

Kozmogoni ve Toplumsal Tabakalaşma: Vedik Mitoloji Üzerine Bir İnceleme*

Cosmogony and Social Stratification: A Study on Vedic Mythology

Barış BAŞARAN¹

Öz

Bu çalışmada mit ve toplumsal tabakalaşma arasındaki ilişki kadim Hindistan örneği üzerinden açıklanacaktır. İlk bölümde mitoloji çalışmalarına dair genel çerçeve özetlenip, Bronislaw Malinowski'nin mitlerin toplumsal kurum ve işbölümünü destekleyici işlevini öne çıkaran, sosyolojik yaklaşımına değinilir. Buradan hareketle ikinci bölümde, kadim Hind toplumsal tabakalaşma sistemi, Hinduizmin kutsal metinleri Vedalar'da kayda geçirilmiş kozmogonik mitlerin ana teması kurban eylemi ile ilişkisi itibariyle tartışılır.

Anahtar Kelimeler: Mit, kozmogoni, Vedalar, kurban, toplumsal tabakalaşma.

Abstract

In this study, the relationship between myth and social stratification is explained through an analysis of ancient India. In the first part, the general framework of current mythological studies are summarized and Bronislaw Malinowski's sociological approach which highlights the myths function to support social institutions as well as the division of labor is mentioned. In the second part the ancient Indian social stratification system is discussed through its relationship to the main theme of cosmogony of Vedas, the act of sacrifice.

Keywords: Myth, cosmogony, Vedas, sacrifice, social stratification

Giriş

Mit (mitos) sözcüğü eski Yunancada , “öykü” ya da “anlatı” anlamına gelmektedir. Bu şekliyle, en erken kullanımı, bir konu ayrımı söz konusu olmaksızın söze dökülen herhangi bir öyküyü bize düşündürür. Ancak, daha dar, Grekoromen yazını içerisinde yerleşiklik kazanan anlamı, “Tanrılar, doğaüstü varlıklar ya da geçmişte yaşamış kahramanlar üzerine anlatılan öyküler” olarak tanımlanabilir. Sözcüğünün anlamındaki ikinci katman, on dokuzuncu yüzyıl yazınında karşımıza çıkar. Sözcük bu asırdan itibaren günümüzde de yaygın kullanımına işaret eden anlamını, artık doğaüstü unsurlar barındırmasa da “herhangi bir konu hakkında, gerçek olmayan, yanıltıcı bilgi ya da anlatı” anlamını edinmiştir. Geniş kabul gören, herhangi bir anlatı, açıklama ya da inancın gerçeklerle uyuşmayan niteliğine atıfla kullanılan pejoratif bir tâbir olarak kullanılan mit, böylelikle, artık doğaüstü unsurlar barındırmayan, ya da doğrudan dini alanın konusu olmayan açıklamalar için de kullanılmaktadır.²

* Yayın Başvuru Tarihi: 09.09.2017, Yayın Kabul Tarihi: 25.10.2017.

¹ Yrd. Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, baris.basaran@msgsu.edu.tr.

² Ayrıntılı bir okuma için bkz: Nigel Rapport, Joanna Overing, *Social and Cultural Anthropology, The Key Concepts*, (London: Routledge, 2000).



Bununla birlikte mitler Klasik çağda, henüz dini alanın bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu hâllerinde içerisinde dolaşımda oldukları toplumlarca belirli önem ve değer atfedilen kültür ürünleridir. Öyleyse bunlar içerisinde doğüstü varlık ya da olaylar üzerine anlatılar barındıran sıradan öyküler değil, devletli toplumlarda resmi devlet kültürleri ile desteklenen, devletsiz topluluklarda ise, toplulukça genel kabul görüp, benimsenen, kutsallıkları üzerinde odaya gözlemlenen anlatılardır. Mit en erken yazılı kültürün gözlemlenmeye başlandığı uygarlıklarda gördüğümüz ideal örneklerinde “peygamberlik yazını” ya da “kehanet” gibi diğer dinî yazından, anonim vasfıyla ayrılır. Çoğunlukla mit tamamıyla anonimdir, ya da klasik Yunan mitolojisinde gördüğümüz gibi, derleyiciler olarak halk ozanlarının isimleri ile biraraya getirilmişlerdir.

Mitlerin klasik çağlardan benzer kültür ürünlerinden ayrılmaları üzerine yapılan daha geniş ayrımlar, onu “Destan”, “Halk Hikâyesi” ya da “Efsaneler”den ayıran edebî kıstaslara odaklanır.³ Mitler diğerlerinden farklı olarak dünya ve insanların mevcut hâllerinde yaratılışlarını konu edinen kutsal öykülerdir. Bu daha dar yaklaşımdan hareketle, örneğin “yaratılış mitleri” tabiri bir totolojiden ibarettir. Çünkü tanrıların, doğüstü varlıkların başlarından geçen olayları konu edinen ama herhangi bir yaratılış etkinliği barındırmayan metinler mit olarak sınıflandırılmaz. Mircea Eliade böyle bir yaklaşıma koşut biçimde, mitleri yaratılış eylemi ile ayrılmaz bir bağ içerisinde görür. Mitlerdeki kişiler “Doğüstü Varlıklar”dır. Böylelikle Mit, “başlangıçta”, “masallara özgü bir zamanda” gerçekleşmiş, Doğüstü varlıklarca, ister eksiksiz bütün bir gerçeklik olarak Kozmos, isterse onun küçük bir parçası olarak bir kurum, kişi ya da nesne olsun bir gerçekliğin nasıl “yaşama geçtiğini” anlatmaktadır. Bundan dolayı Eliade için Mit her zaman “bir yaratılışın öyküsüdür çünkü bir şeylerin nasıl yaratıldığını nasıl varolmaya başladıklarını anlatmaktadır.” Eliade buradan hareketle, mitosların insanî her anlamlı eylemin, ideal modellerini içlerinde barındırdığını belirtir.⁴

Böyle düşünüldüğünde mit incelemesi, üzerinde çalışılan anlatıların tam olarak anlaşılabilmesi için metinsel çalışma ile sınırlandırılmamalıdır. Bu çalışmalar, toplumsal bağlam; mitlerin etkileşim içinde olduğu toplumsal kurum, âdet ve gelenekler ile olan karşılıklı ilişkileri ve bunların taşıyıcı oldukları öznelerin anlam dünyalarında gördükleri işlevler gözardı edildiği müddetçe tam anlamıyla nesnelere ele alabilmekten uzak kalacaktır. Bronislaw Malinowski böylesi bir sınırlılığa dikkat çekerek, onları güncel toplumsal işlevler ile ilintileri bağlamı içerisinde çözümlemeyi önerir. Böylece, mitleri ilkel insanlara özgü bir hakikat tasarımı, ilkelerin ister doğalcı (gökcisimlerinden hareketle) isterse tarihsel (geçmişin olaylarına dair) bir bilgi arayışının “bilim öncesi” ürünleri olarak görme eğilimde olan klasik mitoloji okumalarına mesafeyle yaklaşan Malinowski “sosyolojik bir mit teorisinin” gerekliliğini öne sürer.⁵ Ona göre, mitoslar herhangi bir şeyi “açıklamak” amacı taşımazlar. Nitekim etnografik gözlemler her seferinde araştırmacılara, ilkelerin hiçbir zaman bir “açıklama” arayışında olmadıklarını göstermektedir. Onlar için hayvan türleri, ırkların farklılığı, yer adlarının anlamı ya da kadın ve erkek arasındaki işbölümünün kökenleri olsun, mitlerde geçen hiçbir konunun “açıklanması” ya da “anlaşılır kılınması” gereksinilmez. Bundan dolayı, kimi mitlerin bir şeyin neden var olduğunu ya da ortaya çıktığını açıklamak amacı ile oluşturulmuş oldukları düşüncesinden hareketle “etiolojik” (nedensel) olarak sınıflandırılmaları dahi yanıltıcı olur. Malinowski mite, varolmayan bir açıklama çabasından hareketle bir tür entellektüel çabanın ürünü, saf öyküler olarak yaklaşmaktansa, onun içinde dolaşımda olduğu toplumdaki pratik anlamına odaklanmayı önerir. Cinsiyet rollerine dair modeller ihtiva eden mitlerden hareketle bir örnek verilirse:

³ Bu tür bir tasnif için bkznz: Pertev Nail Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, (İstanbul: Bilgesu Yayınları, 2013).

⁴ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev: Sema Rifat, (İstanbul: Omnia, 2001), s. 16.

⁵ Bronislaw Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, Çev: Saadet Özkal, (İstanbul: Kabcacı, 1990), s. 85.



“Yerli için, erkek ve kadın cinslerinin farklı türde uğraşları olmasından daha normal bir şey olamaz; bunda açıklanacak hiçbir şey yoktur. Ama böyle ayrımlar, biliniyor olmalarına karşın, bazen sıkıcı, sevimsiz ya da en azından engelleyici olurlar, o zaman bunların haklılığını göstermek, eskiiklerini ve gerçekliklerini kanıtlamak, geçerliliklerini desteklemek zorunlu olur.”⁶

Böylelikle mitler, Malinowski'nin işlevselci olduğunu söyleyebileceğimiz yaklaşımına göre, toplumsal kurum ve normların ortaya çıkışlarını öykülendirirken, içlerinde dolaşımda oldukları toplumlarda mevcut değer yargılarını pekiştirir ve makbul toplumsal işbölümü ve ilişkilere dair örnek alınması beklenen modeller sunarlar. Bu yönlerinden hareketle Malinowski mitlerin birer “toplumsal ferman-ruhsat” (*social charter*) vazifesi gördüklerini savunur. Nitekim mit topluma dair bir sosyolojik ferman olarak, her şeyden önce bir toplumsal düzeni ya da geriye dönük bir ahlâkî davranış kalıbını yerleşik kılar. Müesses nizamın meşruiyetini olumlayıcı niteliğiyle muhafazakar oldukları söylenebilir ve nihaî anlamları toplumsal yapının temellerinde yatmaktadır. Bundan dolayı topluluk bireyleri onları kısmî mitik öyküler dinleyerek değil, içinde yaşadıkları toplumun toplumsal dokusu dolayımında öğrenirler. Bundan dolayı der Malinowski, birey için “doğuş mitosunun kesin anlamını veren, toplumsal yaşamın bağlamı, yapması söylenegele her bir şeyin nasıl da mazide emsal ve kalıpları olduğunun yavaş yavaş idrakine varmasıdır”.⁷

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Malinowski'nin toplumsal işbölümü ve kurumların geçerliliklerini destekleyerek onları haklı kılan işlevine odaklanan sosyolojik yaklaşımı perspektifinden kadim Hind yaradılış mitosları incelenecektir. Evrenin oluşumunu açıklayan, onun güncel biçimiyle yaradılışını öykülendiren mitler, kozmogoni (evrendoğum) mitleri olarak adlandırılmaktadır. Bu içerikle Hinduizmin kutsal yazılarının derlendiği “Vedalar”da on iki kozmogonik mit ayırte diledir. Bunların en eskisi olduğu gibi, diğerlerine de model oluşturarak sonraki anlatılarda tekrarlanacak temel motiflere kaynaklık eden mit, Puruşa İlahisi adıyla bilinir.⁸ Çalışma boyunca Vedik kozmogoni bu ilahi bağlamında çağdaş dini geleneklerdeki muadilleri ile karşılaştırmalı bir biçimde okunacak, son bölümde ise bu literatürün tekabül ettiği erken dönem Hind uygarlığının koşut yapılaşmış toplumsal tabakalaşma sistemine değinilecektir.

Vedik Kozmogoni: Kurban

Hinduizmin kutsal metinlerinin derlendiği Vedalar, dört ana bölümden oluşmaktadır. Derleniş yaklaşık milattan önce on üçüncü yüzyıl civarına tekabül eden birinci bölüm; Rig Veda bu metinlerin en eski ve kutsal kabul edilen bin civarında ilahisini biraraya getirmektedir.⁹ Kadim Hind inançlarının en eski kozmogoni miti olan Puruşa İlahisi de bunlardan biridir. İlahi adını, mitin ilerleyen bölümlerdeki yeniden öykülendirilişi sırasında “Pracapati” ve “Brahman” isimleriyle de anılacak kozmik bir varlıktan almaktadır. Sözcük Sanskrit “Kişi” ya da “Ruh” anlamına gelmektedir. Ancak Puruşa, kadın ve erkek cinsiyetlerini üzerinde taşıyan, kozmik bir ilksel kişiye tekabül ettiği gibi onun bedeni kozmosun bütünselliğini de oluşturmaktadır. Nitekim İlahinin ilk mısralarında Puruşa şöyle betimlenir:

*Bin başı vardı Puruşa'nın, bin gözü, bin ayağı
Yeryüzünü her yönden kuşatır ve aşar
Puruşa varolmuş olanların ve olacakların tamamıdır.
Ölümsüzlüğün ve yiyecek büyüyen her şeyin rabbidir o.
Böyledir büyüklüğü ama yine de o daha büyüktür.*

Tüm yaratılmışlar onun dörtte biridir. Dörtte üçü ise göklerdeki ölümsüzlerdir.¹⁰

⁶ Bronislaw Malinowski, A.g.e., s. 96.

⁷ Bronislaw Malinowski, A.g.e., s. 102.

⁸ Ayrıntılı bir tasnif için bkz. Brian K. Smith, *Classifying the Universe: Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, (Oxford: Oxford University Press, 1994).

⁹ Veda sözcüğü Bilgi anlamına gelmektedir. “Rig Veda” ise “Övgü” ya da “Şükran İlahileri” olarak tercüme edilebilir.

¹⁰ Bu ve bundan sonraki Vedik metinler için bkz, <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>



Vedik Kozmoloji'de varlıkların mevcut hâllerleriyle yaratılışlarını önceleyen süreçte, sadece Puruşa ve bir dizi tanrının mevcudiyeti sezdirilmektedir. Puruşa'nın sıfatlarının açıklandığı mısraları evrenin yaratılışı üzerine mısralar takip eder. Evren ile kuşattığı bütün diğer varlıkların cisimleşmelerini mümkün kılan yaratılış eylemi ise Puruşa'nın kurban edilmesidir.

*Tannılar Puruşa'yı kurban ettiklerinde
Bahar yağdı, yaz yakıtı, sonbahar adak.
O başlangıçta doğanı; kurbanı, kutsal çimenlerde meshettiler.
Onda tüm tannılar, göksel varlıklar ve bilgeler kurban edildi.
Her şeyin sunulduğu bu kurbandan yağ aldılar ve ondan göklerde, ormanda ve köylerde yaşayan
hayvanları yarattilar.
Her şeyin sunulduğu bu kurbandan âyetler ve ilahiler doğdu, vezinler ve mantralar.
Ondan atlar doğdu ve diğer hayvanlar, çifte dişliler
İnekler doğdu ondan, keçi ve koyunlar.¹¹*

Farklı kültür ve uygarlıklardan günümüze kalan kozmogoni mitlerini karşılaştırmalı bir perspektiften incelediğimizde Puruşa İlahisi yaratılış etkinliğinde “kurban” motifinin baskın karakteri ile öne çıkar.¹² Batı tasavvurunda Kitab-ı Mukaddes dolayımında yerleşiklik kazananmış “ex nihilo” (hiçten) ve “söz” ile (“Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu”) yaratılış tipolojilerinden farklı olarak bir dizi kozmogoni mitinde evren tanrısal bir maddi varlığın kurban edilmesi yoluyla mevcut biçimini kazanmış olarak tasavvur edilmiştir. Burada yaratılmış tüm varlık ve canlılar mitik bir zamanda (“Başlangıçta”) bu kozmik varlığın parçalanması sonucu bedeninden türemiş olarak tasvir edilir. Bu anlamda, Eski Ahit'in Yaratılış Kitabında ideal bir örneğini bulabileceğimiz, “metafizik” ya da “manevi” olarak adlandırılabilir kozmogoniler ile “maddi”, “fiziksel” kozmogoniler arasında bir ayrıma gidilebilir. Eski Ahitten Yeni Ahite “söz” ile başlayan (“Başlangıçta söz vardı ve söz Tanrıyla birlikteydi”) ve nihayet Kur'ân-ı Kerim'e kadar tek tanrıci dinî geleneğin temel motifini insan merkezci yaratılış anlatıları oluşturur. Buna karşı doğacı, maddi nesnelere tanrısal düzlem arasında sürekliliklerden hareket eden bir dizi kadim mitte yaratılış bir tanrısal varlığın bedeninin, genişleyerek infilakı (Çin), kan ya da meni gibi salgıları (Mısır) ya da parçalara ayrılması (Mezopotamya) motifleri üzerinden öykülendirilmiştir. Başka deyişle, batı dışı birçok yaratılış mitinde kozmik düzenin tesisi aşkın bir ilahi varlığın bilinçli tasarımıyla değil organik, doğal ve hatta evrimsel olduğunu söyleyebileceğimiz bir sürecin sonucu olarak tasavvur edilmiştir.¹³

Bu maddi tasavvuru paylaşan mitolojik gelenek içerisinde sınıflandırabileceğimiz Vedik kozmogoni ikinci bir kıstas itibarıyla diğer örneklerden farklılaşır. Tanrısal varlığın kurbanı birçok örnekte yaratıcı tanrının önderlik ettiği kozmik bir savaş sonucu bu varlığın öldürülmesi ya da boyun eğdirilmiş tanrılar arasından bir temsilcinin kurban edilmesi üzerinden gerçekleştirilir. Çağdaşları arasında klasik biçimini Mezopotamya geleneğinde bulabileceğimiz bu motif yaratılış anlatılarında sıklıkla karşımıza çıkar. Yazıya geçirilişi milattan önce on sekizinci yüzyıla kadar geriye götürülen, Enuma Eliş Destanı bu motifin bir örneğidir. Destana göre Eski Babil baştanrısı Marduk bu konumunu, Tanrıça Tiamat'ın ordusuyla girdiği savaşta kazandığı zafer sonucu, hasmı Tiamat'ı öldürmekle kazanmıştır. Yaratılış süreci bundan sonra başlar ve ilkin yeryüzü ve gök cisimleri Tiamat'ın cesedinin parçalanması ile yaratılır. Sürecin sonunda yaratılacak insan ise Tiamat'ın esir edilmiş ordusundan bir komutanın, tanrıçanın oğlu Kingu'nun kurban edilerek

¹¹ A.g.e.

¹² David Adams Leeming, *Creation Myths of the World*, (Santa Barbara: ABC Clio, 2010), s. 345

¹³ Scott A. Leonard, Michael McClure, *Myth and Knowing: An Introduction to World Mythology*, (New York: McGraw-Hill, 2003), s. 32-34.



akıtılan kanından yaratılacaktır.¹⁴ Ancak yaratılışın hammaddesini yenilmiş düşman tanrıların cesetlerinin oluşturduğu kozmogonilerden farklı olarak Vedik mitolojide evrenin yaratılışı tanrısal bir varlığın gönüllü eylemi, kendisini varlıklar alemine can vermek için bir kurban olarak sunumu ile tasvir edilmiştir.

Puruşa İlahisinde ayrıntılandırılmayan bu boyut, Hinduizmin gelişkin biçimini bize veren ilerleyen Veda metinlerinde vurgulanmaktadır. Puruşa kurbanında, hâlihazırda kurbanı önceleleyen bir savaş anlatısı mevcut olmadığı gibi Puruşa bizzat kendisi, kurban edilmek üzere sunağa uzanmış ve bedenini tanrılara teslim etmiştir. Bundan böyle tüm bir kozmos artık Puruşa olacaktır çünkü yaratılan her varlık onun kurbanı sonrası bedeninden bir parça ile varlıklar âlemine dâhil olmuştur. Kadim mitoslarda sıklıkla karşımıza çıkan ve Hind yazınında muadilleri gözlemlenebilen, savaşçılara özgü agonistik ritüellerin tersine bu ölümden bir mücadele söz konusu değildir. Milattan önce 1000 sonrası derlenmeye başlanan Brahmana kitaplarına gelindiğinde ise kozmik kişi Puruşa ile Pracapati figürü iç içe geçmiş biçimde tasvir edilmeye başlanır. Brahmana kitapları, kurban törenleri üzerine odaklanmaktadır. Bu döneme kadar savaşçıl aryanlardan tevarus eden şiddet yüklü kurban ritüelleri modellerini savaş tanrısı Indra'nın bir diğer tanrı Vritra ile girdiği mücadele sonucu onu öldürüşünü öykülendiren mitlerden almıştır. Ancak ritüelleri derleyen bu dönemin kâtipleri için ilk Aryan istilaları döneminden kalma metinlerin baskın Indra figürü artık bir model oluşturmaktan uzaklaşmaktadır. Reform sonrası ritüel doğrultusunda kurbanın olabildiğince acı duymaksızın, kurban alanın dışında bir ağılda boğulduktan sonra tanrılara sunulması vaaz edilmektedir. Rahip hayvana fisıldar: “Ölmeyecek, zarar görmeyeceksin. Tanrılara gidiyorsun, hayırlı yollardan.” Bu yeni ritüel düzenlemeleri Pracapati üzerine olan mitlere atıfla meşruiyetini gerekçelendirir. Pracapati ölümle bir mücadeleye girmiş ve onu yenmeyi başarmıştır. Ancak ölümü dize getiren onun geleneksel silahlara değil yeni ritüel tekniklerine başvurmuş olmasıdır. Öyle ki, şimdi artık ölümü yenmekle kalmaz ayrıca onu yutar. Böylelikle o arketipsel kurban sunan hâline gelecektir. Bundan böyle yeni litürjide onu örnek alacak rahipler, ölümü hasımlarını bir yarışmada altederek ya da dövüşüp öldürerek olsun yenebilme şansına sahip değillerdir. Kurban sunan ölümü artık sadece onu özümseyip, kendi üzerine alarak fethedebilecekler. (“Böylece ölüm kendi bedeni hâline gelir.”) Kurban sunan kişi de böyle yapmalı ölümsüzlüğü tıpkı sunaktaki hayvan gibi kendisini tanrılara adamak suretiyle tecrübe etmelidir. Öyleyse der Brahmana yazarı “Kurban sunan, kendisi kurban hâline gelmekle ölümden özgürleşmektedir.”¹⁵ Ölümü onu özümseyerek alteden Prajepati ile kendisini feda ederek varlıklar alemine can vermiş olan Puruşa figürleri böylece iç içe geçer. Nitekim ikisi de hem kurban sunan hem de birer kurbandır. Her bir kurban ritüelinde kişi bu ilksel olay üzerinden Puruşa-Pracapati ile bir hâline gelir. Indra gibi bir katil hâline gelerek ölümsüzlüğe ulaşmak yerine kendisinden bir kurban çıkararak ritüelleştirilmiş bir ölüm tecrübe edilmektedir. Ancak böyle en azından âyin esnasında kişi tanrıların zamansız dünyasına dâhil olmuş olacaktır.¹⁶

Vedik Antropoloji: Kast

Peki kurbanı sunacak, tanrılara karşı kurban yükümlüklerinin öznesi olan insan kimdir? Vedik antropoloji insanın kökeni sorusunu birkaç farklı mit üzerinden ele alır. Ancak yine en eski ve yaygın açıklama Puruşa İlahisinde evrenin yaratılışını izleyen mısralarda karşımıza çıkar:

¹⁴ Destanın tamamı için bkz: Alexander Heidel, *Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*, (Ankara: Ayraç, 2000).

¹⁵ Karen Armstrong, *The Great Transformation*, (New York: Random House, 2006), s. 94.

¹⁶ Karen Armstrong, A.g.e.



[Tanrılar] Puruṣa'yı pay ettiklerinde kaç parçaya ayırdılar?

Ağzına, kollarına ne ad verdiler?

Baldır ve ayaklarına ne dediler?

Brahman'dı ağzı, kollarıysa her bir Kṣatriya'nın yapılmış olduğu kral.

Baldırları Vaiṣya oldu, ayaklarından ise yapıldı Sudra.¹⁷

İnsanın yaradılışı üzerine bu mısralar, Hind uygarlığının toplumsal tabakalaşma dizgesinin temel kategorilerinin yazılı en erken örneğini bizlere vermektedir.¹⁸ Puruṣa'nın bedeninin uzuvlarında cisimleşen insanlar metinde zikredilen farklı zümreler dolayımında, ayrışik formlar içerisinde canlılar dünyasına dâhil olur. Öyleyse henüz evrensel bir kategori olarak “İnsan”dan değil, canlılar dünyasından türler olarak Brahman, Kṣatriya, Vaiṣya ve Sudra'ların yaradılışları öykülendirilmiştir.

Brahmana yazınına geldiğimizde bu kategoriler “Varna” olarak adlandırılır. Terim “renk” anlamına gelmektedir. Toplumsal örgütlenmeye dair istilahi anlamı ise sosyoloji literatüründe “Kast” terimiyle karşılanmaktadır.¹⁹ İdeal biçimiyle kadim Hindistan örneği üzerinden literatürde incelenmiş olan kast örgütlenmesi, eşitsizliklerin keskin olduğu hiyerarşik toplumlara özgü yüksek bir toplumsal tabakalaşma düzeyine tekabül eder. Kısaca “içevlilik ve kast dışı kişilere karşı katı etkileşim kodlarıyla çerçevelenmiş ortak bir atadan geldiğine inanılan aileler topluluğu” olarak tanımlayabileceğimiz kastların temelinde meslekî işbölümü yatmaktadır. Başka bir perspektiften statünün tamamıyla ailesel etmenlerce belirlenmesi dolayısıyla dikey toplumsal hareketliliği olanaksızlaştıran kast, bu yönüyle tabakalaşma sistemleri içerisinde sınıfın karşı kutbunda ekstrem bir eşitsizlik düzenlemesine tekabül etmektedir.²⁰

Hind toplumsal tabakalaşma diyagramında en üst mertebe Brahman kastına aittir ve bu zümre toplumsal bedende eğitim ve dinî ritüellerin icrası görevini üstlenmiştir. Bundan dolayı dinî ve eğitmenlik ile ilintili meslekler ancak bu kasttan kişilere açıktır. Yaradılış sürecindeki ikincil konumuna koşut biçimde, iktidar diyagramında Brahmanları takip eden kast, savaşçı soylu ailelerin oluşturduğu Kṣatriyadır. Askerî ve bürokratik konumlara aday tedarik eden ailelerden oluşan bu kast mensupları böylelikle siyasî iktidarı da ellerinde tutmaktadır. Kṣatriya'nın temel özelliği fiziksel güç ve askerlik sanatına hâkimiyetidir. Sanskrit, “tahakküm” sözcüğünden türeyen bu isim, söz konusu kastın alt kastlar üzerindeki hâkimiyeti aracılığıyla, tabi bulunduğu Brahman kastını koruma yükümlülüğüne de işaret eder. Bu noktada dört kast arasında bir ayrıma gidilebilir. Vedic literatür kastları iki düzeyde sınıflandırır. Egemen düzey, rahip Brahmanlar ile savaşçı Kṣatriyalardan oluşurken ikinci, tabi düzey özgür köylü ve tüccarların oluşturduğu Vaiṣyalar ile topraksız köylü, işçi ve hizmetkârlardan oluşan Sudraları ihtiva eder.²¹

¹⁷ <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>

¹⁸ Vedic mitolojiyi uygarlık sonrası ortaya çıkan kast dışı tabakalaşma biçimlerine özgü farklı mitolojilerle karşılıklı değerlendiren bir çalışma için bknz. Alaeddin Şenel, “Toplum Biçimleri Boyunca Eşitlik Eşitsizlik Kavgası”, *Toplum ve Hekim*, Ocak 2014. Şenel burada eşitlikçi topluluklardan eşitsizlikçi toplumsal ilişkilere geçişte kast, zümre ve sınıf toplumları arasındaki farktan hareketle, insanlık tarihi içerisinde “dinsel ideolojilerin”, “sömürü ve eşitsizliği örtme işlevi gören ilk dünya görüşleri” olarak ortaya çıktıklarını ileri sürer. Şenel'e göre Hindistan'a özgü kast tipi tabakalaşmada karşımıza çıkan dinsel ideoloji biçimi, diğer örneklerden farklı olarak “ötedünyacı” olmaktan çok “öteyaşamcı” olarak adlandırılabilir. Buna göre “yeniden doğuş” düşüncesi (kuşkusuz ancak bir bireysellik tasavvurunun ortaya çıkışını imleyen Upanişadlar çağıyla birlikte) bireylerin kastlar içerisindeki dünyeviyazgılarına da anlam verecektir. Ayrıca bknz. Alaeddin Şenel, *Mezopotamya-Batı Geleneği ile Dünyanın Öteki Kültürlerinin Yaratılış Mitosları*, *Bilim ve Ütopya*, (Eylül 2003).

¹⁹ Hindistan uygarlıklarına özgü kast tabakalaşmasının kökenlerinin izi M.Ö. 1500'lü yıllardan itibaren, yerleşik Dravidyen topluluklar üzerine akınlar gerçekleştiren göçebe Hint Avrupa kavimlerinin fetihlerinde bulunabilir. Fetihleri izleyen fethedilen-fetheden tabakalaşmasının, tabakalar arasında dikey devingenliğin önlendiği deri renkleri üzerinden ifade edilmiş bir kast tasavvuruna yol açmış olması mümkündür. Bknz Alaeddin Şenel, “Toplum Biçimleri Boyunca Eşitlik Eşitsizlik Kavgası”, *Toplum ve Hekim*, (Ocak 2014).

²⁰ Egon Ernest Bergel, *Social Stratification*, (New York: McGraw-Hill, 1962), s. 49-67.

²¹ Hermann Kulke, Dietmar Rothermund, *A History of India*, (London: Routledge, 1998), s. 39-41.



Diğer yandan Varna tabiri her ne kadar kasta dair temel kavram olsa da bunu daha çok me-tinsel bir genel model olarak düşünmek daha doğru olur. Fiiliyatta Hind toplumunda yaklaşık üç bin “Jati” mevcuttur. “Doğum grubu” olarak tercüme edilebilecek Jati yukarıda sıralanan özel-liklere haiz toplulukları adlandırmak için kullanılan terimdir ve kimi zaman ilgili literatürde “alt kast” olarak da geçmektedir. Nitekim her bir Varna'ya dâhil olan yüzlerce Jati söz konusudur ve yerel uygulamalara bakıldığında bunlar arasında kademelendirme bölgeden bölgeye farklı-lık gösterebilir. Çünkü yukarıdaki tabakalaşma doğrultusunda dört tabaka arasında hiyerarşi Hindistan boyunca yaygın olsa da Jati'ler söz konusu olduğunda yaygın bir ön kabul mevcut değildir. Örneğin bir bölgede Vaişya kastı içerisinde sınıflandırılan bir iş kolu başka bir bölgede Sudra'lar içerisinde değerlendirilebilir.²²

Vedik mitolojide yer verilmeyen bir diğer kategori ise “Nihsprsyā”, “dokunulmazlar” kate-gorisidir. Her ne kadar gerekli olsa da toplumca hoş görülme-yen, ritüel kirlenmeye yol açtığı düşünölen mesleklerle iştiğâl edenlerle, kast kurallarını ihlâl ettikleri için kast dışına atılan kişi ve soylarından geldikleri düşünölen ailelerin oluşturduğu bu kesim toplumsal tabakalaşmanın en alt düzeyidir. Veda yazarları kastların dört tabakadan oluştuğu, beşinci bir kastın mevcut olmadığı konusunda ısrar ederler. Bu zümre öyleyse, yükümlölükler kadar hak ve ögürlükleri de belirleyen kast sisteminin dışına atılmış, parya sınıflardan oluşmaktadır.²³ Ancak yirminci yüz-yıl başında Hindistan nüfusunun yüzde yirmisine ulaşan dokunulmazlar, siyasi bir güç hâline gelmeye başlar ve artık kendilerini on dokuzuncu yüzyıl yazınından itibaren kullanılan “Dalit” (ezilenler) terimi ile adlandırmaya başlarlar. Modern dönemde çıkarılan ayrımcılık karşıtı yasa-lara kadar bu zümre, kamusal görevlerden dışlanmış, kasaba ve köylerde ikâmet etmeleri yasak-lanmış ve bugün de çoğu bölgede halk arasında devam eden geleneksel tutum doğrultusunda diğer kastlarla toplumsal etkileşimleri ritüel kirlilik olarak göröldüğünden sınırlandırılmıştır.²⁴

Yeniden Vedic yazının dörtlü sınıflandırmasına dönersek, Brahman kastının toplumsal hiye-raşisinin en üstündeki konumu yaradılış mitlerinde kendilerine atfedilmiş özelliklerle gerekçe-lendirilmiştir. İlki zamansaldır. Brahman yaradılış sıralamasında diğer kastlardan önce gelmek-tedir. O ilk doğandır, Puruşa'nın bedeninde “baş” ve “ağız” a tekabül etmesi onun önderliğine delâlet etmektedir. İkinci olarak Brahman insan türünün en kusursuz temsilcisi olarak ontolojik standardı temsil eder. Vedic yazarlar, sık sık diğer kastları bu standarta mesafeleri ile değeri-lendirirler. Son olarak Brahmanların üstünlüğü onların kutsal yazılara hâkimiyetleri dolayısıyla edin-dikleri rahiplik tekelleri ile açıklanır. Böylece, ağız, kol, bacak ve ayakları model alan kategorik-leştirme Hind toplumuna özgü toplumsal işlevler hiyerarşisini açıklar. Nitekim insan bedeninin organlarının gördüğü vazifelerin önem sıralaması toplumsal beden boyunca dağıtılmış kastlar arasındaki hiyerarşiyi de meşru kılmaktadır. Brahmanlar, Puruşa'nın kafasından yaratılmış, sö-zün (ağız) soyut gücüyle silahlanmış, yaradılıştan gelen bilgelikleri (kafa) ile toplumsal hiyera-şinin tepesinde konum edinmişlerdir. Savaşçıların kastı Kşatriya'nın fiziksel gücü temsil eden kollardan yaratılmış olmaları onların önemine işaret eder. Vaişya ve Sudra kast mensupları ise, bacak ve ayaklardan türemiş olarak, akıl ve fiziksel gücün kaynağı üst bedene hizmetle yükümlü bir fitratla yaratılmışlardır.

²² Ayrıntılı bir tasnif için bkz. G.S., Ghurye, *Caste Class and Occupation*, (Bombay: Popular Book Depot, 1961), Özellikle s. 241-280.

²³ Klaus, K., Klostermaier, *Hinduism*, (London, One World, 2004), s. 32-42.

²⁴ Örneğin kimi bölgelerde, Brahman kastından bir kişi sokağa çıkmazdan önce dokunulmazların sokağı boşaltması için çağrı yapılır. Eğer bir Dalit yakınından bir Brahman'ın geçtiğini farkedirse secde etmek zorundadır. Ya da temizlik işçisi Dalit'in işe koyulmazdan önce kirlitici varlığına karşı halkın tedbir alması için çağrı yapması beklenir. Diğer kastlardan ayırdilebilecekleri kıyafetler giymeleri beklenen Dalitler'in kırsal bölgelerde köy kuyusundan su çekmeleri dahi hoş karşılanmaz. Benzeri uygulamaların Hindistan boyunca aldığı yerel biçimler için bkz. G.S., Ghurye, *Caste Class and Occupation*, (Bombay: Popular Book Depot, 1961), s. 10-15.



Milattan önce altıncı asırla tarihlenen, Sama Veda seçkisinde derlenmiş bir başka ilahide.²⁵ Pracapati figürü üzerinden yaradılış bir kez daha öyküleştirilir. Bu kozmogonide de kastlar yine tanrının bedeninden türemiş biçimde kavramsallaştırılırlar. Ancak bu sefer tanrısal bütünlük ile kastlar arasındaki ilişki, her birinin onun farklı organlarından “dışarıya salınmış” olmaları ile açıklanır. Bu eylem de yine bir kurbandır. Buradan itibaren, dört kast için herbirine tekabül eden, kutsal ilahî, vezin, tanrı ve mevsimler sıralanır.

(Pracapati) diledi, “kurbanı dışavereyim” Ağzından, dokuz mısralı Soma İlahisi salındı, beraberinde ise, vezinlerden Gayatri, tanrılardan Agni, insanlardan Brahman, mevsimlerden bahar. Bundan dolayı, ilahiler arasında dokuz mısralı, vezinlerden Gayatri, tanrılardan Agni insanlardan Brahman mevsimlerden ise bahar başta gelir. Göğsünden, kollarından onbeş mısralı Pancadassa İlahisi salındı ve beraberinde vezinlerden Tristubh, tanrılardan İndra, insanlardan Kṣatriya, mevsimlerden yaz. Belinden, penisinden onyed mısralı Saptadasa İlahisi salındı, beraberinde vezinlerden Jagati, tanrılardan Viṣya Devaları, insanlardan Vaiṣya, mevsimlerden yağmur mevsimi. Bundandır ki Vaiṣya her ne kadar diğerlerince yutulsa da tükenmez, çünkü penisten salınmıştır. Bundan dolayı bolca hayvanı vardır onun. Viṣya Devalar tanrıları, Jagati vezni, yağmur mevsimi mevsimidir. Bundan dolayı, Brahman ve Kṣatriya'nın yiyeceğidir, çünkü onların altında salıverilmiştir. Ayaklarından, tabanlarından ise yirmibir mısralı Ekavimsa İlahisi salındı ve beraberinde vezinlerden Anustubh ama tanrılardan hiçbirisi, insanlardan Sudra. Bundan dolayı, Sudranın bol hayvanı vardır ama kurban kesemez, çünkü onunla beraber salınmış bir tanrısı yoktur. Bundan dolayı, ayak yıkamaktan yukarı çıkmaz çünkü ayaktan salınmıştır.²⁶

Brahman yine zamansal olarak ilktir. İlkin o, tanrının bedeninden bir parça olarak varlıklar âlemine dâhil olmuştur. Tanrılar düzlemindeki muadili ise ritüeller esnasında kurbanları tanrılar katına ulaştırmakla görevli, bilge tanrı Agni'dir. Savaşçı tanrı Indra'nın Kṣatriya ile alâkası Prajapati'nin fiziksel gücünün kaynağı, göğüs ve kollarından salınmış olması ile uyumludur. Takip eden kastların yaradılışında, egemen ve tâbiyet altına alınmış, ast ve üst arasındaki tabakalaşma vurgulanır. Vaiṣya bol hayvan sahibidir, böylelikle onun yiyecek tedarik etme rolü öne çıkar. Ancak aynı zamanda, tıpkı hayvanın insan karşısındaki konumu gibi o da “Brahman ve Kṣatriya'nın yiyeceğidir”. Bel ve üreme organından salınmış olması onun üst kastlar tarafından yenilmesine karşın kendisini yenileyen, tükenmez bir üretim kaynağı oluşuna işaret eder. Nitekim Vedik yazında kast sistemine özgü ideal hiyerarşi sıklıkla doğa üzerine söylemde kullanıldığı biçimiyle “yiyecek” ve onu “yiyenler” arasındaki ayrıma referansla açıklanır. Üst kastlar aşağı kastlar üzerinden “beslenirler”: “Çünkü beslenen yiyeceğine üstündür. Bunu bilen astları üzerinde beylik sürer”.²⁷

Sonuc

Böylelikle birkez daha özgür üretici sınıflar olarak çiftçi ve hayvancılığın egemen kastlar karşısındaki konumu vurgulanır. Vaiṣya'nın bu tâbi konumu ilk iki kastın altından salınmış olmasından ileri gelir. Ancak en alтта, ayak tabanlarından türemiş Sudralar mevcuttur. Burada üretim ve artı ürüne el koyma arasındaki ilişkiyi sembolize eden besin metaforu yerini ayak yıkamakla örneklenen “hizmetkârlığa” bırakmıştır. Bu da üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmayan topraksız köylü ve işçilerle birlikte kölelere işaret etmektedir. Sudralar dinî ritüellerden dışlan-

²⁵ Diğer kozmogoniler ve karşılaştırmalı bir okuma için bkınız, Brian K. Smith, *Classifying the Universe: Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 58-86.

²⁶ <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>

²⁷ Brian K. Smith, *Classifying the Universe: Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 46.



mıştır (kurban kesemezler) mit bunu kendisine tekabül eden bir tanrısının olmayışı ile gerekçelendirir. Böylelikle dört kast üzerinden tabakalaşmış eski Hindistan toplumunun, yaradılış kaynaklı ideal modeli belirgin hâle gelir: Brahmanlar başta gelir ve Kşatriyalar ile beraber “üretici sınıflar”, Vaişya'ların artı ürünü üzerinden beslenir. Mülksüz Sudralar ise, dinî ritüelin olduğu kadar üretim işlevinin de dışında düşünülmüş, Sudra kastı içerisinde köle ve hizmetkârların boyunduruk altına alınışları, yaradılıştan gelen fitratları ile meşrulaştırmıştır.

Kaynaklar

- Amstrong, Karen. *The Great Transformation*. London: Random House, 2006.
- Bergel, Egon Ernest. *Social Stratification*. New York: McGraw-Hill, 1962.
- Boratav, Pertev Nail. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2013.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Omnia, 2001.
- Ghurye, G. S. *Caste Class and Occupation*. Bombay: Popular Book Depot, 1961.
- Heidel, Alexander. *Enuma Eliş: Babil Yaradılış Destanı*. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Klostermaier, Klaus K. *Hinduism*. London: One World, 2004.
- Kulke, Hermann ve Dietmar Rothermund. *A History of India*. London: Routledge, 1998.
- Leeming, David Adams. *Creation Myths of the World*. Santa Barbara: ABC Clío, 2010.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyü, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalcı, 1990.
- Rapport, Nigel, Joanna Overing. *Social and Cultural Anthropology, The Key Concepts*. London: Routledge, 2000.
- Sacredtexts.com (Erişim: Ağustos, 2016)
- Sarma, D.H. *Hint Dini Tarihine Giriş*. Ankara: Ataç, 2005.
- Smith, Brian K. *Classifying the Universe: Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Şenel, Alaeddin. “Mezopotamya-Batı Geleneği ile Dünyanın Öteki Kültürlerinin Yaradılış Mitosları”, *Bilim ve Ütopya*. (Eylül, 2003): s. 12-29.
- Şenel, Alaeddin. “Toplum Biçimleri Boyunca Eşitlik Eşitsizlik Kavgası”. *Toplum ve Hekim*. (Ocak 2014): s. 5-23.
- Leonard, Scott A. ve Michael McClure. *Myth and Knowing: An Introduction to World Mythology*. New York: McGraw-Hill, 2003.