TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
HİNDOLOJİ BİLİM DALI

HİNT MİTOLOJİSİNİN KAYNAKLARINDAN *ŞİVA PURĀṆA*'NIN FELSEFİ ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

Mustafa YILDIRIM

Ankara-2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
HİNDOLOJİ BİLİM DALI

HİNT MİTOLOJİSİNİN KAYNAKLARINDAN *ŞİVA PURĀṆA*'NIN FELSEFİ ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

Mustafa YILDIRIM

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Yalçın KAYALI

Ankara-2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
HİNDOLOJİ BİLİM DALI

Mustafa YILDIRIM

HİNT MİTOLOJİSİNİN KAYNAKLARINDAN *ŞİVA PURĀṆA*'NIN FELSEFİ ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Yalçın KAYALI

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı

1. Prof. Dr. H. Derya CAN

2. Doç. Dr. Yalçın KAYALI (Danışman)

3. Dr. Öğr. Üyesi Arzu YILDIZ AYDIN

Tez Savunma Tarihi:
22.09.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Yalçın KAYALI danışmanlığında hazırladığım **"Hint Mitolojisinin Kaynaklarından *Şiva Purāṇa*'nın Felsefi Analizi (Ankara-2025)"** adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

20.10.2025

Mustafa YILDIRIM

ÖNSÖZ

Hindistan renklerin, aromaların, kokuların, felsefelerin, dinlerin ve mitlerin birbirine karıştığı eşsiz bir diyardır. Hint alt kıtası tarih boyunca çeşitli istilalara maruz kalmış ve bu istilaların neticesinde zengin bir kültürel ve dini ortam meydana gelmiştir. Günümüzde en büyük demokrasi olarak nitelendirilen Hindistan pek çok dine de ev sahipliği yapmaktadır. Hinduizm, Sikhizm, Buddhizm, Cainizm, İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük vb. gibi dinlerin inananlarına yurtluk eden Hindistan, pek çok felsefi görüşün de savunuculuğunun yapıldığı bir ülkedir. Söz konusu dinler içerisinde kuşkusuz ki Hinduizm'in Hintliler açısından önemi muhakkaktır.

Hint kültürünü genellikle daha eski dönem olan Vedizm ve daha sonraki bir dönem olan Hinduizm şeklinde iki evreye ayırmak olağan bir durum gibidir. Hatta Vedizm'in kendisinin birlik arz ettiği, buna karşın Hinduizm'in ise çeşitlilik ve değişkenlik arz ettiği düşünülür ve *Mahābhārata Destanı*'nda, Hinduizm'in inançların ve pratiklerin karmaşık bir gösterisi olarak sunulması söz konusudur. Daha yakından bakıldığında, aslında Hinduizm'in köklerinin Vedik döneme ve hatta Vedik öncesi İndus Vadisi Medeniyetine dayandığı ve en başından itibaren Hinduizm'de çok az temel akımın baskın olduğu ve bizlerin Hinduizm olarak isimlendirdiğimiz çok yönlü ve her şeyi kuşatan bu kültürün karakterini büyük oranda belirlediği görülecektir. Hinduizm'in karakterini belirleyen bu akımlar, felsefi ve öğretisel boyutlarından bakıldığında, kurtuluş bilimleri olarak görülmüşler ve felsefi, sosyolojik, folklorik ya da etnolojik açıdan çalışmaya değer görünümler arz etmişlerdir.

Hinduizm'in en başından itibaren karakterini belirleyen akımlar ya da mezhepler arasında Vishṇuizm, Şivaizm ve Şāktizm yer alır. Vishṇuizm, günümüzde bilim insanları arasında sıkça kullanıldığı gibi anakronik bir şekilde, Vishṇu'ya ve onun farklı görünümlerine ya da tecessümlerine inananları ve onların takip ettikleri geleneği ifade eder. Vishṇuizm, Kṛshṇa, Narasiṃha, vb. gibi Vishṇu'nun bütün tecessümlerine yani

*avatāra*larına inananları içerdiğinden dolayı kapsayıcı ve senkretik bir din anlayışını çağrıştırır. Şāktizm ise, Hindu Tanrıça Şākti'ye (Sanskritte "güç" ve "enerji" anlamına gelir) inanmayı esas alan, özellikle Bengal ve Assam'da popüler olan mezheplerden birisidir. Şākti, bu mezhepte ya da en yüce Tanrıça ya da Şiva'nın eşi olarak görülür. Bu mezhebe mensup olan Hindular, mutlak teslimiyete davet eden ilahi bir anne olarak Şākti'ye inanırlar. Yogiler ise, onu, ruhsal kurtuluşa ulaşmak için uyandırılması ve harekete geçirilmesi gereken, bedenin içerisinde kıvrılmış bir yılan (*Kuṇḍalini*) olarak uyuyan bir güç olarak görürler. Bu mezhepte ön plana çıkan ritüellerden birisi Tantra'dır. Tanrıça (Devī) Şākti'nin şahsında kişiselleşmiş olan Şiva'nın dişil enerjisine tapınmayı ifade eden bir ritüel olan Tantra, hem zihni hem de bedeni güçlendirmek ve özgür kılmak için tasarlanmış bir pratiktir.

Şivaizm ise Şiva'ya ve onun sembollerine tapınmanın merkeze alındığı temel Hinduizm mezheplerinden birisidir. Hindu *Trimūrti*sinde Şiva evrenin yok edilmesinden ve çözülmesinden sorumlu tutulurken, Şiva'nın en yüce ilah kabul edildiği Şivaizm'de, O yaratılıştan, varlıkların gözetilmesinden ve yok oluştan sorumlu mutlak bir varlık olarak sunulur. Şiva, aynı zamanda hem statik hem de dinamik hem asketik hem de erotik olan ikircikli ve karmaşık bir kişiliğe sahip bir Tanrı olarak çelişkili bir doğaya sahiptir. Mezhebin tarihsel gelişimi esnasında alt mezhepler ve çeşitli kutsal metinler ortaya çıkmıştır. Bu alt mezhepler arasında Pāşupata Şivaizmi, Āgamik Şivaizm, Keşmir Şivaizmi, Tamil Şivaizmi, Şiva Siddhānta ve Vīraşiva ekolleri yer alır.

Bu çalışmanın amacı Hinduizm içerisinde en fazla inanana sahip olan ikinci büyük mezhep olan Şivaizm açısından oldukça önemli bir metin olan *Şiva Purāṇa*'da yer alan anlatı ve mitlerin Hindoloji bilimi ve felsefe ışığında incelenmek, ayrıca bu metnin bir *Mahāpurāṇa* olup olmadığına yönelik bir kanaate varmaktır. Bu amaçlar doğrultusunda, çalışmamızın giriş bölümünde tezin amacı, konusu, önemi, araştırma

soruları belirtilecek ve tezde kullanılan yöntemler, önemli kavramlar ve kuramsal çerçeve ortaya konulacaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, *Şiva Purāṇa*'da önemli bir yere sahip olan Şiva'nın *Vedalar*da, *Brāhmaṇalar*da, *Upanishadlar*da, *Purāṇalar*da ve Hint kültür dünyasının diğer önemli metinlerinde nasıl ele alındığı, Vedik dönemin Rudra'sının Epik dönemin Şiva'sına nasıl dönüştüğü incelenecektir. Bu bölümde ayrıca Şiva'ya tapınmanın ön plana çıktığı Şivaizm'in tarihsel süreçte nasıl geliştiği, hangi alt mezheplerden meydana geldiği ve Şivaist inanışta *Liṅga* kültünün yeri gibi konular ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, *Purāṇalar* hakkında bilgi verildikten sonra, çalışmamızın merkezinde yer alan *Şiva Purāṇa*'nın temel özelliklerinden bahsedilecek; *Şiva Purāṇa*'nın bir *Mahāpurāṇa* mı yoksa bir *Upapurāṇa* mı olduğu konusundaki tartışmalar ele alınacaktır. Daha sonrasında *Şiva Purāṇa*'nın iki farklı versiyonundaki bölümler mukayeseli olarak incelenecek ve bu eserin her iki versiyonunda da öne çıkan anlatılar ve efsaneler anlatılacaktır. Bu bölümde ayrıca *Şiva Purāṇa*'nın bir *Mahāpurāṇa* olup olmadığına karar verebilmek için, bu metin *Pañçalakshaṇa* açısından incelenecektir. Bu bölümde son olarak *Şiva Purāṇa*'nın içerdiği *Advaita* Vedānta Felsefesi temel öğretiler ve ritüeller açısından irdelenecektir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, *Şiva Purāṇa*'da öne çıkan efsane ve anlatılar açıklandıktan sonra Hindoloji bilimi ve felsefe açısından yorumlanacaktır. Çalışmamızın "Sonuç" bölümünde ise bu çalışmada ele alınan konulardan hareketle genel bir değerlendirme yapılacak ve elde edilen sonuçlara değinilecektir.

TEŞEKKÜR

Öncelikle göstermiş olduğu ilgi ve anlayışlı yaklaşımıyla tez süreci boyunca desteğini esirgemeyen kıymetli tez danışmanım Doç. Dr. Yalçın KAYALI'ya yüksek lisans öğrenciliğim boyunca sergilediği akademik rehberlikten dolayı çok teşekkür ederim. Yüksek lisans öğrenciliğim süresince vermiş olduğu dersler ve seminerler aracılığıyla derinlikli bir yaklaşım ortaya koyan ve kendilerinden çok şey öğrendiğim değerli hocalarım Prof. Dr. H. Derya CAN ve Doç. Dr. Esra BÜYÜKBAHÇECİ'ye çok teşekkür ederim.

Hindoloji alanında almış olduğum eğitimden önce felsefe alanında aldığım lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimlerim boyunca bana katkılarını esirgememiş olan ve gelişimime katkı sunmuş olan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY, Prof. Dr. Nurten GÖKALP, Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK, Prof. Dr. Recep KILIÇ, Prof. Dr. Ayşe CANATAN ve Prof. Dr. Sema ÖNAL'a ve yakın zamanda ebediyete irtihal etmiş olan kıymetli doktora tez danışmanım Prof. Dr. Veli URHAN'a çok teşekkür ederim.

Tez çalışması boyunca desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen eşim Eda'ya, kızlarım Ada Naz ve Elif Beste'ye, meslektaşım ve değerli dostum Dr. Öğr. Üyesi Murat ÖNER'e ve yöneticiliğimi yapmış kıymetli hocam Prof. Dr. Abdülselam ARVAS'a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ i
TEŞEKKÜR iv
İÇİNDEKİLER..... v
KISALTMALAR..... vii
DEVANĀGARĪ ALFABESİ VE TRANSKRİPSİYONU ÜZERİNE..... viii
TABLOLAR..... ix
GİRİŞ.....1
1.1. Tezin Araştırma Problemi (Sorunu)..... 1
1.2. Tezin Konusu 3
1.3. Tezin Amacı ve Önemi 3
1.4. Kuramsal Çerçeve 4
1.4.1. Kavramlar ve Terimler 4
1.4.2. Kuramsal Tartışma 12
1.4.3. Araştırma Sorunları/Hipotezler 19
1.5. Yöntem..... 20
1.5.1. Araştırma Evreni ve Örneklem..... 20
1.5.2. Veri Toplama Teknikleri 20

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ŞİVA'NIN KÖKENİ ve HİNT MİTOLOJİSİNDEKİ YERİ 21
1.1. Hindu Epik Dönemin Üç Önemli Tanrısı'ndan Birisi Olarak Şiva 21
1.2. Vedik Dönemin Rudra'sından Epik Dönemin Şiva'sına Geçiş..... 21
1.3. Şivaizm 25
1.4. Şivaizm'in Kökeni..... 26
1.5. Şivaist İnanışta Liṅga Kültü 33

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞİVA PURĀṆA.....38
2.1. Bir Hint Mitolojisi Kaynağı: *Şiva Purāṇa* 38
2.2. Şiva Purāṇa'nın Mahapurāṇa Olup Olmadığına İlişkin Tartışmalar……...39
2.3. *Şiva Purāṇa*'nın Tarihçesi ve Genel Özellikleri……...41

2.4. Şiva Purāṇa'nın İçerdiği *Saṃhitālar* Üzerine……43
2.5. Pañcalakshaṇa Açısından *Şiva Purāṇa*'nın İncelenmesi……...54
2.5.1. Evrenin Yaratılması ve Döngüsel Evren Anlayışı……54
2.5.2. Şiva Purāṇa'da Manvantara Çağları, Vaṃşa ve Vaṃşānucarita……...61
2.6. Şiva Purāṇa'da Savunulan Advaita Vedānta Felsefesi: Brahma Olarak Şiva…..62
2.6.1. Bireysel Varlıkların Doğası ve Brahma ile İlişkileri……66
2.6.2. Şiva Purāṇa'da Kurtuluş (*Moksha*) Öğretisi……..70
2.6.3. Şiva Purāṇa'da Bahsedilen Ritüeller……74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ŞİVA PURĀṆA'DAKİ MİT VE EFSANELERİN İNCELENMESİ……...80
3.1. Şiva Purāṇa'da Ele Alınan Mitler ve Anlatılar……80
3.2. Bilgelerin Şüphelerine İlişkin Efsane ve Felsefi Analizi…….……....80
3.3. Şiva'nın Fallik Sembolünün (*Liṅga*) Azameti Efsanesi ve Felsefi Analizi.…86
3.4. Satī Efsanesi ve Felsefi Analizi……...89
3.5. Gaṇeşa'nın Doğuşu Efsanesi ve Felsefi Analizi……..……...96
3.6. Şiva'nın Yarı Dişi Enkarnasyonu Efsanesi ve Felsefi Analizi……..103
3.7. Cyotirliṅga Parameşvara, Kedāreşvara ve Bhīmeşvara'nın Azameti Efsanesi ve Felsefi Analizi……..…….107
3.8. Andhaka Efsanesi ve Felsefi Analizi….……...….113
3.9. Gacāsura Efsanesi ve Felsefi Analizi.……...125
3.10. Rāvaṇa'nın Şiva'ya Tapınması Efsanesi ve Felsefi Analizi…….…..128
SONUÇ 134
KAYNAKÇA.....138
ÖZET 143
ABSTRACT 144

DEVANĀGARĪ ALFABESİ VE TRANSKRİPSİYONU ÜZERİNE

Sanskrit dilinin yazıldığı alfabeye Devanāgarī adı verilmektedir. Devanāgarī kelimesi Sanskrit dilinde Deva "Tanrı" ve Nāgarī "Şehir" kelimelerinin birlikte kullanılmasıyla meydana getirilmiştir. Bu alfabenin ve Hindistan'da kullanılan diğer alfabelerin hemen hepsinin kökeni Brahmī yazı karakterlerine dayandırılmaktadır. Devanāgarī'nin ise Gupta dönemi yazı biçiminden türetildiğine dair hâkim bir görüş yaygındır. Klasik Sanskrit dilinin yazımında kullanılan Devanāgarī alfabesinde 49 ses bulunmaktadır. Bunların dokuzu sesli, dördü çift sesli, yirmi beşi sessiz, dördü yarı sesli, üçü fışıltı sesi, biri de nefes sesidir; ayrıca anusvāra, anunāsika ve visarga adı verilen birtakım özel sesler de yer almaktadır.

Sanskrit sözcüklerin Latin karakteriyle yazımında, harflerin üzerine ya da altına bazı işaretler koyulmaktadır. Bu kullanımlar, ilgili harfin sesbirimsel karşılığı ile ilgili oldukça önemli bilgiler vermesi açısından büyük bir önem taşır. Söz konusu çalışmamızda da Sanskrit sözcüklerin orijinal yazımı ile ilgili olarak aşağıda vermiş olduğumuz transliterasyon tablosuna sadık kalınarak, Sanskrit dili yazım kurallarına azami ölçüde dikkat edilmeye çalışılmıştır.

Ünlüler		Ünsüzler							
Basit Ünlüler	Çift Ünlüler	Gırtlak Sesleri	Damak Sesleri	Kafa Sesleri	Diş Sesleri	Dudak Sesleri	Yarım Sesler	Fışıltı Sesleri	Nefes Sesi
अ (a)	ए (e)	क (ka)	च (ça)	ट (ṭa)	त (ta)	प (pa)	य (ya)	श (ṣa)	ह (ha)
आ (ā)	ऐ (ai)	ख (kha)	छ (ça)	ठ (ṭha)	थ (tha)	फ (pha)	र (ra)	ष (sha)	
इ (i)	ओ (o)	ग (ga)	ज (ca)	ड (ḍa)	द (da)	ब (ba)	ल (la)	स (sa)	
ई (ī)	औ (au)	घ (gha)	झ (cha)	ढ (ḍha)	ध (dha)	भ (bha)	व (va)		
उ (u)		ङ (ṅa)	ञ (ña)	ण (ṇa)	न (na)	म (ma)			
ऊ (ū)									
ऋ (ṛ)									
ॠ (ṝ)									
ऌ (ḷ)									
ॡ (ḹ)									

KISALTMALAR

AITM: *Ancient Indian Tradition and Mythology*

C. : Cilt

Çev.: Çeviren

d.: dipnot

Ed.: Editör

S. : Sayı

s./ss. : Sayfa Numarası

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

T.C. : Türkiye Cumhuriyeti

Vol.: Volume

TABLOLAR

Tablo 1. Kadim Hint Geleneğine Göre Bilgi (Vidyā) (Raman, 2014: 4) …….. 13

Tablo 2. *Şiva Purāṇa*'nın Günümüzdeki Versiyonları (Rocher, 1986, s. 222) ……. 43

GİRİŞ

Çalışmamızın Giriş Bölümünde tezimizin araştırma problemi (sorunu), konusu, amacı, Hindoloji bilim alanı açısından taşıdığı önemi; tezimizde kullandığımız temel kavramlar terimlerle birlikte sunulmuş ve kuramsal tartışma, çalışmada kullanılacak yöntemler, araştırma soruları ele alınmıştır.

1.1. Tezin Araştırma Problemi (Sorunu)

Hint mitolojisinin Epik Dönem olarak isimlendirilen en renkli evresinin ön plana çıkan metinleri hiç kuşkusuz ki *Purāṇalar*dır. Bu eserler, her biri 18 kitaptan oluşan ve *Mahāpurāṇa* ve *Upapurāṇa* olarak isimlendirilen iki ayrı koleksiyondan oluşur. Kökenlerini tespit etmenin oldukça zor olduğu bu külliyatın yazarlarının mitolojik varlıklar olduğuna inanılır; ancak gerçek yazarları konusunda hiçbir bilgi yoktur.

Geleneksel anlamda *Purāṇalar*ın kökeninin, *Vedalar*ın kökeniyle eşit düzeyde olduğu iddiasıyla karşılaşırız. Eski zamanlara ait hikâyeler koleksiyonu olan *Purāṇalar* sözlü olarak Sūtalar tarafından aktarılır. Vedik dönem sonrasında Sūtalar hem savaş arabacısı hem de ozandılar. Nesilden nesile sözlü olarak aktarılan *Purāṇalar*ın Veda dönemine dayandırılması, bu eserlerin kolektif bir çalışma olması olasılığını artırır. Örneğin *Ṛigveda* ve *Brāhmaṇalar*da anlatılan Pururavas ve Urvaşī öyküsü *Purāṇa* koleksiyonu içinde *Vishṇu Purāṇa*'da da anlatılır (Can, 2020: 12).

İslam Dünyasının ünlü simalarından olan El Birunî (1030), *Purāṇalar*ı bilmekte ve 18 *Purāṇa*dan söz etmektedir. Yine Hindistan'ın ünlü düşünürlerinden Şaṅkara (9. yy.) ve Rāmānuca (12. yy.) da onların eski ve kutsal metinler olduklarını söyler. H. H. Wilson, *Purāṇalar*ın yaklaşık bin yıl öncesine ait olduklarını ileri sürer. Hindular *Purāṇalar*ın çok eski olduğuna ve yazarının Vyāsa olduğuna inanırlar.

Farklı *Purāṇa Saṃhitalar*ın ne zaman ortaya çıktıkları konusunda kesin bir bilgi söz konusu değildir. Bununla birlikte bazı *Purāṇalar*ın milattan önce de var oldukları

görmezden gelinemez. *Mahābhārata* ve *Harivaṃşa* destanlarında on sekiz *Purāṇa*dan bahsedilir; ancak bu kitaplardan bahseden kısımların muhtemelen daha sonradan eklenmiş olabileceği düşünülmektedir (Can, 2020: 17).

Tezimizin üzerinde yoğunlaşacağı *Şiva Purāṇa*'nın kökeni, tarihi ve onun bir *Mahāpurāṇa* mı yoksa bir *Upapurāṇa* mı olduğu konusu uzunca bir süre bilim insanları arasında tartışılmıştır. Ortodoks geleneğe göre, bu *Purāṇa* aslında ilk olarak Şiva tarafından vahyedilmiş, daha sonra Brahmā tarafından derlenmiş ve o bunu Sanatkumāra'ya miras bırakmış ve o da bilge Vyāsa'ya aktarmıştır (*Vāyu Purāṇa* I.60-61). *Şiva Purāṇa*'nın Vāyavīya Sāṃhitā başlıklı bölümünde, bu eserin orijinal halinin 12 *Sāṃhitā* ve 100.000 *şloka*dan oluştuğu, Vyāsa'nın ise bunu 24.000 *şloka*ya indirgediğinden bahsedilir.

Şiva Purāṇa'nın günümüze ulaşan üç farklı elyazması versiyonu bulunmaktadır. Ancak özellikle 19. Yüzyıldan itibaren basımı yapılanlar ise 6 ve 7 *Sāṃhitā*dan oluşan versiyonlardır. Bizim çalışmamızda esas alacağımız *Şiva Purāṇa* versiyonu, 7 *Sāṃhitā*dan oluşan, Pushpendra Kumar tarafından yayıma hazırlanan ve Motilal Banarsidass Yayıncılık aracılığıyla basılan Sanskrit versiyon ve editörlüğünü J. L. Shastri'nin üstlendiği ve bütün *Mahāpurāṇalar*ın tercümelerinin yer aldığı *Ancient Indian Tradition and Mythology* dizisinde dört cilt halinde basılan İngilizce versiyondur.

Başlığından da anlaşılacağı üzere, Şivaist bir eser olan *Şiva Purāṇa*, Şiva'nın ihtişamının ve büyüklüğünün övüldüğü, Şiva kültünün felsefi, dini ve ritüel boyutunun açıklandığı, onun simgelerinin, niteliklerinin, kahramanlıklarının ve enkarnasyonlarının (*avatāra*) anlatıldığı, fallik imgesinin öneminin vurgulandığı, kısacası Şiva'ya ilişkin efsanelerin ve ritüellerin ele alındığı kutsal bir metindir (Shastri, 1970: xii). Bunun yanı sıra evrenin yaratılışından, tanrılardan, tanrılar ile ifritler arasındaki önemli savaşlardan söz edilir. Hindular için kutsal sayılan metinlerden bahsedilir, hanedanlıklara,

Hindistan'ın tarihi coğrafyasına değinilir. Hint mitolojisi ve düşünce tarihi açısından oldukça kıymetli bilgiler içeren *Şiva Purāṇa*'yla ilgili literatürün görece yetersiz olması bir problem konusudur ve bu eser üzerinde çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu eserle ilgili İngilizce ve Türkçe literatür onun içeriğinin tamamına odaklanmadığı gibi, onun felsefi ve dinsel önemini tam anlamıyla yansıtamamaktadır. Özellikle İngilizce literatürde elbette ki *Şiva Purāṇa*'yla ilgili kıymetli bilgiler içeren çalışmalar vardır. Ancak Hint mitolojisi ve Epik Dönem Hint Edebiyatı açısından oldukça önemli bir eser olan *Şiva Purāṇa*'nın bütün yönleriyle ele alınmaması ve içeriğinin yeterince incelenmemesi bir sorundur ve bu da araştırmamızın problemini oluşturmaktadır. Ayrıca bu eserin içerdiği konuların özellikle felsefi bir perspektifinden yeterince ele alınmamış olması da araştırmamızın bir diğer problemini oluşturmaktadır.

1.2. Tezin Konusu

Bu tezin konusunu Hinduizm'in en eski ve önde gelen mezheplerinden birisi olduğunu söyleyebileceğimiz Şivaizm'in tarihsel gelişiminin ana hatlarıyla ele alınması ve *Purāṇa* koleksiyonu içerisinde yer alan ve özellikle Epik dönemin üç büyük Tanrısından birisi olan Şiva'nın ismini taşıyan, Şiva'ya tapınmayı ön plana çıkaran ve Şivaizm açısından kutsal kabul edilen *Şiva Purāṇa*'nın içerdiği anlatı ve mitlerin temel hatlarıyla belirlenmesi, Hindoloji bilimi ve felsefe ışığında bu mit ve anlatıların değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

1.3. Tezin Amacı ve Önemi

Bu tezin amacı *Purāṇalar* içerisinde önemli bir yere sahip olan ve Şivaist mezhebin kutsal kabul ettiği *Şiva Purāṇa*'da ele alınan konuları ve mitleri Hindoloji bilimi ve felsefe perspektifinden analiz edip yorumlamak ve bu metnin *Mahāpurāṇa* kabul edilip edilemeyeceğine ilişkin bir sonuca varmaktır. Bu çalışma kapsamında *Şiva*

Purāṇa içerisinde ele alınan konular ana hatlarıyla ele alındıktan sonra, Hindoloji bilimi ve felsefe ışığında incelenip değerlendirilecektir.

On sekiz *Mahāpurāṇa* içerisinde yer alıp almadığı konusu tartışmalı olan *Şiva Purāṇa* adını epik dönem trimūrtisinin kudretli ve yok edici Tanrısı Şiva'dan alan, Şiva'nın destekçileri tarafından kutsal kabul edilen bir eserdir. Bu eser özellikle kökeni Vedik ve Āri öncesi İndus Vadisi Medeniyetine dayandırılan Şiva ve *liṅga* kültlerini içermesi açısından önemlidir. Böylesine önemli bir eserle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında ise, bu çalışmaların kıymetli, ancak yetersiz olduğu görülmektedir. *Şiva Purāṇa* ile ilgili yapılan çalışmalarda, bu eserdeki anlatıların ya da efsanelerin yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Ayrıca bu eserle ilgili yapılan İngilizce çalışmaların çoğunun da genellikle Hintliler tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Gerçekleştireceğimiz bu tez çalışmasıyla birlikte, *Şiva Purāṇa* ile ilgili sadece Hindoloji alanında değil, edebiyat, tarih, siyaset bilimi ve felsefe gibi sosyal bilim alanlarında da kullanılabilecek önemi haiz bir referans çalışma ortaya çıkacağını düşünüyoruz.

1.4. Kuramsal Çerçeve

1.4.1. Kavramlar ve Terimler

Purāṇa: İlk kez *Atharvaveda*'da geçen *Purāṇa* sözcüğü "eski" anlamına gelir ve bu sözcükle "eski dönemlerde anlatılan hikâyelere" ya da "eski hikâyelere" (*purāṇam ākhyānam*) atıfta bulunulur (Can, 2020: 11). Purāṇa belirli bir yazarın yazdığı tek bir metne değil, farklı kişilerce düzenlenmiş düzinelerce metne işaret etmek için kullanılan genel bir terimdir. *Purāṇalar*, MS birinci yüzyıldan itibaren bilinmeyen pek çok kişi tarafından *Vedik* geleneğe uygun tarzda yazılmış ve yüzyıllar boyunca sayısız revizyona ve eklemelere maruz kalmıştır. Hint alt kıtasının dininin, mitolojisinin, tarihinin; toplumsal, siyasi ve ekonomik olaylarının ele alındığı *Purāṇalar* esas itibariyle

Hinduizm'in mezheplerinin kuruluşu ve gelişimiyle yakından ilişkili olan edebi eserlerdir.

*Purāṇalar*ın yazıldığı ve derlendiği dönem, Hindistan kültür tarihinin çok önemli bir dönemidir. Bu dönemde, Hindistan'a yerleşmiş Ārilerin kültürü ile Hint yerlilerinin kültürleri tam anlamıyla kaynaşmıştır. MÖ 1500 yılından itibaren Hindistan'ın Kuzeybatısına yerleşmeye başladıkları tahmin edilen Ārilerin oluşturdukları Vedik Edebiyata dayanan Brahmānizm, yerli kabilelerin inanç ve pratikleriyle birlikte varlığını sürdürmüştür. Ārilerin Hint alt kıtasındaki egemenlikleri perçinlendikçe, yerel halk inanışlarının bir kısmı da Brahmānizm'e dahil edilmiştir. MÖ 4. yüzyıldan itibaren Buddhizm ve Cainist temelli Şramaṇa (asketizm) geleneği yaygınlaşmaya başladığında, Hint kast sisteminin en üstünde yer alan Brahmānlar çeşitli yerel kabile inanç esaslarını esnek bir şekilde kabul ederek kapsamlı ve karmaşık bir dini sistem olan Hinduizm'i kurmuşlardır. Hinduizm özellikle Maurya İmparatorluğu'nun yıkılıp yerine Şuṅga Hanedanlığı'nın kurulduğu dönem olan MÖ 2. yüzyılda etkin bir din haline gelmeye başlamıştır. Bu dönemde *Rāmāyaṇa* ve *Mahābhārata* destanları derlenmiştir.

Şuṅga Hanedanlığı'nın Kuşanlar tarafından yıkılmasından sonra Hinduizm'in gelişiminde bir duraklama yaşandığı ya da gelişiminin eskiye nazaran yavaş seyrettiği söylenebilir. Gupta İmparotorluğu'nun kurulmasına kadar geçen yaklaşık 300 yıl boyunca birkaç Kuşan kralı dışında Hinduizm'in gelişimini destekleyecek siyasi otorite yok denecek kadar azdır. Bu dönemde, Hinduizm'in en güçlü rakibi Mahāyāna Buddhizmi'dir ve bu din Gupta İmparatorluğu öncesi dönemde Hinduizm'in gelişmesine en büyük darbeyi indirmiştir. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Buddhizm ve Cainizm, Orta Hindistan ve Dekkan'daki kabileler arasında hızla yayılırken, Hindu Brahmānlar otoritelerini kaybetme endişesiyle, yerli kabilelerle iyi geçinmenin yollarını aramışlardır. MS 4. yüzyılın başlarında Gupta İmparatorluğu'nun kurulmasıyla birlikte Hinduizm en parlak devrini yaşamaya başlamıştır.

Kulke ve Rothermund gibi tarihçiler ilk büyük Hint imparatorluğu Maurya'nın yıkılmasından Gupta İmparatorluğu'nun kurulmasına kadar geçen ve yabancı hanedanların kendi aralarındaki savaşlarla Kuzey Hindistan'ın egemenliğini kısa sürelerle ele geçirdikleri bu dönemi Hint tarihinin karanlık evresi olarak nitelendirirler (Kulke ve Rothermund, 2001: 128). Her ne kadar "karanlık" olarak nitelendirilse de bu dönemde Hindistan'da önemli sosyal, ekonomik ve kültürel değişiklikler meydana gelmiştir. Bu dönemin istilacı yabancı kralları Hindistan'da Buddhizm'in hamiliğini üstlenmekte daha istekliydiler. Bu durum Hindistan'da Vedik Brahmānizm'in tarihin derinliklerine itilmesine yol açmış ve Ortodoks Hinduizm'in ise Şiva, Kṛishṇa ve Vishṇu etrafında şekillenen popüler mezheplerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Kulke ve Rothermund, 2001: 128). Kentlerde kralların himaye ettikleri Buddhizm ile Brahmān ailelerin desteklediği Ortodoks Brahmānizm arasındaki rekabet Hinduizm'in yeni mezheplerine nefes alabilecekleri bir alan açmıştı (Kulke ve Rothermund, 2001: 128).

Kuşan İmparatorluğu döneminde bazı kralların Hinduizm'e ve onun yeni filizlenen popüler mezheplerine karşı hoşgörülü oldukları görülmüştür. Aslında Orta Asya kökenli bir imparatorluk olan Kuşan'ın yöneticileri, Buddhizm başta olmak üzere, Yunan, Hint, Pers ve hatta Sümer-Elam topluluklarının dinlerine de saygı göstermişlerdi. Özellikle Kuşan'ın en güçlü imparatoru olan Kanişka döneminde kullanılan paralarda söz konusu dinlerin Tanrılarının tasvirleri bulunmaktadır (Kulke ve Rothermund, 2001: 123). Yine Kuşan yöneticilerinin kendilerini belli tanrılarla özdeşleştirmeleri ve öldükten sonra tamamen o tanrıların kimliğine bürüneceklerine ilişkin inançları Hinduizm'in sonraki gelişimi açısından oldukça önemlidir. Özellikle Kuşan krallarından Wima Kadphises ve Huvişka kendilerini Şiva'ya daha yakın hissediyorlardı (Kulke ve Rothermund, 2001: 129).

Hinduizm'in popüler mezhepleri açısından önemli mitolojik ve dini kaynaklar olarak kabul edilen *Purāṇalar*ın düzenlenmeleri Kulke ve Rothermund gibi tarihçilerin

karanlık dönem olarak isimlendirdikleri Maurya ile Gupta İmparatorlukları arasındaki döneme denk gelir. Hinduizm'in en parlak devrini yaşadığı, Hindu Rönesansı olarak adlandırılan Gupta İmparatorluğu döneminde ise *Purāṇalar* külliyatına önemli ölçüde son biçimi verilmiştir. Bu nedenle, *Purāṇalar* genel anlamda söz konusu dönemin ya da yazıldıkları dönemlerin inanç ve pratiklerini çok iyi şekilde yansıtırlar. Hatta *Purāṇalar* sayesinde, Hinduizm içerisinde teşekkül eden çeşitli mezhepsel inançlar ve dini anlayışlar sistematik hale getirilmişlerdir.

Şivaizm, Vishṇuizm ve Şāktizm gibi Hindu mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte, Şiva, Vishṇu ve benzerleri hakkındaki efsanelerin ya da mitlerin yer aldığı, Epik Dönem Hindu *Trimūrti*sindeki tanrılardan birisine adanan *Purāṇalar*ın derlenmelerine neden olmuştur. Başka bir deyişle, *Purāṇalar* Hinduizm'in popüler mezheplerinin ortaya çıkmalarının hemen ardından derlenmeye başlayan, söz konusu mezheplere ayna tutan, onların inançlarını, kozmolojilerini, teolojilerini, yaşantılarını, pratiklerini vb. somut bir şekilde ifade eden dini ve mitolojik kaynaklardır. Geleneksel anlamda *Purāṇalar*, daha eski ve önemli olan *Mahapurāṇalar* ile çok daha sonra düzenlenen ve yerel inanışlarla daha fazla ilintili olan *Upapurāṇalar* olmak üzere iki ana grupta sınıflandırılırlar. Her iki grupta da 18 tane *Purāṇa* bulunur. Epik dönemin üç büyük Tanrısının her birine altı tane adanmış olan 18 *Mahapurāṇa* vardır.

*Mahapurāṇalar*da genel olarak evrenin yaratılışı, evrenin periyodik olarak yok olup yeniden yaratılması, Tanrıların ve *Ṛishiler*in soy kütükleri, Manu devirleri, hanedanlık soy kütükleri gibi konular ele alınır; sosyal hayata, coğrafyaya ve tarihi olaylara ilişkin bilgilere yer verilir. Aslında *Purāṇalar*da ele alınan konuların kapsamı o kadar geniştir ki bu konuları tutarlı bir şekilde sınıflandırmak oldukça güçtür. Yukarıdaki konulara ek olarak, ana temalar olarak evrenin temel gerçekliği olarak Brahmā, bireysel benlik olarak Cīva, yaşamın dört amacı olarak Purushārtha, yaşamın nihai hedefi olarak *Mukti* (kurtuluş), Tanrılara övgü, Bhaktī, dünyanın korunması, toplumsal ve bireysel

yaşamın dört aşaması (*Varnāshrama Dharma*), *avatāra* (enkarnasyon) nosyonu, Vishṇu, Brahmā, Şiva gibi tanrıların ve önemli tanrıçaların doğaları, karakterleri, formları ve onlara tapınma biçimleri yer almaktadır.

Pañçalakshaṇa: *Purāṇalar*ın *e*n eski hallerinin içerdiği konular bilinmemektedir. Ünlü sözlük *Amarakoşa*'da *Purāṇalar*ın çoğunda beş karakteristik özelliğin bulunduğu söylenir. *Amarakoşa*'daki bu tanım, Vishṇu, Vayu, Matsya ve diğer *Purāṇalar*da da desteklenir; ancak *Bhāgavata Purāṇa*'da ise *Purāṇalar*ın 10 karakteristik özelliğinden bahsedilir. Bu özellikler şunlardır:

> (1) Sarga (ilk yaratılış); (2) Visarga (ikinci yaratılış); (3) Sthāna (Yaradılışın korunması); (4) Poshaṇa (ilahi iyilik); (5) Manvantara (manu devirleri); (6) Uti (bireyi bağlayan arzular); (7) Īşānukathā (avatāraların hikayeleri); (8) Nirodha (Vishṇu'nun uykusu); (9) Mukti (kurtuluş); (10) Āşraya (son çare) (Can, 2020: 13).

Ancak diğer çalışmalarda beş karakteristik özellikten ya da *pañçalakshaṇa*dan bahsedilir: (1) Sarga (Yaratılış), (2) Pratisarga (Yeniden Yaratılış), (3) Vamşa (Soy, Tanrı ve Rishilerin soykütüğü), (4) Manvantarāṇi (Manu devirleri, her biri insan ırkının atasını oluşturan Manu'ların başı çektiği devirler), (5) Vamşānuçarita (Hanedanların tarihçesi, kökleri Güneş ve Ay hanedanlarına giden ilk ve son hanedanlıklar) (Can, 2020: 13-14).

*Purāṇalar*ın içerikleri bu beş özellikten birkaçı ya da tamamından oluşur. Bazı *Purāṇalar*da ise konu önemli görülen başka konulara da yönlendirilebilir. Bu metinler genellikle Vishṇu ve Şiva inançları hakkında bilgi verirler. Kastların hak ve görevlerinden bahsedilir, Brahman törenleri ve özellikle cenaze törenleri (*Şrāddhalar*) ile Vishṇu ve Şiva için düzenlenen bayramlardan (*Vratalar*), gelecekle ilgili kehanetlerden söz edilir. Sāṃkhya ve Yoga felsefesiyle ilgili kısımlar vardır (Winternitz'den aktaran Can, 2020: 14).

*Purāṇalar*da yaratılışla ilgili olan *sarga* ve *pratisarga* açıklamalarına göre, yaratıcı Tanrı Brahma, varoluşun ayrılmaz özelliklerini yaratılıştan sonra yedi evrede tamamlamıştır. İlk önce aklı, ince elementleri ve duyular tarafından algılanan evreni yarattı ve sonra da sebze âlemini, düşük seviyedeki hayvanları, göksel varlıkları ve insan soyunu yaratmıştır. Böylece insanoğlu göksel yaratıklardan bile daha üstün olarak *Brahma*'nın en üst yaratılışıdır. İlk insan çiftinin adı Svāyambhuva Manu ve Şatarūpā'dır (Can, 2020: 14).

*Purāṇalar*ın üçüncü karakteristik özelliği Vaṃşa yani soy listeleridir. *Purāṇalar*da çeşitli soy listelerinden söz edilir. Kadim Hindistan'daki farklı hanedanların ortak mitsel bir atasından Sūrya'nın oğlu Vaivasvata Manu'ya kadar izlerini sürerler (Can, 2020: 15).

*Purāṇalar*daki bir diğer karakteristik özellik de Manvantarāṇi yani Manu devirleridir. On dört Manu devrinden her biri bir *kalpa*ya öncülük eder. Hemen hemen bütün *Purāṇalar*a göre bir *kalpa* 1000 *Mahāyuga* yani *Manvantarāṇi*dir. Krita, Tretā, Dvāpara ve Kali *yuga*dan oluşan her bir *Mahāyuga* 4.320.000 insan yılına eşittir. Krita devri dört bin tanrısal yıl, Tretā devri üç bin tanrısal yıl, Dvāpara devri iki bin tanrısal yıl ve Kali devri bin tanrısal yıldır. *Purāṇalar*, *Manular*ın listesi konusunda, listedeki sıralamalar değişiklik gösterse de hem fikirdirler (Can, 2020: 16).

*Purāṇalar*ın son karakteristik özelliği de *Vamşānuçarita* yani Hanedanların dönemidir. Bu dönemde özellikle Mahābhārata savaşından sonra, sadece üç kraliyet ailesi detaylı olarak anlatılır, Aikshavākular, Pauravalar ve Magadha kralları, Mahābhārata savaşının büyük kahramanı Arcuna soyundan altıncı olan Adhisīmakṛshṇa zamanına kadar P*urāṇalar*da verilmeye devam ederler. Diğer kraliyet aileleri, günümüze kadar gelen *Purāṇalar*da tam tamamlanmamış anlatılarla yer alırlar (Can, 2020: 16-17).

***Şiva Purāṇa*:** *Purāṇa* külliyatı içerisinde oldukça önemli olan *Şiva Purāṇa*'nın 6 *Sāṃhitā*dan oluşan versiyonu 299 bölümden (290 bölümden oluşan bir versiyonu daha vardır) oluşur. Bizim çalışmamızda da esas aldığımız *Şiva Purāṇa*'nın 7 *Sāṃhitā*dan oluşan versiyonu ise 457 bölümden ve yaklaşık 24.000 *şloka*dan oluşur. Her iki versiyonun bazı bölümleri Hint edebiyatının diğer eserlerindeki anlatımlarla benzerlikler gösterir. Hazra, *Şiva Purāṇa*'nın 6 ve 7 *Sāṃhitā*dan oluşan versiyonunda anlatılan mit ya da efsanelerin *Skanda Purāṇa*, *Kālikā Purāṇa*, *Liṅga Purāṇa* ve *Padma Purāṇa* gibi eserlerden alındığını ve söz konusu *Purāṇalar*ın çeşitli kısımlarıyla *Şiva Purāṇa* arasında ciddi benzerliklerin olduğunu öne sürer (Hazra, 1985: 246-281).

Bilindiği üzere, her *Purāṇa* 18 *Mahāpurāṇa*nın listesi konusunda bizleri bilgilendirir; ancak bu listelerin hepsi birbiriyle aynı değildir. Örneğin, *Padma Purāṇa*, *Vishṇu Purāṇa*, *Bhāgavata Purāṇa* ve *Mārkaṇḍeya Purāṇa*'da, 18 *Mahāpurāṇa* listesinde *Vāyu Purāṇa* yer almaz (Dikshitar, 2003: xvii). Bazı durumlarda ise *Vāyu Purāṇa*'nın *Şiva Purāṇa*'yla aynı olduğu iddia edilir; ancak yakından incelendiğinde iki eserin birbirinden farklı oldukları görülecektir. Aslında *Vāyu Purāṇa*'nın en çok benzediği eser, 18 *Mahāpurāṇa* listesinin verildiği bütün *Purāṇalar*da istisnasız bir şekilde yer alan *Matsya Purāṇa*'dır ki bu eserin *Vāyu Purāṇa* ile olan benzerliğinden dolayı, her iki eserin birbirinin kopyası olduğu ve kaynaklarının aynı olduğu düşünülür (Yazlık, 2020: 126).

Şiva Purāṇa'nın büyük *Purāṇalar* (*Mahapurāṇa*) arasında yer aldığını kabul edenlerin başını *Tahkîku Mâ Li'l-Hind* eserinin yazarı meşhur İslam alimi El-Bîrûnî (973-1048) çekmektedir (Bîrûnî, 2023: 81). Ancak, biraz önce belirtildiği üzere, bazı *Purāṇalar*da verilen *Mahapurāṇa* listelerinde *Şiva Purāṇa* yerine *Vāyu Purāṇa* yer almaktadır. Bu durum, hangisinin gerçekten on sekiz *Mahapurāṇa* arasında sayılması gerektiği konusunda çeşitli tartışmalara yol açmaktadır. Yine de her iki metnin de özünde aynı kaynaktan, yani ortak bir "*proto-Şiva Purāṇa*"dan türediği ileri sürülebilir.

Nitekim *Şiva Purāṇa*'nın Vidyeşvara ve Vāyavīya başlıklı *Saṃhitālar*ında, bu metnin başlangıçta on iki *Saṃhitā* ve 100.000 *şloka*dan oluştuğu; daha sonra bilge Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa tarafından 24.000 *şloka*ya indirildiği ve bu haliyle Romaharṣaṇa'ya aktarıldığı belirtilmektedir. Öyleyse, *Şiva Purāṇa*'nın 100.000 *şloka*dan oluşan ilk biçimini, hem bugün elimizdeki 24.000 *şloka*ya *Şiva Purāṇa*'nın hem de başlangıçta 24.000 *şloka*dan oluşuyorken zamanla 12.000 *şloka*ya indirilmiş olan *Vāyu Purāṇa*'nın temelini oluşturan bir tür öncel metin (*proto-Şiva Purāṇa*) olarak değerlendirebiliriz.

Şiva Purāṇa bütün büyük *Purāṇalar*'ın beş özelliğini de taşır: Yaradılış, yeniden yaradılış, Tanrıların ve bilgelerin soy kütükleri, Manu devirleri ve Hanedanlıkların soy kütükleri. Bu eserin diğer *Purāṇalar*dan farkı, bu beş özelliği detaylı olarak ele almamasıdır.

Şiva Purāṇa'nın en eski el yazmasının yaklaşık olarak MS 10. ya da 11. yüzyılda kaleme alındığı, MS 14. yüzyıla kadar ise bazı bölümlerin ilave edildiği tahmin edilmektedir. Bu *Purāṇa* adından da anlaşılacağı üzere Şiva'ya adanmış, Şivaist mezhebinin inanç esaslarının sunulduğu bir eserdir. *Şiva Purāṇa*'nın temel anlatım tarzı, Naimisha ormanında yaşayan Şaunaka gibi ermişlerin, *Purāṇalar*ın yazarı olarak kabul edilen Vyāsa'nın öğrencisi olan Sūta'ya, Şiva'ya ve Şiva inancına ilişkin sordukları sorulara Sūta'nın cevap vermesi biçimindedir.

Şiva Purāṇa'nın Vāyavīya Saṁhitā başlıklı bölümünün 1. Kısmında, bütün Hindu kutsal metinlerinin ve özellikle de *Purāṇalar*ın kökeni açıklanırken, Şiva'nın tüm Hindu kutsal metinlerin ve öğretilerin kaynağı olduğu belirtilmektedir.[1] Yine kurtuluşa erişmek

[1] "Evrenin gerçek sahibi olan Şiva, evreni yaratma arzusuyla, Brahmā'yı oğlu olarak yarattı. O, sonrasında Brahmā'nın kendisinin bile korunması için Vishṇu'yu yarattı ve ona koruma gücünü bahşetti. Brahmā, Şiva'dan Shāstralar içerisinde ilk sırada olan *Purāṇa*yı öğrenmiş ve evreni buna göre yaratmaya başlamıştı… İnsanlar başlıca kutsal metinleri takip etmekte zorlanmaya başladıklarında, *Dvāpara Yuga*nın sonunda, Vishṇu, Şiva'nın isteği üzerine, Vyāsa adıyla bedenlenerek kutsal metinleri kısalttı. *Vedalar* onun sayesinde sınıflandırıldı. *Purāṇalar* ve diğer kutsal metinler onun tarafından yazıldı… Böylece o, *Vedalar* içerisindeki bilgileri *İtihāsalar* ve *Purāṇalar*a kadar genişletmişti" (*Şiva Purāṇa*, Vāyavīya Saṁhitā, I.1.28-40). Bu alıntıda görüleceği üzere, *Purāṇalar*ın yazarı olarak Vishṇu'nun adı zikredilmekle birlikte, onun bu eserleri yazma talimatını Şiva'dan aldığı için, *Purāṇalar*ın kökeni Şiva'ya dayanır.

isteyen kişilerin ve hatta diğer tanrıların bile yalnızca Şiva'ya sığınmaları gerektiği ifade edilir (Vāyavīya Saṁhitā, I.1.47-48). Bu ifade, *Şiva Purāṇa*'nın mezhepsel yönünü göstermesi açısından önemlidir. *Şiva Purāṇa*'da ayrıca *Purāṇalar*ın "iyi ve güzel öykülerin hazine sandığı", *Upanishadlar*ı sistemleştiren "Vedānta'nın özü" olduğu (Vāyavīya Saṁhitā, I.1.18); "*Vedalar*a eşit düzeyde" ve "Şivaist bilgi okyanusu" (Vāyavīya Saṁhitā, I.1.21-22) olduğu vurgulanmaktadır.

Şiva Purāṇa'da ele alınan başlıca konular, Şiva'nın yüceliğinin övülmesi, evrenin yaratılışı, Şivaist ritüeller, ibadetler, dini yapı ve Şivaist Advaita felsefesidir. Detaylıca incelediğimizde ise, *Şiva Purāṇa*'da Şiva'nın skolastik ilkeleri, öğretileri, özellikleri, başarıları vb. anlatılır; onun temel simgesi ve başlıca tapınma nesnesi olan *liṅga*nın kökeni ve önemi, Şiva'nın evlilikleri, Şiva'nın oğullarıyla ilgili efsaneler, *Devalar* ile *Asuralar* arasındaki savaş miti; *liṅga* simgesini yerleştirmenin ve kutsallaştırmanın faydaları, hanedanlıklar tarihi gibi konular ele alınır.

1.4.2. Kuramsal Tartışma

Kadim Hint geleneğinde *Sruti* olarak isimlendirilen kutsal kitapların dışında bir de *Smṛti* olarak bilinen kutsal metinler de vardır. Bu metinler arasında *Purāṇalar*, *Dharmaşāstralar* (hukuk ve etik metinleri), *Arthaşāstralar* (politik ekonomi metinleri), *Tantralar* (Tāntrik metinler), *Vyākaraṇalar* (dilbilgisi ve kompozisyon metinleri), *Cyotishalar* (astroloji ve astronomi metinler), *Şikshālar* (eğitim metinleri), *Çandalar* (vezin bilgisi metinleri), *İtihāsalar* (siyasi ve kültürel tarih metinleri) vb. yer alır. Bu metinlerin dışında, Nyāya, Vaişeshika, Sāmkhya, Yoga, Mīmāṃsā ve Vedānta'yı içeren altı Ortodoks (Āstika) felsefe sistemine (*shaḍdarşana*) ait *Sūtra*lar, bu sistemlere ilişkin aforizmalar, yorumlar ve eleştiriler *Bhāsyalar* olarak bilinen külliyatı meydana getirirler (Raman, 2014: 3).

Kadim Hint geleneğinin Sanskrit dışında, Pāli, Prākṛt, Hindi ve onun diyalektleri, Tamil ve benzeri gibi dillerde yazılmış başka önemli manevi ya da spiritüel kaynaklarından da bahsetmemiz mümkündür. Raman, editörlüğünü Mishra ile üstlendiği *Purāṇas, History and Itihāsas* başlıklı eserin giriş bölümünde, Kadim Hint geleneğine ait olan ve bilgi ya da hikmetle ilgili (*vidyā*) eserleri bir tablo halinde şu şekilde listelemiştir:

	KÜLLİYAT	**BİLGİ (*VİDYĀ*)**
1.	*Vedalar* ve *Upanishadlar*	Ṛig, Yacur, Samā ve Atharva Vedalar, 108+ Upanishad
2.	*Vedāngalar*	Şiksha, Kalpa, Vyākaraṇa, Nirukta, Chandalar ve Cyotisha
3.	*Upavedalar*	Āyurveda, Dhanurveda ve Gandharva Veda
4.	*Purāṇalar*	18+ Mahāpurāṇa ve 18+ Upapurāṇa
5.	*Dharmaşāstralar* ve *Arthaşāstralar*	Dharmasūtralar, Manumṛti, Yacnavalkya Smṛti, vb., Arthaşastra
6.	*İtihāsalar*	Mahābhārata, Rāmāyana, Caritalar ve Biyografiler
7.	*Darshana*	6 ortodoks sistem: Sāmkhya, Yoga, Nyāya, Vaişeshika, Mīmāṃsā ve Vedānta Okulları. 3 heterodoks sistem: Buddhizm, Cainizm ve Cārvaka.
8.	*Āgamalar* ve *Paṇcarātra*	Pasupata Āgamalar, Vishṇuist Āgamalar, Pancaratra Edebiyatı
9.	*Tantra*	Hinduizm ve Buddhizmdeki Tāntrik bilgiler ve pratikler
10.	*Gaṇita*	Matematik ve Astronomi
11.	*Vastuşāstra*	Metalurji ve Mimari
12.	*Āyurveda* ve *Salya-Chikitsā*	Tıp ve Cerrahi (Upaveda olarak da sınıflandırılır)
13.	*Sāhitya* ve *Alaṇkāra*	Edebiyat: Kāvya (şiir), Nātaka (dram), Gadya (Nesir) ve Campū (şiirle karışık nesir), Poetika ve Estetik.
14.	*Sangita* ve *Nṛtya*	Müzik ve Dans

Tablo 1. Kadim Hint Geleneğine Göre Bilgi (Vidyā) (Raman, 2014: 4)

Bu tabloda Kadim Hint geleneğine ait kutsal metinler, destanlar, çeşitli sanatlar ve bilimler Raman tarafından mümkün olduğunca belirtilmeye çalışılmıştır. Kadim Hint geleneğinin kaynaklarının ne kadar geniş bir yelpazeye sahip olduğunu görmek oldukça şaşırtıcıdır. Monolitik bir yapı arz eden Greko-Romen kültürüyle karşılaştırıldığında, pek çok dini ve alt kültürü bünyesinde barındıran ve plüralist bir yapı sergileyen Hint kültürü geniş bir kapsama sahiptir. Yalnızca Epik dönemin Purāṇik Edebiyatı bile, kapsam olarak Greko-Romen mitolojisinden daha geniştir (Raman, 2014: 5). Ünlü Hindolog Heinrich Zimmer'in, yalnızca Purāṇik Edebiyatın bile, içerdiği zengin mitler ve sembollerle muazzam bir hazineye sahip olduğunu ve bugün bile *Purāṇalar*da bilinmeyen öykülerle, çözümlenmemiş imgelerle, henüz yorumlanmamış felsefi temalarla ve estetik değerlerle karşılaşıldığını bildirmesi takdire şayandır (Zimmer, 2004: 17-18).

Purāṇa'nın en yaygın tanımlarından birisi *Matsya Purāṇa*, *Vāyu Purāṇa* ve *Vishṇu Purāṇa*'da şu şekilde ifade edilir:

Sargaşca Pratisargaşca vaṃşo manvantarāṇi ca

Vaṃşānuvaṃşācaritaṃ purāṇaṃ pañçalakshaṇaṇ

Bu meşhur ifade, her *Purāṇa*nın beş özelliğe, yani *lakshaṇa*ya sahip olduğunu bildirir: *Sarga* (Yaratılış), *Pratisarga* (*İkinci Yaratılış*), *Vaṁşa* (Tanrıların ve atalarımızın soykütüğü), *Manvantarāṇi* (Manu devirleri) ve *Vamsānuçaritaṁ* (Hanedanlıklar tarihi). Bu beş özellikle sınırlandırılamayacak *Purāṇalar* da vardır. Ayrıca hanedanlık soykütüklerinin tarihsel olarak doğrulanma imkanının bulunmadığını ve anlatılanlardan hareketle efsanevi olanı otantik olandan ayırmanın çok da mümkün olmadığını belirtmek gerekir (Raman, 2014: 6).

*Purāṇalar*da yer alan teoloji ve kozmolojinin çoğu zaman *Vedalar*a dayandığı görülür. Ancak bazen de *Vishṇu Purāṇa, Bhāgavata Purāṇa* ve *Skanda Purāṇa* gibi metinlerde yeni tanrılardan bahsedilir ki bu da *Purāṇalar*ın beşinci *Veda* olarak

değerlendirilmesini haklı çıkarır. *Bhāgavata Purāṇa*'da, beş *lakshaṇa*ya ek olarak beş özellikten daha söz edildiğini görürüz. Bu ilave özellikler sayesinde *Upapurāṇalar* da denkleme dahil olurlar. Onlara da felsefi ve öğretisel bir boyut kazandıran bu beş ek özellik şunlardır: *vṛtti* (meşgaleler), *rakshā* (Tanrıların enkarnasyonları), *mukti* (kurtuluş), *hetu* (açığa çıkmamış neden) ve *āpasraya* (nihai gerçeklik) (Raman, 2014: 6).

Eski ve kadim bir şey anlamına gelen *Purāṇa* sözcüğü, *Upanishadlar*, *Mahābhārata* ve benzeri gibi Kadim Hint geleneğinin pek çok eserinde kullanılmaktadır. Örneğin, *Matsya, Vāyu* ve *Padma Purāṇa*'da, *purāṇa* terimi, kadim metinlerden bize gelen ve geçmişte vuku bulmuş olaylara ilişkin bilgiler şeklinde tarif edilir. Yani, bu terim, kadim zamanların ve geçmişte gerçekleşmiş olayların anlatılarına işaret eder. Söz konusu terimin bu şekilde kullanımı muhtemelen *Purāṇalar*ın *Vedalar* kadar önemli olduklarına işaret etmektedir. *İtihāsalar*dan daha mitolojik ve dinsel karaktere sahip olmakla farklılaşan *Purāṇalar*, günümüzde popüler Hindu mitolojisinin temelinde yer alır ve çoğu zaman da *Vedalar*a neredeyse eşit bir konumda görülürler. Dolayısıyla, *Purāṇalar*ın Hindistan'ın kültürel, sosyal, manevi ya da din tarihindeki yerini ve önemini göz ardı etmemek gerekir.

Kadim Hint geleneğinde 18 *Mahāpurāṇa* ve 18 tane de *Upapurāṇa* ya da ikincil *Purāṇa*nın olduğu kabul edilir. Bunun yanı sıra, herhangi bir *Purāṇa* listesinde yer almasa da *Devībhāgavatapurāṇa* gibi mitsel *Purāṇik* metinler vardır ki bunların önem bakımından *Purāṇalar*la eşit konumda olduklarını söyleyebiliriz. Ayrıca bir bütün olarak *Purāṇalar*ın sahip olduğu zenginlik ve çeşitliliğiyle dünyanın diğer kültürlerinden ayrıldığını söyleyebiliriz. Raman, daha da iddialı bir şekilde, Antik Yunan mitolojisinden daha zengin ve daha karmaşık bir sembolizme sahip olduğunu söylediği *Purāṇik* düşüncenin, mitsel ve dini karakteriyle, semavi dinlerin temelinde yer aldığına inanılan *Eski Ahit*'e daha yakın olduğunu öne sürmektedir (Raman, 2014: 10).

H. H. Wilson, 18 *Mahāpurāṇa*yı, *Matsya Purāṇa*'ya uygun bir şekilde, altışarlı üç grup halinde sınıflandırır: Vishṇuist ya da *Sātvika* olarak nitelendirilen şu *Purāṇalar*, Vishṇu ve onun enkarnasyonlarını hakkındaki efsaneleri içerirler: Vishṇu, Nāradaiya, Bhāgavata, Garuda, Padma, Varāha. Karanlık ya da kasvetli olana, yani *Tāmasa*ya dayanan *Tāmasika*[2] ya da Şivaist *Purāṇalar* ise şu şekildedir: Matsya, Kūrma, Liṅga, Şiva, Skanda, Agni. Brahmā'nın mitlerinin ağırlıklı olarak yer aldığı, tutkulu ya da *Rācasika* karakterdeki altı *Purāṇa*nın listesi ise şu şekildedir: Brahmanda, Brahmavaivarta, Mārkandeya, Bhavishya, Vāmana, Brahmā.

Epik Dönem Hindu *Trimūrti*'sinin üç tanrısına adanan bu *Purāṇalar*ın hepsi aynı öneme sahip değillerdir. Eğer Şivaizm hakkında bir çalışma yapacak olursak, ilk bakmamız gereken metin hiç kuşkusuz *Şiva Purāṇa*'dır. Eğer Vishṇuizm ya da Orta Çağ Hint Dünyası'nın *bhakti* öğretisine ilişkin bir inceleme yapacak olsaydık, *Vishṇu* ya da *Bhāgavata Purāṇa*'ya bakmamız gerekirdi. Aslında en önemli *Mahāpurāṇa*nın hangisi olduğunu merak etmiş olsaydık, bunun *Bhāgavata Purāṇa* olduğunu çok rahat bir şekilde söyleyebilirdik (Raman, 2014: 11).

Tek tek ele alındıklarında bile *Purāṇalar*ın oldukça kapsamlı eserler oldukları görülür. Örneğin, *Bhāgavata Purāṇa*'da yaklaşık 18.000 *şloka*dan meydana gelir. Yine *Vishṇu Purāṇa* 23.000 *şloka*dan oluşur. *Mahāpurāṇalar* içerisinde en hacimlisi ise 81.850 *şloka*dan oluşan *Skānda Purāṇa*'dır. Söz konusu metinlerin ciltler dolusu beyitleri içerdikleri görülür.

Tek bir *Purāṇa*nın bile ciddi bir hacme sahip olması ve muazzam ölçüde mitolojik materyal içermesi, bu metinlerin nüfuz edici tarzda kapsamlı bir şekilde incelenmeleri önündeki en büyük engellerdir. Hint mitolojisi, Hint felsefesi, Hinduizm ve benzeri

[2] Üç *Guṇa*dan birisi olarak kabul edilen *Tāmasa*, diğer iki *Guṇa*yla (*Sattva* ve *Rācasa*) birlikte, Hindu *Trimūrti*'sinin üç tanrısının birisi olan Şiva'nın temelinde yer alır. Diğer iki *Guṇa*ysa sırasıyla Vishṇu ve Brahmā'nın temelinde yer alırlar. *Tāmasika* sözcüğü *Tāmasa* niteliğine sahip olmak anlamına gelmektedir.

konularda çalışacak uzmanların *Purāṇalar*ı da göz önünde bulundurmaları bir zorunluluktur. Ancak günümüzde bahsi geçen konularda çalışan Hindologlar, nüfuz edilemez doğaları nedeniyle *Purāṇalar*ı ya göz ardı ettikleri ya da kısıtlı bir şekilde ele aldıkları görülür (Raman, 2014: 11).

Şivaizm açısından oldukça önemli olan ve tezimizde üzerinde yoğunlaşacağımız *Şiva Purāṇa*'yı kapsamlı bir şekilde ele alan çalışmanın bulunmadığını görüyoruz. Literatürde söz konusu eserle ilgili yararlanılabilecek kıymetli çalışmalar elbette vardır ve biz de zaten bu çalışmalardan fazlasıyla istifade edeceğiz. Ancak buradaki problem, *Şiva Purāṇa*'nın Hinduizm, Hint mitolojisi ve Hint felsefesi açısından önemli olduğu belirtildikten sonra, bu eserin layıkıyla ele alınamamasıdır. Mesela, S. N. Das Gupta, kendisinin *History of Indian Philosophy* başlıklı eserinin 5. cildinde, 18 *Mahāpurāṇa*dan birisi olarak kabul ettiği *Şiva Purāṇa*'ya ilişkin özet bir açıklama verir. Yine Hazra'nın *Şiva Purāṇa*'nın içeriğine ve onun bir *Mahāpurāṇa* olup olmadığına ilişkin çalışmaları önemli olmakla birlikte, bu metnin Hint mitolojisi ve felsefesi ile Şivaizm açısından önemini açıkça ortaya çıkarma konusunda başarısızdır. Bu durumdan dert yakınan Raman, *Purāṇas, History and Itihāsas*'da, Şivaizm'in tarihine ilişkin kaleme aldığı bölümde, *Şiva Purāṇa*'nın Hint mitolojisi ve felsefesindeki yeri ve önemine vurgu yapar.

Özellikle Şivaist ya da Tāmasika karaktere sahip olan *Purāṇalar*da ön plana çıkan Şiva'yla ilgili mitoloji, geleneksel Hinduizm'in temellerinden birisini meydana getirir. Şiva'yla ilgili olarak ortaya çıkan mitlerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- *Liṅga* Kültü ve onun Şivaizm'deki yeri ve önemi
- Evrenin temelinde yarı-dişi bir karakter olarak bulunan Şiva (*ardhanārişvara*)
- Beş Brahman formuyla Şiva (Şiva'nın Beş *Avatāra*sı)
- Şiva'nın Sekiz Formu (*astamūrti*)
- Rudra olarak Şiva

- Şiva ve Satī'nin Evliliği
- Şiva ve Kayınbabası Daksha Arasındaki Rekabet
- Daksha'nın Kurban Töreni ve Şiva'nın bu töreni dağıtması
- Satī'nin İntiharı, Şiva'nın Satī'yi Pārvatī olarak Yeniden doğuşu
- Şiva'nın Pārvatī'yle Evliliği, Oğulları Skanda, Kumāra ve Ganeşa'nın Doğumu
- Tripura'nın ateşle yakılıp yok edilmesi
- Gaṇalar ve Asuralar arasındaki savaş
- Hiraṇyāksha ve Hiraṇyakaşipu'nun Öldürülmesi
- Evrenin Yaratılışı, İnsanoğlunun Ortaya Çıkışı
- Şiva'nın farklı *kalpa*, *manvantara* ve *yuga*larda sahip olduğu 100 *Avatāra*sı

Kuşkusuz ki Şiva'ya ve Hindistan'da Şivaizm açısından önemli kutsal mekanlara ilişkin muazzam sayıda efsane vardır. Bunların hepsini irdeleyecek bir çalışmanın yapılması oldukça zor bir iştir. Bu nedenle, biz de tezimizde Şiva'ya ilişkin belli başlı bazı efsane ya da mitleri ele almanın ötesine geçmeyeceğiz.

Tezimizde felsefi yönüyle ele alacağımız *Şiva Purāṇa*'yı derleyenler, kendi iletmek istedikleri mesajları temel ve kabul görmüş değerler içinde aktarmak istediklerinden dolayı, kendi etraflarını çepeçevre kuşatan dünyalarını zamansal ve mekansal haritalar içerisine yerleştirirler. Onlar açısından efsanevi haritalar, bu tür değerlerle dolup taşan bölgelerin temsilini sunar. Onlar, aynı zamanda, mitlerden ahlak ve hukuk kurallarına, mimariden coğrafi ve tarihi bilgilere ve diğer pek çok konuya kadar değişen hususlarda ansiklopedik materyaller sunarlar (Glucklich, 2008: 155).

Ancak *Purāṇalar* ansiklopedi değildirler. Onlar, daha önce de bahsedildiği üzere, tutarlı gündemlere sahip anlatılardır: yaratılış, yok oluş ve yeniden yaratılış; tanrıların, göksel varlıkların ve insanların ortaya çıkışı; krallıkların ve ülkelerin tarihi, ritüeller, hukuk ve ahlak kuralları; diğer *Purāṇalar*ın listeleri ve ayrıca sanatta geçerli kural ya da

normlar. Bütün bu hususlar, içinde yaşadığımız evrenin zengin bir resmini vermek ve iyi bir yaşama ve en yüksek manevi hedeflere ulaşmak için gidebileceğimiz yolları anlatmak için tasarlanmıştır. Öyleyse, *Şiva Purāṇa*'da yer alan birçok eski mit yalnızca egzotikliğe olan ilgi için değil, aynı zamanda oldukça somut hedefleri amaçlayan rasyonel derleyicilerin ellerindeki araçlar oldukları için incelenmelidir (Glucklich, 2008: 155).

Literatürde, *Şiva Purāṇa*'ya ilişkin en ilgi çekici olan konu, bu eserin *Mahāpurāṇa* mı, yoksa *Upapurāṇa* olarak mı değerlendirileceği hususudur. Bu konuda bugün bile bir konsensusa varılamadığı görülür. Pusalkar, Hazra gibi Hindologlar bu metnin bir *Upapurāṇa* olduğunu iddia ederler. Raman, Das Gupta gibi uzmanlar ise bu metnin Şivaizm açısından önemli olduğunu, hatta Şivaist *Mahāpurāṇalar* içerisinde en kutsal metin olduğunu düşünürler. Bu konuda bir karara varmak zor olsa da tezde konuya ilişkin ele alacağımız veriler ışığında bir sonuca varmaya çalışacağız.

1.4.3. Araştırma Sorunları/Hipotezler

Çalışmamızın araştırma soruları şu şekilde sıralanabilir:

1. *Şiva Purāṇa*'da ele alınan konular nelerdir?

2. *Şiva Purāṇa*'da hangi önemli mitler ele alınır?

3. *Şiva Purāṇa*'daki anlatıların felsefi motifleri nelerdir?

4. *Şiva Purāṇa* bir *mahāpurāṇa*nın taşıması gereken bütün özelliklere sahip mi?

5. *Şiva Purāṇa*'da *sarga* ve *pratisarga* ile ilgili hususlar nasıl ele alınırlar?

6. *Şiva Purāṇa*'daki mitleri felsefi olarak ele alırken hangi yaklaşımlar işlevseldir?

7. *Şiva Purāṇa*'da savunulan felsefi öğretiler nelerdir?

1.5. Yöntem

Çalışmamızın amacı *Şiva Purāṇa*'da ele alınan konuların felsefi olarak irdelenmesi ve söz konusu metnin bir Mahāpurāṇa olup olmadığı konusunda bir karara varmak olduğu için, çalışmamızda nitel araştırma yöntemleri içerisinde yer alan kaynak taraması, doküman analizi, yorumlama, betimleme ve çeviri gibi yöntemler kullanılacaktır.

1.5.1. Araştırma Evreni ve Örneklem

Araştırmanın evrenini *Purāṇalar* koleksiyonu içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan ve adını bizzat Epik dönem *Trimūrtisi*'nin üyelerinden birisi olan Şiva'dan alan *Şiva Purāṇa*'da ele alınan bütün konular oluşturmaktadır. Bu metnin farklı versiyonlarının Sanskrit, Hindi, İngilizce ve Almanca dillerindeki nüshaları karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1.5.2. Veri Toplama Teknikleri

Çalışmamızda kullanılacak araştırma yöntemlerine uygun olarak literatür ve belge taraması ve farklı dillerden çeviriler yoluyla veriler toplanacak ve bu veriler betimleme, analiz ve yorumlama gibi yöntemlerle irdelenerek tümevarımsal olarak incelenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ŞİVA'NIN KÖKENİ ve HİNT MİTOLOJİSİNDEKİ YERİ

1.1. Hindu Epik Dönemin Üç Önemli Tanrısı'ndan Birisi Olarak Şiva

Hindu Epik dönemde, Tanrı Şiva, Vishṇu ve Brahmā'yla birlikte *Trimūrti* içerisinde merkezi bir konuma sahiptir. Bu üç tanrıdan Brahmā yaratıcı, Vishṇu koruyucu ve Şiva ise yok edici ve dönüştürücü ilke olarak tanımlanır. Ancak Şiva'nın yok edici işlevi yalnızca yıkıma indirgenemez; o aynı zamanda döngüsel varoluşun sürekliliğini sağlayan metafizik bir güçtür. *Mahābhārata* ve *Rāmāyaṇa* gibi destanlarda Şiva, hem yüce bir Tanrı olarak bireysel arınmanın ideal formunu temsil eder, hem de kozmik bir ilke olarak doğa ve bilinç arasında bir köprü görevi görür. Onun ikili doğası -bir taraftan münzevi ve tefekkür halindeki bilge, diğer yandan dans eden (*Naṭarāca*) ve evreni titreşimle dönüştüren bir Tanrı- Hinduizm'in hem ezoterik hem de egzoterik yönlerini içselleştiren çok katmanlı bir yapıyı yansıtır.

Epik dönemde Şiva'ya tapınma yalnızca ritüel boyutta değil, aynı zamanda felsefi düzlemde de derinleşmiştir. Onun antropomorfik ve fallik sembolü olan *liṅga*, ibadetin farklı ontolojik düzlemlerini temsil eder. *Liṅga*, formdan yoksun olan Brahma'nın (evrensel ruh) (*Nishkala*) bir tezahürü olarak yorumlanırken, *mūrti* ya da kişisel form, Tanrı'nın tezahür eden yönünü (*Sakala*) temsil eder. Bu bağlamda Şiva, diğer tanrılardan farklı olarak hem kişisel tanrıya (*Īşvara*) hem de aşkın mutlak ilkeye (*Parabrahman*) aynı anda karşılık gelir. Böylece o, Hindu Epik dönemin sadece bir Tanrı figürü değil, aynı zamanda ontolojik, kozmolojik ve etik boyutları içeren bütünsel bir varlıktır.

1.2. Vedik Dönemin Rudra'sından Epik Dönemin Şiva'sına Geçiş

Vedik Rudra, fırtınaların, hastalıkların ve doğanın vahşi yönlerinin korkutucu ve yıkıcı tanrısıdır. *Ṛigveda*'daki 1028 ilahiden yalnızca dördünde doğrudan ona yakarılır; ancak bu eserde sıkça Rüzgâr Tanrıları olan *Marutlar*ın babası olarak ve "Evrensel

Tanrılar" anlamına gelen *Vishvadevalar*dan biri olarak anılır. Rudra'ya dair mitolojik göndermeler bu ilahilerde sınırlı olmakla birlikte, ona atfedilen sıfatlar ve kendisine yöneltilen yakarışların üslubu, onun temel karakterini açık biçimde yansıtır.

"Rudra" isminin kökeni geleneksel olarak, "çığlık atmak" ya da "ulumak" anlamına gelen *Rud* kökünden türediği düşünülür; bu da onun fırtınalarla olan ilişkisini yansıtır. Pichel, alternatif bir etimolojik yorum olarak, Rudra'nın "kızıl olmak" ya da "parlamak" anlamına geldiği varsayılan *Rud* köküne dayandığını öne sürer (Pichel'den aktaran Bhattacharcee, 2018). Bu açıklama, Şiva'nın (Rudra'nın Hindu panteonunda daha sonraki karşılığı) adının, Dravid dillerinde "kızıl" anlamına gelen bir kelimeden türetildiği yönündeki görüşle örtüşür (Lorenzen, 1986: 262).

Ṛigveda'da Rudra'ya adanan 4 *sūkta*da (ilahilerde), ona merhametli ve kolayca çağrılabilir olması için yakarır; ondan ne insanları ne de sığırları öldürmemesi, bunun yerine insanları "refah içinde" ve "hastalıklardan uzak" şekilde koruması istenir. Rudra sık sık bir "boğa"ya benzetilir; rengi "kahverengi" olarak tasvir edilir ve "dehşet verici" olarak nitelendirilir. Elinde "keskin bir silah", "şimşek" ve "hızlı oklar" taşır. "Örgülü saçları" vardır ve "serinletici bir ilaç" getirir (Lorenzen, 1986: 262). *Ṛigveda*'daki iki ilahide kurban törenlerinde içilen kutsal içeceğin Tanrısı olan Soma ile ilişkilendirilse de (*Ṛigveda*, 6.74), Vedik literatür boyunca asıl bağlantısı Agni (ateş tanrısı) ile kuruludur. Rudra, Agni ile *Ṛigveda*'da bir kez, Brāhmaṇa metinlerinde ise birkaç kez özdeşleştirilmiştir.

Rudra'nın *Yacurveda* ve *Atharvaveda* zamanında ise daha da önemli hale gelmeye başlamıştır. Rudra'nın yüceliği *Vācasaneyisaṃhitā*'nın (*Şukla Yacurveda*) 16. *Adhyāya*sında, yani "Şatarudriya" adlı bölümünde açık bir şekilde ortaya konmuştur. 66 *mantra*dan oluşan bu bölüm, Rudra'nın olağanüstü özelliklerini açıklamaya adanmıştır ve ona pek çok ismin atfedilmesi de söz konusu olmuştur. Bu isimler arasında Bhagavān (Yüce Tanrı), Nīlagrīva (mavi boyunlu), Şitikaṇṭha (beyaz boğazlı), Paşupati

(Hayvanların efendisi), Ugra (şiddetli), Bhīma (korkunç), Şaṅkara (hayırlı) ve Kapardin (örgülü saçlı) gibi isimler bulunur. Bu isimlerin çoğu, Epik dönemde Şiva'ya da atfedilen isimlerdir. Bu Saṃhitā'da, Rudra'nın batı yönünün Tanrısı olduğu, Mūcavat Dağı'nda ikamet ettiği, sığırların, atların ve insanların hekimi olduğundan bahsedilir (*Vācasaneyisaṃhitā*, 1983: 103-105).

Vedik sonrası Hindu metinlerde Şiva'nın yukarıda zikredilen isimleri bazen bir arada bulunur; ancak genelde onun beş formuna ya da yüzüne referansta bulunulur: Sadyocāta, Umādeva, Aghora, Tatpurusha ve Īşāna.

Rudra Vedik literatürde Ortodoks panteonun sınırlarında yer alan bir Tanrı olarak sunulur. Doğanın vahşi yönleriyle, dağlarla ve insanların yerleşim yerlerinden uzak yerlerle, hırsızlarla ve haydutlarla olan ilişkisi ve Ortodoks kurban törenleriyle olan muğlak ilişkisi, onun panteona sonradan eklenen ve sapkın çağrışımlarla dolu bir Tanrı olduğunu düşündürür. Ancak onun öneminin Vedik dönem boyunca arttığı görülür. Bu değişim, hem Āri olmayan alt sınıfların popüler dinlerinin Vedik ortodoksisine sızmasına hem de başlangıçta bağımsız olan birkaç tanrının asimile edilmesine ya da birleştirilmesine bağlanabilir (Lorenzen, 1986: 264).

Tanrı Rudra-Şiva aniden ilk defa Şivaist *Bhagavad Gītā* olarak tanımlanan bir metin olan *Şvetaşvatara Upanishad*'da monoteist bağlılığın bir nesnesi olarak ortaya çıkar. Muhtemelen MÖ 6. yüzyılda derlenen bu eser, Vedizm'den Hinduizm'e nasıl geçildiğine açıkça işaret eder. Sāṃkhyā metafiziğinin ve Yoga pratiğinin önemli yönlerine atıfta bulunan bu eser, kendi metafiziksel konumu itibariyle tutarlı olmasa da Rāmānuca (MS 11. yüzyıl) tarafından geliştirilen nitelikli monizm (*Vişishṭādvaita*) sistemine benzemektedir (Lorenzen, 1986: 265). *Şvetāşvatara Upanishad*'da Rudra, tek Tanrı, her şeyin Efendisi, bütün mevcudatın nedeni ve Brahma olarak tanımlanır ve Hara, Īşa, Mahāpurusha, Īşāna, Bhagavat, Şiva ve Maheşvara olarak isimlendirilir (*Upanishadlar*, 2022: 280-290). *Upanishadlar* ile Şiva hakkında kronolojik olarak bir

sonraki önemli kaynak olan *Mahābhārata Destanı* arasında birkaç yüzyıllık bir boşluk vardır. Bu süre zarfında Vedizm'in yerini olgun klasik Hinduizm almıştır. Klasik Hinduizm'de Şiva artık Hindu panteonunun üç önemli tanrısından birisi olarak karşımıza çıkar. Brahmā, Vishṇu ve Şiva sırasıyla yaratıcı, koruyucu ve yıkıcı tanrılar olarak tasvir edilirler. Bununla birlikte, mitlerin Şivaist versiyonlarında, Şiva genellikle yıkıcı olmanın yanında yaratmadan ve korumadan da sorumlu tek Tanrı olarak tanımlanır. Bu mitlerin Vishṇucu versiyonunda ise aynı durum Vishṇu için geçerlidir. Bu gayri resmi tektanrıcılık, Şivaist ve Vishṇuit mezheplerin eserlerinde daha sistematik formlar varsaymaktadır.

Rudra'dan Şiva'ya geçiş konusunda Walter Ruben'in *Eski Hint Tarihi*'ndeki yaklaşımına baktığımızda, onun Şiva'nın ya da Rudra'nın köklerini Veda dininin halk tabakasına ya da Arī olmayan bir kaynağa ait olan Rudra isimli bir ifrite dayandırdığını görürüz (Ruben, 2023: 20). Korhan Kaya ise *Hint'te Tanrı* başlıklı eserinde, Şiva'nın Rudra'nın prototipi olduğunu belirttikten sonra, Şiva ya da Rudra'nın kökenini Hint yerel inanışlarından ve Vedik dönem ve Epik dönem literatüründen hareketle ele alır. Korhan Kaya, ayrıca, Liṅga kültünü Hint-Avrupalı olmayan bir temele dayandırmaya çalışan uzmanların yaklaşımlarını da ele alarak bunların tutarsız yönlerini ortaya koyar. Kaya'ya göre, Şiva ile Liṅga kültünün birlikte ele alınmasının nedenini, Şivaist çiftçi ve dağlı kültürlerde aramak gerekir; zira Aryanlar esas olarak sığır ve at yetiştirmekle uğraşmışlar ve Rudra ile Liṅga arasında hiçbir bağlantı kurmamışlardır (Kaya, 2019: 61-62). Keith ise, Vedik dönemde Rudra-Şiva'nın pek çok özelliğiyle birlikte Liṅga kültüyle ilişkisinin göz ardı edilmesinin sebebini, bunların *Ṛigveda*'da kınanmış olması olduğunu söyler; ancak bu kült Hint yerlileri ve Şivaistler arasında popülerliğini korumayı sürdürmüştür (Keith, 1925: 148).

Görüldüğü üzere, Vedik dönem boyunca Vedik dönemin Rudra'sından yavaşça Epik Dönemin Şiva'sına doğru dönüşümün gerçekleşmesi söz konusudur. Şivaist

mezhebin yaygınlaşmasıyla birlikte Rudra, Şiva'nın tezahürlerinden birisi haline gelecektir. Şimdi de Şivaizm'in ne olduğuna ve kökenine kısaca göz atalım.

1.3. Şivaizm

Şivaizm, Hinduizm'in en eski ve önde gelen mezheplerinden birisi olarak Tanrı Şiva'yı (Mahādeva) en Yüce Varlık olarak gören ve ona tapınmayı ön plana çıkaran dini ve felsefi bir öğretidir. Bu öğretide, Şiva'nın dışında, onun dişil formu ya da eşi olarak görülen Şakti'ye, Şiva'nın oğulları Skanda ve Gaṇesha'ya, Şiva'nın fallik sembolü olan Liṅga'ya tapınım ön planda yer almaktadır (Yıldız, 2022: 39). Evrenin yaratılması, korunması ve yok edilmesinin Şiva'nın gücünden kaynaklandığına inanan Şivaistler, Şiva'yı hem bir asık suratlı meditasyon ustası, hem de kozmik dansıyla evreni harekete geçiren bir figür olarak görürler. Bilindiği üzere, Şiva Epik Dönemde ön plana çıkan ve Hindu *trimūrtisi*nin bir üyesi haline gelen, Vedik dönemde Rudra olarak bilinen tanrıdır. Adı *Ṛigveda*'da yalnızca dört ilahide anılan Rudra, dikkat çekici özelliklere sahip bir ilah olarak karakterize edilir. "Dünyanın hâkimi, büyük cennet Asura'sı, cömert, adına kolayca dua edilen ve uğurlu bir ilah" (Keith, 2021: 38) olarak tasvir edilen Rudra, aynı zamanda kendisinden korkulan, kolayca öfkelenen, kötü işler yapan insanları korkunç şekillerde cezalandıran, hatta "insan katleden" olarak anılan da bir tanrıdır. Vedik dönemde yıldırım ve fırtına gibi yıkıcı doğa olaylarıyla, ölümcül hastalıklarla, ölümle ve yıkıcı süreçlerle ilişkilendirilen, Agni ve Vāyu'nun bileşimi olarak görülen Rudra, diğer taraftan yağmur gibi özel bir şifanın sahibi olan, bağışlayıcı ve merhametli olma özellikleriyle ön plana çıkan ve hastalıkları iyileştiren, orman ve dağın Tanrı'sı, gök gürültüsü ve fırtınanın tanrıları olan *Marutlar*ın babası olarak da görülür. Görüldüğü üzere, Rudra ilk başta doğanın şiddetli ve gizemli güçlerini temsil eden, yabani doğada tek başına yaşayan, şifa ya da felaket verebilen, koruyuculuğunun kazanılması için öfkesinin dindirilmesi gerektiğine inanılan bir Tanrı iken, zaman içerisinde Hinduizm'in en önemli ve en çok sevilen tanrılarından birisi olan Şiva'ya dönüşmüştür.

Ṛigveda'da iki zıt karakterin taşıyıcı olarak sunulan Rudra, daha sonrasında hayatın bütün döngüsünü (yaratma, koruma, yok etme) kapsayan daha "kozmik" bir varlık olarak görülmeye başlanmıştır. Rudra, *Mahābhārata*'da ve *Purāṇalar*da Şiva'yla özdeşleştirilir. Hatta *Şiva Purāṇa*'da, kapsayıcı kozmik bir varlık olarak korkutucu ve şefkatli yönlerine vurgu yapılan Şiva'nın kökeni açıkça Rudra'ya dayandırılır. Vedik dönemde doğanın tehlikeli ve gizemli güçlerini temsil eden bir figür olan Rudra, bu güçlerinin olgunlaşıp bütün evreni kapsayan bir ilahi ilke haline gelmesiyle Şiva'ya dönüşmüştür.

Özellikle Şivaizm'de, Şiva ile Rudra'nın birbiriyle özdeşleştirilmesi söz konusudur. Rudra, *Ṛigveda*'da sadece birkaç *sūkta*da anılan ikincil bir tanrı konumundayken, Vedik olmayan yerel Şiva inançlarıyla birleşerek güçlü bir tanrı olan Rudra-Şiva şeklinde evrimleşmiştir (Chakravarti, 2002: 1). Ayrıca, Şiva tapınaklarında *liṅga* sembolüyle birlikte yer alan boğa Nandī figürü, Şiva'nın binek hayvanıdır. Chakravarti (2002: 101), boğanın birçok kültürde önemli bir mitolojik sembol olduğunu ve Nandī'nin Şiva'nın bereket ve üretkenlik yönünü temsil ettiğini dile getirir. O, aynı zamanda, epik metinlerde ve *Purāṇalar*da bahsi geçen Nandī figürünün, Akdeniz havzasından Hindistan'a geçmiş olan boğa kültüyle ilişkili olabileceğini öne sürer (Chakravarti, 2002: 104-105).

1.4. Şivaizm'in Kökeni

Hinduizm'in en eski mezheplerinden birisi olarak görülen Şivaizm'in kökeni kadim Hindistan'ın prehistorik geleneğine kadar geri götürülür. Bu mezhepte Şiva'nın Aryan öncesi ve dolayısıyla Vedik öncesi dönemin tanrısı olduğuna ve daha sonrasında Vedik dönemin Rudra'sıyla özdeşleştirildiğine inanılmaktadır. Korkunç bir Vedik Tanrı olan Rudra zamanla iyi huylu bir Tanrı'ya dönüşmüş ve Rudra-Şiva olarak anılmaya başlanmıştır. *Purāṇalar*ın yazıldığı Epik dönemde ise Hindu *Trimūrti*'sinin bir parçası haline gelen Şiva'ya bir ilah olarak tapınma Hindistan'ın güneyinden kuzeyine,

doğusundan batısına pek çok yerde popüler hale gelmiştir. Şivaizm, Güney Hindistan kökenli Tamil Şiva Siddhānta geleneklerinden ve felsefesinden türetilen, Vedik olmayan Şivaist gelenek içerisinde asimile olmuş geleneklerin ve Vedalar öncesi dinlerin, Vedik-Brāhmanik kültürle bütünleşmesi sonucunda gelişmiştir.

Şivaizm'in kökeninin Āryanların Hint alt kıtasına gelmesinden çok öncesine, İndus Vadisi Uygarlığına dayandığına yönelik iddialarda bulunulmaktadır. İndus Vadisi Uygarlığı'nın Geç Harappa Dönemi'ne (MÖ 2500-2400) tarihlendirilen ve Mohenco-Daro arkeolojik kazı alanında bulunan Paşupati Mührü'ndeki merkezi figür Şiva'ya benzetildiğinden dolayı, Şivaizm'in kökeninin bu uygarlığa dayandığı iddia edilmektedir. Bu mührü ilk kez belgeleyen İngiliz arkeolog Sir John Marshall, *Paşupati* ("Hayvanların Efendisi") mührünün merkezinde yer alan figürün, bir platformun üzerinde yogadaki *padmāsana*yı (lotus) andıran bir meditasyon pozisyonunda oturan, etrafı hayvanlarla çevrili, üç tane yüze, erekte olmuş gibi görünen bir fallusa, iki uzun ve kavisli boynuza, aşağı doğru eğilimli gözlere, belirgin uzun bir buruna ve aşağı doğru kıvrık bir ağza sahip antropomorfik bir boğa olarak görünmesinden hareketle bu figürü Şiva ya da Rudra'nın bir prototipi olarak değerlendirmiştir (Marshall, 1931: 52). Marshall'ın bu mühürdeki figürü Şiva ile ilişkilendirmesinin sebebi, boğanın hem Vedik dönemde Rudra'yla hem de daha sonrasında Şiva'yla en çok bağlantı kurulan hayvan olmasından dolayıdır. Bu tür kalıntıların Şiva ile ilişkilendirilmesi, Şivaizm'in köklerinin Vedik öncesi döneme dayandığı iddiasını gündeme getirmiştir. D. D. Kosambi ise bu figürün boynuzlarının bir boğaya değil, bizona ait olduğunu ve bu figürün Hint mitolojisinde kötücül bir bizon iblis kral olarak tasvir edilen Mahishāsura'yı sembolize ettiğini iddia etmiştir (Kosambi'den aktaran Lorenzen, 1986: 260). Kosambi bu *Āsura* aracılığıyla Şiva ile yeniden bir bağlantı kurmuş olsa da mühürdeki figürün Mahishāsura'yla özdeşleştirilmesi zorlama bir yaklaşım olarak görünmektedir. Zira tanrılara karşı savaş başlatan ve İndra'yı da yenmeyi başaran bir *Āsura* kralı olarak Mahishāsura'dan bahseden ilk metin *Varāha Purāṇa*'dır

(94. bölüm) ve bu durumda Mahishāsura'nın Vedik öncesi İndus Vadisi Uygarlığı'nda bilinmesi şöyle dursun, Vedik dönemde bile bilinmesi oldukça kuşkuludur.

Paşupati Mührü'nde antropomorfik figür ve bu figürün etrafını kuşatan hayvanların dışında, 7 karakterden oluşan bir yazı da vardır. Bu yazıyı çözümlemeye çalışan uzmanlardan birisi olan Walter Fairservis, Kosambi'nin iddiasını destekleyecek bir şekilde, bu yazıyı şöyle çözümlemiştir: "Siyah Olan, Siyah Bizon (Buffalo) *an-i*(*l)*, Yüce Olan, Şeflerin Efendisi" (Fairservis, 1983: 60). Ancak çoğu bilim insanının ne Fairservis'in ne de başka birinin İndus Vadisi Uygarlığının yazısını çözümlemeyi başardığına inanmadığını da eklemekte fayda vardır (Lorenzen, 1986: 260).

Asko Parpola, *Paşupati* mühründeki figürün oturan bir boğa olduğunu ve bu figürün yaklaşık MÖ 3000 ila 2750 yılları arasına tarihlenen erken Elamlılar dönemine ait oturan boğa mühürleriyle neredeyse aynı olduğunu, dolayısıyla söz konusu figürün Şiva'yla hiçbir ilişkisinin olmadığını ikna edici bir şekilde öne sürmektedir (Parpola, 1994: 248-250). Gavin Dennis Flood gibi uzmanlar, söz konusu mühürdeki figürle Şiva arasında kurulan ilişkiyi bir tür spekülasyon olarak değerlendirmektedir. Flood, her ne kadar Şiva'nın sonraki ikonografisindeki bazı unsurların –saçlarındaki hilal, Liṅga, vb.- izlerini İndus Vadisi Uygarlığı'na kadar takip edebilecek olsak bile, bu medeniyetin yazısı deşifre edilmediği sürece bu mühürlerin bu tür fantazmatik yorumlara kapı aralayacağını düşünür (Flood, 2003: 204).

Bizon-adam ya da boğa-adam figürünün tanımlanması sadece Şiva'nın tarihsel kökenine ilişkin soruyla değil, aynı zamanda Vedik dönemde önemsiz bir Tanrı olan Rudra'dan Vedik sonrası dönemde önemli bir Tanrı haline gelen Şiva'ya geçişin nasıl gerçekleştiği sorusuyla da ilişkilidir. Bu konuda ortaya atılmış pek çok hipotez arasından üç ya da dört temel eğilim ayırt edilebilir. İndus Vadisi Uygarlığı'nın keşfinden önce yazdığı *The Religion and Philosophy of The Veda and Upanishads* (1925) başlıklı eserinde, A. B. Keith, Oldenburg ve Arbman gibi uzmanların Rudra-Şiva tanrısındaki

Aryan ve Aryan olmayan unsurları ayırt etmeye ve bu unsurlar arasındaki ilişkileri ortaya koymaya yönelik girişimlerini ele alır. O, Rudra-Şiva tanrısının Vedik dönem Aryan bazı tanrıların ve Aryan olmayan yerli bazı tanrıların özelliklerini bünyesinde topladığı ve sürekli bir birikim süreciyle geliştiği iddia edilebilse de ondaki Aryan ve Aryan olmayan unsurların ayırt edilebilmesinin çok da mümkün olmadığını iddia eder (Keith, 1925: 148-150).

J. Gonda ise İndus Vadisi Uygarlığı dini ile Vedik ve Vedik sonrası dönemin dinleri arasında bir sürekliliğin bulunduğunu düşünme eğilimindedir (Gonda, 1965: 9-10). Ona göre, Vedik literatürde Rudra-Şiva'nın pek çok özelliğinden bahsedilmemesi, onun Aryan olmayan Hint yerlileri arasında popüler olan niteliklerinin çoğunu göz ardı eden ya da ortadan kaldıran Brāhmanların sınıfsal önyargılarından kaynaklanmaktadır (Gonda, 1965: 20-21). L. Renou ise Vedik din ile Hinduizm arasında net bir kopuş olduğunu, Vedik din ile İndus Vadisi uygarlığının dini arasında açık bir ilişkinin olmadığını ve İndus uygarlığı dini ile Vedik sonrası dönemin Hinduizm'i arasında bağlantı olma ihtimalini kabul eder (Renou, 2016: 3-4). İndus Vadisi Uygarlığının dinini proto-tarihsel Hinduizm olarak gören R. N. Dandekar ise, Vedik dönemin dinini, İndus Vadisi Uygarlığı'nın dini ile Hinduizm arasında bir ara ya da es olarak görür. Bu hipotezin doğru olup olmaması bir tarafa bırakıldığında, Dandekar aynı zamanda Vedik dönem mitolojisinin tarihsel bir dönemin dehasına ve yaşam koşullarına göre gelişen evrimsel bir mitoloji olduğuna ilişkin önemli bir gözlemde de bulunur (Dandekar'dan aktaran Lorenzen, 1986: 261).

Vedik din ya da Vedik dönem sonrası Hinduizm ile daha önceki İndus Vadisi Uygarlığı dini arasında bağlantı kurma çabalarında dikkate alınması gereken noktalardan birisi, söz konusu uygarlığın geç döneminin sona erdiği zaman (yaklaşık MÖ 1800) ile *Ṛigveda*'nın kompoze edildiği dönem (yaklaşık MÖ 1500-1200) arasında en az üç yüz yıllık bir boşluğun olduğudur. Ayrıca Hinduizm'in, Vedik-Brāhmanik dinin aksine,

Buddhizm ve Cainizm gibi dinlerinin de ortaya çıktığı Ganj Nehri kıyılarında ortaya çıktığı da dikkate alınması gereken hususlardan bir diğeridir. Bu yeni dinlerin ortaya çıkması, değişen tarımla birlikte pastoralizme dayalı bir ekonomiden ve göçebe kabile oligarşilerinden yerleşik tahıl üretimine dayalı bir ekonomiye ve toprak sınırları belli olan monarşilere geçişe de karşılık gelmektedir. MÖ 8. ve 9. yüzyıllar arasında meydana gelen büyük tarihsel değişmeler, büyük kültürel ve dini değişimleri İndus Vadisi Uygarlığı'na başvurmaksızın açıklayabilmemize olanak tanımaktadır. Hinduizm, Buddhizm ve Cainizm gibi yeni dinlerin unsurlarını Ganj Vadisi'nde yaşayan ve Āri olmayan yerli Hintlilerin az bilinen kültürlerinden türetilmiş olabilir (Thapar, 2020: 26-28). Ancak sistem olarak yeni dinleri, yeni ve kökten farklı ekonomik ve siyasi yaşam koşullarıyla birlikte ortaya çıkan yeni oluşumlar olarak görmek daha iyi olabilir.

Mahābhārata Destanı'nda kapsamlı bir Şiva mitolojisinin varlığı, Hıristiyanlık döneminin başlangıcında Şiva'ya adanmış bir kültün varlığını düşündürür. Yine gramer uzmanı Patañcali (MÖ 150) demir mızrak kullanan Şivaist zahitlerden söz eder. Şivaist *liṅga*nın en eski örneği ise, MÖ 1. ya da 2. yüzyıla tarihlenen, Güneydoğu Hindistan'daki Gudimallam Tapınağı'nda taştan oyulmuş *liṅga* gibi görünmektedir.

Şivaist kültün kanıtlarını sunan sikke ve yazıtlar, Kuşan (MS 1-2. yy.lar) ve daha da önemlisi Gupta (MS 300-550) dönemlerinde bol miktarda bulunmaktadır. Gupta yöneticileri genellikle Vishṇuizm'i tercih etmekle birlikte, Şiva'ya adanmış tapınakları da himaye etmişlerdir. Gupta'yla çağdaş olan Vākāṭaka İmparatorluğu'nun yöneticileri, daha sonraki Maukhari Hanedanlığı'nın yöneticileri gibi çoğunlukla Şivaist idi. Yaklaşık MS 7. yüzyıldan itibaren Şivaizm güneyde başat Hindu mezhebi haline gelmiştir. Bu dönemde Buddhizm ve Cainizm'in yerini alan Şivaizm, Vishṇuizm'le de başarılı bir şekilde rekabet etmiştir. Güney Hindistan'da Pallava, Çola ve Çalukya hanedanlarının hepsi Şivaizm'i himaye etmişlerdir (Lorenzen, 1986: 269).

Gupta dönemi, çeşitli Şivaist mezheplerin oluşumunun başlangıcına işaret eder. *Mahābhārata*'da Pāşupata dışındaki diğer Şivaist mezheplerden söz edilmese de *Purāṇalar*da bu mezheplerden bahsedilmektedir. Her Şivaist mezhep genellikle inananlara yönelik olarak kendi manastır sistemlerine, metafizik ve dini öğretilere sahiptir.

Kadim dönemde özellikle dört Şivaist mezhep ön plana çıkmaktadır: Pāşupata, Kālamukha, Kāpālika ve Şiva Siddhānta. Pāşupata mezhebi, MS 2. yüzyılın başlarında Gucerat'ın batı kıyısındaki Bharuch kasabası yakınlarında doğan Lakulīşa tarafından kurulmuştur. Lakulīşa *Purāṇalar*ın birçoğunda Şiva'nın bir enkarnasyonu olarak kabul edilir (Yıldız, 2022: 128). Kālamukha mezhebinin de Pāşupata'dan türetildiği anlaşılmaktadır. Kālamukha mezhebi 10. ve 13. yüzyıllar arasında Güney Karnataka'da oldukça önemli bir yere sahipti.

Kāpālika mezhebi ise Hinduizm'in Tantrik koluna ait gibi görünmektedir. Bu mezhep, cinsel sembolleri kullanmasıyla dikkat çekmektedir. Örneğin, Şiva ile Pārvatī'nin birlikteliği, yani Şakti, kurtuluşun mutluluğunu temsil eder. Bazı durumlarda, bu sembolizmin cinsel ritüellere de yansıdığı görülmektedir (Bharati, 1965: 83-89).

Dördüncü kadim mezhep olan Şiva Siddhānta belki de en Ortodoks Şivaist mezheptir. Bu mezhep, Cauvery Nehri havzasında 7. ve 10. yüzyıllar arasında yaşamış Tamil azizleri olan altmış üç Nāyaṉmār tarafından kurulmuştur (Yıldız, 2022: 135). Tamilce bestelenen ilahiler, bu bölgedeki Şiva tapınımının hala merkezinde yer almaktadır. Halen aktif olan bu mezhep, Sanskrit dilinde 28 Şiva Āgama'yı, Tamilcede de 12 Tirumuṟai ve 14 Meykaṇḍa Şāstra'yı içeren kapsamlı bir literatüre sahiptir (Lorenzen, 1986: 270).

Pāşupata, Kālamukha ve Şiva Siddhānta, Tanrı lütfunun (*Prasāda*) ve ona bağlılığın (*bhakti*) kişisel kurtuluşta kilit rol oynadığı monoteist teolojik sistemlere

sahiplerdir. Bu mezhepler, Tanrı (Şiva), birey ve dünyevi varoluş arasındaki ontolojik ayrımı kabul ederler.

Pāşupata ve Kālamukha mezhepleri artık mevcut değillerdir. Bu mezhepler Karnataka'da yerlerini Vīraşaiva ya da Liṅgayat mezhebine bırakmıştır. Bu mezhebin kurucusunun Basava (MS 1150) olduğu tahmin edilmektedir (Yıldız, 2022: 139). Bu mezhep, özellikle ilk dönemlerinde kast sistemini teşvik etme ve kadınları boyunduruk altına alma teşebbüsleriyle kötü bir üne sahiptir. Bu mezhebin literatürü genellikle Kannada dilinde yazılmış ilahilerden ve *vacanalar*dan oluşur (Nandimath, 1979: 1-3).

Kuzey Hindistan'da ise Trika Okulu olarak da bilinen Keşmir Şivaizmi MS 8. yüzyılda Vasugupta tarafından kurulmuş ve dokuzuncu yüzyıldan itibaren de önem kazanmıştır (Yıldız, 2022: 132). Tantrik ve Buddhizm etkilerini bünyesinde barındıran bu mezhep, düalist olmayan (*advaita*) Vedānta öğretisine benzer bir metafiziksel sisteme sahiptir. Kapsamlı bir literatüre sahip olan Keşmir Şivaizmi'nin en önemli düşünürü Abhinavagupta'dır (950-1020) (Chaterrji, 1978: 13).

Tantrik etki, Şivaizm'in ilk kez ön plana çıktığı Gupta döneminin (yaklaşık MS 550) sonlarından beri oldukça güçlüdür. Tantrizm'in yogayla, özellikle de Haṭha Yoga ile harmanlanması, Siddha ya da Cōgi Kanphata olarak da adlandırılan Nāth Şaiva mezhebinin öğretilerinin ve pratiklerinin temelini oluşturur (Briggs, 1938: 1-3). Bu mezhebin kurucusu on ikinci ya da on üçüncü yüzyılda Kuzey Hindistan'da yaşadığı tahmin edilen Gorakshanātha (Gorakhnāth)'dır. Bu mezhebin yogileri şu an Hindistan'ın her yerinde mevcuttur; bugün mezhebin etkisi öncelikle Hinduizm'in en genel kolu olan Haṭha Yoga'nın yayılmasıyla devam etmektedir (Lorenzen, 1986: 271).

Buraya kadarki bölümde Şivaist mezhepler kısaca ele alındıktan sonra, sonraki bölümde Şivaizm açısından önemli bir sembol olan *liṅga*ya ilişkin kült ve *liṅga* tapınımının Şivaizm'deki yeri irdelenecektir.

1.5. Şivaist İnanışta *Liṅga* Kültü

Hinduizm ya da onun öne çıkan mezheplerinden birisi olan Şivaizm açısından, Tanrı Şiva ile *liṅga* arasında ayrılmaz bir ilişki söz konusudur. Şiva'ya tapınma bağlamında *liṅga*nın önemi *Şiva Purāṇa* tarafından da açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Bu metinde Tanrı Şiva'ya tapınmada *liṅga* ibadetinin diğer dini pratiklerden daha öncelikli olduğuna vurgu yapılır. Bu düşünceye *Mahābhārata* ve *Rāmāyaṇa* gibi destanlarda da vurgu yapılmaktadır. Sonuç itibariyle, Tanrı Şiva ile *liṅga* arasındaki bağlantı Şivaizm'i anlamanın vazgeçilmez unsurlarından birisidir.

Sanskritte *liṅga* sözcüğü etimolojik olarak işaret, sembol, belirti, gösterge gibi anlamlara gelir. Vedik dönemde bu anlamıyla *liṅga* sözcüğü çoğu zaman doğrudan kullanılmayıp benzer anlamlara sahip başka sözcükler kullanılmıştır. *Liṅga*'nın Şiva ya da Rudra'yı sembolik tarzda temsil etmesi ise *Ṛigveda*'da daha çok soyut bir şekilde gerçekleşir. *Liṅga*nın fallik sembol olarak düşünülmesi ise daha çok *Purāṇik* ya da *Āgamik* dönemlerde görülür.

Şivaizm ya da Şiva inancı genellikle vahşi, karmaşık ve erotik olarak nitelendirilir. Bunun nedeni, Şiva'nın Brāhmanizm'de çileci ya da asketik bir tarzda tasvir edilirken, Tantrik geleneklerde erotik ve cinselleştirilmiş bir şekilde temsil edilmesidir (O'Flaherty, 1981: 6). Özellikle, Şiva'nın fallik sembolü olan *liṅga*ya tapınma ve Şiva tapınaklarındaki *mithuna* heykellerindeki erotik imgeler Şivaist inançta cinselliğe gösterilen itinanın göstergeleri niteliğindedirler (O'Flaherty, 1981: 6).

Şivaizm'de Şiva'nın fallik imgesi olan *liṅga*ya tapınmayı, eril genital organa tapınma olarak görmemek gerekir. *Liṅga* genellikle fallik sembol olarak tasvir edilse de *Şiva Purāṇa*'da Şiva'nın sembolü ya da imgesi olarak kullanılır. Fallik sembol olan *liṅga*nın fallusa tapınmayla olan ilişkisinin tartışmalı bir konu olduğunu belirtmekte fayda

vardır. Burada fallik sembol olarak *liṅga*nın erkin, gücün ve büyüklüğün simgesi olarak kullanıldığı, dolayısıyla simgesel ya da sembolik bir anlama sahip olduğu iddia edilebilir.

Liṅga tapınmasıyla ve onun fallusla olan ilgisine yönelik çalışmalarda genellikle iki farklı görüş savunulur: Bir tarafta, *liṅga*nın Hindistan'ın Vedik öncesi dönemde yaşayan yerlilerinin inançlarından kaynaklanan fallik bir kavram olduğu ve Şiva ya da Rudra'yla ilişkilendirilmesinin Ārilere özgü olmadığı iddia edilir. Bunun kanıtı olarak da *Ṛigveda*'da iki kere geçen *şişnadeva* kelimesi gösterilir ki belki de *liṅga*nın fallusla ilişkilendirilmesini başlatan da bu sözcüğün kullanıldığı yerlerdeki tartışmalardır. Etimolojik olarak erkek cinsel organı ya da fallus anlamındaki *şişna* ve Tanrı, ruhsal varlık anlamında ya da bazen de alaycı ve aşağılayıcı anlamda kullanılan *deva* sözcüklerinin birleştirilmesinden meydana gelen *Şişnadeva* sözcüğü, *Ṛigveda*'nın yedinci kitabının 21. ilahisinde ve onuncu kitabının 99. ilahisinde –her iki ilahi de İndra'ya sunulmuştur- aşağılayıcı bir şekilde "cinsel organlarını açıkça sergileyen kişilere" ya da "şehvet düşkünü ifritlere/düşmanlara" işaret etmek için kullanılmıştır (*Ṛigveda*, 2021: 520, 919).

Chakravarti gibi araştırmacılar ise, *liṅga*nın kökenini *Vedik* öncesi dönemin tarıma dayalı yerli kültürlerin doğurganlık inançlarına dayandığını iddia ederler. Chakravarti'ye göre, Şiva, Antik Mısır'ın Osiris ya da Antik Yunan dünyasının Dionysos'u gibi bereket tanrılarıyla benzer bir konumda değerlendirilebilir. O, bu görüşü, İndus Vadisi Medeniyeti'ne ait Harappa şehri kazılarında bulunan, yogi pozisyonundaki proto-Şiva figürlerine dayandırır ve *liṅga*nın doğurganlığı ve yeniden yaratmayı simgeleyen yerli (Dravidyen) tanrılara dayandığını öne sürer (Chakravarti, 2002: 106-109). Sinha da benzer bir görüşü savunur. Ona göre, *liṅga* tapınımı, tarihsel olarak yaygın bir fallik sembolizmle bağlantılıdır ve antik çağlarda dünyanın pek çok yerinde rastlanan genital sembolizm bu inanç biçiminin kökeninde yer alır (Sinha, 1983: 104).

Liṅga tapınması ve onun fallusla olan ilişkisi konusundaki çalışmalarda savunulan diğer yaklaşım ise *liṅga*nın fallusla eş anlamlı olmadığını, onun daha ziyade gizemli bir tanrının sembolünü temsil ettiği şeklindedir. Bu yaklaşım, *Liṅga* sözcüğünün *Atharvaveda*'da kullanılan ve kozmik ya da ışık sütunu, göksel eksen gibi anlamlara gelen *Skambha* terimiyle ve kozmik *purusha* ile yakından ilişkili olduğunu öne sürer. İkinci yaklaşımda sunulan argüman, Hinduizm bağlamında Şiva ve onun sembolü olan *liṅga*ya tapınma için felsefi bir temel sağlamayı amaçlar. Şivaist literatür, Şivaistler ve birçok Hindu düşünür, *liṅga*yı Şiva'nın biçim ve nitelikleri aşan mutlak hali, yani *nirguṇa* Brahma'nın bir temsili olarak kabul ederler. Sinha'nın aktardığına göre, Hintli dini lider Swami Şivananda, *liṅga*nın cinsel bir sembol olmadığını, bu sözcüğün Sanskrit'te 'işaret', 'belirti' ve 'simge' gibi anlamlara geldiğini ve biçimden bağımsız tanrısallığın göstergesi olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer (Sinha, 1983: 107-108). Nilakantha da benzer bir şekilde, tarihöncesinde fallus tapınımına geniş bir coğrafyada rastlanılmasının, Şiva-*liṅga*'nın da bu şekilde yorumlanmasına yol açabileceğini kabul etmekle birlikte, *liṅga*nın yalnızca Şiva'nın sembolik bir temsili olduğunu ve halk nezdinde fallik anlamla sembolik anlamın zamanla birbirine karışmış olabileceğini ifade eder (Nilakantha, 1993: 67).

Şiva Purāṇa'da, özellikle de Vidyeşvara Saṁhitā'da, *liṅga*nın doğrudan Şiva'nın kendisiyle özdeş olduğunu güçlü şekilde vurgulanır. Burada, *liṅga*nın ibadete en layık varlık olduğu, tanrı heykellerinden bile (*mūrti*) bile üstün olduğu belirtilir: "*Liṅga* Şiva ile özdeştir; bu yüzden ibadete layıktır. Eğer bir tapınakta *liṅga* yoksa, sadece Şiva heykeli bulunuyorsa, o tapınakta yapılan ibadet meyve vermez" (Vidyeşvara Saṁhitā, 9.46).

Ayrıca Şiva'nın hem *Nirguṇa* (niteliklerden bağımsız) ve hem de *Saguṇa* (niteliklere sahip) yönlerine sahip bir tanrı olmasından dolayı, hem *liṅga*ya (Şiva'nın Nirguṇa formu) hem de Şiva heykeline (kişisel Tanrı formu) ibadet edilebilir. Diğer

tanrılar sadece *Saguṇa* yönüne sahip olduklarından dolayı onların yalnızca heykellerine ibadet edilirken, Şiva'nın iki yöne sahip olmasından dolayı, ona iki farklı biçimde ibadet edilebilir; ama Şiva'nın *Nirguṇa* yönünü temsil eden *liṅga*ya tapınmak önceliklidir. Bu teolojik çerçeve, Şiva'yı Hindu panteonunun en yüce tanrısı olarak konumlandıran Şivaist monizmi ifade eder.

Şiva Purāṇa'da, *liṅga*nın ilk kez ortaya çıkışı bir kozmogoni efsanesi içerisinde anlatılır. Bu anlatıya göre, ilk *kalpa*da Vishṇu ve Brahmā üstünlük tartışmasına girmişken, Şiva devasa bir ateş sütunu (*liṅga*) biçiminde belirir ve her ikisinin de onunla mukayese edilemeyeceğini gösterir. Bu ateş sütunu Şiva'nın bedensiz tezahürü, yani biçimden bağımsız varoluşudur (Vidyeşvara Saṁhitā, 7.10-11). Sonrasında, insanlar için ibadet edilecek ölçekte küçültülmüş ve Şiva'ya ulaşmanın sembolü haline gelmiştir (Vidyeşvara Saṁhitā, 9.19-20, 43). Vidyeşvara Saṁhitā'nın 16. bölümünde *liṅga*nın ontolojik temeli ayrıntılı bir şekilde anlatılır: "Evren hareketi olan *Bindu* (enerji, Şakti) ve hareketsiz olan *Nāda*nın (bilinç, Şiva) bileşiminden meydana gelmiştir. Bu nedenle *liṅga*, Şiva ile Şakti'nin birleşimini temsil eder. *Liṅga* yaratmanın kaynağıdır ve her şey onunla var olur. Bu yüzden bir şey meydana getirmek isteyen bir kimse, *liṅga*ya tapınmalıdır (Vidyeşvara Saṁhitā, 16.87-91). Şivaist teolojiye göre, *liṅga–yoni* birliği, kozmik eril ve dişil ilkelerin (*Purusha- Prakṛti*, Şiva-Şakti) sentezini temsil eder. Bu nedenle, tapınaklarda *liṅga* genellikle *yonipīṭha* (dişil kaide) birlikte sunulur ve bu, kozmik birliği sembolize eder.

Hindu olmayan topluluklarda sıklıkla dile getirilen *liṅga*nın fallik bir sembol olduğu yönündeki düşünce, Şivaist literatürde neredeyse hiçbir şekilde yer almaz. Bu durum, *Şiva Purāṇa*'da ortaya konulan açıklamaların, genellikle yerel halk inançlarında kökeni bulunan fallus tapınımını Hinduizm'e entegre etmeye yönelik bir içselleştirme ve dönüştürme teşebbüsü olabileceğini akıllara getirir. Ancak bu tür spekülasyonlardan evvel, *liṅga*nın Şivaist gelenekte doğrudan neyi temsil ettiğini, hangi anlamlarda kabul

gördüğünü anlamak daha da önemlidir. *Şiva Purāṇa* gibi kaynaklarda yer alan açıklamalar, *liṅga*yı mutlak gerçeklik olan Brahma'nın, daha özelde ise nitelikten bağımsız (*nirguṇa*) Brahma olan Şiva'nın mahiyetini temsil eden bir sembol olarak tanımlar. Aynı zamanda, bu tanım Hindu *Trimūrtisi*'nde Şiva'nın teolojik üstünlüğü savunmak için kullanılan mezhepsel bir argümanı da içerir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. *ŞİVA PURĀṆA*

2.1. Bir Hint Mitolojisi Kaynağı: *Şiva Purāṇa*

Hinduizm'in kutsal metinleri arasında kabul edilen *Şiva Purāṇa*, felsefi, dini, mitolojik, tarihi, siyasi ve sosyal pek çok konuyu bünyesinde barındıran eşsiz bir çalışmadır. *Purāṇa* külliyatının diğer bütün çalışmaları gibi, *Şiva Purāṇa*'nın da Kadim Hint bilgeliğine ve ilmine ilişkin kapsamlı bir ansiklopedi olduğunu söyleyebiliriz. Şivaist edebiyat külliyatının bir parçası olan *Şiva Purāṇa*'da anlatılan konuların odağında Hindu Epik dönem *Trimūrtisi*'nde yer alan Tanrı Şiva ve onun eşleri Tanrıça Satī ve Pārvatī'nin bulunduğu görülür; ancak yine de Hindu Epik dönemin diğer tanrı ve tanrıçalarına da değinildiğini ve onlara da saygı duyulduğu görülür. Adını Şiva'dan alan bu *Purāṇa*'da, Şiva'nın görkemi ve büyüklüğü övülür, Şiva kültünün felsefi ve ayinsel ilkeleri tanımlanır, Şiva'nın tanrısallığının büyüklüğü hakkındaki vaazlar, tezler ve açıklamalar ortaya konulur. Şiva'nın başarıları, sembolleri, nitelikleri, bedenlenmeleri, fallik imgesinin kökeni ve önemi hakkındaki efsanelerin anlatıldığı *Şiva Purāṇa*'da, Şiva ebedi ilke, Yüce Tanrı, Kozmik ruh ve evrenin koruyucu kalkanı olarak tanıtılır (Wiguna, 2018: 125). Bu eserde yine fallik imgenin yerleştirilmesi ve kutsanmasının erdemi üzerinde durulur. Sanjava'nın ifade ettiği üzere, *Şiva Purāṇa*'nın ihtişamı, Şiva inanç ritüelini açıklayan içeriği nedeniyle büyük bir eser olarak onurlandırılmasına dayanır (Sanjava, 2010: xv).

Şiva merkezli kozmoloji, mitoloji, teoloji ve felsefenin ele alındığı *Şiva Purāṇa*'da, ayrıca, Hint panteonunda yer alan tanrıların birbirleriyle olan ilişkileri, etik, yoga, Şivaist Hinduların kutsal gördükleri mekanlar ve hac yerleri, *bhakti* (inanç), önemli nehirler, coğrafi konular ve diğer başka konular da yer alır. *Şiva Purāṇa*'nın MS 10. veya 11. yüzyıllara dayanan en eski nüshası Şivaizm'in dayandığı temelleri göstermesi

açısından önemli bir tarihi vesika, *bhakti*nin teistik unsurlarıyla iç içe geçen *Advaita Vedānta* felsefesini içermesini bakımından önemli felsefi bir kaynaktır (Klostermaier, 1984: 180). Görüldüğü üzere, *Şiva Purāṇa* Şiva hakkındaki efsaneler ve ritüellere dair kutsal bir incelemeyi bünyesinde barındırır.

Şiva Purāṇa, aynı zamanda, insanların günahlarından nasıl arınacaklarına ilişkin tavsiyelerin örneklerle anlatıldığı bir çalışmadır ve kurtuluşun ya da Şiva'yla bütünleşmenin üç yolla gerçekleşeceğini iddia eder: *Şravaṇa (dinleme, tahayyül etme)*, *Kīrtana (övme/yüceltme)* ve *Manana (tefekkür)*. *Şravaṇa*, Şiva'nın kutsal adı üzerinde derin düşünmeyi ve hayal gücünü kullanmayı, Şiva ile ilgili bütün öyküleri ve övgü sözlerini dinlemeyi içerir. *Kīrtana*, Şiva'nın ihtişamı, sıfatları, varlığı ve isminin övgüyle ifade edilmesini, Şiva'yı öven ilahiler söylemeyi, gündelik dili Şiva'yı sürekli olarak övmek için kullanmayı içerir. *Manana* ise, Şiva'nın formu üzerine yapılan tefekkür ya da meditasyondur. Eğer bu üç adım düzgün bir şekilde tamamlanırsa, *Şivayoga*, yani Şiva ile bir olma başarılmış olacaktır (*Şiva Purāṇa*, Vidyeşvara Saṃhitā, 3.25-27; Wiguna, 2018: 125).

2.2. *Şiva Purāṇa*'nın *Mahāpurāṇa* Olup Olmadığına İlişkin Tartışmalar

Şiva Purāṇa'nın *Mahāpurāṇalar* içerisinde yer aldığı konusunda bir konsensüs olsa da bazen *Mahāpurāṇalar*ın listesinin verildiği bazı önemli Puraṇik metinlerde onun yerine *Vāyu Purāṇa*'nın ismiyle karşılaşılır. *Şiva* ve *Vāyu Purāṇa*'dan hangisinin on sekiz *Mahāpurāṇa* içerisinde yer aldığı konusunda söylenebilecek çok söz olsa da her ikisinin özünde var olduğu kabul edilebilecek bir proto-*Şiva Purāṇa*'ya dayandığı iddia edilebilir. Zira, bizzat *Şiva Purāṇa*'da, bu eserin bir zamanlar on iki Saṃhitā ve 100.000 *şloka*dan oluştuğu; daha sonrasında ise Ermiş (Ṛṣi) Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa tarafından 24.000 *şloka*ya indirildiği ve bu haliyle Romaharṣaṇa'ya öğretildiği iddia edilir (Vidyeşvara Saṃhitā, 2.55). Mademki *Şiva Purāṇa* başlangıçta 100.000 *şloka*dan oluşmaktaydı, öyleyse bu ilk versiyonu hem günümüzde 24.000 *şloka*dan oluşan *Şiva Purāṇa*'nın, hem

de başlangıçta 24.000 *şloka*dan oluşurken, zamanla 12.000 *şloka*ya indirilmiş *Vāyu Purāṇa*'nın temelinde yer alan proto-*Şiva Purāṇa* olarak görebiliriz. Hatta bu iki eserin yanında, bir de *Brahmāṇḍa* (*Vāyavīya*) *Purāṇa*'yı da ekleyebilir ve onun da *Şiva Purāṇa*'nın ilk versiyonunda içerildiğini tartışmalı da olsa iddia edebiliriz.

Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki R. C. Hazra, L. Rocher ve K. Klostermaier gibi önde gelen Hindologlar *Şiva Purāṇa*'nın *Upapurāṇalar* içerisinde yer aldığını ve *Vāyu Purāṇa*'nın ise MÖ 5. veya 4. yüzyılda tamamlanmış ve MÖ 350 ila MS 500 yılları arasında şekillenen en eski Şivaist *Mahāpurāṇa* olduğunu iddia ederler (Klostermaier, 2007: 544-545, d. 22; Hazra, 1940: 14-15; Rocher, 1986: 33, 245). *Vāyu Purāṇa*'nın en eski Şivaist *Mahāpurāṇa* olarak görülmesinin sebebi ise, onun isminin hem *Mahābhārata* hem de *Harivaṃşa* Destanı'nda zikredilmesidir. Winternitz ise, *Vāyu Purāṇa*'nın zaman zaman *Şiva Purāṇa* olarak isimlendirildiğini, bunun sebebinin ise *Vāyu Purāṇa*'nın Tanrı Şiva'ya ibadet etmeye adanmış olması olduğunu söyleyerek, ayrıca *Upapurāṇalar* içerisinde yer alan *Şiva Purāṇa*'nın da bulunduğunu öne sürer (Winternitz, 1963: 485, d. 2). Wilson ise, *Şiva Purāṇa*'nın pek çok *Mahāpurāṇa* listesinde yer aldığını, ancak onun yer almadığı listelerde ise, onun yerine *Vāyu Purāṇa* ya da *Vāyavīya Purāṇa*'nın yer aldığını ifade eder (Wilson, 1897: 35).

Şiva Purāṇa'nın farklı içeriklere sahip üç versiyonu günümüze kadar ulaşmıştır: Güney Hindistan'da kaleme alındığı düşünülen ve yedi kitaptan oluşan temel versiyon, altı kitaptan oluşan başka bir versiyon ve Pūrva Khaṇḍa (Önceki Bölüm) ve Uttara Khaṇḍa (Sonraki Bölüm) başlıklı iki bölümden oluşan ve MS 12. yüzyılda Bengal bölgesinde kaleme alındığı düşünülen üçüncü versiyon (Dalal, 2014: 1119). Altı ve yedi kitaptan oluşan versiyonların bazılarının başlığı aynı, bazılarının ise farklıdır. *Şiva Purāṇa*, Sanskrit edebiyatına ait diğer metinler gibi, uzun yıllar boyunca düzenlenip, yeniden biçimlendirilmiş ve revize edilmiştir.

2.3. *Şiva Purāṇa*'nın Tarihçesi ve Genel Özellikleri

Klostermaier'e göre, *Şiva Purāṇa*'nın günümüze ulaşmış en eski el yazması muhtemelen MS 10. ya da 11. yüzyıllar arasında derlenmiş ve mevcut *Şiva Purāṇa* el yazmalarının bazı bölümleri ise muhtemelen 14. yüzyıldan sonra yazılmıştır (Klostermaier, 2007: 503). Hazra ise, "The Problems Relating to the Śiva-Purāṇa" başlıklı makalesinde, *Upapurāṇa* külliyatı içinde gördüğü *Şiva Purāṇa*'nın günümüze ulaşmış farklı versiyonlarındaki bölümlerin ne zaman yazıldıklarına ilişkin daha ayrıntılı bilgiler vermiştir. O, Cñāna Saṃhitā'nın MS 950'den sonra yazıldığını, Vidyeşvara Saṃhitā'nın bir öncekini yazandan farklı birisi tarafından yine MS 950'den sonra yazıldığını söyler. Kailāsa Saṃhitā'nın Güney Hindistan'da Advaita felsefesine uygun bir şekilde MS 950'den sonra, hatta 11. yüzyıldan sonra bile kaleme alınmış olma olasılığından bahseder. Hazra'ya göre, eldeki *Şiva Purāṇa*ların en eski bölümü Bengal'de yazıldığı tahmin edilen Sanatkumāra Saṃhitā'dır ve muhtemelen MS 8. yüzyılda kaleme alınmıştır. Vāyavīya Saṃhitā, MS 800-1000 yılları arasında yaşamış Āgamik[3] Şivaistlerin eseridir. Dharmasaṃhitā yazım stili açısından farklıdır ve MS 900 yılından sonra yazılmış gibidir. Rudra Saṃhitā, Şatarudra Saṃhitā, Koṭirudra Saṃhitā ve Umā Saṃhitā bölümleri sadece Güney Hindistan nüshasında bulunur ve bu bölümlerin tamamının 14. yüzyıldan sonra kaleme alındıkları düşünülmektedir. *Şiva Purāṇa*'nın iki kitaptan oluşan Bengal versiyonunun Uttara Khaṇḍa başlığını taşıyan bölümünün ise 12. yüzyılda kaleme alındığı düşünülmektedir (Hazra, 1985: 267-269).

Şiva Purāṇa'nın altı ya da yedi kitaptan oluşan elyazmalarına dayanan ve 19. yüzyıldan itibaren yayımlanan basılı nüshaları şunlardır:

---

[3] Āgamalar, Vishṇuizm açısından da önemli olmakla birlikte, Şivaizm mezhebinde büyük bir role sahip olan metinlerdir. Bu metinlerde, Şivaizm'de ön plana çıkan ayinler, kutsal mekanlar, hac ibadetinin gerçekleştirilme şekli, sosyal ilişkilerin nasıl düzenlenmesi gerektiği, astetik yaşamın prensipleri vb. konuların ele alındığı görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Yıldız, 2022, ss. 111-113). Āgamik Şivaistler ise, ilk başta *Āgamalar* olmak üzere, *Vedalar*ı yorumlayan metinlere ve Güney Hint Tamil azizleri olan *Nāyanārlar*'ın *bhakti* öğretilerine dayanan Şiva Siddhanta ya da Dvaita Şivaizm'e yürekten bağlı olan kişilerdir (Yıldız, 2022: 135).

- Bombay: Gaṇapatikṛṣnāci's Yayıncılık, 1806 (1884)
- Bombay: Veṅkaṭeşvara Yayıncılık, 1895-96 (1906, 1965)
- (Pañcānana Tarkaratna, Çev.), Calcutta: Vaṅgavāsī Yayınları, 1908
- Kāşī: Paṇḍitapustakālaya Yayıncılık, 1963
- Bareli: Saṃskṛti Saṃsthāna Yayıncılık, 1966 (sadeleştirilmiş)
- (Prof. J. L. Shastri, Çev.), [AITM 1-4], Delhi: Motilal Banarsidass, 1969-70. (İng.) (Rocher, 1986, s. 222)

Hazra'ya göre, *Şiva Purāṇa*'nın 1806 yayımlanan Bombay nüshası daha nadidedir ve Doğu ve Güney Hindistan'da yayımlanan diğer versiyonlardan daha eskidir (Hazra, 1985: 275). *Şiva Purāṇa*'nın günümüze ulaşan üç farklı elyazması olsa da 19. yüzyıldan itibaren yayımlanan basılı nüshalar genellikle 6 ya da 7 kitaptan oluşan elyazmalarına dayanmaktadırlar. Rocher, *The Purāṇas* başlıklı eserinde, *Şiva Purāṇa*'nın bizzat kendisinde 12 kitaptan oluştuğu söylenen orijinal hali ile 6 ve 7 kitaptan oluşan, sırasıyla A ve B versiyonu olarak isimlendirilen versiyonlarındaki bölümleri bir tablo yardımıyla karşılaştırır:

Şiva (Orijinal)	A Versiyonu Bombay 1884 Veṅkaṭeşvara 1895-96 Vaṇgavāsī 1908	B Versiyonu Veṅkaṭeşvara 1906, 1965 Paṇḍitapustakālaya AITM (İngilizce)
I. Vidyeşvara II. Rudra III. Vaināyaka IV. Bhauma/Auma V. Mātṛ(purāṇa) VI. Rudraikādaşa VII. Kailāsa VIII. Şatarudra IX. Koṭirudra X. Sahasrakoṭirudra	XIII. Cñāna (78 bölüm) Vidyeşvara (25 b.) (Vaṅga 16 b.) Kailāsa (12 b.) XIV. Sanatkumāra (59 b.) Vāyu/ Vāyavīya - pūrvabhāga (30 b.) - uttarabhāga (30 b.) Dharma (65 b.)	Vidyeşvara/Vighneşa (25 b.) Rudra (197 b.) Şatarudra (42 b.) Koṭirudra (43 b.) Umā/Auma (51 b.) Kailāsa (23 b.) Vāyavīya

XI. Vāyavīya XII. Dharma(purāṇa)		- pūrvabhāga (35 b.) - uttarabhāga (41 b.)

Tablo 2. Şiva Purāṇa'nın Günümüzdeki Versiyonları. (Rocher, 1986, s. 222)

Sonraki bölümde, *Şiva Purāṇa*'nın içeriğini oluşturan *saṃhitālar* ya da kitaplarda ele alınan konular ve bu kitapların özellikleri üzerinde daha detaylı bir şekilde durulacaktır.

2.4. Şiva Purāṇa'nın İçerdiği *Saṃhitālar* Üzerine

Şiva Purāṇa'nın *Şivapurāṇa Māhātmya* başlığını taşıyan ve tamamının *Skanda Purāṇa*'dan alındığı söylenen giriş kısmında, *Şiva Purāṇa*'nın önemi ve ihtişamından bahsedilir. Şaunaka ile Vyāsa'nın öğrencisi Sūta arasında geçen konuşmada, Şaunaka, *Purāṇalar*ın ve özellikle de *Şiva Purāṇa*'nın özünü Sūta'dan anlatmasını ister. Sūta, Vyāsa'nın, Brahmā'nın oğlu bilge Sanatkumāra'dan aldığı talimat üzerine büyük bir saygıyla ve Kali çağı insanlarının hayrı için, daha önce bizzat Tanrı Şiva tarafından anlatılan *Şiva Purāṇa*'yı kısalttığını söyler (*Şivapurāṇa Māhātmya*, 1.1-9). Sūta, Kali çağındaki insanların zihnini arındırmak için *Şiva Purāṇa*'nın yeterli olacağını ve bu eseri okuyan ya da dinleyen bir kimsenin bütün günahlarından arınacağına vurgu yapar (*Şivapurāṇa Māhātmya*, 1.10-13). Bu bölümde *Şiva Purāṇa*'nın 7 *Saṃhitā*dan (kitap) ve yirmi dört bin *şloka*dan oluştuğu belirtilir ve bölümlerin hepsinin başlıkları sıralanır. Bu bölümde aynı zamanda *Şiva Purāṇa*'nın *Vedalar* ile eşit zeminde bulunduğu, bu metnin bütün kısımlarını atlamadan okuyan bir kişiye *cīvanmukta* (özgür ruh) denilebileceği ve Gaṅgā gibi kutsal nehirlerin, yedi kutsal şehrin ve Gayā'nın [Nepal'da bulunan kutsal yer ve dağ] asla *Şiva Purāṇa*'ya eşit olamayacağı ifade edilmektedir (*Şivapurāṇa Māhātmya*, 1.34-41). Kötü yola yönelmiş olan Brahmān Binduga ile eşi Cañculā'nın öyküsünden ve onların kurtuluş öykülerinden söz edilen bu giriş bölümünde, ayrıca Şiva'ya inanmanın (*bhakti*) insanları nasıl kurtuluşa erdirdiğine vurgu yapılmakta ve *Şiva Purāṇa*'nın nasıl dinlenmesi gerektiğine ilişkin kurallar anlatılmaktadır.

Vighneşa Saṃhitā ya da Vidyāsāra Saṃhitā olarak da isimlendirilen Vidyeşvara Saṃhitā, *Şiva Purāṇa*'nın 19. yüzyıldan sonra basılan A ve B versiyonlarının her ikisinde de yer alır ve 16 bölümden oluşan Vaṅgavāsī edisyonu hariç, her iki versiyonda da 25 bölümden oluşur (Rocher, 1986: 223). Vidyeşvara Saṃhitā'nın öne çıkan özellikleri her türlü mit ve efsaneden soyutlanmış olması ve özellikle Şiva'nın büyüklüğünü kabul etme ve ona inanma (*bhakti*) noktasında *liṅga* simgesinin oynadığı önemli rolü açıklamaya adanmasıdır. Bu bölümde ayrıca *Tantralar* ve *Āgamalar*ın öneminden bahsedilmesi, Vedik *mantralar*dan sıklıkla alıntı yapılması ve bu metnin özünün *Vedalar*a ve Vedānta'ya dayandığının söylenilmesi, bu metnin muhtemelen Āgamik Şivaizm'in temsilcileri tarafından kaleme alındığı izlenimini verir (Hazra, 1985: 263-264). Hazra, *Şiva Purāṇa*'nın A ve B versiyonlarında yer alan Vidyeşvara Saṃhitā'nın muhtemelen MS 950'den sonra yazıldığının söylenebileceğini; ancak yazıldığı yerin neresi olduğunun tahmin edilmesinin zor olduğunu söyler; zira, bu metinde Kuzey ve Güney Hindistan'a ilişkin yer isimleri ve nehir isimleri o kadar eşit dağıtılmıştır ki bu da metnin nerede şekillendirildiğini tahmin etmeyi güçleştirmektedir (Hazra, 1985: 264).

Vidyeşvara Saṃhitā'nın başında, Vyāsa'nın *Purāṇalar*ın düzenleyicisi olduğu bilgisine tekrardan yer verilir; bilgeler hakkında konuşulur ve Kali çağının başında insanların erdemlerden yoksun hale geldiklerinden bahsedilir; Brāhmaṇ kastı da dahil, yoldan sapmış farklı kastlara mensup insanların bilgeler sayesinde doğru yola gireceklerine vurgu yapılır (Vidyeşvara Saṃhitā, 1.1-25). *Şiva Purāṇa*'yı okuyan kişilerin sahip olacakları meziyetlere vurgu yapılır. Bu bölümde, Şiva'nın başından geçen bazı olaylar anlatılır. Şiva'nın fallik imgesinin azametinden bahsedilir. Vishṇu ve Brahmā arasındaki savaştan ve Şiva'nın bu savaşa dahil olmasından söz edilir. Şiva'nın Brahmā'yı affetmesi ele alınır. Bu bölümde, iyi davranışların tanımı, Şiva'nın fallik imgelerine tapınma şekilleri anlatılır; *Agniyacña* gibi kurban törenlerine atıfta bulunulur, *Om* hecesinin ve beş heceli *mantra*nın yüceltilmesi konusu ele alınır.

Şiva Purāṇa'nın yukarıdaki tabloda bahsedilen B versiyonunda bulunan Rudra Saṃhitā'nın içeriğinin A versiyonunda Cñāna Saṃhitā bünyesinde irdelendiği düşünülür. 5 *khaṇḍa*dan oluşan Rudra Saṃhitā'da kozmolojik ve mitolojik açıdan değerli bilgiler sunulur ve özellikle Şiva'nın *Nirguṇa* ve *Saguṇa* formlarına ilişkin tartışma oldukça ilgi çekicidir (Rocher, 1986: 223). Şiva kendisinin *Saguṇa* formunda yaratıcı Brahmā, devam ettirici/destekleyici Vishṇu ve yok edici Maheşa ya da Rudra olmak üzere üç boyutlu tezahür ettiği belirtilir (Rudra Saṃhitā, I.1.12). Vishṇu'nun kendisini Şiva'ya adadığı ve onun isteğine göre hareket ettiğinin anlatıldığı bu bölümde, gerçekten kendisini Şiva'ya adayanların *Vedalar*ın gerçek takipçisi olduğu ve Şiva inancının *saṃsāra*yı sona erdirmenin tek yolu olduğundan söz edilir (Rudra Saṃhitā, II.41.12; Rocher, 1986: 223).

Rudra Saṃhitā'nın beş bölümü ya da *khaṇḍa*sı şunlardır: Sṛṣṭi Khaṇḍa, Satī Khaṇḍa, Pārvatī Khaṇḍa, Kumāra Khaṇḍa ve Yuddha Khaṇḍa. Şimdi bu bölümlerde ele alınan konulara kısaca değinilecektir.

Sṛṣṭi Khaṇḍa'nın birinci bölümünde, bilge Vyāsa, Brahmā, Viṣhṇu ve Maheşa'nın Şiva'dan doğduğunu ve bu üç tanrının aslında Şiva'nın üç formu olduklarını ifade eder (Rudra Saṃhitā, I.1.17). Şiva'nın sahip olduğu niteliklerinin ele alındığı bu bölümde, Vishṇu'nun da kökeninin nereye dayandığı hususu ele alınır. Yine Şiva'nın beş kozmik etkinlikten (*kṛtyapañçaka*) birisi olarak kabul edilen büyük yıkımdan, yani *Mahāpralaya*'dan sonra, Vishṇu'yu, evreni ve diğer tanrı ve tanrıçaları nasıl yarattığı da ele alınmaktadır (Rudra Saṃhitā, I.6.1-59). Burada belirtilmesi gereken nokta, Şiva'nın, Vishṇu ya da diğer varlıkları nasıl yarattığı bizzat Şiva tarafından anlatılır. Yine Şiva'nın spor yaptığı esnada, Brahmā'yı Vishṇu'nun göbek bağı lotusundan yarattığına değinilen bu bölümde, daha sonra Vishṇu ve Brahmā arasında meydana gelecek olan savaşın Şiva tarafından nasıl bitirildiği anlatılır (Rudra Saṃhitā, I.7). Ayrıca Şiva'ya ve onun fallik imgesine nasıl tapınılacağı anlatıldığı bu bölümde, Vishṇu ve Brahmā'nın domuz ve kuğu formlarından bahsedilir. Ezcümle, Sṛṣṭi Khaṇḍa'da genel anlamıyla yeniden yaratılışın

(*pratisarga*) detaylarının anlatıldığı; insanlar ile diğer varlıkların nasıl yaratıldıklarının ele alındığı, Şiva ve Pārvatī arasındaki ilişkiye de değinildiği görülür.

Rudra Saṃhitā'nın Satī Khaṇḍa başlıklı bölümünde ele alınan konular, Hazra'ya göre, *Kālikā Purāṇa* ve *Liṅga Purāṇa*'dan alınmıştır (Hazra, 1985: 276). Bu bölüm, Şiva'nın eşi olacak olan Satī'nin hayat öyküsüyle başlar. Hinduizm'de Satī'nin trajik sonu, yüzyıllar boyunca sürecek Satī geleneğini şekillendirir. Anlatıya göre, Brahmā'nın oğlu olan Daksha'nın kızı Satī (ya da Tanrıça Umā), Şiva ile evlenir. Her şey yolunda iken, daha sonra Şiva'nın yanılsaması tarafından kandırılan Satī'nin babası Daksha bu duruma öfkelenip kibrine yenik düşer ve Şiva'yı ve hatta kendi kızını bile davet etmeden bir kurban töreni düzenler. Bu durum Şiva ve Satī tarafından öğrenildiğinde, Satī, Şiva'dan izin isteyerek babasının yanına gitmek ister. Şiva bu teklifi gönülsüz bir şekilde kabul eder. Satī babasının evine gittiğinde, Şiva'ya kurbandan hiçbir pay ayrılmadığını ve eşinin babası tarafından küçümsendiğini görünce bu duruma tepki gösterir. O, kocası ve babası arasındaki rekabetten dolayı, daha doğrusu babasının nefsine yenik düşmesinden ve eşi Şiva'nın küçümsenmesine dayanamadığından dolayı, bedenini kurban ateşine atarak kendi canına kıyar. Eşinin ölüm haberini alan Şiva bu duruma öfkelenir ve Daksha'nın kafasını kesmesi ve kurban törenini sona erdirmesi için kendisinin keçeleşmiş saçını çekerek *Gaṇalar*ın efendisi olan Vīrabhadra'yı yaratır ve onu Daksha'nın evine gönderir. Son derece güçlü ve korkunç görünümlü bir varlık olan Vīrabhadra, Daksha'nın evine vardığında, orada bulunanları azarlar, ona karşı çıkanı alt eder ve Daksha'nın kafasını keserek kurban ateşine atar ve kurban törenini sona erdirir. Sonra dağa döner ve Şiva'ya saygılarını sunar. Şiva'nın bir süre sonra öfkesi diner, insanlara karşı merhametli davranmaya tekrardan başlar. Hatta Daksha'yı bir keçi başına sahip olarak yeniden diriltir; eşi Satī'nin bedeninden çıkan ve bütün dünyayı aydınlatan ateş Himālaya üzerine düşer ve ona layıkıyla ibadet edilir. Tanrıça Satī, Himālaya'nın

kızı olur ve Pārvatī olarak ünlenir. Sıkı bir tövbe ile Şiva'yı yatıştırır ve onun yeniden karısı olur (Rudra Saṃhitā, II.1.17-45).

Bu bölümde tanrıların ve tanrıçaların nasıl yaratıldıkları da detaylı olarak anlatılmaktadır. Şiva'nın Rudra enkarnasyonuna sıklıkla atıfta bulunulur. Vishṇu ve Brahmā'nın Şiva'nın parçaları olduğuna değinilir. Aşk Tanrısı Kāma'nın nasıl yaratıldığına, nasıl göründüğüne, lanetlenip tekrardan nasıl kutsandığına, evlilik yaşamının nasıl olduğuna ilişkin konular da bu bölümünün içerisinde ele alınmaktadır. Bölümün ilerleyen kısımlarında ise Şiva ve eşi Satī'nin evlilik hayatları, Şiva'nın kayınpederi Daksha'yla olan husumetinin nasıl başladığı ve Satī'nin trajik sonu ve sonrasında Pārvatī olarak yeniden adlandırılmasıyla ilgili hususlar ayrıntılı olarak ele alınır.

Rudra Saṃhitā'nın Pārvatī Khaṇḍa başlıklı üçüncü bölümünde ele alınan konular, Hazra'ya göre, *Şiva Purāṇa*'nın A versiyonunun ilk bölümü olan Cñāna Saṃhitā ve *Kālikā Purāṇa* ile benzerdir ve muhtemelen bu iki kaynaktan alınmıştır (Hazra, 1985: 275-276). Bu bölümün ana kahramanı, Tanrıça Umā ya da nam-ı diğer Satī'nin ölümünün ardından hayata yeniden dönen Pārvatī'dir. Bu yüzden bölüm onun ismiyle anılmaktadır. Burada Pārvatī'nin bütün yaşam öyküsü ayrıntılarıyla anlatılır.

Bu bölümde Pārvatī'nin Sāṃkhya felsefesinin savunusunu yaptığı ve Şiva'nın ise ona Vedānta felsefesiyle karşılık verdiği görülür. Bu bölümde, ayrıca, Şiva'nın Kāma'yı nasıl yok ettiği, Pārvatī'nin yedi göksel bilge tarafından nasıl sınandığı, Şiva'nın Pārvatī ile evlenmeye nasıl ikna olduğu gibi konular da ele alınmaktadır. Yedi göksel bilgenin Pārvatī'ye söyledikleri şeyler, Şiva ile Pārvatī arasındaki evlilik temele alınarak iyi bir evliliğin temelinde neyin bulunduğu, Şiva'nın Kailāsa'ya dönüşü gibi hususlar da yine bu bölümde irdelenen konulardan bazılarıdır.

Rudra Saṃhitā'nın Kumāra Khaṇḍa başlıklı dördüncü kısmın başında, Şiva ve eşi Pārvatī'nin evliliklerinin ardından bin yıl süren flörtleri yüzünden, Dünya'yı sırayla sırtlarında taşıyan yılanların lideri Şesha ile Kaççhapa'nın (kaplumbağa) sarsıldığı, her şeyin dayanağı olan kozmik havanın Kaççhapa'nın ağırlığından dolayı sersemleyip üç dünyanın dehşete kapıldığı; Brahmā ve diğer tanrıların Vishṇu'ya sığınıp ondan yardım diledikleri anlatılır (Rudra Saṃhitā, IV.1.44-46). Hazra'nın yine *Şiva Purāṇa*'nın A versiyonunun ilk bölümü olan Cñāna Saṃhitā'dan alıntıların yapıldığını söylediği Kumāra Khaṇḍa'da, bir ormandaki çalılıkta Şiva'nın menisinden doğan ve Skanda, Guha, Kārttikeya ya da Kumāra namlarıyla bilinen Şiva'nın oğlunun nasıl doğduğu, onun gösterdiği kahramanlıklar, *Devalar*ın başına dert olan kötü bir *Asura* veya *Daitya* olan Tāraka'yı nasıl öldürdüğü anlatılır. Şiva'nın oğlu Kṛttikālar [6 bilgenin eşleri] tarafından büyütüldüğü için Kārttikeya namını, Kötü [*ku*] bir *Asura* olan Tāraka'yı öldürdüğü [*māra*] için Kumāra namını alır (Rudra Saṃhitā, IV.1, d. 2). Kumāra Khaṇḍa'nın yüzde 35'ine yakın bir kısmı ise Gaṇeşa'ya adanmıştır ve onun Pārvatī'den doğuşu, *Gaṇalar*la mücadelesi, başını kaybedişi, tekrardan dirilişi, bir fil başına sahip olması, *Gaṇalar*ın lideri olması, Siddhi ve Buddhi ile gerçekleştirdiği evlilikler anlatılmaktadır (Hazra, 1985: 276).

Rudra Saṃhitā'nın Yuddha Khaṇḍa başlığını taşıyan beşinci kısmı, *Asuralar*ın üç şehrinin (*tripura*) Şiva'nın tek bir okuyla nasıl yakıldığıyla ilgili efsaneyle başlar. Şiva'nın oğlu Skanda'nın da önemli rol oynadığı bu anlatının yaklaşık on bölüm sürdüğünü söylemek gerekir. Anlatıya göre, Şiva'nın oğlu Skanda ya da Kumāra'nın Asura Tāraka'yı öldürmesinin ardından, Tāraka'nın Tārakāksha, Vidyunmālī ve Kamalākṣa isimli üç oğlu Meru Dağı'ndaki mağarada çile çektiler, kefaretlerini yerine getirdiler ve ruhlarını erdemli bir şekilde Brahmā'ya adarlar. Bu durumdan memnun olan Brahmā bir gün onların önünde belirir ve onlara erdemlerinin mükafatı olarak ne istediklerini sorar. Onlar Brahmā'dan üç harika şehir isterler. Brahmā onların isteklerini

kabul eder ve bir *Asura* zanaatkarı olan Māyā'ya üç şehir inşa etmesini emreder ve gökteki meskenine geri döner. Maya, Tāraka'nın üç oğluna cenneti aratmayacak üç şehri (*tripura*) inşa eder ve onlara teslim eder. Tāraka'nın üç oğlu zevk-ü sefa içerisinde yaşamaya başlarlar ve sonrasında ise İndra başta olmak üzere, diğer *Devalar*a sıkıntı çıkarmaya başlarlar ve bu durumdan rahatsız olan İndra ve diğer tanrılar soluğu Brahmā'nın yanında alırlar. Brahmā bu durumdan endişe etmemeleri gerektiğini söyler ve Tāraka'nın üç oğluna mükafatı kendisinin verdiğini, bu yüzden yıkımı Şiva'dan görmelerinin daha yerinde olacağını söyleyerek *Devalar*ı Şiva'ya dua etmeye yönlendirir. İndra ve diğer *Devalar* Şiva'ya uzunca bir yakarış gerçekleştirirler. Şiva, *Devalar*a, *tripuralar*ın erdemli kişilerce yönetildiklerini ve onları yok etmenin erdemli varlıklara düşmeyeceğini söyler. Bu konuyu erdemli bir şekilde düşünmelerini salık verir. Devalar bu sözlerden Şiva'nın kendilerini Vishṇu'ya yönlendirdiğini düşünerek soluğu Vishṇu'nun yanında alırlar. *Asuralar*ın yaşadığı üç şehrin ahalisi tarafından zora düşürüldüklerini söyleyen *Devalar*, Vishṇu'dan yardım talep ederler; o, *Devalar*a, Şiva ve kurban tanrısına ibadet etmeleri gerektiğini söyler. Onlar Vishṇu'nun dediğini yerine getirdikleri anda, kurban çukurundan devasa boyutta olan ve silahlarla donatılmış binlerce *Bhūta* beliriverir. Vishṇu, *Bhūtalar*a, üç şehre giderek oraları tarumar etmeleri emrini verir. *Bhūtalar* üç şehre vardıklarında ummadıkları bir şekilde bozguna uğradılar ve kaçabilenler Vishṇu'nun yanına sığındılar. Vishṇu durum üzerine tefekkür eder; eğer *Asuralar*ı Şiva'nın yolundan döndürebilirse, ancak o zaman onları bozguna uğratabileceğine kanaat getirir. Sonrasında Vishṇu, *Asuralar*ın erdemli faaliyetlerini engellemek için kendisinden doğan Māyā Purusha'yı yaratır ve ona *Asuralar*ı aldatma görevini verir. Māyā Purusha aldatıcı fikirleri öğrencileriyle birlikte *Asuralar*a tebliğ etme göreviyle üç şehre doğru yola çıkarlar. Onlar üç şehre vardıklarında hiç kimseyi aldatmayı başaramazlar, bunun üzerine Vishṇu Şiva'yı düşünür ve onun emrini alarak Nārada'yı anımsar ve Nārada, Vishṇu'nun yanına gelir. Vishṇu onu Māyā Purusha'nın

yanına *Asuralar*ı aldatma görevinde yardımcı olması için gönderir. Nārada üç şehre gider ve bu şehirlerin yöneticilerini Māyā Purusha'nın müridi olmaya ikna ederek üç şehrin yöneticisini ve *Asuralar*ı Şiva'nın yolundan döndürmeyi başarır. Şiva bunun üzerine büyük bir ordu hazırlar, diğer bütün *Devalar*la birlikte üç şehre doğru sefere çıkar. Diğer tanrılar tarafından övgüyle karşılanan Şiva, tek bir okla üç şehri de küle çevirir. Şiva'ya inanan *Asuralar* ise bu felaketten kurtularak Gaṇapati bölgesini ulaşırlar (Rudra Saṃhitā, V.1-10).

Yuddha Khaṇḍa'da ayrıca *Gaṇalar* ve *Asuralar* arasındaki savaştan, Şiva'nın Vishṇu ve Brahmā'ya verdiği tavsiyelerden, *Asura* kralı Hiraṇyākṣa ve onun kardeşi Hiranyakaşipu'nun öldürülmesinden bahsedilir; yine Calandhara ve Dānava Şaṅkhacūḍa'nın doğumundan Şiva tarafından öldürülmelerine kadar geçen olaylar da ele alınan konular arasındadır. Hazra'ya göre, Rudra Saṃhitā'nın Yuddha Khaṇḍa başlıklı bölümünde ele alınan konular önemli ölçüde *Şiva Purāṇa*'nın A versiyonundaki Cñāna Saṃhitā ve Dharma Saṃhitā'dan, *Padma Purāṇa*'nın Uttara Khaṇḍa ve *Brahmavaivarta Purāṇa*'nın Prakṛti Khaṇḍa başlıklı bölümlerinden alınmıştır (Hazra, 1985: 275-276).

Şiva Purāṇa'nın B versiyonundaki üçüncü kitap olan Şatarudra Saṃhitā'nın başında, Şiva'nın 5 *avatāra*sından, yani Īṣāna, Purusha, Aghora, Vāma ve Brahma'dan bahsedilir ki bu *avatāra*ların her birisi Brahmā'ya çeşitli yetenekler kazandırırlar. Ayrıca evrenin Şiva'nın sekiz formundan oluştuğu belirtilir ki bu formlar aslında sekiz önemli Tanrı'ya tekabül eder: Şarva (toprak), Bhava (su), Rudra (ateş), Ugra (rüzgâr), Bhīma (eter), Paşupati (ruh), Īṣāna (Güneş) ve Mahādeva (Ay). Şiva'nın bu sekiz biçimiyle, yeryüzü, sular, ateş, rüzgâr, gökyüzü (eter), bireysel ruh, güneş ve ayın yönetildiğine vurgu yapılır (Şatarudra Saṃhitā, 2.3-4). Bu bölümde ele alınan ilginç hususlardan birisi Şiva'nın yarı erkek yarı kadın *avatāra*sı olan "*ardhanārīşvara*"dır ki bunun insanların çiftleşme yoluyla yaratılma sürecini sembolize ettiğini söyleyebiliriz. Bu *avatāra*nın rolünü, birleşmeleriyle evrenin farklı ögelerini üretmiş olan Purusha (kozmik ruh) ve

Prakṛti'ye (kozmik doğa) ilişkin Sāṃkhya felsefesiyle mukayese edebiliriz (Şatarudra Saṃhitā, 3, d. 1). Şiva'nın çeşitli *avatāra*larının geniş ölçüde ele alındığı bu kitaba Şatarudra Saṃhitā başlığının verilmesinin sebebi, Şiva'nın farklı *kalpa*, *manvantara* ve *yuga*larda sahip olduğu yüz *avatāra*sından dolayıdır. Hazra, bu kitapta yer alan konuların, *Şiva Purāṇa*'nın A versiyonundaki Cñāna Saṃhitā ve Vāyavīya Saṃhitā'dan ve *Liṅgā Purāṇa*'dan alındığını öne sürer (Hazra, 1985: 276).

Şiva Purāṇa'nın yalnızca B versiyonunda bulunan Koṭirudra Saṃhitā başlıklı kısmın başında, bilgeler Sūta'dan, Şiva'nın *avatāra*larının büyüklüğünden söz ettiği gibi, Şiva'nın gerek kutsal yerlerdeki gerekse de insanların yücelttikleri diğer yerlerdeki fallik imgelerini detaylı olarak anlatmasını isterler. Sūta bu isteğe uyar ve Şiva'nın fallik imgesinin özelliklerinden bahsetmeye koyulur. Fallik imgenin sınırsızlığına yapılan vurguyla birlikte, bütün evrenin fallus biçimli olduğunu ve kutsal mekanların fallik imgelerle donatılmış olduğunu belirten Sūta, Şiva'nın farklı mekanlarda farklı fallik formlara büründüğünü ifade eder (Koṭirudra Saṃhitā, 1.6-15). Şiva'nın fallik formuna tapınmanın mükemmelliğin anahtarı olduğuna yapılan vurguyla birlikte, *Cyotirliṅga*lardan ve yardımcı fallik formlar olan *Upaliṅga*lardan bahsedilir. Koṭirudra Saṃhitā'da genel olarak Şiva'nın 12 önemli *Cyotirliṅga*sından ve bunların bulunduğu mekanlardan söz edilir. Bu bölümde, ayrıca, metnin düzenlendiği coğrafyayla ilgili ayrıntılı bilgilerin yer aldığı görünür. Burada Şivaistler için önemli şehirler ve merkezlere ilişkin detaylı anlatımlar söz konusudur. Bu bölümde ayrıca *Şiva-sahasranāma*dan, yani Şiva'nın bin [*sahasra*] isminden [*nama*] söz edilir. Bölümün sonlarına doğru, Şiva adına düzenlenen kutsal *Şivarātrī* gününün öneminden ve bu özel günde yapılacak ibadetlerin neler olduğu bizzat Şiva'nın ağzından anlatılmaktadır. Hazra'nın belirttiği üzere, bu bölümde yer alan konuların pek çoğu *Şiva Purāṇa*'nın A versiyonundaki Cñāna Saṃhitā'dan alınmıştır ve bu bölümün yazımının MS 14. yüzyıldan sonra gerçekleşmiş olması muhtemeldir (Hazra, 1985: 276).

Şiva Purāṇa'nın Umā Saṃhitā kısmı, Kṛshṇa'nın, Şiva'dan bir oğul talep etmek için Kailāsa'ya gelip bilge Upamanyu'yla tanışması ve ondan Şiva'nın büyüklüğünden bahsetmesini istemesiyle başlar. Bu bölümün diğer kesimlerinde günahtan, onun çeşitlerinden ve cehennemden bahsedilir. Cehennemden kurtulmak için, Şiva onuruna yiyecekler sunma, kefaret ödeme ve *Purāṇalar*ı dinleme ve onların görkemini idrak etme gibi yollardan bahsedilir. Evrenin yaratılışı, yedi kıtanın oluşumu, dünyalar ve gezegenlerin ortaya çıkışı gibi kozmogonik konuların bu bölümde ele alındığını görüyoruz. Ayrıca, vücudun kökeni ve gelişimi, bebekliğin tanımı, kadınların doğası, ölümün vakti, İlk yaratılış (*sarga*), yaratılışın tanımı, hanedanların ortaya çıkışı, ilk insanların ortaya çıkışı, devirler, Vaivasvata Manu'nun dokuz oğlunun ve ırkının tanımı, kralların soykütükleri (Vaṃşa), Güneş soyunun kralları ve *Purāṇalar*ın yazarı kabul edilen Vyāsa'nın doğuşu bu bölümde ele alınan konuların başında gelmektedir. Hazra'ya göre, Umā Saṃhitā'nın önemli bir bölümü de Şiva *Purāṇa*'nın A versiyonundaki Cñāna Saṃhitā'dan alınmıştır (Hazra, 1985: 277).

Şiva Purāṇa'nın her iki versiyonunda farklı uzunluklara sahip olan Kailāsa Saṃhitā başlıklı kısımda, Şiva'nın ilkeleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Şivaist unsurların baskın geldiği bu bölümde, Şākta ögelerine de önemli ölçüde yer verilir. Bu bölümde *Şiva Purāṇa*'nın ve diğer bütün *Purāṇalar*ın yazarı kabul edilen bilge Vyāsa'yla ilgili bilgiler verilmekte, Şiva'ya yapılan ibadetlerde dikkat edilmesi gereken hususlar anlatılmakta ve *yantralar* ile *nyāsa* gibi ritüelleri içeren dördüncü *aşrama*ya [yaşam aşaması] denk gelen *sannyāsin*deki ödevlerden, dünyadan vazgeçişten bahsedilmektedir (Rocher, 1986: 225). Ayrıca, *Yogapaṭṭa*nın kuralları, saç kesme ve abdest almanın kuralları, ölümden sonra on gün içerisinde gerçekleştirilecek ibadetler, zahitler için 11. gün ayinleri, on ikinci gün ritüelleri gibi konular da bu bölümde anlatılmaktadır. Hazra, bu bölümün muhtemelen Güney Hindistan'da MS 950'den sonra kaleme alındığını

düşünür; çünkü bu bölümde Şiva'ya bazen Subrahmaṇya denmekte ve Hindistan'ın en güney ucunda bulunan Kanyākumārī'ye atıfta bulunulmaktadır (Hazra, 1985: 266).

Şiva Purāṇa'nın her iki versiyonunda farklı uzunlukta yer alan Vāyavīya Saṃhitā, Pūrvabhāga ve Uttarabhāga (ya da Uparibhāga) başlıklı iki ana bölümden meydana gelir. Vāyavīya Saṃhitā'nın Pūrvabhāga başlıklı alt bölümünde, kutsal bilginin özellikleri ele alınmakta, kutsal bilginin kaynağı ve bu kaynağın metne aktarılma sürecinden bahsedilmekte ve özellikle *Şiva Purāṇa*'nın özellikleri açıklanmaktadır. Bu alt bölümde, Brahmā'nın müridi ve Şivaist kanonik metinler konusunda uzman olan Vāyu, Naimisha ormanındaki diğer bilgelere Şiva'nın yüceliğinden ve Şiva kültünün ilkelerinden bahseder (Rocher, 1986: 226; Vāyavīya Saṃhitā, I.5).

Metnin son bölümünde, kutsal bilginin özellikleri ele alınmakta, yaratılışın tanımı, Vāyu'nun gelişi, Şiva kültünün ilkeleri hakkında konuşulmaktadır. Burada ayrıca evrenin yeniden yaratılışı (*pratisarga*), Rudra'nın tezahürleri, Satī'nin kendisini kurban ateşine atması, Daksha'nın kurban töreninin dağıtılması ve Şiva'nın kayınbabasına duyduğu öfkeyle birlikte onu öldürtmesi, *Pāşupatavrata* ayininin gerçekleştirilme şekli, bilge Vyāghrapāda'nın kendisi gibi âlim olan oğlu Upamanyu'nun öyküsü gibi hususlar da ele alınmaktadır.

Vāyavīya Saṃhitā'nın Uttarabhāga başlıklı alt bölümü, Şrī Kṛshṇa'nın bilge Upamanyu'dan *Pāşupata* bilgisini öğrenip Şiva'ya tövbe ederek Şiva'nın inayetiyle Sāmba isimli bir oğul sahibi olmasına ilişkin öyküyle başlar. Metinde, mükemmel bilgelik eğitimi, Şiva'nın ihtişamı, Vyāsa'nın bedenlenmeleri ele alınmaktadır. "Şiva'ya Adanmışlık" başlıklı onuncu bölümde, Şiva, kendi ebedi *Dharma*sının dört adımdan oluştuğunu belirtir: Cñāna, Kriyā, Caryā ve Yoga. Cñāna, Paşu bilgisi; Kriyā, öğretmen kontrolündeki altı arınma yolu, Caryā Şiva'nın belirlediği kutsal ritüellerin uygulanması ve Yoga ise zihnin dikkatini sadece Şiva'ya yönlendirmesidir. Şiva burada kendisine inanan bir kimsenin öncelikle *Karmayacña* yoluyla taklidi bir şekilde ibadet edecek,

sonrasında *Cñānayacña* yoluyla bilgi sahibi olacak, nihayetinde Yoga uygulaması sayesinde *Sāyucya*ya ulaşacaktır (Vāyavīya Saṃhitā, II.10.30-45; Rocher, 1986: 226). *Bhakti*nin ve bazı beş heceli *mantra*ların önemine vurgu yapılan bu alt bölümde, bir eğitmenin (guru) büyüklüğünden, Nitya, Naimittika ve Kāmya ayinlerine, Şiva'ya nasıl tapınması gerektiğinden, yoganın temel amacının ne olduğuna, yoga yolundaki engellerden, Şivaist yoganın özelliklerine ve Vyāsa'nın önerilerine kadar pek çok hususun bu bölümde ele alındığını görüyoruz.

Hazra'ya göre, *Şiva Purāṇa*'nın her iki versiyonunda da yer alan Vāyavīya Saṃhitā'nın Güney Hindistan'da MS 800 ila 1000 yılları arasında kaleme alınmış olması muhtemeldir (Hazra, 1985: 273).

2.5. Pañçalakshaṇa Açısından *Şiva Purāṇa*'nın İncelenmesi

Şiva Purāṇa içerdiği tematik unsurlar itibariyle bir *Mahāpurāṇa*nın bütün temel özelliklerini taşımaktadır. Geleneksel anlayışa göre, bir *Mahāpurāṇa* erken dönem dini düşünceye ve tarihsel anlatılara ilişkin beş ana ögeyi içermelidir. Bu beş ögeden ilki, evrenin nasıl yaratıldığını ifade eden *Sarga*'dır. *Şiva Purāṇa* da bu bağlamda kozmogonik anlatılar sunmakta ve evrenin kökenini Şiva'ya dayandırmaktadır.

2.5.1. Evrenin Yaratılması ve Döngüsel Evren Anlayışı

Şiva Purāṇa'da yer alan yaratılış miti, Şivaizm'in kozmoloji anlayışını en güzel şekilde ifade eder. *Şiva Purāṇa*'nın kozmolojiye odaklanan bölümleri arasında Rudra Saṃhitā I: Sṛṣṭi-khaṇḍa (6, 15-16), Umā Saṃhitā (18-19, 29-33) ve Vāyavīya Saṃhitā I (9-14) bulunmaktadır. Genel anlamıyla Hindu kozmolojisi özü itibariyle oldukça zor ve karmaşıktır. Yaratılışın bütün evreleri tek bir yerde ayrıntılı olarak anlatılmaz, daha ziyade pek çok yerde parçalar halinde açıklanır. Bazen de birbiriyle tutarsız açıklamalar da yapılır.

Şiva Purāṇa'da sunulan kozmoloji, Hindu mezheplerinde ortaya konan yaratılış teorilerinden çok da farklı değildir; sadece aynı kozmoloji biraz değiştirilmiş, Şiva yüce varlık olarak kabul edilmiş ve yaratılış sürecinin merkezine yerleştirilmiştir. *Şiva Purāṇa*'da yaratılış süreci döngüsel bir karaktere sahiptir. Bu eserde, döngüsel yaratılış sürecinin ilk aşamasını şu şekilde özetleyebiliriz:

> *Mahāpralaya* zamanında, evrendeki bütün fenomenal varlıklar yok olduğunda, evren başlangıçtaki haline geri döndüğünde, yalnızca Brahma; yani Şiva tam bir boşluk ve karanlık içerisinde var olur. Brahma (Şiva) hem hiçbir niteliğe ya da forma sahip olmayan Nirguṇa yönüne, hem de nitelik ve forma sahip Saguṇa yönüne sahip olan mutlak varlıktır. Kendisinden başka ikinci bir varlığın özlemini çeken Brahma (Şiva), Saguṇa yönüyle Īşvara'yı ya da Sadāşiva'yı yarattı. Īşvara tek başına olsa da kendi bedeninden fiziksel form Şakti'yi yarattı. Şakti, Prakṛti ve Māyā olarak da isimlendirilir. En Yüce Purusha olan Şiva, Prakṛti olan Şakti'yle birlikte, evreni yaratma, evrendeki düzeni sağlama ve evreni yok etme sorumluluklarını yüklemek için Brahmā, Vishṇu ve Rudra'yı yarattı. Prakṛti'den kozmik akıl Mahat ve Mahat'tan da üç Guṇa ortaya çıkar: *Sattva*, *Racas* ve *Tamas*.[4] Bu üç Guṇa dengede olduğunda evren dağılır; aralarındaki denge bozulduğunda ise evren Brahmā tarafından Prakṛti'den yaratılır. *Mahat*ın çalkalanması sonucu ortaya çıkan Ahaṃkāra (kozmik ego), üç *Guṇa*ya göre üç farklı şekilde biçimlenir. Ahaṃkāra, *Sattva*'yı etkin hale getirdiğinde, beş duyu organı ve beş eylem organı (ağız, el, bacak, genital organlar ve zihin) ortaya çıkar. Ahaṃkāra *Tamas* ile ilişkilendirildiğinde, tüm varlıkların bedenlerini oluşturan beş element şu sırayla ortaya çıkar: eter, rüzgâr, ateş, su ve toprak. Purusha tarafından yönetildikleri ve Avyakta tarafından kutsandıkları için *Mahat* ile başlayıp Vişesha ile biten 24 ilke kozmik yumurtayı (*Virāṭ*) oluşturur (Rudra Saṃhitā I: Sṛṣṭi Khaṇḍa, 6; Vāyavīya Saṃhitā, I.9-10).

[4] *Şiva Purāṇa*'da anlatıldığına göre, niteliklerden yoksun olmakla birlikte içkin bir enerjiye sahip olan ebedi Tanrı Şiva, enerjisini Sattva, Racas ve Tamas olmak üzere üç temel ilkeye dönüştürür. Bu ilkeler sırasıyla Vishṇu, Brahmā ve Rudra biçiminde kişileştirilmiştir. Bu tanrılar, kendi içsel güçleri olan Lakshmī, Sarasvatī ve Kāli'yle birlikte yaratma, devam ettirme ve yok etme işlevlerini yerine getirirler.

Yaratılış sürecinde Brahmā'ya kozmik yumurtayı (*Virāṭ*) yaratma görevi verilmiştir. Başlangıçta cansız olan bu kozmik yumurta, Vishṇu'nun onu kuşatmasıyla birlikte harekete geçer ve bu sayede farklı yaratılış biçimleri ortaya çıkar. *Şiva Purāṇa*'da, yaratılış üç kategoriye ayırır: Birincil (ilksel), İkincil ve Her İkisinin Bileşimi.

Yukarıda tasvirini sunduğumuz ilksel kozmik yaratılışta dikkat çekici olan husus, önceki evrenin yok olup yeni bir evrenin yaratılmasından hemen önceki durumun betimlenmesiyle yaratılışın anlatılmaya başlamasıdır.[5] Bu durum, Hindu yaratılış mitlerinin karakteristiği olan döngüsel kozmolojik anlayışının bir yansımasıdır. Hindular kadim zamanlardan beri evrenin yaratılış (*sarga*), yok oluş (*pralaya*) ve yeniden yaratılıştan (*pratisarga*) oluşan sonsuz bir döngü içerisinde olduğuna inanmışlardır. *Şiva Purāṇa*'da, evrenin bengi döngüsü Şiva'nın beş görevine atıfta bulunularak açıklanır (Vidyeşvara Saṃhitā, 10). Bu açıklamaya göre, evrenin ilk yaratılış anı sadece geçmişte meydana gelen tek seferlik bir olay değil, geçmişte ve gelecekte sürekli tekerrür edecek bir olaydır. Bu nedenle, yaratılışla ilgili Hindu mitleri ve felsefi anlatıları genellikle önceki evrenin yok olmasıyla başladığı ve yaratılışla ilgili mitlerin şimdiki zaman kipiyle anlatıldığı görülür. Bu mitlerde, evrenin yok olma sürecinin tasvirinden sonra, onun, kadim gerçeklik olan Brahma'dan meydana gelme süreci anlatılmaktadır. Brahma'nın, Vishṇuist mezhepte Vishṇu ve Şivaist mezhepte ise Şiva olduğu varsayılır. Brahma bir yönüyle formsuz ve niteliksiz olan *Nirguṇa* ve bir yönüyle forma ve niteliklere sahip *Saguṇa*dır. Hiçbir şekle, isme ve niteliğe sahip olmayan Brahma, ikinci bir varlığın var olmasını ister ve kendisini Sadāşiva (Īşvara), biçimlenmiş varlık ve yüce Purusha olarak gösterir ki bu onun *Saguṇa* yönüdür. Burada dikkati çeken nokta, yaratıcı eylemlerin "arzu" ya da "istek" kaynaklı olmalarıdır. İlksel gerçeklik olan Brahma, evrenin

[5] "Büyük yok oluş zamanında, dünyadaki bütün varlıklar yok olduğunda, her şey karanlığa bürünür; Güneş, gezegenler ve yıldızlar yok olur. Ay yok olur. Gece ve gündüz arasında ayrım yoktur. Ateş, rüzgâr, toprak ve su yoktur. Tezahür etmemiş bir ilkel varlık yoktur. Bütün Gök kubbe koca bir boşluktur" (Rudra Saṃhitā: I.6.4-5).

temelinde bulunan Sadāşiva'nın tekilliğinden vazgeçer ve ikinci bir varoluşa özlem duyar (Rudra Saṃhitā, I.6.16-18). İşte Hindu gelenekte varoluşun temeli tam anlamıyla bu özlem ya da arzudur. Bu nokta, Hindu geleneği anlamada önemli ipuçlarından birisidir. Hinduizm'e göre, eylemler arzuyla motive edilirler ve arzudan doğan eylemler de *karma*yı meydana getirir; *karma* ise varoluşun yeniden doğmasına yol açar.

Şiva Purāṇa'da, evrendeki her şeyin kozmik yumurtadan (*Virāṭ*) meydana geldiği iki aşamalı yaratılış süreci şu şekilde tasvir edilmektedir:

> Brahmā yaratma arzusuyla daha önce yaratılmış sulara avuçlar dolusu suyu adar. Orada 24 ilkeden oluşan devasa bir kozmik yumurta (*Virāṭ*) meydana gelir. Zihni karışık olan Brahmā, on iki yıl boyunca cidid bir *Tapas* uygulayarak çile çeker. Sonra Vishṇu belirir ve ona ne istediğini sorar. Brahmā, Vishṇu'dan, Şiva'nın gücünden kaynaklanan kozmik yumurtaya duyarlık vermesini ister. Bunun üzerine Vishṇu, Şiva'nın direktifi doğrultusunda kozmik yumurtanın içerisine girer ve yumurta (*Virāṭ*) duyarlık kazanır. Brahmā sonrasında temel yaratılışı yaratır. O sonrasında Vaikṛta adı verilen beş tür yaratımı gerçekleştirir. Sonrasında o, Prakṛti'yle birlikte üç tür yaratımı gerçekleştirir. İlki *Mahat*ın yaratılışı, ikincisi süptil elementlerin yaratılması, üçüncüsü ise dönüşümlerin ve sonuçların doğası olan *Vaikārika*'nın yaratılmasıydı. Böylece beş Vaikṛta ve sonraki üç Prākṛta'yla toplam sekiz tür yaratma meydana geldi. Daha sonra hem Vaikṛta hem de Prākṛta olan dokuzuncu yaratma Kaumārasarga (birincil ve ikincil yaratılış) meydana gelir… Brahmā'nın beş zihinsel oğlu yaratılışla ilgilenmeyince, o şiddetli çileler uygular. O, yaratılış için kefaret öderken, Şiva onun kaşları ve burnunun arasında *Avimukta* denen yerden yarı erkek yarı kadın olarak çıkar. Brahmā, Şiva'dan doğum ve ölüm korkusuyla azap çeken kullar yaratmasını ister. Şiva ise bunu kendisinin yapmayacağını, bu görevi Brahmā'ya verir ve o da doğum ve ölümle yazgılı insanları yaratır (Rudra Saṃhitā, I.15).

Brahmā, Bhūtaların niteliklerini, beşe katlanmasını vb. gerçekleştirdikten sonra, eter, rüzgâr, ateş, su ve toprak olmak üzere beş elementi geliştirir ve bu beş temel

elementle dağları, denizleri, ağaçları, zamanı, devirleri ve daha pek çok şeyi yaratır. Ancak bunlarla yetinemeyeceğini anlayan Brahmā, Şiva ile eşi Ambā'yı düşünerek meditasyon yapar ve kendi bedeninden pek çok kişiyi yaratır. O, Marīçi'yi gözlerinden, Bhṛgu'yu kalbinden, Aṅgiras'ı başından, Pulaha, Pulastya, Vasishṭha ve Kratu'yu nefesinden, Atri'yi kulaklarından, Nārada'yı kucağından ve Kardama'yı da gölgesinden yaratır. O sonra kendi kavrayışından (*saṅkalpa*), her şeyin üstesinden gelinmesinin aracı olan *Dharma*yı yaratır. O kendi bedeninden de *Suralar*ı (tanrılar), *Asuralar*ı (ifritler) yaratır. Ancak yine de yaratılışı ilerletmeyi başaramaz. Brahmā en sonunda kendisini ikiye ayırır ve onun bir yarısı kadın, diğer yarısı erkek olur. Brahmā kendisini ikiye ayırdığında zihinsel oğlu Svāyambhuva Manu ve zihinsel kızı Şatarūpā dünyaya gelir. Onlar insanların ilk neslini meydana getiren çift olurlar; yaratılış sürecini başlatmayı kabul ederler. Yaratılan pek çok şeyle birlikte kozmik yumurta dolar ve yaratılış Brahmā tarafından tamamlanır (Rudra Saṃhitā, I.16).

Şiva Purāṇa'nın farklı bir bölümünde ise, Brahmā'nın evreni yaratma süreci şu şekilde anlatılır:

> Brahmā önce dört oğul yaratmıştı: Sanaka, Sananda, Sanātana ve Sanatkumāra. Bunlar tutku ve kıskançlıktan uzak yogilerdi. Zihinleri tanrıya yöneldiği için yaratılışla ilgilenmiyorlardı ve dünyevi olan her şeye sırtlarını çevirmişlerdi. Brahmā yaratılış sürecini ilerletebilmek için asketik bir yaşam sürmeye başlamıştır. Ancak zaman geçmesine rağmen hiçbir şey gerçekleşmeyince öfkelenen Brahmā'nın gözlerinden yaşlar dökülmüştü. Bu gözyaşlarından kötü ruhlar meydana gelir. Gözyaşlarından doğan varlıkları gören Brahmā kendisini kınadı ve öfkesinden bayıldı. Bu esnada nefesi kesilen Brahmā'nın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan nefesin efendisi Rudra onun ağzından çıktı. Rudra kendisini 11 *Ātman*a ayırdı. Rudra bu 11 *Ātman*a hitaben şöyle dedi: "Sen benim tarafımdan alemleri kutsamak için yaratıldın. Öyleyse, alemin ve neslinin istikameti ve iyiliği için çalış." Bunları duyan *Ātmanlar* sağa sola ağlayarak koşuşturdular, bu yüzden onlara Rudra denir. Sonra Brahmā'nın merhametli oğlu

Rudra, Brahmā'ya hayati nefesler bahşetti ve bu sayede Brahmā tekrardan nefes almaya başladı. Karşısında Rudra'yı gören Brahmā onun ihtişamından büyülenerek onun kim olduğunu sordu. Tanrıların efendisi Şiva, Brahmā'nın sözlerini duyunca ona dokundu ve şöyle dedi: "Beni oğlun olarak doğan büyük *Ātman* olarak bil. 11 Rudra seni korumak için geldi. Üzerindeki ataleti bir kenara at. Uyanık ol. Sana düşün görev, daha önce olduğu gibi varlıklar yaratmaktır." Brahmā, Şiva'nın izniyle 11 oğul yarattı. Onun Rudra'yla birlikte 12 oğlu oldu. Sonrasında yüzünden *Devaları*, yanlarından *Pitṛleri* (atalar ya da babalar), belinden *Asuraları* ve genital organından insanları yarattı. Yine vücudunun çeşitli kısımlarından *Rākshasalar*, yılanlar, *yakshalar*, *Bhūtalar*, *Gandharvalar* ve çeşitli hayvanlar meydana geldi… Yine Brahmā'nın başından gökler, göbeğinden gökyüzü, gözlerinden Güneş ve Ay, kulaklarından dört yön, bacaklarından Dünya'yı yaratır. O, ölçülemez ruh, tüm canlıların yaratıcısıdır: Brāhmaṇlar onun ağzından doğar, Kṣatriyalar onun göğsünden, Vaişyalar onun uyluklarından; Şūdralar onun ayaklarından. Tüm kastlar onun bedeninden meydana gelmiştir (Vāyavīya Saṃhitā, I.12).

Yukarıdaki yaratılış mitinden Hindu kozmogonisinin bazı özelliklerini çıkarabiliriz. Öncelikle Hindu kozmogoni tanrının yoktan yaratma özelliğine sahip olduğu tipik bir yaradılış teorisinden ziyade, evrenin temel bir gerçeklikten ortaya çıktığı bir türdeki evrim teorisine daha yakındır. Burada Şiva evreni ve var olan her şeyi yaratmak için Brahmā'yı görevlendirmiştir. Dolayısıyla, Brahmā yaratma fonksiyonunu gerçekleştiren etmendir ve onun bedeni bütün evrenin birincil malzemesi haline gelmiştir. Özellikle yukarıda en son aktarılan mitte belirgin hale gelen bu kozmik yaratılış motifi, evrenin kadim bir ilahi varlığın bedeninden türediği yaratılış mitleriyle aynı kökenden gelir. Söz konusu motif *Ṛigveda*'daki Purushasūkta'da, Çin'in Pángǔ mitinde ve İskandinav Ymir mitinde de bulunur. Ayrıca eril ve dişil ilkelerin bileşimi yoluyla yaradılıştan söz ettiği için Hindu kozmolojisi, kadim gerçeklikten türetilen kozmolojik

gelişim teorisi ile eril ve dişil ilkeleri birleştiren bir yaradılış teorisi olarak karşımıza çıkar.

Kozmik yaradılışın ilk aşamasında olduğu gibi, ikinci aşamada da kozmik gelişmenin nedeni, Tanrı'nın yaratma ve çokluğu üretme arzusudur. Yaratıcı bu arzuyu gerçekleştirmek için *tapas* uygular, yani aşırı derecede çile çeker. Hindu mitolojisinde *tapas* yaradılışın itici gücüdür. *Tapas Ṛishiler*in ve hatta *Asuralar*ın ya da tanrıların bile istediği bir şeyi elde etmesinin en önemli yolu olarak kullanılır; çünkü bunun karşılığında mutlaka bir mükafat verilmektedir.

Hindu yaradılış öğretisinin özelliklerinden birisi de, insanın yaradılışının özel olarak alınmaması, insanın birçok kozmik varlıktan birisi olarak anılmasıdır. Yani, insanı merkeze alan bir kozmoloji yerine, bütün kozmik varlıkları aynı perspektiften gören bir kozmoloji olarak anlaşılmaktadır.

Özetleyecek olursak, *Şiva Purāṇa*'da anlatılan kozmolojinin birincil yaratılış evresinde, zihin, ego, beş eylem ve beş bilgi organı, zihinsel işlevler ve ince elementler; ikincil yaratılış evresinde, cansız varlıklar, hayvanlar, tanrılar, insanlar ve bilinçli duygular; Birincil ve İkincil Yaratılışın bileşimi olan üçüncü evrede ise Brahmā'nın zihinsel oğulları meydana gelir. Toplamda dokuz katmandan meydana gelen üçüncü yaratılış evresinde, zihinsel oğulları Brahmā'ya itaat etmeyerek bu evreyi sekteye uğratırlar. Buna karşılık olarak Brahmā, kendi bedeninden farklı varlıkları yaratır.

Ancak evrensel yaratılış mutlak değildir; her yaratılış bir çözülme ya da yok oluşla (*pralaya*) sona erer ve yeniden başka bir yaratılış süreciyle döngüsel olarak devam eder. *Şiva Purāṇa* döngüsel şekilde ilerleyen yaratılış ve yok oluş süreçlerini tanımlar; ancak ayrıntılara fazla girmez. Yaratılmış bir evren (*Prapañça*), Brahmā'nın bir günü müddetince varlığını sürdürür ki bu süre on dört *Manvantara* çağına eşittir ve her *Manvantara* sonunda kısmi bir çözülme ya da yok oluş süreci gerçekleşir. Bu on dört

kısmi çözülme ya da yok oluş sürecinin sonunda büyük bir çözülmeyle süreç tamamlanır. Brahmā'nın yaşamı boyunca bu türden birçok yaratılış ve yok oluş süreci gerçekleşmiştir. Nihai çözülmede tüm öğeler Brahmā'nın özüne döner; O bir süre dinlenir ve sonra yeniden yaratmaya başlar. Bu döngüsel süreç, bütün *Mahāpurāṇalar* açısından oldukça önemli bir husustur.

2.5.2. *Şiva Purāṇa*'da *Manvantara* Çağları, Vaṃşa ve Vaṃşānuçarita

*Mahāpurāṇalar*ın bir diğer özelliği olan *Manvantara* çağlarının tasnif edilerek her dönemdeki tanrıların, bilgelerin ve kralların belirlenmesi hususu *Şiva Purāṇa* için de geçerlidir. *Şiva Purāṇa*'da, Brahmā'nın kendisinin bir gününde yarattığı on dört evrenin her birinde insanların ilk neslini başlatan on dört Manu'nun isimleri şu şekilde sıralanır: Svāyambhuva, Svārocisha, Uttama, Tāmasa, Raivata, Cākshusha, Vaivasvata, Şāvarṇi, Raucya, Brahmasāvarṇi, Dharmasāvarṇi, Rudrasāvarṇi, Devasāvarṇi ve Indrasāvarṇi. Her bir *Manvantara*, Brahmā'nın bir gününün on dörtte birine denk gelen 4.320.000 insan yılı süresince devam eder. *Şiva Purāṇa*'da her bir *Manvanrata*da yaşayan tanrıların, bilgelerin ve kralların ayrıntılı listesi Umā Saṃhitā'nın 34. Bölümünde bulunmaktadır.

*Mahāpurāṇalar*ın beş temel özelliğinden birisi de ünlü kralların soy kütüklerinden ve kahramanlıklarından bahsedilmesidir. Bu bağlamda Sūtalar, sözlü gelenek yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan soy bilgilerini kayda geçirmişlerdir. Ancak bu süreçte çeşitli eklemeler ve farklı geleneksel varyantlar metinlere dahil edilmiştir. Bu sebeple, *Şiva Purāṇa*'da sunulan soy kütük listeleri ile diğer *Mahāpurāṇalar*da sunulan listeler arasında bariz farklılıklar söz konusudur.

Şiva Purāṇa özellikle Ayodhyā'nın Güneş Hanedanı'na ilişkin ayrıntılı bilgiler sunar. Bu hanedanın soy kütük bilgileri üç kısma ayrılır: (1) Manu'dan Satyavrata'ya kadar, (2) Satyavrata'dan Sagara'ya kadar ve (3) Sagara'dan Sumitra'ya kadar. Hanedanlar kronolojik olarak da düzenlenmiştir: İkshvāku'dan Marut'a kadar olan krallar

geçmiş döneme, Marut'un hâkimiyeti eserin yazıldığı kabul edilen şimdiki zamana ve Agnivarṇa'dan Sumitra'ya kadar olan krallar ise geleceğe ait olarak belirtilirler.

Bu soy kütük listelerinde bazı ünlü kralların icraatlarına ve onlarla ilgili anlatılara da yer verilir. *Mahāpurāṇalar*ın ayırt edici özelliklerinden olan bu anlatılar, dönemin tarihi olaylarını, coğrafi özelliklerini, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik koşullarını da yansıtır. *Şiva Purāṇa*'da Ayodhyā hanedanlığına özel bir ilgi göstermektedir. Bu hanedanlık içerisinde özellikle Kuvalāşva-Dhundhumāra, Satyavrata-Trişaṅku ve Sagara gibi krallardan ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir. Vikukshi-Şaşāda, Bhagīratha, Nishadha ve Hiraṇyanābha gibi figürler ise geri planda kalmaktadırlar.

Görüldüğü üzere, *Şiva Purāṇa* bir *Mahāpurāṇa*'nın sahip olması beş temel özellik olan *sarga*, *pratisarga*, *manvantara*, Vaṃşa ve Vaṃşānucarita'ya (*Pañcalakshaṇa*) ilişkin efsaneleri barındırmaktadır ve bu yönüyle diğer *Mahāpurāṇa*lardan bir farkı yoktur. Bu da *Şiva Purāṇa*'nın bir *Mahāpurāṇa* olarak görülmesi gerektiği iddiasını güçlendirmektedir.

2.6. *Şiva Purāṇa*'da Savunulan *Advaita Vedānta* Felsefesi: Brahma Olarak Şiva

Bilindiği üzere Hinduizm, birçok tanrıya tapınmayı ön plana çıkarmakla birlikte, ayrıca monist (*Advaita*) ya da monoteist bir nitelik taşıyan özgün bir çoktanrıcılık biçimi sergilemektedir. *Purāṇalar*ın pek çoğu bu özelliği iyi yansıtırlar. *Purāṇalar*da sunulan yüce varlıklar sistemi, *Vedalar*da yer alan bazı tanrı ya da tanrıçaların yanı sıra, birçok kabile tanrısı ya da tanrıçasını da içermektedir. Bu tanrı ve tanrıçalar en yüce varlıkla doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı bir şekilde sunulurlar. Dolayısıyla, Hindu mezheplerinin gelişme süreçleri, çeşitli yerel inançların ve tanrıların özümsenmesi ve asimile edilmesiyle yakından ilişkilidir. Kabilelerin tanrıları ya da tanrıçaları, Hindu mezheplerinde ön plana çıkan bir tanrı ya da tanrıçanın farklı görünümü ya da biçimi olarak kabul edilmektedir. Örneğin, Şivaizm'in tanrı sistemi şu şekilde teşekkül etmiştir:

En yüce varlık olan Şiva'nın nesebi genişletilerek Gaṇeşa ve Kārttikeya (Skanda) gibi kabile tanrıları Şiva'nın çocukları olarak kabul edilmiştir. Yakşa gibi alt düzey varlıklar, Şiva'nın müritleri olarak *Purāṇalar*ın mitolojik sistemine dahil edilmiştir. Ayrıca Şiva ile *liṅga*nın özdeşleştirilmesi yoluyla, yerel inançlar Şiva inancı içerisinde kaynaştırılmıştır.

*Purāṇalar*da bulunan bu özgün tanrılar panteonunu yapılandıran metafiziksel sistem, düalist olmayan teizm (*advaita* teizm) olarak tanımlanabilir. Bu sistem, *Upanishadlar*daki monizm anlayışını devralan Vedānta'nın monist öğretilerine (*advaita*), bir tür teizmin eklenmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. *Şiva Purāṇa*'da baskın bir role sahip olan Şiva merkezli dini yapı da bu düalist olmayan teizm (*advaita* teizm) anlayışını yansıtmaktadır.

Şiva Purāṇa'da, Hinduizm'in üç büyük tanrısı olan Brahmā, Vishṇu ve Şiva arasındaki ilişki ya da üstünlük durumu sıkça ele alınmaktadır. Rudra Saṃhitā'daki şu ifade oldukça dikkat çekicidir: "Şiva, yüce Brahma'dır; yüce *Ātman*, Varoluş, Bilgi ve Mutluluktur. O, Üç *Guṇa*dan, değişimlerden ve sapmalardan aridir. O hem *Saguṇa* hem de *Nirguṇa*dır (hem niteliğe sahiptir hem de nitelikten bağımsızdır). Şiva kendi māyāsından yararlanarak üç formda tezahür eder: Brahmā, Vishṇu ve Maheşa" (Rudra Saṃhitā, I.4.31-32). Vidyeşvara Saṃhitā'da ise, Şiva'nın beş kozmik görevi (*pañcakṛtya*) -yani, *Sarga* (yaratma), *Sthiti* (koruma/sürdürme), *Saṃhāra* (yok etme), *Tirobhāva* (gizleme) ve *Anugraha* (kurtuluş, moksha)- onun doğasının parçaları olarak zikredilir. Bu görevlerden ilk dördü evrenin tezahürüyle, beşincisi ise kurtuluşla ilgilidir. Şiva bu beş görevi şu şekilde dağıtır: Yaratmayı Brahmā'ya, korumayı Vishṇu'ya, yok etmeyi Rudra'ya, gizlemeyi Maheşa'ya verir. Kurtuluş görevini ise Şiva'nın kendisi icra eder ve bu yetkiyi başka bir tanrıya vermez (Vidyeşvara Saṃhitā, 10.3-9).

Bu tür anlatımlar Vishṇu'ya adanmış *Purāṇalar* da bulunmaktadır. *Şiva Purāṇa* bir Şivaist metin olduğu için, aynı konu ve motifler Şiva'yı merkeze alacak şekilde

sunulmaktadır. Yani *Şiva Purāṇa*, bu üç büyük tanrının tezahürlerinin temelinde gerçekte Şiva'nın bulunduğunu öne süren anlatı geleneğine dayanır.

Dinler tarihi temelinde ele alındığında, Hinduizm'in üç büyük tanrısının ilişkisini Brahma'nın üç tezahürüyle, yani *Trimūrti* kavramıyla tanımlamak, Hinduizm'in mezheplerini bir arada tutma ve onları bütünleştirme çabasının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. *Trimūrti* öğretisinden önce, iki rakip Hindu mezhebi olan Şivaizm ve Vishṇuizm arasında bir sentez oluşturmak amacıyla, Vishṇu ve Şiva'yı birleştiren Hari-Rudra ve Hari-Hara gibi kavramlar ortaya atılmıştır. Bu bileşik tanrı tasavvuru daha sonrasında *Trimūrti* öğretisine dönüşmüştür (Chakravarti, 2002: 55).

Şiva Purāṇa'da, diğer bütün tanrıların ve mevcut olan her şeyin asıl yaratıcısı olarak kabul edilen Şiva'nın özü, *advaita* (düalist olmayan, yani monist) anlayışına uygun bir şekilde karakterize edilir. *Şiva Purāṇa*'da Şiva'nın özüne ilişkin pasajlar özellikle Rudra Saṃhitā (I.10. bölüm), Kailāsa Saṃhitā (16-17. Bölümler) ve Koṭirudra Saṃhitā (42-43. Bölümler) gibi bölümlerde bulunur. Kailāsa Saṃhitā'da ve daha pek çok yerde Şiva'nın evrenin temel gerçekliği olan Brahma olduğu açıkça belirtilerek, Şivaist felsefenin düalist olmayan (*advaita*) bir öğreti olduğu şu şekilde dile getirilir: "Şivaist felsefe düalist değildir (*advaita*). Şiva her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her şeyin efendisi olan *Nirguṇa*dır. O, üç tanrının atasıdır. O, varlık (*sat*), bilinç (*cit*) ve mutluluktan (*ānanda*) ibaret olan Brahma'dır" (Kailāsa Saṃhitā, 17.3-4).

Bu alıntıda, "düalist olmama" (*advaita*) durumu, Brahma olan Şiva ile ondan türemiş olan bütün evrensel varoluşun aslında özsel olarak farklı olmadığını ifade eder. Bu durum, Şiva'nın "her şeyin *Nirguṇa*sı" ifadesiyle dile getirilmektedir. *Nirguṇa* terimi ise, Brahma'nın aşkın doğasına; onun nitelik, biçim, değişim ve zamansallıktan bağımsız olan yönüne işaret eder.

Brahma'nın aşkın doğasına işaret eden terimler olan *sat* (varlık), *cit* (saf bilinç) ve *ānanda* (mutluluk), *Upanishadlar*da da Brahma'nın en temel özellikleri olarak sıralanır. Bunun yanı sıra, Brahma'nın bir de *Sāguṇa* yönü de bulunur ve bu yön Şiva'nın "üç tanrının atası olduğu" ifadesiyle somutlaştırılır. Şiva'nın *Sāguṇa* yönü, onun evreni yaratma, sürdürme ve yok etme gibi görevleri yerine getirebilmesini sağlar.

Şiva'nın iki yönü -*Sāguṇa* ve *Nirguṇa*- *Şiva Purāṇa*'nın pek çok yerinde vurgu yapılır. Bütün bu kısımlarda anlatılan husus şu şekildedir: Şiva'nın ezeli özü biçimsiz ve nitelikten bağımsızdır (*Nirguṇa*). Ancak yine de o, nitelik ve biçim kazanma potansiyeline de sahiptir (*Sāguṇa*); bu sayede kendisini Brahmā, Vishṇu ve Rudra (ya da Maheşa) formlarıyla dışa vurarak evrenin yaratılması, sürdürülmesi ve yok edilmesi gibi görevleri yerine getirir.

Şiva'nın bu Sāguṇa yönü, Hinduizm'de farklı terimlerle de ifade edilir: *Māyā* (illüzyon/yaratıcı enerji), *Şakti* (evreni ortaya çıkaran yaratıcı güç) ve *Prakṛti* (evrenin temel maddesi). Bu yaratıcı güç, Şiva'nın nitelik taşıyan bir formda *Sadāşiva* olarak kişiselleşir. Bu formdan evrenin işleyişinden sorumlu olan Brahmā, Vishṇu ve Rudra üçlüsü ortaya çıkar. Bunlar aslında tek gerçeklik olan Brahma'nın sadece farklı işlevlere sahip olan tezahürleridir.

Görüldüğü üzere, *Şiva Purāṇa*'da, Şiva hem aşkın hem de içkin hem zâtı olan hem de zâtı olmayan bir Tanrı olarak tasvir edilir. Birbiriyle karşıt olan bu nitelikler, *Şiva Purāṇa*'da Şiva'nın iki yönü olarak birlikte düşünülürler. Bu iki zıt niteliğe sahip olma durumu sayesinde, Hinduizm'in farklı tanrı anlayışlarını ve ibadet biçimlerini kuşatabilmesi mümkün olmuştur. Bu türden bir anlayış, Hinduizm'in altında yatan düalist olmayan, yani monist felsefeyi yansıtır. Bu metafiziksel yapı, Hinduizm'in üç ana mezhebi için de geçerlidir; yalnızca her mezhebin bu iki zıt yönden hangisine daha fazla önem verdiği farklılaşır. Örneğin, Vishṇuizm daha çok tanrının içkin yönünü (yani

Sāguṇa) ön plana çıkarırken, Şivaizm tanrının aşkın yönünü (yani *Nirguṇa*) ön plana çıkarır.

2.6.1. Bireysel Varlıkların Doğası ve Brahma ile İlişkileri

Önceki bölümde ele alınan nihai gerçeklik anlayışı, evrenin temel gerçekliği ile ondan türeyen varlıkların özsel olarak aynı oldukları düşüncesine dayanır. Bu, insanlar da dahil olmak üzere, bütün bireysel varlıkların özünün, evrenin temel gerçekliğinden farklı olmadığını ifade eder. Yani bu açık bir şekilde düalizmi yadsıyan bir gerçeklik anlayışıdır.

Şiva Purāṇa'nın Koṭirudra Saṃhitā başlıklı kitabının 42. ve 43. bölümlerinde, bütün varoluşun temeli ve kaynağı olan Brahma (yani Şiva) ile bütün yaratılmış varlıkların özünün özdeş olduğu açıkça ortaya konulmuştur. Söz konusu bölümlerde özet olarak şunlar bildirilmektedir: "O, her şeyin nedenidir; yaratıcı, koruyucu ve yok edicidir. Özü itibariyle tek olsa da pek çok biçime bürünür. O, bu yönüyle niteliğe sahip *Sāguṇa* Şiva olarak görünür. O evreni yaratmış, onun içerisine girmiş, ancak uzakta durmaktadır. Bu nedenle evrenin tamamı Şiva'dır ve O her yerde mevcuttur. Niteliklere sahip olan Rudra (yani, *Sāguṇa* Şiva) ile nitelikten münezzeh olan Şiva (yani, *Nirguṇa* Şiva) özsel olarak aynıdır. Bu nedenle O'nun özü düalizmi yadsır. Ancak bireysel varlıklar bilgisizlikleri sebebiyle bu hakikati anlayamazlar ve gerçekliği düalist bir şekilde algılarlar. Aslında Şiva her şeydir ve onun dışında başka bir şey yoktur; ancak bizim her zaman yanılsamamız sebebiyle Şiva'yı çok farklı biçimlerde görürüz" (Koṭirudra Saṃhitā, 42-43).

Daha önce belirtildiği üzere, Şivaist metafizik sistem Vedānta'nın düalist olmayan (*advaita*) temellerine dayanmakla birlikte, aynı zamanda Sāṃkhya felsefesinin düalist yapısını da kısmen yansıtmaktadır. Bu anlayış, bireysel varlıkların özünü de benzer bir şekilde kavramsallaştırır. Koṭirudra Saṃhitā'da yer alan şu ifade, Şivaizm'in Vedānta

felsefesine dayandığını açıkça gözler önüne serer: “Tüm evren Şiva’dır. Onun her yerde olduğu (her şeye nüfuz eden/doğası gereği içkin) bilinmelidir. O, evreni yaratmış, onun içerisine girmiş (içkinlik); ancak aynı zamanda ondan uzak durmuştur (aşkınlık). Parlak bir cismin suda yansımasının, aslında cismin suya girmesi olarak düşünülemeyeceği gibi, Şiva’nın evrendeki yansıması da aslında benzer şekilde düşünülmelidir. Yalnızca Şiva vardır ve o kendisini her şeyde açığa vurur. Ama zihnimiz temiz olmadığı için bunu anlayamayız. Ondan başka ikinci bir gerçeklik yoktur. Felsefi sistemlerin çoğu düalizmi esas alır; ama Vedānta filozofları Şiva’yı ezeli ve düalist olmayan olarak tanımlar” (Koṭirudra Saṃhitā, 43.3-9).

Hindu kozmolojisi, evrenin temel gerçekliğinden (yani Brahma) bizzat evrenin kendisinin ve evrendeki bireysel varlıkların nasıl ortaya çıktığı ve bu bireysel varlıkların evrenin temel gerçekliğiyle nasıl özdeş oldukları hususlarına odaklanır. Vishṇuizm, Vishṇu ile bireysel varlıklar arasında özsel bir farklılığın bulunduğunu savunarak teist ve düalist bir anlayışı ortaya koyarken, Şivaizm, Şiva ve bireysel varlıkların özsel olarak özdeş olduklarını savunarak düalist olmayan panteist bir anlayışta ısrar ederler. Bu anlayış doğrultusunda, Şivaizm bireysel varlığın özünü (*cīva*) mükemmel, yani Brahma ile özdeş görürler. Ancak tecrübe düzeyinde birey esaret altındadır, her yönüyle bir şeylere bağlıdır (*bandha*). Bu durum, Vidyeşvara Saṃhitā’da şu şekilde ifade edilmiştir: “Bireysel öz (*cīva*), Prakṛti vb. gibi sekiz katlı birincil özlerin ilmeğiyle bağlı olduğunda, onun esaret altında olduğu (*bandha*) söylenir. Bu bağlardan kurtulduğunda ise ruh kurtuluşa (*moksha*) erişir. Prakṛti, *Buddhi* (kozmik zekâ), *Ahaṃkāra* (kozmik benlik) ve 5 *Tanmātrā* (ateş, su, rüzgâr, toprak ve eter), bireyi zapt eden ve insan bedenini meydana getiren sekiz ögedir. Bedenden eylem doğar; eylem yeni bir bedeni meydana getirir ve böylece doğum ile eylem zinciri kesintisiz bir şekilde devam eder. Beden üç türlüdür: Fiziksel beden (*sthūla-şarīra*), İnce beden (*sūkshma-şarīra*) ve Karmik (nedensel) beden (*kāraṇa-şarīra*). Fiziksel beden bütün eylemlerden sorumludur, ince beden, duyular

aracılığıyla haz ve tecrübe sahibi olan zihinsel bedendir. Karmik beden ise *Cīva*nın eylemlerinin iyi ya da kötü sonuçlarını tecrübe eden bedendir. *Cīva* erdemin sonucu olarak mutluluğu, günahın sonucu olarak da sefaleti deneyimler. Eylem çarkına (karma-çakra) bağlı olan *Cīva*, üç türlü bedenin eylemleri vasıtasıyla bir tekerlek gibi sonsuza kadar döner durur. Bu çarkın durdurulması için, bu çarkın yaratıcısı olan Şiva'ya ibadet edilmelidir. Prakṛti ve diğerleri büyük çarkı oluştururlar ve Şiva onun ötesindedir" (Vidyeşvara Saṃhitā, 18.2-9).

Bu alıntı, Hinduizm açısından önemli olan pek çok kozmik ve psikolojik şemayı gözler önüne serer. Öncelikle, metinde bahsi geçen insan bedenini oluşturan 8 öge, bireysel ruhu (*cīva*) hem ontolojik olarak sınırlayan hem de karmik olarak bağlayan unsurlardır. *Cīva* bu yapının içerisine düştüğünde, doğum ve eylem zincirine katılır. Böylece "doğum-eylem-doğum" döngüsü -yani samsāra- başlar. Yukarıdaki alıntı bize bireysel varlığın (*cīva*) samsāra içindeki esaret halini ve bu esaretten kurtulmasının (*moksha*) yolunu açıklamaktadır.

Yukarıdaki alıntıda bahsi geçen üç türlü beden kavrayışı, *Upanishadlar*dan itibaren şekillenen klasik antropolojik bir sınıflandırmadır. Üç türlü bedene sahip olan birey, karma yasası gereği sürekli eylem üretir ve eylemleriyle doğum çarkını çevirir. Yukarıdaki alıntının kilit noktası, *cīva*yı *samsāra*dan, yani sonsuz eylem çarkından kurtaracak olan varlığın, bu çarkın ötesinde olan Şiva olduğu bilgisidir. Şiva hem bu çarkın yaratıcısıdır hem bu çarka bağımlı olmayıp ondan aşkındır, hem de çarktan kurtulmayı sağlayacak olan kurtarıcıdır. Bu, Şiva'nın hem kozmik işleyişi yöneten Tanrı (Īşvara) hem de mutlak gerçeklik (Brahma) olduğuna işaret eder.

Yukarıdaki alıntıda sunulan kurtuluş modeli, *Cñāna* (bilgi) ve *Bhakti* (ibadet, bağlılık) yollarını birleştirir. *Samsāra*yı yani sonsuz eylem çarkını yaratan Tanrı'ya yöneliş, bireyin doğayla olan bağlılığını kesintiye uğratan bir müdahale olarak yorumlanabilir. Burada "doğa zincirinden ancak doğayı aşan bir güç aracılığıyla

kurtulunabilir" şeklindeki metafiziksel bir ilke geçerlidir. Dolayısıyla, bireyin doğadan (*prakṛti*) kurtuluşu, yalnızca doğanın ötesindeki aşkın varlığa yönelmesiyle mümkün olacaktır.

Bu açıklamalar, bireysel varlığın doğa içerisinde esaret altındaki ontolojik durumunu Hinduizm'in Şivaist mezhebi açısından açık bir şekilde dile getirmektedir. Şivaist felsefe (ve genel olarak da Hindu felsefesi), insan varlığının özünün, nitelikten ari olan (*nirguṇa*) Şiva'nın özüyle özdeş olduğunu savunur. Buna göre, insan da tıpkı Şiva gibi, özü itibariyle sonsuz, her yerde bulunan ve her şeyi bilen bir varlıktır. Ancak gerçek hayatta deneyimlediğimiz insani varoluş durumu, sınırlı, kısıtlı, bağlılık ve esaret altındaki bir durumdur. Öz itibariyle *nirguṇa* yönüyle Şiva'ya özdeş olan benliğimiz, bu gerçeği bilmemektedir ve benliğimiz cehalet (*avidyā*) içinde olduğu için, bütün bireysel varlıkların maddi yönünü meydana getiren 8 ögeye, kısacası bedene bağlı kalmıştır. Bu bağlılık hali, *karma* ve *samsāra* yoluyla sonsuz döngü halinde devam etmektedir.

Hindu düşünür S. Sastri bu bağlılık sürecini üç kavramla açıklar: *Āṇava* (saflıktan uzaklık/sınırlılık), *Karma* (eylemler ve onların sonuçları) ve *Māyā* (yanılsama/tezahür evreni). Saflığın yokluğu anlamında kullanılan *Āṇava*, Hıristiyanlıktaki ilk günah kavramına benzer bir şekilde varoluşsal bir noksanlık olarak düşünülebilir; burada günah ahlaki değil, ontolojik noksanlık anlamındadır. Bu noksanlık nedeniyle birey kendisini sınırlı bir varlık olarak görür. Bu sınırlı varlık olma algısı bireyin iyi ya da kötü olan eylemlerde bulunmasına yol açar ve bu eylemler sonucunda karma zinciri oluşur. Bu karma zincirinin deneyimlenmesi için idrak vasıtalarına ve duyu nesnelerine ihtiyaç vardır. İşte bu ortamı *Māyā* sağlar. *Māyā* fenomenal dünyadır, yani görünüş evrenidir (Sastri, 1983: 393-394).

Sahip olduğu üç tür bedeniyle yanılgı içerisinde ve esaret halinde yaşamını sürdüren bireyin sonsuzca süren çark içerisinde bitimsiz doğum-ölüm döngüsünden

(*samsāra*) kurtulması (*moksha*/*mukti*) Hinduizm'in bütün mezhep ve felsefi okullarınca nihai hedef olarak görülür.

2.6.2. *Şiva Purāṇa*'nın Kurtuluş (*Moksha*) Öğretisi

Bütün Hindu mezheplerde ortak bir nosyon olan kurtuluş (*moksha*), *samsāra*dan, yani sürekli doğum-ölüm döngüsünden özgürleşmeyi ifade eder. Ancak her mezhepte kurtuluşun anlamı, şartları ve aşamaları farklı bir şekilde açıklanır. *Şiva Purāṇa*'daki kurtuluş (*moksha*) öğretisi bilhassa Koṭirudra Saṃhitā'nın 41. bölümünde ve Umā Saṁhitā'nın 26. bölümünde detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

Koṭirudra Saṃhitā'da *kurtuluş* nosyonu şu şekilde tanımlanır: "Kurtuluş, dünyevî varoluşun acılarını sona erdiren ve en yüce saadeti (*ānanda*) sağlayan haldir" (41.2). Burada ayrıca kurtuluşun dört temel düzeyinden bahsedilir: *Sārūpya* (Şiva'yla form [görünüş] olarak özdeş olma), *Sālokya* (Şiva'yla aynı ilahi alemde yaşama), *Sānnidhya* (Şiva'ya yakın olma) ve *Sāyucya* (Şiva ile tam özdeşlik hali). Bunları aşamalı kurtuluş olarak yorumlayabiliriz. Bu dört düzeyin dışında bir de beşinci ve nihai olan kurtuluş biçimi *Kaivalya* vardır. Hakikat, bilgi, sonsuzluk ve *Saccidānanda* (*sat*-varoluş, *cit*-bilgi ve *ānanda*-saadet) olarak tanımlanan *Kaivalya*, bütün sınırlamalardan ve koşullardan bağımsız (*Nirvyādhi*), yok olmayan ve *nirguṇa* (niteliklerden bağımsız) haldedir (Koṭirudra Saṃhitā, 41.12). İşte bu beşinci aşama, Şivaizm'de arzu edilen nihai özgürlük durumudur.

Umā Saṃhitā'da ise kurtuluş halinin şu şekilde betimlendiği görülür: "Kurtuluşun sebebi olan Yüce Brahma'yı tanıdıktan sonra, başka hiçbir şeye özlem duymaya gerek kalmaz. Kişi, en yüce yurdu elde edemediği sürece, bu dünyada kalır. Ancak ilahi hakikat anlaşıldığında, yaşam döngüsünden özgürleşir. Hatta birey yüz yaşına gelse bile, sağlığını yeniden kavuşur, bedeninin çürümesi durur ve ölümü yener" (Umā Saṃhitā, 26.32-36).

Söz konusu betimleme, kurtuluş (*moksha*) halinin fiziksel ölümle değil, ruhsal özgürlükle kazanıldığını ortaya koyar. Bu nedenle, kurtuluş (*moksha*), doğum-ölüm döngüsünün aşılması, her türlü sınırlandırmanın sona ermesi, tam bir özgürlük ve mutluluk hali, eksiksiz bir mükemmellik düzeyi olarak tanımlanır.

Hindu düşünür S. Sastri ise kurtuluşu şu şekilde tanımlar: "Kendi içinde bulunan Şiva'nın özünü gerçekleştiren bir kimse, artık algılanan her şeyin Şiva olduğunu bilir. Çünkü Şiva hem bilen hem bilinen hem de bilginin kendisidir. Bu durumda acı, yani eksiklik ve günah diye bir şey kalmaz" (Sastri, 1983: 396).

Kurtuluş hakkında şimdiye kadar söylenenler doğrultusunda, nihai kurtuluşun bedenin ölmesinden sonra değil, beden içerisindeyken de mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Hinduizm'de *Cīvanmukti* (hayatta iken kurtulma) kavramıyla ifade edilir. *Cīvanmukti* durumunda insanlar halen beden sahibi olsalar bile, ruhları bütün bağlardan kurtulmuştur ve artık hiçbir eylemle yükümlü değildir.

Birey açısından içerisinde yaşanılan dünyadaki en önemli sorun cehalettir (*avidyā*). O kendisinin aslında Şiva ile özdeş olduğunu bilmemekte ve *Māyā*nın etkisiyle kendisini ve çevresini yanlış tanımaktadır. Bu durum Koṭirudra Saṃhitā'da şu şekilde betimlenir: "Bireysel ruh, özünde Şiva'nın bir parçası olmasına rağmen, cehaleti yüzünden bu durumdan habersizdir. Kendisini Şiva'dan farklı sanır. Oysa cehaletten kurtulduğunda, onun kendisinin de Şiva olduğunu anlar. Şiva her şeydir ve ondan başka hiçbir şey yoktur. Ancak bizim yanılsamamız nedeniyle, Şiva bize pek çok biçimde görünür. Nasıl ki balçıktan ya da altından farklı şekiller elde edilirse, Şiva da farklı biçimler alır" (Koṭirudra Saṃhitā, 43.10-16).

Burada belirtilmesi gereken husus, bireyin temel hakikati (kendisinin Şiva'yla özdeş olduğunu) bilmemesi nedeniyle oluşturduğu yanılgı içindeki egonun (*ahaṃkāra*), kişiyi esarete sürükleyen *karma* ve *samsāra* döngüsüne hapsettiğidir. Dolayısıyla,

kurtuluşa erişmenin yolu, bireyin kendi ruhunu, yanılgıyla oluşturduğu egodan arındırmasıdır.

Görüldüğü üzere, *Şiva Purāṇa* kurtuluşa ulaşmanın (*moksha*) iki temel yolunu sunar: "Vedānta'ya uygun olarak bilgelik yoluyla (*cñāna mārga*) Şiva'nın özünü gerçekleştirmek ve *Bhakti* (adanma, ibadet) yoluyla Şiva'ya adanarak onun özüne ulaşmak" (Koṭirudra Saṃhitā, 43.12-14).

Yukarıdaki alıntıya göre, bireyi kurtuluşa götüren ilk yol, bireysel çabayla öz-bilincin arındırılmasını öncelerken, ikinci yol ilahi Tanrı'ya adanmayı ve onun kayrasını merkeze alır. Bu iki kurtuluş yolu yüzeysel anlamda birbirleriyle çelişiyor gibi görünse de *Purāṇik* Hinduizm'in hem öz-bilince dayalı metafiziksel gelenekleri hem de halka yönelik teist öğretileri birleştiren melez bir yapıya sahip olmasından dolayı, bir arada sunulmuştur. *Şiva Purāṇa*'da bilgelik ve adanma yollarının özünde birbirine zıt değil, birbirini tamamlayan yollar olduğu belirtilir (Koṭirudra Saṃhitā, 41.19-21). Bununla birlikte, Şiva'ya adanma "mükemmel bilginin annesi" olarak nitelendirilir ve bu yolun hem dünyevî mutluluğa hem de kurtuluşa eriştirdiği ifade edilir (Koṭirudra Saṃhitā, 41.19-21). Böylece, daha kolay erişilebilir olan *bhakti* yolu tavsiye edilir. Bu vurgu, *Purāṇalar*ın halk inanışları üzerindeki popüler etkisini de yansıtmaktadır.

Şivaizm'de Şiva'nın en yüksek görevi lütfetme, kutsama ya da nimet dağıtmadır (*anugraha*). Birey her ne kadar özü itibariyle Şiva ile özdeş olsa bile, cehalet (*avidyā*) onun bu yönünü örter. Şiva'nın rolü, bu örtüyü kaldırarak bireyin gerçek özünü fark etmesini sağlamaktır. Bu bağlamda guru, yani yeterli niteliklere sahip bir ruhani öğretmen, Şiva'nın rolünü yerine getirecek dünyevî bir temsilci olarak görülür. Bu bağlamda, kurtuluşa ulaşmanın bir yolu da guruyu Şiva olarak görerek, ona saygı ve hürmet gösterip onun yol göstericiliği vasıtasıyla bilgi sahibi olarak cehaleti ortadan kaldırmaktır (Koṭirudra Saṃhitā, 43.26-30).

Bu yaklaşım bilgelik yoluna ait bir kurtuluş yöntemi olarak değerlendirilebilir. Buna ilave olarak, *Şiva Purāṇa*'da yoga ile bütünleşmiş bir *bhakti* yolu da sunulur. Bu yolun aşamalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Yoga ile elde edilen disiplin aracılığıyla evrensel ilkeler kavranır.
2. Ardından bedenin geçiciliği fark edilir ve ondan özgürleşme arzusu doğar.
3. Bu arzu, Şiva'ya adanma ve O'nu duyulan sevgiye dönüşür.
4. Sevgi, Şiva hakkında daha fazla bilgi sahibi olma isteğine yol açar.
5. Bu istek, bireyi bir guruya yönlendirir.
6. Guru sayesinde bilgelik elde edilir ve kurtuluş gerçekleşir.

(Koṭirudra Saṃhitā, 43.32-35)

Bu öğreti, karma yoga, *bhakti*, *cñāna* ve *moksha* şeklinde ilerleyen holistik bir psişik dönüşüm modelini yansıtır. *Şiva Purāṇa*'da aynı zamanda bilgelik zincirinin geleneksel bir silsile (*guru-paraṁparā*) yoluyla Şiva'dan Vishṇu'ya, ondan Brahmā'ya ve büyük bilgelere, en sonunda da söz konusu *Purāṇa*'yı düzenleyen bilge Sūta'ya ulaştığı belirtilir (Koṭirudra Saṃhitā, 42.39-40).

Şiva Purāṇa'nın Vidyeşvara Saṃhitā başlıklı kitabında ise daha önce bahsettiğimiz dört temel *moksha* türüne nasıl ulaşılabileceği konusunda daha somut bilgiler verilir. Buna göre, öncelikle Şiva'nın lütfu sayesinde karmaya ve doğaya (*Prakṛti*) bağlılık zamanla kontrol altına alınır. Bu kontrol sayesinde birey kurtuluşa (*moksha*) erişir. Beden kontrol altına alındığında, birey *Şivaloka*ya yükselir (Bu, *Sālokya* kurtuluş türüdür). İnce unsurlar kontrol altına alındığında, birey Şiva'ya yaklaşır (*Sānnidhya* kurtuluş türü). Kozmik zekâ (*buddhi*) kontrol altına alındığında, birey Şiva'yla eşit düzeye ulaşır (Bu, *Sārūpya* kurtuluş türüdür). Son olarak Şiva'nın daha büyük bir lütfu sayesinde Prakṛti'nin kontrol edilmesi, bireyin Şiva ile tam bir özdeşlik kazanmasına neden olur (*Sāyucya* kurtuluş türü). Bu aşamada birey, Şiva'nın zihinsel gücüne, her şeyi bilme yetisi ve mutlaklık gibi niteliklerine sahip olur (Vidyeşvara

Saṃhitā, 18.17-25). Yani, son aşama tam bir birleşme ve sonsuzluk halini ifade eder. Hal böyle olunca, bireyin kurtuluşa ermek için Şiva'ya bağlılık göstermesi gerekir. O ölüm anına kadar Şiva hakkında düşünmeye, bilgi edinmeye ve meditasyona devam etmelidir (Vidyeşvara Saṃhitā, 18.24-25).

2.6.3. *Şiva Purāṇa*'da Bahsedilen Ritüeller

*Purāṇalar*ın ele aldığı önemli konulardan birisi dini inançları somutlaştıran ritüellerdir. *Purāṇalar*ın derlendiği Epik dönemde en büyük değişimlerin yaşandığı husus ritüeller olmuştur. Bu dönemde, Brahmānizm'e özgü karmaşık ritüeller sadeleştirilmiş, böylece halkın genel kesimi ve alt sosyal sınıflar da bu ritüelleri kolayca yerine getirebilir hale gelmiştir. Öte yandan, çeşitli inançların bütünleşmesi süreci sayesinde oldukça karmaşık bir ritüel sistemi oluşturulmuştur. Başka bir deyişle, Brahmānizm'in temel ritüelleri (*Yacña* [kurban törenleri], *Saṃskāra* [yaşam boyu uygulanan ayinler], yoga pratikleri vb.) ile Buddhizm ve Cainizm'in ritüelleri (manastır ve tapınak sistemi, dini bağışlar, oruç, hac, hayırseverlik vb.) ve en önemlisi de yerel halk gelenekleri (*Tīrtha* [kutsal mekân] ziyaretleri, tanrılara ibadetin yaygın türü olan *Pūcā*, arınma banyosu, festivaller, kutsal metinleri okuma, dinleme, vb.) çok katmanlı bir şekilde bütünleştirilmiştir.

*Purāṇalar*daki ritüel sistemini iki kategoriye ayırmak mümkündür: İlki, Brahmānizm'deki uygulama (*sadhana*) geleneği ile Buddhizm ve Cainizm'in uygulama geleneklerinden kaynaklanan yoga ve meditasyon gibi bireysel öz-disiplin ritüelleri; ikincisi ise yerel halk inançlarının güçlü etkisini taşıyan, tanrı figürleri ya da sembolleri yoluyla gerçekleştirilen tapınma ritüelleri.

Şiva Purāṇa'da ritüellerin ele alındığı kısımlar, Vidyeşvara Saṃhitā'nın 13-21. bölümleri, Kailāsa Saṃhitā'nın bazı bölümleri ve Vāyavīya Saṃhitā'nın 2. kitabının 21-39. bölümleridir. Bu bölümlerde genelde yukarıda bahsedilen iki ritüel türünden birisine

ağırlık verilse de Vāyavīya Saṃhitā'nın bazı bölümlerinde her iki ritüel türü birlikte ele alınmaktadır.

Hinduların ritüeller yoluyla ulaşmaya çalıştıkları nihai hedef reenkarnasyondan kurtulup *Moksha*ya (kurtuluşa) erişmektir. Ancak çoğu Hindu'nun daha gerçekçi bir şekilde, bu yaşamda mutlu bir hayat sürüp bir sonraki yaşamında daha iyi bir varlık olarak doğmayı arzuladığı görülür. *Moksha*nın bu uzun döngüsel yaşamlar (*Saṃsāra*) sonucunda elde edileceği umut edilir. Bu dini hedeflere ulaşmak için uygulanan dini pratikler, kişisel öz-disiplin açısından meditasyon ve yoga, tanrılara bir simge yoluyla tapınma ritüeli olan *Pūcā* ile somutlaşır. Yoga, geniş anlamda, *Moksha*ya ulaşmak için uygulanan bütün disiplin yöntemlerini kapsar. *Pūcā* ise gündelik olarak ya da özel gün ve bayramlarda gerçekleştirilen, çiçek, dua metinleri, kandil, tütsü, yiyecek ve su gibi sunaklarla tanrı heykeli önünde yapılan ibadet biçimidir (Sullivan, 2007: 168-169).

Hindu ritüellerinin nihai hedefi her ne kadar dünyevi bağlardan kurtulmak anlamına gelen *moksha* olsa bile halkın büyük çoğunluğu bu ritüelleri dünyevi yaşamın gereksinim duyduğu çeşitli kutsal dileklerin gerçekleşmesi amacıyla da uygular. *Şiva Purāṇa*'da ritüellerin hem dünyevi hem de manevi hedeflere ulaşmada nasıl etkili oldukları şu şekilde ifade edilir: "*Liṅga*ya tapınma, dünyadaki bütün arzuların gerçekleşmesine yardımcı olur" (Vidyeşvara Saṃhitā, 16.3-4). Bu nedenle, dünyevi hazları ve aynı zamanda kurtuluşu elde etmek isteyen kişi, ibadetin sonunda Tanrı'ya saygı göstermeli ve *mantra*yı tekrarlayarak okumalıdır (Vidyeşvara Saṃhitā, 16). Ayrıca, "Şiva'ya bağlılık gösteren, zihnini ona yönelten ve onu anmaya çalışan biri asla ıstırap içinde kalmaz; bolca zenginlik, güzel ev ve eş, talih, etkileyici entelektüel nitelikler, dünyevi şöhret gibi nimetlere erişir" (Vāyavīya Saṃhitā, I.26.16–19) denir.

Şivaist geleneğe ait ritüeller, Şiva ile onun ailesine mensup kutsal varlıklara yönelik olarak gerçekleştirilen çeşitli ibadet ve ayinden oluşur. Bu ritüeller arasında en yaygın olanı biraz önce zikrettiğimiz *Pūcā*dır. *Pūcā*, Tanrı'yla karşılaşmak ya da onunla

iletişim kurmak için kutsal bir heykel (*mūrti*) ya da sembol karşısında adanmış bir kalple gerçekleştirilen ibadet ritüelidir (Sullivan, 2007: 168-169).

Şiva Purāṇa'da *Pūcā* terimi yalnızca maddi sunaklarla sınırlı olmayacak şekilde açıklanır. Bu sözcüğün, 'mutlu ve hayırlı sonuçlara ulaşmak' anlamına gelen *pūḥ* ve 'doğar' anlamındaki *cāyate* fiillerinin bileşiminden türediği ifade edilir (Vidyeşvara Saṃhitā, 16.29-30). Buna göre, *Pūcā* yalnızca somut sunaklar değil, iyi düşünceler ve bilgi de dahil olmak üzere her türlü olumlu eylem aracılığıyla iyi bir sonucun ortaya çıkmasını sağlayan dini bir pratik olarak da görülür.

Hindu toplumun pratik dini yaşamında *Pūcā* hem evlerin bir köşesindeki tapınaklarda hem de mabetlerde icra edilir. Genellikle Hindu tapınaklarında, günün üç vaktinde -sabah, öğle ve akşam- Brahmānlar, mabette bulunan Tanrı heykeli önünde ibadeti gerçekleştirirler. Bu sırada inananlar, Brahmān aracılığıyla adaklarını sunarlar, Tanrı'yı doğrudan görme fırsatı elde ederler ve ibadetin sonunda Brahmān'dan Tanrı'nın kutsaması anlamına gelen *prasāda* alırlar. Bu bağlamda *darşan* (Tanrı ile göz teması kurma) ve *prasāda*, *Pūcā* ritüelinin en önemli unsurlarıdır. Ancak tapınağa gitmek zorunlu değildir; zira ev, Hinduların dini hayatlarının merkezi mekanıdır. Bu nedenle pek çok Hindu ailesinin evinde, çeşitli tanrı heykellerinin yer aldığı özel ev tapınakları bulunur (Sullivan, 2007: 168-169).

Şiva Purāṇa ritüellere ilişkin oldukça zengin bilgiler içerir. *Şiva Purāṇa*'da en kapsamlı açıklamaları içeren kitap Vāyavīya Saṃhitā'dır. Bu kitapta, ibadet türleri, uygulama yöntemleri, ritüel hareketleri, gerekli araç-gereçler, Tanrı imgelerinin biçimleri gibi konular detaylı bir şekilde ele alınır. Ayrıca bireyin yaşam evreleri (*āşrama*) ve kast yapısına göre farklılaştırılmış ritüel yükümlülüklerini açıklar.

Hindu dini metinlerde öngörülen ritüel düzenlemeleriyle ilgili dikkat çeken husus, bu düzenlemelerin oldukça ayrıntılı ve karmaşık görünmesine rağmen, aynı zamanda

zorlayıcı koşullarda basitleştirme imkanını da sıklıkla sunduğudur. Örneğin, Vāyavīya Saṃhitā'da, eğer yıkanma imkânı yoksa, bu durumda yalnızca Şiva'nın adının defalarca zikredilmesinin yeterli olduğu belirtilir (Vāyavīya Saṃhitā, II.21.14). Yine ritüel için gerekli araç-gereçlerin olmaması durumunda, elde mevcut olan herhangi bir nesneyle de ibadetin gerçekleştirilebileceği, hatta *mantra* eşliğinde yalnızca su kullanımının bile yeterli olduğu bildirilir (Vāyavīya Saṃhitā, II.24.45). Aynı şekilde, ritüel sıralaması da zorunlu değildir, gerekirse atlanabilir (Vāyavīya Saṃhitā, II.24.51). Hatta adak olarak bir çiçek sunmak bile yeterli görülür. Ancak her durumda samimi bir kalbin gerekliliği ve içtenlik özellikle vurgulanır (Vāyavīya Saṃhitā, II.24.68).

Chaturvedi, bu tür ritüellerin özünü bir ahlaki öğretiye dayalı vaaz olarak değil, Tanrı ile doğrudan ve duygusal bir iletişim kurma olarak anlamak gerektiğini belirtir. Ona göre, Şivaist ritüellerin ayırt edici özelliği, Tanrı'ya yaklaşmayı kolaylaştıran sadeliği ve ibadetin amacını Tanrı ile ruhsal bir bağ kurma olarak tanımlamasıdır. Şiva kolayca hoşnut edilebilecek bir Tanrı olarak nitelendirilir; dolayısıyla ayrıntılı hazırlıklar ya da pahalı sunaklar zorunlu değildir. Doğada kolayca bulunan bilva ağacı (bael) yaprakları, çiçekler, meyveler gibi basit nesneler ya da *liṅga* üzerine su ya da süt dökülmesi gibi sade eylemler yeterli görülür (Chaturvedi, 1996: 51-53).

Ritüellerdeki bu tür esneklik ya da hoşgörü, belirli kurallara katı bir şekilde bağlı kalmaktan ziyade, hangi durumda olursa olsun ritüelin uygulanmasını teşvik eden bir anlayışı yansıtır. Chakravarti, Şiva inancının yayılmasını sağlayan en önemli etmenin bu hoşgörü ruhu olduğunu ileri sürer (Chakravarti, 2002: 66). Bununla birlikte, daha temel düzeyde bu yaklaşımın, geniş halk kitlelerini Hindu ibadetine dahil etme stratejisinin bir parçası olduğu da söylenebilir.

Ritüellerin biçimi nasıl olursa olsun, onların nihai amacı, bireyin Tanrı ile iletişim kurması yoluyla bedensel ve zihinsel arınmayı sağlamasıdır. Nihayetinde bu arınmanın kişiyi *moksha*ya yani kurtuluşa ulaştırması gerekir. Bu nedenle, Hindular için asıl önemli

olan, dini hedefe ulaşmaktır; ona varmak için seçilen yolun biçimsel ayrıntıları ise ikincil önemdedir. Farklı dini inanç ve uygulamaların, Hinduizm çatısı altında hoşgörüyle kabul edilmesi, büyük ölçüde bu işlevsel ve nihai amaç odaklı bilinç yapısına dayanır.

Ritüellerle birlikte bu pratiklerin bağlılıkla ya da adanmışlıkla (*Bhakti*) gerçekleştirilmesi de temel bir ilkedir. Şiva ibadetinde *Bhakti*, yani içtenlikle yapılan adanış son derece önemlidir. Vāyavīya Saṃhitā'da *Bhakti* ile yapılan ibadetin kurtuluşa eriştireceğinden bahsedilir: "*Bhakti* yegâne ölçüttür. Tüm ritüel biçimleri sadakatin gelişimine katkı sunar; ancak adanmışlıktan yoksun bir kimse, ne yaparsa yapsın özgürlüğe ulaşamaz; buna karşın, içtenlikle adanmış bir kimse, hiçbir ritüel gerçekleştirmese bile *moksha*ya ulaşır" (Vāyavīya Saṃhitā, II.25.50-56). Yine başka bir yerde ise şunlar dile getirilir: "Bir Brahmāṇ katili, ebeveynini öldüren, hırsız ya da alkolik gibi günahkârlar bile, eğer 12 yıl boyunca Şiva'ya ibadet ederlerse; bu günahlarından arınabilirler" (Vāyavīya Saṃhitā, II.26-1-2).

Bu alıntı, Hindu ritüel anlayışında ahlaki arınma ve kurtuluş için biçimsel uygulamaların değil, duygusal bütünlük ve adanmışlığın belirleyici olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada *Bhakti*nin etik normların ötesinde bir değere sahip olduğu vurgulanmaktadır.

Ayrıca, Hindu ritüelleriyle ilgili olarak belirtilmesi gereken konulardan birisi de kimi zaman yalnızca *mantra* tekrarları gibi basit ritüel uygulamalarının, zorlu uygulamalar, çileci yaşam tarzları ya da karmaşık kurban ritüellerinden daha etkili ve sonuç alıcı kabul edilmesidir. Bu durumu açıkça ortaya koyan alıntılardan birisini şöyle ifade edelim: "Yalnızca suyla ya da havayla beslenerek kutsal ritüellerle bedenini yıpratan kişi, bu ritüelleri aracılığıyla *Şivaloka*'ya ulaşamaz. Buna karşın, beş heceli mantra (*Oṃ Namaḥ Şivāya*) ile yalnızca bir kez, ama adanmışlıkla Şiva'ya ibadet eden kişi doğrudan *Şivaloka*'ya gider. *Tapasyā* ya da kurban ayinleri Şiva'ya ibadetin en küçük parçası kadar bile olamaz. Kişi eğer sadece beş heceli mantrayla ibadet ederse, kurtuluşa erişir. Eğer

bir kimse -sapkın olsun ya da olmasın- Rudra Sūkta ile ibadet ederse, o kişi de kurtuluşa erişir. Bu nedenle, *mantra* tekrarları eşliğinde, bağlılıkla Şiva'ya tapınmak gerekir" (Vāyavīya Saṃhitā, II.26.6-12).

Bu pasaj, Şivaist geleneğin özellikle karmaşık etik kategorilerle tanımlanamayan bir yapısının olduğunu gösterir. Zira Şivaist dini pratiğinde esas belirleyici unsur, iyi-kötü gibi ikili ahlaki değer sınıflandırması değil, zihnin ve kalbin arınmasıdır. Bu bağlamda, Şivaizm'i ahlaki ikilemler (iyi/kötü, haklı/haksız) gibi katı ikili karşıtlıklar üzerinden anlamaya çalışmak, onun öz yapısını kavramakta yetersiz kalır. Zira bu gelenek, etik davranıştan ziyade, niyetin saflığına, beden ve zihnin arınmışlığına önem verir.

*Pūcā*nın (ritüel tapınmanın) nihai amacı da bu bakımdan, yoga gibi daha disiplinli ve içe dönük dini pratiklerle ortak bir hedefe sahiptir: Zihinsel arınma yoluyla benliğin (*ahaṃkāra*) aşılması, yani bireysel benliğin ötesine geçerek mutlak hakikatle birleşmek (*Moksha*). Dolayısıyla, ister karmaşık kurban ritüelleri isterse de sadece mantra tekrarları aracılığıyla olsun, ibadetin esas gayesi Tanrı ile samimi, arı bir ilişki kurmak ve bu ilişki üzerinde varoluşsal kurtuluşa ulaşmaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. *ŞİVA PURĀṆA*'DAKİ MİT VE EFSANELERİN İNCELENMESİ

3.1. *Şiva Purāṇa*'da Ele Alınan Mitler ve Anlatılar

Bu bölümde *Şiva Purāṇa*'da yer alan önemli bazı mit ve anlatılara, ayrıca onların felsefi olarak analizlerine ya da değerlendirmelerine yer verilecektir. Bu mit ya da anlatılar *Şiva Purāṇa*'dan özet halinde aktarılacak ve ardından da bu mit ve anlatılar felsefi açıdan değerlendirilecektir.

3.2. Bilgelerin Şüphelerine İlişkin Efsane ve Felsefi Analizi

Şiva Purāṇa'nın ilk kitabı olan Vidyeşvara Saṃhitā'nın ilk iki bölümünde, Hint mitolojisi ve edebiyatına ait neredeyse bütün klasik metinlerin yazarı ya da anlatıcısı olarak kabul edilen Vyāsa ya da öğrencisi Sūta [Romaharshaṇa] gibi dönemin seçkin bilge topluluğunun zihinlerindeki şüpheleri gidermeleri ile ilgili efsane (özetle) şu şekilde aktarılmıştır:

Bir gün Vedik geleneklerin hakikatini bilen, ruhsal anlamda yetkin yetilere sahip seçkin bilgeler Brahmaloka'ya (Brahmā'nın yüksek ontolojik diyarı) ulaşımın dünyevî bir imgesi olan kutsal Prayāga (Gaṅgā ve Yamunā nehirlerinin kesiştiği yer) kentinde bir araya gelirler. Orada, büyük bir yacña (kurban töreni) icra edilmekteydi. Purāṇalar üzerinde derin bilgiye sahip olan, Vyāsa'nın öğrencisi büyük bilge Sūta, bu kutsal ritüelin icrasını duyunca oraya gelir ve bilgeler, onun gelişinden sevinç duyarak misafirperver bir biçimde onu saygıyla karşılarlar. Bilgeler yacña için gerekli ritüelleri ifa ettikten sonra, onu övücü sözlerle onore ederler ve derin görüş sahibi Sūta Romaharshaṇa'ya uzunca bir açıklamanın ardından bir soru yöneltirler. Bilgelerin yaptığı açıklama şu şekildedir: "Kali Çağı'nın (Kaliyuga) gelişiyle birlikte, dharma (kozmik düzen) büyük ölçüde çöktü. İnsanlar doğru yoldan yüz çevirdi. Karalama, kıskançlık, şehvet ve zarar verme arzusu, onların başlıca uğraşı hâline geldi. Bedenin kendisini Ātman sanan,

yalnızca duyusal zevklere yönelmiş, nihilist düşünceler taşıyan, ana-babasından nefret eden, eşini tanrılaştıran, arzularının kölesi olmuş bu insanlar, yolunu kaybetmiş kimselerdir. Brāhmanlar, açgözlülüğe kapılarak Vedik bilgiyi meta hâline getirdiler. Öğrenmeyi bir kazanç aracı olarak kullanıyorlar; ayinlerin özünü unuttular, günde üç kez gerçekleştirilen sandhyā ibadetini terk ettiler; tarımı meslek edindiler ve merhametsizlikleri ikinci doğaları oldu. Kshatriyalar erdemli savaş sanatlarını bıraktılar. Toplumun güvenliğini sağlama görevlerini unuttular. Suçlularla iş birliği yaparak günaha batmış bir yaşam sürmektedirler. Kutsal varlıkları ve sığınmacı halklarını korumuyorlar; kız çocuklarını bile şehvetle istismar ediyorlar. Vaişyalar geleneksel erdemlerini bırakarak yükümlülüklerinden uzaklaştılar. Kazanç hırsıyla etik dışı yolları benimsediler. Cimrileştiler, Brāhmanları beslemiyorlar, bağışta bulunma eylemlerini terk ettiler. Şūdralar da geleneksel çizgilerini terk ettiler. Bazıları, Brāhmanların yaşamını taklit etmeye çalışıyor. Mantraları uygunsuz şekilde kullanarak uğursuz sonuçlara sebep oluyorlar ve Brāhmanlara iftira atıyorlar. Ayinleri bir gösteriye dönüştürdüler. Zenginler kötülükte yarışıyorlar, bilgeler tartışma bağımlısı oldular. Dinî anlatıları yorumlayanlar, söylediklerini yaşamayan kimselere dönüştüler. Kast sistemi karmakarışık hâle geldi. Aldanmış halk, birtakım görkemli törenleri icra ederek kendilerini soylu sayıyorlar. Kadınlar kocalarını küçümsüyor, arzularına kapılıyor, zina peşinde koşuyor. Oğullar ise cahillik içinde büyüyor, fiziksel ve zihinsel dertlere mahkûm hâle geliyorlar."

Bilgeler şunu sorarak devam ettiler: "Ey Sūta, artık erdem yolundan sapmış bu varlıklar hem bu dünyada hem öte dünyada nasıl kurtuluşa erecekler?" Bilgelerin bu açıklamalarını ve sorusunu dikkatle dinleyen Sūta, öncelikle zihninde Şiva'yı anar ve onlara cevap vermek üzere konuşmaya başlar.

Sūta, Şiva Purāṇa'nın Vedānta'nın tüm özünü barındırdığını, bütün günahları ortadan kaldırıp gelecekte en yüce hakikate (Brahma'ya) erişilmesini sağlayacağını

söyler. Ona göre, Kali Çağı'nın bütün günahlarını ortadan kaldıracak olan Şiva'nın yüceliği Şiva Purāṇa'da açıklanır. Bu metin, insanı dharma (erdem), artha (zenginlik), kāma (arzu) ve moksha (kurtuluş) olmak üzere dört amaca birden ulaştırır. Kim bu en yüce Şiva Purāṇa'yı gönülden bir şekilde incelerse, kesinlikle kurtuluşa erişir.

Sūta'nın beyanına göre, Şiva Purāṇa'nın yayılıp şanının bilinmediği dönemlerde, Brāhman cinayetleri (brahmahatyā) ve diğer ağır suçlar korkusuzca işlenirdi. Kali'nin uğursuz sembolleri korkusuzca ortalıkta dolaşırdı. Diğer kutsal metinler birbirleriyle çelişkili ifadeler barındırırdı. Bilgeler bile Şiva'nın doğasını idrak etmekte zorlanırdı. Kutsal mekanlar ve hac merkezleri birbirleriyle rekabet halindeydi. Mantralar birbirleriyle çelişirdi. Şiva ve diğer Devalara neyin kurban olarak sunulacağı konusunda tartışmalar yaşanırdı. Devalar bile birbirleriyle mücadele ederdi. Felsefi öğretiler birbiriyle rekabet halindeydi.

Sūta daha sonra Şiva Purāṇa'nın okunması ve dinlenmesiyle elde edilecek nimetleri tam anlamıyla tarif edemeyeceğini, ancak üstadı Vyāsa'dan duyduklarını kısaca anlatabileceğini ifade eder. Buna göre, bir kimse Şiva Purāṇa'dan bir şlokayı veya onun yarısını bile gönülden okursa, anında tüm günahlarından arınır. Şiva Purāṇa'dan her gün elinden geldiğince dikkatle ve bağlılıkla bir şeyler okuyan kimseye cīvanmukta[6] *denir. Her gün Şiva Purāṇa'daki öğretilere göre ibadet eden kimse, şüphesiz aşvamedha ayininin (at kurban töreni) sevabını kazanır. Dünyevi bir arzu için bile Şiva Purāṇa'yı bir başkasından dinleyen kimse bile günahlarından kesinlikle kurtulur. Şiva Purāṇa'yı çoğaltıp Şivaistlerin istifadesine sunan bir kişi çok büyük sevap kazanır. Böyle bir kimse, Şāstraları incelemekten veya Vedalar üzerine şerhler yazmaktan bile daha fazla sevap elde eder.*

[6] Yaşarken kurtuluşa erişmiş insanlar için kullanılan Sanskrit terim.

Çaturdaşī (ay takviminin 14. günü) orucunu tutup Şiva Purāṇa üzerine konuşmalar yapan kimse, Şivaistlerin meclisinde en yüce kimse kabul edilir. İndra ve diğer Devalar, Şiva Purāṇa'nın beyitlerini gece gündüz okuyacak kimselerin yardımlarına koşmak için can atarlar. Şiva Purāṇa'nın Rudra Saṃhitā bölümünü saf ve dikkatli bir şekilde okuyan kimse, bir Brāhmanı öldürmüş olsa bile, üç gün içinde arınır. Brāhman katili bile, Vaṭa ve Bilva ağaçlarının çevresinde dönerek Rudra Saṃhitā'dan ilahiler okursa, günahından arınır.

Kailāsa Saṃhitā ise daha da önemlidir. O, Vedalara denk bir statüye sahiptir ve Prāṇava'nın (kutsal Oṁ) anlamını derinlemesine açıklar. Ey Brāhmanlar, Kailāsa Saṃhitā'nın yüceliğini bütünüyle yalnızca Şiva bilir. Vyāsa ise ancak yarısını, bense çok az bir kısmını bilirim. Bunun bir kısmını sizlere anlatacağım, zira tümünü anlatmak imkânsızdır. Anlayan kimse anında kalben arınır. Tek bir kez bile Kailāsa Saṃhitā'yı okumak, kötü bir kişiden para kabul etmek, kötü bir yemekten veya aşağılık sözlerden doğan tüm günahları ortadan kaldırır. Eğer bir kimse, Şrāddha töreninde Brāhmanları beslerken bu Saṃhitā'yı gönülden okursa, bütün ataları Şiva'nın yüce makamını kazanır. İşte Şiva Purāṇa budur: Vedalar ile denk, ilk kez bizzat Şiva tarafından açıklanmış, Nihai Brahma'ya denk bir kitaptır. Aslında bir milyar mısradan oluşacak şekilde Şiva tarafından tasavvur edilmiş Şiva Purāṇa yedi Saṃhitā halinde, Vedalara denk bir metin olarak kurtuluşu kesin şekilde sunar. Şiva Purāṇa'nın yedi Saṃhitā'sını eksiksiz şekilde gönülden okuyup inceleyen kimse, cīvanmukta olur. Yüzlerce kutsal metin -Vedalar, Smṛtiler, Purāṇalar, İtihāsalar, Āgamalar- Şiva Purāṇa'nın on altıda birinin değerine bile ulaşamaz. Şiva Purāṇa önce Şiva tarafından açıklanmış, sonra Vyāsa tarafından kısaltılarak hazırlanmıştır. Üç türlü ıstırabı (fiziksel, zihinsel ve Tanrısal) ortadan kaldırma konusunda eşsizdir, iyi kimselere refah ve esenlik kazandırır. Onda aldatıcı olmayan bir erdem yüceltilir. O, Vedānta bilgeliği üzerine kuruludur. Onun mantraları, yaşamın üç amacını ve bilge kimseler tarafından bilinecek nihai gerçeği içerir. Ona

gönülden yönelen kimse, Şiva tarafından tercih edilir hem bu hayatta hem de gelecekte en yüce makama erişir.

Şiva Purāṇa'nın Vidyeşvara Saṃhitā'sının 1. ve 2. bölümlerinde yer alan bu anlatı, epistemolojik, ontolojik ve etik yönlere sahiptir. Bilgeler, kutsal metinlerde ya da ritüellerde dahi cevabını bulamadıkları nihai hakikatin peşindedirler ve bunun ne olduğunu öğrenmek için, bütün *Vedalar*ın ya da *Purāṇalar*ın yazarı olarak düşünülen Vyāsa'nın öğrencisi olan Romaharshaṇa'ya danışırlar. Nihai gerçeklik arayışı ve bu konuda sahip olunan kuşkular aslında bilgeleri Brahma üzerine derin bir sorgulamaya yöneltmiştir. Yani, nihai gerçeklik arayışı *Upanishadlar*daki "Brahma nedir?" sorusuyla benzerlik gösterir. İnsanın nihai gerçeklik arayışı kökleri antikiteye dayanan oldukça önemli arayışlardan birisidir. Bu arayışın neticesinde insani etkinliklerden birisi olan felsefe ya da hikmet ortaya çıkmıştır. Bugün bile insanların nihai hakikat serüveni ve kesin bilgiye ulaşma arzusu körüklenerek devam etmektedir.

Bilgeler nihai hakikati sorgulayarak aslında varoluşun kaynağını, evrenin oluşum sürecini, *Devalar*la insanlar arasındaki ilişkiyi, kurban törenlerini, dini sembolleri ve benzerinin ne olduğunu anlamaya çalışırlar. Onlar görünen fenomenler çeşitliliğinin ardındaki nihai birliğin yani Brahma'nın peşindedirler. Yine onların dünyevi bilginin ve ibadetlerin yüzeysel anlamlarından (*Apara Vidyā*) kurtularak, kalıcı ve nihai bilginin, yani Brahma'yı bilmenin (*Parā Vidyā*) peşine düştükleri söylenebilir. Diğer taraftan, bilgelerin kuşkuları, Brahma'nı bulma çabasıyla *Ātman*a yönelik farkındalık sürecinin ilk adımı olarak da görülebilir.

Nihai hakikat arayışı metafizik ya da ontolojik nitelikte de bir arayıştır. Bu arayış, *Advaita* Vedānta'daki *Māyā* ve ardındaki gerçeklik arayışı ya da Antik Yunan Felsefesi'ndeki *arkhe* arayışıyla aynıdır. "Tanrı kimdir, nasıl bilinir ve yaradılış nasıl başlamıştır?" gibi soruları yönelterek ontolojik şüphelerini dile getiren *Ṛishiler*in tavrı, Antik Yunan Felsefesi'nde Pre-Sokratikler olarak isimlendirilen doğa filozoflarının her

şeyin temelindeki ilkeyi ya da *arkhe*yi arayışlarına benzemektedir. İçinde yaşadığımız dünyada varlıklar çeşitlilik arz ediyor olsa da bu çeşitliliğin tek bir nedene dayanması gerektiği düşüncesi ya da görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım yapılması gerektiğine ilişkin düşünce hem Pre-Sokratik filozoflarda hem de *Ṛishiler*in ontolojik şüphelerinde oldukça önemli bir yere sahiptir. *Advaita* Vedānta'da *Māyā* ile evrensel gerçeklik Brahma arasındaki ayrım, Antik Yunan Felsefesi'ndeki görünüş-gerçeklik ayrımından farklı değildir.

Bilgelerin şüphelerini gidererek bozulmuş bir düzende bile insanların doğru yolu bulabileceklerine yönelik umutların yeşermesini sağlayan Romaharshaṇa, nihai kurtuluşa erişmenin yollarını da açıklar. Romaharshaṇa'ya göre, beş bin yıl önce başlayan ve günümüzde halen içerisinde bulunduğumuz çağ olan *Kaliyuga*daki yozlaşma ya da Nietzscheci anlamda *decadence*dan kurtulmanın yolu, görüldüğü üzere *Şiva Purāṇa*'nın çok iyi bir şekilde özümsenmesinden ya da onun rehber olarak edinilmesinden geçmektedir.

Sūta, *Ṛishiler*e, Şiva'nın yüce birliğini, yaradılıştan önceki saf bilinç halini anlatır. Bu saf bilinç halinin anlatımı, *Ṛishiler*in agnostik şüphelerinin tanrısal aydınlanma sayesinde hakikatin elde edilmesiyle sonuçlanır. Burada hakikatin akılla değil, tanrısal tecrübeyle (*anubhava*) elde edilmesi söz konusudur. *Ṛishiler*in şüpheleri insan aklının sınırlarına ve Şiva'nın Sūta tarafından aktarılan öğretisi ise mutlak bilincin kendi üzerine dönmesine işaret eder. Dolayısıyla bu efsane, bilginin kökenine ilişkin bir refleksiyondur – "Tanrı'yı anlamak, Tanrı'nın kendisini açıklamasıyla mümkündür."

Genel anlamda bakıldığında, Vidyeşvara Saṃhitā'nın ilk iki bölümü, Vedānta'da görülen temel yönelimlerin aynası işlevini görmektedir. Burada, nihai bilginin kaynağının sorgulandığını, *Apara Vidyā*'dan *Parā Vidyā*'ya doğru bir yönelişin olduğunu, Brahma-*Ātman* özdeşliği üzerine bina edilen bir varlık tasavvurunun ön plana çıktığını ve kozmik olayların *Māyā* (illüzyon) perdesiyle açıklandığını görüyoruz. Şiva'nın bu efsane

sayesinde aldığı Vidyeşvara, yani "Bilginin Tanrısı" unvanı, Şiva'nın yalnızca yaratıcı değil, aynı zamanda bilginin ilksel kaynağı olduğunu da sembolize eder.

3.3. Şiva'nın Fallik Sembolünün (*Liṅga*) Azameti Efsanesi ve Felsefi Analizi

Vidyeşvara Saṃhitā'nın 5. bölümünde yer alan Şiva'nın fallik sembolü olan *liṅga*nın azametine ilişkin efsanede, *liṅga*nın sıradan bir ritüel nesnesi olmadığı; aksine, yaradılışın ve varoluşun kaynağı, sonsuzluğun ve aşkınlığın görünür işareti olduğu vurgulanır. Bu efsane, yalnızca Şiva'nın kozmik yüceliğini değil, aynı zamanda Hindu inanışında *liṅga-pūcā*nın meşruiyetini ve teolojik temelini de ortaya koyar. Vidyeşvara Saṃhitā'nın 5. bölümünde Şiva'nın sonsuzluğunun somut göstergesi olan *liṅga*nın azametine ilişkin efsane şu şekilde aktarılmıştır:

Bir gün Sūta Şiva'nın sembolü liṅga hakkında şu açıklamayı yapar: Üç Şravaṇa ayinini yerine getirme kapasitesinden yoksun olan kişi bile, Tanrı Şiva'nın fallik amblemini (liṅga) ya da antropomorfik tasvirini sabitleyerek günlük tapınmalarını buna yöneltirse, varoluşun döngüsel okyanusunu aşabilir. İnançlı birey, dürüstlükten sapmadan ve gücü oranında servet bağışlamalı; bu serveti, Şiva'nın liṅga ya da simgesel görünümüne adamalı ve ibadetini devamlı gerçekleştirmelidir.

Tapınma ritüeli dikkat ve vakar içinde yerine getirilmelidir. Tapınma mekânları –platformlar, kutsal kapılar, āşramalar, mandirler ve tīrthalar– Vedik normlara uygun biçimde inşa edilmelidir. Bezemelerle süslenmiş bu mekânlara sunulacak çiçekler, kumaşlar, tütsüler, ışıklar, pirinç ve undan yapılmış tatlılar, şemsiyeler, yelpazeler ve ayin araçları, Tanrı Şiva'ya saygının göstergesidir. Ayrıca, tekrarlanan kutsal ses (capa), kutsal mekanların ya da nesnelerin etrafında dönüş (pradakshiṇā) ve secde (praṇāma) gibi ibadet biçimleri de içten bağlılıkla gerçekleştirilmelidir. Tüm bu unsurlar, bireyin Şiva'nın liṅga ya da onun suretine olan adanmışlığının tezahürüdür.

Bu açıklamaları duyan bilgeler, Sūta'ya şunu sorarlar: Diğer tanrılara yalnızca antropomorfik imgeleriyle ibadet edilirken, neden Tanrı Şiva'nın hem liṅgasına hem de kişileştirilmiş biçimine tapınılır?

Sūta ise şu şekilde yanıt verir: Ey bilge topluluğu, bu soru sıradan bir aklın ürünü değildir. Bizzat Mahādeva Şiva'nın derin bir öğretiyle yanıtladığı kadim bir sorudur. Şiva, Yüce Brahma ile özdeş olduğundan dolayı 'Nishkala' –yani isim ve biçimden münezzeh olan– biçimde yüceltilir. Aynı zamanda bedenlenmiş, 'Sakala' yönüyle de var olur. Dolayısıyla O hem Sakala hem de Nishkala'dır. Bu iki yönüyle Tanrı'ya tapınma, liṅga (formdan yoksun ilke) ve mūrti (bedenlenmiş şekil) aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu çift yönlü ibadet yalnızca Şiva için geçerlidir. Diğer tanrılar Brahma'yla özdeş olmadıklarından, onların yalnızca Sakala –bedenlenmiş, forma sahip– yönleri vardır. Dolayısıyla onlara yalnızca suretleriyle tapınılır. Diğer ilahî varlıklar, yalnızca bireysel ruha (cīva) ait halleriyle bedensel tezahürlere sahiptirler. Oysa Şiva hem Cīva hem Brahma boyutuna sahiptir. Bu özelliğiyle O'na liṅga ve mūrti biçiminde tapınmak mümkündür ve gereklidir.

Bu bilgi, bir zamanlar Mandara Dağı'nda Brahmā'nın oğlu Sanatkumāra'nın sorduğu bir soruya cevaben, Şiva'nın sadık yoldaşı Nandikeşvara tarafından açıklanmıştı.

Sanatkumāra sonrasında tekrardan şunu sorar: "Ey kutsanmış varlık, diğer tanrıların yalnızca imgelerine tapınıldığını, fakat Şiva'nın aynı zamanda liṅga biçimine de ibadet edildiğini belirttin. O halde liṅganın tezahürünün kaynağını anlat."

Nandikeşvara şunları söyledi: "Bu kadim bilgi, bana olan bağlılığın nedeniyle sana açıklanacaktır." Evrenin başlangıcındaki ilk yaratma döngüsünde (Kalpa), Brahmā ve Vishṇu üstünlük yarışına girip birbiriyle çatıştılar. Onların gururlarını bastırmak ve evreni kutsamak amacıyla, Tanrı Parameşvara (Şiva), biçimsizliği temsil eden Nishkala

formunu devasa bir ateş sütunu şeklinde tezahür ettirdi. Bu sütundan, liṅga –fallik sembol– ortaya çıktı ve böylece O ilk kez görünür oldu. O günden beri liṅga ve Şiva'nın antropomorfik biçimi, yalnızca O'na atfedilmiş olup, diğer tüm tanrılara yalnızca bedensel imgeleriyle tapınılır. Oysa Şiva'ya yönelik bu çift biçimli ibadet, insanlara dünyevi saadetin yanı sıra nihai özgürleşmeyi de (moksha) bahşeder.

Bu mit, Şiva'nın düalist (*dvaita*) karakterine vurgu yapar. Diğer tanrıların sahip olmadığı bu özellik, onun belki de Parameşvara (En Yüce Tanrı) olmasının sonucudur. Burada Şiva'nın fallik sembolü olan *liṅga*, görüldüğü üzere, onun biçimden yoksun, aşkın ve mutlak yönüne işaret eder. Bu da *liṅga* tapınımının Şiva'nın genital organına tapmadan ziyade, simgesel bir anlama sahip olduğunu gösterir.

Şimdi gerçekleştireceğimiz karşılaştırma bir anakronizm olmakla birlikte, Şiva'nın *liṅga* kültü ile Lacan'ın psikanalizindeki fallus nosyonunu karşılaştırmak oldukça ilginç olacaktır. Lacan'ın psikanalizinde önemli bir yere sahip olan fallus, eril genital organı olarak değil de daha çok dilsel bir gösteren olarak ele alınır. Fallus, arzunun nihai göstereni ve eksikliğin simgesi olarak görülür. Bu nosyon, öznenin kendi arzusu ile Öteki'nin arzusu ile ilişkili temel bir simgedir. Bu nosyon her zaman erişilemez olanın ve eksikliğin göstereni olduğu için, özne açısından eksiksizliğin ve tamamlanmanın imkânsız ufkuna işaret eder.

Şiva'nın *liṅga*sı aslında evrenin ilk nedenine ya da her yerde bulunan ilkeye gönderimde bulunur. Lacancı fallus da öznenin arzular evreninin her zaman orada bulunan, ancak hiçbir zaman bütün olarak ele geçirilemeyen ilk ilkesi gibidir. Yine Şiva'nın *liṅga*sı ölçüsüzlüğe, biçimsizliğe ve sonsuzluğa işaret eden bir kavramdır. Lacancı fallus da maddi bir organ ya da nesne değil, hep bir eksikliğe, arzunun yöneldiği erişilmesi imkânsız nesneye (objet *petit a*) işaret eden soyut bir simgedir.

Şiva'nın *liṅga*sının "azameti", onun sınırsız, kadir-i mutlak kudretinin gösterenidir. Lacancı fallus nosyonu da öznenin asla elde edemeyeceği, bu nedenle arzusunun hiçbir zaman tatmin edilememesi garanti altına alan bir "bütünlük fantezisi"dir. Yine Şiva'nın *liṅga*sı yaratıcı ve yok edici enerjiyi simgeler. Lacan'ın fallus nosyonu ise dilsel karakterdeki simgesel düzenin merkezindeki iktidar ve arzu ekonomisini düzenler.

Netice itibariyle, Şiva'nın *liṅga*sı Hindu metafiziğin mutlak ilkesine işaret ederken, Lacancı fallus arzunun asla tam anlamıyla tatmin edilemeyeceğini anlatan, insan deneyimini biçimlendiren gizemli, kaygan, yakalanamaz bir gösterge ya da ilkedir.

3.4. Satī Efsanesi ve Felsefi Analizi

Hinduizm'de ön plana çıkan efsanelerden birisi de Satī'ye[7] ilişkin olandır. Pek çok Hint mitolojisi ve edebiyatı eserinde anlatım bulan Satī efsanesi, Şiva'nın karısı olan Tanrıça Satī'nin, babası ile Şiva arasındaki gerilimin arasında kalmasını, babası tarafından gücendirilmesini, sonrasında kendisini kurban ateşine atmasını ve daha sonra da Pārvatī olarak tekrardan diriltilmesini konu alır. Söz konusu efsane, Hindistan'da uzun yıllar uygulanan Satī uygulamasına da kaynaklık teşkil eder. Kocaları öldükten sonra dul kalan kadınların kendilerini kocalarının cenaze ateşine atarak yakmaları olarak bilinen Satī geleneği, yalnızca Hintlilere özgü bir adetmiş gibi görünse de aslında kuzeybatı Avrupa'dan Hindistan'a kadar ulaşmış eski bir Hint-Germen pratiğidir (Kayalı, 2013: 366).

[7] Brahmā'nın oğlu Daksha'nın kızı Satī, Şiva ile evlenmiştir. Kocası ve babası arasındaki kavga sonucu bedenini kurban ateşine atar. *Purāṇalar*da Daksha'nın bir kurban töreni başlattığı, ancak Şiva'ya hiçbir pay ayırmadığı söylenir. Bunun üzerine Satī hakarete uğramış hisseder ve kurban ateşine girer, bunun üzerine Şiva kurban törenini darmadağın edecek olan ve Daksha'nın başını kesen yüzlerce ve binlerce güçlü Gaṇa gönderir. Mevcut bölüm Satī'nin doğum hikayesini, Şiva ile evliliğini, onun güzel eğlencelerini, babası Daksha'nın düzenlediği kurban töreni ve sonrasında kendisini kurban ateşine atarak başından geçen trajik sonu anlatır.

Satī efsanesi, *Şiva Purāṇa*'nın Rudra Saṃhitā'sının Satī Khaṇḍa başlıklı dördüncü kitabının 1. bölümünde özet halinde ve 26. bölümünden 30. bölümünün sonuna kadarki kısımda ise ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Bu efsanenin özeti, Rudra Saṃhitā'nın dördüncü kitabı olan Satī Khaṇḍa'nın 1. bölümünde şu şekilde anlatılmıştır:

Bir gün Nārada Brahmā'dan Satī'nin öyküsünü anlatmasını ister ve şunları ekler: Sizin açıkladığınız gibi, Rudra Şiva'nın tam tezahürüdür. O, meskeni Kailāsa olan büyük Efendi'dir. O, mükemmel kontrole sahip bir yogindir. O, tüm Devalar, Vishṇu ve diğerleri tarafından yatıştırılmaya layıktır. O, bütün iyi insanların nihai hedefidir. Dvandvalar'dan (karşılıklı çatışan zıtlıklardan) münezzehtir. Büyük efendi hiçbir zaman değişime uğramaz, ancak O kendi ilahi sporlarına düşkündür. O, Maṅgalā tövbe ettiğinde, Vishṇu'nun isteği üzerine asil hanım Maṅgalā ile evlendikten sonra tekrar ev sahibi oldu. Maṅgalā ilk başta Daksha'nın ve daha sonra da Himālaya'nın kızı olarak dünyaya geldi. Maṅgalā ikisinin kızı nasıl olabildi? Satī nasıl Pārvatī oldu ve tekrar Şiva'ya kavuştu? Ey Brahmā, lütfen tüm bunları ve O'nun serüveniyle ilgili diğer noktaları açıkla.

Brahmā duyulduğunda insanların hayatını bereketlendirecek uğurlu hikâyeyi anlatmaya başlar: "Önceleri, kızım Sandhyā'yı[8] *oğullarımın yanında görünce Kāma'nın oklarıyla vuruldum ve çok üzüldüm. En yüce efendi ve en büyük yogin olan Şiva oraya geldi. O hem beni hem de oğullarımı kınadı ve meskenine geri döndü. Büyük Efendi Şiva'ya karşı ciddi bir suç işledim. Vedaları okuyan biri olmama rağmen, onun Māyāsı tarafından büyük bir yanılgıya düşürüldüm."*

[8] Sandhyā (alacakaranlık) Brahmā'nın kızı olarak kişileştirilmiştir. Brahmā'nın ona şiddet uygulamaya çalıştığı, ancak Şiva tarafından kınandığı söylenir. Başka bir versiyona göre Sandhyā, Brahmā'nın kötü niyetinden kaçmak için kendini bir geyiğe dönüştürdü, bunun üzerine Brahmā bir geyiğin şeklini aldı ve onu gökyüzünde takip etti. Şiva bunu gördü ve geyiğin başını kesen bir ok attı. Brahmā daha sonra kendi şekline döndü ve Şiva'ya saygılarını sundu.

Brahmā, büyük bir yanılgı içinde ve Tanrı'ya karşı duyduğu kıskançlık nedeniyle, oğullarıyla birlikte Rabbi aldatmanın yollarını bulmak için komplo kurar. Ancak yine de Şiva'nın Māyā'sı tarafından aldatılır ve Brahmā'nın ve oğullarının izlediği bütün yol ve yöntemler etkisiz hale gelir. Stratejisi başarısız olan Brahmā, Lakshmī'nin efendisini (Vishṇu) hatırlar. Şiva'ya adanmış Vishṇu oraya gelir ve ona tavsiyede bulunur. Vishṇu'nun talimatıyla kıskançlığını bir kenara bırakan Brahmā, yine de yanılgı içinde olduğu için inatçılığını esirgemez. Brahmā, Şakti'ye alçakgönüllülükle hizmet eder ve onun inayetini kazandığında, onu oğlu Daksha ile gelini Asiknī'nin kızı olarak yaratır. Aslında Brahmā'nın amacı Şiva'yı etkileyecek bir kadın yaratmaktır. Tanrıça Umā/ Satī, Daksha'nın kızı olur, sert bir çile çeker ve büyük bağlılığı sayesinde Şiva'nın karısı olur. Satī'yle birlikte Şiva aynı evde yaşamaya başlarlar ve büyük efendi ilahi sporlar yapar. Şiva bütün kötü duygulardan uzak bir şekilde, Satī ile asil gönül eğlencelerine dalar. Sonra Daksha ile Rudra arasında bir rekabet ortaya çıkar. Daksha, Şiva'nın Māyāsı tarafından aşırı derecede aldatılır ve bu yüzden aşırı derecede kibirlenerek, ahlaki olmayan bütün duygulardan uzak olan Şiva'yı kınar. Sonra kibirli Daksha, Vishṇu'yu, Brahmā'yı ve diğer tüm devaları davet etmiş olmasına rağmen, Şiva olmadan bir kurban töreni gerçekleştirir.

Daksha kibrinden dolayı, Şiva'ya çok öfkelidir. Bu yüzden damadı Şiva'yı ve kızı Satī'yi kurban törenine davet etmez. Satī, eşiyle (yani Şiva) birlikte zihni kuruntularla dolu olan babası tarafından kurban törenine davet edilmediğini öğrendiği zaman, mükemmel bilgiye ve en saf iffete sahip olan Satī ilahi bir oyun oynamaya kadar verir. Kibirli babası tarafından davet edilmemesine rağmen, Şiva'nın gönülsüzce iznini alarak babasının evine gider. Satī, Şiva'ya kurbandan hiçbir payın ayrılmadığını ve babası tarafından küçümsendiğini görünce, orada bulunan herkesi kınar ve kendi bedenini yanan kurban ateşine atarak yaşamına son verir. Bunu duyan Efendi Şiva dayanılmaz bir

şekilde öfkelenir ve kendi keçeleşmiş saçlarını çekerek Vīrabhadra'yı[9] *yaratır. Vīrabhadra, yardımcılarıyla birlikte yaratıldığında, "Büyük Efendi Şiva, bize ne emrediyorsunuz?" diye sorar. Şiva, Daksha'nın kurbanının tamamen yok edilmesini ve orada bulunan herkesin utandırılmasını emreder. Gaṇaların efendisi Vīrabhadra, askerleriyle birlikte emirleri aldıktan hemen kurban töreninin yapıldığı yere gelirler. Onlar büyük bir tahribat yaparlar. Vīrabhadra herkesi azarlar ve kimseyi esirgemez. Vishṇu ve diğer Devaları büyük bir gayretle yendikten sonra, Gaṇaların şefi, Daksha'nın başını keser ve onu kurban ateşine atar. Büyük bir yıkım yaratarak kurbanı yok eder. Sonra dağa geri döner ve Tanrı Şiva'ya boyun eğer.*

Vedalar ve Smṛtilerde belirtilenlerle uyumlu olan politika şudur: Tanrı Şiva öfkeliyken, dünyada mutluluk olmaz. Övgü şarkısını duyan Şiva yumuşar. Zavallılara karşı olumlu bir tutum sergileyerek, onların isteğini yerine getirir. Şiva, çeşitli ilahi sporlarla uğraşırken, eskisi gibi şefkatli ve merhametli haline geri döner. Daksha yeniden canlandırılır. Bütün kurban törenleri, merhametli Şiva'nın talimatıyla yenilenir. Orada bulunanların hepsi uygun şekilde onurlandırılır.

Satī'nin bedeninden çıkan ve bütün âlemi aydınlatan alev Himālaya dağına düşer ve ona layıkıyla ibadet edilir. Tanrıça, sevilen arzuların meyvelerini veren Cvālāmukhī olarak ünlenir. Hatta onun vizyonu bile tüm günahları bastırır. Şimdi bile, tüm arzuların elde edilmesi için, tüm belirlenmiş usulleri gözeterek, kendisine gereken şenliklerle tapınılmaktadır. Tanrıça Satī, Himālaya'nın kızı olur. Bu nedenle Pārvatī olarak ünlenir. Sıkı bir tövbe ile efendisi Şiva'yı yatıştırır ve onu kocası olarak yeniden kazanır.

Bu efsane Hint tarihinde oldukça tartışmalı bir gelenek olan Satī'ye kaynaklık etmektedir. Dul kalan eşlerin kendilerini kocalarının cenaze ateşine atarak hayatlarına son

[9] Vīrabhadra, Daksha'nın kurbanını bozmak için Şiva'nın keçeleşmiş buklelerinden, ağzından veya terinin bir damlasından doğan oğlu olarak tanımlanıyor. Bin başı, bin gözü, bin ayağı ve bin sopası olduğu tasvir ediliyor. Kan damlayan bir kaplan derisine bürünmüş, alev alev bir yay ve bir savaş baltası taşıyor, çok vahşi ve korkunç olarak tanımlanıyor.

verme geleneğinin Hindistan'daki en eski uygulaması MÖ 316 tarihine kadar geriye gider. Klasik Sanskrit Edebiyatı'na ait metinlerde de bahsi geçen Satī geleneği, ilk kez Hint alt kıtasını fetheden Türkler tarafından yasaklanmış ve bu şekilde Hinduların bir süre de olsa bu uygulamadan uzak durmaları sağlanmıştır (Kayalı, 2013: 370). İngilizler Hint alt kıtasını işgal ettikleri dönemde Satī pratiğini yasaklamayı deneseler de başarılı olamamışlardır. Bu gelenek bugün bile nadiren bile olsa da Hindistan'ın bazı yerel kabilelerinde uygulanmaktadır (Kayalı, 2013: 371).

Şimdi ise biraz önce anlattığımız Satī geleneğinin felsefi, mitsel ve dini analizini gerçekleştirmeye çalışalım. Satī karakteri öz kimliği itibariyle Şiva'ya sadakati temsil eder. Onun babasının bütün *devalar*ın asıl kökeni olan ve nihai gerçekliği ifade eden Şiva'dan habersiz kurban töreni düzenlemesi karşısında Satī, Şiva'ya sadakati gereği kendisini gücenmiş hisseder ve kendi bedenini ateşe atarak sadakatini gösterir. Satī'nin intiharı, bireysel özün (*cīva*) dünyevi bağlardan (aile, ataerkil düzen, toplumsal baskı vb.) koparak ilahi özle (*Paramātman*, yani Şiva) birleşmesini sembolize eder.

Efsanede Daksha figürü, kurban ritüelinin önemini kavrayan, ancak bu törenin kimin için yapıldığını unuttuğu için Şiva'nın onurunu çiğneyerek yanlış yola sapmış (*adharma*) bir zavallıyı karakterize eder. Daksha'nın, damadı Şiva'ya yönelik haset ve kibir duygusundan dolayı gözleri öylesine dönmüş ve gerçeklikten öylesine uzaklaşmıştı ki kurban töreni üzerinden düzeni (*ṛta*) tesis ettiğini düşünürken, aslında büyük bir suç işlemektedir. Burada "ritüellerin içsel anlamı mı yoksa dışsal biçimi mi önemlidir?" sorusu felsefi bir tartışmaya zemin hazırlar.

Satī'nin, Vedik ritüelin ve ataerkil dünyevi otoritenin temsilcisi olan babası Daksha'ya başkaldırıp aşkın hakikati temsil eden Şiva'nın tarafını seçmesi, bireysel özerklik ile toplumsal/kozmik düzen arasındaki çatışmaya işaret eder. Yani bu bireyin kendi içsel hakikatine sadakati ile dışsal normlara itaati arasındaki gerilimi sembolize eder. Burada Satī'nin tutumu, Kierkegaard'ın öznel hakikat fikriyle ilişkilendirilebilir.

Bu efsanede Satī'nin kendisini kurban ateşine atarak intihar etmesi, egonun (*ahaṃkāra*) yıkılmasına işaret eder. Bu felsefi açıdan gerçek benlik ile bedensel benlik arasındaki ayrımı ya da Vedānta'daki *ātman–anātman* ayrımını açığa çıkarır. Bu açıdan, Satī'nin ölümü bir yok oluş değil, daha yüksek bir hakikate geçiştir.

Bu efsanede Satī'nin ölümü ve bedeninin parçalanarak etrafa ışıklar saçması, Hinduizm'de evrensel enerji (*şakti*) kavramıyla bağlantılıdır. Onun bedeninin parçaları hac merkezlerine dönüşür. Ontolojik anlamda, varlık teklik değil, çokluk içerisinde tezahür eder. Satī'nin ölümü, varlığın dağılıp yeniden kutsallaşması sürecini temsil eder. Bu tek olanın çok olanda görünmesi problemini sembolize eder; yani monizm ve plüralizm arasındaki gerilime mitolojik bir yanıt olarak iş görür.

Satī efsanesi, Hegel'in köle-efendi diyalektiği, Kierkegaard'ın iman sıçrayışı anlayışı, Nietzsche'nin Apollon-Dionysos karşıtlığı ve Spinoza'nın tavır öğretisi gibi felsefi temalarda yorumlanabilir. Öncelikle Satī ile babası Daksha arasındaki çatışma, Hegel'in köle-efendi diyalektiğiyle yorumlanabilir. Bu efsanede Daksha efendi konumunu, Satī ise köle konumunda gibi görünen, ama aslında öz-bilinç kazanan tarafı sembolize eder. Hegelci anlamda, efendi dışsal otoriteye dayanır; köle ise kendi emeği ve bilinciyle hakikate yaklaşır. Satī'nin öz-bedenini feda etmesi, kendi nezdinde öznellik kazanmasıdır. Daksha ise dışsal otoriteye bağlı olduğu için zaman içerisinde bir köleye dönüşecektir.

Bu efsane, Nietzsche'nin Apollon-Dionysos karşıtlığı bağlamında değerlendirildiğinde, Daksha toplumsal normları, kontrol mekanizmasını, ölçü ve ritüeli temsil eden Apolloncu yöne, içtenlikle kendini feda eden, yaşamı aşan, hakikat için yanıp yok olan dişil enerji Satī ise içtenliği, samimiyeti, duyguları temsil eden Dionysosçu yöne tekabül eder. Satī'nin bedensel anlamda yanması, Nietzsche'nin yaşamın trajik hakikatini Dionysosçu bir yolla kabul etmek gibidir.

Hint mitolojisinde Şiva ile Satī'nin evliliği, eril-dişil kozmik ilkelerin (*purusha* ve *prakṛti*) birliğini temsil eder. Satī'nin ölümü, bu kozmik birliğin parçalanması ve evrende düzensizliğin ya da kaosun başlamasına işaret eder. Satī'nin ölümü üzerine Şiva'nın düzeni sağlamak için Vīrabhadra'yı yaratması, mitolojide sıkça karşılaşılan ilahi intikam temasını anımsatır. Satī'nin daha sonrasında Pārvatī olarak yeniden doğması, ölüm ve yeniden doğum döngüsünü yani *saṃsāra*yı ve Tanrıçanın yok edilemezliğini mitsel olarak vurgular. Öte yandan Satī, Tanrıçanın (yani Şiva'nın dişil yönü olan *Şakti*'nin) bağımsız gücünü temsil eder. O ne babasının buyruğuna ne de toplumsal normlara boyun eğer; o kendi iradesiyle kendisini feda eder. Bu, Hinduizm'de *Şaktizm* geleneğinin temel argümanlarından birisidir. Satī'nin beden parçalarının düştüğü yerlerin Şakti Pīṭha olması, Hindular açısından kutsal coğrafyanın, yani hac merkezlerinin nasıl ortaya çıktığının açıklanmasıdır. Bu yönüyle söz konusu efsane, Hindular için kutsal mekanların doğuşunu meşrulaştıran bir temel işlevi görür.

Satī efsanesine yönelik analizlerde Satī'nin adanmışlığına ve sadakatine yapılan vurgu dikkat çekicidir. Satī'nin öyküsü, Tanrı'ya mutlak sadakatin ve bağlılığın doruk noktasıdır. Hinduizm ve özellikle Şivaizm açısından Satī'nin fedakarlığı ve adanmışlığı (*Bhakti*), en yüce adanmışlık örneği olarak yorumlanır. Satī'nin kendisini feda etmesi, Yunan mitolojisinde çeşitli trajik kahramanların daha önemli kazançlar için kendilerini ya da çok sevdikleri kimseleri feda etmelerine, Hristiyanlıkta İsa Peygamberin çarmıhta kurban edilmesine ya da İslam tasavvufunda Hallac-ı Mansur'un kendini hakikat uğruna feda edişine benzetilebilir.

Satī efsanesi bize Daksha'nın, kızının evliliğini küçümseyerek onu toplumsal norm ya da ataerkil kurallara göre değerlendirdiğini gösterse bile, Satī babasına yönelik tavrıyla kendi bedeni ve ruhu üzerinde mutlak bir özerkliğe sahip olduğunu ilan eder. Satī'nin bedenini ateşe atması, "benim bedenim, benim iradem" tavrının mitsel biçimidir. Bu açıdan Satī, Hint mitolojisinde kadın özneleşmesinin trajik bir örneği olarak

okunabilir. Yine Satī'nin bedeninin parçalanarak yeryüzüne dağılıp kutsal hac mekanlarına dönüşmesi, "kadının bedeni kutsalı taşır" tezinin mitsek karşılığıdır. Dolayısıyla Tanrıçanın kutsallığı yalnızca Şiva üzerinden tanımlanmaz; onun kendi bağımsız gücü de vardır.

Tantrik gelenekte evrenin enerji kaynağı Şakti'dir. Şiva bile ancak onun aracılığıyla aktif hale gelir. Satī efsanesi, Şakti'nin gücünü gözler önüne serer. Zira, Satī'nin bedeninin yeryüzüne düşen parçaları bile kutsallık üretmeye devam eder. *Tantrizm*de *Şakti Pīṭha*lar (kutsal mekanlar) enerji merkezleri olarak kabul edilir. Satī'nin bedeninin parçalanışı, evrenin farklı yerlerine Tanrıçanın enerjisinin yayıldığına işaret eder.

3.5. Gaṇeşa'nın Doğuşu Efsanesi ve Felsefi Analizi

Şiva'nın oğullarından birisi olan Gaṇeşa fil başlı olmasıyla dikkati çeken dini figürlerden birisidir ve günümüzde onun adına yapılmış pek çok tapınakta yüzbinlerce Hindu ibadetlerini sürdürmektedir. Gaṇeşa'nın doğuşu *Şiva Purāṇa*'da ele alınan önemli efsanelerden birisidir. Rudra Saṃhitā'nın Kumāra Khaṇḍa başlıklı kısmının 12. ve 13. bölümlerinde ele alınan Gaṇeşa'nın doğuşuna ilişkin efsane, yalnızca mitolojik bir anlatı olarak değil, aynı zamanda ontolojik, epistemolojik ve deontik meselelere dair derin bir felsefi öğreti olarak da değerlendirilebilir. Söz konusu efsane, *Şiva Purāṇa*'da şu şekilde açıklanmıştır:

Nārada bir gün Brahmā'dan Gaṇeşa'nın muhteşem hikayesini, onun ilahi doğuşunun detaylarını anlatmasını ister. Bunun üzere, Brahmā bu efsaneyi anlatmaya başlar. O, Gaṇeşa'nın doğum hikayesinin farklı kalpalarda farklı şekillerde anlatıldığını bildirir. Bir rivayete göre o, büyük Efendi ile Parvatī'nin ormanda yaşadıkları aşklarının bir meyvesi olarak Şiva'nın altın tohumundan doğmuştur. O doğduktan sonra, Parvatī onun güzel yüzünü görmeye herkesi davet etmişti. Onu görmeye gelenlerden birisi de kem

gözlü Şani'ydi[10] *(Satürn) ve Şani kem gözüyle kundaktaki Gaṇeşa'ya bakmasıyla birlikte onun kafası yanmış ve çok geçmeden Şiva, oğlunun vücuduna ilk bulduğu başı yerleştirmişti ki bu tek dişli beyaz bir filin başıydı.*

Brahmā ise Şiva Purāṇa'da Şvetakalpa'da[11] *başı merhametli Şiva tarafından kesilen Gaṇeşa'nın doğumunun hikayesini anlatır. Şiva'nın evlenip Kailāsa'ya dönmesinden sonra uzunca bir zaman ve Kumāra'nın doğumundan da birkaç yıl geçmiştir. Bir gün Parvatī, arkadaşları Cayā ve Vicayā'yı misafir eder. Arkadaşları, Parvatī'ye kapılarda nöbet tutan bütün Gaṇaların Şiva'ya sadık olduklarını, bu yüzden Parvatī'nin kendisine sadık olacak varlıkların yaratılması gerektiğini söylerler. Parvatī arkadaşlarının kendisine yaptığı bu öneriye sadece gülümseyerek karşılık verir. Bir gün Parvatī arkadaşlarıyla dairesinde banyo yaparken, banyoya kimsenin girmemesi için Nandin'i kapının önünde nöbetçi olarak görevlendirir. Şiva bir anda banyo kapısının önünde belirir. Nandin, Efendisine (yani Şiva'ya), Parvatī'nin banyosu bitene kadar dışarıda beklemesini tavsiye eder. Buna sinirlenen Şiva onu azarlar ve hızlı bir şekilde banyonun ortasına ilerler. Pārvatī'nin arkadaşları, buharı tüten banyodan çığlık atarak çıplaklıklarını örterek kaçışırlar. Şiva özür mahiyetinde bir şeyler mırıldanır ve kendi kendine gülümseyerek geri dışarı çıkar. Pārvatī bu durumu utangaç bir tavırla karşılasa da içten içe Şiva'ya öfkelidir. Tanrıça o anda arkadaşlarının dillendirdikleri kendisine sadık Gaṇa yaratma önerisini gerçekleştirmeye karar verir. Büyük Māyā, büyük tanrıça Pārvatī'ye şöyle düşündürür: "Görevlerinde uzman olacak bir hizmetçim olmalı. O emrimden hiçbir zaman çıkmamalı."*

---

[10] Şani (Satürn gezegeni) kötü gözlü (*Krūradṛş*) olarak adlandırılır, çünkü bakışları kötü bir etki yaratır. Mevcut bağlam, oğlu Gaṇeşa ile gurur duyan ve Şani'den oğlunun yüzüne bakmasını isteyen Pārvatī'yle ilgili bir efsaneye atıfta bulunur. Bu efsaneye göre, Şani çocuğun yüzüne baktığı an çocuğun başı küle dönmüştü. Pārvatī ve Şiva çok sıkıntı çekti ve Brahmā onları teselli ederek başını bulabildiği ilk şeyle değiştirmesini tavsiye etti ve bu da bir filin başıydı.

[11] Şvetavārāha Kalpa'nın kısa bir biçimi olan Şvetakalpa, otuz Kalpa'dan biridir. *Purāṇalar*'a göre bir Kalpa'nın efsaneleri diğerinde tekrarlanır. Bu süreçte, olaylardaki değişikliklerle birlikte anlatılarda bazı değişikliklerin olması kaçınılmazdır. Bu bölümde kaydedilen Gaṇeşa efsanesi Şvetavārāhakalpa'ya aittir. Yukarıda bahsedilenden farklıdır.

Tanrıça bu düşünceyle banyosunu yapmaya devam ettiğinde, kendi vücudundan çıkan kirin incecik bir kil tabakası halinde suda yüzdüğünü görür ve saçlarından aldığı bir avuç kirle birlikte bu kil tabakasını canlandırmak ister. Bir anda, avuçlarını saygıyla birleştirmiş, çok parlak renkli, güçlü ve kuvvetli bir delikanlı Tanrıçanın önünde belirir. Tanrıça tarifsiz bir mutlulukla onu çeşitli giysi ve süslerle bezer. Onu kutsar ve şöyle haykırır: "Sen benim oğlumsun. Senden başka benim olduğunu söyleyebileceğim başka kimsem yok."

Bunu duyan Gaṇeşa şöyle der: "Anne bana ne emredersen, emrettiğin şeyi yerine getireceğim." Pārvatī ise oğlunun yanağını okşayarak şu cevabı verir: "Ey canım, sen benim muhafızım olacaksın. Benim iznim olmadan kimseyi içeriye almayacaksın." Pārvatī kapıda muhafızlık görevini yerine getirebilmesi için oğluna alevlerden oluşan sert bir asa verir. Güçlü, parlak renkli ve yakışıklı olan oğluna bakıp tekrar sarılarak öper. Oğlunu bu şekilde evinin önüne muhafız olarak yerleştiren Parvatī, arkadaşlarıyla birlikte endişelenmeden yıkanmaya başlar. Kısa bir süre sonra Şiva şevkle kapının önünde belirir ve içeri girmeye çalışır. Efendi Şiva'nın, annesi Pārvatī'nin eşi ve kendisinin babası olduğunu bilmeyen Gaṇeşa, Şiva'ya şöyle der: "Ey efendim, annemin izni olmadan içeri giremezsin. Annem banyo yapıyor. Lütfen burayı terket" der ve onu uzaklaştırmak için asasını kullanır.

Şiva bir an ona bakar ve sakin bir şekilde, "Beni kim sanıyorsun ki yolumu kesiyorsun? Beni tanımıyor musun? Ben Şiva'yım" der. Bunun üzerine Gaṇeşa, Şiva'ya asayla vurur ve onu olduğu yerde durdurur. Çeşitli sporlarda uzman olan Şiva öfkelenir ve oğluna şöyle der: "Aptal çocuk, neden kendi evime girmeme mâni oluyorsun? Pārvatī'nin eşim olduğunu bilmiyor musun?" Gaṇeşa asasını bir kez daha kontrolsüz bir şekilde savurarak Şiva'ya karşılık verir. Şiva öfkelenerek kendi Gaṇalarını çağırır ve onlar geldiklerinde ise şöyle gürler: "Bu adam kimdir? Neden buradadır? Burada ne

yapıyor? Orada öylece durmayın Ey Gaṇalar. Araştırın." Bunu söyledikten sonra öfkeli Şiva evin dışına çıkar.

Gaṇalar, gözünü kırpmadan kapıda dikilmeye devam eden Gaṇeşa'ya kim olduğunu sorarak orayı hemen terk etmesi gerektiğini söylerler. Bu arada onu itmeye çalışırlar, ancak gencin yerinden oynamadığını görünce şaşırırlar. Gaṇeşa, sırıtarak onlara şunları söyler: "Asıl siz kimsiniz? Sanırım annemin kapısının önünden kaybolması gereken sizlersiniz." Gaṇalar kendilerini rahatlatmak için yüksek sesle gülerek şöyle derler: "Biz Efendi Şiva'nın muhafızlarıyız (yani Gaṇalarıyız). Eğer sen de bir Gaṇaysan, seni öldürmeyiz, sadece seni buradan götürürüz. Ama eğer akıllıysan git, bizi sana zarar vermeye zorlama." Genç Gaṇeşa ise onlara gitmeleri gerektiğini bildirir. Güçlü Gaṇalar bu durumdan rahatsız olurlar ve biraz uzakta duran Şiva'ya durumu anlatmaya giderler. Şiva duydukları karşısında hiddetlenir ve onu konuşarak değil, döverek ve hatta gerekirse öldürerek yola getirmelerini emreder. Gaṇaların şefi Nandin isteksizce Gaṇeşa'nın yanına gider ve ölmek istemiyorsa orayı terk etmesi gerektiğini bildirir. Gaṇeşa ise ona ve bütün Gaṇalara meydan okur; dövüşmeye hazır olduğunu bildirir. Bu esnada dışarıdan yükselen sesleri duyan Pārvatī, arkadaşı Cayā'yı dışarıda ne olduğuna şahit olması için gönderir. Dışarıdaki olayları gözlemledikten sonra Tanrıça'nın yanına dönen Cayā, Gaṇeşa'nın Gaṇalara yiğitçe meydan okuduğunu söyler. Bu duruma sevinen Tanrıça, Şiva'nın mücadele etmeden eve girmemesi gerektiği konusunda ikna olur ve oğluna hiçbir şekilde görev yerini terk etmemesi talimatını iletir. Bunun üzerine, Gaṇeşa Gaṇalara bağırır: "Annemin dairesine hiçbir şekilde giremezsiniz. Daha önce hiç savaşmadım. Ama annem yiğitliğimi görecek. Onun için savaşacağım!" Bunun üzerine Nandin gence saldırır ve onu bacağından yakalar. Genç ise yanan asasıyla Nandin'in elini parçalar ve Nandin de onu acı içerisinde bağırarak bırakmak zorunda kalır. Genç Gaṇeşa diğer Gaṇaları da asasıyla darmadağın eder. Onlar gencin saldırısından kaçarak Şiva'ya doğru koşarlar. Savaşçı genç muhafız,

annesinin kapısında dirayetli bir şekilde durmaya devam eder. Şiva, Vishṇu ve Brahmā'yı gencin gücünün kaynağını araştırmak için görevlendirir. Vishṇu, Pārvatī tarafından kutsanmış olan çocuğun gücünü test etmeye gider ve Gaṇeşa'nın alevli asasından aldığı darbeyle yere serilir. Vishṇu, birçok Deva, Daitya, Rākshasa, Yaksha ve Gandharva gördüğünü, ama hiçbirinin bu muhafızla boy ölçüşemeyeceğini ve onun hile yapılmadan öldürülemeyeceğini söyler. Bu duruma öfkelenen Şiva da kendisine saldıran bütün Devaları ve Gaṇaları yere seren Gaṇeşa'yla kavgaya girer. Gaṇeşa asasıyla Şiva'nın silahlarını etkisiz hale getirir. Bunu gören Vishṇu, Şiva'nın yanına gelerek onun kulağına "Gaṇeşa'nın etrafından dolaş ve bana saldırdığında, onu arkadan öldür" diye fısıldar. Genç, Vishṇu'yu gördüğünde ona demir saplı bir çubuk fırlatır ve Vishṇu Sudarshana çarkıyla çubuğu parçalara ayırır. Bu parçalardan birini kapan genç, bu parçayı Vishṇu'ya fırlatarak onun üzerine atılır. Gaṇeşa, Vishṇu'yla boğuşurken Şiva arkadan gizlice yaklaşarak Gaṇeşa'nın başını Trişūlası (Şiva'nın meşhur üç başlı mızrağı) ile gövdesinden ayırır ve genç, Vishṇu'nun kollarında can verir.

Şiva genç muhafızın başını kestiğinde Gaṇalar sevinç gösterisinde bulunurlar. Bu esnada çırılçıplak bir halde evinden çıkan Pārvatī göğsüne vurarak "Şimdi ne yapacağım? Sefalet beni yutuyor. Devalar ve Gaṇalar oğlumu öldürdüler" diye haykırır. Bir anda Bhadrakālī haline bürünen Pārvatī, "Seni bir kan seline boğacağım!" diye bağırır. Bunun üzerine aslanlara binmiş ve ürkütücü silahlara sahip yüz bin korkunç Şakti, genç muhafızın öldürüldüğü yerde Pārvatī'nin önünde eğildiler ve "Emredin Annemiz" dediler. Tanrıça Pārvatī öfkeyle şu emri verir: "Bunların hepsini yiyin. Devaları, Gaṇaları, Ṛishileri, Rākshasaları, Yakshaları yiyin. Kocamı yiyin. Bugün her şeye son vereceğim, çünkü oğlumu öldürdüler." Şaktiler bu görevi yerine getirmeye koyulurlar. Şaktilerin karşısında Şiva'nın bile titrer.

Bir milyon varlık kısa bir süre içerisinde Şaktiler tarafından öldürüldükten sonra bile, Pārvatī'nin öfkesi yatışmaz. Korkudan titreyen Ṛishiler, Himālaya'nın kızı

Pārvatī'nin ayaklarına kapanarak merhamet dileyerek şunları söylerler: "Evrenin Annesi! Ādişakti, dünyalar öfkenden korkuyor. Sakin ol Devī, barış olsun." Pārvatī tek kelime etmeden onlara kan çanağına dönmüş gözleriyle bakmaya devam eder ve sonra yumruğunu sıkar. Ṛishiler tekrardan Pārvatī'nin önünde diz çökerler, merhamet ve barış taleplerini yinelerler. Bunun üzere Pārvatī sanki aklı başına gelir bir şekilde titreyerek yumuşak bir ses tonuyla "Oğlum tekrar hayata dönerse, bu yıkımı durdurur, Şaktilerimi geri çağırırım" der. Büyük Ṛishiler, Vishṇu ve Brahmā'yla birlikte Şiva'nın yanına gelip, Pārvatī'nin talebini iletirler. Şiva talebi kabul eder ve Gaṇalara Kuzeye doğru giderek karşılaştıkları ilk canlının kafasını cansız gencin vücuduna yerleştirmelerini emreder. Onlar gencin başsız vücudunu yıkayarak yanlarına aldılar ve karşılaştıkları ilk canlı tek dişli beyaz bir fildir. Filin rızasını alarak başını kesip ölü gencin boynuna bağladılar ve Şiva'nın yanına getirdiler. Şiva kutsal suyuyla gencin bedenine su serper ve diğer Tanrılar da Şiva'ya Vedalar aracılığıyla gence yeniden can vermesi için yakarırlar. Genç Gaṇeşa yeniden kıpkırmızı ve parlak bir renkle fil başlı olarak uyanır. Pārvatī bu durumu sevinç çığlığıyla karşılar, oğluna sarılır ve hıçkıra hıçkıra ağlar. O, her türlü derdi ortadan kaldıran eliyle gencin alnına dokunur ve şöyle der: "Ah oğlum, doğduğun andan itibaren kavga senin kaderin oldu. Artık mutlu ve huzurlu olacaksın. Tüm devalarla birlikte sana da tapınılacak ve bütün insanlar yüzündeki kan yüzünden sana kırmızıyla tapınacaklar." Şiva da rahatlamayla parlak bir şekilde oraya gelir ve şefkatli elini gencin başına koyar ve şöyle der: "Sen de benim oğlumsun. Tüm Gaṇaların efendisi olacaksın. Sana Gaṇeşa diyeceğiz." Gaṇeşa'nın annesinin gözleri dolar, ancak Rabbinin gözlerinin içerisine bakamaz. Annesinin kollarından ayrılan Gaṇeşa, Şiva, Vishṇu ve Brahmā önünde eğilerek "Kibir insanın doğasında vardır, suçlarım affedilsin" der. Sevinçle kahkaha atan Şiva, Gaṇeşa'yı kucaklar ve "Hepimizin önünde ona tapınılacak. Dünyada eşsiz mutluluk isteyenler, ona durva otu, oruç, sandal ağacı ezmesi, pirinç taneleri ve ketaki çiçeği ile tapınılacaklar" diye haykırır. Şiva, Gaṇeşa'yı Tanrı olarak ilan ettikten

sonra, dünyalara barış geri gelir. Şiva ve Pārvatī yeniden birleşir ve Kailāsa'ya huzur yeniden gelir.

Görüldüğü üzere, Şiva ve Pārvatī'nin oğlu olan Gaṇeşa'nın doğumu, öldürülmesi ve yeniden diriltilmesine ilişkin efsane, *Şiva Purāṇa*'da oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu efsane, Hinduizm'de ontolojik, epistemolojik, deontolojik ve teolojik bağlamlarda pek çok felsefi temayı gündeme getirir. Bu temalara kısaca göz atalım.

Gaṇeşa'nın, annesi Pārvatī'nin özünden ya da bedeninden bir parça olarak dünyaya gelişi, Hindu düşüncesinde Şakti'nin bağımsız yaratıcı gücüne işaret eder. Bu durum eril gücün yanında, dişil gücün de varlıkların yaratılmasında başlı başına ontik bir kaynak olduğunu gözler önüne serer. Pārvatī'nin, Gaṇeşa'yı yaratmak için, suyun yüzeyinde kil şeklinde toplanan vücut kirleriyle, saçındaki kirleri birleştirmesi, dişil gücün yaratıcı özelliğini gözler önüne serer. Bu efsanede suyun dişil unsur olan yumurtaya ve su yüzeyinde biriken kirin ise eril unsur olan sperme işaret ettiği de düşünülebilir. Bu şekliyle söz konusu efsane eril ve dişil unsurların bileşimini ve de topraktan yaratılmayı anımsatır. Ayrıca Gaṇeşa'nın muhafaza görevi ve engelleri düzenleme kimliği, evrenin varoluşsal dinamiklerini *ṛta* (kozmik düzen) ile *Māyā* (yaratıcı yanılsama) arasındaki ilişki üzerinden yeniden yorumlamaya yönlendirir.

Bu efsanede Gaṇeşa'nın başının kesilmesini aslında yanlış inanç ya da bilgilerin ve sınırlı farkındalığın ortadan kaldırılması olarak da değerlendirebiliriz. Bu açıdan efsane, bilgiye erişimin yanılsama içerisinde sınırlı bir şekilde gerçekleştiğini, engellerin ya da yanılsamanın farkına varılmasıyla birlikte, epistemolojik bir olgunlaşmaya ulaşılabileceğini anlatmaktadır.

Söz konusu efsaneye teolojik açıdan bakıldığında, Şiva'nın yıkıcı ve yenileyici yönünün Pārvatī'nin yaratıcı yönüyle birleşerek Gaṇeşa'nın varlığında bütünlendiğine şahit olunur. Tanrısal düzenin tamamlanması için Şiva ve Pārvatī'nin güçlerinin bir araya

gelmesi gerekir. Görüldüğü üzere, Şiva'nın eril güçleri evrenin düzeni ve işleyişi için tek başına yeterli değildir. Bu düzenin sağlanabilmesi için Pārvatī'nin dişil gücüne de ihtiyaç duyulmaktadır. Bu efsane vasıtasıyla eril ve dişil ilkelerin birliği ilkesinin Hinduizm'de ve özellikle de Şivaizm'de oldukça önemli bir role sahip olduğu belirtilmiş olur.

Mite deontolojik açıdan bakıldığında, Gaṇeşa'nın annesinin ona verdiği görevden dolayı, bu görevi layıkıyla yerine getirmek için Tanrı'nın buyruğuna bile karşı çıkmayı göze alabildiği görülür. Bu durum, Gaṇeşa'nın bireysel görev (*svadharma*) ve evrensel düzen (*sanātana dharma*) arasında ciddi bir gerilim yaşadığına işaret eder. Efsane bize ahlaki çatışmalarda bireysel göreve sadakatin önemli olduğunu, ancak asıl olanın bireysel görevleri evrensel otoriteyle uyumlu bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğini anlatır.

Söz konusu efsanenin doğrudan sonuçlarından birisi, her ritüelden önce Gaṇeşa'ya tapınılmasının zorunlu hale getirilmesidir. Bu durum, Hindu ritüel sisteminde başlangıç metafiziğiyle doğrudan ilintilidir. Buna göre, her eyleme engellerden kurtulunarak başlanması gerekir. Bu efsanede, Gaṇeşa'nın başının kesilip yeniden fil başlı olarak dirilmesi, engellerden kurtulduktan sonra ibadetlere başlanılması gerektiğini anlatır ki Hinduizm'de herhangi bir ritüelden önce Gaṇeşa'ya tapınmak engellerden kurtulma işlevini yerine getirmektedir.

3.6. Şiva'nın Yarı Dişi Enkarnasyonu Efsanesi ve Felsefi Analizi

Şiva Purāṇa'da anlatılan efsanelerden birisi de Şiva'nın hem eril hem de dişil ilkeyi aynı bedende birleştiren yarı dişi formu olan Ardhanārīşvara'ya ilişkindir. Bu anlatı, Hinduizm'de kozmosun varlık koşulunu oluşturan *purusha* (erkek-bilinç) ile *prakṛti* (kadın-madde/enerji) arasındaki ayrılmaz bütünlüğü mitolojik bir imgeyle somut hale getirir. *Şiva Purāṇa*'nın üçüncü kitabı olan Şatarudra Saṃhitā'nın 3. bölümünde anlatılan Şiva'nın Yarı Dişi Enkarnasyonu (Ardhanārīşvara) Efsanesi hem Şivaist teolojinin hem de Hindu düşüncesinin antropolojik ve felsefi boyutlarını analiz etmeye

olanak tanır. Şiva'nın, yaratılışın devam ettirilmesinde Brahmā'ya yardımcı olmak için kendisinden hareketle yarattığı enkarnasyonu Ardhanārīşvara'ya ilişkin efsane Şatarudra Saṃhitā'da şu şekilde aktarılmıştır:

Yaratılış sürecinde Brahmā mahlûkatı vücuda getirir; ancak bu varlıklar kısır kalırlar ve çoğalamazlar. Brahmā endişeye düşer. Bunun üzerine, İlahi bir ses ona şu şekilde hitap eder: "Birleşme yoluyla doğacak bir yaratılış gerçekleştir." Fakat o dönemde evrende hiç kadın bulunmaz; yalnızca erkekler vardır. Çiftleşme nasıl gerçekleşebilir? Brahmā, Şiva'nın yardımının gerekliliğini idrak eder. Nilüferden doğan Brahmā, Şakti ile daima birlik halinde olan Şiva'ya bir tapas (çileci ibadet) ile yönelir. İstekleri gerçekleştiren Īşāna suretinde tecelli eden Şiva, Brahmā'nın önünde Ardhānārīşvara formunda belirir: Yarı Tanrı, yarı Tanrıça, Kozmik Androjen.

Ellerini birleştiren Brahmā, bu tecelliyi yücelten bir ilahi okur. O an, gürleyen bulutlara benzeyen hem erkek hem de dişi bir sesle konuşan Ardhānārīşvara şöyle der: "Brahmā, dileğin kabul edilmiştir." Gök gürlemesiyle, ilk kez olmak üzere Şiva ve Şakti, Brahmā'nın önünde iki ayrı varlık halinde, biri erkek diğeri dişi olmak üzere tecessüm eder. Brahmā, büyük Şakti'nin önünde saygıyla eğilir ve şu şekilde yakarır: "Başlangıçta, Efendin beni var etti ve yaratma buyruğunu verdi. Zihnimden varlıkları meydana getirdim, ancak onlar ne gelişebiliyor ne de çoğalabiliyorlar. Bu nedenle onları tekrar ve tekrar yaratmam gerekiyor. Niyetim, cinsel birleşmeyle çoğalan bir varlık ırkı meydana getirmektir. Kadın ırkı henüz doğmamıştır, onu kendi kudretimle var etme gücünden yoksunum. Ey Devī, tüm Şaktīlerin kaynağı, her birinin anası olan Yüce Şakti! Kadın ırkını var etme kudretini bahşet. Ve bir dileğim daha var, Ey Dünyanın Anası! Kutsalsın, çünkü varoluşun kaynağı sensin: Şiva yeryüzüne Rudra olarak doğacak olduğunda, sen de Daksha'nın kızı olarak doğ."

Bunun üzerine Tanrıça, kaşlarının arasından kendi ışıltısında bir Şakti var eder. Şiva, bu görkemli varlığı gördüğünde gülümser ve şöyle der: "Devī, Brahmā'nın

tapasından hoşnut oldun. Ona istediğini bahşet." Muazzam Tanrıça, baş işaretiyle Daksha'nın kızı olarak doğmayı kabul eder. Brahmā'ya, kadın ırkını var etme kudretini verdikten sonra, Şiva yeniden kendi bedeniyle birleşerek Ardhanārīşvara suretinde gözden kaybolur. O andan itibaren dişil cins, yaratılışın bir parçası haline gelir ve bundan böyle âlemdeki varlıklar, dişi ve erkeğin birlikteliğiyle çoğalmaya devam eder.

Şatarudra Saṃhitā'nın 3. bölümünde anlatılan bu efsane, Hint mitolojisinin en özgün ve derin anlamlara sahip anlatılarından birisidir. Bu mit, kendi bedeni yarı erkek yarı dişi olarak tasvir edilen Şiva'nın, aslında hem yaratıcı hem de yıkıcı güçleri aynı anda bünyesinde barındırdığını ifade ederken, diğer taraftan evrenin varlık koşulu olan *purusha* (eril ilke) ile *prakṛti*'nin (dişil ilke) Tanrısal düzeyde ayrılmaz bütünlüğünü ifade eder. Felsefi açıdan bakıldığında, *Ardhanārīşvara* varlıkta görülen her türlü ikiliğin aslında tek bir özden türediğini, eril ve dişil güçlerin karşıt değil, birbirini tamamlayan yönler olduğunu ortaya koyar. Bu anlatı, Hindu metafiziğinde sıkça vurgulanan "birlik içinde çokluk" ilkesini mitsel düzlemde somut hale getirir. Şiva'nın yarı dişi formu, cinsiyetin de ötesinde bulunan bir hakikate işaret ederek *Ātman-Brahma* özdeşliği fikrini simgesel düzlemde dile getirir.

Ardhanārīşvara motifi, yalnızca Hinduizm'e özgü değildir. Evrendeki varlıkların doğurganlığı ve yaşamın sürekliliğini teminat altına alan çift ilke düşüncesiyle ilgili anlatılara, Mezopotamya'dan Antik Yunan Medeniyetine, Taocu Yin-Yang öğretisinden Gnostik kozmogonilere kadar farklı pek çok kültürde rastlamak mümkündür. Örneğin, Yunan mitolojisinde insanların önceleri cinsiyet yönüyle farklılaşmadığına, yani çift cinsiyetli olduklarına (*androgynos*), daha sonrasında da Zeus tarafından iki cinsiyete ayrıldıklarına ilişkin bir efsane bulunur. Bu durum, önceleri cinsiyet üstü bir konumda birlik halinde bulunan insanların iki cinsiyete ayrıldıktan sonra, eksik parçasını hayatı boyunca arar ve ne yaparsa yapsın kendi eksik yanını tamamlayamaz, eksiklikten kaynaklanan arzularını doyurmayı başaramaz (Yıldırım, 2021: 210-211).

Ardhanārīşvara, görünen ikiliğin ardındaki birlik ve tek öz düşüncesini somutlaştırdığı gibi, eril ve dişil güçlerin ilişkisini ya da birlikteliğini varlığın temel koşulu olarak sunar. Buna göre, eril-dişil ayrımı ontolojik bir düzeyde bir ayrılık olmayıp aslında tek hakikatin iki ayrı görünümüdür. Yani Brahma nasıl ki adlandırılamaz, yalnızca farklı sıfatlarla (*nirguṇa*/*saguṇa*) tecelli ederse, Şiva da özünde tek bir varlık olarak hem Şakti'yi hem de kendi mutlak doğasını kapsar.

Epistemolojik anlamda kadın-erkek, pasif-aktif, zihin-madde gibi ikilikler insan bilgisinin sınırlı kategorileridir. Şiva'nın *Ardhanārīşvara* formu, hakikatin ikiliklerin ötesinde, yalnızca karşıtların birliğinde kavranabileceğini gösterir. Bu durum *Vedik epistemoloji*ye yansır: Hakikati kavramak için tek başına sınırlı duyu bilgisi (*pratyaksha*) ve çıkarım bilgisi (*anumāna*) yeterli değildir. Hakikatin kavranabilmesi için bütünlüğü kuşatan aracısız sezgi bilgisine (*aparoksha cñāna*) ihtiyaç vardır.

Şiva'nın *Ardhanārīşvara* formu, aynı zamanda onun aşkın (*Parameşvara*) ve içkin (*antaryāmin*) yönlerini sembolize eder. Eril yön aşkınlık ve mutlak bilinç ile özdeşleşirken, dişil yön doğurganlık, enerji ve yaratıcı güçle (*Şakti*) özdeşleşir. Bu birlik, metafizik düzeyde Tanrı Şiva'nın hem mutlak aşkınlığını hem de evrendeki içkin tezahürünü aynı anda sergiler.

Felsefi anlamda *Ardhanārīşvara* efsanesi, Hegelci diyalektiği yansıtmaktadır: tez (eril), antitez (dişil) ve sentez (birlik). Bu efsane, varoluşun yalnızca ikiliklerin çatışması değil, aynı zamanda onların daha yüksek bir düzeyde uzlaşmaları olduğunu ileri sürer. Bu açıdan efsane, doğa-ruh, akıl-beden, kadın-erkek, madde-bilinç gibi karşıtlıkları aşarak ontolojik düzeyde birliğe ulaşma çağrısı olarak görülebilir.

Post-modern düşüncede (Derrida, Butler vd.) cinsiyetin sabit olmadığına, akışkan bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapılır. *Ardhanārīşvara* efsanesi, cinsiyetle ilgili modern tartışmalara önceden cevap veren bir mit gibi görünebilir. Bu bağlamda, mitten de

anlaşıldığı üzere, cinsiyet sadece biyolojik birlikteliğin değil, aynı zamanda metafiziksel birliğin de simgesidir.

Vedik kozmolojide evren "bütünün bölünmesi" ile yaratılır. *Ardhanārīşvara* mitinde ise, bölünmüş ilkelerin yeniden tek bedende toplanarak bütünleştirilmesine işaret edilir. Yine kozmik düzen (*ṛta*) zıt kutupların çatışmasıyla değil, bunların ölçülü birlikteliğiyle sürer ki *Ardhanārīşvara* bu düzenin sembolüdür. Yine söz ve eylem birbirinden ayrılmazlardır ki *Ardhanārīşvara* imgesi söz-amel birliğini de temsil eder.

Görüldüğü üzere, *Ardhanārīşvara* miti, Hindu metafiziğinde görünen ikiliklerin tek bir özde birleştiklerini ilan ederek, teolojik manada Şiva ile Şakti'nin eş mutlaklığını, etik açıdan da ölçülülük ya da itidal erdemlerine vurgu yapar. Bu mit, karşıtları devre dışı bırakmaz; onları ayın bedenin iki işlevsel yönü olarak yeniden inşa ederek hem kozmogoniyi hem de etik-toplumsal tasavvuru dönüşüme uğratır.

3.7. *Cyotirliṅga* Parameşvara, Kedāreşvara ve Bhīmeşvara'nın Azameti Efsanesi ve Felsefi Analizi

Bu bölümde Şiva'nın Parameşvara, Kedāreşvara ve Bhīmeşvara *Cyotirliṅgalar*ı hakkındaki efsaneyi ele alacağız. *Cyotirliṅga*, Hindistan'ın on iki farklı yerinde bulunan en kutsal ve meşhur tapınaklarda bulunan *liṅga* heykelleridir. Özellikle Şivaizm'de önemli bir yere sahip olan *Cyotirliṅga*, "ışık, parlaklık, kozmik nur" gibi anlamlara gelen *cyotir* ve "işaret, sembol, Şiva'nın kozmik/fallik sembolü" gibi anlamlara gelen *liṅga* sözcüklerinin bileşiminden oluşur ve kelime anlamı itibariyle "ışık sütunu, Parıltılı *liṅga*" gibi anlamlara gelir.

Şiva Purana'da anlatıldığına göre, Brahmā ve Vishṇu bir gün kimin daha üstün olduğuyla ilgili bir tartışmaya girerler. Tam o sırada gökten sonsuz bir ışık sütunu (*Cyotirliṅga*) belirir. Bu aslında Şiva'nın mutlak kozmik formudur. Brahmā yukarıya, Vishṇu da aşağıya doğru bu cismi araştırmaya koyulurlar ancak ışığın sonuna

ulaşamazlar. Böylece Şiva'nın sonsuz, sınırsız, başlangıçsız ve bitimsiz olduğu anlaşılır. Bu ışık sütununun dünyevi tezahürü *Cyotirliṅga* olarak kabul edilir.

Hinduizm'de 12 kutsal *Cyotirliṅga* tapınağı vardır ve hacı adayları buraları ziyaret ederek *moksha* (kurtuluş) elde etmeyi amaçlarlar. *Şiva Purāṇa*'nın dördüncü kitabı olan Koṭirudra Saṃhitā'nın 18. bölümünden 21. bölümünün sonuna kadarki kısımda Parameşvara, Kedāreşvara ve Bhīmeşvara *Cyotirliṅgalar*ın önemlerine ilişkin efsane anlatılır. Hindular açısından kutsal kabul edilen *Cyotirliṅgalar*dan üçüne ilişkin efsane, söz konusu Saṃhitā'da özet olarak şu şekilde aktarılmıştır:

Bir keresinde bilge Nārada, Gokarṇa Liṅga'ya tapındıktan sonra dağların efendisi Vindhya Dağı'na gelir. Dağ, onu saygıyla karşılar. Birlikte otururlarken Vindhya, gururlu bir tavırla hiçbir eksikliğinin olmadığını söyler. Nārada derin bir iç çektikten sonra, "Vindhya sende her şey bulunsa da Meru Dağı senden daha yücedir. O, Devalar arasındadır, oysa sen onlardan biri sayılmazsın" der.

Vindhya bu söz karşısında bir şey söyleyemez. Nārada, dağın yüreğini sıkıntıya soktuğunu anlayınca, yolculuğuna devam etmesi gerektiğini söyleyerek oradan ayrılır. Uzun zaman sonra, Ṛishi'nin sözleri Vindhya Dağı'nın zihnini meşgul eder. Nihayet, daha fazla dayanamayacağını anlayan dağ, Şiva'ya ibadet etmeye karar verir. Altı ay boyunca kilden bir putun karşısında şiddetli bir tapasyā icra eder ve sonunda Şiva, ihtişamlı bir şekilde karşısında belirir ve dileğini sorar. O da Şiva'dan, ne isterse elde etmesini sağlayacak yücelikte bir akıl ihsan etmesini talep eder. Bu istek karşısında Şiva endişelenir; çünkü mağrur dağın, verilecek bu nimetle kibirlenip onu kötüye kullanacağını sezmektedir. Ne var ki, bir kez dileğini ifade etmesini istemiş bulunduğundan, sözünden dönmesi mümkün değildir. Bunun üzerine onun dileğini kabul eder.

Şiva tam ortadan kaybolacakken, birden Devalar ve Muniler ortaya çıkar. Aralarındaki Nārada da dahil, hep birlikte, iyilikleri için Şiva'nın orada kalmasını talep ederler. Hazırlıksız yakalanan Vindhya da bu talebe iştirak etmek zorunda kalır. Bunun üzerine Şiva, Parameşvara Cyotirliṅga olarak orada kalır ve Vindhya Dağı, Efendinin huzurunda kibirlenmeye cesaret edemez hale gelir.

Vishṇu'nun iki enkarnasyonu olan Nara ve Nārāyaṇa, Ana Himalaya Sıradağlarının Garhwal'daki zirvesinde yer alan Badarikāşrama'da bir tapasyā icra etmekteydiler. Bir gün Şiva onlara görünüp, dileklerini yerine getireceğini söyler. Dünyaların iyiliğini düşünen Nara ve Nārāyaṇa, "Ey Şiva, lütfen burada kal ve Arza bereket ver" derler. Bunun üzerine Şiva, Himavāt Dağı'ndaki Kedāra'da Cyotirliṅga olarak kalır. Kedāreşvara suretinde, Badarikāşrama'da Nara ve Nārāyaṇa'yla birlikte tapınılan Şiva, her ne kadar kâinatın efendisi olsa da özellikle Bharata Varsha'nın (Hindistan) koruyucu Tanrısı olarak anılır. Kedāreşvara'ya hac yolculuğunda iken ölen Bhaktalar (adanmışlar) asla yeniden doğmazlar. Kezâ, bu kutsal makama ulaşıp oradaki mukaddes suyu içen talihlilerin de yeniden doğmayacakları bildirilir.

Rāma, bütün canlılara zarar veren ve erdemli törenleri bozan İfrit Kumbhakarṇa'yı öldürür. Bunun üzerine, Kumbhakarṇa ile Karkatī'nin oğlu olan vahşi Bhīma, annesiyle birlikte Kāverī, Kṛshṇā ve Nirvindhyā nehirlerinin doğduğu yer olan Batı Gat Dağları'nın en kuzey kısmı olan Sahya Dağı'nda yaşamaya başlarlar. Bhīma henüz bir çocukken, bir gün annesine şöyle sorar: "Babam kimdir? Neden yalnız yaşıyorsun? Hakikati anlat bana, anne! Her şeyi bilmek istiyorum."

Karkatī özlemle içini çekerek oğlunun babasının, kendisine zorla sahip olan Laṅkā hükümdarı Rāvaṇa'nın kardeşi Kumbhakarṇa olduğunu ve Rāma'nın ise onu öldürdüğünü, ne kadar zalim olsa da Kumbhakarṇa'nın ne kadar azametli bir rākshasa olduğunu asla unutmayacağını söyler. Bhīma, babasını öldürenin Rāma suretindeki Vishṇu olduğunu anlar ve ondan intikam alarak annesini mutlu etmeye kadar verir.

Bunun üzerine İfrit Bhīma, Brahmā'nın inayetini kazanmak için tapasyā uygular. Tek ayak üzerinde durup, gözlerini kırpmaksızın Güneş'e bakar; nihayet başından fışkıran alevler o kadar şiddetlenir ki Devalar kaçışıp Brahmā'ya sığınırlar. İndra feryat ederek Brahmā'nın ifritin dileğini gerçekleştirmesini ister. Bunun üzerine, ihtişamlı Brahmā, Bhīma'nın karşısında belirir ve onun Tapasyā pratiğinden memnuniyet duyduğunu söyleyerek dileğini belirtmesini ister.

Bhīma, nilüfer tahtında oturan Tanrı'ya derin bir hürmetle tapınarak görülmemiş bir güce sahip olmayı talep eder. Brahmā, "öyle olsun" diyerek ortadan kaybolur. Bhīma annesinin yanına döner ve Brahmā'dan aldığı lütuf sayesinde dünyayı zapt etmek için yola koyulur. İlk olarak Kāmarūpa'ya gidip oranın Şiva'ya adanmış hükümdarı olan Sudakshiṇa'ya savaş açar. Eşsiz gücüyle Sudakshiṇa'yı kolaylıkla mağlup eder, kralı ve kraliçeyi esir alıp aşağılar ve onları minik bir yeraltı hücresine hapseder. Bu esareti Tanrı tarafından bahşedilmiş bir ibadet fırsatı olarak gören Sudakshiṇa, topraktan bir liṅga şekillendirip ona tapınır; Gāṅgā nehrine övgüler düzer. O ve karısı Dakshiṇā, kesintisiz bir şekilde altı heceyi ihtiva eden Şiva mantrasını (aum namaḥ Şivāya) tekrar ederek Şiva'ya ibadet ederler.

Bu esnada Bhīma, fetihlerine ve yağmalamalarına devam eder. Bir rākshasa ordusu oluşturur ve dünyanın dört bir yanına hükmeder. Hükmettiği coğrafyalarda her türlü kutsal ayini ihlâl eder; zira bütün ifritler gibi, o da her türlü ibadetten nefret etmekteydi. Vishṇu, İndra ya da herhangi bir Deva, Bhīma'nın mukaddes bir ayini bozmasına engel olmaya çalıştıklarında, yenilmez ifrit onları bozguna uğratıyordu. İbadetin ortadan kalkmasıyla birlikte, dünyaya karanlık çöker. Nihayet, Mahākoşī Nehri kıyısında Devalar ve Rishiler bir araya gelerek topraktan bir liṅga şekillendirirler ve ona tapınırlar.

O sırada Şiva karşılarında belirir ve isteklerinin ne olduğunu sorar. Devalar ve Rishiler Bhīma'nın ölmesini isterler. Şiva, "öyle olsun" der ve ortadan kaybolur. Ancak

hâlâ, karanlıkla kaplı dünyada ibadet sürmektedir ve Kāmarūpa'da, küçük bir zindanda Sudakshiṇa ve karısı Dakshiṇā kilden Liṅga karşısında Şiva'ya dua etmektedirler. Bir gün, birisi Bhīma'ya, Sudakshiṇa'nın ona karşı kara büyü yaptığını haberini iletir. Bunu duyan Bhīma, elinde kılıcıyla zindana iner ve kilden Liṅgayı görünce bağırır. Ona karşı kara büyü yaptığını söyler. Sudakshiṇa dürüstçe yalnızca Şiva'ya tapındığını söyler. Bunun üzerine, Bhīma kahkahayla gülerek amcası Rāvaṇa'nın Şiva'yı hizmetçisi yaptığını ve Şiva'ya ait bir parçayı gördüğünde onu ortadan kaldıracağını söyleyerek heykeli kaldırmasını emreder.

Sudakshiṇa ise sakin bir şekilde Şiva'dan asla vazgeçmeyeceğini ve onun kendisini daima koruyacağını söyler. Bunun üzerine Bhīma, eğer Şiva koruyucu olsaydı, Sudakshiṇa ve eşinin zindan olmayacağını söyleyerek elindeki kılıcı liṅga heykelciğine fırlatır ve o anda liṅgadan Şiva'nın kendisi ortaya çıkar. Brahmā'nın lütfuyla güçlenmiş Bhīma'nın ordusu ile Şiva'nın Gāṇaları arasında kıyameti andıran bir savaş patlak verir. Dağlar denize, okyanus ise göklere karışacak kadar şiddetli bir harp, ateş gibi yeryüzüne yayılır. Nārada oraya gelip ellerini birleştirerek Şiva'ya yalvarır: "Efendim! Bir otu kesmek için kılıç mı kullanırsın? Ey Rudra! Dünyalar titriyor…"

Bunun üzerine Şiva, uzun ve derin bir Huṃkāra sesi çıkarır ve birkaç saniye içinde bu ses, Bhīma'nın tüm ordusunu küle çevirir. Bhīma'nın küllerinin izi bile bulunamaz. Şiva'nın öfke ateşi dağlardan ormanlara yayılır ve rüzgârla dağılan ifritlerin külleri, dünyanın dört bir yanına savrulur. Karanlık dünyayı terk ettiğinde, Devalar ve Rishiler Şiva'ya dünyanın iyiliği için orada kalmasını isterler. Bu isteği kabul eden Şiva, sadık Sudakshiṇa'nın Krallığı'nda, Kāmarūpa'da, eşsiz koruyucu Cyotirliṅga Bhīmaşankara olarak bulunmaya devam eder.

Parameşvara, Kedāreşvara ve Bhīmeşvara *Cyotirliṅgalar*ının büyüklüklerine ilişkin efsane, aslında birbirine benzeyen üç ayrı konuyu içermektedir. *Cyotirliṅgalar*ın nasıl oluştuklarına ilişkin benzer bir temaya sahip oldukları için bu üç ayrı olayı tek bir

efsane olarak nitelendireceğiz. Daha önce de belirtildiği üzere, *Cyotirliṅgalar* Şiva'nın kutsal kabul edilen fallik imgeleridir ve Hindistan'da 12 farklı tapınakta sergilenmektedirler. Şiva'yı sembolize eden bu fallik imgeler Şivaizm açısından önemli oldukları için, *Şiva Purāṇa*'da detaylı olarak ele alınmışlardır. Bu önemli Şiva tapınma heykellerinin nasıl ortaya çıktıkları da Şivaistler tarafından merak edilen konulardan birisi olmuş ve bunun neticesinde de yukarıdakine benzer efsanelerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

Üç farklı *Cyotirliṅga*nın nasıl ortaya çıktığıyla ilgili efsanede yer alan anlatıların her birinde de Şiva'nın, söz konusu yerlerde kaosun çıkmaması ve dünyanın selameti için kendisini *liṅga* formunda somutlaştırdığı görülür. Bu heykeller simgesel öneme sahip olmakla birlikte, aslında Şiva'yla bizzat bağlantı kurulacak dünyevi araçlardır. Bhīma'yla ilgili efsanede de görüldüğü üzere, toprak *liṅga* heykelinden Tanrı'nın bizatihi kendisi ortaya çıkar. Bu heykeller söz konusu bulunduğu yerlerin ya da tapınakların korunmasının teminatı gibidir.

Söz konusu efsanede *Cyotirliṅgalar*ın ışık sütunu olarak belirmesi, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız özüne işaret eder. Felsefi açıdan bu, metafiziksel hakikatin formlardan ya da biçimlerden bağımsız olduğunu gösterir. Bu betimleme aynı zamanda Şiva'nın aşkın yönüne de vurgu yapmaktadır. Parameşvara, Kedāreşvara ve Bhīmeşvara gibi özel mekanlarda tezahür eden *Cyotirliṅgalar*, mutlak hakikatin farklı yansımaları olarak görülebilir. Aynı evrensel özün ya da Brahma'nın farklı uzanımlarda görünmesi, Hinduizm'deki *ekavāda* (birlik öğretisi) ve *ananta-rūpa* (sonsuz formlar) nosyonlarıyla örtüşmektedir.

Liṅga, görünmeyen ama her yerde ve her daim hazır olan Tanrı'nın sembolüdür. *Cyotis* ise bilincin saf kaynağıdır. Dolayısıyla *Cyotirliṅga* görünmeyen gerçeklik ile görünen bilinç arasındaki bağlantıyı ifade etmektedir. Işık doğrudan gözle görülemeyecek kadar yoğun olduğunda aslında bilincin kendisini temsil eder. Felsefi anlamda

Cyotirliṅga bilgiyle bireyi aydınlatan özdür. Gözle görülen biçim yalnızca bir simgedir; hakikati kavrama sadece içsel sezgi yoluyla gerçekleşir. Bu nedenle, duyular yoluyla kavranan heykel sadece bir geçittir; hakikate ulaşmak için içsel bir aydınlanma ya da tanrısal bir aydınlanmaya ihtiyaç vardır.

Ontolojik açıdan bakıldığında, *Cyotirliṅga* aynı öze sahip olan mikrokozmos (insan bilinci) ile makrokozmosun (kozmik bilinç) özdeşliğini temsil eden kozmik bir semboldür.

Kedāreşvara Himalayalarda, Bhīmeşvara ise Dekkan'da Batı Gat Dağları'nın kuzeyinde ve Parameşvara *Cyotirliṅga*sının bulunduğu Oṃkāreşvara ise Madhya Pradesh eyaletinde Narmadā Nehri üzerinde bulunan kutsal merkezlerdir. Efsane, bu mekânları yalnızca tarihi tapınaklar olarak değil, aynı zamanda kozmik merkezler olarak da sunar. Bu merkezler, Mircea Eliade'ın kutsal mekân teorisiyle uyumlu bir şekilde, tanrısal olanın yeryüzündeki görünümü olarak da değerlendirilebilir.

Bu mitte yer alan öyküler, hacıların *Cyotirliṅga* bulunan tapınaklara giderek dua etmelerini, adaklar sunmalarını ve kurtuluş arayışlarını meşrulaştırmaktadır. *Liṅga* tapınımı, bir ritüel eylemi olmaktan ziyade, tanrısal aydınlanma arayışı ve Tanrı'nın ışığına katılma arzusudur.

Genel anlamıyla bu efsanede yer alan öyküler, felsefi olarak Tanrı'nın sınırsız özünü, mitsel açıdan kozmik düzenin ve kutsal mekanların tezahürünü ve dini açıdan da hac, *Bhakti* ve kurtuluşun yolunu ifade eder. *Cyotirliṅga* burada hem ontik manada hakikatin sembolüdür hem de kökeni mitolojik bir anlatıya dayanan güncel dini bir pratiğin merkezindeki simgelerden birisidir.

3.8. Andhaka Efsanesi ve Felsefi Analizi

Şiva Purāṇa'da yer alan efsanelerden birisi de Pārvatī'nin Şiva'nın gözlerini kapatması sonucu eline bulaşan terden hilkat garibesi gibi doğan ve sonrasında Şiva'nın

erkek çocuğu olmayan Asura Kralı Hiraṇyāksha'ya evlatlık olarak verdiği Andhaka'nın yaşamına, Daitya kralı olmasına ve sonrasında da yok edilmesine ilişkin efsanedir. Bu mit, Rudra Saṃhitā'nın Yuddha Khaṇḍa başlıklı kısmının 42. bölümünden 57. bölümüne kadarki kesiminde ele alınır. Söz konusu kitabın 42. bölümünde, bu mitin, Brahmā'nın oğlu Sanatkumāra tarafından Vyāsa'ya aktarıldığından bahsedilir (Rudra Saṃhitā, 5.42.3-4). Rudra Saṃhitā'nın beşinci kitabı olan Yuddha Khaṇḍa'da Andhaka ile ilgili efsane şu şekilde anlatılmaktadır:

Bir keresinde, Şiva eğlence amacıyla, eşi Parvatī ve Gaṇalarıyla birlikte Kāşī'ye gelir. Şiva burada kendine bir şehir inşa eder ve Bhairava'yı buraya vali tayin eder. Onlar Kāşī'den sonra kutsal mağaralarıyla bilinen altından yapılmış Mandara Dağı'na yönelirler. Bir gün bu dağın doğu eteklerinde, şehvetli bir birleşme esnasında, Pārvatī ani bir utangaçlıkla Şiva'nın mercan ve altın nilüfer rengindeki üç gözünü elleriyle kapatır. Bu anda evrenin üzerine daha önce hiç yaşanmamış mutlak bir karanlık çöker. Parvatī'nin narin ellerine, Şiva'nın alnındaki üçüncü gözün açılmaya çalışmasıyla oluşan ısıdan bir tür akışkan sıvı bulaşır. Sonsuz karanlığın dehşetiyle ve elinin aşırı derecede ısınması nedeniyle, Pārvatī ellerini Şiva'nın yüzünden hızla çeker. Onun özsuyunun damlaları ile Şiva'nın ateşinin birleşimiyle Pārvatī gebe kalır ve o anda korkunç ve insandan farklı bir varlık vücut bulur. Bu varlık, saklanacak hiçbir yer bulamayan karanlığın cisimleşmiş halidir ve ebeveynlerinin birleşmesine şahit olmaması içi kör olarak doğar. Bu varlığın görünüşü korkunçtur, Şiva'nın karanlığından oluşan bu varlığın devasa bedeni biçimsizdir; kömür karası teni ince ve kıvırcık tüylerle örtülüdür ve bir tür hilkat garibesi gibidir.

Boynu eğik ve dikkat kesilmiş bir duruşla Şiva ile Pārvatī'nin karşısına dikilir. Ardından mırıldanarak kötü bir şekilde şarkı söylemeye ve düzensiz hareketlerle dans etmeye başlar. Sonrasında o korkunç mahlûk yüksek sesle ağlamaya ve bir yılan gibi çatallı dilini dudaksız ağzından hızla çıkarıp geri çeker. Pārvatī, vücudunu örterek

korkuyla Şiva'ya sığınır. Şiva ise yumuşak bir sesle Pārvatī'ye şöyle der: "Onu ellerinle sen yarattın; yaptığından korkma. Ona Andhaka diyelim ve onunla ilgilenelim. Çirkin olsa da o aynı zamanda yücedir." Pārvatī'yi bir anda Andhaka'ya yönelik şevkat duygusu sarar. Onu artık geri gelen ışıkla görebilmeye başlar. O eskisinden daha korkunç görünür, sürekli hırlar ve dişlerini gıcırdatır durur. Pārvatī, arkadaşlarıyla birlikte çocuğa şefkatle yaklaşır.

Andhaka efsanesinin buraya kadarki kısmında, onun doğumunun karanlığın vücut bulması olarak tasvir edildiğini ve bu durumun da Hindu metafiziğinde *Māyā*nın bağımsız bir varlık kazanması olarak yorumlanabileceğini söyleyebiliriz. Kör doğan Andhaka, ışığı görme, yani bilgiyi anlama yetisinden yoksundur ve bu da varlığın bilgisizliğin içerisine düşmesini sembolize eder. Yani, Andhaka'nın körlüğü, duyusal ve rasyonel bilginin yokluğuna işaret eder. Onun nedensiz öfkesi, *avidyā* ile doğrudan ilintilidir. Hinduizm'de bilgisizlik hali (*avidyā*) varoluşsal kötülüğün kaynağı olarak görülür. Yine Andhaka'nın karanlıkta dünyaya gelmesi, karanlığın bilgiye ulaşmadaki engelleyici rolünü de açıkça ortaya koyar.

Bu mitin merkezi figürü olan Andhaka, eril ve dişil güçlerin etkileşimi sonucu ortaya çıkan korkunç bir yaratıktır. Andhaka, tanrısal kudretlerin dengesiz bir bileşimi olarak teolojik bir anlamda bir uyarıdır. Tanrı ve tanrıçaların birliktelikleri evrensel düzeni sağlayabileceği gibi, kaosun ya da kaotik varlıkların ortaya çıkmasına da yol açabilir. Andhaka her ne kadar kötü özelliklere sahip olsa da yine de Şiva ve Pārvatī'nin aşklarının meyvesidir. Bu yüzden ona gereken merhamet ve şefkati göstermeleri gerektiği şeklindeki Şiva'nın tavsiyesi etik anlamda sorumluluğa işaret eder. Yaratıcı güç, kendi ürününden çirkin ve korkunç bile olsa sorumludur. Burada etik sorumluluk, tanrısal düzeyde de devreye girer.

Andhaka efsanesi şu şekilde devam eder:

Asura Kralı Hiraṇyāksha erkek evlat hasretiyle yanar. Onun kardeşi olan Hiraṇyakaşipu'nun beş kudretli oğlu vardır, oysa kendisinin hiç evladı yoktur. Hiraṇyāksha, arzularını dizginleyerek, kışın dondurucu soğuğu ve yazın yakıcı sıcağına aldırmaksızın, uzun yıllar süren yoğun bir çileci yaşam sürer. Sonunda, Tanrı Şiva onun önünde belirir ve ona kendisini neyin mutlu edeceğini sorar. Hiraṇyāksha yere kapanarak cevap verir: "Ey Şiva, oğlum yoktur. Oysa her Daitya için krallığı sürdürecek bir erkek evlat zorunludur. Kardeşimin beş güçlü prensi varken, ben öldüğümde soyum tükenecek."

Bunun üzerine Şiva merhametle ona şu karşılığı verir: "Kendi öz soyundan bir oğlun olmayacak; fakat yine de bir evlat sahibi olacaksın. Kendi oğlum Andhaka'yı sana vereceğim; o senin kadar güçlü, savaşta ise yenilmez olacaktır." Hiraṇyāksha, bu karanlık çocuğu büyük bir sevinçle kabul eder. Bu armağanın ardından, coşkulu bir şekilde tanrıları yenilgiye uğratır ve yeryüzünü Pātāla'ya sürükler. Bunun üzerine Vishṇu Yaban Domuzu (varāha) biçiminde bedenlenir. Burnuyla yeri yararak derinlerdeki Pātāla'ya iner; şimşek gibi parıldayan dişleriyle Daityaları tarumar eder. Ardından Sudarşanaçakra ile Hiraṇyāksha'nın başını gövdesinden ayırır. Yeryüzünü ise dişleri üzerinde yeniden yukarıya doğru, ait olduğu yüzeye taşır. Vishṇu, Hiraṇyāksha'nın ölümünün ardından Andhaka'yı Asuraların kralı olarak ilan eder. Ancak bir süre sonra, Vishṇu'nun avatārası Narasiṃha tarafından Andhaka'nın amcası Hiraṇyakaşipu da öldürülünce, halk arasında şu sözler dolaştı: "Bir kör adam, bir krallıkla ne yapabilir ki?"

Kuşkucu kuzenleri Prahlāda ve kardeşleri, Andhaka'nın krallığa layık bir hükümdar olmadığını düşünerek tahtını elinden alırlar. Büyük bir hayal kırıklığına uğrayan Andhaka ormana çekilir ve bin yıl süren zorlu bir tapasyā (çileci yaşam/kefaret) uygular. Tek ayağı üzerinde durarak, kollarını başının üzerine kaldırmış bir vaziyette gizli mantraları solukları gibi tekrarlar. Tapasyānın son yılında, her gün kendi etinden bir parça kesip ateşe sunar; kanı damla damla akarken etini parça parça kurban eder.

Sonunda bütün eti ve kanı tükenir, onu yalnızca mantraların kudreti ayakta tutmaktadır. En sonunda iskeletini ateşe sunmayı düşündüğünde, Brahmā önünde belirir ve şöyle der: "Ey Daitya, dile benden ne dilersen. Evrendeki varlıkların sahip olamayacağı ne varsa, senin olacak." Andhaka dileğini açıklar: "Prahlāda ve kardeşleri kölem olsun. Kör olan gözlerim bana ilahi bir görüş kazandırsın. İndra ve diğer Devalar bana haraç ödesin. Ne Tanrılar ne Gandharvalar, ne Daityalar ne Yakshalar, ne Nāgalar ne de ölümlü insanlar, hatta ne Hari ne de Şiva beni öldürebilsin."

Brahmā şu yanıtı verir: "İstediklerin senin olacak, fakat doğan hiçbir varlık ölümü aşamaz. Bu yüzden, az da olsa ölüm şartını kabul etmelisin." Andhaka hiç düşünmeden yanıtlar: "Bana yabancı olan annemi şehvetle arzuladığım vakit öleyim." Brahmā bu dileğe şaşırır, fakat kabul eder. Sonra Brahmā eliyle Andhaka'ya dokunur; böylece o yeniden güçlü, yakışıklı ve parlak gözlerle dünyayı görebilir hale gelir. Kudrete kavuşmuş haliyle Andhaka, kuzenlerini kolayca yener; İndra dahil bütün devaları kendisine haraç ödemeye mecbur kılar. Bütün Gandharvalar, Nāgalar, Yakshalar, Rākshasalar ve insanlar ona hizmet eder. Şiva'nın bir anlık "körlüğünden" doğmuş olan Andhaka, evrenin tek hükümdarı haline gelir. Zamanla Andhaka, zevk-ü sefayla dolu bir hayat sürerken, doyumsuzluğun ve tatminsizliğin pençesine düşer. Gerçekte, belki de ruhunun derinliklerinde, ölümün özgürleştirici boyutunu özlemekteydi.

Andhaka efsanesinin bu kısmını ise şu şekilde yorumlayabiliriz: Andhaka'nın kör doğması, yalnızca fiziksel bir eksiklik olarak değil, aynı zamanda hakikati görememe hali olarak da anlaşılmalıdır. Körlük *Vedalar* ve *Upanishadlar*da *avidyā* (cehalet) kavramıyla ilişkili olarak kullanılır. Bu, insanı yanıltan, varlığın özünü gizleyen duruma işaret eder. Andhaka da bu bilgisizlik ya da körlük halinden bin yıl boyunca gerçekleştirdiği *tapasyā* aracılığıyla kurtulmak ister ve bu konuda başarılı da olur. Ancak onun *tapasyā* pratiği saf bilgelik isteğiyle değil, haz ve iktidar istenciyle gerçekleşir. O, bin yıl süren çileci hayatı ruhsal kurtuluş için değil, dünyevi kudretini pekiştirmek için gerçekleştirir. Burada

Hinduizm'de sıkça görülen bir uyarı vardır: Ruhsal pratikler yanlış motivasyonla yapıldığında, daha büyük bir düşüşe yol açar.

Andhaka'nın Brahmā'ya hangi durumda ölmek istediğiyle ilgili sunduğu koşul (annesine karşı arzu duyduğunda ölmek istemesi), onun kendi varlığındaki arzu-ölüm bağını ortaya koyar. Bu varoluşun temel paradoksunu gösterir: Arzu (*kāma*) bir yandan yaşamı meydana getirir, bir taraftan da esarete ve ölüme sürükler.

Andhaka efsanesi Hindu mitolojisinde klasik *Asura* döngüsüne uyar: Arzu, istek, lütuf, güç, isyan, yıkım. Bu döngü neredeyse bütün büyük *Asura* kralların hayatlarında görülür. Bu mitolojik motif, evrensel düzenin (*ṛta*/*dharma*) sürekli tehdit altında olduğunu ve Tanrı müdahalesiyle yeniden tesis edildiğini vurgular.

Andhaka'nın *tapasyā* pratiği, Hinduizm'de bu pratiğinin iki yönüne işaret eder. *Tapasyā* doğru yönlendirildiğinde *moksha*yla sonuçlanır; ancak yanlış yönlendirildiğinde, *karma* zincirini daha da ağırlaştırır. Andhaka'nın kökeni Şiva'ya dayansa da niyetleri kötü olduğu için kendi sonunu hazırlar ve bu nedenle *karma* döngüsüne girmesi kaçınılmazdır. Andhaka efsanesinin son kısmı ise şu şekilde anlatılmaktadır:

Andhaka, bir filozof olmadığı hâlde, felsefeye yönelir. Daityalarla birlikte yeryüzünde dolaşır ve kendi icadı olan tuhaf bir "inanç" geliştirir: Ateist bir din. Nerede bir Vedik ritüel veya kurban töreni (yacña) görse, onu kirletir ve insanlara zorla kendi ateizmini dayatırdı.

Bir gün, göklerdeki gezegenler uğursuz bir hizalanmaya girdiğinde, Andhaka altın ihtişamlı Mandara Dağı'na gelir. Burası, Pārvatī'nin bir anlığına Şiva'nın gözlerini kapattığında doğmuş olduğu yerdir. Andhaka'nın kanında esrarengiz bir farkındalık duygusu kıpırdanır ve gizemli bir coşkuyla kükrer. Hayatı boyunca süren huzursuzluğu, bitmeyen arayışı ve çilesi, sabahın gelişiyle uykunun dağılması gibi yok olup gider. O

şaşkın halkına seslenir: "Benim için burada bir şehir kurun! Dünyaları bu dağdan yöneteceğim. Nedenini bilmiyorum, fakat Mandara benim yurdum."

Asuralar da onun buyruğunu yerine getirdiler. Bir gün, zarif sedir ağaçlarının arasında yürüyüşe çıkan üç bakanı olağanüstü bir şeye tanık olup telaşla krallarına dönerler: "Efendim, bu dağda tuhaf bir manzaraya rastladık. Bulutların üstündeki gizli bir mağarada hilâl taşıyan saç örgüleriyle ilahi bir ṛishi gördük. Asil ve yakışıklıydı; yılanlar bedenine dolanmıştı. Bir fil derisi giymişti; boynunda ise inci taneleri gibi dizilmiş kafatasları vardı. Bedeni kutsal küllerle sıvanmıştı; yüzü dünyevi olmayan bir ışıkla parıldıyordu. Elinde üç dişli mızrak (triṣūla), kılıç, yay ve ok, ayrıca bir topuz ve çeşitli silahlar vardı. Yakınında korkunç, maymun yüzlü bir varlık mağaranın ağzında nöbet tutuyor. Daha da şaşırtıcı olan ise, ṛishinin yanında oturan genç bir kadındı. Ey efendimiz ne göklerde ne yeryüzünde onun kadar güzel bir kadın gördük. Onun yüzünü gördükten sonra kendimizden geçtik. Bu kadın bir ṛishinin eşi olmaya değil, dünyaların efendisinin eşi olmaya layık! Gelin, kendiniz görün; kaderiniz sizi bu dağa getirdi."

Bu sözlerden etkilenen Andhaka, Asuralarını mağaradaki ṛishiye göndererek kendisinin Hiraṇyāksha'nın oğlu, dünyaların efendisi Andhaka olduğunu; güzel bir kadının yanında tapasyā yapmanın günah olduğunu; bu yüzden de kadını bakanlarıyla birlikte göndermesini ister.

Bilge yumuşak bir sesle kendisinin yaşlı ve köksüz bir zavallı olduğunu, genç eşinin kendisine sabırla katlandığını, eşiyle fazla oyalanmaktan dolayı güçsüz düştüğünü, tapasyā için tek başına ormana gideceğini ve eğer kendisine ait bir şeyi almayı arzuluyorlarsa, önce mağaranın önünde nöbet tutan Vīraka'yı geçmeleri gerektiğini söyler.

Bu küçümseyici yanıtı, özellikle "Rākshasa" diye hitap edilmesini duyan Andhaka öfkeyle kükredi: "Bu gece hem onun başını keseceğim hem de karısını yatağıma

alacağım!" Andhaka mağaraya tırmanır ve kılıcıyla Vīraka'ya saldırır. Fakat maymun yüzlü gaṇa onun silahını parçalar ve onu geri püskürtür. Bunun üzerine Prahlāda ve daha birçok Asura Vīraka'ya saldırır. Vīraka onları doğrayarak cesetlerini çakalların ve hayaletlerin dans ettiği kanlı savaş alanına bırakır.

Mağaranın içinde, Vīraka'nın koruduğu yerde, Pārvatī dehşete kapılır. Şiva gizemli ormana çekilmiştir ve dışarıda savaş kasırga gibi sürmektedir. Binlerce Asuranın silahı mağaranın girişini tıkar; ama Vīraka dövüşmeye devam eder. Mağarada karanlıkta duran Pārvatī, Brahmā ve Vishṇu'ya seslenerek yardım ister. Onlar kadın suretinde, Şaktīler olarak gelirler. Onlarla birlikte Devalar, Gandharvalar, Ṛishiler, Siddhalar, Nāgalar ve Guhyakalar silahlarla donanmış savaşçı kadın ordusu olarak ortaya çıkarlar.

Vīraka bedenine saplanan ok, kılıç ve mızrakları çıkarıp savaşmaya devam eder. Aniden Brahmā'nın Şaktīsi Brahmī dört yüzüyle Vīraka'nın yanında belirir. Ölüm asasıyla akın akın hücum eden binlerce Asurayı yere serer; ışık huzmeleriyle onları yok eder. Ardından, Vishṇu'nun Şaktīsi Nārāyaṇī diğer yanında belirir. O da yiğitçe daityaları biçer, milyonlarcasını göz açıp kapayıncaya kadar yok eder. Diğer Tanrıların Şaktīleri de Asuralara ciddi zararlar verirler, dağın yamacındaki Asuraları geri püskürtüp kılıçtan geçirirler. Bu koruyucu Şaktī ordusu, mağaranın klostrofobik karanlığındaki Pārvatī'yı teskin eder.

Beş yüz beş gün boyunca Vīraka ve olağanüstü Şaktī ordusu, Mandara Dağı'nın altın zirvesinde Pārvatī'yi korumak için savaşır. Savaşın tüm şiddetiyle sürdüğü esnada, Şiva geri döner. O, kendisinin yaratılmış olduğu zümrüt ormanda gerçekleştirdiği tapasyādan tazelenmiş olarak geri döner. Şiva geri döndüğünde, Pārvatī'nin kadın savaşçılar ordusu Mandara'dan kaybolur. Pārvatī, Vīraka'yı yüzlerce hediyeyle onurlandırır ve onu mağaranın kapısındaki bekçi olarak görevlendirir. Bu esnada Andhaka, Şiva'ya Vighasa adında bir elçi gönderir. Uzuvları Şaktīler ve Gaṇalar tarafından parçalanmış olan Vighasa aksayarak Şiva'nın huzuruna çıkar ve küstahça

şöyle der: "Senin bir kadınla işin olamaz. Bu genç ve güzel kadını teslim et! Yoksa seni Yama'nın yeraltındaki meskenine gönderirim." Şiva şöyle cevap verir: "Zayıf bir adama eşin ya da servetin ne faydası olur? Sözlerin serttir, ey Rākshasa, ama gücünüz yetiyorsa benimle savaşın."

Bunun üzerine Andhaka, tanrıların bile alt edemediği ifrit Gila'nın öncülüğünde saldırıya geçer. Andhaka'nın askerleri, mağara girişine ve Vīraka'ya korkunç silahlar yağdırır. Bunun üzerine Şiva, devalardan ve korkunç varlıklardan oluşan bir orduyu toplar. Onlar çeşitli yollar ve vasıtalarla hemen gelirler, Şiva'nın yanında avuçlarını birleştirerek dururlar. Şiva onları biraz dinlendirdikten sonra, kararlı bir şekilde savaş alanına gönderir. Şiva'nın ordusu, Gila da dahil olmak üzere Andhaka'nın ordusuyla sanki Yugaların sonu gelmiş gibi savaşırlar. Ancak Şiva'nın ordusundaki herkes Andhaka'nın ordusu tarafından yutulurlar. Vighasa, Brahmā, İndra, Vishṇu, Sūrya, Soma ve diğer bütün tanrıları yutar ve yalnızca Vīraka mağara girişinde kalır. O da karanlıkta Şiva'ya koşarak feryat eder: "Ey Efendim, Vighasa ordunu yuttu. Savaşacak sadece ben kaldım."

Şiva karanlıkta gülümseyerek yankılı bir şekilde Sāmaveda'yı okumaya başlar. Onun ilahisiyle yeniden etraf aydınlanır. Bu ışık sayesinde görmeye başlayan Vīraka, yanında Nandin'le birlikte kükreyerek savaşa atılır. Fakat her ikisi de Vighasa tarafından yutulur. Bunun üzerine Şiva bizzat savaşa katılır. Yalnız, yüce ve görkemli bir biçimde, garip ve alışılmadık bir mantrayı söylemeye başlar. Bu tınısı bozuk ilahi Vighasa'nın kulaklarına işlediğinde, onun kalbini, ruhunu ve bedenini hasta eder. Vighasa, savaşın doruğunda çaresizce kusmaya başlar. Böylece Vishṇu, diğer Tanrılar, Vīraka ve Nandin yeniden dışarıya çıkarlar.

Savaş yeniden şiddetlenir. Andhaka'nın ordusundaki Dāityalar ağır bir yenilgi alır. Ancak, ifritlerin gurusu olan Şukra, ölüleri diriltme yeteneği sayesinde ölenleri yeniden hayata döndürür ve onlar yeniden savaş alanına gönderir. Bu durum başlangıçta

devaları dehşete düşürür. Fakat çok geçmeden Şiva'nın Gaṇaları gökten inerek Şukra'ya saldırır, onu bir yabani hayvan gibi bağlayıp Şiva'nın huzuruna getirirler. Şiva tek kelime etmeden Şukra'yı yutar.

Şukra ortadan kaldırıldığında Dānavaların bozguna uğraması kesinleşir. Artık yere düşenlerin yeniden ayağa kalkmaları imkânsızdır. Velhasıl Dānavaların hepsi parçalanıp yok edilir.

Yeri titreten bir kükremeyle Vishṇu, Andhaka'ya saldırır. Vishṇu elindeki gürzle onun başına ve bedenine yüzlerce darbe indirir. Ancak Andhaka, Brahmā tarafından kutsandığı için, her defasında yeniden ayağa kalkar. Andhaka bu sefer yerinden söktüğü ağaçları, yılanları, kopardığı dağ zirvelerini ve çeşitli silahları Şiva'ya, Pārvatī'ye ve Nārāyaṇa'ya fırlatır. Sonunda Şiva, Pāşupatāstra adlı kutsal silahını fırlatarak Andhaka'nın bedeninde koca bir yara açar. Yarasından fışkıran kan, dağ pınarı gibi yeryüzüne akar. Ancak, Andhaka'nın kanı yere her düştüğünde, orada binlerce yeni Andhaka yeniden hayat bulur. Bu yeni varlıklar öldürüldüğünde bile, kanları toprağa aktığında tekrar binlercesi ortaya çıkar. Bunun üzerine Şiva, bu varlıkları öldürmeyi durdurur.

Şiva, gök gürültüsü gibi bir kükremeyle Andhaka'ya saldırır, onun kalbine üç dişli mızrağını saplar ve kalbi delinen Andhaka acılar içinde havada asılı halde kalır. Onun vücudunda neredeyse sağlam bir et parçası kalmaz Fakat Andhaka ölmez; yaşamına sıkıca tutunarak havada asılı kalmayı sürdürür. Bu arada Şiva'nın daha önce yutmuş olduğu Şukra, tövbe ve övgü dolu sözleriyle Şiva'ya yakarır ve hayatının bağışlanmasını diler. Bunun üzerine Şiva onu affeder ve ona önemli bir görev tevdi eder. Şukra, Andhaka'yı hâlâ üç dişli mızrağın üzerinde, eti tamamen yok olmuş halde görür. Şukra, Andhaka'nın bir fısıltıyla Şiva'nın yüz ismini zikrettiğini işitir.

Şukra, Şiva'nın kutsamasıyla, Andhaka'nın üzerine amṛita yağdığını görür. Andhaka'nın çektiği acı sona erer, günahlarının kefaretini öder. Andhaka sevgi ve huşu içinde titreyerek, Şiva'nın ayaklarına kapanır ve şöyle yakarır: "Ben yanılmıştım, Ey Tanrı; senin kim olduğunu bilmiyordum. Annem Pārvatī'ye şehvetle baktığım için beni bağışla. Ey Tanrı, bana merhamet et ki ruhum huzur bulsun." Samimiyetinden ve oğulları olduğundan dolayı, Şiva ve Pārvatī Andhaka'yı kutsarlar. Ellerini onun üzerine koyarlar, başını sevgiyle koklarlar ve onu Gaṇaların efendisi olarak görevlendirirler.

Yukarıda anlatılan efsane açısından, Andhaka aslında baştan çıkarıcı güçlerin, şehvetin, kibrin ve bilgisizliğin sembolüdür. O, ilahi bir köke sahip olsa da bilgisizliği, dünyevi hırsları ve şehveti yüzünden yıkıma uğramaktan kurtulamayan trajik bir kahramandır. Andhaka'nın kanından binlerce yeni Andhaka'nın doğması, arzu ve cehaletin yaygınlaşma eğilimini sembolize eder. Bir kez bastırıldığında bile, kötülük yeniden üreyebilir. Kötülüğün yeniden üremesinin engellenmesi için Vishṇu'nun bir nehre dönüşmesi ve tertemiz suyuyla Andhaka'nın kanını, yani günahın tohumunu temizlemesi gerekir.

Şiva'nın en nihayetinde Andhaka'yı tamamen yok etmek yerine affedip *gaṇalar*ın şefi yapması, Hint felsefesindeki temel bir ilkeyi yansıtır: kötülük yok edilmez, dönüştürülür. Andhaka'nın affedilmesinde önemli etmenlerden birisi, yaptığı kötülüklerin farkında olması ve bu kötülüklerden dolayı temiz bir kalple Şiva'ya yakarmasıdır. Üç başlı mızrağın ucunda neredeyse hiçbir canlı bedensel uzvu kalmasa da Şiva'nın isimlerini zikretmesi samimiyetinin göstergelerinden birisidir. Bu da bizi yine Andhaka karakterinin bilgisizlikle ve arzularıyla olan imtihanını göz önünde bulundurmaya yönlendirmektedir. Andhaka bilgisizliğini ve evrensel yasayla yasaklanmış bir şehvete kapılmasını can vermeye yakın bir zamanda fark etse de temiz niyeti ve ilahi bir kökene sahip olması sayesinde affedilir.

Hindu mitolojisinde *Devalar* ile *Asuralar* arasındaki savaş teması oldukça yaygındır. Bu savaş aslında düzen ile düzensizlik, aydınlık ile karanlık ya da iyilik ve kötülük arasındaki savaştır. Bu savaşın sonunda her zaman iyi taraf kazanır. Andhaka efsanesinde savaşın geçtiği yer olan Mandara Dağı, başka efsanelerde de kozmik bir mihver rolüne sahiptir.

Yine Andhaka'nın Şiva'nın kendi körlüğünden doğması, onun kozmik gölgenin çocuğu olduğunu gösterir. Şiva gibi bir Tanrı bile karanlık bir varlık yaratabilir; bu da aslında varoluşun düalist yapısını (aydınlık-karanlık, bilgi-cehalet, yaratma-yok etme) mitolojik tarzda anlatır. Andraka'nın nihai zaafı annesi konumunda olan Pārvatī'yi arzulamasıdır ki bu sadece kişisel bir günah değil, kozmik tabunun ihlali anlamına gelir. Kendi kaynağına yönelen cinsel arzu, düzenin mutlak anlamda çöküşüne yol açacaktır. Bundan dolayı, Şiva ve Pārvatī, Andhaka'yı etkisiz hale getirerek kozmik düzeni yeniden tesis ederler ve kozmik tabu korunmaya devam eder. Andhaka'nın annesine duyduğu cinsel arzu, Yunan mitolojisinde Oedipus'un kaderiyle çarpıcı bir benzerliğe sahiptir. Oedipus bilinçsizce kendi öz babasını öldürüp annesiyle evlenir; Andhaka da annesine karşı cinsel arzu duyduğu anda etkisiz hale getirilir. Her iki durumda da anneye yönelik arzu ölüm ya da yıkım getirir. Bu durum, insan kültürlerinde ensest tabusunun kozmik bir ilke olarak işlediğini gösterir.

Yunan mitolojisinde Zeus'a karşı çıkan canavar Typhon gibi, Andahaka da *tapasyā* ile güç kazanıp tanrısal düzen için tehdit oluşturur. Her ikisi de aşırı derecede güçlü hale gelen kaos figürüdür ve yalnızca tanrısal bir müdahaleyle bastırılır. Burada Şiva yanında kozmik düzenin korunmasında Pārvatī'nin müdahalesinin de gerekli olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

3.9. Gacāsura Efsanesi ve Felsefi Analizi

Fil başlı *asura* Gacāsura'nın *tapasyā* ile elde ettiği güçleri kötü işler için kullandığı için Şiva tarafından yok edilmesini konu edinen Gacāsura efsanesi, *Şiva Purāṇa*'nın Rudra Saṃhitā başlıklı kitabının Yuddha Khaṇḍa başlıklı kısmının 57. bölümünde ele alınır. Bu efsane, özellikle Gaṇeşa mitinin kökeninde yer alması itibariyle oldukça önemlidir. Gaṇeşa'nın Şiva tarafından kesilen başının yerine konulan fil başı, aslında Şiva tarafından kutsanan Gacāsura'nın başından başkası değildir. Hint mitolojisinde oldukça önemli bir yere sahip olan Gacāsura efsanesi, Yuddha Khaṇḍa'da şu şekilde anlatılmaktadır:

Şiva ve Pārvatī, birlikte huzur içinde aile saadetinin tadını çıkarırlarken, Tārakāsura soyunda Gacāsura adında bir Asura doğar. O büyüdüğünde Brahmā'ya tapınarak ondan çeşitli lütuflar elde eder ve bu sayede kral olur ve başkenti Şoṇitapura'yı refah ve bollukla geliştirir. Ancak, selefleri gibi o da Tanrıları ve Rishileri rahatsız etmeye başlar.

Tanrıların kralı İndra, Gacāsura'nın yükselişine ve gücüne son vermeye kararlıdır. Gacāsura'nın başından çıkan kefaret ateşi bütün dünyalara yayılır ve dünyadaki her şeyi kavurur. Nehirler ve denizler çalkalanır. Ateşle kavrulan devalar cenneti terk edip İndra'yla birlikte Brahmā'nın diyarına gidip ona boyun eğerler. Tanrılar hep bir ağızdan Brahmā'ya kavrulmaktan ve dünyaların yok olması riskinden dolayı Gacāsura'yı şikâyet ederler. Bunun üzerine Brahmā, oğulları Bhṛgu, Daksha ve diğerlerini alarak Gacāsura'nın inziva yerine giderler. Onun tövbesiyle gökleri ve alemleri yakıp kavurduğunu gören Brahmā gülerek ona tövbede mükemmelliğe ulaştığını ve dileğini söylemesini emreder. Gacāsura sonsuza kadar güçlü, yiğit ve yenilmez olmayı ister. Onun tövbesinden ziyadesiyle memnun olan Brahmā ona nadir bir nimeti bahşeder.

Bu şekilde Brahmā'nın lütfunu kazanan Gacāsura evine döner ve ardından bütün bölgelere, üç dünyaya ve tanrılar da dahil olmak üzere bütün varlıklara hükmeder. Bütün dünyaları fethettikten sonra tek hükümdar olarak hüküm süren Gacāsura, İndra'nın sarayında yaşamaya başlar. Gücünden etkilenen tanrılar onun ayağına kapanır hale gelmişlerdir. Gacāsura da diğer bütün ifritler gibi gücünün büyüsüne kapılarak kibirli, zalim, zevk düşkünü biri haline gelir. Bütün erdemli insanlara ya da diğer varlıklara işkenceler yapar. Büyük bir güç elde etmiş olan Dānava Gacāsura, Şiva'nın başkenti Kāşī'ye gelir. Bu durumdan rahatsız olan Devalar Şiva'nın yanına giderler ve halka ve bütün iyi insanlara acı çektiren Gacāsura'yı öldürmesini isterler. Bunun üzerine Şiva adanmışlarını korumak için üç dişli mızrağı Trişūla ile kükreyerek Gacāsura'nın karşısına dikilir.

Bu esnada yüksek sesle bağıran Gacāsura ile Şiva arasında büyük bir savaş cereyan eder. Güç ve cesarete sahip Gacāsura, Şiva'yı keskin oklarla vurur. Bu sırada korkunç bir bedene bürünen Şiva, Gacāsura'nın okları daha kendisine ulaşmadan onları sedef tohumları gibi küçük parçalara ayırır. Bunun üzerine öfkelenen Gacāsura, kılıcıyla Şiva'ya doğru koşar. Gacāsura'nın başka kimse tarafından öldürülemeyeceğini anlayan Şiva Trişūlasını ona saplar. Gacāsura, üç dişli mızrağın vücuduna saplanmasıyla birlikte bir şemsiye gibi havaya kalktığını sanır. Bu esnada Şiva'nın yüceliğini dillendirmeye başlar. Şiva'nın elinden ölmenin kendisi için büyük bir şan ve şeref vesilesi olduğunu söyler. Gacāsura'nın tövbesinden memnun olan Şiva, dileğini söylemesini ister. Bunun üzerine çok mutlu olan Gacāsura, Şiva'nın, üç başlı mızrakla kutsanan üstündeki postu giymesini ister. Bu postun önemini anlattıktan sonra, bir de Şiva'nın adının Kṛttivāsas (fil derisine bürünmüş kişi) olmasını ister. Bu istekleri kabul eden Şiva, kurtuluşa ulaşmanın aracı olan o kutsal mekânda Gacāsura'nın erdemli bedeninin kurtuluş getiren bir fallik imgeye dönüştürüleceğini ve Kṛttivāseşvara olarak adlandırılacağını söyler. Bunun üzerine Şiva, Gacāsura'nın postunu giyer. Gacāsura ise son nefesini verir.

Kāşī'deki herkes bu durumdan memnuniyet duyarlar. Vishṇu, Brahmā ve diğer devalar hoşnutluk içerisinde bir araya gelip avuçlarını birleştirerek Şiva'nın önünde eğildiler. Gacāsura öldürüldüğünde, tanrılar orijinal yerlerine döndüler ve evrendeki işleyiş normale döner.

Şiva, Gacāsura'nın ölümü üzerine, "Gacānana" (Fil yüzlü) isimli bir varlık yaratacağını, onun kendi oğlu olacağını ve insanların ona tapınarak Şiva'dan lütuf alacaklarını söyler.

Gacāsura'nın ölümüyle ilgili efsane, Gaṇeşa efsanesinin mitsel kökenlerinden birisi olarak kabul edilir. Zira, Şiva, *Asura* Gacāsura'nın fil başını kutsayarak, ileride oğlu Gaṇeşa'nın başına yerleştireceğine işaret etmiş olur. Gacāsura efsanesine göre, *Brahmā'dan aldığı lütuflarla kudretli bir krala dönüşen Gacāsura, Şiva tarafından öldürülmeden önce ondan adının ve bedeninin kutsanmasını ister. Bunun üzerine Şiva, onun fil başını gelecekte oğluna armağan edeceğini söyler.* Bu, Gaṇeşa'nın fil başının önceden hazırlanmış bir kutsallık kaynağı olduğuna işaret eder.

Gacāsura efsanesinde, Gacāsura'nun ölümü bir son değil, aslında yeni bir doğuma kapı aralar. Fil başı yıkıcı bir varlığın simgesinden, bilgeliğin ve bereketin simgesine dönüşür. Bu, Hinduizm'de *saṃsāra*-karma-dönüşüm temasını yansıtır. Gaṇeşa efsanesinde, Gaṇeşa'nın başının kesilip yerine daha sonrasında fil başının konulması ilk bakışta rastgele gerçekleşen bir olay gibidir. Fakat Gacāsura efsanesiyle birleştirildiğinde bu olayın aslında kozmik bir plan olduğu anlaşılır. Bu nedenle, kaotik görünen olaylar aslında ilahi düzenin birer parçası olarak düşünülmelidir.

Yukarıda aktarılan efsanede Gacāsura'nın doğumu ve *tapasyā* yoluyla güç kazanması, evrensel düzenin sürekliliğini tehdit eden *adharma* unsurunun ortaya çıkışını temsil eder. Yine *Asuralar*ın sıkça Brahmā'dan lütuf kazanarak diğer *devalar*a sorun oluşturması, Hinduizm'in önemli bir paradoksunu açığa çıkarır: katı bir asketizm

(*tapasyā*), ahlaki niteliklerden bağımsız bir gücü ortaya çıkarır. Bu durum, gücün kendisinin nötr olduğunu, duruma göre *dharma*ya ya da *adharma*ya hizmet edebileceğini gösterir. Burada Şiva ise, yalnızca yok edici değil, aynı zamanda düzenin nihai garantörüdür. Onun müdahalesi, mutlak gücün yalnızca ahlaki ilkeye bağlı olarak devreye girdiğini ima eder.

Hint mitolojisinde Gaṇeşa'yla ilgili mitle birlikte ele aldığımızda, Gacāsura'nın ölümü yok oluş değil, bir dönüşümle sonuçlanır. Felsefi anlamda bu, kötülüğün mutlak anlamda silinmediği, fakat daha yüksek bir ilkeye (Gaṇeşa'nın doğuşu) hizmet edecek şekilde yeniden dönüştürüldüğünü gösterir. Bu durum Hegel'in diyalektik süreciyle uyumlu bir şekilde ilerlemektedir.

Diğer taraftan, Şiva, *Asura* Gacāsura öldürerek adaleti yeniden tesis eder; ancak onun son dileğini kabul ederek merhamet de gösterir. Bu durum, Hinduizm'de *karuna* (ilahi şefkat) ile *dharma* (kozmik ilke) arasındaki uyumun somutlaşmasıdır. Netice itibariyle, Gaṇeşa ve Gacāsura efsaneleri, Gaṇeşa'ya tapınmanın neden bu kadar önemli olduğunu da gösterir. Çünkü onun başı sadece bir filin başı değil, daha önce kudretli bir *Asura*nın dönüşmüş varlığının da göstergesidir.

3.10. Rāvaṇa'nın Şiva'ya Tapınması Efsanesi ve Felsefi Analizi

Hint mitolojisinde Laṅkā'nın kudretli kralı Rāvaṇa hem bütün varlıklara sıkıntı çıkaran bir *Asura* hem de Şiva'ya derin bağlılığıyla bilinen bir *Bhakta* olarak bilinir. Onun özellikle *Rāmāyaṇa* Destanı'nda önemli bir figür olduğu bilinir. Rāvaṇa, on başlı ve yirmi kollu olarak tasvir edilen, olağanüstü bilgeliğe, güçlere ve *tapasyā* yoluyla elde ettiği *siddhiler*e (mistik yetenek) sahip bir *Rākshasa*dır. Vişrava adlı bir bilge ile *Rākshasī* prenses Kaikasī'nin oğludur. Dolayısıyla o hem Brāhman hem de *Rākshasa* kökenini bir arada taşır ki bu ikili kimlik onun karakterindeki çelişkileri yansıtmaktadır.

Rāvaṇa'nın *Rāmāyaṇa* Destanı'nda oynadığı düşman role rağmen, Şivaist gelenekte çok güçlü bir Şiva adanmışı (*Bhakta*) olarak tasvir edilmektedir. Bu bölümde ele alacağımız Rāvaṇa'nın Şiva'ya tapınmasıyla ilgili efsane, *Şiva Purāṇa*'nın dördüncü kitabı olan Koṭirudra Saṃhitā'nın 28. bölümünde "Cyotirliṅga Vaidyanātheşvara'nın Büyüklüğü" başlığı altında ele alınır. Rāvaṇa'nın Şiva'ya tapınması efsanesi, gücün ve teslimiyetin, kibrin ve adanmışlığın paradoksal olarak birleştiği bir anlatıdır. *Şiva Purāṇa*'nın söz konusu Saṃhitā'nda bu anlatı şu şekilde aktarılmaktadır:

Laṅkā'nın hükümdarı Rāvaṇa, Şiva'nın büyük bir Bhaktasıydı. Rāvaṇa uzun süre Himalaya Dağı'nda Tanrı'ya dua etmesine rağmen, Şiva kendisine görünmez. Rāvaṇa yılmadan tapasyā pratiğinin yoğunluğunu artırır. Yazın kendisini ateşlerle çevreleyerek beş ateşin arasında durur; muson mevsiminde yağmur altında kalır, kışın ise buz üzerinde durur. Böylece büyük ölçüde tövbe eder. Buna rağmen Şiva yine de kendisini ona göstermez. Bunun üzerine Rāvaṇa yaşamına son vermeye karar verir. On başının her birini kesip Şiva'ya sunmaya başlar. Dokuzuncu başı sunduğunda bile Şiva ondan merhametini esirger. Kalan son başını kesmek üzereyken, Şiva onun gerçek bağlılığına ikna olur ve karşısına çıkarak istediği her dileği gerçekleştireceğini söyler.

Rāvaṇa, Şiva'ya göründüğü için şükranlarını sunar ve ondan, Laṅkā'da bizzat bulunmasını ve düşmanları tarafından başları kesildiğinde bile hemen eski hâline dönmeyi diler. Şiva bu isteği kabul eder ve Rāvaṇa'ya kendi fallik simgesi olan bir liṅga verir. Ancak bir uyarıda bulunur: Eğer dönüşte liṅgayı yere bırakacak olursa, onun bulunduğu yere kök salacağını ve bir daha yerinden oynatılamayacağını söyler. Rāvaṇa, elde ettiği yeni gücün gururuyla bu uyarının içsel anlamını kavrayamaz ve Şiva'nın öz-imgesi olan liṅgayı alarak Laṅkā'ya götürmek üzere yola çıkar.

Gelenek gereği öncelikle kendisine dua edilmesi gerekirken, Rāvaṇa'nın kendisini görmezden gelmesine içerleyen Tanrı Gaṇapati, bu durumda liṅganın Rāvaṇa'nın eline geçmesini engellemek için bir plan yapar. Rāvaṇa Laṅkā'ya dönerken ihtiyaç gidermek

için kısa süreliğine yoldan geçen bir çobana kutsal liṅgayı tutmasını rica eder. Fakat liṅga, çobanın elinde giderek ağırlaşır. Dayanamayacak hâle gelen çoban, Rāvaṇa'nın elmas gerdanlık vaadine rağmen liṅgayı yere bıraktıktan sonra birdenbire ortadan kaybolur. Bu çoban aslında kılık değiştirmiş Gaṇapati'den başkası değildir.

Rāvaṇa, Şiva imgesini topraktan çekip çıkarmak için elinden geleni yapar, fakat başarılı olamaz. Yara bere içerisinde ısrarla denemeye devam eder. En sonunda hayal kırıklığı ve üzüntü içinde gözyaşları dökerken gökten bir ses işitir: "Ey Laṅkā kralı, liṅgayı yerinden sökmen imkânsızdır. Ancak yaralarının iyileşmesi için gece yarısı buraya gel ve bu imgeye dua et." Bu öğüdü memnuniyetle karşılayan Rāvaṇa, liṅganın üzerine yüzüğünü koyar ve Şiva'ya yönelik kutsal bir dua okur. Yavaş yavaş yaraları iyileşir. Rāvaṇa bu nimeti elde ettikten sonra, Şiva'yı öven bir ilahi söyleyerek Laṅkā'ya geri döner.

Bunu duyan İndra, Vishṇu, Brahmā ve diğer Devalar ve Ṛishiler birbirlerine danışırlar ve Şiva'ya ibadetlerini çobanın liṅgayı bıraktığı yerde sadakatle yerine getirirler. Tanrılar sonrasında bizzat Şiva'yı görürler ve heykeli kutsadıktan sonra ona Vaidyanātha adının verirler ve bu heykel önünde saygıyla eğildikten sonra göğe geri dönerler.

Büyük bir nimet elde eden Rāvaṇa ise evine döner ve olanları karısına anlatır. Karısı duyduklarına çok sevinir. İndra ve diğer tanrılar ise bunu duyduklarında umutsuzluğa kapılırlar. Bu nimet sayesinde kendilerini alt edeceğini düşünürler ve umutsuz bir şekilde bilge Nārada'yı çağırıp ona danışırlar. Nārada devaları sakinleştirdikten sonra durumu kendisinin çözüme kavuşturacağını söyler ve Rāvaṇa'nın yanına gider. Güzel şekilde ağırlanan Nārada, Rāvaṇa'dan Şiva'nın inayetini nasıl kazandığını anlatmasını ister. Rāvaṇa da bütün ayrıntıları anlatır. Şimdi ise kazandığı güç sayesinde üç dünyayı fethetmeyi planladığını söyler. Bunun üzerine Nārada bu plan yerine Kailāsa Dağı'nı kaldırmasını salık verir. Bu öneriyi daha makul karşılayan

Rāvaṇa, Kailāsa Dağı'nı havaya kaldırır ve dağdaki her şey altüst olur. Bunu gören Şiva sinirlenir ve Rāvaṇa'yı nankörlükle suçlar ve onu lanetler. Orada olup bitenleri Nārada da duyar. Bunun üzerine Rāvaṇa hoşnut bir şekilde evine döner. Kendi gücüne aldanan kudretli Rāvaṇa, kesin bir karara vararak düşmanlarının kibrini yok eder ve bütün evreni kontrol altına alır. Şiva'nın inayetiyle elde ettiği güç sayesinde, Rāvaṇa'ya karşı koyabilecek kimse kalmaz. Ta ki Şiva, Rāvaṇa'nın kibrine karşı koyacak bir kahraman yaratana kadar.

Rāvaṇa'nın Şiva'ya tapınmasıyla ilgili efsane, derin sembolizmle yüklü, katmanlı bir anlatıdır. Bu anlatı, ele aldığımız diğer anlatılar gibi, salt mitolojik öykülerden ibaret olmayıp aynı zamanda insan doğasına, adanmışlığına ve ilahi lütfa dair önemli felsefi, mitolojik ve dini fikirleri içerir.

Bu efsane benliğin (*ahaṃkāra*) ve adanmışlığın paradoksal ilişkisini felsefi olarak anlatır. Rāvaṇa, *tapasyā* yoluyla Şiva'nın inayetini kazanarak olağanüstü bir yeteneğe, bilgiye ve yeteneğe sahip olsa da aldanmış bir egoya da sahiptir: Onun Himalaya Dağlarını yerinden kaldırma teşebbüsü, onun kibrini ve ilahi olan üzerinde bile kontrol kurma arzusunu gösterir. Ancak onun Şiva'ya olan bağlılığı o kadar büyüktür ki bu kibirli ego bile onun tapınmasını tamamen engelleyemez. Efsanede kilit nokta, Rāvaṇa'nın kendisini feda etmeye hazır oluşudur. Başlarını Şiva'ya sunması, egosunu yenmek istediğini gösteren en önemli emaredir.

Şiva'nın Rāvaṇa'ya lütuf olarak bahşettiği fallik sembolünün yere düşerek orada kök salması neticesinde Rāvaṇa'nın onu yerinden çıkarmak için verdiği çaba sonucunda çeşitli yaralar alması ve Şiva'nın da bu yaraları iyileştirmesi söz konusu fallik sembolün ya da *Cyotirliṅga*nın Vaidyanātha yani hekimlerin efendisi olarak isimlendirilmesine yol açar. Bu efsane bize Şiva'nın en büyük düşmanının bile samimi adanmışlığını takdir edip buna kayıtsız kalmadığını ve onun lütfunun koşulsuz olduğunu gösterir. Şiva'nın

merhametini esirgememesi, Rāvaṇa'nın *tapasyā* esnasında aldığı yaraları iyileştirmesi, ruhsal yaraların tedavi edilmesinin ve içsel dönüşümün bir metaforudur.

Şiva Purāṇa'da adanmış bir Şiva *Bhakta*sı olarak tasvir edilen Rāvaṇa'nın, *Rāmāyaṇa*'da kötü bir karakteri olarak, hatta Rudra'ya karşı savaşmış birisi olarak tasvir edilmesi oldukça ilginçtir. *Şiva Purāṇa*'da, Rāvaṇa'nın Kailāsa Dağı'nı kaldırması gibi popüler anlatıların orijinal metinde olmadığı, metne daha sonradan eklendiği düşünülmektedir. Bu tür farklılıklar Hint edebiyatının doğasına ilişkin önemli bir anlayış sunar. Rāma'nın erdem ve doğruluğuna odaklanan *Rāmāyaṇa Destanı*'nda, iyi ve kötü arasında net bir ayrım yapmak amaçlanmış olabilir. Buna karşılık, *Şiva Purāṇa*'nın ait olduğu Şivaist gelenek ise, adanmışlık, kozmik güç ve ilahi lütfun paradoksu gibi temaları keşfetmek için daha karmaşık bir karakter yaratmış olabilir. Bu nedenle Rāvaṇa'nın karakteri, farklı teolojik ve felsefi fikirlerin anlatımı için bir araç haline gelir.

Rāvaṇa karakterinin çelişkili doğası aslında farklı dinlerde onun farklı değerlendirilmesine yol açar. Rāvaṇa'nın çelik gibi iradesine rağmen, benliği tarafından kolayca aldatılması ve hatta Himalaya Dağlarını kaldırmaya kalkışarak Tanrı Şiva'ya meydan okuması onun kibrinin göstergesidir. Ama en sonunda Şiva'ya olan adanmışlığı baskın gelir ve Şiva'nın aşkın kudreti karşısında boyun eğer. Bu karakterin İslam'daki karşılığı muhtemelen İblistir. İblis'in akıbeti ise Rāvaṇa'dan tamamen farklıdır. İblis kibri yüzünden Allah'a karşı gelmiş ve bunun neticesinde cennetten ebediyen kovulmuştur. Rāvaṇa karakteri ise Şiva'yla boy ölçüşmeye çalışmasına rağmen, adanmışlığı sayesinde Şiva'nın gadrinden kurtulmuştur.

Rāvaṇa'nın Şiva'dan elde ettiği nimetler aslında belirli koşullarla sınırlandırılmıştır. Kaderin de genellikle o koşullarda işlemesi söz konusudur. Bu aslında sonlunun sonsuz üzerinde tam tahakküm kurmasının ilkece ve mantıksal olarak imkânsız olduğunu gösterir. Rāvaṇa *Devalar* tarafından bile korkulan, yenilmez bir karakterdir; ancak onu nihayetinde sonlu bir varlık olan insan Tanrı'nın inayetiyle alt edecektir.

Rāvaṇa'ya Şiva'nın fallik sembolü bahşedilir, ancak bunu yere bırakmaması gerekir. O ise bu açıdan sınanır ve sonuçta bu sınamayı atlatamaz. Yani Rāvaṇa ne kadar *tapasyā* uygulayarak adanmışlığını kanıtlamış olsa bile, yine de sınanmaktan kurtulamaz ve onun kaderi bu sınama alanlarından işlemeye devam eder.

SONUÇ

Bu çalışmada, Hint Edebiyatı'nın Epik Dönem olarak adlandırılan evresinin önemli eserlerinden birisi olan; dini ve mitolojik bir yöne sahip olmasının yanı sıra, felsefi, kozmolojik, tarihsel, coğrafi ve politik öğretileri de içeren *Şiva Purāṇa* detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Hinduizm'in en önemli mezheplerinden birisi olan Şivaizm açısından *Vedalar*la eş düzeyde kutsal kabul edilen *Şiva Purāṇa*'da, evrenin hem yaratıcısı hem de yok edicisi olarak tasvir edilen Şiva'yla ilgili çok detaylı bilgiler bulunmaktadır. Şiva'ya ve ona tapınmaya ilişkin olarak *Şiva Purāṇa*'da ele alınan konular, varoluşun döngüsel doğasını ve kozmik birliğini anlamada derin metafiziksel açılımlar sunmaktadır.

Çalışmamız boyunca içeriğini detaylı bir şekilde incelediğimiz *Şiva Purāṇa*, bireyin Tanrı'ya, yani Şiva'ya ulaşmasında bir inanç rehberi olmasının yanı sıra, bir varoluş felsefesi ve gizemci bir din psikolojisi kitabı fonksiyonlarını da görür. *Şiva Purāṇa*'nın içeriğini inceleme sürecinde dikkat çekici birtakım karakteristik özellikler ortaya çıkmıştır.

Mahāpurāṇalar içerisinde yer alıp almadığı konusunda ciddi tartışmaların yapıldığı *Şiva Purāṇa*'nın yine de *Mahāpurāṇa* olarak kabul edilen diğer eserlerle yapısal ve tematik anlamda aynı nitelikleri taşıdığı görülür. Başka bir deyişle, *Pañçalakshaṇa* açısından incelendiğinde, *Şiva Purāṇa*'nın, bir *Mahāpurāṇa*'nın taşıması gereken bütün özelliklere sahip olduğu görülür.

Şiva Purāṇa'yı yalnızca "büyük bir Purāṇa" olarak tanımlamak, bu metnin Hindoloji bilimi ve felsefe disiplinleri açısından değerini tam anlamıyla yansıtmayacaktır. Onun esas önemi, Şiva merkezli ritüellerin altındaki metafizik temelleri ortaya koymasında yatmaktadır. Bu bağlamda Şiva, yalnızca bir Tanrı olarak değil, aynı zamanda ezeli ve ebedi ilke, yüce gerçeklik (*sat*), kozmik ruh (*paramātman*) ve bütün

varoluşun temelini teşkil eden mutlak bilinç (*cit*) olarak kavramsallaştırılır. Ancak adanmış birey (*sādhaka*), bu nihai gerçekliği doğrudan idrak edemez; çünkü o *Māyā* (yanılsama) nedeniyle kendi öz varlığını ayrı, farklı, sınırlı ve bireysel bir varlık olarak tecrübe eder. Yanılsamadan dolayı inanan birey, Tanrı'yı aşkın ve dışsal bir varlık olarak algılayarak yakarır, dua eder ve ondan yardım diler. Bu durum teist bağlanmanın ya da *Bhakti*nin ilk safhasını meydana getirir.

İnanan birey zamanla ruhsal uyanış arzusunu geliştirir ve arınmak için çeşitli ritüellere yönelir. *Şiva Purāṇa*, bu noktada, inanan bireye hem bedensel hem de zihinsel nitelikte pek çok pratiği önerir. Bu pratikler, *Tantra* (enerji dönüşümüne yönelik kutsal öğretiler), *Yantra* (geometrik sembollerle gerçekleştirilen odaklanma uygulamaları) ve *Mantra* (kutsal sesler ve sözcükler) gibi uygulamalarla desteklenen çok katmanlı ibadet sistemini içerirler. İnanan bireyin Tanrı'ya olan bağlılığını bütün varlığıyla dikkatli bir şekilde ortaya koyması ve *shravaṇa* (işitme), *kīrtana* (yüceltme) ve *manana* (tefekkür etme) süreçlerini içerecek şekilde bağlılığını şekillendirmesi gerekir.

Kendisini Tanrı'ya adayan birey, kendisini yalnızca dışsal ibadetlerle sınırlamaz, aynı zamanda bedenindeki enerji merkezlerini, yani omurga hattındaki *sushumnā* kanalındaki altı çakrayı (*çakra*) kontrol etmekle de yükümlüdür. Çakraların dengelenmesi, bilgi yollarına, geleneksel arınma ritüellerine ve yogaya başvurularak gerçekleştirilir.

İnanan birey, pek çok aşamadan oluşan bu manevi pratikleri yerine getirerek adım adım Tanrısı ile kendi ruhu arasında eksiksiz bir uyum hissetmeye başlar; ancak o hala kendisini Tanrı'dan farklı bir varlık olarak duyumsamaya devam eder. Ancak en son aşamada –ki bu aşama *Moksha* (kurtuluş) olarak adlandırılır- inanan birey, Tanrısı ile tam bir özdeş olma haline ulaşır. Bu durum, *Advaita* Vedānta felsefesinin tecrübi karşılığını ifade eder. Bütün ayrımlar ortadan kalkar ve bireyin özü ya da ruhu, Tanrı'nın özüyle birleşir.

Şiva Purāṇa'da sunulan Şivaist kozmoloji, yaratılış (*sarga*), yok oluş (*saṃhāra*) ve yeniden yaratılış (*pratisarga*) şeklinde döngüsel olarak sürekli tekrarlandığını öngören sirküler kozmoloji üzerine kurulmuştur. Bu kozmoloji yalnızca Şivaizm'e ya da Hinduizm'e özgü olmayıp, aynı zamanda Buddhizm ve Cainizm gibi diğer Hint dinlerinde de bulunmaktadır.

Şiva Purāṇa'da, evrenin yaratılışı ve tezahürü, nihai gerçeklik olan Brahma'yla özdeş olarak tanımlanan Şiva'dan türetilir. Kozmik yaratılışın bazen Tanrı Brahmā'nın bedeni aracılığıyla, bazen de eril-dişil ilkelerin birleşmesi yoluyla gerçekleştiği anlatılır. Bu çeşitli yaratılış efsaneleri, Hinduizm'in farklı metafiziksel yaklaşımlarının bir sentezine işaret eder. Bu bağlamda, *Şiva Purāṇa*'da, Vedānta'nın *advaita* monizmi, Sāṃkhya'nın düalist metafiziği (*purusha-prakṛti* ayrımı) ve yerli halkın inançlarından beslenen teist Şiva anlayışı arasında karmaşık bir bütünleşme ilişkisi söz konusudur.

Şiva Purāṇa'da *Devalar* sistemi, yukarıda bahsi geçen metafiziksel çok katmanlılığa uygun düşecek şekilde yapılandırılmıştır. Bu sistem, Şiva'yı en yüce Tanrı olarak merkeze alarak, çok çeşitli tanrıları içerisine alıp bütünleştiren senkretik bir panteon biçimindedir. Bu yapı, özünde *Nirguṇa* Brahma'ya dayanan, ancak pratik düzeyde Brahma'nın *Saguṇa* yönüyle niteliklere sahip tanrı formlarında tezahür ettiği bir monoteizm olarak değerlendirilebilir.

Şiva Purāṇa'da, Şivaizm açısından önemli olan ritüeller ve bu ritüellerin uygulanışları da detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu eserde ortaya konan ritüel sistemi, karmaşık bir yapıya sahip olup Vedizm'in merkezi ritüellerinin yanı sıra, Buddhizm, Cainizm ve özellikle bölgesel yerel inanç pratiklerinin sentezini yansıtır. Ayrıca ritüellerde detaylı, karmaşık kural ve uygulamalar bulunmakla birlikte, uygulamaları kolaylaştıran alternatiflerin sunulması, esneklik ve hoşgörünün varlığını gösterir. Bu ritüellerde *Bhakti*, yani Tanrı'ya duygusal anlamda bağlılık ya da adanmışlık da güçlü bir şekilde vurgulanır. Bu durum Şivaizm'in toplum merkezli niteliğini yansıtır ve üst

kastların merkezde olduğu Brahmānizm'in, daha erişilebilir bir halk dini olan Şivaizm'e ya da daha genel olarak Hinduizm'e dönüşümüne işaret eder.

Netice itibariyle, *Şiva Purāṇa*'da görülen dini, felsefi, mitolojik düşünceler ve ritüel sistemi, *Purāṇik* Hinduizm'in karakteristik özelliklerini taşır. Bu eserde özellikle farklı inançların sentezine dayalı çok katmanlılık ya da senkretizm belirgindir.

KAYNAKÇA

Bhagavadgītā (2004). Çev. Korhan Kaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Bharati, Agehananda. (1965). *The Tantric Tradition*. London: Rider and Co.

Bhattacharcee, Maumita. (2018). *Rudra-Shiva Concept*. Guwahati: Gauhati University Press.

Bîrûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed. (2023). *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*. (Çev. Kıvameddin Burslan, Yay. haz. Ali İhsan Yitik). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Briggs, George W. (1938). *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*. Calcuta: Y. M. C. A. Publishing House.

Can, H. Derya. (2020). "Hint Mitolojisinde Purāṇalar ve Upapurāṇalar", *Hint Mitolojisi: Purāṇa Edebiyatı Yazıları*. (Ed. Yalçın Kayalı). Konya: Çizgi Kitabevi.

Chakravarti, Mahadev. (2002). *The Concept of Rudra-Śiva. Through the Ages*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Chaterrji, J. C. (1978). *Kashmir Shaivism*. Patna: Indological Book Corporation.

Chaturvedi, B. K. (1996). *Shiv Purana*. Delhi: Diamond Pocket Books.

Dalal, Rosen. (2014). *Hinduism: An Alphabetical Guide.* London: Penguin Books Ltd.

Dikshitar, V. R. C. (2003). *The Purāṇa Index. Vol I.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi. Cilt 1*. Çev. Ali Berktay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Fairservis, Walter. (1983). "The Script of the Indus Valley Civilization", *Scientific American*, 260 (3): 44-52.

Flood, Gavin. (2003). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing.

Glucklich, A. (2008). *The Strides of Vishnu: Hindu Culture in Historical Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Gonda, J. (1965). ‘‘Bandhu in the Brahmanas.’’ *Adyar Library Bulletin* 29: 1–29.

Gonda, J. (1970). *Visnuism and Sivaism*: *A Comparison. Jordan Lectures 1969*. London: Athlone Press.

Hazra, R. C. (1940). *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Hazra, R. C. (1985). “The Problems Relating to the Śiva-Purāṇa”, *Dr. R. C. Hazra: Commemoration Volume, Part I.* Varanasi: All-India Kashiraj Trust.

Kaya, Korhan. (2019). *Hint’te Tanrı*. İstanbul: Sujala Yayıncılık.

Kayalı, Yalçın. (2013). “Eski Bir Hint Geleneği: Satī”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 53 (1): 365-374.

Kayalı, Yalçın. (Ed.). (2020). *Hint Mitolojisi: Purāṇa Edebiyatı Yazıları*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Keith, A. B. (1925). *The Religion and Philosophy of The Veda and Upanishads*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Keith, A. B. (2021). *Hint Mitolojisi*. (Çev. İnönü Korkmaz). İstanbul: Maya Kitap.

Klostermaier, K. K. (1984). *Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

Klostermaier, K. K. (2007). *A Survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press.

Kulke, H. & Rothermund, D. (2001). *Hindistan Tarihi* (Çev. Müfit Günay). Ankara: İmge Kitabevi.

Lorenzen, D. N. (1986). "Śivaísmo: Heterodoxia y ortodoxia", *Estudios de Asia y Africa*, 21 (2): 258-272.

Marshall, G. (1931). *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*. *Vol. I*. London: A. Probsthain.

Nandimath, S. C. (1979). *A Handbook of Virasaivism*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Nilakanta, K. A. (1993). "An Historical Sketch of Saivism", *The Cultural Heritage of India*, 4: 63-78.

O'Flaherty, W. D. (1981). *Śiva: The Erotic Ascetic.* London & New York: Oxford University Press.

Parpola, Asko. (1994). *Deciphering the Indus Script*. Cambridge: Cambridge University Press.

Raman, N. S. S. (2014). *Purāṇas, History ve Itihāsas*. *Vol I, Part 6*. İçinde *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. Vidya Nivas Mishra & N.S.S. Raman (Ed.). Delhi: Munshiram Manoharlal Publishing.

Renou, L. (2016). *Religions of Ancient India*. University of London, The Athlone Press.

Ṛigveda. (2021). Çev. Korhan Kaya. 2. Bsk. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Rocher, Ludo. (1986). *A History of Indian Literature: The Purāṇas*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

Ruben, Walter. (2023). *Eski Hind Tarihi*. Çev. Cemil Ziya Şanbey. Sad.: K. Kaya-E. Büyükbahçeci. İstanbul: Salon Yayınları.

Sanjava, G. O. (2010). *Siva Purana*. C. I. Surabaya: Paramita.

Sastri, S. S., (1983). “The Philosophy of Saivism”, *The Cultural Heritage of India*. *Vol. 3*. H. Bhattacharyya (Ed.), Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.

Shastri, J. L. (1970). *Ancient Indian Tradition & Mythology- The Shiva Purāṇa, Part-I-IV*. (Çev. Pushpendra Kumar). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Sinha, B. C. (1983). *Hinduism and Symbol Worship*. Delhi: Agam Kala Prakashan.

Sullivan, B. (1997). *Historical Dictionary of Hinduism*. Lanham & London: Scarecrow Press.

Thapar, Romila. (2020). *From Lineage to State*. Delhi: Oxford University Press.

The Satapatha Brahmana According to The Text of The Madhyandina School. (1963). Çev. Julius Eggeling. Delhi: Motilal Banarsidass.

Upanishadlar. (2022). Çev. Korhan Kaya. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Vācasaneyisaṃhitā. (1983). İçinde Long, J. B. “Rudra as an Enbodiment of Divine Ambivalence”, içinde *Experiencing Siva*, F. W. Clothey & J. B. Long (Ed.). Delhi: Manohar, ss. 103-128).

Vāyu Purāṇa. *Part I*. (1960). Çev. J.L. Shastri, G. P. Bhatt ve G. V. Tagare. Delhi: Motilal Banarsidass.

Wiguna, A. (2018). “The Perception of Hindus in Denpasar City to the Abolition of Sin in the Text of Siva Purana”, *International Journal of Hindu Science and Religious Studies*, 2(1): 119-131.

Wilson, H. H. (1897). *The Vishṇu Purāṇa, A System of Hindu Mythology And Tradition*. Calcutta: Punthi Pustak.

Winternitz, M. (1963). *History of Indian Literature. Vol I.* (Çev. V. S. Sarma). New Delhi: Motilal Banarsidass.

Yazlık, M. Ç. (2020). “Hint Geleneğinde Balık-Tufan Mitinin Purāṇa Edebiyatındaki Yeri: *Matsya Purāṇa*. *Hint Mitolojisi: Purāṇa Edebiyatı Yazıları*. (Ed. Yalçın Kayalı). Konya: Çizgi Kitabevi.

Yıldırım, M. (2021). “Arzu”, İçinde *Değerler Üzerine Felsefi Sorgulamalar*, C. A. Cengiz (Ed.), Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, ss. 199-230.

Yıldız, A. (2022). *Şivacılık ve Tarihsel Arkaplanı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Zimmer, H. (2004). *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*. (Çev. Gül Güven). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ÖZET

Hint mitolojisinin Epik Dönem olarak bilinen renkli evresinin öne çıkan metinlerinden birisi olan *Şiva Purāṇa* yalnızca mitolojik anlatılarla değil, aynı zamanda ontolojik, kozmolojik, tarihsel, coğrafi, politik ve etik temalarla da zengindir. Hinduizm'in mezhepleri içerisinde ön plana çıkan Şivaizm açısından oldukça önemli kutsal bir metin olarak kabul edilen *Şiva Purāṇa*, Şiva inancına, Brahma ve *Ātman* arasında hiçbir ayrımın bulunmadığını savunan *Advaita* Vedānta öğretisine, teistik *Bhakti*ye, *Tantra*, *Yantra* ve *Mantra* pratiklerine, *Tantrik* geleneğe, bireyin arınma süreçlerine ve Yoga uygulamalarına ilişkin çok kıymetli bilgileri içerir.

Bu çalışma, Hint mitolojisinin Epik Döneminin önemli metinlerinden olan ve özellikle Şivaizm açısından kutsal kabul edilen *Şiva Purāṇa*'yı Hindoloji bilimi ve felsefe perspektiflerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, "*Şiva Purāṇa*'da ele alınan konular nelerdir?", "*Şiva Purāṇa*'daki anlatıların felsefi motifleri nelerdir?" ve "Pañçalakshaṇa açısından Şiva Purāṇa nasıl ele alınır?" gibi sorulara yanıt aranacaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemleri içerisinde yer alan doküman analizi, yorumlama ve betimleme kullanılacaktır. Çalışmada veri toplama tekniği olarak literatür taraması ve belge taraması kullanılacaktır.

Bu çalışmanın neticesinde, *Şiva Purāṇa*'nın yüzeyindeki dini anlatıların ötesine geçilerek, insanın varoluşu, özgürlüğü ve nihai kurtuluşu (*Moksha*) hakkında ortaya konan felsefi söylemin gün yüzüne çıkarılması ve bu felsefi söylemin değerlendirilmesi söz konusu olacaktır.

Anahtar Sözcükler: Şivaizm, *Şiva Purāṇa*, Rudra-Şiva, Hint Mitolojisi, Hint Felsefesi

ABSTRACT

The Shiva Purāṇa is a prominent text of the colorful period of Indian mythology known as the Epic Age. It is rich not only in mythological narratives but also in ontological, cosmological, historical, geographical, political, and ethical themes. *The Shiva Purāṇa* is regarded as a sacred text of significant importance within the context of Shaivism, a prominent sect of Hinduism. It contains a wealth of information pertaining to the worship of Shiva, the Advaita Vedānta doctrine, which posits the concept of Brahma and *Ātman* being indistinguishable, theistic *Bhakti*, *Tantra*, *Yantra*, and *Mantra* practices, the *Tantric* tradition, the processes of individual purification, and Yoga practices.

The present study aims to examine *the Shiva Purāṇa*, a text of great significance within the Epic Period of Indian mythology, particularly from the perspectives of Shaivism, Indology, and philosophy. In this regard, the study will seek answers to the following questions: "What topics are covered in *the Shiva Purāṇa*?", "What are the philosophical motifs of the narratives in *the Shiva Purāṇa*?", and "How is *the Shiva Purāṇa* approached from the perspective of Pañcalakshaṇa?" The study will utilize document analysis, interpretation, and description, which are qualitative research methods. The present study will utilize literature and document review as data collection techniques.

This study will facilitate a deeper exploration of the philosophical discourse within *the Shiva Purāṇa*, extending beyond the confines of religious narratives. The investigation will analyze philosophical concepts pertaining to human existence, freedom, and ultimate salvation (*Moksha*).

Keywords: Shaivism, *Shiva Purāṇa*, Rudra-Shiva, Indian Mythology, Indian Philosophy