



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

***RĀMĀYANA* DESTANI'NIN FEMİNİST
TEORİ MERCEĞİNDE İNCELENMESİ**

**Hazırlayan
Fatma YILMAZ ÖZGAN**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Didem YILMAZ**

Yüksek Lisans Tezi

Ağustos 2024, KAYSERİ

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

***RĀMĀYAÑA* DESTANI'NIN FEMİNİST
TEORİ MERCEĞİNDE İNCELENMESİ**

**Hazırlayan
Fatma YILMAZ ÖZGAN**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Didem YILMAZ**

Yüksek Lisans Tezi

Ağustos 2024, 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.

Fatma YILMAZ ÖZGAN



TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI

T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : **Disiplinlerarası Güney Asya Çalışmaları**

Program Adı : **Yüksek Lisans**

Tez Başlığı : ***Rāmāyaṇa* Destanı'nın Feminist Teori Merceğinde İncelenmesi**

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam **166** sayfalık kısmına ilişkin 23/07/2024 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: **% 4'** tür.

Filtrelemeye **alıntılar dâhil** 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. 23/07/2024

Danışman: **Dr. Öğr. Üyesi Didem YILMAZ** Öğrenci: **Fatma YILMAZ ÖZGAN**

KILAVUZA UYGUNLUK

" *Rāmāyaṇa* Destanı'nın Feminist Teori Merceğinde İncelenmesi " başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Fatma YILMAZ ÖZGAN

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Didem YILMAZ

Disiplinlerarası Güney Asya Çalışmaları ABD Başkanı

Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Dr. Öğr. Üyesi Didem YILMAZ danışmanlığında **Fatma YILMAZ ÖZGAN** tarafından hazırlanan "***Rāmāyaṇa* Destanı'nın Feminist Teori Merceğinde İncelenmesi**" adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Disiplinlerarası Güney Asya Çalışmaları** Anabilim Dalı'nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

18/07/2024

JÜRİ:

Danışman : **Dr. Öğr. Üyesi Didem YILMAZ**

Üye : **Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER**

Üye : **Prof. Dr. Hatice Derya CAN**

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun 18/07/2024 tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... / / 2024

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Bu çalışmada Hint epik dönemine ait eserlerden birisi olan *Rāmāyaṇa* Destanı ele alınmıştır. Destanların ait oldukları milletlere dair özellikler barındırdığı ve kültürel yapıyı etkilediği görüşünden yola çıkarak *Rāmāyaṇa*'daki toplumun kadına bakış açısına dair ipuçları içerdiği söylenebilir. Bu fikirden hareketle destanda geçen Hint toplumunun ataerkil olduğu, cinsiyet tabanlı bir yaklaşımla kadını ötekileştirdiği ve eril hâkimiyetin kültüre yansıdığı destandaki örneklerle desteklenmiş ve kadın meselesi feminist teori merceğinde incelenmiştir.

Çalışmanın hazırlanmasında desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, bilgisi, sabrı ve tecrübesiyle bana yol gösteren ve hayata bakış açısıyla her zaman örnek aldığım kıymetli danışmanım sayın Dr. Öğr. Üyesi Didem YILMAZ'a ve süreç boyunca bana alan bilgisiyle yol göstermiş olan, rehberliğinde kendimi geliştirme fırsatı bulduğum ve öğrencisi olmaktan onur duyduğum saygıdeğer bölüm başkanımız Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER'e sonsuz minnet ve teşekkürlerimi sunarım. Geldiğim konumun en büyük mimarları olan canım annem ve babama, hayatımda oldukları için kendimi hep şanslı hissettiğim çok değerli kız kardeşlerim Emel, Tuğba ve Rumeysa'ya teşekkür ederim. Tez çalışmam boyunca desteğini asla esirgememiş olan, ne zaman yorulsam beni yüreklendirip yeniden başlamanı sağlayan, sabrı ve ilgisiyle her daim yanımda olan değerli yol arkadaşım Güner ÖZGAN'a çok teşekkür ederim. Ayrıca, isimleri hafızamdan bir an olsun çıkmayan, hikâyesi yarım kalmış bütün kadınları anarak bugün olduğum kadında emeği olan tüm kadınlara sonsuz teşekkür ederim. Son olarak, cinsiyet eşitliğine önem vererek yetiştirmeye çalışacağım, kadını ve erkeği her şeyden önce insan olarak görmeyi öğreteceğim ve şu an dünyaya gelmesini sabırsızlıkla beklediğim oğlum Aslan'a teşekkürlerin en büyüğünü sunarım.

Fatma YILMAZ ÖZGAN, Kayseri 2024

RĀMĀYAṆA DESTANI'NIN FEMİNİST TEORİ MERCEĞİNDE İNCELENMESİ

Fatma YILMAZ ÖZGAN

**Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Ağustos 2024
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Didem YILMAZ**

ÖZET

Çalışmada Hint toplumunun en önemli destanlarından biri olan ozan Valmīki'ye ait *Rāmāyaṇa* Destanı ele alınmıştır. Destanın literatürde birden fazla çevirisi bulunmakla birlikte tezde ele alınan versiyon aslına bağlı kalınan Ralph T. H. Griffith'e ait olan İngilizce çevirisidir. Hint toplumu ve kültürünü derinden etkilemiş olan *Rāmāyaṇa* Destanı, içinde barındırdığı mesajlar bağlamında değerlendirilmiş ve destanda yer alan kadın karakterlerin ataerkil toplum düzeni tarafından ötekileştirilmesi durumu seçilen feminist yaklaşımlar merceğinde ele alınmıştır. Çalışmada kadınlara yönelik yaklaşım ve söylemlerden yola çıkılarak patriyarkanın kadının toplumdaki konumunu etkilediği, destanın yazıldığı dönemdeki Hint toplumunun ataerkil olduğu ve kadının yaşam pratiğini kısıtladığı görüşleri destandan seçilen örneklerle kanıtlanmaya çalışılmıştır. Kadınların erkek egemen toplumdaki var olma çabaları, maruz kaldıkları ötekileştirmenin davranış ve söylemleri üzerindeki etkiler feminist teori yardımıyla toplumsal boyutta tartışılmış ve destandaki kadın karakterler feminist yaklaşım türlerine göre incelenerek toplumdaki cinsiyet bazlı ayrışma ortaya konulmuştur. Çalışmada nitel araştırma yöntemine başvurulmuş, içerik ve söylem analizi yöntemleri ile yakın okuma tekniği kullanılarak kapsam genişletilmiştir. Üç ana bölümden oluşan çalışmada ilk bölümde; eserin kuramsal çerçevesine katkı sağlamak amacıyla feminizm, feminist yaklaşım türleri ve detayları ile feminist teori yer almıştır. İkinci bölümde; *Rāmāyaṇa* Destanı'nın yazılmasında etkili olan toplumsal yapının oluşumuna zemin hazırlayan Antik Hint Edebiyatı'nın yazılı kaynakları, dönem bilgisi, destanın özet kısmı ve bölümleri anlatılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise; destanın odak noktası olan kadın karakterler hikâyeleriyle birlikte tanıtılmış ve seçilen feminist yaklaşım türlerine göre değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rāmāyaṇa, ataerki, destan, Hint, kadın.

EXAMINING THE RĀMĀYAṆA EPIC THROUGH THE LENS OF FEMINIST THEORY

Fatma YILMAZ ÖZGAN

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Master Thesis, August 2024

Supervisor: Assist. Prof. Didem YILMAZ

ABSTRACT

In the study, the *Rāmāyaṇa* Epic of the poet Valmīki, one of the most important epics of the Indian society, was discussed. Although there is more than one translation of the epic in the literature, the version discussed in the thesis is the English translation by Ralph T. H. Griffith, which is faithful to the original. The *Rāmāyaṇa* Epic, which has deeply affected Indian society and culture was evaluated in the context of the messages it contains, and the marginalization of the female characters in the epic by the patriarchal social order was discussed through the lens of selected feminist approaches. Based on the approaches and discourses towards women, the study tried to prove that patriarchy affected the position of women in society, that the Indian society at the time the epic was written was patriarchal and restricted women's life practices, with examples selected from the epic. Women's efforts to exist in a male dominated society and the marginalization they were exposed to were discussed and the characters were examined according to feminist approaches. Qualitative research method was used in the study, and the scope was expanded by using content and discourse analysis methods and close reading technique. In the study, which consists of three main parts, feminist theory was evaluated in the first part, written sources of ancient Indian literature and the summary of the epic in the second part, and female characters and their experiences were evaluated according to the selected feminist approaches in the third part.

Keywords: Rāmāyaṇa, patriarchy, epic, Indian, woman.

İÇİNDEKİLER

RĀMĀYAŊA DESTANI'NIN FEMİNİST TEORİ MERCEĞİNDE İNCELENMESİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
TABLolar LİSTESİ	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM FEMİNİST TEORİ

1.1. Feminizm	4
1.1.1. Kadının Tarihsel Süreçteki Konumu	6
1.1.2. Feminizmin Tarihçesi	18
1.2. Feminizmde Yaklaşımlar.....	23
1.2.1. Liberal Feminizm	24
1.2.2. Marksist Feminizm	27
1.2.3. Radikal Feminizm	29
1.2.4. Ekofeminizm	32
1.2.5. Sosyalist Feminizm	35
1.2.6. Kültürel Feminizm.....	37
1.2.7. Psikanalitik Feminizm	40
1.2.8. Varoluşçu Feminist Kuram.....	46
1.3. Feminist Yöntem	48

İKİNCİ BÖLÜM HİNT DESTAN EDEBİYATI

2.1. Edebi Tür Olarak Destan ve Dünya Edebiyatında Destanın Yeri	54
--	----

2.2. Antik Hint Edebiyatına Bakış.....	57
2.3. Antik Hint Yazılı Kaynakları	62
2.4. Hint Destanları.....	81
2.5. <i>Rāmāyaṇa</i> Destanı'nın Genel Tanıtımı	91
2.6. Destanın Bölümleri.....	93
2.6.1. Bāla Kāṇḍa	93
2.6.2. Ayodhyā Kāṇḍa	95
2.6.3. Araṇya Kāṇḍa	96
2.6.4. Kishkindhā Kāṇḍa	98
2.6.5. Sundara Kāṇḍa.....	100
2.6.6. Yuddha Kāṇḍa	102
2.6.7. Uttara Kāṇḍa.....	105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RĀMĀYAṆA DESTANI'NİN ANALİZİ

3.1. <i>Rāmāyaṇa</i> Destanındaki Kadın Karakterler	111
3.1.1. Ahalyā.....	111
3.1.2. Anasūyā	111
3.1.3. Añcanā	112
3.1.4. Ayomukhī	113
3.1.5. Dhanyamālīnī	113
3.1.6. Diti	113
3.1.7. Gaṅgā.....	114
3.1.8. Kaikeyī	114
3.1.9. Kausalyā	115
3.1.10. Māṇḍavī.....	115
3.1.11. Maṇḍodarī.....	115
3.1.12. Mantharā.....	115
3.1.13. Menakā	116
3.1.14. Rambhā.....	116
3.1.15. Rumā.....	117
3.1.16. Saramā	117
3.1.17. Siṃhikā.....	117

3.1.18. Sītā.....	118
3.1.19. Sumitrā	118
3.1.20. Svayamprabhā	119
3.1.21. Şabarī.....	119
3.1.22. Şrutakīrti.....	120
3.1.23. Şūrpaṇakhā	120
3.1.24. Tārā.....	120
3.1.25. Tāṭakā	121
3.1.26. Tricaṭā.....	121
3.1.27. Ūrmilā.....	122
3.1.28. Vedavatī.....	122
3.2. Karakterlerin Kadınlık Rollerine.....	122
3.3. Karakterlerin Feminist Eleştirel Yöntemle Değerlendirilmesi/İncelenmesi	137
3.3.1. Karakterlerin Psikanalitik Feminizme Göre İncelenmesi.....	138
3.3.2. Karakterlerin Varoluşçu Feminist Açından İncelenmesi.....	152
SONUÇ	164
KAYNAKÇA.....	167
EKLER	175

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 2.1. <i>Rāmāyaṇa</i> ’nın Bölüm ve Şloka Sayıları	93
Tablo 2.2. <i>Rāmāyaṇa</i> Destanı’ndan İlham Alan Filmlerden Bazıları	109



GİRİŞ

İnsanoğlu dünya üzerinde var olduğundan bu yana benzerlik ve farklılıklara odaklanmıştır. Kendi cinsi üzerindeki farklılıklardan yola çıkarak kadın ve erkek ayırımına ulaşmış, her iki cinsiyete farklı anlam ve roller yüklemiştir. Bölgeden bölgeye değişiklik gösteren kadın ve erkeklerin toplumsal konumları avcılık toplayıcılık döneminden insanlığın tarıma geçtiği ve yerleşik hayatı seçtiği döneme kadar değişmiştir. Önceleri kadın hâkimiyetinin ve statüsünün yüksek olduğu toplumlar sayıca fazlayken medeniyetleşme süreciyle yerini ataerkil toplum yapısı ve işleyişine bırakmıştır. Erkeğin gücünün ön plana çıktığı ve kadının ikincil konuma gerilediği bu süreç toplumsal cinsiyet kavramını yeniden şekillendirmiş ve süreci erkeklerin lehine çevirmiştir. Ancak zamanla toplumsal statüsünü sorgulamaya başlayan kadınlar, feminist hareketin kıvılcımıyla kendilerine yeni yollar çizme gayreti göstererek tepkilerini ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda tez kapsamında Valmiki'ye ait olduğu düşünülen *Rāmāyaṇa* Destanı birincil kaynak olarak seçilmiş ve destandaki kadınların başlarından geçen olaylar psikanalitik ve varoluşçu feminist teorilere göre incelenmiştir. Destandan elde edilen bulgular doğrultusunda psikanalitik ve varoluşçu feminist teoriye ilişkin malzemelerin somut halde olduğu saptanmış ve destanın bu açıdan zengin bir içerik sunduğu gözlemlenmiş olup tezde bu iki yaklaşım türüne göre analiz yapılmıştır. Hint toplum yapısını şekillendirmede etkili olduğu düşünülen bu destan ile o dönemki Hint toplumunun ataerkil olduğu düşüncesi destandan seçilen hikâye ve olaylarla incelenmiştir. Destanda kadın karakterlere kanalize olunarak destanın yazıldığı dönemki Hint toplumunun kadını ötekileştirdiği, geri plana attığı ve bu bakış açısının gelişmesinde destanın bir katalizör görevi gördüğü savunulmuştur. Destanda anlatılan Hint toplumunun kurduğu tahakküm şeklinden yola çıkılarak, ötekileştirme sürecinin cinsiyet merkezli işleyişinin kadına yönelik olduğu fikri desteklenmiştir. Cinsiyet tabanlı hiyerarşik yapının merkeze alındığı Hint toplumunun kadına yönelik söylemleri, destandan elde edilen bulgularla sağlam bir

zemine oturtulmuş ve geleneğin kadın ile olan derdi, hali hazırda geleneği elinde bulunduran erkeğin üstünlük çabasıyla harmanlanarak kültürel kod çözümlemeleriyle değerlendirilmiştir. Destanda toplumsal zihniyete işlemiş olan kadın ötekileştirmesinin, ataerkil yapının isteğine göre şekillenen kadınlık ve erkeklik rolleri ile pekişmesi ele alınmıştır. Destandaki kadınlar elde edilen bulgular doğrultusunda feminist yaklaşımlarla analiz edilmiş, toplumsal cinsiyet kavramı, bu kavramın şekillenmesine yardımcı olan ahlaki norm ve değerler sorgulanmış ve destan feminist teorik süzgeçten geçirilmiştir. *Rāmāyaṇa* Destanı'nda anlatılan toplumun ataerkil odaklı olduğu görüşünden yola çıkarak destanın Ralph T. H. Griffith'e ait olan İngilizce çevirisi detaylı bir okuma ile ele alınmış ve o dönemki toplum yapısının bu doğrultuda şekillenmesine yardımcı olan ikincil kaynaklar da çalışmada kullanılmıştır. Her ne kadar Griffith'in İngilizceye çevirisi esas alınarak tez çalışması yürütülmüş olsa da karakter ve hikâye analizinde yer yer başka çevirilere de başvurulmuştur.

Orijinali Sanskrit dilinde yazılmış olan *Rāmāyaṇa*'nın diğer çevirilerinin karşılaştırılması sırasında özel isimlerin Latin alfabesine aktarımında (transliterasyonda) eserler arasında farklılıklarla karşılaşmıştır. Söz konusu farklılıklar, tezde yer verilen kadın karakter isimleri üzerinden bir karşılaştırma tablosuyla Ek 1'de örneklendirilmiştir. Karşılaştırma tablosunda Ralph. T. H. Griffith (2008) ve Bibek Debroy (2017)'un İngilizceye, Korhan Kaya (2002) ve H. Derya Can ile Asuman Belen Özcan (2002)'in Türkçeye yaptığı çevirilerden oluşan dört farklı *Rāmāyaṇa* çevirisine yer verilmiştir.

Tezde, Sanskrit özel isimleri asıllarına uygun ve tutarlı biçimde Latin alfabesine aktarabilmek için Ek 2'de sunulan Devanāgarī Alfabeti Transliterasyon Tablosu kullanılmıştır. Tablonun oluşturulmasında dünya çapında en yaygın kullanılan transliterasyon sistemlerinden IAST esas alınmıştır. Bununla birlikte, Devanāgarī 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', 'cha', 'ca', 'cha', 'şa' ve 'sha' gösterimi kullanılmıştır.

Hint uygarlığına ait en önemli üç destandan birisi olan *Rāmāyaṇa* Destanı Tanrı Vishṇu'nun avatari olduğu kabul edilen Rāma'nın yaşamını ve maceralarını konu edinmektedir. Rāma'nın ormana sürgüne gönderilmesi, sürgün yaşamında başına

gelenler, karısı Sītā'nın Laṅkā kralı Rāvaṇa tarafından kaçırılması, Rāma ve Rāvaṇa'nın savaşı, Sītā'nın kurtarılıp Ayodhyā'ya getirilmesi, Sītā'nın iffetsizlikle suçlanması, ateşe yürümesi ve ardından ormana sürgün edilmesi olaylarını içermektedir. Kadının hayattaki tek amacının eşine hizmet etmek olduğu noktasının destanda defalarca vurgulanması, destanın birçok yerinde söylem analizi tekniği ile ortaya çıkarılan, erkeğin tanrısal özelliklerle anlatılmış olması, toplumsal yapının ataerkil çerçevede şekillendiğini ve kadın üzerindeki eril tahakkümün varlığını kanıtlar niteliktedir. Bu doğrultuda *Rāmāyaṇa* Destanı, kadınların yaşadıkları ve söylemlerinin analizi doğrultusunda psikanalitiğin etkisinin cinsiyet tabanlı araştırılmasına dayanarak psikanalitik feminizme ve özne oluşumunda etkili olan ben ve öteki ayrımından hareketle kadınlık meselesini tartışan varoluşsal feminist teoriye göre incelenmiştir.

Tezde, *Rāmāyaṇa* Destanı'nda anlatılan toplumun ataerkil olduğu görüşü, destanda yer alan kadın karakterler merkezindeki söylemler aracılığıyla ayrıntılı bir incelemeyle ortaya koyulmuştur. Bu çalışmayla, gücü elinde bulunduran erkek egemen toplum yapısının *Rāmāyaṇa* Destanı özelinde değerlendirilerek feminist çerçeve ile desteklenmesi amaçlanmıştır. Bu hedef doğrultusunda tez üç ana başlığa bölünerek detaylandırılmıştır. İlk bölümde feminizm, feminist yaklaşım türleri ve feminist yöntem hakkında geniş çaplı bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde tezin birincil kaynağı olan *Rāmāyaṇa* Destanı'nın şekillendiği, Hint edebiyatına ait olan ve kültürel yapının oluşumuna katkı sağlayan ikincil kaynaklara, destanın özellikleri, bölümlerin tanıtımı ve özet kısmına yer verilmiştir. Son bölümde ise destandaki kadın karakterler, karakterlerin kadınlık rolleri ve bu rolleri etkileyen faktörler feminist eleştirel yöntem değerlendirmesi ile ele alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST TEORİ

1.1. Feminizm

Feminizm politik ve sosyal hayatta kadın haklarının cinsiyet ayrımı yapılmaksızın eşitliğini savunan, oluşturulan toplumsal cinsiyet kalıplarının kadınlık rollerine etkilerini araştıran ve kabul görülen cinsiyet normlarının kadınların hayatları üzerindeki tesirini en aza indirmeyi amaçlayan inanç ve fikirlerin bütününe verilen addır. Feminizmin temel meselesi kadındır. İnsanlığın yarısını oluşturan kadınların toplumsal düzende arka plana itilmeleri, erkeklerin ataerkil sisteme itaat edecek kadınlar oluşturma isteklerinin toplumsal cinsiyet kavramı olarak ortaya çıkışı ve kadınların bu düzende seslerini duyurma çabaları feminizmin ele aldığı konulardır. Bu bağlamda feminizm farkına varma, çözüm yolları Rama ve mücadele sistemleri geliştirme sürecini kapsayan bir yaklaşımdır. Feminizm *“Robert Sözlüğünde; Kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin olarak tanımlan[ır]. [...] Latince kadın anlamına gelen femine sözcüğünden türetilen feminizm Fransızca’ya 1837’den sonra, (Feme-Kadın sözcüğünden türetilerek) İngilizce’ye ise 1890’larda womanism (kadıncılık) ismini alarak girmiştir”* (Sevim, 2005, s. 7). Feminizm yaklaşımı kadınların yalnızca kadın oldukları için karşılaştıkları problemleri, toplum içerisinde bulundukları konumu ve bu sebepten duyulan rahatsızlığı dile getiren, onlara çözüm yolları arayan ve kadınların sesini duyurmaya çalışan bakış açılarını içermektedir. *“Feminizmin temel objesi kadındır. Kadının toplumdaki statüsü, kadınların ev içi ve dışındaki rolleri, kadının ezilmişliği ve sömürüsü, cinsiyet farklılıkları, ataerkil toplum yapısı ve erkek egemen iktidar yaklaşımları ve baskıları geniş ölçekte tartışılan konulardır”* (Taş, 2016).

Feminizmin ortaya çıkmasında ve bir yaklaşım olarak tanınmasında bazı etkenler rol oynamıştır. Erkek egemen düzenin bilgiyi aktarımını kontrol eden mekanizmanın başında olması, bilginin dolayısıyla da bilimin ataerkil sistemin istek ve ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde hizmet etmesine yol açmıştır. Bilimsel bilgi erkeklerin isteklerine göre şekillendiği için kadınların beklentileri, arzuları ve ihtiyaçları göz ardı edilmiştir. Feminizmin bir kuram olarak meydana gelmesindeki temel problem şu şekilde açıklanabilir:

Geleneksel bilim, toplumsal konuları geniş bir alanda çözümlemesine rağmen, kadın konusunu ya hiç sorgulamamış ya da başka kavramsal ilişkilere bağımlı olarak incelemiştir. Bu durum, kadının da birey olduğu varsayımı ile meşrulaştırılmıştır. Feministler, kadınların toplumsallığının çözümlemesinde birey olmanın ötesinde, erkeklerden “analitik” olarak farklı bir çözümleme ile ele alınmaları gerektiğini savunmuşlardır. Bu nedenle, kadınların, birey kategorisine indirgenemeyeceklerini vurgulayarak, toplumsal özelliklerinin mevcut bilimsel yaklaşımlardan farklı bir kuramla ele alınmasını savunmuşlardır. (Ecevit, 2011, s. 34)

Kadının toplumsal konumunu, yaşadığı güçlükleri ve bu yolculukta karşısına çıkan cinsiyete dayalı her türlü provokasyon ile mücadeleyi kapsayan feminizmin esas problemlerini anlayabilmek, kadının tarihsel süreçteki yerini iyi bilmeyi gerektirir. Ancak tarihin kendisinin bir disiplin olarak üretme sürecinin içinde bulunması, yorumlanmaya açık olması ve yazım aşamasının belli bir zamana kadar erkek tekelinde bulunması, kadınların tarih boyunca yaşadıklarının, erkeklerin anlattıkları ya da yorumladıkları şekliyle bilinmesine yol açmıştır. Fatmagül Berktaş’a göre tarih bir sosyal bilim kategorisinde olduğu için iktidarın ve onu sürdürecekt olan zincirin önemli bir parçasını oluşturur. İktidar, kendi işine gelen kayırdığı grubun deneyimlerini aktarırken, diğer tarafta kalanlar marjinalleştirilmiş ve gruptan dışarıda tutulmuştur. Hal böyleyken kayda geçirilen ve yazılmaya layık görülen kısım erkekleri kapsarken, insanlığın yarısını oluşturan kadın tarih disiplininde kendisine yer bulamamıştır. Bu durum iktidarı elinde bulunduran erkeklerin tarih yazımının da başında olduğunun göstergesidir (Berktaş, 2003, ss. 19-20). Kadının kendi tarihini yazma eyleminde bulunamaması, tarihsel süreçte kadınların başından geçenlerin erkek anlatımıyla sınırlı olması ve bir bilim olarak tarihin yorumlanmaya açık olması gibi faktörler kadının tarihsel süreçte deneyimlediklerinin yazıya geçirilen kısmının doğruluğu noktasında okuyucuda şüphe uyandırmaktadır.

Kadınların başından geçenlerin ne şekilde anlatıldığı, anlatılanların yorumlanma şekli ve kaleme alan kişilerin erkek olması sebebiyle metinlerin yaşanmış olayları ne düzeyde gerçeğe bağlı aktarmış olduğu tartışmaya açıktır. Süregelen toplumsal düzeni devam ettirmek isteyen ve sistemi kendi çıkarları doğrultusunda yönlendiren erkek egemenliğinin kadın tarihini anlatırken ataerkil emelleri uğruna gerçeği değiştirip değiştirmediği de soru işareti barındırmaktadır. Dolayısıyla ‘İktidarın, bilginin ve bilgi kaynaklarının yönetiminde olan erkek, tarih yazımı konusunu da üstlendiği için kadın tarihini yazıya dökme noktasında ne kadar tarafsız olabilmıştır?’ sorusu zihinleri halen meşgul etmektedir. Öte yandan, kadın yaşantısını kaleme alma görevini yine kadınların yapmasının daha yansıtıcı olabileceği, erkeklerin kadın deneyimlerini temelde biyolojik farklılıklardan dolayı tam olarak aktarmayacakları şeklindeki görüşler de tarihin erkekler tarafından yazıya geçirilmiş olması konusuna getirilen eleştirilerdendir.

1.1.1. Kadının Tarihsel Süreçteki Konumu

Tarih içerisinde kadının konumu kronolojik olarak ele alındığında bakılması gereken en erken tarih yazının icadından önce yaşanmış Paleolitik Çağ adı verilen zamandır. Bu zaman dilimi incelendiğinde birtakım bulgularla karşılaşmak mümkündür. Andree Michel’e göre Paleolitik Çağ, kadınlarının durumu hakkındaki bilgilerin az olduğu bir dönemdir. Toplulukların yaşam tarzının avcılık ve toplayıcılık olması, tarihi iletebilme eyleminin yazının icadı ile başlaması ve Paleolitik Çağ’ın yazının icadından önce var olması kadınlarla ilgili bilinenlerin az veya yetersiz olmasına sebep olmuştur (Michel, 1993, s. 11). Elde edilen bilgi ve bulgular ışığında o dönem cinsiyet tabanlı bir yorumlama ile ele alınırsa R. Hawn Joseph *NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience* isimli eserinde Paleolitik Çağ’ı şöyle yorumlar:

Cinsiyete dayalı iş bölümünün olduğu avcı-toplayıcı topluluklarda kadının yeri büyük ölçüde ekonomide oynadıkları rol ile ilişkilidir. Kadınlar tarafından gerçekleştirilmiş olduğu düşünülen toplayıcılık aktivitesi Paleolitik Çağ insanların beslenme ekonomisinin %65’ini oluştururken, erkekler tarafından sağlanan av ürünleri ise bu ekonominin yalnızca %35’ini meydana getirmektedir. (aktaran Bostancı, 2014, s. 191)

Michel’e göre, bu dönemde kadınların toplayıcılık faaliyetlerini sürdürürken öte yandan da erkeklerle birlikte ava giderek besin faaliyetine destek oldukları düşünülmektedir. Ayrıca bu hayat tarzı geçimlerinin neredeyse hepsini kapsadığından avcı toplayıcı

toplumlarda besine ulaşmanın zorluğu nüfuslarını da etkilemiştir. Toplumdaki kişi sayısı azdır ve toplumsal yapıda kadının yeri oldukça büyüktür. O dönemde yapılan heykel ve heykelciklerin çoğu kadın cinsel özelliklerinin belirgin olduğu figürlerdir. Kadının doğurabilme ve çocuk sahibi olabilme özellikleri keşfedilip soyun devamının kadın üzerinden ilerlediği fikrinin bilinmesine karşılık erkeğinkinin henüz keşfedilmemiş olması durumu da kadını yüceltmış ve tanrıçalaştırmıştır. Bu sebeple o dönem sanatçılarının kadın figürlerini oluşturmaları kadının cinsel özelliklerinden etkilenmiş olabileceklerini gösterir. Ayrıca o dönemde kadınlar, kabileyi yönetebilmekte ve hazineyi koruması için kişileri göreve getirip, dilediğinde azledebilmekteydi (Michel, 1993, ss. 12-16). Tüm bu bilgiler ışığında genel bir yargıya varmak gerekirse; kadınlar Paleolitik Çağ'da toplumda söz sahibi olan, konum itibari ile erkekten üstün ve yüce kabul edilen varlıklardır. Sosyal ve kültürel hayatın devamlılığı kadının sorumluluğundadır. Dolayısıyla kadın şimdi bulunduğu konumun çok ötesindedir.

Kadının toplumsal konumu Sevim'e göre Birinci Neolitik Dönem esnasında da üstünlüğünü korumaya devam etmiştir. Devrim olarak kabul edilen bu dönem "[m]ilattan on bin yıl kadar önce iklim koşullarının bütünüyle değişmesi sonucu" gerçekleşmiştir (Sevim, 2005, s. 9). Göçebe toplulukların yerleşik düzene geçmesi ve bunun sonucunda avlanmanın azalması, avın yerini ilkel tarıma bırakması, tohum ve tahılın sürdürülebilir olduğunun keşfedilmesi Birinci Neolitik Dönem esnasında gerçekleşen olaylardır. Ayrıca bu dönemde kadınların taneleri öğütebilmek için büyük taş kapları kullanarak ilkel değirmenleri yapmış olma ihtimalleri ve çömlekleri de kullanarak tohumların yeniden kullanımı gibi pek çok tekniği icat etmiş olmaları yüksek ihtimalle kadınlara atfedilen işler olarak yorumlanabilir (Sevim, 2005, s. 10).

İkinci Neolitik Dönem'e gelindiğinde kadınların toplumsal konumunun gerilediği düşünülmektedir. Yerleşik yaşama geçildikçe tarımın ve verimliliğin artması, insanların avcı toplayıcı toplum yapısını terk etmelerini sağlamıştır. Yiyecek sıkıntısının yaşanmaması nüfus artışını beraberinde getirmiştir. Tarımsal üretim faaliyeti kadından erkeğe geçmiştir. Bu dönemde kasabaların yerini yavaş yavaş kentler almaya başlamıştır. Toprağın işlenip bir gelir kaynağı haline gelmesi özel mülkiyetin ortaya çıkmasına yol açmış ve sınıf çatışmalarını doğurmuştur. Kadın toplumda bir 'üretici hizmetçi' görevi görmeye başlamıştır (Michel, 1993, ss. 17-18). Toprağın işlenmesi ile erkek gücünün

yüceltilmesi kadının arka plana itilmesine ve otoriter gücün erkek olmasına yol açmıştır. Kadının o zamana kadar süregelen saygınlığı yok olmuş ve erkek fiziksel gücünün işe yaradığını fark ettiği için kadın üzerinde egemenlik kurmuştur.

Tüm bu değişimler erkeği ve onun gücünü daha öne çıkarttığı için dinlerdeki kadının üstün konumu kayboldu. Yine dinlerdeki Ana Tanrıça'nın önemini kaybetmesinin bir nedeni de erkeğin üremedeki rolünün öğrenilmiş olmasıdır. Bu devir anaerkilliğin hem ideolojik hem de ekonomik temellerinin yıkıldığı ve yeni bir anlayışa doğru gidildiği bir dönemdir. (Sevim, 2005, s. 10)

Mika Ahuvia ve Rena Lauer'a göre kadının değersizleştirilmesi ve ikincil konuma atılması onların birer üreme aracı olarak görülmeleri sonucunu doğurmuştur. Kadının çocuk sahibi olabilmesi, çocuklarının ve mirasçıların üretimini korumanın bir yolu olarak erkeğin kadın üzerinde güç sahibi olma durumunu artırmıştır. Öyle ki Aristoteles, hamile kadınların anne sağlığının korunması için egzersiz yapmaya zorlanabileceğini dile getirmiştir. Burada esas önemsenen anne sağlığından ziyade sağlıklı çocukların dünyaya getirilebilmesidir. Sağlıklı çocuk dünyaya getiremeyen ya da herhangi bir sebeple hamile kalamayan kadınlar kocaları tarafından kolaylıkla terk edilmekte ve evliliklerini kaybetmekteydiler. Dönemin yasa ve kuralları da bu yaklaşımı destekler nitelikte ilerlemiştir. Örneğin; Hammurabi Kanunlarına göre karısı kendisine bir çocuk doğurmamış olan erkek eşini kolaylıkla boşayabilmekte, Yahudi hukukuna göre kısır bir eş ile evli olan erkek ikinci kez evlenebilmekte ve Asur hukukunda çocuk doğuran kadınlar annelik yoluyla hak kazanabilmekteydiler. Kadınlar yalnızca biyolojik ve cinsel açıdan değil zihnen de sınırlılıkları olan varlıklar olarak tasvir edilmiştir. Bu histerik kadın imgesinin oluşumu, milattan önce beşinci yüzyıl Atina kaynaklarındaki aşırı duygusal ve mantıksız dişi ile metanetli ve mantıklı erkeğin ayrımını yapan hikâyelere dayanmaktadır. Roma hukukunda ise bu durum yasalarla somutlaştırılarak kadının fiziksel ve zihinsel olarak kendine bakma yeterliliğinin olmadığı belirtilmiştir (Ahuvia & Rena, 2022, ss. 75-76).

Sevim'in anlatımına göre yerleşik hayata geçiş ile kent sayısının artışı bilinen ilk uygarlıklar ve imparatorlukların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu uygarlıklarda kadının toplumsal konumu kendi içerisinde farklılık göstermektedir. Burada Asya ülke olarak, Batı ise dönem olarak anlatılmıştır. Eski Mısır'a bakılacak olursa; kraliçelerin yanı sıra

tapınakları yöneten kadınların da önemli hakları vardı. Kadınların sahip olduğu hakların o dönemki uygarlıklara nazaran Eski Mısır'da daha geniş olması kentleşmenin tam olarak sağlanamamasından kaynaklanmaktadır şeklinde yorumlanabilir. Firavunlar sıklıkla başkentlerini değiştirdikleri için, sabit bir yerde ikame etmediklerinden göçebe toplum yapısını sürdürmeleri, kadının toplumsal konumunda etkili olmuştur. Eski Mısır'da özellikle ayrıcalıklı sınıftaki kadınların mülk edinme ve mirastan pay alma gibi birtakım hakları da vardı. Asalet ve soy yalnızca kadınlar için değil erkekler için de toplumsal değeri belirleyen önemli öğelerdendi. Kralın soyunun saflığına önem verilmesinden dolayı çoğu kez yöneticilerin kız kardeşleri ya da kızlarıyla evlenme durumları olabiliyordu. Ayrıca kralın tek eşi olma gibi bir zorunluluğu yoktu. Savaşta elde edilen cariyeler ya da başka ülkelerden kendisine hediye olarak verilen kadınlar da kralın hayatında yer alıyordu (Sevim, 2005, ss. 12-14). Erkek evlilik süresince bir mülke/eşyaya sahip olursa bunun üçte ikisi erkeğe, üçte biri ise yasalara göre kadına ait olurdu. Kocanın sahip olduğu mülkü satmasına izin verilmesine rağmen, eğer satarsa yerine sattığına eşdeğer mülkü eşine vermesi gerekiyordu. Evlilik sırasında kadının bahsi geçen üçte birlik payı boşanma ya da kocanın ölümü durumları dışında kontrol etme hakkı yoktu. Bunlara ek olarak boşanma konusuna gelindiğinde hem kadının hem de erkeğin boşanma hakkı mevcuttu (VerSteeg, 2021, s. 9).

Sümerler'de kadının toplumsal konumu Eski Mısır ile karşılaştırıldığında kötüydü. Erkekler karılarını öldürebiliyor ve kendi borçlarına karşılık onları satabiliyordu. Ziggurat isimli tapınaklarda kadınlar kâhinlere hizmetçilik yapmaktaydılar. Yine bir Mezopotamya uygarlığı olan Babillilerde de durum ele alınan uygarlıklarinkine benzerdi. Tapınak dışında fuhuş toplum tarafından yasak değildi. I. Saragon döneminde Babillilerde kadınların birden çok kocası olabiliyordu. Ancak Uro-Kagina döneminde bu uygulama yasaklanmış ve birden fazla kocaya sahip olan kadınlar cezalandırılarak nehre atılmıştır. Babillilerde kadın eş, cariyeye ya da kuma da olsa bir çocuk doğurmalıydı. Kadın kısır ise erkek ile arasında belli bir tazminat karşılığı boşanma gerçekleşebilmekteydi. Kadının dul kalması ya da kocasının onu terk etmesi halinde çocukların velayeti kadına kalır ve istediği zaman yeniden evlenebilirdi (Sevim, 2005, s. 14).

Antik Yunan'da ise;

[K]adınlar genel olarak Arkaik ve Klasik dönemde festivaller dışında, tek başlarına sokağa çıkamazdı. Dışarı çıkabilen kadınlar da erkeklere ve erkeklerin bir arada bulunduğu toplantılarda hizmet veren hetairalar, dansçılar, müzisyenler ve yoksul kadınlardı. Erkekler toplantılara katılır, mahkemelerde bulunabilir; ayrıca oy kullanma, yönetme hakları da vardı. Atina demokrasisinde kadın erkek eşitliği yoktu. Kadınların seçme-seçilme, memur olma ve siyasi toplantılara katılma hakları yoktu. (Uslu, 2018, s. 50)

Olimpiyat oyunlarına sadece erkeklerin katılma hakları vardı. Erkek, karısını tek taraflı olarak boşayabiliyordu. Miras erkek çocuklarına devredilebilirdi. Ancak kişi bir erkek çocuğa sahip değilse, mirası kızından olan erkek torununa bırakabilirdi (Sevim, s. 15).

Bir diğer köklü uygarlık olan Çin'e bakıldığında ise durumun Eski Yunan'dan daha kötü olduğu görülmektedir. Kadının durumunun böylesine kötü bir hal almasında Çin'de egemen olan iki büyük düşünür Konfüçyüs ve Lao Zi'nın savunduğu düşüncelerin etkili olduğu söylenebilir. Lao Zi'nın düşünce ve öğretileri Taoizm olarak adlandırılmaktadır. Bu düşünceye göre eril olan 'Yin' ile dişil olan 'Yang' var olan bütün sistemi düzenlemektedir. Konfüçyüs'a göre ise gökyüzü erkeği, yeryüzü ise dişiye temsil etmektedir. İkisi uyum içerisinde, ancak gökyüzünün üstün olduğu ve yeryüzünün hâkimi olduğu unutulmamalıdır. Kadının toplum içerisindeki konumuna bakıldığında ise, eşi ya da kocası ile aynı ortamda olan kadının ancak onlar izin verdiği müddetçe konuşabildiği kayıt altına alınan bilgiler arasındadır. Eski Çin'de dul olan kadınların ikinci kez evlenmelerine müsaade edilmezken erkekler birden fazla kadın ile evlenebilirlerdi (ss. 17-18).

Roma İmparatorluğu'nda kadının toplumsal konumu incelendiğinde aile kavramının ön planda olduğu gözlemlenmektedir. Iulia Par ve Daniela Stanciu'ya göre aile, Roma toplumunun gelecek nesillere aktarılan ahlaki değerlerin ve sosyal statünün taşınmasında önemli bir kurumu temsil etmektedir. Burada bahsi geçen aile 'pater familias' olarak adlandırılan evin başlıca otoritesi olan aile babasını yani erkeği sembolize etmektedir. Bu bölünmez ve sınırsız olan otorite gücünü yasal olarak, karısı, öz veya evlat edinilmiş çocukları, ev köleleri, uzak torunları, evcil hayvanları, taşınabilir ve taşınmaz bütün varlıklar üzerinde kullanırdı. Evlilik kadın ya da erkekten herhangi birinin kararı ilan etmesiyle sonlanabilirdi. Herhangi bir standart yasal prosedürü olmamasına rağmen, boşanma hızlı ve yaygındı. Erkek, herhangi bir zamanda herhangi bir sebep olmaksızın,

evliliğinde başında aldığı çeyizin yarısını geri verme koşulu ile boşanabilirdi. Çocuklar erkekte kalır, anne onları ancak kocanın rızası ile alabilirdi. Roma toplumunda zengin kadınlar önemli bir statüye sahipti. Çünkü eğitimleri için normal bir vatandaştan daha fazla para harcanırdı. Temel düzeyde okuma ve yazma bütün Roma vatandaşlarına öğretilirdi ancak üst ve orta sınıfa dâhil olan kızlar için aileleri daha da ileri giderek daha fazla bilgiye ulaşabilmeleri için onlara özel öğretmen tutarlardı. Tüm bu çabaların nihai amacı, onları daha akıllı hale getirmek, böylece hanelerini daha iyi idare edebilmelerini ve kocalarını neşelendirmelerini sağlamaktı (Par & Stanciu, 2019, ss. 289-296).

Bazı toplumlarda erkeğin güç gösterisi olarak bir ya da daha çok erkek çocuğuna sahip olma beklentisi vardır. Kız çocuğuna sahip olmak hoş karşılanmayan, istenmeyen bir durumdur. Erkek çocuk büyüyüp savaşçı olarak yetiştirilecek ve ilerde aileyi düşmanlara karşı koruyacaktır ancak kız çocuğunun savaşçı bir vasfı yoktur. Potansiyel bir askeri güç olarak aileye fayda sağlamayacağı düşünüldüğünden değersizdir. Bu sebeple bazen ilkel toplumlarda kız çocuğu doğduğunda terkedilmiş veya öldürülmüştür. Güney Asya coğrafyasında şekillenmiş olan Hint uygarlığı da bu düşüncenin beslendiği bir toplum yapısına sahiptir. Eldeki veriler Vedik dönemde eski Hindistan’da da kız çocuğunun erkek çocuk kadar hoş karşılanmadığını göstermektedir. Hindu inancının temel dini metinlerini oluşturan dört ‘Veda’dan sonuncusu olan ve gündelik yaşama dair bilgilerin de yer aldığı *Atharvaveda*¹’ da erkek çocuk doğurmak için gerekli tılsım ve ritüeller yer almaktadır. Bunun yanı sıra Vedik dönemde toplum kadının yeniden evlenmesine izin vermiştir ve bu durum oldukça yaygındır. Ancak zaman geçtikçe dul kadınların yeniden evlenmesi ve kastlar arası evlilikler yasaklanmıştır. Milattan sonra 5. yüzyılda kadınların kendilerini ölen eşlerinin cenaze ateşinde yakma geleneği olan *Sati* yaygınlaşmaya başlamıştır. Orta Çağ’a gelindiğinde kız bebeklerin öldürülmesi geleneği Hint toplumunun bazı bölgelerine sızmıştır. Bunun sebebi ise kız çocuklarının bütün sefaletin kökü ve bitmeyen sıkıntıların kaynağı olarak görülmesidir. Vedik dönem kaynaklarına bakıldığında evliliğin kutsal olarak kabul edildiği, evlenmeyenlerin günahkâr olduğu düşüncesi vardır ve evliliğin insan hayatında kutsal bir dönem açtığı düşüncesi mevcuttur. Burada bahsi geçen evlilik erkekler için değil, kadınlar için zorunlu hale getirilmiştir. Bu cinsiyetler arası farklı muamelenin sebebi evli olmayan bir kadının toplumda evli

¹ *Atharvaveda; Vedalar* (kutsal kitaplar)’ın dördünden biridir. Sanskrit dilinin en eski biçimiyle M.Ö. 1500-1000 yılları arasında yazıya geçirildiği düşünülmektedir (Kaya, 2003, s. 203).

olmayan bir erkeğe göre daha büyük risklerle karşı karşıya kaldığı gibi bir düşüncenin toplumca kabul edilmiş olmasıdır. Ayrıca yine Vedik dönemde ‘levirate’ olarak bilinen kadının ölen kocasının erkek kardeşi ile evlendirilmesi geleneği de oldukça yaygındır. Dini açıdan Buddhizm ve Caynizm’de kadın konusuna bakıldığında; Buda, kadınları tapınağına kabul etmekte isteksizdi ve Caynistler, kadınların erkek olarak yeniden doğmaları dışında asla kurtuluşa eremeyeceklerine inanıyorlardı. Hem Buddhizm hem de Caynizm’de rahibeler keşişlerden daha sıkı bir denetime sokuldu ve keşişlerin koruması altına alınarak yalnız kalmamaları kararlaştırıldı. 100 yaşına gelmiş dahi olsa bir rahibenin bir keşişin önünde saygıyla eğilmesi kuralı getirildi. Bunlara ek olarak; bir rahibenin asla bir keşiş cemaatinin önünde vaaz veremeyeceği, ancak keşişler arasından seçilen bir rahibenin cemaatinden önce vaaz verebileceği gibi birtakım kurallar da eklendi (Altekar, 1938). Bu bilgiler ışığında Eski Hint Uygarlığı’nda kadının konumunu değerlendirmek gerekirse yukarıda bahsi geçen uygarlıklardan çok da farklı olmadığı görülür. Kadın, erkek egemen toplumsal düzende ötekileştirilen ve arka plana itilendir.

Tarihsel süreçler içerisinde Orta Çağ kadının yeri ve önemi noktasında incelenmesi gereken bir dönemi oluşturmaktadır. Orta Çağ, Roma’nın doğu ve batı olarak ayrıldığı 395 yılıyla başlayan bir dönemdir. Hristiyanlığın ilk zamanlarına denk gelen bu dönem kadın tarafındaki gelişmeler açısından olumlu bir dönemdir. “6. ve 7. yüzyıllarda, her ne kadar, kilise ileri gelenleri, kadınları kilise hiyerarşisine girme hakkından yoksun bırakmış ve yazılarını, geçmiş yüzyılların anti-feminizminden arta kalmış şeylerle doldurmuş olsalar da kadınların, tarıma açılmamış bölgelerde manastır kurmalarına engel olmadılar” (Michel, 1993, s. 24). “Keşişler ve rahibeler, eski bilgileri saklamakta ve Hristiyanlaştırdıkları yeni şeflere danışmanlık yapmakta aynı ölçüde sorumluluk almaktaydılar. Denetledikleri topraklar ve yönettikleri insanlar yönünden, manastır kurucusu olan bu kadınların gücü, erkeklerinkine eşitti, hatta bazen daha üst mertebede bulunan piskoposların gücünden aşağı kalmıyordu” (Michel, 1993, s. 24). “7. yüzyılda hem Fransa, hem de İngiltere’de yaygın olan manastır biçimi, karma manastırlardı. Bu manastırlarda yaşayan kadın ve erkekler aynı kurallara uyarlardı; otoritesine tabi oldukları üst yöneticileri ortaklı. Üst yöneticiler genellikle kadındı” (ss. 24-25).

13. yüzyıla kadar kadınlar hem dini anlamda aktif olmuşlar hem de ticari hayatın içerisinde üretime çeşitli meslek gruplarında yer alarak destek olmuşlardır. Üretimde

kadın ustalar yetiştirme işinden, hekimlik, terzilik, fırıncılık, lokantacılık gibi birçok meslek koluna varana kadar aktif olarak yer alabilmekteydiler. 13. yüzyıla gelindiğinde ise kadınların toplum içerisindeki konumu negatif yönde değişmeye başlamıştır (Sevim, s. 24). Bu değişimin en büyük nedeni imparatorlukların yıkılıp yerine feodalizmin gelmesidir. Peki feodalizm ne anlama gelmektedir?

Feodalizm, bir diğer adıyla derebeylik, başta Avrupa'nın Orta çağ döneminde olmak üzere tarihin ve coğrafyaların belli bölümlerinde rastlanan bir yönetim biçiminin ve sosyal, ekonomik, siyasi örgütlenişin adıdır. Merkezi otoritenin zayıf olduğu ve yerel otoritelerin söz hakkının bulunduğu feodal düzende hiyerarşik bir yapı hakimdir ve yöneten-yönetilen (süzeren-vassal) ilişkisine dayalı bir yaşam gözlenir. (Şahin, 2021, ss. 2-3)

Feodalizm, Orta Çağ'da ve sonrasında etkilerini yalnızca siyasi hayatta değil sosyal ve kültürel hayatta da gördüğümüz, başladığı coğrafya itibarıyla yalnızca Avrupa'yı değil, Doğu'daki toplumları da etkileyen bir yönetim biçimi olmuştur. Feodalizmin her coğrafyada etkili olan en önemli noktası erkek egemen toplum yapısını güçlendirmesi ve otoritenin belirlediği bugün de halen etkilerini görebildiğimiz toplumsal cinsiyet rollerini inşa etmesidir. Bir nevi cinsiyet eşitsizliğinin başladığı ve ataerkil yapıların oluştuğu dönem feodal dönem ile eşzamanlıdır. Bu dönemde okuduğumuz edebi ve tarihi eserlerdeki kadın imgesi ataerkil yapının merceğinden geçmiş ve öyle aktarılmıştır. O dönemde varlığını oldukça genişleten kilise, feodalizmi destekleyen öğretileri topluma yayarak ailede babayı, toplumsal alanda feodal lordları yüceltmıştır (Şahin, ss. 2-3). Bu dönemden sonra kadınların mahkeme önünde tanık olma hakları ellerinden alınmış, hukuki işleri için kendilerine bir vasi tayin edilmiştir. Gregoryan Devrim ile kiliselerde yüksek pozisyonlarda bulunan kadınlar görevlerinden uzaklaştırılmıştır. Okullar ve yüksek eğitim veren kuruluşlar kilise çevresinde oluşturulmuş ve kadınların girişine kapatılmıştır. Yine 12. yüzyılda başlayan ve 15. yüzyılda doruk noktasına ulaşan büyücü avı ile sayısız kadın cadılık gerekçesi ile suçlanmış ve yakılarak öldürülmüştür (Sevim, 2005, ss. 24-25).

Yeni Çağ'a gelindiğinde kadının durumu daha da kötüleşmiştir. Bu çağdaki burjuva sistem kadının ev içerisine hapsedilmesini yüceltiyordu. Kadın evde kalmalı, çocuklarına bakmalı ve erkeğe hizmet etmeliydi. Atölyelerde çalışan kadınların ücreti erkeklerinkine oranla düşük, hatta bazı çevrelerde erkeğinkinin yarısı kadardı. Bu durum kadınları ev

içerisinde kalmaya mecbur bırakıyor ve sosyal hayattan bir adım daha uzaklaştırıyordu. Çalışmak zorunda kalan kadınlar, zengin ve soylu ailelerin yanında hizmetçilik yapıyor ve evin efendisinin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak zorunda kalıyorlardı. Fakat bu durum, evin kadınının yadırgamadığı ve toplumca kabul edilmiş bir âdet olmuştu. Yani toplumsal yapı aldatma konusuna bir şekilde göz yumuyordu. Üst sınıflarda kadının bu durumu hoş karşılanırken, konu alt sınıflara geldiğinde kadınların kocalarını aldatmaları hoş karşılanmıyordu. Evlilikte erkeğin üstünlüğü o dönemki çeşitli yasalarla da desteklenmişti. Örneğin; 1650’li yıllarda erkek karısını döverek öldürse bile cezalandırılmıyordu ancak öldüren kadın ise cezası toplum önünde yakılmaktı (Sevim, 2005, ss. 27-28).

Yeni Çağ’da yaşanan bunca olumsuzluğa rağmen kadınlar tarafından sergilenmiş direniş hareketleri de görmek mümkündür. Kadınların konumundaki gerilemeye kesin olarak direnenler kraliçeler ve soylu kadınlardı. Bunlara örnek olarak şu kişiler verilebilir; Kastilyalı Isabella (1451-1504) İspanya’yı kocasının yardımı olmaksızın birleştirmeye çalıştı, Navarrelı Marguerite (1492-1549) barış için mücadele ederek ünlü bir yazar oldu, Elisabeth Tudor (1533-1603) İngiltere’nin denizlerde hâkimiyet kurmasını sağladı. Bu dönemde bütün direniş hareketinin soylu kadınlardan geldiğini söylemek yanlış olacaktır. Halktan bir kadın olan Jeanne d’Arc (1412-1431) bedelini ağır ödese de büyük bir cesaret örneği sergilemiştir. Dahası, yeni açılan okullara kız öğrencilerin alınmamasına karşılık İtalyan bir genç olan Angela Marici de Brescia, 1537’ de bekar ve yetim kızların eğitim gördüğü bir kurum olan Ursulinler Tarikatı’nı kurmuştur. Montaigne’nin evlat edindiği Marie de Gournay (1566-1645) *Kadınlarla Erkeklerin Eşitliği ve Hanımların Şikâyeti* isimli o dönem kadınlarını anlatan bir kitap yazmıştır. Bu sayede ilk feminist direnişler Rönesans ile beraber filizlenmeye başlamıştır (Michel, ss. 38-39).

Tarihsel süreç değerlendirildiğinde ele alınması gereken bir diğer dönem ise Rönesans ve sonrasıdır. Rönesans, Avrupa başta olmak üzere toplumsal, sanatsal ve siyasi hayatta çeşitli köklü değişikliklerin yaşandığı, insanlık tarihinin sanata, yeniliğe ve entelektüelliğe doydugu bir dönem olarak tasvir edilir. “15. ve 16. yüzyıllarda yerleşik düşünceleri, giderek dünyayı alt üst eden bir değişme yaşandı: Rönesans. Saray şiirlerinin esin kaynağı olan kadın toplum hayatında daha aktif bir rol almaya başladı. Kendini eğitti ve yazmaya başladı” (Bendason, 1990, ss. 31-32). Ancak kadının kendini

geliştirmesi, eğitim için çabalama arzusu ve birikimlerini paylaşma isteği erkek egemen toplum tarafından hoş karşılanmadı. 16, 17 ve 18. yüzyıllarda kadınlar kendilerini görüşlerine değer vermeyi reddeden ataerkil bir sistemin içinde buldular. Bu yüzyıllarda meydana gelen kültürel ve politik olaylar kadın sorunlarına olan ilgiyi artırırken, 18. yüzyılın sonunda kadınlar kendilerine yapılan adaletsizliklere karşı seslerini daha da yükselttiler. Feminizm o dönemlerde bir reform olarak ortaya çıkmamış olmasına rağmen birçok kadın, yıkıcı ve yaratıcı yöntemlere başvurarak direniş gösterdi. 16. yüzyıl Avrupa'sı kadınların sosyal ve kültürel alanlara girişini kısıtlarken, onları adeta ev içerisine hizmetçi olarak hapsetti. Kadınlar, aileleri ve özellikle de kocalarının daha iyi olabilmelerine olanak sağlayan ev içi uğraş ve faaliyetlerine yönlendirildiler. Kadınların eğitim hakkı ahlaki yozlaşma ve toplumsal kadın erdemine zarar verdiği gerekçeleriyle engellenmeye çalışıldı. Ataerkil toplumsal yapının cinsiyet rollerine karşı çıkan kadınlar, toplumdan sürgün edildi ya da daha kötü sonuçlar ile karşı karşıya kaldılar. Din bahanesiyle kilisenin kadına özel bir alan bırakmaması durumuna karşılık, kadınlar bu dönemde dinin kendilerine tanıdığı iç gözlem durumunu, düşüncelerini ve yaşadıklarını yazıya dökerek anlatabilme fırsatına çevirdiler. Kendileri ifade edebilmenin yolu olarak ya özel mektuplar ya da otobiyografiler yazdılar. 17. yüzyıla gelindiğinde de kadının konumu açısından önemli bir değişiklik yaşanmadı. Kadınlar politik hayatta aktif bir şekilde rol alamamalarına rağmen, aile ve yerel toplum içindeki kadın rolleri onların politik hayatı etkilemelerine bir şekilde izin verdi. Bu dönemde kadınların politik görüşlerini ve var olan sistemi eleştirmeye yönelik fikirlerini açıkça ifade etmeleri yönündeki cesaretleri kırılmaya çalışılsa da, birçok kadın kişisel fikir ve görüşlerini dini yazıların arkasına sığınarak kamuya açıklayabildi. Elbette bazı kadınlar şahsi fikirlerini açıklarken o dönem şartlarında çok da şanslı olamadılar. Düşüncelerini açıklamanın bedelini çoğu kez hayatlarıyla ödemek zorunda kaldılar. Bunlardan bir tanesi de Mary Dyer'dı. Dyer, Quaker'ları² koloniden sürgün eden Massachusetts yasalarına defalarca meydan okuduğu için asıldı. 17. yüzyıl boyunca, kadınlar yazılarında dini kaygıları gütmeyle devam etseler de özel dergiler ve mektuplar yoluyla kendilerini özgürleştirmenin ve düşüncelerini ifade etmenin yollarını buldular. Örneğin; Mary Rowlandson'un 1682 yılında yayınlanan tutsaklık anlatısı da böylesi bir ifade şeklinin eseridir. Anlatı,

² Quaker: 1650'li yıllarda George Fox tarafından kurulan 'Dostlar Cemiyeti' bünyesinde toplanan, resmi törenlere, savaş ve şiddete karşı çıkan Hristiyanlardan oluşan dini topluluktaki herhangi bir kimseye verilen addır (Oxford Learner's Dictionaries, 2024).

görünürde kişisel olarak yazılmış ancak kamuya açılınca başarı elde etmiştir (Bomarito vd., 2005, ss. 101-102).

Bu dönemde matbaanın icadıyla beraber Batı'da eski Yunan ve Latin eserlerinin basılması ve pek çok kitleye ulaşması mümkün olmuştur. Entelektüel bilgilerin dolaşımı hızlanmış, öte yandan da kilise İncil'in basılıp özellikle alt tabakadaki sınıfa okutulması için gayret göstermiştir. İncil'in daha fazla insana ulaşması hedeflendiğinden pek çok dile çevirisi yapılmış ve basımında Rönesans'ın en önemli buluşu olan matbaa kullanılmıştır. Bu esnada toplumsal, siyasi ve kültürel alanda yaşanan değişikliklere din de dahil olmuş ve yeni bir mezhep olan Protestanlık ortaya çıkmıştır. Bu mezhep, kiliseye karşı gelen ve yeni düzenlemelerle dinde reformu başlatan Martin Luther önderliğinde tarih sahnesinde yerini almıştır. Martin Luther, evliliğin kutsanmış bir şey değil dünyevi bir iş olduğunu ve sohbetlerinde kadının evde oturması gerektiğini dile getirmiştir. Dünyada böylesi gelişmeler yaşanırken kadın dışarda tutulmuş, anne ve eş olarak kadınlık rollerin yerine getirmesi beklenmiştir (Bendason, 1990, ss. 31-33).

18. yüzyıla gelindiğinde İngiliz kültürel devrimi boy gösterdi. Bu devrim ile beraber orta sınıf insanın alım gücü ve tüketim ihtiyacı artarken kadınlara verilen roller de değişmeye başladı. Kadınlar orta sınıfın ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için ticarete kendilerine doğrudan bir yer buldular. Alt ve orta sınıftan kadınlar bu gelişme ile beraber kendilerine sunulan ev dışı alanlardaki işlerde çalışırken, üst sınıf kadınlar statülerini halen koruyabilmek durumundaydı. Tüketimdeki artış, modanın değişimi ve gösterişin hızla artmasına sebep oldu. Kültür devrimi, alt sınıflardaki insanların okur yazarlık oranlarını artırdı. Bu artış süreli yayınların da paralel olarak artışını sağladı. Aristokrasi çevrelerinde yazma eylemi kaba ve bayağı olarak görülse de, orta sınıf kadınlar genelde ev yaşamı ile alakalı yazılar yazarak fikirlerini sunabilecekleri bir pazar buldular. Süreç boyunca alanlarını genişleterek yeni konulara ve en sonunda kalemlerini kendi haklarına, yapılan haksızlıklara doğrulttular. Mary Wollstonecraft gibi kadınlar, toplumsal kısıtlamalara karşı çıkarak kadın hakları kapsamında kamuoyu önünde bir konuşma yaptı. Bu dönem ezici bir çoğunlukla erkek haklarından yana olsa da evlilik yasaları kamuoyunda tartışmaya açılabilir. Dünyanın her yerinden kadınlar siyasal ve sosyal haklarını geliştirebilmek ve değiştirebilmek için harekete geçtiler. Rusya'nın Katerina'sı 1762 yılında oğlunun mirastan mahrum bırakılmasını engellemek için bir darbe hazırladı. Tahtı

bağımsız bir şekilde yönetti ve bu uğurda yükselişini engelleyen erkeklerden uzaklaştı. Gücünü koruyabilmek adına bekar kaldı. Fransa'da Olympe de Gouges, yeni Fransa Cumhuriyeti'nden kadınlar için hak eşitliği talep etti ancak 1793 yılında giyotinle idam edildi. Yine aynı yıl fikirleriyle birçok siyasetçiyi etkileyen, kadınların sosyal ve politik hakları için mücadele eden Madame Roland da vatana ihanet suçuyla idam edildi. Afro Amerikalı bir köle olan Phillis Wheatley, yazdığı şiirlerde köleliği ve İngiliz emperyalizmini ele alarak dikkat çeken bir kadın karakter olarak hafızalara kazındı. Kadınlar bu dönem ile birlikte seslerini daha çok duyurmaya ve kadın hakları konusunda direniş göstermeye devam ettiler. Bu yüzyıl, gelecekteki aktivist kadınlar için bir umut ışığı yakarak kadın haklarını ilerletme davasının da yolunu açtı (Bomarito vd., 2005, ss. 102-103).

19. yüzyıla gelindiğinde Sanayi Devrimi'nin etkilerinin büyümesi, fabrikaların ve seri üretimin gücünün artması, modernleşme ile şehirlerin ön plana çıkması vb. gibi birçok gelişme yaşanmıştır. Bu yüzyılın sonlarına doğru bireyselliğin yavaş yavaş kendini göstermesi, kadınların her şeyden önce birey olma fikrinin merkezinde yaşadıkları zorlukları, çalışma koşullarını ve ücretlerini, doğum sebebiyle işverenler tarafından haklarının korunmaması gibi birçok konuyu sorgulamalarına yol açmıştır. İlk feminist hareketliliğin bu yüzyılda yankı bulduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Feminist hareketlilik ve kadınların toplumda bir yer bulabilmek adına hak arayışında olmaları elbette ki her coğrafyada aynı periyotta gerçekleşmemiştir. Bu nedenle başlangıç noktasının Batı olması, perspektifi o yöne çevirmeyi zorunlu hale getirmiştir.

Batı'da yaşanan gelişmelere bakıldığında 19. yüzyıl, Avrupalı ve Amerikalı kadınlar için cinsiyet eşitsizliğinin yaşandığı bir çağ olarak bilinir. Bu yüzyılın başında kadınlar oy kullanma, dava açma, mahkemelerde tanık olma, evlilikten sonra kişisel mülkiyetin üzerinde kontrol, çocukların velayeti ve yükseköğrenim kurumlarında eğitim görme gibi siyasal ve sosyal hakların neredeyse çoğundan mahrumdular. Kadınlardan toplum düzeninin sağlanması adına babaları ve kocalarına itaat etmeleri beklenmekteydi. Meslek tercihi bakımından da sınırlı olan kadınlar, orta ve üst sınıfa dahillerse genellikle evde kalıp çocuklarına bakarken, alt sınıf kadınlar düşük ücretli ev hizmetçileri olarak ya da fabrikalarda işçi statüsünde çalışarak yaşamlarını sürdürmekteydiler. Sanayileşme ile birlikte piyasa ekonomisinin büyümesi aile hayatında birtakım değişikliklere yol açtı.

1830’lardan sonra meydana gelen hızlı ticari büyüme, işletmelerin lokalden merkeziye doğru ekonomi alanlarını genişletmelerine imkân sağlamıştır. Bu doğrultuda büyük şehirlere göçler ile üretimin merkezi olan ailenin yerini yaşamlarını ev dışında kazanan işçiler almıştır. Burada bahsedilen işçilerin geneli erkekler olurken, kadınlardan çocukları büyütme, temizlik yapmak gibi ev içi işlerin sürdürülmesi beklenmekteydi. Bahsi geçen bu yüzyılın üçte ikisini kapsayan Viktorya Dönemi, kadınları ev içersine katı kurallarla hapsedtiği için toplumsal cinsiyet kutuplaşmalarının zirve yaptığı bir dönem olarak akademisyenler tarafından da eleştirilmiştir. O dönemde yapılan kadın tasvirleri genelde kadını özel/ev içi alan ile özdeşleştirmiş ve erkeğe kıyasla daha sınırlı bir alan içersine yerleştirmiştir. Öte yandan, bu olumsuz tasvirlerin yanında kadın bazen ahlakın ve sosyal uyumun koruyuculuğunu üstlenen cinsiyet olarak da olumlu imajlarla anlatılmıştır. Kadınlar bu imajı, mahrum bırakıldıkları kamusal alana erişim için araç olarak kullanabilmişlerdir. Bu yüzyılda toplumsal dönüşümün gerekliliğine vurgu yapan Angelina ve Sarah Grimké, Charlotte Brontë, George Eliot, Elizabeth Gaskell gibi isimler, kadınların beklentilerini dile getirerek onların sesleri olmuşlardır. Yazdıkları eserlerle, mektuplarla, broşür ve konuşmalarla on dokuzuncu yüzyıl kadınına dayatılan sorumluluk ve beklentileri dile getirmişlerdir (Bomarito vd., 2005, ss. 1-2).

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında, en ilkel dönemden yirminci yüzyıla kadar kadının tarihsel süreçte yaşadıkları ele alınmıştır. Kadın konusuna tarihsel bir boyut kazandırmak, onların deneyim ve mücadelelerini anlayabilmek için oldukça önemlidir. Elde edilen bilgi ve bulgular belli bir zamana kadar tarihi yazıya döken erkek egemenliğinde olmuş ve belki de hikayeleri yarım kalan, sesleri günümüze ulaşmamış ya da bir şekilde ulaştırılmak istenmemiş sayısız kadın olsa da başvurulabilecek tek kaynak yine erkek egemenliğinde yazılmış tarih ile yapılabilmektedir. Tarihin sosyal bir bilim oluşundan dolayı elde edilen verilerin erkek tekelinde kayda geçirilmiş olması araştırmanın yönünü yine eril perspektife çekmiştir. Belirli bir zaman dilimine kadar tarih yazımında merkez olan erkekler, kadınlardaki farkındalık anından sonra yazım sürecini onlarla paylaşmak zorunda kalmışlardır.

1.1.2. Feminizmin Tarihçesi

Feminizm, içerdiği konular, süreçler, kazanılan haklar ve kadınların seslerini duyurma yolundaki eylemleri doğrultusunda akademik zeminde ‘dalga’lara ayrılmıştır. Tarihsel bir

süreç olarak feminizmin birinci, ikinci ve üçüncü dalga şeklinde ayrılmasına, hangi dalga hareketlilikte neler yaşandığına kısaca değinilecektir. Veri tabanları ve bilgi akışını sağlayan kitap, dergi ve makaleler aracılığıyla yapılan literatür araştırmasında bu hareketliliğin üçten fazla olduğu gözlemlenmiş olup, çalışmada ilk üç dalga feminist hareket incelenecektir. Hareketlilik, çalışma çerçevesinde üç kısımda ele alınacak olsa da devam eden bir süreç olduğu bilinmelidir. Bu bağlamda feminizm sona ermiş değil, dinamik bir yaklaşımdır.

Fransız İhtilali ve Aydınlanma Çağı dünyadaki dengelerin ve toplumsal yapıların değişmesine, alışlageldik olanın sorgulanmasına olanak vermiştir. Özellikle Fransız İhtilali ile beraber her ulusun kendi devletlerini kurabilecekleri fikrinin yaygınlaşması, milletlere seçme özgürlüğünü vermiş ve bu özgürlüğün lider seçiminde de ön plana çıkmasını sağlamıştır. İlk etapta bahsedilen seçme ve seçilme özgürlüğünün yalnızca erkeklerin özelinde olması ilerde kadınları rahatsız ederek feminist aktivistliğin fitilini ateşlemiştir. Aydınlanma Çağı ile birey fikrinin ön plana çıkması da kadınların birey olma yönündeki eksiklerini fark etmelerine ve bu duruma müdahale etmelerine yardımcı olmuştur. Yaşanan bu gelişmeler kademeli olarak kadınların özgürlük arayışlarını ve dolayısıyla feminist hareketliliği doğurmuştur. Bu doğrultuda ilk olarak ‘dalga’ adı altında birleştirilen birinci dalga feminizm ele alınacak olursa; Ania Malinowska’nın “Waves of Feminism” makalesinden destek alınabilir. Malinowska’ya göre; birinci dalga feminizm, 1800’lerin başı ile 20. yüzyılın ilk on yılları arasındaki dönemi kapsayan Avrupa ve Kuzey Amerika, Mısır, İran ve Hindistan’da yayılan aktif feminist hareketi temsil etmektedir. Uluslararası bir yayılım gücü göstermesine rağmen en aktif olunan coğrafyalar, Amerika Birleşik Devletleri ve Batı Avrupa olmuştur. Birinci dalganın bahsi geçen ülkelerde yankı bulmasında en büyük rolü dönemin ilk feminist yazarlarından olan 1792 yılında yayınladığı *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* ile Mary Wollstonecraft ve 1869 basımı *Kadınların Köleleştirilmesi* adlı eseri ile John Stuart Mill üstlenmiştir (Malinowska, 2020, s. 2). Bu yazarlara ek olarak dönemin en büyük aktivisti olan Elizabeth Cady Stanton, 1848’de Amerika’nın ilk kadın kongresinde Seneca Falls Bildirgesi’ni yayınlamıştır. Aynı zamanda, “insanlık tarihini, erkeğin kadına karşı, kadın üzerinde mutlak bir tiranlık kurulmasına karşı olan, tekrarlanan yaralar ve gasplardan” biri olarak tanımlayan bir ilkeler bildirgesini de hazırlayarak, karşı çıkan birçok insana rağmen kadınların oy mücadelesi için kararlılıkla çağrısını sürdürmüştür (Byers &

Bourgoin, 1998, s. 402). Malinowska'ya göre; İlk dalga feminizm kadınların çalışma, eğitim, üreme, medeni durum ve sosyal hayat ile alakalı konularda sınırlı haklara sahip olmalarından kaynaklanan hoşnutsuzlukların dile getirildiği ve erkek egemen toplum tarafından belirlenen sınırlara meydan okuyan 'yeni kadın' yaratma odaklı bir hareketi kapsamaktadır. Birinci dalga feministlerin en büyük aracı, protestolarını ve konuşmalarını halka açık alanlarda yaparak basının gücünü kullanmak olmuştur. O dönemde kölelik karşıtı hareketten doğan Seneca Falls Bildirgesi ile kadınlar Kuzey Amerika'da daha fazla söz hakkına sahip olmaları konusunda teşvik edilmiş ve Amerika'nın kadınlar tarafından düzenlenen ilk gazetesi olan *The Lily*'nin kurulması sağlanmıştır. Bu gazeteye ek olarak *The Lady's Magazine*, *Ladies' Magazine* ve Fransız *Le Voix Les Femmes* isimli gazeteler de kadınların seslerini duyurma amaçlarına hizmet etmiştir (ss. 2-3).

19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında etkili olan birinci dalga feminizmin üzerinde durduğu temel meseleler; kadın ve erkeğin kamusal alanda eşit olması, seçme ve seçilme hakkı, mülkiyet ve hukuki alanda eşitlik gibi konular olmuştur. Kamusal alanda kadın erkek eşitliği üzerinde duran birinci dalga feminizm özel alana müdahale etmemesi sebebiyle kendisinden sonra gelen feministlerce eleştirilmiştir. Ancak hareketliliğin dünya çapında sesini duyurmasını sağladığından ve ilk olması sebebiyle feminist literatür için oldukça önemlidir.

İkinci dalga feminizm; Beyhan Uygun Aytemiz'in tanımına göre, kadın ve erkeğin biyolojik olarak taşıdığı özellikler olan cinsiyet (sex) ile kültürel bir aktarımla kurgulanan toplumsal cinsiyet (gender) ayrımını önemseyen, erkek egemen yapılanmayı ve savunduğu fikirleri eleştiren bir hareketliliklerdir. Bu dönemde erkekler tarafından yapılan kadın tanımları eleştirilerek, bu tanımların kadını ötekileştirdiği ve özel alana hapsedtiği düşüncesi savunulmuştur. Dönemin en önemli eserlerinden olan Simone de Beauvoir'ın 1949 yılında yayınladığı *The Second Sex* isimli kitap değindiği konular ve savunduğu düşünceler bakımından ikinci dalga feminizm için oldukça önemli bir yerdedir (Aytemiz, 2016, ss. 51-58). “Kadın doğulmaz, kadın olunur. Hiçbir biyolojik, psikolojik veya ekonomik kader, insan dışısının toplumda sunduğu figürü belirlemez; dişil olarak tanımlanan, eril ile hadım arasında olan bu yarattığı üreten bir bütün olarak medeniyettir” söylemi ile kadınlığın toplumsal bir kurmaca olduğunu ve cinsiyetin

toplumsal olarak yaratıldığı fikrini ortaya atmıştır (Beauvoir, 1953, s. 273). Kurduğu bu cümlelerle ilerde çok tartışılacak olan biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının eleştirel zeminini hazırlamıştır. “*Burada Beauvoir İkinci Dalga Feminizminin de önemseydiği gibi kadının kendini kamusal alanda özellikle de eğitim ve iş dünyasında bedensel ve ev içi işlerde kendisine atfedilmiş rolleri aşarak gerçekleştirilmesini bir proje olarak önemser*” ve kadının özne olma yolundaki çabasını destekler (Yazıcı, 2016, s. 72).

İkinci dalga feminizm, ilk dalga feministlerin eşitlik mücadelesinin zaferiyle sonuçlanan, kadının eğitim hakkı ile beraber refah düzeyinin yükseldiği ve tıptaki gelişmelerle beraber kadının bedeni üzerinde kontrolünün arttığı bir dönemin meyvesidir. Bu dönemde kadınların mücadele ettikleri konular birinciye göre oldukça farklılık göstermektedir. Beden bilincine varan kadınlar kürtaj, doğum kontrolü gibi konular üzerine yoğunlaşmışlardır. Birinci dalgada yalnızca kamusal alanda hak, hukuk eşitliği arayan kadınlar, bu dönemde kendi içlerine dönerek birey olarak kaygılandıkları özel meselelere eğilmişlerdir (Ayata, 2011, s. 67). Janet McCabe’e göre; döneme damgasını vuran eserler arasında hepsi 1970 yılında yayınlanmış olan Shulamith Firestone’a ait *Cinselliğin Diyalektiği*, Eva Figs’in *Ataerkil Tutumlar* ve Germaine Greer’in *Dişi Hadımlık* sıralanabilir. Yazarlar bu eserlerinde kültür politikaları meselelerine yoğunlaşmışlardır. Yine aynı sene yayınlanan Kate Millett’in *Cinsel Politika* eseri de ataerkillik baskısı altındaki kadın konusunu ele almış ve ataerkilliğin zorlamayla değil, rızayla nasıl böylesine hüküm sürdüğüne vurgu yaparak, kadınların erkeklerden bu denli düşük bir statüyü nasıl kabullenerek sosyal hayat mücadelesi verdiklerine odaklanmıştır. Millett, eski mitolojiden çağdaş bilimsel teorilere kadar ataerkilliğin nasıl meydana geldiği üzerine düşünmüştür. Oluşan bu ataerkil yapının kadınları yasal haklardan ne şekilde mahrum bıraktığını, kadın bedenine yapılan “*taciz, ev içi şiddet ve kadının nesneleşmesini tasdik eden pornografi gibi kültürel yapıların nasıl şekillendiği ile paralellik kurarak*” yazmıştır (McCabe, 2004, s. 6).

İkinci dalga feminizm, Malinowska’nın makalesinden elde ettiğimiz bilgilere göre; içinde bulunduğu tarihi dönem itibariyle postyapısalcılık, yapısöküm ve psikanalizden etkilenmiştir. Toplumda kadınlığın bir süreç olarak yapılanmasına ve en önemlisi bu yapılanma ile kadının yaşadığı deneyim arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. Dönemin en

önemli kavramları arasında Betty Freidan'ın *kadınlığın gizemi* (1963), Laura Mulvey'in *eril bakış* (1975) ve sonrasında üçüncü dalgayı karşılayan Alice Walker'ın *womanism* (1983/2007) sıralanabilir. Bu kavramlar dönemin kadın algısının değiştirilmesine ve kadınların derdinin yalnızca kamu önündeki eşitlikten ibaret olmadığına, meselenin özünün daha da derinlerde aranması gerektiğine dikkat çekerler. Denk geldiği dönem itibariyle televizyonun büyük bir iletişim aracı olarak kullanılması, ikinci dalga kadınların da televizyonda var olma mücadelesi içerisine girmelerine sebep olmuştur. Ancak icadından beri erkek egemen bir ortamı barındıran televizyon dünyası, kadınları eğlendirici rollere indirgeyerek toplumdaki cinsiyet kutuplaşmasının daha da kızışmasına ve televizyon ile alakalı işlerde çalışan kadın sayısının giderek azalmasına yol açmıştır (Malinowska, 2020, ss. 3-4). Toplumsal dönüşümün medya aracılığıyla ve televizyon kanalıyla gerçekleştiği bir dünyada kadınların seslerini duyurma çabası eril düşünce hakimiyeti sebebiyle bir süre sekteye uğramıştır. Ancak, ikinci dalga feministler konunun oy, seçme seçilme hakkının ötesinde olduğunu, birey olma bilincinin yükselmesi ile kamusal alan ve özel alan ayrımını önemsemişlerdir. Yoğunlaştıkları temel konu ise özel alan olmuştur. Kendi istek ve ihtiyaçlarını ön plana çıkararak bu yönde adımlar atan ya da bu yönde adımlar atmaya çaba gösteren ikinci dalga feministler, kadınların kendilik duygularının gelişmesine, hukuki anlamda verilen hakların da (kürtaj, boşanmada elde edilen haklar vb.) bu gelişimi desteklemesine önem vermişlerdir. Kısacası, temel motivasyonları eşitliğin ötesinde birey olarak var olma çabasıdır.

Üçüncü dalga feminizm, J. A. Fisher' a göre: ikinci dalga feminizmden sonra 1990'lardan başlayarak, *Riot Grrrl*³ adı verilen bir punk rock grubunun güvenli bir alan oluşturduğu bir dünyada ortaya çıkmıştır. Üçüncü dalga feminizm, kendisinden önce ortaya çıkmış olan tüm feminist görüşlerin en çeşitlisi ve en bireyci olanıdır. Bu feminist dalga, yasalar, siyasi hak ve hukuk gibi konuların bir kenara bırakılıp, bireyselliğin yükselişe geçtiği bir dönemi kapsamaktadır. Bu hareketliliğin diğerlerine kıyasla kadınların etnik köken, din, dil, sınıf ve kültürel geçmiş konularını bir kenara bırakarak evrensel olarak bütün

³ “Kelime kökeni itibariyle, 1991 yılında, Pasifik Kuzeybatı ve Kuzeydoğu'daki punk, rock ve feminist topluluklar arasında dolaşan taklitçi fanzinlere yazılan düşünmeden yapılan bir şaka/mizah olarak ortaya çıkan, ülke genelinde ve sonrasında dünya çapında yayılan bir terimdir.” “Kız gücü”, “Kız gücünü destekle” gibi mantra ve sloganlarıyla üçüncü dalga feminizmin en görünür kolu haline gelmiştir. Evelyn McDonnell ve Elisabeth Vincentelli. “Riot Grrrl United Feminism and Punk”. (Erişim Tarihi 29.08.2022), <https://www.nytimes.com/interactive/2019/05/03/arts/music/riot-grrrl-playlist.html>

kadınları kucakladığını söylemek mümkündür (Fisher, 2013). Judith Lorber’e göre ise; “[Ü]çüncü dalga feminizm, ikinci dalga feminizmin hem devamı hem kopuşudur”. 1990’larda ortaya çıkan bu feminist hareketlilik, “çok ırklı feminizm, erkek çalışmaları ve postmodern feminizm üzerine inşa” edilmiştir (Lorber, 2010, s. 8). Kadın cinselliği bu yaklaşımdaki feminizme göre iktidarın vücut bulmuş halidir ve kadınlar heteronormativiteyi⁴ kendi özgürlükleri için bir tehdit olarak görmezler. Kızkardeşlik yerine, riot grrrls ya da gerilla grrrls gibi katı kuralları olmayan, akışkan kadın müzik gruplarının sloganlarıyla şekillenmişlerdir (s. 8-9).

Doksanlı yıllarla patlayan internet çağı, teknolojiye erişim imkanlarını da beraberinde getirmiştir. Üçüncü dalga feminizm de bu teknolojik gelişmelere kayıtsız kalamayarak, feminist gündemi oluşturmak ve ilerletebilmek adına blog yazarlığı, web sitesi kurulumu ve internet aracılığıyla seslerini duyurabilecekleri her türlü platforma başvurmuşlardır. Kadınlar sanal gerçeklik ile ataerkil bir dünya olan teknoloji içerisinde kendilerine oldukça geniş bir yer açabilmişler ve istedikleri düzene giden yolu yavaş yavaş oluşturmaya başlamışlardır (Malinowska, ss. 4-5).

Üçüncü dalga feminizm, keskin çizgileri ve katı kuralları tamamen reddeden, postmodernizmin de etkisiyle bireyde meydana gelen kimlik sorgusunun arttığı, çok kültürlü ve heterojen toplum yapısını düşleyen ve kabullenen, homojen, tanıdık, sıradan, tek tip ne varsa karşı olan bir zihniyetin ürünüdür. Farklı kültürlere ve etnik kökenlere kucak açtığı için siyahi kadınlar tarafından da en çok kabul gören feminist dalga olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu dalga feminist hareketlilik, cinsiyetin biyolojik değil toplumsal temelli olduğu görüşünü savunan Judith Butler’ın *Cinsiyet Belası* (1999) adlı eserinin de etkisiyle ilerleyen yıllarda cinsiyetin kadın ve erkek olarak iki türden oluşmadığını, heteroseksüellik kadar homoseksüellik, biseksüellik ya da queer’in de olabileceği fikrini desteklemiştir.

1.2. Feminizmde Yaklaşımlar

Feminizm, tarihsel süreç içerisinde değişim ve gelişim gösteren bir dinamiktir. Kabul gördüğü ya da sesini duyurduğu günden itibaren desteklediği fikirler ve savunduğu

⁴ “Heteronormativite, heteroseksüel eğilimleri dayatan ve sınırlayan ve aynı zamanda bunun dışında kalan her türlü girişimi yasaklayıp cezalandıran bir normlar çokluğudur” (Özküraplı, 2016, s. 212).

ideolojiler bazı çevrelerce kabul edilmekteyken, bazılarınca benimsenmemiştir. Elbette, yaşandığı dönem esnasında türlere ayrılması ya da isim verilmesi gibi bir durum söz konusu olmamıştır. Ancak ilerleyen zamanda akademik ya da epistemolojik çevrelerce dönemlere ve türlere ayrılması mümkün olmuştur. Feminizmi kendi içerisinde dahil olduğu konular, savunduğu idealler ve yaklaşım tarzları açısından incelemek, feminist ideolojiyi anlamak için gerekli ve önemlidir. Bu sebeple temel olarak kendi içerisinde birden çok kola ayrılrsa da çalışmada liberal, Marksist, radikal, eko, sosyalist, kültürel, psikanalitik ve varoluşçu feminizm olarak adlandırılan sekiz tür ele alınacaktır.

1.2.1. Liberal Feminizm

Liberal feminizmin ideolojik açıdan savunduğu değerlerin anlaşılması öncelikle ‘liberalizm’in kendisinin kavramsal açıdan incelenmesini gerektirir. Ronald Hamowy’nin tanımına göre liberalizm; “insan özgürlüğüne çok daha büyük bir siyasi önem ve değer atfetmesiyle diğer ideolojilerden ayrılan bir siyasi ideoloji ve başkaları tarafından mümkün olduğunca az kısıtlamaya tabi olmanın bir koşulu”dur. Liberaller, yasalar olmadığında insanların birbirlerini daha çok kısıtlayacağı konusunda hemfikirdirler ve yasaların özgürlüğü yok etmekten ziyade ona yardımcı olduğunu düşünürler (2008, s. 296). Bir başka tanıma göre: “[l]iberalizm, bireysel özgürlük, yeni fikirlere açıklık, tüm görüşlere hoşgörü ve hukukun üstünlüğü anlamına gelir” (Suda, 2000, s. 261). Liberal feminizm ise teorik olarak liberalizmden etkilenen, ana kavramları özgürlük, eşitlik, rasyonalite ve bireysellik olması sebebiyle 17. yüzyılda gelişen doğal haklar kavramından etkilenmiş olan bir teorinin adıdır (Altınbaş, 2010, s. 23). Liberal feminizm, Judith Lorber’in tanımına göre; cinsiyet farklılıklarının biyolojiye dayanmadığını, bu sebeple de kadın ve erkeğin o kadar da farklı olmadığını savunmaktadır. Kadın ve erkek sanıldığı kadar farklı değilse, yasalar önünde de farklı muameleye tabi tutulmamalıdır. Kadınlar da tıpkı erkekler gibi aynı yasal haklara ve eğitim olanaklarına sahip olmalıdırlar. Liberal feminizmin ilk çağrıları, kadınların yeteneklerinin keşfedilmesi ve ev dışında istedikleri işi yapabilme özgürlüğüne sahip olmaları yönündedir. Bunlara ek olarak, ev işleri ve çocuk bakımının eşler arasında paylaştırılması ve kürtajın yasallaşması konuları arasındadır (Lorber, s. 26).

Liberal feminist düşünce Aydınlanma Çağı ile ortaya çıkan birey fikrini gözettiğinden akademik kaynaklarca Aydınlanmacı Liberal Feminizm olarak da adlandırılmaktadır.

Josephine Donovan’a göre 17. yüzyılın ve 18. yüzyılın sonuna kadar olan bu dönem, içerisinde barındırdığı olaylar ve görüşler sebebiyle varoluşsal bir meydan okumadır. Aydınlanma Çağı ile Sir Isaac Newton *Principia Mathematica* (Matematik İlkeleri, 1687) adlı eserinde “tüm evrenin basit ve matematiksel kurallarla yönetildiği fikri” ile Descartes’ın *Discourse on Method* (Yöntem Üzerine Bir Söyleşi, 1637) eseri, akıl ile elde edilen bilginin reddedilemez olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Bunlara ek olarak Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nde her insanın doğuştan getirdiği doğal haklara sahip olduğu fikri de dönemin birey haklarının şekillenmesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. İnsan aklını her türlü gücün üzerinde gören Aydınlanmacı görüşün burada kastettiği akıl, erkek cinsiyetine aittir. Kadının kocasının egemenliğinde olduğu düşüncesi tüm liberal erkek kuramcılarının ortak fikrini oluşturmaktadır. 17. ve 18. yüzyıllar boyunca kadının görevinin ev içerisinde bir eş ve çocukları için anne olmaktan öteye gidemediği de elde edilen edebi ve tarihsel kaynaklarla açıkça görülmektedir. Kadının eve ait olması fikri o dönemde evrenseldir. Aklın ve bireyciliğin ön plana çıkması ile kadınlar erkeklerin sahip oldukları hak ve fırsatlardan yararlanmak istemişlerdir. Bu yolda, 1848 yılında Elizabeth Cady Stanton New York’ta *Declaration of Sentiments*’ı yayınlamış ve bu bildirgede kadınlar ile erkeklerin eşit haklara sahip olmaları gerektiğini dile getirmiştir. 1791 yılında Fransız Devrimi’nin kadın haklarını ihmal etmesi meselesine değinmek isteyen Olympe de Gouges, *Kadın Hakları* (Les Droits de la femme) broşürü yayınlamış ve bu sebeple idam edilmiştir. Ardından, 1792’de yayınlanmış ilk dikkat çeken feminist eserlerden olan *Kadın Haklarının Savunusu*, Mary Wollstonecraft tarafından kaleme alınmıştır. Wollstonecraft’a göre kişi akıl ve duygular arasında bir bölünme yaşamaktadır. Hayat da aynı bölünmeleri içerir. Önemli işler akıl öncülüğünde kamusal alanda gerçekleşirken, önemsiz haz ve duygular kadının bulunduğu özel alana hapsedilmiştir. Bu nedenle kadınların amacı erkekleri mutlu edebilmek adına özel alanı geliştirip güzelleştirmeye çalışmaktır. Wollstonecraft kadınların eleştirel yeteneklerinin zayıf olduğunu dile getirirken, bunun nedenini de eğitimden yoksun olmalarına bağlamaktadır. Eleştirel düşünmenin bireyleri özgürleştireceğine ve eğitimin kadınların erkeklere hizmet etme rolüne girmelerini engelleyeceğine inanmaktadır (Donovan, 2000, ss. 21-38). Wollstonecraft, kadınlar ve erkeklerin farklı düşündüğü fikrini savunan Rousseau’ya da karşı çıkarak, iki cinsiyetin de aynı düşündüğünü, ortada bir farklılık varsa bunun nedeninin eğitim eksikliğinden kaynaklandığını savunmaktadır.

Ona göre kadınların eleştirel düşünme yeteneklerini geliştirebilmeleri, kamusal alana çıkış ve ekonomik bağımsızlıklarını sağlayacakları meslekler elde etmeleriyle mümkün olacaktır (Ecevit, 2011, s. 13).

Dönemin bir diğer önemli ismi olan Sarah Grimké, *Letters on Equality* (Eşitlik Üzerine Mektuplar, 1838) eseri ile “*liberal gelenek içinde, kadının bağımlı konuma itilmesine karşı geliştirilen en inandırıcı iddiaları ortaya koyar*” (Donovan, s. 42). Wollstonecraft ve dönemin diğer feminist düşünürlerine benzer bir şekilde Grimké de kadınların düşünme etkinliklerinin erkekler tarafından kısıtlandığına ve hatta bu hakkın kadınlara tanınmadığına dikkat çekerek, kadın ve erkeğin düşünme eylemi açısından eşit olduklarını savunmuştur. Ek olarak, evli kadınlar için özel alanın bir tiranlık olduğu görüşünü savunur (Donovan, ss. 43-46). Grimké aynı zamanda moda dünyasının kadınlarının eğitim seviyesinin yetersiz olduğunu, evliliği kadın için tek ve gerekli bir yol olarak kadınlara sunduğunu iddia eder. Erkeklerin dikkatlerini çekebilmenin en iyi yolunun moda ve kıyafetler olduğunu iddia eden bu anlayış, entelektüel kazanımların dikkat çekebileceği ihtimalini nadiren düşündürür. Ayrıca bu düşünceye ek olarak Sarah Grimké, bazı kadınların evlilikte kocasının rahatını sağlayabilmek adına kendi konfor alanlarını ve varlıklarını hiçe saymalarını da tehlikeli bir bakış açısı olarak yorumlamaktadır. Grimké’ye göre meslekler içerisindeki kadın erkek ayrımcılığı da son bulmalı ve kadınlar meslek hayatına atılabilmek için çocukluktan itibaren eğitim görmeye başlamalıdır. Grimké’nin üzerinde durduğu ve büyük üzüntü içerisinde anlattığı bir başka büyük mesele de siyahi kadınların köleleştirilmesidir. Kadınların köle pazarlarında alınıp satılması ve yasaların bu olaya karşı çıkmamasına özellikle dikkat çeker. Ayrıca Grimké, beyaz adamların evlerinde çalışan siyahi kadınların aşağılandığını, iffetini/erdemini korumak istediğinde kırbaçlandıklarını ve daha da kötüsü tecavüze uğradıklarını söyler (Rossi, 1973, ss. 311-315).

Liberal gelenek içerisinde sayılabilecek bir başka yazar da John Stuart Mill’dir. *The Subjection of Women* (Kadınların Bağımlılığı) adlı kitabında Mill, cinslerin birbirleri üzerinde üstünlük kurma düşüncesinin temelde yanlış olduğunu, insanın mutlu olabilmesinin özgürleşmesinden geçeceğini ve mutsuzluğunun da özgürlüğünün kısıtlanmasıyla meydana gelebileceğini savunur. Bu doğrultuda, kadınların özgürlük alanlarının kısıtlanması ve bir şekilde engellenmeleri durumunda mutsuz olacaklarını

söyler. Ayrıca Mill, yuva fikrini tamamen reddederek, evlilikte kadının konumunu tiranlık olarak yorumlar. Evliliğin, kadın erkek ilişkisinde kadının ezilmesinin başlıca sebebi olduğunu öne sürer. Erkeklerin kadınları kamusal alanın dışında tutma isteklerinin, kadınlar ile güç paylaşımına katlanamamaları olduğu fikrini savunur (Donovan, ss. 62-64). “[K]itabında yapılması gerekenleri şöyle sıralar: Kadınların önündeki engellerin kaldırılması, tüm yurttaşlık konularında kadınlara eşit haklar tanınması, kadınların bütün saygın mesleklerle girebilmeleri ve öğretim kurumlarından faydalanabilmeleri ve kocanın karısının üzerindeki otoritesinin sınırlandırılması” (Ecevit, 2011, s. 13).

Liberal feminizm savunulan düşünceler bağlamında ele alındığında, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin temelinde kadınların erkekler ile hukuki anlamda eşit sayılmaları gerektiği görüşünü benimsemiştir. Liberal feministler, “[k]adınların temel hak ve özgürlüklerini kullanmada devlet müdahaleciliğini reddederek, kadınların da erkekler kadar bu haklarını kullanabilme gerekliliğini savunmaktadırlar” (Dikici, 2016, s. 531). Toplumsal dönüşümün ve eleştirel düşünce gücünün gelişmesinin eğitim yoluyla olacağı, bu sebeple kız çocuklarına küçük yaştan itibaren eğitim verilmesi görüşü savunulmuştur. Kadınların meslek edinmelerinin önündeki engellerin kaldırılması ve kadının kamusal alana katılımının artırılması fikri desteklenmiştir. Liberal feminizme getirilen eleştiriler incelenecek olursa, ilk olarak liberal feministler kamusal alan ve kamusal haklar konusundaki ısrarcı görüşlerini sürdürürken özel alanı ihmal etmişlerdir. Buna ek olarak, liberal feministler kamusal alanda erkekler ile eşit haklar isteyerek esasında onlar ile aynılığı kabul etmişlerdir. Biyolojik ve ontolojik farklılıklar göz ardı edilmiştir. Liberal feminizme gelen bir başka eleştiri ise geleneksel toplumlar tarafından bir tehdit olarak görülmesi olmuştur. Daniel R. Mortiz’e göre; geleneksel toplumlarda kadın ve erkeğin rolleri yazılı olmayan toplumsal anlaşmalar yoluyla belirlenmiştir. Haklar sınırlı ve genelde erkeğin kadın üzerinde hakimiyet kurmasına izin veren anlayış hakimdir. Liberal feminist düşüncenin herkesin eşit haklara sahip olmasını destekleyen görüşü, geleneksel aileler ve toplumlar tarafından eleştirilerin odağı haline gelmiştir (Mortiz, 1994).

1.2.2. Marksist Feminizm

Marksist feminizm düşünsel alt yapısını Marksist teoriden alan bir yaklaşımdır. Marksizm, Karl Marx ve Friedrich Engels’in bireylerin özgürlük biçimleri üzerine dile getirdikleri düşünce yapılarını içeren ideolojik bir sisteme verilen addır. “En sade şekliyle

Marksist kuram, insan toplumunu ve tarihini anlayabilmenin ancak üretim biçimlerindeki gelişimi anlamak ile mümkün olacağını iddia eder. Yani toplumların gelişiminde, düşüncelerin veya çok özel karizmatik kişilerin eylemlerinden ziyade ekonomi ve teknoloji belirleyici bir rol oynar” (Ecevit, 2011, s. 15). Donovan’a göre kuramın atası olan Marx, toplumdaki hakim olan ideolojinin ekonomik çıkarlar tarafından belirlendiğine inanmaktadır. Marx’ın egemen ideoloji olarak belirttiği şey kapitalizmin kendisidir. Marx’a göre egemen ideoloji yani kapitalizm, proletarya olarak adlandırılan işçi sınıfının emeğini sömürerek, zengin olanın daha da zengin olmasını sağlayan bir yapıyı beslemektedir. İşçi, ürettiği her ne ise alım gücü yeterli olmadığından günlük hayatında o nesneye ulaşamaz. Marx’a göre bu durum ‘yabancılaşma’ olarak adlandırılan bir fenomendir. Kapitalist sistemin endüstrileşmesi ile beraber işçiler birer metaya dönüştürülerek, insan olma durumları unutturulur. İşçiler efendilerine hizmet eden metalar olarak üretim bandında saatlerini harcarlar. Marx’a göre işçiler birlik olarak bir devrim gerçekleştirebilir ve sistemde seslerini duyurabilirler. Bunu sağlayabilmek ancak örgütsel bir ‘bilinç yükseltme’ ile gerçekleşebilir. Bilinç yükseltme, egemen sınıfın ideolojilerine karşıt görüş tayin etme olayıdır. İşçiler üretim bandında metalaşan nesneler olmaya karşı hep birlikte örgütlenebilirlerse bilinç yükseltme gerçekleşmiş olur. Ancak, egemen sınıfın benimsediği ideolojileri eleştirmeden kabul edip, özümseme durumu olursa buna ‘yanlış bilinç’ adı verilir. Marksist sistem yanlış bilinci açığa çıkararak, devrim ruhunu harekete geçirmenin proletaryanın kurtuluşu olacağını savunur. *Kapital* adlı eserinde iş bölümü meselesine de pencere açan Marx, bu oluşumun kökeninin temelde aileye dayandığını savunur. Ona göre; burjuva sınıfının işçiler üzerinde yaptığı iş bölümünü esasen ailede kocalar, çocuklar ve eşler üzerinde uygulamıştır. Tarihte ilk özel mülkiyetin ortaya çıkışının da bu şekilde olduğunu iddia etmektedir (Donovan, ss. 133-149). Bir nevi efendi-köle ayrımının ilk oluştuğu yerin aile olması sebebiyle Marx, toplumsal devrimin görevlerinden biri olarak aile kurumunun ortadan kaldırılmasını desteklemiştir (İmançer, 2002, s. 156).

Marksist feminizm, Zekiye Demir’e göre; desteklediği ideoloji bağlamında Marksizm’den etkilendiği için kadın haklarını savunmanın yanı sıra işçi sınıfının sorunları ile de ilgilenmeye çalışmıştır. Cinsiyet ayrımına odaklanmadan, meselenin özünün sınıf çatışmalarından kaynaklandığını savunmuştur. Toplumda sınıf çatışmalarını meydana getiren ideolojik gücün kapitalizm olduğunu öne süren Marksist feministler

kadınların ikincil konumlarının ve hak kayıplarının nedenini de ona bağlamıştır (Demir, 1997, s. 56). Marksist düşünceyi Marx'dan sonra ideolojik açıdan besleyen en önemli düşünür olan Friedrich Engels 1884 yılında yayınladığı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinde; “*Erkek burjuvazidir ve karısı proletaryayı temsil eder*” cümlesi ile feminist çevrelerin dikkatini çekmiştir (Engels, 1902, s. 39). Bu cümleden de anlaşıldığı üzere toplum içerisindeki burjuva işçi sınıfı arasındaki ilişkinin, cinsiyetler bağlamında kadın erkek arasında yaşandığı anlatılmıştır. Erkek, kadın üzerinde egemen bir güce sahip olan, emir ve isteklerini yaptırarak kadının metalaşmasına yol açan bir varlık iken, kadın onun isteklerini koşulsuz ve sorgusuz yerine getiren, söz hakkı olmayan ve ezilen varlık olarak tasvir edilmiştir. Bu sebeple Engels’e göre cinsiyetler arasında burjuva olan erkek, işçi sınıfını temsil eden kadındır. İmançer’in değindiği gibi; Engels kadınların ev içerisine hapsolup ev işleriyle meşgul oldukları sürece erkekler ile eşit olmalarının mümkün olmadığını ifade etmiş ve eşitliğin ancak kadının üretim faaliyetine katılması ve ev içerisindeki görevleri ehemmiyetsiz hale getirmesiyle mümkün olabileceğini söylemiştir (İmançer, 2002, ss. 155-156).

Kuramın eleştiri alan kısımlarına değinmek gerekirse, Donovan’ın ifade ettiği üzere ideolojik olarak Marksist teori erkeklere özgü geliştirildiği için, kuramın feminist perspektif açısından kısır kaldığı gözlemlenmiştir (Donovan, 2000, s. 133). Kuram işçi sınıfının yaşadığı zorlukları konu edindiği için temelde kadın meselesine tam manasıyla eğilememiştir. Kadın konusuna değinilen yerler genelde endüstriyel kapitalizmin alanına girdiğinden ve kamusal alan olduğundan, özel alan ile alakalı herhangi bir fikir beyan etmemiştir. Kadının kamusal yönüne odaklanılıp, ev emeği ve ev içerisinde geçirilen zaman diliminin ücretlendirilmesi konuları ötelenmiştir. Bu anlamda değerlendirildiğinde de Marksist feminist teori eleştirilerin odağı haline gelmiştir. Littlewood’un ifade ettiği üzere, kadın meselesini Marksist kuram kategorisine indirgemesi ve kadının ezilmişliğinin yalnızca üretim süreçlerine bağlanıp kapitalist süreçlere ataerki yapıyı dahil etmemesi de teorinin eleştirilen bir başka yönü olmuştur. Ayrıca siyahi ve üçüncü dünya kadınlarının sorunlarını dile getirmediği için evrensel bir özelliğe sahip olmadığı gerekçesiyle de eleştirilmiştir (Littlewood, 2004, s. 120).

1.2.3. Radikal Feminizm

Radikal feminist kuram, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başlarında New York ve Boston'da medeni haklar ve savaş karşıtı eylemler yapan bir grup eski eylemci kadın tarafından ortaya atılmıştır (Donovan, 2000, s. 265). Radikal feminizme göre kadınların ezilmişliğinin ve ikincil konumda oluşunun sebebi ataerkil yapıdır. Ataerkil kelime olarak Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ne göre: “*soyda, temel olarak babayı alan ve ailede çocukları baba soyuna mal eden (topluluk)*” anlamına gelmektedir (TDK, 2022). Denise Thompson'un tanımına göre; ataerkillik feminizm tarafından toplumsal sorunu dile getirmek için kullanılan bir terim haline gelmiştir ancak, babanın egemenliği anlamına gelen bu terim feminist camia tarafından yanlış bir ad olarak kullanılmıştır. Mitler, Batı tarihi ve edebiyatta tasvir edilen baba egemenliği esasında babanın oğul üzerindeki tahakkümünü anlatmaktadır. Dolayısıyla ataerkillik, erkeğin bir başka erkek üzerindeki dayatmasını veya egemenliğini içerir. Bu bağlamda ataerkillik temelde erkeğe özgü ya da erkekler arasındaki bir meseledir ve kadınların bu terimi kullanımı bir ima yoluyla türetilmiştir (Thompson, 2001, ss. 59-60).

Donovan, radikal feminizmi, kişisel olanın politik olduğu görüşünü savunarak, kadınların ezilmelerinin alt yapısının erkek egemenliği olduğunu ve kadınların haklarını savunabilmeleri için karşıt bir mücadele tavrı sergilemesi gerektiğini savunan bir teori olarak anlatır. Radikal feminist kuram, mevcudiyetini 1970 döneminin en iyi iki eseri ile bulur: Birincisi Kate Millett'a ait olan *Cinsel Politika* diğeri ise Shulamith Firestone'un *Cinselliğin Diyalektiği*'dir. Millett eserinde ataerkil ideolojiyi, kadınları erkeklere hizmet etmeye ikna eden bir egemenlik biçimi olarak yorumlar. Millett'a göre bu anlamı çok derinlerde olan ideolojik hareket kültürün bütün noktasına sinmiş ve kişisel alana da etki etmiştir. Millett'in kuramı 'ters heteroseksüellik' adını verdiği, kökeninde kadına nefreti barındıran tecavüz, sadistlik ve daha da ötesinde pornografiyi içerir (Donovan, 2000, ss. 266-276). Bu söylemlere ek olarak Millett, ataerkil düzeni devam ettiren temel kurumun aile olduğunu söyler. Ona göre, ailenin yüklendiği roller ataerkil toplum için bir modeldir. Aile sadece toplumun küçük bir kısmına şekil vermez, bireyleri yöneten ataerkil devletlerde bir birimi de temsil eder. Bu birim, ataerkil düzeni sağlayan aile üyelerinin davranış şekillerini ve cinsiyet rollerini de erkek egemen ideolojiye göre şekillendirir. Ataerkil ideolojiyi biyolojik açıdan da inceleyen Millett, ataerkilliğin insan doğası gereği şekillendiğini iddia edenlere karşı çıkar. Ona göre, ataerkillik biyolojik bir süreç değil kültürel bir aktarımdır (Millett, 2018, ss. 50-65). Shulamith Firestone'un *Cinselliğin*

Diyalektiği'ni yorumlayan Donovan'a göre; Firestone eserinde Marksist kuramın klasikleşmiş boyutundan ayrılarak, kadınların tahakküm altına alınmalarının sebebinin maddi temel değil de biyolojik kökene sahip olduğu görüşünü savunduğunu söyler. *"Kadının üreme işlevi, ataerkilliğin ve onun yönetme ideolojisinin, cinsiyet ayrımcılığının üzerine kurulduğu cinsiyete dayalı işbölümünün nedenidir"* (Donovan, 2000, s. 277). Firestone'a göre aile ideolojik etiket basmanın ilk yapıldığı yerdir. Bu konuda Millett ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar (s. 277). Firestone, kadınlara yönelik baskıdan kurtuluşun biyolojik bir devrim ile gerçekleşeceğini iddia eder. Kadınlar yeniden üretim araçlarının kontrolünü ele geçirirlerse, ezilen işçi sınıfını kurtaracaklardır. Meydana gelen bilimsel gelişmeler (tüp bebek, suni dölleme vb.) kadınların hayal ettikleri biyolojik devrimi gerçekleştirebilmelerini kolaylaştıracaktır. Düşlenen bu devrim sayesinde cinsiyet rolleri kalıpların dışına çıkacak ve kadınların özgürleşme yolu açılacaktır (Güneş, 2017, s. 249).

Radikal feminizm Lorber'a göre ataerkilliği tıp, bilim, hukuk ve din gibi çeşitli sosyal kurumlar tarafından meşrulaştıran genel bir itaat sisteminden beslenerek dünyaya yayılmış ideolojik bir olgu olarak görür. Toplumsal hayatın neredeyse tamamını oluşturan bu kurumlar kadınları erkeklere tercih eder. Erkeğin kontrol mekanizması, nesnel olabilme durumu ve başarıları toplum tarafından övgüye layık görülürken, kadınların duygusallığı, empati yeteneği ve diğer insanlara olan özenli tutumu küçümsenir. Radikal feminizme göre kadınları erkekler tarafından kontrol edebilmenin pek çok yolu vardır. Batı'daki toplum yapısının erkeklerde teşvik edici rol üstlendiği saldırganlık ve cinsel teşhiri destekleyici tutumu sebebiyle bahsi geçen yollardan bir tanesi duygusal sömürünün yanı sıra ne yazık ki şiddettir. Bu acımasız yolun çoğu kurbanı da kadındır. Kadınların cinsel şiddete ve tecavüze uğramaları savaşların meydana geldiği günden bu yana uygulanan bir stratejidir. İlkel dönemlerde savaşlar esnasında uygulanan bu şiddet, yeni dünyada yerini kadınların satılmasına, küresel seks ve pornografik işlere zorlanmasına bırakmıştır. Şiddetin adı ve şekli değişmiş fakat korkunçluğu aynı kalmıştır (Lorber, 2010, s. 122).

Radikal feminizm, kadınların yaşadığı ezilme durumunun erkek egemenliğinden geldiğini ve bu durumun da kadınların biyolojik yapısından kaynaklandığını savunur. Bu sebeple annelik, kürtaj, üreme kontrolü gibi konular başlıca konuları arasındadır. Kadının,

bedeni üzerinde söz sahibi olup, kontrol mekanizmasını kendi ellerinde tutması konusunda ısrarcılardır. Kadın bedenine direk bir müdahaleyi içerdiği için pornografiye ve fuhuşa karşı çıkmışlardır. Radikal feminist kadınlar biyolojik açıdan anne olma meselesine karşı değillerdir. Onların esas problemi anne olma durumlarını kontrol altına alabilme istekleridir. Bedenleri ile alakalı denetimli bir kontrol mekanizmasına sahip olmak temel arzularıdır (Yıldız, 2011, s. 15).

Radikal feministlerin temel meselesinin ataerkil yapıyla olduğu dile getirilmiştir. Din, dil, ırk fark etmeksizin dünyadaki bütün kadınlar bu ataerkil düzen yüzünden acı çekmektedir. Bu sebeple kadınların bu yapıyı ortadan kaldırabilmesinin en önemli yolu bütün kadınların bir araya gelerek mücadele etmesidir. Kişisel alan siyasaldır söyleminden yola çıkarak, evrensel kız kardeşliği savunmuşlardır. Tüm kadınlar beraber olurlarsa potansiyellerini ortaya çıkararak erkek egemenliği ile baş edebileceklerdir (s. 15). Ek olarak, Sevim'e göre radikal feministler evliliği kadınların eziyet edilme halinin yasallaşması olarak görürler. Bu sebeple evlilik, radikal feministlere göre ataerkil toplum kurumuna hizmet eden ideolojik bir olgudur. Uzun dönem hedefleri arasında ataerkiyi ortadan kaldırmak olan radikal feministler, kadın kültürlü bir toplum kurulmasını ve kadının yüceltilmesini istemektedirler (Sevim, 2005, ss. 80-84).

1.2.4. Ekofeminizm

Ekofeminizm, kadınların ve doğanın birbirleriyle ilişkili tahakküm yapılarını anlayabilmek için teorik, pratik ve eleştirel çabaları kapsayan bir terim olarak 1974'te Fransız feminist Françoise d'Eaubonne ile akademik literatüre girmiştir. Kadınların ezilmesi ile ekoloji arasında bağlantı kuran bir feminizm türüdür (Eaton & Lorentzen, 2003, s. 1). Karen J. Warrar'a göre; "[t]ek bir feminizm olmadığı gibi, tek bir ekofeminizm veya tek bir ekofeminist felsefe de yoktur. Ekolojik feminizmin liberal feminizm, Marksist feminizm, radikal ve sosyalist feminizm, siyahi ve üçüncü dünya feminizmleri gibi çok çeşitli feminizm kökleri vardır" (Warren, 1997, s. 7). Erica Cudworth'a göre ekofeminizm, insanın doğayla olan ilişkilerini bir tahakküm biçimi olarak kavramsallaştıran derin bir ekolojik teoriden beslenir. Doğanın egemenliği cinsiyet, ırk ve sınıfa dayalı sosyal hiyerarşileri içerisinde barındırır. Ekofeminizm bu bağlamda değerlendirildiğinde farklılığa dayalı çeşitli tahakküm biçimleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin izini süren bir yaklaşım olarak görülebilir (Cudworth, 2005, s. 101).

Ekofeminizm, özellikle savaş sonrası doğada meydana gelen yıkım ile oluşan çevre meselelerine dikkat çekerek, doğanın katledilişine direnen zihniyetten yola çıkan bir yaklaşımdır. Teorinin kadın ile bağlantısı ise ataerkil yapı ile ilişkilidir. Ekofeministler, doğadaki tahribatı, erkeğin kadın üzerindeki sömürü sistemine benzetmektedirler. Erkek kadın üzerinde kurduğu egemenliğin aynısını doğa üzerinde de kurmaktadır. Doğa, tıpkı kadın gibi üzerinde hakimiyet kurulan, ötekileştirilen, dışlanan ve hor görülendir. Tarihsel süreç kısmında değinildiği üzere, savaşın erkek egemenliğinden ve erkeklerin üstünlük kurma yarışından ortaya çıktığı düşüncesine dayanarak, doğayı savaşlarla katleden zihniyet de ataerkil yapının bir ürünüdür. Bu bağlamda kadın ile doğanın ezilme ve tahakküm kurulma biçimleri benzerdir. Kadın-doğa ilişkisine yorum getiren bir başka ekofeminist yaklaşım da doğanın verici, doyurucu, besleyici ve doğurganlık özellikleri ile kadınlardaki doğurganlığın eşleştirilmesidir. Buradaki yaklaşım makrokozmos-mikrokozmos tarzı bir ilişkiyi barındırır. Yani, evrende makro düzeyde bulunan şeylerin mikro olarak yansımaları vardır. Makrokozmos olan doğanın mikroya yansımaları kadın ile eşleştirilir. Kendi içerisinde desteklediği görüşlerle birbirlerinden ayrılan ekofeministlerin bazıları da kadın ile doğa arasında sanılan gibi bir benzeşim ve ilişki yoktur tezini savunmaktadır. Bu düşünceyi ortaya atanların erkekler olduğunu ve kendi tahakküm mekanizmaları için bir kılıf olarak öne sürdüklerini iddia ederler. Dolayısıyla, kadın-doğa arasında kurulan ilişkinin ataerkil ideolojik bir zemine sahip olduğu fikrini vurgularlar. Leyland, ekofeministler arasındaki bu ayrımı sosyal ekofeminizm ve benzeşim ekofeminizmi olarak iki grupta ele almaktadır. Benzeşim ekofeminizminin, maneviyata ve kadınların doğayla özdeşleşmesine teşvik edici bedensel deneyimlere vurgu yaptığını öne sürer. Sosyal ekofeminizmi ise ekofeminist etiğe odaklanan, yeşile saygı duyan sosyal ve politik teori ile daha yakından ilgili olan ekofeminizm türü olarak açıklar. Benzeşim ekofeminizminin kökeni radikal feminizmden gelir ve insanoğlunun dünya ile olan yıkıcı ilişkisinin sorumlusunun ataerkillik olduğunu savunur. Bu ekofeminist düşüncenin savunucuları cinsellik, annelik, üreme, savaş ve erkek şiddetine atıfta bulunarak feminizm ile ekoloji arasında teorik bağlar olduğu görüşünü desteklerler (Leyland, 1983, s. 72).

Ekofeminizm kendi içinde fikir ayrılıklarını barındıran bir yaklaşımdır. Kadın ile doğa arasındaki bağın benzeşimden olduğunu savunanlar varken, kadının ve doğanın ötekileştirilmesinin sebebinin ataerkillik olduğunu düşünenler de mevcuttur. Bu fikirlere

ek olarak teorisinin günümüze yaklaşan bölümündeki ekofeministler daha farklı bir yaklaşım tarzını benimserler. Döneminin en önemli ekofeministlerinden biri olan Val Plumwood'a göre kadına yüklenen doğa nosyonunun temelinde Batı düşüncesi, onun da temelinde Platoncu düşünce yer alır. Platon'un düşüncesinde beden, tutkular ve duygular aşağı aleme ait olan, aklın tahakkümü ile denetim altına alınması gereken şeylerdir. Buradaki duygusal imgelerle temsil edilmek istenen kadın iken, akıl ile temsil edilen temelde erkektir. Platon, kadınların varlıklarını savaşılabilecek yetenekleri ile değerlendirir. Kadın savaşta ve devlet meselelerinde erkek kadar güç gösterip mücadele edemez, bu sebeple kadının varlığı Platon'un ideal devlet anlayışına terstir. Savaşabilen ve cesur kadınların yurttaşlıktan dışlanmaması da bu sebeptendir. Kadınlar savaşa katıldıkça ve erkeğe benzedikçe Platon tarafından kabul görmektedirler. Ona göre, dişil bir beden erkeksi ruh özelliklerine ne kadar sahipse o kadar kabul edilebilir. Kadınlar dişil özellikleri sürdürme konusunda ısrarcı olurlarsa dışlanmaya mahkum edilirken, eril bir modele uyarak erkeğe benzedikçe toplumda bir yer edinebilirler. Platon'un doğayı değerlendirme biçimi de kadını ele alış biçimiyle benzerlikler göstermektedir. Platon'un felsefesinde akıl, doğadan üstün olan hiyerarşik ve ikicilikle sistematik olarak kurgulanan bir kavramdır. Bu oluşumla neredeyse her şey birbirinin karşıtı ile tanımlanır. İki tür bilgi, iki tür sevgi, iki tür nedensellik ve iki türe sahip pek çok şey vardır. Bu örneklerde aşağı olan alt olan ne varsa doğayla ve dişillikle, üstte olan yüksek olan ne varsa akıl ile bağdaştırılır. Kadın bedeni gibi doğa da aşağılanmaya, altta olmaya ve beden ile ilişkilendirilmeye mahkum edilmiştir. Platon tarafından yazılmış *Timaios*'da üç bölümlü ruh kuramından bahsedilir. Bu kuramda kadınlar gövdenin en alt kısmıyla yani toprağa en yakın olan ve şehvetli diye tasvir edilen bölümüyle özdeşleştirilir. Bu kısım kafa noktasından yani en yüksek ve ölümsüz olandan maksimum uzaklıktadır. Buradaki kafa ile kastedilen ise erkeğin temsilidir. Kadın ile erkeği ikicilikle birbirine bağlayan, efendi köle ilişkisinin, ben öteki kavramlarının oluşum yeri Plumwood'un yorumuna göre Platon ile başlamıştır. İkicilik, Platon'dan sonra yayılmış ve evrendeki her şey karşıtıyla eşleştirilmeye başlanmıştır. Esasında cinsiyetin de kadın erkek olarak ayrılması ve kadının doğa ile erkeğin akıl ya da kültür ile özdeşleştirilmesinin tarihi zemini Platoncu felsefedir. Plumwood, bu yaklaşım tarzının yanlış olduğunu savunmuş ve doğanın bütün yükünün kadınların omuzlarında olmasına karşı çıkmıştır. Ona göre doğanın kadın ile ilişkilendirilmesi yanlıştır. İki cinsiyetin de ortaklaşa faydalandığı doğanın korunması ve

kurtarılmasının da bu iki cinsiyetin ortak yardımı ile olabileceği fikrini savunmuştur. İkiciliğin her türünün ortadan kalkmasını arzulamış ve esas meselenin doğanın çılgınlıkları olduğuna dikkat çekmiştir (Plumwood, 2020, ss. 101-144).

Ekofeminizmin eleştirilen noktalarına değinmek gerekirse; kuramın tam anlamıyla kuramcılar tarafından ortak bir zemine oturtulmaması eleştirilen ilk yönüdür. Bir diğer eleştirilen yönü de kuramın Batılı, beyaz, orta sınıf ve kentli kadınların sorunlarıyla ilgilendiği, diğer kadınlara odaklanmadığıdır. Bu açıdan kuram evrensellik boyutunda ele alınamamaktadır. Kadınları da kendi aralarında sınıf, ırk, bölge olarak ayırdığı için bütüncül yaklaşımdan uzak olması kuramın birleştirici yönden zayıf kalmasına sebep olmuştur. Bu yönlerden değerlendirildiğinde ekofeminizm eleştirel yaklaşımların hedefi haline gelmiştir (Çetin, 2005, ss. 70-71).

1.2.5. Sosyalist Feminizm

Sosyalist feminizmi anlamlandırmak, sosyalizmin terim olarak ifade ettiklerini ve ideolojik bakış açısını bilmeyi gerektirir. Michael Newman'a göre; sosyalist doktrinin kökenleri bazılarına göre Platon'a, bazılarına göre Hristiyanlığa ve daha inandırıcı olarak birçoklarına göre de 17. yüzyılda gerçekleşen İngiliz İç Savaşı'ndaki radikal hareketlere dayanmaktadır. Bununla birlikte, modern sosyalizm gelişim gösteren fikirler sistemi ve bir dizi hareketle 19. yüzyılın başlarında Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Kökeninin Avrupa olmasındaki en büyük etmen, sanayileşme ve kentleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan hızlı ekonomik ve sosyal gelişimlerdir. Kentleşmenin ve endüstriyel üretimin hız kazanması geleneksel düzeni destekleyen norm ve değerlerin çökmesine ve kırsal ekonominin bozulmasına yol açmıştır. Dönemin liberalleri, bu kapitalist girişimi, yeni bireycilikle ortaya çıkan özgürlük ve ilerleme fikrini memnuniyetle karşılarlarken, sosyalistler bu sisteme karşı çıkmışlardır. Sosyalistlere göre, kapitalist sistem yüzünden zor duruma düşen köylü ve zanaatkarların acınacak ücretler karşılığı fabrikalarda çalışmaya zorlanmaları toplumsal eşitsizliğin görünür biçimde artmasına yol açacaktır. 1827'de *London Co-operative Magazine* 'de 'sosyalist' terimi ilk kez bu bağlamda kullanılmıştır. Sermayenin bu doğrultuda bireysel olarak mı yoksa ortak olarak mı sahiplenilmesinin daha yararlı olacağı tartışılmıştır. Bu doğrultuda, sermayenin ortaklaşa sahiplenilmesi fikrini savunanlar Komünistler ve Sosyalistler olmuşlardır (Newman, 2005, ss. 6-7). Sosyalistlerin, sermayenin paylaşımı fikrini benimsemelerindeki temel neden toplumsal

eşitsizliğin azalması, zengin ile fakir arasında oluşacak olan uçurumun ve buna bağlı olarak meydana gelebilecek bireysel ve toplumsal huzursuzluğun önlenmesi fikridir. Toplumdaki sınıf kavramının tamamen ortadan kaldırılması görüşü desteklenmiştir.

Sosyalizm, üretim araçlarının, mülkiyet ve doğal kaynakların özel mülkiyetinden ziyade devletin elinde olması gerektiğini savunan sosyal ve ekonomik doktrine verilen isimdir. Sosyalist görüşe göre bireyler, yalnız değil birbirleriyle iş birliği içinde yaşarlar. Bu anlayışa göre, insanların ürettiği her şey toplumsal bir üründür ve bir malın üretimine katkı sağlayan herkes ondan pay alma hakkına sahiptir. Bu sebeple, toplum tüm üyelerinin yararına mülkiyete sahip olmalı ve onu toplum yararına denetleyebilmelidir. Bu açıdan sosyalizm, üretim araçlarının özel mülkiyetine dayanan ve mal ve hizmetlerin piyasadaki değerini serbest piyasa seçimi ile bireylere bırakan kapitalizme karşıdır. Sosyalistler, kapitalizmi servetlerini ve güçlerini toplumdaki hakimiyet alanını genişletmek için kullanan insanların çoğalmasına yol açtığı ve adaletsiz zenginlik ve güce sebebiyet verdiği gerekçeleriyle eleştirirler (Ball & Dagger, 2022).

Sosyalist bakış açısını destekleyen feministler zaman içerisinde sosyalist feminizmi oluşturmuşlardır. Sosyalist feminizm, kökenlerini Marksist feminizm ve radikal feminizmden alan teoriye verilen isimdir. Donovan sosyalist feminizmi şu şekilde yorumlar: *“Gerçekte çağdaş ‘Marksist feminizm’in artık katışıksız bir Marksizmden çok, (temelde) radikal feminizm tarafından değiştirilmiş bir Marksizmi temsil ettiğine işaret etmek için “sosyalist feminizm” diye adlandırılması daha doğru olur”* (Donovan, 2000, s. 134). Zillah R. Eisenstein’e göre sosyalist feministler, kapitalist ataerkillikten kaynaklanan iktidar sistemini anlamak için kararlıdır. Kapitalizm ve ataerkilliğin bu karşılıklı bağımlı anlamak sosyalist feminist politika için esastır. Bu anlamda sosyalist feminizm, Marksist analizin ve radikal feminizmin ötesine geçer. Marksist analiz, mevcut ilişkilerinin ekonomik sınıf ilişkileri açısından tarihsel bir açıklamasını arar ve radikal feminizm, iktidarın biyolojik gerçekliğiyle ilgilenir. Sosyalist feminizm ise iktidarı, sınıfsal kökenler ve onun ataerkil kökleri açısından analiz eder. İktidar, sosyalist kadınlar ve radikal feministler tarafından kişinin ekonomik sınıf konumundan ve cinsiyetinden kaynaklı olarak ikili bir şekilde ele alınır. Erkek kadın ayrımına dayanan iktidar eleştirisi kapitalizme odaklanır. Ya toplumsal üretim ilişkileri ya da yeniden üretimin toplumsal ilişkileri, özel ya da kamusal alanlar, aile ya da ekonomi, ev içi emeği ya da ücretli emek,

cinsiyete dayalı iş bölümü ya da kapitalist sınıf ilişkileri gibi pek çok ikilik etrafında kadın yokmuşçasına davranılır. Kadının bu şekilde kavramsal kargaşalar içerisinde kalması, onun ezilmesinin anlaşılmasını engeller ve sonunda bu sistematik olarak yaratılan ikilikler gerçekliğe galip gelir (Eisenstein, 1979, ss. 5-22).

Ekonomik üretim tarzı kuramı olarak kabul edilen Marksist teorinin, kadınların yalnızca ekonomik alandaki sömürüsünü açıklayabileceği fikrinden yola çıkarak, ataerkillik kavramını daha geniş bir çerçeveye oturtmak isteyen sosyalist feministler iki kuramı birleştirmiş ve ‘kapitalist ataerkillik’ kavramına şekil vermişlerdir (Berktaş, 2013, s. 11). Marksizm’deki yabancılaşma kavramı ile kadınların nasıl ve ne şekilde yabancılaştıklarını ortaya koymuşlardır. Aile kurumu ile kapitalizm arasında bir bağ kurarak kadın emeğinin hakiki bir emek sayılmaması noktasını sorgulamış ve kadınlara verilen düşük ücretlere karşı çıkmışlardır. Kapitalizm ile birlikte her şey maddi değerler doğrultusunda ölçülmeye başlanmış, kamusal ve özel alan ayrımı derinleşmiştir. Bu durum kadının ev içi emeğinin daha da değersizleşmesine yol açmış ve sosyalist feministlerce eleştirilerek mücadele ettikleri konular arasına girmiştir. Sosyalist feministlere göre kadınlar ezilme durumlarının farkına varmalıdırlar. Ancak tek başına farkına varma yeterli olmamakla birlikte, toplumsal olarak hareket edilmesi gerektiğini ve bu hareketliliğin kültürel yapılar, toplumsal kurumlarla yapılmasının etkili olacağını savunmuşlardır. Dolayısıyla bilinç yükseltme eylemi tek başına yetersizdir, toplumsal bir mücadele gereklidir. Ek olarak, sosyalist feministler kadınların ezilmesinde sınıf meselesinin yanında toplumsal cinsiyete de yer vermişlerdir (Çakır, 2008, ss. 185-194).

1.2.6. Kültürel Feminizm

Margaret Fuller’in *Woman in The Nineteenth Century* (19. yüzyılda Kadın, 1845) eseri ile başlayan kültürel feminist yaklaşım, siyasal gelişime odaklanmak yerine geniş çaplı bir kültürel dönüşümün gerekli olacağı fikrini savunmaktadır. Kültürel feministler, kadınlar ve erkekler arasındaki benzerlikleri dile getirmek yerine, kadınların sahip olduğu nitelik ve farklılıkların yenilenme kaynağı olarak algılanmasının daha yararlı olacağı görüşünü benimserler. Kültürel feminizmin temelinde anaerkil bakış açısı yatar. Dişil etki ve dişil değerlerle yüceltilen ve yönlendirilen güçlü kadınlardan oluşan bir toplum yapısı düşünülmektedir (Donovan, 2000, ss. 73-75). Linda Alcoff’a göre kültürel feminizm, kadınların değersiz görülen niteliklerini ayağa kaldırma çabasıyla kadın doğasını ve kadın

özünü sahiplenilen bir ideolojiye verilen isimdir. Kültürel feministler için kadının düşmanı yalnızca sosyal sistem, ekonomik kurumlar ve geçmişe dönük inançlar dizisi değil, erkekliğin kendisi ve erkek biyolojisidir. Kültürel feminist politika kadın için erkeksi değerlerden ve pornografi gibi bütün konulardan arınmış sağlıklı bir çevre yaratma ve bu çevreyi sürdürme eğilimindedir. Kültürel feministlere göre, feminist teorinin cinsiyetçiliği açıklama ve feminist istekleri gerekçelendirme konusu temel kadın kavramına dayandırılarak yapılabilir (Alcoff, 1988, s. 408).

Kadındaki varoluşsal nitelikleri bir üstünlük olarak gören kültürel feministler, kadın bedeni ve kadın bedeninin özgürlüğüne müdahalede bulunan her türlü eyleme karşı hassastırlar. Onlara göre çocuk doğurma eylemi ile erkeklerden ayrılan kadınların, bedenleri üzerindeki hakimiyette yalnızca kendi rızaları göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple kürtaj ve doğum kontrolü gibi meselelerde radikal feminist görüşün destekleyicisi olmuşlardır. Ayrıca, kültürel feministlerin ataerkillik üzerine yaptıkları yorum cinsiyetler arası üstünlük yarışından ziyade, kadına kendi doğasını hatırlatmak ve erkek egemen yapıya kadının sahip olduğu deneyimlerin güzelliklerini göstermektir. Bu sebeple pek çok kültürel feminist çocuk bakımı ve ev içindeki rollerin bir kamu hizmetine dönüştürülmesi fikrini desteklemiştir. Çünkü çocuk bakımı ve ev içi işlerle yoğunluğu artan kadın kamusal alana çıkacak vakit bulamamakta ve potansiyellerini keşfetme fırsatından mahrum kalmaktadırlar. Bu durum da kadınları erkeklere daha çok bağımlı hale getirerek dış dünya ile aralarındaki bağın giderek azalmasına ve en sonunda kopmasına yol açmaktadır. Kadınlar, kendi yetenek ve arzularını keşfetme noktasında kısır kaldıklarında dışarıdaki dünya bu güzelliklerden yoksun kalacaktır (Güneş, 2018, ss. 147-148).

Kültürel feministlerin aile kavramı üzerine söylemleri Nihat Güneş'in yorumları doğrultusunda ele alınacak olursa; ataerkil yapısı sebebiyle aile kadının doğasını baskılayarak eve hapseden ve kadını hizmetkar olarak kullanan bir zihniyetin ürünüdür. Ataerkil yapının bu kurgusal aile sistemi yalnızca kadını değil toplumun tüm kesimini kadın deneyimlerinden mahrum bırakmaktadır. Elinde bulundurduğu güç sebebiyle aile, ataerkil mekanizmanın işlediği bir çark görevi görmektedir. Kadın topluma olduğu şekliyle değil ataerkil yapının tasvirleri doğrultusunda anlatılır. Bu mekanizmanın işleyişi için önemli bir görev üstlenen aile kurumu kültürel feministlere göre ideolojik bakış

açılarından sıyrılması gereken bir olgudur. Kadına yüklenen cinsiyet rolleri, görev ve sorumluluk gibi birçok şey erkek egemen toplumsal düzenin talepleri doğrultusunda aile ile bir sonraki nesillere aktarılır. Aktarılan bu kodlarla kadına yapması gerekenler görevmiş gibi sunulur ve kadın kendi potansiyeline yabancılaşır. Kültürel feminizmin arzusu, kadınların güçlerini fark ederek kamusal alana çıkmaları ve ailenin ataerkil kodlardan arınmasıdır. Kamusal alana çıkarak yeteneklerini sergileyen kadınlar, toplumu güzelleştirecek ve olumlu anlamda değiştireceklerdir. Toplum pozitif duygulardan beslenecek, kadınlar ev içi işlerden uzaklaşarak ailenin sorumluluklarından önemli ölçüde kurtulacaktır. Bu doğrultuda kültürel feministlerin amacı aile kurumunun tamamen kaldırılması değil, kadını tanıyan, özgüvenini ve özgürlük alanını koruyarak kişisel tatminlerine alan açan bir aile kavramına evrilmesidir (s. 148).

Kadın ve erkeklerin farklılıklarına odaklanan kültürel feminizmin eleştirdiği bir başka nokta da Şenay Eray'a göre bürokratik yapılanmalardır. Kültürel feminizm oluşan bu bürokratik yapılanmaların sebebinin ataerkillik olduğunu iddia ederek, bu işleyişin sürdürülmesine sebep olarak 'erkekliğin üretilmesi' ideolojisini göstermektedir. Kültürel feministler bürokrasinin kurumsal yapısı ve politika belirleyici zemininin eşitlikçi bir yapıya hizmet etmesi gerektiğine yönelik çeşitli önerilerde bulunmuşlardır. Onlara göre, hiyerarşik ve kapalı yapı modeli barışçıl bir kadın kültürü yansıtmada olumlu bir resim çizmemektedir. Üstelik bürokrasi kavram olarak içerisinde bir hiyerarşiyi barındırdığından etnik, dinsel vb. farklılıktan oluşan kültürel grupları dezavantajlı olarak dışlayabilecektir. Bu zeminde cinsiyetler arasında ikincil durumda görülen kadın bürokraside kendisine bir yer bulma noktasında zorlanacaktır. Bu sebeple oluşabilecek her türlü ötekileştirmenin önüne geçilebilmesi için bürokrasinin bahsedilen gruplara yönelik farklılıkları göz önünde bulundurularak, her açıdan fırsat eşitliğini sağlayacak olumlu politikaların hayata geçirilmesi kültürel feministlerin önerileri arasında yer almaktadır (Eray, 2019, s. 1071).

Kültürel feministler kamusal dünyayı yöneten düşünce yapısının eril ideoloji olduğunu iddia ederler ve onlara göre bu ideolojik yapının değişebilmesi için kadın bakış açısına ihtiyaç vardır. Siyasi değer sisteminin kadın kültüründen türetilebileceği fikrini desteklemişlerdir. Barışçı ve yenilikçi tutumları sayesinde kadınların doğası gereği taşıdıkları olumlu özelliklerin siyasi sistemlere de uygulanabilir olduğu düşüncesini

savunmaktadırlar. Kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıklara yanıt arayarak bu farklılıkların kökeninin doğa mı yoksa kültür mü şeklinde ayrımının yapılmasındansa ideolojik bir devrimin gerekli olduğu görüşünü vurgulamışlardır (Donovan, 2000, s. 129).

1.2.7. Psikanalitik Feminizm

Psikanalitik feminizm köklerini psikanalitik yaklaşımdan alarak ilerleyen bir feminizm türüdür. Psikanaliz, Avusturyalı psikiyatrist Sigmund Freud'un klinik gözlemler sonucu akademik literatüre kazandırdığı bir terimdir. David M. Moss'a göre psikanaliz; *“bilinçli ve bilinçsiz süreçlerin araştırılmasına yönelik bilimsel bir yaklaşım olduğu kadar, sanatsal uygulama ve tedavi edici incelemeden oluşan klinik bir disiplindir”* (Moss, 2009, s. 721).

Freud öne sürdüğü görüşlerle çağında oldukça dikkat çekmiş bir psikiyatrist olmayı başarmıştır. Ele aldığı düşüncelere ve bu düşüncelerin feminizm ile bağlantısına kısaca değinmek psikanalitik yaklaşımın feminizm ile ilişkisini incelemek açısından oldukça kıymetlidir. Maeve Nolan ve Kathleen O'Mahony'nin anlatımına göre; Freud çocukluk cinselliğini ortaya çıkarmış ve esasen başlangıçta onu erkek ve kadın olarak ayırmaya gerek görmemiştir. Freud, çocuğun karşı cinsten olan ebeveynine yönelik arzusu olarak tanımladığı 'Oidipus Kompleksi'ni bu cinselliğin çözüldüğü yer olarak almıştır. Bu komplekse göre, erkek çocuk annesini, kız çocuk babasını arzulamakta ve erkek çocuğun baba ile kız çocuğun ise anne ile rekabette olduğu tahmin edilmektedir. Böylece Oidipus Kompleksi, sonu kaçınılmaz bir hayal kırıklığı olan ve kaybolan bir gelişim süreci olarak görülmektedir. Fallik fazın keşfi ile Oidipus Kompleksindeki gizem çözülmüştür. Freud'a göre, kompleksin çözülmesinin itici gücü erkek çocuğun cinsel organına duyduğu narsistik bir ilgiyle birleşen hadım edilme korkusudur. Freud, bu korkunun babadan geldiğini iddia etmektedir. Bu tehdit ile, erkek çocuk annesine duyduğu arzudan vazgeçer. Yani hadım edilme korkusu babasıyla özdeşleşmesi için itici güç sağlar. Esasen, hadım edilme korkusu her cinsiyet için farklı bir anlam ifade eder. Oidipal çatışmayı erkek için ortadan kaldırırken, kız için ortaya çıkaran bu korku, erkek çocukta olduğu gibi bir parçalanma göstermez. Kız çocukta, annesiyle Oidipus öncesi ilişkisi psişesinde rahatsız edici bir unsur olarak aktif olarak yer alır. Cinsel farklılık olgusu, hadım edilme kompleksine bir gerçeklik sunar ve çocuğun eril ya da dişi pozisyon almasını açıklar. Bu anlamda Freud'a göre anatomi kaderdir (Nolan & O'Mahony, 1987, ss. 161-162).

Donovan'a göre, Freud'un anlatımında erkek çocuk hadım edilme korkusunu yenerek Oidipal karmaşayı çözer, ancak kız çocuk zaten doğuştan hadım edilmiştir. Biyolojisi gereği penisten yoksundur. Bu durum kız çocuğunu penise sahip olma isteğine iter ve bu istek gerçekleşmeyince penis kıskançlığını babasından çocuk yapma arzusuna dönüştürür. Kıskançlığın nesnesi anne olur. Freud, kız çocuklarının yaşadığı Oidipus karmaşasını bu şekilde açıklar ancak onların bu evrenin ötesine ne şekilde geçtiklerini ifade edemez. Freud'a göre kız çocuklarının hadım edilme korkusu yaşamamaları onların süperegö bakımından erkeklere oranla zayıf olmasına yol açar. Süperegöyü, egonun toplumsallaşması olarak yorumlayan Freud'a göre kadınların bu yönden zayıf olmaları, toplumsal yapının inşası sürecini zayıflatmış şeklinde yorumlanmıştır. Bu görüşe göre, kadın haz ve duygularının peşinde koşarken, erkekler uygarlığı ve toplumsal düzeni yaratma işi ile meşgul olmuşlardır (Donovan, 2000, ss. 185-186). Kadının duyguları tarafından esir alınmış, akıldan yoksun olarak tasvir edilmesi, erkeğin medeniyet kurucu olarak üstün bir akılla temsili Freud'un kadın ve erkek algısını ortaya çıkarmıştır.

Freud, kadına yüklediği anlamlar yönünden yaşadığı dönemde ve sonrasında farklı görüşleri savunan feministler tarafından fazlasıyla eleştirilmiştir. Bu eleştirileri yapan feministlerden bir tanesi de Kate Millett'tir. Millett'a göre; cinsel devrim ile kadınların geleneksel bakış açıları ve rollerden kurtulmaları konusunda Freud destekleyici bir tutum sergilememiştir. Halk üzerinde bıraktığı karşı devrimci tutumun fikrîsel varlığı, onun bu düşüncelerini dayandırdığı temelin anti-feminist olduğunu göstermektedir. Millett, Freud'un kadınlar hakkındaki düşüncelerini içeren kuramının klinik gözlem temeline dayandırılmış olmasını trajikomik bulmaktadır. Çünkü, klinik deneylerinde yer verdiği kadınlar, dönemine ayak uyduramayan, ya da bir şekilde o dönemki kadın algısının dışına çıkan aykırı kadınlardır. Bu kadınların şikayetleri ya cinsel baskılar ya da toplumsal çevrelerinden memnun olmama durumlarıyken, Freud bakış açısını ilkinin çevirmeye istekli olmuştur. Kadınların yaşadığı problemlerin kaynağını hep cinsel meselelerde aramış ve kadın olmalarında büyük bir etkiye sahip olan çevre olgusuna değinmemiştir. Kadın nüfusunun az bir kısmını oluşturan ya da tamamını oluşturmayan bu kadınların deneyimlerini bütün kadınlar nezdinde yorumlamış ve fikirlerini evrensel olarak tüm kadınlara yönelik yapmıştır. Özel bir grubun deneyimledikleri ve düşündükleri ile bütün kadınları yargılamıştır. Freud'a göre kadın kişiliği penis özentiğine dayandırılmıştır. Kadın cinsini erkekte olanın yokluğu ile tanımladığı için

Freud'un kuramının kadın tanımı olumsuzdur. Ayrıca, kadının gelişiminin neredeyse tamamının hadımlığın fark edildiği korkunç an şeklinde yorumlanması, kadının bütün hayatını tek bir anla yorumlama isteği de Millett'e göre akıl dışıdır. Yine Freud'a göre kız çocuklarındaki penis özlemi büyüdükçe kaybolmaz, aksine penise duyduğu özlemi çocuk sahibi olma ile gidermeye çalışır. Çocuk doğurma işi bir nevi erkeklik organını elde etmenin somutlaşmış haline dönüşür. Bu doğrultuda çocuk penis ile eşdeğer tutulur ve çocuk doğurma eylemi erkeğe üstünlük getiren bir olguya dönüştürülür. Freud'un kuramına göre kadın sadece eylem olarak çocuk doğurma görevini üstlenir. Hatta Freud'un bir başka iddiasına göre kadının libidosu çocuk doğurma işini gerçekleştirecek bir iç dürtüden de oldukça yoksundur ve erkeğe oranla daha az cinsel dürtü bulunmaktadır. Freud, kadının bu durumunu değiştirilemez olarak gördüğü biyoloji yasalarına bağlayarak, erkeğe üstünlük sağlayan bir kültür inşasının yollarını açmaktadır. Biyolojik durumu ele aldığı noktalardan bir tanesi de cinsel organların cinsel ilişki esnasındaki analizleridir. Spermin etkin, vajinanın ve yumurtanın pasif olduğu görüşünü savunan Freud, bu temele dayandırarak kadının pasif erkeğin ise aktif olduğunu öne sürer. Bu düşüncenin destekleyicisi olarak da kadın ve erkek anatomilerinin farklılığını ortaya atar. Kadını, eksik bir erkek olarak, erkeğe ait olmayanlarla tasvir eden Freud, kadının yeteneksiz ve yüksek zekadan yoksun olduğunu iddia eder. Bu sebeple medeni bir harekette bulunması da güçtür. Freud'a göre ataerkil bir aile düzeninin oluşumu ilkelikten medeniyete geçiş olarak yorumlanmaktadır. Freud, erkeğin zamanını ve libidosunu uygar amaçlara, kadının ise kıskançlığa harcadığını söyler. Kadının biyolojik yapısına atfettiği söylemler bununla da sınırlı kalmayıp, kadınları tanımlarken pasiflik, mazoşizm, narsistlik ve düşük libido gibi kavramları kullanmıştır. Kadının biyolojik ve doğal yapısı gereği aşağı konumda olduğunu ve erkeğin üstünlüğünü, kuramının her parçasında yansıtmıştır (Millett, 2018, ss. 286-326).

Psikanalitik kurama Freud'dan sonra yön veren kişi Fransız psikanalist Jacques Lacan'dır. Lacan psikanalitiği yapısalcılık ve dil bilim ile birleştirerek felsefik bir yaklaşım ile ele almıştır. Lacan, Freud'un benlik adını verdiği kavramı 'özne' olarak nitelendirmiş ve özne-öteki ayrımına yeni bir pencere aralamıştır. Lacan'ın kuramı imgesel, simgesel ve gerçek adı verilen üç aşamadan oluşmaktadır. Bu kuram literatürde 'ayna evresi' olarak da bilinmektedir. Kişiliğin üç kademesini yansıtan (Erkan, 2019) ayna evresi, bebeğin altı- on sekiz ay arası dönemde kendi yansımasını aynada görmesi

ile başlar. Bu evreyle bebek artık imgelerin oluşturduğu dünyadan bir kopuş yaşayarak simgesele adım atar. Bu evrenin Lacan anlatımındaki önemi, bebeğin kendi kimliğini ötekinin üzerinden inşa etmesidir (s. 1429). Kendisini o ana dek sürekli anneye bir bütün olarak gören bebek, bedenlen ondan ayrı olduğunu fark ettiği an acı duyar ve Lacan’a göre özneleşmenin yolunu açan bu hissiyattan sonra bebekte yabancılaşma süreci yaşanır. İğdiş edilme korkusuyla anneden uzaklaşan bebek babayla bir benzeşim kurar. Bu benzeşim babayı ve babanın kurallarını içerir. Lacan’a göre baba otorite figürü olarak dilin dolayısıyla da hakimiyetin sembolüdür. Hakimiyet de kültür ile eşleşen bir kavram olduğu için baba aynı zamanda kültürün de temsilcisi olmuş olur. Lacan’a göre (Tong & Botts, 2021) kız çocuk ve erkek çocuk imgeseli aynı şekilde yaşarken simgesel ve gerçek evreyi benzer deneyimlemez. Kız çocuk penis yoksunluğu sebebiyle babaya karşı bir korku duymaz çünkü iğdiş edilme durumu onlarda yoktur. Bu sebeple de otoriteye itaat noktasında erkeklere nazaran daha korkusuzlardır. Babanın kurallarına ve kültürel normlara karşı direnç gösterirler. Ayrıca dil ve dilin öğeleri olan kelimeler babanın himayesinde olan bir alan olduğu için erkekler dili kullanma noktasında kız çocuklara göre daha iyilerdir. Dile ve kelimelere hakim olmayan kız çocuk kendisini ifade edemez ve toplumda pasif kalır. Bu da kız çocuğunun kimlik inşa sürecini etkiler ve onu özne konumundan ötekiliğe doğru iter (ss. 259-260). Psikanalitik feminizm açısından Jacques Lacan’ın kuramı değerlendirilirse kız çocuğu ve erkek çocuğun dönemleri aynı şekilde yaşamadığını söylemesi onun eril otoriter toplumsal düzene katkı sağladığını göstermektedir. Ayrıca kız çocuğunda kültürel yapıya direncin erkek çocuğa göre daha fazla olduğunu dile getirmesi de cinsiyet merkezli bir düşünceyi destekler niteliktedir. Dil ve kelimelere hakimiyet noktasında kız çocuklarını yetersiz bulan Lacan, toplumsal zeminde kadının ötekileştirilmesi ve geri plana atılmasına yardımcı olarak erkek toplum yapısına hizmet etmiştir. Bu sebeple psikanalitik feminist yaklaşım ile Lacan’ın kuramının tarafsız olmadığını ve kadın meselesine olumlu yönde bir tutum geliştirmediğini söylemek mümkündür.

Bir psikiyatrist olan Sigmund Freud’un görüşleri hem kendi çağdaşlarınca hem de kendinden sonraki psikanalistler tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirileri yönlendirenlerden bir tanesi de Karen Horney’dır. Dee Garrison’a göre Horney, psikanalizin içinde geliştiği kültürün Freudyen teoriye erkeksi bir önyargı verdiğini ve Freud’un kadınlara bakış açısının erkek fantezisine dayandığını belirtir. Ayrıca Horney,

kadınların aşağılığı dogmasının altında yatan en büyük nedenin erkeklerin vajinaya yeniden alınacaklarına dair bilinçsiz korkudan kaynaklandığını ifade eder (Garrison, 1981, s. 679). Michelle Price Miletic'e göre kültürü psikoanalitik yaklaşıma dahil eden Horney, Freudyen bakış açısına getirdiği eleştirilerle ve kadın cinsiyeti üzerine yaptığı yorumlarla psikanalitik feminizmin mihenk taşı oluşturur. Horney, Freud'un kadınların temelde cinsiyetlerinden memnun olmadıklarına dair varsayımını kabul etmemiştir. Penis kıskançlığı kavramını detaylandırarak, Freud merkezli psikanalitik topluluğun fallus merkezli önyargılarına meydan okuyarak, Freud'un teorilerinin kökeninin biyolojik kaynaklı değil, fallus merkezli varsayımlar olduğunu iddia etmiştir. Horney'in annelik üzerine fikirleri de Freud'ununkinin tersidir. Horney'e göre annelik, patolojik bir şey ya da kayıp penis için bir arayış veya yüceltme değil, başlı başına zevk alınabilir bir histir. Bu duyguyu Freud'un penis kıskançlığına karşıt olarak *rahim kıskançlığı* kavramını getirerek açıklamaya çalışmıştır. Horney, rahim kıskançlığını, erkeklerin anneliğe ve doğurganlığa duyduğu hasedin onlarda bir korkuya yol açtığı şeklinde açıklamıştır. Freud'un kendisinin de erkek olduğu gerçeğinden etkilenerek, kadınlara karşı otoriter tavrı sürdürmek isteyen ataerkil düşünceyi kuvvetlendirmeye çalıştığını öne sürmüştür. Bu şekilde Horney, Freud ve çağdaşlarının cinsiyetinin onların düşünce ve söylemleri üzerinde ne şekilde etkili olduğunu ifade ederek, psikanalitik ortama yeni analizlerle meydan okumuştur. Horney, Freudyen yaklaşımların kadınlara ilişkin tutumlarını çalışmalarında inceleyerek, kadınların hangi sebeplerle kadınlıklarından ve cinselliklerinden vazgeçtiklerini açıklayabilmek için penis kıskançlığından daha farklı nedenler sunmaktadır. Horney, bir kadının anatomisi ile ilişkisini yalnızca fiziki değil, sembolik olarak duygu ve fantezilerden oluşan bir sistem olarak yorumlar. Horney'e göre kadın bedenini Freud'un bakış açısına göre anatomik olarak incelemek, bu kompleks yapıyı somut hale indirgemekten başka bir şey değildir. Horney, Freudyen bakış açısının kabullendiği pek çok şeye karşı çıkmıştır. Libido erkek olduğu için erken cinselliğin de erkek olduğu görüşünü eleştirmiştir. Freud'a göre hadım edilme (kastrasyon) bilinci kadınlarda penis kıskançlığına yol açmaktadır. Kadınlarda hadım edilme kaygısının olmayışı, çatışma çözme becerilerinin düşük olmasına ve süperogonun gelişimini tamamlamamış olmasına yol açmaktadır. Horney, Freud'un bu fikirlerine meydan okumuştur. Freud'un erkek ve kadın için belirlediği gelişim idealine karşı çıkarak kadının erken yaşamında temel olarak penisi değil vajinayı merkeze almaktadır. Kadının penise

sahip olma arzusunun olmadığını ve gelişim sürecinde kendi bedenine ait olan vajinayı tanımaya ve anlamlandırmaya çalıştığını ifade etmektedir. Horney, kadın olmanın doğuştan geldiğini ve öncelikli olduğunu belirtmektedir. Bu durumun karmaşası, kızların erkeklerin kendilerine yüklediği önyargıları kendi oidipal suçluluk ve kaygılarıyla birleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Horney'e göre bu korku ve suçluluk duygusu kızın annesinin olası intikam ve terk edilme korkusuyla bağlantılı olmakla birlikte, kadınlık ve cinsellik deneyiminin de ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Horney, erken cinsel gelişimde vajinal farkındalığın yanı sıra kadınsı dürtüleri de konu edinir. Ona göre kadınlıktan uzaklaşma, erkek kültürel görüşleri içeren kadın kaygısının bir sonucudur. Annenin rolünü gasp etme ve potansiyel kıskançlık ile beslenen bu suçluluk duygusu, bir kadın için kadınlıktan kaçışın önünü açmaktadır. Ayrıca Karen Horney, kendi kuramında kültür ve nevroz arasında bir bağlantı olduğunu öne sürmektedir. Ona göre; yaşanan belirli çatışmaların kökeni doğuştan değil, çocukluktaki koşullar ve kültürel kodlarla ilgilidir. Nevrozun kökü içgüdüsel çatışmalar değil, çocuğun yalnız hissetmesinden kaynaklanan bir kaygının yansımasıdır. Bir çocuğun kültürel çevresi, ait olduğu toplumun inanç sistemi ve değer yargıları gibi birçok etmen çocuğun yaşadığı nevrozun sebebi olabilmektedir. Birey olarak gösterilen tutumlar, duygular, fikirler ve roller yaşanan çevre tarafından değiştirilir, dönüştürülür veya neyin normal neyin doğru ya da yanlış olduğu otoriter bir güç olan kültür tarafından belirlenir (Miletic, 2002,ss. 287-297). Bu bağlamda Karen Horney'in yaklaşımı değerlendirildiğinde, çocuğun yetiştiği çevre koşullarının nevrozu etkilediği, kültürel kodların birey gelişiminde ve cinsellik algısında etkili olduğu görüşlerine ulaşılmaktadır. Horney, Freud'un teorisine taban tabana zıt bir yaklaşımı savunmaktadır. Kadınlarda olduğu iddia edilen penis kıskançlığı kavramı Horney'e göre yanlış olmakla birlikte, erkek çocuklarında rahim kıskançlığı olduğunu dile getirmiştir. Freud'un savunduğu ve kız çocuklarında görüldüğünü öne sürdüğü oidipal komplekslerin kaynağının patolojik ya da biyolojik olduğu iddiasını reddederek oluşabilecek herhangi bir durumun kökeninin kültür temelli olduğu görüşünü desteklemiştir.

Psikanalitik feminizmi ve Freudyen kuramı en etkili feminist bakış açısıyla yorumlayan yazarlardan bir tanesi de *Anneliğin Yeniden Üretimi* adlı eseri ile Nancy Chodorow olmuştur. Yıldız Ecevit'e göre; Chodorow kadınların doğaları gereği anne oldukları ve toplum tarafından anne olmaya zorlandıkları görüşüne karşı çıkmıştır. Chodorow da tıpkı

Karen Horney gibi cinsiyete dayalı kişilik özelliklerinin ailede şekillendiği görüşünü savunmaktadır. Erkeklerde akla dayandırılan davranış biçimlerinin geliştiği, kadınlarda ise duygusal yoğunluk ve bağımlılık özelliklerinin olduğunu dile getirmiştir. Erkeklerle ait olan bu özellikler kapitalist düzende onları üretim noktasında aktif olmaya iterken, kadınların taşıdığı özellikler onları yeniden üretim dünyasına çeker. Chodorow’a göre burada bahsi geçen yeniden üretim annelik ile de bağdaştırılarak bir cinsiyet özelliğiymiş gibi yansıtılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca Chodorow çocuk bakımı ve yetiştirilmesi meselesine de eğilerek, erkeklerin bu anlamda cinsiyet temelli kadını ezmesi konusunda algı değişikliği yapacağı düşüncesini de savunmuştur (Ecevit, 2011, s. 20).

Feminist perspektifte psikanalitik feminizmin kuramsal düşünceye katkıları Freud ve ona yönelik eleştiriler noktasında olmuştur. Freud, kız çocuklarında olduğunu düşündüğü penis kıskançlığını temelde annenin, babanın özelliklerine sahip olamamasından duyduğu eksikliklerinden şekillenen duygusal bir kıskançlık hali olarak ele almıştır. Ancak Freudcu feministler bu fikre karşı çıkarak, kız çocuğundaki cinsel gelişim sürecinde babanın rolüne eğilmek yerine anne konusuna odaklanmaktadırlar. Freudcu feminist yaklaşımı benimseyen yazarlar, kadınları kendilerinde olmayanla yargılayan bir cinsiyet olarak tanımlamamakta ve onları psikolojik çevrelerine pozitif katkı sağlayabilecek bireyler olarak görmektedirler (s. 20). Kadınların yaşadıkları psikolojik deneyimleri olumsuz bakış açılarıyla yorumlamak ve evrensel anlamda bütün kadınlara atfetmek yerine her bir deneyim sahibi kadının kendi yaşam koşullarında değerlendirilmesini kıymetli bulmaktadırlar. Kadın ve erkeğe ait cinsiyet özelliklerinin oluşması, toplumsal cinsiyet rollerinin aşılması ve şekillenmesi konusunda kültür ile çocuğun yetiştirildiği çevrenin önemini vurgulamaktadırlar. Onlara göre kız çocuğunda gerçekleşebilecek herhangi bir psikolojik durum aile ve yetiştirildiği ortamda sergilenen tutum ile doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla erken çocukluk döneminde gelişen cinsel özelliklerin Freud’un düşündüğü gibi biyolojik değil, çevre kökenli olduğu görüşünü desteklemektedirler.

1.2.8. Varoluşçu Feminist Kuram

Varoluşçu feminizm adından da anlaşıldığı üzere varoluşçu felsefik düşünce temeline dayanmaktadır. Kelime olarak varoluşçuluk: *“Varoluşun özden önce geldiğini ve özü sürekli olarak yarattığını ileri süren öğretisi; egzistansiyalizm”* anlamlarına gelmektedir (TDK, 2024). Kökeni daha eskiye dayansa da popülerliğini 1900’lü yıllarda kazanan

varoluşçuluk insanların birinci ve ikinci dünya savaşlarını görmeleri, ekonomik bunalım dönemlerine şahit olmaları ve endüstrileşme ile yaşam koşullarının değişimine bağlı olarak yaşadıkları yalnızlaşma sürecinde var olma çabaları ile kendisine bir zemin bulmuştur. Hayatın acımasız yönünü tecrübe eden insanoğlu derin bir sorgulama ihtiyacı hissetmiş, inandığı değerleri gözden geçirmiş ve yaşamdaki tüm bu olumsuzluklar, savaşlar, hastalıklar vb. göz önünde bulundurarak yaratıcının varlığı dahil her şeye şüphe ile yaklaşmıştır. Varlığı nihai bir ulaşma biçiminin ötesine koyan varoluşçu felsefik düşünce, varlıktan öte bir öz olduğu fikrini savunmuştur. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre evrendeki her şey bir öze sahiptir. Bu düşüncenin en önemli temsilcileri arasında Jean-Paul Sartre gelmektedir.

Sartre['a] göre, yalnız insanda varoluş özden önce gelmektedir. Başka varlıklarda tohumun ve yumurtanın içinde barındırdığı olanaklar varlık halinde görüneceklerdir. Tohumun taşıdığı olanak, sonradan o olanaklara sahip olacak varlıkların özü demektir. Öz daha sonra varlık kazanır. Şu halde onlarda öz önce varlık sonradır. Ancak insanda iş değişir[r]. İnsan kendini çevreleyen olanaklardan herhangi birini seçebil[ir]. (Bender, 2009, s. 26)

Öz ve varlığı bu şekilde açıklayan Sartre, varlığı 'en-soi' ve 'pour-soi' olarak iki biçimde ele almıştır. En soi kendinde varlık, pour soi ise kendi için varlık anlamlarına gelmektedir. Kendinde varlık; bireylerin dış dünyayla paylaştığı, varlığın maddi boyutunu anlatırken, kendi için varlık; bireylerin iletişim halinde ve bilinçli olarak bulunduğu varoluş şeklini anlatmaktadır. Bunlara ek olarak Sartre varlığa üçüncü bir boyut olan başkaları için varlığı eklemiştir. Varlığın bu boyutu Sartre'a göre olumlu olabileceği gibi olumsuz yönleri de içerir. Çünkü bu varlık çeşidi içerisinde 'ben' ve 'öteki'ni barındırır. Her insanda kendisini olumluyla ötekiyi olumsuz ya da kendisinde olmayanla ifade etme eğilimi olduğu için başkasında varlık içerisinde bir ayırıştırma barındırır (Tong & Botts, 2021, s. 342). İşte bu nokta tam olarak varoluşçu feminizmin varoluşçu felsefik dayanağını oluşturur. Eril yapının temsilcisi olan erkek kendisini üstün görerek 'ben' olarak tanımlama eğilimi gösterir ve kadını 'öteki'leştirir. Bu doğrultuda kadının ötekileştirilmesi konusu varoluşçu feminizmin esas meselesidir. Jean-Paul Sartre'dan da etkilenererek varoluşçu feminist kuramın temelini atan Simone de Beauvoir erkeğin kadına çizdiği sınırları eleştirmiş, kadının özgürlük meselesinin erkek tekelinde oluşuna karşı çıkmış ve varoluşsal felsefenin dayanağı olan 'seçim' nosyonundan yoksun olan kadına

odaklanmıştır. Varlığını sorgulaması beklenen kadının seçim şansının olmayışının onda kendini bulma sürecini yavaşlattığını söyleyen Beauvoir, erkek hegemonyasındaki kadınların özgürleşme yolunu seçemeyeceklerini ve bu yapıya hizmet eden evliliğin ortadan kalkması gerektiğini savunur. Kadınlarda benlik sürecinin oluşabilmesinin geleneksel aile kavramından uzaklaşılması ile mümkün olacağını dile getiren Beauvoir, bu toplumsal yapı devam ettiği sürece kadının tanımlanan, pasif bir konumda kalacağını ileri sürer. “*Kadın doğulmaz: Kadın olunur*” diyerek cinsiyetin toplumsal bir işleve büründüğünü ve toplumun kadına yüklediği sorumluluğu vurgulayan Beauvoir, kadınlık meselesinin biyolojik olmasından çok toplumsal boyutuna işaret eder (Beauvoir, 2016, s. 13). Beauvoir, kadınların kurtuluşa erebilmeleri için entelektüel faaliyetlerde yer almaları gerektiği ve kendi ekonomik özgürlüklerini elde etmeleri gerektiğini savunur. Ancak bu yolla ötekileştirilmekten kurtulacaklarını ifade eder. Ayrıca kadınların ötekiliklerini kabul etmemeleri gerektiği noktasına da vurgu yapan Beauvoir, kendilerini erkeklerin tanımlamaları ile düşünmeyerek, onların oluşturmaya çalıştığı kimlikten sıyrılmalarını söyler. Kadınlar eğer erkekler tarafından yapılan ötekileştirilmeye Sartre’nin ‘kötü yazgı’ kavramıyla değindiği gibi boyun eğerse pour-soi’lerini gerçekleştiremezler ve en-soi düzeyinde erkeklerin kendileri için tayin ettikleri hayatı yaşarlar (Tong & Botts, 2021, s. 354).

Varoluşçu felsefenin öğretilerinden hareketle temellenen varoluşçu feminizm, kadını ötekinin zincirlerinden arındırmayı amaçlayan, kadına benlik yolculuğunda rehberlik eden, onu birey olma yolunda eril beklentilerden kurtaran kısacası kadının varoluşsal sancılarına merhem olan bir yaklaşımdır. Ataerkil normlar ve beklentiler dahilinde kadını kendisine yüklenen rollerden arındırmayı amaçlayan bu yaklaşım, kadını kendi benliğini bulma ve birey olma yönünde destekler. İrade ve akıl sahibi olan her insan gibi kadının da kendi hayatıyla ilgili kararları verme hakkına sahip olduğunu ifade eden bu kuram kadının kendisine doğumuyla belirlenen kimliği değiştirebileceği ve yeni bir benlik inşa edebileceğini savunmaktadır.

1.3. Feminist Yöntem

Bilimin ve bilimsel bilginin üretiminin erkek egemenliğinde oluşu, gözlemlenebilen ve ölçülebilen nicel yapısının varlığı feminist hareketliliğin yükselmesi ile kadınlarda farklı bir bilincin ortaya çıkmasına imkan vermiştir. Kadınlar, seslerini duyurabilmek adına

feminist yaklaşımları belirli bir kuramsal çerçeveye oturtmak istemişlerdir. Bilimin kadın deneyimlerini aktarmadaki noksanlığı, kadınlara ait fikirleri cinsiyetçi yaklaşımlarla gizlemesi ve sosyal bilimlerdeki sistemlerin kadın bakış açısını ele almada yetersiz kalışı kadınları akademik çevrede deneyimledikleriyle uyumlu metodolojik bir yaklaşım geliştirmeye itmiştir. Kadınlar kendi düşünce yapılarını, deneyimlerini, inançlarını ve eleştirilerini içeren yöntem ve tekniklerin olduğu kapsayıcı bir sistemin varlığının zorunlu olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu yöntem boşluğunu bir sorun olarak gören feministler olduğu kadar kadını ve yaşantısını anlatmanın kalıplara sığdırılmaz bir yanı olduğunu savunan yaklaşımcılar da mevcuttur. Bu anlamda feminist yaklaşımı metodolojik bağlamda değerlendiren yazarlardan bir tanesi de Sandra Harding'dir. Harding'e göre feminist yaklaşımlarda tanımlanmış bir yöntem bulmak zordur. Yöntem bir araştırmanın sürecine dair çözümleme ve teori kısmını içermektedir. Feminist yaklaşım tarzında araştırma yapan kişilerin neyi araştıracağı konusunun belli olmayışı, geleneksel araştırma yöntemindeki çeşitli soruları yanıtlamada yetersiz kalacağından eleştirilere açık hale gelmiştir. Araştırma yöntemi olarak adlandırılan süreç, verileri toplama tekniği ya da bu verileri toplamada izlenilen yoldur. Çalışmanın konusu kadın olduğundan, veri toplama işinin boyutları, fen bilimleri alanındaki gibi nicel verilerden oluşmamaktadır. Buradaki araştırma yöntemi kadın yaşantılarını kapsamakta ve toplanan veriler kadın deneyimlerinin sözel ifadesini içermektedir. Dolayısıyla erkeği merkeze alan geleneksel sosyal bilimcilerin üzerinde durmadıkları ya da önem vermedikleri kadın davranışları gözlemlenir ve gün yüzüne çıkmamış bulgular tarihsel bilgiler ışığında araştırılır. Yöntembilim adı verilen kavram, araştırmanın teorik ve kuramsal çözümleme kısmını oluşturur. Feminist araştırmacılar, geleneksel olan kuramların kadınları toplumsal çevreden uzak tuttuğunu ve erkek cinsiyetçi zihniyetin kadınların sosyal hayata katılımı konusunda sınırlar belirlediğini öne sürmektedirler. Ayrıca feminist araştırmacılar, epistemoloji adı verilen bilgi teorisinin ve toplumda bilgi akışını sağlayan kanalların erkek egemenliğinde olduğunu, kadınların bilme ve bilgiyi aktarma durumlarının yok sayıldığını, bilgiyi ve tarihi iletme görevini erkeklerin yaptığını, geleneksel anlamda toplumda özne konumunda olan cinsiyetin erkekler olduğunu belirtmektedirler. Kadın deneyimlerini anlama ve açıklama işinin tarih boyunca erkekler tarafından yapıldığı ve buna bağlı olarak bu deneyimleri ifade etmede kadınların baş rolde olmaları gerektiğini savunmaktadırlar. Kadın deneyimlerinden yola çıkma noktası

değerlendirildiğinde geleneksel olandan bir ayrılış söz konusudur. Geleneksel yaklaşımlarla tek tip gösterilmeye çalışılan ve az sayıdaki kadın yaşantısının evrensel olarak yansıtılmasına karşı çıkan feminist eleştirmenler, her kadının yaşama dair tecrübesinin birbirinden farklı olduğunu ve deneyimlerin dolayısıyla da kadınların standartlaştırılamayacakları düşüncesini desteklemektedirler. Bu görüşlerine ek olarak Harding, en büyük yanlış çıkarsamalardan biri olarak da kadını ve kadın deneyimlerini konu edinen feminist teoriye erkeklerin katkı sağlayamayacağı düşüncesini görmektedir. Bu görüş, geleneksel olarak bu zamana kadar ötekileştirilmiş kadınlara yapılanın aynısını erkeklere yapma isteğinden kaynaklanmaktadır. Erkekler de pek tabi feminist teori ile alakalı görüşlerini bildirme noktasında özgür olmalıdırlar. Söylemleriyle feminist literatüre katkı sağlayan birçok erkek yazarın olduğu gerçeği yabana atılmamalıdır. Feminist ideolojiye katkı sağlama noktasındaki isteğin cinsiyet ile bir bağlantısı olmadığı düşüncesi benimsenmelidir (Harding, 1996, ss. 34-44).

Feminist yöntemi yorumlama tek bir ideolojiden beslenmemektedir. Yöntemi yorumlama konusu, temelde feminist düşünce etrafında şekillenen birçok yazarın farklı görüşlerini içermektedir. Bu doğrultuda, Caroline Ramazanoğlu ve Janet Holland'ın da feminist yöntemin anlaşılması ve kapsamlı incelenmesi açısından literatürü oldukça besleyen yorumları vardır. Onlara göre, feminist metodolojiye (yöntem) pek çok olası yaklaşım söz konusudur. Feminist sosyal araştırmacılar, feminist yöntemlerin ne olması gerektiğini değil, çeşitliliğe rağmen sürdürülen feminist metodolojinin Batı felsefesi ve epistemolojisi tarafından nasıl şekillendirildiğini, bu yaklaşımların yol açtığı problemleri ortaya çıkarmayı hedeflemektedirler. Her şeyin doğruluğunun ölçüleceği kesin veya mutlak bir bilgi olmadığı için diğer sosyal araştırmacılar gibi feministler de toplumsal hayata yönelik çeşitli fikirler ortaya koyarlar. Bu fikirler bilimsel gerçekliğin dışında önyargılı olarak yorumlanmakta ve kanıtlanabilen bilgilerle kıyaslandığında somut bulunmamaktadır. Bu durum yalnızca feminist metodolojiye özgü olmamakla birlikte sosyal bilimlerdeki bütün araştırmacılar için genel bir sorun teşkil etmektedir. Ramazanoğlu ve Holland'ın yorumuna göre, feministler kadınların erkeklere göre konumu ve erkek egemenliği hakkında bir dizi yorumda bulunmuşlardır. Yeterince rasyonel, bilimsel veya tarafsız bilgi üretmedikleri için eleştirilmişlerdir. Kadın ve erkek ilişkileriyle alakalı yorumları sağlam ve geçerli bir zemine oturtamadıkları ve kadın erkek arasındaki sosyal ilişkileri adaletsizce değerlendirip değiştirmek istedikleri konusu da

eleştirildikleri bir başka nokta olmuştur. Ayrıca, kadınların yaşadığı zorluklar, çeşitli kültürel farklılıklar ve sosyal bölünmelerin güç ilişkilerinden kaynaklandığını savunan feminist metodolojinin, ataerkil güç, cinsellik ve yeniden üretimin kadınların ezilmesinde temel role sahip olduğu gibi konulara odaklandığı iddia edilmiştir. Bu konulara odaklanırken, ırkçılık, milliyetçilik, heteroseksizm gibi konuları görmezden geldikleri konusunda eleştirilmişlerdir. Feminist metodolojiye yönlendirilen bir başka meydan okuma ise metodolojinin, temellerini sorgulayan postmodern ve post yapısalcı eksene doğru kaymış olmasıdır. Çünkü, postmodern ve post yapısalcı düşünce bilgiyi üreten, şekillendiren ve kalıplaştıran her türlü metodolojik nosyonu reddetmektedir (Ramazanoğlu & Holland, 2002, ss. 1-4).

Feminizm, metodolojik olarak kendisine çıkış yolları ve bilimsel bir zemin hazırlarken bazı bakış açılarını kuram olarak almıştır. Bunlardan bir tanesi de feminist metodoloji incelenirken okurun ya da araştırmacının karşısına çıkan ‘bakış açısı teorisi/duruş kuramı’ (standpoint theory) dir. Sandra Harding’e göre 1970 ve 1980’lerde bilgi üretimi ile iktidar pratikleri arasındaki ilişkilerin feminist eleştirisi olarak ortaya çıkan bakış açısı teorisi, feminizmin siyasi bir hareket olduğu ve siyasetin bilimsel bilginin üretimini engelleyebileceği varsayımına meydan okumuştur. Bu kuram yalnızca kendisinden sonra gelecek olan feminist teorilere rehberlik etmekle kalmamış, aynı zamanda normatif sosyal teoriyi içeren alan ve disiplinlerin sahip olduğu geleneksel bakış açısının da ufkunu genişletmiştir. Feminist araştırmanın arkasında insan doğası ve ideal toplumla ilgili kavramların yattığını savunan bakış açısı teorisi bu yönüyle hem açıklayıcı hem de normatif olarak değerlendirilebilir. Bakış açısı teorisi temelde ezilen grupları güçlendirmenin, onların deneyimlerine önem vermenin ve onlara muhalif bakış açıları kazandırmanın bir yolu olarak sunulduğu için Marksizm’e yakınlığı noktasında eleştirilmiştir. Bazı Marksistler bu feminist bakış açısına katılmamalarına rağmen, bazıları da Marksizm’i yeniden canlandıracağı düşüncesiyle desteklemişlerdir. Bakış açısı teorisyenleri teorinin ne olduğu ve neyi amaçladığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bu sebeple teorinin Marksist kuram yönünün ağır bastığını savunanlar kadar ona karşı çıkan eleştirmenleri de olmuştur. Kuram kendi içerisinde çeşitliliği barındırsa da temel mesele kadındır ve öncelikle kadın hareketinin kadınlara yönelik bilgiye ihtiyacı olduğu görüşü konusunda hemfikirdir. Kadınlar, toplum içerisinde ezilen diğer gruplar gibi onlara hükmedenlerin nesnesi olmuşlardır. Toplumsal yapıyı şekillendiren araştırma

disiplinleri ve onlara bağı olan kamu politikası kurumları hiçbir kavramsal çerçeveye kadını dahil etmemiştir. Bilimsel cümlelerin, bilimsel bilgilerin ana konuşmacısı asla kadın olmamıştır. Gelenekselciler için kadının özne konumuna geçmesi bir tehdit unsuru olarak görülmüştür. Bilim olarak bakış açısı kuramının savunucuları, hayatın her alanına yayılmış olan baskın cinsiyetçi tutumun, erkek egemen ideolojilerin ve araştırma disiplinlerinin kadının toplumsal konumunu belirlediği görüşünü savunmuşlardır. Bu düşünce yapısını değiştirebilmenin yolunun bilinç kazanma olacağı konusuna odaklanmışlardır. Burada bahsedilen bilinç bireysellikten ve tekil yaklaşımdan ziyade toplumsal bilinç ve çoğulculuk esasına dayalıdır (Harding, 2004, ss. 1-6).

Caroline Ramazanoğlu ve Janet Holland'a göre feminist bakış açısı teorisyenleri konuları ele alırken cinsiyetlendirilmiş yaşamlara ışık tutmada bilgi ve güç arasındaki ilişkiyi kurmanın zorluğunu deneyimlerler. Bununla birlikte feminist bakış açısının bir epistemoloji mi, kuram mı yoksa hiçbiri mi olduğuyula alakalı farklı yaklaşımları ortaya koyarlar. Feministlerin ortak bir yaklaşım tarzı belirleme fikrinin aksine Aydınlanma mirasını devam ettirip onu geliştirme istekleri, kadın deneyimleri ve gerçek dünyadan uzaklaşma noktasında bazı kavramların farklılaşmasına zemin yaratmaktadır (Ramazanoğlu & Holland, 2002, s. 63). Feminist bakış açısı kuramının Aydınlanma Çağı'nın modern ve hümanist yaklaşımını devralması, sınırlılıkları da beraberinde getirerek birtakım eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Bu eleştirilerden birisi de teorinin kısmen postmodern düşünceden etkilenmiş olduğudur. Ancak kuramın tamamen başarısız olduğunu söylemek de doğru değildir. Kuramın temel yaklaşım tarzlarına direnmesi ve kadınların gerçek iktidar ilişkileri deneyimlerine değer vermeye yönelik girişimleri başarılı olduğu yönlerden biridir (s. 74).

Feminizmin savunduğu düşünceler bağlamında metodolojik olarak tanınması, bakış açısı teorisi ve feminist epistemoloji ile birleşimi, eleştirel yönleri olsa da akademik zeminde karşılık bulmasına ve bilimsel yönüyle ele alınmasına olanak sağlamıştır. Kadının benlik algısının iktidar tarafından şekillendirildiği, cinsiyetçi toplumsal düzeni devam ettirmede erkek egemen görüşlerin ve politikaların etkili olduğu, bilimsel bilginin üretiminin ve tarih yazımının erkek tekelinde bulunduğu, kadınların seslerini duyurabilmeleri için bilimsel bir çerçeveye ihtiyaç duymaları feminist yöntembilimin esas meseleleri olmuştur. Başlarda eleştirilere maruz kalsa da feminist metodoloji bilimsel olarak kendini

geliştirmeye başlamış ve gün geçtikçe yaklaşım tarzını çağdaş görüşlere yönelterek kuramsal boşluğunu gidermiştir. Kuramsal eleştirilere epistemolojik feminist yaklaşımla cevap vermek yöntemi bir üst noktaya taşınmış ve bilimsel camiada saygınlığının artmasına imkân vermiştir. Bu durum da feminist teorinin kabul görmesi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilebilmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

HİNT DESTAN EDEBİYATI

2.1. Edebi Tür Olarak Destan ve Dünya Edebiyatında Destanın Yeri

Toplumlar kültürel yapılarını çeşitli yollarla korurlar ve gelecek nesillere aktarırlar. Bu aktarım tarihin en eski dönemlerinden başlayarak mitolojiler, masallar, halk hikâyeleri vb. yoluyla olmuştur. Hiç şüphesiz toplumsal yapının inşasına katkı sağlayan bu öğeler ait oldukları toplumlara dair izler de taşırlar. Bu yolculukta aktarımı sağlayan en önemli araçlardan birisi de destanlardır. Destan, Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ne göre; “*Tarih öncesi tanrı, tanrıça, yarı tanrı ve kahramanlarla ilgili olağanüstü olayları konu alan şiir, epope*” olarak tanımlanır (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2023). Ansiklopedik bir başka tanıma göre “*Olağanüstü kahramanlık serüvenlerini uzun ve manzum olarak anlatan edebi tür*”dür (Larousse, 1994, s. 237). Sözlü edebiyatın başlangıcını oluşturan bu edebi tür bir milletin tarihini aydınlayabilecek kolektif bilincin ilk tohumlarının atıldığı, efsanelerle değişikliğe uğrayarak tarihi bir yönü de barındırması sebebiyle toplumlar için oldukça büyük öneme sahiptir. İçerisinde yer alan ve yüceltilen kahramanlarla ait oldukları toplumu da şekillendirme gücüne sahip olan destanlar ortak değer yargıları, normlar ve gelenekler üzerinde otoriter konumdadırlar (s. 238). Donna Rosenberg’in tanımına göre destanlar oluşum şekli itibarıyla ‘söylenceler’e dayanmaktadır. Söylenceler, ait oldukları kültürlerle göre değişiklikler gösterse de insanları tarih boyunca birbirlerine bağlaması noktasında ortak özellikler barındırır. Evrenin yaratılışı, ilk tanrılar ve insanlar, dünyanın bir tufanla yok olması, ölümden sonra yeniden doğuş, kaotik sistem içerisinde düzeni sağlaması gereken kahramanlar ve onların insan üstü güçleri, onlara ait özel silahlar ve aşılması gereken zorlu yolculuklar gibi

konular dünya söylencelerinde ortak konulardır. İnsanın evreni tanıma ve anlama yolculuğunda binlerce yıl süregelmış olan bu söylenceler ait oldukları toplumları şekillendirme, olması gereken davranış ve normları öğretme gibi çeşitli amaçlara da hizmet etmektedir. Bireysel tavır ve davranışlara yön verme noktasında kahramanlık söylenceleri ve destanlar devreye girer. Kahramanlar ait oldukları toplumlarda insan davranışlarının birer modelini oluşturmaktadırlar. Toplumdaki insanların her biri kahramanlarının davranışlarını ve doğrularını öğrenerek onlara benzeme girişimiyle toplumda takdir beklerken, onların zayıflıklarıyla da kendilerine destanlar içerisinde bir yer bulurlar (Rosenberg, 2003, ss. 18-22). Bu doğrultuda destanların ait oldukları toplumu şekillendirme, onlara olması gerekeni aşılama ve yanlış olanı ayırt ederek ders çıkarma konularında yön verdiğini söylemek mümkündür. Binlerce yıl var olmuş olmaları, toplumda sorgulanmadan herkes tarafından kabul gördüğünü, her kültürde o kültüre ait izler taşıdığını ve gizli bir otorite olarak insanları yargılama gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Bir millete ait destanlar incelendiğinde; o milletin yaşam tarzı, dini yapısı, devlet yönetimi gibi pek çok konuda bilgi sahibi olunabilir. Destanlar bu yönüyle toplumsal işleyişin sürdürülebilirliği ve kültürel devamlılığı önemsenen ideolojilerin aktarımında da önemli bir işleve sahiptir. Tarih boyunca pek çok uygarlığa ait destanlar epik edebiyat içerisinde kendisine yer bulmuştur. Bu destanlardan bazılarına aşağıdaki gibi yer verilmiştir.

Batı'da edebiyatın başlangıcı olarak kabul edilen *İlyada* ve *Odyseia*, ozan Homeros tarafından yazıldığı düşünülen Antik Yunan'a ait destanlardır. Sara Constantakis'e göre yaşadığı zaman ve eseri yazmaya başladığı tarih tartışmaya açık olan Homeros'un 5. yüzyıl tarihçisi Herodot'a göre 5. yüzyıldan önce dört yüz yıldan fazla yaşamış olması mümkün değildir. Yunan araştırmacılara göre de milattan önce 8. yüzyıl ya da ortalarında yaşadığı düşünülen Homeros'un gelişmiş üslup özellikleri sergilemesi nedeniyle *Odyseia*'yı *İlyada*'dan daha sonra kaleme aldığı çıkarımı yapılmaktadır. İnşa edildiği mitsel döngüyle yalnızca içerisinde bulunduğu çağda değil aradan geçen binlerce yıl sonra bugün de halen popülerliğini koruyan *İlyada* Antik Yunan'da meydana gelen Truva Savaşı'nı konu edinirken, *Odyseia* Destanı Truva Savaşı'nın önemli karakterlerinden olan Odysseus'un yıllar süren eve dönüş maceralarını konu almaktadır (Constantakis, 2010, ss. 248-249).

İlyada ve *Odysseia*'dan bin yıl önce yazılmış ve Sümerlere ait olan *Gılgamış* Destanı dünya edebiyatının en eski destanı ünvanına sahip olması nedeniyle büyük bir önem taşımaktadır. Benjamin R. Foster'a göre bu destanın Mezopotamyalı şairler tarafından Sümer şehri Uruk'un kralı Gılgamış hakkında milattan önce 1500-1000 yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir. Milattan önce sekizinci bin yılın ikinci yarısında yaşayan Sin-leqi-Unninni ile de ilişkilendirilen destanın hikâyesi beş ana bölümden oluşmaktadır. İlki, Gılgamış'ın halkını suistimal etmesi üzerine onun lütuf arkadaşı olan vahşi adam Enkidu'nun rakibi olarak yaratılması yol açan bölümdür. İkincisi, Gılgamış ve Enkidu'nun ormanda geçen maceraları ve Gılgamış'ın ölümsüz bir ün kazanmasını anlatır. Üçüncüsü, tanrıça İştâr'ın Gılgamış'ın cinsel tekliflerini reddettiğinden dolayı onu öldürmesi için gönderdiği cennet boğasını Enkidu ile öldürmelerini, dördüncü bölüm Enkidu'nun ölmesi ve ölümün kendine yaklaşma ihtimalini düşünerek dehşete düşen Gılgamış'ın hallerini ve son bölüm Gılgamış'ın sonsuza dek yaşayabilmek için tanrılar tarafından ölümsüzlük bahşedilen tufandan sağ kalan Utanapiştım'i bulmak için gösterdiği zorlu arayışı içermektedir (Foster, 2019, ss. 11-13).

İngilizlerde destan edebiyatının başlangıcı *Beowulf* eseri ile olmuştur. Eski İngiliz şiirinin tek örneği olması sebebiyle İngiliz ve dünya edebiyatı için büyük öneme sahip olan destan, Stanley B. Greenfield'a göre her ne kadar İngilizce olarak bestelenmiş olsa da el yazması *Cotton Vitellius A. 15*'e kopyalanmasından bu yana geçen bin yıl içerisinde dilde meydana gelen değişimler sebebiyle bugün ancak Eski İngilizce uzmanları tarafından okunabilmektedir (Greenfield, 1982, s. 27). *Beowulf* ta Danimarkalıların kralı Hrothgar, eğlence ve misafirlerine ziyafet için sarayda bir salon inşa eder. Ancak kralın bu konuk ağırlama heyecanı, eğlencelerine karşı nefret dolu bir kıskançlığa bürünen canavar Grendel sebebiyle kısa sürer. Sık sık saraydaki eğlencenin verildiği salona giderek kendisine kurbanlar seçerek onları öldürüp yutan Grendel, oraya yakın olan bataklık evine geri döner. Acımasızca öldürülen kurbanlara çözüm aranırken kimse canavarın karşısına çıkmaya cesaret edemez. Geat'lerin kralı Higelac'ın yeğeni Beowulf, deniz yolculuğu esnasında Hrothgar ve halkına on iki yıl boyunca zulmeden canavarın hikayesini duyar. Canavarı yenmeye ve yaşlı kralı kurtarmaya karar veren Beowulf, seçtiği on dört cesur arkadaşı ile beraber Daneland'e doğru yola çıkar. Kralın da izniyle bir plan yaparlar ve bir gece ziyafeti sonrası Grendel'e tuzak kurarlar. Bu mücadelede Beowulf, Grendel'i ölümcül şekilde yaralar ve omzunu çıkarır. İnine acılar içinde dönen Grendel'den sonra

annesini intikam almak için döner. Beowulf, annesini ve canavarı öldürerek halkın sevgisini kazanır. Destanın sonunda Beowulf'un kendisi de ateş kusan bir ejderha tarafından öldürülür. Destan onun kahramanlığı ve cömertliğine övgü ile son bulur (Hall, 1897, ss. 7-8).

Türk kültürüne ait olan *Ergenekon*, *Oğuz Kağan*, *Türeyiş* ve *Manas* destanları, Almanlara ait olan *Nibelungen* Destanı, Fransızların *Roland* Destanı, Rusların *İgor* Destanı, Japonların *Şinto*'su diğer bilinen destanlardandır. Hint Uygarlığı ise *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa* ve *Harivaṃṣa* destanları ile ünlüdür. Hint'deki bu üç destana ilerleyen sayfalarda detaylı bir şekilde yer verilmiştir.

2.2. Antik Hint Edebiyatına Bakış

Tarihsel ve kronolojik açıdan değerlendirildiğinde Hint edebiyatını, Vedik ve Epik olmak üzere iki dönemde incelenmek mümkündür. Her iki dönem de içerisinde barındırdığı eserlerle ve ev sahipliği yaptığı edebi yolculukla farklı karakteristik özellikler taşımaktadır. Hint edebiyatını dönemselleştirmek için kullanılan bir diğer tanım ise adını Hint kültürünün bilinen en eski eserlerinin yazıldığı Sanskrit dilinden almıştır. En eski dini metinlerden başlayarak Hint destanlarını da içine alan epik metinlerin oluşturulduğu dönemin tamamını Sanskrit edebiyatı olarak tanımlamak, ortaya çıkan eserlere kültürel bir derinlik de kazandırmaktadır. Çünkü Sanskrit, dönemin baskın inanç sistemi Hinduizm'e, ortaya koyduğu toplumsal hiyerarşi oluşturan kast sistemine ve baskın siyasi yapıya refere etmektedir. Bu nedenle öncelikle Sanskrit'in bir dil olarak nasıl ortaya çıkıp yayıldığı cevaplanması gereken bir sorudur. Sanskrit'in bir dil olarak ortaya çıkması ve Hint coğrafyasına yayılmasında o dönemde göç eden toplulukların büyük bir payı vardır. A. Berriedale Keith'e göre M.Ö. 2000'li yıllarda Hint-Avrupa kabilelerinin İran'da, Küçük Asya'da ve Kuzeybatı Hindistan'da geniş alanları işgal etmesi o bölgede yaşayan toplulukların dilsel zeminini etkilemiştir. Hindistan ve İran'daki toplulukların atası olarak kabul edilen ve dilsel altyapıyı etkilediği düşünülen bu topluluğa Aryanlar adı verilmektedir (1966, s. 3). Asko Parpola, Vedik literatürün Eski Hint-Aryan dili olarak kabul edilen Sanskrit dilinde olduğunu, Orta Hint-Aryan olarak sınıflandırılan Prākṛit dillerinin ise M.Ö. 300 ile 1000 yılları arasında kullanıldığını belirtir. Dönemselleştirmek için bu sınıflandırmada Prākṛitlerin daha sonrasında kullandıkları Hindi, Pencabi, Bengali, Marathi ve günümüzde konuşulan Güney Asya dillerini Yeni veya Modern Hint-

Aryan dilleri olarak tanımlamaktadır (2015, s. 6). Joshua J. Mark’a göre ise Aryan kelime olarak herhangi bir etnik kökenli sınıflandırmanın dışında orijinal olarak ‘uygar’, ‘asil’ veya ‘özgür’ anlamlarına gelmektedir. Başta Orta Asya’dan göç eden insan topluluklarını, ardından Hint-İranlılar olarak bilinen ve daha sonra Kuzey Hindistan’a yerleşmek için güneye seyahat eden Hint-Aryanları tanımlayan bir terim olarak kullanılmıştır. Kelimenin öncesinde, M.S. 7. yüzyılda, Persler olarak bilinen Aryanlar/İranlılar ile Müslüman Arap fetihçileri birbirinden ayırmak için kullanılması dışında herhangi bir çağrışımı yoktur (Mark, 2020). Bu bilgiler doğrultusunda, Aryanların göçü ve farklı topluluklarla olan etkileşimleri sonucu yayılan Sanskrit dilinin tarihsel kökeni ile beraber şu an Hint edebiyatının anlaşılması için aralanacak ilk kapı olduğu görüşü savunulabilir.

Maurice Winternitz’e göre Hint edebiyatı oluşum ve kronolojik gelişim açısından belirsizliğini koruyan bir özelliğe sahiptir. Bu edebiyatın içerisine dini eserler, ilahiler, ağıtlar, kurban törenleri, mitler ve destanlar, efsaneler, kahramanlık şarkıları, kısacası dini ya da dini olmayan, epik ya da lirik eserler dahil edilmektedir. Hindistan’da edebi geleneğin dine ve ilerlemiş melodi bilgisine bağlı olarak sözlü ilerlediğini, yazılı edebiyatın da geniş tabanlara yayılmamasına bağlı çağdaşı uyarlıklarla karşılaştırıldığında geride kaldığını söylemek mümkündür. Klasik Hint edebiyatının Vedik ve Epik olarak dönemsel farklılık göstermesinde diğer uygarlıklarla olan etkileşimin rolünden de bahsetmek mümkündür. Büyük İskender’in M.Ö. 326 yılındaki Hindistan seferi, Hint ve Yunan etkileşimine ortam sağlamıştır. Hintlerin kendilerince kayda alınmayan tarihsel süreç, Büyük İskender sayesinde dönemin eserlerine yansımıştır. Yunanlar ve Hintler iki farklı millet olarak birbirlerini etkilemiştir. Yunanlar İskender’e karşı isyan çıkararak tahtı ele geçirmiştir. Hint edebiyatında Yunanların etkisi bu şekilde başlamıştır. Bir diğer etkileşim Çin ile özellikle Buddhizm nedeniyle olmuştur. Hindistan’daki Buddhist misyonerlerin Çin’e gidip Buddhist metinleri Çince’ye çevirmeleri, oradan da Çince eserlerin Hint dillerine çevrilmesi kültürel dolaşıma imkan sağlamıştır. Özellikle Çin’in tarihi kayıt altına alma geleneğindeki titizlik, eserleri çevrilen Hintli düşünürlerin ve bazı kritik olayların tarihlerinin bilinmesine olumlu yönde katkıda bulunmuştur. Çünkü Çin’de kronolojik sıraya göre yazıya geçirilme işi Hint’in aksine hem güvenilir hem de tam bir şekilde gerçekleştirilmiştir (Winternitz, 1977, ss. 25-40). Dolayısıyla, şu an elde edilen bilgilerin büyük kısmı Hintliler dışında farklı milletlerin tarihi aydınlatması sonucu günümüze kadar ulaşmıştır. Hint kültürünün bilinen

ilk eserlerinin Sanskrit olarak kayda geçirilip aktarıldığı ve bu sayede eserlerin orijinalliğinin korunduğu bilgisi de bahsedilen milletlerin bu işteki özenini ortaya çıkarmıştır.

Gaurinath Sastri'ye göre zengin bir edebiyat geleneğine sahip olan Hint kültüründe dört bin yılı aşkın süredir baskın olan ve Tanrıların dili olarak bilinen Sanskrit de gösterdiği yapısal farklılıklar nedeniyle kendi içerisinde Vedik ve Klasik olarak ikiye ayrılmaktadır. Hint edebiyatının Vedik ve Epik dönemlerinde karşılaşılan içerik, tarz gibi farklılıkların yanı sıra kullanılan dilde görülen değişimlerden de bahsedilmelidir. Vedik dönem ruhunu yansıtan ve Vedik eserleri barındıran Vedik Sanskrit ile Klasik olarak adlandırılan Sanskrit yalnızca dil bilgisi, kelime dağarcığı, ölçü ya da üslup yönünden değil madde ve ruh açısından da belirgin bir ayrıma sahiptir. Vedik Sanskrit dinsel öğelerin ve dini kelimelerin ön planda olduğu, daha ruhani bir çizgiye sahipken, Klasik Sanskrit daha modern ve Sanskrit dilinin dünyevi yönünü içeren bir oluşum göstermektedir. Epik ve Vedik dönem din anlayışında görülen farklılıklar dili içerisine alarak ilerlemiştir. Vedik Sanskrit'te görülmeyen yeni tanrı ve tanrıça isimleri Klasik Sanskrit'te gözlemlenmiştir. Vedik edebiyatın dili Vedik Sanskrit'te iyimserlikle alakalı kelimeler gözlemlenirken, ruhların göçü doktrininin etkisiyle Klasik Sanskrit'in karamsar bir ruha sahip olduğu söylenebilmektedir. Biçim açısından ele alındığında da Vedik Sanskrit, Klasik Sanskrit'ten önemli ölçüde farklıdır. Klasik Sanskrit'teki değişikliklerin yeni oluşumlar ve kelime çekimlemelerinden değil, biçimlerin kaybından meydana geldiği düşünülmektedir. Ölçü bakımından da birbirinden farklılaşan bu iki türde Vedik dilin ölçü kullanımı yine Klasik dilden farklıdır. Klasik Sanskrit, epik metinlerin ve zengin dram eserlerinin ortaya çıkarılmasına kaynaklık eden sınırsız bir ölçü çeşitliliği sunmaktadır (Sastri, 1974, ss. 15-18).

N.P Unni de Hindistan'ın din, felsefe ve kültürünün dili olan Sanskrit ile bu dilde ortaya çıkan edebiyatı Vedik ve Klasik olarak iki dönemde incelerken tarihsel süreçlere değinmiştir. Vedik dönemin M.Ö. 1500 gibi erken bir tarihte başladığı ve en geç M.Ö. 200'e kadar uzandığının tahmin edildiğini belirtmiştir. Klasik Sanskrit'in ise sonrasında ve şu anki kullanımından dolayı günümüze kadar geldiğinin kabul edilebileceğini ifade etmiştir. Dönemleri ve içerisinde barındırdığı eserleri derinlemesine ele aldığında, Veda sözcüğünün terimsel olarak Hint uygarlığının en eski kayıtlarını oluşturan edebi eserler

grubu için söylenmekle birlikte, en doğru tanımı ile adını *Vedalar*dan alan bir döneme verilen isim olduğu bilgisine ulaşmıştır. *Vedalar*, Hint edebiyatındaki bilinen en eski edebi kayıtlar olma özelliğine sahiptir. Kendisinden sonra geliştirilen Sanskrit edebiyatındaki tüm eserler için temel olma niteliğindedir. Klasik dönem ise arındırılmamış, kaba bir lehçe olan *Prākṛit*’e karşı saf Sanskrit’in kullanıldığı bir dönemi içermektedir. Form açısından Vedik dönem ile çelişmektedir. Nesir, belirli bir seviyeye kadar kullanılmış olsa da bu dönemde daha az görülmektedir. Dil bilgisi ve felsefe dışında edebiyatın hemen hemen her dalı manzumdur, edebi nesirin kullanıldığı yerler ise peri masalları ve kısmen dramalar olmuştur. Klasik edebiyat konu ve kapsam olarak uhrevi olmayan öğeleri içerisinde barındırmaktadır (Unni, 1995, ss. 1-5).

Maurice Winternitz’e göre Hint edebiyat tarihi en kapsamlı tanımı ile büyük zaman dilimlerine ve geniş bir alana yayılan, birçok dilde yazılmış olan bir edebiyatın tarihidir ve bize ulaşan geniş Hint literatürünün büyük bir kısmının Sanskrit dilinde yazılmış olması ‘Hint edebiyatı’ ve ‘Sanskrit edebiyatı’ terimlerinin aynı olduğu anlamını taşımamaktadır. Winternitz, Hint-Avrupa dil ailesine ait olan bu Hindistan dillerinin zaman içerisindeki değişim ve gelişimlerine paralel olarak Eski, Orta ve Modern Hint dilleri olarak üç aşamada ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Eski Hint dili olarak isimlendirilen kısım *Vedalar*daki ilahiler, dualar ve sihirli formüllerden oluşan ve bazen de Vedik olarak tanımlanan dil kategorisini içerir. Lehçe olarak Hindistan’ın kuzeybatısındaki Aryan göçmenleri tarafından konuşulan eski Persçe ile yakından ilişkilidir. Vedik olarak adlandırılan bu Eski Hint dili fonetik açıdan da Sanskrit dili neredeyse benzerdir. Eski Hint dilinin bir sonraki aşaması *Ṛigveda*’nın onuncu kitabının ilahisinde, *Atharvaveda*’nın bazı kısımlarında ve *Yacurveda*’da görülmektedir. Öte yandan, Vedik nesir yazı türleri olan *Brāhmaṇalar*, *Āraṇyakalar* ve *Upanishad*larda da Eski Hintçe kendisini göstermektedir. Bu eserlerin dili de esasen Sanskrit’tir, sadece eski Vedik ilahilerden, ayetler, dualar, büyüler ve sihirli formüllerden alınan mantralar dilsel açıdan incelendiğinde Eski Hint’e aittir. Buna ek olarak, bu dilin evrilerek şu an bilinen Sanskrit’e dönüşmesinde bu dili konuşan Brahman kastının önemli bir payı vardır. Eğitimli insanların geniş çevrelerinde kendini gösterme şansı bulan Sanskrit, dönemin entelektüel mecrasına yayılmıştır. Krallar, soylular ve zenginlerin evlerinde popüler destanların okunması ve anlaşılması dönemin gerekliliğidir. Bu destanların ve halk hikayelerinin dili de Sanskrit olduğu için yerel halktan çok üst sınıfa hitap etmeye

başlamış ve zamanla kendisine yerleşik bir anlayış oluşturmuştur. Dönem dillerinden birisi olan Prākṛit ise yerel halk tarafından konuşulan bir dildir. Kelime anlamı olarak Sanskrit, ‘yapılmış’, ‘hazır’, ‘düzenli hazırlanmış’, ‘mükemmel’ ve ‘saf, doğal, orijinal’ anlamlarını taşıırken, Prākṛit; ‘sıradan’, ‘ortak’ anlamlarını taşımaktadır. İkinci olarak Orta Hint dilleri ve lehçelerini incelemek gerekirse; Aryanlar tarafından konuşulan bu dillerin gelişimi ve popülerliği Sanskrit’in gelişimi ile eş zamanlılık göstermiştir. Orta Hint dili kategorisinde yer alan bu diller ve lehçeler, aslında doğrudan Sanskrit’ten değil, daha çok Eski Hintçe ve Sanskrit’in temelini oluşturan ya da her ikisiyle de ilgili olan Hint Ari dillerinden türemiştir. Orta Hint dili edebi dillerinden en önemlisi, Buddhizmin kutsal yazılarının yazıldığı Pāli’dir. Elde edilen bilgiler Buddhistlerin kendilerinin vaaz esnasında Sanskrit’i değil halk seviyesine inmek için halkın dilini tercih ettikleri yönündedir. Pāli, kelime anlamı olarak ‘sıra, düzen, düzenleme, kural’ anlamlarına gelen karma olması muhtemel bir dildir. Bu dil yalnızca Buddhistler tarafından değil Caynistler tarafından da iletişim dili olarak kullanılmıştır. Pāli’nin yanında Orta Hint’de kullanılan başka diller de mevcuttur. Caynist Prākṛit olarak isimlendirilen dil, Cayna kanonuna ait en eski eserlerin dilidir. Cayin Mahārāṣṭrī ise, Cayinler tarafından yazılan yorumların ve dini olmayan şiirlerin dilidir. Mahārāṣṭrī, Marathaların diyarı olan Maharastra’nın dilidir. Bu dil, özellikle lirik şiirler ve dramaların lirik kısımlarında kullanılmıştır. Şaurāṣṭra olarak adlandırılan bir başka dil de genellikle soylu kadınlar tarafından kullanılan bir dildir. Toplumun düşük kastlarından oluşan üyeler tarafından yapılan dramalarda konuşulan dil de Paiṣāçi adını almıştır. Modern Hint dilleri ve lehçeleri olarak adlandırılan üçüncü grupta ise yaklaşık milattan sonra bin yılına gelindiğinde Orta Hint lehçelerinden gelişen, 12. yüzyıldan itibaren kısmen bağımsız kısmen de Sanskrit edebiyatına bağlı olarak kendi edebi varlıklarını eserlerde gösteren yeni dil ve lehçeler ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu yeni dil ve lehçelerin sayısı ve varlığı geniş bir tarihi zeminin mevcudiyeti düşünüldüğünde fazla olsa bile bu yerel dillerin en önemlisi Hindi’dir (Winternitz, 1977, ss. 40-49). Zamanla coğrafi ve kültürel farklılıkların etkisiyle şekillenmiş ve Hindi, günümüz Hindistan’ında en çok kullanılan dil olmuştur. Modern diller ve lehçeler sınıflandırması halen sonu gelmemiş, yaşayan ve süregelen bir gruplandırmadır. Net bir çizgiyle sınırlandırılması kültürler mozaiki olan Hindistan’ın yaşamsal dinamiğine aykırıdır.

2.3. Antik Hint Yazılı Kaynakları

Döneme ‘Vedik’ isminin verilmesi Hint edebiyatında *Vedalar* olarak bilinen eserlerden kaynaklanmaktadır ve *Vedalar*: *Ṛigveda*, *Yacurveda*, *Sāmaveda* ve *Atharvaveda* adlı dört ana eserden oluşmaktadır. Winternitz’e göre; *Veda* yalnızca Hint kültüründe değil aynı zamanda en eski Hint-Avrupa dini metinleri olması sebebiyle de önemli bir yere sahiptir. En az 3000 yıl boyunca Hindular için *Vedalar*da geçen sözlerin tanrı sözü olarak kabul edilip, düşünce, duygu ve davranışlara yön verdiği düşünüldüğünde, Hint kültürü ve edebiyatı çalışmalarında Antik Çağ’a ışık tutacak ilk eser olarak *Vedalar* oldukça değerli bir konumdadır. Kelime anlamı olarak ‘mükemmellik bilgisi’, ‘kutsal bilgi’ ve ‘dini bilgi’ anlamlarına gelen *Veda*, ortaya çıkış şekli itibariyle diğer dinlerin kutsal kitapları gibi toplu, tek bir eser halinde değildir. *Vedalar*, parça parça ve dağınık bir şekilde günümüze kadar ulaşmıştır. Vedik edebiyat olarak adlandırılan dönem, üç farklı edebi sınıftan oluşur ve bu üç sınıfın her birinden dolayı da olsa günümüze ulaşan bazı eserler mevcuttur. Bu eser gruplarından ilki ilahiler, büyüler, dualar, ayinler ve kurban formüllerinden oluşan bir koleksiyon olan *Samhitā*lardır. İkincisi, özellikle kurban üzerine gözlemleri, kurban ayinlerini ve törenlerin mistik ya da pratik önemi gibi dini konuları içeren nesir biçimde yazılmış olan *Brāhmaṇa*lardır. Kısmen *Brāhmaṇa*lara dahil olan, kısmen de bağımsız olarak kabul edilen *Āraṇyakalar* (orman metinleri) ve *Upanishad*lar (gizli doktrin) ise üçüncüsüdür. *Āraṇyakalar*, orman münzevileri ve onların tanrı, dünya ve insanlık konuları hakkındaki düşüncelerini içerir. *Samhitā*lar da kendi içerisinde çeşitliliğe sahip olduğundan dört farklı kola ayrılmıştır: *Ṛigveda* ilahileri içerir, *Atharvaveda* sihirli formüllerin ilmini barındırır, *Sāmaveda* melodi bilgisini ve *Yacurveda* kurban formüllerini içermektedirler. Bu eserlerin hepsi Vedik edebiyat çatısı altında değerlendirilen ve *Śruti* olarak isimlendirilen yalnızca ‘konuşulan’ ve ‘duyulan’, yazılı olmayan türdendir. Yahudiler için Eski Ahit, Hristiyanlar için Yeni Ahit (İncil) nasıl bir öneme sahipse, Hindu inanç sisteminde de *Vedalar* o denli büyük öneme sahiptir (Winternitz , 1977, ss. 52-55).

Vedik edebiyat, içerik bakımından değerlendirildiğinde, topluma bir yaşam biçimi kazandırmaya yönelik, dini yönü ağır basan eserlerden oluşmaktadır. F.W. Thomas’ın anlatımına göre; Hindu dini ve felsefesinin temelini oluşturan, pratik uygulamaları hayatın tüm bölümlerine yayılan, kozmolojiden dil bilimine kadar pekçok alanı kapsayan

Vedik ve *Upanishad* edebiyatı geniş bir yelpazeye sahiptir. *Vedalar*la anlam kazanan Vedik edebiyat, *Rigveda* ile Hint-Avrupa düşünce tarihinin değerli bir parçasını oluşturmuştur. *Rigveda* evren üzerindeki insan yansımasının ilkel bir göstergesi olarak tarihte kendisine yer bulmuştur (Thomas, 1930, ss. 247-248).

Vedalar içerik açısından ele alındığında dini boyutuyla oldukça dikkat çeken eserlerdir. Ali Küçükler'e göre "*Brahmanlar tarafından en eski dönemlerden itibaren kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılan gizli bilgilerin toplandığı eserlerin tamamı Şruti olarak isimlendirilmektedir*" (2003, s. 22). *Vedalar*, *Brāhmaṇalar*, *Āraṇyakalar* ve *Upanishadlar* bu grup içerisinde yer almaktadır. Vedik edebiyat içerisinde anılan, ancak içerik ve biçim olarak farklı, bilim ve gündelik yaşama dair bilgiler içeren eserler de mevcuttur. Sanskrit 'smara' kökünden Smṛiti (hatırlanmış) (Monier-Williams, 2011, s. 1272) olarak adlandırılan bu eser grubu içerisinde *Vedāṅgalar*, *Purāṇalar*, *Manu* (ve diğer) hukuk kitapları, *Ītiḥāsalar* (Mahābhārata ve Rāmāyaṇa gibi), *Nītiśāstra* ve *Sūtralar* sayılmaktadır. Smṛiti (hatırlanmış) denilmesinin sebebi, Şruti'de olduğu gibi anonim eserler olmayıp, geleneksel okullara mensup bir yazara atfedilmesi ve Şruti'den türetilmesine dayanmaktadır (Küçükler, 2003, s. 22).

Sanskrit edebiyatı genellikle iki dönemde incelenirken C. V. Vaidya (1930, s. 17) tarihsel olarak ele alarak üçe ayırmıştır: Vedik ve Post-Vedik dönemi (M.Ö. 4500 ila M.Ö. 800) Şruti geleneği, klasik dönemi (M.Ö. 800 ila M.S. 800) Smṛiti geleneği ve modern dönemi (M.S. 800 ila 1500) de Bhashya geleneği olarak isimlendirmiştir. Vaidya'nın sözünü ettiği Bhashya geleneği özellikle Smṛiti geleneğine ait eserlerle, özellikle teknik alanlarda yazılmış *Sūtralar*la ilgili yorum ve açıklama çalışmalarını içermektedir. Smṛiti geleneğinin başlangıcı olarak da kabul edilen *Sūtralar*, Winternitz'e göre kendi arasında *Śrauta*, *Gṛihya* ve *Dharmasūtralar* olarak üç gruba ayrılmaktadır. İlki, genellikle günlerce süren, birçok kutsal ateşin yakılması ve çok sayıda rahibin çalıştırılması gereken büyük kurbanların yerine getirilmesine ilişkin kuralların içinde olduğu *Śrautasūtralardır*. *Gṛihyasūtralar*, günlük hayatın içerisindeki doğum, ölüm, evlilik vb. basit törenler ve kurban eylemleri için talimatlar barındırır. *Dharmasūtralar* ise Hint toplumu için vazgeçilmez olan dini yasalar kadar dini olmayan seküler öğelerin de yer aldığı hukuk alanında bilgiler içeren didaktik metinlerdir. *Brāhmaṇalar*, *Āraṇyakalar* ve *Upanishadlar* gibi bu eserler de dört *Veda*'dan biriyle bağlantılıdır (ss. 55-56). Sanskrit edebiyatı

içerisinde dönemlerin ya da eser gruplarının farklı şekillerde isimlendirildiği görülmekte bu da genel okuyucuda kafa karışıklığına yol açmaktadır. Nitekim Vedik dönemin sonlarına doğru, kısmen de *Upanishadlar*la eş zamanlı ortaya çıkan ve çoğunlukla *Sūtra* formunda (aforizma tarzında) yazılan metinler de *Vedāṅga* olarak adlandırmaktadır. Monier-Williams, *Vedāṅga*'nın sözcük olarak Veda'nın bir kolu, Veda'ya yardımcı anlamına geldiğini belirtmekte ve bu sözcüğü Vedaların parçası olarak kabul edilen belirli eserleri veya eser sınıflarını tanımlamakta kullanmaktadır. *Vedāṅgalar* *Śikshā*, *Chandas*, *Vyākaraṇa*, *Nirukta*, *Cyotisha* ve *Kalpa* olmak üzere altı disiplin olarak sayar. Bunlardan ilk ikisinin *Veda*'nın doğru okunmasını veya ezberlenmesini; üç ve dördüncüsünün anlaşılmasını; beş ve altıncısının kurbanlarda uygun şekilde kullanılmasını sağlamaya yönelik olduğu belirtir (1995, s. 1016).

Bir yanıyla *Vedalar*la bağını koruması, ancak diğer yandan yaşamın farklı alanlarına dair bilgiler sunmasıyla *Sūtralar*, antik dönem Hint toplumsal yapısının anlaşılması için önemli kaynaklardır. Kishore D. Gaikwad'a göre *Dharmasūtralar*; toplumdaki her üye için temelde zorunlu olan etik yükümlülükleri ve cezaları ele alır. *Grihyasūtralar* ise detaylı incelendiğinde esas olarak ev içi fedakarlıklar ve Hint'de *Samśkāralar* olarak adlandırılan birşeyi iyi yapmak, mükemmel hale getirmekle alakalı olan bazı davranış kuralları ile ilgilenmektedir. *Grihyasūtralar* ve *Dharmasūtralar*'ın en önemli özelliği Hindistan'daki toplum için kodlanmış ilk yasaların birleşimi olmasıdır. Gaikwad, bu metinlerin yoğunlaştırılmış birkaç kelimeden oluşan satırlarla, yani dağınık ve parçalanmış ilkeleri kompakt bir cümlede kısa ve öz bir şekilde aktararak *Sūtra* formunda yazıldığını belirtir. Dolayısıyla kolay hatırlanabilen ve anlamını yitirmeksizin aktarılabilen, oluşturulduğu dönem ve dini gelenekle bağını korumayı başarmış eserler ortaya koyulmuştur. Bunun toplumu belirli bir açıdan yönlendirmek amacıyla yapıldığını söylemek mümkündür. Toplumsal davranış kuralları ve toplum yapısına yön veren normlar sosyal çerçevenin sürekliliği adına otoriter bir tavırla ele alınmıştır. Mükemmel bir toplum yapısını organize etmek ve sürdürmek adına her iki eser de toplum yapısını belirli bir aşamada tartışırken sınırları belirleme noktasına dikkat etmiştir. Eserlerdeki en belirgin ortak tema, hayatın emredilen kurallara uyulduğu takdirde anlam kazanacağıdır. Dolayısıyla davranışsal normların aktarımı *Grihyasūtralar* ve *Dharmasūtralar*'dan yayılan kültürün merkezinde yer almıştır. Her toplumda, toplumu yönlendirmek isteyen kesimlerin toplumun büyük çoğunluğuna bu türden eserlerle ulaşmaya çalıştığı

düşünüldüğünde akla gelen söylemlerin en önemlilerinden bir tanesi de gücü elinde bulundurmak isteyen otoriter yapının bu eserlerin yazılmasına yön verdiği düşüncesidir. Bu düşünceden yola çıkılarak bahsi geçen eserleri yazanların tabakalı bir toplum yapısını örgütlediği ve ataerkil normları savunmaya çalıştığı söylenebilir. Bu eserler yoluyla toplum brahmanik ataerkil yapı altında disipline edilmeye çalışılmıştır (Gaikwad, 2003, ss. 188-189).

Hint edebiyatının yazılı kaynaklarının kronoloji, dil yapısı ve içerik açısından olduğu kadar iktidar toplum ilişkisi filtresiyle de sınıflandırılması mümkündür. Nitekim ilahi, kurban ve dini tanımlayan diğer unsurları aktaran Vedik metinler, bunlar üzerine inşaa edilmiş iktidarın toplumu disipline etme, belirlenen normlar üzerinden biçimlendirme aracı olarak yazılmış yorumlayıcı eserlerden diğer sınıflandırmalarla tutarlı biçimde ayrılmaktadır. Bu noktada daha önce genel hatlarıyla tanıtılmış olan Vedik metinleri ve daha sonra ayrıntılı incelenecek tezin ana malzemesini oluşturan *Rāmāyaṇa* ve onu kapsayan destan edebiyatını bir kenara bırakarak *Vedāṅgalar*, *Purāṇalar*, *Śāstralar* ve *Sūtralar* gibi farklı isimlerle anılan eser grupları altında toplanan çok sayıda esere göz atmak yararlı olacaktır. Ancak bu literatür altında yüzlerce hatta binlerce eser olduğu, bunlardan bazılarının günümüze hiç ulaşmadığı, varlıklarından üzerine yapılan yorumlarla bilgi sahibi olunduğu veya belirli bölümlerinin günümüze ulaşabildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla bütün bir literatürü değil, alan bazlı bazı eserleri değerlendirerek olası iktidar, birey ve toplum ilişkisini gözlemek mümkündür. Örneğin yukarıda değinilen *Dharmasūtralar*, Vedāṅga geleneğinin bir parçası olan *Kalpasūtraların* bir alt kategorisi olarak dini prensiplerle belirlenmiş etik değerler temelinde hukuki ve sosyal alanlardaki kuralları ele alan metinlerdir.

Hint edebiyatı içerisinde, ‘Dharma’ kavramını temel alan, birey ve toplum için doğruyu tanımlayarak yaşama dair düzenlemeler getiren hukuki metin ya da erdemli yaşam kılavuzu şeklinde tanımlanabilecek *Dharmasūtralar* ve *Dharmaśāstralar* gibi eserleri bir kategori olarak ele almak mümkündür.

Olivelle, Āpastamba, Gautama, Baudhāyana ve Vāsishṭha tarafından yazılmış, en bilinen *Dharmasūtraları* çevirerek derlediği kitabında Dharma’nın, tüm Hint uygarlığının en temel kavramı olduğunu dile getirir. Yalnızca Hindu inancı açısından değil, Buddhizm ve Caynizm için de merkezi önemini vurgulayarak tam da bu merkezilik nedeniyle,

kavramın farklı dönem ve çevreler tarafından yeni anlamlarla son derecede geniş bir içeriğe kavuştuğunu savunur (1999, s. xxxvii).

Dharma teriminin *Dharmasūtral*arda oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu belirtir:

Bu belgelerde, dharma terimi şu anlam yelpazesıyla kullanılmaktadır: kabul edilen davranış normları, ritüel eylemler ve usul kuralları, ahlaki/dini/dinsel eylemler ve tutumlar (doğruluk), medeni hukuk ve ceza hukuku, yasal prosedür ve dharma ihlalleri için ceza ve kefare. Doğru ve üretken yaşam ve sosyal organizasyon ve etkileşim için kılavuz ilkeler sağlayan dharma'dır. Evlilik, evlat edinme, miras, sosyal sözleşmeler, adli prosedür ve suçların cezalandırılması gibi sosyal kurumları ve ayrıca tuvalet, banyo, dış fırçalama, yemek yeme, cinsel davranış ve görgü kuralları gibi özel faaliyetleri içerir. (xxxviii-xxxix)

Dharmaśāstralar da hukuki rehberlik ve ahlaki prensipleri içeren metinlerdir. *Dharmasūtral*arla karşılaştırıldığında daha ayrıntılı ve büyük metinler barındıran hukuk, etik ve toplumsal düzenle ilgili bir koleksiyondur. *Mānava Dharmaśāstra* veya daha yaygın kullanılan adıyla *Manu Smṛiti* (Manu Yasaları) *Dharmaśāstralar* içerisinde en çok bilinen ve en eskisidir. Jayaswal (2004, ss. 20-54), çok sayıda bilim insanının görüşlerini tarihi veriler eşliğinde değerlendirerek *Dharmasūtral*ar, *Dharmaśāstralar* ve özellikle *Manu Yasaları*'nın tarihi ve kökenine yönelik geniş bir değerlendirme yapmaktadır. Olivelle, Jayaswal'ın *Manu Yasaları*'nın Aşoka reformları sonrasına denk gelen Brahmanik canlanmanın yaşandığı Şuṅga hanedanlığı döneminde yazıldığı görüşünü, alt ve üst tarih aralığını belirlemek açısından en başarılı yorum olarak belirtmiştir. Bununla birlikte mutlak bir kronoloji belirlemenin zorluğuna da vurgu yaparak Bühler (1886, cxiv-cxvii) ve Kane (1941, xi) gibi bu alanda yetkin bilim insanlarının görüşlerini dayanak gösterir ve M.Ö. 200 ila M.S. 200 aralığında yazılmış olma ihtimalini savunur (2005, s. 21). Yazıldığı tarihle ilgili belirsizliğin en önemli nedeni metnin günümüze tefsirler üzerinden ulaşılmış olmasındandır. Jolly, 1887 yılında *Mānava Dharma-śāstra The Code of Manu* adıyla metni Sanskrit olarak yayınlarken hazırlık aşamasında başvurduğu (Medhātithi'nin *Manubhāshya*, Govindarāca'nın *Manuṭika*, Sarvacna-Narayana'nın *Manvarthavivṛiti*, Raghavananda'nın *Manvarthachandrika*, Nandana'nın *Nandini* veya *Manvarthavyakhyana* veya *Manavavyakhyana*, Anonim Keşmir tefsiri ve Kulluka'nın *Manvarthamuktavali* isimli) tefsirleri ve el yazmalarını tanıtır (vi-xiv).

Hindistan’da yüzyıllar boyunca çok sayıda tefsirle bilinirliğini koruduğu anlaşılan *Manu Yasaları* Batı dillerine çevirisi yapılan ilk Sanskrit metinlerden olmuştur. Doniger, metnin ilk olarak 1794’te Sir William Jones tarafından İngilizce çevirisinin yapıldığını; Johann Christian Hüttner’in tarafından da 1797 tarihinde Jones’un çevirisi üzerinden yapılan Almanca tercümesinin basıldığını belirtir. Doniger’e göre bu iki çevirinin ardından hızla Fransızca, Almanca, Portekizce ve Rusça çevirilerinin ortaya çıkması ve metnin, editörlüğünü F. Max Müller’in yaptığı *Sacred Books of the East* serisine dâhil edilmesi Avrupalı Doğu bilimcilerin esere verdikleri tarihsel ve dini önemin kanıtıdır (1991, s. 14). Bilim insanlarının metne duyduğu ilginin ekonomik ve siyasi açıdan karşılığı Hindistan’ın toplumsal dinamiğini anlamak, bir bakıma yönetimde hâkimiyeti kolaylaştıracak yaşamsal ve hukuka dair kodlarını çözmek olarak algılanmış olması da göz ardı edilemeyecek bir olasılıktır. Nitekim Jones da çevirisinin önsözünde onu bu çalışmayı yayınlamaya iten motivasyona değinir.

[...] Bu düşünceler ve yakın çevremdeki diğer birkaç husus benim öğrenme isteğimin başlıca sebepleriydi ve beni uzun uzadıya Hinduların sahip olduğu bu dini ve medeni görevler sistemini ve tüm dallarıyla Hinduların zamanın başlangıcının kesin olarak Brahmā’nın oğlu veya torunu Manu tarafından ilan edildiğine inandıkları, ya da sade bir dille, yaratılmış varlıkların ilki ve yalnızca en eskisi değil, en kutsal olan Hindu Hukuk Enstitüleri tarafından çok kapsamlı ve kesin bir sisteme sahip yasa koyuculardan Manu’yu ve tüm dallarıyla hukuk sistemini yayınlamaya teşvik etti [...] (1794, s. 1)

Jones, metnin kaynağını açıklarken Manu’yu tanımlarken kullandığı dini referans *Dharmasūtralardan* farklı olarak *Dharmaśāstralarda* genel olarak karşılaşılan dini değerlerle bağlantılı mitolojik bir altyapıdan söz eder. Bu altyapıyı anlatırken mitoloji denince akla gelen Antik Yunan ile Hint kültürünün mitolojik unsurlarını karşılaştırır. Bu karşılaştırmayı Yunanca ve Sanskrit üzerinden yaptığı dilsel benzerliklerle açıklar. Yunan mitolojisindeki tanrı ve tanrıça isimlerinin coğrafi olarak Asya’nın güneyine doğru yaptığı yolculukla yayılıp birbirini etkilemesi durumundan bahseder. Manu isminin mitolojik kökeninin Yunan’da tanrılara verilen isimlerle bağlantılı olabileceği fikrinin ortaya çıktığından söz eder. Bu görüşe örnek olarak Yunan’daki Tanrı Minos ile Menu, Menus olarak bilinen Menu/Manu’nun isim benzerliğine dikkat çeker. İsme köken olarak bakıldığında ‘menes’, ‘mens’ ve fikir anlamına gelen ‘mind’ sözcüğünden türemiş olduğunu ve Veda doktrinde ‘zeki’ anlamına geldiğini söyler. Bazı dil bilimciler,

Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların insanların atası olarak ortak paydada birleştiği isim Adam/Adem'in Brahmanların Manu'su olduğunu ifade ederler. Manu'dan *Vedalar*da büyük bir onurla bahsedilir ve kanun koyucular arasında birinci sıradadır. Manu ile çelişen hiçbir kural ve yasadın *Vedalar*da bahsedilmez (1794, ss. 4-6).

Wendy Doniger ve Brian K. Smith'e göre; ansiklopedik kapsamda bir çalışma olarak değerlendirilebilecek olan Sanskrit adıyla *Manavadharmaśāstra* ya da *Manusmṛiti* olarak bilinen *Manu Yasaları* 2685 dizeden oluşmaktadır. Eser içerisinde günlük hayatın düzenlenmesindeki etik kurallardan, yasa koyucular ve devlet yöneticilerinin görevlerine kadar birçok konu ele alınmaktadır. Kastlar, hayatın farklı evrelerindeki bireyin görevleri ve sosyal yükümlülükleri, kralın yönetimdeki doğru adımları, günahkarları cezalandırma yöntemleri, evin mahremiyetinde karı ve kocanın görevleri, kadın ve erkek arasındaki sosyal ilişkiler, doğum, ölüm, vergilendirme sistemleri, kozmogoni, karma, yeniden doğuş ve ritüellerin uygulanış şekilleri, restorasyon, trafik kazalarında işlenen prosedürler, anlaşmazlıkların karara bağlanması, cinsel uygunsuzlukların kefareti ve günlük hayata dair ayrıntılar eserde yer alan konulardandır. Dünyadaki yaşamın nasıl olduğu ve nasıl yaşanması gerektiğiyle ilgili bilgilerle donatılmış olan metin din, görev ve sorumluluklar, hak, hukuk, adalet vb. kavramlar hakkındadır. Milattan hemen sonra ya da daha erken bir zamanda oluştuğu düşünülen *Manusmṛiti*, dini ve ideolojik rakiplerine bir tepki olarak ortaya çıkan Hinduizm'in baskın halinin vücut bulmuş bir şekli olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde Hindu inancının ve Hint toplumunun inşasında önemli bir yapı taşı görevindedir. Hinduizm'de aile hayatının nasıl olması gerektiği, beden ve cinsiyet kavramları, maddi varlıklara karşı tutumlar, insanlar-hayvanlar arasındaki ilişki, kast, hukuk, siyaset, arınma, kirlilik, dünyevi hedefler vb. pek çok konunun yer aldığı eser, dini ve ideolojik birtakım amaçları birey ve toplum zeminini ilgilendiren çoğu konuya müdahale ederek arzu edilen toplumu şekillendirmede önemli bir görev üstlenmiştir. Eser, *Manusmṛiti* ve *Mānavadharmaśāstra* olarak iki ayrı isimle anılmaktadır. *Manusmṛiti* dharma terimini atlarken, *Mānavadharmaśāstra* onu içermektedir. Bir sözcüğe ek olarak kullanılan Smṛiti sözcüğü, Şruti olarak adlandırılan vahiy anlamının aksine geleneksel bir kutsal metin anlamı çağrıştırırken, Śāstra kanun, bilimsel inceleme olarak da tercüme edilmeye uygundur. Ayrıca metin, bir hukuk kitabı olma niteliğinin yanı sıra 'öğretim' kelimesi ile de ilişkilendirilebilir. Metnin yazarına ve kim olduğu konusuna değinilecek olursa; Manu'ya atfedilmiştir. Manu, insan ırkının

mitolojik atası, yani Adem'e karşılık gelen bir kralın ismidir. Bu sebeple, 'bilge' anlamı dışında Sanskrit eşdeğeri Homo Sapiens, 'insan', 'insan ırkı' anlamına gelen Manava, Manu'dan türetilerek oluşmuştur. Her iki isimle de anılan Manu, milattan sonra ilk yüzyıllarda Hinduizm'in önemli bir parçası haline gelmiştir. Metin önemini yüzyıllar boyunca gelenek içinde defalarca tefsir edilerek ve eski Hint metinlerinde çok kez alıntı yapılarak kanıtlamıştır (1991, s. 1).

Manusmṛiti din, sosyoloji, hukuk vb. çeşitli alanlarla alakalı eleştirel bakış açılarını içerdiği gibi malzeme bakımından feminist perspektif ile de incelenmeye oldukça elverişli bir eserdir. Aile ve toplum yaşamının eril çerçevede sürdürülmesi için kadına yüklenen roller hayli dikkat çekicidir. Eser başlangıcından sonuna kadar erkeklere karşı pozitif bir ayrımcılığı gözetirken, kadını bir eşya gibi gören maddeleştiren ve ötekileştiren bir yaklaşımı benimsemiştir. Sita Anantha Raman (2020, ss. 174-194) *Manusmṛiti*'deki kadından ve ona layık görülen değerden detaylarıyla bahsetmiştir. *Manusmṛiti* ilk olarak Manu'yu, tefekküre dalmış bir bilge olarak tanıtır. Etrafına toplanan bilgiler kendisinden yaradılış öyküsünü anlatmasını isterler. Manu, yaradılış mitlerini anlatmaya önce *Rigveda*'daki 'Purusha Sūkta' ilahisinden başlar. Purusha Sūkta evreni kuşatan ilkel bir erkek varlık olan Purusha'nın tezahürünü anlatır. Purusha'nın düşüncelerine odaklanıp kozmosun içinden çıktığı altın yumurtayı yaratmak için iç sularına meni döktüğünden bahseder. Erkek bir ozan tarafından yazılan bu hikâyede, doğurma işinin yani birincil dişi yumurtanın rolünün enerji verici sperm ile değiştirildiği görülmektedir. Manu daha sonra Purusha'nın içinde bulunacağı kast düzenini yaratır. Bu hiyerarşik yapıda tepe noktasını Brahmanlara ayırır ve kadın nüfusunun az olduğu bir şekle sokar. İlerleyen kısımlarda Manu'nun yalnızca erkek tanrılarla ilgili hikâyeleri seçmesi de oldukça önemli ve manidar olan detaylardan biridir. *Manusmṛiti*'de neredeyse on iki bölümün tamamında kadınlar, ataerkil düzenin sürdürülmesinde boyun eğmesi gereken cinsel varlıklar olarak tasvir edilir. Yazar, bir zamanlar erken Vedik dönemde kadınlara verilen hakları reddederek, kadınların bir mecliste veya tahtta oturmak gibi kamusal faaliyetlerini kısıtlamaya çalışır. Kadınların evliliğe hazırlanması için seks hakkında detaylı bilgiler sunarak evliliğin gerçekleşmesi adına kadınların ergenlikte eğitimlerinin sonlandırılmasını söyler. Böylece kadınlar bilgisiz ve cahil bırakılarak hayattaki nihai amaçları evlilikmiş gibi anlatılır. Ayrıca eserdeki kadınların boşanmasını ve yeniden evlenmesini yasaklayan kanunlar da erkek egemen toplum yapısının güçlendirilmesini

sağlamaktadır. Bu doğrultuda kadın tek başına değil, kral, koca, baba, amca, erkek kardeş ve erkek kuzenler gibi eril otoritelerce yakından izlenen bir varlıktır. Kadının başlıca görevi evlenmek, dharması gereği kocasına hizmet etmek, çocuk doğurmak ve ailesinin bakımını üstlenmektir. Ayrıca *Manusmṛiti*'de erkekler kadınlara karşı dikkatli olma noktasında uyarılmıştır. Kadınların doğasının erkekleri baştan çıkarmaya meyilli olduğundan bahsedilerek erkeklerin dikkatli olmaları söylenmiştir. Çoğu kız çocuğunun, bir ağacın altında veya verandada düzenlenen derslere erkeklerle katılması yasaklanmıştır. Ek olarak, yazar, evliliğin temel amacının neslin devamı özellikle de erkek çocuk doğumu olduğuna inandığından, evlilik, cinsel ilişki, âdet görme ve doğum gibi konuları tamamen erkek bakış açısıyla tanımlamıştır. Babalara, kızlarını ergenlik çağına gelmeden evlendirmeyi öğütlemiştir. Manu, gençlere sağlıklı bir bakire gelinin nasıl seçileceği ve sağlıklı erkek çocuklara sahip olma ile alakalı tavsiyelerde bulunmuştur. Kızıl saçlı, fazladan veya eksik uzvu olan, sarılık geçirmiş ya da bunamış kadınları eş olarak almama konusunda uyarmıştır. Bütün bu saydıklarını kusur olarak gören Manu, bu özelliklerin çocuk doğurma yeteneğini bozabileceğinden bahsetmiştir. Raman, 'dvica'lar (iki kez doğan)'ın herhangi bir kasttan birkaç eşle evlenebileceğinden fakat Brahmanların bir Şüdra eşi almalarının yasaklandığına değinmiştir. Ayrıca *Manusmṛiti*, erken Vedik dönemde kadınların âdet görerek günahlarından arındıklarını savunarak âdet görmeyi yücelten Vāsishṭha'ya karşı çıkararak bunun kirlilik belirtisi olduğunu söylemiştir. Manu, kadının düşüncelerinin âdet akışıyla kirlendiğini ve âdet gören bir kadınla üç gün boyunca ritüel bir tabu nedeniyle seks yapmayı yasaklamıştır. Dahası, âdet gören bir kadına dokunan erkeklerin enerjilerinin kalıcı olarak tüeneceği konusunda da uyarılarda bulunmuştur. Erkekleri, âdet döneminde olan, düşük yapmış veya kocası olmayan kadınların pişirdiği ya da servis ettiği yemekleri yememeleri konusunda da uyarmıştır. *Manusmṛiti*, bekar hayatının dullar ve terk edilmiş kadınlar için en iyisi olduğu konusunda düşüncelerde bulunmuştur. Ona göre dul bir kadının yeniden evlenmesi büyük bir günahtır. Miras konusunda ise evli olmayan bir kızın, babasının mirasına katılma hakkını kabul etmiştir. Bir oğlu olmayan ailenin ileride erkek torununa verebilmesi için kız çocuğuna miras bırakmasını onaylamıştır. Kısır eşler ve dul kadınlar için 'levirat'ı bir fahişelik biçimi olarak kınamış ve bu evliliklerden doğan çocuklara mirastan en az payı vermeyi kurallaştırmıştır. Manu'ya göre kadınlar ve kızlar, baba ve kocalarının sürekli denetimde olmalıdır. Kadınların şehvet düşkün olduğunu ifade

ederek onların gece gündüz gözlemlenmesini ve ev işleriyle meşgul edilmesini emretmiştir. Manu, soyu tükenmekte olan iktidarsız bir koca için ‘niyoga’yı kabul ederken, oğlu olmayan dul bir kadın için aynı duruma izin vermemiştir. *Manusmṛiti* onu benimseyen iktidar sahipleri tarafından sömürge Hindu yasalarının temeli haline geldikten sonra birçok dul kadının evlenmesi engellenmiştir. Yüzyıllar boyunca kadınlara adil olmayan bir muameleyi meşrulaştıran *Manusmṛiti*, ataerkil yapı için güç kuvvet artışına yol açan cinsiyet haklarına ilişkin birçok yasayı ortadan kaldırmayarak eril köleliğin yolunu açmıştır.

Sanskrit edebiyatının en önemli eserlerinden bir tanesi de yazar Nārāyaṇa’ya ait olan *Hitopadeśa* adlı eserdir. Korhan Kaya’ya göre *Hitopadeśa* ‘yararlı eğitim’, ‘uygun öğüt’, ‘dostça tavsiye’ gibi anlamlara gelmektedir. Sanskrit’te ‘hita’ ; ‘yararlı, uygun ve dost’ anlamlarına gelirken, ‘eğitim, öğretim, bilgi ve öğüt’ anlamlarına gelen ‘upadeśa’ ile birleşerek eserin ismini oluşturmuştur. Eser çerçeve masallarla beraber elliye yakın masal ve yedi yüzden fazla özdeyiş içermektedir. Eserin yazılış amacı, devlet yönetiminin başına gelecek olan kral adaylarına yönetim bilinci kazandırmak, onları olası zorluklara karşı hazırlamak ve masallardaki alt metinler yoluyla yetiştirilen gençlere neden sonuç ilişkisi kurdurarak çıkarım yapmalarını sağlamaktır. Eserin yazarı Nārāyaṇa’nın ismi her ne kadar Tanrı Viṣṇu’nun isimlerinden biri olsa da, eserin Tanrı Śiva’ya dua ile başlayıp ona dua ile bitmesi yazarın Şivacı olduğunu göstermektedir (Narayana, 2020, s. 9). Arthur Berriedale Keith’in *Sanskrit Edebiyat Tarihi* adlı eserinin *Hitopadeśa* adlı bölümünde yapıtın el yazması nüshalarından birinde 1373 tarihi geçmektedir. Bu sebeple yazılış tarihinin kesin olmamakla beraber o dönemler olduğu tahmin edilmektedir. Eser, içerik ve yazılış biçimi bakımından Hint edebiyatının başka önemli eserleri ile benzer özellikler göstermektedir. Örneğin, çileci bir ermişin büyüttüğü fareyi, kedi, köpek ve kaplana çevirdiği masal *Mahābhārata* Destanı’ndan alınmıştır. Eserde işlenen masalların pek çoğu Hint edebiyatında önemli bir yere sahip olan bir başka masal kitabı olan *Pañcātantra*’dan alınmıştır (Keith, 1966, ss. 263-264). Bir siyasetname özelliği taşıyan *Hitopadeśa*, son bölümünde Buddhist etkilerin görülmesi dışında dini içerikli Sanskrit metinlerden ayrılmıştır. Eserde genel olarak devlet yönetimi, yöneticilere hayvanların konuşturulduğu masallar yoluyla verilen mesajlar, yöneticilerin yaşama ilişkin konulara gösterdiği tavırlar ve izlediği yollar anlatılmaktadır.

Hint'te hayvan masalları denilince akla gelen *Hitopadeşa* tüm yönüyle analiz edildiğinde, yazarı Nārāyaṇa'nın esere derin anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır. Masallarla anlatılmaya çalışılan devlet yönetimi, askerlik ve politikanın ötesinde toplumsal yapıda kadının erkek ile aynı statüde olmadığıdır. Dolayısıyla eser bu yönden incelendiğinde feminist perspektifle ele alınmaya oldukça elverişlidir. Bu bakış açısıyla detaylı bir analiz yapıldığında eserde dikkat çeken cümle ve söylemlerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

“Nehirlere, silah taşıyan insanlara, pençeli ya da boynuzlu hayvanlara, kadınlara ve kral ailelerine güven olmaz” (Narayana, 2020, s. 14). “Yemek iyi çiğnenmeli, evlat iyi yetiştirilmelidir; kadın iyi itaat etmeli[dir]” (s. 15). “Bir kimse felaket zamanı için para ayırmalı, karısını zenginlik pahasına bile olsa korumalı ve kendisini de kadın ve zenginliğin her ikisinden de sakınmalıdır” (s. 18).

Aşırı serbestlik, baba evinde yaşama, bayramlarda insanlarla bir araya gelme, erkeklere yakın alanlarda yaşama, arkadaş topluluğuna katılma, başka bir ülkede yaşama, kötü karakterli kadınlarla birlikte olma, uygun davranışlara sürekli saldırma, kocanın yaşlı olması, kıskanç olması veya başka bir ülkede olması, bir kadının karakterinin bozulma sebepleridir. Ayrıca, Sarhoşluk, kötü erkeklerle arkadaşlık, kocadan ayrı kalma, aylak aylak dolaşma, başkasının evinde kalma da kadının mahvolmasının nedenlerindendir. (s. 32)

Kadınlar her zaman vefasızdır, bunu tanrılar da çok iyi bilir, kadınlardan korunanlara ne mutlu. Kadınların hoşlanmadığı kimse yoktur, onlar hep birilerini severler, hep yeni bir erkek ararlar, tıpkı ineklerin ormanda çim aradıkları gibi [...] Ne alçakgönüllülük, ne iyi doğum yapma, ne dürüstlük, ne de utangaçlık. Kadının namusunu koruyan kur yapmanın olmamasıdır. Kadını çocukluğunda babası korur, olgunluğunda kocası, yaşlılığında ise oğlu korur; bir kadın asla başıboş bırakılmamalıdır. (s. 33)

Sadakatsizlik, macera ruhu, aldatma, kıskançlık, aşırı derecede açgözlülük, güzel niteliklerden ve saflıktan yoksunluk kadınların doğal kusurlarındandır. [...] Kadın odur ki ev işlerini güzel idare eder, bol bol çocuk doğurur; kadın odur ki, kocasını kendi canı gibi sever, sadece kocasına bağlı kalır. Kocasından sevilmeyen kadın, kadın değildir; koca memnun olduğu zaman tüm tanrılar da kadından memnun demektir. (s:45)

“Gerektiğinde karşı koymak bir erkeğin süsüdür, tıpkı iffetliliğin bir kadının süsü olması gibi; ancak bir hakaret durumunda kadının iffetten ziyade, cesaretle karşı koyması gerçek kahramanca davranıştır” (s. 95).

Bir kadın, kocası kendisine sert sözler söylese ve öfkeli gözlerle baksa bile, onu neşeli bir yüz olarak görür ve böylece bir dindarlık kaynağı olduğunu gösterir. Kocalarını şehirde olsun, şehir dışında olsun, günahkar olsun, erdemli olsun, her şart altında seven kadınlar büyük mutluluk dünyalarına kavuşurlar. Yine, [b]ir koca, hiçbir mücevheri olmasa bile, bir kadının en değerli mücevheridir; her tarafını mücevher süslese bile kocasız bir kadın zarafetten uzak demektir. (ss. 102-103)

“Kocasının ölümünde bile peşinden giden kadın, insan vücudundaki kıllar kadar çok olan binlerce sene cennette kalır. Ayrıca, [t]ıpkı bir yılan avcısının yılanı deliğinden tutup çıkartması gibi, bir kadın da kocasını cennete çeker ve onunla birlikte yükselir” (s. 103). “Bir krala bir hilekar, bir kadın ya da bir çocuk danışmanlık yapıyorsa, o kral hata fırtınasıyla savrulur” (s. 125). “Kimse kadınlar tarafından tamamen reddedilmez ya da sevilmez; onlar tıpkı ormanda taze ot arayan inekler gibi, yeni sevgili ararlar” (s. 131).

Eserdeki söylemlerden de anlaşıldığı gibi Nārāyaṇa patriyarkal sistemi yüceltmış ve düzenin devamlılığı açısından, yetişen nesillere öğütlerde bulunmuştur. Eserin yazılışındaki hedef kitlenin ilk etapta tahta çıkacak prensler olduğu düşünüldüğünde, hiyerarşinin en tepe noktasına göndermelerde bulunulmuştur. Hegomonik söylemler ve küçümseyici tavırlarla kadınlar öznelliğinden sıyrılarak genel kanılarla etiketlenmiş ve toplumda cinsiyet ikiliği oluşumuna dair inşa süreci desteklenmiştir. Görünürde bir siyasetname olan *Hitopadeśa*, ideolojik ve politik zeminden güç alarak erkek egemen toplum yapısının oluşum ve şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Yönetimi, idareyi, egemenliği kapsayan her işi erkeğe atfeden, bakımı, temizliği ve boyun eğmeyi kadınlara özdeşleştiren, üstelik bunu yaparken de kadının erkek için bir tehlike unsuru olduğunu defalarca kez dile getiren bu eser kuşkusuz nötr olma kaygısından uzak bir yaklaşımla cinsiyeti ayırtırmıştır. Bu bağlamda politik bir perspektifin ardına sığınan fakat feminist bakış açılarına ne yazık ki kapı aralayan hatta onları kucaklayan bir eser haline gelmiştir.

Sanskrit edebiyatın en önemli eserlerinden bir tanesi de yazar Vātsyāyana’ya ait olan *Kāmasūtra*’dır. *Hint Mitolojisi Sözlüğü*’nde ‘Kāma’ kelime olarak ‘istek, arzu’ anlamına gelir ve ilk kez *Ṛigveda*’da görülmüştür. İlk ortaya çıktığındaki anlamları ‘akıl ilk tohumu’, ‘başlangıçta ortaya çıkan ilk şey’, Vedalardan sonraki mitolojik tanımı ise ‘Aşk Tanrısı’dır (Kaya, 2003, s. 102) Somasundaram’a göre Hindu yaşam anlayışı Dharma, Artha ve Kāma olmak üzere üç faaliyetin uyumu üzerine kuruludur. Olgun bir yaşamsal doluluk, bunlardan herhangi birisi ihmal edilerek elde edilemez. Kāma, duyuların

yaşamıdır. Purusha (madde)'nin Prakṛiti (enerji) ile Śiva'nın Śakti ile birleşmesinin, yaratılışın insan karşılığı olarak tasavvur edilir. Bu Ardhanārīśvara kavramını ortaya çıkarmıştır. Bu kavram kelime olarak, Ardha (yarım), Nari (kadın) ve Īśvara (Tanrı) kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. Bu birleşim, Tanrının Śiva olduğu ve kadın kısmının eşi Tanrıça Pārvartī veya Śakti olduğu inancını sembolize etmektedir. Vātsyāyana eserinde, kadın ve erkeklerin cinsel yaşamını düzenleyen dinamiklere değinir. Eser milattan sonra 1. ila 4. yüzyıllar arasında oluşturulmuştur. Milattan sonra 5. yüzyıla ait olan Kālidāsa, eserlerinde *Kāmasūtra*'ya çok sayıda gönderme yapmıştır. Vātsyāyana'ya göre Kāma, ruhla birlikte zihnin de yardımıyla beş duyu, görme, hissetme, tatma, koklama duyusuyla uygun nesnelerden zevk almaktır. Onun çalışması, sadece erotik şehvet ve baştan çıkarma üzerine değil, aşk sanatı üzerinedir. Eserin büyük bir kısmında bu sanat kur yapma, eş görevleri ve mutlu bir evlilikle ilgilidir (Somasundaram, 1986, s. 103).

Eser içinde barındırdığı konular ve kadının toplumsal konumu açısından feminist bakış açıları ile değerlendirilmeye oldukça uygundur. Ratnpriya'ya göre; *Kāmasūtra* erkekliğin temsili, analizi ve erkeksi davranışları değerlendirmesi açısından incelendiğinde okuyucuya cinsel eylemlerden çok daha fazlasını anlatan, eril ve dişil doğanın karmaşık yapısını toplumsal cinsiyet ilişkilerinin boyutlarını ele alarak ifade eden bir eserdir. Bu boyutlandırmada eserin odağında bedeni, zihni, ruhu ve görgü kurallarıyla mükemmeli yansıtan 'nāgaraka' bir şehirli erkek olması, metnin eril bir pencereden yazıldığını göstermektedir (Ratnpriya, 2017, s. 184). Bahsi geçen toplumda hovarda (Pīṭhamarda), çöpçatan (Vita) ve palyaço (Vidūshaka) gibi başka Hint metinlerinde de karşılaşılan karakter özelliklerine yer verilmektedir (Vatsyayana, 2002, s. 188). Bu erkekler 'nāgaraka' gibi zengin değillerdir. Sanatta ve sanatsal alanlarda yetenekli ve bilge kişilerdir. Eserde bu insanlardan 'nāgaraka'nın kadınlar aracılığıyla zevk elde etmesine yardımcı oldukları için danışmanlar olarak bahsedilir. Ratnpriya, ataerkil düzenin devam etmesini sağlamak için yine erkek üyelerin yardımcı görevinde olduğunu, fakat burada eril güçten gaddarlık, saldırganlık, güç kavramlarının aksine cinsel cesaret sahipleri şeklinde söz edildiğini belirtmektedir. Eril otoritenin adı değişmiş fakat şekli değişmemiştir. Eser okuyucuya cinsel pozisyonların ve eylemlerin hazzı artırıcı yollarından bahsederken hem kadınlara hem erkeklere öğütler veriyor gibi görünse de, tutumu aslen erkeklerin ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik tavsiyeler barındırır.

Böylece, erotize edilmiş tahakümün erkekliğin zorunluluklarını tanımladığını, teslimiyetin ise kadınlığı erotize ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, *Kāmasūtra*'da eğer bir erkek kadını tatmin etmiyorsa o kadının erkek düşmanı olduğu düşünülmektedir. Kitabın fahişelere ayrılmış bölümünde Nagaraka'nın fahişeyle ilişkiyi reddetmesi önerilir. Bu da fahişenin temel kaygısının kazanç olmasına bağlanır. Eser toplumsal yapı içerisinde pek çok alternatif erkek biçimleri olduğundan, hazzın ve zevkin sahibinin erkek olabileceğinden bahsederek kadını cinsel bir obje olarak yansıtmıştır (Ratnpriya, 2017, ss. 184-190).

Hint edebiyatının erken dönemlerinin tarih alanında yazılmış en önemli eseri *Rācataraṅgiṇī*'dir. M. A. Stein'e göre; *Rācataraṅgiṇī*, anıları yalnızca eserlerinde yaşayan pek çok Hintli yazarın kaderini okuyucuyla buluşturan, eski Keşmir'in tarihine dair sahip olunanların çoğunu eserinden öğrendiğimiz ancak kendisiyle ilgili bilgilerin net olmadığı Kalhaṇa'ya aittir. Kalhaṇa'nın kökeni ve kişiliğine ilişkin bilgilerin bazıları yalnızca ona ait çalışmalardan elde edilmiştir. *Rācataraṅgiṇī*'de her bölümün sonundaki künye ünlü büyük Keşmirli Çampaka'nın oğlu Kalhaṇa'ya atfedilmiştir. Bu sebeple eserin yazarının Kalhaṇa olduğu kuvvetle muhtemeldir. Kalhaṇa'ya ait bir diğer eser *Chronicle*'da milattan sonra 1089 ve 1101 yılları arasında yaşamış olan kral Harsha'nın baş memurlarından birisi olan Chanpanaka'dan babası olarak bahsetmiştir (Stein, 1900, s. 6). Upinder Singh'e göre edebi ve bilimsel hırslara sahip olan Kalhaṇa, milattan sonra 1148'de bu kitabı yazmaya başlamıştır. Kalhaṇa, babası Çampaka'nın kraliyet sarayıyla yakından ilişkisi olması sebebiyle Keşmir'in saygın ailelelerinden birinin oğlu olarak kabul edilmektedir. Kalhaṇa, yerel gelenekleri, el yazmalarını, yazıtları ve madeni paralarla ilgili bilgileri kaydetmiş ve aile üyelerinin siyasi deneyimlerinden ve kendi kişisel hayat tecrübelerinden yola çıkarak 1150'de 'Krallar Nehri' anlamına gelen *Rācataraṅgiṇī*'yi tamamlamıştır. Her biri 'taraṅga' (dalga) olarak adlandırılan sekiz bölümden oluşan kitap, efsanevi ilk dönemlerden 12. yüzyılın tarihi hükümdarlarına kadar Keşmir krallarının bağlantılı bir anlatımını içermektedir. Kalhaṇa, bu yönüyle genellikle Hindistan'ın ilk tarihçisi olma ünvanını taşımaktadır. *Rācataraṅgiṇī*'de geçmişteki olayları anlatan bir kişinin bu işi tıpkı bir yargıç gibi tarafsız ve önyargısız olarak yapması gerektiği vurgulanmaktadır. Kalhaṇa, eserini oluştururken gerçek ve efsane arasında bir ayırım yapmaksızın tarihsel bütün olayları kaydetmiştir. Ayrıca, tarihçi kimliğine ek olarak, kitabında Keşmir'i coğrafi olarak betimlemeler yoluyla anlatarak

şairane yönünü de ortaya çıkarmıştır (Singh, 2016, s. 13). E. Sreedharan’a göre Kalhaṇa, kutsal Brahmin ve asil ‘Rācaputra’ (prens)’dan alçakgönüllü ‘Domba’ (Alt kasttan müzisyen) ve dokunulmaz ‘Chāṇḍālā’ (en alt kast mensubu)’ya kadar herkesi görevlerini yaparken tasvir etmektedir. Erkek ve kadınların fiziki olarak nasıl göründükleri, ne giydikleri ve ne yedikleri, neye inandıkları ve cinsiyetler arasındaki ilişkiler hakkında bilgiler vermektedir. Kasabaların kurulmasını, tapınak ve manastırların inşasındaki mühendislik çalışmalarını, Lalitādatiya’nın uzak fetih savaşlarını, Meghavahana’nın şiddetsizliği fetih yoluyla yaymaya yönelik girişimini, savaşların nüfusu yok eden ve halkı sefaletle sürükleyen kıtlık zamanlarını, seller, yangınlar gibi doğal afetleri ve halk ayaklanmalarını kitap boyunca detaylı bir şekilde öğrenmek mümkündür. Liderlerin siyasi ve idari yönleri, Lalitādatiya gibi iradeli savaşçı krallar ve Chandrapida gibi başarılı hayırsever kralların varlığı, derebeylikler, Dāmaralar, Kāyasthalar, Tantriler, Ekāṅgalar ve Brahmanlarla alakalı bilgiler kitapta yer alan diğer önemli konulardır. Eserin şimdiye kadar keşfedilen tarih kitabı olarak adlandırılabilen tek Sanskrit yapıtı olması ve Hindistan’ın tarih yazım geleneğini başlatması da onu hem Hint hem de dünya tarihi açısından önemli kılmaktadır (Sreedharan, 2004, s. 196). Ayrıca, Kalhaṇa’nın bu çalışmasının bir diğer önemli yanı da Kāvya edebiyatının, antik Keşmir’in ayrıntılı anlatımıyla bir kayda dönüşmesidir. Yazar geleneksel bir anlatım tarzının dışına çıkarak eserini süslü bir dille yazmıştır. Bu anlatım tarzı içerisinde didaktik bir yapıyı barındırmaktadır. Sıradan ihtişamın geçici doğası, kraliyet mülklerinin belirsizliği, ahlaki yasalara karşı saldırıların ardından gelen cezalar, politika eylemleri, devlet idaresi Kalhaṇa’nın iğneleyici bir üslupla ele aldığı konular olmuştur. Bu sayede tarih yazımında olduğu kadar epik Sanskrit edebiyatın gelişmesinde de payı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Stein, ss. 22-24).

Antik dönem yazılı metinleri içerisinde tıp alanında bilgiler içeren kaynaklarla da karşılaşmaktadır. Bu eserlerin, bilimsel içeriklerine rağmen referans aldığı kaynaklar Hindu inancının temelini oluşturan *Vedalar*’a dayanmaktadır. Ancak bir tür olarak varlık bulması ve bilimsel edebiyatın içerisine dahil olması belli başlı birkaç eser ile olmuştur. *Çaraka-saṃhitā* bu alanda ön plana çıkan en önemli eser olmuştur. *Çaraka-saṃhitā*’nın bu şekilde literatüre girmesi ve adlandırılması yazar Çaraka’ya atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. *Hint Tıp Edebiyatı Tarihi* isimli kitabın 15/1A cildinde; Çaraka’nın kimliği hakkındaki bazı bilgiler için dönemin eserleri ve *Saṃhitā*lar referans

gösterilmiştir. Ancak pek çok Hindologa göre gerçekte var olup olmadığı ya da tam olarak hangi dönemde yaşadığı net değildir. Bazıları onu *Çaraka-saṃhitā*'nın yazarı olarak kabul ederken, diğerleri bu tanımlamayı reddeder. Dolayısıyla Çaraka'nın kimliğine karşı oluşturulan argümanlar net değildir ve hayatıyla ilgili bilgiler şüphelidir (Bakker, 1999, s. 105). Gaurinat Sastri *Klasik Sanskrit Edebiyatı* eserinde, Profesör Levi'ye göre Çaraka'nın Kral Kanishka'nın çağdaşı olduğuna değinmektedir. Bununla birlikte, Çaraka'nın mevcut metninin milattan sonra sekizinci veya dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Keşmirli Driḍhabala adlı biri tarafından revize edildiğini belirtmiştir (Sastri, 1974, s. 166). Govind Rajpoot'a göre ise, antik Vedik tıbbının klasik eseri olarak tanınan *Çaraka-saṃhitā*'nın yazarı, Ācārya (üstat) Çaraka olarak da bilinen Çaraka Muni'dir. Bu eser, günümüzde var olan, tarihsel olarak sürekli uygulanmış en eski tıp sistemi olan Ayurveda'nın temelini oluşturmaktadır. Eserde adı geçen Çaraka, Sanskrit kökenli bir kelime olup, genellikle dünyayı dolaşan bir münzevi, doktor ya da bilge bir kişi için kullanılmıştır. Çaraka'nın kökeniyle alakalı birtakım rivayetler mevcuttur. Bunlardan birisine göre; Ayurveda ustası olan Sürüngenler Kralı Shesta dünyayı ziyareti esnasında insanlara hastalığın getirdiği acılardan oldukça etkilenir. Bu acıları dindirmek ve insanlara yardım etmek için insan kılığında dünyaya gelir. Eser, Punarvasu Ātreya'nın öğrencisi olan Agniveṣa'nın çalışmaları ve kendisinden önceki çalışmalara dayanmaktadır. Çaraka'ya göre; ruh ve beden ayrılmaz bir bütündür. Hastalık önceden belirlenemez fakat uygun ve sağlıklı bir yaşam tarzı takip edilerek önlenabilir. Bedene bakıldığı kadar ruhu iyileştirmek de hastalıklarda tedavi kadar hayatidir. Eser ile ilgili detaylı bilgilere gelinecek olursa; milattan önce 1000 ile 600 yılları arasında yazılmış olan *Çaraka-saṃhitā* 'sthāna' adı verilen sıralı 8 dal ve 'adhyāya' adı verilen 120 bölümü içermektedir (Rajpoot, 2016, ss. 1-3). Bölümlerin isimleri: 1) Sūtra-sthāna, 2) Nidāna-sthāna, 3) Vimāna-sthāna, 4) Śārīra-sthāna, 5) Īndriya-sthāna, 6) Çikitsā-sthāna, 7) Kalpa-sthāna ve 8) Siddhi-sthāna şeklindedir. *Çaraka-saṃhitā*'nın toplam boyutu ilk tahminlerde 12.000 birim olarak hesaplanmıştır. Ancak gerçek birim sayısı 9035 olup nesir sayısı 1111'dir. Bölümler manzum ve nesir karışımı olarak yazılmıştır. *Çaraka-saṃhitā*'nın büyük bir kısmı iç hastalıklar olan dahiliyeye ayrılmıştır. Eser, bu haliyle ilk tıbbi çalışmaların temelini oluşturmuş ve kendisinden sonraki çalışmalara öncülük etmiştir (Bakker, 1999, ss. 93-94).

Antik dönem Hint devlet yönetimi, siyaset bilimi ve ekonomi gibi alanlarda yazılmış en önemli eser Kauṭilya'nın *Arthaśāstra*'sıdır. 'Artha' ve 'Śāstra' kelimesinin birleşiminden oluşan *Arthaśāstra*'daki 'artha' sözcüğü Monier Williams'a göre; amaç, maksat, niyet, gaye, çıkar, yarar, sebep, neden, şey, cisim, nesne, servet, mal, mülk, zenginlik, refah vb. pek çok anlama gelmektedir (Williams, 1995, s. 91). K. Ramachandra Iyer'e göre; artha, terim anlamı olarak da siyaseti ifade etmek olarak çevrilmiştir. Dolayısıyla bu yönüyle pratik hayatın tüm alanlarını ilgilendiren bir konudur. Esere göre bireysel refah, ülkedeki barışa ve iyi yönetime bağlıdır ve toplumun refahıyla ilişkilidir. Kitabın yazarı edebi camiada Kauṭilya olarak bilinmesine rağmen Çāṇakya olarak da anılmıştır. Çoğunlukla nesirle yazılmış ve on beş bölüme ayrılmış olan bu kitap, yönetim, devlet zanaatı, askeri strateji, vergilendirme, dış politika vb. konuları içermektedir. Kitabın yazarı olan Çāṇakya'nın, Maurya kralı Çandragupta'nın bakanı olduğu bilgisi de eserin yazıldığı tarih hakkında bilgi vermektedir. Tahmini yazılış tarihinin M.Ö. 4. yüzyıl olduğu öngörülmektedir. Eserin siyaset bilimine yoğunlaşan 2200 dörtlüğünde konunun işleniş tarzı ve doğası ele alındığında Hristiyanlık öncesi döneme denk geldiği de yapılan yorumlar arasındadır (Iyer, 2002, s. 191). Sanjeev Kumar Sharma'ya göre, Kauṭilya Hindistan'da şu ana kadar yetişmiş olan en iyi siyaset bilimcilerden biri olarak kabul edilmektedir. Hint ve Dünya edebiyatında kendisine önemli yer bulan *Arthaśāstra*'nın, içeriğine bakıldığında siyaset bilimi risalesi olarak yorumlanabilecek olan, tecrübeli siyasetbilimcilerin öğretilerini içeren, devlet kontrolü, ulusal ekonominin örgütlenmesi ve savaşın yürütülmesi üzerine pek çok ayrıntılı talimatı barındıran bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Ancak kitabın içeriğinin devlet yönetimi ve siyaset bilimi açısından değerlendirilmesi çeşitli fikir ayrılıklarını doğurmuştur. Eserin diğer siyaset bilimcilerinin görüşlerini içermesi ve bu anlamda bağımsız bir eser olmayışı bazı eleştirmenlere göre olumsuz bir yön iken, bazılarına göre de eski Hint yaşıntısının izlerini görmek mümkün olduğundan yönetim ve siyaset biliminin kuralları ve temel ilkelerini tartışan teorik bilgi kalabalıklığından ziyade yöneticiler için faydalı bilgilerin içinde yer aldığı bir el kitabı niteliğindedir. Temelde hükümetin pratik sorunlarını ele alarak çözümler üretir ve halkın kamusal yaşamındaki gerekliliklerini ve yükümlülüklerini, hükümetlerin savaş ve barış durumlarındaki yaklaşım ve yaptırımlarını içerisine alır (Sharma, 2016, ss. 84-85). Muhammad Saad ve Liu Wenxiang'a göre, *Arthaśāstra*'nın yazılış amaçlarından birisi de; manipulasyon, aldatma, yerli halk için adalet, daha iyi bir

yönetim, ideal yöneticilerin hangi özelliklere sahip olması gerektiği, ulusal düzeyde kararlar alınmadan önce üzerine müzakere edilmesi gereken çeşitli doktrinlerin ortaya koyulması gibi pek çok konunun aydınlatılmasıdır. Ayrıca, farklı uygulama yönleri bulunan ‘ulusal güvenlik’ konusu üzerinde de durulmuştur. Ulusal güvenlik kavramı, bir devletin kendisini iç ve dış tehditlerden nasıl koruması gerektiğiyle alakalı teorik açıklamalar kısmını da içerir. *Arthaśāstra*, yönetimin temelini dört kısma dağıtılan bilgiden oluştuğunu savunur. Bu dört yönetim biliminden ilki; ‘Ānvīkshikī’ (Felsefe), ikincisi *Sāma*, *Ṛig* ve *Yacur* adlı üç *Vedayı* oluşturan *Trayī*, ekonomi ve özellikle tarım, sığır yetiştiriciliği ve ulusal gücü artırmak için ticareti içerisine alan ‘Vārta’ ve yönetim, siyaset bilimi olarak nitelendirilen ‘Daṇḍanīti’ isimli bölümlerdir (2020, s. 135). Vinay Vittal’a göre eser, içerisinde Sanskrit bir takım terimsel ifadeleri barındırmaktadır. Bunlardan bir tanesi ‘kosha’ olarak geçen Türkçe karşılığı devlet ekonomisi için kritik derecede öneme sahip olan devlet hazinesidir. Kauṭilya, devletin refahının artırılması için devlet kaynaklarının kullanımına yönelik kurulacak dengeden bahseder. Bu dengeyi kurmada en büyük görev hükümete aittir. Hükümetin başarısı ya da hazineyi güçlendirmeye yönelik attığı adımlar ona göre düzen kurmayı sağlayan kanunlar kadar önemli bir yere sahiptir. Diğer terimler devletin dış saldırılardan korunması anlamına gelen ‘rakshā’, devlet içinde hukukun korunması anlamına gelen ‘pālana’ ve halkın refahı anlamını taşıyan ‘yogakshema’dır. Kauṭilya’ya göre devleti yöneten bir hükümdar bahsedilen terimler arasında dengeyi kurmalıdır. Fetih, yeni toprakların elde edilmesi anlamına gelen ‘lābha’, ona göre devlet yönetiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla *Arthaśāstra*, yönetim, dış politika ve ekonomiyi içeren bir yönetim sanatına yol göstermiştir. *Arthaśāstra*’nın Hint toplumuna bu denli yayılması ve ilgi görmesinin sebeplerinden birisi de toplumdaki savaş gücünü artıracakların erkekler olarak düşünülmesidir. Dünyadaki genel refahı sağlamak ve genişletmek anlamlarını taşıyan *Arthaśāstra*, bu genişlemeyi fetih ve toplumdaki savaşçı erkekler yoluyla gerçekleştirecektir (Vittal, 2011, ss. 8-9). Bu sebeple kitabın, hükümdarlığa layık görülen erkek cinsiyetine yol gösterme amacı taşımasından doğal bir şey yoktur. Kauṭilya eserinde yalnızca devlet yönetimi, dış politika vb. konulara yer vermemiştir. Aynı zamanda kadınlar ve erkeklerin toplumsal rolleri, evlilik, yeniden evlenme, boşanma gibi konuları da kitabına dahil etmiştir. Fakat Kauṭilyan toplumunun kadın ve erkeğe tanıdığı haklar aynı değildir. Sudhirranjan Das’a göre; Kauṭilya *Arthaśāstra*’sında okuyucuya

kadınların durumlarını anlatan birkaç bölüm sunmuştur. Kauṭilya bir kadının on iki yaşında reşit olduğunu ve bu yaşa geldiğinde yasal velilerine itaatsizlikte bulunduğu kanıtlanırsa cezalandırılacağını belirtmiştir. Eserdeki genel üsluptan, kızların evlenmeden önce ebeveynlerinin himayesinde, evlendikten sonra ise kocalarının himayesinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Kast sisteminin olduğu Hint kültüründe herkesin kendi kastına dâhil olan kişilerle evlenebileceği ve kastlar arası evliliklerin yasak olduğuna değinilmiştir. Kauṭilya, kadın ve erkekler için yeniden evlenmenin mümkün olduğunu ancak çeşitli şartlara bağlı olduğunu söylemiştir. Örneğin, bir erkek yalnızca eşi kısırsa ya da erkek çocuk doğurmamışsa başka bir kadın ile evlenebilir. Ayrıca bir erkek önceki eşlerine yeterli tazminat ve geçim imkanı sağladığı sürece dilediği kadar kadın ile evlenebilmektedir. Kauṭilya'ya göre kadının itaatsizliği en büyük suçlardan biri olarak sayılmaktadır. Kadınlar itaatsiz davranırlarsa veya uygunsuz davranışlar sergilerlerse dayağın emredildiğini hatırlatmıştır. Kadınların ne gece ne gündüz kocalarının evlerinden dışarı çıkmalarına izin verilmez. Başka kadınlar ile görüşmeleri yasak olan kadınların Kauṭilyan yasalarında bir tutsaktan farkı yoktur. Dul kadın meselesinin *Arthaśāstra*'daki yerine değinildiğinde, eski Hindistan'da dul kadın evlilikliğinin yaygın olduğu bilinmesine rağmen hoş karşılanmamaktadır. *Arthaśāstra*'da da kocası ölen kadının kocasının ölümünün ardından saf ve erdemli kalması gerektiğine yer verilmiştir. Kadının evlenmesine bazı durumlarda müsaade edilmiştir. Bunlardan ilki, ölen eşin erkek kardeşi varsa kadın onunla evlenebilmektedir. Eğer bir erkek kardeşe sahip değilse, akrabalarından bir erkek ile evlenebilmektedir. 'Sapiṇḍa' adı verilen bu geleneğe göre evlilik aşamasında seçim hakkı kadına değil, kayınpederine aittir (Das, 1939, ss. 537-549).

Eser feminist yaklaşımlarla ele alındığında toplumda söz sahibi olan erkeğin iktidar yoluyla kadın üzerinde egemenlik kurma sürecini hem politik hem kültürel anlamda sürdürdüğü görülmektedir. Sürecin ideolojik ve politik kısmının yasalarla güvence altına alınmış olması kural koyucuların kadınları tehdit olarak algıladığını ve erkeklere pozitif ayrımcılık yaptığını göstermektedir. Eserin multidisipliner yönlü olması kadına tek bir alanda değil neredeyse yaşamın her alanında sınırlılık getirmiştir. Yasal haklardan ev yaşamına kadar yapılan bu müdahaleler kadını birey olarak yok sayan yaklaşımların somutlaşmasına neden olmuştur. Feminist çerçeveden incelendiğinde de bahsedilen somut örneklerin eserde seçilip bulunması feminist okuyucularca zor olmamıştır.

Genel olarak yukarıda ele alınan tüm eserlere bakıldığında Hint kültürünün geniş bir literatüre sahip olduğu görülmektedir. Kadının toplumdaki yeri açısından değerlendirildiğinde eserlerin iktidarın güç araçları olduğunu söylemek mümkündür. Erkekliğin bir devlet biçimi haline geldiği, eril iktidarın devlet iktidarı olduğu bir toplumda kadınların ötekileştirildiği, kişisel hak ve özgürlüklerinin kısıtlandığı, öznelliklerinden ayrılarak erkek egemenliğinin bir bakıma kölesi konumuna getirildiği açıktır. Eserlerin toplumu yansıttığı düşüncesinden yola çıkılarak Hint toplumunda kadının ikincil konuma itildiği, eril tahakkümün yasalarca desteklendiği ve kadın-erkek arasında bir eşitsizlik olduğu eserlerdeki örneklerle desteklendiğinde açıktır.

2.4. Hint Destanları

Vedik dönemin ardından Hint edebiyatı kronolojik olarak epik dönemi yaşamıştır. Türk Dil Kurumu Sözlüğüne göre epik: ‘destansı’ anlamına gelmektedir (TDK, 2023). Kelimenin kökeni incelendiğinde; kahramanlık başarısını kutlayan, tarihi, dini veya efsanevi öneme sahip temaları işleyen, yüceltilmiş bir tarzda yazılmış uzun anlatı şiirlerine verilen addır (Yoshida, 2022). Winternitz’e göre; Hint mitolojisinde epik şiirin ilk örnekleri *Ṛigveda*’daki ilahilerde ve *Brāhmaṇa*larda görülmüştür. Tanrılar ve kahramanlar hakkındaki hikâyelerin günlük olarak okunması, kurban törenlerindeki anlatılar epik dönemde ön plana çıkmıştır (Winternitz, 1977, s. 311). Korhan Kaya’ya göre Hint mitolojisinde *Vedalar*dan sonraki en büyük kaynaklar destanlar ve *Purāṇalar*’dır (Kaya, 2003, s. 23). *Purāṇa* kelime anlamı olarak ‘eski’, ‘eskiden anlatılan hikayeler’ anlamına gelmektedir. Eskiden anlatılan, yazar olmayan mitolojik isimlerin yazar olarak kabul edildiği öykü ve efsanelerin anlatıldığı kitaplara *Purāṇalar* adı verilmiştir (s. 148).

Hint destanları denildiğinde akla gelen üç eser *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata* ve *Harivaṃṣa*’dır.

Mahābhārata, kelime anlamı olarak ‘Bharataların büyük anlatısı’ anlamına gelmektedir. Bharatalar, *Ṛigveda*’da savaştı bir kabile olarak, sonrasında ise *Brāhmaṇalar*’da Bharatların kraliyet ırkının atası olarak kabul edilen Dushyanta ve Şakuntalā’nın oğlu Bharata olarak karşımıza çıkmaktadır (Winternitz, 1977, ss. 316-317). Kaya’ya göre; Bharata soyunun büyük savaşını anlatan bu destanın yazarı Vyāsa olarak kabul edilir ve

eser yüz bin beyit ve on sekiz bölümden oluşur. Savaş, Kurular ve Pāṇḍavalar adındaki iki büyük aile arasında gerçekleşir. Destan ilk olarak, Bharata ülkesinin Kuru sarayında yaşayan bir kral olan Śāntanu'nun insan bedenine bürünmüş bir tanrıça olan Gaṅgā'dan olan Bhīshma adındaki oğlunun doğmasıyla başlar. Çocuk, genç bir delikanlı olduğunda Śāntanu, balıkçı kralın kızı olan Satyawatī ile evlenir. Evliliğin gerçekleşmesi Bhīshma'nın bir daha asla evlenmeme sözü vermesi ile yaptığı bir fedakarlığın sonucunda olur. Śāntanu ve Satyawatī'nin Çitrāṅgada ve Viçitravīrya adında iki oğlu dünyaya gelir. Ardından Śāntanu ölür ve soy çocuklarının da geride bir soy bırakmadan ölmesiyle yok olur. Bunun üzerine Satyawatī, Bhīshma'dan Viçitravīrya'nın dul karılarıyla evlenip soyu devam ettirmesine dair bir istekte bulunur. Fakat Bhīshma bu isteği kabul etmez. Satyawatī, gayrimeşru çocuğu olan Vyāsa'dan bu görevi yerine getirmesini ister. Vyāsa'nın dul eşlerle olan birlikteliğinden Dhṛitarāshṭra ve Pāṇḍu dünyaya gelir. En büyük olan Dhṛitarāshṭra kör olduğundan tahta Pāṇḍu çıkar. Dhṛitarāshṭra, Gāndhārī ile evlenir ve en büyüklerinin ismi Duryodhana olan yüz tane evlat sahibi olur. Pāṇḍu da Kuntī'den Yudhisṭhira, Bhīma ve Arcuna'yı, diğer karısı Mādrī'den ise Nakula ve Sahadeva adlarındaki ikiz çocukları kazanır. Bu çocuklar tanrıların çocuklarıdır. Yudhisṭhira Tanrı Dharma'nın, diğerleri ise sırayla Vāyu, İndra ve İki Aşvin tanrıalarının çocuklarıdır. Pāṇḍu öldükten sonra bir yıl Dhṛitarāshṭra ülkeyi yönetir. Bir yıl sonra da tahta Yudhisṭhira'yı çıkarır. Kurular, Pāṇḍuları çok kıskanmaktadır, özellikle Duryodhana'nınki oldukça fazla bir boyuttadır. Kuruların düzenlediği bir suikast sonucu Pāṇḍavalar ormana düşerler. Bu ormanda Bhīma bir Rākshasa olan Hidimbā ile evlenir ve Ghaṭotkaça adında bir çocukları olur. Zaman geçtikten sonra bir eş seçim töreninde Pāṇḍāla kralı Draupada'nın kızı Draupadī'yi kazanır. Draupadī yanlışlıkla verilen bir sözden dolayı beş kardeşin ortak karısı olur. Pāṇḍu kardeşler sonrasında Kuruların ele geçirdiği krallıklarının yarısını geri alırlar. Birçok aksilik sonucu Arcuna on iki yıllığına sürgüne gider ve ülkenin kralı Yudhisṭhira olur. Onu kıskanan ve çekemeyen Duryodhana, hileli bir zar oyunu ile Pāṇḍu kardeşlerin on üç yıllığına sürgüne gitmesine sebep olur. Arcuna'nın tanrılardan göksel silahları alıp, kral Virāṭa'nın sarayında bir süre gizlenmesinin ardından savaş başlar. İlk olarak Bhīshma, Kurular ve Pāṇḍuların savaş hocası olan Droṇa ve ardından Pāṇḍavaların üvey kardeşi olan Karṇa ölür. Krishṇa bu savaş esnasında haksızlığa uğramış olan beş kardeşe yardım eder. Pāṇḍavalar büyük

kayıplar verirler, sonunda Duryodhana dahil bütün Kurular öldürülür ve Himālaya Dağlarından cennete giderler. Destan bu şekilde son bulur (Kaya, 2003, ss. 115-119).

Mahābhārata Destanı, içerisinde barındırdığı konular, dönemin toplum hayatı ile alakalı verdiği bilgiler, yazılış şekli ve dünya edebiyatındaki en uzun destanlardan birisi olmasıyla Hint edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Satya Pal Narang’a göre; Hindistan’ın en büyük destanlarından biri olan ve Bilge Vyāsa’ya atfedilen *Mahābhārata* kültürel malzemesi, düşüncesi, içeriği ve anlatımıyla en başından beri epik edebiyata ilham kaynağı olmuştur. *Mahābhārata* içerisinde barındırdığı mitolojik ve efsanevi figürlerle oluşturulmuş bir dizi ifade biçiminin zaten evrimleşmiş olan Vedik bir geçmişe sahip olduğuna işaret eder. Vedik şiir geleneğini miras alan *Mahābhārata* yalnızca halk toplantılarında değil aynı zamanda onu tapınak ve festivallerde okuyan ve söyleyen ‘Sūta’lar tarafından nesilden nesle aktarılmıştır. Tapınaklardaki savaşçı meclislerden halka yayılan *Mahābhārata*’nın içeriği zenginleşmiş ve gelişmiştir. Son haliyle, saf bir kahramanlık destanı olmaktan çıkarak, teolojik, ahlakçı ve efsanevi türlerin bir mozaiki haline gelmiştir. Geleneksel eleştiri çerçevesinde değerlendirildiğinde; ‘Dharma’, ‘Artha’, ‘Kāma’ ve ‘Moksha’ın bir özeti şeklinde görülebilir. Esere mecazlar açısından bakıldığında, Sanskrit’te ‘anuprāsa’ olarak bilinen aliterasyon (ses benzerliği) *Mahābhārata*’da sıklıkla görülmektedir. Bu yapının çokluğu destana müzikal bir unsur katmıştır. Destanda geçen benzetmeler, mitolojinin çeşitli evrelerinden ve Güneş, ateş, Ay, gezegenler, Dünya vb. gibi doğadaki unsurlara başvurularak yapılmıştır. Ölçü bakımından değerlendirildiğinde, *Mahābhārata*’da bulunan ölçü ‘anushtubh’ olarak geçen en basit ölçüdür. Destanın dil boyutu değerlendirildiğinde, kesinlikle Pāṇini’nin gramerinden etkilenmez. Musiki bir karaktere sahiptir ancak gramer bakımından suni esaretlerden arınmıştır. Yazıya geçirilen versiyonları incelendiğinde Sanskrit ifadelerin ve karakterlerin yaygın olduğu gözlemlenmektedir (Narang, 1995, ss. 32-35).

Mahābhārata ile ilgili bilgileri Winternitz’e göre özetlemek gerekirse şunları söylemek mümkündür: Elde edilen bilgi ve bulgulara göre *Mahābhārata*’da yer alan mitler, efsaneler ve şiirlerin Vedik döneme kadar uzandığı varsayılmaktadır ancak Vedik dönemde destansı bir *Mahābhārata*’dan söz edilemez. Konusu, içerdiği ahlaki söz ve anlatılar *Mahābhārata*’nın, M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren Buddhist ve Caynistler tarafından da yararlanılan münzevi bir şiire ait olduğu bilgisini doğrular. Tarihsel açıdan M.Ö. 4.

yüzyıldan itibaren destanın var olduğuna dair herhangi bir kanıt rastlanılmamaktadır. Kademeli olarak şimdiki haline dönüştüğü düşünülen *Mahābhārata*, M.S. 4. yüzyılda mevcut kapsamına, içeriğine ve şekline sahip olmuştur. Fakat sonraki yüzyıllarda destana küçük değişiklikler ve eklemeler yapılmıştır. Bu sebeple her bölümün değerlendirilirken değişikliklere uğramış olabileceği gerçeği göz ardı edilmemelidir (Winternitz, 1977, ss. 474-475).

Kadınlara sosyal, ekonomik ve politik açıdan eşit hak ve özgürlük tanınması temeline dayanan, cinsiyet ayrımcılığıyla şekillenen gelenekselleştirilmiş cinsiyet rollerini ve erkek hegemonyasını reddeden feminizm için toplumsal bilinci inşa sürecindeki en önemli araçlardan birisi de klasik metinlerdir. Bu çerçevede destanların da klasik metin kategorisinde ele alındığı düşünüldüğünde *Mahābhārata*'da yer alan kadın karakterler, onların yaşadıkları ve iktidarı elinde tutan eril cinsiyetin kadın üzerindeki hâkimiyeti feminist açıdan incelemeye oldukça uygundur. Destanda öne çıkan ve olayların akışını etkileyen en önemli kadın kahramanlardan birisi şüphesiz Draupadī'dir. Draupadī doğum şekli itibarıyla anne karnından doğmamıştır. Babası Pāṇḍāla Kralı Draupada, çocukluk düşmanından intikam almak adına bir erkek çocuk doğum ritüeli gerçekleştirir. Dhṛiṣṭadyumna isimli bu erkek çocuğun dünyaya geldiği sırada beklenmedik bir şekilde ikiz kardeşi Draupadī de sunaktan çıkar. Destanda farklı birkaç isimle anılsa da destanın bütününde babasının ismiyle uyumlu bir şekilde Draupadī olarak geçmektedir. İsimlendiriliş itibarıyla eril otorite baba figürüyle kısıtlanan Draupadī evlilik çağına geldiğinde “gelinin damadını seçtiği bir evlilik şekli olan ‘svayamvara’ ile evlendirilecektir (Debroy, 2010, s. 174). Düzenlenen ok atma yarışını, Brahman kılığındaki Arcuna'nın kazanması yarışmaya katılan diğer kral ve prenslerin itirazına yol açar. Çünkü kutsal metinler svayamvaranın açıkça Kshatriyalar için olduğunu, Brahmanların eş seçim hakkının olmadığını ifade ederek Draupada'ya ok ve yaylarla saldırmaya başlarlar. Kuru prensleri Arcuna ve Bhīma muazzam güçleriyle Draupada'yı savunurlar. Arcuna'nın devasa gücünü ve sergilediği performansı görenler onun bir ölümlü olmadığını anlarlar. Bu evlilik çeşidi tanımı itibarıyla kadının seçimiymiş gibi görünse de yalnızca Kshatriya sınıfına atfedilmesi diğer sınıflara mensup kadınları ötekileştirmiştir. Destandaki Draupadī örneğinden yola çıkıldığında eş seçiminin kendisine bırakıldığı gösterilse de evlilik çağına geldiği için hazırlattığı düzeneği attığı ok ile vurabilen erkeğe kızını vereceğini söyleyen baba Draupada hakimiyetin esas

sahibidir. Draupadī'nin evlilik yolculuğu kendi eş seçimiyle değil eril otoritenin isteğiyle başlamıştır. Bu perspektifle ele alındığında svayamvara olarak adlandırılan evlilik çeşidi temelinde patriyarkal hegemonyanın inisiyatifine bırakılmıştır.

Destan feminist bakış açısı ile analiz edildiğinde dikkat çeken bir diğer evlilik türü bir kadının birden fazla erkek ile evlenmesi durumu olan 'poliandri'dir. Draupadī'yi alıp annesinin yanına giden Arcuna annesine seslenir. Evin içerisinde arkası dönük bir şekilde bekleyen anne Kuntī “her neye sahipsen kardeşlerinle paylaş” şeklinde bir cümle kurar (Debroy, 2010, s. 182). Arkasını dönüp Draupadī'yi gördüğünde üzüntü duysa bile laf ağızdan bir kere çıkmıştır. Krishṇa'nın da onayıyla Draupadī'nin beş kardeşin de karısı olmasına karar verilmiştir. Bu olaylar yaşanırken destandaki konuşmalar erkek kardeşler ve Tanrı Krishṇa arasında geçer. Draupadī'ye fikri sorulmaz. Çünkü Hint kültüründe annenin sözünü tutmak dharmanın gereğidir. Arti Dhand'a göre “*gurunun sözü dharmadır ve tüm gurular arasında anne ilk sırada yer almaktadır*” (Dhand, 2008, s. 146). Kadın olarak Draupadī'nin kişisel alanına müdahale edilmesi, beş erkek kardeşle aynı anda evli olmaya itiraz hakkının dahi olmayışı, destandaki toplumsal yapının erkek cinsiyetine tanıdığı özgürlük alanını kadına tanımadığının ve normatif bir anlayışla patriyarkayı güçlendirdiğinin göstergesidir.

Mahābhārata'da yer alan ve kadının özgürlüğüne aykırı olan bir başka evlilik türü de 'niyoga'dır. Erkeğin kısırlılığı durumunda kadının bir başka erkek ile ilişkiye girip çocuk sahibi olması olan bu evlilik çeşidi *Mahābhārata*'da görülmektedir. Brodbeck ve Black'e göre destanda anlatılan toplumun en büyük kaygısı erkek çocuğa sahip olamayan erkeklerdir. Bu doğrultuda niyoga adı altında, kadının aile soyunu sürdürmek amacıyla otorite tarafından belirlenen başka bir adamdan çocuk dünyaya getirmesinde sakınca görülmemektedir. Kadının görevi her nasılsa soyun devamlılığını sağlamaktır. Bu doğrultuda *Mahābhārata*'daki ana erkek karakterlere bakıldığında çoğunun biyolojik olarak babalarına bağlı olmadığı dikkat çekmektedir (Brodbeck & Black, 2007, s. 18). Simon Pearse Brodbeck'e göre (2016), *Mahābhārata*'da kraliyet ailelerinde mirasçılar Brahminler tarafından denetlenen bazı ritüelleri içeren aşamalarla meydana getirilebilmektedir. Kralın varis bırakmaya elverişsiz olduğu durumlarda bir Brahmin'in karısını hamile bırakarak krala oğul vermesi durumuna destanda rastlanmaktadır. Viçitravīrya'nın dul eşlerinin Vyāsa'yla, Kuntī ve Mādrī'nin tanrılarla ilişkiye girmesi

niyoga örneği olarak kabul edilebilir (s. 84). Destadaki Hint toplumunda kabul gören bu evlilik türünde de kadının rızası önemsenmemiştir. Ataerkil yapının sürdürülmesi ciddi bir önem arzettiğinden, soyun devamının cinsiyet bağlamında erkekten yürüdüğü düşüncesinden dolayı soyu tehlike altında bırakmak istemeyen ataerkil otorite, kadına müdahalede bulunarak erkek egemenliğinin kurtarıcısı olmuştur.

Mahābhārata'da eril iktidarın temsilcisi sayılan kralın, yöneticilik vasfının güçlenme kaynaklarından en önemlisi evliliğidir. Durumun feminist kuramlarla tartışılmasına zemin hazırlayan ise kralın otoriter yapısının güçlendirilmesi adına kadının bu amaçta kullanılmasıdır. Krallığın sürdürülmesi, kral soyunun devamlılığından geldiği için evlilik dharmanın bir gereğidir. Kevin Mcgrath'a göre ise; evlilikler yalnızca aile içi nedenler ya da dharmadan dolayı değil, dış sebeplerden ötürü de hayati öneme sahiptir. Tamamen politik amaçlarla, kraliyet ailelerin gücünü korumak için yapılan evlilikler de destanda görülmektedir. Bu tür evliliklerde gelin ve damadın değeri ittifak ekonomisiyle ölçülür. Destanda; Duryodhana, Pāṇdavalara haraç müttefiklerinden aldıkları serveti listelerken, ödemelerini yapmayan iki krallıktan bahseder. Bunlardan ilki 'Vṛishṇis'ler diğeri ise 'Pāṇṇāla'lardır. İlkini arkadaşlıktan (sakhyena) dolayı ödemediğini diğerinin ise evlilikten dolayı ödeme yapmadığını söyler. Bu evlilik elbette Draupadī'nin beş erkek kardeşiyle olan çok eşli evliliğidir. Evlilik gerekli ve önemli bir olgu gibi gösterilirken, bir taraftan da kadınlar ve evliliğin erkekler için olası tehlikeleri de söz konusudur. Örneğin; Yudhisṭhira ormanda konakladığı sırada bilge Mārkaṇḍeya'ya kadınlardan daha korkunç ve zor bir dharma görmediğini söyler. Burada özellikle hamilelik ve doğum ile ebeveynlerin kadınlara yarattığı zorluklara atıfta bulunur. Bu zorlukların tamamı da evlilik olgusuyla ilgilidir. Ayrıca erkeklerin bakış açısına göre; kadınlar fizyolojileri gereği karmaşıktır ve potansiyel olarak dengesizleştiricidirler. Buna örnek olarak Vidura, savaş başlamadan önce bir krala danışmanlık yaparken kadınların tehlikeli ve değişken olduklarından, erkeklerin kadınların gücüyle istikrarsızlaştırıldıklarından bahseder. Yine Vidura, destanda yer alan bir konuşmasında; babaya iç mekan, anneye ise mutfak sunulmalı diyerek kadını iç meselelerden uzakta tutup, mutfığa indirgeyerek görevini hatırlatmıştır (Mcgrath, 2009, ss. 29-31).

Destanda feminist açıdan değerlendirilmeye açık bir başka karakter de Ambā'dır. *Mahābhārata*'da Ambā'nın anlatıldığı bölüm, Bhīṣma'nın üç kız kardeşi Ambā, Ambikā

ve Ambālikā'yı svayamvara töreninde kaçırmayıyla başlamaktadır. Bhīshma kendisini sonsuz bekarlığa adanmış için kızları, kardeşi Viçitravīrya için kaçırmıştır. Ambā, Śālva'ya olan aşkını Bhīshma'ya itiraf ederek ondan kendisini serbest bırakmasını ister. Başka bir adamı seçtiği için Bhīshma, Ambā'yı serbest bırakır. Serbest bırakılışının ardından mutlulukla Śālva'nın yanına giden Ambā, Śālva tarafından, kadının kendisini kaçıran adamla zorla evlendirilmesine dayalı yasa öne sürülerek reddedilir. Üzüntüsü ve kederinden ne yapacağını bilemeyen Ambā, Bhīshma'ya giderek kendisiyle evlenmesini ister. Ancak evlenmeme yemini olan Bhīshma bu teklifi reddeder. Artık aile evine geri dönemeyen Ambā ormana giderek münzevilerin yanında inzivaya çekilir. Çilecilerle dertleşen Ambā onlara ne yapması gerektiğini sorar. Şu anki durumun ve başına gelen talihsizliğin Bhīshma'dan kaynaklandığını söylerler. Bilge Cāmadagnya-Rāma (Paraşurama), Bhīshma'nın dharmaya uygun davranmaması gerekçesiyle onunla savaşmaya karar verir. Aralarındaki savaş herhangi bir sonuca ulaşmaz. Fakat intikamını alamayan Ambā bu sonuca katlanamaz ve onu yenmenin başka yollarını aramaya koyulur. Ambā sade ve mütevazı yaşam konusunda o kadar ilerler ki Tanrı Şiva onun karşısına çıkar. Şiva'dan cinsiyetini erkek olarak değiştirmeyi ve sonraki hayatında intikamını almayı talep eder ve Şiva yerine getirir. Sonunda Ambā, Bhīshma ile savaşta yüzleşecek olan Śikhaṇḍi'ye dönüşür. Savaşta Bhīshma Śikhaṇḍi'nin erkek vücuduna rağmen onun Ambā olduğunu anlar. Savaşta bir kadını öldürmeyeceğini söyleyen Bhīshma pes eder ve ölümüyle karşılaşır. Veena R. Howard'a göre Bhīshma'nın bu ölümüne izin vermesinin sebebi Ambā'nın kadın olmasıdır. Destanın çoğu bölümünde kadının birincil görevi kocaya bağlılık iken Ambā'nın hikayesi kadının seçimini sınırlayan yasalara meydan okuyan ve geleneksel olarak atfedilen mutlu sonlu bir evlilik temasından sıyrılmaktadır. Ambā'nın hikayesine bir bütün olarak bakıldığında kadını metalaştırarak ataerkilliğin sembolü olan Bhīshma'nın Ambā üzerindeki baskıcı yolculuğu anlatılmaktadır. Anlatı neredeyse her bakımdan Bhīshma'yı doğruluk, yücelik ve dharmaya uygun davranışlarla tasvir eder. Bhīshma destanda annesi dışındaki diğer tüm kadınlara kin ve nefret besler. Ataerkil normların koruyucusu olarak destanda özellikle de Ambā'nın hikayesinde büyük bir öneme sahiptir (Howard, 2022, ss. 217-221). Feminist açıdan yorumlandığında, soyun erkek tarafından sürdürüldüğüne inanılan ataerkil yapının temsili olan Bhīshma, kendi verdiği sözden dolayı evlenmemiştir ancak soyun devamı için kardeşlerine üç kızı kaçırmıştır. Eril yapının korunması ve devamlılığı

adına başvurulmuş yollar meşrulaştırılmıştır. Kadınlara evlenmek isteyip istemedikleri sorulmamış ve kadınların kişisel alanlarına müdahale edilmiştir. Bhīshma'nın üç kız kardeşi kaçırması evlilik yasalarına aykırı bir durum iken konu soy devamlılığı olduğunda bir şekilde dharma kılıfına uydurularak ceza almamıştır. Ancak feminist okuma yapıldığında olumlu sayılabilecek bir husus da hikayenin sonunda Bhīshma'nın Ambā tarafından öldürülmesidir. Ambā'dan bütün hayatını çalan Bhīshma yani eril otorite Ambā tarafından cezalandırılmış olur. Patriyarkanın sembolik olarak iktidardan düşmesi şeklinde de yorumlanabilir. Ataerkil yapının koruyucusu olan erkek ölerken bedel ödemiştir. Bu bağlamda Ambā boyun eğen, sindirilen ve korkak bir kadın olmaksızın mücadelesini savunan, toplumsal yapıya baş kaldıran ve kardeşleri gibi olmayarak gelenekselleştirilmiş kadın imajının ötesine geçen bir karakter olmuştur.

Destandaki en önemli kadın karakterlerden bir tanesi de Sāvitrī'dir. Çocuksuz kral Aśvapati'nin tanrılara on sekiz yıl boyunca ettiği duanın sonucunda dünyaya gelen Sāvitrī, güzelliğiyle herkesi büyüleyen genç bir kız iken babası ona evlilik çağının geldiğini ve eşini seçmesi gerektiğini söyler. Sāvitrī babasına Sālva topraklarının gözlerini kaybetmiş ünlü kralı Dyumatsena'nın henüz çocukken oynadıkları oğlu Satyavān ile evlenmek istediğini söyler. Bilgeliği ve cesurluğuyla tanınan Satyavān'ın en büyük kusuru ölümüne bir yıl kalmasıdır. Bu detayı öğrenen Aśvapati kızına başka bir eş seçmesi için yalvarsa da onu vazgeçiremez. Sāvitrī ve Satyavān evlenirler. Düğünden sonra şehir hayatını bırakıp Satyavān'ın yanına münzevi bir hayat yaşamaya giden Sāvitrī bütün mücevher ve gösterişli kıyafetlerinden arınır ve mütevazı bir hayat yaşamaya kendini adar. Tanrılara dualar eden, Brahmanlara uygun davranışlar sergileyen Sāvitrī ölüm tanrısı Yama gelip kocasının ruhunu götürdüğünde onu takibe koyulur. Yol boyunca Yama'dan pek çok istekte bulunan Sāvitrī, her dilekten önce Yama'nın Satyavān'ın hayatı hariç sözleriyle karşılaşır. İlk dileği kayınpederinin gözlerinin açılmasıdır ve Yama kabul eder. En son dileğinde Yama, Satyavān'ın hayatı hariç ifadesini atlar ve bunu fırsat bilen Sāvitrī, Satyavān'ın hayata dönmelerini ister. Yama bu dileği mecburen kabul eder. Hikayenin sonunda kayınpederi gözlerine ve Satyavān ise hayatına kavuşur. Destanda anlatılan bu hikaye Myungnam Kang'a göre patriyarkal toplumun sembolü olarak Brahmanik gelenekte her anlamda ideal kadını temsil eden 'pativratā'ya bir örnektir. Brahman toplumunda kadının ataerkil yapı tarafından kontrol edilmesi önemli bir husustur. Bu toplumsal yapıda kadının saflığı, itaatkarlığı ve hayatını eşe adanması

yüceltilmiştir. Sāvitṛi'nin kocası Satyavān'ın hayatını kurtarmaya çalışıp ölüm tanrısı Yama ile diyaloga girip kendisini tehlikeye atması bir pativratā örneğidir. Ancak burada bahsedilen pativratā'yı Sāvitṛi için her anlamda negatif yorumlamak yanlış olabilir. Aktif, bağımsız ve kendine güvenen bir kadın olarak, dharmayı kendi lehine çevirmiştir. İsteği kocasına sadakatinin bir göstergesi olabileceği gibi, istediği kişiyi eş olarak seçmiş, babasına ve ölüme bile boyun eğmemiş olması kendi soyunun devamını da garanti altına almasını sağlamıştır. Böylece Sāvitṛi, kadının sessizliği temasını kadının mücadelesi olarak değiştirmeyi başarmıştır (Kang, 2015, ss. 206-211).

Destandaki kadın meselesi ve feminist malzemelere ek olarak başka bir bakış açısına göre (Shah, 1991); kadın cinselliği üzerindeki kontrolün bir başka yönü de ataerkil toplumun sadece kadınları tahakküm altına alması değil, aynı zamanda bazı erkeklerin diğerleri üzerinden sergilediği tahakkümün yolu olarak kadınlara erişimi engellemesidir. Destanda bu durum birlikteliklerde babanın rızasının altını çizer. Yayāti, Devayānī'ye ancak babası onu başkasına verirse evlenmeyi kabul edeceğini söyler. Yine, Tapatī de Saṃvaraṇa'ya kendi nefsinin efendi olmadığını, babasının kontrolünde bir bakire olduğunu, kendisine sevgi besliyorsa babasından istemesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla kadın tek aşamalı bir tahakkümün değil aynı zamanda erkeğin de hemcinsi üzerinde üstünlük kurmaya çalıştığı güç oyununda metalaştırıldığı kompleks bir yapı içerisinde. Ek olarak, *Mahābhārata*'da kadınların sadakatsizliği ile alakalı düşmanca kurulan cümlelere de rastlanmaktadır. Destanın on üçüncü kitabı olan Anuśāsana Parva'da; kadınların diğer erkeklerle tanışma fırsatı bulduklarında zengin, yakışıklı ve sevgi dolu kocalarını umursamayacakları söylenir. Ayrıca kadınların tek başlarına olduklarında toplumsal normları umursamadıkları, yanlarında eşleri ya da babaları olduğunda normlara uygun davrandıklarından bahseder (s. 140).

Tüm bunlardan yola çıkarak *Mahābhārata* Destanı'nın feminist kuramla bağdaşan yönleri olduğunu söylemek mümkündür. Destan, eril hakimiyetin gölgesinde şekillenen, kadın-erkek ikiliğini destekleyen, kadınları tehdit olarak görüp ötekileştiren yaklaşımlarla toplumsal yapı için en önemli öge olan aileden başlayarak toplumun geneline yayılan kadın algısıyla güçlü bir çerçeve oluşturmuştur. Hint toplumunu patriyarkanın kalıplaştırdığı normlarla şekillendirerek eril tahakkümü güçlendirmiştir. İdeolojik olarak sistemleştirdiği kalıpsal düşünceleri anlatılan hikayelerle destekleyerek ataerkil yapıya

hizmet etmeyen kadınlara neler olduğunu göstererek toplumdaki kadınlara yön vermiştir. Kadını bireyselliğinden uzaklaştırarak toplumsal bir malzeme haline getirmiş ve erkek egemenliğini bir iktidar unsuru olarak yüceltmıştır.

Destanda Şāntanu'nun ikinci eşi Satyavati'nin soyun devamı için oğullarının eşlerinin Vyāsa ile birlikte olması adına verdiği karar, Kuntī'nin evlenmeden önce çocuk sahibi olup toplum korkusu sebebiyle çocuğu nehre bırakması, Gāndhārī'nin kocası ile aynı acıyı paylaşmak için gözlerini bağlayıp hayatına devam etmeyi seçmesi gibi pek çok kadın karakterin yaşadıkları feminist incelemenin konusu olabilir. Feminist açıdan okuma yapmak için fazlaca konuyu barındırmasına rağmen *Mahābhārata*'nın tezin odak noktası olmaması sebebiyle değinilen konular sınırlı tutulmuştur.

Hint edebiyatındaki önemli üç destandan birisi de *Harivaṃṣa*'dır. Bibek Debroy'a göre bir Purāṇa olmasa da *Harivaṃṣa* genel anlamda Purāṇa olarak anılmaktadır. Purāṇa eski anlamına gelmektedir ve *Purāṇalar* metinler olarak eski anlatımlardır. Hint edebiyatında *Mahābhārata*'dan ayrı görülmeyen, onun içerisinde incelenen *Harivaṃṣa*, *Mahābhārata*'nın bir ekidir ve toplamda 5965 şlokadan (beyit) oluşmaktadır. Harivaṃṣa kelime olarak analiz edildiğinde Hari Vishṇu'nun bir adıdır ve vaṃṣa ile birleştiğinde 'Hari Hanedanlığı' anlamına gelmektedir. Genel anlamda Krishṇa'nın hayatını konu alan destanın yazarı Vyāsa olarak bilinmektedir. Destan Harivaṃṣaparvan, Vishṇuparvan ve Bhaviṣhyaparvan olarak üç bölümden oluşmaktadır. Harivaṃṣaparvan Krishṇa'dan önceki hikâyeleri ve Vṛishṇi'nin soyu hakkındaki bilgileri içeren bir bölümdür (Debroy, 2016). Destanın bu bölümünde *Purāṇalar*daki gibi yaratılış öykülerinden ve çeşitli mitolojik unsurlar içeren hikayerlerden bahsedilir. Veda ve kurban sunmaya karşıt olarak gösterilen Titan ve onun oğlu olan Prithu'dan geniş bir şekilde bahsedilir. Viśvāmitra ve Vasishṭha'nın öyküleri, Soma'nın torunları ve onların da torunlarıyla alakalı sayısız hikaye anlatılır (Winternitz, 2016, s. 99). Vishṇuparvan'da Vishṇu'nun enkarnasyonları olarak tanımlanan iki kardeş Krishṇa ve Saṃkarṣhaṇa'nın maceraları anlatılmaktadır. İki ayrı beden olsalar da onların tek akıl ve tek amaca sahip olan bir varlık oldukları söylenmektedir. Bölüm, Krishṇa'nın doğumuyla başlayarak onun Varuṇa ile yaptığı kavgaların ardından Dvaraka'ya dönmesiyle sona ermektedir (Lorenz, 2007, s. 95). Üçüncü bölüm olan Bhaviṣhyaparvan kelime anlamı olarak 'Geleceğin Bölümü' anlamına gelmektedir ve gelecekle alakalı kehanetleri anlatır. Vishṇu bu bölümde yarı

insan yarı cüce olarak bedenlenmiştir. Destanın devamı Vishṇu ve Śiva'nın birbirini uyum içerisinde izlediği satırlarla devam eder (Winternitz, 2016, ss. 107-108). Bu destan ile esas verilmek istenen mesaj Vishṇu'nun hikayeleri ve kahramanlıklarıyla övülmesi, Vishṇu'yu tanrı olarak kabul edenlerin aydınlığa ulaşacağı fikridir. Destan sayesinde Vishṇu ve onu destekleyenler övülmüştür.

2.5. *Rāmāyaṇa* Destanı'nın Genel Tanıtımı

İnsanoğlu var olduğundan beri yaşadığı coğrafyayı kültür yoluyla şekillendirmiştir. Bu oluşumun yapı taşını oluşturan edebiyat ilk etapta sözlü olarak nesilden nesle aktarılmıştır. Şüphesiz sözlü edebiyat denilince akla gelen ilk türlerden birisi de destanlardır. Kendi içlerinde olay örgüsü, kahramanlık türleri, ödül ve ceza gibi birçok konu farklı milletlere ait destanlarda benzerlik gösterse de *Rāmāyaṇa* ve *Mahābhārata* bazı noktalarda bu destanlardan ayrılmaktadır. Bibek Debroy'a göre bu ayrışimlardan bir tanesi *Rāmāyaṇa* ve *Mahābhārata*'nın mit olarak değil de daha çok efsane ya da tarih olarak yorumlanmasını ön plana çıkaran 'ithasalar' olarak anılmasıdır. Kelime olarak 'gerçekten olan' anlamına gelen bu kavram *Rāmāyaṇa* ve *Mahābhārata*'da anlatılan hikayelerin yaşanmış olaylara dayanabileceğini ifade eder. Bir olayın bir kişiden başka kişilere anlatılması işi sözlü bir aktarım gerektirdiğinden bu eylem esnasında süslemeler ve abartılardan da nasibini alır. Temelde gerçek hikayelere dayandığı düşüncesi Sūryavaṃṣa ve Çandravaṃṣa isimli iki büyük hanedanın varlığının bilinmesine ve Sūryavaṃṣa'nın ilk gerçek kralı Güneş Hanedanlığı'nın varisi Rāma'nın atası Īkshvāku'nun soyundan gelmesi *Rāmāyaṇa* ile arasında tarihi bir bağ oluşturmaktadır. Bu hanedanlığın yönetimi tarihte Īkshvāku'dan Rāma'ya, Rāma'dan Kuṣa'ya, Kuṣa'dan Bṛihadbala'ya kalmıştır. Tarihi bilgiler doğrultusunda Īkshvāku ve onun soyundan gelenler Kosala Krallığı'nı yönetmişlerdir. Krallığın başkenti, Rāma yönettiği sırada Ayodhyā'dır. Rāma'dan sonra Lava güneye, Kuṣa kuzeye hükmetmiştir. Destan Īkshvāku'dan Rāma'ya geçen hanedanlığa değiniyor olsa da odak noktası Rāma'dır. Kelime olarak 'Rāma'nın Yolculuğu' anlamına gelen *Rāmāyaṇa* Caynist ve Buddhist versiyonları sebebiyle Güney Asya coğrafyasında çeşitli bölgelerde farklı anlatışlar, başlangıç ve bitişlere sahiptir. Yazarı tam olarak bilinmese de Valmīki'ye atfedilen *Rāmāyaṇa*'nın yazılış tarihi ile alakalı da net bir bilgi mevcut değildir. Tahmini tarihler

milattan önce 1. ve 3. yüzyıl aralığını işaret etmektedir. Hacim olarak 24.000 şlokadan (beyit) oluşmaktadır (Debroy, 2017).

Hint edebiyatında epik dönemin oluşumuna katkıda bulunan en büyük üç destandan birisi ve tezin odak noktası *Rāmāyaṇa*'dır. Hint kültürünü oluşturan ana malzemeleri içerisinde barındıran ve bugün hala Hindistan ve Güney Asya coğrafyasında aradan geçen binlerce yıla rağmen popülerliğini yitirmemiş olan bu destan, önceleri birçok tarihçi, arkeolog ve eleştirmenin üzerinde anlaşılmaya varmada zorlandığı bir konu olsa da Hindistan'ın en eski destanı olma özelliğine sahiptir. *Rāmāyaṇa*, birkaç açıdan diğer destanlardan ve *Mahābhārata*'dan ayrılmıştır. Winternitz'e göre, *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*'dan çok daha kısa ve tek biçimlidir. *Rāmāyaṇa* bugün sahip olduğumuz haliyle bile oldukça birleşik bir kahramanlık şiiridir. Dahası yerli gelenek, *Mahābhārata*'nın yazarı ve aynı zamanda Vedalar ve Purāṇaların düzenleyicisi olarak Vyāsa'yı adlandırırken, *Rāmāyaṇa*'nın yazarlığını, gerçekten yaşadığına inanılan ve ozanların ağızlarına dağılan türküleri birleşik şiir formuna dönüştüren Valmīki'ye atfeder. *Rāmāyaṇa* literatürde hem popüler bir destan hem de süslü bir şiir olarak geçmektedir. Bu yönüyle Hintliler, Valmīki'yi 'ilk Kavi veya süslü şiir yazarı' anlamına gelen 'ādikavi' ve *Rāmāyaṇa*'yı ise 'ilk süslü şiir' anlamına gelen 'ādikāvya' olarak adlandırırlar. Destana süslü şiir denmesinin sebebi, içerikten çok biçime önem verilmesi, teşbih, kelime oyunları ve söz sanatlarının yoğun olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Hint edebiyatında sayısız betimlemeler, benzetmeler ve metaforlar ile klasik süslü şiirin ilk başlangıcı *Rāmāyaṇa*'da görülmektedir. *Mahābhārata*, popüler epik ve Purāṇa olarak adlandırılan teolojik didaktik şiirin bir karışımını sunarken, *Rāmāyaṇa* hem popüler epik hem de gösterişli şiirin bir örneğini sunmaktadır. O dönemde popülerliğini koruyup günümüze kadar ulaşmasındaki bir başka etken de kahraman Rāma'nın Tanrı Viṣṇu'nun inkarnasyonu (bedenleşmesi) olmasıdır. Mitolojik ya da sonraki dönemler için dini bir boyutta olması destanın nesilden nesle aktarılmasındaki başka bir neden olmuştur. Destanın popülerliğinin olumlu sonuçları olsa da, *Mahābhārata* örneğinde olduğu gibi, şiirin orijinal haliyle gelmemesi, eklemeler ve değişikliklerle şeklinin bozulmuş olabileceği ihtimali olumsuz sonuçlarından sayılabilir (Winternitz, 1977, ss. 475-479).

Destan konu bakımından kısaca, Ayodhyā adı verilen bir krallıkta meydana gelen taht mücadelesini, Rāma'nın üvey annesi Kaikeyī'nin Rāma yerine kendi oğlunu tahta

geçirmek üzere oynadığı oyunları, ardından Rāma'nın sürgün edilişini, sürgündeki maceralar ve döndükten sonra yaşananları kapsar. Rāma, sürgüne karısı Sītā ve kardeşi Lakshmaṇa ile gider. Laṅkā kralı Rāvaṇa'nın Rāma'nın karısı Sītā'yı kaçırmaması üzerine, Rāma maymunlar kralıyla ittifak kurar, Hanumān'ın da yardımıyla Rāvaṇa'yı öldürür ve Sītā'yı kurtarır. Karısını alıp Ayodhyā'ya dönen Rāma onun saflığından ve iffetinden emin olmadığı için onu ormana gönderir. Ormanda ermiş Valmīki'nin yanında kalan Sītā, Kuşa ve Lava isimli erkek çocuklarını dünyaya getirir. Çocuklar büyüdüklerinde bir rastlantı sonucu babaları Rāma'ya destanı baştan sona anlatırlar. Destanın sonunda Sītā, toprak anaya kendisini tekrardan içine alması için dua eder ve cennete gider. Sītā'nın sonsuzluğa olan yolculuğunu Rāma takip eder ve cennette buluşurlar. Destan bu şekilde son bulur.

2.6. Destanın Bölümleri

Destanın bölüm ve şloka sayıları farklı versiyonlarda birbirinden farklılık göstermektedir. Yedincisinin sonradan eklendiği düşünülen altı bölümden oluşmaktadır.

Tablo 2.1. Rāmāyaṇa'nın Bölüm ve Şloka Sayıları

Kitap İsimleri (Türkçe Karşılıkları)⁵	Bölüm Sayıları	Şloka Sayıları
Bāla Kāṇḍa (Rāma'nın Gençliği)	76	1941
Ayodhyā Kāṇḍa (Ayodhyā'da)	111	3160
Aranya Kāṇḍa (Orman Hayatı)	71	2060
Kishkindhā Kāṇḍa (Kishkindhā'da)	66	1898
Sundara Kāṇḍa (Güzel Bölüm)	66	2487
Yuddha Kāṇḍa (Savaş Bölümü)	116	4435
Uttara Kāṇḍa (Bitiş Bölümü)	100	2689
Toplam	606	18,670

Kaynak: Debroy (2017)

2.6.1. Bāla Kāṇḍa

Birinci bölüm Bāla Kāṇḍa olarak adlandırılmaktadır. Bu bölümde Rāma'nın doğumu, çocukluğu ve Sītā ile evliliği anlatılmaktadır. Rāma'nın babası Ayodhyā şehrinin Kosala

⁵ Türkçe karşılıklarda, Korhan Kaya'nın, M. Winternitz'in A History of Indian Literature (Vol. I) eserinden çevirerek derlediği Hint Halk Destanları (Rāmāyaṇa, Mahābhārata, Harivaṃṣa)'na bağlı kalınmıştır (Kaya, 1994, ss. 7-16).

kralı Daşaratha'dır. Kausalyā, Kaikeyī ve Sumitrā adında üç eşi olan bu kralın uzunca bir süre çocuğu olmaz. Tanrılara yalvaran Daşaratha'nın isteğine tanrı Vishṇu yanıt verir. İnsanlara zulmeden, huzur ortamını bozan Rāvaṇa'nın hayatını, herhangi bir insandan doğma kadın ya da erkeğin alamayacağını, bunun için bulduğu yolun kendi bedeninin dört parçaya bölünmesiyle bedenlenen çocuklar olduğunu ve Daşaratha'yı babaları olarak seçtiğini söyler. Vishṇu eşlerin hamile kalmaları için nektarlı bir içecek getirir. Getirdiği bu içecek Daşaratha'nın eşleri arasında paylaştırılır. Kraliçeler içtikleri yudumu bir bebek sahibi olma arzusu ile içerler ve sonrasında hamile kalırlar. Kausalyā Rāma, Kaikeyī Bharata, Sumitrā Lakshmaṇa ve Śatrughna adında ikiz erkekler dünyaya getirirler. Her biri Vishṇu'nun birer parçası olan bu bebeklerin doğumu ile Ayodhyā topraklarına mutluluk ve bereket gelir. Bu dört prens devlet yönetimi, savaşçılık vb. alanlarda eğitimler alarak taht yönetimi ve olası savaş tehditlerine karşı hazır hale getirilirler. Bir gün, bilge Viṣvāmitra, kral Daşaratha'ya gelerek Pulastya ırkından gelen Rāvaṇa ve diğer iblislerin korkunç öfkeleriyle dünyanın başına bela olduğunu ve en büyük oğlu Rāma'yı mücadele etmek için kendisine vermesi gerektiğini söyler. Oğlunun henüz on altı yaşında olduğunu söyleyip vermek istemeyen Daşaratha, vermezse erdemini kaybedeceğini söyleyen Viṣvāmitra'ya daha fazla karşı gelemez. Abisi Rāma'yı yalnız bırakmayan Lakshmaṇa da onunla beraber gider. Viṣvāmitra, Rāma ve Lakshmaṇa'ya özel silah eğitimleri ve savaş taktikleri öğretir. Rāma ve Lakshmaṇa aldıkları eğitimlerle daha da güçlenirler ve Viṣvāmitra'nın inziva yerindeki bütün iblislerle baş ederler.

Daşaratha, Ayodhyā şehrinin kralı iken, aynı zamanda Mithilā isimli kentin kralı da Canaka'dır. Canaka bir gün toprağı sürerken bir kız çocuğu belirir. Sevinçten dört köşe olan kral, bu kız çocuğunun tanrılardan hediye olarak kendisine gönderildiğini düşünür ve ona 'saban izi' anlamına gelen Sītā ismini verir. Sītā, kral Canaka tarafından büyütülür ve evliliğe hazır olduğunda kral ona uygun eşi, Śiva'nın kendisine hediye ettiği yayı gerip oku atabilen birisinden seçmek ister. Bilge Viṣvāmitra, Rāma ve Lakshmaṇa ile Canaka tarafından düzenlenen ok atma törenine katılırlar. Śiva'nın yayını gerebilen tek kişi Prens Rāma olur. Böylece Sītā, Rāma ile evlenir. Tek evlilik Sītā ve Rāma arasında gerçekleşmez. Sītā'nın kuzenlerinden Ūrmilā ile Lakshmaṇa, Māṇḍavī ile Bharata, Śrutakīrti ile Śatrughna evlenir. Düğün büyük bir törenle kutlanır ve yeni evliler sonrasında Ayodhyā'ya geri dönerler.

2.6.2. Ayodhyā Kāṇḍa

Bölüm, Rāma ve Sītā'nın on iki yıllık evliliğinin ardından yaşlı kral Daśaratha'nın tahtı Rāma'ya bırakma arzusunu dile getirmesi ile başlar. Bu kararı halkı ve Kosala Meclisindeki herkes tarafından desteklenir. Bölümün başlangıcında Rāma'nın taç giyme töreni için yapılan hazırlıklar, çeşitli ritüeller, süslemeler ve ziyafetler detaylı betimlemelerle anlatılmaktadır. Taç giyme töreninin arifesinde, bütün hazırlıklar tamamlanırken, Kaikeyī'nin hizmetkarı olan Mantharā isimli kambur sırtlı olarak adlandırılan kadın, kraliçenin yanına gelerek kendi oğlunun tahtı daha çok hak ettiğini, zenginlik ve gücün bugüne kadar hep Kausalyā'nın olduğunu, Rāma tahta geçerse sıranın Rāma'nın çocuklarına aktarılacağını, Bharata'nın asla tahta geçemeyeceğini söyleyerek Kaikeyī'nin aklına fesat düşünceler yerleştirir ve onu doldurur. Kadının sözleriyle kalbini karartan Kaikeyī, kral Daśaratha'nın odasına gelmesi üzerine ondan Rāma'yı sürgüne göndermesini ve kendi oğlu Bharata'nın tahta geçmesini istediğini söyler. Duyduklarına inanamayan ve oldukça üzülen kral bunun mümkün olmadığını söylediğinde, kraliçe ona tanrılar ve şeytanlar uzun zaman önce savaştığında kendisini orada ölmek üzereyken kurtardığını ve bu olayın üstüne kendisinden ne isterse yapacağına dair söz verdiğini hatırlatır. Eğer, bir kral sözünü tutmazsa erdemini kaybedeceğini de söyleyerek kralı çaresiz bırakır. Dışarıda başka krallıklardan gelen konuklar, tanrılar ve birçok önemli misafirin tören için beklediğini ve bütün bunları nasıl açıklayacağını bilmediğinden kaynaklı derin üzüntü içerisinde olan Daśaratha, ağlayarak Kaikeyī'nin isteğini kabul etmek zorunda kalır. Rāma'yı Daṇḍaka ormanına on dört yıllığına sürgüne göndermeyi ve tahta Bharata'nın getirilmesini kabul eder. Durum Rāma'ya açıklandığında Rāma babasının isteğinin kendisi için bir emir olduğunu söyleyerek karşı çıkmadan kabul eder. Fakat bu sürgün yolculuğunda Rāma yalnız olmayacaktır. Haberi alan Lakshmaṇa ve Rāma'nın eşi Sītā da kendisini yalnız bırakmayacaklarını ve onunla geleceklerini dile getirirler. Rāma, Sītā gibi bir kadın için orman hayatının uygun olmadığını söylediğinde Sītā: “Bir kadın kocasının kaderini paylaşmalıdır” (Griffith, 2008, s. 438), “*Atamın olmasını buyurduğu gibi ben seninle gelmeliyim*” (s. 444), “*Sevgili kocası tarafından yalnız kalan bir kadın yaşayamaz*” (s. 444) gibi cümleleri söyleyerek Rāma'yı ikna eder. Rāma, Lakshmaṇa ve Sītā ile Ayodhyā'dan ayrılır ve sürgün için gidecekleri ormana doğru yola koyulur. Rāma'nın ayrılmasından sonra kral Daśaratha, oğlunun yasını tutarken daha fazla dayanamayarak vefat eder. Olaylar yaşandığı esnada anne tarafından

büyükbabasının Aşvapati'nin yönettiği Kekaya krallığının başkenti Rācagriha'da yaşayan Bharata hemen Ayodhyā'ya gelir. Annesine, kurduğu sinsi oyundan dolayı çeşitli sözler sarfederek Rāma'yı bulup tahta dönmesini sağlamak için peşinden ormana gider. Fakat Rāma, babasına verdiği sözden dolayı on dört yıl boyunca sürgünde olacağını ve Ayodhyā'ya dönmeyeceğini söyler. Bunun üzerine Bharata, Rāma'dan sandaletlerini ister, krallığa dönerek onları tahtın üzerine koyar ve Rāma adına hüküm sürmeye başlar. Burada sandaletler kral otoritesinin bir sembolüdür ve Rāma bu sandaletleri tekrar aldığı anda onun ihtişamlı krallığı başlayacaktır.

2.6.3. Araṇya Kāṇḍa

Bu bölümde Rāma'nın Pañçavatī'deki yaşamı, Sītā'nın Rāvaṇa tarafından kaçırılışı ve yarı tanrı akbaba Caṭāyu'nun onu kurtarma çabası anlatılmaktadır.

Rāma, Sītā ve Lakshmaṇa güneye doğru giderler. Godāvarī nehri kıyısındaki Pañçavatī ormanında kulübeler inşa ederek orada yaşamaya başlarlar. Bir gün, Laṅkā kralı Rāvaṇa'nın kız kardeşi ifrit Śūrpaṇakhā ormanda dolaşırken Rāma, Sītā ve Lakshmaṇa'ya rastlar. Fakat Śūrpaṇakhā kendisini güzel bir kadın görünümüyle tanıtır ve Rāma'dan hoşlandığını, kendisini gelin olarak almasını söyler. Bunun üzerine Rāma, kendisinin evli olduğunu söyleyerek ifriti kardeşi Lakshmaṇa'ya yönlendirir. Lakshmaṇa da Śūrpaṇakhā'yı reddeder. Śūrpaṇakhā hırslanarak ifrit görüntüsüne bürünür. Onu bu halde gören Lakshmaṇa dalga geçmeye başlar. Beğenilmeyip kimseyi ikna edemediği için sinirden deliye dönen Śūrpaṇakhā, Sītā'yı parçalayıp yutacağını söyler. Bu duruma öfkelenen Lakshmaṇa, ifritin burnunu ve kulaklarını keser. İfrit oradan kaçır ve genç kuzeni Khara'dan yardım talep ederek intikam almak istediğini söyler. Öncelikle Khara, Rāma ve Lakshmaṇa'yı öldürmek için bir ordu gönderir. Bu ordu Rāma ve Lakshmaṇa tarafından yok edilir. Ardından ikinci bir ordu gönderilme hazırlığında iken, durumun tehlikeli olduğunu anlayan Rāma, Lakshmaṇa'ya Sītā'yı ormanda başka bir yere götürmesini, kendisinin yalnız savaşacağını söyler. Savaş başlar, Rāma bütün yaratık ordusunu tek başına yener ve Khara, Rāma tarafından öldürülür. Ancak gözden kaçan Akampana isimli bir yaratık Laṅkā'ya doğru gider ve tüm olanı biteni Rāvaṇa'ya anlatır. Rāma'nın karısı Sītā'dan ve onun güzelliğinden bahseden Akampana, onu kaçırm

intikamını alabileceğini söyler. Bunun üzerine Rāvaṇa, Mārīça isimli bir Rākshasadan⁶ Sītā'yı kaçırmayı için kendisine yardım etmesini ister. Mārīça bu savaşta galip olanın Rāma olacağını, Rāvaṇa'nın ve ordusundaki herkesin öleceği kehanetinde bulunarak kabul etmez. Rāvaṇa ise, Rāma'nın bir kadının lafıyla babasını, annesini ve onu seven bütün arkadaşlarını, gücünü ve hükümdarlığını bırakan bir korkak olduğunu (s. 975) söyler. Rāvaṇa, Mārīça'ya planını anlatır. Plana göre; Mārīça altın geyik kılığında Sītā'ya görünecek, Sītā kocasından geyiği alıp getirmesini isteyecek, kocası geyiği getirecek, *“sen Rāma'nın sesini çıkaracaksın, Lakshmaṇa bunu duyacak ve Sītā tarafından Rāma'nın tehlikede olduğu söylenerek kontrole gitmeye zorlanacak, bu esnada Sītā da benim için av olacak”* diyerek planını detaylandırır (Griffith, 2008, ss. 976-977). Rāvaṇa, Mārīça bu planı gerçekleştirirse topraklarının yarısını ona vereceğini, yapmazsa onu öldüreceğini söyler. En sonunda Mārīça teklifi kabul etmek zorunda kalır. Rāvaṇa, Mārīça'yı da alarak uçan arabası ile beraber Rāma'nın olduğu ormana gelir. Planı konuştukları şekliyle devreye sokan Rāvaṇa beklemeye koyulur. Geyik kılığındaki Mārīça, Sītā'nın ilgisini çeker ve Sītā geyiği görmeleri için Rāma ile Lakshmaṇa'yı çağırır. Lakshmaṇa bu geyiğin Mārīça olabileceğini ve bunun büyümlü bir tuzak olabileceğini söyleyerek Sītā ve Rāma'yı uyarır. Ancak Sītā'nın ısrarına dayanamayan Rāma geyiği avlamaya gider ve Lakshmaṇa'ya Sītā'yı ne olursa olsun yalnız bırakmamasını söyler. Rāma geyiği vurur, ölen geyiğin kılığı yerine gelir ve ölmeden önce Sītā ve Lakshmaṇa diye Rāma'nın sesini taklit ederek bağırır. Sesi duyan Sītā, Lakshmaṇa'ya abisinin tehlikede olduğunu ve yanına gitmesi gerektiğini söyler. Lakshmaṇa Sītā'yı başta sakinleştirmeye çalışsa da Sītā asla ikna olmaz ve onun tehdit içeren zorlamalarına karşı koyamayan Lakshmaṇa, Rāma'ya bakmak için oradan ayrılır. Sītā'nın bu yalnızlığını fırsata çeviren Rāvaṇa bir dilenci kılığında Sītā'nın yanına yaklaşır. Brahman görüntüsüne aldanan Sītā, Rāvaṇa'ya oturacak bir yer verir ve onu ağırlamaya koyulur. Sītā kendisini tanıtır, bütün hayat hikayesini anlattıktan sonra, Rāvaṇa'ya kim olduğunu ve nereden geldiğini sorar. Rāvaṇa Rākshasaların kralı olduğunu, bütün eşlerinin ölü olduğunu, gelip kendisine eş olmasını söyler. Sītā sinirlenerek Rāma'nın eşi olduğunu ve bu teklife nasıl cüret ettiğini söyler. Ancak Rāvaṇa

⁶ Rākshasa: “Korumak, kurtarmak, göz etmek, yönetmek, engel olmak, işini bozmak, zarar vermek anlamlarına gelen rakṣ eyleminden türetilmiştir. ‘Rakshasa’lar genellikle ‘kötü ruhlar’ olarak bilinirler. Bunlara ait olanlara veya bunlara benzeyen her şeye Rakshasa adı verilir” (Kaya, 2003, ss. 155, 156).

ne yapar ne eder Sītā'yı zorla göksel arabasına bindirerek Laṅkā'ya doğru kaçıtır. Sītā yolculuk boyunca Godāvarī Nehri'nin dalgalarına, su kuşlarına, ağaç yapraklarına, herkese ve herşeye kendisinin kaçırıldığını Rāma'ya söylemelerini ister. Gökte giderken bir ağaçta gördüğü akbabaya (Caṭāyu) olanları Rāma ve Lakshmaṇa'ya anlatmasını söyler. Sītā kendisinden bir iz bırakmak için üzerindeki takıları yollara saçar. Yol sonunda Laṅkā'ya ulaşan Rāvaṇa, Sītā'yı Māyā adındaki bir ifrit kadına emanet eder. Rāma ise geri döndüğünde Sītā'yı bulamaz ve Lakshmaṇa'ya onu neden yalnız bıraktığını söyleyerek sinirlenir. Rāma, Sītā'nın yokluğuyla kahrolur, onun kaybolduğunu ya da katledildiğini düşünür. Sītā'yı arama esnasında onun yere bıraktığı takıları kana bulanmış halde bulan Rāma, gidip Caṭāyu'yu bulur. Caṭāyu, Sītā'ya yardım ederken Rāvaṇa tarafından ağır bir şekilde yaralanmıştır. Ölmek üzere olan akbaba Rāma'ya, Sītā'nın Rāvaṇa tarafından kaçırıldığını, onları giderken gördüğünü, Rāvaṇa'nın arabasına saldırdığını ancak Sītā'yı kurtaramadığını ve Rāvaṇa'nın kendisini bu hale getirdiğini anlatır. Bu olayları anlattıktan sonra akbaba ölür. Kendisini Rāma'nın gelişine adanmış Şabarī isimli bir kadın Rāma'ya Sugrīva'dan yardım alması tavsiyesinde bulunur ve bölüm burada sona erer.

2.6.4. Kishkindhā Kāṇḍa

Bu bölüm Rāma ve Lakshmaṇa'nın Sītā'yı kurtarmak için çıktıkları yolculuğu, bu yolculukta başlarından geçen olayları kapsamaktadır. Yolculukta ikili, Vanar şehrinin eski kralı Sugrīva ve Rüzgar tanrısının oğlu, Sugrīva'nın askeri komutanı Hanumān'ın yaşadığı Rishyamūka isimli, tepesinden Pampā adı verilen bir nehrin yükseldiği dağa ulaşırlar. Dağın eteklerinden Rāma ve Lakshmaṇa'yı gören Sugrīva öncelikle onları kardeşi Bālī (Vālī)'nin gönderdiğini düşünür. Bunun üzerine tanrılar ve iblisler gibi istediği şekle bürünebilen yarı tanrı Hanumān kendisini bir dilenci kılığına sokarak Rāma ve Lakshmaṇa'ya yaklaşır. Hanumān, Rāma'yı görünce tanır ve onun kutsallığına teslim olur. Rāma'ya, Sugrīva'nın Sītā'nın kaçırıldığını gördüğünü söyler ve beraber Sugrīva'nın yanına giderler. Rāma, Sugrīva'nın neden krallığının bulunduğu Kishkindhā'da değil de dağlarda yaşadığını sorar. Sugrīva kardeşi Bālī ile birbirlerine nasıl düşman olduklarını anlatır. Sugrīva'nın anlattıklarına göre Māyāvī isimli azgın bir iblis, bir kadın yüzünden süregelen düşmanlıktan ötürü Bālī'nin yönettiği krallığın kapısına dayanır ve onu bir dövüş davet eder. Bālī, bu meydan okumayı kabul eder,

dövüşe gider fakat iblis bu esnada bir mağaraya kaçar. Bāli, iblisin peşinden mağaraya girer ve kardeşi Sugrīva'ya dışarıda beklemesini söyler. Mağaranın girişinde bir yıl kaldıktan sonra mağaranın dışından akan kanları ve Rākshasaların çılgık seslerinin geldiğini ancak Bāli'nin çılgınlıklarının duyulmadığını gören Sugrīva, zihninde Bāli'nin öldüğüne dair sonuca varır. Mağaranın girişinde açılan büyük boşluğu dağa benzer büyük bir kayayla kapatır ve Kishkindhā'ya dönerek krallığı üstlenir. Mağaranın girişi kapalı olduğundan aslında hayatta olan Bāli, Māyāvī'yi öldürdükten sonra tepeyi öfkeyle parçalayarak dışarı çıkar. Şehrine döndüğünde Sugrīva'nın hüküm sürdüğünü görünce kardeşinin kendisine ihanet ettiğini düşünür. Sugrīva, kendisinin yokluğunda krallığı boş bırakmamak adına tahta geçtiğini açıklasa da Bāli inanmaz ve Sugrīva'nın karısı Rumā'yı zorla alarak Sugrīva'yı krallıktan atar. Sugrīva, Bāli için aşılmaz ve güvenli bir dağ olan Rishyamūka'ya yerleşir. Böylece kardeşler birbirlerine düşman olurlar. Hikayenin ardından Rāma ve Sugrīva birbirlerine istekleri karşılığında bağlılık yemini ederler. Rāma'nın isteği; Sītā'nın bulunması için kendisine yardım etmesi iken, Sugrīva'nın isteği; Kishkindhā'ya dönmek ve Bāli'den intikam almaktır. Birbirlerine verdikleri sözün ardından Rāma, Lakshmaṇa ve Sugrīva beraber Bāli'nin krallığını sürdürdüğü Kishkindhā'ya giderler. Şehre gelirler ve Sugrīva, Rāma'dan Bāli'ye meydan okumada ona yardım etmesini ister. Sugrīva'nın bu isteğinin ardından meydan okuma teklifi Bāli'ye gider. Kishkindhā kraliçesi ve Bāli'nin karısı Tārā böyle bir şeyi kabul etmemesini, Sugrīva'nın Rāma ile beraber olduğunu ve onu yenemeyeceğini öngörür. Fakat bunun onurlu bir davranış olmayacağını düşünen Bāli teklifi kabul eder, kardeşi ve Rāma ile savaşır. Savaşta Rāma onu sırtından vurduğu ok ile öldürür. Bāli, ölmek üzereyken oğlu Aṅgada'ya acıyı kabullenmesini ve amcası Sugrīva'nın isteklerine itaat etmesini ister. Zaferin ardından Sugrīva, Rāma'ya övgülerini ve şükranlarını sunar, yeniden maymun krallığının başına geçer. Taç giyme töreninin ardından, krallık makamına gelenlerin övgülerini kabul eder. Ritüel tamamlandıktan sonra Sugrīva ve prens Aṅgada Rāma'ya itaat ederek bağlılıklarını gösterirler. Ardından Rāma, Prasravaṇa tepesini aramaya koyulur. Mevsimler ve aylar bu tepede geçerken Rāma, Sītā'nın Rāvaṇa'nın elinde olduğu gerçeğiyle kahrolur. Lakshmaṇa'ya, Sugrīva'nın verdiği sözde geç kaldığını söyleyerek sitem eder. Bu sırada Sugrīva kraliçeleriyle mutluluk ve zevk peşindedir. Bir yanında Rumā diğer yanında Tārā ile aşk sarhoşu olur. Hanumān, sözünü Sugrīva'ya hatırlatır ve ona geç kaldığını söyler. Rāma'nın verdiği söz uğruna canını

tehlikeye attığından bahseder. Ancak aradan geçen uzun zamana rağmen Sugrīva harekete geçmeyince Rāma, kardeşi Lakshmaṇa'yı elçi olarak Sugrīva'nın sarayına gönderir. Lakshmaṇa öncelikle şehrin girişinde Rāma'nın elçisi olduğunu ve Aṅgada'dan mesajını amcasına iletmesini ister. Etkili olmayınca sinirlenerek mesajı iletmek için sarayın bahçesine kadar gelir. Ancak Sugrīva kendisinden önce Lakshmaṇa'yı sakinleştirmek için Tārā'yı gönderir. Tārā ile konuşan Lakshmaṇa'nın öfkesi bir nebze yatışır. Ardından Sugrīva gelir. Lakshmaṇa günlerin hızlıca geçtiğini ve verdiği sözün tutması için Rāma'nın beklediğini ifade eder. Sugrīva yardıma hazır olduklarını, Rāvaṇa'nın öleceğini ve Sītā'nın yeniden Rāma'nın olacağını söyler. Kuzeyden, güneyden ve doğudan tandıkları herkese çağrıda bulunan Sugrīva, sonunda Rāma'ya verdiği söz için harekete geçer. Yirmi milyon savaşçı, Tārā ve Rumā'nın babaları, Hanumān ve babası Kesarī, aylar kralı Cāmbavat, üç milyon maymun ve pekçok kişi yardım için gelirler. Toplanan büyük ordu Sītā'nın olabileceği her yere bakmak için görevlendirilir. Aṅgada'yın başında olduğu maymun ordusu dağ tepe aşarak neredeyse hiçbir canlının yaşamadığı ve suyu olmayan bir yere ulaşırlar. Yolculuktan dolayı fazlasıyla aç oldukları için umutsuzluğa düşerler. Aṅgada kendisini orada bırakmalarını ve ölmek istediğini söyler. O esnada Caṭāyu'nun kardeşi Sampāti ile karşılaşırlar. Öncesinde onlara iyi davranmayan Sampāti, Caṭāyu'dan haberleri olduğunu ve Sītā'yı kurtarmak için öldüğünü anlatmalarından sonra onlara yardım etmeye karar verir. Onlara Rāvaṇa'nın Laṅkā'da yaşadığını, adanın dört yüz mil uzakta olduğunu ve uçsuz bucaksız okyanusu bir sıçrayışta aşan kişinin oraya ulaşabileceğini söyler. Aṅgada bir sıçrayışta geçebileceğini ama geri dönemeyeceğini söyler. Tartışma sürerken tüm seçenekler bittiğinde sıra Hanumān'a gelir. Cāmbavat, Hanumān'a olağanüstü gizli güçlerini hatırlatır ve bu görevi yerine getirecek tek kişinin o olduğunu ve doğum amacının bu olduğunu söyler. Tüm bunların ardından Hanumān Sītā'yı bulmak için Laṅkā'ya doğru yola çıkar.

2.6.5. Sundara Kāṇḍa

Sundara Kāṇḍa bölümü Hanumān'ın Sītā'yı kurtarmak için Laṅkā'ya çıktığı yolculuğu, başından geçen maceraları, Sītā'yı buluşunu ve olağanüstü güçleriyle Rāvaṇa'ya meydan okumasını anlatmaktadır. Bölüm boyunca Laṅkā şehri, coğrafi konumu ve güzellikleri betimlemelerle tasvir edilmektedir.

Yolculuğun başında Hanumān, babası rüzgar tanrısı Vāyu'nun yardımıyla havalanır. Hanumān'ın Laṅkā'ya ulaşması için aşması gereken engeller vardır. Bu engellerden ilki iblis Siṃhikā'dır. Siṃhikā, Hanumān Laṅkā'yı geçerken onu gölgesinden yakalar. Hanumān, Siṃhikā ağzını açtığı anda uzuvlarını ve göğsünü sıkıştırarak küçülür ve iblisin ağzının içine girmeyi başarır. Siṃhikā ağzını kapattığı anda eski şeklini alarak onu içerden öldürmeyi başarır ve yoluna devam eder. Sonunda Laṅkā'ya ulaşan Hanumān mevcut şekliyle şehre giremeyeceğini düşünerek kendisini bir kedi küçüklüğünde olan cüce kılığına sokar. Rāvaṇa'nın bulunduğu sarayın olduğu dağın kalelerle korunduğunu görünce kendisine şehre girmek için bir geçit bulur. Şehre giren Hanumān sokak sokak Sītā'yı aramaya koyulur ancak uzun bir süre onu bulamaz. Tam umutsuzluğa kapıldığı bir anda Aṣoka ağaçlarından oluşan bir koruya varır. Koruda devler tarafından gözlenen bir yer keşfeder. Orada bir kadının oturup ağladığını ve etrafının Rākshasilerle çevrili olduğunu görür. Kadının Sītā olduğunu tüm kadınlardan güzel oluşundan farkederek. Ancak Sītā, Rāvaṇa tarafından aylarca zorla tutulduğu için zayıf ve bitkin düşmüştür. Hanumān, Sītā ve çevresindekileri izlerken sarayından gelen Rāvaṇa'yı görür. Rāvaṇa, Sītā'ya onu ne kadar çok sevdiğini, onun eşi olmayı kabul ederse bütün zenginliğini, ayaklarına sereceğini ve onu gücüyle besleyeceğini söyler. Ancak Sītā ona bu günahı dönmeyi, dönmese Laṅkā'nın yok olacağını ve kendisinin Rāma'ya aşkının baki olduğunu hatırlatır. Duruma oldukça öfkelenen Rāvaṇa ona teslim olması için bir ayı olduğunu, kararı aynı olursa onu öldürüp, parçalayarak yiyeceğini söyler. Rāvaṇa sinirlenerek oradan ayrılır ve Sītā'yı Rākshasilere emanet eder. Rākshasilerin bazıları, Rāvaṇa'nın sevgisini minnetle kabul etmezse başına çok kötü şeyler geleceğini tekrarlayarak onu ikna etme konuşmaları yaparlar. Ancak Sītā, Rāma'yı sevmekten vazgeçmeyeceğini yineler.

Hanumān Rākshasilerin dikkatini çekmemek üzere bir plan yapmaya başlar. Halk dilini kullanırsa, bir ağacın altında oturmakta olan Sītā'nın onu anlayıp yönünü kendisine çevirebileceğini düşünür. Ardından halk dilinde Rāma ve olanlarla ilgili bir hikâyeye anlatmaya başlar. Rāma'nın ismini duyan Sītā başını kaldırır ve duyduklarından emin olmaya çalışır. Hanumān ona Rāma'dan bir mesaj getirdiğini söyler ve kanıt olarak Rāma'dan aldığı yüzüğü verir. Yüzüğü görüp gözyaşlarına boğulan Sītā, Rāma ve Lakshmaṇa'nın iyi olup olmadığını sorar. Olanları anlatan Hanumān, Sītā'ya kendisi ile gelmesini söyler. Fakat Sītā denizin geniş, yolun uzun olduğunu, Hanumān'ın bu küçük

boyutuyla kendisini çekmesinin zor olacağını söyler. Hanumān da bunun üzerine Sītā'dan Rāma'ya gösterebileceği bir eşya vermesini ister. Sītā saçındaki tokayı Hanumān'a verir.

Hanumān, Rāma ve maymun ordusuna geri dönmekten önce şehirde bir kargaşa çıkarır, koruyu yakar, yok eder. Rāvaṇa'nın devleri uyanır ve durumu efendilerine anlatırlar. Rāvaṇa, Hanumān'ın yakalanması emrini verir, tam yakalanmak üzereyken gökyüzüne yükselir ve kimliğini açıklar. Rāvaṇa, Cambumālī adında bir yaratığı Hanumān'ı öldürmesi için görevlendirir, ancak Hanumān yaratığı öldürür. Bunun üzerine Rāvaṇa oğlu Aksha'yı görevlendirir. Gökte savaşıırken Hanumān onu da öldürür. Boğuşma esnasında yeryüzüne düşen Hanumān yardımsız kalır ve devlerin baskısı ile yakalanır. Rāvaṇa'nın Laṅkā ordusunun baş askeri olan Prahasta, Hanumān'a neden geldiğini ve onu kimin gönderdiğini, doğruyu söylerse serbest kalacağını söyler. Hanumān, efendisinin Sugrīva olduğunu, Laṅkā'ya Sītā'yı özgürleştirmek için geldiğini ve onu geri verip bu hatadan dönmelerini söyler. Konuşma üzerine Hanumān'ın öldürülme emrini veren Rāvaṇa'ya küçük kardeşi Vibhīṣhaṇa karşı çıkar. Bir elçi öldürmenin utanç kaynağı olacağını söyleyerek Rāvaṇa'yı bu fikirden döndürür. Rāvaṇa maymunu cezasız bırakmak istemez. Cezanın kuyruğuyla ilgili olmasını, maymunların kuyruklarına bir şey olduğunda kalpleri kadar etkilendiklerini söyler ve kuyruğu yakıldıktan sonra gitmesine izin vereceğini duyurur. Kuyruğu yandığında boyutu küçük olduğu için hissetmeyen Hanumān'a bütün şehri o şekilde dolaştırırlar. Bunu fırsata çevirip şehri gözlemleyen Hanumān bir süre sonra bedeni eski haline geldiğinde kuyruğundaki alevle bütün Laṅkā'yı ateşe verir. Alevler saflığı sayesinde Sītā'ya zarar veremez.

Hanumān ortalığı yangın yerine çevirdikten sonra geri döner. Aṅgada ve diğerleri onu karşılar. Onlara Sītā'yı bulduğunu söyler ve Rāma'ya haber vermek için hep beraber Kishkindhā'ya doğru yola çıkarlar. Hanumān, Rāma'ya Sītā'yı Laṅkā'da bulduğunu söyler ve kanıt olarak getirdiği tokayı verir. Sevinçten gözyaşlarına boğulan Rāma ve toplanan ordu, Laṅkā'nın işgalini planlamaya başlar.

2.6.6. Yuddha Kāṇḍa

Bu bölüm, Rāma ile Rāvaṇa arasında yaşanan büyük savaşı, savaş sırasında meydana gelen olayları, Rāvaṇa'nın Rāma tarafından öldürülmesini, Laṅkā krallığına

Vibhīṣhaṇa'nın getirilmesini, Sītā'nın saflığını kanıtlamak için ateşe yürümesini ve Ayodhyā'ya dönüşü anlatmaktadır.

Bölümün başında Rāma bütün ordunun Laṅkā'ya ulaşımının nasıl sağlanacağı konusunda endişelidir. Sugrīva, Rāma'yı Laṅkā'yı geçip Sītā'ya kavuşacağı konusunda yüreklendirir. Rāma, şehri daha detaylı anlayabilmek için Hanumān'dan bütün ayrıntılarıyla anlatmasını ister. Hanumān bu istek üzerine Laṅkā'yı detaylı tasvirlerle betimler. Şehrin uçsuz bucaksız bir yeşilliği olduğunu, sayısız filin yaşadığını, Rākshasa sürüsünün, arabaların ve atların her daim hazır beklediğini, her kapıda uykusuz nöbet bekleyen sayısız dev ordusunun, kılıç ve mızrak ustalarının olduğunu anlatır. Dönmeden önce öfkesi ve ateşiyle şehri koruyan surları yıktığından, iskele ve kapıların devrildiğinden, şehri çevreleyen hendekleri doldurduğundan bahseder. Cesur Aṅgada, maymun ordusu, dövüşte ünlü Panasa, Nīla'nın becerisi, Nala'nın kudreti, bilge Cāmbavat ve en önemlisi deniz tanrısı Varuṇa'nın yardımıyla Laṅkā'nın geri kalan kale ve duvarlarının da Rāma'nın emriyle yok olacağını söyler. Bu konuşmanın ardından Rāma, ordusunu hazır hale getirir. Rāma kendisinin gökyüzü tanrısı Indra'nın fili Airāvata ile Hanumān'ın sırtında, ordunun geri kalanının da tanrıların desteğiyle Laṅkā'ya ulaşacağını söyler. Bu sayede su üzerinden geçişleri güvenli hale gelmiş olur.

Rāma ve ordusu yola çıkarken, Rāvaṇa, Laṅkā'da bir konsey toplar ve askerlerinin fikirlerini alır. Konseydeki grubun çoğunluğu Rāma'dan intikam alması konusunda hemfikirken Vibhīṣhaṇa, Rāvaṇa'ya Sītā'yı Rāma'ya geri vermesi ve savaşa girmemesi yönünde fikir sunar. Sürekli uyuması ve doymak bilmeyen iştahı ve bir o kadar da gücü ile tanınan, Rāvaṇa'nın bir diğer kardeşi Kumbhakarna, kahramanı Rāma katledildiğinde Sītā'nın şüphesiz Rāvaṇa'nın ödülü olacağını söyler. Rāvaṇa Vibhīṣhaṇa'yı dinlemez ve savaşı başlatır.

Okyanusta Sugrīva ve diğerleriyle karşılaşan Vibhīṣhaṇa, Rāvaṇa'nın verdiği akıllı tavsiyeye uymadığını ve kendisinin Rāma ile görüşmesi gerektiğini söyler. Sugrīva onun bir casus olup Rāma'yı öldürebileceğinden şüphelense de, Hanumān Vibhīṣhaṇa'nın iyi bir Rākshasa olduğunu söyler. Rāma'nın huzuruna çıkarılan Vibhīṣhaṇa, on milyon devin Laṅkā'da yaşadığından ve istedikleri şekillere girebileceklerinden bahseder. Rāma'ya şehre girebilmesi için bir dilenci kılığına girmesini önerir. Rāma'nın tarafına geçen Vibhīṣhaṇa şehirle ilgili gizli geçitler hakkında da Rāma'ya bilgi verir.

Diğer taraftan Rāvaṇa, Rāma, askerler ve özellikleri hakkında bilgi toplamak için Rāma'nın ordusuna casuslar gönderir. Bu casuslarla, Rāma'nın askeri gücünü, silahlarını, savaşçılarını ve askerlerine verdiği emirleri öğrenmek ister. Casuslar kılık değiştirerek izlemeye koyulurlar. Ancak Vibhīṣhaṇa onları fark eder ve yakalanmaları için emir verir. Rāvaṇa'nın yaptığı sadece bundan ibaret değildir. Rāma ve ordusunu Laṅkā kapısında görünce öfkeden deliye döner ve Sītā'ya Rāma'nın öldüğünü söyler. Rāma'ninkine benzeyen ilüzyonlu bir kafa yaratarak Sītā'yı onun öldüğüne ikna etmeye çalışır. Bunu yapması için Vidyuccihva'yı görevlendirir. Başta dehşete düşen Sītā, Vibhīṣhaṇa'nın eşi ve ona oldukça arkadaş canlısı yaklaşan Saramā'nın sözleriyle durumun bir hileden ibaret olduğunu anlar. Aynı zamanda Sītā'yı rahatlatmak için Rāma'nın Sugrīva önderliğindeki orduyla Laṅkā'ya geldiğini de söyler. Savaş hazırlığını tamamlayan ve şehrin kapısına dayanan Rāma ve ordusu savaş için hazırdır. Ancak Rāma, Rāvaṇa'ya son bir uyarıda bulunması için, Aṅgada'yı görevlendirir. Aṅgada Rāvaṇa'nın yanına giderek Sītā'yı bırakmasını son kez söyler. Öfkeden deliye dönen Rāvaṇa, Aṅgada'yı öldürmeleri için emir verir. Ancak Aṅgada yakalanmadan kaçmayı başarır.

Savaş başlar. Destanda savaş ile ilgili kısımlar ayrıntılı bir şekilde yer alır. İki tarafın da savaş ve savunma sanatları, stratejileri ve savaş aletleri geniş çaplı tasvirlerle yer bulmuştur. Savaş devam ederken Rāvaṇa'nın amcası, Hanumān tarafından öldürülür. Amcasının ölümüne oldukça öfkelenen Rāvaṇa, ordusunun komutanına Sugrīva'yı öldürmesini emreder. Ancak komutan, Sugrīva yerine Aṅgada'yı yaralar. İstedikini alamayan Rāvaṇa, kardeşi Kumbhakarna'dan yardım ister. Gücüyle tanınan bu yaratık savaş alanına girerek Rāma'nın ordusuna ağır kayıplar verir, Sugrīva'yı vurmaya başarır ve Hanumān'ı yaralar. Savaş meydanını birbirine katan Kumbhakarna, Rāma'nın attığı ok ile vurularak ölür. Haberi alan Rāvaṇa, bir zamanlar yenilmez olan kardeşinin ölümü üzerine dehşete düşer. Savaşta hünerlerini sergileme vakti Rāvaṇa'nın oğlu Indracit'tedir. Indracit'in oklarından bir tanesi Lakshmaṇa'ya isabet eder. Kardeşini yaralı halde gören Rāma onun öleceğinden çok korkar. İyileşebilmesi için Hanumān'ı Himālaya Dağı'na şifalı bitkiler toplaması için gönderir. Hanumān'ın getirdiği şifalı otlar sayesinde yaralanan Lakshmaṇa iyileşir. İntikamını almak isteyen Lakshmaṇa, bir gece saldırısı ile Indracit'i öldürür.

Artık büyük savaşçılarının ve gücünün kalmadığını bilen Rāvaṇa yine de savaştan çekilmez ve Rāma ile savaş meydanında karşı karşıya gelir. Tanrı İndra'nın Rāma'ya verdiği arabayla savaş alanına giren Rāma öncelikle Rāvaṇa'nın oklarına maruz kalır. Yardımı yalnızca İndra değil diğer tanrılardan da alan Rāma, daha da güçlenerek Rāvaṇa'ya saldırır ve onu öldürür. Ölümü üzerine yasa boğulan eşleri ve halkı, Rāma'nın izni ile Rāvaṇa'ya bir cenaze töreni düzenlerler. Laṅkā halkı ve eşleri bütün ritüelleri tamamlayarak Rāvaṇa'ya veda eder. Lakshmaṇa, kendilerine yardımlarından ötürü Laṅkā'nın yeni kralının Vibhīshaṇa olmasını tavsiye eder. Bu fikri mantıklı bulan Rāma, Vibhīshaṇa'yı Laṅkā'ya kral olarak atar.

Savaş bittikten sonra Sītā'yı görmeye gitmesi beklenen Rāma bunu yapmaz. Ona, Rāvaṇa'nın öldüğünü ve her şeyin yoluna girdiğini söylemesi için Hanumān'ı gönderir. Mesajı alan Sītā tek isteğinin efendisini görmek olduğunu söyler. Rāma, Vibhīshaṇa'dan Sītā'nın banyo yaptırılıp, güzel koku ve kıyafetlerle kendisine getirilmesi emrini verir. İstekleri yapıldıktan sonra heyecanla Rāma'yı görmeyi bekleyen Sītā, Rāma'nın soğukluğuyla hayal kırıklığına uğrar. Rāma, kendisini Laṅkā'ya kadar getiren şeyin Sītā değil, savaş intikamı ve onur olduğunu söyler. Aşkının kaybolduğunu çünkü kendisinin (Sītā'nın) kara bir leke ile ünlendiğini ve onu nasıl tekrar evine alacağını söyler. Bunun üzerine oldukça üzülen Sītā, ateşe yürüyüp iffetini ve saflığını kanıtlayacağını dile getirir. Ateşten, tanrı Agni'nin yardımıyla yanmadan geçen Sītā saflığını kanıtlamış olur. Bunu gören Rāma, Sītā'ya inanır. Rāma, tanrı İndra'dan savaşta ölen maymunların geri dirilmesi isteğinde bulunur. Tanrı İndra bu isteğini kabul eder. Hepsini uykularından uyanır gibi hayata döndürür. Sonrasında Vibhīshaṇa, Pushpaka adındaki göksel aracı Rāma'ya verir ve Rāma'ya eşlik edenler Ayodhyā'ya doğru yola çıkarlar. Geldiğinde onları kardeşi Bharata karşılar ve tahtı abisi Rāma'ya devreder.

2.6.7. Uttara Kāṇḍa

Rāmāyaṇa, Rāma ve kurtarılan kraliçesinin Ayodhyā'ya dönüşü ve orada taç giyme töreninin tamamlanmasıyla sona erer. Ancak standaki bu son bölüm destana sonradan eklendiği düşünölen ve Hint bilim insanları tarafından Valmiki'ye saygı açısından Rāmāyaṇa'nın bir parçası olarak kabul edilen bir bölümdür. Bu sebeple destanın bu bölümünün varlığı ya da yokluğu hakkında kesin olarak bir çıkarımda bulunmak doğru bir yaklaşım değildir.

Bu bölümde destanın bazı kısımlarında değinilmemiş ya da eksik kalmış hikayelere de yer verilmiştir. Bunlardan ilki Rākshasaların Laṅkā'ya neden sürgün edildiği ile ilgili olandır. Tanrı Brahmā'nın oğullarından birisi olan Pulastya'nın Rākshasaların atası olduğu kabul edilir. Vishṇu tarafından kovulmalarına sebep olan hikâyeden kısaca şöyle bahsedilir. Agastya, Brahmā'nın suları yarattığı sırada onları korumaları için Rākshasalar adı verilen bazı varlıklar oluşturur. Heti ve Praheti ilk Rākshasa krallarıdır. Heti, Kāla (Zaman)'nın kız kardeşiyle evlenir ve ona Vidyutkeṣa isimli bir erkek doğurur. Bu erkek Saṃdhyā'nın kızı Laṅkataṅkaṭā'yı karısı olarak alır. Laṅkataṅkaṭā, Sukeṣa isimli bir erkek dünyaya getirir fakat onu terk ederken Şiva tarafından görülür. Şiva'nın karısı Parvatī çocuğu ölümsüz yaparak ona göksel bir şehir verir. Sukeṣa, Devavatī ile evlenerek Mālyavat, Sumālin ve Mālin adlandırında üç erkek çocuğa sahip olur. Bu oğullar Vishṇu görüldüğü esnada münzevi bir hayat yaşarken onun olmadığı bir anda tanrıları taciz ederler. Viṣvakarman onlara Trikuta dağında okyanusun güneyinde Indra'nın emriyle inşa ettiği Laṅkā adında bir şehir verir. Tanrıların onları yok edeceğini duyan üç kardeş, tanrılara saldırmak için cennete giderler. Vishṇu tarafından büyük bir katliama uğrayan Rākshasalar, liderlerinden Mālin'in öldürülmesiyle Laṅkā'ya yeniden sürülürler. Vishṇu, Rākshasaların geri kalanını öldürerek tanrılara verdiği sözü tutacağını ve onları yok edeceğini söyler. Ancak Agastya bu Rākshasaların ancak Rāma tarafından öldürülebileceğini söyler. Bu Rākshasalardan Rāvaṇa bin yıllık kefaretin ardından başını ateşe atar. Brahmā ortaya çıkarak ondan dilediğini söylemesini ister. Rāvaṇa ölümsüzlük diler fakat bu istek reddedilir. Rāvaṇa insanlardan daha güçlü varlık tarafından yok edilmemeyi istediğini söyler. Brahmā ona feda ettiği kafaları verir ve istediği şekle bürünme gücünü de bahşeder. Kardeşi Kubera babasının isteği üzerine Laṅkā'yı Rāvaṇa'ya bırakır. Rāvaṇa sonrasında Maya'nın güzel kızı Maṇḍodarī ile evlenir.

Destanın bu bölümünde Rāvaṇa ile ilgili anlatılan bir diğer hikaye de Vedavatī ile ilgili olandır. Rāvaṇa, Himālayalarda bir ormanda dolaşırken güzel ve münzevi kıyafetli bir genç kız görür. Ona hemen aşık olur. Güzel kıza ismini soran Rāvaṇa, Vedavatī olduğunu öğrenir. Ona neden bu kılıkta ormanda olduğunu soran Rāvaṇa, tanrıların ona bir koca seçmesini dilediğini ama babasının onu Vishṇu'dan başkasına vermeyeceğini, ormanda onu elde etme arzusuyla sakin bir hayat sürdüğünü ve ibadet ettiğini söyler. Ancak bunları duymasına rağmen vazgeçmeyen Rāvaṇa, Vedavatī'ye kendisinin Vishṇu'dan daha üstün olduğunu söyler. Parmağının ucuyla kızın saçına dokunan Rāvaṇa onun öfkesine mağruz

kalır. Ancak onu aşağılayan Rāvaṇa daha da ileri giderek Vedavatī'ye sahip olur. Önce Rāvaṇa dokunduğu için saçlarını kesen Vedavatī, Rāvaṇa'nın tecavüzüne katlanamaz ve kendisini ateşe atmak için yürür. Kendisini ateşe atmadan önce Rāvaṇa'ya yok oluşu için yeniden doğacağını, kötü arzulara sahip bir adamın bir kadın tarafından yok olamayacağını, kendisine lanet etmeyeceğini ederse erdeminin kaybolacağını söyler. Yeniden doğuşunun bir rahimden olmayacağını da ekleyen Vedavatī kendisini ateşe bırakır. Canaka'nın kızı ve Rāma'nın gelini olarak yeniden doğar. Bu hikâyeye Sītā'nın Lakshmī olduğu kanıtlanır.

Rāma'nın krallığa dönüşüyle devam eden bölümde Rāma, halkının Sītā ile ilgili söylediklerine dayanamaz ve Lakshmaṇa'ya Sītā'yı ormana inziva yerine götürüp orada bırakmasını söyler. Kendisini Lakshmaṇa aracılığıyla terk etmesine üzülen Sītā, çilecilerin yerinde erkek ikizleri Kuşa ve Lava'yı dünyaya getirir. Valmīki tarafından yetiştirilen bu çocuklara *Rāmāyaṇa* ezberletilir. Yıllar sonra Valmīki iki öğrencisiyle beraber Rāma'nın kurban törenine katılır. Tanınmayan prensler babalarının önünde hikayeyi anlatan şiiri okurlar. Onların geçmişini araştıran Rāma oğulları olduğunu anlar. Sītā'dan dönmesini ve masumiyetini herkesin içinde tekrar ispatlamasını isteyen Rāma, bu kez Sītā tarafından reddedilir. Sītā olanlara daha fazla dayanamayarak yeryüzü tanrıçası Mādhavī'ye kendisini içine alması için yalvarır. Muhteşem güzellikteki bir taht dünyayı yarararak gelir ve Sītā'yı içine alarak kaybolur. Rāvaṇa'yı öldürmek için Vishṇu olarak yeryüzüne inen Rāma'nın bu görevden sonra on yıl dünyada yaşayacağı sürenin sonuna geldiği Rāma'ya hatırlatılır. Rāma gitmeden Lakshmaṇa'ya üzülmemesini öğütler ve Sarayū nehrinin sularına girerek Vishṇu bedeninde kaybolur. Destana sonradan eklenen bölüm de bu şekilde son bulur.

Hint edebiyatı ve Hindistan coğrafyası için büyük öneme sahip olan *Rāmāyaṇa* Destanı süregeldiği yüzyıllar boyunca hakim olduğu toprakları etkilemeyi başarmıştır. Öyle ki destan nesilden nesle aktarılırken yalnızca sözlü ve yazılı anlatım ile desteklenmemiş ötesine de geçilmiştir. Yazılı anlatım ile alakalı elde edilen veriler destanın başta İngilizce olmak üzere diğer dillere çevirilerini kapsamaktadır. Destanın Sanskrit aslından İngilizce'ye çevirisini dünyadaki diğer okuyucularla buluşturan önemli çevirmenler vardır. Bunlardan birkaçı Ralph T.H. Griffith, Romesh C. Dutt ve Bibek Debroy'dur. Destanın Türkçe çevirileri de Ankara Üniversitesi'nde akademik çalışmalarını sürdüren

profesörler Korhan Kaya, Hatice Derya Can ve Asuman Belen Özcan tarafından yapılmıştır. *Rāmāyaṇa*’nın literatürde birkaç farklı versiyonuna rastlamak mümkündür. Bunlardan en çok bilinenleri göreceli olarak Valmiki’nin *Rāmāyaṇa*’sı, eseri *Ramcharitmanas* olan Tulsi Das’a ait olan *Rāmāyaṇa*, Kambar’ın *Kamba Rāmāyaṇam*’ı ve Ranganatha’ya ait olan *Sri Ranganatha Rāmāyaṇamu* olarak sıralamak mümkündür. Destanın orijinal ve ilk yazılı hali şair Valmiki’ye ait olmalıdır. *Ramcharitmanas* Gaswami Tulsi Das tarafından milattan sonra on beşinci yüzyılda kaleme alınmıştır. Valmiki destanı Sanskrit dilinde Tulsi Das yerel Awadhi dilinde yazmıştır. Eser aslıyla karşılaştırıldığında olayların sırası ve detaylarda farklılıklar olsa da genel çerçevede benzerdir. *Kamba Rāmāyaṇam* olarak bilinse de *Rāmavatarama* ismiyle de anılan eser Tamilli şair Kambar tarafından kaleme alınmıştır. V.S. Mudaliyar’a göre; milattan sonra on ikinci yüzyılda Kambar tarafından yazılan bu eser Valmiki *Rāmāyaṇa*’sından örnek alınarak yazılmıştır. Eserinin girişinde de ona olan borcunun kabulünü açık bir şekilde yapmaktadır. Anlatı her ne kadar Valmiki’den alınsa da Kambar hikayede birtakım değişiklikler yapmıştır. Bunlardan bir tanesi Rāma ve Sītā’nın evlilik hikayesidir. Valmiki Rāma’nın Sītā ile olan evliliğinde fiziksel bir yay germe testini ön plana çıkarırken, Kambar öncelikle Rāma ve Sītā’nın birbirlerini görmesini sağlayarak aşık olmalarına ortam yaratmıştır. Dolayısıyla Kambar’ın hikayesinde evlilik fiziksel bir güç gösterisinin ötesinde aşka bağlı bir durumdur. Kambar’ın eserinde yaptığı bir diğer değişiklik ise şudur: Valmiki’nin hikayesinde Rāvaṇa Sītā’yı kaçıırken onu göksel aracına bindirdiğinde kucığına oturtur. Ancak Kambar’ın bu durumda böyle bir durum yoktur. Çünkü Tamil geleneğinde kocasından başka birinin evli bir kadına dokunması fikri ideal eş kavramına aykırıdır. Bu inanca göre kadının bedeni kutsaldır ve bir başkasının dokunuşu bu saflığı ve kutsallığı kirletir (Mudaliyar, 1970, ss. 3-5). *Rāmāyaṇa*’nın ünlü uyarlamalarından biri de *Ranganatha Rāmāyaṇa*’dır. Gilbert Pollet’e göre; bu uyarlama Hindistan’ın Andhra Pradesh halkı tarafından konuşulan ve bir Dravid dili olan Telugu dilinde Gona Budda Reddy tarafından yazılmıştır. Bu dil milattan sonra on birinci yüzyıldan itibaren edinilen bilgilere göre zengin bir edebiyat geleneğine sahiptir ve melodik olması sebebiyle Doğu’nun İtalyancası olarak övülmüştür. Yazar dilin bu özelliğini de kullanarak orijinal destandaki temayı ve karakterleri kişisel bir tarzda sunmuştur (Pollet, 1995, ss. 59-65).

Zaman içerisinde yazılı kaynaklara ve çeşitli uyarlamalara sahip olan *Rāmāyaṇa* Destanı ilerleyen teknoloji sayesinde dijital dünya ile de buluşmuştur. 1987 yılında *Ramayan* ismiyle izleyici ile buluşan televizyon dizisi destanın ekrana uyarlanmış bir versiyonudur. Yönetmenliğini Rāmanand Sagar'ın baş rollerini Arun Govil, Deepika Chikhalia ve Sunil Lahri'nin üstlendiği televizyon serisi bir sene boyunca sürmüş ve yetmiş sekizinci bölümün sonunda final yapmıştır (IMDB, 2023). 1993 yılında *Ramayana: The Legend of Prince Rama* ismiyle destanın hikayesi yönetmenler Ram Mohan, Yûgô Sakô ve Koichi Saski tarafından bir anime uyarlaması filme dönüştürülmüştür (IMDB, 2023). Destanın hikayesinin yönetmen Chetan Desai tarafından bir animasyon filmi *Ramayana: The Epic* ile seyirci karşısına çıkması da 2010 yılında olmuştur (IMDB, 2023). Tüm bunlara ek olarak *Rāmāyaṇa* Destanı'ndan ilham alınarak oluşturulmuş on film de aşağıdaki gibidir (indiatimes.com, 2023) :

Tablo 2.2. *Rāmāyaṇa* Destanı'ndan İlham Alan Filmlerden Bazıları

1.	<i>Sampoorna Rāmāyaṇa</i> (1961)
2.	<i>Jai Santoshi Maa</i> (1975)
3.	<i>Ram Teri Ganga Maili</i> (1985)
4.	<i>Lav Kush</i> (1997)
5.	<i>Hum Saath Saath Hain</i> (1999)
6.	<i>Raavan</i> (2010)
7.	<i>BaahuBālī : The Conclusion</i> (2017)
8.	<i>Ram Setu</i> (2002)
9.	<i>RRR</i> (2022)
10.	<i>Adipurush</i> (2023)

Kaynak: Yazar tarafından tasarlanmıştır.

Destanın seyirci ile buluşması yalnızca yazılı kaynaklar ve dizi, filmler yoluyla olmamıştır. Endonezya'daki Yogyakarta eyaletindeki Hindu Prambanan tapınağında gerçekleşen *Rāmāyaṇa* Balesi, Pasifik Asya Seyahat Birliği (PATA) miras kategorisinde 2012 yılında altın ödül kazanmıştır. *Rāmāyaṇa* Balesi Valmiki tarafından yazılmış olan *Rāmāyaṇa* Destanı'nın görselleşmiş halini oluşturmaktadır ve ilk olarak 28 Temmuz 1961'de General Djati Kuşumo'nun girişimiyle sahnelenmiştir (Internet Archive, 2012).

Tüm bunlardan yola çıkarak binlerce yıl etkisi sürmüş ve halen sürmeye devam eden Hint coğrafyasındaki en eski destan olan *Rāmāyaṇa*, o coğrafyadaki insanlar için yazılı bir kaynaktan çok daha ötesidir. Oluşturulan kurallar ve normlarla kendisinden sonraki Hint toplumunun şekillenmesinde büyük bir yere sahip olan destan yalnızca kültürel açıdan değil, sosyolojik, politik ve dini açılardan da ideal bir toplumsal yapının nasıl olması gerektiğiyle alakalı detaylı bir yol haritası çizmiştir. Toplumsal yapının devamı için en küçük birim olan ailede kadının görevlerini dharma adı altında dayatmış ve erkeği kutsallaştırarak tanrısal bir boyuta taşımıştır. Bu anlamda kadın ve erkeği barındırdığı öğretilerle yönlendirerek her iki cinsiyet için de kalıplaşmış roller biçmiştir. Bu rollerin etkisi şu an halen Hint toplumunu yönetmeyi sürdürmektedir. Bu sebeptendir ki destan aradan geçen bunca zamana rağmen halen Hindistan ve çevresindeki ülkelerde nesiller boyu aktarılmaya devam etmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RĀMĀYAṆA DESTANI'NIN ANALİZİ

3.1. *Rāmāyaṇa* Destanındaki Kadın Karakterler

3.1.1. Ahalyā

Destanın birinci kitabı Bāla Kāṇḍa'da karşılaşılan Ahalyā, güzelliğiyle Tanrı İndra'nın dikkatini çeker. Ahalyā'ya aşık olan İndra onu elde edebilmek için eşi Gautama'nın kılığına girer ve Ahalyā'nın evde yalnız olduğu bir gün yanına gelir. Farklı edisyonlarda farklı hikayelerle anlatılsa da Valmiki *Rāmāyaṇa*'sında Ahalyā, gelen kişinin eşi Gautama olmadığını anlar. Ancak tutku ve şehvetten etkilenen Ahalyā bu birlikteliği durdurmaz. Eve dönen Gautama karısı Ahalyā ve İndra'yı gördüğünde öfkeden deliye döner. İndra yakalandığını anladığında kaçır. Gautama İndra'yı erkeklik organını kaybetmesi ve bir daha cinsel hazza erişememesiyle lanetler. Karısı Ahalyā'yı ise taşla çevirir ve Rāma Mithilā topraklarına ayak bastığı an bu lanetten kurtulacağını söyler. Ahalyā Rāma'nın topraklarına gelmesi ve ayağını taşla değmesiyle eski şekline ve özgürlüğüne kavuşur. Rāma Ahalyā'nın ayaklarını çırparak günahlarından arındığını, masum olduğunu ve eşi ile barışacağını söyler. Bunca zaman bedenlen yokluk yaşamış olan Ahalyā sadakatsizliğinin bedelini ödeyerek eşi ile yeniden bir araya gelir. Mutlu bir şekilde Rāma'yı uğurlarlar.

3.1.2. Anasūyā

Rāmāyaṇa Destanı'nda ikinci kitapta karşılaşılan Anasūyā, Hindu bilge Atri'nin eşidir. Kocasını ile beraber Çitrakūṭa ormanının güney kıyısında küçük bir inziva yerinde yaşarlar. Anasūyā kendisini tasavvufa ve sade bir yaşama adamıştır. Mucizevi güçlere sahiptir. Çitrakūṭa'da yaşadıkları bölge kuraklık ve verimsizliği ile bilinirken, çeşitli ritüeller ve

işsel yolculukla bölgenin verimli ve bereketli bir yer haline gelmesini sağlamıştır. Orman sürgünleri esnasında Sītā ve Rāma, Anasūyā'yı ziyaret ederler. Anasūyā, Sītā'ya çeşitli tavsiyelerde bulunur ve ona entari, çeşitli mücevherler ve dudaklarının parlayıp etkisinin uzun süre olmasını sağlayacak bir merhem verir. Sītā, çile yerinden ayrılırken bu hediyeleri memnuniyetle kabul eder. Destanda Anasūyā ile alakalı en önemli nokta Sītā'ya verdiği öğütlerdir.

3.1.3. Añcanā

Destanda ilk olarak Hanumān'ın doğum hikayesiyle dördüncü kitapta ismine yer verilmiştir. Ermiş Bṛihaspati'nin 'Āṣrama'sında hizmetçi olarak yaşayan Puñcikasthalā, bir su perisi (Apsara)dir. 'Guru'su için çiçek toplamaya gittiği bahçede bir grup kadın ve erkeğin erotik paylaşımlarını görür. Bir süre tutkuyla izledikten sonra, bir eşi olmadığı için benzer duygular yaşayamayacağı üzüntüsü ve yükselen bir şehvetle āṣramaya geri döner. Bṛihaspati'ye tutkusunu tatmin etmesi için yalvarır. Ermiş büyük bir öfkeyle kendisini reddeder ve bir maymun olarak doğmak üzere lanetleyerek āṣrama'dan kovar. Puñcikasthalā, yaptığı yanlışın farkına varıp, lanetten kurtulmak için yalvarır. Ona acıyan Bṛihaspati, 'gidip sevdiğiyle cinsel hayatın tadını çıkarmasını; tanrılar aracılığıyla bir erkek çocuk doğuracağını, çocuk doğduğunda lanetten kurtularak cennete gideceğini' söyler. Bunun üzerine Añcanā adında bir maymun kıza dönüşür ve ormanda yaşamaya başlar. Orada yaşayan Kesarī adındaki bir maymunla evlenirler. Ancak çocukları olmamıştır ve bunun için tanrılara dua ederek dağların tepesinde dolaştığı bir gün Rüzgar Tanrısı yanına gelir ve onun güzelliğine kapılarak ona aşık olur. Añcanā'yı aşk dolu kollarına alır. Korku ve tedirginlikle bağırarak Añcanā'ya Rüzgar Tanrısı sakın olmasını ve endişelenmemesini, ona güçlü bir çocuk bahşedeceğini söyler. Bunu duyduktan sonra korkusunu yenen Añcanā yerin altındaki bir mağarada çocuğunu doğurur. Çocuk harika bir sıçrayışla dünyaya gelir. Bu sıçramayı hızlı bulan Gün Tanrısı şiddetli ışınlarını çocuğa yöneltir fakat çocuk korkmadan bu ışınlardan sıyrılır. Ardından İndra'nın elinden alevle kanatlanmış kırmızı bir ok çıkar. Bunun üzerine çocuk kayaya çarpar ve yanağı paramparça olur. Bu korkunç düşüşün anısına çocuğa büyük yanak anlamına gelen Hanumān ismi verilir (Griffith, 2008, ss. 1385-1387). Destanda yer alan bu hikayeye Añcanā'nın Hanumān'ın annesi olduğu anlaşılmaktadır.

3.1.4. Ayomukhī

Sītā'yı arama yolculuğu esnasında üçüncü kitapta karşılaşılan sözcük anlamı 'demir yüzlü' olan Ayomukhī dişi bir şeytan olarak tanımlanmaktadır. Ayomukhī, Lakshmaṇa'ya yaklaşıp ona aşkı olmasını ve çalılıklarda güzel vakit geçirmeyi teklif eder. Bu duruma öfkelenen Lakshmaṇa ise kılıcını alarak onun burnunu, kulaklarını ve memelerini keser. Ayomukhī çılgık atarak ormana doğru kaçır ve gözden kaybolur (Griffith, 2008, s. 1104). Destanda Ayomukhī hakkında verilen bilgi bu kadardır sınırlıdır.

3.1.5. Dhanyamālīnī

Destanın altıncı kitabı olan Yuddha Kāṇḍa'da Dhanyamālīnī'nin ismi geçmektedir. Rāvaṇa'nın oğlu Atikāya'nın annesi olarak bahsedilen Dhanyamālīnī'ye, Atikāya'nın öldürüldüğü başlıkta yer verilmiştir. Savaşçıların en iyisi, yay ustalarının ustası, dev orduların korkusuz ismi olarak anlatılan Atikāya'nın Dhanyamālīnī ile Laṅkā kralı Rāvaṇa'nın oğlu olduğu ve dev yapısından dolayı bu ismi aldığı detayı geçmektedir (Griffith, 2008, s. 1697). Destan boyunca bu detay dışında Dhanyamālīnī'nin ismine rastlanmamıştır.

3.1.6. Diti

Diti destanda çocukları öldürülmüş bir annedir. Brahmā'nın torunu ve Marīçi'nin oğlu bilge Kaśyapa'nın çok sayıdaki karısından biridir. Kaśyapa'nın ilk karısı olan Aditi, Diti'nin kız kardeşidir. Ayrıca Dakṣhā'nın 11 kızı (Diti'nin kız kardeşleri) daha Kaśyapa ile evlenmiştir. Kaśyapa'nın Aditi'den olan oğullarına 'Devalar' ve Diti'den olan oğullarına 'Asurlar' adı verilmiştir. Devalar ve Asurlar⁷ ortak bir karar ile süt okyanusunu çalkalamaya karar verirler. Ancak Amṛita⁸ yüzeye çıktığında bu konuda tartışmaya başlarlar. Amṛita'yı ele geçirmek için Devalar ve Asurlar arasındaki savaşta Diti'nin oğulları öldürülür. Oğullarının ölümüyle acı içerisinde ne yapacağını bilemeyen Diti, kocası Kaśyapa'nın Indra'yı öldürebilecek cesur ve kahraman bir oğulla kutsanması

⁷ Asurlar: Önceleri 'tanrı' anlamında kullanılan bir sözcük iken sonradan 'kötü ruh' anlamına gelen bir sözcük olmuştur. Hint destan döneminde 'tanrıların düşmanları' olarak kullanılmıştır (Kaya, 2003, ss. 44-45).

⁸ Amṛita: "Hint tanrılarının nektarı" anlamına gelmektedir (Griffith, 2008, s. 88).

için dua eder. Duaları kabul olan Diti hamile kalır. Ancak İndra, rahmindeki çocuğun katili olacağını öğrendiğinde Diti'ye hizmetçi kılığında yaklaşır. Bir gün Diti ayaklarını yıkamadan yatar ve uyuyakalır. Bunu fırsat bilen İndra onun rahmini alır ve embriyoyu yedi parçaya böler. Rahimdeki çocuk yüksek sesle ağlamaya başlayınca yeniden yedi parçaya böler ve toplamda kırk dokuz parça oluşur. İndra'nın Marutlar adını verdiği çocuklar sonrasında onun yardımcıları olurlar (Mani, 1975, s. 244).

3.1.7. Gaṅgā

Rāmāyaṇa Destanı'nda 'Gaṅgā'nın Doğumu' adlı bir başlıkta detaylı olarak yer verilen Gaṅgā'nın hikâyesi bir bilge tarafından anlatılır (Griffith, 2008, s. 159). Dağların efendisi olan Himālaya ile güzelliğiyle meşhur sevgilisi Meru bir araya gelerek iki kız çocuğu dünyaya getirirler. Büyük olana Gaṅgā, küçüğüne Umā ismi verilir. Göğün tüm tanrıları Gaṅgā'nın yardımına ihtiyaç duydukları için doğumunun ardından Himālaya'ya gelirler. Baba Himālaya kutsal bir gayretle kızı ölümsüzlere verir. Suları temizleyen, günahkârları arındıran ve adil olarak anlatılan Gaṅgā, tanrıları cennetteki evlerine kavuşturur. Destanın ilerleyen bölümlerinde de birkaç kez rastlanılan Gaṅgā, Su Tanrıçası olarak aynı görevlerle tasvir edilmektedir.

3.1.8. Kaikeyī

Ayodhyā kralı Daśaratha'nın üçüncü ve en genç olan eşidir. Daśaratha'nın asurlarla (iblisler) yaptığı savaşta tanrılara yardım etmek için cennete çağrıldığında Kaikeyī ona yardım etmiştir. Karısının cesareti ile hayatta kalan Daśaratha kendisinden isteği her ne olursa yerine getireceğine dair bir söz verir. Hizmetçisinin kışkırtmasıyla Rāma'nın tahta çıkmaya hazırlandığı gün kendi oğlu Bharata'nın da taht varisi olduğunu söyleyen Kaikeyī, Daśaratha'dan kendisine verdiği sözü tutmasını ve Rāma'yı ormana on dört yıllığına sürgüne göndermesini ister. İsteğini kabul etmezse tanrıların Daśaratha'yı onursuz davrandığı için cezalandıracağını söyler. Duruma çok üzülen Daśaratha karısının sözleri üzerine Rāma'yı sürgüne göndererek Bharata'yı tahta çıkarır. Kaikeyī'nin isteği yerine gelmiş olur.

3.1.9. Kausalyā

Rāma'nın annesidir. Kral Daşaratha'nın ilk eşı ve yaşça en büyük olanıdır. Rishyaşṛṅga tarafından düzenlenen kurban töreninde kral Daşaratha'ya verilen erkek çocuk vaadi üzerine kutsal içecek ikram edilen eşlerden biridir. İçtiğı içecek sayesinde Rāma'yı doğurur. Rāma'nın sürgüne gönderilmesi haberini duyduktan sonra herhangi bir itirazda bulunmaz ve Kaikeyī'yi suçlamaz.

3.1.10. Māṇḍavī

Canaka'nın erkek kardeşinin kızıdır. Sītā'nın kuzenidir. Rāma ve Lakshmaṇa evlendirildiğinde Bharata da Māṇḍavī ile evlendirilmiştir (Griffith, 2008, s. 285). Destanda yalnızca bu evlilik detayıyla bilgi edinilen Māṇḍavī hakkında yeterli ve geniş çaplı bir bilgi yoktur.

3.1.11. Maṇḍodarī

Rāvaṇa'nın eşlerinden bir tanesi olan ve güzelliğıyle dikkat çeken Maṇḍodarī, Maya'nın kızıdır. Destanın Uttara Kāṇḍa bölümünde Rāvaṇa'dan, Meghanāda veya hükümdarlara karşı kazandığı zaferlerden sonra İndracit adıyla anılan bir erkek çocuğa sahip olduğu bilgisi yer almaktadır (Griffith, 2008, ss. 1803-1804). Destanda Rāvaṇa öldükten sonra cenazesinin başında yaktığı ağıtla dikkat çekmektedir. Evinde yeterince kadın olmasına rağmen bir yabancı olarak Sītā'ya duyduğu merakın sonunu getirdiğini ve Rāma'ya karşı verdiği savaşın boşuna olduğunu defalarca Rāvaṇa'ya söyleyen Maṇḍodarī, verilen bu savaşta oğullarını kaybederek suçsuz yere kocasının hatasının bedelini ödemiştir.

3.1.12. Mantharā

Kraliçe Kaikeyī'nin hizmetçisidir. Manthara sözcük olarak 'bükülmüş, kavisli, çarpık, kambur' gibi anlamlara da gelmektedir. Dolayısıyla destanda bu isimle anılması, olasılıkla dış görünüşündeki kamburluktan kaynaklanmaktadır. Kaikeyī'yi kendi oğlunun tahta geçmesi konusunda kışkırtır. *“Zenginlik ve güç bu zamana kadar hep Kausalyā'nın oldu. Sen ise kocanın adıyla kendini avuttun”* diyerek Kaikeyī'nin aklına girer ve Rāma'nın sürgüne gitmesinde dolaylı yoldan etkisi olur (Griffith, 2008, s. 331). Tüm bu olayların Mantharā'nın başının altından çıktığını öğrenen Bharata ve Şatrugghna onun

evine giderler. Śatrughna ona öfke ile saldırır, ancak Mantharā, Bharata'ya kendisini kurtarması için yalvarır. Bir kadını öldürmenin günah olduğunu ve Rāma'nın bunu öğrenirse kendilerine kızacağını söyler. Bunun üzerine kardeşler ona merhamet ederler. Rāma sürgünden sonra Ayodhyā'ya döndüğünde ihaneti sebebiyle Rāma'dan özür diler, Rāma da onu affeder.

3.1.13. Menakā

Güzel bir su perisi olarak tasvir edilen Menakā, Tanrı Indra tarafından Vişvāmitra'nın kurban alanına gönderilir. Indra'nın Menakā'yı cennetten yeryüzüne göndermesindeki amaç; onun Vişvāmitra'yı ayartarak tuzağa düşürmesi ve bu sayede dikkati dağılan Vişvāmitra'nın kurban törenini bozmaktır. Vişvāmitra'nın Menakā'yı görmesinin ardından Indra başarılı olur. Çünkü Menakā Vişvāmitra'nın dikkatini çekmeyi başarır. Ancak Menakā Vişvāmitra'ya âşık olur ve Shakuntala adında çocukları dünyaya gelir. Vişvāmitra bunların hepsinin Indra'nın bir oyunu olduğunu anlar ve sinirlenir. Menakā'yı kendisinden sonsuza dek ayrı kalması için lanetler.

3.1.14. Rambhā

Rambhā, Urvaśī, Menakā ve Tilottamā gibi isimler, Hindu ve Buddhist kültürlerinde bulutların ve suların kadın ruhları olarak bilinen, kadının zarafet ve güzelliğini temsil eden ve göksel müzisyenlerle birlikte dans edip eğlendiren göksel perilerdir. Bu göksel perilere “Apsara” adı verilir. Tanrı Indra'nın cennetinde yaşayan Apsaralar hem tanrıları hem de insanları baştan çıkarabilirler (Bhadra, 2021, s. 52). Destanda Indra, Apsara Rambhā'yı Vişvāmitra'yı güzelliğiyle baştan çıkarması için gönderir. Ancak Vişvāmitra Indra'nın daha önce Menakā'yı göndermesinden dolayı tecrübeli olduğu için Rambhā'ya inanmaz ve onu taş a çevirir. Bir başka hikayeye göre de Rambhā, kocası Nalakūbara için yıkanırken oradan geçen Rāvaṇa onu görür ve fazlasıyla arzulayarak onunla birlikte olmak ister. Rāvaṇa, bu isteğini kabul etmek istemeyen Rambhā'ya tecavüz eder (Griffith, 2008, s. 1662). Rambhā da Rāvaṇa'yı herhangi bir kadına rızası olmadan dokunursa kendisinin onun on kafasını da kesme gücüne sahip olacağını söyleyerek lanetler. Bu durum da Rāvaṇa'nın ilerleyen zamanda Sītā'ya rızası olmadan dokunmamasının bir nedeni olarak gösterilir.

3.1.15. Rumā

Maymun kral Sugrīva'nın eşidir (Griffith, 2008, s. 1241). Bāli ve Sugrīva ile olan savaşta Bāli, Rumā'yı kaçıtır ve Sugrīva'dan ayırır. Destanın ilerleyen bölümlerinde Bāli'nin Rāma tarafından öldürülmesiyle tekrar tahtına kavuşan Sugrīva Rumā ile de bir araya gelir. Bāli'nin eşi Tārā'yı da kendisine eş olarak alan Sugrīva, Rumā'yı da yanına alır ve beraber yaşamaya başlarlar.

3.1.16. Saramā

Saramā, Rāvaṇa'nın Rāma ile olan savaşını haksız bulan ve ona savaşmamasını tavsiye eden en küçük erkek kardeşi Vibhīṣhaṇa'nın karısıdır. Saramā, Sītā'ya Aṣoka'da gözcülük yapan Rākshasalardan biridir. Rāma ve ordusu Laṅkā topraklarına ayak bastığı esnada Rāvaṇa gizli bir plan yapar. Büyücü Vidyuccihva ile anlaşarak ondan Rāma'ya ait bir kafa ilüzyonu yapmasını ister. Bu kafayı alarak Sītā'nın yanına giden Rāvaṇa, Sītā'yı Rāma'nın öldüğüne ikna etmeye çalışır. Sītā sihri anlamaz ve üzüntüden yıkılır. Amacına ulaşmanın keyfiyle koruluktan ayrılan Rāvaṇa Sītā'yı yalnız bırakır. Sītā, Rāma'nın öldüğünü zannederek üzüldüğü esnada yanında nöbet tutanlardan biri olan Saramā Rāvaṇa'nın konuşmasını çalılıklara gizlenerek dinlediğini, Rāvaṇa'nın yalan söylediğini, Rāma'nın ölmediğini hatta gece gündüz saldırarak Rāvaṇa'ya meydan okuduğunu söyler. Laṅkā sahilinde ordularıyla kendisi için savaştıklarını ekler. Saramā Rāvaṇa'nın yakında Rāma'nın oklarıyla öleceğini ve esaretten kurtulup evine gideceğini de söyleyerek Sītā'nın kederlenmiş kalbine teselli verir. Sītā, Rāma'nın ölmediği gerçeğini öğrendiği için mutlu olur ve Saramā'nın anlattıklarıyla az da olsa huzur bulur.

3.1.17. Siṃhikā

Destanda kadın şeytan olarak anlatılan Siṃhikā *“tutulmaların baş temsilcisi olan ejderhanın başı veya yükselen düğümü Rahu'nun annesidir”* (Griffith, 2008, s. 1400). Hanumān'ın okyanusu geçtiği bölüm olan Sundara Kāṇḍa'da ortaya çıkar. Hanumān Laṅkā'ya gitmek için uçarken pekçok engelle karşılaşır. Bunlardan bir tanesi de Siṃhikā'dır. Okyanusta saklanır ve Hanumān geçtiği esnada onu gölgesinden yakalar. İlk hamlede Siṃhikā'yı atlatan Hanumān ikincisinde ağzını açtığı esnada boyutunu küçülterek Siṃhikā'nın ağzına girerek saklanır. Siṃhikā ağzını kapattıktan sonra eski

devasa boyutuna bürünen Hanumān bu kadın şeytanın vücudunu yırtarak onu öldürmeyi başarır ve devasa gövdesiyle canavarımsı yarattığın gökyüzünden okyanusa doğru düşmesini sağlar (Griffith, 2008, ss. 1400-1402). Simhikā ile olan savaş burada son bulmuş olur.

3.1.18. Sītā

Destanın ana kadın karakteridir. Doğumu normal insan doğumundan farklıdır. Kral Canaka onu toprağı sürerken bulduğunu, bu sebeple ‘saban izi’ anlamına gelen Sītā ismini verdiğini anlatır. Bu doğum şekli itibariyle Sītā Yunan mitolojisindeki Erectheus’a ve yaşadıklarından dolayı Persephone ve Demeter’a benzetilmektedir (Griffith, 2008, s. 261). Kral Canaka, kızını kahramanlık vasfı olmayan birine vermeyeceğine ve düzenlenen ok atma yarışmasında eğer Rāma yayı gerebilirse kızını ona vereceğine dair söz vermiştir. Rāma yayı gerer ve sonucunda Sītā’yı kazanır. Rāma ile Sītā evlenirler. Aradan geçen zamandan sonra Sītā sürgüne giden Rāma’yı yalnız bırakmayarak onunla sürgüne gider. Orman sürgününde kulakları ve burnu Lakshmaṇa tarafından kesilen Şurpaṇakhā intikam alması için abisine şikâyeteye gider. Bunun üzerine intikamını almak isteyen abi Rāvaṇa, Sītā’yı kendi ülkesi Laṅkā’ya kaçırır. Orada uzun bir süre tutsak olarak bekletilen Sītā, maymun ve aslen Rüzgâr Tanrısı’nın oğlu olan Hanumān sayesinde Rāma tarafından kurtarılır. Rāma, Rāvaṇa ile bir savaşa girer ve sonunda Rāvaṇa’yı öldürür. Sītā ise eve döneceğine sevinirken sadakati hem Rāma hem de Ayodhyā halkı tarafından sorgulanınca sadakatini kanıtlamak üzere ateşe yürür. Kendini ispat eden Sītā halen Rāma’yı tam anlamıyla ikna edemez ve Rāma’nın emriyle Lakshmaṇa tarafından ormana sürgüne gönderilir. Sürgün esnasında hamile olan Sītā, Kuşa ve Lava adında ikizleri dünyaya getirir ve onlara yalnız başına bakmak zorunda kalır. Çocuklar büyüdüklerinde, *Rāmāyaṇa* Destanını onlardan dinleyen Rāma, onların kendi çocuğu olduğu anlar. Bu olaydan sonra Sītā’ya sadakatini tekrar kanıtlarsa onunla birleşebileceğini söyler. Ancak Sītā bunu kabul etmeyerek toprağa kendisini içine alması için yalvarır ve duası kabul olur.

3.1.19. Sumitrā

Kral Daśaratha’nın ikinci eşidir. Rishyaṣṅga tarafından düzenlenen kurban töreninde, Vishṇu’nun Daśaratha’ya bahsettiği çocuk sözünün ardından hamile kalarak ikizler

Lakshmaṇa ve Śatrughna'nın annesi olur. Lakshmaṇa, Rāma ile sürgüne gitme kararı aldığı anda onu desteklemiştir. Destan boyunca bu bilgilerin ötesinde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

3.1.20. Svayamprabhā

Destanda dördüncü kitapta yer alan ve maymunların güneye Sītā'yı aramaya giderken karşılaştıkları kadındır. Svayamprabhā kendisinin bulunduğu yerde kimsenin yaşamadığını, maymunlara kaçış için yardım edeceğini ancak gözlerini kapamalarını söyler. Onları bu şekilde yaşadığı mağaradan uzaklaştırır ve okyanus kıyısına doğru çeker. Ardından kendisi de hızla mağaranın içine çekilerek gözden kaybolur (Griffith, 2008, ss. 1351-1355).

3.1.21. Śabarī

Śabarī, destanın üçüncü kitabında ortaya çıkar. Sītā'nın kaçırılışının ardından geceleri gündüzlerine karışan Rāma karış karış gezerek ondan bir ipucu arar. Caṭāyu'dan Sītā'nın kaçırılma haberini aldıktan sonra nereye götürüldüğüne dair çıkarımlarda bulunarak dağ tepe aşar. Bu sırada Lakshmaṇa ile beraber diyar diyar gezen Rāma bir dağın ormanlık tepesine ulaşır. Rāma, tepeye baktığında ağaç dalları, yeşilliği ve oranın güzelliğiyle büyülenir ve Lakshmaṇa'ya tepenin sahibinden habersiz oraya uğramayı teklif eder. Tepeyi aştıklarında yaşlı ve dindar bir kadın Raghu oğullarını eğilerek selamlar. Rāma'yı gördüğüne inanamayan yaşlı kadın, ömrü boyunca bu anı beklediğini, kendisini görme şerefine erişerek kefaretinin yerine geldiğini söyler ve onlara en güzel en parlak meyvelerini ikram eder. Geçen bunca zaman boyunca her gün Rāma gelecekmiş gibi inziva yerini temizleyen, meyvelerini yetiştirmek için ağaçlar diken ve meyvelerini her gün parlatan kadın çalışmanın ve ibadetin sonucunda Rāma'ya ulaştığını söyler. Rāma'nın lütfü sayesinde mutluluk içinde dinlenebileceğini ifade eden Śabarī, azizlerin kendisini çile yerinde bırakırken prens Rāma ve kardeşi Lakshmaṇa'nın kendisinin misafirleri olacağını ve onları büyük bir şerefle ağırlaması gerektiğini söylediklerini anlatır. Śabarī sevinç ve mutluluğunu göstererek onlara en güzel dularını eder ve hocası Mataṅga'yı anlatır. Rāma kadına “*Nereye istiyorsanız gidin hanımefendi. Gidin ve beni şereflendirin*” der (Griffith, 2008, s. 1129). Kadın Rāma'ya Sītā'yı bulması için

Sugrīva'dan yardım almasını söyler ve Rāma izin verdiğiğinde vücudunu alevlere teslim ederek cennete yükselir.

3.1.22. Śrutakīrti

Māṇḍavī'nin kız kardeşi, Sītā ve Ūrmilā'nın kuzenidir. Daśaratha'nın en genç oğlu Śatrughna ile evlenmiştir (Griffith, 2008, s. 285). Destanda bu bilgi dışında Śrutakīrti hakkında detaylı bilgi yoktur.

3.1.23. Śūrpaṇakhā

Rāvaṇa'nın kız kardeşidir. Destanda Rākshasī olarak tasvir edilir. Ormanda Rāma ve Lakshmaṇa ile karşılaşır. Rāma'yı beğenir ve onunla evlenmek istediğini, kendisini gelin olarak almasını söyler. Rāma, kendisinin bir karısı olduğunu ancak kardeşi Lakshmaṇa'nın serbest olup evliliğin özlemini çektiğini söyler. Śūrpaṇakhā bunun üzerine Lakshmaṇa'ya doğru gider ancak o da kendisini reddeder. Ardından Lakshmaṇa, Śūrpaṇakhā'nın burnu ve kulaklarını keser. Bu olay üzerine Śūrpaṇakhā, kuzeni Khara'yı çağırır ve başına gelenlerden dolayı intikam almasını ister. 14 bin dev ile gelen Khara'yı Rāma tek başına yener. Khara'nın ikiz erkek kardeşleri Dūshaṇalar ile savaşır onları da yenilgiye uğratan Rāma, son olarak Śūrpaṇakhā'nın Laṅkā'da yaşayan erkek kardeşi Rāvaṇa tarafından bir intikam planı ile (Sītā'nın kaçırılması) yenilgiye uğratılmak istenir. Bu plan, destanın gidişatını değiştiren Rāma ve Rāvaṇa savaşının başlangıcı olur.

3.1.24. Tārā

Maymun soyundan gelen dişi bir karakterdir. Bālī'nin eşidir. Eşine Rāma ile savaşmamasını söylese de ikna edemez. Bālī, Rāma tarafından öldürüldükten sonra onun erkek kardeşi Sugrīva'nın kraliçesi olur. Lakshmaṇa, Sītā'yı bulma konusunda harekete geçmeyen ve aşk sarhoşu olan Sugrīva'nın yanına geldiğinde öfke doludur. Bunu duyan Sugrīva, eşi Tārā'yı önden göndererek Lakshmaṇa'nın öfkesini dindirmesini ister. Tārā sakinleştirici cevaplar vererek Lakshmaṇa'nın öfkesini dindirir ve bu olay üzerine Sugrīva, Lakshmaṇa ile konuşmaya gelir.

3.1.25. Tāṭakā

Destanda kadın şeytan olarak tanımlanmaktadır. Tanrı Viṣṇu, Rāma olarak vücut bulduğunda Rāvaṇa tarafından yönlendirilen iblisleri yok etmek için görevlendirilir. Bir iblise dönüşmeden önce iyi bir eş olarak anlatılan Tāṭakā'nın hikâyesi bilge Viṣvāmitra tarafından aktarılır. Suketu'nun oğlu yoktur bu sebeple günlerini dünyevi zevklerden yoksun bir yaşama adar. Brahmā bu yaşantısının karşılığında ona oğul yerine bin fil gücünde bir kız çocuğu bahşeder. Suketu bundan şikâyet etmeden kızı Tāṭakā'yı erkek gibi yetiştirir. Güzel bir kadına dönüşen Tāṭakā, Sunda'ya gelin olarak verilir. Çiftin Mārīça adında bir oğulları olur. Yıllar geçtikten sonra eşi Sunda, aziz Agastya'nın lanetiyle ölür. O ve oğlu intikam almak için Agastya'yı taciz etmeye cesaret ederler. Burada anlatılmak istenen taciz, şiddet ile ilişkilendirilen ve karşı tarafa rahatsızlık veren bir yaklaşım tarzını içermektedir. Bu saldırgan hareketlerden sonra aziz Agastya, Tāṭakā ve oğlunun fiziksel görüntüsünü değiştirerek onları dev ibislere çevirir. Karanlık bir ormanda yaşamaya başlayan Tāṭakā ve oğlunun, Viṣvāmitra'nın emriyle Rāma tarafından öldürülmesine karar verilir. Rāma ve kardeşi Lakshmana ormana giderler. Rāma ormanda yayıyla bir çınlama sesi çıkarır ve Tāṭakā'nın oraya gelmesini sağlar. Rāma ilk önce Tāṭakā'yı cinsiyeti hatırına öldürmeyeceğini söyler. Rāma, sihirli gücünü kullanacakken Tāṭakā'yı okuyla yaralar ve Lakshmana da canavarın kulaklarını ve burnunu keser. Viṣvāmitra, Rāma'nın kılık değiştirerek ortadan kaybolan Tāṭakā'ya merhamet etmemesini ve onu öldürmesini söyler. Rāma oklarıyla canavarı öldürür. Tāṭakā, Rāma'nın destanda öldürdüğü ilk iblistir. Bu hareketini başarı olarak gören Viṣvāmitra, Rāma'yı övgülerle tebrik eder ve ona ödül olarak Viṣṇu'ya ait olan göksel bir silah verir.

3.1.26. Tricaṭā

Sītā'yı kaçırıldığı Laṅkā'da korumakla görevlendirilen bilge ve yaşlı bir Rākshasadır. Sītā kaçırıldığı için üzülürken Tricaṭā ona gece bir rüya gördüğünden ve Rāma'nın okyanusun kızgın dalgalarını yenip geleceğinden ve kendisi ile birleşeceğinden bahseder (Griffith, 2008, ss. 1447-1448).

3.1.27. Ūrmilā

Kral Canaka'nın kızı ve Sītā'nın kardeşidir. Sītā, Rāma ile evlendirildiği gün Ūrmilā da Lakshmaṇa ile evlendirilmiştir (Griffith, 2008, s. 278). Destanda Ūrmilā ile alakalı bu bilgiler haricinde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

3.1.28. Vedavatī

Güzelliği ile Rāvaṇa'yı büyüleyen bir kadındır. Destanda Sītā'nın önceki hayatında Vedavatī olduğu yazmaktadır. Bir gün Rāvaṇa, Vedavatī'yi görür ve büyülenir. Onu istediğini söyler ancak reddedilir. Bunun üzerine Rāvaṇa, Vedavatī'yi saçından tutup sürükleyerek ona tecavüz eder. Vedavatī bu olay üzerine saçlarını keser ve ateşe girer. Ateşe girmeden önce şu sözleri söyler: “*Ormanda senin yüzünden aşağılandım, senin yok oluşun için yeniden doğacağım*” (Griffith, 2008, s. 1804). Bir sonraki hayatına da Sītā olarak geldiğine inanılmaktadır.

3.2. Karakterlerin Kadınlık Roller

Rāmāyaṇa Destanı'ndaki kadın karakterlerin kadınlık rolleri ele alındığında öncelikle rol kavramının detaylı bir tanımını yapmak gerekmektedir. Kavramın Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ne göre tanımına bakıldığında; “1. Bir kişiliği canlandıran oyuncunun söylemesi ve yapması gereken hareketlerin genel adı, 2. Bir işte bir kimse veya şeyin üstüne düşen görev, 3. Gerçek olmayan davranış, gösteriş, 4. etki” anlamlarıyla karşılaşılmaktadır (TDK, 2024). Sözcüğün ilk anlamı dışındaki tanımlar ‘kadınlık rolleri’ meselesini sosyolojik perspektiften detaylandırmaya imkân tanımaktadır. İnsanlık tarihinin oluşmaya başladığı ve toplumsal yapının şekillendiği andan itibaren kolektif düzeyde bir bilincin oluşumuna katkı sağlayan insanoğlu bunu çeşitli yollarla desteklemiştir. İlk çağlardan itibaren yazı ve yazılı kaynakların eksikliğiyle bu bilincin aktarımı mitler, efsaneler ve destanlar yoluyla gerçekleşmiştir. Bu yazılı olmayan kaynaklar içerisinde barındırdıkları hikâyelerle kendisinden sonra gelen toplumlara yol göstermiş ve ‘olması gereken’ toplumsal yapının sürdürülebilirliğini güçlendirmişlerdir. Toplumsal yapıda kadın ve erkeğin belirli görev ve sorumluluklara sahip olduğu, kadın ve erkeğin herkesçe kabul edilebilir formu, doğru olanın toplumsal yapıya entegre olabileceği fakat alışlagelmişin dışına çıkanların cezalandırılacağı, bu kaynaklardaki hikâyelerle insanlara

kolektif olarak aşılanmıştır. Erkeğin önderlik eden, yol gösteren, emir veren ve kahraman olan ilahlaştırılmış hali, kadının ise itaat eden, ötekileştirilen ve ikincil konuma düşürülen olması destanlar, mitler ve efsanelerdeki kadınlık ve erkeklik rollerinin işlenmesiyle ortaya çıkmıştır. Öyle ki bu roller ilerleyerek gerçek bir yapıya doğru gitmiş ve günümüzdeki ‘sosyal rol’ kavramının temelini oluşturmuştur. Joseph Fichter’a göre sosyal rol kurgusal veya geçici olmayan, toplumsal süreç içerisinde öğrenilen ve bireyler tarafından içselleştirilen bir yapıya sahiptir. Sosyal bir düzen içerisinde tekrarlanan davranışları içeren sosyal roller bir süre sergilenip sonrasında bırakılan bir işleve sahip değildir. Aksine, bireyler bu rollere düşüncelerinin temelinde öyle bağlıdır ki bunların geçmişte bir zaman diliminde öğretilmiş ya da dayatılmış olabileceği ihtimalini düşünmezler. Çünkü sosyal yapı içerisinde çabasız ve kendiliğinden öğrenmişlerdir (2001, ss. 94-95). “*Bireylerden yaşamı boyunca, toplumun bir üyesi olarak “kendi rolünü oynaması” beklenir. Bireyin sosyal rollerini oynarken yaptığı da budur*” (s. 95). Söz konusu birey kadın ise sosyal roller çok çeşitlidir. Kadının toplumsal düzenin devamı açısından üstelendiği bazı roller vardır. Bu roller; annelik, eş, kız çocuğu, kız kardeş vb. şeklinde çeşitlendirilebilir. Kadın bu rollerden birini üstelenebildiği gibi pek çoğuna birden de sahip olabilir. Bu roller genel olarak bütün toplumlarda ismen aynı olabilir fakat rollerin işlevleri ve öncelikleri toplumdan topluma değişiklik gösterebilmektedir. Bu noktada *Rāmāyaṇa* Destanı içerisinde barındırdığı kadın karakterlerle toplumsal oluşum sürecine katkı sağlayarak farklı kadınlık rollerini ana hikâye etrafında birleştirmeyi başarmış bir eser olarak kabul edilebilir.

Destandaki karakterlerin kadınlık rollerine değinmeden önce bu roller üzerinde hemfikir olan ve toplumu bu doğrultuda yönlendirmeyi başarmış Hint kültürüne geniş bir çerçeveden bakmak yerinde olacaktır. *Rāmāyaṇa* Destanı’nın şekillendiği bu kültür coğrafya olarak yalnızca Hindistan’ı değil, Güney Asya alt kıtasındaki birçok ülkeyi kapsamaktadır. Tarih boyunca yalnızca kendi ülke sınırlarını değil Pakistan, Afganistan, Bangladeş gibi ülkeleri de dini inanış, dil, toplumsal yapı ve normlar gibi pek çok konuda etkilemiştir. Kültüre dair ilk izlere Hindistan’daki en eski kaynak olan *Vedalar*’da rastlanmaktadır. Önceki bölümde bahsedildiği üzere dört ana kitaptan oluşan bu kutsal metinlerden elde edilen bilgilere göre Vedic dönemde kadınlar toplum içinde önemli bir yere sahiptir. Bu yargıyı destekleyen en önemli bilgilerden bir tanesi dönemin kadınlarının eğitim sistemine dâhil edilmesidir. Arun R. Kumbhare’ye göre; Vedic

dönemdeki Hint toplumu kadın ve erkeklere eğitim alma noktasında eşit imkânlar tanımıştır. *Vedalar*'daki ilahiler kadınlar ve erkeklerin aynı eğitimi almaları noktasında tekrarlar da bulunmuştur. Gurulara⁹ yardım etmek için 'āśrama' adı verilen inziva yerlerinde erkekler ile kalabilen ve günlük hayatın idamesi adına yemek yapmak, hayvanları beslemek, tanrılara sunaklar hazırlamak gibi pek çok rutine katılan kadınlar bunların yanında sanat, bilim ve dövüş sanatları gibi konularda da eğitim alabilmekteydiler. Kadınların dövüş sanatları üzerine ders almaları, savaşlarda kadın erkek ayrımı olmaksızın beraber mücadeleye katıldıklarını göstermektedir. Ek olarak, evlilik konusunda *Vedalar* kadınların diledikleri yaşta evlenebileceklerine dair bilgiler içermektedir. Ayrıca çocuk yaştaki evliliklerle alakalı bilgilere rastlanmamakla beraber, *Rig Veda*'daki ilahilerde kız çocuğun olgunluğa ulaşma yaşının on altı olduğu ve daha sonrasında evliliğe uygun olduğuna dair dizeler mevcuttur. O dönemlerde gelinin kocasını seçtiği evlilik türü olan 'svayamvara'lar yaygındır. Kadın istediği erkek ile evlenme konusunda özgürdür ve seçim hakkı kadına verilmiştir. Ancak dönem ilerledikçe bu uygulamada kadının seçimi yerini ailesinin kararına bırakmıştır. *Vedalar*'da dul kadınlarla alakalı yeniden evlilik haklarının olduğu bilgisi de vardır. Kadının yeniden evlenmesi ona bakış açısıyla alakalı olumsuz ya da ayıplanan bir durum getirmemektedir (Kumbhare, 2009, ss. 2-13). Bu dönemde kadınlarla alakalı olumsuz durumların da mevcut olduğunu savunan yazarlar da vardır. Shakuntala Rao Shastri'ye göre; Vedic dönemde kadınlar parlak ve doruk dönemlerini yaşamalarına rağmen derin ve karanlık bazı noktalara sahip olmuştur. Olumlu yanlarına örnek vermek gerekirse kadın yaşamın her alanında gereken saygıyı görmekte ve toplumun acımasız yasalarına tabi olmamaktaydı. Kadınlar ahlaki kuralların dışına çıktığında dahi sempati ile karşılanmaktaydı (Shastri, 1954, s. 35). Karanlık yönlerine örnek vermek gerekirse *Atharvaveda*'da bahsedilen toplumda çok eşlilik yaygın bir meseleydi. Kitapta bu duruma adanarak yazılmış ilahilere rastlanılmaktadır. Bu ilahilerde geçen hikâyelerde kadınların rakip kadınlardan kurtulmak amacıyla bitkileri kullanarak büyücülük yaptıklarına dair bilgiler mevcuttur. Dul kadınlarla ilgili bilgiler de *Vedalar*ın cenaze törenleri ritüellerinin detaylı incelemesi sonucu ortaya çıkmıştır. Kadının kocasının ölümüyle alakalı iki ayet geçmektedir. Bunlardan ilki *Rig Veda*'dadır fakat burada bir kadının ölen kocasının

⁹ Guru: "Brahmacı eğitimde, yüksek kasttan gençleri ve öğrencileri yetiştiren, manevi gücünün en yüksek noktada olduğuna inanılan kimse" (TDK, 2024).

yanına yatırılması ile alakalı bir geleneğe rastlanılmaz. Ancak *Atharvaveda*'da kadın kocasının cenaze ateşinde yanına yatırılmaktadır. Bu bilgilerin tamamen Hint yerleşik kültürünün bir parçası olduğunu söylemek doğru bir ifade olmayacaktır. Çünkü *Vedalar* yalnızca bir bölgeye özgü yazılıp aynı bölge içerisinde toplanmamıştır. Kaynaklar coğrafi olarak Hint kültürünün yayıldığı topraklara dağılmış ve bazıları da oradaki kültüre göre değiştirilmiş ya da yeniden yazılmış olabilir. Bu geleneğin Hint kültürünün kesin bir parçası mı yoksa başka kültürlerle olan etkileşiminin bir sonucu mu olduğu bilinmese de, gelenekten *Atharvaveda*'da bahsedilmektedir (ss. 53-54). Dini ritüellerin çok yoğun yapıldığı ve kadının toplumsal konumunun şekil değiştirdiği dönemi anlatan ve *Vedalar*'la bağlantılı olan eserler olan *Brāhmaṇalar*'da ölümden sonraki yaşama inanç konusu güçlenmiş ve erkek çocuğa sahip olanların öldükten sonraki yaşamda huzura kavuşacağı fikri topluma yayılmıştır. Bu sebeple eserde bahsedilen sunaklar, tapınaklar ve kurban ritüellerinin çoğu da erkek çocuk sahibi olmayla alakalıdır. Geleceği şekillendirenlerin erkek olacağı düşüncesinin yayılması, kız çocuğunun yük ve istenmeyen olarak görülmesine ve kız çocuğuna sahip olanların onlardan kurtulmak için ritüellere başvurmasına yol açmıştır (ss. 70-71). Bu yolla erkek çocuğa sahip olanlar yüceltilmiş ve kız çocuğuna sahip olanlar aşağılanmaya başlanmıştır. Ölümden sonraki yaşamı iyilik ve rahatlıkla geçirmenin yolunun bu dünyada erkek çocuğu sahibi olmaktan geçeceğini destekleyen düşüncenin oluşum ve şekillenmesinde o dönemki din ya da dinlerin büyük ölçüde payı olduğunu söylemek mümkündür.

Kolektif bilincin şekillenmesine katkı sağlayan yapıların başında gelen dini inanışlar başka kültürlerde olduğu gibi Hint kültüründe de kadının toplumdaki yerini etkilemiştir. Vedic dönemde neredeyse her kadına okutulan ve ezberletilen *Vedalar* sonralarda kadınlar için ulaşılabilirliğini kaybetmiştir. Önceleri toplumda söz sahibi olduğu bilinen kadınlar daha sonra sistemden tamamen ayrıştırılmaya başlanmıştır. Her ne kadar Vedic dönem ile aralarında keskin bir sınır olmasa da destanların şekillendirdiği Epik dönem ile birlikte kadınların ikinci plana atılması durumu destanlardaki hikayelerden yapılan çıkarımlarla doğrulanabilmektedir. Önceki bölümde geniş çerçevede değinilen *Rāmāyaṇa* Destanı'ndaki ana ve yan kadın karakterlerin yaşadıkları, ataerkil yapının kadınlar üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu etki kişisel alandan sosyal alana kadar her türlü erkek müdahalesini meşrulaştırarak toplumsal normlara dönüşmüştür. Hint destanlarında kadınların evlilikleri, aile yaşantısı, çocuk sahibi olmaları, sosyal

alanlardaki davranışları önce erkekler tarafından baba, ağabey ve eş olarak denetlenmiş sonra ise kural koyucu olarak iktidar tarafından kontrol edilmeye çalışılmıştır. Kadınların böylesi muamele gördüğü bir toplumda iktidar da şüphesiz eril otoritenin elindedir. Epik dönem ile kadın ve erkek arasındaki keskinleşen ayrıma ek olarak ilerleyen dönemlerde toplum kast sistemi adı verilen yapıyla çeşitlenmiştir. Toplum ‘Kshatriya’, ‘Brahman’, ‘Vaişya’ ve ‘Şūdra’ olarak çeşitli sınıflara bölünmüştür. Kendi içerisinde katı kurallara sahip olan bu kastlar birinden diğerine geçişi yasaklamıştır. Toplumu üst ve alt olarak tabakalaştıran bu yapıya kadın meselesi üzerinden bakıldığında; en üst kasttaki kadınlar refah seviyesine ve istediklerine çabasız sahip olurken, alt kasttaki kadınların bu duruma ulaşmaları neredeyse mümkün olmamıştır. Kastlar arası geçişin yasak olması her iki cinsiyet için de adaletsiz bir yaşam sisteminin önünü açsa da toplumda erkekte daha aşağı cinsiyet olarak görülen kadın için durum daha zorlayıcı olmuştur.

Hint toplumunda kadınların konumunu etkileyen ve onları ötekileştiren yapılardan bir tanesi de dini inanışlar olmuştur. Hint kültürünü derinden etkileyen bu dinlerden bir tanesi de Hinduizm’dir. Jeffrey B. Pettis’e göre; Hinduizmin kökleri Aryan ve Indus Vadisi Uygarlığı’na dayanmaktadır. Bu iki kültürün karışımı Aryan doğa tanrılarında ateş ve sunak olarak Agni, rüzgar olarak Vāyu, fırtına ve savaşçı olarak İndra, güneş olarak Surya ve gece olarak Ratni’nin telkin ve tekrarlarını gerektirir. Hinduizm’de de sıklıkla bu tanrılar adına pek çok ilahi yazılmış ve halk tarafından ezberlenmiştir. Bu ilahilerin ibadet eden kişileri mistik dünyada bir yolculuğa çıkardığına inanılmaktadır. Brahminler olarak adlandırılan rahipler bu ilahileri ibadetin bir parçası olarak gördükleri gibi kurban törenlerine de dahil etmişlerdir. İlahilere ek olarak Hinduizm’de en eski kutsal metin olan *Vedalar*’ı bilmek, anlamak ve yorumlamak da bir dini gerekliliktir. Bu kutsal kitapların yorumlanması Hinduizm’in amacı olan özün ve benliğin farkına varılması, iç gözlem ve aydınlanmayı sağlayacağı için oldukça önemlidir (Pettis, 2009, s. 405). Her dinde olduğu gibi Hinduizm’de kadın ve erkeğin üzerine düşen birtakım görev ve sorumluluklar vardır. Ancak kadın açısından ele alındığında Hinduizm erkeklere tanıdığı özgürlük alanının aynısını kadına tanımamıştır. Madeleine Biarreau’ya göre; Hinduizm’de kadına bakış açısında kısıtlamalar vardır. Kadın Hint medeniyeti için azınlık olarak görülmektedir. Ancak kadın hakkındaki görüş onun güzelliğinden ibadetine ve tanrıçalaştırılışına kadar geniş bir yelpazeye sunar. Kadının iyi ya da kötü özellikleri erkekler üzerinden tanımlanmıştır. Kadının görev ve sorumlulukları ‘dharma’ kavramı altında birleşmiştir ve

bir kadının en büyük dharması kocasına hizmet etmek ve çocuk doğurmaktır. Ancak bunu yaparken de kadının aldatici olmaması, içten gelen bir hazza sahip olması beklenmektedir. Bir evliliğin dharmaya uygun olabilmesi için kadının eş olarak kocasını her daim mutlu etmesi ve diğer kadınlara gidişini önlemek için her türlü yola başvurusu gerekmektedir. Bahsi geçen bu kadınların fahişeler olabileceği ve fahişelerin sosyal yaşamda kabul gördüğü bilinmektedir. Yazıtlar bu fahişelerin alışlagelmiş uygulamaların bir parçası olduğunu doğrulamaktadır. Dharma kadının sadakatini ve eve bağlılığını gösterse de Kāma (zevk) terimi üzerinde yoğunlaşan faaliyetler erkek için zevke ulaşmanın yollarını tam olarak kapatmamış gibi görünmektedir. 'Kāma'nın işlevi ekseninde bakıldığında kadının bir eşse de bir fahişeyse de erkeği memnun ve mutlu etmek dışında başka bir yolu yoktur (Biardeau, 1989, ss. 46-49). Hinduizmin kadını ötekileştiren diğer unsurları ele alındığında Kim Knott'a göre bunlardan bir tanesi de mens olan bir kadının kirli olarak görülmesidir. Eğer bir Brahmin regl olan bir kadına dokunursa yıkanması gerekmektedir. Hinduizm'in kutsal metinlerinden olan *Manu Yasaları*'nda kadınlar zayıf olarak doğarlar ve doğduklarında babalarının, yetişkinliklerinde kocalarının ve kocalarının yokluğunda ise oğullarının korumasında olmalıdırlar. Kadın erkeğe saygı göstermeli, göstermediği durumlarda da güç kullanılarak kontrol edilmelidir. Eşini hiçbir koşulda terk etmemeli ve dul kaldığında yeniden evlenmemelidir (Knott, 1998, ss. 105-106). Önceki bölümde değinilen Hint metinleri içerisinde *Vedalar*'dan başlanarak detaylı bir şekilde ele alınan kadın meselesi Hinduizm ile doğrudan alakalıdır. Çünkü Hinduizm'de bu eserler kutsal olarak kabul edilmiştir. Özetlemek gerekirse; Hinduizm kadını arka plana iterek, erkeğin yararına olan zihniyetin benimsendiği bir dini inanç sistemidir. Ataerkilliğin yüceltildiği, erkeğin gücünün artmasına yönelik yaptırımlara sahip olan bu dinde kadın söz sahibi olamamıştır. Kız çocuğuna sahip olmak bir utanç iken, erkek çocuğa sahip olmak neşe ve övünç kaynağı haline gelmiştir. Kadınlar cinsiyetleri sebebiyle maruz kaldıkları durumları engelleyemeyerek kural koyucu iktidara boyun eğmek zorunda kalmışlardır.

Hint kültürüne şekil veren ve toplumsal anlamda kadının konumunu etkileyen bir başka din de Buddhizm'dir. Rita M. Gross'a göre Buddha olarak bilinen Siddharta Gautama'nın öğretilerine dayanan bu din, ilk birkaç yüzyıl boyunca kadınlara yönelik anlayışlı tutumlarıyla bilinmekteydi. Buddha, dünya zevklerinden vazgeçen kadınlarla rahibelerden oluşan bir düzen başlatmıştır. Rahibe kadınlardan oluşan bir tarikatın

kurulması Buddhizm'in ilk dönemlerinde kadınların dini hayatta aktif bir rol oynadığını göstermektedir. Ancak öte yandan, kadınlar tarikata katılmak için Buddha'nın sekiz kuralını kabul etmek zorundalardı. Bunlardan ilki, en kıdemli rahibenin bile en yeni rütbeye sahip olan keşişe (erkek) itaat etmesi gerektiğini emretmekteydi. Bu kısım iki cinsiyet arasında yapılan ayrımı gözler önüne serse de Buddhizm'in ilk dönemleri kadınlar için oldukça iyi seçeneklere sahipti. Terk edilmiş, dul, evli, çocukları ölmüş daha çok çeşitli yaşamları olan kadınlar ev yaşamını geride bırakarak bir seçenek olarak bu rahibe topluluklarına katılmışlardır. Bazısı için gerçekten bir kaçış, bazısı için de özgür bir hayatın kapılarını açarak önceki hayatın koyduğu engellerden kurtuluş olarak yorumlanmıştır. Yazdıkları şiirler, kayıt altında tuttukları defterlerle isimlerini duyuran bu kadınlar başarılı oldukları için de bu din sayesinde övgü toplayabilmişlerdir. Ancak Buddhizm'in ilk dönemlerinde yüceltilen kadınların durumu beş yüz yıl sonra Buddhizm'de bir hareket olarak gelişen Mahāyāna ile değişmiştir. Manastırcılık faaliyeti popüler olarak sürdürülmeye çalışılsa da, bu prensip kadınların erkeklerin çekmediği birçok yüke maruz kaldıklarını ve bu yükün hafifletilmesi gerektiğini savunarak kadınların sosyal alanlardaki görev ve sorumluluklarını azaltıp onları toplumdan soyutlamayı başarmıştır (Gross, 2001, ss. 205-212). Diana Y. Paul'a göre Buddha'nın da savunduğu bir yargı olan dharmanın sürdürülmesinin gereği olarak kadınların tarikata kabul edilmesinin toplumun en önemli birimi olan aileyi parçalayacağı görüşüne Buddhizm'in geç dönemlerinde daha çok odaklanılmıştır. Sebebi bilinmeksizin rahibelerin hayatı *Mahāyāna Sūtra* geleneğinde ya da geleneğe ait felsefi yazılarda iyi bir şekilde yer almamıştır. Rahibeler, Buddhist toplulukların önemli bir parçası olarak görülmemeye başlanmıştır. Savunulan görüşe göre kadınların ev hayatından ayrılmaları dharmanın gereklerini yerine getirememelerine yol açacaktır (Paul, 1985, ss. 80-84). Dharmayı takip etmeyen ve manastır hayatını tercih edip evini ve ailesini bırakan kadınların eleştirilerek ataerkil yapının en çok önemseddiği ve kadını hapsettiği birim olan ailenin tehlike altında olduğu savunulmuştur. Bu düşünceye sığınarak kadının geç de olsa sahip olduğu özgürlüğe tahammül edilememiştir. Erilliğin bir güç unsuru olmaktan çıkmasına ve ev hayatından uzaklaşan kadınlara müdahalenin zor olmasına tepki olarak dharmaya başvurulması ataerkil yapıya sahip olan Hint toplumu için çok da şaşırtıcı bir yol olmamıştır.

Destanda toplumsal yapıya yön veren durum ve kavramlar incelendiğinde ‘cinsiyet’ ve ‘toplumsal cinsiyet’ terimlerini ele almak mümkündür. Ann Oakley’e göre cinsiyet farklılıklarındaki temel konu biyolojidir. Cinsiyet biyolojik bir terim iken, toplumsal cinsiyet psikolojik, sosyolojik ve kültürel bir terimdir (Oakley, 1972, s. 158). Dişi ve erkeğin biyolojik açıdan farklılığı cinsiyet kavramıyla açıklanan doğal bir oluşum sürecini kapsamaktadır. Bedenin fiziki yapıda erkekte penis ve kadında vajina olarak ayrışması olağan bir durumu yansıtırken, erkeğe ve kadına olması gerekenin cinsiyet ile bağdaştırılarak sonradan öğretilmesi toplumsal yapının hegemonik olarak oluşturduğu toplumsal cinsiyet kavramı ile ilgilidir. Toplumsal cinsiyet kavramsal ve ideolojik zeminde toplumdaki bireylere kadın ya da erkek olmalarına bağlı olarak çeşitli roller, görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Kadın bedeni ve erkek bedeni, artık kişilere ait olmaktan çıkmış ve toplumsal bir meseleye dönüşmüştür. Cinsiyeti temelde toplumsal müdahaleye açık hale getiren şey iktidar olmuştur. İktidar, R.W. Connell’e göre bu gücü elinde tutabilmek için şiddet, savaş ve silahlar gibi yöntemlere başvurma noktasında özgürdür. Savaşın ve savaş tekniklerinin de toplumlarda çoğunlukla erkekler tarafından bilinmesi tesadüf değildir. Bir örgütlenme biçimi olarak iktidar, fiziksel ve psikolojik şiddet unsurlarını toplumu dize getirmek için kullanabilir. Toplumsal yapının en küçük birimi olan aileden başlayarak toplumdaki en büyük yapıya kadar her alanda denetimi elinde bulunduran iktidar bir durumu dayatma, idealleri tanımlama ve açıklama, ahlaki yapıyı kendi isteğine göre yorumlama gibi pek çok işleve sahiptir. Dolayısıyla iktidarın toplum üzerinde egemen bir güç olarak yönlendirici olduğu söylenebilir (Connell, 1998, s. 165).

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımında kültür ve iktidar gibi güç unsurları toplumsal cinsiyet rollerinin bireylerin cinsel tercihlerini belirlemesi konusunda etkilidir. Zehra Y. Dökmen’e göre:

Birey, biyolojik olarak kadın ya da erkek olabilir; birey toplumsal cinsiyet olarak geleneksel olan ya da olmayan rolleri benimseyebilir; birey cinsel obje olarak karşı cinsiyetten ya da kendi cinsiyetinden bireyleri tercih edebilir. Bunlar birbiriyle çoğu kez örtüşürler, ama hepsinin aynı anda olması ya da birini bilince diğerlerinin de doğru olarak tahmin edilmesi mümkün olmayabilir. (Dökmen, 2010, s. 22)

Yani biyolojik cinsiyet olarak kadın olan bir birey karşı cins olan erkekten hoşlanmayabilir ya da erkeğe karşı cinsel bir çekim hissetmeyebilir. Aynı şekilde biyolojik cinsiyeti erkek olan bir birey cinsel ve dürtüsel olarak kadından hoşlanmayabilir. Ancak toplumsal cinsiyet kavramının bireylere yüklediği sorumluluklardan birisi de birey biyolojik olarak hangi cinsiyete sahip ise cinsel tercihi tam zıttı olan cinsiyete yönelik olmalıdır. Toplumsal cinsiyet için tek gerçek biyolojik cinsiyet ve onun bireylere yükledikleridir. Yönelimler, cinsel arzu, istekler ve tercihler toplumsal cinsiyetin görmezden geldiği konulardır. Öyle ki iktidar ve toplumu yönlendiren çeşitli aygıtlar tarafından çizilen bu çerçevenin dışına çıkılmaz, çıkmaya çalışan, farklı fikirde olan ve fikrini yaşamaya çalışanlar toplum tarafından yadırganır, yargılanır, dışlanır hatta gerekirse cezalandırılır. Kadınlar ve erkekler cinsiyet olarak biyolojik temelde ayrıştıkları gibi toplumsal cinsiyet tabanında da bir ayrıma uğrarlar. Dökmen'e göre: *"Biyolojik cinsiyet farklılıkları öğrenilmemiş, doğuştan getirilen özellikler bakımından kadınlarla erkekler arasında gözlenen farklılıklardır. Toplumsal cinsiyet farklılıkları ise öğrenilen, sosyalleşme sürecinde kazanılan özellikler bakımından insanlar arasında gözlenen farklılıklardır. Toplumsal cinsiyet farklılıkları, bireyden bireye, kültürden kültüre bazı değişimler gösterir"* (s. 25). Toplumsal cinsiyetin en önemli sürdürücülerinden birisi de toplumsal rollerdir. Bireylere yüklenen roller ile onlardan bu rolleri üstlenirken aynı zamanda benimsemeleri de istenmektedir. Bu yolla toplumsal cinsiyet farklılıkları topluma aşılaraq kabul görmüş bir gerçeklik boyutu kazanmış olur.

Hint kültüründe 'rol' kavramının oluşum ve gelişimine zemin hazırlayan sosyolojik süreçler ana hatlarıyla yukarıda bahsedilenler çerçevesinde değerlendirilebilir. Sürece kültürün homojen bir yapıda olmaması ve coğrafya itibarıyla etkileşime açık olması gibi pek çok varyant eklendiğinde söz edilen toplumsal yapının bütün özelliklerinin saf bir yapıda aktarılmadığının düşünülme ihtimali olmasına rağmen, günümüze ulaşmış eserlerden yola çıkıldığında Hindistan'da toplumsal rol kavramının zengin bir kültürel birikimin eseri olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Destanların da ait oldukları kültürleri yansıttıkları ve toplum zemini hakkında bilgiler içerdiği görüşünden yola çıkarak *Rāmāyaṇa*'daki sosyal yapı ele alındığında bahsedilen 'rol'lere örnekler verilebilir. Destandaki ana kadın karakterlerden olan Sītā, doğumundan evlilik sürecine kadarki dönemde 'kız çocuğu rolü' ile aktarılmıştır. Her ne kadar destanda evlilik vaktine kadarki

dönemden detaylarla bahsedilmese de, babasının en iyi yay geren ve ok atana kızını vereceğini ve bunu bir yarışmayla yapacağını halka duyurması esnasındaki tavır ve davranışları Sītā'ya yüklediği kız çocuk rolüyle alakalıdır. Ataerkil toplumlarda kız çocuğu evlenene kadarki süreçte babasının sözünden çıkmaz ve onun uygun gördüğü bir damat adayı ile evlendirilir. Evlenene kadar otoritede baba figürü yer alırken, evlendikten sonra görevler damada aktarılır. Bu gelenek ataerkil toplumlar için kabul görmüş bir pazarlık olarak değerlendirilebilir. Kız çocuklarına karşı çıkma ya da sorgulama hakkı verilmez. Rol kavramının tanımında önceden de bahsedildiği üzere bu durum herkes tarafından olması gereken olarak yorumlanır. Sītā'nın evlilik oyununa karşı çıkmaması ve babasının belirlediği damat adayı ile evlenmesi erkek egemen Hint toplumunun Sītā'ya yüklediği kız çocuk rolündendir. Ayrıca Sītā bu evlilikte yalnız değildir. Canaka'nın diğer kızı, Sītā'nın kardeşi olan Ūrmilā, Rāma'nın kardeşi Lakshmaṇa ile, Sītā'nın kuzeni Māṇḍavī de Rāma'nın diğer erkek kardeşi Bharata ile, Māṇḍavī'nin kız kardeşi Śrutakīrti de Daśaratha oğlu Satrugna ile evlendirilmiştir. Bu karakterler de evliliklere herhangi bir itirazda bulunmamışlardır. Kız çocuğu rollerini üstlenerek baba figürlerine boyun eğmişlerdir. Ataerkillik değişmemiş ancak egemen erkek figürler kendi içlerinde yer değiştirmişlerdir. Kız çocuğuna yüklenen korunmaya muhtaç zihniyetin bir parçası olarak evlenmeden önce babaları tarafından muhafaza edilen kız çocukları, evlenince eşlerin korumaları altına alınmıştır.

Destandaki öne çıkan kadınlık rollerinden bir tanesi de 'annelik rolü' dür. Annelik temelde biyolojik bir süreç ile birleşen besleme ve büyütme içgüdüleriyle ilerleyen ve sevgiyle psikolojik boyuta taşınan bir olgunun adıdır. Terimsel olarak annelik, anne ve bebek arasında kurulan bağı temsil eder ve insanlar için üreme zincirinin doğal bir parçasını oluşturur. İnsanların yerleşik hayata geçmesiyle uygarlıkların ortaya çıkışı her alanda farklılaşmayı ve değişimi getirdiği gibi sosyal düzenin korunması adına bazı kuralları da beraberinde getirmiştir. Bu kurallar ve normlar zaman içerisinde kültüre yayılarak ait olduğu medeniyetin bir parçası olmuştur. Önceleri yalnızca doğal ve biyolojik bir olgu adı olan annelik, kültürlerin inşasıyla değişime uğramıştır. Her kültür anneliğe farklı görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Her ne kadar kültürden kültüre farklılıklar olsa da temelde bütün ataerkil toplumlar için belirli özelliklere sahiptir. Oluşum süreci itibarıyla her iki cinsiyetin de katkılarıyla meydana gelen bebek, erkek egemen toplumlarda annenin sorumluluğundadır. Doğumundan bakımına bütün

ihtiyaçlar anne tarafından karşılanır. Bu tarz toplumlarda annelik rolü bir nevi tam zamanlı bakıcılık ile eşleşen bir kavramdır. Ayrıca erilliğın otorite olarak hüküm sürdüğü toplumlarda kadınların çocuk sahibi olmayı isteyip istemedikleri de sorgulanmaz. Kadının doğurganlığı meselesi toplumsal bir beklentiye dönüşür. Kadın bedeni ve bedeniyle ilgili olan bu müdahale ideolojik bir cinsiyet çatışmasının sonucu olarak eril iktidar tarafından bir dayatmaya dönüşmüştür. Kadının anneliğine müdahale kadar önemli olan bir diğerk husus da kadının doğurduğu çocuğun cinsiyetidir. Kız çocuğı doğuran kadınlar ile erkek çocuğı doğuran kadınlar aynı muameleyi görmezler. Erkek egemen toplumlar için soyun devamının erkek çocuktan sağlanacağı düşüncesi, kız çocuk sahibi olan kadınların değersizleşmesine yol açarken erkek çocuk sahibi olanların yüceltilmelerine neden olmuştur. Bu sebeple ataerkinin gazabına uğramak istemeyen kadınların nihai amacı bir erkek çocuk dünyaya getirmektir. Bu durum kadının kendi cinsiyetine yabancılaşmasına neden olmuştur. Hatta bir süre sonra bu ideolojik zihniyetin bir sonucu olarak erkek çocuk sahibi olan kadınlar güce yaklaştıklarını ve takdir gördüklerini hissettikleri için çocuklarını iktidara ulaşma noktasında bir basamak olarak görmeye başlamışlardır. Bu noktada destandaki anneler incelendiğinde kral Daşaratha'nın üçüncü ve en genç eşi olan Kaikeyi ele alınabilir. Kaikeyi iktidara ulaşmak için Rāma'nın tahta çıkmasını engellemiş ve kendi oğlu Bharata'nın tahta çıkmasını sağlamıştır. Bir kadın olarak Kaikeyi ataerkil normlar çerçevesinde oluşan annelik rolüne sığınarak güce sahip olma ve toplumu yönetme yetkisinin oğlu Bharata'da olmasını istemiştir. Ataerkil toplumlarda kadının güce yakınlık açısından erkek çocuklarını bir şans olarak görmeleri olumsuz olarak yorumlanabileceğı gibi bu istekteki arka planın da değerdendirilmesi gerekmektedir. Toplumsal fikirlerin inşasında toplumun bütün bireyleri iktidara ve gücü elinde bulunduran kişilere söz sahibi olmaları noktasında sempatik bir yaklaşım besleyebilmektedirler. Bu gücün ve otoritenin sahibi erkekler olduğundan kadınların kendi yaşamlarını garantiye alma istekleri yadırganacak bir durum olmaktan çıkmaktadır. Kadının bu iktidar arzusu ihtiras ve hırs olarak yorumlanabileceğı gibi erkek tarafından kasıtlı olarak oluşturulan toplumsal zihniyette kazananların hep kendi cinsiyetlerinden olması, kadını erkek çocuk yoluyla bu yönetime ortak olma düşüncesine itmiş olabilir. Burada hissiyat hırs ve ihtirasın ötesinde egemen güce yakınlıkla kadının toplumsal konforunu ve statüsünü korumayı amaçlaması da olabilir.

Ataerkil toplumlarda annelik rolleri incelendiğinde biyolojik süreçlerin dışında, kadının anneliğine yönelik her türlü toplumsal beklenti ve dayatmaları içerdiği noktasına değinilmişti. Kültürel yollarla inşa edilen bu rol kadının fedakarlığının, çabasının, çocuğu olduğunda gösterdiği özverinin artırılmasına yönelik tutumları içermektedir. Oluşum sürecinde kadın ve erkeğin beraberliğini gerektiren bu olgu, yüklenen annelik rolü ile doğumdan sonra kadını yalnızlaştırmaya yönelik olmuştur. Özellikle de kız çocuğu doğumlarında bu durum daha da artmış ve kadının benlik algısını sorgulamasına neden olmuştur. Destanda Sītā örneğine bakıldığında; Rāvaṇa tarafından kaçırılmasının ardından ormanda inziva yaşamına tutsak edilmesi esnasında ikiz erkek çocuklarına hamile olan Sītā çocuklarına tek başına bakıp onları büyütmek zorunda kalırken baba Rāma yanında değildir. Bütün sorumluluğu taşımak zorunda kalan Sītā'nın çocuklarını yalnız büyütmekten başka şansı yoktur. Destanın ilerleyen bölümlerinde ikiz erkek çocukların bir halk toplantısında Rāma'nın hikâyesini ezbere okuması üzerine kimlikleri ortaya çıkar. Oğullarının varlığını öğrendikten sonra, tekrar ateşe yürümesini ve ardından kendisini kabul edeceğini söyleyen Rāma bu kez Sītā tarafından reddedilir. Destandaki hikâyenin bu kısmına bakıldığında Rāma kendisinden ayrı büyütülen çocuklardan çok hala ataerkil toplumun önyargıları ile ilgilenmektedir. Çocukların büyüdüğü evrelere şahitlik edememek ve onların büyütülme sorumluluğunun hepsinin Sītā'da olması gibi durumlar Rāma tarafından önemsenmemiştir. Çocuk doğurmanın biyolojik olduğu kadar psikolojik süreçleri de gerektirdiği, Sītā'nın bu eylemi yalnız başına sürdürmesinin anne olarak kendisinde yol açtığı bunalımlar destanda yer almamıştır. Hatta süreç olarak uzun yıllar alan bu görev destanda birkaç satır ile ifade edilmiştir. Destandaki odak noktası ataerkil gerçeklikten dolayı bakım ve büyütmede sorumlu olan birinci kişinin zaten anne olarak görülmesidir. Babanın da bu süreçte anne kadar görev ve sorumluluğa sahip olduğu fikri erkek egemen toplum tarafından kabul edilebilir bir düşünce değildir. Bu sebeple Sītā'nın yalnızlığı önemsenmez. Kadın olarak Sītā annelik rolünü üstlenmek zorunda bırakılmıştır. Ayrıca, Rāma'nın erkek çocuklarını öğrendikten sonra Sītā'ya kendisine dönmeyi teklif etmesi de akıllara 'çocuklar kız olsaydı da aynı teklifi yapar mıydı?' sorusunu getirmektedir.

Ataerkil toplumlarda kadına yüklenen annelik rolü içerisinde sessizliği ve boyun eğmeyi de barındırır. Kadın bazı koşul ve durumlarda ne kadar rahatsız olursa olsun bununla ilgili şikayette bulunmaz ve kabullenir. Bu durum yani sessizliğin kendisi de bir direniş

sayılabileceği gibi, değişikliğe yol açamamanın verdiği bir hüznün olarak da yorumlanabilir. Erkek egemen toplumlarda kadınların ötekileştirilmesi ve itaat etmesi gereken varlıklar olarak görülmesi kültürel yapıya öylesine nüfuz etmiş bir anlayıştır ki aksinin olmasına ya da kadının aksini düşünmesine müsaade edilmemiştir. Durumu değiştirmeye yönelik adım atan kadınların cezalandırılmaları da caydırıcı başka bir etken olmuştur. Sonuç olarak bazı kadınlar annelik rolünü beklentiye uygun şekilde oynayarak sessizliğe bürünmüşlerdir. Destandaki sessiz anneye verilecek en güzel örnek kral Daşaratha'nın ilk ve yaşça en büyük eşi olan Kausalyā'dır. Rāma'nın tahta çıkma töreni için hazırlıklar yapıldığı esnada Kaikeyī'nin kendi oğlu Bharata'yı tahta çıkarmak için Daşaratha'yı ikna etmesi ve üstelik Rāma'nın fiziken ülkede bulunması tehlikesinin önüne geçmek için on dört yıllık sürgüne gönderilmesini istemesi kral tarafından kabul edildiğinde anne Kausalyā duruma tepki göstermez. Bu kabullenişin çeşitli nedenleri olabilir. Bunlardan ilki durumun kral tarafından onaylandığını duyup değiştirilemeyeceğini düşünmesi ve eril otoritenin emirlerine itaat edip sessiz kalması olabilir. Bir diğer neden ise direnişini ve kabullenmeyi sessizlikle ifade etmesi olabilir. Burada bahsedilen sessizlik aslında bir başkaldırı niteliğinde düşünülebilir. Her iki annenin de durumu değerlendirildiğinde ataerkil yapı birinin isteğini kabul ederken diğerini yok saymış ve haksızlığa uğratmıştır. Bu durum kadınların kendi içlerinde birbirlerine karşı yabancılaştırıldıklarının bir göstergesidir. Kadınların hemcinslerine karşı besleyeceği bütün negatif hisler eril otoriter toplumlardaki erkekler için bir hazza dönüştüğünden aslında istenilen bir durumdur. Çünkü kadınlar bir arada ve güven içerisinde olduklarında aralarındaki iş birliği gelişir ve karşıt görüşlerini dile getirme noktasında sesleri çıkabilir. Güçleri de aynı oranda artacağı için erkekler için büyük tehlike arz ederler. Kaikeyī ve Kausalyā'nın anne olarak yaşadıklarını da bu pencereden yorumlamak mümkündür.

Ataerkil toplumlarda kadına yüklenen rollerden bir tanesi de eş rolüdür. Kız çocuğu rolünde baba figürüne bağlı olan kadın, otoritenin şekil değiştirmesiyle bu kez de kocasına emanet edilmiştir. 'Emanet' kavramı adı altında erkek egemen toplumlar kadınları birey olarak kendi sorumluluğunu alabilme yetkisi olmayan ve kendisini koruyamayan varlıklar olarak görmektedirler. Dolayısıyla evlendiğinde himayesinin adı değişen kadına eş rolüyle yeni sorumluluklar ve roller yüklenir. Eş rolü, toplumun eş olarak kadından beklediklerini ifade eder. Bu rol daha fazla fedakarlık ve daha az beklenti

gerektirir. Kadından ev işleriyle meşgul olması, erkeğe her anlamda hizmet etmesi ve ona her daim itaat etmesi beklenir. İtiraz etme ve kocasının sözünden çıkma gibi eylemler toplum tarafından hoş karşılanmadığı gibi hem eş hem de toplum tarafından bir şekilde cezalandırılır. Ataerkil düzenin hakimiyet kurduğu toplumlarda kültürün taşıyıcısı olan efsaneler, mitler, destanlar ve halk hikayeleri eşlerinin sözünü dinlemeyen kadınların başına gelen kötü olaylarla doludur. O toplumlarda yetişen kadınların da çocukluk anlarından itibaren duydukları bu tarz hikayeler bilinçaltı yoluyla zihinlerine işlendiği için, onlar tarafından olması gerekenin itaat etmek olduğu zannedilmektedir. Aksini yapanların başına gelenler bir sonrakiler için örnek teşkil etmektedir. Toplumdan dışlanma ve bazı durumlarda şiddete maruz kalma gibi soyut ve somut yaptırımlar kural ve normların dışına çıkmaya cesaret edebilecek kadınlar için caydırıcı olmuştur. *Rāmāyaṇa* Destanı'ndaki eş rolü üstlenen kadın karakterlere bakıldığında Anasūyā bunlardan birisidir. Eşi Atri ile Çitrakūṭa ormanında inzivaya çekilen ve orman sürgünleri esnasında Sītā ve Rāma'yı misafir eden Anasūyā bu ziyaret esnasında Sītā'ya birtakım öğütlerde bulunur. Kadının eşini bir tanrı gibi görmesi, eş ne yaparsa yapsın kabullenici olması gerektiğiyle alakalı tavsiyeler verir. Anasūyā'nın bu söylemleri ataerkil Hint toplumunun kadından bir eş olarak beklentilerini yansıtmaktadır. Anasūyā toplumun beklentilerini karşılayan, eril egemen toplum inşasına katkı sağlayan ve birey olarak kadını değersizleştiren bir karakter olarak hemcinslerini yönlendirmeye çalışmıştır. Aslında karaktere geniş çerçeveden bakıldığında başka türlü bir yorum da yapılabilir. Anasūyā, toplumun kadından istediği ve beklediği ne varsa yapmış ve bilinçli olarak bu tavsiyelerde bulunmuş olabilir. Aksini yapan kadınların başına gelenlerden haberdar olduğu için Sītā'yı korumak adına da bu tarz söylemlerde bulunmuş olabilir. Dolayısıyla Anasūyā'nın boyun eğen tarafta olması farkında olmadığı anlamına da gelmeyebilir. Söyledikleri, erkek egemen topluma karşı verilen savaşın yorgunluğuyla hissettiği boşunalık duygusunun yansımaları da olabilir. Ya da tam tersi, kadını toplumdan ötekileştirme sürecinin bir parçası olarak oluşturulan algı operasyonu başarılı olmuş ve kadınlar bu durumu olması gereken olarak görmüşlerdir. Destanda eş rolünü üstlenen kadınlardan bir tanesi de Rāvaṇa'nın eşlerinden olan Maṇḍodarī'dir. Maṇḍodarī, Rāvaṇa'nın ölümü üzerine onun cenazesinin başında ağıt yakar. Bu esnada Rāvaṇa'ya evinde yeterince çok kadın olduğu ve neden Sītā'da ısrarcı olduğuyula alakalı sitem eder. Buradaki sözlerden anlaşıldığı üzere toplumsal yapı erkeğin çok eşliliğini

desteklemektedir. *Rāmāyaṇa*’daki toplum erkeğin çok eşliliğini normalleştirirken, *Ahalyā*’nın eşi kılığına giren tanrı *İndra* ile beraber olması sonucu eşi *Gautama* tarafından taşa çevrilmesi kadın için böyle bir durumun kabul edilmediğini göstermektedir. Ayrıca *Maṇḍodarī*, *Rāvaṇa*’nın *Rāma* ile verdiği savaşta evlatlarını kaybeder. Eş olarak *Rāvaṇa*’nın verdiği karar bir vahşetle sonuçlanmış olur. *Rāvaṇa* karısı *Maṇḍodarī*’yi dinlemediği için ölümüyle yüzleşmiştir. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere koca istediğini yapma noktasında karısı ile işbirliği yapmaz ve bireysel isteğini ön planda tutar. Burada kadın akıl danışılan, sözüne saygı gösterilen değil düşünceleri önemsenmeyen ve eş olarak yalnız bırakıldır. Eş rolünün bir gereği olarak kocası ve isteklerinin sonucunu sabırla bekler. Kadın, eş olarak birlikteliği önemserken erkeğin önemseydiği şey sadece kişisel tercihleridir. Destanda aynı durumu yaşayan bir başka karakter de *Tārā*’dır. *Bālī*’nin eşi olan *Tārā* ona *Rāma* ile savaşmamasını söyler. Ancak eşini ikna edemez ve sonucunda yalnız kalır. *Tārā*, *Rāma*’nın *Bālī*’yi öldürmesi üzerine *Bālī*’nin erkek kardeşi *Sugrīva*’nın ikinci eşi olur. Toplumsal yapı için erkeğin çok eşliliği sorun teşkil etmediğinden bu durum da tuhaf karşılanmaz. Ataerkil toplumlarda kadının susturulması ve sessizleştirilmesi istenen bir durumdur. Destanda *Rāma*’nın sürgüne gönderilmesine itiraz etmeyen *Kausalyā* eş rolü üzerinden değerlendirildiğinde, nihai karar *Daśaratha*’nın olduğu için karşı çıkmamış olabileceği de söylenebilir. Toplumsal beklenti kadının kabullenışı ve sessizliğidir. Destanda *Bharata*’nın eşi olan *Māṇḍavī*, *Śatrughna* ile evlenen *Śrutakīrti* ve *Lakshmaṇa* ile evlenen *Ūrmilā* hakkında evli oldukları dışında bir bilgi yoktur. Kadınların eş olarak sessizleştirilmesi ve bu kadınlarla ilgili detaylı bilginin elde edilemeyişi de eril otoritenin yönettiği algı operasyonlarından sayılabilir. Destandaki *Sītā* karakteri eş rolü penceresinden değerlendirilebilen bir başka karakterdir. *Sītā*, eşi *Rāma* on dört yıllığına orman sürgününe gönderilmeye karar verildiğinde kocasını sarayda beklemek istemez. Kadının yerinin kocasının yanı olduğunu dile getiren *Sītā*, üzerindeki güzel kıyafet ve mücevherlerin hepsini çıkararak münzevi kıyafetleri giyer ve sürgünde *Rāma*’ya eşlik eder. Eş olarak kocasını yalnız bırakmayan *Sītā* gördüğü hayatı geride bırakarak fedakarlıkta bulunur. Dolayısıyla eş rolünün gereğini yapmış olur.

Kadınlık rollerinin bir diğeri de kız kardeş rolüdür. Destanda bu rol, *Rāvaṇa*’nın kardeşi *Śūrpaṇakhā* ile ele alınabilir. *Śūrpaṇakhā* ilk olarak destanda sürgünde olan *Rāma* ve *Lakshmaṇa*’nın orman yolculuğunda ortaya çıkar. *Rāma*’yı çok beğenen ve onunla evlenmek isteyen *Śūrpaṇakhā*, *Rāma* tarafından reddedilir. Kendisinin bir karısı olduğunu

ancak kardeşi Lakhmana'nın evlilik özlemi çektiğini söyleyerek Şūrpaṇakhā'yı reddeder. Lakshmaṇa ise Rākshasīnin burun ve kulaklarını keser. İntikamını almak isteyen Şūrpaṇakhā bu yolda kadın olarak yalnızdır. Kadın olarak yalnız başına kaldığında erkeklerin aşağılama, dışlama ve şiddetine maruz kalan Şūrpaṇakhā önce erkek kuzeni Khara'dan sonrasında ise ağabeyi Rāvaṇa'dan yardım ister. Kız kardeş olarak korunmaya muhtaç olan Şūrpaṇakhā'nın imdadına ağabeyi yetişir. Yalnız olduğunda savunmasız olarak görülen Şūrpaṇakhā, ağabeyi sayesinde bu yalnızlıktan kurtulur. Erkek egemen toplumlarda kız çocuk evlenmeden önce baba ve babanın olmadığı yerlerde ağabey korumasındadır. Erillik otoriter bir hiyerarşik yapıyla vücut bulmuştur. Öyle ki destanda yalnızken ciddiye alınmayan Şūrpaṇakhā ağabeyi Rāvaṇa'ya haber vererek destanın gidişatını önemli ölçüde etkilemeyi başarmış ve savaşın çıkmasına yol açmıştır. Şūrpaṇakhā gördüğü muamelenin hesabını sormak adına bu yola başvurmuştur ancak sonrasında durum erkeklerin egemenlik yarışı haline gelmiştir. Şūrpaṇakhā'nın intikam isteği, Rāma ve Rāvaṇa'nın güç gösterisi halini almıştır. Destandaki Şūrpaṇakhā örneğinden yola çıkarak kadınların evli olmadığı durumlarda korunmak için ağabey ya da babaya ihtiyaç duydukları, erkek bireyler olmaksızın değersizleştirildikleri ve ciddiye alınmadıkları sonucuna varılabilir. Kız kardeş rolüyle intikamını alabilmek için ağabeyine ihtiyaç duyan Şūrpaṇakhā'nın gücü toplumdaki diğer erkeklerle yetmemektedir. Kadın olarak yalnız kaldığında güçsüz olduğu hissettirilen Şūrpaṇakhā bu rol ile değer görmenin ve hesap sormanın bir yolunu aramıştır.

3.3. Karakterlerin Feminist Eleştirel Yöntemle Değerlendirilmesi/İncelenmesi

Mitler, efsaneler ve destanlarda yer alan karakterlerden bazılarının kişileştirildiği, bazılarının ilahlaştırıldığı ve olağanüstü özelliklere sahip olduğu bilinmektedir. Bu edebi türlerdeki karakterlerin toplumda yer alan farklı karakterdeki insanları yansıttığı görüşü ortaya atılabilir. Bu görüşten hareketle tezdeki birincil kaynak olan *Rāmāyaṇa* Destanı'ndaki dişi karakterler insan olup olmamasına bakılmaksızın feminist çerçevede değerlendirilecektir. Karakterler, başlarından geçen olaylar ve onların toplumsal konumları feminist teori süzgecinden geçirilecek ve klasik metin kategorisinde yer alan bu destana yeni bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılacaktır.

3.3.1. Karakterlerin Psikanalitik Feminizme Göre İncelenmesi

Psikanalitik feminizm isminden de anlaşıldığı üzere psikanalitik yaklaşımın feminist yorum ile bulunduğu bir teoridir. Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud ile başlayan süreç postmodernist yaklaşımlarla feminist çerçevede yeni bakış açılarını kucaklamıştır. Temelde Freud'un düşünceleriyle şekillenen psikanalitik kuram Jacques Lacan, Dorothy Dinnerstein, Nancy Chodorow, Karen Horney gibi psikanalistlerle devam etmiştir. Başlangıçta Freud'un yorum ve analizlerine odaklanan psikanalitik feminizm ondan sonra gelen ve onu eleştiren psikanalistlerin bakış açılarıyla gelişim göstermiştir. Bu sebeple zaman içerisinde uğradığı değişimler göz önünde bulundurulduğunda *Rāmāyaṇa* Destanı'ndaki kadın karakterler ve onların yaşadıkları psikanalitik feminizm ile değerlendirildiğinde farklı psikanalistlerin yaklaşımlarına başvurulacaktır.

Öncelikle Ahalyā karakterini psikanalitik feminizm ile ele almak gerekirse Sigmund Freud'un 'id, ego ve süperegö' adını verdiği üç kavrama değinmek gerekmektedir. Zihnin katmanları olarak sayılan bu kavramlardan id, hayvani duygular ve zevk temelli içgüdüleri, süperegö toplumsal değer yargılarını ve ahlakı, ego ise id ve süperegö arasındaki dengenin kurulmasını sağlayan ve 'id'in isteklerinin süperegö zemininde değerlendirilerek mümkün olup olmayacağını belirleyen kavrama verilen addır. Destanda Ahalyā'yı bir şekilde kılık değiştirerek kandıran Tanrı İndra, kişisel haz ve isteklerine yenik düşerek evli olduğunu bildiği halde onunla birlikte olur. Burada dürtülerinin yani 'id'in kurbanı olan İndra evli bir kadın ile beraber olarak toplumsal ahlaki yapıya yani süperegöya karşı gelmiştir. İstekleri ve toplumsal beklentilerle aradaki dengeyi kuramayan İndra Freudyen yaklaşıma göre 'ego'dan eksik bir şekilde hareket etmiştir. Freud'un üzerinde durduğu bir diğer kavram da 'Oidipal Kompleks' adını verdiği kavramdır. Oidipal Kompleks (Nasio, 2005) erkek çocuğun annesine aşık olarak babasından kurtulmak istemesi, kız çocuğunun ise babasına aşık olarak annesinden kurtulmak istemesine dayanan, çocuklarda dört yaşından itibaren gelişen yetişkine özgü cinsel bir arzudur. Bu komplekste çocuk, ebeveynlerini arzu nesneleri olarak görerek fantezilerine dahil eder. Çocuktaki bu cinsel haz, anne ve babanın birlikte ve partner olduğu gerçeğinin algılanmasıyla yerini karşıt cinsiyetten olan ebeveyn tarafından cezalandırılma korkusuna bırakır. Oidipal kriz adı verilen bu durum erotik haz ile korku arasındaki dayanılmaz çatışmaya verilen addır. Bu çatışma erkek çocukta iğdiş edilme

korkusunu doğurur. Fallusunu korumak isteyen çocuk fantezi ve kaygılarını bastırır ve nihayetinde ebeveynlerini cinsel partner olarak görmekten vazgeçer. Bu durum çocuğun ahlaki duygusunu yani süperegosunu geliştirir (s. 1-2). Ahalyā'nın hikâyesinde eşi Gautama süperegoyu temsil etmektedir. Aynı zamanda baba ve otorite kavramlarının temsili olan süperego ataerkil bir korkuyu sembolize eder. Gautama'nın hikâyesinin sonunda İndra'yı erkeklik organını kaybedeceği konusunda lanetlemesi Freud'un iğdiş edilme korkusuyla eşleşir. Eril otoritenin temsili olan süperego İndra'yı ceza olarak erkeklik organından ayırma noktasında tehdit eder. Gautama'nın Ahalyā'ya verdiği ceza onun taşta çevrilmesidir. Burada psikanalitik açıdan yapılacak yorum kadının taşta çevrilmesi insani olan bütün özelliklerinin elinden alınması dolayısıyla cinsel hazdan da mahrum bırakılmasıdır. Bu durum klitorisın duyarsızlaştırılması ve kadının zevkten uzaklaştırılması anlamına gelmektedir. Kadına verilen bu ceza psikanalitik yaklaşıma göre; erkekte olan iğdiş edilme korkusunun kadında doğuştan penisin olmamasına bağlı olarak süperegonun denetiminden korkmamasından kaynaklanmaktadır.

“Kadınlar babanın kurallarına direnmeye devam ettikçe sözümona süperegonun uygarlaştırıcı kuvvetlerine erkeklerden daha az itaat ederler. Neticede, ahlaken aşağı olmalarının sebebi, kız çocukların penis eksikliğine kadar götürülebilir. Kız çocukların iğdiş edileceklerinden endişelenmelerine gerek olmadığından, kalpleri akıllarınca yönetilen, kurallara boyun eğen itaatkârlara dönüşmeye oğlanlar kadar hevesli değildirler.” (Tong & Botts, 2021, ss. 240-241)

Destanda psikanalitik açıdan incelenebilecek kadın karakterler arasında Ayomukhī ve Şūrpaṇakhā da vardır. Karakterleri Freud'un psikanalitik yaklaşımına göre değerlendirmek gerekirse yaşadıkları yerlerden başlamak mümkündür. Öncelikle bu iki kadın medeniyetten uzak bir alan olan ormanda yaşamaktadır. Uygarlığın sembolü şehirler iken, uygarlıktan yoksunluğun mekanı el değmemiş doğadır. Freud, ataerkil düzenin oluşumunun ilkelikten medeniyete geçiş olduğunu savunur. Bu durumda Freud'un ilkelik olarak bahsettiği özünde bozulmamış doğa ile eşleşmektedir. Burada dolaylı olarak ataerkinin tanımını yaparak erkek egemenliğini açıklayan Freud kadın ve kadına ait olanları ilkel ve medeniyet yoksunu olarak tanımlamıştır. Daha önce hikâyelerinden detaylıca bahsedilen Ayomukhī ve Şūrpaṇakhā'nın başına gelenler kısaca hatırlatıldığında; bu iki kadın da cinsel arzu ve isteklerinden açıkça bahsetmişler ve Lakshmaṇa tarafından fiziksel bir şiddete maruz kalmışlardı. Kadınların ortak özelliği

şehir hayatından uzak, yaşam yeri olarak kendilerine ormanı seçmeleri idi. Freud'un bakış açısına göre Ayodhyā gibi görkemli bir şehirden gelen Rāma ve Lakshmaṇa ilkelikten uzak, medeniyetin var olduğu dolayısıyla da ataerkinin hüküm sürdüğü bir yerden gelmektedirler. Öte yandan karşılaştıkları kadınlar ormanda yaşamaktadırlar. Bu sebeple ormanların ataerkil denetimden yoksun olması onların yaşadığı yeri Freud'a göre ilkel hale getirmiştir. Bu yaklaşım tarzı esasen eril hegemonyayı yüceltmış ve kadını ötekileştirmiştir. Erilliğin baş gösterdiği yerlerin medenileşeceğini iddia eden Freud'un kuramı iki cinsiyet arasında düalistik bir bakış açısı yaratma niyeti içerdiği için özünde ataerkil zihniyet odaklıdır. Öte yandan erkeği medeniyet ile kurgularken, kadını ilkelliğe tutsak etmesi erkeğin kadına karşı hiyerarşik bir üstünlüğe sahip olduğu görüşüne ayna tutmuştur. Destandan seçilen bu iki karakter Freud'a göre ilkelliğin temsili iken, Rāma ve onlara şiddet uygulayan Lakshmaṇa medeniyet timsalidir. Bu yaklaşım tarzı Freud'un 'libido' kavramına göre de ele alınabilir. Jo Nash'a göre; libido psikanalitik psikolojide kullanılan bir terimdir. İnsan organizmasının temel cinsel enerjisini ya bir içgüdü ya da dürtü ile açıklamak için kullanılan bir kavramdır. Freud'a göre bu kavram dikkatimizi çeken nesnelere doğru akan, ona ilgi kazandıran cinsel bir kaynaktır. Libido, fantezi ya da gerçek farketmeksizin bir nesneyle psişik bir ilişki kurar. Freud aynı zamanda libidonun yaratıcı bir etkinliğe yönlendirildiğinde uygarlığın kaynağı olduğunu da savunur. Yani bireyler cinsel arzu ve isteklerini doyuramadıklarında bu isteklerden uzaklaşıp toplumsal gelişime katkı sağlayarak enerjilerini bu yönde geliştirebilirler (Nash, 2009, s. 518). Freud, libido konusunda erkeğin libidosunu uygar amaçlara harcadığını ve medeniyetleşme sürecine katkı sağladığını savunurken, kadının libidosunu ise kıskançlığa harcadığını ileri sürer. Şūrpaṇakhā'nın Rāma'nın kendisini eş olarak almasını isterken Sītā'yı kıskanması buna örnek verilebilir. Şūrpaṇakhā:

Ey insanların en iyisi, bu sevgi dolu gözleri sana çevirdiğimde, sende seçilmiş aşkı ve efendimi görüyorum. Ben muhteşem bir kudrete sahibim; hayal gücüm nereye götürürse oraya uçarım. Zavallı, şekilsiz Sītā'yı bırak, ben senin daha değerli gelinin olmayı kabul ediyorum. Güzelliğime bak ve onun gibi bir eşense benimle bir araya gelmeyi tercih et. Oradaki o kötü huylu kadını yiyeceğim ve kardeşin de onunla aynı kaderi paylaşacak. Ama gel sevgilim, ormanlık evimizin her yerinde benimle birlikte dolaş, her çeşit koruyu benimle beraber ara ve her dağ zirvesine benimle beraber bak. (Griffith, 2008, ss. 883-884)

sözleriyle Freud'un kadınların libidosu ile ilgili söylemine katkıda bulunmuş olur.

Şürpañakhā ve Ayomukhī 'nevroz' açısından da ele alınabilir. Freud'a göre ruhsal kökenli bir hastalık olarak adlandırılan ve bireyin gerçeklikle bağlantıyı kuramadığı durumlarında ortaya çıktığını iddia ettiği nevroz, Karen Horney'e göre gelişimsel sürecin bir parçasıdır. Gelişimin bir parçası olarak gördüğü nevroz, aynı zamanda insanı olumlu gelişim noktasında zayıflatan, ondaki yaşam enerjisinin boşuna harcanmasına yol açması sebebiyle Horney'e göre talihsiz bir süreçtir. Freud'un nevrozun altında yatan sebeplerin insanların içgüdüsel duygu ve eğilimleri olduğu görüşünün aksine Horney kaynağın kültürel kökenli olduğunu savunur. Bireylerin sosyal varlıklar olduğu görüşünden yola çıkarak sergiledikleri davranışların temelde yalnızca içgüdüye dayandırılmayacağını belirterek onların yaşadıkları çevreden bağımsız olarak düşünölemeyeceklerini ifade eder. Dolayısıyla birey-toplum, aile-ebeveyn ilişkisinin insan davranışlarını açıklamada önemine vurgu yapar. Horney (Horney, 1991), nevrotik davranışların sebebinin bireyin zihninde oluşan 'temel kaygı' kavramından kaynaklandığını ileri sürer. Birey bu kaygıyı anlamlandıramadığı ve zihinsel olarak ondan kurtulamadığı için çeşitli davranış tutumları geliştirir. Karen'in teorisinde bu tutumlar üç şekilde ifade edilir; 1. İnsanlara yönelme, 2. İnsanlara karşı olma, 3. İnsanlardan uzaklaşma. Nevrotik bireyler bu yollara başvurarak içsel çatışmalarını çözmeyi umut ederler. Ancak bu çatışmalar giderek yerini yeni sorunlara bırakır ve sonunda bireyi umutsuzluğa sürükler. Ancak ruhsal nevrotik problemi bilmek ve bunun farkında olmak kişiliğin çözümlenmesine ve dolayısıyla bireysel gelişime katkıda bulunur (s. 15). Bu tutumlardan insanlara yönelme boyun eğmecî insan tipi olarak ifade edilir. Bu eğilimde olan kişi; “[b]elirgin bir sevecenlik ve onaylanma ihtiyacı ve bir “eşe” yönelik— yani, “bütün yaşam beklentilerini onun için yerine getirecek ve iyiye ya da kötüye bütün sorumluluğu üstlenecek, başarılı kullanımı en önemli konu olan” bir arkadaş, sevgili, koca ya da karıya— duyulan özel bir ihtiyaç sergiler” (s. 40). Bu tipteki kişilerin kaygı sebebi güvenlik ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu ihtiyacı kendi başlarına sağlayamayınca çevrelerinde bunu sağlayacağından emin olduğu kişilere yönelirler. İnsanlara karşı olma olarak isimlendirdiği tutumu Horney saldırgan tip olarak nitelemiştir.

Tıpkı uysal tipin insanların ‘iyi, hoş’ oldukları inancına sıkı sıkıya sarılma ve tersinin kanıtlarıyla sürekli şaşırtılması gibi saldırgan tip de herkesin düşman olduğuna inanır ve böyle olmadıklarını kabul etmeyi reddeder. Onun için yaşam, amansız bir kavgadır ve

cephe gerisini şeytan tutmuştur. [...] Saldırgan tipte herşey güçlü olmaya, güç kazanmaya ya da en azından böyle gözükmeye yöneltilir. (s. 51)

Son olarak insanlardan uzaklaşma davranışı gösteren bireyler insanlara karşı genel bir yabancılaşma tutumu içerisindedir.

Sık sık coşkusal yalıtıma (insanlardan uzaklaşmaya) özgü olarak değerlendirilen bir başka tipik özellik de kendine yabancılaşma, yani coşkusal deneyimlerdeki körelme, bireyin ne olduğuna, neden nefret ettiğine, neyi küçümsediğine, ne umduğuna, neden korktuğuna, neye içerlediğine, inandığına ilişkin bir belirsizliktir. [...] Belirleyici olan, bu insanların kendileriyle başkaları arasında coşkusal bir uzaklık koymaya duydukları içsel ihtiyaçtır. [...] Çevrelerine, içine hiç kimsenin giremeyeceği bir tür büyülü bir çember çizerler. (s. 60)

Horney'in bu kişilik tiplerini, Şūrpaṇakhā ve Ayomukhī'ye göre yorumlamak mümkündür. Bu iki kadın Lakshmaṇa'ya olan duygu ve hislerini açıkça dile getirmişler ve ona karşı bir yönelimde bulunmuşlardır. Lakshmaṇa'dan kendilerine eş olmasını istemeleri ve ona kolayca yaklaşmaları onların 'insanlara yönelme' kategorisinde olduklarını gösterir. Bu kategorideki bireyler karşıdaki kişilerin iyi niyetli olduğuna inanırlar ve sonunda tam tersi ile karşılaşır. Ayomukhī ve Şūrpaṇakhā'nın sevgi dolu niyetlerine rağmen Lakshmaṇa'nın onlara saldırması da bu tanımlamayla eşleşmektedir. Kadınların ilgi beklentisi ve sevilme ihtiyaçları sonucundaki yönelimleri hüsrarla sonuçlanmıştır. Bu olaydaki Lakshmaṇa ise 'saldırgan tip' olarak yorumlanabilir. Bu kategorideki nevroitik bireyler karşılarına çıkan herkesi düşman olarak nitelendirirler ve güçlü görünmeye güç göstermeye eğilimlidirler. Lakshmaṇa'nın kendisine olumlu hislerle gelen kadınlara şiddet göstermesi ve pozitif duygulardan yoksun oluşu Horney'e göre onu saldırgan tip yapmaktadır. Ayrıca Şūrpaṇakhā ve Ayomukhī'nin bu tutumları göz önünde bulundurulduğunda Horney'in değerlendirmesinden faydalanılabilir. Temel kaygıyı yaşayan bireylerin yetiştikleri çevre bu kaygının temel nedeni olabilmektedir. Kadınların da genel manada insanlardan uzak yaşamaları ve habitatlarının orman olması onlarda bu yönelme ihtiyacını beslemiş olabilir. Dolayısıyla temel kaygının gelişmesi bu kadınların taşıdıkları kültürel yapının bireysel gelişimlerdeki izleriyle muhtemel ilişkilidir.

Anasūyā karakterini psikanalitik feminizm açısından incelemek gerekirse karakterin Freud'un süperego kavramıyla eşleştiği söylenebilir. Toplumsal beklentileri ve kamunun sesini temsil eden süperego ahlaki normları önemseyen bir kavramdır. Benliğin toplumun yasalarına göre işleyen tarafını temsil eder. Anasūyā'nın Sītā'ya iyi bir kadın ve eş olmanın gereklerini anlatması kültürün beklentilerini karşılamaya çalışan bir karakter olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Anasūyā, Freud'un kadınların haz ve duygunun peşinde koşup süperegoya erkeklerden daha az direnç gösterdikleri görüşünü çürütmektedir. Tam tersi, Anasūyā babadan gelen ataerkil kodları benimsemiş ve destekleyicisi olmuştur. Karakter, Karen Horney'in nevrotik kişilik tutumlarına göre yorumlanırsa insanlara yönelme yani uysal tip olduğu görülmektedir. Hem eşi Atri'ye olan bağlılığı hem de kendisinin onay aldığı davranış şekillerini hemcinsine iletmesi, toplumun kendisinden beklediği bir kişiliğe bürünmesi takdir edilme ve sevilme ihtiyacından gelmektedir. Bu özellikleriyle de uysal tipin niteliklerini taşımaktadır.

Psikanalitik kuramın feminist çerçeveden ele alınabilmesi için psikanalizmin kurucusu Freud'un kuram ve kavramlarına geniş bir çerçeveden bakmak yerinde olacaktır. Freud'un psikoloji bilimine katkıda bulunduğu ve döneminden bu yana pek çok alanı etkilediği bir kuramı da 'topografik kişilik kuramı'dır. Topografik kuram kişilerde meydana gelen davranışlar ve bu davranışların altından yatan sebepleri açıklamaya çalışan bir kuramdır. Kuram kendi içerisinde bilinç, bilinç öncesi/önbilinç ve bilinç dışı kavramlarına odaklanmaktadır. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ne göre kavramların tanımına bakmak gerekirse; bilinç: "1. İnsanın kendisini ve çevresini tanıma yeteneği, şuur. 2. Algı ve bilgilerin zihinde duru ve aydınlık olarak izlenme süreci". Bilinçaltı: "Bilinç dışı olmakla birlikte kapsamında bulunan şeylerin istenildiği zaman bilince çağrılabilirdiği zihin bölgesi; şuuraltı" anlamlarına gelmektedir (Türk Dil Kurumu Sözlüğü, 2024). David Matsumoto'ya göre kavramların Psikoloji Sözlüğü'ndeki anlamlarına bakılırsa; bilinç ya da bilinçlilik: "Kişisel, öznel deneyim olgusu. Deneyim duygusaldır, hatırlanır veya doğası gereği hayal edilir ve öznel durumunda veya yönlerinde değişiklikler yaratacak şekilde çevre ve fizyolojik durumlarla etkileşime girer" (Matsumoto, 2009, s. 128). Bilinç öncesi: "1. Psikanalizde, kişinin telefon numarası veya annesinin adı gibi, şu anda bilinçli olmayan ancak kolaylıkla bilince çağrılabilen düşünceler, duygular veya anılar. 2. Şu anda bilinçte olmayan ancak kolaylıkla bilince çağrılabilen materyaller ya da anılarla ilgili olan" (ss. 395-396). Bilinçaltı: "Bilinçaltında veya dışında, düşüncede

veya düşünenin bilgisi dışında başka zihinsel süreçlerde meydana gelen” anlamlarına gelmektedir (s. 525). Freud bireylerde doğuştan geldiğine inandığı iki eğilim söz konusu olduğunu savunur. Bunlardan ilki cinsellik, diğeri ise saldırganlıktır. Bu eğilimler toplumsal akışta ayıplandığı için Freud’a göre bilinçaltına itilirler. Bu istek ve eğilimlerin bilinçaltına gönderilmesi kişide tarifi mümkün olmayan bir huzursuzluk ve rahatsızlık hissi yaratmaktadır. Bireyler bilinçaltına attıkları bu duygulardan habersizlerdir ve bunlar psikanalitik yaklaşıma göre çeşitli yollarla dışa vurulur. Önenemez cinsel arzu ve istekler, korkular, ahlak dışı dürtüler, rüyalar, dil sürçmeleri vb. yollarla bilinçdışında kendilerine yol ararlar. Ancak bireyler sosyal hayatlarının devamlılığı adına bu dürtüleri bastırma eğilimi gösterirler. Ne kadar bastırma eğilimi gösterilse de bu duygular Freud’a göre bir şekilde dışa vurulmaktadır. Destandaki Kaikeyī’yi Freud’un topografik kişilik kuramına göre yorumlamak gerekirse; Mantharā’nın sözleriyle Kaikeyī’de güce sahip olma ile alakalı bir bilinç ortaya çıktığı söylenebilir. Kaikeyī’nin bilinçaltında güçten uzaklaşma ya da ondan mahrum kalmayla ilgili bir korkunun varlığı söz konusudur. Bu korku Kaikeyī’nin bilinçaltında kendisine yer edinmiş ve Mantharā’nın konuşmasıyla bilinç düzeyine çağırılmıştır. Korkunun Kaikeyī’nin bilincine çağırıldığı, bu durumu engellemek için histerik bir yolla harekete geçmesinden anlaşılmaktadır. Bilinçaltında güçten uzak kalma, iktidara yakın olamama ve gücün bölünmesine katlanamama gibi korkulara sahip olan Kaikeyī, oğlu Bharata’nın tahta geçmesi için elinden geleni yapmıştır. Bu istek topografik kuramla ilişkilendirilen id, ego ve süperegoya göre yorumlanırsa bilinçaltından geldiği düşünülür. Bu isteğin cinsellik ya da saldırganlıkla alakası olmadığı yorumuna karşılık olarak bir görüş belirtilecek olursa; o dönemki toplumsal yapı kadının istek ve beklentilerini önemsememektedir. Hatta bu istek ve beklentilerin toplumsal alanlarda açıkça dile getirilmesi Hint toplumunun kadına yüklediği dharma kavramına aykırıdır. Dolayısıyla kadın isteklerini Freudyan bakış açısına göre bastırmak zorunda kalmıştır. Toplumsal olarak kadından beklenen otoriter yapıya boyun eğmesi yani süperegoya koşulsuz itaattir. Ancak Kaikeyī bu olay ile otorite/baba figürünün temsili olan kral Daśaratha’nın isteğine karşı çıkmıştır. Bu durum Freud’un başka kavramlarıyla da açıklanabilir. Freud kadınlarda erkeklik organı penisten yoksun oluşu ‘penis kıskançlığı’ kavramıyla açıklar. Erkek cinsel organı penisten yoksun olma kadında kıskançlık duygusunu harekete geçirir. Freud’a göre kadının penise duyduğu özlem onda çocuk doğurma işi ile giderilir. Yani Freudyan bakış açısına göre

kadının çocuk doğurması erkeklik organını elde etmenin somut halidir. Eğer Kaikeyī bu açıdan değerlendirilirse penise sahip olmanın getirdiği otoritenin başına geçme ve güç sahibi olma olayını kıskanmıştır. Kendisi toplumsal bakış açısından dolayı başa geçemeyeceği için dünyaya getirdiği erkek çocuk ile bu gücü elde etmeye çalışmıştır. Freudyen analizde Kaikeyī'nin Bharata'yı doğurması penis kıskançlığının bir göstergesidir. Ancak psikanalitik feminizm açısından bakıldığında Freud'un bu yaklaşımı oldukça eril cinsiyet odaklıdır. Freud kadınların erkekleri kıskandığını öne sürerek tam tersi duygunun olabileceği ihtimalini atlamıştır. Savunduğu bilinçaltı kavramı ve bu kavramın içindeki olumsuz duygular yalnızca kadınlara ait değildir. Dolayısıyla aynı kıskançlığı Karen Horney'in de karşıt görüş olarak savunduğu 'rahim kıskançlığı' ile erkekler de yapıyor olabilir. Kadının doğası gereği doğurgan olması erkeklerin onları kıskanmasına yol açabilir. Bu sebeple Kaikeyī'deki otoriteye yakınlığı psikanalitik açıdan yalnızca penis kıskançlığı ile değerlendirmek ilkel bir yaklaşımdır. Ek olarak; Kaikeyī, Freud'un libido kavramına göre değerlendirilecek olursa; kadının libidosunu kıskançlığa harcadığı görüşüyle eşleşmektedir. Buradaki kıskançlık Kausalyā'nın oğlu Rāma'nın tahta geçirilecek oluşudur. Kaikeyī bu durumu sindiremez ve önlemek için Daśaratha'yla konuşarak elinden geleni yapar. Burada Kaikeyī enerjisini Freud'un yaklaşımına göre kıskançlığa harcamıştır.

Destandaki bir diğer kadın karakter Diti ve başından geçenlere psikanalitik açıdan bakmak gerekirse Freud ve Horney'in kavramlarına göre yorumlanabilir. Diti'nin Tanrı İndra'yı öldürebilecek kadar güçlü bir oğul isteyerek dua etmesi Freud'a göre penis kıskançlığının bir yansımasıdır. Kadın, erkek cinsel organından yoksunluğuna dair kıskançlığını çocuk doğurma arzusu ile somutlaştırmıştır. İndra'nın ise Diti'nin rahmini parçalaması ve hayvani bir şiddet duygusuyla hareket etmesi kastrasyon/iğdiş edilme korkusunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir. İndra, 'id'in isteklerine karşı koyamaz ve bunu Diti'ye saldırısıyla nesnelleştirir. İndra'nın Diti'nin kendisine rakip bir erkek çocuğu doğuracağı ve sonunda kendisini öldüreceği korkusu, bilinçaltındaki otoriter baba figürünün (burada otoriter figür gücü eline geçirecek olan çocuktur) fallusu hadım etmesine duyduğu endişeden kaynaklanmaktadır. Erkeklik organını tehlikede gören İndra bilinçaltından getirdiği bu korkuyu Diti'ye saldırarak bilinç düzeyine çıkarmıştır. Burada bahsedilen fallus Freud'a göre gerçek anlamda erkek cinsel organı olmayabilir. Erkek olmanın getirdiği güç ve iktidar gibi kavramlar da fallusun temsilidir.

Bu anlamda İndra, doğacak olan bu erkek çocuğun sahip olabileceği güçten ve kendisinin başında olduğu iktidarın ele geçirilmesinden de korku duymuştur. Öte yandan, Freud'un bakış açısına göre Diti'nin erkek çocuk doğurma isteği penis kıskançlığı olarak yorumlansa da, İndra'nın Diti'nin rahmini parçalayıp oradaki çocuğa zarar vermesi Horney'in rahim kıskançlığı kavramı ile açıklanabilir. Diti, İndra'nın kendisindeki gücü çocuk sahibi olarak alabilme şansına sahiptir. Erkek olarak İndra'nın böyle bir güce ve biyolojik yatkınlığa sahip olmaması onda kadının rahmine karşı bir kıskançlık doğurmuştur. Bu kıskançlığını da Diti'ye saldırarak yansıtan İndra, Horney'in nevrotik davranış tutumlarındaki saldırgan tip ile eşleşmektedir. Bu kişilik özelliğine sahip olan bireyler güvenlik ihtiyaçları sağlanmadığında şiddet eğilimi gösterirler. Bu kişilere göre kendilerinden başka güvenilecek kimse yoktur. İndra da güvenlik alanını tehlikede görerek Diti ve rahmindeki çocuğa şiddet uyguladığı için Horney'in saldırgan tip kavramına örnektir.

Destandaki en önemli kadın karakterlerden olan Sītā ve yaşadıkları da psikanalitik feminist yaklaşımla analiz edilebilir. Öncelikle doğum şekli olarak bir anneden yoksun olarak anlatılan Sītā, Karen Horney'e göre yorumlanabilir. Horney, Freud'un baba, babanın iğdiş etme korkusu kavramlarının aksine anneye odaklanması gerektiğini savunmuştur. Kişiliğin gelişiminde anne ve babanın birlikte etkisi olduğu kadar, annenin eksikliği ya da yokluğu da etkilidir. Sītā'nın ilerde oluşturduğu kadın profilinde fark edilen eksik ya da gizli yönler yaşamındaki anne figürünün yokluğundan kaynaklanabilmektedir. Karakterin birçok feminist yaklaşımda uysal olarak değerlendirilmesinin bir sebebi de annenin olmayışı ve otorite olarak her daim babanın hayatında yer alışı olabilir. Destanda Sītā'ya dair eleştiriler temelde doğduğu anda güven duygusunu aşıl原因 annenin eksikliği sebebiyle oluşan güvensizlik hissiyatından kaynaklı olabilir. Ayrıca Sītā'nın evlendirilme şekline itiraz etmeyişi Horney'in uysal tip kavramına, Freud'un da süperegosa uygunluğu ile alakalıdır. Horney'in uysal tip tanımında bu kişilerin güvenlik ihtiyacını karşılamak için bir eş, bir arkadaş vb. kişiye bağımlı olmaları ve toplumsal düzene genel manada uymaları gibi özellikler vardır. Sītā bu bağlamda babasının kendisi için eş seçme oyununa itiraz etmeyerek uysal tip kategorisine dahil olmuştur. Kaçırıldıktan sonra sadakatine Rāma tarafından güvenilmeyen Sītā, iffetliliğini kanıtlamak için ateşe yürümüştür. Bu durum da yine Freud'un süpereggo kavramıyla açıklanabilir. Sītā bu davranışı ile toplumsal beklentileri

karşılamaya çalışmış ve ahlaki olarak toplum zemininde kendini temize çıkarmak istemiştir. Duygu düşüncelerini ve hayal kırıklığını bir kenara bırakan Sītā kendisinden çok eril otoriter toplumu, Freudyen bakış açısıyla babanın isteklerini göz önünde bulundurmuştur. Freud'un psikanalizine göre kaçırılışının ardından ormana sürgün edildiğinde ikiz erkek çocuklara hamile oluşu onun penis kıskançlığıyla alakalıdır. Otorite tarafından cezalandırılan Sītā, bu yapıyı aynı zamanda kıskanarak kendince intikam almak istemiş olabilir. Bu da kadının çocuk sahibi olarak bu kıskançlığı nesnelleştirdiği bir üretim faaliyeti olduğu için Sītā'daki penis kıskançlığı dürtüsünün bir sonucu olarak yorumlanabilir.

İlk değerlendirmede uysal tip kategorisinde ele alınabileceği ifade edilen Sītā'nın bazı durumlarda eril otoriteye itiraz ettiği düşünüldüğünde durum değişebilmektedir. Örneğin; Rāma'nın sürgüne gidişinde kendisinin de onunla gelmek isteme konusundaki ısrarcı tavrı, Rāma'ya boyun eğmeyişi ve çocuklardan haberdar olduktan sonra Rāma'nın bir kez daha ateşe yürüme isteğini reddetmesi, karakterin otorite temsiline karşı çıktığını göstermektedir. Bu anlamda Sītā'nın bilinçaltındaki istek ve beklentilerinin itiraz ve karşı çıkışlarla bilinç düzeyine yükseldiği söylenebilir. Bilinçaltında baba, babanın kuralları ve temsiline itaati mantıklı bulmayan Sītā, bu düşüncelerini Hint toplumunun kadından beklentilerini dayattığı dharma altında gizlemeye çalışmıştır. Ancak bilinçaltında farkında olmadan gizlenen bu hislerin bireyleri bir şekilde rahatsız edip bazı yollarla dışa vurduğu bilinmektedir. Sītā'nın bazı durumlarda otoriteye uyumlu davranıp bazı durumlarda da ona isyan etmesi gibi ikircikli tutumlarının sebebi bilinçaltında bu otoriter yapıyı desteklememesinden kaynaklı olabilir. Freud'a göre bilinçaltı ile açıklanabilen bu durum, Karen Horney'e göre kültür ve nevroz bağlantısı ile değerlendirilebilir. Horney kişiliğin oluşumunda biyolojik süreçlerden çok kültürel kodların etkili olduğu görüşünü savunmaktadır. Hint kültürünün erkek otorite merkezli ve kadını arka planda tutan bir kültür olması sebebiyle Sītā, içinde bulunduğu toplumsal yapının kadına yüklediği rolleri tamamen sahiplenmediği gibi yaşadığı kültürden de dışlanmak istememiştir. Başından geçen olaylarla psikolojik bir karamsarlık ya da baş edememe durumu (nevroz) geliştiren Sītā benliğinde kültürün getirdiği bazı bakış açılarını kabullenememiştir. İçinde bulunduğu kültür, nevrotik kişilik tutumlarının zaman zaman değişmesine sebebiyet vermiştir. Otoriteye baş kaldırdığı durumlarda uysal tip kategorisinden çıkarak saldırgan olmasa da bir şekilde 'insanlara karşı olma' ve hayatının sonundaki istek olarak toprağın

kendisini tekrar içine almasını dilemesi de ‘insanlardan uzaklaşma’ kategorilerine girer. Dolayısıyla Sītā’nın karakterindeki bu değişimler Horney’e göre yaşadığı kültürel çevrenin cinsiyet üzerindeki etkilerinden kaynaklanmaktadır. Kadına itaatkarlığı öğütleyen toplum erkeğe dilediği kadar özgürlük alanı tanımıştır. Kültürün böylesi düalistik bakış açısı içerdiği bir yerde Sītā’nın tavırlarının tutarsız olması da kaçınılmazdır.

Psikanalitik feminist açıdan Sītā’nın çocuk sahibi olma ve onlara bakma noktasında tek başına kalışı Nancy Chodorow’un bakış açısına göre değerlendirilebilir. Chodorow (Tong & Botts, 2021), toplumda var olan kız çocuk erkek çocuk ayrımının kültürel kodlarla aktarımının ancak ikili ebeveynlik sistemi ile ortadan kalkacağını savunur.

Eğer çocuklar hem anneleri hem de babaları tarafından yetiştirilirse, oğlan çocuklar ve kız çocuklar birleştirme ve ayırma, başkalarıyla ilişkilerine değer verme ve özerkliklerinden gurur duymakta eşit derecede kabiliyetli olarak büyüyeceklerdir. [...] Son olarak, ikili ebeveynlikle büyüyen çocuklar artık evi kadınların alanı ve işyerini erkeklerin alanı olarak görmeyeceklerdir. Tam tersine, tüm insanların vakitlerinin bir bölümünü dış dünyada çalışarak ve gerisini aileleri ve arkadaşlarıyla evde geçirmeleri gerektiğini düşünerek büyüyeceklerdir. (ss. 249-250)

Chodorow’un düşüncesine göre Rāma’nın Sītā’yı sürgüne gönderip iki çocuğu büyütmeye noktasında onu yalnız bırakması, toplumda standartlaşmış kadın ve erkek ayrımının sürdürülmesine yol açmıştır. İkiz çocuklar baba figürünün eksikliğiyle anne tarafından büyütüldüğü için Chodorow’un savunduğu ikili ebeveynlik sisteminden mahrum kalmışlardır. Yıldız Ecevit’e göre:

Chodorow, cinsiyete dayalı kişiliğin ailelerin psikodinamiği içinde biçimlendiği tezini savunur. Cinsiyete dayalı kişilik özellikleri -erkeklerde bağımsızlık ve rasyonel davranış; kadınlarda ise bağlılık ve duygusal yoğunluk- insanları toplum ve ekonomi içindeki rollerine hazırlamaktadır. Erkeğin öyle kişilik özellikleri vardır ki onu kapitalist üretim dünyasına hazırlar; kadının kişisel özellikleri ise ona yeniden üretim dünyasında bir yer açar, özellikle de onu anneliğin yeniden üretimine yöneltir. (Ecevit, 2011, s. 20)

Bu bakış açısından Sītā değerlendirildiğinde kendisi de anne eksikliğiyle büyüdüğü için babanın kurallarına tabi olarak yetişmiştir. Anneden yoksunluk Sītā’yı erkek egemen zihniyete çoğu durumda itaate sevk etmiştir. Büyürken gözlemleyebildiği toplumsal yapı erkek merkezli olmuş ve Sītā kadının bu yapıdaki yerini ev içi, eve ait olan, erkeğe

koşulsuz hizmet ve itaat çerçevesinde algılamıştır. Dolayısıyla emreden, toplumsal düzene yön veren bir erkek cinsiyeti ve öte yandan ötekileştirilen, ezilen ve boyun eğen kadın cinsiyeti mevcuttur. Böylesi cinsiyet temelli bir toplumun elinde büyüyen Sītā ve aynı kaderi bir şekilde yaşayan çocukları için ebeveynlerden yoksunluk onlarda düalistik bir kadın erkek ayrımının gelişmesine yol açmıştır. Chodorow’a göre bu keskin ayrımın bir noktada kırılabilmesi erkeğin kadını, kadının erkeği anlayabilmesi ve toplumsal iş bölümünün cinsiyetsizleştirilmesi için çocuğun anne ve baba her iki ebeveynle ortak şekilde büyütülmesi gerekmektedir.

Sītā psikanalitik açıdan Fransız psikanalist Jacques Lacan’ın kuramına göre de ele alınabilir. Tong ve Botts’a göre; Lacan kuramını oluştururken yapısalcı antropolog Claude Lèvi-Strauss’dan etkilenmiştir. Lacan’a göre bir çocuğun sembolik düzene dahil olabilmesi için üç evreden geçmesi gerekir. ‘İmgesel’ olarak adlandırılan birinci evrede bebek annesini ve kendisini bir bütün olarak görür. İkinci evre ‘ayna evresi’ olarak adlandırılır. Bu evrede bebek annenin bakışının aynadaki imgesinin kendi gerçek benliği olduğunu düşünür. Yani bebek kendisini görmeden önce annesinin gözünden yorumlar. Bu evre Lacan’ın psikanalizminde bebekte ömür boyu sürecektir olan ‘ben’ ve ‘öteki’ kavramlarının oluştuğu evredir. Bu evreyle bebek annenin bedeninden ayrı bir benliğe sahip olduğunu kavrar ve Lacan’a göre yıkıcı bir evredir. Üçüncü ve ‘oidipal evre’de bebek anneden uzaklaşarak bir olgunlaşma dönemine girer. Anneyi öteki olarak gören bebek yavaş yavaş dil yoluyla anneden kopar. Lacan’a göre psikoseksüel gelişim erkek ve kız çocukları için farklı işler. Oidipal evrede erkek çocukları dilin temsili olan babayla bir özdeşim kurar, fakat kız çocukları biyolojisi gereği babayla bu bağı kuramaz. Neticede bu özdeşimden yoksun kalan kız çocuk sembolik düzeni ve düzenin getirilerini kabullenemez. Kız çocuğu babanın yasasına dâhil olan kelimeye hakim olamaz ve kendisini ifade edemez. Bu durum kız çocuklarının sembolik düzenden dışlandığı, bu düzene zorla sokulduğu ya da kelime kullanımı yetersiz olduğu için bu evrede ve sonrasında sessiz kaldığı görüşlerini ortaya çıkarır (Tong & Botts, 2021, ss. 258-260). Lacan’ın ayna evresi Freud’un kavramlarıyla eşleştirilirse ‘ego’ ‘id’den ayrılarak kendi özerkliğini oluşturur. Bu durum aynı zamanda bebekte bilinçaltının da oluştuğu aşamadır. Doğduğu anda yalnızca ‘id’den oluşan bebek, sonrasında ego ayrımına, ardından da süperegoya sahip olur (Bakır, 2008, ss. 24-25). Sītā’nın Lacan’ın ayna evresine göre değerlendirilmesi noktasına gelinirse öncelikle annesiz büyüyen Sītā ilk iki evreden de

yoksundur. Son evre Sītā'ya göre değerlendirildiğinde bu sembolik evrenin sahibi kültür ve otoritenin temsili olan babadır. Burada bahsedilen baba, evliliğe kadar gerçek manada baba iken evlendikten sonra kocayı temsil etmektedir. Kız çocuklarının oidipal evreyi anlamlandıramadığı gerçeğinden yola çıkarak Sītā'nın babanın isteklerine boyun eğdiği dönemler kız çocuklarının babanın egemenliğinde olan dili yeterince kullanamayıp suskun kalmasıyla açıklanabilir. Ancak itiraz ettiği durumlar ise bu düzene zorla sokulmasıyla ilgilidir. Lacan'ın kuramındaki ben ve öteki kavramlarını bebeklikte kendisi ve annesinin gözündeki yansıma olarak ayıran erkek çocuk, ilerde bu kavramları kadın ve erkek olarak ayırmaya başlar. Benliği kendisiyle ötekiliği kadınla eşleştirir. Destanda bu durum erkek karakterlerin neredeyse hepsi tarafından yapılmıştır. Sītā özelinde ele alınacak olursa eril zihniyetin temsilcisi ve babanın yasalarının koruyucusu olan Rāma, Sītā'yı sadakatsizlikle suçladığında ona söz hakkı tanımaz. Sītā iffetli olduğunu dil ve kelimeler yoluyla açıklayamaz. Sītā sembolik evrede susturulmuş bir kadın olarak çaresizdir. Toplum önünde Rāma'nın benliğiyle ötekileştirilmiştir. Bu ötekileştirme Rāma'nın onu ormana sürgün edişiyle de somut hale gelir. Lacan'ın bu teorisi psikanalitik feminist açıdan değerlendirildiğinde kadın ötekiliğine zemin hazırlayan bir yöne sahiptir. Ayrıca kız çocuklarının sembolik/oidipal evreye geçemedikleri ya da zorla sokuldukları görüşü eril otoriteyi güçlendirmekten başka bir işe yaramaz. Dile ve babanın kurallarına sahip olacakların nihayetinde erkekler olacağını ifade etmesi kadınlara söz hakkı verilmemesi ya da onların kendilerini ifade etme noktasında erkeklere nazaran zayıf kalacakları gibi düşünceler, cinsiyet temelli toplumsal bir yapı inşasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla kuram eril mekanizmanın işleyişine şöyle ya da böyle hizmet etmektedir.

Destandaki Tātakā karakteri ve başından geçenler psikanalitik feminist açıdan ele alınabilir. Öncelikle Tātakā ve oğlu azizlerin en iyisi olan Agastya'yı taciz ederler. Bu durum Freud'un savunduğu insanlarda doğuştan gelen cinsellik ve saldırganlık dürtülerinin var olduğu görüşüyle örtüşmektedir. Tātakā ve oğlu bu eylemiyle 'id'in arzu ve isteklerine karşı çıkamamış ve ilksel dürtüleriyle hareket etmişlerdir. Burada bireylerden beklenen bu dürtülerin bastırılmasıyken açıkça eyleme dökülmesi ahlaki bir polis görevinde olan süperegonun denetimine aykırıdır. Toplumsal kuralları, ahlaki değer yargıları ve normları temsil eden süperego bu durumu cezalandırmak için beklemektedir. Olayda tacize uğrayan ve şiddete maruz kalanın ünvanına bakıldığında din ve inanç

sistemini temsil etmesi eleştirel bir bakış açısının varlığını akıllara getirmektedir. Burada süperego'nun denetim mekanizmalarından biri olan dini yapı bir şekilde 'id'in arzularına yenik düşürülerek alaşağı edilmeye çalışılmıştır. Fakat süperego toplumda söz sahibi olan bir yapı olduğu için 'id'in temsilleri, Agastya'nın Tātakā ve oğlunun fiziksel görüntüsünü değiştirip onları iblise çevirmesiyle cezalandırılır. Bu ceza yeterli bulunmaz. Lakshmaṇa ormanda yaşayan Tātakā'nın kulaklarını ve burnunu keser, Rāma da attığı ok ile onu öldürür. Olay sonunda Viśvāmitra, Rāma'yı över ve onu tebrik ederek göksel silahlarından birini verir. Burada süperego temsili olan Viśvāmitra erkek olarak Rāma ve Lakshmaṇa'yı görevlendirir. Rāma ve Lakshmaṇa da babanın yasalarına sahip çıkar ve kadını cezalandırarak bu yasaları korumuş olur. Destandaki olay akışında Tātakā öldürülür fakat oğluna bir şey olmaz. Kadın, Freud'a göre toplumsal inşa sürecini yavaşlattığı ve bu sürece zarar verdiği için cezalandırılır. Kadında doğuştan gelen bir iğdiş edilme korkusunun olmaması onu süperego denetimine girme noktasında erkeğe göre daha dirençli yapmıştır. Bu olayda kendisini öldürmeye gelen Rāma ve Lakshmaṇa'ya direnebildiği kadar direnen Tātakā buna bir örnektir. Karen Horney'in nevrotik kişilik kuramlarına göre yorumlama yapmak gerekirse şiddet içerikli ve saldırgan tavırlarıyla Rāma ve Lakshmaṇa "insanlara karşı olma" kategorisinde yer alırlar. Lacan'ın benlik ve öteki kavramlarına göre yorumlanırsa; benliğin temsilleri Viśvāmitra, Agastya, Rāma ve Lakshmaṇa iken, ötekiler Tātakā ve oğludur. Eril bir topluluğa karşı tek başına mücadele etmek zorunda kalan Tātakā onların penceresinden öteki olarak yorumlanmıştır.

Öncelikle psikanalitik feminizmin anlaşılabilmesi için karakterler psikanalitik kurama göre yorumlanmıştır. Ancak temsilcilerine göre bazı görüş ve yaklaşımlar psikanalitik feministlerce eleştirilmiştir. Kadında olduğunu varsaydığı penis kıskançlığı kavramıyla kadının bütün hayatının yorumlanamayacağı görüşünü savunan feministler, insanın sosyal bir varlık olduğunu unutan ve bütün davranışları saldırganlık ve cinsellik temeline indirgeyen Freud'a ağır eleştiriler yöneltmişlerdir. Ayrıca ek olarak kuramın yalnızca klinik gözleme dayalı olması ve Freud'un yaptığı bütün çıkarımları hastalarından yola çıkarak ortaya koyduğu düşünüldüğünde kuramın teorik çerçevesinde boşluklar olduğu görüşünü ortaya çıkarmıştır. Psikolojik anlamda sağlıklı olmayan bireylerden elde edilmiş verilerin bütün bir insanlığa mâl edilmesi doğru değildir. Buna ek olarak, kuramın özellikle erkek zihniyet odaklı oluşu ve kadınlarla ilgili olumlu duygular içermeyişi kadınlara yönelik bir ötekileştirme çabası olması sebebiyle yine psikanalitik feministlerce

eleştirilmiştir. Freud'un ardından gelen ve eleştirilen bir başka psikanalist de Lacan'dır. Lacan bilinçli ya da olmaksızın sembolik evrenin erkek çocuğu tarafından başarıyla tamamlandığını ancak kız çocuğunun bu evreye zorla sokulduğunu ya da bu evrede sessizleştiğini savunmuştur. Psikanalitik feministlerce kadının eril düzende susturulmasına bir kılıf gibi görünen bu görüş onu ötekileştirmekten öteye geçmemiştir. Freud ve Lacan'a karşıt görüşler üreterek kadın psikolojisini açıklamaya çalışan psikanalitik feministler de olmuştur. Bunlara Kate Millett, Nancy Chodorow, Sara Ruddick ve Freudyen bakış açısına karşıt tez üreterek kadını anlamaya ve anlatmaya çalışan Karen Horney örnek verilebilir. Bu isimler psikanalitik yaklaşıma feminist bakış açısıyla yeni soluklar kazandırmaya çalışmışlar ve öne sürdükleri fikirlerle kadın psikolojisi ve altında yatan sebepleri klasik psikanalizmi yapı söküne uğratarak postmodern bir eleştiriyle analiz etmişlerdir.

3.3.2. Karakterlerin Varoluşçu Feminist Açıdan İncelenmesi

Varoluşçu feminizm isminden de anlaşıldığı üzere varoluşsal felsefik düşüncenin feminizm zeminde birleştiği bir teoridir. En önemli temsilcisi varoluşçu filozof Jean-Paul Sartre'den etkilenen ve *İkinci Cinsiyet* kitabıyla döneminde ve sonrasında adından oldukça fazla söz ettirmiş olan Simone de Beauvoir'dir. Beauvoir, Sartre'nin kendinde varlık (en-soi) ve kendi için varlık (por-soi) olarak ikiye ayırdığı varlık gözleminden etkilenmiştir. Tong ve Botts'a göre: "*Kendinde varlık, insanların hayvanlarla, bitkilerle ve minerallerle paylaştığı mükerrer, maddi varoluşa atıfta bulunurken kendi için varlık, insanların birbiriyle paylaştığı hareketli, bilinçli varoluşa atıfta bulunur*" (Tong & Botts, 2021, s. 242). Sartre bu iki varlık biçimine başkaları için varlığı da ekler. Bu varlık çeşidi bir varlığın kendisini özne olarak tanımlayıp, geri kalan diğer varlıkları nesneleştirip ötekileştirdiği şeklinde yorumlanan ve genellikle olumsuz olarak atfedilen bir çeşittir. Her varlık kendisini diğerinde olmayan ile tanımlamaya meyilli olduğundan bu süreç diğer varlıklar üzerinde bir güç elde etmeye yönelik girişim ve tutumlardan ibarettir. Bireyler kendilerini benlik kavramıyla eşleştirerek kendi dışındakilere öteki olarak roller biçerler. Bu bağlamda Sartre'nin başkaları için varlık kavramı varoluşçu feminist yaklaşımın temelini oluşturan bir varlık türüdür. Benlik ve ötekinin cinsiyet tabanlı sahipleri toplumsal yapıda bellidir. Kendisini benlik ile eşleştiren erkek, kendisinden ayrı olarak düşündüğü kadına öteki ve ötekinin rollerini yüklemiştir. Sartre'nin varoluşsal felsefi

düşüncesinde benlik ve öteki arasında sonsuz bir uyumsuzluk vardır. Benlik özgürlüğe mutlak surette ihtiyaç duyarken, ötekini bir dizi nesnel sürecin içerisine tutsak etmiştir (ss. 343-344). Ayrıca benliğin ötekini bir tehdit nesnesi olarak gördüğü, toplumda erkeğin de kadını tehdit olarak görmesiyle bağdaşmaktadır. Beauvoir, kadın ve erkeği varoluşsal açıdan ele aldığı toplumsal cinsiyet kavramına ve feminist teoriye bir bakış açısı kazandırır.

Simone de Beauvoir'in feminist kurama katkısı kadının kültürel ve politik statüsünü açıklamak için varoluşçu vizyonu kullanmış olmasıdır. Çünkü de Beauvoir, bu diyalektiğin bir kültür içinde olduğu kadar bireyin içinde de baskın olduğunu kavramıştır: ataerkil bir kültürde, erkek ya da eril olan olumlu ya da norm olarak kurulurken, kadın ya da dişillik olumsuz, esas olmayan, normal dışı, yani kısaca öteki olarak kurulur. (Donovan, 2000, s. 232)

Varoluşçu feminizm ve dayandığı öteki kavramı destandaki kadın karakterler temelinde incelendiğinde birçok karakter örnek verilebilir. Bunlardan ilki Ahalyā ve Rambhā'dır. Indra'nın Ahalyā'nın bedenine sahip olmaya çalışması varoluşsal bakış açısına göre benin merkezindeki Indra'nın öteki olarak gördüğü Ahalyā'ya, Rāvaṇa'nın ise Rambhā'ya duyduğu sonsuz meraktan gelmektedir. Jean-Paul Sartre'ye göre bir kadının bedenine duyulan arzu aşktan gelmez. Burada nesne olarak duran kadın bedeni erkeği fiziki olarak kendisine çeken ve onda sahiplenme hissiyatı yaratan bir dürtünün sonucudur. Sartre'nin burada anlatmaya çalıştığı arzu kavramı fiziksel olarak bir sahiplenme ve sevişme isteğinden çok içten gelen bir hissiyatla alakalıdır. Arzu, gelen bir şey yapma eylemini tetiklemez, aksine yapmak arzuya sonradan eşlik eder ve sonraki aşamalarda devreye girer. Dolayısıyla bir kadının bedenini arzulamak salt nesne arzusundan ibaret olmayan ötekine duyulan mutlak ve tanımlanamaz çekimden kaynaklanmaktadır (Sartre, 2011, ss. 495-496). G.W. Friedrich Hegel bu durumu efendi-köle diyalektiği ile açıklamaya çalışmıştır. Hegel iki karşıt bilinç şeklinin var olduğunu ileri sürer. “[B]iri özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, öteki özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi Efendi, ikincisi Köledir” (Hegel, 2011, s. 126). Efendi öteki üzerinde gücü elinde bulunduran ve ötekiden statü olarak üstün olandır. Efendi köleden yararlanır ve onu kendisine bağımlı kılar. Efendi kendisi için vardır ve köle ona göre şeyden ve hiçlikten ibarettir. Efendi, öze sahip olan, biricik ve tek olanken, köle özü olmayan ve efendisi olmaksızın tanımlanamayandır. Kölenin varlığı efendinin tanımı

kadar mevcudiyetini korur (ss. 127-128). Bu varoluşsal felsefik kavramlar feminist yaklaşım ile birleştğinde Sartre'nin başkası için varlık kavramı öteki nezdinde kadın ile eşleştirilen, Hegel'in yaklaşımında efendi erkek ile köle kadın ile eşleştirilen kavramlar olmuştur. Varoluşçu feminist yaklaşımın da üzerinde durduğu temel konu budur. Toplumun benin/efendinin merkezine erkeği, ötekinin/kölenin merkezine kadını koyması kabul edilemez bir durumdur. Bu bakış açısından destandaki Ahalyā ve Rambhā öteki, ötekiye duyduğu önlenemez merakla harekete geçen Indra, ötekiyi cezalandıran Gautama ve Rāvaṇa ise efendinin sembolleridir. Köleleştirilen ve ötekileştirilen Ahalyā hem Indra hem Gautama için nesne konumundadır. Indra için arzu hissiyatını tetikleyen bir nesne, Gautama için efendiliğin getirdiği tahakküm hissiyle cezalandırılan bir köle işlevi görür. Destanda iki hikayesi olan Rambhā ilkinde Viśvāmitra tarafından Indra'ya gönderilen bir kadinken, diğerinde Rāvaṇa'nın görüp arzulayarak tecavüz ettiği bir kadındır. Indra'nın olayı öğrenince Rambhā'yı taş a çevirmesi ve Rambhā'nın hayatıyla ilgili karar vermesi burada Indra'nın efendi, Rambhā'nın köleyi sembolize ettiğini göstermektedir. Diğer hikayeye göre yorumlanırsa bedeni Rāvaṇa için bir arzu nesnesine dönüşen Rambhā ötekinin, ona müdahale ederek güç kullanıp kadının bedenine sahip olma yetkisini kendisinde bulmasıyla Rāvaṇa benin sembolleridir. Varoluşçu feminist Beauvoir'in bakış açısına göre Ahalyā değerlendirildiğinde evlilik konusundan başlanılabilir. Beauvoir toplum dinamiğinin sürdürülmesi adına inşa edilmiş olan evliliğin kadını ötekileştiren en önemli etkenlerden bir tanesi olduğunu öne sürer. Beauvoir: *“Toplumun geleneksel olarak kadın için öngördüğü yazgı”* nın evlilik olduğunu söyler (Beauvoir, 2016, s. 153). Ancak evlilik temelde kadın ve erkeğin eşit olarak paylaştığı bir dinamik değildir. Kadın ev içerisinde yeniden üretimin devamlılığına mahkum edilen, kendisinden hizmet beklentisi olan erkeğe hizmet eden, onun cinsel ihtiyaçlarını karşılayan ve toplumsal öğretilerle sonrasında çocuk sahibi olmaya zorlanan varlıktır. Kadın öyle ya da böyle, az ya da çok kökenine dair bağlardan kopararak, evlilik yoluyla yalnızca eşe ait ve ona dair olanlarla anılır. Toplumsal düzen erkeğin umduğu ve hayal ettiği şekliyle evlilik kurumu sayesinde devam eder (ss. 154-157). *“Aşk ediminin kadının erkeğe sunduğu bir hizmet olduğu kabul edilmektedir. [...] Kadının bedeni, onun satın aldığı bir nesnedir; kadın içince erkek, sömürmesine izin verilen bir sermayedir”* (s. 158). Dolayısıyla Ahalyā'nın evli olması, Gautama'nın ona istediği cezayı verebilmesinin yolunu açmıştır. Kadını bir eşya gibi gören toplum anlayışı evlilik yoluyla pekişmiştir. Destanda Gautama tarafından

Ahalyā'ya ceza verilmesine rağmen, İndra'nın cezasız kalışı Beauvoir'e göre şu şekilde açıklanabilir:

Kadın için söz konusu olan, hiçbir şekilde seçtiği bir kocayla tekliği içinde bir ilişki kurmak değil, kadınlık işlevlerinin genelliği içinde hayata geçirilmesini doğrulamaktır. Hazzı ancak bireyselleşmemiş, türe özgü bir biçimde tadabilir. Buradan erotik yazgısına ilişkin çok önemli iki sonuç çıkmaktadır: Her şeyden önce, evlilik dışında hiçbir cinsel faaliyette bulunmaya hakkı yoktur; tensel alışveriş her iki eş için de bir kurum haline geldiğinden, arzu ve haz toplumsal çıkar doğrultusunda aşılmıştır; ama erkek, bir çalışan ve yurttaş olarak evrensel doğrultusunda kendini aştığından, evlenmeden önce ve evlilik yaşamının dışında kimi olumsal hazları da tadabilir, zaten kendini başka yollarla kurtarmaktadır; oysa kadının esas dışılığıyla tanımlandığı bir dünyada, onun bütünüyle dışı olarak doğrulanması gerekir. [...] O kadar ki onun erotik yaşamına ahlaki bir saygınlık kazandırma iddiasında olan evlilik, aslında bu yaşamı tümüyle ortadan kaldırmak ister. (s. 163)

Dolayısıyla evlilik kurumu her iki cinsiyet için de aynı şekilde işlemez. Erkeğin evliliği esnasında başka kadınlarla cinselliğine izin veren sistem, kadınınkini yasaklamıştır. Kadının cinsel haz arayışı sınırlıdır, bu sebeple Ahalyā olayında kadın ceza alırken erkeğe herhangi bir yaptırım uygulanmaz.

Varoluşsal perspektiften Ahalyā ve Rambhā'nın taşla çevrilme cezaları ele alınabilir. Benliğin sembolleri olan Gautama ve Rāvaṇa ötekileştirdikleri Ahalyā ve Rambhā'yı toplumdan silmek isterler. Ancak varoluşsal felsefeye göre ötekinin dışlanması onu tamamen ortadan kaldırmaz. Öteki benin dışında vardır ve olmaya devam eder. Sartre durumu şu şekilde açıklar:

Elbette başkasını [ötekini] kavrayabilirim, onu tutabilirim, sarsabilirim; yeterli güce sahipsem, başkasını şu ya da bu edime, şu ya da bu sözleri söylemeye zorlayabilirim; ama her şey, sanki ceketini ellerimin arasına bırakıp sıvıyacak bir adamı yakalamak istiyordum gibi cereyan eder. Elimde kalan şey cektir, kalıntıdır; bir bedenden, dünyanın ortasındaki bir fizik nesnesinden başkasını asla kapamam. (Sartre, 2011, s. 504)

Sartre'nin yaklaşımına göre Gautama ve İndra kadınların yalnızca bedenlerini hapsedebilirler. Onların düşüncelerine, zihinsel süreçlerine dolayısıyla da bedenlerinin ötesine müdahale edemezler. Gautama ve İndra benliklerine saldırıymış gibi gördükleri

bu olay üzerine kadınlara ceza vererek Sartre'nin sadizm kavramına göre hareket etmişlerdir. “*Sadizm yoluyla bile ötekinin tehdidini veya bağımsızlığını ortadan kaldıramayınca başvuracağımız tek yol nefrettir- ötekinin ölmesini dilemektir. Bize öteki olarak bakarak özgürlüğümüzü tehdit eden[leri] sonsuza dek yok etmek isteriz*” (Tong & Botts, 2021, s. 345). Bu anlayışa göre benliklerine tehdit olarak gördükleri kadınları taş a çeviren bu adamlar onlara olan nefretle öldürmeseler dahi onların sosyal hayattan tamamen silinmesine yol açarlar. Kendi özgürlükleri tehlikeye girmesin diye kadınların özgürlüklerini kısıtlarlar. Ancak daha önce de bahsedildiği gibi hapsettikleri şey ya da ulaşabildikleri tek yer Ahalyā ve Rambhā'nın bedenleridir, benlikleri değil.

Destanda varoluşçu feminist açıdan ele alınabilecek bir diğer kadın ise Anasūyā'dır. Hikâyesine karakter analizinde geniş çaplı yer verilen Anasūyā, Sītā'ya verdiği öğütlerle hatırlanmaktadır. Bir eşin nasıl olması gerektiği, erkeğin kadının tanrısı gibi olduğu ve ona her koşulda itaatın zorunluluğundan bahseden Anasūyā varoluşsal açıdan Sartre'nin ‘kötü yazgı’ kavramına göre eleştirilebilir. Donovan'ın yorumuna göre:

Kötü yazgı, benlik kendini gerçekleştirme projesini özgünleştirmekle uğraşmak yerine bir nesne olmaya razı geldiğinde, en-soi olarak kalmayı kabul ettiğinde ortaya çıkar. Kişi bu seçimi pour-soi'nin yaratıcılık özgürlüğünde var olan hiçlik ve belirsizlik korkusu aracılığıyla yapar. Kişi kendini en soi'de ya da günlük yaşantıda ötekinin yönlendirdiği yapay kimlikte kaybederek, özgürlük kaygısından kurtulmaya çalışır. [...] Kötü yazgıda kişi, Öteki tarafından seri olarak üretilen bir kimliğe girerir. (Donovan, 2000, s. 231)

Bu durumda Anasūyā'nın sözleri değerlendirildiğinde toplumun kendisine biçtiği öteki elbisesini üzerine giymiş, kadının nihai konumunu erkeğin belirlediği görüşüne katkı sağlayan ve nesne olarak kalma noktasında ısrarcı olan bir kadın ile karşılaşılacaktır. Anasūyā, ikincil ve öteki olarak kalmaktan mutlu ve memnundur. Öyle ki bunu Sītā'ya ve Sītā yoluyla diğer kadınlara önerir. Sartre'nin kavramına göre yazgısını kabul eder ve erkeğin kendisini ötekileştirmesine karşı çıkmaz. Çünkü ben olmak, benlik kazanmak bir çaba gerektirir. Kabulleniş ise pasif, direnç gerektirmeyen, benliğin varlık vasfını yitirdiği bir aşamadır. Başkası tarafından belirlenen kimlik özelliklerine itiraz etmeyerek mutlu olmanın erkeğe koşulsuz itaatten geçtiğini söyleyerek kötü yazgı kavramına göre hareket etmiştir. Sartre'nin kötü yazgı kavramı, Beauvoir'ın kadınısı ‘gizem’ olarak adlandırdığı bir meseledir. Beauvoir'e göre kadın ötekiliğini henüz bir kız çocuğuyken deneyimlediklerinden ve kültürel kodlardan yola çıkarak kabul eder. Çocukken

anlamlandıramadığı penis eksikliğinin üzerine, ergenlikle gelen göğüslerde büyüme ve âdet görme olguları da eklenir.

İlk âdetiyle birlikte olup bitenin anlamı açıklığa kavuşur ve utanç duyguları ortaya çıkar. Bu duygular zaten daha önce de varsa, o andan itibaren iyice pekişir ve abartılı bir hal alır. [...] Çocuk önceden uyarılmış olsa da olmasa da âdet görmek ona tiksindirici ve aşağılayıcı gelecektir. (Beauvoir, 2016, s. 50)

“Tek yenilik, her ay yinelenen kirli olaydır. [O]nların isyanlarını artıran, bu utanç verici kusurun erkekler tarafından da bilinmesidir. En azından kadınlığın bu aşağılayıcı halinin erkekler için bir gizemle örtülü kalmasını isterler” (s. 52). Kız çocuk gibi erkek çocuk da bedeninde değişimler fark eder. Fakat toplum erkekliği yücelttiği için erkek çocukta bu aşağılık kompleksi gelişmez. “Penise ayrıcalıklı değeri veren de âdet görmeyi bir lanet haline getiren de toplumsal bağlamdır. Bunlardan ilki erkekliği simgeler, ikincisiyse kadınlığı. Kadınlığın anlamı başkalık ve aşağı konumda olma olduğu için, onun açığa çıkması utançla karşılanır” (s. 55). Bu utancın yayılmasında aynı kültürel normlarla büyüyen ve kız çocukta bu duygunun gelişmesine yol açan annedir. Anne toplumsal olarak yasaklandığı ya da gizlendiği için kız çocuklarıyla bu durumu ve kadın cinselliğini konuşmaz. Benlik eksenindeki erkeğin kendisini konumlandığı nesne olarak bu gibi kültürel düşünceleri çocuklarıyla nesilden nesle aktaran kadın kendi bedensel gerçeğine yabancılaşmış olur. Kendini gerçekleştirmek yerine Anasüyâ gibi nesne olarak kalma noktasında ısrar eder. Beauvoir’ın de değindiği gibi kendinde meydana gelen değişimleri gizem olarak gören kadın, bunu erkek için tehdit olma ya da ondan farklı olma gerekçesiyle kabullenmez. Destanda Sītā’ya verdiği öğütlerle tanınan Anasüyâ’nın da yaptığı tam olarak budur. Burada toplumdan çok Anasüyâ’nın kendi kendisini ötekileştirmesi söz konusudur. Verdiği tavsiyelerde samimi olan ve baskı altında bu konuşmaları gerçekleştirmediği saptanan Anasüyâ kadın olarak ikinci planda olduğunu kabul ederek öteki olmayı bilinçli bir ruh haliyle benimser. Kadının kendini ötekileştirdiği ya da bu ötekileşmeyi pekiştirdiği bir başka durum da Beauvoir’e göre evliliğdir. Anasüyâ’nın söylemlerinde olması gereken eş profiliyle alakalı cümleler evlilik yoluyla ne kadar manipüle edildiğini göstermektedir. Bu yolda Anasüyâ’nın toplumsal düzende kendi kendisini ötekileştirme noktasında evlilik kurumunun etkisi olduğu oldukça açıktır. Evli kadın imgesiyle kendisini diğer kadınlardan ayıran Anasüyâ, benlik algısından gönüllü olarak uzaklaşmış ve öteki konumuna sabitlemiştir.

Destanda varoluşçu feminist çerçevede değerlendirilebilen bir diğer kadın ise Sītā'dır. Sartre'nin ben-öteki diyalektiğinde Sītā'yla ilgili yapılacak ilk yorum doğum hikayesi ile alakalıdır. Biyolojik olarak anneden doğmamış olan Sītā eril 'ben'lik merkezinde ilk ötekileştirilmesini yaşar. Bu ötekileştirme yalnızca onu erkekten ayırmaz, onu normal yollarla dünyaya gelen kadınlardan da ayırır. Böylelikle Sītā hem kadın erkek ayrımında, hem de kadınlar arasında ötekileştirilir. Sītā'nın yaşamına bakıldığında bir diğer ötekileştirme de babası Canaka tarafından yapılmıştır. Sītā'nın evleneceği kişiyi bir oyun düzenleyerek seçen Canaka, Sītā'ya söz hakkı tanımaz. Benin merkezinde olan baba mutlak karar mercidir. Sītā üzerinde bir hakimiyet kurarak onu ötekileştirir, üstelik Beauvoir'in savunduğu gibi bu ötekileştirmenin devamı evlilikle sağlanmıştır. Rāma ile olan evliliği, ötekileştirmenin şekil değiştirmiş halidir. Beauvoir'e göre:

Evlilik, erkeği kaprisli bir emperyalizme teşvik eder. Hakim olma eğilimi en evrensel, en karşı koyulmaz eğilimdir. Çocuğu anneyle, kadını kocaya teslim etmek, yeryüzünde zorbalığı geliştirmek demektir. Onaylanmak, hayran olunmak, öğüt vermek, rehberlik etmek çoğunlukla kocaya yetmez; emir verir, egemen rolü oynar. (Beauvoir, 2016, s. 205).

Sītā ile evliliğinde Rāma'nın rolleri de bunlardır. Kaçırılmasıyla beraber aynı ötekileştirmeyi bu kez de Rāvaṇa'dan gören Sītā büsbütün 'başkası'nın zincirlerine vurulmuştur. Üst üste yaşadığı ötekileştirilme hissiyatı Sītā'da birtakım varoluşsal sancıları doğurur. Rāma tarafından kurtarılıp Ayodhyā'ya döndüğünde iffetinin sorgulanması ve sadakatini kanıtlamak adına ateşe yürümesi bu sancıları tetikleyen olaylar olmuştur. Evli bir kadın olmasının yüküyle bütün topluma hesap vermesi beklenen Sītā, kaçırılmanın şokunu atlatamamışken eş sıfatının altında ezilir. Kadın için bir kölelik biçimi olan evlilik önce Sītā'nın kocası tarafından ardından da erkek egemen toplum tarafından ayrışmasına yol açmıştır. Rāma tarafından ormana sürgüne gönderilmesinden yıllar sonra Sītā'yı gören Rāma, ondan ikinci kez ateşe yürümesini, bu yolla tekrar bir araya gelebileceklerini söyler. Ancak Sītā bu isteği yerine getirmez. Sītā bu isteği reddederek varoluşsal olarak yaşadığı benlik karmaşasına son verir. Kendini ötekinin hakimiyetinden kurtarır ve ötekilik algısından tamamen sıyrılır. Varoluşuna ilişkin bir farkındalık yaşayarak kendi benliğini merkeze koyar. Artık tanımlanan değil öznel konumda olandır. Sītā'nın bu reddedişinin ardından toprağın kendisini içine alıp ölmeyi dilemesi ise ötekileştirilenin ancak beden olabileceği, bedenin ötesinde bir benlik olduğu

düşüncesini destekler niteliktedir. Sītā ötekileştirildiğinde ancak bedeni üzerinde bir egemenlik kurulabilirken, ölecek bu denetime son vermiştir. Düşünceler bedenin dolayısıyla ötekinin ötesindedir, düşünceler nesnelleştirilerek uzaklaştırılmaz, düşünceler ben ile özdeşleştirilir ve mutlak olarak öznedir. Ölümüyle bedenine veda eden Sītā ötekinin konumlandırışından sıyrılmış ve onun asla erişemeyeceği benlik seviyesine yükselmiştir. Dolayısıyla ölümü sembolik olarak ötekinden arınma ve varoluşsal olarak mevcudiyetini hissetmeyle alakalıdır.

Destandaki kadınlardan Ayomukhī, Śūrpaṇakhā, Svayamprabhā ve Tāṭakā da varoluşçu feminist yaklaşım ile analiz edilebilir. Bu kadınların ortak özellikleri sosyal yaşam alanlarının medeni unsurlardan yoksunluğudur. Kendilerine orman ve mağarayı seçerek yaşamlarını sürdüren bu kadınlar için bir ötekileştirilme durumu söz konusudur. Yazar Valmīki bu kadınlara destanda yer vererek onlar gibi hayatlara sahip olan kadınların neler yaşadığını sunmuştur. Patriyarka üzerinde yükselen bir bakış açısına sahip olarak ürettiği bu eserle topluma yön vermeyi amaçlayan Valmīki, bu karakterleri toplumsal düzenin dışına çıkararak yalnızlaştırmış ve onları ötekinin dünyasına itmiştir. Bu kadınlar özne konumundan oldukça uzakta ve erkek benliğinin tanımlamasına bağımlı bir halde anlatılırlar. Svayamprabhā dışındaki diğer üç kadın patriyarkal iktidarın temsili adamlar tarafından cezalandırılır ve şiddete uğrarlar. Hatta bu ‘öteki’nden nefret öylesi derindir ki Tāṭakā’nın öldürülmesiyle sonuçlanır. Destanda Ayomukhī ve Śūrpaṇakhā’nın Lakshmaṇa tarafından fiziksel şiddete maruz kalması, kadınların erkeği bir arzu nesnesi haline getirmelerinden kaynaklı olabilir. Çünkü kendisini toplumsal sistemde benlik kategorisine koyan erkek arzuyu, arzulama işini de kendisine mal etmiştir. Bu durumda arzulanan ise kadın olmuştur. Ancak bu olayda arzu nesnesinin konumu kadından erkeğe kaymıştır. Kadın arzulayan, erkek arzulanan haline gelmiştir. Bu yaklaşımı benliğine bir tehdit olarak algılayan Lakshmaṇa özne olma statüsünü kaybetme telaşıyla böylesine saldırgan bir hale bürünmüştür. Ayomukhī ve Śūrpaṇakhā’nın erkek olarak onu arzuluyor olmaları Lakshmaṇa’ya bir nesnellik durumu yüklemiştir. Varoluşsal açıdan benlik duygusunun sıkıntıya giriyor olması onu bazı tepkiler göstermeye zorlamıştır. Burada bahsedilen tepkiyi de şiddete başvurarak göstermiştir. Benlik olarak kendini gerçekleştirme noktasında nesne konumuna düşmesi onu pasifleştireceği için bu durumu engellemek adına harekete geçmiştir. Tāṭakā değerlendirildiğinde de durum benzerdir. Tāṭakā ve oğlunun aziz Agastya’yı taciz etmeleri sonrasında ormanda yaşamaya

başlamalarına neden olmuştur. Toplumsal yapıda kadın ve erkek arasındaki güç dengesi hep erkekten yana olmuştur. Bu sebeple taciz ve şiddet vakalarının her daim erkek tarafından kadına yönelik yapılması toplumsal bilinçte yer etmiş hatta bu aşağılık tutumlar erkeğe özgülleştirilmiştir. Destanda bu durumun tam tersinin yaşanması ya da tam tersine cüret edilmesi kadın ve erkeğin toplumsal zihniyetteki konumlarını değiştirmiştir. Kadın tahakküm kurulan konumdan çıkarılmış ve bu konuma erkek yerleştirmiştir. Durumu hiyerarşik bir güç savaşı gibi algılayan erkek, öznelliği ve benliğini tehdit altında görerek bu duruma müdahale etmek istemiştir. Tacize uğrayan kişinin dini bir ünvana sahip olması ve ataerkiyi yönlendirici güçte olması da tesadüfi bir durum değildir. Tātakā kadın olarak bu yapıya tepkisini bir şekilde göstermiş ve kendisini ataerkillikten kurtarmaya çalışmıştır. Erkeğin onuru ve haysiyeti yine erkek benliğince korunarak Viśvāmitra'nın emriyle Rāma tarafından temizlenmiştir. Kadının bedensel anlamda bu dünyadan silinmesi erkeğe şerefini ve saygınlığını, Sartre'nin deyişiyle benliğini geri teslim etmiştir. Svayamprabhā'ya gelindiğinde ise kadının toplum düzeninden tamamen uzakta bir mağarada yaşaması onu ötekileştiren bir durumdur. Çünkü kendisini medeniyetle özdeşleştiren erkek, yaşam alanı olarak kendisine şehirler inşa etmiştir. Bu bağlamda yapay bir şehir hayatını kendisine māl eden erkek doğayı ötekileştirmiştir. Bu ötekileştirme doğayı kendisine yaşam alanı olarak seçen bütün canlılar için geçerlidir. Şehirleri isteği doğrultusunda şekillendirebilen erkek, doğaya hükmetmeye çalışsa da mağlubiyetler yaşadığı için onu da bir tehdit unsuru olarak görmektedir. Sītā'yı arama yolculuğunda okyanusa ulaşabilmek için Svayamprabhā'dan yardım isteyen Sugrīva ve yanındakiler yol boyunca gözlerini kapatmışlardır. Bu istek Svayamprabhā'nın medeniyet sembolü olarak gördüğü Sugrīva'ların yaşadığı yeri öğrenerek onu yok etme düşüncesinden korktuğu içindir. Svayamprabhā erkeği bir güç unsuru olarak görmüş ve yaşam alanına tehdidi kendince engellemeye çalışmıştır. Kadının ötekileştirilmesi görüşü, Svayamprabhā'nın zihninde yer ederek onu erkeğe karşı böylesi bir önlem almaya itmiştir. Svayamprabhā'nın yaşadığı alanı gizlemesinin bir diğer nedeni de ötekiye duyulan sonsuz meraktan kaynaklanmaktadır. 'Ben' kendisini 'öteki'den üstün gördüğü gibi onu bir o kadar da merak eder. Bu merakla istese de istemese de varlığını reddetmeye çalıştığı ötekiyi kabul eder. Çünkü kendisinde olmayanla tanımlayamaya çalıştığı öteki bir süre sonra farklı gelir. Farklılık olgusu da bireyin yaşamında ihtiyaç duyduğu bir şey olduğu için içsel bir dürtü ile ötekine yaklaşır.

Sugrīva ve yanındakilerin Svayamprabhā'yı merak nesnesi olarak görebileceği düşüncesi de onu böyle bir yola başvurmaya itmiş olabilir.

Destanda Daśaratha'nın eşleri olan Kausalyā ve Kaikeyī varoluşsal açıdan analiz edilebilir. Başlarından geçenlere detaylıca yer verilen bu iki karakter varoluşsal feminist çerçeveden değerlendirildiğinde birbirine karşıt kişisel özelliklere sahip oldukları söylenebilir. Toplumun cinsiyet temelli varlık ayrımında erkeğin 'ben'i kadının 'öteki'yi temsilinden yola çıkarak Kausalyā ve Kaikeyī'nin konumları ele alındığında benzer olmadıkları dikkat çekmektedir. Kaikeyī, otoriter gücün temsili olan kral Dśaratha'yı kendi oğlunun tahta geçmesi ve Rāma'nın sürgüne gönderilmesi noktasında ikna etmiştir. Kaikeyī kadın olarak kendisine verilen rolden sıyrılarak itaatkar ötekinin özelliklerinden kurtulmuş ve kendi benlik yolculuğunu tayin etmiştir. Bu benlik arayışı ya da bilinci hizmetçi Mantharā yoluyla Kaikeyī'de uyanmıştır. Ben-öteki düalizmini, efendi-köle diyalektiğiyle ele alan Hegel'e göre kölenin konumu mutlak değişmez değildir. Köle bir bilinç kazanarak kendisini geliştirebilir ve diğer kölelerden farklılaşabilir. Statik olmayan bir pozisyona sahip olan köle burada Kaikeyī ile özdeşleştirilebilir. Destandaki bağlamda patriyarkal iktidarın temsilcisi olan Daśaratha efendi, toplumsal yapının cinsiyet temelli güç dağılımına sahip olduğu düşünüldüğünde eş olarak Kaikeyī köle temsilidir. Efendi istekleriyle köleyi yönlendirerek toplumsal işleyişi sağlamaktadır. Daśaratha'nın Rāma'yı tahta çıkarma isteği efendinin isteği olduğundan kölelerin bunu kabul etmesi beklenir. Standart bir köle bu durumu sorgusuz olarak kabul ederken, kendisinde öz bilinç geliştirmeyi başarmış bir köle bu durumu kendi lehine çevirebilir. Kaikeyī'nin Rāma'nın tahta çıkmasını engellemesi ve kendisinde harekete geçirilen bilinçle oğlunu tahta çıkarma noktasında başarılı olması Hegel'e göre onun varlık bilinciyle alakalıdır. Bu durum onu diğer kölelerden ayırır ve hatta onu efendinin statüsüne yükseltir. Ancak öte yandan, Kausalyā'nın, oğlu Rāma'nın on dört yıllığına sürgüne gönderilişine sadece ağıt yakarak tepki göstermesi ve durumu değiştirmek adına herhangi bir eylemde bulunmaması, efendisinin kendisine mal ettiği kölelik durumunu üstlenmesinden gelmektedir. O halde Kaikeyī'de ortaya çıkan öz bilincin Kausalyā'da ortaya çıkmadığı söylenebilir. Kausalyā, Sartre'ın yorumuyla en-soi olarak kalır ve nesne olma noktasında ısrar ettiği için kötü yazgı kavramına da uygun bir kadın haline gelir. Kausalyā benliğinin kendisini gerçekleştirmesine izin vermez ve kolay yolu seçerek onu erkek benliğinin

yönlendirmesine bırakır. Pasifliğiyle benlik konumuna yükselemez ve destan boyunca toplumsal beklentileri karşılayarak hayatını nesne penceresinden deneyimler.

Destanda varoluşsal feminist açıdan incelemeye değer bir diğer kadın da Şabarī'dir. Şabarī, inzivaya çekilmiş yaşlı ve dindar bir kadın olarak anlatılır. Rāma ve Lakshmaṇa'nın Sītā'yı arama yolculuklarında karşılaştıkları Şabarī, ömrü boyunca Rāma'nın topraklarına gelmesini beklemiş ve onun gelişiyle de huzura ererek kendisini ölüme teslim etmiştir. Ben-öteki kavramlarına göre benin temsili Rāma, ötekininki Şabarī'dir. Şabarī herhangi bir varoluşsal hareket göstermeyerek kendini bene teslim etmiştir. Öteki olarak Şabarī benin çizdiği sınırlarda yaşamış hatta sorgusuz olarak bütün ömrünü bu bilinçsizlikle geçirmiştir. Kendi ötekiliğini kabullenerek bir ötekileştirilme eylemine de ihtiyaç duymamıştır. Bu manada Şabarī, Beauvoir'in kadınların kendilerini gerçekleştirme eylemine ihtiyaç duydukları, bu sayede toplumun kendileri için belirlediklerine boyun eğmeden yaşayacakları ve bu durum bütün kadınlarca yapılsa toplumsal düzenin de bu çerçevede değişebileceği düşüncesine aykırı bir kadını resmetmektedir. Ötekini içselleştirerek erkek merkezli benliğin sınırlarına tutsak olan Şabarī benin kölesi olmuştur. Öte yandan Şabarī'nin hikayesinin son kısmı tam tersi bir yorumlamayı da mümkün kılmaktadır. Sartre'nin ben- öteki kavramlarında ben ötekine ancak bedensel anlamda sahip olabilmektedir. Ötekinin içerisinde yer alan benlik düzeyi asla bedensel çerçevede ortaya çıkmaz. Benin ulaşabileceği nihai nokta ötekinin bedenidir ve ondan öteye geçemez. Bu doğrultuda Şabarī'nin Rāma geldikten sonra vücudunu alevlere teslim ederek cennete yükselmesi de bedenin ölümüne bir örnektir. Şabarī'nin erkek zihniyetin öğretilerine bağlılığı bedensel düzeyde kalmıştır ve eril otoriteyi sembolize eden Lakshmaṇa ve Rāma'nın gelmesiyle kendisini alevlere bırakan Şabarī ötekiliğine son vererek bilinç kazandığını kanıtlamış olur. Burada verilmek istenen mesaj Şabarī'nin ötekinin temsili olmaktan bilinçli bir şekilde vazgeçtiği, kendi benliğinin farkına vardığı ve erkek benliğinin mutlak surette bedene kadar müdahale edebileceği, onun ötesine geçemeyeceğinin vurgulanmasıdır. Bedeniyle yaşam faaliyetlerine devam ederken toplumsal beklentileri karşılayan ve ötekiyi kabullenmiş gibi davranan Şabarī, ölümüyle ötekinin özelliklerinden arınmış ve kendi benliğini bulmuştur.

Destanda varoluşsal feminist yaklaşım ile değerlendirilebilecek son kadın ise Vedavatī'dir. Griffith'in destanın İngilizce çevirisinde ek bir notla yer verdiği bu kadının önceki hayatında Sītā olduğu bilgisi mevcuttur. Vedavatī güzelliğiyle Rāvaṇa'yı büyüler. Rāvaṇa onunla birlikte olmasını ister fakat Vedavatī bu isteği reddeder. Bunun üzerine Rāvaṇa ona tecavüz eder. Tecavüz esnasında saçlarından sürüklendiği için saçlarını kesen Vedavatī ardından ateşe girer. Ateşe girmeden önce Rāvaṇa yüzünden aşağılandığını ve onun yok oluşu için yeniden doğacağını söyler. Bu kişinin de bir sonraki hayatına Sītā olarak geldiğine inanılır. Destandaki hikayesi bu şekilde olan Vedavatī, öncelikle ben temsili Rāvaṇa tarafından ötekileştirilmiştir. Kadın olarak bedeni bir arzu nesnesine dönüştürülen Vedavatī, öteki olarak merak duyulan olmuştur. Ben ötekiye ulaşma noktasındaki nihai sınır olan beden ile karşı karşıya kalmıştır. Rāvaṇa'nın Vedavatī'ye tecavüz etmesi onun bedenine duyduğu sonsuz merak ve arzudan kaynaklanmaktadır. Hegel'in efendi köle diyalektiğine göre yorumlanırsa; Rāvaṇa efendi, Vedavatī kölenin sembolüdür. Köle edilgendir ve efendiye hizmet etmek için vardır. Efendi köleye müdahale hakkını kendisinde bularak ona karşı her türlü davranışını meşrulaştırır. Tıpkı Rāvaṇa'nın sırf arzuladığı için zorla Vedavatī'nin bedenine sahip olması gibi. Bedenine sahip olunan Vedavatī önce bedeninin bir parçası olan saçlarından kurtulur ardından ötekinin edilgenliğinden sıyrılarak ateşe yürüyüp bedenini özgürleştirir. Bu anlamda Vedavatī ötekiye içselleştirmeyi reddeder ve varoluşsal olarak kendinde bir benlik hissiyatı fark ederek harekete geçer. Ateşe yürümesi onun nesnel konumdan uzaklaşarak pasif ötekiye başkaldırıda bulunduğu göstergesi şeklinde yorumlanabilir. Benlik sınırlamasının içine hapsolarak kısıktırılan Vedavatī bağımsızlığını öz bilinci devreye girdiğinde kazanır. Artık Sartre'nin benlik düzeyine, Hegel'in de efendi statüsüne ulaşan Vedavatī, Beauvoir'in kadının varoluşsal kendini gerçekleştirme olayını da deneyimleyerek özgürlüğüne adım atar.

SONUÇ

Tez kapsamında Hint edebiyatı epik döneminin en önemli eserlerinden biri olan *Rāmāyaṇa* Destanı feminist teori çerçevesinde içerik analizi yoluyla incelenmiştir. Üç ana bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde; kavram olarak feminizmin tanımı yapılmış, tarihçesi ve detayı hakkında gerekli bilgiler verilmiştir. Ardından feminizmdeki yaklaşımlar liberal, Marksist, radikal, eko, psikanalitik, kültürel ve varoluşçu feminizme sırayla yer verilmiştir. İlk bölümün son başlığı altında feminist yöntem açıklanarak sonlandırılmıştır. Tezin ikinci bölümünde; destan ve özelliklerinden bahsedilmiş, Hint edebiyatının şekillenmesine katkı sağlayan diğer eserler hakkında bilgilendirmeler yapılmıştır. Akabinde, *Rāmāyaṇa* Destanı, destanın özellikleri ve bölümlerinin kısa bir tanıtımı, destanın şu anki Hint kültüründeki yeri ve sinemaya ve televizyona aktarımıyla ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise destandaki kadın karakterler anlatılmış ve kadınların kadınlık rolleri Hint kültürünü şekillendiren kavramlar ışığında analiz edilmiştir. Detaylarıyla yer verilen destan kadınları, belirlenen feminist yaklaşımlar temelinde incelenmiştir.

Klasik metin kategorisinde yer alan destanlar, edebi yaklaşımlar geliştikçe özgün değerleri korunarak modern yaklaşımlarla yorumlanmaya açık hale gelmiştir. Kültürün şekillenmesi ve sürdürülmesine katkı sağlayan bu eserler ait oldukları kültürün toplumsal yapısı hakkında bilgiler içermektedir. Toplumun homojen ya da heterojen oluşu, başka kültürlerle etkileşime ne derece açık olduğu, kadın ve erkeğe verilen değer bunlardan bazılarıdır. Bu bakış açısından hareketle klasik bir eser sınıfında yer alan *Rāmāyaṇa* Destanı'nın Hint kültürüne ait öğeleri içerdiği söylenebilir. İçerik analizi yöntemiyle ayrıntılarıyla değerlendirilen *Rāmāyaṇa* Destanı'ndaki Hint toplumunun ataerkil olduğu, barındırdığı hikâyelerle kadını ötekileştirdiği ve bu bağlamda toplumdaki diğer kadınlara yön verdiği açıktır. Kültürlerin klasik metinleri şekillendirmede kalıplaşmış eril zihniyeti temsil etmesi, bu yolla erkek egemen yapının dil ile aktarımının sağlanması bu eserlerin

kült bir bilinçle şekillendiğini gösterir. Dolayısıyla hâkim ideoloji erkek egemenliğinin elindedir ve kadının anlatımı bu egemen anlayışın inisiyatifine bırakılmıştır. Ataerkil sistemde klasik eserleri şekillendiren yapının erkekler olduğu görüşünden yola çıkarak kadınların kişisel deneyimlerden eksik olarak anlatıldığı, eril iktidar içerisinde tikel unsurlardan yoksun bir biçimde tasvir edildiği ve tek tipleştirildiği sonucu çıkarılabilir. *Rāmāyaṇa*’da anlatılan Hint kültüründe de kadının çok boyutlu yapısının göz ardı edilerek bireysel hassasiyetlerinden arındırıldığı ve eril standartlar çerçevesine sığdırılmaya çalışıldığı gözlemlenmiştir. Destandaki kadınların ontolojik farkındalıktan uzaklaştırılarak bireysel olarak özne olma durumlarına ilişkin tepki ve yargılamalara maruz kalmaları yer verilen toplumsal zeminin cinsiyet tabanlı şekillendiğini göstermektedir. Cinsiyetleştirilmiş bir kimlik inşasının varlığı söz konusu kültüre dil yoluyla yerleşerek sorgulama ve eleştiriye kapalı bir kadın imgesi yaratma noktasında başarılı olmuştur. Ataerkil kültürün şekillendirdiği bir toplumun varlığı gözlemlenen *Rāmāyaṇa*’da da kadının görev ve sorumlulukları, sosyal hayattaki konumu, ahlaki değer yargıları ve normlara uygunluğu iktidarın dolayısıyla da dili ve edebiyatı tekelinde bulunduran erkek zihniyetin önyargılarına tutsak edilmiştir. Kadının bir eşya gibi sahiplendirildiği, doğumuyla babasına evliliğiyle kocasına teslim edilen mülkiyet hakkı Hint toplum yapısını ve ataerkil iktidarı güçlendiren bir eril mekanizma şeklinde çalışan dharma ile pekişerek kolektif zihinlerde yer edinmiştir. Bu zihniyet kast sistemi, dini inançlar, dini metinler ve kültürel aktarım ile şekillenerek Hint kültüründe kadının konumunu etkilemiştir. İçerik ve söylem analizi derinleştirildiğinde *Rāmāyaṇa*’daki kadın karakterler uygunluklarına göre psikanalitik feminist çerçeve ile değerlendirilmiştir. Psikanalitik feminizm, kuramsal boyutta Sigmund Freud’un geliştirdiği ve eril zihniyete katkı sağladığı düşünüldüğü teorinin kadın erkek ayrımını reddetmiştir. Kadın ve erkek her iki cinsiyet için de çeşitli psikolojik süreçleri irdeleyen Freud nihayetinde kadınlarda gelişen bütün davranış şekillerini cinselliğe ve erkek üreme organı penisten yoksunluğa bağlamıştır. Seçilen karakterlerle tek tek ele alınan bu bakış açısı psikanalitik feminizme göre yorumlanmış ve kadınlardaki psikolojik süreçler açıklanmaya çalışılmıştır. Psikanalitiğin kurucusu Freud ve ardından yeni teorilerle onu takip eden Jacques Lacan’ın söylemleri yapı söküme uğratılmış ve kadın psikolojisini analiz etmede çevresel faktörler, aile ve yetiştirilme tarzının etkileri ortaya koyulmuştur. Destandaki karakterlerin feminist bakış açılarına göre değerlendirilmesinde varoluşçu

feminizme de başvurulmuştur. Varoluşçu feminizm, temelde ‘ben’ ve ‘öteki’nin sorgulandığı varoluşçu felsefenin feminist bakış açısı ile birleştiği bir teoridir. Destandaki kadınların kimlik inşasını tamamlama noktasında eksik kalışı ya da engellenmeye çalışılması kendisini ‘ben’in merkezine koyan erkeğin Hint kültürünün ataerkil yapısını koruma isteğiyle kadını ötekileştirmesi ve başkalaştırmasından kaynaklanmaktadır. Kadının eril denetime maruz kalarak özgürlük alanının kısıtlanması, benlik algısının farkına varmaması ve varoluşsal süreçleri yaşama noktasındaki gelgitler onda çeşitli kaygıların gelişmesine yol açmıştır. Varoluşsal feminist çerçevede ‘ben’in temsilcisi erkek ve ‘öteki’nin temsilcisi olarak görülen kadın, destandan seçilen kadın karakterler temelinde değerlendirilmiştir. Seçilen bu kadınlardan bazıları özne olma noktasında ataerkil kodlara takılıp kendilerine tayin edilen kaderi yaşama konusunda ısrarcı olurken, bazıları da ötekine çizilen sınırlarda yaşamını devam ettirememiş ve varlıklarıyla alakalı sorgulamalara girilerek bunu davranışlarında yansıtmıştır. Özgürlük alanları kısıtlanan ve sorgulama gücünü kendinde bulan kadınlar varoluşçu feminist çerçevede övülürken, diğer kadınların bu süreçlere hangi sebeplerden ötürü dâhil olmadıkları yorumlanmıştır.

Sonuç olarak, tez kapsamında incelenmiş olan *Rāmāyaṇa* Destanı ortaya çıktığı günden bugüne kadar Hint toplum yapısını derinden etkilemiş, kadın ve erkeğin toplumsal statüsünü belirleyerek kadını ataerkil normlar ve dharmaya dayalı ahlaki kurallar çerçevesinde ötekileştirmiştir. Erkeği yücelten bir anlayışın hüküm sürdüğü destanda eril iktidarın hiyerarşik bir yaklaşımla kadına yapması gerekenleri dayattığı, başkaldıranları ise cezalandırdığı bir toplumsal hâkimiyet işleyişinin aktarılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Belirlenen feminist yaklaşımlar ile destandaki kadınlar ele alındığında *Rāmāyaṇa*’daki toplum yapısının eril ideolojik iktidar sistemine hizmet ettiği, bunu yaparken de destan yoluyla toplumun geri kalanını ve gelecek nesilleri etkilemeye çalışıp rehberlik ettiği ortaya konmuştur. Klasik metinlerin ait oldukları toplumlar için son derece önemli olması görüşünden hareketle, klasik bir metin olan *Rāmāyaṇa* Destanı’nın ataerkil toplum yapısını güçlendirmeye hizmet ettiği ve cinsiyet temelli bir ötekileştirmeyi barındırdığı fikri feminist yaklaşımlara başvurularak elde edilmiştir. Din, evlilik, kültürel ve ahlaki değerler ve kast sistemi gibi faktörlerle kendisine yer bulan ataerkil işleyiş destandaki kadınların yaşamlarından verilen örneklerle açıklanmış ve eleştirilmiştir. Kadının Hint toplumundaki yeri destan aracılığıyla sorgulanmış ve feminist perspektiften geniş bir analizle tartışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aklujkar, V. (2000). Anasuya: A pativrata with panache. M. Bose (Ed.) içinde, *Faces of the feminine in ancient, medieval, and modern India* (ss. 56-68). Oxford University Press.
- Alcoff, L. (1988). Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory. *Signs*, 13(3), 405–436. <http://www.jstor.org/stable/3174166>
- Altekar, A. (1938). *The position of women in Hindu civilization: From prehistoric times to present day*. Benares Hindu University Press.
- Altınbaş, D. (2010). Feminist tartışmalarda liberal feminizm. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 0(9), 21-52. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iukad/issue/728/7858> adresinden alındı
- Ayata, A., & Gölgeioğlu, Ö. (2011). Siyaset ve katılım. N. Kalkiner & Y. Ecevit (Ed.) içinde, *Toplumsal cinsiyet sosyolojisi* (ss. 64-82). Anadolu Üniversitesi.
- Aytemiz, B. U. (2016). Edebiyat ve toplumsal cinsiyet. F. Saygılıgil içinde, *Toplumsal cinsiyet tartışmaları* (ss. 51-58). Dipnot Yayınları.
- Bakır, B. (2008). *Sinema ve psikanaliz*. Hayalet Kitap.
- Ball T., & Dagger, R. (2022, Eylül 22). *Socialism*. Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/socialism> adresinden alındı
- Beauvoir, S. D. (1953). *The second sex* (Çeviren. H. M. Parshley). Lowe and Brydone Printers.
- Beauvoir, S. D. (2016). *İkinci cinsiyet* (Cilt 2) (Çeviren. G. Savran). Koç Üniversitesi.
- Bendason, N. (1990). *Başlangıcından günümüze kadın hakları* (Çeviren. Ş. Tekeli). İletişim Yayınları.
- Bender, M. T. (2009). Varoluşçuluk ve Jean Paul Sartre örnekleme. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1(4), 23-33. doi:<https://doi.org/10.18603/std.90611>
- Berktaş, F. (2010). *Tarihin cinsiyeti*. Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2013). Feminist teoride açılımlar. Y. Ecevit & N. Kalkiner (Ed.) içinde, *Toplumsal cinsiyet tartışmaları* (ss. 2-23). Anadolu Üniversitesi.
- Bhadra, A. (2021). The mythological of the "Apsara Urvashi" and its modern interpretation. M. Dutta & S. N. Datta (Ed.) içinde, *Urvashi: From mythological to postmodern reflections* (ss. 52-62). Cognition Publications.
- Biardeau, M. (1989). *Hinduism the antropology of a civilization*. Oxford University Press.
- Bostancı, N. K. (2014). Paleolitik çağ kadınları/The women of the paleolithic age. Engin, Atilla, Barbara Helwing, and Bora Uysal (Ed.) içinde, *Armizzi-Engin Özgen'e armağan/ Studies in Honor of Engin Özgen* (ss. 191-204). Asitan Kitap.
- Britannica, T. E. (2023, Haziran 3). *Manu Smriti*. Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/Manu-Smriti> adresinden alındı

- Britannica, T. E. (2022, Eylül 15). *Psychoanalysis*. Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/science/psychoanalysis> adresinden alındı
- Brodbeck, S. P. (2016). *The Mahabharata patriline gender culture and royal hereditary*. Taylor& Francis Group.
- Brodbeck, S., & Black, B. (2007). *Gender and narrative in the Mahabharata*. Routledge.
- Byers, P. K. & Bourgoın, S. M. (1998). *Elizabeth Cady Stanton*. *Encyclopedia of world biography* (Vol. 14). Thomson & Gale.
- Can, H. D., & Belen Özcan, A. (2002). *Rāmāyaṇa*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Connell, R. (1998). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar*. Ayrıntı Yayınları.
- Constantakis, S. (2010). *Epics for students*. Gale Cengage Learning.
- Cudworth, E. (2005). *Developing ecofeminist theory the complexity of difference*. Palgrave Macmillan.
- Çakır, S. (2008). Kapitalizm ve patriyarkaya karşı: Sosyalist feminizm. *Toplum ve Demokrasi*, 2(4), 185-196.
- Çetin, O. B. (2005). Ekofeminizm: Kadın-doğa ilişkisi ve ataerkillik. *Sosyo Ekonomi*(1), 61-76.
- D.Gaikwad, K. (2003). Disciplining social categories: Grhyasutras and dharmasutras. *Proceedings of The Indian History Congress*(64), 188-196.
- Das, S. (1939). The position of women in Kautilya's Arthashastra. *Indian History Congress*(3), 537-563.
- Debroy, B. (2010). *Mahabharata*. Penguin Books.
- Debroy, B. (2016). *Harivamsha*. Penguin Books.
- Debroy, B. (2017). *The Valmiki Rāmāyaṇa Volume 1*. Penguin Books.
- Demir, Z. (1997). *Modern ve postmodern feminizm*. İz Yayıncılık.
- Dhand, A. (2008). *Woman as fire, woman as sage sexual ideology in the Mahabharata*. State University of New York Press.
- Dikici, E. (2016). Feminizmin üç ana akımı: Liberal, Marxist ve radikal feminizm teorileri. *The Journal of Academic Social Science Studies*(43), 523-532. doi:<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS3100>
- Doniger, W., & Smith, B. K. (1991). *The laws of Manu*. Penguin Books.
- Donovan, J. (2000). *Feminist Teori* (Çeviren. A., Bora, M. A., Gevrek, F. Sayılan). İletişim Yayınları.
- Dökmen, Z. Y. (2010). *Toplumsal cinsiyet sosyal psikolojik açıklamalar*. Remzi Kitabevi.
- E.Sreedharan. (2004). *A textbook of historiography, 500 BC to AD 2000*. Orient Blackswan.
- Eaton, H., & Lorentzen L. A. (2003). *Ecofeminsm and globalization exploring culture, context and religion*. Rowman and Littlefield Publishers.

- Ecevit, M. (2011). Epistemoloji. Y. Ecevit & N. Kalkıner (Ed.) içinde, *Toplumsal cinsiyet sosyolojisi* (ss. 32-61). Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Ecevit, Y. (2011). Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç. Y. Ecevit & N. Kalkıner (Ed.) içinde, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* (ss. 2-29). Anadolu Üniversitesi.
- Eisenstein, Z. R. (1979). *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. Monthly Review Press.
- Engels, F. (1902). *Origin of the family, private property and the state*. (Çeviren. E. Untermann). Charles H. Kerr & Company.
- Eray, Ş. (2019). Teorik bir tartışma olarak feminizm ve bürokrasi. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54(3), 1064-1077. doi:<http://dx.doi.org/10.15659/3-sektor-sosyal-ekonomi.19.07.1152>
- Erkan, Ü. (2019). Lacan'da öznenin kurulumu ve ötekinin inşası: Psikanaliz ve oryantalizm. *Turkish Studies*, 14(3), 1426-1440.
- Fichter, J. (2001). *Sosyoloji nedir?* (Çeviren. N. Çelebi). Atilla Kitabevi.
- Fisher, J. (2022, Ağustos 29). *Third wave feminism*. Being feminist blog: <https://beingfeministblog.wordpress.com/2013/05/16/todays-feminism-a-brief-look-at-third-wave-feminism/> adresinden alındı
- Foster, B. R. (2019). *The epic of Gilgamesh*. W.W Norton & Company.
- Garrison, D. (1981). Karen Horney and feminism. *The University of Chicago Press Journals*, 6(4), 672-691.
- Greenfield, S. B. (1982). *A readable Beowulf*. Southern Illinois University Press.
- Griffith, R. T. (2008). *The Ramayan of Valmiki*. Trübner&Co.
- Gross, R. M. (2001). Women in Buddhism. P. Harvey (Ed.) içinde, *Buddhism* (ss. 205-234). Bloomsbury Publishing.
- Güneş, F. (2017). Feminist kuramda ataerki tartışmaları üzerine eleştirel bir inceleme. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(2), 245-256.
- Güneş, H. N. (2018). Feminist akımlarda aile. *Social Sciences Research Journal*, 7(3), 142-153. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/531169> adresinden alındı
- H.T.Bakker. (1999). *A history of Indian medical literature*. Egbert Forsten.
- Hall, J. L. (1897). *Beowulf*. Project Gutenberg.
- Hamowy, R. (2008). *The encyclopedia of libertarianism*. Sage Publications.
- Harding, S. (1996). Feminist yöntem diye bir şey var mı? S. Çakır & N. Akgökçe (Ed.) içinde, *Farklı feminizmler açısından kadın araştırmalarında yöntem* (ss. 34-47) , (Çeviren. Z. Ayman). Sel Yayıncılık.
- Harding, S. (2004). Introduction: Standpoint theory as a site of political, philosophic, and science debate. S. Harding içinde, *The feminist standpoint theory reader intellectual and political controversies*. Taylor&Francis Group.
- Hegel, G. W. (2011). *Tinin görüngübilimi* (Çeviren. A. Yardımlı). İdea Yayınevi.

- Horney, K. (1991). *Ruhsal çatışmalarımız (yapıcı bir nevroz teorisi)* (Çeviren. S. Budak). Öteki Psikoloji.
- Howard, V. R. (2022). *The bloomsbury research handbook of Indian philosophy and gender*. Bloomsbury Publishing.
- IMDB: https://www.imdb.com/title/tt0259534/?ref_=tt_mv_close adresinden alındı (Erişim Tarihi: 02.06.2023)
- IMDB: <https://www.imdb.com/title/tt0268093/> adresinden alındı. (Erişim Tarihi: 02.06.2023)
- IMDB: <https://www.imdb.com/title/tt1744641/> adresinden alındı (Erişim Tarihi: 23.01.2023)
- Internet Archive . (2012). Internet archive : <https://web.archive.org/web/201405-03121536/http://www.indonesia.travel/en/news/detail/701/long-running-prambanan-Ramayana-ballet-wins-pata-gold-award-2012> adresinden alındı
- Iulia Par & D. Stanciu. (2019). Feminine social status in ancient Rome. *SWS International Scientific Conference on Social Sciences*, (s. 289-296).
- Iyer, T. R. (2002). *A short history of Sanskrit literature*. R.S. Vadhyar & Sons.
- İmançer, D. (2002). Feminizm ve yeni yönelimleri. *Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yeni Düşünce Hareketleri* 19(5).
- indiatimes. com: <https://www.indiatimes. com/entertainment/bollywood/-adipurush-movies-that-took-inspiration-from-hindu-epic-Ramayana-602226.html> adresinden alındı (Erişim Tarihi: 02.07.2023)
- Jayaswal, K. P. (2004). *Manu and Yajnavalkya: A comparison and contrast -- A treatise on the basic Hindu law*. Cosmo Publications.
- Jones, W. (1794). *Institutes of Hindu law or the ordinances of Menu*. Brojendro Lall Doss.
- Joshi, N. (2022, Aralık 22). *Sanskrit*. World history encyclopedia: <https://www.worldhistory.org/Sanskrit/>. adresinden alındı
- Kang, M. (2015). The making of womanhood in early India: Pativrata in Mahabharata and Ramayana. *Journal of Social Sciences- Sri Lanka*, 2016-212.
- Kaya, K. (1994). *Hint halk destanları (Rāmāyana, Mahābhārata, Harivaṃṣa)*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Yayınları (372).
- Kaya, K. (2002). *Rāmāyaṇa*. İmge Yayınevi.
- Kaya, K. (2003). *Hint mitolojisi sözlüğü*. İmge Kitabevi .
- Keith, A. B. (1966). *A history of Sanskrit literature*. Oxford University Press.
- Knott, K. (1998). *Hinduism a very short introduction*. Oxford University Press.
- Kumbhare, A. R. (2009). *Women of India: Their status since the Vedic times*. iUniverse.
- Küçükler, A. (2003). Hint uygarlığının başyapıtları. *Bilim ve Ütopya*, 17-31.
- Larousse, M. (1994). *Büyük lügat ve ansiklopedi*. Sabah Yayınları.

- Leyland, S. (1983). Feminism and ecology: Theoretical considerations. Leyland, S. & Coldecott, L. içinde, *Reclaim the earth: Women speak out for life on Earth* (ss. 67-73). The Women's Press.
- Littlewood, B. (2004). *Feminist perspectives on sociology*. Pearson Education Limited.
- Lorber, J. (2010). *Gender inequality feminist theories and politics*. Oxford Press.
- Lorenz, E. (2007). The Harivamsa: The dynasty of Krishna. E. F. Bryant (Ed.) içinde, *A sourcebook Krishna* (ss. 95-109). Oxford Univeristy Press.
- M.A.Stein. (1900). *Kalhana's Rajatarangini, a chronicle of the kings of Kashmir* (Cilt 1). Archibald Constable and Company Ltd.
- Malinowska, A. (2020). Waves of feminism. *The International Encyclopedia of Gender, Media and Communication*. doi:<https://doi.org/10.1002/9781119429128.iegmc096>
- Mangharam, M. (2009). "Rama must I remind you of your divinity?" locating a sexualized, feminist, and queer dharma in Ramayana. *Diacritics*, 39(1), 76-104.
- Mani, V. (1975). *Puranic encyclopaedia*. Motilal Banarsidass.
- Mark, J. J. (2022, Ekim 10). Aryan. World history encyclopedia: https://www.worldhistory.org/Aryan/#citation_info adresinden alındı
- Matsumoto, D. (2009). *The Cambridge dictionary of psychology*. Cambridge University Press.
- McCabe, J. (2004). *Writing the women into cinema*. Wallflower Press.
- Mcgrath, K. (2009). *Stri: Women in epic Mahabharata*. Ilex Foundation.
- Michel, A. (1993). *Feminizm* (Çeviren. Ş. Tekeli). İletişim Yayınları.
- Mika Ahuvia, R. L. (2022). The premodern world. Smith, B. G & Robinson, N. (Ed.) içinde, *The routledge global history of feminism* (ss. 75-76). Taylor and Francis Group.
- Miletic, M. P. (2002). The introduction of a feminine psychology to psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 38(2), 287-299. doi:<https://www.tandfonline.com/action/showCitFormats?doi=10.1080/00107530.2002.10747102>
- Millett, K. (2018). *Cinsel politika* (Çeviren. S. Selvi). Payel Yayınevi.
- Mortiz, D. R. (1994). Feminisms and family. *Harvard Journal of Law & Public Policy*, 18(2), 523-531.
- Moss, D. M. (2009). Psychoanalysis. Leeming, D. A., Madden, K. & Marlan, S. (Ed.) içinde, *Encyclopedia of Psychology and Religion* (s. 721). Springer.
- Mudaliyar, V. (1970). *Kamba Rāmāyaṇam*. Ministry of Education and Young Services, Government of India.
- Narang, S. P. (1995). Poetry of the Mahabharata. Haksar, A. N. D. (Ed.) içinde, *Glimpses of Sanskrit literature* (s. 32-35). New Age International Limited Limited Publishers.
- Narayana. (2020). *Hitopadeṣa* (Çeviren. K. Kaya). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nash, J. (2009). Libido. Leeming, D. A., Madden, K. & Marlan, S. (Ed.) içinde, *Encyclopedia of Psychology and Religion* (s. 518). Springer.

- Nasio, J. D. (2005). *Oedipus the most crucial concept in psychoanalysis*. Suny Press.
- Newman, M. (2005). *Socialism a very short introduction*. Oxford University Press.
- Nolan, M., & O'Mahony K. (1987). Freud and feminism. *An Irish Quarterly Review*, 76(302), 159-168. <https://www.jstor.org/stable/30090854> adresinden alındı
- O.Somasundaram. (1986). Sexuality in the kama sutra of Vatsyayana. *Indian Journal of Psychiatry*, 28(2), 103-108.
- Oakley, A. (1972). *Sex, gender and society*. New Society.
- Olivelle, P. & Olivelle, S. (2005). *Manu's code of law: A critical edition and translation of the Manava- Dharmasastra*. Oxford University Press.
- Oxford Learner's Dictionaries: https://www.oxfordlearners-dictionaries.com/definition/english/quaker_1?q=Quaker adresinden alındı (Erişim Tarihi: 02.07.2023)
- Özküralpli, İ. (2016). Queer teori. F. Saygılıgil içinde, *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*. Dipnot Yayınları.
- Parpola, A. (2015). *The early Aryans and the Indus civilization*. Oxford University Press.
- Paul, D. Y. (1985). *Women in Buddhism images of the feminine in the Mahāyāna Tradition*. University of California Press.
- Pettis, J. B. (2009). *Encyclopedia of psychology and religion*, Leeming, D. A., Madden, K. & Marlan, S. (Ed.). Springer.
- Plumwood, V. (2020). *Feminizm ve doğaya hükmetmek* (Çeviren. B. Ertür). Metis Yayıncılık.
- Pollet, G. (1995). *Indian epic values Ramayana and its impact*. Peeters Publishers.
- Rajpoot, G. (2016). *Interpretation of the Charaka Samhita* (Cilt 1A/10). Ayurvedacharya Publications.
- Raman, S. A. (2020). *Women's rights and law codes in early India, 600 BCE- 570 ACE*. Taylor and Francis Group.
- Ramazanoğlu, C. & Holland, J. (2002). *Feminist methodology challenges and choices*. Sage Publications.
- Ratnpriya. (2017). The kamasutra of Vatsyayana. *Indian History Congress*(78), 184-191. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26906084> adresinden alındı
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya mitolojisi büyük destan ve söylenceler antolojisi*. İmge Kitabevi Yayınları.
- Rossi, A. S. (1973). *The feminist papers: From Adams to de Beauvoir*. Northeastern University Press.
- Saad, M., & Wenxiang L. (2020). National security in Kautilya's Arthasastra: A content analysis. *Journal of Humanities and Education Development*, 129-140.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve hiçlik/fenomenolojik ontoloji denemesi* (Çeviren. T. Ilgaz, G. Ç. Eksen). İthaki Yayınları.

- Sastri, G. (1974). *A concise history of Sanskrit literature*. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Sevim, A. (2005). *Feminizm*. İnsan Yayınları.
- Shabadi, K. (2005). Speaking our gendered selves: Hinduism and the Indian women. A. Jule (Ed.) içinde, *Gender and the language of religion* (ss. 257-269). Palgrave Macmillan.
- Shah, S. (1991). Women and sexuality in the Mahabharata. *Indian History Congress* (52), 138-144.
- Sharma, S. K. (2016). *Taxation and revenue collection in ancient India: Reflections on Mahabharata, ManuSmṛiti, Arthasastra and Shukranitisar*. Cambridge Scholars Publishing.
- Shastri, S. R. (1954). *Women in the Vedic age*. Bhavan's Book University.
- Singh, U. (2016). *A history of ancient and early medieval India*. Pearson India Education Services.
- Şahin, B. (2021). Ortaçağ yazınsal ürünlerinde toplumsal cinsiyetin izleri. *ESOGÜ Tarih Dergisi*, 1-18.
- Taş, G. (2016). Feminizm üzerine genel bir değerlendirme: Kavramsal analizi, tarihsel süreçleri ve dönüşümleri. *Akademik Hassasiyetler*, 163-175.
- TDK. (2022, 10 Mart). Türk Dil Kurumu sözlükleri: sozluk.gov.tr adresinden alındı
- TDK. (2023, Temmuz 2). Türk Dil Kurumu Sözlükleri: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- TDK. (2023, Kasım 1). Türk Dil Kurumu Sözlükleri: sozluk.gov.tr adresinden alındı
- TDK. (2024, Haziran 11). Türk Dil Kurumu sözlükleri: sozluk.gov.tr adresinden alındı
- TDK. (2024, Mayıs 30). Türk Dil Kurumu Sözlükleri: sozluk.gov.tr adresinden alındı
- TDK. (2024, Mayıs 30). Türk Dil Kurumu Sözlükleri: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- TDK. (2024, Temmuz 4). Türk Dil Kurumu Sözlükleri: sozluk.gov.tr adresinden alındı
- Thomas, F. (1930). The Vedas and Upaniṣads. *The Journal of Theological Studies*, 31(123), 247-258.
- Thompson, D. (2001). *Radical feminism today*. Sage Publications.
- Tong, R., & Botts, T. F. (2021). *Feminist düşünce* (Çeviren. B. S. Aydaş). Sel Yayıncılık.
- Unni, N. (1995). Evolution of Sanskrit literature: A reappraisal. Haksar, A. N. D. (Ed.) içinde, *Glimpses of Sanskrit literature* (ss. 1-5). New Age International Limited Publishers.
- Uslu, L. (2018). Antik Yunan'da kadın betimlemeleri ve kadının sosyal statüsü [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Vatsyayana. (2002). *Kamasutra* (Çeviren. W. Doniger & S. Kakar.). Oxford University Press.

- VerSteeg, R. (2021). Ancient Egypt and laws relating to status of women. *Women & Criminal Justice*, 1-13.
- Vittal, V. (2011). Kautilya's Arthashastra: A timeless grand strategy [Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi]. Alabama School of Advanced Air and Space Studies.
- Warren, K. J. (1997). *Ecofeminism women, culture, nature*. Indiana University Press.
- Williams, M. (1995). *A Sanskrit-English dictionary*. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited .
- Winternitz, M. (1977). *A history of Indian literature*. Oriental Books Reprint Corporation.
- Winternitz, M. (2016). *Hint Destanları* (Çeviren. K. Kaya). İmge Kitabevi.
- Women in the 16th, 17th, and 18th centuries: An overview. (2005). Bomarito, J. & Hunter, J. W. (Ed.) içinde, *Feminism in literature* (Cilt 1, ss. 101-102). Thomson Gale.
- Women in the 19th century : An overview / introduction. (2005). Hunter, J.W. & Bomarito, J. içinde, *Feminism in literature* (Cilt 2, s. 1-2). Thompson and Gale Companion.
- Yazıcı, Ç. (2016). Felsefede toplumsal cinsiyet ve feminizm. Saygılıgil, F. (Ed.) içinde, *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*. Dipnot Yayınları.
- Yengkhom, J. &. (2023). Subalternity and resistance: A study of Ahalyā in Kavita Kane's Ahalyā's awakening. *IIS University Journal of Arts*, 12(3&4), 188-202.
- Yoshida, A. (2022, Aralık 22). *Epic*. Britannica: <https://www.britannica.com/art/epic> adresinden alındı
- Zdenek Suda, J. M. (2000). *The meaning of liberalism: East and west*. Central European University Press.

EKLER

EK 1. Transliterasyon Karşılaştırma Tablosu

Rāmāyaṇa Destanı’nda yer alan kadın karakter isimlerinin dört farklı çeviri eserde yer alan transliterasyonları.

Griffith, R. T. H. (2008)	Debroy, B. (2017)	Kaya, K. (2002)	Can, D. (2002)	Sanskrit Orijinali	Tezde Kullanılan
Ahalyá	Ahalya	Ahalya	Ahalya	अहल्या	Ahalyā
Anasúyá	Anasuya	Anasuya	Anasuya	अनसूया	Anasüyā
Anjaná	Anjana	Ancana	-	अञ्जना	Añcanā
Ayomukhi	-	Ayomukhi	-	अयोमुखी	Ayomukhī
Devavatī	Devavati	-	-	देववती	Devavatī
Dhanyamālinī	Dhanyamalini	-	-	धन्यमालिनी	Dhanyamālinī
Diti	Diti	Diti	-	दिति	Diti
Gangá	Ganga	Gangā	Ganj	गङ्गा	Gaṅgā
Kaikeyí	Kaikeyee	Kaikeyī	Kaikeyi	कैकेयी	Kaikeyī
Kausalyá	Kousalya	Kausalyā	Kausalya	कौसल्या	Kausalyā
Mándavi	Mandavi	Mandavi	Mandavi	माण्डवी	Māṇḍavī
Mandodarí	Mandodari	Mandodari	Mandodari	मण्डोदरी	Maṇḍodarī
Manthará	Manthara	Manthara	Manthara	मन्थरा	Mantharā
Máyá	Maya	-	-	माया	Māyā
Menaká	Menaka	Menaka	-	मेनका	Menakā
Rambhá	Rambha	Rambha	-	रम्भा	Rambhā
Rumá	Ruma	Ruma	Ruma	रुमा	Rumā
Saramá	Saramā	Saramā	-	सरमा	Saramā
Šavarí	Shabaree	Šabari	Šapril	शबरी	Šabarī
Sinhiká	Simhika	Simhikā	Sinhika	सिंहिका	Simhikā
Sítá	Sita	Sītā	Sita	सीता	Sītā
Srutakírti	Shrutakeerti	Šrutakirti	Srutakirti	श्रुतकीर्ति	Šrutakīrti
Sumitrá	Sumitra	Sumitrā	Sumitra	सुमित्रा	Sumitrā
Svayamprabhá	Svayamprabha	Svayamprabha	-	स्वयम्प्रभा	Svayamprabhā
Súrpanakhá	Shurpanakha	Šurpanakha	Šurpanaka	शूर्पणखा	Šūrpaṇakhā
Tádaká	Tataka	Tātakā	Taraka	ताटका	Tātakā
Tára	Tara	Tara	Tara	तारा	Tārā
Trijatá	Trijata	Tiricāta	Tiricata	त्रिजटा	Tricaṭā
Urmilá	Urmila	Urmila	Urmila	ऊर्मिला	Ūrmilā
Vedavatī	Vedavati	Vedavati	-	वेदवती	Vedavatī

EK 2. Devanagari 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	l	l
Kelime içi kullanımı	क	का	कि	की	कु	कू	कृ	कृ	कू	कू
	ka	kā	ki	kī	ku	kū	kr	kr	kl	kl

Çift Ünlüler

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

Ünsüzler

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	ta	ṭha	ḍa	ḍha	ṇa	ta	tha	da	dha	na

Ünsüzler	Dudak Sesleri					Yarım Sosliler			
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