalkacağını belirtmektedir (Butler, 1994). Bu açıdan bakıldığında queer’in tüm normalleşme pratiklerinin karşısında duran, bir queer olarak ortaya çıkan feminizm ve eşcinsellik gibi hareketlerin normalleşmesi halinde bu olguları

dahi kapsamayacak olan bir “ezber bozma pratiği” olarak görülmelidir (Demiral, 2017, s. 45).

Butler’ın çokça bahsettiği ‘drag’ kavramı ise İngilizce ‘dress as a girl’ kavramından türetilmiş bir akronimdir. Erkeğin kadın kıyafetleri giyerek tiyatral bir performans sergilediği gösteriden esinlenilerek kullanılan drag kavramı, Butler’ın fikirlerinde normalleşmiş gerçekliklerin sorgulanmasını sağlamıştır. Drag, cinsiyetli bir kimliği tersine çevirebilen ve onu hakikat söyleminden çıkarabilen bir özelliكتedir (Butler, 2010). Butler’ın çalışmalarında ‘drag queen’ ya da ‘drag performans’ olarak karşımıza çıkan kavram, taklit ve özgünlük arasındaki ilişkinin bir eleştirisi olmasının yanı sıra cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin doğal olmayışını görünür kılan, toplumsal cinsiyetin performatifliğini ortaya koyan bir teoridir (Butler, 2010). “Butler’a göre drag, basit bir biçimde zevkli ve altüst edici bir sahne üretmek anlamına gelmez. Drag’a alegorik bir anlam yükleyen Butler’a göre drag, içerisinde gerçekliğin hem inşa edildiği hem de gerçekliğe itirazın yöneltildiği önemli biçimleri temsil eder” (Saliya, 2013, s. 119).

Butler, toplumsal cinsiyet kuramında, cinsiyetin doğuştan belirlenmiş doğal bir durum olduğu söyleminin karşısında durarak, cinsiyetin toplumun baskın güçleri tarafından oluşturulmuş bir yapı olduğundan bahseder. Butler’ın cinsiyetin doğuştan belirlenmiş doğal bir durum olmadığı, cinsiyetli öznelerin hâlihazırdaki toplumsal cinsiyet normları tarafından kurulduğuna ilişkin fikirleri, Foucault’nun öznenin iktidar tarafından kurgulandığı görüşüyle aynı doğrultudadır. Her ikisi de iktidarların, söylemlerle oluşturulmuş normlar aracılığıyla bireyi istedikleri doğrultuda yönlendirdiklerinden bahsetmektedirler. Tez dahilinde, destanda üretilen söylemler aracılığıyla oluşturulmuş uysal bedenler, özneler incelenirken Butler’ın tabiiyet, performatiflik ve queer kavramlarına ilişkin görüşleri göz önünde bulundurulacaktır.

Çalışma boyunca Foucault’nun iktidar teorisi ve Butler’ın toplumsal cinsiyete ilişkin görüşleri ağırlıklı olarak kullanılmış olsa da destanda yer alan kimi hikayeler farklı bakış açılarına değinmeyi de gerektirmektedir. Bu nedenle de bazı hikâye örneklerinin yorumlarında Freud (Penis envy), Gayatri Spivak (Madunluk) ve Deniz Kandiyoti (ataerkil pazarlık) gibi isimlerin kuram ve kavramlarından da yararlanılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAHĀBHĀRATA'DA KADININ İKTİDAR, EVLİLİK VE DULLUK KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE KURAMSAL ANALİZİ

3.1. *Mahābhārata*'da İktidar

Michel Foucault'nun biyo-iktidar kavramı çerçevesinde *Mahābhārata* destanında dul kadını incelemek üzere hazırlanan tez çalışmasında, destan genelinde var olan iktidar mücadelesi, kadının bu mücadele içerisindeki konumu, hikâye edilen toplumda var olan toplumsal cinsiyet algısı ve biyo iktidar kavramıyla bağlantılı olarak evlilik ve nüfus politikalarına yönelik bilgilere de yer verilmeye çalışılmıştır. Foucault'nun iktidar üzerine yaptığı çalışmalar Avrupa merkezli bir yapıdadır. Doğuda var olan iktidar düzeni Foucault'nun inceleme alanı dâhilinde değildir. Bununla birlikte tez kapsamında Foucault'nun Avrupa için ortaya koyduğu bu yaklaşım, Doğu kültürü içerisinde çıkan *Mahābhārata* destanında var olan iktidar yapısını anlamakta bir dayanak noktası olarak kullanılmıştır.

Mahābhārata destanına bakıldığında, anlatılan tüm hikâyeler, bir iktidar mücadelesi dâhilinde meydana gelen Büyük Kurukshetra savaşına giden süreçte yaşananlara ışık tutmaktadır. Destan, farklı tarihlerden gelen bilgi birikimlerini aktarmakta, mücadele içerisindeki tarafların eylemlerini destekleyecek öykülerle toplum nezdinde kabul edilebilir bir doğruluk noktası oluşturmaktadır. Özünde destan, bütünüyle bir iktidar mücadelesini anlatmaktadır. Var olan iktidar mücadelesi, toplumun farklı kesimleri üzerinde iktidarın nasıl uygulandığını, güce sahip olabilecek tarafların birbiri üzerine üstünlük kurma arayışlarını ve sürecin arka planını ortaya koymaktadır. İktidar, kendi çıkarları doğrultusunda oluşturduğu söylemlerle, kimlik kategorilerini yeniden inşa eden, mutlak doğru olarak bireyi özümsemeye zorladığı davranış kalıpları oluşturmaktadır. Toplum içerisinde davranış kalıplarını belirleyerek kimlik inşasında en

belirgin sınıflandırmayı yapan ve Hindu geleneğinin bir parçası olan kast⁹ sisteminin varlığını destan içerisinde de görmek mümkündür. Destanda geçen anlatımıyla toplumun yapısını oluşturan bu sınıfsal düzenleme şu şekildedir:

Bhishma dedi ki: Ey kral! İyileri koruyup kötülerini cezalandırabilecek bir kraliyet rahibi atamak kralın görevidir. Bunun üzerine Aila Pururava ve Matarishvana arasında geçen eski bir konuşma anlatıldı. 'Aila, 'Brahmanlar nereden doğdu ve diğer üç varna nereden geldi? Diye sordu. İkisinden hangisi daha üstün? Söyle bana. 'Vayu, Ey krallar arasında yüce! Brahman Brahma'nın ağzından yaratıldı. Kshatriya'nın kollarından ve Vaişya'nın uyluklarından yaratıldığı söylenir. Ey erkekler arasında boğa! Dördüncü varna, Şudra, üç varnaya hizmet etmek için daha sonra ayaklardan yaratıldı. Brahman, dünya doğduktan hemen sonra doğdu. Dharma deposunu koruması için, o tüm varlıkların efendisidir. İkinci varna, Kshatriya, daha sonra dünyayı korumak ve varlıkları korumak uğruna hâkimiyetin taşıyıcısı hâline getirildi. Vaişya, üç varnayı zenginlik ve tahılla desteklemek için ve Şudra onlara hizmet etmek için yaratıldı. Bunlar Brahma'nın talimatlarıdır'... (Debroy, 2010, s. 4765)

Oluşturulmuş toplum kategorilerinin uyması gereken kurallar, bazı bölümlerde yan hikâyeler bazı bölümlerde ise ana kahramanların yüce veya bilge olarak görülen karakterlere sorduğu sorular ve cevaplarıyla aktarılmaktadır. Destan aracılığıyla aktarılan bilgiler yukarıda verilen örnekte de görüleceği üzere Tanrılara dayandırılmaktadır. Bilginin Tanrılara dayandırılması ile iktidar sahibi olanlar, gücü elde etmek ve sürdürmek üzere oluşturulmuş, doğruluk ve erdem kalıplarına koşulsuz itaati sağlamışlardır. Toplumun alt kesimlerinin de kendileri için oluşturulan doğrulara göre yaşamaları belirli bir güç ve kazanıma sahip olmanın yolu olarak işlenmiştir. Örneğin bir Kshatriya'nın dharması yani kendisinden beklenen öz veya özünde var olduğuna inanılan davranış biçimi savaşmak, fethetmek ve yönetmektir. Bir Kshatriya dharmasına uyduğu ölçüde statüsü yükselir ve güçlenir. Yine bir kadının gücü, dharması olan, eşine sadakati ve hizmeti ölçüsünde artacaktır. Oluşturulan bu davranış kalıplarına bir başka deyişle içinde bulunulan statünün dharmasına itaat, bireyin itaati ölçüsünde erdem ve güç sahibi olmasına olanak sağlar. Sahip olunan erdem, kişiyi mutlak mutluluk olan cennete götürecek yoldur. Bu nedenle birey kadın veya erkek fark etmeksizin güç ve erdem sahibi olma yolunda uysallaşmaya gönüllü olmuştur. Yaşanan iktidar mücadelesinde

⁹ Kast: "Ayrıcalıklar bakımından yukarıdan aşağıya doğru kesin ölçülerle sınırlanmış bulunan, en koyu biçimiyle Hindistan'da görülen toplumsal sınıfların her biri". (sozluk.gov, 2019) Hint kültüründe kast kelimesi aslında varna olarak kullanılmıştır. Kast piramidi sırayla Brahman (din adamları), Kshatriya (askerler), Vaişya (tüccarlar), Şudra'dan (işçiler) oluşur. (Büyükbahçeci, 2016)

doğruluğun, dürüstlüğün, itaatin faziletlerine sahip olan tarafın kazanan taraf olması, dilden dile aktarılan destanla beraber, içerisinde oluşturulan öğretilerin de toplum genelinde yaygınlaşarak toplumsal düzene etki etmesini kaçınılmaz bir hâle getirmiştir.

Hikâye edilen toplum, kralın mülkiyetinde, dogmatik yapıda bir iktidar modeline sahiptir. Tanrı merkezli söylemlerle toplumu şekillendiren devlet yapısında cezalandırmanın da oluşturulan dinî söylemlerle içselleştiğini, yapılan hatalardan arınmak üzere ormanda sürgün hayatı yaşamaya gönüllü olan kralların varlığından çıkarmak mümkündür. Bunun yanı sıra din adamlarının kural dışına çıkanları lanetleyerek cezalandırmasına da rastlanır. Foucault 17. yüzyıl Avrupa'sında var olan iktidar biçiminde, krala ait olan ülkede işlenen tüm suçlarda kralın bizzat müdahil durumda olduğundan ve cezalandırma aşamasında da görünür bir şekilde taraf olarak suçlu üzerine uygulanan ceza yöntemleriyle toplum nezdinde gücünü pekiştirdiğinden bahseder. *Mahābhārata*'da var olan iktidar yapısının, Foucault'nun klasik dönem Avrupa'sında var olan bu pastoral iktidar düzeni ile benzeşen bir yapıda olduğunu görürüz. Tıpkı 17. yüzyıl Avrupa'sında olduğu gibi ülke krala aittir ve kral kendisine yapılan yanlışla topyekûn bir müdahale ile kendisinin de bizzat başında olduğu bir savaşla veya cezalandırmayla karşılık verir. Foucault'nun iktidar teknolojileri olarak adlandırdığı kurumsal yapılar 17. yüzyıl Avrupa'sında henüz bulunmamaktadır. *Mahābhārata*'da anlatılan toplum yapısında da herhangi bir kurumsal yapının varlığından bahsedilmemektedir. Ancak yine de düzenlenmemiş veya disipline edilmemiş bir toplumdan bahsedemeyiz. Destanda aktarılan toplumda iktidar teknolojisi, toplumu kategorize eden, doğruyu ve yanlışları belirleyen dharmaların varlığı ile kendini göstermektedir. Oluşturulan bu dini söylemler iktidarın topluma dair bir düzenleme çabası olduğunu gösterir. Bu noktada üretilen söylemlerin din temelli oluşu ve din adamı olan Brahmanlar tarafından aktarılması, destanda asıl iktidar sahibi olanın kim olduğu sorusunu akla getirmektedir. Foucault'ya göre iktidar, söylemi oluştururken söylemde iktidarı güçlendirir. *Mahābhārata* açısından bakıldığında yönetimde olan başka, söylemi üreten başka bir toplumsal sınıf içerisinde yer almaktadır. Destanın ana hikâyesinde açıkça görülen aynı sınıfsal grup içerisinde bulunan Pāṇḍavalar ve Kurular arasında var olan krallık mücadelesinin yanı sıra hikâyenin arka planında, Brahman-Kshatriya hatta kimi noktalarda Tanrı-Brahman, Tanrı-Kshatriya veya Tanrılar arası mücadelelerden bahsedilebilir. Temel hikâyeyi zenginleştiren yan hikâyelerde olaylar arası bağlantıları

anlamak, anlatılan hemen her hikâyenin verdiği ilk mesajın yanı sıra bir iktidar mücadelesinin parçası olduğunu görmek, hikâyeler kronolojik olarak incelendiğinde fark edilmektedir. Yaşanan bu mücadeleyi fark etmek, destana Foucault'nun eserlerinde uyguladığı arkeolojik yöntemle, soy bağları göz önünde bulundurularak bakıldığında mümkün hâle gelir. Zenginliği, saltanatı ve fiziksel gücü elinde bulunduran Kshatriyaların, münzevi çileci bir hayatı seçen, manevi gücü elinde bulunduran Brahmanlardan çekincesini görmek mümkündür. Öyle ki tüm krallar, Brahmanları doyumak ve bakmakla yükümlüdür. Brahmanların desteğini aldıkları ölçüde krallıkları gelişip güçlenir. Bu nedenle de bir Brahmanın yokluğu, laneti veya düşmanlığından kaçınmaya çalışırlar. Brahman Şukra ülkesini terk etmesin diye kızı Şarmishthā'yı, Kāvya Şukra'nın kızı Devayānī'ye köle olarak veren kral Vrishparva buna örnek olarak gösterilebilir.

Destan içerisinde kastlar arası ayrımın yanında Kshatriya kastından Brahman kastına geçişin mümkün olduğu da söylenmesine karşın bunun neredeyse imkânsız olacak kadar zor olduğu Debroy'un çevrisinin 5844. sayfasında Vişvāmitra'nın Brahmanlığı elde etmek için gösterdiği çabayı aktaran hikâyede belirtilmektedir Buna dayanarak genel anlamda hâkimiyetin Brahmanlarda olduğu, Brahmanın üstünlüğünün kabul gördüğü söylenebilir. Brahmanın üstünlüğüne dair bu anlayış destan içerisinde de kral Yudhishthira'nın ölmek üzere olan Bhīshma'ya sorduğu sorular karşısında Bhīshma'nın anlattığı hikâyede şu şekilde geçmektedir.

...Aila, 'Ey Vayu! Dharma'ya göre, bana dünyanın kime ait olduğunu söyle. Brahman'a mı, yoksa zenginlikleri nedeniyle Kshatriyaya mı?' Vayu, 'Evrende var olan her şey brahman'a aittir. Bilenler, bunun brahman'ın ilk doğan olması ve dharma'da başarılı olmasından dolayı olduğunu söylerler. Brahman kendisiyle başbaşadır, ona ait olanı giyer ve ona ait olanı verir. Brahman, tüm varnaların öncüsüdür. O en büyük ve en iyidir. Bir kadın kocasının yokluğunda, onun küçük erkek kardeşinin eşi olur. Benzer şekilde Dünya da sıralamada brahmana en yakın olan Kshatriyayı kocası yapar. Cennette yüce bir statü elde etmeyi arzuluyorsanız ve dharma yolunu takip etmek istiyorsanız, bu sizin için ilk kuraldır... Asil bir soydan doğmuş, bilge, sözlerinde alçakgönüllü ve kelime seçiminde harikulade bir brahman, krala en iyi politikayı anlatacaktır. Bir kral, brahmanın gösterdiği dharma'yı gözlemler, dinler ve egoist olmazsa ve Kshatriya'nın dharma ve yeminlerine bağlı kalırsa, bilgeliğinde sağlam olacak ve uzun bir süre ün kazanacaktır'. (Debroy, 2010, s. 4765-4766)

Foucault'ya göre "iktidar, her yerde bulunan; ekonomik süreçler, bilgi ve ilişkiler ağı içinde gelişen; özneyi denetim altında tutmaya çalışan mekanizmalardan oluşur" (Kalan, 2014, s. 140). Özellikle düzenleyici ve disipline edici iktidar, belirli bir otoritenin elinde bulunan bir güç olmaktan ziyade iç içe geçmiş, birbirlerine bir ilişki sarmalıyla bağlantılı birçok iktidar- özne unsurundan ibarettir. Foucault'ya göre "iktidar ilişkileri güç ilişkileridir ve her zaman tersine dönebilen çatışmalardır" (Foucault, 2012, s. 176). İktidarın her yerdeliği ve belirli bir otoriteye bağlı olmamasından kasıt bazen bir kralın tebaası üzerindeki tahakkümü olabilecek iken, bazen de bir babanın çocuğu veya bir öğretmen öğrencisi üzerinde sahip olabileceği yaptırım gücüdür. *Mahābhārata*'ya baktığımızda yukarıda verilen örnekten de anlaşılacağı üzere Brahmanın üstünlüğü açık bir şekilde kabul edilmiştir. Ancak güçlü olanın çıkarlarını koruyan ve yerini sağlamlaştıran toplumsal sınıflandırma içerisinde kurgulanmış iktidar ilişkileri, gücün farklı erklerde farklı biçimlerde görülebilmesini olanaklı kılar. Oluşturulan hikâye kurgusunda, Tanrıların zaman zaman olaylara yaptığı müdahalelere bağlı olarak güç kazananlar, dharmaya olan inancı güçlendirir. Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak düşünebileceğimiz, tanrılardan gelen bilgilere hâkim olan Brahmanlar, bilgi oluşturma, var olan bilgiyi değiştirme, toplumsal normlara karar verme ve benzeri konularda güç sahibidirler. Dua ve meditasyonlarla güçlenen Brahmanların bu gücü fiziksel güçten ziyade metafizik güç olarak düşünülmelidir. Ulaştıkları büyük metafizik güçlerle istedikleri bir kılığa girebilir, bir sözleriyle herhangi birini yok edebilirler. Yaptıkları meditasyon ve ritüellerle, tuttukları oruçlar ve yerine getirdikleri yeminlerle öyle güçlenirler ki kimi zaman tanrılar bile onların güçlerinden rahatsızlık duyarak daha fazla güçlenmelerine engel olmak ister. Tıpkı Tanrı İndra'nın Apsarā Menakā'yı Ermiş Vişvāmitra'yı girmiş olduğu züht yolundan döndürmek için göndermesi gibi.

Kshatriyaların yönetim gücü ise Brahmanlara, dolayısıyla da tanrıya olan bağlılıklarından ileri gelir. Kshatriyalar, Tanrı Brahma tarafından yeryüzünün kendisine verildiğine inanılan Brahmanların ve yeryüzünün koruyucusudur. Alt sınıfları yönetmesini ve onlar üzerinde hükümlanlık kurmasını sağlayacak fiziksel ve maddi güç ise Kshatriyaya verilmiştir. Foucault'nun bahsettiği gibi güç erkleri arasında var olan bu iktidar ilişkileri kimi zaman çatışmaya dönebilmektedir. Örneğin hikâye edilen soyun genetik devamlılığında meydana gelen iki önemli kırılma noktası vardır. Geri plan kurgusu olarak düşünülebilecek bu hikâyelerden ilki Brahman-Kshatriya mücadelesine,

ikincisi ise Brahman-Tanrı mücadelesine örnek olarak gösterilebilir. Brahman-Kshatriya mücadelesine örnek olarak verilebilecek olay kral Yayāti'nin eşleri Devayānī ve Śarmishṭha arasında yaşanan mücadeleye dayanır. Devayānī bir Brahman soyundan gelir, Śarmishṭha ise bir kralın kızıdır. İkili arasındaki mücadele, Tanrı Indra'nın rüzgâr kılığında yaptığı müdahale ile başlar. Śarmishṭha'nın hakaretleri, Devayānī'nin kızgınlığı ve sonunda da Brahman baba ile Kral Baba'nın yaşanan olaylara dâhil olmasıyla devam eder. Śarmishṭha'nın Devayānī'ye köle olarak verilmesi ile süren hikâye, Śarmishṭha'nın, Devayānī'nin kocası Yayāti ile birlikte olup çocuk sahibi olmasıyla yeni bir boyut kazanır. Kuru soyunun atalarından olan Yayāti'nin hangi çocuğunun krallığı sürdüreceğine dair olan bu mücadele aslında belli başlı bir hikâye olarak destanda anlatılmaz. Ancak destanın sonucuna bakıldığında, babası Yayāti'ye gençliğini vererek iktidar hakkını kazanan Puru'nun soyu ile devam eden krallık hakkı, Śāntanu ve Satyavatī'nin oğlu Viçitravīrya'nın çocuksuz olarak ölmesiyle genetik olarak son bulur. Devayānī'nin soyundan gelen Yadavaların krallık mücadelesine katılımı da bu noktada başlar. Tanrı Vishṇu'nun insan bedeninde dünyaya gelmiş hâli olarak kabul edilen Krishṇa'nın da içinde bulunduğu Yadava soyuna ait Kuntī ve Subhadra, genetik olarak son bulmuş olsa da toplumsal statü olarak sürdürülen Kuru soyunu devam ettiren çocukların anneleridir. En sonunda haksızlığa uğrayanın lehine bir kazanım olan bu durumu dinleyicisine veya okuyucusuna ilahi adalete güveni pekiştiren subliminal bir mesaj olarak düşünmek mümkündür.

Kuru soyunun genetik olarak sürdürülmesi konusunda meydana gelen ikinci kırılma noktası Brahmanlar ve Tanrılar arası bir mücadele örneği olarak değerlendirilebilir. Satyavatī'nin Śāntanu ile evlenmesi ile başlayan bu süreç kısaca şöyledir. Esasında bir kral kızı olan Satyavatī, gelişen olaylarla bir balıkçı tarafından büyütülür ve onun kızı olarak bilinir. Evlenmeden kendisiyle birlikte olmak isteyen bilge Parāśara'ya karşı çıkamaz ve bu birliktelikten destanın yazarı bilge Vyāsa doğar. Daha sonra kral Śāntanu ile evlenen Satyavatī bu evlilikten de iki çocuk sahibi olur. Her iki taht varisinde çocuk sahibi olmadan ölmesiyle genetik anlamda Kuru soyu sonlanmış olur. Ancak Satyavatī bu noktada devreye girerek ölen oğlunun eşleri Ambika ve Ambalika ile evlilik dışı oğlu Vyāsa'nın niyoga usulü beraberliğini sağlar. Genetik olarak Vyāsa'ya ait olan çocuklar, kral Viçitravīrya'nın çocukları olarak tahtta söz sahibi olurlar. Pāṇḍu'nun uğradığı lanet sonucu hiç çocuğu olmaması, Dhritarāshtra'nın doğan yüz çocuğunun da

Pāṇḍu'nun tanrıların lütfu sayesinde Kuntī'den olan çocukları tarafından Büyük Kurukshetra savaşında öldürülmesiyle Brahman Bilge Vyāsa'dan gelen soy son bulur. Kuntī'den doğan çocuklar her ne kadar Pāṇḍu'nun çocukları olarak kabul edilse de bu genetik bir gerçeklikten ziyade sosyal bir ihtiyaç durumudur. Pāṇḍavalar ve Dhritarāshtra'nın çocukları arasında gerçekleşen Büyük Kurukshetra savaşına giden süreçte savaşın sebeplerini açıklamaya yönelik birçok hikâye anlatılsa da en nihayetinde asıl sebep bir iktidar mücadelesidir ve kazanan, soyu tanrılara dayandırılmış, başta tanrı Krishṇa olmak üzere birçok tanrıdan aldıkları silah ve savaş bilgileriyle, Pāṇḍavalar olmuştur.

Michel Foucault, iktidar kavramını açıklarken bilgi, özne ve iktidar arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Bilgi, özne ve iktidar ekseninden baktığımızda iktidarı kazanan Pāṇḍavaların kendilerini zafere götüren yolda tanrılardan edindikleri bilgiler ışığında kurdukları stratejiler önemli bir yer tutar. Zaferin Tanrılarla ilişkilendirilerek topluma aktarıldığı bu hikâyeler, iktidarı ele geçiren tarafın söylemlerini ilahi doğrulukla güçlendirip toplum bilinçaltına daha kolay işlemesine olanak sunar. Tanrılardan gelen bilginin insanlar üzerinde var olan gücü, insanlar arasında kendisini Tanrılara en yakın tutanların, yani Brahmanların, diğerleri üzerinde söz sahibi olmasına, verdikleri kararlar ve söylemleri neticesinde toplumsal kuralları bile değiştirebilmelerine olanak sunmaktadır. Gücü elinde bulunduran Brahmanların toplumsal kuralları nasıl değiştirdiği, Pāṇḍu'nun, Kuntī'ye anlattığı hikâyede şöyle aktarılmaktadır:

Ey güzel gözlü! Eski zamanlarda, kadınlar örtüsüz gezerdi. Özgürce istedikleri yerde dolaşırlardı. Ey güzel kalçalı! Ey şanslı olan! Genç kızlıklarından itibaren kocalarına sadık kalmazlardı. Eski zamanların dharma'sı böyle olduğu için bu durum dharma'ya aykırı olarak görülmezdi. Bu kadim dharma, arzu ve öfke barındırmadan, hâlâ aşağı doğanlar arasında takip edilmektedir. Bu eski dharma uygulaması Maharshiler tarafından da onaylanmıştır. Ey güzel kalçaları olan! Bu hâlâ kuzey Kuru bölgesinde uygulanmaktadır. Bu ebedi dharma kadınlar için uygundur. Ey güzel gülümsemeli! Dünya üzerinde var olan bugünkü dharma daha sonra ortaya çıktı. Sana tam olarak ne zaman ve kim tarafından kurulduğunu anlatıyorum. Dinle “Bir zamanlar Uddalaka adında bir Maharshi olduğunu duyduk. Śvetaketu adında münzevi bir oğlu vardı. Shevakatu'nun bu kurallı, duyduğu öfke nedeniyle koyduğunu duyduk. Ey nilüfer yaprakları gibi gözleri olan! Sana nedenini söyleyeceğim. Eski zamanlarda, Śvetaketu'nun babasının huzuruna bir brahmana gelip annesinin elini kavrayarak ‘Hadi gidelim’ dedi. Rishi'nin oğlu, annesinin zorla götürüldüğünü düşünerek kızıp öfkeleni. Śvetaketu'nun babası oğlunun öfkesini görünce, ‘Ey oğlum! Kızgın olma. Bu ebedi bir uygulamadır. Tüm Varnaların kadınları yeryüzünde örtüsüz,

güvencesiz olarak yaratıldı. Tıpkı sığırlar gibi her canlı kendi varnası dâhilinde yaratıldı.' Rishinin oğlu Şvetaketu bu dharma'yı kabul etmedi. Dünya üzerindeki erkek ve kadınlar için şu an mevcut olan bu kuralı kurdu. Ey çok şanslı olan! Bu kural insanlar içindir, hayvanlar için değil. O zamandan beri bu kuralın kurulduğunu duyduk." O günden sonra, kocasına sadık olmayan bir kadın, felaketine eşit bir günah işlemiş sayılarak, perişan olacaktır. Brahmacharya'yı takip eden bir bakireyi veya kocasına bağlı bir kadını baştan çıkaran kişide günah işlemiş sayılır. Kocasından bir erkek evlat sahibi olması için tayin edilen, ancak bunu yapmayı reddeden bir kadın da aynı günahı işleyecektir. Ah, çekingeni olan! Eski zamanlarda, Uddalaka'nın oğlu Şvetaketu, mevcut dharma uygulamasını zorla tesis etmişti... (Debroy, 2010, s. 304-305)

Bir Brahman'ın var olan dharmaya karşı çıkararak yeni bir kuralları bütünü oluşturması, Brahman'ın söylem yoluyla bilgi üretme gücünün açık bir örneğidir. Brahmanın annesinin zorla götürülmesinden duyduğu rahatsızlıkla toplumu düzenleyerek özelde kadına, genel anlamda ise topluma bir refah alanı kazandırma amacı güttüğü düşünülebilir. Brahman Şvetaketu'nun bu uygulaması Foucault'nun düzenleyici iktidar olarak adlandırdığı iktidar şeklinin özelliklerinden biridir.

Toplumu düzenleyen kuralları değiştirebilecek kadar güç sahibi olan Brahmanlara verilen önem, yönetici pozisyonunda olan Kshatriyalar tarafından gösterilen ihtimam ve saygıyla destan boyunca kendini hissettirmektedir. Brahmanların özellikleri ve Kshatriyanın Brahman'a karşı yükümlülüğü Bhīshma tarafından 1487. bölümde aktarılmıştır. Bu bölümde Bhisma tarafından özellikleri uzun uzun anlatılan Brahman, “amaçlarını gerçekleştiren, kurban töreni düzenleyen, tüm Vedaları bilen, bir öğretmene, bir babaya veya bir eşe karşı yükümlülükler yerine getiren, erdemli ve dharma uğruna dilenen kişi” olarak tanımlanmıştır. Konuşmanın devamında bir kralın her zaman bir Brahmana uygun şekilde destek sağlaması, kurban törenlerinde onlara yiyecek ve sadaka (dakshina) vermesi, tıpkı bir babanın oğlunu koruduğu gibi kralın da her zaman Brahman'ı koruması gerektiği anlatılmaktadır. Aynı bölümde, düzenlenen kurban törenlerinde hiçbir malzemenin eksik olmaması gerektiği, özellikle eğer bir Brahmana kurbanıysa dharmaya uyan bir kralın eksik malzemeyi, birçok hayvanı olan, ancak kurban etmeyen veya soma içmeyen bir Şūdra'nın evinden hiç sormadan alabileceği söylenmektedir. İsteddiği zaman bir Şūdra'nın veya Vaişya'nın malına el koyma hakkı bulunan kral, Brahman'a bakmakla yükümlüdür. Kralların, Brahman bilgisine sahip olanlara karşı duramamalarının sebebi ise onların bilgisine ve mükemmel enerjisine kıyaslanabilecek bir enerjinin olmadığı şeklinde açıklanmıştır. Üstün enerjiye sahip oldukları belirtilen Brahmanlar'ın yaratıcı,

yönetici ve düzenleyici özellikleriyle tanrı gibi oldukları söylenmektedir. Bu nedenle, onlara kötü hiçbir şey veya boş sözler söylenmemesi gerektiği öğütlenmiştir. Bhīṣma sözlerinin sonunda bir Kshatriya'nın kollarının yiğitliğini, bir Vaiṣya ve bir Śūdra'nın zenginliklerini, bir Brahman'ın ise mantraları ve bağışları kullanarak zorlukların üstesinden geldiğini aktarmaktadır (Debroy, 2010, s. 5030-5036).

Destanda yer alan bu bölümde toplumsal hiyerarşi sıralamasında Brahman'ın üstünlüğü açıkça belirtilmiştir. Özellikle dinî bilgilerin temsilcisi olan Brahmanlar, elde ettikleri zihinsel güçleriyle fiziksel ve maddi gücün kendisine hizmet etmesini sağlamıştır. Tıpkı bu bölümde olduğu gibi destanın birçok yerinde Brahmanın dokunulmaz, genele yasaklı bazı konularda istisnai seçenek olarak imtiyaz sahibi veya her zaman saygı duyulması gereken kişi olarak görülmesi, destanda yer alan dönemlerin tümünde var olan ortak bir söylemdir. Brahman, yaşadığı züht hayatıyla sahip olduğu manevi güçlerle, kendisine saygı göstermeyenleri veya kendisine zarar verenleri lanetleyerek ölümüne sebep olabilecek, yeri geldiğinde tanrıları bile korkutabilecek güce sahip olmasına karşın kendi yaşamını sürdürürebilmek adına dilenmeyi tercih eder. Brahmanın hayatını sürdürmesini sağlamak Kshatriya sınıfında bulunan kralların sorumluluğudur. Krallar ise eksik bulunan herhangi maddi eşyayı istediği zaman istediği şekilde bir Vaiṣya'dan alabilir. Bhīṣma tarafından aktarılan bu bölüme bakıldığında açıkça aktarıldığı görülen bir diğer husus ise elinde olan hiçbir mal varlığının aslında Vaiṣya'ya ait olmadığıdır. Kshatriya sınıfında yer alan kralın dilediği zaman Vaiṣyaların mal varlığına el koyabilmesi toplumsal sınıflandırma bağlamında Kshatriya'nın, Vaiṣya'ya olan üstünlüğünü göstermektedir. Destan genelinde var olan sınıflandırma biçimi, dönemin toplumsal yapısında bu kabulün olduğu bilgisini düşündürmekle birlikte, destanı yazan ve başkalarına aktaranların Brahman sınıfına ait olmaları, aktarılan öğretilerin özellikle Brahmanlara ait imtiyazları çoğaltması ve Brahman sınıfının gücünü arttırması bakımından bilinçli seçimlerle toplum bilincinin bu şekilde kodlandığı varsayımını da güçlendirmektedir.

3.2. Mahābhārata'da Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Söylemi

Foucault ve Butler'ın toplumsal cinsiyet, biyo-politika kuramları çerçevesinde *Mahābhārata*'ya bakıldığında dönemin din adamı olan Brahmanlar tarafından ortaya konulmuş dharmalarla, bireylerin ve toplumun düzenlendiği, ataerkil bir toplum yapısı

karşımıza çıkar. Birden fazla döneme ait hikâyelerin yer aldığı destanda benzer durumlar için oluşturulmuş farklı söylemler görmek mümkündür. Ancak birbirinden çok farklı olabilen bu söylemlerin bir çatışma durumu oluşturmak yerine mevcut dharmanın uygulanmadığı durumlarda özel imtiyaz oluşturmak için kullanıldığı görülür. Örneğin kadının tek eşliliği destan genelinde vurgulanan bir durumdur ancak Pāṇḍava kardeşlerin Draupadī ile olan evlilikleri bu duruma ters düşer. Anne sözüne karşı çıkmamanın erdemliliği ile kadının tek eşliliğine yönelik dharmanın karşı karşıya kaldığı bu durumda Brahmanların içtihatları ve Krishṇa'nın yardımları ile daha önce uygulanmış dharmalara yönelik hikâyeler hatırlatılarak, poliandri örneği evliliğin uygulanması yönünde çözüm bulunur. Kadının eşine olan sadakati ve bağlılığı kadının dharması olarak birçok yerde geçer ancak çocuk sahibi olunamayan durumlarda bu dharma şartlara göre değiştirilir. Erkek, eşinden başkalarıyla birlikte olarak kendisine bir çocuk vermesini isterken kadının iffeti ve bağlılığı sorgulanmaz ancak eşinden başkasına his besleyen kadının ölümüne karar verilebilmektedir. Pāṇḍu'nun Kuntī'den çocuk için başkalarıyla birlikte olmasını istemesi bu durumlardan ilkinde örnek iken, kral Camadagni'nin eşi Reṇukā'nın başka bir krala karşı duygularını hissedince oğullarından annelerini öldürmelerini istemesi ikinci durumun açık örneğidir.

Destanda yapılandırılmış toplumsal cinsiyet anlayışında genel anlamda kadın ve erkeğe çizilen sınırlar belirlidir. Erkek güçlü, yöneten, karar veren kutsal beden iken kadından erkeğin hizmetinde ve korumasında, güzel ve erdemli olması beklenmektedir. Destanda dharma tarafından belirlenmiş cinsiyet rolleri kadın ve erkek rollerini kapsar. Herhangi bir üçüncü cinsiyet dharması karşımıza çıkmaz ancak Arcuna'nın uğradığı lanet sonrası hadım edilmiş bir müzik ve dans öğretmene dönüştürülmesi, belirlenmiş bir dharma olmamasına rağmen 'queer' olarak nitelendirilebilecek böyle bir grubun varlığına işaret eder. Destanda cinsiyet bağlamında karşımıza çıkan bir diğer durum da cinsiyetler arası değişim, yani kadının erkeğe, erkeğin kadına dönüşümünün birden fazla hikâyede yer almasıdır. Bu hikâyelerde ortak nokta, yaşanan değişimlerin tanrılar tarafından gerçekleştirilmesi ve bütünüyle bir beden değişikliğinin olmasıdır. Karakterler kadın bedeninde bir kadının uyması gereken dharmaya uygun hayat sürmeye çalışırken, erkek bedenlerinde erkeğin dharmasına uygun bir yaşam sürdürürler. Cinsiyetler arası değişimin yer aldığı hikâyeler, var olan kadın-erkek rollerini güçlendirirler. Bhīṣma'ya duyduğu öfke nedeniyle intikam almak isteyen Amba'ya uyguladığı ritüeller ve yaptığı

ibadetler sonucu verilen erkek olarak yeniden doğma şansı, kadın bedeninin bir erkeği yenerek intikam alabilecek güçten yoksunluğunu, erkek karşısında galip gelmesinin imkânsızlığını vurgulayan, inandıran bir anlatımdır. İkinci hayatında tekrar kadın olarak doğan Amba, ailesi tarafından erkek ismiyle bir erkek gibi büyütülür hatta bir kadınla evlendirilir. Durumun farkına varan kadının gösterdiği tepki üzerine toplanan halkın kadın olduğunu anlamaması için Amba, bir Yaksha'nın geçici olarak erkeklik organını alır ve erkek olarak bilinmeye devam eder. Ancak durumu öğrenen Yaksha'nın yakınları Yakshayı cezalandırarak cinsiyet organlarının kalıcı olarak değişimini sağlar. Böylece gerçek bir erkeğe dönüşen Amba, Şikaṇḍī olarak Pāṇḍavaların ordusunda görev alır. Amba'nın Şikaṇḍī'ye dönüşüm hikâyesi, kadının erkek karşısında fiziksel güçsüzlüğünü ve erkek gücünün üstünlüğünü pekiştirmektedir. Amba'nın hikâyesinde karşımıza çıkan bu durum Freud'un penis kıskançlığı (penis envy) olarak bilinen psikanaliz kuramını ve Butler'ın cinsiyetin performatifliğine ait görüşlerini akla getirmektedir. Freud'un penis kıskançlığı teorisi, 3-5 yaş arası fallik dönemde kız çocuklarının kendilerini erkeklerden ayıran genital eksikliklerini fark ettikleri ve bu eksikliği inkâr eden süreçle birlikte kıskançlık geliştirdikleri fikrine dayanmaktadır. Freud'un teorisi özellikle feministler tarafından fazlaca eril ve tek yönlü bir bakış açısı olduğu yönünde eleştirilmiştir. Örneğin Karen Horney, penis kıskançlığı teorisinin erkek merkezli ve ataerkil düzenle bağlaşıp, kadın doğasını yansıtmaktan uzak bir görüş olduğu yönünde eleştirmektedir. Benzer biçimde Clara Thompson, Freud'un bu kuramının biyolojik yönünü kabul etmeyerek kız çocuklarının erkeklik organı olan penisi değil ona kültürel olarak getirilen yorumlamaya, erkekliğin kültür içerisindeki temsiline imrendiğinden bahsetmektedir (Doğrusöz, 2012). Amba'nın erkekliğe dönüşüm hikâye sine bakıldığında da gerçekleşen değişimin, intikam mücadelesi veren Amba'nın, sosyal olarak erkekle özdeşleşmiş olan güce sahip olma isteğiyle gerçekleştiği görülmektedir. Amba, biyolojik bir değişimle erkek gibi yaşamayı değil erkeğin sahip olduğu sosyal statü ve gücü arzulamıştır. Nitekim uzun yıllar boyunca erkek cinsiyet organına sahip olmasa da ailesinin de bir erkek çocuğa sahip olmanın getireceği sosyal kabul edilirliliğe kavuşmak için verdiği destekle, erkek gibi büyümüş ve bu şekilde kabul görmüştür. Toplumun Amba'nın biyolojik durumunu bilmeden onu erkek olarak kabul etmesi Butler'ın cinsiyetin performatif olduğu görüşünü desteklemektedir. Yıllarca toplumun bir erkekten beklediği rolü başarıyla sergileyen Amba, aslında gerçekten Şikaṇḍī olma rolünü benimsemiştir. Aksi hâlde biyolojik

farklılığın ortaya çıkma olasılığına rağmen evlilik gerçekleştirmiş olmazdı. Evlilik sonrası biyolojik farklılığın ortaya çıkmasıyla gösterilen tepkilere bakıldığında, dönemin sosyal yapısında, erkek cinsiyet organının güç ve statünün belirleyicisi olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Penise sahip olmayan birinin erkek rolünü üstlenmiş olmasının anlaşılmasıyla gösterilecek tepkiden çekinerek kaçan Amba, kurtulmanın yolunu gerçekten bir penis sahibi olmakta bulur ve mucizevi yollarla karşısına çıkan Yaksha'dan cinsiyet organını ödünç alarak gücünü ve toplumsal kabul edilirliliğini sürdürür. Öte yandan hikâyenin ters yönde cinsiyet değiştiren kahramanı, Amba'ya yardım etmek amacıyla erkekliğinden geçici olarak vazgeçen Yaksha'ya verilen tepki de erkekliğin önemine yüklenen anlam ve hassasiyeti göstermesi bakımından önemlidir. Amba'nın kadın bedeninde erkek olarak büyütülmesi anne babası için bir oğul sahibi olmamanın getirdiği sosyal ihtiyaç durumunu karşılarken, önceki yaşamını hatırlayan Amba açısından intikam alabilmek için gerekli sosyal gücü kendisine kazandıracak bir kılık değiştirmeden öteye gitmez. Bu örneğin tam tersi yani erkeğin kadına dönüştüğü bir örnek kral Bhaṅgāṣvana'nın hikâyesinde görülür. Çocuk sahibi olabilmek için düzenlediği adakta Tanrı İndra'ya yeterli saygıyı göstermeyen kral, İndra tarafından girdiği gölden kadın bedenine dönüşmüş hâlde çıkmakla cezalandırılır. Yaşadığı şaşkınlıkla eşleri ve çocuklarının yanına giden kral, olanları anlatarak münzevi bir hayat sürdürmek üzere ormana döner. Bir müddet sonra yanına yerleştiği münzeviden sahip olduğu yüz çocuğu, krallıkta bulunan yüz çocuğu ile tanıştıran kral, çocuklarından birlikte yaşamalarını ister. Duruma sinirlenen İndra, çocukların aralarını bozarak savaşmalarını sağlar. Savaş sırasında tüm çocukları ölen kralın yanına giden İndra, krala yaşadığı acıların sebebini anlatır. Kralın hatasının farkına vararak af dilemesi üzerine İndra, kralı bağışlar. Krala seçeceği yüz çocuğunu dirilteceği bir dilek hakkı verir. Kral kadın bedeninde sahip olduğu çocukları ister. İndra krala gerekçesini sorar. Kral bir kadının doğurduğu çocuklara olan sevgisinin bir erkeğin çocuklarına olan sevgiden daha fazla olduğunu bu nedenle kadın olarak sahip olduğu çocukları seçtiğini söyler. Kralın verdiği cevaptan hoşnut kalan İndra, tüm çocukları tekrar diriltir. Krala kadın ve erkek cinsiyetlerinden birini seçme şansı veren İndra, kral kadın olarak kalmayı seçince, sebebini öğrenmek ister. Bunun üzerine kral, kadının cinsel birliktelik sırasında erkekten daha fazla haz duyduğunu, bu nedenle kadın olarak yaşamak istediğini anlatır. Bhīṣma'nın Yudhishtira'nın sorduğu cinsel birliktelik sırasında kimin daha çok haz

duyduğu sorusu üzerine anlattığı bu hikâye, *Mahābhārata*'da anlatılan toplumun kadın-erkek cinselliğine bakışı hakkında çeşitli ipuçları vermesi bakımından önemlidir. Hikâyeden yapılabilecek ilk çıkarım, destanın ana kahramanlarından biri olan Kral Yudhishtira'nın kadın ve erkeğin cinsel ilişkide duyduğu hazzı sorgulamasıdır. Hazzın açık bir şekilde sorgulanması ve açık bir şekilde cevaplandırılması, cinselliğin dönemin toplumunda üzerinde konuşulmaktan kaçınılan bir tabu olmadığı varsayımını doğurur. Ancak yine de cinselliğin sadece kadın ve erkek arasındalığı vardır ve kral iki bedenden birini seçme hakkına sahip olsa da ikisini birden yaşamak gibi bir seçeneği bulunmaz. Hikâyeden yapılabilecek bir diğer çıkarım ise kadının annelik ve dişilik rolleri açısından erkeğe kıyasla önde olduğu bilgisini pekiştirmesidir. Destan genelinde kadının anneliği kadınlığından ayrı tutularak kutsallaştırılırken dişi özellikleri hazza fazlasıyla düşkün, aldatmaya meyilli, denetim altında tutulması gereken bir çerçevede anlatılır. Bu örnekte de annelik duygusunun üstünlüğü ile kadının cinselliğe olan düşkünlüğüne dair söylem yinelenir.

Mahābhārata kurgulanmış ana hikâyesinin yanı sıra ana hikâyeyi besleyen yan hikâyeler, farklı dönemlerde veya farklı bölgelerde var olan dharmaları, toplumsal normları öğrenme fırsatı sunmaktadır. Foucault'nun biyo-iktidar kuramında var olan normalin dışında olanlar üzerinden yürütülen söylemsel yönlendirmelerin bir örneği olarak düşünebileceğimiz, dharmaya uymayan toplulukların varlığı Şalya ve Karṇa arasında geçen bir konuşmayla anlatılır. Karṇa'nın kral Dhritarāshtra'nın huzurunda önde gelen Brahmanlardan duyarak Şalya'ya anlattığı hikâyede Himalaya, Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī ve Kurukshetra bölgelerinden kovulan Bāhlīkaların bir kolundan bahseder. Dharmadan ayrılan bu Bāhlīkā topluluğu, iyi davranışlardan yoksun, hırsızlık yapan, içki içen, inek eti yiyen, kutsal anlara önem vermeyen, kastlar arası evliliklerden doğan çocuklara sahip olan, erdemli kadınlara tecavüz edebilen bir topluluk olarak anlatılır. Bu Bāhlīkā topluluğunun kadınlarının içki içerek sarhoş oldukları, sokaklarda çıplak hâlde bağırarak şarkılar söyledikleri, kocalarının ölümünün ardından acı içinde çılgınlık atmalarına rağmen kutsal olana saygı göstermeyip bağırarak şarkılar söyleyip dans etmeye devam ettikleri de hikâyede dile getirilir. Davranışları aşağılık olarak belirtilen bu topluluk, dharmaya uyan toplumlar tarafından dışlanmıştı. Erdemli hiçbir kişinin onlar arasında iki gün yaşayamayacağı da hikâyede vurgulanmaktadır. Bahsedilen topluluk öylesine yoldan çıkmıştır ki tanrılar ve atalar bu topluluk tarafından adlarına düzenlenen

kurban törenlerini kabul etmezler. Karṇa, bu Bāhlikā topluluğunun benzeri olan Āraṭṭā adında bir ülkeden de bahseder. Dışlanmış Bāhlikālarla benzer şekilde dharmadan ayrılan bu ülkeden de uzak durulması gerektiği belirtilir. *Mahābhārata*'daki bu dışlanmış toplumlar, dharmalar aracılığıyla oluşturulmuş normallerin dışında bir hayat sürerler. Normal olana düşen görev onlardan uzak durmaktır. Sarhoş gezmek, kutsal değerlere önem vermek, çıplak hâlde dolaşmamak, hırsızlık yapmamak, inek eti yememek, kastlar arası evlilikten uzak durmak dharmalar aracılığıyla oluşturulmak istenen toplumsal normlardır. Kişinin bu normlara uygun olarak sürdürdüğü yaşam onu Moksha'ya¹⁰ ulaştıracak yegâne yoldur.

Laurie L. Patton, “Toplumsal Cinsiyet ve *Mahābhārata*'da Diyalojik Benliğin Yapılandırılması” başlıklı yazısında *Mahābhārata*'daki çok katmanlı ve çoklu cinsiyet ideolojilerini açıklamak üzere “Diyalojik benlik” kavramından bahsetmektedir. Onun ifadeleriyle diyalojik benlik cinsiyetlendirilmiş, aralarında seçim yapabileceğimiz çeşitli anlık rollere sahip çoklu bir benliktir (Patton, 2007, s. 98). Her bireyin içerisinde var olan iç sesiyle özdeşleştirilen ‘ben’, durum ve koşulların değişimine göre farklı pozisyonel performanslar geliştirebilmektedir. Yani kişinin değişen koşullar ve ihtiyaçlara göre sürekli bir yeniden pozisyon belirlemesi söz konusudur (Yalçın, 2016). Kişinin içinde bulunduğu tüm rollere göre çeşitlenen benlikler diyaloglar içerisinde geliştirilir. Patton’ın, Butler’ın kimliğin performatif ve söylemsel olduğu görüşüne dayandırarak açıkladığı diyolojik benlik kavramı, aslında Foucault ve Butler’ın söylemlerle oluşturulan birey olarak bahsettiği öznenin kendi iç sesini, üstlendiği rolün pozisyonuna göre dışa yansıtması olarak düşünülebilir. Cinsiyetlendirilmiş her bir bedenin birden fazla role sahip olması, farklı diyaloglar içerisinde farklı normlar geliştirilmesini gerektirir. Yani tüm roller farklı dharmalar gerektirmektedir. Örneğin kral Yudhishtira, kral olmanın getirdiği görevler gereği savaş meydanında sağlam iradeli ve bir Kshatriya’nın dharmasına uygun davranır. Ancak öte yandan atalarına saygı duyması gereken bir aile üyesi olarak, akrabalarıyla savaşmanın üzüntüsünü yaşar ve sulh dönemlerinde onları ziyaret etmeyi sürdürür.

Toplumsal cinsiyet bağlamında baktığımızda tıpkı bu örnekte olduğu gibi ‘erkek’ ve ‘kadın’ olarak oluşturulan öznelere kendi dişi ve eril kategorileri altında birbirlerinin

¹⁰ Moksha: Hint felsefesinde kişinin ölüm ve yeniden doğuş döngüsünden kurtuluşu (Olivelle, 2014).

sınırlarını geçmeyen çeşitli toplumsal rolleri mevcuttur. Kadın kimi yerde eş, kimi yerde anne, kimi yerde bir kraliçe, bazen bir dul, bazen bir hizmetli, bazen bir dansçı rolündedir. Kadına atfedilen bu rollerin birkaçı tek kişide aynı anda bulunabilmektedir. Bu da kadının aynı anda birden fazla yani çoklu dharmaya uymasının gerekliliğini gösterir. Birden fazla dharmanın varlığı, rollerin karşı karşıya geldiği çatışma durumlarında hangi dharmanın geçerli olacağı sorusunu akla getirir. Destanın bazı bölümlerinde karşı karşıya kalınan zorlu durumlarda uygulanan apadharma¹¹ örnekleri bulunmaktadır. Pāṇḍavalarla Draupadī'nin evliliği veya erdemden yoksun bir tavır olarak görülmesine rağmen savaş sırasında zor duruma düşüldüğünde bazı hilelere başvurulması, uygulanan apadharma örneklerinden bazılarıdır. Ancak kişinin kendi rolleri arasında yaşayacağı bir çatışma durumunda baskın olan dharmanın uygulandığı görülür. Bu da kadın için çoğunlukla eş olmanın verdiği görevlerdir. Örneğin Mādri, eşi öldüğünde sati uygulayarak annelik rolünden vazgeçer ve bir eş olarak yerine getirmesi gerektiğine inandığı şeyi yapar. Bir diğer örnekte Draupadī, anneliğini bırakarak eşlerine hizmet etmek üzere her zaman onların yanında olur. Kadının farklı rollerinin olması destan içerisinde kadına karşı geliştirilen söylemlerin birbiri ile çelişen birden fazla şekilde ifade edilmesine sebep olmuştur. Bir yandan anne olan kadının babadan hatta dünyadan üstünlüğü (Debroy, 2010, s. 1789) vurgulanırken öte yandan kadının tüm günahların sebebi olduğu (2010, s. 1719) belirtilmiştir.

Kadına yönelik olarak birbirinden farklı söylemlerin varlığı sebebiyle destan içerisinde kadına dair olarak geliştirilen söylemi üç soru dâhilinde çözümlemek gerekir. Bunların ilki dönemin toplumunda kadına yönelik bakış açısının ne olduğu, ikincisi hikâyeler içerisinde mevcut bulunan kadın karakterlerin mizacı, üslubu veya davranış biçimlerinin nasıl kurgulandığı, son olarak da destanda olması beklenen erdemli kadın karakterinin nasıl tanımlandığıdır. Cevaplarında kimi zaman tezatlarla karşılaşılan bu sorular ayrı ayrı başlıklar hâlinde aktarılmıştır.

3.2.1. Mahābhārata Toplumunda Kadına Yönelik Bakış Açısı

Mahābhārata'da kadına yönelik söylemde ilk göze çarpan konu belki de dişilik özelliklerine sunulan övgülerdir. Erkek karakterlere seslenirken kullanılan güç ve yetenek

¹¹ Apadharma: Genellikle bir kast için uygun olmayan, ancak aşırı sıkıntı veya felaket zamanlarında izin verilen bir uygulama veya prosedür (Williams, 1872, s. 123).

belirten sıfatlar, kadın karakterlere yapılan göndermelerde yerini bedenın güzelliğine yapılan vurgulara bırakır. ‘... Ey güzel gözlü! Ey ince belli! Ey güzel kalçalı!’ benzeri seslenme nidaları hemen her bölümde kullanılır. Kadının beden güzelliğinden övgülerle bahsedilmesi, hikâyeye konu olan dönemde kadının dişiliğinin ön planda olduğu fikrini desteklemektedir. Kadın hakkında tüm destan boyunca çokça kullanılan diğerk bazı ifadeler ise kocasına hizmet etmek olan dharmasına olan adanmışlığı ve erdemli oluşudur. Kendini eşine adanmış kadın güç, değer ve statü kazanır. Destan içerisinde işlenen toplumda, kadına dair birbirinden farklı görüşler olduğu gözlemlenmiştir. Kimi bölümlerde kadının önemine değinilmişken birçok yerde kadın kocanın malı, hiçbir zaman tam güvenilmeyecek olandır. Örneğın Draupadī, Yudhishtira’nın kaybettiğı zar oyunu sonrası salona zorla getirildiğinde ‘Yudistra’nın önce kimi kaybettiğini’ sorar. Bhīshma cevaben, ‘kadınların her zaman kocalarının malı olduğunu’ söyler:

Ey şanslı olan! Dharma yolları muğlak olduğundan, sorduğın soruyu tam anlamıyla çözemiyorum. Mülksüz biri başkalarına ait mülkleri kumar masasına koyamaz. Ancak kadınlar her zaman kocalarının malıdır. Yudhishtira doğruluktan ayrılmadan önce tüm dünyayı zenginlikleriyle terk edecek. Pandava kazanıldığını kendisi söyledi. Bu nedenle bu soruyu çözemiyorum. Shakuni zar oyununda rakipsizdir. Kuntī’nin oğlu onunla gönüllü olarak oynadı. Yüce ruhlu olan, onun hile yaptığını düşünmez. Bu nedenle soruyu cevaplayamıyorum. (Debroy, 2010, s. 766)

Kadının aile ve toplum içindeki konumuna dair bir düşünceye, Vidura’nın Kral Dhritarāshtra ile olan sohbetinde, ‘bir kişinin nasıl davranması gerektiğı’ sorusuna verdiği yanıtta rastlanır. Vidura tarafından aktarılan bu örnekte kadının korunmaya olan muhtaçlığı ve güvenilmezliği net bir şekilde belirtilmiştir.

Kişinin karısını koruması gerekir... Kişi kadınlarla nazıkçe konuşmalı ama onların kontrolü altına girmemelidir. Kadınlar evin refahıdır. Saygıyı hak ederler. Son derece şanslıdırlar. Masumdurlar. Evi aydınlatırlar. Bu nedenle özenle korunmaları gerekir...

Ey kral! Bir kadın, bir hilekâr veya bir çocuk kontrolü ele geçirdiğinde, hiç şüphe yok ki kişi, nehirde taştan yapılmış bir kayık gibi çaresizce batacaktır...

Kişi, kadınlara, hilebazlara, tembel hayvanlara, korkaklara, korkunç olanlara, küstah olanlara, hırsızlara, nankörlere ve ateistlere asla güvenmemelidir. (2010, s. 701-702)

Verilen örneklerde kadınlara karşı geliştirilen söylemin genelleştirilmiş olduğu, tüm kadınların aynı kategori altında değerlendirildiği de görülür. Ancak destana baktığımızda hikâyesi destan içerisinde konu edilmiş kadınların çoğu kast sisteminin en üstünde bulunan iki sınıfa yani Brahmanlar ve Kshatriyalar sınıfına mensupturlar. Oluşturulan ‘kadın’ öznesine yönelik normlar kraliçeler, prensesler ve Brahman eşlerinin içerisinde olduğu diyaloglarla ortaya çıkar. Kadın hakkında genelleştirilen kötü özelliklerin, toplumun rol modelleri olarak adlandırabileceğimiz bu karakterlerin sergilediği erdemli davranışlara ve dharmalara uyumlu yaşam biçimlerine uyulduğu sürece düzeltilebileceği bilgisi işlenerek, istenen davranış biçimleri normalleştirilmiş ve oluşturulmak istenen kadın imajı topluma sunulmuştur. Destanda dharmalar aracılığıyla oluşturulmaya çalışılan ideal bir kadın imajı bulunur. Kadının olumsuz davranışlarının bizzat kadın tarafından aktarıldığı hikâyeler, kadın imajına yönelik bakış açısı ve söylemi güçlendirme/kabul ettirme yöntemi olarak değerlendirilebilir. Kadının, kadın mizacına yönelik olumsuz bakış açısını en belirgin olarak aktarıldığı hikâyelerden biri, eserin yedinci cildinin 1719. bölümünde karşımıza çıkar. Hikâye, kral Yudhishtira’nın Bhīshma ile savaş sonrası yaptığı konuşmalar sırasında söylediği “Ey Bhārata soyunun en yücresi! Kadınların karakterini duymak istiyorum. Ey dede! Kadınlar tüm günahların köküdür ve akılları dönektir” (Debroy, 2010, s. 5960) sözleri sonrasında Bhīshma tarafından anlatılmaya başlanır. Bhīshma’nın anlattığı bu hikâye Brahma’nın bölgesinde gezinen Nārada’nın fahişe Pañçaçūdā ile karşılaşmasıyla başlar. Nārada, göz alıcı bir güzelliğe sahip olan Apsarā Pañçaçūdā’ya kadınların karakterlerinin ne olduğunu merak ettiğini söyler ve kendisine bunu anlatmasını ister. Pañçaçūdā, Nārada’nın bu isteği karşısında verdiği yanıtla gelişen diyalogda başta kadınları eleştirmek istemediğini söylese de Nārada’nın güzelliğini öven sözleriyle kendisini doğruyu anlatmakta bir günah olmadığına ikna etmesi üzerine kadın doğasına dair şu sözleri aktarmıştır:

Pañçaçūdā; 'Ey Nārada! Bir kadın asil bir soydan olsa, güzel olsa ve koruyucusu olsa bile yasaklamalara asla uymaz.' dedi. Bu kadınlar arasında bir hatadır. Kadınlardan daha kötü ahlaklısı yoktur. Kadınlar tüm günahların kökenidir. Bunu sen kendin biliyorsun. Ünlü, zengin, yakışıklı ve sadık bir kocası olabilir. O zaman bile, bir kadın ona saygısızlık etmek için bekler. Ey Tanrım! Biz kadınlar kötülüğe ve günaha meyilliyiz. Utanmayı bırakırız ve kötü adamlara çekiliriz. Kadınlar kendilerine yaklaşan, arzulayan ve hizmet edenleri sever. Kurallara uymama konusunda endişe etmezler. Akrabalarından veya insanlara verilecek zararlardan korktukları için, kadınlar yasaklara uymaya ve kocalarına bağlı kalmaya zorlanamazlar. Kadınlar kimseyi ulaşmaz bulmazlar, yaş da

umurlarında değildir. Yakışıklı ya da çirkin olmalarına bakılmaksızın tüm erkeklerden hoşlanırlar. Kadınlar asla korku, şefkat, zenginlik, akraba, aile ve birlik sebepleri ile kocalarıyla kalmazlar. Ayrıca, iyi ailelerin kadınları, bağımsız süslü takılar takan, güzel kıyafetler giyen genç ve güzel kadınları kıskanırlar. Korunan ve her zaman büyük saygı duyulan sevgili eşler olabilirler. Onlar bile kambur, kör, dilsiz ve cücelerden etkilenebilirler. Ey Devarşi! Engellilerden ve diğer çirkin erkeklerden hoşlanabilirler. Ey büyük bilge! Kadınların bu dünya üzerinde ulaşılmaz gördüğü hiç kimse yoktur. Ey brahmana! Eğer kadın bir erkeği herhangi bir şekilde elde edebiliyorsa, asla kocasıyla kalmaz. Eğer bir kadın kendini zapt edip koruyorsa, bu, akrabalarından, öldürülmekten veya hapsedilmekten duyduğu korku nedeniyle bir erkeği elde edemediği içindir. Doğaları değişkendir. Onları memnun etmek ve anlamak zordur. Kadın, bilgenin söylediği söz gibidir. Odun, ateşi asla doyurmaz. Büyük bir okyanus nehirlerle asla doymaz. Yama tüm yaratılanlarla doymaz. Güzel gözlüler erkeklere asla doymaz. Ey devarşi! Sanırım bu tüm kadınlar hakkında bir gizem. Bir erkeği görür görmez kadının vajinası ıslanır. Kadınların en iyileri bile kendilerine istedikleri her şeyi veren, istediklerini yapan ve onları koruyan kocalarından hoşnut olmazlar. Bir kadın, cinsel ilişkiden alacağı zevk beklentisine verdiği önem kadar süs eşyaları ve büyük hazine sahibi olmaya önem vermez. İmha, yıkım, ölüm, cehennem, yer altı ateşi, bir usturanın keskinliği, bir yılanın zehri ve ateş bunların hepsi topluca bir kadında bulunur. Yaratıcı dünyalara hükmetti ve beş büyük element onunla ortaya çıktı. Ey Nārada! Bunlar erkekler ve kadınlar yaratıldığında, kadınlara ekilen günahlardır. (2010, s. 5960-5961) "

Tüm kadınları genelleyerek anlatılan, kadının karakterine dair öğretilerin aktarıldığı bu diyalog içerisinde, kadının tüm kötülüklerin kaynağı olduğu söyleminin doğruluğu, önce Yudhishtira tarafından daha sonra Apsarā Pañçaçūdā tarafından, konuşmanın devamında da Bhīshma tarafından yinelenerek vurgulanır. Konuşma sırasında kadın mizacına dair aktarılan bir diğer bilgi de anlatılanların şahsi olmadığıdır. Yani, geneli kapsayan bu bilginin yaratan bu şekilde yarattığı için böyle aktarıldığı, herhangi bir yorum içermediğidir. Aktarılan tüm bu bilgilerin tanrılar diyarında yaşayan bir dişi olan Apsarā tarafından dile getirilmiş olması, bu bilgi kümelerine güvenilirlik kazandırmak için uygulanmış bir yöntem olarak düşünülebilir.

Hikâye içerisinde geliştirilen bir başka bilgi ise kadının sırf cinsel haz üzerine yaratılmışlığı, bu nedenle de sadakatsiz bir karaktere sahip olduğudur. Günümüz toplumunda hâkim olan erkeğin cinsel hazza olan düşkünlüğüne dair inancın tam tersi olan bu bakış açısı aslında anlatılan diğer hikâyeler göz önüne alındığında bir çelişki oluşturur. Örneğin eşinin çocuk sahibi olmak için başkalarıyla cinsel birliktelik yaşamasını isteyen Pāṇḍu'ya karşı çıkan destanın ana kadın karakterlerinden Kuntī'dir. Yine soyun devamlılığını sağlamak üzere Vyāsa ile niyoga usulü beraberlik yaşayan

Ambika ve Ambalika, yaşanan ilişki nedeniyle duydukları rahatsızlık sonucunda çeşitli özellikler bakımından eksik bırakılmış çocuklara sahip olmakla cezalandırılmıştır. Her iki örnekte de kadınlar herhangi bir korku sebebi ile bu tavrı sergilememiş, aksine kendilerine başka erkeklerle olmaları için fırsatlar sunulduğu hâlde kabul etmemiş veya yaşanan ilişkiden haz duymadıklarını açıkça belirtmişlerdir. Destan genelinde hazza olan düşkünlüğüyle eleştirilen kadınların, hikâyelerde aksi yönde davrandıkları görülürken, haz peşinde koşan öyküleriyle çokça karşılaştığımız erkek karakterlerin ise herhangi bir eleştiriye maruz kalmaması dikkat çekmektedir.

Örnek olarak verilen karşılıklı konuşmanın devamında Yudhishthira, Bhīshma'ya erkeklerin kadınlara ilgi duyması nedeniyle kadınlar tarafından kandırılmalarının kolay olduğundan bahseder ve kadınların eline düşen bir erkeğin kendini nasıl koruyabileceği, düştüğü durumdan nasıl kurtulabileceğine dair sorular sorar. Kadının zekâsı ve hilelerinden de bahseden bu bölümde Yudhishthira, erkeklerin kadınlara karşı olan zaafları dolayısıyla akıllarının karıştığından, yaradılıştan gelen bu özellik nedeniyle erkeklerin içine düştükleri ikilemlerden muzdarip olduğunu söyleyerek erkeklerin neden kadınlara karşı ilgi duyduğunu öğrenmek ister. Yudhishthira sözlerinin devamında kadınların erkekleri sürekli kandırdığından bahsederken, onların hangi erkekleri tercih ettiğine dair merakına veya bir kadının eline düşen erkeğin nasıl kurtulabileceğine dair sorularını da sıralamaktadır. Yudhishthira'nın kadına karşı endişelerini dile getirdiği bölümün bir kısmı şöyledir.

Bir kadının zekâsı, Uşanas ve Brihaspati'nin bildiği kutsal metinlerden üstündür. Hâl böyleyken erkekler kendilerini nasıl koruyabilirler? Yanlışı doğru, doğruyu yanlış olarak sunarlar. Ey cesur olan! Hâl böyleyken erkekler kendilerini nasıl koruyabilirler? Ey düşmanların katili! Kutsal metinlerin anlatıları, kadın zekâsının özünden türetilmiş gibi görünüyor. Brihaspati ve diğerlerinin iyi davranış normlarını bu temelden türettiklerini düşünüyorum. Erkekler tarafından tapıldıklarında, zihinlerini erkeklerden uzaklaştırırlar. Ey kral! Ayrıca kadınlar erkeklerin aklını karıştırır. Kişi kendini nasıl koruyabilir? Bu durumla ilgili büyük bir ikilem içerisindeyim. Ey güçlü kişi! Ey Kuru soyunun genişleticisi! Bana bundan bahset. Kuru soyu içinde en iyisi! Eğer bu mümkünse, kişi kendisini onlardan nasıl korur? Bu nasıl yapılır? Bunu daha önce yapmayı başaran var mı? Bunu bana açıklamalısın. dedi. (2010, s. 5962)

Yudhishthira'nın kadınlar hakkındaki endişesine dair bir çözüm yolu bulmak üzere yaptığı açıklamalar ve sorduğu sorular Bhīshma tarafından elbette yanıtlanmıştır. Ancak öncelikle Yudhishthira'nın endişelerini dile getirdiği bu sözleri incelemek gerekir.

Destanda geçen kadının korunmasının gerekliliğine dair birçok söylemin aksine burada erkeğin kendini kadından nasıl koruyabileceğine yönelik kaygılar aktarılmıştır. Kadının zekâsı ve davranışlarının tahmin edilemezliği veya karakterleri içerisinde yer alan tezatlıkların erkekte ortaya çıkardığı endişe, belki de erkeğin kendisini kadınla karşı karşıya kaldığı bir mücadele içerisinde hissettiği bir bilinçaltının tezahürüdür. Ki bu da erkeğin, kendini korumak ve sahip olduğu gücü sürdürebilmek için kadını dharmayı esas alan kısıtlamalarla durdurmasını, sınırlamasını haklı çıkaracak sebepler üretmektedir. İktidarın kendi gibi olmayanı ötekileştirerek hastanelerde veya hapishanelerde kontrol altında tutup normal bir özneye dönüştürme çabasıyla gücünü sürdürmesine ilişkin görüşlerini hatırlatan bu örnek, Foucault'nun üzerinde durmadığı veya görmezden geldiğine ilişkin çokça eleştirilere maruz kaldığı, toplumsal cinsiyet duyarlı, kadın erkek arası ilişkilerde görülmesi muhtemel iktidar işleyişine ilişkin bir alana denk gelmektedir. Ancak yine de Yudhishtira'nın kadınlar hakkında yaşadığı korku ve endişeyi gösteren bu hikâye, özünde tüm iktidar ilişkilerinin cinsiyetler arası tahakkümü içerebileceğine ilişkin bir genellemeyle, ataerkil düzende iktidar sahibi olan erkeğin zaaf duyduğu ve kendisini ele geçirmesinden korktuğu kadını, normal bir sınırdan kalmasını sağlayacak şekilde önlemler aldığına ilişkin bir örnek olarak yorumlanabilir.

Tabi ki Yudhishtira'nın sorduğu bu soruların veya aktardığı bu endişelerin kendi kişisel tecrübelerinden dolayısıyla da destanın yazarının kişisel tecrübelerinden kaynaklı bir bilinçaltı yansıması olması da mümkündür. Destanda Yudhishtira'nın eşi Devika ile olan ilişkisinin durumuna dair herhangi bir ipucu bulunmasa da Draupadî ile olan evliliğinin sorunlu olduğunu anlamak mümkündür. Yudhishtira'nın zar oyununda tüm mal varlığı ve kardeşleriyle beraber Draupadî'yi kaybetmesi ve ardından Draupadî'nin Duryodhana tarafından taciz ve hakarete uğraması sonucunda Draupadî'nin sarf ettiği sözlerden Yudhishtira'ya olan kızgınlığı açıkça görülebilir. Draupadî'nin Yudhishtira'ya duyduğu öfke, sürgünün saklanarak geçirilmesi gereken on üçüncü yılında kılık değiştirerek yaşadıkları krallıkta, komutan Kîçaka tarafından taciz edildiği için Bhîma'yı komutanı öldürmeye ikna etmek üzere söylediklerinden anlaşılmaktadır. Ancak dharmadan ayrılmayan karakterler arasındaki bu gerginlik hiçbir zaman direkt olarak birbirlerine karşı dile getirilmemektedir. Bireysel tecrübelerden ortaya çıkan kadına karşı bu tutum belki de genelleştirilerek kendi haklılıklarını ve masumiyetlerini pekiştirebilecekleri bir söyleme dönüştürülmüştür.

Başka bir açıdan baktığımızda ise Yudhishthira'nın dile getirdiği bu sözler kadının madunluğuna dair teorileri akla getirmektedir. İlk kez Sovyetler Birliği'nde yönetici sınıfların hegemonyasına tabi olan işçi sınıfına ait insanlara atıfta bulunmak için Antonio Gramsci tarafından kullanılan Madun (subaltern) kavramı, 'alt rütbe' veya statü anlamına gelir. Cinsiyet, ırk, dil veya kültür bakımından baskın toplumsal kesimin egemenliğine tabi olan grupları da işaret eden kavram, Gayatri Spivak'ın çalışmalarının da temelinde bulunmaktadır. Spivak, madun kavramını daha çok sömürge dönemi Hint nüfusu için kullanırken, madun olan kadın öznenin erkekten daha çok ötekileştirildiğinden bahsetmektedir. Ayrıca Spivak, Madun'un konuşamayacağını, konuşsa bile sesinin başkaları tarafından duyulamayacağını savunmuştur (Hitchkok, 2008). Madunluk kavramı Butler'ın bahsettiği tabiiyet teorisiyle yakından ilişkilidir. Butler'a göre tabiiyet bir iktidar tarafından madun bırakılma sürecini anlatmakla beraber aynı zamanda bireyin özne olma sürecini de anlatmaktadır (Butler, 2005). Tabiiyet teorisinde birey, toplumda söz sahibi olan bir özne olarak kabul görmek, bir anlaşırılık alanı içerisine girebilmek için mevcut toplumsal düzene veya iktidara tabii olmak zorundadır (Saliya, 2013). Butler'ın madunluk kavramına ilişkin görüşleri madunun sesini duyurup duyuramayacağına ilişkin tartışmalarda Spivak'tan ayrılmaktadır. Tabiiyet teorisine baktığımızda mevcut güce tabii olarak özneleşen birey, kazandığı öznellik statüsünde iktidara etki edecek alana da sahip olmuş olur. Yani özne, Butler'ın bahsettiği alt-üst edici eylemleri gerçekleştirebilecek alan bulacaktır. Bu da madunun sesini duyurabildiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu duruma destanda mevcut bulunan ataerkil iktidar düzenine tabi olan kadınlar açısından baktığımızda, kendileri için belirlenmiş rolleri benimseyen kadınların, kazandıkları özne statüsüyle bir yandan iktidarın etkisi altında yönetilen sınıf iken öte yandan iktidar sahiplerine etki edebilecek alana sahip oldukları görülebilir. Nitekim yukarıda bahsi geçen örnekte de kadının destan genelinde sürekli erkeğin hizmetinde bir dharmayla çizilen rolüne rağmen iktidar sahibi erkeklerde yarattığı endişe ve etki görülmektedir.

Yudhishthira'nın söylediklerinin ve sorduğu soruların ardından Bhīshma söz alır ve kadınların neden yaratıldıklarına dair bilgiler verir. Sözleri ile kadının ruhuna işlenen kötülüğü yineleyen Bhīshma, kadının bir beden olarak yaratılmadan önce tanrısallığı elde ettiğinden de bahseder. Kadının önceki yaratılışlarında erdemli olarak yaratıldığı bilgisini veren Bhīshma, bu yaratılışlarında ise Tanrı Pracāpati'nin onlara arzuyu vererek, kötü bir karakterle yarattığını anlatır. Kadınların duygudan ve mantralardan yoksun olduklarını ve

ayrıca yalana meyilli olduklarını söyleyen Bhīshma, Tanrılar bile onları zapt edemezken erkeğin bunu yapmasının zorluğunu yine bir hikâye ile anlatır. Bhīshma'nın anlattığı bu hikâye, ermiş Devaśarma, karısı Ruçi, öğrencisi Vipula ve Tanrı İndra arasında yaşanır. Ermiş Devaśarma, güzelliği ile tüm Tanrıların ve Gandharvaların ilgisini çeken karısını, uygulayacağı bir ayin dolayısıyla bir süreliğine yalnız bırakmak zorundadır. Dişil yaradılışlıların karakterini bilen bilge, yokluğunda özellikle Tanrı İndra'nın, karısıyla birlikte olmak için her türlü yolu deneyeceğini karısının da buna karşılık vereceğini düşünür. Yokluğunda karısını koruması için öğrencisi Vipula'ya gider. Dharmasından ayrılmayan Vipula'ya, Tanrı İndra'nın her türlü kılıkla eşine yaklaşabileceğini, bu nedenle dikkatli olması gerektiğini söyleyen ermiş, Vipula'nın isteğini yerine getirmeyi kabul etmesinden sonra ayrılır. Uzun süre hocasının eşini nasıl koruyabileceğini düşünen Vipula, çareyi düşünce gücü ile Ruçi'nin bedenine hükmetmekte bulur. Vipula'nın Ruçi'yi kontrol altına almasının ardından İndra birlikte olma arzusuyla Ruçi'nin yanına gelir. Vipula, İndra'nın isteğine karşılık vermek isteyen Ruçi'nin sözlerini ve davranışlarını zapt ederek onu durdurur. Tanrısal görüşüyle olanları anlayan İndra, Vipula'nın kendisini dharmaya adanmış mistik gücünden duyduğu çekince nedeniyle geri döner. İndra'nın ayrılmasının ardından Vipula Ruçi'nin bedeninden ayrılır.

Yudhishtira ve Bhīshma arasında geçen bu diyalog içerisinde verilen bilgiler ve anlatılan hikâyelere bakıldığında kadının, arzu edilen nesne olarak erkeği günaha ve yanlış sevk ettiği için suçlanması, yaratılıştan aldatmaya meyilli olduğunun vurgulanması dikkat çeker. Ancak kadının aklını çelmeye çalışan, onu elde etmek için hilelere başvuran erkeğin ahlak anlayışına veya aldatıcı karakterine yönelik yapılmış bir genelleme görülmez. Kadının sadakatsizliğine önlem alınmazsa kesin gözüyle bakılan hikâyede çözüm kadının erkeğin kontrolünde kalmasıyla bulunur. Birkaç bölüm boyunca sürdürülen bu diyalog konuşmacı erkeklere kadınlar hakkındaki olumsuz söylemleri geliştirme olanağı sunmuştur. Kulaktan kulağa aktarılan bu bilgiler toplum bilinçaltına kadının güvenilmez ve ahlaksız olduğu, zapt edilmesinin ve Manu kanunnamesinde de geçtiği üzere babasının, eşinin ve oğullarının kontrolü altında yaşamasının gerekliliğini işler. Böylece iktidar kendisine tabii olacak normallerini yaratacak alan bulur. Destanın bu diyalog bölümünde verilen bilgiler anlatılan diğer hikâyelerle de paralellik gösterir. Örneğin Devayānī ve Śarmishthā, kral Yayāti'ye birliktelik teklifini kendileri götürmüşler, hatta bu konuda onu zorlamışlardır. Satyavatī kendisine gelen bilge

Parāṣara'nın birliktelik teklifini bakireliğinin kendisine yeniden verilmesi şartıyla kabul etmiştir. Kral Śāntanu ile olan evliliğinde ise kendi çocuklarının taht varisi olması için şart koymuştur. Benzer bir şekilde krallık mirasının kendi çocuğuna kalmasını isteyen bir diğer karakter Śakuntalā'dır. Arcuna'ya aşkını ilan edip bir gece olsun geçirmek isteyen Ulūpī, kendisiyle birlikte olmayı kabul etmediği için Arcuna'yı lanetleyen Apsarā Urvaṣī ya da Bhīma'ya olan aşkını açıkça söyleyip kendisiyle birlikte olması için onu zorlayan Rākshasa Hiḍimbi, Yudhishtīra ve Bhīshma'nın ağzından aktarılan kadın karakterini destekler hikâyelerle destanda yer almışlardır. Ancak ne var ki bu hikâyelerin anlatımı sırasında yaptıklarının hata olduğu veya yanlış işler yaptıklarına yönelik herhangi bir aktarım bulunmamaktadır. Yalnızca Satyavatī'nin bekâretini geri kazanmak için şart koşmasından kadının iffetine yönelik olarak toplumsal bir baskının var olduğu dolaylı çıkarımı yapılabilir.

Özellikle Pāṇḍavaların atalarına yönelik anlatılan hikâyelerde eskiye gidildikçe kadının serbest tutumu daha belirginleşir. Örneğin Pāṇḍavaların en eski atalarından olan Yayāti'nin eşleri Devayānī ve Śarmishthā evlilik konusunda kendilerini açık bir şekilde ifade etmiş, kendi istekleri doğrultusunda irade göstermişken, kral Dhritarāshtra'nın eşi Gāndhārī evlendiği kişinin kör olduğunu sonradan öğrenmiş yine de kendisi için ayarlanmış olan evlilikten vazgeçmemiş, kocasına adanmış bir eş olarak yaşamını sürdürmüştür. Ayrı dönemlerde yaşamış olan bu karakterlerin davranış biçimleri arasında görülen farklılıklar, destanın kimi yerlerinde değinildiği üzere, dharmanın yaşanılan döneme göre değişkenlik gösterebileceği bilgisiyle açıklanabileceği gibi, günümüze ayrı nüshalar hâlinde gelmiş olan destanın yıllar içerisinde farklı kişiler tarafından yapılan eklemeler ve yeniden düzenlemelere maruz kaldığı fikrini de düşündürmektedir.

Destan içerisinde kadına karşı geliştirilmiş olumsuz bakış açısını anlayabileceğimiz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu örneklerden biri Kali yuga'da, bir başka deyişle kıyamet döneminde yaşanılacağı düşünülen belirtilerde karşımıza çıkar. Evrenin on iki bin yıllık döngüsünün son dönemi olan Kali yuga'da ortaya çıkan emareler uzun uzun anlatılır. Dharmadan ayrılmanın doğurduğu sonuçlarla dünya yok edilir. Bu dönemde dharmadan ayrılan kadınların tespiti de yer almaktadır. Kali yuga'da ortaya çıkacağı düşünülen kadın davranış biçimleri aslında Yudhishtīra'nın korkuyla anlattığı kadın tipini destekler. Dünyanın yeni bir döngüye başlamadan önce, yok olmasının gerçekleşeceği Kali yuga'nın adharmaları arasında kadın şöyle yer alır:

Kadınlar sapık davranışlar sergiler ve kocalarını aldatırlar. Bu şehvet düşkünleri, hizmetçilerden ve hatta hayvanlardan zevk alır... Kadınlar sözlerinde merhametsiz ve zalim olurlar, bağırmaı severler... Kadınlar kocalarının sözünü dinlemezler... Kadınlar kocalarını öldürerek çocuklarına bağlanırlar.” (2010, s. 1373-1380)

Kali yuga’da var olacağı belirtilen kadın tiplerinin Yudhishthira’nın Bhishma ile yaptığı konuşma sırasında bahsettiği kadın tipi ile olan benzerliği dikkat çekicidir. Yudhishthira’nın kadının bu özelliklerinin yaratılışından kaynaklandığını söylemesi ve sonrasında normal dışı olarak tarif edilmesi söylem bağlamında bir çelişki oluşturmaktadır. Nihayetinde kötü de olsa doğuştan gelen bir özelliğin sadece kıyamet döneminde değil tüm dönemler içerisinde var olması beklenir.

Destanda kadınlar hakkında çokça yer alan bir diğer ifade ise kadına zarar verilmemesi, kadının öldürülmemesi yönündedir. Kadının öldürülmemesine dair öğütlerin çokluğu ilk etapta olumlu bir çağrışım yapmasına karşın, bunun toplum nezdinde öğretilmesi gerektiği için bu kadar sık tekrarlandığı ihtimali, yani destanın içerisinde çıktığı toplumda kadının sıkça öldürülmesinden kaynaklandığı da düşünülebilir. Ayrıca kadının korunması, öldürülmemesi söylemlerinin sadece dharmaya uyan kadınları kapsadığını düşündüren zıtlıklar ve söylem farklılıkları da vardır. Bir kadının nasıl korunacağına, neye göre dışlanıp cezalandırılacağına dharmalarla karar verildiği görülür. Nitekim bu kadar olumsuz karakterde anlatılan, erkek için bir tehlike oluşturan kadının erkek tarafından pasifleştirilmesi gerekmektedir. Bu görev toplum nezdinde söylem oluşturma gücünü elinde bulunduran Brahmanlara düşer. Brahmanlar tarafından oluşturulan dharmaların ebedi mutluluğa giden yol olarak kabul görmesinin dışında, bu dharmalara uyulmaması durumunda karşı karşıya kalınacak cezalar da destan içerisinde açıklanmıştır. Oluşturulan normlara uymayanlar için diyet, hapis veya ölüm gibi cezaların uygulandığı görülür. Kuralın dışına çıkan bedenlerin işlediği her günah bir karşılık bulur. Toplumu düzenleyen kural ve cezalandırmaların anlatıldığı bölümde, Brahman bir erkeğin Şüdra bir kadınla evlenebileceği ancak on iki sene sonrasında amelleriyle bir Şüdra’ya dönüşeceği, benzer şekilde aryan(ari)¹² olmayan bir kadınla evlilik dışı bir ilişki yaşayan Brahman’ın Brahman olarak düşünülemeyeceği belirtilmiştir. İşlenen bu günahlardan arınmanın yolu ise üç yıl boyunca gündüz ayakta

¹² Aryan (Arya, Ari): Aslen arkaik bir Hint-Avrupa dili konuştuğu söylenen ve tarih öncesi çağlarda eski İran ve kuzey Hindistan alt kıtasına yerleştiği düşünülen bir halka verilen isim. Arya: soylu, seçkin, asil olan (The Editors of Encyclopaedia, 2020)

durma, gece ise oturma adağı gerçekleştirmesi olarak gösterilmektedir. Bu bölümde ayrıca yalan söylemek, altın çalmak, Brahman'ın malını çalmak, zevkle yaşamak, içki içmek ve cinsel ilişkide bulunulmaması gereken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmak cezalandırmaya tabii tutulan günahlar arasında sayılmaktadır. Ancak yalan söylemenin günahıtan muaf olduğu istisnalar da belirtilmiştir. Cezalandırmadan muaf tutulan yalanlar; kimseye zarar vermeyen şakalar, kadınlara söylenen yalanlar, evlilik sırasında söylenenler, kişinin hocası uğruna söylenenler ve kendi hayatını korumak için söylenenler şeklinde sıralanmıştır. Günahların ve cezaların anlatıldığı bu bölümde toplumsal cinsiyet ve kadın bağlamında oluşturulmuş diğer bazı bilgiler şu şekildedir:

Kendisinin kullanılmasına izin veren bir bakire, bir brahmanı öldürme günahının dörtte üçünü alır. İlişkiye girdiği kişi, günahın geri kalanını alır... Hocasının yatağını ihlâl edenin nefsi ve aklı kötüdür. Alev alev yanan bir surmiye¹³ sarılması gerekir böylece ölüm onu arındıracaktır. Ya da penisini ve testislerini kendi elleriyle kesip, ölüp düşene kadar güneybatı yönünde dümdüz yürüyebilir. Bir brahman uğruna hayatından vazgeçerse, arınır. Ya da at, inek veya agnishtoma kurbanlarından birini güzelce yapıp bu dünyada ve ahirette arınabilir. Başkasının eşine tecavüz eden veya hırsızlık yapan kimse, bir yıl ayrı yaşamak zorundadır. Vedalarda bu sürenin, bir brahmanın karısı için üç yıl ve bir başkasının karısı için iki yıl olduğu söylenir... Özellikle zina suçundan hapsedilmiş kadınlara sadece yiyecek ve giyecek verilmesi gerektiği belirlenmiştir. Bu ceza, başka erkeklerin karılarını ihlal eden erkeklere de uygulanmalıdır. Bir kadın, üstün birinin yatağını terk eder ve kötü birinin yatağını arzularsa, kral onu birçok insanın uğrak yeri olan yerde köpeklere yedirmelidir. Bilge kişi böyle bir adamı kızgın demir bir yataкта yatmaya zorlamalıdır. Altında odun yakılmalı ve orada bu kötü işlerin faili yakılmalıdır. Ey büyük kral! Bu, kocalarına karşı gelen kadınların da cezasıdır. Kötü bir kişi bir yıl cezaya çarptırılırsa, günahı ikiye katlanır. Bir kimse böyle bir kimseyle iki, üç veya dört sene beraber olursa, beş sene meşakkatli bir hayat sürmelidir. Yalvarmalı ve bir keşişin yeminine uymalıdır. “İnsanlık dışı ilişkiye girerse, inek olmamak kaydıyla, boşalmadığı sürece lekelenmez. İnsanın hayvanların efendisi ve onları yiyen olduğu bilinmektedir. Ancak, saç dışarıda kalacak şekilde deri giyilmelidir (Debroy, 2010, s. 5030-5035).

Yudhishtira ve Bhishma arasında geçen uzun konuşma sırasında Yudhishtira kötü işler yapan insanlar hakkındaki dharmayı sormaktadır. Bhishma hırsızlık, adam öldürme, zina, içki içme, hayvan tecavüzü gibi çok çeşitli konularda Dharma tarafından belirlenen cezalandırma ve günahlardan arınma yöntemlerini açıklamıştır. Her ne kadar

¹³ Surmi: Zina suçlularını infaz etmek için kullanılan kadın figürü şeklinde kırmızı bir sütun (Debroy, 2010).

birden fazla konuya değinilmiş olsa da genel çerçeve çoğunlukla erkek kadın ilişkilerinde yaşanan sınır ihlalleri, yani zina ile ilintilidir. Kadının bekâretinin korunmasının önemi, evlilik dışı ilişkilerin cezalandırılması, kastlar arası ilişkilerin hoş karşılanmaması vb. durumlar destan içerisinde birden fazla yerde karşımıza çıkar. Tıpkı kadının öldürülmemesi gerektiğinin sürekli vurgulanması gibi bu hususların da birden fazla tekrarı hikâyenin ortaya çıktığı dönemde bu yönde sorunların var olduğu fikrini oluşturmaktadır. Brahman eşleriyle yaşanacak gayrimeşru birlikteliğin büyük günah olduğu çokça dile getirilmiştir. Cezalandırma hakkında aktarılan bilgilere baktığımızda da özellikle Brahmanları etkileyen suçlarda cezaların arttığı görülmektedir. Kastlar arası cezalandırma farklılıkları Brahman'ın imtiyazını artırmakla birlikte, konulan kurala uymayan kişinin bir Brahman olması durumunda kefarete ve adaklarla arınması mümkündür. Destan içerisinde sıkça vurgulanan kadının öldürülmemesine dair söylemlerin de dharmalara göre düzenlenen bu kurallara bakıldığında eşine karşı bir hata işlediği anda son bulduğu görülür. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda Avrupa klasik dönem toplumlarında iktidarın kitleler üzerinde gücünü suçlu bedenlere uygulanan seyirlik cezalandırmalarla arttırdığından bahsetmektedir. Burada da kralın, üst kasttan olan eşini alt kasttan biriyle aldatan kadını halk önünde cezalandırarak, toplum ve özellikle de kadınlar üzerinde egemenliğini pekiştirdiği anlaşılmaktadır. Üstelik işkence sadece zina suçu işleyen kadın için değil eşinin sözünden çıkan kadın için de uygun görülmüştür. Kadınların eşini terk etmesi veya eşine itaat etmemesi durumunda uygulanan ölüm ve işkence, bir erkeğin bir kadına tecavüzü veya hırsızlık suçunda yerini tecrit ve dışlanmaya bırakır. Eril iktidarın muktedir olduğu bir diğer alan ise hayvanlardır. Hayvanlarla kurulan cinsel ilişkinin belirli kurallara dâhilinde olması kaydıyla kişiyi lekelemeyeceği söylenerek erkek egemen toplumun normallerine dâhil edilmiştir.

Mahābhārata'da kadına bakış açısında zaman zaman birbirinden farklı söylemler kullanılmış, kadının anneliğine atfedilen söylemler dışında geliştirilen tüm söylemlerde kadının güvenilmez, doğuştan kötü, tüm günahların kökeni olduğu belirtilmiştir. Bunun yanı sıra dharmaya uyduğu ölçüde erdemli ve değerli olarak görülmektedir. Ancak kadının yaradılışından gelen kötülüğe olan inanç nedeniyle zapt edilmesi, sürekli kontrol altında tutulması ve normalleştirilmesi gerekmektedir. Bu normalleşme de iktidarı elinde bulunduran Brahmanların oluşturduğu dinî söylemler yani dharmalarla sağlanır.

3.2.2. Destandaki Kadın Karakterlerin Analizi

Bir önceki bölümde, kadın hakkında geliştirilen söylemler, kadın mizacına yönelik düşünceler örneklerle anlatılmaya çalışılmıştır. Kadının yaradılıştan kötü bir mizaca sahip olduğuna ve dharmalar aracılığıyla kontrol altında tutulması gerektiğine dair düşünceler, hâkim iradenin kendi varlığını sürdürmesine olanak sağlayan söylemler olarak aktarılmıştır. Bu başlık altında yapılmak istenen, aktarılan söylemlerden bağımsız, kadınların hikâyeler içerisinde üstlendikleri rollere bilinçdışı olarak yansıtılmış özellikleri veya üretilen söylemlere uyan ve uymayan yönlerini tespit etmektir. Yukarıda verilen örneklerde Yudhishtira ve Bhishma'nın sözlerinden kadının özellikle cinsel anlamda doyumsuzluğu ve sadakatsizliğinin vurgulandığı, karmaşık doğası ve zekâsıyla anlaşılmasının zorluğu nedeniyle de tehlike olarak görüldüğü anlaşılmıştır. Peki, özellikle destanın ana kadın karakterleri böyle midir? Oluşturulan kadın söyleminin hikâyelerle desteklenip desteklenmediğini anlamak için kadın karakterleri incelemek önemlidir. Hikâyeleri birlikte ilerleyen Devayānī ve Śarmishthā, verdiği kararlarla Büyük savaşın taraflarının kaderine etki eden Satyawatī, Tanrısal çocukları büyüten Kuntī, annelik şefkatine zıt davranışı ile dikkat çeken yüz Kuru kardeşin anneleri Gāndhārī, kendi rızası olmadan sürüklendiği evliliğe karşı çıkan ve intikam için sürdürdüğü mücadeleyle destanda yer alan Amba ve son olarak beş kardeşin (Pāṇḍava) ortak eşi, dharmaya olan bağlılığı ile tanınan Draupadī, hepsi destan içerisinde önemli rollere sahip bu kadınlar gerçekte anlatıldığı gibi kötü bir özün dharmalarla uysallaştırılan örnekleri midir?

Devayānī ve Śarmishthā ana kurgunun bir parçası olmamakla beraber Kuru ve Yadava soyunun dayandığı anneler olmak bakımından hikâyeleri kısa olsa da önemli karakterlerdir. Yaşadıkları tartışma sonrası giriştikleri mücadele mizaçlarına yönelik ipuçları verir. Her ikisi de sözünü sakınmadan söyleyen, öfke ve intikam duyguları ile hareket eden karakterler olarak göze çarpar. Śarmishthā'nın, yanlışlıkla kıyafetlerini aldığı Devayānī'nin verdiği tepki karşısında söyledikleri, yüksek bir egoya sahip olduğunu göstermektedir.

Babam ister otursun ister yatsın, senin baban her zaman onun altında alçakgönüllülikle bulunup övgüler sunar. Sen dilenen, öven ve sadaka için avuç açan bir adamın kızıydın. Ben sadaka almak için değil, vermek için elini uzatan bir adamın kızıyım. Sen savunmasız ve terkedilmişsin. Önümde titreyen, bir dilencisin. Kendi dengini bul. Ben seni kendime denk olarak görmüyorum. (Debroy, 2010, s. 219)

Şarmishṭha'nın bu sözleri karşısında öfkelenen Devayānī, Brahman babasının yanına dönmez ve durumu babasına haber gönderir. Gelişen olaylar neticesinde Brahman kızı olan Devayānī, Şarmishṭha'yı kendisine köle olarak alır. Devayānī, Şarmishṭha kadar direkt bir ifade kullanmadan talepleriyle üstünlüğünü kabul ettirmeyi başarır. Bu talepkar tavrını Yayāti ile olan evlenme isteği sırasında da kullanan Devayānī, Yayāti'ye bizzat söylediği evlenme isteğini Yayāti'nin isteksiz tavrına karşın sürdürür. Israrlı davranmasının sebebini eline başka el değmemesi gerektiğine ilişkin inanca bağlayan Devayānī bu isteğini de kabul ettirmeyi başarır. Devayānī ile beraber köle olarak yaşayan Şarmishṭha da bir müddet sonra köle olmasının getirdiği zorluklar sebebiyle evlenmesinin mümkün olmadığı gerekçesini kullanarak Yayāti'den kendisiyle birlikte olmasını ister. Yayāti bu teklifi de uygunsuz bulur ve gerçekleştirmek istemez ancak Şarmishṭha, arzu eden bir kadının geri çevrilmesinin dharmaya olan aykırılığından bahsederek Yayāti'yi ikna eder. Her iki durumda da erkek kadın tarafından ilişkiye zorlanmıştır. Tıpkı Bhīshma tarafından bahsedilen kadın doğasına yönelik söylemlerde olduğu gibi bir imaj çizilen Devayānī ve Şarmishṭha'nın takındığı tutumları ve davranış biçimlerinin yaşadıkları dönemin dharmalarına aykırı olmadığı, herhangi bir kınama veya cezalandırmaya maruz kalmamalarından çıkarılabilir. Ayrıca Devayānī'nin Yayāti ve Şarmishṭha arasında yaşanan ilişkiyi öğrenmesinin ardından Yayāti'yi terk ederek babasının yanına dönmesi, Pāṇḍavaların yaşadığı dönemde var olan kadın dharmasına ters düşmektedir. Her iki kadının da erkekleri yönlendiren davranış ve söylemleri ile aktif bir karakter çizdikleri görülmektedir. Kadınların isteklerini dharma baskısıyla yerine getirmek zorunda kalan erkek egemen bakış açısının kadına ait dharmaları zamanla daha çok sınırlayan bir yapıya dönüştürdüğü düşünülebilir.

Devayānī ve Şarmishṭha kadar destanın kaderini belirleyen bir diğer kadın Satyavatī'dir. Satyavatī, destanın kimi yerlerinde bir balığın karnından doğduğu için sahip olduğu kokudan dolayı Matsyaghanda olarak anılırken kimi yerlerde ise Kali olarak anılır. Kali, Hint mitolojisinde zaman, kıyamet ve ölüm tanrıçası olarak bilinir. (Doniger, 2019) Satyavatī'nin büyük bir yıkıma sebep olan Kurukshetra savaşına adım adım giden hikâyenin belki de en başında olması ve olayların savaşa doğru evrilmesine olan etkisi Kali ismi ile uyumlu bir resim çizmektedir. “Satyavatī, The Matriarch of the Mahābhārata” isimli makalesinde Jayatri Ghosah, Satyavatī olmasa *Mahābhārata*'nın

olmayacağını söylemiştir (2000). Destanın kurgusuna bakıldığında bu varsayımın doğruluğu görülmektedir ancak asıl soru birçok kişinin ölümüne yol açan Büyük savaşın kaynağının neden bir kadına dayandırılacak şekilde kurgulandığıdır. Bhīshma'nın öğretilerinde bütün kötülüklerin başı olarak aktardığı 'kadın' büyük bir yok oluşa götüren savaşın taraflarının kaderine etki edecek kararların alınmasında da ana etken olmuştur. Elbette Satyavatī destan içerisinde doğrudan böyle bir suçlamayla karşı karşıya kalmamaktadır. Hikâyeler aracılığıyla aktarılan öğretiler ve olayların kurgusu yan yana koyulduğunda ortaya çıkan bu durum, özellikle Bhīshma tarafından aktarılan kadına karşı olumsuz bakış açısıyla netlik kazanır. Bhīshma aslında Satyavatī ile en fazla etkileşim içerisinde olan kişidir. Satyavatī'den destan içerisinde Kali olarak bahseden kişinin de Bhīshma olduğu görülür. Satyavatī'nin babasının, Satyavatī'den doğacak çocuğun kral olmasını istemesi üzerine krallıktan, evlilikten ve babalıktan vazgeçmiştir. Satyavatī'nin çocukları varis bırakmadan ölmesine rağmen Bhīshma, verdiği sözü tutarak krallığı ve çocuk sahibi olmayı kabul etmemiş, Satyavatī'nin istekleri doğrultusunda Satyavatī'nin evlilik dışı oğlu Vyāsa ile ölen kralın eşlerinin niyoga usulü beraberliğini onaylamıştır. Destanın başından sonuna kadar var olan Pāṇḍavaların bilge büyük amcaları Bhīshma'nın Satyavatī ile olan ikili ilişkileri için destanda birçok defa kullanılan ifade, Bhīshma'nın Satyavatī'ye itaatkâr olduğu yönündedir. Satyavatī'nin Bhīshma üzerindeki etkisi annelik rolüyle beraber gelen, geri plandaki aktif yönetiminin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Satyavatī'nin, Śāntanu ile evlenmeden önce bilge Parāśara ile olan evlilik dışı ilişkisi aslında dönemin dharmasına aykırı, toplum tarafından hoş karşılanmayan bir durum olmasına rağmen, Bhīshma tarafından aktarılan dharmadan ayrılanların karşı karşıya kaldığı cezalara maruz kalmadığı görülür. Satyavatī, bilge Parāśara'dan sahip olduğu ilahi güçlerle bekâretinin kendisine geri vermesini istemesi gibi kendisine sorun oluşturacak durumlara getirdiği şartlarla önlem almış, bu önlemler neticesinde de kendi adına başarılı olmuştur. Ancak Śāntanu ile evlenmesi neticesinde krallıkta asıl hak sahibi Bhīshma'nın kral olmasını engellediği gibi sahipsiz kalan tahtın varis sorununa bulduğu çözümle de Bhārata veya Kuru olarak adlandırılan soyun genetik olarak sonlanmasına sebep olmuştur. Satyavatī'nin geri planda görülen bu yönetim kabiliyeti, oluşturulmak istenen uysal kadın imajına uymazken, 'kadın'ın tüm kötülüklerin kökü olduğu söylemiyle paralellik göstermektedir. Satyavatī kendisine biçilen rol gereği kendi çıkarlarını gözetken bir karakter çizerken soyun sonlanmasına

sebepe olmuştur. Yönetimde etkin, sözünü esirgemeyen, güçlü bir karakter olan Satyavatī'nin kararları sonucunda varılan nokta, kadının güçlenmesinin getireceği felaketlere yönelik çekirdek inancı güçlendirecek, bilinçli bir seçim olabileceği gibi destanın yazarının bilinçaltı yansıması olması da muhtemeldir.

Satyavatī'nin hikayesi detaylı bir biçimde incelendiğinde akla gelen toplumsal cinsiyete ilişkin kavramlardan biri ataerkil pazarlıktır. Deniz Kandiyoti tarafından geliştirilen kavram kısaca “kadınların haklarını savunmak için benimsedikleri yollar” (Kandiyoti, Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, 1997) olarak açıklanır. Kavram, kadınların ataerkil düzenle baş etme biçimlerini, düzene uyum sağlarken veya ona direnirken izlenilen stratejileri, kendisine güç ve özgürlük alanı sağlamak adına verilen mücadelede iş bölümü, kazanım ve direnç süreçlerinde yaşanan pazarlıkları açıklamak üzere kullanılmaktadır. (Kandiyoti, 2021) Sürekli değişebilen ve yeni toplumsal anlaşmaları gerektiren mücadelelere sahne olabilen ataerkil pazarlıkta, kadın içerisinde olduğu erkek egemen sistemde kendisine bir ölçüde rahatlatacak bir güç alanı oluşturma çabasıdadır. Ancak bunu yaparken aynı zamanda pazarlıklar sonucu elde ettiği güç alanını kaybetmemek için sistemi besler ve sürdürür. Örneğin klasik bir ataerkil sistemde kadın evlendiğinde kocasının babası tarafından yönetilen bir aile düzeni içerisine gelin olarak girer. Kadın, aile hiyerarşi sıralamasında en alt katmanda olduğu bu dönemde sadece aile içerisinde yer alan erkeklere değil evde bulunan yaşlı kadınlara karşı da bir tabiiyet içerisinde yer alır. Kadın, içerisine girdiği ailede yaşadığı en alt statüde yer alan itaatkâr dönemi, erkek çocuk sahibi olarak ve sonrasında kendi gelinleri üzerinde sahip olacağı tahakküm gücüyle atlatır ve statüsünü yükseltir. Kadınların kayınvalidenin otoritesini devralma beklentilerine ilişkin güç döngüsü, ataerkil düzenin içselleştirilmesine ve mevcut düzeni sürdüren davranışlar sergilenmesine yol açmaktadır. (Kandiyoti, 1988) Satyavatī'nin hikayeler içerisinde yaşadıklarını göz önüne aldığımızda yaşadığı sıkıntılı durumlardan çeşitli pazarlıklar sonucunda elde ettiği kazanımlarla kurtulduğunu ve süreç içerisinde de ataerkini sürdüren davranışlar sergilediğini görmekteyiz. Örneğin gençlik döneminde kendisiyle cinsel birliktelik yaşamak isteyen bilge Parāṣara'nın teklifini üzerinde bulunan kötü kokuyu gidermesi ve toplum nezdinde önem verildiği anlaşılan bekareti kendisine geri kazandırması şartıyla kabul etmiştir. Böylece eril güce itaat eden Satyavatī, itaati karşılığında bir kazanım elde etmiştir. Benzer şekilde kendisiyle evlenmek isteyen kral Śāntanu'ya, evliliği kabul etmek için kendisinden doğacak

çocuğun taht varisi olması şartını sunmuş böylece iktidara etki etme gücünü garanti altına almıştır. Oğulları üzerinden elde ettiği güç, zamanla kendi gelinleri üzerinde söz sahibi olmasını ve giderek daha güçlü bir toplumsal statüye erişmesini sağlamıştır. Bu bakımdan Satyavatī'nin ataerkil sistemi sürdüren bir karakter olduğu söylenebilir.

Satyavatī'nin oğlu Viçitravīrya için Bhīshma tarafından diğer iki kız kardeşiyle beraber kaçırılan Amba, destanın dharmaya uymasına rağmen beklenenin aksine davranabilen karakterlerinden bir diğeridir. Amba, içine zorla sürüklendiği evliliğe karşı çıkarak kendi seçtiği kişi ile evlenmek istemiştir. Gitmesine izin verilen Amba, kaçırılmış olmanın verdiği yaftalamayla seçtiği kişi tarafından reddedilmiş, geri döndüğünde de Viçitravīrya tarafından kabul edilmemiştir. Sonrasında Amba ormanda münzevi hayat sürdüren bazı ermişlerden yardım isteyerek intikamını almanın yollarını arar. Ermiş Balarāma'nın Amba'nın intikamı için Bhīshma'ya karşı başlatmış olduğu savaş, kadının sebep olduğu kötülüklerin arasında yerini almıştır. Amba'nın hikâyesi, kadının erkeğe karşı galip gelemeyeceği bilgisini pekiştirmesi bakımından önemlidir. Tanrı tarafından intikamını alabilmesi için erkek olarak yeniden doğma hakkı elde eden Amba, kadın bedeninden ateşe girerek vazgeçmiştir. Ancak bir sonraki doğumunda da yine kadın bedeninde yaratılmış, sonradan yaşananlarla bütünüyle bir erkeğe dönüşmüştür. Hikâyenin kurgusu, kadın bedeninde olduğu süre içerisinde verilecek bir dilek hakkı ile intikam almasını mümkün kılacak bir yapıdadır. Ancak buna rağmen Amba'nın, derin ve zorlu meditasyonları sonrası tanrıdan aldığı yardım, bedeninden vazgeçerek erkeğe dönüşmesini gerektirmiştir. Hikâyenin bu şekilde kurgulanması dönemin toplumunda kadın bedeninin erkeğe galip gelmesinin mümkünsüzlüğüne olan inancı doğrulamaktadır. Kadın bedeniyle düzene karşı çıkan, kendisi için ayarlanan evliliği reddeden, inatçı, mücadeleci ve güçlü karakter Amba'nın dharmadan ayrılmasıyla içine düştüğü zavallı, çaresiz ruh hâli, erkek bedeninde bir Kshatriya dharmaına uygun olarak savaşması ve intikamını almasıyla huzura kavuşturulmuştur. Amba'nın hikayesine ataerkil pazarlık kavramını göz önünde bulundurarak baktığımızda düzene karşı bir direnişin varlığıyla karşılaşırız. Ancak hikâyenin sonunda kadının erkeğe dönüşerek güç elde etmesi ataerkil söylemleri güçlendiren bir örnek olarak düşünülebilir.

Kuntī, Gāndhārī ve Draupadī de tıpkı Satyavatī veya Amba gibi sözlerini sakınmayan karakterler olmalarına rağmen bu üç kadını önceki örneklerden ayıran özellik dharmalarına sadık kalarak erdemli bir yol izlemeleridir. Kuntī, çocukları ile sürdürdüğü

hayat içerisinde sorun çözen, yönlendiren bir karakterdir. Pāṇḍu ile olan evliliği süresince kendisini eşine adanmış, rahat bir hayat sürmek yerine eşine hizmet etmek üzere ormanda münzevi bir yaşamı seçmiştir. Gāndhārī, eltisi Kuntī'nin çocuk sahibi olacağını öğrendiğinde kıskançlık duygusu içerisinde düşmüş ve uzun süren gebeliğinden sıkılıp bilindik annelik normlarına aykırı bir şekilde çocuğu karnından zorla çıkarıp atmıştır. Buna rağmen kendisine eş olarak seçilmiş kral Dhritarāshtra'nın kör olduğunu öğrendiği sırada, yaşadığı hayal kırıklığını bir kenara bırakıp eşinden avantajlı bir pozisyonda olmamak için gözlerini bağlayarak kendini eşine adanması onun övülen erdemli kadın imajını almasını sağlamıştır. Draupadī destan boyunca vurgulanmış kadınlık dharmasının aksine aynı anda beş kardeşle birden evlidir. Aktarılan dharmalara aykırı bu evliliğe getirilen beş kardeşin aslında bir tanrının farklı özelliklerinin tecessümleri olduğu veya Draupadī'nin önceki yaşamında evlenmek istediği kişide bulunmasını istediği beş özelliğin aynı kişide olmasının mümkün olmaması nedeniyle kaderin bu şekilde tecelli ettiği gibi açıklamaları bir kenara koyduğumuzda elimizde sadece norm dışı evliliklere sahip bir kadın kalır. Haksızlığa veya hakarete uğradığında susmayan, eşlerini öfkesi ve intikamı uğruna yönlendirebilen Draupadī, eşlerine hizmet dharması söz konusu olduğunda ideal bir kadından beklendiği gibi kendini eşlerine adar. Öyle ki annelik rolünden bile eşlerine hizmet etmek için vazgeçer ve çocuklarını geride bırakarak eşleriyle birlikte yıllarca süren sürgün yolculuğuna çıkar. Bu davranışlarıyla da destanın ideal, erdemli kadını olmuştur. Bhīshma ve Yudhishtira arasında geçen konuşmada aktarılan kadın imajı, kadın karakterlerin kendi hikâyelerine de yansıtılmıştır.

Satyavatī'nin hikayesinde olduğu gibi diğer kadın karakterlerin hikayelerini de ataerkil pazarlık çerçevesinde değerlendirdiğimizde Śākuntala, Gāndhārī, Kuntī, Draupadī, Subhadra karakterlerinde ataerkil düzenin sürdüren karakterler olduğunu söylemek mümkündür. İktidara boyun eğip itaat etmeyi tercih eden karakterler karşılığında çeşitli kazanımlar elde etmektedirler. Butler'ın görüşlerinde de tabiiyet çerçevesinde anlaşılabilir bu itaat sonucunda kadın toplumsal bir kabul edilebilirlik alanına sahip olmaktadır. Örneğin Śākuntala'nın, kendisiyle gözlerden uzak bir evlilik gerçekleştirmek isteyen kral Dushyanta'ya itaat şartı, kendisinden doğacak oğlun taht varisi olmasıdır. Böylece başta gönüllü bir itaat içerisinde bulunan Śākuntala zamanla iktidara etki edebileceği bir alan kazanmış olur. Benzer şekilde eşine sonsuz bir özveriyle bağlı olan Gāndhārī de eltisi Kuntī'den önce oğul sahibi olma isteğiyle doğum sürecini

hızlandırmış ve oğlu üzerinden iktidara etki edebilecek bir alana sahip olmaya çalışmıştır. Kuntī, Draupadī ve Subhadra'nın da itaatkâr eşler olarak destanda yer aldığı görülmekle birlikte üçü arasında var olan aile hiyerarşisi içerisindeki güç dağılımı ataerkil pazarlığın açık bir örneğidir. Hikayeler içerisinde Eşi Pāṇḍuya karşı itaati ve sadakatiyle gördüğümüz Kuntī, özellikle eşinin ölümünün ardından çocukları aracılığıyla elde ettiği iktidar gücünü gelini Draupadī üzerinde de sürdürmüştür. Draupadī'nin hikayesine bakıldığında da eşleriyle beraber kayınvalidesine hizmeti ve itaati kabullendiği görülür. Draupadī bu davranış biçimiyle de zamanla iktidarı yönlendirebilen, diğer kadınlara hükmedebilen bir konuma erişmiştir. Aile hiyerarşisi içerisinde en alt katmandan giriş yapan Subhadra'nın ise evlilik yoluyla aileye dahil olmasının hemen ardından kayınvalidesi Kuntī'ye ve büyük gelin olarak ailede yer alan Draupadī'ye karşı baş eğer, onların gücünü kabul eden davranışları göze çarpmaktadır. Subhadra'nın destanda yer alan hikayeleri çok fazla olmasa da Pandavaların krallığının onun oğlu Abhimanyu'dan gelen soy üzerinden sürdüğü bilinmektedir. Özetle, tüm bu kadınların hikayelerine baktığımızda davranışlarıyla ve özellikle Draupadī'nin diyaloglar içerisinde karşımıza çıkan söylemleriyle bu güç döngüsünü sürdürerek elde ettikleri kazanımlar için ataerkil düzeni beslediklerini söylemek yanlış olmayacaktır.

3.2.3. *Mahābhārata*'da Oluşturulmak İstenen 'Erdemli Kadın' İmajı

İktidar, güç, söylem, bilgi ve özne ilişkisini incelediğimiz *Mahābhārata*'da yöneten iktidarla, söylem üretme ve söylemi değiştirme gücünü elinde bulunduran erklerin farklı olduğu önceki bölümlerde ifade edilmişti. Buna göre kişinin farklı rollerine göre belirlenen dharmalarla öznelere oluşturan Brahmanlar iken Brahmanların oluşturduğu dharmaların uygulanmasını sağlayan, uyulmadığı takdirde cezasını ödeten Kshatriyalardır. Sınıfsal iktidar mücadeleleri sonucu oturmuş bu toplumsal yapı, baskın iki grubun sürdürdüğü sistem içerisinde yönetme ve söylem oluşturma eylemlerini gerçekleştiren kişilerin çoğunlukla erkek olduğu görülmektedir. Kurulan sistem içerisinde kadından hangi kasttan olduğu fark etmeksizin kendi sınırları dâhilinde hareket etmesi beklenmektedir. Brahman ve Kshatriya kadınlarının belirlenen dharmalara uygun davranışları ile destanda yer aldığı ve topluma rol model olarak sunulduğu görülmektedir. Dönemler arası dharma farklılıklarıyla değişen kadın davranışlarının zamanla daha da sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır. Kadının sahip olduğu özgürlükten rahatsızlık duyan ermiş Şvetaketu'nun değiştirdiği kurallardan daha önce bahsedilmiştir. Dönemler arası

farklılıkların anlatıldığı kadın hikâyelerinde gözlemlenebilen bu değişim, bağımsız bir hayat sürdürebilen kadından, kısıtlı ve bağımlı bir hayata sahip ancak ‘erdemli’ olarak tanımlanan bir kadın oluşturmaya doğru evrilmiştir. Olması beklenen erdemli kadın modeli, hikâyelerle aktarıldığı gibi kimi zaman da itaatkârlığı ile örnek gösterilen, dharmaya sadık kadınlar tarafından dile getirilmiştir. Pāṇḍavaların yaşadığı döneme ait erdemli kadın dharmasının detaylı bir anlatımına Krishṇa’nın eşi Satyabhāma ve Draupadī arasında geçen konuşmada rastlanmaktadır. Oldukça detaylı bilgiler veren bu bölüm Satyabhāma’nın Draupadī’ye kocalarını nasıl idare ettiği, nasıl kontrol altında tuttuğuna dair soruyu yöneltmesiyle başlar. Draupadī’den kullandığı formülü kendisiyle paylaşmasını isteyen Satyabhāma, Draupadī’nin mantra, adak, kutsal tören veya bitkisel kimi ilaçlarla eşlerini kontrol altında tuttuğunu ima eder. Draupadī, Satyabhāma’nın sözlerine tepki göstererek hiçbir kadının asla kocasını bu yöntemlerle yönetmemesi gerektiğini, bunların kötü kadınlar tarafından uygulanan yöntemler olduğunu, karısının bu tarz yöntemlere başvurduğunu öğrenen erkeğin hiçbir zaman karısına tekrar güvenemeyeceğini böylece mutsuzluk ve hastalıkların yaygınlaşacağını belirtir. Kadının eşlerini nasıl kontrol etmemesi gerektiğini anlatan Draupadī konuşmasının devamında bir kadının eşleri üzerinde etkili olabilmek için yapması gerekenleri anlatmaktadır. Draupadī konuşmasında her zaman kibirden, arzu ve öfkeden uzak durarak kocalarına hizmet ettiğini, yanlış sözlere, yanlış durumlara, yanlış bakışlara, zorlu yerlere, zorlu yollara ve zor işaretlere aldırmandan kocalarının kalbini koruduğunu, aklının hiçbir zaman başka bir erkeğe kaymadığını ve ruhunu onlara adayarak hizmet ettiğini anlatmaktadır. Ayrıca kocaları yemek yemeden yemek yemediğini, kocaları uyumadan uyumadığını belirten Draupadī, her eve dönüşlerinde onları karşılayarak rahatlarını sağladığından da bahsetmektedir. Evini, kilerini, yemeklerini temiz tuttuğunu söyleyen Draupadī, her zaman doğru olanı yapmaya çalıştığını, tembellikten uzak durduğunu, boş işlerle oyalanmadığını, kötü kadınlarla arkadaşlık kurmadığını, kocalarını memnun etmeyecek durumlardan uzak durduğunu, onların hoşlanmadığı şeylerden vazgeçtiğini ve eşleri için her zaman bakımlı ve süslü olduğunu da belirtmektedir. Draupadī’nin kendi uyguladığı ve olması gerekli olduğunu söylediği diğer davranışlar arasında kocanın annesine gösterilen saygı ve hizmetin yanı sıra kocaya ait mal, mülk veya koca adına yapılması gerekli olan işlerin işleyişine (eşlerin sorumlu olduğu kişilere yardım veya adak törenleri

gibi), gelir ve giderler de dahil olmak üzere eşlerine ait tüm bilgilere hâkim olmak da bulunmaktadır.

Draupadī'nin eşlerine nasıl davrandığı ve onları nasıl kontrolü altına aldığına dair bilgileri aktardığı bu uzun bölüm Satyabhāma'ya kocasına nasıl davranması gerektiğine dair öğütlerle sürmektedir. Birçoğu birbirine paralel giden öğütler arasında erdemli kadının mutluluğa ulaşmasının formülü zorluklardan geçmek olarak belirtilmiştir. Draupadī'nin verdiği bir diğer öğüt ise çocuklarıyla az vakit geçirmesi, zamanın çoğunu eşine hizmet etmekle ona tapınmakla geçirmesi yönündedir. Bütünüyle erkek merkezli bu kadın dharma'sının amacı erkeği yönetim altında kendi ekseninde tutma, erkeğe hâkim olma olarak gösterilmesine rağmen bizzat Draupadī'nin evliliğine baktığımızda bunun amacına ulaşmadığı görülür. Draupadī'nin tüm eşleri Draupadī ile olan evlilikleri dışında da evliliklere sahiptirler. Beş kardeşin ortak eşi Draupadī, belki de mücadelesini, eşlerinin işlerine olan hâkimiyeti ve onlara olan hizmeti ile diğer eşlerden daha üstün olmak, onlardan bir adım öne geçmek için vermiştir. Nitekim Arcuna'nın ikinci eşi Subhadra'yı eve getirirken duyduğu çekincenin Subhadra'nın Draupadī'ye gösterdiği saygı ve onun üstünlüğünü kabul edişiyse sonlanması, kadınlar arası bu mücadeleyi destekleyen bir örnektir. Yine erdemli kadının bu zorlu hizmetleri sonucu elde edeceği şey mutluluk olarak belirtilmiş ancak bu mutluluğun nerede ne zaman ve ne şekilde yaşanacağı ile ilgili bir bilgilendirme yapılmamıştır. Kadının mücadelesi sonucu elde edeceği bir kazanım olarak bu mutluluğu, ölüm sonrası hayatta sahip olunacak mutluluk olarak düşündüğümüzde, destanın kimi yerlerinde kadınların ölüm sonrasında eşlerinin gittiği dünyalara gideceği, yani ölüm sonrasında da eşine bağımlı olacağı bilgisi aktarıldığı için bir kazanım olarak değerlendirmek mümkün değildir. Hizmetle kazanılacak mutluluğu, dünya hayatında verilecek ilahi bir ödül olarak düşündüğümüzde, destanda erdemli davranışları ve hizmetleri ile öne çıkmış kadınlara verilen tüm ödüllerin çocuk sahibi olmak için çeşitli mantralar ve dilek hakları olduğu görülür. Kadının fiziki yaratılışının zaten çocuk sahibi olmaya elverişli olduğunu göz önüne aldığımızda bunun da bir kazanım olduğu söylenemez. Kadına hizmetleri karşılığı verilecek mutluluk payesi aslında zihnine yüklenmiş görev ve misyonu yani dharma'sını yerine getirmiş olmanın verdiği hazdan veya eşinin gözünde bir diğer kadına karşı üstün olma çabasından başka bir şey değildir. Kadını erkeğe hizmet misyonu ile güdüleyen toplum inşaacıları, destan aracılığıyla da bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bu bilgiyi yaymaya devam etmişlerdir.

Tanrı Vishṇu'nun insan olarak bedenlenmiş hâli kabul edilen Krishṇa'nın eşi Satyabhāma'nın eşleri kontrol altında tutmak için kullanıp kullanmadığını sorduğu yöntemler, Draupadī tarafından önce kesinlikle yapılmaması gereken norm dışı hareketler olarak tepki görmüş sonrasında da hizmet ve adanmışlık temelli davranışlar bir bir sayılmıştır. Konuşmanın sonunda Draupadī tarafından verilen bu bilgiler, bir tanrı eşi tarafından doğrulanmıştır. Dharmaların ilahi özelliklere sahip birden fazla karakter tarafından karşılıklı diyaloglarla onaylanmış olarak aktarımı zihinlere ekilen bilgi kümelerine olan inancı pekiştiren diyolojik bir söylem biçimidir. Öte yandan Draupadī ve Subhadra arasında geçen bu konuşmaya Butler'ın tabiiyet teorisi bağlamında baktığımızda da tabiiyet çelişkisini ortaya koyan bir örnek olarak yorumlamak mümkün olacaktır. Butler'ın tabiiyet teorisinde birey kültürel bir anlaşırılık alanı içerisinde var olabilmek adına iktidar tarafından belirlenmiş rolünü kabullenerek özneleşirken iktidara etki edebilecek alana sahip olmaktadır. Draupadī ve Subhadra arasında geçen bu diyalog da bunu destekler niteliktedir. Konuşma boyunca iki kadın eşlerini nasıl idare edeceklerinden bahsetmiş, bunu yapabilmenin en uygun yolu ise kadınlar için belirlenmiş, eşine sadakatle hizmet etmek olan dharmasına uyumlu bir hayat yaşaması olarak aktarılmıştır. Nitekim Büyük Kurukshetra savaşına giden süreçte, iktidar olarak kabul edebileceğimiz eşlerine tabii olmayı benimseyen Draupadī'nin eşleri üzerinde olan etkisini, bir nevi kendi intikam mücadelesine doğru eşlerini yönlendirmesini görmek mümkündür.

Destan içerisinde tıpkı Draupadī ve Satyabhāma arasında geçen konuşma gibi farklı hikâyeler içerisinde ve farklı karakterler arasında geçen diyaloglarla kadın dharmasının ne olduğuna yönelik söylemler yinelenmiştir. Örneğin 3. cilt 493 ve 494. bölümlerde Yudhishṭhira'nın kadın dharmasının ne olduğuna yönelik sorusu üzerine Mārkaṇḍeya'nın anlattığı hikâyede Vedalar ve Upanishadları bilen münzevi Brahman Kauṣika ile bir kadının hikâyesi anlatılmıştır. Brahman'ın yiyecek istemek için kapısına gittiği kadın, kocasının eve geldiğini görünce tüm ilgisini kocasında toplar ve kocasına hizmet etmeye başlar. Brahman'ı kapıda unutan kadın, hatırlayıp tekrar kapıya döndüğünde Brahman tarafından verilen tepkiye, kocasının kendisi için tüm tanrıların üstünde olduğunu bu nedenle öncelikle ona karşı olan vazifelerini yerine getirmesi gerektiğinden bahseder. 9. cilt 1692. bölümde yine Yudhishṭhira'nın Bhīshma'ya Tanrıça Lakshmi'nin niteliklerinin kimlere sirayet edeceğini sorusu üzerine Bhīshma, Rukmiṇī

ve Lakshmī arasında geçen bir konuşmadan bahseder. Konuşma içerisinde Lakshmī, her zaman doğru sözlü, güzel görünen, kocasına bağlı, edepli ve iyi giyimli kadınların yanında yer aldığını söylemektedir. Bir diğer örnek de 10. cilt 1085. bölümde yer almaktadır. Bu bölümde Yudhishthira erdemli kadınların davranışlarını Bhīshma'dan öğrenmek ister ve Bhīshma cevaben Kaikeyī soyundan Sumanā isimli kadının hikâyesini anlatır. Hikâye içerisinde Sumanā tanrısallığı, kocasına hürmetli davrandığı, Tanrılara, atalara ve Brahmanlara taptığı, kayınpederi ve kayınvalidesine hizmette bulunduğu için elde ettiğini söylemektedir. Benzer şekilde kadının kocasını hayatının merkezine alarak, kendisini ona adayarak yaşamasının önemini vurgulayan bir hikâye de 10. cilt 1815. bölümde Tanrı Maheşvara (Şiva) ve Tanrıça Umā arasında geçen bir diyalogda yer almaktadır. Tanrı Maheşvara'nın kadının özel dharmalarını duymak istemesi üzerine Tanrıça Umā, detaylı bir cevap verir. Daha önce verilen örneklerle paralel giden bu konuşmada erdemli bir kadının, kocasını her zaman bir ilah olarak gördüğü, sanki bir tanrıymış gibi onunla ilgilenip ve sözlerini takip ettiği, kocası hasta veya fakir olsa dahi ona karşı alçak gönüllülükle davrandığı ve sürekli kocasının refahı için uğraştığı söylenmektedir. Tanrıça Umā'nın kocanın kadın için önemini anlatan sözlerinin bir kısmı şöyledir;

...Kocasını üstün gören bir kadın, onu sonsuz cennete taşıyan hayırlı bir inziva uygulamıştır. O kutsaldır ve kocasının yeminlerini yerine getirir. Kadınlar için koca tanrıdır. Koca arkadaştır. Koca hedeftir. Kocaya eşit bir amaç yoktur. Kocaya eşit bir tanrı yoktur. Bir kadına kocanın lütfu kadar erişebilecek bir cennet yoktur. Ey Maheşvara! Benden razı olursan, bu benim için hayırlı olan cennettir. Fakir veya hasta bir koca, karısından adharmaya olan veya hayatını kaybetmeye yol açan bir görev üstlenmesini istese bile, bu görev bir kusur veya brahmanaların dayattığı bir lanete yol açsa bile, bunu takip edilecek bir dharma olarak kabul edin. Felaket zamanı, bu görev hiç düşünmeden üstlenilmelidir. Sözlerinize uygun olarak, kadınların dharmasını böyle anlattım. Kendini bu şekilde idare eden güzel bir kadın, dharma'dan pay alır... (2010, s. 5865)

Kadının dharmasına yönelik tüm örneklerde olduğu gibi bu hikâye içerisinde de erkeğin kadın karşısındaki tanrısallığı vurgulanmış, hatta diğer hiçbir dinî ibadete ihtiyacı olmadığı, cennete gitmek için yapması gereken tek ibadetin kocasına hizmet etmek olduğu belirtilmiştir.

Mahābhārata destanında kadına dair söylemin örnekleri ile açıklanmaya çalışıldığı bu bölümde varılan sonuç, gücünden, kötülüğünden veya zekâsından korkulan

kadının zaman içerisinde farklı dharmalara tabi olduğu, uyulan bu dharmaların yaratılıştan gelen bir öz olmaktan ziyade fiziksel ve ilahi güce hâkim olan iktidarlar tarafından belirlendiği yönündedir. İçerisinde Tanrı ve Tanrıçaların yer aldığı hikâyelerle pekiştirilen erdemli kadın dharma'sı ilahi bir şekle büründürülmüş, böylelikle kadının kendisini ebedi mutluluk olan cennete götüreceğine inandığı bir dini ritüel olarak kolayca benimsemesi sağlanmıştır. Destanda yer alan kadın karakterlerin kadınlık rolleri bakımından mizaçları ne olursa olsun iktidar tarafından oluşturulmuş dharmalara uyarak uysallaştıklarında gördükleri saygı ve elde edilen kazanımlar, dharmadan ayrıldıkları anda yerini karşılaşılan zorluklara veya yaşananlar sonucu sebep olunan kötü olaylara bırakmıştır. Kadına dair hikâyelerin bu şekilde kurgulanması destanın okuyucusuna veya dinleyicisine kadının kendisi için belirlenmiş normlar dâhilinde kalmasının gerekliliği hususunda mesaj vermektedir. Ancak tüm bunların yanı sıra özellikle Draupadî ve Satyabhāmā arasında geçen diyalogda öne sürülen itaatkâr olmanın amacına yönelik ifade, kadının bu iktidar mücadelesi içerisinde söz sahibi olmak adına erkek üzerinde etkili olabilmek için gönüllü bir uysallaşmaya razı olduğu izlenimini de uyandırmaktadır.

3.3. *Mahābhārata*'da Evlilik ve Soyun Sürdürülmesi

Mahābhārata destanında olayların etrafında kurgulandığı ana konu bir iktidar mücadelesini içermesine karşın destanı genişleten epizodların çoğunlukla evlilik ve çocuk eksenli olduğu görülür. Evlilik ve çocuk eksenli hikâyelerin çokluğu dönemin toplumsal yapısında evliliğe ve soyun sürdürülmesine yönelik bakış açısını anlamak için elimize çokça örnek vermektedir. “Sosyolojik açıdan bakıldığında evlilik yoluyla bir yandan biyolojik yeniden üretim yani soyun devamı sağlanırken diğer yandan da aile ve akrabalık ilişkileri aracılığıyla yeni toplumsal ilişkiler ve toplumsal bağların, dayanışmanın sağlandığı bir toplumsal organizasyon ortaya çıkmaktadır” (Demez, 2012, s. 2). Nitekim *Mahābhārata*'ya bakıldığında savaşın tarafları bir yandan yakın akraba ilişkisine sahip amca çocukları iken, her iki tarafın da savaş esnasında yanına çektiği yardımcı orduları evlilik bağı ile kurdukları akrabalıklar aracılığıyla oluşturdukları görülür. Evlilik, oluşturulan akrabalık ilişkilerinin yanı sıra soyun devamının yasal olarak sağlanması açısından da önemlidir. Destanda verilen örneklerden yola çıkarak evliliğe yüklenmiş dinî misyonun ve bir çocuk sahibi olmanın, özellikle de oğul sahibi olmanın önemi görülebilir. Hint geleneğinde evlilik, etik değerlere dayanan, Moksha'ya (kurtuluşa) ulaşmayı hedefleyen dinî bir görev olan Dharma, yaşamın ekonomik yönünü

temsil eden artha ve partnere karşı olan cinsel görevi ve soyun devamını sağlamak için çocuk sahibi olmayı temsil eden Kāma'nın birleşimi olarak görülür (James, 2010). Evliliğin kutsallığına verilen önem, *Mahābhārata*'nın 7. cildinin 1270. bölümünde ömrünü ibadete adayan kadının yaşlanıp ölüm vakti geldiğinde, Nārada tarafından evlilik dharma'sını yerine getirmeyen bakirenin tüm ömrünü ibadetle dahi geçirmiş olsa cennete gidemeyeceği yönündeki uyarılarında görülebilir. Nārada'nın uyarısı sonrasında yaşlı kadın kendisi ile bir gecelik evlilik yapacak kişiye yaptığı ibadetlerin yarısını teklif eder. Yaşlı kadının teklifini duyan Gālava'nın oğlu Śringavān adında bir rishi onunla evlenmeyi kabul eder. Yaşlı kadın o gece çok genç ve güzel bir kadına dönüşür. Sabah olduğunda anlaşma gereği kadın ibadetlerinin yarısını rishi'ye vererek ölümü tercih edip cennete gider. Kadının güzelliğinden etkilenen rishi de onun ardından dünyadan vazgeçip onu takip eder. Hikâyeden anlaşılacağı üzere *Mahābhārata* toplumunda evliliğin dharmanın bir gereği olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu hikâyede kadının evlenmeden cennete gidemeyeceği belirtildiği gibi destan içerisinde kadının dharma'sının kocasına sadakatle hizmet etmek olduğu önceki bölümlerde aktarılan örneklerle de sabittir. Dharma'sı bu yönde belirlenmiş olan kadının diğer ibadetleri ne kadar uygularsa uygulasin asıl görevini yerine getirmediği için cenneti hak etmediği vurgulanmıştır.

Evlilik *Mahābhārata*'nın en önemli konularından biridir. Kral kızları için düzenlenmiş eş seçme törenleri olan Svayamvaralar, düzenlenen bu törenlerden kız kaçırınlar veya bir kadının birden fazla erkekle evliliği olan Poliandri örneklerinin yanı sıra destanın ilk cildinde kral Dushyanta ve Śākuntala arasında geçen diyalogda dönemin toplumunda var olan evlilik türleri hakkında da bilgi verilmektedir. Manusmriti'de de bahsedildiği gibi sekiz evlilik türü olduğunu anlatan bölüm şöyledir:

...Dharma'ya uygun sekiz tür evlilik bilinmektedir: Brahma, Daiva, Arsha, Prajapatya, Asura, Gandharva, Rākshasa ve Paishacha. Kendi kendini yaratan'ın soyundan gelen Manu, bunlardan hangisinin dharma'ya uygun olduğunu sırasıyla tanımlamıştır. Ey lekesiz! Dharma'ya göre, ilk dördün Brahmanalar için ve ilk altısının Kshatriya için onaylandığını bilin. Krallar için Rākshasa formu bile caizdir. Asura formu Vaişyalar ve Śūdralar için onaylanmıştır. Beşinden, üçü dharma ile uyumludur ve ikisi onaylanmamıştır. Paishacha ve asura formları asla kullanılmamalıdır. Bunlar dharma tarafından ortaya konan ilkelerdir ve bunlara uyulmalıdır. Gandharva ve Rākshasa formları Kshatriyalar için onaylanmıştır. Bu nedenle korkmanıza gerek yok. Hiç şüphe yok ki ya biri ya da ikisinin karışımı bizim için uygun..." (2010, s. 229)

Destanın bu bölümünde Manu kanunnamesi ile aynı doğrultuda sekiz evlilik türü olduğu bilgisi verilmektedir. Bahsi geçen ilk altı tür evliliğin dharmaya uygun ve yasal olduğu, son ikisinin ise dharmaya uygun olmadığı belirtilmiştir. Ayrıca kast sisteminin farklı tabakaları için farklı evlilik türünün tavsiye edildiği görülmektedir. Bahsedilen evlilik türleri, evliliğin yapılış şekline göre gruplandırılmıştır ve kısaca şu şekildedir:

Brāhma: Kızın babası tarafından seçilmiş olan damadın davet edilmesi ve uygun süslemelerle giydirilmiş kızın, babası tarafından onaylanmış olan damada verilmesi ile gerçekleşen evlilik türüdür (James, 2010). Gelin ve damadın aynı kasttan olması gerekmektedir.

Daiva: Kızın babası düzenlediği kurban benzeri törenleri gerçekleştiren görevli rahibe, mücevherlerle süslediği kızını bir ücret olarak verir (James, 2010, s. 40). Daiva, Brahmanlar için uygun görülen bir evlilik türüdür.

Arsha: Bu evlilik türünde gelinin babasına çeyiz veya başlık parası yerine bir veya iki sığır verilerek takas usulü bir evlilik gerçekleştirilir (James, 2010).

Prācāpatya: Damada uygun şekilde dua edilmesi, ‘ikiniz de gidin ve bir aile kurmanın görevlerini yerine getirin’ şeklinde sözlerle evliliğin kutsanarak gerçekleştirilmesi esastır (James, 2010). Bu evlilik biçiminin temel koşulu damadın gelini dinî ritüelleri yerine getirmede bir eş gibi görmesidir (Mondal, 2021).

Asura: Damadın, gelinin babasına başlık parası ödemesiyle gerçekleşir. *Mahābhārata*’da gerçekleşen evliliklerden Pāṇḍu ve Mādrī’nin evlilikleri Bhīṣma’nın Mādrī’nin abisi Śalya’ya ödeme yapmasıyla gerçekleştiği için bu evlilik türünün bir örneği olarak değerlendirilmektedir. Dushyanta ve Śākuntala arasında geçen konuşmada Asura türü evliliğin Şūdra ve Vaişyalar için olduğu söylenmiş ve tercih edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Atalardan gelen tercih edilmemesine dair bilgiye rağmen Pāṇḍu ve Mādrī evliliğinin bu şekilde gerçekleşmiş olması destanın bazı versiyonlarında bölümün atlanmasına veya detaylandırılmadan anlatılmasına neden olmuştur (Dumezil, 2012). Nitekim tez kapsamında incelenen eleştirel baskıda da bu bölüm detaylandırılmadan aktarılmıştır. Georges Dumezil, Mit ve Destan 1’de Mādrī ve Pāṇḍu’nun bu evliliğini üç işlev ideolojisiyle açıklamaktadır. Üç bölümlü bir dünya görüşünü yansıtan üç işlevden ilki büyüsel ve hukuksal egemenliği, ikincisi fiziksel savaşçı gücü, üçüncüsü ise dingin ve bereketli zenginliği temsil eden hiyerarşik bir düzeni

anlatmaktadır. Buna göre Yudhishtira birinci işlevi içeren Brahmanlarla da özdeşleştirilen egemenliği, Bhīma ve Arcuna gücü içeren ve Kshatriyalarla özdeşleştirilen ikinci işlevi, Nakula ve Sahadeva ise bereket ve zenginliği içeren ve Şūdralarla özdeşleştirilen üçüncü işlevi temsil etmektedir (Dumezil, 2012). Bir Şūdra geleneği olan Asura evlilik türüyle evlenmiş olan Mādrī'nin çocukları yine Şūdralara ait özelliklerle bir araya getirilmektedir. Benzer şekilde beş kardeşin kılık değiştirdiği bölümde de Nakula ve Sahadeva, Şūdralarla özdeşleşmiş olan atların ve sürülerin bakım işlerini üstlenmişlerdir (Dumezil, 2012).

Gāndharva: Bu evlilik biçiminde evlenecek kız ve erkeğin kendi istekleri yeterlidir. Anne veya babanın rızası aranmaz. Herhangi bir çeyiz de söz konusu değildir (James, 2010). Gāndharva türü evliliğin *Mahābhārata*'da birçok örneği bulunmaktadır. Kral Dushyanta'nın Şākuntala ile olan evliliği ve Arcuna'nın Ulūpī ile olan evliliği bu evlilik türüne örnek olarak gösterilebilir.

Rākshasa: Gelinin zorla kaçırılması ile gerçekleşen evlilik biçimidir. Evlenilmek üzere kaçırılan gelinin yakınları yardıma gelirse onlarla savaşılır, gerekirse öldürülür (James, 2010). Bu tür evliliğe *Mahābhārata*'da Bhīshma'nın kardeşi için kaçırdığı üç gelin Amba, Ambika ve Ambalika'nın hikâyesi açık bir örnektir. Yine Arcuna'nın Subhadra'yı akrabaları izin vermeyeceği için kaçırarak evlenmesi, Tanrı Krishṇa tarafından tavsiye edilmiş ve bu şekilde gerçekleşmiştir.

Paiśāca: Kızın uyuduğu, sarhoş veya baygın olduğu, kendini koruyamadığı bir sırada tecavüze uğraması veya kızın çeşitli hilelerle kandırılması sonucunda gerçekleşen evlilik türüdür (James, 2010).

Destanda bahsi geçen bu evlilik türlerinin yanı sıra svayamvara olarak adlandırılan ve destanda çokça yer verilen bir evlilik türü daha bulunmaktadır. Kral kızlarının eş seçme töreni olarak açıklanabilecek svayamvara, damat adaylarının yarıştığı çeşitli yarışmaları da içerir. Evlenecek kız evleneceği kişiyi bu yarışmanın sonucuna göre belirler. Arcuna'nın Draupadī ile evliliği ve Damayantī'nin kral Nala ile olan evliliği svayamvara törenleriyle belirlenmiş evlilik şekline örnek olarak verilebilir.

Tüm bu evlilik türlerinin yanı sıra *Mahābhārata*'da bu kategoriler arasında değerlendiremeyeceğimiz farklı türden evlilik örnekleri de bulunmaktadır. Örneğin Rākshasa Hiḍimbi ile Bhīma'nın evliliği farklı canlı formları arasında gerçekleştirilen bir

evliliktir ve Hiğimbi'nin ısrarı üzerine gerçekleşmiştir. Farklı bir evlilik türü olarak değerdendirebileceğimiz bir diğerd evlilik ise bu tezin kapsamını yakından ilgilendiren levirat evliliğidir. Destanda bilge Vyāsa ve üvey kardeşi Viçitravīrya'nın dul kalan eşleri ile ocuk sahibi olmak üzere gerçekleşen birleşmede yapılmış bir evlilik töreninden bahsedilmese bile Hindu geleneğinde ocuk yapmak amacıyla dul kalan kadının kocasının kardeşiyle evliliğinin var olduğu bilinmektedir.

Sekiz evlilik türü içerisinde yer almayan ancak destanın belki de en dikkat çekici konularından biri olan poliandri örneğeri, destanın ana kahramanları Pāṇḍava kardeşlerin Draupadī ile olan evliliğidir. Kadının aynı anda birden fazla erkekle olan evliliğeri anlamına gelen poliandri, kadının kendileriyle evlendiğeri erkeklerin kardeş olup olmamalarına göre iki gruba ayrılır (James, 2010). Evlenilen erkeklerin tamamının kardeş olması ya da baba tarafından kuzen olması Fraternal poliandri olarak adlandırılırken, erkeklerin birbiri ile akrabalık bağıının bulunmaması Non-Fraternal poliandri olarak isimlendirilmiştir. Günümüzde nadir de olsa hâlâ uygulanmaya devam eden bu evlilik türüne Hindistan'ın kuzeyinde Himalayaların dağlık bölgelerinde rastlanabilmektedir (Geographic, 2007).

Destanın ana karakterlerinin yaşadığı bu evlilik şekli, aktarılan tüm kadın erkek normlarına aykırı bir yapıdadır. Destan içerisinde veya destanın kimi yerlerinde referans olarak bahsi geçen Manu kanunnamesinde de kadının eşinin ölümünden sonra bile yeniden evlenmesine izin verilmezken kadının aynı anda beş kardeşle evliliğini anlamlı bir nedene bağlama çabaları olmuştur. Destanın kurgusu içerisinde bu durum bir anne sözünün çiğnenmemesi gerektiğeri için gerçekleşmiştir. Ancak Pāṇḍavaların bu evliliğine dair açıklamalar bununla kalmaz. Olayların gelişme biçimleri ve söylenen sözlerin yönlendirmeleriyle gerçekleştirilen evlilik 1. Cilt 187. ve 188. bölümlerde mitolojik olaylara dayandırılır. Mitolojiye dayandırılan ve Mit ve Destan 1'de de yer bulan bu hikâyede ölümün efendisi Yama'nın düzenlediğeri bir kurban töreninden dönen İndra, durmadan ağlayan ve göz yaşları altından lotus iğegine dönüşen bir kadına rastlar. Kadına neden ıstırap içerisinde olduğunu soran İndra'ya cevaben kadın, yalnızca kendisiyle gelirse anlayabileceğini söyler. Kadınla birlikte Himalayaların yüksek bölümlerinden birine doğru ilerleyen İndra, genç bir hanımla ağaç gövdesinin üzerine oturarak zar oynayan genç bir adam görür. İndra kendini tanıtarak dünyaya olan hakimiyeti ile övünür. Oyun oynayan genç İndra'nın sözleriyle ilgilenmez. Duruma sinirlenen İndra, Tüm dünyanın hâkimi olduğunu yineler. Genç adam gülümseyerek ona

baktığında İndra buz kesilir ve onun Şiva olduğunu anlar. Şiva kadına İndra'yı götürmesini ve onun bir daha kibirlenmesine engel olacağını söyler. Kadın dokunduğu an yere eğilen İndra'ya hitaben Şiva, bir daha aynı şeyi yapmamasını ve yanlarında bulunan büyük kayayı iterek arkasında bulunan mağaraya girmesini söyler. İndra mağaraya girdiğinde kendisiyle birebir aynı dört kişi daha görür. Gördüğü kişiler eski zamanların dört İndrasıdır. Onlar da Şiva'ya aynı saygısızlığı yaparak günah işlemişlerdir. Şiva onların bir süre o mağarada tutsak olarak kaldıktan sonra yer yüzünde bedenleneceklerini, birçok zorlu sınavın ardından kanıtlayacakları değerler sayesinde tekrar kendi dünyalarına döneceklerini söyler. Bu beş İndra ilerde Pāṇḍavalar olarak doğacaktır. Onlar için eş olarak ise İndra'nın karısı Tanrıça Īndrāṇī seçilir. Beşinin ortak eşi olacaktır çünkü en nihayetinde onlar aslında tek bir kişidir. Draupadī, Tanrıça Īndrāṇī'nin tecessümü olarak Pāṇḍavaların ortak eşi olur. Bu bilgileri aktaran Vyāsa üstün güçleriyle Drupada'nın gözündeki perdeyi kaldırarak Pāṇḍavaların tanrısal biçimlerini görmesini bir anlığına sağlar. Böylece Drupada, kızının beş kardeşle evliliğine razı olur (Dumezil, 2012, s. 129-130).

Dumezil tarafından da dikkat çekilen bu poliandri örneği evliliğin çeşitli sebeplere dayandırılan açıklamalarla dharmaya olan zıtlığı giderilmeye çalışılır. Gerçekleşen bu evliliği açıklamada kullanılan bir diğer hikâyede, Draupadī'nin bir önceki yaşamında evlenmek için tanrıya beş kez seslenerek dua etmesi anlatılmıştır. Tanrılar tarafından kabul edilen bu dilek beş kez tekrarlandığı için beş ayrı eş verilerek gerçekleştirilmiştir. Birbiri ardına sıralanan bu açıklamalar evliliğin meşrulaşmasını ve kızın babası kral Drupada tarafından kabul edilmesini sağlamıştır. Nihayetinde ortada tanrıların onaylayarak tecelli ettirdiği bir kader bulunmaktadır. Vyāsa tarafından aktarılan tüm bu tanrısal mitolojik hikâyelerin yanı sıra Yudhishtīra da geçmiş zamanlarda yaşanmış benzeri evliliklerden örnekler vermektedir. Böylece ilahi kaynaklara bağlanan poliandri evliliğin toplum kültürü içerisindeki varlığı da bir nevi aklanmıştır.

Poliandri evliliğin yanı sıra destanda çokça yer alan bir diğer çoklu evlilik türü poligamidir. Poligami, erkeğin birden fazla kadınla olan evliliğidir (James, 2010, s. 39). Pāṇḍava kardeşler, poliandri örneği bir evliliğin içerisinde olmalarının yanı sıra aynı zamanda farklı eşlere de sahiptirler. Diğer Pāṇḍava kardeşlerin Draupadī dışındaki evliliklerinin bahsi çok geçmese de Arcuna'nın dört eşi hikâyeleriyle beraber destan içerisinde açıkça yer almıştır. Yine tanrı Viṣṇu'nun insan bedenlenmesi olan

Krishna'nın da oldukça fazla eşi olduğu destanda verilen bilgiler arasındadır. Pāṇḍu'nun iki eşi, Viçitravīrya'nın iki eşi belirgin olarak fark edilebilecek çoklu evliliklerdir. Ancak hiçbir polygami örneğinde, destanda tek örneği bulunan, Poliandri örneği evliliği gerekçelendirilmek için yapılan açıklamalara benzer bir açıklama çabası görülmez. Bu evlilik biçiminde zaten bir toplumsal kabul bulunmaktadır ve bu toplumsal kabul içerisinde de bu tür evlilik gayri ahlaki bir algıya sahip değildir.

Mahābhārata'da evlilik hikâyeleri kadar dikkat çeken bir diğer konu, soyu devam ettirecek bir çocuğun olması konusudur. Destan, dikkat çekecek şekilde çocuk sahibi olamayan kralların üzüntüsünü ve yerine getirilen ayinler ve tanrıların yardımları ile çocuk sahibi olduklarında ise yaşadıkları mutluluğu barındıran birçok hikâyeyi içermektedir. Çocuk sahibi olamamanın dönemin önemli sorunlarından biri olduğu fikrine, destanda yoğunlukla karşılaşılan bir durum olmasından varılabilir. Örneğin Krishna'nın Pāṇḍava kardeşlere anlattığı hikâyede kral Carāsaṃdha iki karısından da çocuğu olmadan yaşlanır. Eşleriyle beraber olduğu bir gün bir ermişle karşılaşır. Ermiş kendisine gösterilen saygı ve ihtimamdan memnun kalır ve bir dilek dilemelerini ister. Kral, krallığının ve dileklerin bir oğlu olmadıktan sonra anlamsız olduğunu söyleyerek bu konuda duyduğu üzüntüyü anlatır. Ermiş, yaptığı ayinler sırasında üzerine mantralar okuduğu bir mangoyu alarak krala verir. Mangoyu ikiye bölerek eşlerine yediren kralın çocuk dileği kabul olur. Aradan geçen belirli bir sürenin ardından kralın eşleri yarım çocuk doğururlar. Durumu gören bir kadın Rākshasa çocukları birleştirir ve ortaya sağlıklı bir çocuk çıkar. Rākshasa, insan kılığına girerek krala durumu anlatır. Böylece kral Rākshasa adına festivaller düzenlemeye başlar.

Bir diğer örnek de Arcuna'nın eşlerinden biri olan Çitrāṅgandā ile evlenmek istediği sırada karşımıza çıkar. Çitrāṅgandā'nın babası Maṇalūra kralı Çitravāhana, evlilik şartı olarak kızının yanında kalmasını ve ondan olacak çocuğun kendi soyunu sürdürmesini ister. Atalarından birinin çocuk sahibi olamadığı için tanrılara yaptığı ibadetler sonucunda kendisinin ve kendisinden sonra gelecek nesillerin sadece bir çocuk sahibi olabilme hakkı kazandığını anlatan kral, kızından olacak çocuktan başka varisi olmayacağı için böyle bir şart koyar. Satyavatī ve kral Śāntanu'nun çocukları Viçitravīrya'nın da çocuk sahibi olmadan ölmesi, bunun sonucunda taht varisi sorunu ortaya çıkması ve sonrasında uygulanan levirat yöntemi ile tahta varis olacak çocukların dünyaya getirilmesi, soyun sürdürülmesine verilen önemin başka bir örneğidir. Destanın

ana kahramanları olan Pāṇḍava kardeşlerin de çocuğa duyulan ihtiyaç nedeniyle tanrıların yardımıyla dünyaya geldiği destanda yer almaktadır. Öyle ki Pāṇḍu soyunu devam ettirecek bir çocuk sahibi olabilmek için eşi Kuntī'den başkalarıyla birlikte olup kendisine bir oğul vermesini ister. Ancak Kuntī, sahip olduğu mantra aracılığı ile çocuk sahibi olur. Destanda, niyoga usulü olarak düşünülebilecek Tanrılarla yaşanan bu ilişki biçiminin fiziksel bir boyutu olduğuna yönelik bir veri yoktur. Bu hikâyeden çıkarılabilecek bir diğer veri ise çocuk sahibi olamayan erkeğin, eşinin başka bir erkekten doğuracağı çocuğu kendi çocuğu gibi kabul etmekte bir mahsur görmemesidir. Kadının evlilikten önce olan evlilik dışı çocuğunun eşinin çocuğu olarak sayılacağı da 1. cilt 7. bölümde ölen kralın dul eşlerinin levirat uygulaması ile çocuk yapmasına ilişkin değerlendirmeler arasında belirtilmektedir. Yine 1. cilt 7. bölümde eşleri öldürülen Kshatriya kadınlarının Brahmanlarla birlikte olarak Kshatriya soyunun kurtarılmasını sağladıkları anlatılmıştır.

Çocuk sahibi olamayan kral ve eşlerine yönelik daha birçok hikâyeyi destanda görmek mümkündür. Ancak her hikâyenin ortak noktası yapılan ibadetler, yerine getirilen adaklar veya iyi niyetli yardımlar neticesinde ermişlerden kazanılmış dilek hakları veya Tanrıların lütfu ile mutlu sona ulaşarak çocuk sahibi olunmasıdır. Bu durumun bir diğer açık örneği destanın ana kahramanlarından Kurularda kendini gösterir. Bhīshma kör kardeşi Dhritarāshtra için Tanrı Hari'den yüz çocuk sahibi olma sözü almış olan Gāndhārī'yi eş olarak seçer. Bhīshma, kardeşleri çocuksuz olarak öldükleri için yaşanan taht varisi sorununun tekrarlanmaması amacıyla bu kararı verir. Bilge Vyāsa da hizmetlerinden memnun kaldığı Gāndhārī'ye, kendine verilmiş sözü gerçekleştirme konusunda yardım eder. Vyāsa'nın yardımları ve verdiği dilek hakkıyla Gāndhārī en büyükleri Duryodhana olan yüz oğul ve bir kız çocuk sahibi olur. Çocuk sahibi olmaya yönelik çokça hikâyenin olduğu *Mahābhārata*'nın olağan dışı hikâyelerinden biri de kral Vyushitāśva'nın öldükten birkaç gün sonra eşinin ağıtlarına dayanamayarak yanına geldiği ve oğul sahibi olması için onunla birlikte olduğu hikâyedir. Pāṇḍu tarafından Kuntī'ye anlatılan bu hikâye, oğul sahibi olarak soyu sürdürmenin yanında, ölen kralın dul kalan eşinin bir eş veya oğul sahibi olmadığı için ölmesinin kendisi için daha iyi olacağı yönünde feryatları ile de dikkat çeker.

En sonunda çocuk sahibi olunan bu hikâyelerin yanı sıra evlat edinme yoluyla çocuk sahibi olan örnekler de destan içerisinde bulunmaktadır. Bir balığın karnından çıkardığı Satyavatī'yi evlat edinerek büyüten balıkçı Dashrac, Nehir kenarında yalnız

bulduğu Śākuntala'yı kendi çocuğu olarak büyüten Rishi Kaṇva veya çocuğu olmadığı için amcası Kuntībhoca'ya evlatlık olarak verilen Kuntī bu örnekler arasında sayılabilir. Çocuk sahibi olmaya bu kadar önem verilmesine karşın destanda terk edilen çocuklara ait hikâyelere de rastlanır. Kuntī'nin evlilik dışı olarak mantralar aracılığıyla tanrılardan sahip olduğu oğlu Karṇa'yı, duyduğu utanç neticesinde bırakıp gitmesi destanda açıkça anlatılmıştır. Satyavatī'nin bilge Parāśara ile olan evlilik dışı birlikteliğinden olan Vyāsa'nın nasıl büyüdüğüne dair bilgi destanda yer almamaktadır. Ancak Satyavatī'nin Bilge'den birliktelik sonrası bekâretini kendisine yeniden vermesini istemesi Satyavatī'nin de çocuğu bıraktığı yönünde yorumlanabilir. Her iki örnekten yola çıkılarak sahip olunacak çocuğun resmi bir evlilik birliği altında olmasının toplum nezdinde önemli olduğunu göstermektedir. Evlilik dışı birliktelik örneklerinin varlığı, bu durumun toplumsal olarak kabul gördüğü anlamına gelmemektedir. Aksine kadınların birliktelikten duyduğu çekince kadının evlilik dışı birlikteliğinin kabul görmediğini göstermektedir.

3.4. Hint'te Dul Kadına Yönelik Uygulamalar ve *Mahābhārata*'da Dul Kadın Söylemi

Tez kapsamında yapılan araştırma ile dul kadına yönelik olarak, Hindu geleneğinden gelen belli başlı bazı uygulamalar olduğu görülmüştür. Destanda yer alan örnekleriyle beraber aktarılan levirat veya niyoga usulü evlilikler ile dulun yeniden evliliğine dair bilgiler aktarılmıştır. Hint kültüründe dulluk kavramına bakıldığında en fazla dikkat çeken ve çokça araştırılmış konulardan biri de Sati uygulamasıdır. Bilinen ilk örneğinin *Mahābhārata*'da olduğu düşünülen sati, levirat ve niyoga uygulamaları aşağıdaki bölümde örnekleriyle anlatılacaktır.

3.4.1. Sati

Hindu geleneği içerisinde dul kadına yönelik olarak uygulanmış belki de en dikkat çeken uygulama olan Sati, dul kalan kadının eşinin cenaze ateşinde eşiyle beraber yakılmasıdır. *Hindistan Günlükleri* adlı kitabında Yasemin İnceoğlu, Sati'yi şöyle anlatır:

Sati, dulun ölen kocasıyla beraber yakılması ritüeli; bunun da iki türü var. Birincisi 'Sahmarna' en yaygını. İlk 24 saat içinde kadının kocasıyla birlikte yakılması, öbürü Anumarana, ayrı yerde kocasının sahip olduğu bir eşya örneğin ayakkabı veya türbanla yakılması. Hemen yakılmaması için ya kocasının uzak bir yerde ölmesi ve ona hemen ulaşamaması ya küçük çocuklarının olması ya da

hamilelik ve ay hali dönemlerinde olması gerekiyor. Kendini kocasına adayacağını ilan etmesi sözlü bir kontrat niteliği taşıyor. Ulu orta yaptığı bu beyandan sonraki süreçte ahali onun bu ölüm yolculuğunda adeta işbirlikçisi gibi davranmak zorunda, onlara da görev düşüyor; örneğin kadın kararından caymaya veya kaçmaya kalkışrsa bu süreci ahali araya girerek çabuklaştırıyor. (İnceoğlu, 2014, s. 37)

Bir gelenek olarak uzun süre uygulanan Sati, kadının eşine olan sadakatinin bir göstergesi olarak kabul görmüştür. ‘Sati’, köken olarak Sanskrit dilinde sadakat, bağlılık, doğruluk, iyilik, erdem, fazilet gibi anlamlara gelen ‘Sat’ kelimesinden türemiştir. (Sciolist, 2017). “Kadının kendisini kocasının cenaze ateşine atması geleneği” (Kaya & Kındambi, 2013, s. 303) olan satī, Hint kültüründe yaygın olarak sadece kocasının cenaze töreninde onunla beraber ölmeyi tercih eden değil, doğrudan, ‘erdemli kadın’ olarak çevrilerek, kocasına eşine az rastlanır bir adanmışlıkla bağlanmış kadınlar için de kullanılan bir terim olmuştur. Sömürge döneminde İngilizler tarafından ‘Sati,’ ‘Suttee’ olarak İngilizceye uyarlanmış ve doğrudan kadının eşi için kurban olma görevini üstlendiği ritüelin adlandırılmasında ve ritüeli üstlenen kadını tanımlamak için kullanılmıştır (Major, 2011).

Dr. A. S. Altekar, “*The Position of Women in Hindu Civilisation*” (1938) isimli kitabında, Sati geleneğinin Hint-Avrupa döneminde Aryanlar arasında var olan bir gelenek olduğundan ancak Aryanların Hindistan’a girmelerinden sonra bu geleneğin önemini yitirdiğinden bahseder. Vedik dönemin önemli eserlerinden olan Rigveda’da veya en eski dinlerden biri olan Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta’da Sati’ye ait herhangi bir örnek olmadığını belirten yazar, bilinen en eski Sati örneğinin *Mahābhārata*’da olduğunu söyler. *Mahābhārata*’da da bahsi geçen *Manu Kanunnamesi*’ne bakıldığında da sati uygulamasıyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Ancak smriti geleneğinden gelen bazı Purāṇalarda bu uygulamadan bahsedilmektedir. Örneğin *Veda-Vyāsa-Smriti*’de dul kadının durumu “Brahman bir kadın kocası öldükten sonra kendisini ateşe atarak kocasına kenetlenir. Eğer bunu yapmıyorsa dünyevi zevklerden vazgeçerek saçını kestirip bir deri bir kemik şekilde hayatını sürdürür” (Kayalı, 2013, s. 368) şeklinde ifade edilmiştir.

Dr. Radhika Kapoor, Vedik dönem toplumunda dul kadınların, ölen eşin yakılacağı alanda, eşlerinin yanına uzanarak sembolik bir kurban töreni uyguladıkları, cenaze ateşinin yakılması ile yaşam alanlarına geri dönerek hayatlarına devam ettikleri

bir ritüelden bahsetmektedir. Zamanla, sembolik olarak yapılan bu tören gerçek bir hale bürünür ve kadınlar kocalarına olan sadakatlerini göstermek için eşleri için hazırlanan cenaze ateşinde yanarak eşleriyle birlikte ölmeyi seçerler (Kapoor, 2018).

En bilinen ve ilk olduğu düşünülen sati örneği *Mahābhārata*'da geçen Mādrī'nin kendisini eşi Pāṇḍu'nun cenaze töreninde yakmasıdır. Kocasının uğradığı lanet sonucu kendisiyle birlikte olduğu an öleceğini bildiği hâlde ona engel olamadığı için kendisini suçlayan Mādrī, cenaze ateşine girerek hayatından vazgeçmektedir. Pāṇḍu'nun ölümü sonrasında iki eş arasında eşin ardından kimin sati uygulayacağına yönelik, dharma yolunu takip etmekteki adanmışlığı gösteren konuşmalar şöyledir:

Kuntī, 'Yasaya göre, iki eşin en büyüğü benim. Dharma'yı uygulamak bana düşer. Ey Madri! Ey güzel olan! Bu yüzden sakın beni yapılması gerekenden alıkoymaya kalkma. Ölümler diyarına giden kocama eşlik edeceğim. Kalk ve gitmesine izin ver. Çocuklara iyi bak.' Madri, 'Kocamı hâlâ kucaklıyorum ve uzaklaşmasına izin vermedim. Benim arzum da henüz tatmin olmuş değil. Ey büyük olan! Lütfen bana izin ver. Bharata soyunun en iyisi bana arzu uğruna geldi. Arzusu tatmin edilmemişken, Yama'nın meskenine gitmesine nasıl izin verebilirim? Ey saygı duyulan! Eğer yaşarsam senin çocuklarına ve benim çocuklarıma eşit şekilde davranamayacağım ve bu günahın da bana dokunacağı kesin. Ey Kuntī! Ama sen benim çocuklarımı kendi çocukların gibi yetiştirebilirsin. Kral beni arzuladığı için ölümler diyarına gitti. Bu nedenle kralın bedeniyle birlikte benim bedenim yakılmalıdır. Ey saygıdeğer olan! Beni memnun edecek olanı yap ve bu iki bedeni birlikte yak. Çocuklara göz kulak ol ve beni iyilikle an. Söylecek başka söz bulamıyorum.' İnsanlar arasındaki boğa Pāṇḍu'nun karısı olan Madra kralının ünlü kızı, bu sözleri söylemesinin ardından cenaze ateşine tırmandı. (2010, s. 313)

Pāṇḍu'nun iki eş arasında geçen bu diyalog sati'nin yapılması gerekli bir dharma olduğu kadınların bunu gönüllü olarak kabul ettiği, normalinde bu dharmayı uygulama görevinin ilk eşte olduğu ve çocukların varlığının sati uygulamaya engel olduğu bilgilerini vermesi bakımından önemlidir. Kuntī ve Mādrī dharmaya adanmış bir şekilde sati uygulamak üzere birbirleri ile çekişirken, bu döneme kadar bahsi geçen dul kadınlar için bir sati töreni yapıldığından bahsedilmemiştir. Eşi Śāntanu'nun ölümünden sonra Satyavatī sati uygulamaz veya eşleri kendilerine bir çocuk vermeden ölen Ambika ve Ambalika da sati uygulamaz. Yine daha önce de bahsedildiği üzere tüm Kshatriya erkeklerinin öldürüldüğü durumlarda Kshatriya kadınlarının sati uyguladığına dair bir bilgi verilmez. Aksine Kshatriya soyunu yeniden var etmek için Brahmanlardan çocuk sahibi olma yolunu seçerler. Büyük Kurukshetra savaşının sonucuna baktığımızda da

savaşa katılanların çoğu ölüp savaş sonlandığında çocuklarını, babalarını, eşlerini savaş meydanında kaybeden kadınların feryatlarının anlatıldığı bir bölüm bulunmasına rağmen düzenlenen toplu cenaze yakma töreninde sati uygulandığına dair bir bilgi bulunmaz. Ancak yine de Mādrī'nin uyguladığı Sati, *Mahābhārata*'da yer alan tek örnek değildir. Destanda yer verilen fabl örneği hikâyede karşımıza çıkmaktadır. Avcı ve güvercin çift arasında yaşananları konu alan hikâyede, dişi güvercinin kocasının ölümünün ardından dikkat çeken feryatları sonrasında, yakılan ateşe atlayarak eşinin gittiği dünyalara gitmeyi tercih ettiği anlatılmıştır. Bu hikâye içerisinde düzenlenmiş bir cenaze töreni olmamasına rağmen olayın dişi güvercinin kendini eşinin yandığı ateşe atmasıyla gerçekleşmesi sati'nin uygulanış biçimiyle aynıdır.

Bir diğer örnek de destanın son bölümlerinde, Tanrı Vishnu'nun avatarı olan Krishṇa'nın ölümü sonrasında görülür. Krishṇa'nın ölümünün ardından göğüslerine vurarak feryat eden, süs eşyalarını çıkarıp atan, cenazenin başında ağlayan kadınların betimlendiği bölümde cenaze töreninde, Krishṇa'nın bedeninin yakılması sırasında dört eşinin onu takip ederek ateşe girdiğinden bahsedilmektedir.

Kadınlar korkunç bir çılgılık atarak ağladılar. Hepsinin saçları darmadağınktı. Süslerini ve çelenklerini çıkardılar. Göğüslerine vurarak ve hüznü ağıtlar yakıyorlardı. Kadınlar arasında üstün olan Devakī, Bhadrā, Rohiṇī ve Madirā kocalarının yanına oturdular. Ey Bharata soyunun torunu! Şauri'nin vücudu çiçeklerle kaplıydı. Pārtha, cenazenin erkekler tarafından sürüklenen büyük bir araçla şehir dışına çekilmesini sağladı. Ey insanlar arasındaki boğa! Dvārakā'nın tüm vatandaşları acı ve kederle onun ardından yürüdüler. Bir at kurbanının şemsiyesi, aracın önünde havada tutuldu. Görevli rahipler yakılan ateşlerle ilerlediler. Süslü eşler cesur olanı izledi. Etrafı binlerce kadın ve binlerce gelinle çevriliydi. Büyük ruhlu olanın hayattayken sevdiği bir yer vardı. Babanın cenaze töreninin orda yapılmasına karar verildi. Şūra soyundan yığidin cenaze ateşi oğlu tarafından tutuşturuldu. Dört güzel kadın da ayrılan kocanın cesediyle birlikte ateşe çıktı. Dört kadın da onu takip etti. Pāṇḍu soyundan gelenler, sandal ağacını ve diğer çeşitli kokulu odunları ateşledi. Çıradan ve ateşten yüksek bir ses yükseldi. Sama ilahilerinin ve ağlayan insanların sesi geliyordu... (2010, s. 6687)

Sati uygulamasıyla ilgili destan boyunca karşımıza çıkan üç örnek de kadınların eşlerinin cenaze ateşlerine girerek ölmeyi tercih etmeleri ile gerçekleşir. Ancak sati'yi cenaze ateşinde yanmaktan bağımsız olarak ölen kocanın ardından ölmeye gönüllü olmak anlamında düşündüğümüzde, Büyük Kurukshetra savaşı sonrasında dul kalan kadınların savaştan uzun bir müddet sonra bedenlerinden vazgeçişlerini anlatan hikâyeyi de sati

kapsamına almak gerekmektedir. Sati uygulamasından farklı olarak bu hikâyede ateşin yerini su almaktadır. Olayın gerçekleşme şekli ise toplu bir intiharı çağrıştırmaktadır. Ormanda münzevi bir hayat sürdüren Kral Dhritarāshtra ve yanında bulunanları ziyarete giden Pāṇḍava kardeşler ve yanlarında bulunan kalabalık bir grup, Bilge Vyāsa'nın gerçekleştirdiği bir mucizeyle Büyük Kurukshetra savaşında ölenlerle bir araya gelerek vakit geçirirler. Ölüler dünyasından gelenlerin gitme vakti geldiğinde Vyāsa, kocalarının kazandığı dünyalara gitmek isteyen kadınların Cāhnavi nehrinin sularına doğru yürümesini söylediği ve ardından yaşanılanların anlatıldığı bölüm şu şekilde aktarılmıştır:

...Hepsi gittiğinde, kocalarını kaybetmiş olan Kshatriya hanımlarıyla konuştu. 'Kocaları tarafından hızla ve sadakatle elde edilen dünyaları arzulayan kadınların en iyileri, kendilerini Cāhnavi'nin sularına daldırsınlar.' Bu sözleri duyan o güzel kadınlar sadakatle davrandılar. Kayınpederlerine itaat ederek Cāhnavi'nin sularına girdiler. Ey yeryüzünün efendisi! Bütün bu erdemli kadınlar, insan bedenlerinden kurtulup kocalarıyla birlikte yola çıktılar. Böylece neslin bütün bu erdemli kadınları suya girmiş, özgürleşmiş ve kocalarının elde ettiği dünyalara gitmiş oldu. İlahi formları vardı. İlahi süslerle süslenmişlerdi. İlahi giysiler ve çelenkler vardı. Kocalarının olduğu yere gittiler. Cesaretliyidiler ve iyi davranışlara sahiptiler. Hepsi tüm iyi niteliklere sahipti. Günahattan kurtulup ortadan kayboldular ve kendi meskenlerini elde ettiler. Vyāsa, lütufların bağışlayıcısıydı ve kendini dharma'ya adanmıştı. O zaman herkesin isteklerini yerine getirdi. Birçok farklı ülkeden toplanmış insanlar vardı. İnsanlar, tanrılar ile geri dönen insanlar arasındaki bu karşılaşmayı duyduklarında çok sevindiler. Birbirini sevenlerin karşılaşmasının bu anlatısını dinleyen insan, bu dünyada ve ahirette her zaman iyi şeyler elde eder... (2010, s. 6657-6658)

Bir intihar türü olarak değerlendirebileceğimiz sati'ye benzer intihar, dünyevi bedenden vazgeçiş aslında farklı hikâyelerde de geçmektedir. Amba'nın intikam için ölümü seçmesi bir ateşin içerisine girerek bedeninden kurtulmasıyla gerçekleşmiştir. Orman yangınında hayatını kaybeden kral Dhritarāshtra'nın ardından Kuntī, kaçmak yerine ateşte yanmayı tercih etmiştir. Satide olduğu gibi gönüllü ölüm tercihi dönemin inanç sisteminde ölümün kurtuluş olduğu görüşünün hâkim olduğunu göstermektedir. *Mahābhārata* da bizzat ana kahramanların uygulamalarıyla bu inancı sağlamlaştırmaktadır. Kadının eşine adanması gerekliliğine yönelik oluşturulmuş dharma bilincinin ve ölüm sonrası hayatın getireceği mutluluğa olan inancın, Sati'nin uzun süre Hint kültürü içerisinde uygulanmasına olanak sağladığı varsayılabilir. Milattan önceki tarihlere dayandırılan *Mahābhārata*'da var olan sati uygulamasının toplum tarafından sürdürüldüğü, sati uygulamasına karşı alınan önlemlerin varlığından anlaşılmaktadır.

Hindistan’da dul kadının sosyal statüsüne yönelik toplumsal değişim ve dönüşüm süreçleri incelendiğinde, atılan ilk adımların dul kadının yakılması ritüeli olan Sati’ye getirilen yasaklamalar olduğu görülmektedir. Sati’nin Hindistan’da kurulmuş olan Delhi Sultanlığı döneminde hüküm sürmüş hükümdarlar tarafından yasaklandığı bilinmektedir. Yine İngiliz sömürgesi döneminde de 1829 yılında Hindistan genel valisi William Bentick tarafından satı yasaklanmış ve uygulamaya devam edenlerin katil olarak yargılanacağı duyurulmuştur (Mastey, 2009).

Sati’nin uygulanması ve sürdürülmesinin sebeplerini Altekar, çeşitli neden sonuç ilişkileri içerisinde açıklar. Bu açıklamalardan yola çıkılarak, Sati’nin varlığını sürdürmesindeki temel anlayışlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Savaşçı özellikleri ile bilinen eski ilkel kabilelerde böyle bir geleneğin varlığı, kabile erkeklerinin eşlerine olan kıskançlığına dayanır. Ölümünün ardından eşlerinin ‘yoldan çıkma’ ihtimalini ortadan kaldıran bu ritüelin toplum tarafından sürdürülmüş olması mümkündür.
2. Yine eski kabilelerde, ölümden sonra başka bir dünyada devam edildiğine inanılan hayatın, bu dünya üzerinde sürdürülen hayata benzediğine olan inançla, ölen kişinin gittiği dünyada ihtiyaç duyacağı eşyalar kendisiyle birlikte gömülmekte ya da yakılmaktadır. Ölen kişinin elbiseleri, yay ve okları ve atının yer aldığı bu listede karısı da bir erkeğin en yakını olması sebebiyle yer bulmuştur.
3. Sati geleneğinin sürdürülmesinin ataerkil sistemin güvenliğini arttırdığı, erkeğin kıskanç eşlerinin ihmali veya canına kastetmesi ile oluşan ölümlerin önüne geçtiği de kitap içerisinde aktarılan fikirlerden biridir. (Altekar, 1938)

Altekar’ın bahsettiği Sati’nin uygulanma sebeplerine bakıldığında erkek bakış açısıyla erkeğin yararına bir gelenek oluşturulduğu görülmektedir. Ancak toplumun kadın ve erkek birliğinden oluşan bir grup olduğunu düşündüğümüzde kadının bir şekilde kendi zararına olan bu geleneği neden kabul ettiğini açıklayan bir sebep vermez elimize. Bu noktada *Mahābhārata* hikâyeleri incelendiğinde kadının kendini gönüllü olarak yakacak kadar ikna olmasını açıklayan inancın dul kalan kadına biçilen toplumsal role, dul kadının yaşamını sürdürmede karşılaştığı zorluklara veya toplumsal baskıya yönelik söylemlerin yanı sıra destanın birçok yerinde geçen ‘Hizmet kadının gücüdür’ söylemi

ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu söylemde aslında kadının güç mücadelesi içerisinde yer bulmak için sonsuz sadakat, sürekli hizmet ve fedakârlığa gönüllü olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Kadın, kendisinde olmadığına inandığı veya inandırıldığı fiziksel güç yerine, iktidar üzerinde söz sahibi olmak için beden güzelliğini ve hizmet dharmasını kullanır. Destan kadınlarında var olduğu görülen bu inanç, oluşturulmuş söylem biçimiyle de toplumda var olan veya var edilecek olan bu inancı güçlendirecek anlatım desteği sağlar. Özellikle destanın yazarı da olan Vyāsa gibi mistik yönü güçlendirilmiş bir Brahman tarafından ölümlerin ve dirilerin buluşmasının sağlanması, kadınların ölen eşlerinin ardından gidişine yönelik anlatım içerisinde yer alan övgüler, ölümü tercih eden kadınların büründüğü güzel hâl ve sonsuz mutluluğun kazanımına dair söylem, gerçekleşen olayı özendirici bir niteliğe dönüştürmektedir.

3.4.2. Levirat ve Niyoga

Latince ‘levir’ kelimesine dayanan levirat, kadının ölen kocasının erkek kardeşiyle veya sosyal açıdan kardeş kabul edilebilecek bir yakınıyla evlenmesi geleneğidir (Encyclopaedia, 2012). Ülkemiz de dahil olmak üzere birçok bölgede izlerine rastlanabilecek bu gelenek, kimi yerlerde, erkeğin ölümünden sonra yalnız kalan karısına ve çocuklarına sahip çıkılması veya aile ve miras bütünlüğünün bozulmasını engellemek amacıyla teşvik edilerek uygulanmıştır (Bağlı & Sever, 2005). *Mahābhārata* içerisinde de benzer bir örneği bulunan bu geleneğin destanda yer alan uygulanma amacı ise soyun devamını sağlayacak çocuk sahibi olunmasıdır. Niyoga olarak bahsedilen bu uygulama biçimi levirat geleneğinden farklı özelliklere sahiptir. Levirat, ölen kocanın erkek kardeşiyle dul eş arasında gerçekleşen bir evlilik birliği iken niyoga, çocuk sahibi olunamayan durumlarda kocanın isteği doğrultusunda dahi gerçekleşebilen bir cinsel birlikteliktir. Leviratta amaç aile bütünlüğünü korumak olarak açıklanabilir ancak niyoga uygulamasını gerçekleştirmenin yegâne amacı çocuk sahibi olmaktır. Ayrıca niyoga usulü beraberliklerde beklenen, hazdan arındırılmış işlevsel bir birlikteliktir. Daha önce de bahsedildiği üzere destanda niyoga usulü birliktelik birden fazla hikâyede karşımıza çıkmaktadır. Başta Ambika ve Ambalika’nın Vyāsa ile olan birliktelikleri olmak üzere, hikâye edilen niyoga örnekleri, birbirlerine kıyasla da farklılıklar göstermektedir. Örneğin Ambika ve Ambalika hikâyesinde gerçekleşen niyoga’da evlenilen kişinin ölen kocanın erkek kardeşi olması gerekliliği göz önünde bulundurulmuştur. Ancak gerçekleşen diğer beraberliklerde bu kurala dikkat edilmediği, çocuk sahibi olmak üzere

gerçekleştirilen birliktelikler için üstün olarak kabul gören Brahmanlara başvurulduğu görülmektedir. Gerçekleştirilen bu birlikteliklerden sahip olunan çocuklar kadının yasal eşinin çocuğu olarak kabul görmektedir.

Destan genelinde evliliğin özellikle kadınlar için yerine getirilmesi zorunlu bir dharma olduğu belirtilmiştir. Yine kadının ölümünden önce veya sonra eşine gösterdiği sadakat çokça övülmüştür. Kadına zorunluluk hâlinde verilen niyoga izni, tez kapsamında incelenen ikincil kaynaklardan biri olan *Manu Kanunname*'sinde de aynı şekilde yer bulmaktadır. Levirat veya niyoga hakkında aktarılan bilgilere uymayan tek hikâye Arcuna ve Ulüpî arasında gerçekleşen evliliğidir. Dul olduğu bilgisi verilmiş olan Ulüpî, gerçekleştirilen törenin ardından Arcuna ile bir gece geçirmiş ve bu evlilikten bir oğul sahibi olmuştur. Hikâyede dikkat çeken nokta doğan çocuğun Ulüpî'nin ilk eşine ait olması beklenirken İrāvān'ın kendisini Arcuna'ya oğlu olarak tanıtmasıdır. Ayrıca gerçekleşen birlikteliğin sevgi bağı üzerine kurulduğu ve bir akrabalık ilişkisinin de bulunmadığı görülmektedir.

3.5. *Mahābhārata*'da Dul Kadın Söylemi

Tezin amacı *Mahābhārata* destanında dul kadınların kültürel varoluşunu, toplum içerisinde nasıl konumlandığını, biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet kavramları kapsamında dul kadınlara yönelik söylemlerin neler olduğunu, sosyal roller içerisinde hangi kavramlar ve hangi ritüellerle bağdaştırıldığını ortaya koymaktır. Ancak dul kadının durumunu anlamak, ne gibi söylemlerle var edildiğini bilmek, kadının dulluk öncesi ve sonrası rolleri için oluşturulan normları mukayese ederek değerlendirebilmek adına öncelikli olarak kadının destana konu olan toplum içerisinde nasıl değerlendirildiği aktarılmıştır. Kadının dulluğunun toplum genelinde algılanışını anlamak için destanda ve destanın içerisinde bulunduğu toplumda evlilik ve çocuk sahibi olma konularına verilen önem ve bu konulara yönelik kavramlar bir önceki bölümde aktarılmıştır. Dul kadının *Mahābhārata* destanında nasıl yer aldığını çözümlemek için bilinmesi elzem olan bir diğer konu ise destanın içerisinde bulunduğu kültürde var olan dul kadına yönelik normlar, uygulamalar ve ritüelleri ortaya koymaktır. Genel anlamda Hint kültüründe dul bir kadından beklentileri Dr. Radhika Kapoor şöyle sıralamaktadır:

Bir dul, saçlarını süslemekten, parfüm kullanmaktan, süs eşyaları ve renkli giysiler giymekten vazgeçmelidir. Bronz bir kaptan yiyecek almalı, günde iki öğün yemek yemeli, gözlerine sürme sürmeli, beyaz elbise giymeli, duyularını

ve öfkelerini dizginlemeli, yalana ve hilelere başvurmamalı, saf, ahlaklı, doğru ve iyi hâlli olmalı, her zaman Tanrı'ya ibadet etmeli, geceleri bir mat üzerinde yerde yatmalı, iyiliğe odaklanmış bir zihin yapısında olmalıdır. Dulların yaşam tarzı basittir ve kendilerini çoğunlukla dinî tutum ve inançları takip etmeye adanmışlardır. Sosyal ve kültürel törenlere ve işlevlere katılmazlar (Kapoor, 2018, s. 5).

Dul kadının uyması gereken bu kurallara bakıldığında aslında beklentinin kadının dışı kimliğinden vazgeçmesi olduğu söylenebilir. Ölen eşe sadakatle bağlı kalmasını sağlayacak bu kuralların yanı sıra kadının kendisini sınırlayarak çevresine olan yükünü mümkün olduğunca azaltma çabası olduğu da düşünülebilir. Radhika Kapoor'un bahsettiği beklentiler, *Mahābhārata* destanının karakterlerinin konuşmaları ile örtüşmektedir. Örneğin, 1. Cilt 112. bölümde Kuntî'nin Pāṇḍu'ya anlattığı hikâye içerisinde Kral Vyushitāśva'nın ölümünün ardından karısı Bhadrā'nın ağıtı şu şekildedir;

İnsanların kralı öldüğünde karısı kedere boğuldu. Ey insanlar arasındaki kaplan! Ey insanların efendisi! Kadının şu şekilde feryat ettiği duyuldu: "Ey dharma'yı bilenlerin en yücesi! Oğlu olmayan bir kadın, kocası olmadan yaşıyorsa, sefalet içinde yaşar. Ey Kshatriyalar arasındaki boğa! Kocasız olmadan, bir kadının ölmesi daha iyidir. Lütfen beni yanına al. Senin gittiğin yere gitmek istiyorum. Sensiz, hayata bir an bile tahammül edemem. Ey kral! Bana lütfünü göster ve beni çabucak götür. Ey kral! Seni her zaman sadık bir gölge gibi takip edeceğim ve sana karşı her zaman itaatkâr olacağım. Ey insanlar arasındaki kaplan! Her zaman senin için zevkli olanı yapacağım. Ey kral! Ey nilüfer gözlü olan! Şu andan itibaren, senden ayrı kalacağım için kalbimi kurutan bir hastalık beni bitirecek. Ey kral! Talihsizim. Daha önceki hayatlarımda, arkadaşları veya birlikte olan bir çifti ayırmış olmalıyım. Ey kral! Daha önceki bir bedenden gelen o kötü eylem şimdi beni buldu. Bundan dolayı bu acıyı çekiyorum. Ey kral! Bugünden itibaren kuşa otu yatağında uzanacağım. Tüm mutluluklardan vazgeçeceğim ve sadece seni görmeyi düşüneceğim. Ey insanlar arasındaki kaplan! Bana kendini göster ve beni mutlu et (2010, s. 303).

Bhadrā'nın kocasının ardından söylediklerine benzer bir diğer ağıt örneği de Yudhishtira'nın kendisine sığınan misafire nasıl davranılması gerektiğine dair sorusuna cevaben Bhīṣma tarafından aktarılan fabl nitelikli hikâyede yer almaktadır. Hikâye şiddetli bir fırtına nedeniyle ormanda mahsur kalan bir kuş avcısı Lubdhaka ile güvercin çift arasında geçmektedir. Fırtınada bir ağacın altına sığınan avcı, ağaçta yaşayan güvercin tarafından misafir olarak kabul edilir ve kendisini nasıl memnun edebileceği sorulur. Avcı çok üşüdüğünü söylediğinde güvercin kuru yaprakları toplayarak bir ateş yakar ve sonrasında daha fazla nasıl yardım edebileceğini sorar. Avcı aç olduğunu söyler. Elinde ikram edecek bir yiyeceği bulunmayan kuş yaratılışını hatırlayarak kendisinden

utanır. Yaktığı ateşin etrafında üç kez dönerek bedenini misafirine ikram etmek üzere ateşe dalar. Güvercinin yaptığını gören avcı söylediği sözlerden, kuşları avlayarak işlediği gınahtan pişmanlık duyar. O sırada avlamış olduğu kuşları kafeslerinden serbest bırakır. Serbest bırakılan kuşlar arasında ölen güvercinin eşi de bulunmaktadır. Dişi güvercinin eşinin ölümünün ardından feryat ettiği bölüm şu şekildedir:

Kuşçu gittiğinde, zavallı dişi güvercin kocasını hatırladı. Kederden anlamsızlaştı ve ağladı. Acı içinde haykırdı. 'Ey sevgili! Hoş olmayan bir şekilde davrandığının tek bir örneğini bile hatırlamıyorum. Ey kuş! Neşeli bir kadının birçok oğlu olsa bile, dul kaldığında ve kocasından mahrum kaldığında, akrabaları onun için üzüldür. Her zaman senin tarafından sevildim. Tatlı, zarif ve hoş sözlerle teselli edildim. Seninle vadilerde, dağlarda, nehirlerde, pınarlarda gezindik. Ey sevgili! Ağaçların tepelerinde doyasıya eğlendik. Seninle gökyüzünde mutlu bir şekilde dolaşmaktan büyük keyif aldım. Ey sevgili! Seninle aşk oyunlarına daldım. Bütün bunlar şimdi nereye gitti? Bir babanın verdiği sınırlıdır. Bir annenin verdiği sınırlıdır. Bir oğlun verdiği sınırlıdır. Bir kocanın verdiği sınırsızdır ve kim ona tapmaz. Koca gibi koruyucu yoktur. Bir koca gibi mutluluk yoktur. Bütün zenginlikler terkedildiğinde, kocalar, kadınların sığınağıdır. Tanrım! Sensiz hayatta kalmanın bir anlamı yok. Kocasız olmadan hangi erdemli kadın hayatta kalmakla ilgilenir?' Son derece mutsuz olan kuş, acınacak bir şekilde ağıt yaktı (2010, s. 4990).

Her iki örnekte de eşlerinin ölümünün ardından kadınların söylediği sözlerde kocanın kadın için hayatın merkezinde olduğu, onsuz hayatın anlamsız olduğu vurgulanmıştır. Kadınların eşlerinin kaybının getirdiği ızdırıp ve talihsizliğin hafifletici yegâne sebebinin bir oğul sahibi olması olduğu özellikle ilk hikâyeye olan Bhadrā'nın hikâyesinin sonunda görülmektedir. Bhadrā'nın ağıtlarına ve yakarışlarına kayıtsız kalamayan ölmüş olan eşin ruhu, düşünce gücü ile karısının yanına gelerek ona bir oğul verir. Bhadrā böylece teselli bulur. Ancak ikinci hikâyede dişi güvercin bir oğulun varlığının da kocanın varlığı ile denk olmadığını belirtir.

Destanın geneline bakıldığında kadının dulluğuna yönelik ön planda olan bir anlatıma rastlanmaz ancak satır aralarına inildiğinde karşılaşılan örneklerle eşi ölen kadına karşı olan üzüntü ve acıma açık ve net olarak görülebilir. Eşleri öldüğünde birer zavallı, korunmaya muhtaç hâle gelen kadınlar için en iyi seçeneğin eşiyle beraber veya eşinden önce ölmek olduğu, ölen kocanın ardından söylenen sözler gibi karşılaşılan zorlu durumlar da açıkça dile getirilmektedir. Kadının eşinin ölmemesi için kendini feda etmeye hazır olduğu bir diğer örnek Kuntī ve çocukları ormanda yaşarken kendilerine yardım edip evlerini açan Brahman ailesinin hikâyesinde bulunmaktadır. Aileden birini

Rākshasa'ya kurban vermek zorunda oldukları dönemde, aile üyeleri arasında kimin kurban olacağına yönelik konuşmalar geçer. Bu sırada evin hanımı kendisinin kurban olması gerektiğini eşine şöyle anlatır:

...Bana istediğim her şeyi verdin ve beni tüm tehlikelerden korudun. Senin tarafından terk edilsem, bu küçük çocuklar ve ben nasıl hayatta kalabiliriz? İki küçük çocuğu olan korunmasız bir dul kadın, erdem yolunda ilerlerken nasıl ikisine de destek olabilir? Seninle ittifak yapmaya yanaşmayan kibirli ve bencil talipler tarafından kandırılan kızımızı nasıl koruyabilirim? Yere atılan bir parça eti kaplan kuşlar gibi, bütün erkekler kocası olmayan kadınları arzular. Ey iki kez doğanların en iyisi! Kötü kalpli kişilerin talepleri karşısında tereddüt edebilirim ve erdem yoluna tutunamayabilirim... Ey Brahmana! Küstahların kontrolü altında bana ne olacağını bilmiyorum. Ama öleceğimden hiç şüphe yok. Hiç şüphe yok ki senden ve benden mahrum bırakılan bu küçük çocuklar, su kurduğunda ölen balıklar gibi yok olacaklar. Hiç şüphe yok ki siz olmadan üçümüz de bu şekilde mahvolacağız. Bu nedenle beni feda etmelisiniz. "Ey Brahmana! Dharma'yı öğrenenler, kadınların en büyük kurtuluşunun, son yolculuğa kocalarından önce çıkmaları ve oğullarının koruması altında kalmamaları olduğunu söylemişlerdir. Senin için bu oğul ve bu kız, akrabalarım ve hayatımdan vazgeçmeye hazırım. Her zaman kocasını memnun eden şeylerle meşgul olmak, bir kadın için fedakârlık, yemin ve sadaka bağışından daha büyük bir görevdir. Bu nedenle, gerçekleştirmek istediğim eylem yüce dharma ile uyumludur. Senin ve soyun iyiliği içindir. Erdemli kişiler, arzu nesnelerinin, çocukların, malların ve arkadaşların, hatta karının bile, sıkıntılı bir zamanda kendini kurtarmak için gözden çıkarılmasının uygun görüldüğünü söyler... Lordum! Öyleyse, yapılması gerekeni benim aracılığımla yapın. Beni feda ederek kendini kurtar. Bana izin ver ve çocuklarımı koru. Ey saygıdeğer kişi! Beni feda ettikten sonra başka bir eş alabilirsin. Daha sonra tekrar dharma yolunu yürüyebilirsin. Ey erdemli adam! Birden fazla eşe sahip olmak erkekler için günah değildir. Ancak bir kadının ilkinden sonra başka bir kocası olması büyük günahıdır. Bütün bunları düşündükten ve fedakârlığının bugün gecikmeden kınanması gerektiğini anladıktan sonra, kendinizi, soyunuzu ve bu iki çocuğu benim aracılığımla kurtarın' (2010, s. 370).

Bir eşin ölümüne üzülmek, bunun yaşanmamasını istemek elbette ki şaşırtılacak veya yadsınacak bir durum değildir. Ancak örnekte de görüleceği üzere eşin kaybindan duyulan korku, kadının dul kalmasıyla başına gelecek felaketlere odaklanmış, eşe duyulan sevgi nedeniyle yitirme korkusundan çok, dul kalmanın getireceği yükün ağırlığından kaçınma hatta bunun için ölmeye razı olma durumuna gelmiştir.

Kadının kocasının ölümüne duyduğu üzüntü veya korku birçok yerde karşımıza çıkmasına rağmen *Mahābhārata* içerisinde dul kadının ölümü tercih etmesinin dışında, yaşamına nasıl devam etmesi, ne yapması veya nasıl davranması gerektiğine ilişkin

doğrudan net bir ifade bulunmamaktadır. Dul kadınların durumlarına dair en net ifade, içine düştükleri durumun bedbahtlığı, ölmelerinin yaşamalarından daha hayırlı olduğu ve tüm mutluluklardan vazgeçmeleri veya eşlerinin ölümünün ardından kocasının küçük erkek kardeşini kocası olarak kabul etmesi yönündeki ifadelerdir. Dul kadının yaşam biçimine dair bilgi eksikliği, destanda yer alan dul kadınların, hayatlarını nasıl sürdürdükleri ve hikâyeler içerisinde verilen davranış biçimleri analiz edilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu analizi yapabilmek, bir dayanak noktası oluşturabilmek, dul kadının yaşam normlarına ilişkin belirsizlikleri ve destanda uygulanan pratikleri anlayabilmek adına, destan içerisinde de ismi çok kez zikredilmiş olan ve çoğunlukla toplumsal kuralları tanzim eden Manusmriti'ye de başvurulmuştur. Manu kanunnamesi olarak dilimize çevrilmiş olan eserin yazarı olarak kabul edilen Manu, mitolojik olarak Hinduların ve insan ırkının atası kabul edilen bir kraldır (Erdoğan E. , 2015). Hinduizm'in Âdemi, insan ırkının atası, ilk kanun yapıcı, Brahma'nın oğlu olmakla birlikte birden fazla Manu'nun olduğu da söylenmektedir (Erdoğan E. , 2015). Hinduizm'in ikincil kaynaklarından olan Smriti literatürüne ait olan Manusmriti'de dul kadının yaşam normlarına ilişkin bazı söylemlere de rastlanır. Manu kanunnamesinde dul kadının yapması gerekenler şöyle geçmektedir:

“Ölümünden sonra eşiyle bir hayat sürdürmeye devam etmek isteyen sadık bir kadın, yaşıyor olsun veya olmasın asla elini tutarak onunla evlenen kişinin hoşuna gitmeyecek şeyler yapmamalıdır. Dilediğinde sadece çiçekler, kökler ve meyvelerle beslenerek kendisini zayıflatmasına izin verin ancak kocasının ölümünden sonra asla başka bir erkeğin adını anmamalıdır. Ölünceye kadar, sabırlı, iradeli ve iffetli olmasına izin verin ve yalnızca bir kocaya sahip kadınlar için olan en mükemmel görev için çabalayın. Gençliklerinde iffetli binlerce Brahman, soylarını devam ettirmeden cennete gitti. Kocasının ölümünden sonra sürekli iffetli kalan erdemli bir kadın, tıpkı o iffetli adamlar gibi oğlu olmamasına rağmen cennete ulaşır. Ama bir çocuk sahibi olma arzusuyla merhum kocasına karşı olan görevini ihlal eden kadın, bu dünyada kendini rezil eden ve kocasıyla cennetteki yerini kaybeden bir kadın olur. Üst sınıftan bir adamla birlikte yaşayan, alt sınıftan olan kendi kocasını terk eden kadın, bu dünyada küçümsenerek, yeniden evlenmiş kadın (para-purva) olarak adlandırılacaktır. Kocasına karşı olan vazifesini ihlal eden bir kadın bu dünyada rezil olur, ölümünden sonra da bir çakalın rahmine girer ve günahlarından dolayı hastalıklarla işkence görür. Düşüncelerini, sözlerini ve eylemlerini kontrol eden, efendisine asla hakaret etmeyen kadın, ölümden sonra cennette kocasının yanında olur ve erdemli eş olarak adlandırılır. Düşüncelerini, sözlerini ve hareketlerini kontrol altında tutan bir kadın, bu davranışlarının ödülü olarak bu

hayatta en yüksek şöhreti, diğer dünyada ise kocasına yakın bir yer kazanır
(Bühler, 1886, s. 58).

Kadının eşi yaşıyor olsun ya da olmasın sonsuz sadakatle bağlılığının tavsiye edildiği metnin devamında, karısı kendisinden önce vefat eden erkeklere ise cenazenin yakılmasının ardından tekrar evlenebileceği salık verilmiştir.

Benzer şekilde Nimi Mastey de Hindistan’da dulluk kavramını açıkladığı çalışmasında eşi ölen kadının tüm süslerinden, takılarından vazgeçmesi, oruç tutması, çok az yemek yemesi, hatta sıcak yemek yememesine yönelik davranış değişikliklerinden bahsetmektedir. Ayrıca evlenirken saçına sürülen kırmızı boya silinerek yerine eşinin cenaze töreninden alınan kül sürülmelidir. Saçları kazınmalı ve tekrar evlenmemelidir (Mastey, 2009). Kadına eşinden sonra evlenmeyi yasaklayan *Manu Kanunnamesi*’nin ilerleyen bölümlerinde talihsizlik olarak adlandırılan çocuk sahibi olmadan gerçekleşen ölüm sonrasında belirli kurallar dâhilinde kayınla veya akrabadan biriyle çocuk için evlenmeye izin verilmiştir. Ancak izin verilen evlilikten beklenti hazdan arınmış olmasıdır. Çocuk sahibi olduktan sonra cinsel ilişkiden uzak durmaları gerektiği vurgulanır (Bühler, 1886).

Manusmriti’de karşımıza çıkan kayınla evlenme bilgisi *Mahābhārata* içerisinde de hikâye edilmiştir. Ancak *Manusmriti*’den farklı olarak kadının eşi öldüğünde eşinin küçük erkek kardeşini kendisine eş olarak seçebileceğine ilişkin ifadeler net bir şekilde aktarılmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere 8. cilt 1401. bölümde dünyanın kime ait olduğu sorusu üzerine Brahman’a ait olduğu ancak tıpkı bir kadının kocasının yokluğunda kocasının küçük erkek kardeşine ait olması gibi Brahman’ın yokluğunda da Kshatriyalara ait olduğu benzetmesi yapılmıştır. Benzer ifadeler 9. cilt 1689. bölümde de geçmektedir. Söylem bazında destanda yer alan bu bilginin yanı sıra destan içerisinde niyoga usulü kayınla evlilik pratikleri de hikâye edilmiştir. Uygulamada ortaya çıkan evliliğin söylemden farklı olarak belirli kurallar içerisinde gerçekleştirildiği görülür. Bunun en belirgin örneği elbette kral Viçitravīrya’nın dul kalan eşleri Ambika ve Ambalika’nın bilge Vyāsa ile olan birliktelikleridir. Ancak *Mahābhārata*’ya bakıldığında soyun devamını sağlamak veya çocuk sahibi olmak adına sadece kayınla değil Brahmanlar veya üstün zatlarla da birliktelikler yaşandığı görülür. Örneğin 1. cilt 98. bölümde babasının öldürülmesine kızan Camadagni’nin oğlu Rāma büyük bir öfkeyle tüm Kshatriyaları öldürür. Eşlerinin ölümünün ardından Kshatriya kadınları her yerde

Brahmanlarla birlikte olarak çocuk sahibi olur. Brahmanlarla yaşanan bu birliktelikler sonrası sahip olunan çocuklar, kadının evli olduğu kişiye yani Kshatriya'ya ait olarak kabul edilir. Böylece Kshatriya soyu yeniden doğar. 10. cilt 1864. bölümde yinelenen bu hikâyede ek olarak Rāma'nın tüm Kshatriyaları yirmi kez üst üste öldürdüğü ve her defasında Kshatriya kadınlarının Brahmanlardan çocuk sahibi olduğu bilgisi yer alır.

Benzer bir şekilde Arcuna'nın Nāga kralının kızı Ulūpī ile olan evliliğine dair bir bilgi 5. cilt 946. bölümde verilmiştir. Ulūpī'nin kocasının Suparṇa tarafından öldürüldüğü bilgisinin verildiği bölümde Arcuna'nın, çocuğu olmadan dul kalan Ulūpī'nin birliktelik teklifini reddetmediği ve onunla bir gece geçirdiği, bu birliktelikten Īrāvān isimli çocuğun doğduğu anlaşılmaktadır. Arcuna ve Ulūpī arasında yaşanan bu hikâye aslında destanın daha önceki bir bölümünde, 2. cilt 206. bölümde detaylı bir şekilde aktarılmıştır. Ancak iki anlatım arasında bilgi farklılıkları olduğu görülür. İlk anlatımda Arcuna ve Ulūpī'nin tanıştıkları sırada Ulūpī, bakire bir yılan olduğunu dile getirmiş, ikinci anlatımda ise Ulūpī'nin kocası öldürülmüş bir kadın olarak Arcuna ile tanıştığı anlatılmıştır. İki farklı anlatımı bir bütün hâline getirdiğimizde Ulūpī'nin ya evliliği belirlendiği hâlde belirlenen kocanın öldüğü veya evlilik gerçekleşmesine rağmen cinsel bir birliktelik yaşanmadan kocanın öldüğü sonucuyla karşılaşırız. *Manusmṛiti*'ye baktığımızda böyle bir durumda dul kalan kadının çocuk sahibi olana kadar, çocuk sahibi olabileceği her dönemde bir kere birlikte olmak şartıyla kayını ile evlenmesine müsaade edilmiştir. Evliliğe müsaade edilmesine rağmen bunun saf ve ari niyetlerle gerçekleştirilmesi vurgulanmıştır. Ancak bu hikâyede Ulūpī'nin Arcuna'ya beslediği sevgi belirgindir. Üstelik aralarında bir kayın akrabalık durumu da bulunmamaktadır. Bu hikâyenin diğerlerinden bir diğer farklı yönü de Arcuna'nın dul bir kadından sahip olduğu çocuğun büyük Kurukshetra savaşı sırasında kendisini Arcuna'ya oğlu olarak tanıtmayı ve onun tarafında savaşmasıdır. *Manusmṛiti* ile oluşan bu tezat duruma benzer bir çelişki destandaki başka bir hikâyeye de oluşmaktadır. 8. cilt 1490. bölümde anlatılan bu hikâyede Mleççhaların yaşadığı kuzey bölgelerinde yaşayan yoldan çıkmış bir Brahman'dan bahsedilmektedir. Türlü yanlışlara sapan bu Brahman'ın işlediği günahlar arasında dul bir kadınla yaşadığı birliktelikten de bahsedilmiştir. Günahlar içerisinde yaşayan Brahman zorlu bir cezalandırmadan geçmiştir. Arcuna'nın yaptığı bu evlilikte ise herhangi bir cezalandırma veya kınama bulunmamaktadır.

Nimi Mastey, Hindistan'daki dul kadınlarla ilgili çalışmasında dulların yeniden evlenme yaşının üst kastlara ait bir imtiyaz olduğundan söz etmiştir. Mastey, düşük kastlar arasında yeniden evlenmenin mümkün olduğunu, bunun da kadının ziraatçı toplumlarda- üretici ve üreticinin yeniden üreticisi- olarak görülmesinden ötürü dul kaldıktan sonra da cinsel hayatının devam etmesi gerekliliğin ekonomilerinin başarılarıyla paralel olarak görülmesinden kaynaklandığını söylemiştir (Mastey, 2009). Ancak *Mahābhārata* çoğunlukla zaten üst kastlara ait olanların hikāye edildiği bir destandır. Arcuna ile evlenen Ulūpī bir kral kızıdır. Vyāsa ile birlikte olan Ambika ve Ambalika da Kshatriya sınıfına dāhildir. Buna karşın Bāhlīkā topluluğunda ölen kocanın arkasından kadınların sergilediği tavırlar eleştirilmiş ve uygunsuzluğu belirtilirken herhangi bir kasta gönderme yapılmayarak genel bir ifade kullanılmıştır.

Destanda vurgulanan kadın dharması daha önceki bölümlerde de aktarıldığı üzere kadının kendisini bu dünyada ve ölüm sonrası hayatta eşine adaması olarak kısaca özetlenebilir. Bu nedenle de dharmadan ayrılmayan erdemli kadınların eşlerine öldükten sonra da sadık kalmaları, zorunluluk olarak görülen hâller dışında yoğunlukla tavsiye edilmiş ve övülmüştür. Kadının ölen kocasına olan bağlılığı ile ödüllendirildiği ve övüldüğü örnek 2. cilt 574. bölümde Mārkaṇḍeya'nın Yudhishtira'ya anlattığı hikâyede karşımıza çıkar. Madrā bölgesinde Kral olan Ashvapati'nin kızı Sāvitṛi uzun adaklar sonucu doğmuştur. Güzelliği dillere destan olan Sāvitṛi'ye kendini denk gören olmadığı için evlilik teklifi gelmez, durumdan endişe duyan babası, kızına kendisi için bir eş seçmesini söyler. Sāvitṛi, belde belde gezerek kendisine eş olarak Satyavān'ı seçer. Satyavān bir kral oğludur ancak babası gözleri sonradan kör olunca düşmanları tarafından yenilgiye uğratarak krallığını kaybetmiştir. Sāvitṛi, Satyavān'ı eş olarak seçtiğini babasıyla beraber bulunan Nārada'nın huzurunda söyler. Nārada, yanlış bir tercih yaptığını, seçtiği eşin bir sene sonra öleceğini bildirir. Babası seçimini değiştirmesini istediğinde Sāvitṛi, sadece bir kere eş seçilebileceğini bu nedenle de kararını değiştirmeyeceğini söyler. Düşünlerinin ayarlanmasının ardından Sāvitṛi, endişe içerisinde Nārada'nın söylediği zamanı bekler. Eşinin ölmemesi için adaklar adayan, oruçlar tutan Sāvitṛi, vakit yaklaştıkça sürekli kocasının yanında olmaya gayret eder. Kocasının ölüm anı geldiğinde onun canını almaya gelen Tanrı Yama'yı takip etmeye başlar. Yama her geri dönmesini söylediğinde kocasının yanından ayrılamayacağını, dharmasının bu yönde olduğuna dair sözler söyleyerek takibi sürdürür. Yol boyunca

yorulmadan Yama'yı takip eden Sāvitrī, bir yandan da Yama'nın kendisini geri dönmesi için ikna etmek üzere sunduğu nimetlerle kayınpederine gözlerini ve krallığını, babasına ve kendisine yüz oğul sahibi olma hakkını kazandırır. Kocasının ruhunu alan Yama'nın bir an olsun ardından ayrılmayan Sāvitrī, dharmaya uygun sözleri ve davranışlarıyla Yama'yı kocasını tekrar diriltmesi için ikna eder. Sāvitrī'nin bu hikâyesi destanda sürekli vurgulanan kadın dharmasına dair açık bir örnektir. Hayatının merkezine kocasını yerleştiren kadın onu kaybetmemek için elinden gelen tüm gayreti sergilemiş gerekirse sonuna kadar gitmeye razı olmuştur. Kocasını ölen kadının, kocasını takip ederek ardından gidişi sati uygulamasıyla da benzerlik göstermektedir.

Mahābhārata'da erkeğe adanmış bir ömür sürdürmesi beklenen kadının ölüm sonrasında da sadakatini muhafaza etmesi istisnai örneklerle rağmen sıkça belirtilmiştir. Destanın içerisinden çıktığı Hint toplumunun bugününe baktığımızda elbette ki şartların bu kadar katı bir anlayışa sahip olmadığı görülür. Hint hükümetinin çıkardığı Sati'nin önlenmesi veya dulların yeniden evliliğine yönelik yasaların varlığı 19. ve 20. yüzyıllarda, dul kadına yönelik bu uygulamaların toplumda var olan bir sorun olarak algılandığı ve çözüm bulma çabası içerisine girildiğini göstermesi bakımından önemlidir. 1856 yılında Hindistan Genel Valisi Lord Conning döneminde yasalaşan kanunla dul kadınlar yeniden evlenebilme hakkını elde etmişler, dul bir kadınla evlenen erkekler ise yasal koruma hakkını kazanmışlardır (Gujral, 1987). Sorun olarak tanımlanan dul kadının durumuna yönelik iyileştirme çabaları *Mahābhārata*'da yansıtılan söylemlerin toplum tarafından uzun yıllar kabul görerek uygulandığını göstermektedir.

Dul kalan kadının bedbahtlığına dair yakarışlar ve sözlerle kadının dulluk kavramından duyduğu çekince, destandan alınan örnekler bir araya getirildiğinde açıkça görülmektedir. Ancak ikincil kaynaklar aracılığı ile elde edilen dul kalan kadının süslerinden vazgeçtiği veya tonsure olarak adlandırılan saçını tamamen kestirmesine yönelik bir örnek bulunmamaktadır. Her ne kadar eşinin ölümünün ardından ağıt yakan Bhadrā tüm mutluluklardan vazgeçeceğini belirtmiş olsa da bahsedilen mutluluktan kasıt açıkça belirtilmemiştir. Dul kalan kadınlara baktığımızda Satyavatī, Kuntī, Ambika, Ambalika veya genç yaşında ölen Abhimanyu'nun eşi Uttarā'nın dul kaldıktan sonra uyguladıkları bu yönde bir uygulama aktarılmamıştır. Aksine eşlerinin ölümü sonrasında çocuk için Vyāsa ile niyoga usulü beraberlikleri sağlanan Ambika ve Ambalika'nın Vyāsa'ya sunulurken süslenerek hazırlanmaları sağlanmıştır.

Destanda dul kadına yönelik olarak verilen tüm bilgiler göz önüne alındığında ortaya çıkan resimde kadına eşinin ölümü sonrası acınarak bakılması veya âtıl bir duruma düştüğü için ölmesinin yaşamasından daha hayırlı olduğuna dair inancın, kadının toplumsal kabul edilebilirlik alanı içerisine dahil olan eşlik rolünü kaybetmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Şöyle ki mevcut bulunan ataerkil düzen tarafından kadın için belirlenmiş roller ve belirli dharmalar bulunmaktadır. Destan boyunca verilen örneklerde de görüleceği üzere kadın için belirlenmiş bu rollerden en önemlisi kendisine toplumsal kabul edilebilirlik sağlayan, eş olma rolüdür. Kadın kendisi için belirlenmiş kuralları uygulayarak iktidar tarafından kabul görmüş bir özne iken, tabii olduğu iktidarın ortadan kalkmasıyla benimsediği rolün uygulanma alanı kalmayacaktır. Bu nedenle de kadın için belirlenmiş, annelik gibi başka bir rol yürütme olanağına sahip olmazsa, özne olma statüsünü yitirerek toplum tarafından dışlanmaktadır.

SONUÇ

Tez kapsamında Hindistan'ın önemli edebi eserlerinden biri olan *Mahābhārata* destanı, biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet kuramları çerçevesinde ele alınarak, dul kadının uysallaştırılma sürecini anlamaya yönelik içerik ve söylem analizi gerçekleştirilmiştir.

Çalışma kapsamında, tezin ana materyali olan *Mahābhārata*'nın içerisinde bulunduğu destan edebiyatı hakkında ve *Mahābhārata*'nın Hint destan edebiyatı içerisindeki yerini anlayabilmek adına Hint edebiyatına ait diğer destanlar hakkında genel bilgilendirmeler öncelikli olarak yapılmıştır. Devamında *Mahābhārata* destanı ve destan içerisindeki kadınların hikâyeleri özet olarak verilmiştir. Destan hakkında bilgilendirmelerin bulunduğu ilk bölümün ardından destanın analizinin dayanak noktası olarak kullanılacak biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet kuramları hakkında bilgiler içeren ikinci bölüme yer verilmiştir. Tezin üçüncü bölümünde ise destandan çıkarılan örnek hikâyelerin kuramsal açıdan analizi yapılmıştır. Gerçekleştirilen analiz sırasında öncelikle destan genelinde var olan kadına yönelik söylemin analizi yapılmış, kadın hakkında oluşturulan bilgiler ve inanışlar değerlendirilmiştir. Kadının merkezinde olduğu evlilik ve çocuk sahibi olma konularında destanda yer alan uygulamalar ve bu konuda verilen bilgilerin değerlendirilmesinin ardından tezin ana odak noktası, eşi ölen dul kadına yönelik söylemlerin kuramsal incelemesi gerçekleştirilmiştir.

Destan incelemesinin ana dayanak noktası olarak belirlenen biyo-iktidar kavramı ilk kez Michel Foucault tarafından kullanılan bir kavram olup hâkim iktidarın, iktidarını sürdürmek, toplumu dilediği yönde şekillendirmek üzere kullandığı yöntemleri kapsamaktadır. Foucault, çalışmalarında iktidarların tarihsel süreç içerisinde değişen yönetim pratiklerine yer vermektedir. Foucault'nun Avrupa için kullandığı bu gelişimin tarihlendirilmiş sıralaması bir güç gösterisine dönüştürülen suçlu bedenlerin

cezalandırılmasından, devletin tüm kurumlarıyla topyekûn dâhil olduğu söylem ve bilgi üretme aracılığıyla belirlenmiş öznelere oluşturulmasına doğru evrilmektedir. Toplum nüfusu, cinselliği, iş gücü gibi konuların iktidar tarafından üretilen bilgi ve söylemlerle oluşturulmasını kapsayan biyo-iktidar, bireyin, beden üzerine yürütülen politikalarla ıslahı ve özneleştirilme sürecini kapsayan bir kavramdır. Bu özneleştirme sürecinde iktidar dönemsel olarak değişen çeşitli yöntemler kullanmaktadır. Foucault'nun biyo-iktidar teorisinde yer verdiği, Louis Althusser'in de "devletin ideolojik aygıtları" olarak bahsettiği bu öğeler iktidarların toplum inşasında yararlandığı yöntemlerdir. Althusser ideolojik aygıtlar olarak belirlediği bu öğeleri devletin baskı aygıtları olarak tanımladığı ordu, polis, mahkeme, hapisane, hastane gibi alanlardan ayrı tutmaktadır. Onun ideolojik aygıt olarak bahsettiği şey, dinî, kültürel, siyasal, öğretimsel, hukuki, sendikal DİA¹⁴'larla beraber aile ve haberleşme DİA'sıdır. Althusser'in bahsettiği bu ideolojik aygıtlar, Foucault'nun iktidarın her yerde var olduğu, kendini sürekli yeniden ürettiği görüşünü de destekler niteliktedir. *Mahābhārata* destanını başlı başına Althusser'in bahsettiği DİA'lardan kültürel DİA olarak kabul etmek mümkündür. Nitekim destanı içerisinden çıktığı toplumun hâkim güçleri tarafından kullanabilecek bir söylem aracı olarak düşündüğümüzde, içinde yer alan tüm bilgi kümeleriyle topluma ait normları pekiştireceği veya değiştireceği kaçınılmaz bir gerçektir. Bu nedenle de destanı oluşturan ve aktaran eril, dogmatik yapıdaki iktidar temsilcilerinin, bir yandan zirvede yaşanan iktidar mücadelesini anlatırken bir yandan da toplumsal normlara yönelik öğretileri servis ettiğini düşünmek mümkündür. Bu bağlamda biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet odağıyla incelenen destanda ön plana çıkan öğretilerden yapılan çıkarımlar iktidar ve toplumsal cinsiyet kuramları ışığında sırasıyla açıklanmıştır.

Foucault'nun yaptığı çalışmalarda Avrupa tarihi adına yaptığı çıkarımlara göre *Mahābhārata*'ya bakıldığında, ilk belirtilmesi gereken husus destanda hâkim olan iktidar anlayışının Avrupa'nın pastoral iktidar düzeniyle benzeştiğidir. Tıpkı Avrupa'da olduğu gibi ülke kralın mülkiyeti olarak görülmektedir. Suçlu bedenler üzerine uygulanan cezalandırılmalar bizzat kralın müdahalesi ile yapılır. Ancak *Mahābhārata* toplum yapısını Avrupa'da var olan yapıdan ayıran nokta kral tarafından uygulanan fiziki cezalandırmaların yanı sıra Brahmanların söylemleri ile oluşturulmuş bilgi kümelerinin,

¹⁴ DİA: Devletin İdeolojik Aygıtları

dharmaların varlığıdır. Hint toplum yapısının bir gerçeği olan sınıfsal ayrıma destan içerisinde de yer verilmiştir. Kast sisteminin en üstünde bulunan Brahmanların üstünlüğü destanda da aynı şekilde aktarılmıştır. Bu da destanda yer alan iktidar gücünün tek bir elde toplanmadığını, Brahman ve Kshatriya sınıfları arasında dağıldığını göstermektedir. Ülkeyi yöneten, maddi ve fiziki gücün sahibi Kshatriya sınıfındaki kral iken kralları önünde dize getiren söylem üretme gücünü elinde bulunduran, kuralları belirleyen Brahmanlardır. Genel anlamda bakıldığında bütünüyle bir iktidar mücadelesi etrafında yaşanan olayların hikâye edildiği *Mahābhārata*'da savaştan Kshatriya sınıfı, savaşın kaderini belirleyen adımları atan Brahmanlardır. Ancak Destan genelinde görülen pastoral iktidar düzeniyle eş zamanlı olarak, destan toplumunda biyo-iktidar düzenine benzer yönetim özelliklerinin de bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Özellikle toplumu ve bireyi, ürettikleri dini söylemlerle zihinsel olarak yöneten, sınıflandıran, özneleştirilen ve yararlılık sistemleri içerisine dahil eden Brahmanların varlığı, biyo-iktidar düzenini anımsatmaktadır. Birey, bir yandan cezalandırılarak ve korkutularak iktidara tabii kılınırken, bir yandan da belirli söylemler aracılığıyla zihinsel olarak yönlendirilmekte ve özneleştirilmektedir. Ayrıca modern biyo-iktidar döneminde iktidarın cinsellik ve nüfus politikalarına yoğun müdahalesine benzer biçimde, destan toplumu içerisinde de cinsellik ve nüfus konularında müdahalelerin çokluğu göze çarpmaktadır.

Destana toplumsal cinsiyet ve kadın bağlamında bakıldığında beden üzerine geliştirilmiş toplumsal normların, bir diğer ifadeyle dharmaların, belirleyicisinin Brahmanlar olduğu, destanda anlatılan hikâyeler aracılığıyla görülmüştür. Özne ve iktidar ekseninde bakıldığında, iktidara sahip Kshatriya ve Brahman sınıflarının kendilerini zafere götüren yolda söylemlerini ve güçlerini tanrılara dayandırdıkları görülmektedir. Söylem üretme gücünü elinde bulunduranların aktardığı bilgilerin tanrılara dayandırılması, toplum bilincine aktarılan bilgilerin güvenilirliğini arttırmakta, böylece oluşturulmak istenen öznelere kolaylıkla erişilmektedir.

Toplumsal cinsiyet odaklı incelemede kadın ve erkeğe biçilen rollerin, dinî DĀA olarak düşünebileceğimiz öğretiler aracılığıyla topluma sunulduğu görülmektedir. Ahlaki öğretiler ve bireyin olması gereken özneyi belirleyen 'dharma' kuralları kadın ve erkek rollerini belirlemektedir. Belirlenen dharma kurallarına uyum sağlayan birey toplumsal kabul alanı içerisinde özne olarak kendisine yer bulur. Cinsiyet bağlamında belirlenmiş

dharmaların kadın ve erkek cinsiyetleri için belirlendiği, Butler'ın görüşlerinin tam tersi yönde, cinsiyetin ve cinsiyetler için belirlenmiş rollerin doğuştan geldiği yönünde toplumsal bir kabul bulunduğunu anlaşılmaktadır. Ayrıca, cinsiyet rolleri arasındaki farklılıklar diyaloglar içerisinde kurulan cümle yapılarında da kendisini göstermekte, cinsiyetlerin kültürel anlaşırılık alanlarını anlamak kolaylaşmaktadır. Özellikle hitap cümlelerinde görülen bu belirgin ayrım, erkeğe hitaben fiziki ve sosyal gücünü, savaçılık ve yönetim kabiliyetini veya cesaretini ifade eden sıfatlar kullanılırken, kadına hitaben dişiliğini ön planda tutan, beden güzelliğine övgüler sunan sıfatlar kullanıldığı görülmektedir.

Kadına dair söylem içeriğinin incelenmesi sürdürülürken, kadının korunması gerektiğine ve öldürülmemesine dair sıkça yapılan öğütler göze çarpan bir diğer husustur. Üzerinde yoğunlukla durulan ve sıkça tekrarlanan bu öğütler, dönemin toplum yapısında bu konuda bir yoğunluk olduğu fikrini akla getirmektedir. Aynı şekilde kadının kocasına sadakatle hizmet etmesinin gerekliliğine yapılan vurgular, destanın içinden çıktığı dönemin toplumunda kadının tam tersi bir karakterde olduğu, bu nedenle de oluşturulmak istenen toplum kurallarının destanda sürekli tekrar edilerek, belirlenen yeni normlarla yeni bir yapı inşa edilmeye çalışıldığı fikrini ortaya çıkarmaktadır. Destan boyunca da farklı bölgeler ve farklı zamanlarda uygulanmış dharmaların varlığı kabul edilmiş, ancak var olan yeni dharmanın erdemliliği ve doğruluğu sürekli vurgulanmıştır.

Destanda yer alan kadın karakterlerin varlığı ana kurguya ait savaştan ayrı bir şekilde, daha çok toplumsal normların aktarıldığı bölümlerde ortaya çıkmaktadır. Destanın ana kurgusu ile bağlantılı olarak aktarılan epizodlarda, kadın erkek ilişkileri, evlilik, cinsellik, çocuk sahibi olma gibi toplumsal olaylara ait normlar hakkında bilgiler aktarılmıştır. Destandan elde edilen bilgiler ışığında kadına yönelik normların dönemler arasında değişkenlik gösterdiği görülmüştür. Toplumsal cinsiyet değerlerinde yaşanan değişim, farklı dönemlerde yaşayan kadınların davranış biçimleri karşılaştırıldığında anlaşılmaktadır. Çoğunluğu Pāṇḍavaların atalarına ait yan hikâyelerde eskiye gidildikçe kadının özellikle evlilik içerisindeki özgür davranışları ve cinsel serbestliği dikkat çekerken, Pāṇḍavaların içinde bulunduğu döneme yaklaştıkça kadına yönelik sınırlamaların arttığı fark edilmektedir. Erkeğin, kadının hayatının merkezi olarak gösterilmesi ve tamamıyla eşine bağlı bir hayat sürdürmesi gerektiğine yönelik söylemler, Pāṇḍavaların yaşadığı dönemin anlatılarında üst seviyededir. Kadının güvenilmezliği,

sürekli kontrol altında tutulmasının gerekliliği bizzat ana karakterlerin ağzından aktarılmıştır. Kadının yaradılışından kaynaklı kötülöklere sahip olduğu bu nedenle de kadınlara karşı dikkatli davranılması gerektiğine yönelik söylemler, bizzat kadın karakterler tarafından doğrulanmaktadır. Bu yazgıyı değıştirmenin ve kocasının gittiğı dünyaları hak edebilmesinin yolu kendileri için belirlenen dharmaya mutlak sadakatten geçmektedir. Kadına dair olumsuz söylemlerin ve onu kontrol altında tutacak normlar oluşturma çabalarının sebebi, Yudhishthira'nın önceki yaratılışlarda tanrısallığa ulaştığını söylediğı kadın zekâsından duyduğu korkuyla açıklanabilir. İktidarı ele geçirmesinden korkulan bir rakip olarak düşünölen kadının, erkek bakış açısıyla oluşturulmuş dharmalarla pasifleşmesi sağlanmıştır. Oluşturulmuş dharma kalıplarına inandırılmış kadınlar, destanda sıklıkla vurgulanan kadın dharması olan eşine sadakatle hizmeti kendisine bir amaç olarak belirlemiştir. Kadının, kendisi için birçok zorluğu barındıran bu hizmet dharmasını yerine getirirken, dharmaya uymanın kendisine kazandıracakğı güce ve hizmet ettiğı ölçüde erkeğın sahip olduğı iktidarda söz sahibi olabileceğine inanması, kendisine çizilen sınırlar dâhilinde yaşamaya ve uysallaşmaya gönüllü olmasını sağlamaktadır. Butler'ın tabiiyet olarak adlandırdığı görüşüyle aynı doğrultuda olan bu kabulleniş, iktidar tarafından oluşturulmuş söyleme duyulan inanç ve bağımlılıktan kaynaklanmaktadır. Kadın, tabiiyet teorisinde olduğı gibi kabul görmek ve güce ulaşmak için madunluğu kabul ettiğı bir bağımlılık yaşamaktadır. Kendisi için belirlenmiş bu rolü benimseyen kadın, özne olarak kabul görmesinin ardından iktidara etki edebilecek bir alana da sahip olacaktır.

Judith Butler'ın performatiflik, drag veya queer gibi toplumsal cinsiyetle bağlantılı kavramları çerçevesinde hikâyelere bakıldığında özellikle Amba'nın hikâyesi dikkat çeker. Erkek olarak doğabilmek için ölümü seçen Amba, tekrar kadın olarak doğduğunda uzun yıllar boyunca bir erkek gibi davranır ve nihayetinde bir Yaksha'nın yardımıyla sahip olduğı erkeklik organıyla dönüşümünü tamamlar. Kadın bedeninde olmasına rağmen sergilediğı davranışlarla yıllarca erkek olarak bilinmesi, Butler'ın cinsiyetin performatif olduğı görüşünü destekleyen bir örnek olarak değerlendirilebilir. Amba'nın cinsiyet değışimine yer verilen bu örnek aynı zamanda Freud'un psikanaliz kuramında yer verdiğı penis kıskançlığı teorisini de akla getirmekle beraber, hikâyenin ana kahramanı Amba'nın erkeğe dönüşme arzusu Freud'un bahsettiğı gibi erkekte bulunan cinsel organın kendisinde var olmadığını anlamasıyla yaşadığı bir kıskançlıktan

kaynaklanmamakta, tersine toplumsal cinsiyet rolleri kapsamında erkek bedene yüklenmiş güce sahip olma isteğini ortaya koymaktadır. Amba'nın uzun yıllar boyunca biyolojik bedeni için belirlenmiş toplumsal role aykırı bir şekilde yaşaması ve erkek bedeni için belirlenmiş rolü üstlenmesi, kendisi de dahil herkes tarafından erkek olarak kabul görmesi sonucunu doğurmuştur. Ki bu da tam olarak cinsiyetin performatif olmasından kastedilen durumu özetlemektedir. Benzer şekilde gizlenmeleri gereken son sürgün yılında Arcuna'nın bir hadım dansçı kılığında olması ve çevresinde bulunanların onu bu şekilde kabulü de performatiflik kuramına örnek olarak gösterilebilir. Destan içerisinde birden fazla cinsiyet değişimi gerçekleşen hikâye yer almaktadır. Tamamı tanrıların müdahaleleri ile gerçekleşen bu cinsiyet değişimleri bir ödül veya ceza olarak gerçekleştirilmiştir. Cinsiyetler arası değişim örnekleri bulunmasına rağmen toplum normlarını belirleyen dharmaların cinsellik bakımından sadece kadın ve erkek arasındalığı vardır. Yani eşcinsel bir cinsel kimlik örneği bulunmamaktadır. Ayrıca yaşanan cinsiyet değiştirme örneklerinde kadına dönüşümün küçümsendiği, erkekliğe geçişin ise bir ödül olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Genel anlamda destanda var olan toplumsal cinsiyet algısının kadın ve erkek rollerini içeren, ataerkil bir yapıda olduğu görülmüş, kadın açısından bakıldığında da kadına ait normların dönemler arasında değişkenlik gösterdiği anlaşılmıştır. Tezin ana odak noktası olan dul kadın bağlamında bakıldığında da kadının daha özgür bir dharmadan, sınırlı alanlar içerisine çekilen norm değişiminin, eşi ölen dul kadına ait toplumsal normlar içinde benzer bir gelişim gösterdiği görülmektedir. Eski hikâyelere gidildikçe eşinden bağımsızlığı artan kadının dulluğuna dair sati ve benzeri geleneksel bir uygulamaya rastlanılmazken ilk kez Pāṇḍavaların anneleri arasında eşin ardından cenaze ateşine atlayarak ölmeyi tercih etmeye yönelik konuşmalar geçer ve bu Mādrī tarafından uygulanır. Kadının, erkeği hayatının merkezine alması ve eşine hizmet etmeyi kendisine amaç edinmesiyle, eşinin ölmesi hâlinde amaçsız kalması, âtil durumda bir insan pozisyonuna düşmesi kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim eşinin ölümünün ardından kadının ölmesinin, yaşamasından daha değerli olduğu aktarılan öyküler ve dile getirilen söylemlerle pekiştirilmektedir.

Dul kalan kadının hayatının geri kalanında mutlu olarak yaşayamayacağına yönelik çokça verinin aktarıldığı destanda, çocuk sahibi olunması gibi elzem görülen durumlar haricinde kadının yeniden evlenmesinin uygun görülmediği belirtilmiştir. Dahası kocasının ölümünün ardından aşırıya kaçmadan, sakin ve sükunetli bir hayat

sürdürmesine ve hatta yaşamaktansa ölmesinin daha iyi olacağına yönelik söylemler, anlatılan öyküler aracılığıyla aktarılmıştır. Özgür iradeleri ile ölüme gönüllü kadınların, inandırılmış oldukları dharma gereği ulaşacakları mutlak mutluluk ve kazanımlar övülerek ve özendirilerek dile getirilmektedir.

Yapılan çalışma içerisinde kadının, iktidar ve güç sahibi olan erkekler tarafından belirlenmiş toplumsal rolünü benimseyerek madunluğu kabul ettiği, uysal ve itaatkâr bir özne olarak varlığını sürdürdüğü ölçüde iktidara etki edebilecek alanı kendisine sağladığından bahsedilmiştir. Bu bağlamda dul kadının içerisinde bulunduğu duruma bakıldığında ise dul kaldığı için, bir başka deyişle kendisine tabii olduğu iktidar ortadan kalktığı için toplum nezdinde özne olma statüsünü yitirdiği, bu nedenle de bir dışlanma süreci yaşadığı söylenebilir. Dul kalan kadın kendisine yeni bir özne statüsü kazandırabilecek bir tabiiyete, yani toplumsal olarak kabul gören başka bir role (bu çoğu zaman anneliktir), bürünebildiği ölçüde toplumsal kabul edilebilirlik alanına tekrar girebilmektedir.

Sonuç olarak, tez kapsamında incelenmiş olan *Mahābhārata*'nın, üzerine ekleme yapılan tüm dönemlerde var olan iktidar sahipleri tarafından toplumu yönlendirmek, bireyi oluşturulan dharma kalıpları ile özneleştirmek, kadını gençliğinde, evliliğinde ve dulluğunda erkeğe bağımlı kılan dharma kalıpları içine yerleştirerek uysallaştırmak için kullanılan bir söylem üretme mekanizması olduğu görülmüştür. Ataerkil bir iktidar düzenini aktaran destanda, Foucault'nun bahsettiği pastoral iktidar özelliklerinin hâkim olduğu, özellikle dinî söylemlerle toplumun yönlendirilip düzenlendiğini söylemek mümkündür. Ancak daha önce de belirtildiği üzere pastoral iktidar düzeniyle eş zamanlı olarak görülen modern biyo-iktidar düzenini anımsatan uygulamalar, destan toplumunda karma bir iktidar yapısı olduğunu düşündürmektedir. Destanda bulunan toplumsal cinsiyet anlayışında dönemler arası farklılıklar bulunmasına karşın her dönem içerisinde erkek egemen bir düzen olduğu ve tüm dönemlerde artan ve azalan özgürlük alanına rağmen kadının her zaman erkeğe bağımlı bir hayat sürdüğü görülmüştür. Kadının erkek egemen güce olan bu tabiiyeti zorunlu bir kabulleniş olmakla beraber, aynı zamanda kendisine iktidara etki etme alanı yaratan toplumsal bir statüdür. Toplum içerisinde madun olarak yaşamayı benimseyen kadınlar kendisi için belirlenmiş normlara uyum sağlayarak ve onları kullanarak iktidar sahipleri üzerinde etki oluşturabilmektedirler. Bu durumu özellikle Damayantī, Satyavatī, Kuntī ve Draupadī'nin hikâyelerinde

gözlemlemek mümkün olmuştur. Eşlerine olan bağılılıklarıyla örnek olarak gösterilen bu kadınların aynı zamanda eşlerini veya oğullarını yönlendiren karakterler oldukları hikâyelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Yani kadın madun rolünü kabul etmiş olsa dahi iktidara sesini duyurarak ona etki edebilmektedir. Ancak kadının dulluğu hâlinde madunluğunun ikiye katlandığını söylemek mümkündür. Etki edeceği iktidar alanını kaybeden kadın, bir toplumsal statü düşüşü yaşayarak dışlanmış bir alana sürüklenir. Bu süreçte bir oğul sahibi olmak, kadına tekrar etki edebilecek bir iktidar alanı sağladığı için dullukla gelen zorlukları iyileştirebilmektedir.



KAYNAKÇA

- Abdulahakimoğulları, E. D. (2019). Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları Bağlamında Fotoğrafın Kullanımı. *DergiPark*, 27-42.
- Altekar, A. (1938). *The Position of Women in Hindu Civilization*. Benares Hindu University Press.
- Althusser, L. (1978). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Birikim Yayınları.
- Apte, V. S. (1998). *The Practical Sanskrit English Dictionary*. Digital Dictionaries of South Asia: https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/apte_query.py? adresinden alındı
- Astri, R. (1965). *Wikimedia Commons*. [commons.wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Urvashi_curses_Arjuna.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Urvashi_curses_Arjuna.jpg) adresinden alındı
- Astri, R. (1965). *Wikimedia Commons*. [commons.wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Subhdra_in_the_service_of_Kunti_and_Draupadi.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Subhdra_in_the_service_of_Kunti_and_Draupadi.jpg) adresinden alındı
- Astri, R. (1965). *Wikimedia Commons*. [commons.wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Draupadi_Vastrapaharan.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Draupadi_Vastrapaharan.jpg) adresinden alındı
- Astri, R. (1965). *Wikimedia Commons*. [Wikimedia Commons.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arjuna_asks_King_of_Manipura_for_his_Daughter.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arjuna_asks_King_of_Manipura_for_his_Daughter.jpg) adresinden alındı
- Astri, R. (1965). *Wikimedia Commons*. [wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gandhari_explains_to_Dhritrashtra.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gandhari_explains_to_Dhritrashtra.jpg) adresinden alındı
- Astri, R. (1965). *Wikimedia Commons*. [commons.wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ulupi_with_death_arjuna_in_aswamedha_war.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ulupi_with_death_arjuna_in_aswamedha_war.jpg) adresinden alındı
- Aydın, D. (2021, şubat 1). *sosyologer.com*. ekim 17, 2021 tarihinde Sosyologer: <https://www.sosyologer.com/queer-teori-nedir-ne-degildir/> adresinden alındı
- Bağlı, M., & Sever, A. (2005, 01 9). Tabulaştırılan/Tabulaşan Kurumun (ailenin) Kurbanlıklar Edinme Pratiği: Levirat ve Sororat. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*.
- Bapat, R. (2017, mayıs 13). *Roba's World*. [robaworld.com: https://www.robaworld.com/mahabharata-madhavi/](https://www.robaworld.com/mahabharata-madhavi/) adresinden alındı
- Barutçu, A. (2020, 09 26). Judith Butler Felsefesinde Kimlik Siyasetinin Reddi: Özne ve Cinsiyet Tartışmaları Üzerine Bir Okuma. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergi.si*, s. 431-449. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1063492> adresinden alındı
- Brodbeck, S., & Black, B. (2007). *Gender and Narrative in the Mahabharata*. Oxford University.
- Brook, P. (Yöneten). (1989). *Mahabharata* [Sinema Filmi].
- Butler, J. (1994). *Against Proper Objects*. ekim 16, 2021 tarihinde sfu.ca: <https://www.sfu.ca/~decaste/OISE/page2/files/ButlerAgainstProper.pdf> adresinden alındı
- Butler, J. (1999). *Cinsiyet Belası*. Metis Yayınları.

- Butler, J. (1999/a). *Gender Regulations*. Routledge.
- Butler, J. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler*. Ayrıntı.
- Butler, J. (2010). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Metis Yayınları.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. Pinhan Yayıncılık.
- Bühler, G. (1886). *Law of Manu*. Oxford, Clarendon Press.
- Büyükbahçeci, E. (2016). Hint'te Kast Sisteminin İlk İzleri ve Hint Edebiyatındaki Yeri. *DTCF Dergisi*, 238-255.
- Carriere, J.-C. (1991, 09 22). *Mahabharata*. İstanbul: Can Yayınları. Wikipedia: [https://en.wikipedia.org/wiki/The_Mahabharata_\(play\)](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Mahabharata_(play)) adresinden alındı
- Chopra, B. R. (Yöneten). (1988). *Mahabharat Stories* [Sinema Filmi].
- Croyden, M. (1985, Ağustos). *nytimes.com*. The Newyork Times: <https://www.nytimes.com/1985/08/25/arts/peter-brook-transforms-an-indian-epic-for-the-stage.html> adresinden alındı
- Çam, A. (2022). İktidar ve Özne Bağlamında Michel Foucault ve Judith Butler. *Academia. Edu.* 08 15, 2022 tarihinde https://www.academia.edu/2532869/%C4%B0ktidar_ve_%C3%96zne_Ba%C4%9Fam%C4%B1nda_Michel_Foucault_ve_Judith_Butler adresinden alındı
- Çınar, B. (2015, 01 06). A Performative View of Gender Roles: Judith Butler. *International Journal of Media, Culture and Litration*, s. 53-60.
- Debroy, B. (2010). *Mahabharata*. Penguin Books.
- Debroy, B. (2016). *Harivamsha*. Peguin Books.
- Deleuze, G. (2013). *Foucault*. Norgunk Yayıncılık.
- Demez, G. (2012). Toplumsal Etkileşim ve Dayanışma Biçimi Olarak Akrabalık ve Yakın İlişkiler. *Değişen toplumda Değişen Aile*, 93-114.
- Demiral, A. (2017). Biyoiktidar Bağlamında; Toplumsal Cinsiyet, Queer Teori ve Sanata Yansımaları. *Hacettepe Üniversitesi*.
- Doğrusöz, M. (2012, 01 19). *Mahan Doğrusöz*. <http://mahandogruso.net/>: <http://mahandogruso.net/freudcu-kuramdaki-penis-kiskanciligi-olgusu-ve-psikanalitik-feminist-perspektiften-elestirisi/> adresinden alındı
- Doniger, W. (2009, Haziran). *Purana*. *Encyclopedia Britannica*. Mayıs 19, 2021 tarihinde [britannica.com: https://www.britannica.com/topic/Purana](https://www.britannica.com/topic/Purana) adresinden alındı
- Doniger, W. (2019, aralık 26). *Kali*. haziran 5, 2021 tarihinde *Encyclopedia Britannica*: <https://www.britannica.com/topic/Kali> adresinden alındı
- Dumézil, G. (2012). *Mit ve Destan1 Hint-Avrupa Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*. Yapı Kredi Yayıncılık.
- Durutürk, B. (2018). Michel Foucault'nun İktidar ve Özne Kavramlarına Bir Bakış: Gözetim Toplumu. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi*, s. 959-972.
- Encyclopaedia, T. E. (2012, Mart 15). *Britannica*. *Encyclopedia Britannica*: <https://www.britannica.com/topic/levirate> adresinden alındı
- Encyclopedia Britannica*. (2005, 3 10). Britanica: <https://www.britannica.com/topic/Agama-Hindu-literature> adresinden alındı
- Erdoğan, D. (2014). Toplumsal Cinsiyet ve Beden. *Academia*.

- Erdoğan, E. (2015). *Manu Kanunnamesi*. Palet Yayınları.
- Foucault, M. (1992). *Deliliğin Tarihi* (Cilt 1). (M. A. Kılıçbay, Çev.) İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *Seçme Yazılar, İktidarın Gözü*. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. Bilgi İletişim Yayın Grubu.
- Gaur, V. S. (2020, mayıs 7). *News Trend*. newstrend.news: <https://www.newstrend.news/347969/devayani-yayati-sharmistha-puru/> adresinden alındı
- Geographic, N. (Yöneten). (2007). *Multiple Husband* [Sinema Filmi].
- Ghosah, J. (2000). Satyavati: The Matriarch of Mahabharata. M. Bose içinde, *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India* (s. 33-47). Oxford University Press.
- Gön, A. (2016). Küf, Yozgat Blues ve Ben o Değilim'de Performatif Toplumsal Cinsiyet ve Erkeklik. *Sinecine*, 9-44.
- Guerber, H. A. (2010). *Destanlar kitabı*. (S. B. Çağlan, Çev.) İlya İzmir Yayınevi.
- Gujral, J. S. (1987). Widowhood in india. *Widows: The Middle east, Asia, and the Pacific*, s. 43-55.
- Guy, R. (2014, şubat). *thehindu.com*. The Hindu: <https://www.thehindu.com/features/cinema/cinema-columns/bhishma-1936/article5642768.ece> adresinden alındı
- Güneş, C. D. (2013, 10 15). Michel Foucault'da Söylem ve İktidar. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, s. 55-69.
- Güneş, C. D. (2015). Ruh Bedenin Hapishanesidir. *Ekev Akademi Dergisi*, 59-71.
- HarperCollins Publishers. (2014). *Collins Dictionaries*. Collinsdictionary.com: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english-hindi/mantra> adresinden alındı
- Hitchkok, L. A. (2008). *Kuramlar ve Kuramcılar*. İletişim Yayınları.
- İmdb. (2010). *imdb.com*. İMDB: <https://www.imdb.com/title/tt13479432/> adresinden alındı
- İnceoğlu, Y. (2014). *Hindistan Günlükleri*. Köprü Kitapları.
- Indiansaga.info*. (2000). indan saga: <http://indiansaga.com/languages/mahabharata.html> adresinden alındı
- İtmeç, S. (2019). 15 Temmuz 2016 Kalkışması'nın Michel Foucaultcu Biyopolitik Söylem Analizi. *Yüksek Lisans Tezi*.
- James, L. (2010). Marriage in India. *School of Social Work Indira Gandhi National Open University*, 31-49.
- Kalan, Ö. (2014). Foucault'nun Biyopolitika Kavramı Bağlamında Moda ve Beden: *Vouge Dergisi Üzerinden Bir Söylem Analizi*. *Dergi Park*, 140-162.
- Kandiyoti, D. (1988, Eylül). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), s. 274-290. 08 10, 2022 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/190357> adresinden alındı
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. Metis Yayınları.

- Kandiyoti, D. (2021). Ataerkil Pazarlık. *Feminist Bellek*. 08 13, 2022 tarihinde <https://feministbellek.org/ataerkil-pazarlik/#:~:text=Ataerkil%20pazarl%C4%B1k%20kavram%C4%B1%2C%20far kl%C4%B1%20erkek,ve%20direni%C5%9F%20bi%C3%A7imlerini%20ayd%C4%B1nlatmay%C4%B1%20ama%C3%A7lar.adresinden alındı>
- Kapoor, R. (2018, Mart). Widowhood in Indian Society. *Researchgate*.
- Kapur, S. (2013, ekim 2012). *Amazon*. amazon.com: <https://www.amazon.com/Amba-SANJANA-KAPUR-ebook/dp/B06XJ3VCYD> adresinden alındı
- Kaya, K. (1997). *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. İmge Kitabevi.
- Kaya, K. (2002). *Ramayana*. İmge Kitabevi Yayınları.
- Kaya, K. (2003). *Okyanusun Kıyısında: Hint Edebiyatı Seçkisi*. İmge Kitabevi.
- Kaya, K., & Kıdambi, S. (2013). *Hindi-Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu.
- Kayalı, Y. (2013). Eski Bir Hint Geleneği Sati. *Ankara Üniversitesi DTCTF dergisi*, 366-374.
- Khan, A. (Yöneten). (2013). *Mahabharat* [Sinema Filmi].
- Kocabay, H. K. (2012). Doğu-Batı Ekseninde Peter Brook'un Mahabharata'sı. *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi*, 31-45.
- Kuzucular, Ş. (2016, 01 20). *edebiyatvesanatakademi.com*. 10 11, 2021 tarihinde Edebiyat ve Sanat akademisi: [https://edebiyatvesanatakademisi.com/Icerik.aspx?a=/e/YORUMLAR/Edebiyat-Terimleri-Mazmunlar/Edisyon-Kritik-\(-Tenkitli-Bask%C4%B1--\)-Nedir.%c5%9eahamettin-Kuzucular/f72e148f-1a3d-4a08-bc6c-c8e376306a51](https://edebiyatvesanatakademisi.com/Icerik.aspx?a=/e/YORUMLAR/Edebiyat-Terimleri-Mazmunlar/Edisyon-Kritik-(-Tenkitli-Bask%C4%B1--)-Nedir.%c5%9eahamettin-Kuzucular/f72e148f-1a3d-4a08-bc6c-c8e376306a51) adresinden alındı
- Major, A. (2011). *Soverenighty and Social Reform in India: British Colonialism and the Campaign*. Routhledge.
- Mastey, N. (2009, ekim). Examining Empowerment Among Indian Widows:A Qualitative Study of the Narratives of Hindu Widows in North Indian Ashrams. *Journal of International Women's Studies*, s. 191-198.
- Meydan Larousse. (1994). *Büyük Lugat ve Ansiklopedi*. Sabah Yayınları.
- Mistri, B. (Yöneten). (1965). *Mahabharat* [Sinema Filmi].
- Mondal, P. (2021, 12 19). *yourarticlelibrary.com*. Your Article Library: <https://www.yourarticlelibrary.com/hindu/traditional-forms-of-hindu-marriage-in-india/4377> adresinden alındı
- Narmanlı, D., & Aksoy, S. (2020, 3 26). Bir Muhalefet Alanı Olarak Toplumsal Cinsiyet Parodisi: Celeste Barber Taklitleri. *Kültür ve İletişim*, s. 211-240.
- Olivelle, P. (2014, ocak 30). *Encyclopedia Britannica*. Britannica.com: <https://www.britannica.com/topic/moksha-Indian-religion> adresinden alındı
- Oralgül, E. D. (2016, ocak). Judith Butler'ın Kimlik ve Siyaset Anlayışı. *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, s. 47-62.
- Ördem, Ö. A. (2020). Kadın Bedeni ve Biyo-İktidar/Biyo-Politika Söylem. *Fe Dergi*, 32-44.
- Özdel, G. (2012). Foucault Bağlamında İktidarın Görünmezliği ve ‘‘Panoptikon’’ İle ‘‘İktidarın Gözü’’ Göstergeleri. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication; DergiPark*.

- Özdemir, M. (2021). Foucault Sosyolojisinde İktidarın Serüveni: Pastoral iktidar, Disiplinci İktidar, Biyo-İktidar. *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi*, s. 109-133.
- P. P. S. Sastri, B. A. (1931). *The Mahabharata (southern recession)*. V. Ramaswamy Sastrulu & Sons.
- Pallavv Jain. (2020, 12 16). *groundreport.in*. Ground Report: <https://groundreport.in/niyoga-surrogacy-in-ancient-india/> adresinden alındı
- Pandey, R. S. (1968). *Wikimedia Commons*. [wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sharmista_was_questined_by_Devavayani.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sharmista_was_questined_by_Devavayani.jpg) adresinden alındı
- Pandey, R. S. (1968). *Wikimedia Commons*. [wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bhisma_fight_in_Swayamvara.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bhisma_fight_in_Swayamvara.jpg) adresinden alındı
- Pandey, R. S. (1968). *Wikimedia Commons*. [wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boon_of_Indra_to_Kunti.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boon_of_Indra_to_Kunti.jpg) adresinden alındı
- Pandey, R. S. (1968). *Wikimedia Commons*. [wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yudhistira_telling_to_Hidimbi_about_rules_of_Marriage.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yudhistira_telling_to_Hidimbi_about_rules_of_Marriage.jpg) adresinden alındı
- Patton, L. L. (2007). How Do You Conduct Yourself? Gender and the Construction of a Dialogical Self in the Mahabharata. B. Black, & S. Brodbeck içinde, *Gender and Narrative in Mahabharata* (s. 97-105). Routledge.
- Rajesh. (2013, Mart 30). *RatThe*. [ratthes.blogspot.com: http://ratthes.blogspot.com/2013/03/birth-of-pandavas-and-demise-of-pandu.html](http://ratthes.blogspot.com/2013/03/birth-of-pandavas-and-demise-of-pandu.html) adresinden alındı
- Randall, J. (2003). Nala and Damayanti. *Nala Damayanti*. British Museum.
- Renou, L., & Filliozat, J. (1949). *L'Inde Classique*.
- Ruben, W. (1946). Hint Epopelerine Dair. *Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 153-166.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. Routledge.
- Saliya, D. A. (2013). *Judith Butler ve Post-modern Feminizm*. Uludağ Üniversitesi.
- Saliya, D. A. (2013). *Judith Butler ve Post-Modern Feminizm*. Bursa: Uludağ Üniveristesi.
- Sancar, S. (2009). *Erkeklik: İmkansız İktidar*. Metis Yayınları.
- Sanghavi, N. H., & Mashramani, L. (1964). *Ancient Indian History*. Vora and Co., Publishers Private LTD.
- Sciolist, T. (2017, ekim 25). *Online Etymology Dictionary*. [etymonline.com: https://www.etymonline.com/](https://www.etymonline.com/) adresinden alındı
- Sen, G. P. (2017, şubat 12). *kathakids*. [kathakids.com: https://kathakids.com/mythology-for-children/shakuntala-a-love-that-went-through-a-test-of-fire/](https://kathakids.com/mythology-for-children/shakuntala-a-love-that-went-through-a-test-of-fire/) adresinden alındı
- Serinken, N. D. (2016, Şubat 1). *Journal of International Social Research*, 9(42), s. 1071.
- Soni, M. (2022, 04 25). *Shabdkosh Dictionary*. [shabdkosh.com: https://www.shabdkosh.com](https://www.shabdkosh.com) adresinden alındı
- sozluk.gov*. (2019). 9 25, 2021 tarihinde TDK: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı

- TDK. (2019). *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Sözlük.gov.tr: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- The Editors of Encyclopaedia. (2020, Mayıs 27). *Britannica*. Aryan. Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/Aryan> adresinden alındı
- Varma, R. R. (1890). *Wikimedia Commons*. [wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ganga_shantanu.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ganga_shantanu.jpg) adresinden alındı
- Varma, R. R. (1890). *Wikimedia Commons*. [wikimedia.org: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Raja_Ravi_Varma,_Santhanu_and_Mat_syagandhi.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Raja_Ravi_Varma,_Santhanu_and_Mat_syagandhi.jpg) adresinden alındı
- Wikipedia. (tarih yok). *Wikipedia.org*. Wikipedia®: [https://en.wikipedia.org/wiki/Alli_Arjuna_\(1935_film\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Alli_Arjuna_(1935_film)) adresinden alındı
- Williams, M. (1872). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: At The Clarendon Press.
- Winternitz, M. (2016). *Hint Destanları*. (K. Kays, Çev.) İmge Kitabevi.
- Yalçın, Ö. (2016). *Sosyal Mesafenin Örtük Ölçümü Diyalojik Benlik Kuramı Açısından Dil Bicimini Eslestirme*.
- Yetiş, K. (1994). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. [islamansiklopedisi.org: https://islamansiklopedisi.org](https://islamansiklopedisi.org) adresinden alındı
- Yilter, S. (2017). Gılgamış Destanı(Enome Eniş) ve Altay Türklerine ait "Yaratılış Efsanesi"nde "Tanrı" ve "Yaratılış" Kavramlarının Karşılaştırılması. *Dergi Park. Org*, s. 29-40.

EKLER

EK 1: Devanāgarī Alfabeti Transliterasyon Tablosu

Basit Ünlüler

Devanāgarī	अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऋ	ॠ	ऌ	ॡ
Türkçe	a	ā	ī	ī	u	ū	ṛ	ṛ	l̥	l̥
Kelime içi kullanımı	क	का	कि	की	कु	कू	कृ	कृ	कृ	कृ
	ka	kā	ki	kī	ku	kū	kṛ	kṛ	kl̥	kl̥

Çift Ünlüler

Devanāgarī	ए	ऐ	ओ	औ	अं	अः
Türkçe	e	ai	o	au	m̐	h̐
Kelime içi kullanımı	के	कै	को	कौ	कं	कः
	ke	kai	ko	kau	kaṃ	kaḥ

Ünsüzler	Gırtlak Sesleri					Damak Sesleri				
Devanāgarī	क	ख	ग	घ	ङ	च	छ	ज	झ	ञ
Türkçe	ka	kha	Ga	gha	ṅa	ça	çha	ca	cha	ña

Ünsüzler	Kafa Sesleri					Diş Sesleri				
Devanāgarī	ट	ठ	ड	ढ	ण	त	थ	द	ध	न
Türkçe	ṭa	ṭha	ḍa	ḍha	ṇa	ta	tha	da	dha	na

Ünsüzler	Dudak Sesleri					Yarım Sesliler			
Devanāgarī	प	फ	ब	भ	म	य	र	ल	व
Türkçe	pa	pha	Ba	bha	ma	ya	ra	la	va

Ünsüzler	Fısıltılı Sesler			Nefes Sesi
Devanāgarī	श	ष	स	ह
Türkçe	şa	sha	Sa	ha

Mahābhārata'da geçen tüm özel isimlerin devanagari karşılıkları bu tablo kullanılarak latin harflerine aktarılmıştır. Tablonun oluşturulmasında dünya çapında en yaygın kullanılan transliterasyon sistemlerinden IAST esas alınmıştır. Bununla birlikte, Devanagari alfabesindeki 'च', 'छ', 'ज', 'झ', 'श' ve 'ष' harfleri için 'ca', 'cha', 'ja', 'jha', 'śa' ve 'ṣa' yerine Türkçede ş ve ç seslerinin doğrudan karşılığı olması sebebiyle 'ça', 'çha', 'ca', 'cha', 'şa' ve 'sha' gösterimi kullanılmıştır.

Ek 2: Kavram ve Terimler Sözlüğü

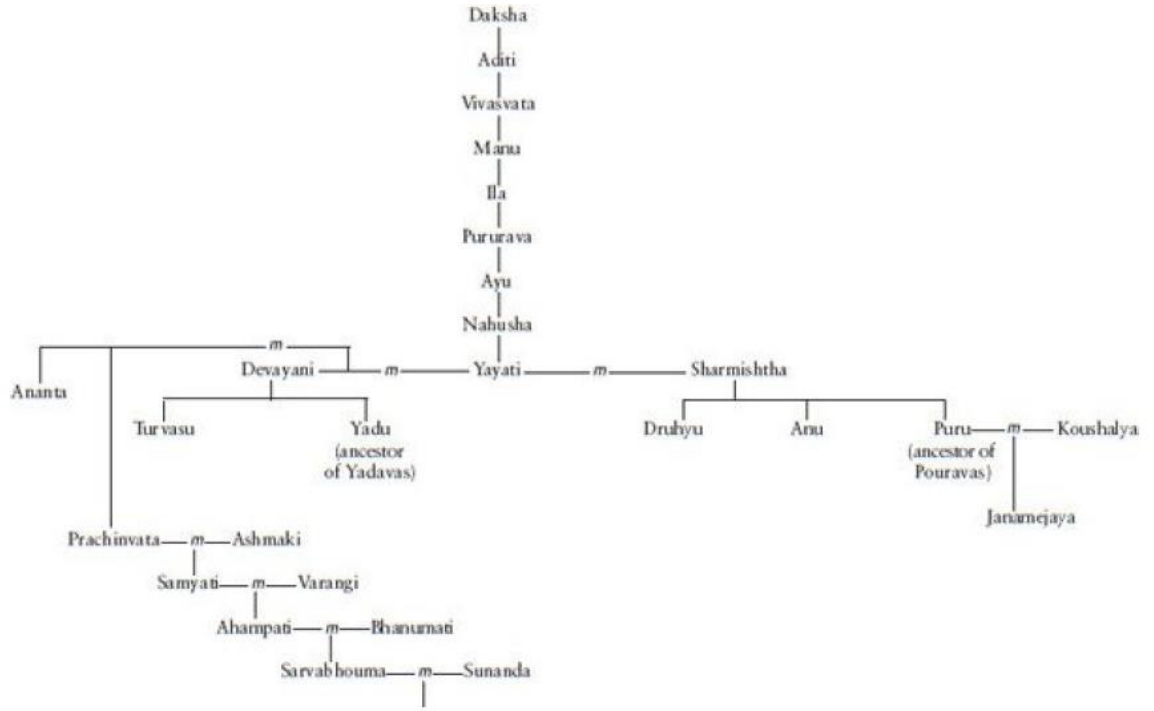
Kavram ve Terimler Sözlüğü	
Apsarā (अप्सरा)	Apsarālar, gökyüzünde ikamet eden ve gandharvaların eşleri olan, şekil değiştirme özelliğine sahip, okyanusun çalkalanmasında üretildiği söylenen belirli dişi tanrısal varlıklardır. Yeryüzündeki veya bulutların arasındaki sularda yaşarlar (Williams, 1872). “Ap ‘su’, sara ise ‘akan, giden’ anlamlarında olup, ikisi birlikte ‘suda hareket eden’ anlamına gelir. Bunlar, adlarından da anlaşılacağı gibi, su perileridir. Sularda yaşarlar ve göz açıp kapayıncaya kadar ortadan kaybolurlar. Dans edip şarkı söylerler” (Kaya, Hint Mitolojisi Sözlüğü, 1997).
Apadharma (अपधर्मः)	Genellikle bir kast için uygun olmayan, ancak aşırı sıkıntı veya felaket zamanlarında izin verilen bir uygulama veya prosedür (Williams, 1872, s. 123).
Āśrama (आश्रम)	İnziva yeri, kulübe, hücre veya münzevilerin meskeni; Bir Brāhmaṇa'nın (dinî) yaşamının bir aşaması, düzeni veya dönemi: okul; çilecilerin kefarete uyguladığı yer; inziva yeri, kefarete ormanı (Apte, 1998).
Brahmā (ब्रह्मा)	“Sözcük yansız hali olan Brahma ve Brahman biçimlerindeyken, evrenin en yüce gücünü belirtir. Bu güç, kendi kendine oluşmuş, öncesiz ve sonsuz, bütün herşeyi içine alan Güç'tür. Madde ötesi, görünmez ve herşeyi yaratandır. Sözcük eril halinde kullanılırsa (Brahma olarak) o zaman diğer iki üyeliğini Vişnu ve Siva'nın yaptığı tanrı üçlemesinin bir diğer üyesini anlarız. Bu tanrı, tüm evrenin yaratıcısıdır ve ona Pracapati (Yaratıkların Efendisi) denir. O, sadece dünyadaki canlıların değil, tanrıların da yaratıcısıdır. Brahma kırmızı renkli, dört başlı bir tanrıdır. Aslında beş başı vardır ama o beşinci baş, saygısız konuştuğu için tanrı Şiva'nın üçüncü gözü tarafından yakılmıştır. Bu yüzden ona Çaturanana (Dört Yüzlü) denir. Dört kolu vardır. Ellerinde bir asa veya kaşık, bir tesbih, bir su testisi, bir de Veda kitabı bulunur” (Kaya, 1997, s. 48).
Brāhman (ब्राह्मन्)	Dinî bağlılık, dua veya tanrılara ibadette herhangi bir dindar ifade, bir övgü ilahisi, kutsal bir metin; Gayri şahsi veya soyut olarak kabul edilen ve her türlü nitelik ve eylemden yoksun bırakılan Yüce Varlık; Dinî bilginin en yüksek nesnesi, her şeyin En Yücesi- Evrenin Ruhunu ve Ruhunu kaplayan,

	tüm yaratılmış şeylerin yayıldığı ve geri döndükleri tüm varlığın ilahi özü ve kaynağı, Kendiliğinden var olan; Din ile meşgul olan sınıf, bir beden olarak Brahmanik kast, rahip veya kutsal sınıf. Brahman kastının bir üyesi, bir Brahman; Çağrısı ve işi dua etmekten ibaret olan bir rahip, Brahman; kutsal metinler ya da büyüler konusunda bilgili, kutsal bilgiye aşina kişi (Williams, 1872, s. 689)
Brāhmaṇa (ब्राह्मण)	“Bilgili Din Adamının Açıklamaları anlamında kullanılmıştır. Bu açıklamalar özellikle kurban törenlerine ilişkindir” (Kaya, 1997, s. 49).
Brahmaçarya (ब्रह्मचर्य)	Din eğitimi alma, kutsal öğrenim, genç bir Brahman'ın veya hayatının ilk dönemindeki öğrencinin durumu; dinen kendini kısıtlama, duyuların kontrolü, perhiz, iffet, kutsallık; din öğrencisi (Williams, 1872).
Çakravartī (चक्रवर्ती)	Kral, İmparator (Kaya & Kıdambi, Hindi-Türkçe Sözlük, 2013, s. 136).
Dharma (धर्म)	Uyulması veya tutulması gereken şey, yönetmelik, tüzük, yasa. kullanım, uygulama, gelenek, kast, mezhep vb.; din, dindarlık; belirlenmiş davranış biçimi, görev, (bir kralın 'adil yönetimi', bir Brahman'ın 'dindarlığı', bir Kshatriya'nın 'cesareti'); doğru, adalet, eşitlik, uygun veya adil olan herhangi bir şey; erdem, ahlak, liyakat, iyi işler; herhangi bir şeyin doğası, karakteri, kendine özgü durumu veya koşulu; temel veya karakteristik bir kalite, işaret, özellik; tarz, benzerlik; herhangi bir fedakarlık; tuhaf bir tür fedakarlık; Tanrı Yama'nın isimlerinden biri (Williams, 1872, s. 449).
Gandharva (गंधर्व)	Bir sınıf olarak Gandharvalar, tek Gandharva ile aynı karakteristik özelliklere sahiptir; gökyüzünde yaşarlar, Soma'yı korurlar, Varuṇa tarafından yönetilirler, en iyi ilaçları bilirler, yıldızların seyrini düzenlerler. Soma en iyi ilaç olarak kabul edildiği için onu koruyan Gandharvalar da en iyi doktorlar olarak kabul edilir. Epik şiirde Gandharvalar, tanrıların ziyafetlerinde orkestrayı oluşturan göksel müzisyenler veya göksel şarkıcılarıdır ve onlar Apsarâlarla birlikte İndra'nın cennetine aittirler ve aynı zamanda onun savaşlarına katılırlar. Daha sistematik mitolojide Gandharvalar, yüksek yaratılışın bölündüğü sınıflardan birini oluşturur (Williams, 1872, s. 282).

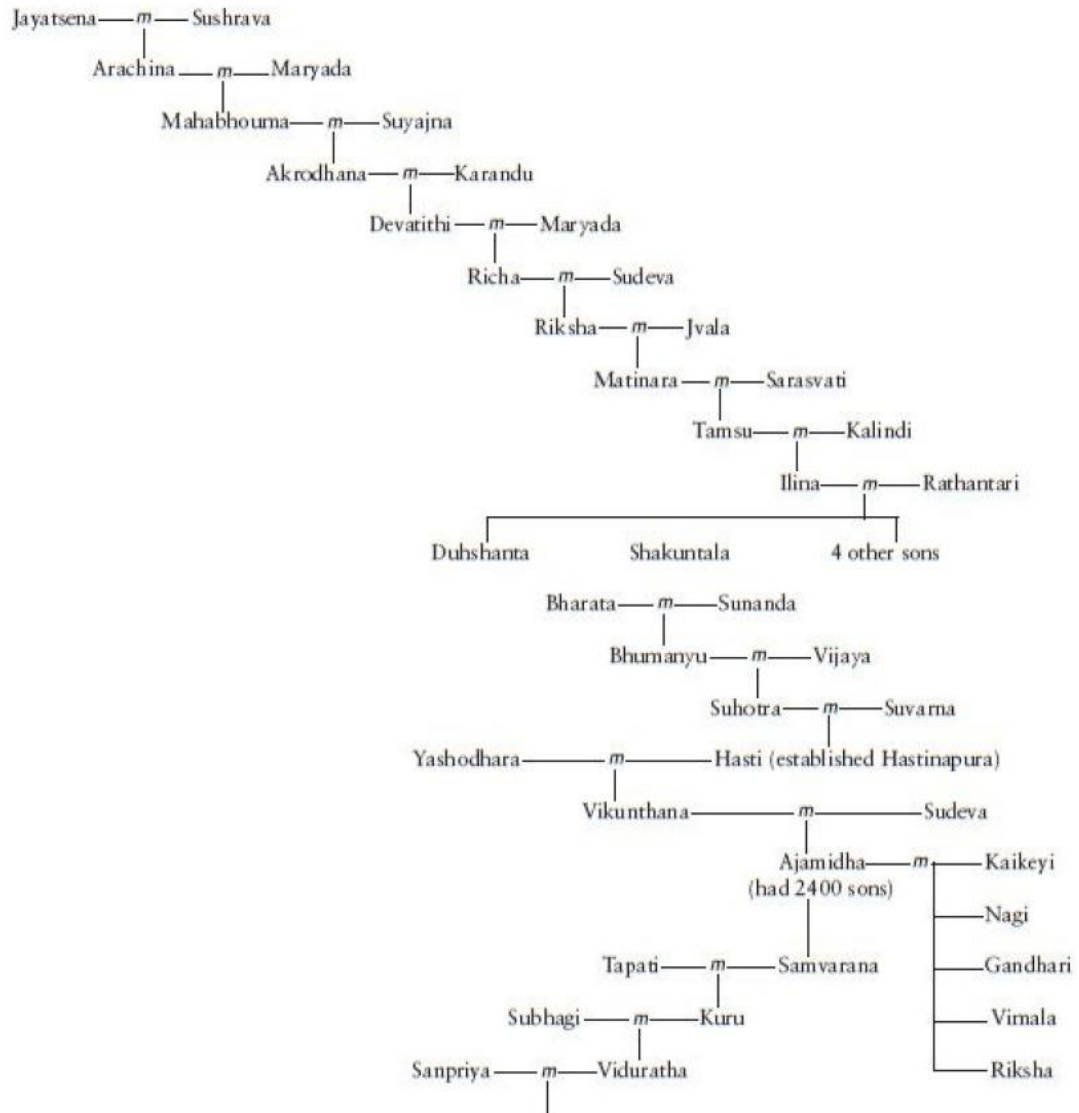
Kshatriya (क्षत्रिय)	Yöneten, egemenlikle sahip, ikinci kasti oluşturan ordunun veya saltanat düzeninin bir üyesi (Williams, 1872, s. 264).
Maharishi (महर्षि)	Büyük bir Rishi, herhangi bir büyük bilge ya da aziz; Manu Svayambhuva tarafından yaratılmış on Maharshi vardır. İsimleri: Mallei, Atri, An-giras, Pu'astya, Pulaha, Kratu, Pracetas, On Prajs-patis olarak da adlandırılan Vāsishṭha, Bhrigu, Nārada; bazıları Maharishi sayısını yedi ile sınırlar ve bazıları Daksha, Dharma, Gautama, Kaṇva, Valmiki, Vyāsa, Manu, Vibhandaka, &c adlarını ekler (Williams, 1872, s. 754).
Nāga (नाग)	Bir insan yüzüne ve bir yılanın kuyruğuna sahip olan ve Pātāla'da yaşadığı söylenen muhteşem bir yılan-iblis veya yarı ilahi varlık; Genelde yılan, özellikle kobra; Yılana benzeyen (Apte, 1998, s. 884)
Niyoga (नियोग)	Herhangi bir atanılmış görev veya vazife, birinin sorumluluğuna bağlı herhangi bir iş veya işlev; çaba, kesinlik; gereklilik, emre göre, mutlak, kesin (Williams, 1872, s. 491). Kocası çocuk sahibi olamayan veya ölen bir kadının, çocuk sahibi olabilmesi için kayını veya kocanın yakın akrabasından birinin veya kimi durumlarda saygı duyulan birinin görevlendirildiği bir Hint geleneğidir (Pallavjain, 2020). Bu birliktelikten sahip olunan çocuk kadının kocasına ait olarak kabul edilir.
Parva (पर्व)	Bölüm anlamına gelmektedir (Williams, 1872, s. 556)
Rākshasa (राक्षस)	“Korumak, kurtarmak, gözetmek, yönetmek, engel olmak, işini bozmak, zarar vermek anlamlarına gelen rakṣ eyleminden türetilmiştir. ‘Rākshasa’lar genellikle ‘kötü ruhlar’ olarak bilinirler. Bunlara ait olanlara veya bunlara benzeyen herşeye ise Rākshasa adı verilir. Genellikle üç çeşit oldukları söylenir: 1) Yakşalar gibi yarı kutsal ve iyiliksever olanlar, 2) Tanrıların amansız düşmanları, 3) Geceleyin faaliyet gösteren, mezarlıklarda dolaşan, kurban törenlerini bozan ve insan eti yiyen kötü ruhlar, devler, şeytanlar. Bir görüşe göre Brahma'nın ayağından türemişlerdir. Bir başka görüşe göre, Pulastya'nın neslinden olma *Rāvaṇa'dan türemedirler” (Kaya, Hint Mitolojisi Sözlüğü, 1997).
Rishi (ऋषि)	Kutsal bir aziz, çileci, ermiş; Bu azizlerin genellikle üç sınıfı vardır; devarshi, brahmarishi, racarishi, bazen dört tane daha eklenir; Maharishi,

	parmarshi, shurutarshi, kandarshi (Apte, 1998, s. 491).
Smriti (स्मृति)	Smriti, ilahi vahyin ürünü olarak kabul edilen Vedalardan farklı olarak insan zihnine dayanan Hint kutsal edebiyatına ait bir türdür (Encyclopedia Britannica, 2005).
Şūdra (शूद्रः)	Hint kast sisteminde, diğer üç kasta hizmetle görevli, dördüncü veya köle kastında olan kişi (Williams, 1872, s. 1017).
Svayamvara (स्वयंवर)	Bir kızın kocasını kendisinin seçmesi, seçim-evlilik. Kendi kocasını seçen kız (Apte, 1998, s. 1739). Kast içi evliliğin sağlanması için kraliyet ailesi içerisinde kullanılan bir evlilik türüdür (James, 2010). Prensesler için düzenlenen bir törene üst kast grubunda yer alanlar davet edilir. Çoğunlukla Prensesle talip olanlar arasında bir yarışma düzenlenir. Yarışmayı kazanan kişi Prensesle evlenme hakkını elde eder.
Şlokā (श्लोका)	Sanskrit dilinde her satırı on altı heceden oluşan beyit (Williams, 1872, s. 1030).
Vaiśya (वैश्य)	Toprakla uğraşan kişi, işi tarım ve ticaret olan üçüncü kast. Üçüncü kasta dahil kişi (Williams, 1872, s. 971).
Viśvadeva (विश्वदेव)	Bir bütün olarak birlikte anılan çeşitli Vedic tanrılar. Belirli bir sınıfın ilahı, tüm ilahi niteliklere sahip, tüm tanrıları içeren (Williams, 1872, s. 944).
Yaksha (यक्ष)	Yaşayan bir doğüstü varlık, maddi olmayan veya ruhsal bir görünüm, bir hayalet, ruh; Guhyakalar gibi, zenginlik tanrısı Kuvera'nın hizmetkarları olan ve bahçesinin ve hazinelerinin bakımında kullanılan belirli efsanevi varlıklar veya yarı tanrılar. Brahma-Purāṇa'da on üç Yaksha, Viṣṇu tarafından belirli bir şehrin koruyucuları olarak atanır; genel olarak hayırsever ve yardımsever varlıklar olarak kabul edilirler. Şarkılardan, danslardan vb. zevk alan zararsız varlıklardır (Williams, 1872, s. 801).

Ek 3: Bhārata Aile Soyağacı



Bhārata Soy Ağacı, 1. Kısım (Debroy, 2010, s. 9)



Bhārata Soy Ağacı, 2. Kısım (Debroy, 2010, s. 10)

