

HAYATTA EN HAKİKİ
MÜŞİT İLİMDİR

K.ATATÜRK

DOĞU DİLLERİ DERGİSİ

Journal of Oriental Languages



İÇİNDEKİLER

1- RĀMĀYAṆA'DA KAHRAMANIN YOLCULUĞU: CAMPBELL'İN MONOMİT KURAMIYLA BİR HİNT DESTANININ ANALİZİ

Ali KÜÇÜKLER

112-151

2- SANSKRİT EDEBİYATINDA GANGĀ'NİN GÖKYÜZÜNDEN YERYÜZÜNE DÖKÜLÜŞ EFSANELERİ

Korhan KAYA

152-171

3- TEK ÇOCUKTAN ÜÇ ÇOCUĞA: ÇİN'İN NÜFUS POLİTİKALARINDA DÖNÜŞÜM

İbrahim KARACADAĞLI-Feyza GÖREZ

172-203



Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Doğu Dilleri Dergisi / Journal of Oriental Languages

Cilt/Volume: X Sayı/Number: I Nisan/April 2025

e-ISSN: 2791-7606

Yılda iki kez yayımlanır. / Published semi-annually.

Yayıncı: Ankara Üniversitesi / Publisher: Ankara University

Dizinler



Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Adına Sahibi / Owner in Behalf of the Faculty
Dekan / Dean

Prof. Dr. İrfan ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Kemal TUZCU (Ankara Üniversitesi)

Editör Kurulu / Co-Editors

Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Davut ŞAHBAZ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Esra BÜYÜKBAHÇECİ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yalçın KAYALI (Ankara Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Asuman BELEN ÖZCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedrettin AYTAÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Gürhan KIRILAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Derya CAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Can ERKİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail SÖYLEMEZ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Pınar ALTUNDAĞ (Ankara Üniversitesi)



Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. A. Merthan DÜNDAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe Nur TEKMEK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal SOYDAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Derya ÖRS (Türkiye Cumhuriyeti Tahran Büyükelçisi)
Prof. Dr. Korhan KAYA (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Hakkı SUÇİN (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi ER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. S. Sarraju RAYAVARAPU (Haydarabad Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdüsselam BİLGİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KÜÇÜKLER (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Aykut KİŞMİR (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Bhim SINGH (Haydarabad Üniversitesi)
Doç. Dr. Celal Turgut KOÇ (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Ganga Sahay MEENA (Jawaharlal Nehru Üniversitesi)
Doç. Dr. Gonca ÜNAL CHIANG (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. İnci İNCE ERDOĞDU (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Pınar ALTUNDAĞ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Sinan LEVENT (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Vinod TIWARI (Delhi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yeşim BAĞRIACIK (Ankara Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Özlem GÖKÇE (Ankara Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Zuhale KOÇYİĞİT (Ankara Üniversitesi)
Öğr. Gör. Elif ÖCALMIŞ (Ankara Üniversitesi)
Öğr. Gör. Emel SİYİLİM BAŞARIR (Ankara Üniversitesi)
Öğr. Gör. S. Yeşim FERENDECİ (Ankara Üniversitesi)
Yab. Uzm. Eunmi YU (Ankara Üniversitesi)

Teknik Destek Ekibi / Technical Support Team

Arş. Gör. Pınar ALTAY YILMAZ (Ankara Üniversitesi)

Yönetim Merkezi / Main Office

Ankara Üniversitesi

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Başkanlığı

Adres / Address

AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Atatürk Bulvarı, No:45-45/A

06100 Sıhhiye/Ankara

Türkiye

E-posta: dogudilleridergisi@gmail.com



RĀMĀYAṆA'DA KAHRAMANIN YOLCULUĞU: CAMPBELL'İN MONOMİT KURAMIYLA BİR HİNT DESTANININ ANALİZİ

Ali KÜÇÜKLER*

Öz

Joseph Campbell (1904–1987), mitoloji, dinler tarihi ve karşılaştırmalı edebiyat alanlarında çalışan Amerikalı bir akademisyen ve yazardır. 1949 yılında yayımladığı *The Hero with a Thousand Faces* adlı eserinde ortaya koyduğu Monomit (Kahramanın Sonsuz Yolculuğu) kuramıyla, farklı kültürlerin mitolojilerinde ortak bir yapısal döngü bulunduğunu ileri sürmüştür; bu döngünün insan psikolojisiyle yakından ilişkili olduğunu savunmuştur. Campbell, kahramanlık anlatılarının “Yola Çıkış”, “Erginlenme” ve “Dönüş” olmak üzere üç temel aşama ile bu aşamalara bağlı motifler üzerinden şekillendiğini öne sürmüştür. Bu çalışma, Hint kültürünün temel metinlerinden biri olan Rāmāyaṇa destanını Joseph Campbell’ın Monomit kuramı çerçevesinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Kuramsal çerçevede Campbell’ın öne sürdüğü on yedi anlatı motifi esas alınarak, Rāma’nın sürgünle başlayan, sınavlarla biçimlenen ve tanrısal bir düzlemde tamamlanan kahramanlık yolculuğu sistematik olarak değerlendirilmiştir. Kuramın sunduğu on yedi motif, Rāmāyaṇa’daki anlatılarla karşılaştırılmış ve bu motifler üzerinden metinle ilgili yapısal ve tematik bir çözümleme yöntemi izlenmiştir. Çalışmada, Vālmiki’ye atfedilen Rāmāyaṇa’nın İngilizce çevirisi kaynak metin olarak incelenmiştir. Yaklaşık MÖ 6. yüzyıldan itibaren oluşmaya başladığı düşünülen bu destan, yüzyıllar boyunca farklı bölgelerde, çeşitli dillerde, toplumsal ve dinsel bağlamlarda yeniden yazılmış, yorumlanmış ve zenginleşmiştir. Bu çok katmanlı yapısı nedeniyle Rāmāyaṇa’nın, yalnızca edebi değil, modern kuramsal yaklaşımlar doğrultusunda aynı zamanda dini, kültürel ve politik eleştirel okumalar için de verimli bir zemin sunduğu görülmüştür. Yapılan analiz, Rāmāyaṇa’nın Campbell’ın Monomit kuramıyla büyük ölçüde örtüştüğünü, ancak bazı motiflerin kültürel bağlama özgü biçimlerde yorumlanmaya açık olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler

Vālmiki Rāmāyaṇa
Monomit
Kahramanın Sonsuz
Yolculuğu
Joseph Campbell
Rāma

Makale Hakkında

Gönderim Tarihi:
25.04.2025
Kabul Tarihi: 01.05.2025
E-Yayın Tarihi:
30.06.2025

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Hindoloji Anabilim Dalı, akucukler@erciyes.edu.tr, ORCHID: 0000-0003-0861-5256. DOI: 10.61134/audodilider.1683819.

THE HERO'S JOURNEY IN THE RĀMĀYAṆA: AN ANALYSIS OF AN INDIAN EPIC THROUGH CAMPBELL'S MONOMYTH THEORY

Abstract

Joseph Campbell (1904–1987) was an American scholar and writer who worked in mythology, history of religions, and comparative literature. In his seminal work *The Hero with a Thousand Faces*, published in 1949, he proposed the Monomyth theory (*The Hero's Journey*), asserting that mythologies across different cultures share a common structural cycle closely tied to human psychology. Campbell suggested that heroic narratives are shaped through three fundamental stages—Separation, Initiation, and Return—along with related narrative motifs. This study aims to analyze the *Rāmāyaṇa*, one of the foundational texts of Indian culture, through the framework of Campbell's Monomyth theory. Based on seventeen narrative motifs identified by Campbell, the heroic journey of Rāma—beginning with exile, unfolding through various trials, and culminating in a divine resolution—is systematically examined. Each of the seventeen motifs is compared with corresponding narrative segments in the *Rāmāyaṇa*, providing a structural and thematic text analysis. The source text examined in this study is the English translation of the *Rāmāyaṇa* attributed to Vālmīki. Thought to have begun taking shape around the 6th century BCE, this epic has been rewritten, interpreted, and enriched over centuries in various regions, languages, and socio-religious contexts. Owing to its multilayered structure, the *Rāmāyaṇa* offers a fruitful ground not only for literary inquiry but also for religious, cultural, and political critique in light of contemporary theoretical approaches. The analysis shows that the *Rāmāyaṇa* largely aligns with Campbell's Monomyth model, although certain motifs are open to culturally specific interpretations.

Keywords

Vālmīki Rāmāyaṇa
Monomyth
Hero's Journey
Joseph Campbell
Rāma

Article Info

Received: 25.04.2025
Accepted: 01.05.2025
E-Published: 30.06.2025

Giriş

İnsanlık, tarih boyunca coğrafi ve kültürel tüm farklılıklara rağmen ortak değerler üretebilmiş, bu değerler üzerinden kendisini ifade etmeyi ve etkileşim üretmeyi başarmıştır. Bu ortak değerler, zamanla insan topluluklarının inanç sistemlerini, ahlaki kodlarını ve sosyal yapılarını belirleyen evrensel bir dil oluşturmuştur. Mitolojik anlatılar, bu dilin en eski ve en güçlü ifade biçimlerinden biri olarak ortaya çıkar. Carl Gustav Jung, bu anlatıların kaynağını 'kolektif bilinçdışı' kavramıyla açıklar. Jung'a göre, kolektif bilinçdışı, bireysel deneyimlerden bağımsız olarak insanlığın ortak mirasından doğan ve nesilden nesile aktarılan evrensel arketipleri içerir. Bu arketipler, kültürel farklılıklara rağmen insanlık tarihindeki

mitolojik anlatılarda ve çeşitli simgesel yapılarda ortak bir şekilde kendini gösterir (Jung, 1980: 43-48). Joseph Campbell, bu görüşü bir adım öteye taşıyarak, mitolojilerdeki evrensel temaları bir kuramla sistematize etmiştir. *The Hero with a Thousand Faces* (Binbir Yüzlü Kahraman) adlı eserinde, dünya genelindeki mitolojilerin ortak bir yapısal kalıba sahip olduğunu öne sürmüş ve bu yapıyı ‘Monomit’ ya da ‘Kahramanın Sonsuz Yolculuğu’ (The Hero’s Journey) olarak adlandırmıştır. Campbell’e göre, her kültürdeki kahramanlık anlatıları, Jung’un arketipik yapılarından beslenerek benzer bir yolculuk döngüsü takip etmektedir (Campbell, 2004: 16).

Campbell, kitabın 1949’daki ilk baskısına yazdığı önsözde bölgesel veya dönemsel olarak farklı kültürlerin mitolojileri ve dinleri arasındaki benzerliklere odaklandığını belirtir. Bu benzerliklerin, insanlık için politik ya da dini üstünlük değil, karşılıklı anlayış ve birliktelik yaratmaya yönelik bir temel sunabileceğini savunur. Üstelik *Rg Veda*’dan yaptığı “Truth is one, the sages speak of it by many names” (Hakikat tektir, bilgiler ondan birçok isimle bahseder) alıntısıyla¹ insanlığın farklı kültür, din ve mitolojilerinde yüzeyde görülen çeşitlilik ve farklılıkların, aslında tek bir evrensel hakikatin farklı ifadeleri olduğu görüşüne vurgu yapmaktadır (Campbell, 2004: xxii).

Campbell’a göre Monomit kuramı Yola Çıkış (Departure), Erginlenme (Initiation) ve Dönüş (Return) olarak isimlendirilen üç temel aşamadan oluşmaktadır. Yola Çıkış aşamasında kahraman, gündelik yaşam alanı ve alışkanlıklarını geride bırakarak macera dolu bir yolculuğa çıkar. İkinci aşamada kahraman, çeşitli sınavlardan geçerek bilgi ve güç kazanır. Son aşama olan Dönüş’te ise kahraman,

¹ Bu alıntı, *Rg Veda* 1. Kitap 164. Kısımda yer alan 46. ilahideki “ekam sad viprā bahudhā vadanty” kısmına karşılık gelmektedir. İlahinin Sanskrit orijinali, transliterasyonu ve Türkçe karşılığı şu şekildedir: “इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुर्द्यो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् । एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः ॥” (Griffith, 2024) (indram mitram varuṇam agniṁ āhur atho divyaḥ sa suparṇo garutmān | ekam sad viprā bahudhā vadanty agniṁ yamam mātariśvānam āhuḥ | |) “Ona İndra derler, Mitra derler, Varuna derler, göksel kuş, güzel kanatlı Garutmān derler; bilgiler tek olana çok ad verirler, Agni derler, Yama derler, Mātarişvan derler” (*Rigveda*, 2014: 167).

kazandığı bilgeliği ve gücü topluma geri getirir, böylece iki dünya arasında bir köprü kurar (Campbell, 2004: 76-79). Bu yapı, yalnızca mitolojik anlatılarda değil, modern edebiyat, sinema ve bireysel hikâye türlerinde de izlenebilir. Campbell, bu evrensel şablonun, insanlığın derin anlam arayışının bir yansıması olduğunu savunmuştur (2004).

Monomit kuramı için ana malzeme olarak Princeton Üniversitesi tarafından (2004) yılında basılan hatıra baskı ve Joseph Campbell Vakfı tarafından (2020) yılında revize edilerek eklemelerle elektronik olarak yayınlanan *The Hero with a Thousands Faces* başlıklı İngilizce kitaplar esas alınmıştır. Türkçede yerleşmiş terminolojiyle tutarlı ilerleyebilmek adına da Kabalcı Yayınevi tarafından (2010) yılında Sabri Gürses'in çevirisiyle basılan *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*'na başvurulmuştur.

Bu çalışma, Hindu kültürel mirasının temel metinlerinden biri olan *Rāmāyaṇa* destanını Campbell'ın Monomit kuramı çerçevesinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. *Rāmāyaṇa*, yalnızca bir kahramanlık anlatısı olmanın ötesinde, Hint kültürünün derin manevi ve toplumsal boyutlarını yansıtan bir metindir. Destan, bir kahraman olarak Rāma'nın yolculuğunu anlatırken aynı zamanda Hint düşüncesine özgü Dharma (erdemli yol), Karma (eylem ve sonuç) ve Avatar gibi temel kavramları da ele almaktadır. Rāma'nın yolculuğu, yalnızca standaki kahramanların bireysel serüven ve dönüşümlerini ele almaz. Aynı zamanda toplumsal düzenin korunmasına ve evrensel değerlerin yeniden tesisine odaklanır. Bu yönüyle *Rāmāyaṇa*, kahramanın yalnızca kendisi için değil, tüm bir kozmik düzen için mücadele ettiği bir anlatı sunmaktadır.

Bunun yanı sıra, destanın metafizik boyutları, anlatıyı derinleştiren önemli bir unsurdur. *Rāmāyaṇa*'da fiziksel dünyada geçen olaylar, sık sık tanrısal güçler, iblisler ve doğüstü unsurlarla iç içe geçer. Rāma'nın dış dünyada karşılaştığı zorluklar, aynı zamanda onun içsel dönüşümünü ve ahlaki değerlerini sınan bir süreçtir.

Destandaki bu manevi yolculuk, bireyin ruhsal kurtuluşunu (Moksha) ve evrendeki yerini sorgulayan daha evrensel bir anlam katmanı taşır.

Rāmāyaṇa, Hindistan'ın üç büyük destanından biridir. Kaya, destanın MÖ 6. yüzyıldan itibaren yazılı hale getirilmeye başlandığını savunur (*Rāmāyaṇa*, 2002: 16). Tüm destanlarda olduğu gibi tarihsel köken olarak sözlü geleneğe dayandığını söylemek mümkündür. Can ve Özcan'a göre "Destanlar yazıya geçirilmeden önce; saraylarda yaşayan şehzade ve prensleri överek sanatlarını ortaya koyan ve 'suta' adı verilen ozanlar tarafından kurban ritleri sırasında ezbere okunurlardı" (*Rāmāyaṇa*, 2012: 8).

Destanın yazıldığı dönem, yazarının kim olduğu ve içeriğinde günümüze gelene dek değişiklikler olduğu konuları çok sayıda akademisyen tarafından tartışılmıştır. Winternitz, *Rāmāyaṇa*'nın günümüze bazı eklemelerle ulaştığını ve özgün metin ile mevcut versiyon arasında bile dönem farkı olduğunu savunur. Sözüünü ettiği eklemeler birinci ve yedinci bölümlerdir. Diğer edebi metinler ve tarihsel süreçleri göz önüne alarak MÖ üçüncü yüzyılda destanın özgün halini aldığı, mevcut içeriğine ise MS ikinci yüzyılın sonunda gelmiş olabileceğini savunur (1927: 500-517).

Debroy, yüzlerce farklı versiyonun² olduğunu ve güncel yorumlamalarla bu sayının arttığını, yalnızca metnin hacminde değil versiyonlar arasında içerik açısından da farklılıklar olduğunu belirtir:

Rāmāyaṇa hikayesinin Doğu Asya (Çin, Japonya), Güneydoğu Asya (Tayland, Endonezya ve Malezya gibi birçok ülke), Güney Asya (Nepal, Sri Lanka) ve Batı Asya'da (İran) versiyonları bulunmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Budist ve Jain versiyonları da bulunmaktadır. Hindistan'daki her eyalet ve her dil Rāma hikayesinin bir versiyonuna sahip

² Farklı dönem, bölge ve dillerde yazılmış *Rāmāyaṇa* örneklerinin değerlendirmesinin çalışmanın odağı dışındadır. Ancak bu konuda detaylı araştırma yapmak isteyen araştırmacılar için Richman'ın *Many Rāmāyaṇas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia* (1991) ile *Questioning Ramayanas: A South Asian Tradition* (2000), Thiel-Horstmann'ın *Rāmāyaṇa and Rāmāyaṇas* (1991) ve Tharuvana'nın *Living Ramayanas: Exploring the Plurality of the Epic in Wayanad and the World* (2021) isimli çalışmaları incelenmeye değer niteliktedir.

gibi görünmektedir. Rāma hikayesi hakkındaki izlenimlerimiz genellikle Goswami Tulsidas'ın on altıncı yüzyılda yazdığı Ramcharitmanas gibi bu tür bölgesel versiyonlara dayanmaktadır. (Bunların çoğu MS on ikinci ve on yedinci yüzyıllar arasında yazılmıştır). Bu tasvirler bu çeviride yer alanlarla farklılık gösterebilir ve gösterecektir de. Bu çeviri Sanskrit dilindeki Rāmāyana hakkındadır. Ancak orada bile Sanskrit Rāmāyana'nın birden fazla metni mevcuttur-Valmiki Rāmāyana, Yoga Vasishtha Rāmāyana, Ananda Rāmāyana ve Adbhuta Rāmāyana. Ayrıca Mahabharata ve Puranalar'da da Rāmāyana hikâyesinin versiyonları bulunmaktadır. Mahabharata'daki Rāmāyana hikayesi hariç, Valmiki Rāmāyana bunlar arasında açıkça en eskisidir. (The Valmiki Rāmāyana, 2017: 5).

Çalışmada destanın Vālmīki Rāmāyana olarak da anılan versiyonu ana malzeme olarak belirlenmiştir. Ermiş Vālmīki tarafından yazıldığı kabul edilen destan yedi kāṇḍa (bölüm veya kitap) ve yaklaşık yirmi dört bin śloka'dan (beyit) oluşmaktadır. Her kāṇḍa, kendi içinde sarga adı verilen başlık ya da alt bölümlere ayrılmıştır.

Vālmīki Rāmāyana'nın tarihi ve coğrafi olarak geniş alana yayılmış olması, malzeme olarak incelenmesinde bazı güçlükler yaşanmasına yol açmaktadır. Tek parça ve orijinal kabul edilebilecek Sanskrit metin bulunmadığı gibi, çeviriler arasında da içerik ve hacim olarak farklılıklar görülür. Debroy, Rāmāyana'nın versiyonlarında ve yapılan çevirilerde farklı hacimlere sahip olduğu konusuna hazırladığı eleştirel baskının girişinde şöyle değinir:

Eleştirel metin, metnin kendisinde belirtilen 500 sarga'ya ek olarak 106 daha fazla, toplamda 606 bölüm içermektedir. Ayrıca 18.670 śloka bulunmaktadır. Eleştirel olmayan versiyonlardaki bölüm ve śloka sayısını dikkate alırsak, hangi versiyon olursa olsun, yaklaşık 650 bölüm ve biraz üzerinde 24.000 śloka bulunmaktadır. (The Valmiki Rāmāyana, 2017: 8)

Destanın çok sayıda dile yapılmış çevirileri içinde Prof. Dr. Korhan Kaya (2002) ile Prof. Dr. Derya Can ve Prof. Dr. Asuman Belen Özcan'ın (2012) Türkçeye yapılmış olduğu özet formundaki çevirileri de ön plana çıkmaktadır. Makalenin kaynakçasında

yer alan iki eserden de hikayelerin karşılaştırılması aşamasında yararlanılmıştır. Hikâyenin bütünü için, gerek duydukça Sanskrit metne de başvurarak, Bibek Debroy (2017) tarafından yapılan üç ciltlik eleştirel baskıdan yararlanılmıştır.

Debroy, hazırlamış olduğu çevirinin giriş bölümünde çalışmasını, Baroda Doğu Enstitüsü tarafından 1958 ve 1975 yılları arasında yayınlanan Eleştirel Baskıya dayandığını belirtmiştir. Bunun nedeni olarak Enstitü tarafından hazırlanan baskıyla ilgili şu bilgiyi verir:

Editörler yaklaşık 2000 el yazmasıyla çalışmak durumundaydı. Ancak bunların hepsi aynı derecede güvenilir değildi. Bu nedenle, pratikte, incelenen kanda'ya bağlı olarak 50 ila 100 el yazması üzerinde yoğunlaştılar. El yazmaları arasında büyük farklılıklar olduğu söylenemez; genel olarak Güney Resansiyonu (versiyonu) ve Kuzey Resansiyonu olmak üzere iki ana versiyon mevcuttu. Kuzey Resansiyonu ise Kuzey-Batı ve Kuzey-Doğu olmak üzere iki alt gruba ayrılıyordu. Bu el yazmalarının en erken tarihli olanı MS 11. yüzyıla aittir. Kullanılan yazı sistemleri arasında Sharada, Mewari, Maithili, Bengali, Telugu, Kannada, Nandinagari, Grantha ve Malayalam bulunmaktadır. (The Valmiki Rāmāyana, 2017: 7)

Destanı okumak için ana malzeme olarak kullanılacak Debroy'un eleştirel baskısı Bāla Kāṇḍa (76 Sarga, 1941 Şloka), Ayodhya Kāṇḍa (111 Sarga, 3160 Şloka), Araṇya Kāṇḍa (71 Sarga, 2060 Şloka), Kishkandhā Kāṇḍa (66 Sarga, 1898 Şloka), Sundara Kāṇḍa (66 Sarga, 2487 Şloka), Yuddha Kāṇḍa (116 Sarga, 4435 Şloka), Uttara Kāṇḍa (100 Sarga, 2689 Şloka) olmak üzere 7 Kāṇḍa, 606 Sarga ve 18670 Şloka'dan oluşmaktadır.

Joseph Campbell'in Monomit kuramı, mitolojik anlatıların evrensel bir yapıya sahip olduğunu savunur. *Rāmāyaṇa* gibi destanlar, bu modeli kültürel ve metafizik bağlamlarla zenginleştirme potansiyeli taşımaktadır. Campbell'in çerçevesi genellikle bireysel kahramanın dönüşümüne odaklanırken, *Rāmāyaṇa*'nın temaları, toplumsal, kozmik ve manevi boyutlarıyla bu çerçevenin sınırlarını genişletmektedir. Çalışmada, *Rāmāyaṇa*'nın Campbell'in monomit modeli içerisindeki yerini analiz ederken, Hint

kültürüne özgü dinamikler ve destanın metafizik boyutları ele alınacak ve monomit çerçevesinin bu unsurlarla nasıl yeniden şekillendirilebileceği tartışılacaktır. Makalede, Campbell'in kuramını yeniden ele alırken *Rāmāyaṇa*'nın evrensel bir perspektiften değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

Monomit Kuramı: Kahramanın Yolculuğuna Teorik Bakış

Monomit, Joseph Campbell'in 1949 yılında yayınlanan *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı eserinde geliştirdiği bir kuramdır. Campbell, kitabı dört ana bölüm olarak kurgulamıştır.

Kitap, giriş niteliğinde hazırlanmış Prolog (2004: 1-42) bölümüyle başlar. Burada monomit kavramı tanıtılır ve kuramın temelleri atılır. Böylelikle ilerleyen bölümlerin anlaşılmasını kolaylaştıran bir zemin oluşturulmuş olur. Campbell, bu bölümde dünya çapındaki mitolojik anlatılarda ortak bir yapısal kalıbın olduğu fikrini ortaya koyar ve kahramanın üç aşamalı yolculuğunun yol haritasını çizer. Mitlerin yalnızca kültürel anlatılar olmadığı, insan psikolojisinin anlaşılması için de önemli bir kaynak olduğunu vurgular.

Kahramanın Yolculuğu başlığını taşıyan birinci bölümde (2004: 45-226) kuram sistematik hale getirilmiş; mitlerden, masallardan ve dini hikayelerden verilen örneklerle teorik kavramlar somutlaştırılmıştır. Campbell, kuramın aşamalarını ve ilişkili motifleri detaylı biçimde ele almış, kahramanın yolculuğunu birey ve toplum düzeyinde açıklamaya çalışmıştır. Anlatımını kahramanın karşısına çıkan düşmanlar, yardımcıları ve yüzleştiği sınavlar üzerinden bireyin gündelik yaşamındaki durumlara yönelik yaptığı metaforik anlatılarla zenginleştirir.

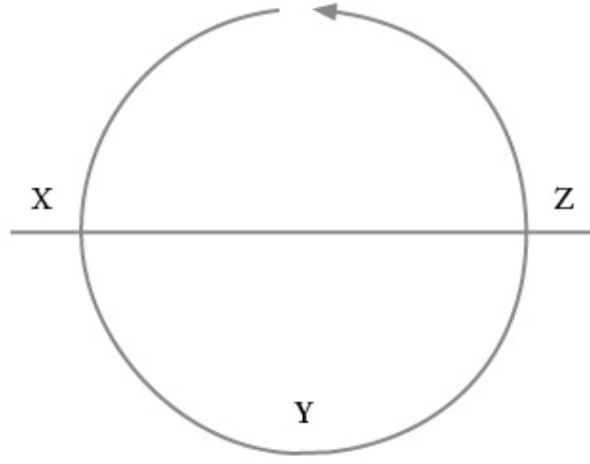
İkinci bölümde (2004: 227-349) kahramanın yolculuğu, bireysel bir deneyim olmanın ötesinde evrensel yaratılış döngüsünün bir parçası olarak ele alınmıştır. Kozmogonik Çevrim başlığı taşıyan bu bölüm daha soyut ve felsefi bir yaklaşımla kitabın kapsamını genişleten derin bir metaforik anlatıya sahiptir. Campbell, insan

yaşamı ile kozmik döngüler arasında ilişki olduğunu ve bunların birbirini yansıttığını savunur. Böylelikle kahramanın yolculuğuna mitolojik ve psikolojik bağlamın ötesine geçerek metafizik bir derinlik de kazandırır.

Tamamlayıcı bir özet niteliğinde hazırlanan Epilog bölümü (2004: 353-362), kitapta yer alan birçok anlatıya gündelik yaşamda bir karşılık sunmaya çalışmaktadır. Böylelikle mitolojinin günümüzde bir işlevi olduğu, bireylerin yaşamına da uygulanabileceği gösterilmiştir. Dolayısıyla Campbell'ın kahramanın yolculuğu temasını sadece akademik bir analiz değil aynı zamanda anlam arayışı içinde olan bireyler ve toplum için kılavuz olarak hazırladığı görülür.

Campbell'ın kitabı kahramanın yolculuğuyla paralel bir yapıda kurguladığını söylemek mümkündür. Böylelikle okur kendisini kavram ve kurgu olarak bir yolculuk içinde bulur. Prolog, mitlerin doğasını ve kahramanın yolculuğunun evrensel yapısını anlamak için bir rehber niteliğindedir. Birinci ve ikinci bölümlerde konuda derinleşme sağlanır. Kahramanın yolculuğu birey, toplum ve evrensel ölçeklerde ele alınır. Epilog ile bir bakıma kitabın sonuç ve kapanış bölümü oluşturulmuştur.

Campbell, farklı kültürlerin mitolojileri arasındaki benzerlikleri analiz etmiş ve insanlık tarihindeki kahramanlık anlatılarının belirli bir döngüyü takip ettiğini savunmuştur. Bu döngü, genel olarak kahramanın bir yola çıkış çağrısıyla başladığı yolculuğunun, çeşitli engellerle mücadele ederek gerçek kimliğine kavuştuktan sonra ayrıldığı yere geri dönmesi ve bu kimliği toplumu etkileyecek biçimde ortaya koymasıyla tamamlanır. Campbell, kitabının 'Kahraman ve Tanrı' bölümünde bu döngüyü şöyle tanımlar: "Mitolojik kahramanın macerasının standart yolu, geçiş ritüellerinde temsil edilen formülün bir genişletmesidir: ayrılma—erginlenme—dönüş; bu, Monomit'in temel birimi olarak adlandırılabilir" (2004: 28). Ardından aşağıdaki diyagramla konuyu görsel olarak daha anlaşılır kılmaya çalışmış ve altına kullandığı sembollerle ilgili açıklamaları eklemiştir.



Bir kahraman, sıradan günlerin dünyasından olağanüstü bir mucizeler diyarına doğru yola çıkar (x): burada olağanüstü güçlerle karşılaşılır ve kesin bir zafer kazanılır (y): kahraman, bu gizemli maceradan insanlara lütuflar sunma gücüyle geri döner (z). (Campbell, 2004: 28)

Monomit kuramının yola çıkış, erginlenme ve geri dönüş eylemleriyle belirtilen üç aşamasının her biri, kahramanın fiziksel, psikolojik ve ruhsal dönüşümünü yansıtan motiflerle detaylandırılmıştır. Böylelikle farklı öyküleri analiz edebilecek bir yapı ortaya koyulur. Kahraman, sıradan dünyasından bilinmeyene doğru ilk adımını atarak yola çıkar. Sınavlarla karşılaşarak dönüş geçirir ve erginleşir. Nihayetinde kazandığı güç ve bilgelikle ait olduğu topluma fayda sağlayacak şekilde döner.

Aşamalar ve motiflerin ayrıntılandırılması, bir yandan mitolojik anlatıların evrensel yapısını ve kültürel zenginliğini ortaya koymayı, diğer yandan da bu anlatıların detaylı ve sistematik bir şekilde analiz edilmesini sağlamıştır. Campbell, aşamalar ve motiflerle, anlatıların kültürel kodlara göre nasıl uyarlanabildiğini ortaya koyarken, aynı zamanda farklı öyküler arasında yapısal ve tematik benzerliklerin izini sürmeyi hedeflemiştir. Böylece, bir yandan insanlık tarihindeki evrensel arketipler ve ortak değerler tespit edilirken, diğer yandan farklı kültürlerin kendine özgü anlatı gelenekleri de görünür hale gelir. Bu yaklaşım, sadece mitolojik anlatıların analizinde değil, modern hikâye anlatıcılığı, edebiyat, sinema ve popüler kültürün

incelenmesinde de kullanılabilecek bir yöntem sunarak Monomit kuramının teorik ve pratik değerini artırmıştır.

Kuramın farklı teorik perspektifler tarafından eleştirildiği noktalar da mevcuttur. Örneğin feminist kuramcılar, Campbell'ın modelinin esasen eril bir bakış açısına dayandığını, kadın kahraman figürünün çoğunlukla pasif ya da yardımcı rollerle sınırlandığını savunmuşlardır. Maureen Murdock, *The Heroine's Journey* (1990) adlı çalışmasında Campbell'ın anlatısında kadın kahramanlara yeterince yer verilmediğini savunmuş, kadınların dönüşüm yolculuğunun farklı bir yapıya sahip olduğunu savunarak alternatif bir model geliştirmiştir. Benzer şekilde Sarah Nicholson (2015) da Monomit'i kadın kahramanı genellikle bir ödül, rehber veya baştan çıkarıcı figür olarak konumlandırıldığı yönünde eleştirmiştir. Carol Pearson ve Katherine Pope (1981) ise, kadın kahramanların bireysel gelişim süreçlerinin Monomit'in çizgisel ve hiyerarşik yapısıyla örtüşmediğini savunurlar.

Monomit'e yönelik önemli eleştirilerden biri de kuramın evrensel bir anlatı şeması sunduğu iddiasının postkolonyal bağlamda sorunlu olduğuyla ilgilidir. Steve Seager (2015) Campbell'ın her kültüre hitap eden tek anlatı yapısı olabileceği görüşünün doğru olmadığını dile getirirken, her toplumun kendine has anlatı yapılarına sahip olduğunu farklı toplumlardan verdiği anlatı örnekleriyle aktarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Hint anlatılarının, Batı formlarından tamamen farklı, ağaç gibi dallanıp budaklanan bir yapıya sahip olduğunu savunmuştur. Hanney (2024) de Campbell'ın Monomit kuramını, bireyci, Batı-merkezli ve kültürel olarak homojenleştirici bir anlatı modeli olarak tanımlamıştır. Ayrıca bu yapının hem teorik olarak yetersiz hem de anlatı çeşitliliğini baskılayan bir hegemonik yapı oluşturduğunu ileri sürmüştür. Robert A. Segal, Campbell'ın monomit kuramını sistematik biçimde değerlendirerek onun özellikle bireysel psikoloji ve metafizik temelli yorumlarına dikkat çekmiştir. Segal, Campbell'ın evrensel yapılar iddiasını, benzerliklere odaklanarak mitlerin kültürel farklılıklarını göz ardı etme riski taşıdığı gerekçesiyle eleştirmiştir (1987).

Susan L. Ross, Campbell'ın kahraman yolculuğunun tamamlanmış bir dönüşüm süreci olarak ele alınamayacağını, çünkü bu yolculuğun bireyin edindiği ödül, bilgi veya bilgeliği topluma entegre etme aşamasını yeterince kapsamadığını savunur. Ross'a göre gerçek dönüşüm, kahramanın yalnızca yolculuğu tamamlamasıyla değil, aynı zamanda kazandığı bilgelik ve değişimi günlük yaşantısına entegre edebilmesiyle mümkündür. Bu bakış açısıyla Ross, Campbell'ın modelini aşağı-yukarı yönlü bir sonsuzluk (∞) figürü şeklinde iki döngüye ayırır: Üst döngü, dışa dönük, maskülen özellikli transformasyon sürecini (Campbell'ın tanımladığı klasik kahraman yolculuğu), Alt döngü ise içe dönük, feminen özellikli entegrasyon sürecini (psikospiritüel dönüşüm, yeni benliğin topluma katılması, kimlik bütünleşmesi) yansıtır (Ross, 2019). Feminist bir eleştiri de içeren bu yaklaşım, yalnızca teorik itirazlar sunmakla kalmamış, *Rāmāyaṇa* gibi farklı kültürel öğeler ve katmanlı yapılar içeren anlatıların analizi için de uygulanabilecek alternatif bir model önermiştir.

Bu bölümde tanıtılan ve eleştirel olarak da incelenen kuramsal çerçeve, *Rāmāyaṇa*'nın analizinde temel dayanak olarak kullanılacaktır. Campbell'ın Monomit modeli, destanın yapısal örüntüsünü yorumlamada bir kılavuz işlevi görecek; ancak aynı zamanda bu modelin *Rāmāyaṇa* gibi çok katmanlı, kültürel ve dinsel bir anlatıyla hangi noktalarda örtüşüp hangi noktalarda sınırlandığı da tartışılacaktır.

Rāmāyaṇa'nın Özeti

Destan, kral Daśaratha'nın tahta oğlu Rāma'yı varis göstermesi üzerine yaşanan bir taht mücadelesi sonucunda Rāma'nın sürgün edilmesi; karısı Sītā ve kardeşi Lakshmaṇa ile çıktıkları sürgün hayatında yaşanan maceralar; nihayetinde tüm güçlükleri alt ederek ülkesine dönen Rāma'nın tahta geçişini konu almaktadır.

İlk bölüm Rāma'nın doğumu ve gençliğini anlatmaktadır. Kosala kralı Daśaratha'nın, çok istemesine rağmen çocuğu olmamaktadır. Düzenlenen bir kurban töreni

sonrasında üç eşinden (Kausalyā'dan Rāma, Sumitrā'dan Lakshmaṇa ve Śatrughna, Kaikeyī'den Bharata) dört oğlu dünyaya gelir. Rāma, yetişkinlik çağına geldiğinde kişiliği ve fiziksel becerileriyle diğerlerini geride bırakmış, herkesin dikkatini çekmiştir. Yenilmez bir savaşçı olma yolundaki ilk sınavını Aziz Viṣvāmitra'nın yardım talebi üzerine kardeşi Lakshmaṇa'yla çıktığı yolculukta başarıyla verir. Gösterdiği kahramanlık karşısında kendisine hediye edilen tanrısal silahlar destanın geri kalanında elde edeceği galibiyetlerde rol oynayacaktır. Viṣvāmitra'nın isteğiyle yollarına devam eder ve Mithila'ya ulaşırlar. Burada kral Canaka, Rāma'yı kimsenin germeyi başaramadığı tanrı Śiva'nın yayı ile sınar ve bu sınavı da kolaylıkla aşan Rāma'nın, kızı Sītā ile evlenebileceğini söyler. Birinci bölüm, dört kardeşin kral Canaka'nın dört kızıyla evlenerek krallığın başkenti Ayodhya'ya dönüşüyle sona erer.

İkinci bölümün konusu, Daśaratha'dan sonra tahta kimin çıkacağıyla ilgili çıkan çatışma ve buna bağlı olarak gerçekleşen sürgündür. Yaşlanan Daśaratha, kendisinden sonra Rāma'nın kral olmasını ister. Ancak Kaikeyī, hizmetçisinin kışkırtmasıyla oğlu Bharata'nın kral olması ve Rāma'nın 14 yıl sürgüne gönderilmesi için krala baskı yapar. Babasının vermiş olduğu söze bağlı gelişen durumu gören ve onun onurunu her şeyin üzerinde gören Rāma, tahtı Bharata'ya bırakarak sürgüne gitmeyi gönüllü olarak kabul eder. Rāma'nın ayrılmasından kısa bir süre sonra kral Daśaratha üzüntü ve vicdan azabı içinde son nefesini verir. Tüm olanlardan habersiz Bharata ise Ayodhya'ya döndüğünde önce babasının cenaze törenini geleneklere uygun gerçekleştirir, ardından geri dönmeye ve tahta geçmeye ikna etmek amacıyla Rāma'nın peşinden gider. Bu sürede Rāma, Sītā ve Lakshmaṇa, Çitrakūṭa tepelerine varmış, ermiş Vālmīki'nin çile yerinde onun da iznini alarak yaptıkları kulübede yaşamaya başlamışlardır. Bharata onlara ulaştığındaysa kendisinin ve beraberindekilerin tüm çabalarına rağmen Rāma'nın kararı değişmez. Bunun üzerine Bharata, hediye olarak sunduğu ancak Rāma'nın kendisine geri verdiği altın işlemeli tahta sandaleti bir sembol olarak o dönene kadar tahtın üstünde tutacağı ve vekaleten bu görevi sürdüreceği sözünü vererek Ayodhya'ya döner. Onların gidişinin ardından

Rāma da oradan ayrılma kararı alır ve Daṇḍaka ormanında yaşamak üzere güneye doğru yola koyulurlar.

Araṇya yani orman adını taşıyan üçüncü bölümde destan boyunca sürecekt büyük mücadelenin başlangıcı yer alır. Rāma, Sītā ve Lakshmaṇa, Daṇḍaka ormanına ulaştıklarında bir yandan karşılarına çıkan devler ve kötü ruhlarla mücadele ederken diğer yandan da huzur içinde yaşayabilecekleri bir yer bulmaya çalışırlar. Karşılarına çıkan ermişlerin de yardımıyla on yağmur mevsimini uzun ve kısa konaklamalarla geçirdikten sonra ermiş Agastya'nın tavsiyesiyle Pañcavaṭī'ye gider ve orada yaşamaya başlarlar. Mevsim kışa yaklaşır ve huzur içinde yaşarlarken bir gün karşılarına Rākshasa³ Rāvana'nın kızkardeşi Śūrpaṇakhā çıkar. Önce Rāma, onun reddetmesi üzerine Lakshmaṇa ile evlenmek istediğini söylemesiyle başlayan olaylar, Lakshmaṇa'nın saldırganlaşan Śūrpaṇakhā'nın burun ve kulaklarını kesmesiyle iyice tırmanır. Śūrpaṇakhā'nın abilerinden Khara, intikam için önce adamlarını gönderir, ardından kendisi de tüm ordusuyla saldırır. Ancak Rāma tek başına tamamını öldürür. Khara'nın kaçarak kurtulan bir adamı ve Śūrpaṇakhā durumu Laṅkā adasında yaşayan Rāvana'ya bildirirler. Rāvana intikam için yola çıkar, ancak Sītā'yı gördüğünde iş sadece intikam savaşı olmaktan çıkar. Kurduğu hileli planla Sītā'yı kaçıır ve uçan aracıyla sarayına götürür. Sītā, tüm teklif ve tehditlere rağmen karısı olmayı kabul etmeyince onu haremde hapseder. Bu sürede Rāma ve Lakshmaṇa da ne olduğunu öğrenir ve Sītā'yı kurtarabilmek için güneye doğru yola koyulurlar. Çeşitli maceralarla süren bu yol, onları aynı zamanda büyük savaşdaki müttefiklerine götürür.

Dördüncü bölüm adını maymun krallığının başkenti Kishkindhā'dan almıştır. Bölüm, Pampa gölü civarında baharın gelişiyile canlanan doğal güzelliklerin

³ Hindu inanç sistemine bağlı metinlerde insan olmayan çeşitli varlıklardan da bahsedilmektedir. Dev, kötü ruh, peri gibi de anılan bu türler, birçok mitolojik hikâyede görülür ve insanlarla doğrudan etkileşim içindedirler. Rākshasa'lar bunlardan birisidir ve genellikle kötülük yapan, doğa üstü güçlere sahip varlıklardır.

anlatımıyla başlar. İki kardeş, yardım talep etmek için aradıkları maymun kral Sugrīva'ya, Rishyamūka tepelerinde ulaşırlar. Ancak Sugrīva, bir yanlış anlamaya bağlı olarak ağabeyi Vālī ile girdiği taht kavgası sonrası sürgüne gönderilmiş ve kendi canının endişesiyle bu tepelere sığınmıştır. Sugrīva'nın komutanlarından, Rüzgâr tanrısının oğlu Hanumān'ın elçiliğiyle Rāma ile Sugrīva dost olur ve birbirlerine yardım sözü verirler. Rāma, Sugrīva'nın tahtı geri alması için Vālī'yi öldürür. Kishkindhā'ya dönerek tahta geçen Sugrīva, başlarda verdiği sözün gereğini yapmakta gecikir, ancak sonra hatasını anlayarak Sītā'nın yeri bulmak için tüm kaynakları seferber eder. Hanumān ve beraberindeki grup, Sītā'nın nerede olduğunu öğrenmeyi başarır. Bölüm, Hanumān'ın Laṅkā'ya gitmek için yaptığı hazırlıkların anlatımıyla sona erer.

Beşinci bölümde Hanumān'ın Sītā'yı görmek üzere Laṅkā'ya gidişi anlatılır. Hanumān, Mahendra dağının tepesinden sıçrar ve Laṅkā adasına doğru uçarak ilerlerken karşısına çıkan tuzakları aşar, Laṅkā'ya ulaşır. Şehirde göze görünmeden Sītā'yı arar. Bulduğunda yaşadığı baskıya şahit olur ve ardından kendisiyle konuşma fırsatı elde eder. Hanumān, geri dönmeden önce Rāvana ve askerlerine göz dağı vermek ister. Bir yangın çıkarır, çatışmaya girer, yakalanır ancak kurtulup uçarak karşı kıyıya ulaşır. Kendisini bekleyen grupla Kishkindhā'ya döner ve tüm gördüklerini aktarır.

Altıncı bölüm, Hanumān'ın anlattıkları karşısında Rāma'nın tepkisi ve aralarında savaşa dair geçen konuşmalarla başlar. Bir tarafta Rāvana ve Rākshasa ordusu, diğer tarafta Rāma, Lakshmaṇa ve Sugrīva ile Hanumān'ın başını çektiği maymun ordusu detaylı bir savaş hazırlığı yaparlar. Rāma'nın ordusu için Laṅkā adasına ulaşma yolunda en büyük engel okyanustur, onu da kurulan köprüyle aşarlar. Karşılıklı pek çok kayıp yaşanan zorlu savaş, detaylı biçimde anlatılır. Savaş, tanrılardan aldığı silahlar sayesinde Rāma'nın ve Rāvana'yı öldürmesiyle sona erer. Rāma, Sītā'dan tutsak kaldığı sürede saflığını koruyup korumadığını ispat etmesini ister. Büyük bir odun yığını ateşe verilir ve Sītā alevlerin içinden hiç zarar görmeden

geçerek saflığını kanıtlar. On dört yağmur mevsimlik sürgün süresi dolmak üzeredir. Rāma en kısa sürede Ayodhya'ya dönmek ister. Vibhīshaṇa'yı⁴ Laṅkā'nın kralı ilan eder ve elde edilen mücevherleri maymun ordusuna dağıtır. Yanına Sītā ve Laskhmana'yı da alarak Pushpaka isimli uçan araçla Ayodhya'ya döner. Bharata ve diğerleri onları büyük bir sevinçle karşılar. Yapılan dini törenlerin ardından Rāma ermiş Vaśiṣṭha'nın elinden krallık tacını giyerek uzun yıllar adalet ve refah içinde yönetmek üzere ülkenin başına geçer.

Sonuncu bölüm, Rāma'nın krallığını kutlamak için ülkenin çeşitli yerlerinden gelen ermişlerin anlattığı hikayelerle başlar. Herkesin mutlu ve refah içinde yaşadığı bir dönem olmasına rağmen, halk arasında Sītā'nın masumiyeti sorgulanmaya başlar. Çıkan dedikoduları duyan Rāma, tanrıların gözünde onurunu korumak adına Sītā'nın ormana, sürgüne gönderilmesini ister. Sītā, karnında Rāma'nın çocuğunu taşımaktadır. Keder içinde ormanda gezerken, onu Vālmiki'nin müritleri bulur. Vālmiki'nin himayesinde yaşamaya başlayan Sītā, ikiz oğulları Kuṣa ve Lava'yı da orada doğurur. Vālmiki'nin eğittiği çocuklar, yıllar sonra Rāma tarafından düzenlenen bir at kurban törenine katılırlar. Rāmāyana'yı çalgı eşliğinde ezbere okumaları Rāma'nın dikkatini çeker. Vālmiki'nin şahitliğiyle Sītā'nın masumiyeti bir kez daha kanıtlanır. Ancak Sītā, yaşadığı haksızlıkların sonucu kırıktır. Toprak Ana'ya yakarır ve yer yarılarak onu içine alır. Bu durum Rāma'yı derinden sarsar ve yaşadığı sürece acısını taşır. Bölümün kalanı, Rāma'nın ve çevresindekilerin ölüme giden sürecini anlatır. Tanrı Brahma, ona gerçekte kim olduğunu hatırlatır. O da dinsel törenler eşliğinde Sarayu nehrinin sularına girerek bu dünyadan ayrılır ve Viṣṇu olarak cennetteki yerine döner.

⁴ Rāvana'nın kardeşi olmasına rağmen savaşta kendilerinin safında yer almıştır.

***Rāmāyaṇa*'nın Monomit Kuramıyla Analizi**

Bu bölümde, Joseph Campbell'ın Monomit kuramında ortaya koyduğu anlatı şeması ile Vālmīki'ye atfedilen Rāmāyaṇa destanı arasındaki yapısal ve tematik benzerlikler karşılaştırmalı biçimde analiz edilecektir. Campbell, kurama yönelik anlatımını farklı kültürlerin mitleriyle örneklendirirken, Hint kültüründen hikayelere de sıklıkla yer vermiştir. *Rāmāyaṇa* destanı da kaynak olarak saydığı metinler içindedir (2004: 167).

Monomit kuramı, evrensel bir anlatı formu olarak kahramanın bireysel dönüşümünü merkeze alırken; Rāmāyaṇa, yalnızca bireysel bir serüveni değil, aynı zamanda toplumsal ve kozmik düzenin yeniden inşasını konu edinir. Bu bağlamda, Campbell'ın belirlediği üç temel aşama olan “Yola Çıkış”, “Erginlenme” ve “Dönüş”, hem yapısal bir analiz çerçevesi sunmakta hem de destandaki anlatı katmanlarını daha bütüncül şekilde anlamayı mümkün kılmaktadır. Her bir aşama, Rāma'nın sürgününden tahta geçişine kadar olan yolculuğu boyunca belirli olaylarla karşılık bulmakta; böylece kuramın evrensel yapısı ile Rāmāyaṇa'nın kültürel özgünlüğü arasında dinamik bir etkileşim alanı oluşmaktadır.

1. Aşama: Yola Çıkış

Monomit kuramının ilk aşaması olan “Yola Çıkış”, kahramanın konfor alanı, yani ait olduğu toplum ve mekândan ayrılarak bilinmeyen bir serüvene adım attığı süreci simgeler. Campbell, bu aşamada kahramanın yaşaması beklenen beş motifi Kahraman ve Tanrı bölümünde şu şekilde sayar:

(1) “*Maceraya Çağrı*”, yani kahramanın çağrısını simgeleyen işaretler; (2) “*Çağrının Reddedilişi*”, ya da tanrıdan kaçışın çılgınlığı; (3) “*Doğüstü Yardım*”, kahramanın hak ettiği maceraya başladığında hiç beklemediği bir yerden gelen yardım; (4) “*İlk Eşiğin Aşılması*”; (5) “*Balının Karnı*”, ya da gecenin diyarına geçiş (Campbell, 2004: 34)

Rāmāyana'da bu yapıya karşılık gelen anlatılar, Rāma'nın sürgüne gitmeyi kabul ederek çileci bir yaşam sürmek üzere Ayodhya'dan ayrılmasıyla başlar. Rāma'nın gönüllü sürgün kararı, yalnızca fiziksel bir ayrılığın değil, aynı zamanda ahlaki bir seçim ve ruhsal bir dönüşümün başlangıcıdır.

Maceraya Çağrı: Campbell bu bölüme Grimm Kardeşlerden alıntıladığı bir masalla başlar ve farklı kültürlerden alıntıladığı çeşitli metinlerle temanın alt yapısını oluşturur. Maceraya Çağrı'yı kahramanın ruhsal ağırlık merkezini toplumun tanıdık sınırlarından bilinmeyen ve tehlikeli bir bölgeye çeken kader olarak tanımlar. Bu bölgeyi de şu şekilde anlatır:

Hem hazine hem de tehlike barındıran bu kaderin belirlediği bölge, farklı şekillerde temsil edilebilir: uzak bir diyar, bir orman, yeraltında bir krallık, dalgaların altında ya da gökyüzünün üzerinde bir alan, gizli bir ada, yüksek bir dağ zirvesi ya da derin bir rüya hali. Ancak bu bölge, her zaman tuhaf biçimde akışkan ve çok biçimli varlıkların, hayal edilemez eziyetlerin, insanüstü görevlerin ve olanaksız hazların yer aldığı bir alan olarak tasvir edilir. (Campbell, 2004: 107-108)

Rāma'nın sürgüne gönderildiği Daṇḍaka ormanı, Campbell'in tanımladığı bilinmeyen ve tehlikeli bölge tanımına birebir uymaktadır. Rāma'nın doğup büyüdüğü Ayodhya şehrinden, üstelik tahta geçmesi beklenen bir prensken bilinmeyen bir geleceğe ayrılma durumu doğmuştur.

Çağrının Reddedilişi: Bu temayla, kahramanın macera çağrısına verdiği olumsuz tepki ve bunun mitolojik, psikolojik ya da kültürel anlamlarını açıklanmaya çalışılmıştır. Kahraman çağrıyı reddettiğinde, kaderin sunduğu dönüşüm fırsatını geri çevirmiş olur. Campbell "Dünya genelindeki mitler ve halk masalları, reddin özünde, kişinin kendi çıkarı olarak gördüğü şeyden vazgeçmeyi reddetmesi olduğunu açıkça ortaya koyar" (2004: 110) diyerek bu durumu bireyin bilinçaltında yer alan korkulara, toplumsal beklentilere ya da konfor alanını terk etme isteksizliğine bağlar.

Bu tema kahraman olma yolundaki ilk sınav olarak da görülebilir. Kahraman, ait olduğu dünyadan çıkmayı gerektiren bir çağrıyı korkuları, mevcut konumunun güvenliği veya toplumun dayattığı sınırlamalar nedeniyle reddedebilir. Bu durum ruhsal veya psikolojik çöküş yaşamasına ya da içsel dönüşüm yoluyla yaratıcı bir sürece girmesine yol açar.

Kahramanlığa ilk hamleyi ölçen, bir bakıma kişiliğin ilk sınanması gibi kabul edilebilecek bu motifin *Rāmāyaṇa*'da karşılığı yoktur. Rāma, yola çıkış gelen çağrıyı, yani babasından gelen sürgün kararını büyük bir olgunlukla kabullenir. Bu kararlı duruşun arkasında Hindu inanç sisteminin önemli bir bileşeni olan 'dharma' kavramı yatıyor olması, destanın topluma bir model oluşturma işlevi açısından dikkat çekicidir.

Doğaüstü Yardım: Campbell, yolculuğun başlaması için bir önceki temayı eşik koyar, çağrının reddedilmemiş olması gerektiğini vurgular. Temanın işlevi tılsımlar, öğütler ya da koruma sağlayarak kahramanı yolculuğunda destekleyen bir figürün varlığını göstermektir (2004: 123). "Böyle bir figürün temsil ettiği şey, kaderin iyi huylu, koruyucu gücüdür" (Campbell, 2004: 127). Bu, mitlerin bireysel ve toplumsal işlevinin vurgulandığı noktalardan biridir. İlerlemeyi sürdüren kahramana 'Doğa Ana' ve 'bilinçdışının bütün güçlerinin' sunduğu destek, psikanalitik bir arka plan sunar ve Jung'un kolektif bilinçdışı ve arketip kavramlarını çağırıştırır. Bilinçdışındaki arketipsel imgelerin ortaya çıkışı, kahramanı dönüştürücü bir deneyime hazırlamaktadır.

Doğaüstü yardım teması, kahramanın yolculuğunun yalnızca bireysel bir macera değil, aynı zamanda kolektif bilinç dışıyla bir bağlantı kurma süreci olduğunu gösterir.

Rāma, yaşadığı alanı terk ederek bir maceraya gitme çağrısını tereddütsüz kabul etmekle Campbell'ın koyduğu eşiği atlamıştır. Doğaüstü Yardım teması destanda sıklıkla karşılık bulmaktadır. Campbell'ın belirttiği türden olmasa da ilk

yardım, eşi Sītā ve kardeşi Lakshmaṇa'dan gelir. Yolculuğa birlikte çıkma talepleri, bir bakıma yine destanın ideal eş ve kardeş kimliği yaratma işlevi olarak görülebilir.

Rāma ve yanındakiler, yolculuğun başından itibaren yol gösteren dost ve üstün güçlere sahip ermişlerle karşılaşır. Bunlardan ilki Rāma'nın dostu, Nishāda kralı Guha'dır. Onları kendi bölgesinde büyük bir misafirperverlikle karşılar ve uğurlar. Gidişlerinden sonra da onları gözetir ve Bharata'nın onları bulmak üzere ordusuyla ilerlediğini fark ettiğinde, iyi niyetli olduğunu anlayana kadar kendi imkanlarıyla onu durdurma hazırlığı yapar.

Rāma, Sītā ve Lakshmaṇa, Daṇḍaka ormanına doğru ilerlerken Prayāga olarak adlandırılan, Ganj ve Yamuna nehirlerinin birleştiği yerde ermiş Bharadvāca tarafından misafir edilirler. Bharadvāca onları Çitrakūṭa tepelerine, ermiş Vālmīki'nin çile yerine yönlendirir.

Rāma, başkent Ayodhya'dan itibaren Kosala ülkesinin sınırlarına dek saray mensupları ve halkın, sonrasında dostu ve ermişlerin desteğiyle ilk eşik kabul edilebilecek Çitrakūṭa tepelerine ulaşmıştır. Rāma, ilerlemesini sürdürürken dönüştürücü deneyime hazırlık için sunulan desteği görür. Ayrıca destanda bunun yalnızca bireysel bir macera olmadığı, ermiş Bharadvāca tarafından vurgulanır. İkinci bölüm 92. Sarga'da ermiş, üç kraliçeye Kaikeyī'yi fazla suçlamamalarını, bu sürgünden iyi sonuçlar çıkacağını, tüm dünyanın sevineceği işler olacağını söyler. Kuram açısından Doğaüstü Yardım teması için belirlenen kriterlerin destanda karşılığı olduğu görülmektedir.

İlk Eşiğin Aşılması: Kahramanın destek görerek ilerlediği yolculuğunda tehlikelerle dolu maceraya geçişine dair eşiği vurgulayan tema, onun yalnızca fiziksel değil, psikolojik olarak da sınandığı yolculuğun önemli bir karar noktasını vurgulamaktadır. “Kaderinin kişileştirmeleri ona rehberlik edip yardım ederken, kahraman macerasında ilerler ve sonunda aşırı güç bölgesinin girişinde bulunan ‘Eşik

Muhafız'ına ulaşır" (Campbell, 2004: 71). Campbell'a göre kahramanın sahip olduğu ayrıcalıklar ve desteği geride bırakarak ilerleme kararlılığını ölçen Eşik Muhafızı'dır. *Rāmāyaṇa*'da bu kişi Bharata'dır.

Bharata, tahta geri dönmesi için ikna etmeye çalışarak Rāma'yı yolculuğuna dair nihai bir seçim yapmaya iter. Rāma, ailesine, ülkesine ve halkına olan bağlılığına rağmen sürgünü seçerek babasına verdiği sözü tutmanın, dharma'ya uygun davranmanın her şeyin üstünde olduğunu gösterir.

Bu temada ölçülen kahramanın mevcut düzenini ve sahip olduğu korumaları geride bırakarak tehlikelerle dolu bir alana ilerleme kararlılığıdır. Rāma, Ayodhya halkıyla son kez bir araya geldiği Çitrakūṭa tepelerinden ayrılma kararıyla hem tüm ayrıcalıklarını geride bırakmayı hem de yolculuğun başında Sītā'ya anlattığı tehlikeli yolculuğu seçmiştir. İlk Eşiğin Aşılması temasıyla daha çok fiziksel bir engel ön plana çıkıyor da olsa Campbell'ın altını çizdiği gibi "bir adağın güneş kapısından yükselen dumanı gibi, kahraman da egosundan sıyrılarak dünyanın duvarlarının arasından geçer—egosunu Yapışkan Tüy'e takılı bırakarak yoluna devam eder" (2004: 82). Nitekim Rāma da Bharata'nın sunduğu altın işlemeli tahta sandaleti geri vererek tahtı, tüm ayrıcalıklı yaşamı geride bırakarak motife uygun bir davranış göstermiştir.

Balınanın Karnı: Campbell, bu temayla egosunu geride bırakan kahramanın ilk eşiği geçtiğinde karşılaştığı yeni dünyada yeni bir kimlikle doğuşunu simgesel olarak anlatır. Balınanın karnıyla simgeleşen, rahim imgesidir ve eşikten geçiş de bir yeniden doğumu ifade eder. Farklı hikayelerde kahramanın bir düşman tarafından yutulduğu örneğini verir. Yaygın olarak görülen bu motifin, eşiğin aşılmasının bir tür benliğin yok oluşunu vurguladığını savunur (Campbell, 2004: 83-84).

Rāmāyaṇa'nın beşinci bölümünde Hanumān Laṅkā adasına doğru uçarak okyanusun üzerinde ilerlerken iki kez yolunu kesen yaratıklar tarafından yutulma tehdidiyle karşılaşır. İlkinde yılanların anası Surasa'yı bir hile yaparak kandırır ve ağzına girip çıkarak kurtulur. İkincisindeyse tıpkı Campbell'ın verdiği örnekte

Herakles'in Poseidon tarafından gönderilen yaratığın ağzından girerek karnını deşmesi gibi (Campbell, 2004: 84), Hanumān da Simhikā isimli yaratığı ağzından girer ve onun iç organlarını parçalayarak dışarı çıkar.

Destanda Rāma'nın bir canavar tarafından fiziksel olarak yutulması ve onu parçalayarak yok etmesi olayı görülmez. Ancak motif özünde, girilen alanın simgeselliğinden bağımsız kahramanın kendini yok ettiği ve yeni kimliğe büründüğü bir eylemin oluşuna odaklanır. Ölümcül bir alan olan Daṇḍaka ormanına giren Rāma, kozmik, Rāvana'yı öldürmek için dünyaya inen tanrı Viṣṇu avatari, kimliğine dönüşür. Dolaylı da olsa motifin yoruma açık bir karşılık bulduğu söylenebilir.

2. Aşama: Erginlenme

İkinci aşama olan "Erginlenme", kahramanın içsel dönüşüm sürecini derinleştirdiği sınavlarla dolu bir dönemdir. Bu aşamada kahraman; sınavlardan geçer, rehber figürlerle karşılaşır, kendi karanlık yönleriyle yüzleşir ve sonunda tanrısal veya ruhsal bir farkındalığa ulaşır. Rāmāyaṇa'da Rāma'nın Daṇḍaka ormanındaki mücadelesi, Sītā'nın kaçırılması ve Rāvana ile savaş süreci bu aşamaya karşılık gelir. Kahraman yalnızca fiziksel zaferler değil, aynı zamanda ahlaki ve metafizik sınavlarla da yüzleşmektedir. Bu süreç, Campbell'ın tanımladığı "Tanrılaştırma" ve "Nihai Ödül" motifleriyle de örtüşmektedir.

Campbell bu aşamayı şu altı motifle ele alır:

(1) *"Sınavlar Yolu"*, ya da tanrıların tehlikeli yönleri; (2) *"Tanrıçayla Karşılaşma"* (Magna Mater), ya da yeniden kazanılan bebeklik saadeti; (3) *"Baştan Çıkarıcı Olarak Kadın"*, ya da Oidipus'un farkındalığı ve ıstırabı; (4) *"Babanın Gönlünü Alma"*; (5) *"Tanrılaştırma"*; (6) *"Nihai Ödül"* (2004: 34)

Sınavlar Yolu: Bu tema genellikle kahramanın fiziksel, zihinsel veya ruhsal sınavlarla karşı karşıya kaldığı ve bunları aşarak geliştiği bir dönemi ele alır.

Eşiği aştıktan sonra, kahraman bir dizi sınavdan sağ çıkmak zorunda olduğu, tuhaf bir şekilde akışkan, belirsiz biçimlerden oluşan bir rüya manzarasında hareket eder. Bu, mitemaceranın en sevilen evresidir. Mucizevi sınavlar ve çilelerden oluşan bir dünya edebiyatı yaratmıştır. Kahraman, bu bölgeye girmeden önce tanıştığı doğaüstü yardımcının öğütleri, tılsımları ve gizli ajanları tarafından gizlice desteklenir. (Campbell, 2004: 89)

Campbell, bu aşamaya psikolojik anlamlar yükler. Bireyin kendi bilinçdışıyla yüzleşmesini, geçmişin travmatik ya da çocukça imgelerini aşarak kendini yeniden inşa etmesini ele alır (2004: 93). Kuram açısından bu aşama, kahramanın ego ölümünü deneyimleyip deneyimleyemeyeceğini test eden derinlemesine bir dönüşüm sürecidir. Kahraman, yalnızca fiziksel değil, psikolojik olarak da sürekli yenilenmek zorundadır. Her yeni zafer, geçici bir coşku sağlar; ancak kahramanın yolculuğu, yeni canavarları alt etmek, yeni sınavları geçmek ve aydınlanmanın daha derin aşamalarına ulaşmak için devam etmek zorundadır (Campbell, 2004: 125).

Rāmāyaṇa'nın üçüncü bölümü Rāma, Sītā ve Lakshmaṇa'nın Daṇḍaka ormanına girişiyle başlar. Ormanın güzelliklerin yanı sıra tehlikelerle de dolu olduğunu anlarlar. Nitekim karşılarına Virādha isimli insan yiyen bir dev çıkar. Sītā'ya göz dikerek, Rāma ve Lakshmaṇa'yı öldürmek ister. Zorlu bir mücadele sonucu dev ölür. Ancak ölmeden önce bir lanet sonucu bu hale geldiğini, ölümünün Rāma'nın elinden olması halinde cennette eski haline döneceğini söyler ve ermiş Śarabhaṅga'yı görmelerini tavsiye eder. Bu olay Rāma'yı tedirgin eder. Sītā'ya ormanın tekin olmadığını, onların buna alışık olmadıklarını söyler ve bir an önce Śarabhaṅga'yı görmek ister. Karşılarına çıkan ermişlerden de ormanın tehlikelerini dinlerler. Rāma, onları koruyacağına, kötü yaratıkları yok edeceğine dair söz verir. Śarabhaṅga'nın yönlendirmesiyle yollarına devam ederler. Ormanda geçirdikleri on yılın ardından ermiş Agastya'ya ulaşırlar. Agastya, Rāma'ya içlerinde Rāvaṇa'yı öldürmesini sağlayacak tanrı Brahma'nın

okunun da olduğu silahlar vererek Pañçavaṭi'ye gitmelerini önerir. Yolda karşılarına çıkan Caṭāyu isimli dev cüsseli akbaba da destanın ilerleyen bölümde onları korumak adına mücadele veren bir koruyucu olacaktır.

Destanın üçüncü bölümündeki ilk on dört başlıkta anlatılan hikâyede Rāma'nın, motifle örtüşür biçimde, kahramanı bekleyen psikolojik ve fiziksel mücadeleleri yaşadığı görülür. Orman yaşamlarının başında onları bekleyen tuhaf, değişken ve belirsiz bir varlık olan Virādha, ilk sınav olarak aşılırken gitmeleri gereken yönü gösteren bir yardımcıya dönüşmüştür. Yolculuk onları doğa üstü yardımcılara ve onlardan elde ettikleri üstün silahlara götürmüştür.

Tanrıçayla Karşılaşma ve Baştan Çıkarıcı Olarak Kadın: Bu iki motif de kahramanın dişil bir figürle karşılaşmasını ve bu karşılaşmanın kahramanın dönüşüm sürecindeki rolünü ele almaktadır. Kuramın genel akışına bakıldığında bu iki motif farklı kadınla karşılaşmayı anlatır. Çünkü 'tanrıça' rehber, 'baştan çıkarıcı' ise engelleyici ve saptırıcı bir figürdür. Kahraman, tanrıçayla karşılaşmasında bilgeliğe, koruyucu rehberliğe ve ruhsal bütünlüğe ulaşacaktır. Oysa baştan çıkarıcı kadın, dünyevi arzularla onu yolundan saptırmaya çalışır. Bir engel gibi karşılaşılan bu durum, kahramanın iradesinin sınandığı, içsel dönüşümünü tamamlamasını sağlayacak sınav niteliğindedir.

Campbell, tanrıçanın iki farklı yüzü olabileceğini; yalnızca şefkatli ve rehberlik eden bir güç değil, aynı zamanda kahramanı test eden ya da yok eden bir figür olabileceğini Hindistan'dan bir örnekle, tanrıça Kālī üzerinden anlatır (2004: 105). Dolayısıyla tanrıçayla karşılaşma, kahramanın bilgelik kazandığı ve ruhsal olarak geliştiği bir aşama olmayabilir. Bazı durumlarda kahraman, bu dişi figürle çatışır ve bu durum da bir sınavdan geçmesine yol açabilir.

Bu bakış açısıyla *Rāmāyaṇa* analiz edildiğinde Şūrpanakhā, her iki motifi birleştiren bir figür olarak değerlendirilebilir. Rāma, Sītā ve Lakshmaṇa, Pañçavaṭi'de

kendi yaptıkları bir kulübede huzur içinde yaşıyorlardır. Bir gün, Godavari nehrinde yıkanıp kulübelerine dönerken karşılarına Rāvana'nın kız kardeşi Śūrpanakhā çıkar. Śūrpanakhā, Rāma'yla birlikte olmak istediğini söyleyerek onu baştan çıkarmaya çalışır. Rāma'nın onu reddederek ahlaki duruşunu ve yolculuğundaki kararlılığını ortaya koyar. Lakshmaṇa'nın da onu reddetmesi Śūrpanakhā'yı öfkelenendirir ve isteğinin önünde engel gördüğü Sītā'ya saldırır. Bunun üzerine Lakshmaṇa, Śūrpanakhā'nın burnunu ve kulaklarını keser. Bu olay *Rāmāyaṇa*'nın en önemli kırılma anlarından birisidir. İntikam için Śūrpanakhā'nın kardeşi ve ordusuyla yapılan savaşa, Sītā'nın kaçırılmasına ve destanın geri kalanındaki olayların zincirleme olarak gelişmesine neden olur.

Śūrpanakhā'yı “Tanrıçayla Karşılaşma” ve “Baştan Çıkarıcı Olarak Kadın” temalarının birleştiği bir figür olarak değerlendirmek mümkündür.

Tanrıçayla Karşılaşma motifine uygun biçimde kahraman için bir bilgelik ve sınav figürü olmuştur. Rāma, onun baştan çıkarıcılığını reddederek dharmasını korur ve yolculuğunda ‘doğru’ yolu seçer. Ancak Śūrpanakhā, yalnızca bir baştan çıkarıcı değil, aynı zamanda Rāma'nın kaderini şekillendiren bir dönüşüm aracıdır.

Śūrpanakhā'nın Rāma'yı arzulayarak onu baştan çıkarmaya çalışması ve onun tarafından reddedilmesi Baştan Çıkarıcı Olarak Kadın temasına uygun bir figür olduğunu göster.

Campbell'in kuramında bu iki motif genellikle farklı kadın karakterler üzerinden işleniyor olsa da *Rāmāyaṇa*'da Śūrpanakhā'nın bu iki rolü birden üstlenen ‘iki yüzlü tanrıça’ figürü olduğu söylenebilir. Ayrıca Śūrpanakhā, Tanrıçayla karşılaşmanın yalnızca ‘şefkatli’ bir rehberle değil, bazen dönüştürücü ve yıkıcı bir kadın figürüyle de gerçekleşebileceğinin örneğidir. Hindu inanç sisteminde, Campbell'in da Kālī örneğiyle vurguladığı gibi, dişil enerji hem yaratıcı hem de yok edici bir güç olarak yer alabilir. Bu perspektif, *Rāmāyaṇa*'daki kadın figürlerinin çok yönlü yorumlanabilmesine dayanak sunar.

Babanın Gönlünü Alma: Önceki iki motifte dişil figürlerle karşılaşan kahraman, bu motifte genellikle baba, bazen de bir tanrı veya kral figürü aracılığıyla otoriteyle yüzleşir. Campbell'ın mitolojik ve yerel halk hikayeleriyle geniş bir anlatım sunduğu motif, üç temel aşamada incelenebilir:

İlki baba figürüyle karşılaşmadır. Baba figürü, kahramanın gelişimini engelleyecek biçimde bir otorite, kural koyucu veya yasaklayıcı bir güç olarak belirebilir. Kahramanın bu figüre karşı mücadele etmesi, onun sınavını geçmesi gerekir.

İkinci aşama, kahramanın baba tarafından yok edilme tehdidiyle karşı karşıya kalmasıdır. Bu aşamada kahramanın, sembolik veya gerçek bir ölüm yaşayarak eski benliğini terk etmesi ve yeni bir bilinç seviyesine ulaşması beklenir.

Kahramanın, babayı alt etmek ya da ona isyan etmek yerine, onu anlamayı, onunla uyum içinde hareket etmeyi öğrenmesi de uzlaşma ve bilgeliğin kazanıldığı üçüncü aşamadır.

Rāmāyaṇa'da bu motife doğrudan karşılık bulmak güçtür. Rāma'nın babası Dařaratha ile aralarında büyük bir sevgi bağı vardır. Dařaratha, Rāma'yı tahta geçirmek isterken Kaikeyī'nin baskısına boyun eğerek sürgüne gönderir. Rāma, baba figürünün onayını alarak değıl, ona itaat ederek yolculuğuna başlar. Rāma'nın yola çıkmasının ardından Dařaratha'nın üzüntü içinde ölmesiyle 'baba ile doğrudan bir yüzleşme' yaşanamaz. Burada hem Dařaratha hem de Rāma dharma yasası nedeniyle ilahi otoriteye boyun eğmektedirler.

Rāma, yolculuğı sürecinde doğrudan bir baba figürüyle uzlaşma süreci yaşamasa da destan boyunca dindar bir Hindu olarak ilahi düzenle uyum içinde hareket etmeye çabalar. Öte yandan Rāma'nın tanrı Viřṇu'nun avatarı olarak tanrısal bir rolü vardır. Bu misyon göz önüne alındığında onun otorite ile yüzleşmesi bir baba üzerinden değıl, evrenin düzeni ve dharma kavramı üzerinden gerçekteşir.

Tanrılaştırma: Campbell, kuramın Erginlenme aşamasında sıklıkla cinsiyet rolleri üzerinden kahramanın bilinçdışı yönleriyle yüzleşmesini, kendini yeniden var etme sürecini inşa etmeyi ele alır. Kahraman önce ‘Tanrıçayla Karşılaşma’ ve ‘Baştan Çıkarıcı Olarak Kadın’ motiflerinde dişil figürlerle bilinç dışını keşfeder. Ardından, ‘Babanın Gönlünü Alma’ motifinde eril figürle hesaplaşarak bütünleşir. Tanrılaştırma motifi, kahramanın önceki motiflerin cinsiyet rollerine dayalı hesaplaşmalarını tamamlamasını ve tüm ikiliklerden arınmasını sağlamayı amaçlar. Bu motifte kahraman, eril-dişil, iyi-kötü gibi karşıtlıkları aşar, varoluşun doğasını kavrar, ölüm korkusunu yener, artık zaman ve mekânın sınırlamalarından bağımsızlaşır.

Campbell, özellikle Bodhisattva ve Doğu figürlerine çok sayıda gönderme yaparak Tanrılaştırma motifiyle kahramanın bireysel benliğini terk ederek, evrenle bütünleştiğini veya üstün bir bilinç seviyesine ulaştığını anlatır (2004: 138-157).

Şūrpanakhā ile yaşanan olay, bir intikam hırsı doğurur ve zincirleme gelişen olaylar destanın tüm akışını değiştirir. Rāma, kardeşinin intikamını almak için gelen Khara’nın tüm adamlarını ve nihayetinde kendisini tek başına öldürür. Khara’nın ölümü, tanrı Indra’nın verdiği okla olmuştur. Tüm olanlar Lankā kralı, Şūrpanakhā ve Khara’nın ağabeyleri olan Rākshasaların lideri Rāvana’yı harekete geçirir. Rāvana, intikam için saldırıp savaşmak yerine farklı bir yöntemle başvurur. Rāma ve Laksmana’yı hileyle uzaklaştırdıktan sonra Sītā’yı kaçıır ve zorla Laṅkā’ya götürür. Karısı olmasını ister, kabul etmemesi üzerine de başına kadın muhafızlar dikerek Aśoka koruluğuna hapseder.⁵

Rāma ise döndüğünde Sītā’nın yokluğuyla büyük bir üzüntü ve öfkeye kapılır. Tüm dünyayı, hatta tanrıları bile yok etmeyi düşünecek kadar kendisini kaybeder.

⁵ Rāmāyaṇa’nın versiyonları arasında görülen içerik farklılıklarından biriyle hikâyenin bu aşamasında karşılaşılır. Debroy’un çevirisinde bulunmayan bir detay, Kaya’nın çevirisinde görülür. Tanrı Brahma, tanrılar arasında yapılan planın bozulmaması için Indra’dan Laṅkā’ya gitmesini, Sītā’nın canına kıymaması için olaya müdahil olmasını ister (*Rāmāyaṇa*, 2002: 130-131). Hikâyenin geldiği nokta ve karşılaşılan bu detay, destanın kuram çerçevesindeki analizini de etkiler niteliktedir. Söylenceye dayalı bir halk destanından, dini propaganda aracına dönüşüm izleri taşıyan bu detay, sonuç bölümünde bu konu ayrıca tartışılacaktır.

Lakshmaṇa'nın desteğiyle kendisine gelir ve Sītā'yı aramaya koyulurlar. Paṇçavaṭi yolunda karşılarına çıkan dev akbaba Caṭāyu'yu yaralar içinde ölmek üzereyken bulurlar. Sītā'nın kaçırılmasını önlemek için Rāvana ile savaşmış, ancak başarısız olmuştur. Caṭāyu, Sītā'yı kaçıranın Rāvana olduğunu ve uçan arabasıyla güneye doğru kaçırdığını anlatır ve hayatını kaybeder. Son sözleri "O, oltaya takılmış bir balık gibi hızla yok edilecek. Canaka'nın kızı için üzülmemelisin. Rākshasa'yı bir savaşta öldürdükten sonra kısa süre içinde Sītā ile vakit geçireceksin" (*Rāmāyaṇa* 3, 64) olur.

Caṭāyu'nun kehaneti, alternatif bir değerlendirmeye Rāma için kuramın iki aşamasını gösterir gibidir. Rāvana'yı öldürme hedefiyle yola çıktığında 'Tanrılaştırma' motifine, Sītā'yla tekrar birlikte olduğundaysa 'Nihai Ödül'e ulaşacaktır.

Destanın birinci bölümünde tanrılar, kendilerini bile tehdit eden, tüm canlılara terör estiren Rāvana'dan kurtuluşun yolunu, Viṣṇu'nun insan bedeniyle dünyaya gelerek onu öldürmesinde bulurlar. Çocuğu olmayan kral Daśaratha, kurban töreniyle tanrılardan çocuk istediğinde doğan dört çocuğundan en üstünü olan Rāma, tanrı Viṣṇu'nun avatarı, yani insan bedeniyle dünyaya gelmiş halidir. Sītā kaçırıldığında tüm dünyayı, hatta tanrıları dahi yok edecek kadar kendisini kaybeden Rāma, Rāvana'yı öldürme hedefiyle tanrısal kimliğine kavuşmuştur.

Campbell, Tanrılaştırma motifini anlatırken "Tüm tanrılar, Bodhisattvalar ve Buddhalar, dünyanın lotusunun kudretli sahibinin halesinde olduğu gibi, bizim içimizde yer almıştır" (2004: 150) diyerek kahramanın yolculuğunun devamında sahip olduğu kozmik bilinci vurgular.

Nihai Ödül: Monomit kuramına göre kahramanın Erginlenme aşamasında ulaşacağı son nokta 'nihai ödül'dür. Buna ulaşan kahraman için artık dönüş yolculuğu başlar. Ulaşılabilecek ödül, kahramana ve hikâyeye göre değişir; bazen maddi bir nesne, içsel bir aydınlanma veya ruhsal bir uyanış olabilir. Campbell, bu ödülü, ilahi bilgi,

ölümsüzlük iksiri, evrensel denge ve bilgeliğe ulaşma gibi temalar içeren farklı kültürlerden seçmiş olduğu örneklerle açıklar.

Campbell'ın belirlemiş olduğu kuramsal çerçeveye bakıldığında *Rāmāyaṇa*'nın akışı içinde Rāma'nın birden fazla olayda 'Nihai Ödül' motifini karşıladığı söylenebilir.

Kaçırıldığı andan itibaren Rāma'nın nihai amacı Sītā'yı Rāvana'nın elinden kurtarmaktır. Dolayısıyla Sītā kurtarılması, geri kazanılması Rāma için fiziksel bir ödül olarak görülebilir. Ancak kuram açısından bakıldığında bu aşama yalnızca fiziksel bir başarı değil, aynı zamanda bir bilinç dönüşümünü de içermelidir.

Rāma, Rāvana'yı öldürüp savaşı kazandıktan sonra Sītā'yla kavuşma heyecanı göstermez, ondan saflığını kanıtlamasını ister. Uğruna tüm dünyayı yok etmeyi göze alan Rāma'nın, Sītā'ya karşı gösterdiği bu duruş farklı biçimlerde yorumlanabilir:

Sītā'nın ateş testine girmesi, her ikisi için de içsel dönüşümü tamamlayan bir ritüel olarak görülebilir. Rāma'nın, kuramın da beklediği bu içsel dönüşümü tamamlayarak Sītā'ya 'Nihai Ödül' olarak kavuştuğu bir değerlendirme olabilir. Nitekim Rāma'nın savaş bittikten sonraki ilk karşılaşmalarında Sītā'ya söyledikleri de bunu destekler niteliktedir: "Kararlılığımın ödülünü aldım ve seni tekrar kazandım. Bugün yiğitliğimi bir kez daha kanıtladım. Sana karşı yapılan yanlış, bir ölümlü olarak düzeltilti" (*Rāmāyaṇa*, 2002: 255).

Öte yandan Rāma, Vishṇu'nun avatarı olarak Rāvana'yı öldürmek üzere dünyaya gelmiştir. Rāma için evrensel ödül, yalnızca Sītā'ya kavuşmak değil, Rāvana'yı yok ederek evrensel düzeni yeniden kurmaktır. Bu aşama, Rāma'nın sadece kişisel bir başarı değil, aynı zamanda dharmanın koruyucu olduğunu, evrenin dengesini yeniden kurduğunu gösterir. Yani Rāma'nın ilahi gücünün tanınması anlamına da gelir. O, artık sıradan bir kahraman değil, dharma'nın temsilcisi ve ilahi bir figür olmuştur. Bu Tanrılaştırma motifiyle de bağlantılıdır, çünkü kahraman artık sıradan bir insandan farklı seviyeye ulaşmıştır.

3. Aşama: Dönüş

Monomit kuramına göre yolculuğun son aşaması, kahramanın fiziksel ya da ruhsal engelleri aşarak elde ettiği büyük ödülle ayrıldığı dünyaya dönüş sürecidir. Campbell'a göre kutsanmış bir kahraman, doğaüstü güçlerin koruması altında dönüş yolculuğuna çıkar. Kahramanın kutsanmamış olma olasılığı da vardır. O durumda kahraman, dönüşüm ya da engel uçuşu olarak isimlendirilen kaçma ve takip edilme durumu yaşar. Geri dönüşün eşiğine ulaşıldığında aşkın güçlerini geride bırakması gerekir. Tehlikelerle dolu ürkütücü dünyadan geri döner ve beraberinde getirdiği ödülle ait olduğu dünyayı yeniden düzenler (Campbell, 2004: 228). Kahraman için bu dönüş zorlu bir aşamadır. Ulaştığı ruhsal düzey, onu toplumun dinamiklerinden koparabilir veya ortak bir dil yaratmak mümkün olmayabilir. Ayrıca kahramanın sınavları başararak sonuca ulaşmak yerine farklı yollar denemişse, doğaüstü güçlerin gazabını da yaşayabilir. Öte yandan, kahramanın koruma altında ve istekle dönmesi, toplum tarafından doğru anlaşılabileceği ve kabullenileceği anlamına da gelmeyebilir. Campbell, Dönüş aşamasında bu olasılıkları tartışır ve kitabın üçüncü bölümü "Dönüşün Reddedilmesi", "Sihirli Kaçış", "Dışarıdan Kurtarılma", "Dönüş Eşiğinin Aşılması", "İki Dünyanın Ustası" ve "Özgür Yaşam" şeklindeki altı alt başlıktan oluşur (2004: 34-35).

Rāmāyaṇa'da dönüş aşaması, Rāma'nın Ayodhya'ya geri dönüşü, tahta çıkışı, refah ve huzur getiren bir kral olarak ülkesini yönetmesiyle tamamlanmaktadır. Rāma'nın yolculuğu, kuramın dönüş aşamasındaki unsurlarla büyük oranda uyusmaktadır. Karşılaşılan farklılıklar, destanın dini ve kültürel bağlamı göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye açıktır. Önceki aşamalarda da karşılaşılan insani ve tanrısal kimliği arasındaki denge, analiz için ilgi çekici bir malzeme sunmaktadır.

Nihai Ödül aşamasında da tartışılan, Sītā'nın saflığının ispatı için düzenlenen törenin anlatıldığı bölüm, dönüş aşamasının dinamiklerini belirlemesi açısından dikkat çekicidir. Bu bölümde Rāma, yaşadığı içsel çatışmalar nedeniyle

çevresindekiler tarafından anlaşılamayan bir davranış sergiler. Rāma'nın yolculuğuna dair tereddüt yaşadığı şeklinde de yorumlanabilecek bu olay; birey, toplum ve ilahi düzen ilişkisine dair mesajlar barındırmaktadır. *Rāmāyaṇa*, 6, 104-108'de olay şu şekilde anlatılır:

Rāma'nın sert ve mesafeli tavrı, itham taşıyan konuşması Sītā'yı derinden yaralar ve Lakshmaṇa'dan büyük bir cenaze ateşi hazırlatmasını ister. Rāma'nın onaylayan bakışları üzerine Lakshmaṇa, gönülsüz de olsa hazırlıkları başlatır. Bu sırada tanrılar, göksel araçlarıyla ateşin yakıldığı tören alanına gelirler. Sītā, onları da selamlayarak alevlerin içine yürür. Tanrılar, Rāma'ya neden tanrısal doğasını idrak etmediğini, sıradan bir insan gibi davranarak Sītā'yı görmezden geldiğini sorarlar. Rāma, kendisini insan olarak gördüğünü söyler ve onlardan kim ve ne olduğunu söylemelerini ister. Bunun üzerine sözü ilk olarak tanrı Brahma alır ve pek çok özelliği, yaptığı işler üzerinden ona tanrı Vishṇu olduğunu anlatır. Tanrılar için Rāvana'yı öldürmek üzere Rāma olarak dünyaya geldiğini, neşeyle birlikte cennete dönebileceklerini söyler. Brahma'yı duyan ateş tanrısı, Sītā'yı alevlerin içinden alıp Rāma'ya getirir ve günahsız olduğunu anlatır. Rāma, erdemli insanların aptal olduğunu, arzularıyla hareket ettiğini düşünmemeleri için, üç dünyayı ikna etmek uğruna bu törene göz yumduğunu, aslında Sītā'nın masum olduğunu bildiğini söyler. Sözü Şiva alır ve başarısını överek, kendisine bundan sonra yapması gerekenleri, Ayodhya yolculuğunu hatırlatır. Ardından babası Daśaratha ile konuşmasını sağlar. Daśaratha, tanrıları memnun ederek görevini tamamladığını ve artık sürgün için belirlenen sürenin de dolduğunu söyler. Evine dönerek tahta geçmesini ister, kardeşleriyle birlikte uzun bir ömür geçirmesini diler. Tanrılar, son olarak ona maymunlardan ayrılarak Ayodhya'ya gitmesini, yeminlerine sadık Bharata ile buluşmasını, tahta oturup halkını memnun etmesini söyleyerek uçan araçlarıyla cennete dönerler.

Destanın bu bölümünde kuramın 'babanın gönlünü alma' ve 'tanrılaştırma' aşamalarının doğrudan karşılığını bulduğu görülür. Dönüş için tanrısal onay ve

desteği de alan Rāma, kutsanmış bir kahraman olarak dönüş yolculuğuna hazırlanır. Oldukça uzun ve zahmetli görünen dönüş yolculuğu, Vibhīṣhaṇa'nın kendilerinin kullanımına sunduğu Pushpaka sayesinde çok hızlı ve konforlu hale gelir.

Dönüşün Reddedilmesi: Campbell, bu aşamayı açıklamak için *Puranalarda* geçen Hindu savaşçı kral Muçukunda'nın hikayesine başvurur. Muçukunda ve Buddha'yı örnek göstererek kahramanın, kazandığı ödül ve ulaştığı bilgelik sonrasında sıradan dünyaya dönmek konusunda isteksiz olabileceğini söyler. Bu durumla sıklıkla karşılaşılabilindiğini, ancak monomit kuramının tamamlanmış bir döngü gerektirdiğini vurgular. Kahramanın yolculukla elde ettikleriyle ait olduğu yere geri dönüp, toplum, insanlık ve kâinat için bir dönüşüme, yeniden yapılanmaya katkı sunması gerekmektedir (Campbell, 2004: 179-182).

Destanda Rāma'nın, çağrışı reddettiğine dair bir anlatı bulunmaz. Ancak, yukarıda verilen hikâye, Rāma'nın üç dünyayı ikna etmek için yaşadığı içsel çatışma, dönüşe dair yaşadığı bir tereddüt olarak yorumlanabilir. Ancak, bireysel huzur ve toplumsal sorumluluk arasında bir sıkışmışlık hissettiren bu durum, Ayodhya'ya dönmek konusundaki istek ve kararlılığını etkilememiştir.

Sihirli Kaçış ve Dışarıdan Kurtarılma: Bu iki motif teorik açıdan farklı işlevlere sahip olmakla birlikte Rāmāyana özelinde değerlendirildiğinde birbirini tamamlar niteliktedir. Monomit'e göre dönüş yolculuğu doğüstü güçler tarafından onaylanmadığında süreç kahraman için bir kaçışa dönüşür. Oysa tıpkı Rāma gibi tanrısal onayla yola çıkan kutsanmış kahraman, yolculuğu boyunca desteklenir (Campbell, 2004: 182). Campbell, kahramanın dönüş sürecinde yaşadığı zorlukları aşmakta zorlanabileceğini ya da elde ettiği gücün kahramanı kendi dünyasına dönmekte isteksiz bırakabileceğini söyler. Böyle bir durumda tanrılar, müttefikler veya bambaşka bir kurtarıcı devreye girer (2004: 235).

Sītā'nın masumiyetinin ispatı için düzenlenen törende tanrılar ve Daśaratha, Rāma'ya Ayodhya'ya dönmesi gerektiğini söyler. Bu Rāma'nın Sihirli Kaçış motifine uygun biçimde kutsanmasıdır. Öte yandan Dışardan Kurtarma motifinde belirtildiği biçimiyle bir destek olarak da görülebilir. Savaşta müttefik olarak Rāma'nın yanında yer alan Hanumān, Sugrīva ve Vibhīṣhaṇa dönüş yolculuğuna da eşlik ederler. Vibhīṣhaṇa'nın Rāma ve beraberindekiler için uçan araç temin etmesi yolculuğun güvenli, hızlı ve konforlu hale dönüşmesini sağlamıştır.

Dönüş Eşiğinin Aşılması: Kahramanın zorlu ve mücadelelerle dolu yolculuğu boyunca edindiği bilgelik, döndüğünde onu ait olduğu topluma yabancılaştırmış olabilir. Kahraman, içsel aydınlanmasını topluma anlatabilmekte, ödülü insanlığın hizmetine sunmakta zorlanabilir. “Macerasını tamamlamak için geri dönen kahraman, dünyanın etkisinden sağ çıkmalıdır” (Campbell, 2004: 209).

Rāma ve beraberindekiler, Pushpaka ile keyifli bir yolculuk sonunda, on dört yıllık sürgünün dolduğu gün ermiş Bharadvaca'nın yanına ulaşırlar. Doğrudan Ayodhya'ya gitmeyi tercih etmemiş, ermişin görüşünü almak ve genel durumu öğrenmek istemiştir. Onun yanında geceyi geçirirler ve ertesi gün Bharata'yla görüşmesi için Hanumān'ı Ayodhya'ya gönderir. Yüzündeki ifadeyi, davranışlarını ve söylediklerini kendisine iletmesini ister. Tahtı kendisine bırakmak isteyip istemediğini anlamak istemektedir. Yolculuğun başında eşik muhafızı işlevini üstlenmiş olan Bharata, bu kez de dönüş eşiği olmuştur. Aradan geçen zamana karşın verilen sözlerde aynı isteği ve inancı paylaşıp paylaşmadıklarını ölçmek, dönüş amacının karşılıklı olarak benimsendiğini görmek, Dönüş Eşiğinin aşıldığını gösterir.

İki Dünyanın Ustası: Campbell'a göre “zamanın görüngülerinin perspektifinden nedensel derinliğin perspektifine ve tekrar geriye doğru dünya ayrımının ötesine serbestçe geçebilme -iki dünyanın ilkelerini birbirine karıştırmaksızın, ancak zihnin birini diğerinin aracılığıyla kavramasına izin vererek-

ustanın yeteneğidir" (2004: 212-213). Ustalaşan kahraman, kişisel hırslarından ve bağlarından arınmayı bilmelidir (2004: 220).

Rāma, Ayodhya'ya giderek Bharata'dan tahtı devralarak iki dünyanın da ustası olmuştur. Sürgün için gittiği ormanda ermişlerle bağlar kurmuş, onları tehditlere karşı korumu, kötülükleri yok etmiştir. Sītā'nın kaçırılmasıyla başlayan süreçte yalnızca dünyadaki canlılar için değil, tanrılar için de bir tehdit Rāvana yok edilmiş ve Rāma tanrısal kimliğine kavuşmuştur. Rāma, sürgün yaşamından ustalaşmış bir kahraman olarak döner ve tahta geçtiğinde yolculuğuna başladığı dünyanın da ustası olur.

Rāma'nın tahta geçişi altıncı bölümün sonlarına denk gelir. Destan, kuramsal incelemede farklı değerlendirmeye açık bir şekilde devam eder. Altıncı bölümün sonu yalnızca Rāma için değil, tüm yakınları, ülkesi, müttefikleri ve evrensel denge için özgürleşme gibidir. Ancak pek çok bilim insanının destana sonradan eklendiğini düşündüğü yedinci bölümde farklı bir kurguyla karşılaşılır. Bu durum sonuç bölümünde ayrıca değerlendirilecektir.

Özgür Yaşam: Campbell, yaşam ve ölüm arasında bir sorguyu ele alır. Savaş alanının yaşamın kaçınılmaz çatışmalarını simgelediğini söyler. Her canlının bir başkasının ölümüyle var olduğu gerçeğinin ne kadar ağır olabileceğini Hamlet ve Arcuna örneğiyle vurgular. Ayrıca kişinin kendisini iyi temsil eden istisnai bir varlık olarak görerek hatalarını haklı çıkarma çabasına girmesinin bir yanılsama olduğunu, bunun hem kendisini hem de evrenin doğasını yanlış anlamasına neden olacağını savunur. Campbell'a göre mitlerin amacı bireyin bilincini evrensel iradeyle uzlaştırmaktır. Bu uzlaşma yanlış anlamayı ortadan kaldıracak, zamanın ve yaşanan olayların, her şeyin özünde var olan ölümsüz yaşamla ilişkisi kavranabilecektir (Campbell, 2004: 267). Rāma, tanrısal kimliğini idrak etmiş, Vishṇu olduğu bilinciyle Özgür Yaşam aşamasında beklenen ölüm korkusu ve gelecek kaygısından uzak bir kral olmuştur. Yalnızca halkı için değil, insanlık için de güzel bir gelecek sağlamıştır. Dolayısıyla destanda motifin bir karşılık bulduğu söylenebilir.

Çalışma boyunca yapılan analiz, Joseph Campbell'ın Monomit kuramının, *Rāmāyaṇa* gibi kültürel, dini ve edebi yönleri iç içe geçmiş bir anlatıya büyük ölçüde uygulanabilir olduğunu ortaya koymuştur. Rāma'nın yolculuğu, Campbell'ın kuramında belirttiği "Yola Çıkış", "Erginlenme" ve "Dönüş" aşamalarına karşılık gelen olaylar ve deneyimlerle şekillenmektedir. Her aşamada öne çıkan motiflerin önemli bir kısmı destanda açık biçimde karşılık bulmakta; özellikle kahramanın doğaüstü yardım alması, sınavlardan geçerek dönüşmesi ve sonunda toplumuna bilgeliğiyle dönmesi gibi temel yapılar kuramsal çerçeveye uyum göstermektedir. Bununla birlikte, *Rāmāyaṇa*'nın yalnızca bireysel bir kahramanlık anlatısı değil, aynı zamanda bir toplumsal düzenin kurulması, kozmik dengenin sağlanması ve ilahi adaletin temsili olduğunun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu durum, Monomit kuramının bireysel odaklı yapısının, *Rāmāyaṇa*'nın çok katmanlı içeriğini bütünüyle açıklamakta zaman zaman yetersiz kaldığını göstermektedir.

Kuram, metnin yapısal analizinde açıklayıcı ve karşılaştırmalı bir temel sunmuş; anlatının içsel mantığını takip etmede güçlü bir araç işlevi görmüştür. Kuramın üç aşaması ve her aşamaya bağlı motiflerin *Rāmāyaṇa*'da karşılığının olup olmadığını aşağıdaki tabloda özetlemek mümkündür:

		Kahramanın Yolculuğunu Belirleyen Aşamalar ve Motifler		
		1. Yola Çıkış	2. Erginlenme	3. Dönüş
Motifin Destanda Karşılığı	Var	• Maceraya Çağrı • Doğaüstü Yardım • Eşiğin Geçilmesi	• Sınavlar Yolu • Tanrıça ile Karşılaşma • Tanrılaştırma	• Dışarıdan Kurtarılma • Dönüş Eşiğinin Aşılması • İki Dünyanın Ustası • Özgür Yaşam
	Yok			

	Yoruma Açık	Balınanın Karnı	- Baştan Çıkarıcı Olarak Kadın - Nihai Ödül	Sihirli Kaçış
	Yok	Çağrının Reddedilişi	Babanın Gönlnü Alma	Dönüşün Reddedilmesi

Sonuç

Bu çalışma, Hint kültürünün temel kaynaklarından biri olan Rāmāyaṇa'yı Joseph Campbell'ın Monomit (Kahramanın Sonsuz Yolculuğu) kuramı çerçevesinde analiz ederek hem kuramın işleyişini hem de bu kültürel metnin çok katmanlı yapısını anlamayı hedeflemiştir. Monomit kuramı, farklı kültürlerdeki mitolojik anlatılarda evrensel bir anlatı yapısı bulunduğunu ileri sürmektedir. Kuram, kahraman figürünün ortaya çıkışını “Yola Çıkış”, “Erginlenme” ve “Dönüş” olarak sistemleştirdiği üç ana aşama ve buna bağlı motiflerle açıklarken, anlatının bireysel dönüşüm ve toplumsal bilinç arasında bir köprü işlevi gördüğünü savunur.

Rāmāyaṇa kuram çerçevesinde analiz edildiğinde, Rāma'nın sürgünle başlayan ve tanrısal bir farkındalıkla sonlanan yolculuğunun, Campbell'ın üç aşamalı yolculuğuyla büyük oranda örtüştüğü görülmüştür. Campbell kahramanı tanımlarken “Kahraman kendi kendine kazanılmış teslimiyetin sahibidir. Fakat neye teslimiyet?” diye sorar ve ekler “Bugün, kendimize sormamız gereken ve her yerde kahramanın başlıca erdeminin ve tarihsel görevinin çözeceği bilmece budur” (2004: 15). Rāma, Hindu kültürel değerleri içinde dharma'ya, yani evrensel ahlaki düzene olan mutlak teslimiyetiyle bu tanımın somut karşılığını oluşturur. Bu teslimiyet, Campbell'ın aradığı “kişisel benliği aşarak evrensel olana katılım” fikrini doğrudan yansıtmaktadır. Bu bağlamda Rāma'yı, Hindu kültüründe bir destan kahramanı

olarak *Rāmāyaṇa* ile sınırlı görmemek gerekir. O, günümüz Hint toplumunda da adanmışlığın, erdemin ve ilahi görevin (dharma) simgesi olarak yaşatılmaya devam etmektedir. Onun ilahi düzen uğruna verdiği mücadele, bireysel arzuların ötesinde bir teslimiyetin örneğidir ve Campbell'ın kuramsal çerçevesinde tanımladığı kahraman figürüyle yüksek düzeyde örtüşmektedir.

Monomit kuramının çoğunlukla C. G. Jung'un arketip kuramı, S. Freud'un bilinçdışı teorisi ve antropolojik kaynaklardan yararlandığı, bireysel dönüşüme dayalı kahramanlık ve kişisel aydınlanma temaları üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Oysa *Rāmāyaṇa*, toplumsal düzenin yeniden tesisi, kozmik dengenin sağlanması ve ilahi iradeyle bütünleşme gibi daha kapsamlı anlam katmanlarını da içermektedir. Nitekim Rāma, yalnızca bireysel bir dönüşüm yaşamaz; aynı zamanda evrensel bir dharma'nın temsilcisidir ve dönüşümü kozmik düzenin dengesiyle bütünleşir. Dolayısıyla destanın, yalnızca kuramı tamamlayan değil, kimi noktalarda sınırlarını genişleten bir yapı sergilediğini söylemek mümkündür.

Destanın analizi aşamasında karşılaşılan bir durum olarak kuramı, genellikle Batı merkezli, patriyarkal ve heteronormatif bir okuma çerçevesiyle sınırlı kalmakla eleştirmek mümkündür. 'Tanrıçayla Karşılaşma' ve 'Baştan Çıkarıcı Kadın' gibi motifler, kadını ya ilahi rehber ya da saptırıcı figür olarak konumlandırırken, kadın karakterlerin çok katmanlı ve özerk temsil biçimlerini ihmal etme riski taşımaktadır. Bu durum, Monomit'in ortaya koyduğu yapıda kadın karakterleri çoğunlukla pasif ya da araçsal figürlere indirgediği eleştirisine dayanak sunmaktadır (Murdock, 1990; Nicholson, 2015; Pearson & Pope, 1981). *Rāmāyaṇa*'da Şūrpanakhā ve Sītā gibi kadın karakterler bu çerçevenin ötesinde çok boyutlu bir temsil kazanmaktadır. Özellikle Sītā figürü, kahraman yolculuğunun yalnızca arzu nesnesi değil, kendi başına etik ve ahlaki bir sınavın simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Joseph Campbell'ın, kahraman anlatılarını yapısal olarak üç ana aşama ve buna bağlı motiflerle açıklarken, bu yapının metinsel bir bütünlük üzerine inşa edildiği

varsayımıyla hareket ettiği görülür. Oysa *Rāmāyaṇa*, yalnızca bir yazarın kurguladığı bir metin değildir. *Rāmāyaṇa*'nın metinsel formu, yüzyıllar boyunca sözlü gelenek, dinsel güncellemeler ve bölgesel kültürel müdahalelerle katmanlaşmış bir yapıya dönüşmüştür. Özellikle 1. ve 7. bölümlerin sonradan eklendiği görüşü (Goldman, 1984; Winternitz, 1927; *The Valmiki Rāmāyana*, 2017) dikkate alındığında, kuramın başı ve sonu belli kahraman yolculuğu modeli, metnin yapısal gerçekliğiyle çatışabilmektedir. Bu durum, Hanney (2024)'in eleştirisini haklı çıkaracak biçimde, kuramın esnekliğini sorgulatabilir ve Seager (2015)'ın da altını çizdiği biçimiyle kültürel bağlama göre yeniden yorumlanmasını gerektirdiğini veya Ross (2019)'un savunduğu gibi monomit yapısının metne dışsal bir şablon olarak yerleştirilmesinin her zaman anlatının tarihsel katmanlarıyla uyumlu sonuçlar vermeyeceğini düşündürebilir. Öte yandan, kuramın metin bütünlüğünü ortaya koyan bir fonksiyona sahip olduğu varsayıldığındaysa, 1. ve 7. bölümlerin destana sonradan eklendiği görüşü farklı bir yöntemle kanıtlanmış olmaktadır.

Rāmāyaṇa'nın Monomit kuramıyla incelenmesi, yalnızca evrensel bir anlatı kalıbının uygulanabilirliğini test etmek, edebi ya da mitolojik karşılaştırma yapmak değil; aynı zamanda dönemin sosyo-kültürel yapısına dair ipuçlarını çözümleme imkânı da sunmaktadır. Rāma'nın erkekliği, Sītā'nın sınanması, Śūrpanakhā gibi kadın karakterlerin tasviri ve Bharata'nın sembolik işlevi, postkolonyalizm, feminizm, yapıbozum gibi modern eleştirel kuramlarla yeniden okunabilecek temalar sunar. Nitekim çalışma içinde yer verilen eleştirel yaklaşımlar bu doğrultuda yapılacak incelemeler için de kaynak niteliğindedir. *Rāmāyaṇa*'nın anlatı yapısı, sadece bir kahramanlık döngüsü olarak değil; aynı zamanda ataerkil değerler sistemi, kast düzeni ve toplumsal cinsiyet rolleri gibi unsurların yeniden üretildiği bir kültürel metin olarak da değerlendirilebilir.

Rāmāyaṇa'nın, hem bir kültürel hafıza metni hem de çağdaş eleştirel okumalar için zengin bir kaynak olarak görülmesinde yarar vardır. Anlatının içinde yer alan

kahramanlık, adalet, toplumsal düzen, kadın-erkek ilişkileri ve tanrısal otorite gibi temalar, dönemin değerler sistemine ve mitolojik bilinç yapısına dair derinlikli analizlere zemin sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Campbell, J. (2004). *The hero with a thousand faces (Commemorative ed.)*. Princeton: Princeton University Press.

Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (S. Gürses, Çev., 2. Basım)*. Kabalcı Yayınları.

Campbell, J. (2020). *The hero with a thousand faces (Electronic Ed.)*. Joseph Campbell Foundation.

Goldman, R. P. (1984). *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India (Vol. 1)*. Princeton University Press.

Griffith, R. T. (2024, 12 21). *The Rig Veda*. Sacred Texts: <https://sacred-texts.com/hin/rvsn/rv01164.htm>.

Hanney, R. (2024). One myth to rule them all and in the darkness bind them: a critical examination of Joseph Campbell's The Hero's Journey. *Media Practice and Education*, 25(2), DOI: 10.1080/25741136.2024.2333649, 113-122.

Jung, C. G. (1980). *The archetypes and the collective unconscious (R. F. C. Hull, Trans.; 2nd ed.)*. Princeton: Princeton University Press.

Murdock, M. (1990). *The heroine's journey: Woman's quest for wholeness*. Shambhala Publications.

Nicholson, S. (2015). The Problem of Woman as Hero in the Work of Joseph Campbell. *Feminist Theology* 19(2), DOI: 10.1177/0966735010384331. Sage Publications, 182–193.

Pearson, C., & Pope, K. (1981). *The Female Hero in American and British Literature*. New York: R. R. Bowker Company.

Rāmāyana. (2012). (Çev: Can, D. H., & Belen Özcan, A.). Dost Kitabevi Yayınları.

Rāmāyana. (2002). (Çev. Kaya, K.). İmge Kitabevi Yayınları.

Richman, P. (1991). *Many Rāmāyanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. University of California Press.

Richman, P. (2000). *Questioning Ramayanas A South Asian Tradition*. Oxford University Press.

Rigveda. (2014). (Çev. Kaya, K.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ross, S. L. (2019). The Integration of Transformation: Extending Campbell's Monomyth . *Heroism Science*: 4(2), Article 7, DOI: 10.26736/hs.2019.02.07, 1- 29.

Seager, S. (2015, 07 2). *Beyond the Hero's Journey: Four innovative models for digital story design*. 17.04.2025 tarihinde steveseager.com: <https://www.steveseager.com/wp-content/uploads/2015/07/Beyond-the-Hero's-Journey-Four-innovative-models-for-digital-story-design-download.pdf>.

Segal, R. A. (1987). *Joseph Campbell: An Introduction*. Garland Publishing.

Tharuvana, A. (2021). *Living Ramayanas: Exploring the Plurality of the Epic in Wayanad and the World*. Eka.

The Valmiki Rāmāyana (Vols. I-III). (2017). (Çev. Debroy, B.). Penguin Books.

Thiel-Horstmann, M. (1991). *Rāmāyana and Rāmāyaṇas*. Otto Harrassowitz.

Winternitz, M. (1927). *A History of Indian Literature*. University of Calcutta.



SANSKRİT EDEBİYATINDA GANGĀ'NIN GÖKYÜZÜNDEN YERYÜZÜNE DÖKÜLÜŞ EFSANELERİ

Korhan KAYA*

Öz

Bu makale, Gangā Nehri'nin mitolojik öyküsünü anlatmaktadır. Mitolojiye göre nehir Himālaya Dağları'ndan değil, gökten gelmektedir. Eski zaman krallarından Sagara'nın küle dönen altmış bin oğlunu saflaştırıcı sularıyla yıkamak ve onların cenneti hak etmelerini sağlamak için Gangā'nın yeryüzüne getirilmesi kaçınılmazdır. Konuya bir at kurbanı töreni, bu törende kullanılacak olan atın kaçırılması, atın aranması sırasında altmış bin oğlun yeryüzüne zarar vermeleri, Bhagīratha'nın çile doldurması, Gangā'yı arkasına katıp ona yol göstererek onu gökten yere indirmesi gibi pek çok konu eklenerek efsane zenginleştirilmiştir. Indra, Vishnu ve Śiva gibi tanrılar işin içine katılırlar. Rāmāyana'daki anlatım en kapsamlı olanıdır. Bu, Mahābhārata ve Purāna anlatımlarıyla kısaca mukayese edilmiştir. Gangā, dağların tanrısı Śiva'nın başından, düzlüklerin tanrısı Vishnu'nun ayağından doğmaktadır. Efsane eski Hint toplumunun toplumsal bilinç altını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Anahtar Kelimeler

Gangā

Sagara

Bhagīratha

Himālaya

Asamanca

Ayodhyā

Makale Hakkında

Gönderim Tarihi:

29.05.2025

Kabul Tarihi: 30.06.2025

E-Yayın Tarihi:

30.06.2025

THE MYTHS OF GANGĀ'S DESCENT FROM THE HEAVENS TO THE EARTH IN SANSKRIT LITERATURE

Abstract

This article tells the mythological story of the Gangā River. According to mythology, the river originates its source from the sky, not directly from the Himālayas. To wash the sixty thousand sons of the ancient king Sagara, who were reduced to ashes, with her purifying waters and make them worthy of heaven, Gangā must bring to the earth. The legend was enriched by adding many topics such as a horse sacrifice, the kidnapping of the sacrificial horse, sixty thousand sons harming the earth while searching for the horse, Bhagīratha's suffering, his showing her the way to Gangā and bringing her down to the earth. Gods such as Indra, Vishnu, and Śiva are included in the subject matter. The narration in the Rāmāyana is the most comprehensive one. This is briefly compared with the narrations of the Mahābhārata and Purānas. Gangā is born from the feet of Vishnu, the god of the plains, while Shiva, the god of the mountains, disperses her from his head.

Keywords

Gangā

Sagara

Bhagīratha

Himālaya

Asamanca

Ayodhyā

Article Info

Received: 29.05.2025

Accepted: 30.06.2025

E-Published: 30.06.2025

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Hindoloji Anabilim Dalı. kokaya@yahoo.com. ORCID: 0000-0002-3755-1899. DOI: 10.61134/audodilder.1708932.

The legend is very important in terms of revealing the social subconsciousness of ancient Indian society.

Giriş

Dilimize yabancı dillerden Ganj olarak geçmiş olan Hindistan'ın en önde gelen nehri Gangā, tüm dünya tarafından bilinir. Hindistan'ın Uttarakhand eyaletinden, Uttarkāṣī bölgesinden, Himālaya Dağları'nın batı kısmından doğan bu nehir, yaklaşık 2.500 km. den fazla uzunlukta bir akıştan sonra Bengal Körfezi'nden Hint Okyanusu'na boşalır. Delhi, Pātaliputra, Kannauj, Kara, Munger, Vārānasī, Patna, Hajipur, Kanpur, Bhagalpur, Murshidābād, Baharampur, Kampilya ve Kolkata gibi birçok yerleşim yeri onun kıyılarında inşa edilmiştir. İlk olarak Himālayalarda, Gangotrī buzulundan, ineğin ağzına benzetildiği için Gomukha [inek ağzı] denilen bir mağaradan çıkar. Gangotrī buzulundan çıkan kısmına Bhāgīrathī denilir. Bu daha sonra Satopanth buzulundan çıkan Alaknanda nehriyle Devprayāg kasabasında birleşerek Gangā'nın ana akışını oluşturur. Yamunā Nehri, 1375 km. lik bir akıştan sonra, Prayāga'da (Allahābād) Gangā'ya karışır ve kaybolur. Gangā da Bengal Bölgesinde Padma adıyla akarak denize karışır. Padma iken ona dünyanın en uzun nehirlerinden biri olan Brahmaputra karışır.

Gangā Nehri'ni coğrafya açısından uzun uzun anlatmak mümkünse de şimdi burada bize düşen, kadim Hint insanının muhteşem hayal gücüyle onun, gökyüzünden yeryüzüne nasıl döküldüğünün efsane olarak anlatımının nasıl yapıldığını göstermektir. Bunun için temel aldığımız, *Rāmāyana Destanı*'ndaki anlatımdır. Çünkü efsanenin konusunun merkezi ile *Rāmāyana'nın* konusunun merkezi aynı yer, yani Ayodhyā'dır.

Gangā'nın Dökülüğü Efsanesinin Rāmāyana Destanındaki Anlatımı

Destana göre Gangā ve Umā, Himālaya'nın kızlarıdır (I, 35). Rāmāyana Destanı'nın I, 36-44 arasındaki anlatımına göre efsaneyi ermiş Vişvāmitra, Rāma ve Lakshmana'nın bilmek istemeleri üzerine anlatmaktadır. Gangā büyük kız kardeş, dağların kızı Umā ise küçük kız kardeşir. Gangā'nın gökyüzünde, yeryüzünde ve yer altında olmak üzere üç türlü akışı vardır. Aşağıda biraz geriden alınarak¹ anlatılan efsanenin tam metin anlatımı sunulmuştur:

Ermış konuşmasını bitirince anlattığı hikâyeden memnun kalan iki kahraman, Rāma ve Lakshmana, onu sevinçle selamladılar ve dediler ki: “Ey Brāhman, bize bu mükemmel hikâyeyi anlattınız. Şimdi de dağların kralının büyük kızını anlatın. Siz insanlara ve tanrılara ait her şeyi bilersiniz. Gangā'nın üç dünyayı da temizlemesinin nedeni neydi? Üç türlü akışıyla o nasıl tüm nehirlerin önde geleni oldu? Ey Dharma'yı bilen, onun üç dünyada ne gibi etkileri oldu?” Şrī Rāma [Kākutstha] böyle konuşunca tek zenginliği çilecilik olan Vişvāmitra, ermişlerin arasında hikâyeyi genişleterek anlattı:

“Ey Rāma, bir zamanlar, mavi boyunlu büyük çileci tanrı [Şiva] eşini bularak evlenmek istedi. O evlilikle meşgul olarak tanrısal yüz yıl geçirdi. Fakat onun bir oğlu olmadı, ey düşmanları tepeleyen Rāma. Büyük baba [Brahmā] dahil bütün tanrılar endişe ettiler. Bu birliktelikten olan varlığı kim taşıyabilirdi ki? Bütün tanrılar ona yaklaşıp dediler ki: ‘Ey tanrılar tanrısı büyük tanrı, size göksel yaratıkların alçakgönüllü selamlarına lütufta bulunmak yakışır. Ey tanrılarının önde geleni, sizin gücünüzü dünyalar taşıyamazlar. O nedenle Brahmā'ya bağlı yaptığınız çileyi eşiniz tanrıçayla birlikte yapın. Üç dünyanın iyiliği için yaşam enerjinizi kendinizde tutun, yok olmamaları için dünyaları koruyun.’ Tanrıları işiten tüm dünyaların büyük tanrısı

¹Burada Umā ve Şiva'nın birleşmelerinin engellenmesi, Şiva'nın dışarı fıskırtacağı enerjiyi üç dünyanın da taşıyamayacağı belirtilir. Himālaya'nın iki kızından biri olan Umā'nın pasifleştirildiğinin, aktif halin Gangā'ya kaydırıldığına görülmesi açısından konuyu geriden almak önemlidir. Devamında Agni'nin Gangā'yı dölediğini görürüz ki bu *Mahābhārata* anlatımında yoktur.

söylediklerini kabul etti ve şöyle söyledi: 'Umā'yla birlikte yaşam enerjimizi içimizde tutarız. Yeryüzü ve diğer dünyalar huzur içinde olsunlar. Fakat sorarım, ey tanrıların mücevherleri, benim dışarı fışkıran gücümü kim taşıyacak?' Kendilerine böyle sorulan tanrılar cevap verdiler: 'Fışkırtılan gücünüzü yeryüzü taşıyacak.' Kendisine böyle söylenen tanrıların efendisi Şiva, dağları ve ormanları kaplayan tohumunu fışkırttı. Bunun üzerine tanrılar ateş tanrısı Agni'ye seslendiler: 'Rüzgâr tanrısı Vāyu'yla birlikte Rudra'nın [Şiva] güçlü tohumunu emer misiniz?' Ateşle yoğunlaşan tohum beyaz bir dağla birleşti, ateş veya güneş gibi göz kamaştıran beyaz sazlıklara dönüştü, oradan da ateş-doğumlu denilen Kārtikeya doğdu. Memnun kalan tanrılar ve ermişler Umā'ya ve Şiva'ya tapındılar. Ey Rāma, bunun üzerine dağların kızı [Umā] öfkeden kızaran gözleriyle lanet okudu: 'Eşimle bir oğul edinmek için birleşiyordum ki sizler buna engel oldunuz, sizin de eşlerinizden evlatlarınız olmasın.' Tanrılara böyle lanet okurken bir lanet de Toprak Ana'ya okudu: 'Ey Prithivī, yüzeyinin çok biçimi var, kocan da çok olsun. Ey benim evlat sahibi olmamı istemeyen zalim, sen de evlat zevkinden mahrum olasın.' Tüm tanrıların lanetlendiğini gören Şiva, karısıyla birlikte batı yönüne gitti. Oraya vardığında kutlu dağın [Himālaya] Himavatprabhava denilen kuzey kanadında eşiyle birlikte çileciliğe devam etti. Ey Rāma, böylece sana tanrıça Umā'nın ayrıntılı hikâyesini anlattım. Şimdi de Lakshmana'yla birlikte Gangā'nın kökenini [Bhagīrathī] dinleyin."

"Tanrı [Şiva] çile doldururken, başlarında İndra ve Agni olduğu halde tanrılar, ordularını koruyacak bir komutan arayışıyla Brahmā'nın yanına geldiler. İndra ve Agni'yle birlikte tanrılar Brahmā'nın önünde saygıyla eğildiler ve ona şöyle hitap ettiler: 'Bir süreden beri ordularımıza komutan bahşeden yüce tanrı [Şiva] tanrıça Umā'yla birlikte çile dolduruyor. Ey çareleri bilen, siz bizim en yüksek başvuru mercimizsiniz, bu durumda dünyaların iyiliği için ne yapmak gerekir?' Tanrıların sorununu duyan Brahmā, tatlı dille onları yatıştırmaya çalışarak şöyle söyledi: 'Dağların kızı [Umā] karılarınızdan çocuk sahibi olamayacağını söyledi. Onun

lanetleri asla şaşmaz. Göksel Gangā burada, Hutāšana² ondan düşmanlara boyun eğdirecek bir çocuk peydahlayacak. O komutan olarak ortaya çıkabilir. Dağların kızlarından büyük olanı [Gangā] aslında Umā tarafından doğurulan o çocuğu kendi oğlu gibi kabul edecek. Umā da ona kuşkusuz gözü gibi bakacak.’ Ey Raghu soyunun evladı, Brahmā’nın sözlerinden memnun olan tanrılar saygıyla önünde eğildiler. Ey Rāma, cevheri bol, muhteşem Kailāsa Dağı’na varan tanrılar, Agni’den bir çocuk yaptırtmasını istediler. Ona dediler ki: ‘Ey ziyadesiyle güçlü tanrı, tanrıların isteğini yerine getir, gücünü dağların kızı Gangā’ya aktararak tohum ek.’ Tanrıların isteğini yerine getirmek amacıyla Pāvaka [Agni] göksel Gangā’ya yaklaşarak dedi ki: ‘Ey tanrıça, şu cenini taşı, bu tanrıların isteğidir.’ Bu sözü işiten tanrıça göksel bir biçim aldı. Onun büyüklüğünü izleyen Agni, her taraftan eridi, içine aktı. Ey Raghu soyunun evladı, Agni gücünü onun içine aktardı, onun damarları [akıntıları] iyice doldu. Gangā dedi ki: ‘Ey tanrı, senin bu parlak gücünü daha fazla taşıyamıyorum.’ Agni cevap verdi: ‘Bu tohum senin tarafından Himālaya eteklerine taşınmalıdır.’ Ateş tanrısının sözlerini işiten görkemli Gangā tohumu damarlarından dışarı attı. O Gangā’nın gövdesinden ayrıldı, saf altın gibi parladı. Yeryüzüne düşen artığı, eşi benzeri olmayan bir ihtişamla altına ve gümüşe dönüştü. Isısının şiddetinden uzak alanlar bile bakıra ve demire dönüştü. Artıkları kalay ve kurşun oldu. Bu yolla tohumun yeryüzüne ulaştığı her yerde çeşitli metaller meydana geldi. Dağa bitişik ormanlar altına dönüştü. Ey Raghu soyunun evladı, ey insanlar kaplanı, o günden sonra altın Cātarūpa³ olarak bilindi. Derken, çocuk doğduktan sonra İndra ve Marutlar onu emzirmesi için Krittikā yıldızlarına emir verdiler. ‘Kuşkusuz bu hepimizin çocuğu olacak’ diye düşünen Krittikālar onu sırayla emzirdiler. Tanrılar ‘kuşkusuz bu çocuk üç dünyada da bilinecek’ diyerek ona Kārtikeya adını verdiler. Tanrıların dediklerini işiten Krittikālar rahimden çıkan, hayırlı alametleri olan, ateş gibi parlayan çocuğu yıkadılar. Ey Kākutstha, rahimden çıkan Kārtikeya’ya tanrılar Skanda⁴ adını verdiler. Altı yüzlü

² Agni’nin “sunakları yiyen” anlamındaki adlarından biri.

³ “Parlak, çok güzel” anlamlarına gelen bir sözcük.

⁴ Skanda, skand “düşmek, kaymak, sıçramak” eyleminden türemedir. Gangā’nın rahminden kayıp çıktığı için bu ad verilmiş.

Kritikāların memeleri sütle doldu, bebek her birinden emerek büyüdü. Hassas bir bedeni olmasına rağmen emdiği sütün verdiği güçle bir günde Daitya ordularını perişan etti. Tanrılar, başlarında Agni'yle birlikte, onu suyla kutsadılar ve orduların başına getirdiler. Ey Rāma, işte bu şekilde size Gangā'nın ayrıntılı hikâyesini, [Şiva'nın oğlu] Kumāra'nın, yani Kārtikeya'nın doğuşunu anlattım. Bu dünyada Kārtikeya'ya bağlı olanlar uzun ömürlü olurlar, oğulları ve torunlarıyla birlikte Skanda'nın kutlu ülkesinde barınırlar."

Kauşika [Vişvāmitra] tatlı bir konuşmayla Rāma'ya bu hikâyeyi anlattıktan sonra ona takip eden şu hikâyeleri de anlattı. "Eski zamanlarda Sagara adında bir kral vardı. Ayodhyā'yı yönetti, dindarlığa kapıldığından çocuksuz kaldı ve çocuk özlemi duydu. Ey Rāma, Vidarbha kralının kızı Keşinī, Sagara'nın karısı oldu. O oldukça dindar ve dürüst birisiydi. Sagara'nın ikinci karısı ise Sumati idi. O, ermiş Arishtanemi'nin [Kaşyapa] kızı, Suparna'nın [Garuda] kız kardeşi idi. İki karısıyla birlikte kral Himālaya Dağları'na geldi, Bhriguprasravana tepesinde çile doldurmaya başladı. Yüz yıl geçtikten sonra, çilelerin karşılığı olarak, doğruluk timsali ermiş Bhrigu, Sagara'ya bir lütufta bulundu. Dedi ki: 'Ey günahsız kişi, senin muhteşem çocukların olacak, ey insanların önde geleni, senin bu dünyada benzersiz bir şanın olacak. Karılarından biri senin soyunu sürdürecektir bir oğul verecek, diğeri ise altmış bin oğul doğuracak.'"

"İnsanların en iyisi böyle söyleyince, kralların kızları çok memnun oldular, ellerini kavuşturarak saygıyla şöyle hitap ettiler: 'Ey Brāhman, söyledikleriniz gerçek olsun, lakin bilmek isteriz, ikimizden hangimiz tek çocuk hangimiz çok çocuk doğuracak?' Bunu işiten ziyadesiyle dindar Bhrigu şu yanıtı verdi: 'Kim tek çocukla soyu sürdüren olmak, kim güçlü ve ün sahibi çok çocuğun sahibi olmak isterse o onu doğursun.' Ey Raghu soyunun evladı, ermişin söylediklerini duyan ilk eş Keşinī soyu sürdüren evladı doğurmak istediğini belirtti. Suparna'nın kız kardeşi Sumati ise

cesaret ve güç sahibi altmış bin çocuk doğuracaktı. Başlarını eğerek ermişi sağ tarafından dolanarak tavaf ettikten sonra kral, eşleriyle birlikte şehrine geri döndü.”

“Bir zaman sonra eşlerden büyük olan Keşinī, kral Sagara’ya Asamanca adında bir oğul doğurdu. Öte yandan Sumati de rahminden bir sukabağı çıkarttı. Ondan altmış bin oğlan çıktı. Ebeler onları içleri saf tereyağı dolu kavanozlarda beslediler. Zamanı gelince hepsi de gençlik yıllarına kavuştular. Uzun bir zaman sonra Sagara’nın altmış bin oğlu gençlik ve güzellik sahibi oldular. Ey insanların en iyisi, ey Raghu soyunun evladı, Sagara’nın en büyük oğlu onları yakaladı ve Sarayu Nehri’nin sularına attı, onların boğulmalarını gülerek izledi. Onun bu kötülüğünü, ayrıca yurttaşlara kötü davranışlarını gören babası onu şehirden kovdu. [O böyleyken] Asamanca’nın Amşumān adında herkes tarafından sevilen güçlü-kuvvetli bir oğlu vardı. Ey insanların en iyisi, zaman geçti, Sagara’nın aklına kurban töreni yaptırma fikri düştü. Vedaları iyi bilen kral etrafındaki din adamlarıyla birlikte buna karar verdi.”

“Raghu soyunun evladı, Vişvāmitra’nın anlattıklarından çok hoşlanıyordu. Konuşmanın sonunda ateş gibi parlayan ermişe dedi ki: “Bhadram te! Bu hikâyeyi dinlemeyi çok istiyorum. Ey Brāhman, ceddin kurban törenini nasıl yaptırdı?” Bu soruyu işiten Vişvāmitra gülümseyerek meraklı Kākutstha’ya anlatmaya başladı: “Ey Rāma, yüce ruhlu Sagara’nın kurban sunma hikâyesini dinle. Daha çok Himālaya [Himavān] diye bilinen Şankara, kayın pederi olan Vindhya Dağları ile karşı karşıya birbirlerine bakarlardı. Bahsi geçen kurban töreni bu ikisi arasındaki bölgede olacaktı. Bu alan gerçekten de kurban töreni için çok uygundu. Ey Kākutstha, güçlü yayıyla araba savaşçısı Amşumān kurban atını takip etti; o Sagara’nın himayesinde yaşamaktaydı.”

“Kurban töreniyle meşgul olunduğu bir sırada Vāsava [İndra] bir ifrit kılığına girdi ve kurban atını çaldı. Ey Kākutstha, soylu kralın atı çalınınca kurban töreninde görevli bütün din adamları krala dediler ki: ‘Şu kutsal günde kurban atı zorbalıkla

çalındı. Hırsız öldürülmeli, at geri getirilmeli. Aksi halde hepimiz lanetleniriz. Kurban töreni asla kirletilmemelidir.' Din adamlarının sözlerini duyan kral, altmış bin oğluna seslendi: 'Oğullarım, mantralar okuyan değerli Brāhmanların yaptırdığı kurban törenine nasıl oluyor da Rākshasalar sızabiliyorlar anlayamıyorum? Sevgili oğullarım, gidin, hırsız ve atı bulun. Okyanuslarla çevrili yeryüzünü altüst edin. Her biriniz Yocana ölçüsüyle belli bir alanı araştırın. Yeri kazın, alt üst edin tâ ki hırsız ve at bulunana kadar. O zamana kadar da ben burada torunum ve din adamlarıyla birlikte bekleyeceğim.'"

"Ey Rāma, babaları tarafından kendilerine böyle söylenen evlatlar yeryüzünü aramaya başladılar. Arayıp taramalarına rağmen atı bulamadılar. Bu defa insanların kaplanları evlatlar elleriyle toprağı kazmaya başladılar. Her biri şimşek çarparcasına bir Yocana kare alanı kazdı. Ey Raghu soyunun evladı, pulluklarla kazar gibi mızraklarıyla kazılan toprak inledi. Ey Rāghava, Nāgalar, Asurlar, Rākshasalar ve diğer yaratıklar yüksek sesle inlediler. Ey Rāma, altmış bin Yocana⁵ kazdılar ve neredeyse en alt ülke olan Rasātala'ya varacaklardı. Kralın oğulları dağlarla dolu Cambūdvipa'nın [Hindistan'ın] her yerini kazdılar. Şaşırmış olan tanrılar, Gandharvalar, Asurlar, yılanlar, soluğu Büyük Baba'nın [Brahmā] yanında aldılar. Onu saygıyla selamladıktan sonra, endişeli yüzlerle şöyle arz ettiler: 'Bhagavan, bütün yeryüzü Sagara'nın oğulları tarafından kazıldı, birçok yüce ruh ve su canlısı öldürüldü. Sagara'nın oğulları önlerine çıkan her şeyden şüpheleniyor, atı bulmak umuduyla herkesi öldürüyorlar.'"

"Panik içindeki tanrıların sözlerini işiten Bhagavan Pitāmaha [Brahmā] onlara yanıt verdi: 'Yeryüzü tanrıçası, her şeyi bilen, tüm dünyanın sahibi tanrı Vishnu'nun karısı Lakshmī'dir. Bu tanrı, Kapila biçimine girerek daima yeryüzünü destekler. Sagara'nın oğulları onun öfkesinin ateşiyle yanacaklar. Yeryüzünün önceden

⁵ Bir uzunluk ölçüsü birimi. Tam olarak neye karşılık geldiği belli değilse de bir yocananın 13,5 km. ye denk geldiği tahmin edilmektedir.

belirlenen kazılması işi de Sagara'nın oğullarının yok edilmesi işi de ileri görüşlüler tarafından görülmüştü.' Brahmā'nın yanıtını işiten otuz üç tanrı memnun bir şekilde geldikleri gibi gittiler. Yeryüzü Sagara'nın oğulları tarafından kazılırken gök gürültüsüne benzer bir ses peydah oldu. Tüm dünyayı dolaşıp her yeri kazmış olan oğullar babalarının yanına gidip ona şöyle söylediler: 'Tüm dünyayı dolaştık, güçlü tanrılar, Dānavalar, Rākshasalar, Piṣāçalar, Uragalar, Nāgalar öldürüldü, yine de ne atın ne de onu çalanın izine rastlayamadık. Şimdi ne yapmamız gerekir? Bize bu konuda yol gösterin.' Ey Raghu soyunun evladı, oğullarının söylediklerini işiten soylu kral Sagara, öfkelenerek konuştu: 'Yeryüzünü kazmaya devam edin, at hırsızının izini bulmadan geri dönmeyin.' Soylu babaları Sagara'nın önünde eğildikten sonra altmış bin prens Rasātala'ya doğru yeri kazmaya devam ettiler. Kazarlarken bir köşede dağ gibi duran bir fil gördüler; bu Virūpāksha adında dünyayı [doğu yönünden] koruyan fildi. Devasa fil Virūpāksha başını yaslamış, ormanları ve dağlarıyla bütün dünyayı desteklemekteydi. Ey Kākutstha, bu fil yorulduğunda başını sallamış, o zaman da yeryüzünde zelzele olmuştu. Ey Rāma, bu güçlü filin etrafından saygıyla dolanıp geçtikten sonra yeri Rasātala'ya doğru kazmaya devam ettiler. Doğu yönü bittikten sonra güney yönünde kazmaya başladılar, orada da dağ gibi bedeniyle devasa fil Mahāpadma'yı gördüler; o da başıyla yeryüzünü desteklemekteydi. Bu mucizeye şaşır kaldılar. Soldan sağa filin çevresini tavaf edip saygılarını gösterdikten sonra, soylu Sagara'nın altmış bin oğlu batı yönünü kazmaya başladılar. Orada da dağ gibi duran devasa fil Saumanasa'yı gördüler. Onun da saygıyla etrafını dolandıktan sonra kuzey yönünü kazmaya başladılar. Ey Raghuların en iyisi, orada da kar gibi beyaz vücuduyla dünyayı destekleyen Bhadra adlı fili gördüler. Ona dokunup etrafını saygıyla dolandıktan sonra yeryüzünü kazmaya devam ettiler. Sagara'nın oğulları öfkeyle Kuzey Doğu yönünde kazdılar. Muazzam bir hıza sahip güçlü prensler orada, Kapila kılığına girmiş Vāsudeva'yı [Vishnu] gördüler. Hemen onun yakınında da otlanmakta olan atı gördüler. Onun atı çalan kişi olduğunu düşünerek, öfkeyle kızaran gözlerle, ellerinde mızraklar, sopalar, taşlarla 'dur, kaçma' diyerek üzerine saldırdılar. 'Sen bizim atımızı çalan kişisin, bil ki Sagara'nın oğullarının eline düştün' dediler. Ey

Raghu soyunun evladı, onların bu sözlerini işiten Kapila çok öfkeleni ve 'hum' sesini çıkardı. Sagara'nın oğulları Kapila'nın ölçülemez gücü karşısında bir anda küle döndüler."

"Ey Raghu soyunun evladı, oğullarının geri dönmediğini gören kral Sagara torunu Amşumān'a dedi ki: 'Sen güçlü, yiğit ve atalarının izinden giden birisin. Amcalarını ve çalınmış olan atı bulmanı istiyorum. Yeraltı dünyasının canlıları devasa boyutta ve çok güçlü. Onların saldırılarına karşı yanında yay ve kılıç bulundur. Onurlandırılmayı hak edenleri onurlandırarak, sana engel olanları öldürerek işini tamamla ve geri gel ki şu kurban törenini tamamlayabilelim.' Yüce ruhlu Sagara tarafından böyle söylendikten sonra yayını ve kılıcını alan Amşumān hızla oradan ayrıldı, çok geçmeden amcalarının kazdığı geçide geldi. Yiğit Amşumān orada tanrıların, Dānavaların, Rākshasaların, Pişāçaların, kuşların, yılanların saygı duyduğu yön koruyan fillerden birini gördü. Onun saygıyla etrafını dolandı, önce hatırını, sonra da amcalarını ve at hırsızını sordu. Soruyu duyan oldukça zeki yön koruyan fil şöyle yanıt verdi: 'Ey Asamanca oğlu, amacına ulaştın, artık atla birlikte geri dönebilirsin.' Filin yanıtını duyan Amşumān aynı soruyu büyükten küçüğe diğer yön fillerine de sordu. Zamana, yere ve kişiye göre nasıl konuşulacağını bilen filler ona atı alıp gidebileceğini söylediler. Bu yanıtları alan Amşumān hızla Sagara'nın oğulları olan amcalarının yanıp külden bir yığın haline geldikleri yere vardı. Asamanca oğlu [Amşumān] kül yığını görünce derin bir üzüntüye kapıldı ve ağlamaya başladı. Sonra orada otlanmakta olan kurban atını gördü. Ölmüş prens atalarının ruhları için su serpti. Kendisi susadığı halde herhangi bir su kaynağı aramadı. Etrafa bakarken orada kuşların kralı, amcalarının dayısı, rüzgâr gibi hızlı Suparna'yı [Garuda] gördü. Vinatā'nın oğlu güçlü Garuda ona şöyle dedi: 'Ey insanlar kaplanı, üzülme, dünyaların iyiliği için onların ölmesi gerekiyordu. Bu güçlü prensler ermiş Kapila tarafından yakılıp küle döndürüldüler. O nedenle onlara su sunmana gerek yok. Ey insanların önde geleni, Himālaya'nın büyük kızı Gangā'dır. Amcaların [ruhu] için gereken suyu ondan almalısın. Bırak onların küllerini Gangā yıkasın, Sagara'nın altmış bin oğlunu

cennet diyarlarına taşısın. Ey insanlar mücevheri, sen atı alıp buradan ayrıl. Büyük babanın at kurban töreni yapmasını sağla.’ Garuda’nın öğüdünü dinleyen yiğit Amşumān, büyük çileci, atı alıp hızla başkente döndü. Kralı görerek ona olan biteni anlattı, Garuda’nın sözlerini de ilettil. Amşumān’ın anlattıklarını huşu içinde dinleyen kral, kutsal yönergeleri izleyerek kurban törenini tamamladı. Kurbanı tamamlayan kral şehrine geri döndü. Fakat kralın kafasında Gangā’nın dökülüşüyle ilgili hiçbir plan yoktu. Uzunca bir zaman bir sonuca ulaşamadan öylece kaldı, otuz bin yıl tahtta kaldıktan sonra büyük kral cennete yükseldi.”

“Ey Rāma, Sagara öldükten sonra halk dindar Amşumān’ı kral olarak seçti. Ey Raghu soyunun evladı, Amşumān büyük bir kral olduğunu kanıtladı. Oğlu Dilīpa da onun gibi büyük bir kral oldu. Amşumān krallığı ona devrettikten sonra Himālayalara çileye çekildi. Otuz iki bin sene çile doldurduktan sonra mükafat olarak cennete gitti. Büyük amcalarının ölümünü duyan güçlü kral Dilīpa üzüntüsünden ne yapacağını bilemedi. Gangā’yı aşağı döküp onların ruhlarını nasıl temizleyeceğini bilemiyordu. Dindar kral böyle düşünürken onun Bhagīratha adında bir oğlu oldu. Dilīpa çok sayıda kurban töreni yaptırttı, güçlü kral otuz bin yıl tahtta kaldı. Ataları hakkında ne yapacağını bilemeden hastalandı ve öldü. Oğlu Bhagīratha’ya tahtta bırakan kral, İndra’nın cennetine gitti. Dindar kral Bhagīratha’nın oğlu yoktu ve bir oğul sahibi olmak istiyordu. İdareyi vezirlerine bırakarak Gangā’nın dökülmesi için Gokarna Dağı’na çile doldurmaya gitti. Ellerini yukarı kaldırıp ayda bir kez yemek yiyerek beş ateş çilesi⁶ doldurdu. Bu şekilde sıkı çileyle bin yıl geçirdi. Tüm yaratıkların efendisi Brahma soylu kralın bu çilesinden hoşnut oldu.”

“Onu tanrılarla birlikte huzuruna çağırın Brahmā ona dedi ki: ‘Ey büyük kral, senin doldurduğun çileden hoşlandım, dile benden ne dilersen, ey güzel oruç tutan!’ Ellerini kavuşturarak ayakta durmakta olan Bhagīratha, Brahmā’ya şöyle söyledi: ‘Eğer efendimiz benden hoşnut oldularsa ve bir lütufta bulunmak istiyorlarsa

⁶ Dört tarafta yanan ateşlerin arasına oturarak yapılan çile. Beşinci ateş de Güneş olarak kabul ediliyor.

Sagara'nın büyük oğullarına su sunmak isterim. Soylu atalarımın küllerini Gangā'nın sularıyla yıkamak ve onların cenneti hak etmelerini sağlamak isterim. Ey tanrı, bir de Īkshvāku soyundan bir evlat edinmek isterim tâ ki neslimiz körelmeye.' Brahmā tatlı bir dille ona cevap verdi: 'Ey büyük araba savaşçısı Bhagīratha, bunlar güzel istekler. Gerçekleşsin. Ey Īkshvāku soyunu sürdüren, başarı seninle olsun. Himālayalardan doğan, onun büyük kızı Gangā işte burada. Yalnız, ey kral, onu sadece Hara [Śiva] ile harekete geçirebilirsin. Gangā'nın dökülüştünü yeryüzü kaldıramaz. Bu işi ancak üç uçlu mızrağın sahibi Śiva yapabilir.'"

"Ey Rāma, kutlu Brahmā ayrıldıktan sonra Bhagīratha ayak baş parmağının üzerinde bir yıl boyunca [tanrı Śiva'yı] bekledi. Bir yıl dolunca tüm dünyanın tapındığı Paśupati [Śiva] çıkageldi ve krala dedi ki: 'Ey insanların en iyisi, yaptığın çile hoşuma gitti, isteğini yerine getireceğim. Dağların kralının kızını [Gangā] başımda taşıyacağım. Ey Rāma, tüm dünyanın tapındığı Himālaya'nın büyük kızı, dayanılmaz gücü ve heybetiyle gökyüzünden süzülüp Śiva'nın başına girdi. Taşınması çok zor olan kutsal Gangā şöyle düşündü: 'Akıntılarım ile birlikte Śankara'nın [Śiva] başına girmekle Pātāla'ya [aşağı bölgelere] inmiş oldum.' Onun kibrini gören üç gözlü tanrı Hara [Śiva] öfkelenildi ve onu başında hapsetti."

"Ey Rāma, Rudra'nın [Śiva] Himālaya'ya benzeyen, keçeleşmiş saçlarıyla kaplı başına giren kutsal Gangā, ne kadar çabalasa da yeryüzüne akacak bir yol bulamadı. Kendine bir çıkış bulamayan kutsal nehir, yıllarca orada yapayalnız kaldı. Bu durumu gören Bhagīratha yeniden çileye başladı. Ey Ragu soyunun evladı, Śiva bu çileden çok hoşlandı ve Gangā'yı Bindusara'ya⁷ doğru bıraktı. Serbest kalan nehirden yedi akarsu çıktı. Bunlardan doğu yönünde akanlar Hlādinī, Pāvanī ve Nalinī idi. Batı yönünde akanlar ise Suçakshu, Sītā ve Sindhu idi. Yedincisi, Bhagīratha'nın arabasındaydı. Ermiş kral [Rācarshi] Bhagīratha, arabasıyla önden gidiyor, Gangā da onu takip

⁷ Bindusara, Himālayalarda tanrı Brahmā'ya ait olan bir göldür.

ediyordu. Böylece gökyüzünden Şiva'nın başına düşen Gangā bu defa da yeryüzüne doğru düşmüş oluyordu.”⁸

“Yere düşen sular gök gürültüsü gibi bir sesle akmaya başladılar. Yeryüzü balıklar, kaplumbağalar ve yunus balıklarıyla büyüleyici bir hal aldı. Büyük şehirlere benzeyen göksel arabalarının, atlarının, fillerinin üzerinden tanrılar, ermişler, Gandharvalar, Yakshalar ve Siddhalar yeryüzüne dökülen Gangā'ya baktılar. Gangā'nın bu harika akışını görmek isteyen sonsuz güce sahip çok sayıda tanrı izdiham oluşturdular. Hızla yere doğru gelen tanrı grupları, parlayan mücevherleriyle bulutsuz gökyüzünde parlayan yüzlerce güneş gibi göründüler. Her tarafa saçılan yunus balıkları, yılanlar, çırpınan balıklar ışık parıltıları gibi göründüler. Havaya yükselen beyaz köpükler kuğuların uçtuğu son bahar bulutlarına benziyorlardı.”

“Gangā bazen hızlı bazen de yavaş ve dolambaçlı akıyordu. Bazen genişliyor bazen daralıyordu. Kâh havaya fırlıyor, kâh yerden kayarak gidiyordu. Kâh tokat yemiş gibi geri sekiyor kâh yerde sürünerek akıyordu. İlk kez tanrı Şankara'nın başına, sonra da yeryüzüne düşen Gangā'nın duru suları karşılaştığı her şeyi kirinden arındırıyor ve onu pırıl pırıl yapıyordu. Rishiler, Gandharvalar, yeryüzünün sakinleri Bhava'nın [Şiva] bedeninden düşen sulara dokunduklarında arınmış oluyorlardı. İşledikleri günah yüzünden gökyüzünden yeryüzüne düşmüş olanlar onda yıkandıkları zaman günahlarından kurtulup gökyüzüne, ait oldukları yerlere dönebiliyorlardı. Gangā'nın pırıl pırıl sularında yıkanan ve günahlarından arınan insanlar mutlu oluyorlardı.”

“Büyüleyici bir arabaya binmiş olan Rācarshi Bhagīratha önden gitti, Gangā da peşi sıra ilerledi. Tanrılar, ermişler, Daityalar, Rākshasalar, Gandharvalar, Yakshalar, Kinnaralar, Uragealar, yılanlar, Apsaraslar, su canlıları da onların peşinden gittiler. Bhagīratha nereye giderse tüm nehirlerin önde gideni, günahların yok edicisi Gangā da oraya gitti. Sonra öyle oldu ki Gangā, mucize işlerin adamı olan soylu ermiş

⁸ O nedenle Gangā'ya “üç yolda (gök, yer, yer altı) giden” anlamında “Tripathagā” denilmiştir.

Cahnu'nun kurban alanını sular altında bıraktı. Ey Raghu soyunun evladı, Gangā'nın kibrini gören Cahnu öfkeleni ve müthiş bir mucizeyle onun bütün suyunu içti. Çok şaşıran tanrılar, ermişler ve Gandharvalar yüce ruhlu Cahnu'ya yalvararak tapındılar. Onun ermişin kızı konumunu alçalttılar."

"Bu durumdan memnun kalan güçlü ermiş, Gangā'yı kulaklarından dışarı fıskırttı. Bu nedenle Gangā'ya Cahnu'nun kızı anlamında Cāhnavī derler. Gangā yeniden Bhagīratha'nın arabasının peşinden gitti ve Sagara'nın oğullarının küle döndükleri yere geldi. Gangā'nın mükemmel suları külleri yıkadı, onların hepsi de günahlarından arınıp cennete gittiler, ey Raghuların en iyisi."

"Gangā tarafından izlenerek ilerlemiş olan kral [Bhagīratha] büyük amcalarının küle dönmüş olduğu yeryüzünün en alt diyarlarına vardı. Küller Gangā tarafından yıkandıktan sonra, tüm dünyanın efendisi Brahmā, krala şunları söyledi: 'Yüce ruhlu Sagara'nın altmış bin oğlu lanetten kurtuldu ve tanrılar gibi cennete yükseldiler, ey insanlar kaplanı. Ey kral, tıpkı tanrılar gibi Sagara'nın oğulları da okyanusun suyu yeryüzünde var olduğu sürece cennette barınacaklar. Gangā senin en büyük kızın olacak, senden türediği için de Bhāgīrathī adıyla anılacak. Gangā'ya Tripathagā da denilecek, Divyā⁹ da denilecek, Bhāgīrathī de denilecek. Üç dünyada aktığı için Tripathagā'dır o. Ey kral, ey insanların yöneticisi, burada büyük amcalarına su sunabilir ve sözünü yerine getirebilirsin. Bu özlemi görkem ve dindarlığı hak eden atalarının zamanında gerçekleştirmek imkansızdı. Sevgili evladım, Gangā'yı buralara getirme işini eşsiz görkem sahibi ermiş kral Amşumān da yapamadı. Gangā senin ihtişamlı baban Dilīpa tarafından da getirilemedi. Ey insanlar mücevheri, bunu sen başardın, herkesin istediği en yüce ihtişama sen eriştin. Ey düşmanlara boyun eğdiren, Gangā'yı aşağı indirmenin kutlu başarısını sen gerçekleştirdin ve bununla en büyük sevabı kazanmış oldun. Ey insanlar mücevheri, yıl boyunca yıkanılması mümkün olan bu sularda yıkan ve en büyük sevaba ulaş. Ataların olan bütün büyük amcalarına su

⁹ "Göğün ya da cennetin nehri" anlamında.

sun, onlar da senle birlikte arınsınlar. Şimdi ben ülkeme geri dönüyorum, sen de kendi ülkeneye geri dön, ey insanları koruyan.”

“Ziyadesiyle ihtişamlı Brahmā tanrılar ülkesine döndü. Kutsal yönergelere bağlı kalarak büyükten küçüğe bütün büyük amcalarına su sunan, kendisiyle birlikte onları da saflaştıran Bhagīratha da kendi şehrine döndü. Amacını gerçekleştirmenin verdiği huzurla krallığını yönetti. Ey Raghu soyunun evladı, halkı da ona kavuşmaktan mutluydu. Onlar da keder ve endişeden kurtulmuşlardı. Ey Rāma, böylece sana Gangā’nın hikâyesini anlatmış oldum. İşittiğin için sen de kutsanmış oldun. Bhadram te! Artık akşam oluyor. Her kim şan, uzun yaşam ve cennet kazandıran bu hikâyeyi Brāhmanlara, Kshatriyalara ve başka insanlara anlatırsa o atalarının lütuflarına mazhar olur. Ey Kākutstha, Gangā’nın yeryüzüne inişinin kutsal hikâyesini dinleyen kişinin ömrü uzun olur, isteklerini elde eder, günahları kaybolur, ünü artar.”

Sanskrit Edebiyatına Ait Diğer Kaynaklarda Gangā Nehrinin Dökülüş Efsanesi, Mahābhārata ve Bazı Purāṇalar:

Bu efsane Sanskrit Edebiyatına ait başka eserlerde de anlatılır. Örneğin *Mahābhārata Destanı* bunlardan biridir. Burada (III, 106-109)¹⁰ efsane hemen hemen aynı biçimiyle anlatılsa da bazı önemli farklılıklar da vardır. Örneğin *Rāmāyana*’da Sagara’nın karıları Keşinī ile Sumatī’dir ve birincisi bir oğul, ikincisi su kabağından 60.000 oğul doğurur. *Mahābhārata*’da ise Sagara’nın karıları Şivi prensesi ve Vidarbha prensesi olarak belirtilmiştir. Birincisi bir oğul, ikincisi de yine 60.000 oğul doğurur (Vana Parva, 106). Oğulların sayısı aynı fakat eşlerin adları farklıdır. *Rāmāyana*’da kurban atını çalan Indra’dır, *Mahābhārata*’da Indra’dan söz edilmez. *Rāmāyana*’da dört tane yön fili (Virūpāksha, Mahāpadma, Saumanasa ve Bhadra) sayılır, *Mahābhārata*’da bunlardan da söz edilmez. *Mahābhārata*’da küle dönen altmış bin oğlun haberini kral Sagara’ya ermiş Nārada verir. *Mahābhārata*’da kibirlenen Gangā ve onu bu yüzden

¹⁰ *The Mahābhārata*, Çev: K. M. Ganguli, Cilt I, s. 228-236.

kafasında tutan Şiva yoktur. Gangā yere düşmekte zorlanmaktadır ve efendisi Bhagīratha'dan yardım ister. Onun düşmesine güç verecek tek kişi Şiva'dır. Bhagīratha da ona yalvarır, Şiva kabul eder ve Gangā'yı yeryüzüne salar. İki destandan hangisinin anlatımı daha iyi diye sorulacak olursa, *Rāmāyana* anlatımı daha kapsayıcı ve iyi işlenmiştir diyebiliriz.

Purāna metinlerinde de Gangā'nın gökyüzünden yeryüzüne inişiyile ilgili anlatılar vardır. *Mārkaṇḍeya Purāna*'da Gangā'nın Vishnu'nun ayağından türediği yazılıdır. Önce bütün suların deposu olan Aya girer, güneşin ışınlarıyla saflaştıktan sonra Meru dağının zirvesine düşer, sonra dört parça halinde akar. Zirveden hiç engel tanımadan Meru ve Kūta dağlarının sınırları boyunca. Mandara dağında ve diğer dağlarda sularını eşit bir şekilde dağıtır. Doğu akıntısı olan Sītā, Çaitraratha ormanına doğru gider, Varunoda gölüne ulaşır, Şītānta ve diğer dağlara varır. Bhadrāśva dağından düştükten sonra okyanusa ulaşır. Güneyde akan Alakanandā akıntısı Gandhamādāna'ya gider, Meru dibindeki Nandana ormanlarına varır. Başka yerlerden de aktıktan sonra nihayet Himālaya dağlarına gelir. Burada Şambhu'nun yani Şiva'nın eline düşer. O onu bırakmaz. Serbest bırakması için ermiş Bhagīratha çile doldurur, tanrıya tapınır. Şiva onu bırakır, bu defa yedi parça halinde akar ve güney okyanusuna akar; üç kolu da doğu okyanusuna akar. Bir kolu Bhagīratha'nın arabasını izleyerek güneye devam eder. Ulu nehir, Vipula dağının batı tarafına girer, burada Svarakshu adıyla akar, Vaibhrāca ormanına doğru ilerler. Sonra Şītoda gölüne ulaşır, sonra da Triṣikha dağına varır. Batıdaki diğer dağların doruklarından düşerek Ketumāla'ya ulaşır, oradan tuzlu okyanusa girer. Meru'nun aşağısındaki Supārśva tarafından düşerek akan kısmı Soma adını alır, doğruca Savitu ormanına gider. Sonra Mahābhadrā gölüne ulaşır, oradan da Şankhakūta dağına varır. Vrishabha ve diğer pek çok dağı da geçtikten sonra kuzeydeki Kuru ülkesine ulaşır, buradan da okyanusa dökülür.¹¹

¹¹ *Mārkaṇḍeya Purāna*, Bölüm 53. (Pargiter çevirisinde bölüm 56).

Vishnu Purāna'da¹² ise efsane farklı yerlerde parça parça verilmiştir. Örneğin II, 2'de Brahmā'nın şehrini kaplayan tanrı Vishnu'nun ayağından çıkan Gangā yere düştüğünde, dört farklı yöne giden kola ayrılır. Bunlar Sītā, Alakananda, Çakshu ve Bhadra'dır.

Vishnu Purāna'nın bir başka yerinde ise (II, 8) Gangā, havanın üçüncü bölgesinden, yani Vishnu'nun oturduğu yerden, tanrı tarafından bütün günahları gidermesi için salınmış olarak gösterilir. O Vishnu'nun sol ayak baş parmağının tırnağından türemiştir. Burada onu başında tutan Şiva değil Dhruva'dır.¹³ Şiva'nın kafasından çıkan ise Alakanandā olarak gösterilir. Burada Vishnu mezhebi taraftarlarının Şiva'nın rolünü küçülttüklerini, Vishnu'yu ise daha etkin ve kudretli göstermeye çalıştıklarını görmekteyiz. Daha sonra anlatılan yerde (IV, 4) olaylar aşağı yukarı aynıdır. Sagara'nın 60.000 oğlu kayıp atı ararlar. Sagara'nın diğer karısından olan oğlu Asamanca, onun oğlu Amşumān, onun oğlu Dilīpa ve onun oğlu Bhagīratha aynı ad ve sıra ile verilir. Ermiş Kapila ile karşılaşılır. Ermiş kendisini at hırsızı sanan altmış bin oğlu küle çevirir. Onların Gangā tarafından küllerinin yıkayıp günahlarının giderilme işi de her zamanki gibi Bhagīratha'ya kalır. O da Gangā'yı getirir ve bu işi halleder.

Sanskrit dilinde Sagara “okyanus” demektir. Krala bu adın verilmesi tesadüf değildir. Nehrin suları akıp okyanusu oluşturacaktır çünkü. Çocuklarının sayısının altmış bin olması da okyanusun suyunu ve dalgalarını simgeler biçimdedir. Öte yandan Hinduizm'in iki mezhebinin efsanenin anlatımında bazı değişiklikler yaptıkları gözlerden kaçmamaktadır. Fakat buna rağmen Vishnucu bakış açısıyla derlenmiş olan *Rāmāyana*'da bile Gangā, Şiva'nın başında hapsedilmiş, bilahare oradan

¹² *The Vishnu Purāna*, Çev: H. H. Wilson, s. 138, 188, 302.

¹³ Dhruva, Vishnucu Mitolojiye göre, Vishnu tarafından “Kutup Yıldızı” haline getirilmiş olan bir ermiştir. Vishnu Purāna'ya (II, 8) göre, gökte bulunan ve takımyıldızlardan oluşan kudretli Hari'nin [Vishnu] biçimi, kuyruğunda Dhruva bulunan bir yunusun biçimidir. Dhruva döndükçe, ay, güneş ve yıldızların da dönmesine neden olur.

[Şiva'nın enerjisi sayesinde] yeniden yeryüzüne düşmüştür. Dağlar Şiva'ya, düzlükler Vishnu'ya ait olduğundan Gangā birincinin kafasından, ikincinin de ayaklarından türetilmiş olarak gösterilmektedir. Hindu kafası, her zamanki gibi kavga yerine diplomasiyi tercih etmektedir.

Son olarak, Vishnucu bir eser olan *Bhagavata Purāna*'ya (IX, 8-9)¹⁴ bakacak olursak, burada da efsanenin hemen hemen aynı biçimiyle anlatıldığını görürüz. Asamanca'ya Asamancasa denmiştir. Amşumān ve Dilipa doldurdukları çilelerle Gangā'yı indirmeden ölüp giderler. Bhagīratha ise doldurduğu çile sonucunda sadece tanrıları değil tanrıçayı da (devī) mutlu eder. Yani bu eserde farklı olarak Gangā'nın mutlu olması da vurgulanmıştır.

Sonuç

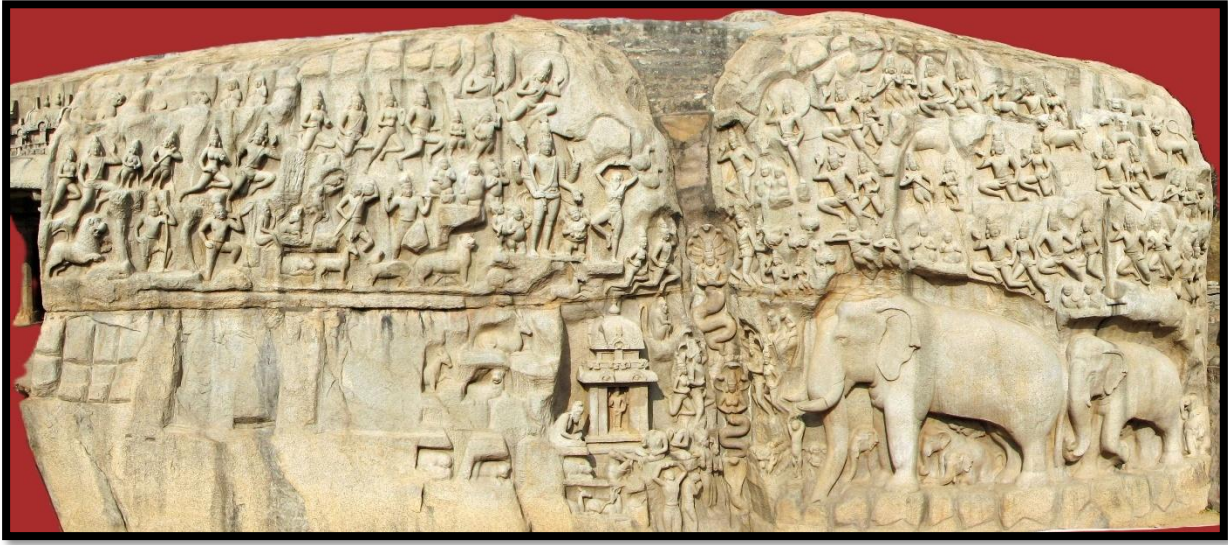
Gangā'nın Himālayalar'dan doğduktan sonra yeryüzünde ilerleyip okyanusa dökülene kadar olan sürecinin gerçek olan değil mitolojik olan öyküsünü görüyoruz. Doğanın ve doğal olayların bin yıllar öncesinin Hint insanı tarafından nasıl algılandığını, toplumsal bilinç altının mevcut kültürle ve inançla harmanlandığında nelerin ortaya çıktığını göstermesi açısından bu efsane tipik bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca neden Hint insanının bu nehrin sularında arındığını zannettiğine de bir yanıt bulmuş oluyoruz. Çünkü Gangā gökyüzünden yani cennetten gelen arındırıcı bir sudur.

Himālayalar'ın tepelerine, 1936'da Nanda Devī'ye, 1950'de Annapurna'ya, 1955'te Kangchenjunga'ya ve 1953'te Everest'e tırmanan insanlar, suların cennetten değil, dağda biriken karlardan¹⁵ geldiğini kanıtlamış oldular. Hindu efsaneleri ise kulaklarımızda tatlı bir melodi olarak yaşamaya devam etmektedir.

¹⁴ *Śrīmad Bhagavata Mahāpurāṇa*, Çev: Goswami, Shastri, Part II, s. 31-36.

¹⁵ Himālaya, hima "kar" ve ālaya "yatak" sözcüklerinden gelir ve "kar yatağı" demektir.

Mitolojik anlatılar, yalnızca eski toplumların doğayı açıklama biçimleri olarak değil, aynı zamanda onların yaşam biçimlerinin, hayal güçlerinin ve kutsallık algılarının da birer yansımasıdır. Bu bağlamda Gangā efsanesi de doğa ile kutsal olanı iç içe geçiren, insanın doğaya duyduğu hayranlığı ve saygıyı ilahi bir anlatıya dönüştüren güçlü bir semboldür. Bugün bilimsel bilgiyle açıklayabildiğimiz pek çok doğa olayının, geçmişte insanlar için nasıl birer gizem ve kutsiyet taşıdığını anlamak, sadece mitolojiyi değil, insanlık tarihini de daha derinlikli kavramamıza yardımcı olur.



Resim-1 Gangā'nın Dökülüşü¹⁶

¹⁶ Hindistan'ın güneyinde, Mahabalipuram'daki (Mammallapuram) granit bir kaya üzerine nakşedilmiş olan ve Pallava Kralı Narasimhavarman zamanına (MS 630-668) ait olan "Gangā'nın Dökülüşü" paneli. Yaklaşık 30 metre uzunluğunda, 15 metre yüksekliğindedir. İki bloğun ortasındaki yarıktan akan, Gangā Nehri'dir. Açık havada yer alan bu panele "Arcuna'nın Çilesi" adı da verilmektedir. Aralarında yarık olan iki büyük kaya bloğu üzerine resmedilmiştir. Saçı-sakalı uzamış olan Arcuna tek ayağının üzerinde durarak çile doldurmaktadır. (Öte yandan bu figür ermiş Bhagīratha da olabilir) Sağ yanında Ganalarla birlikte tanrı Şiva durmaktadır. Arcuna'nın çileciliğinden memnun olmuş, ona karşı konulmaz silah olan Paşupatāstra'yı vermek üzeredir. Arcuna kompozisyonun tam ortasındadır. Onu İndra, Sūrya, Çandra, Kinnaralar ve Apsaraslar gözlemektedirler. Büyük fil kabartmalarının üzerinde göksel canlılar kendilerinden geçmiş halde uçmaktadırlar. Fillerin ayakları dibinde daha küçük olanlar adeta yavrulamış gibi dolaşmaktadırlar. İki kaya bloğu arasındaki yarığın içinde, nehirden aşağı sürükleniyormuş gibi duran, yılan tanrılar olan Nāgalar vardır. Kırsal yaşamı sembolize eden çeşitli hayvanlar arasında maymunlar özellikle dikkati çeker. Büyük filin tam önünde de bir kedi ayakta çile doldurur biçimde resmedilmiştir. Bu bize Mahābhārata ve Kathāsāritsāgara'dan bildiğimiz "sahtekâr kedi" masalını çağrıştırmaktadır. Üslup Mamallapuram sanatı denilen Dravid üslubudur.

KAYNAKLAR

- Johnson, W. J., *Dictionary of Hinduism*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Rāmāyana of Vālmīki*, Cilt 1, Sanskrit Metinden İngilizceye Çeviren: M. N. Dutt, Parimal Publications, Delhi, 2013.
- Stutley, Margaret and James, *A Dictionary of Hinduism*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 2002.
- Śrīmad Bhāgavata Mahāpurāṇa*, Çev: C. L. Goswami, M. A. Shastri, Cilt 2, Gita Press, Gorakhpur, 1997.
- Śrīmad Vālmīki Rāmāyana*, Sanskrit Metin ve İngilizce Çevirisi, Cilt 1, Gita Press, Gorakhpur, India, 1974.
- The Art of the Pallavas*, Metin ve Notlar: O. C. Gangoly, Derleyen ve Edisyon: A. Goswami, Fotoğraflar: N. Ramakrishna, Rupa&Co, India, 1957.
- The Mārkaṇḍeya Mahāpurāṇam*, Sanskrit Metin ve İngilizce Çevirisi: Pushpendra Kumar, Eastern Book Linkers, Delhi, 2018.
- The Mārkaṇḍeya Purāṇa*, Sanskrit Dilinden Çeviren: F. Eden Pargiter, Bibliotheca Indica, Indological Book House, Delhi, 1995.
- The Vishnu Purāṇa*, Sanskrit Dilinden Çeviren: H. H. Wilson, Punthi Pustak, Calcutta, India, 1972.
- Vālmīki, Rāmāyana*, Hint Destanı, Çeviren ve Özetleyen: Korhan Kaya, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.
- Vyāsa, *The Mahābhārata*, Sanskrit Metinden İngilizceye Çeviren: Kisari Mohan Ganguli, Cilt 1, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2004.



TEK ÇOCUKTAN ÜÇ ÇOCUĞA: ÇİN'İN NÜFUS POLİTİKALARINDA DÖNÜŞÜM¹

İbrahim KARACADAĞLI*

Feyza GÖREZ**

Öz

Çin'de tarih boyunca meydana gelen birçok sosyal-siyasi olaylara ve doğal afetlere rağmen, nüfus artışı tarih boyunca hızla artmaya devam etmiştir. Bu sebeple nüfus artışına yönelik resmî nüfus politikaları geliştirilmiştir. Mao döneminde nüfus, bir kalkınma ve üretim gücü olarak değerlendirilmiş; nüfus artışını teşvik eden politikalar uygulanmıştır. Ancak yaşanan Büyük Kıtık sonrasında, doğum kontrol politikaları benimsenmeye başlanmıştır. Mao'nun ölümünün ardından yönetime gelen Deng Xiaoping ise, 1980 yılında tek çocuk politikasını yürürlüğe koyarak katı ve zorunlu bir nüfus politikası süreci başlatmıştır. Bu çalışmada, Çin Halk Cumhuriyeti döneminde uygulanmış olan nüfus politikaları tarihsel bir perspektifle ele alınmakta; Mao döneminden başlayarak Tek Çocuk, İki Çocuk ve Üç Çocuk Politikaları kronolojik olarak incelenmektedir. Çalışmada ayrıca bu politikaların yalnızca demografik yapıya değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet dengesi, yaşlı nüfusun artışı, kırsal-kentsel eşitsizlikler gibi sonuçlara odaklanılmaktadır. 2021 yılında Çin'de nüfus politikalarında büyük değişiklikler yapılmıştır. Bu bağlamda makale, Çin'in nüfus politikalarının tarihsel evrimini ortaya koyarken, bu politikaların sonuçlarını analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Çin
Nüfus Politikası
Tek Çocuk Politikası
Demografik Dönüşüm
Aile Planlaması

Makale Hakkında

Gönderim Tarihi:
25.06.2025
Kabul Tarihi:
30.06.2025
E-Yayın Tarihi:
30.06.2025

FROM ONE CHILD TO THREE: THE TRANSFORMATION OF POPULATION POLICIES IN CHINA

Abstract

Despite many socio-political events and natural disasters throughout history in China, population growth has continued to increase rapidly throughout

Keywords

China
Population Policy

¹Bu makale, yayımlanmamış doktora tezinden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Asya Çalışmaları Anabilim Dalı. ibrahimkaracadagli@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-2948-055X. DOI: 10.61134/audodilder.1727537.

** Doktor Öğretim Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Çin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, fgorez@erciyes.edu.tr, Orcid: 0000-0002-7431-8877. DOI: 10.61134/audodilder.1727537

history. For this reason, official population policies were developed for population growth. During the Mao era, population was considered a development and production force; policies were implemented to encourage population growth. However, after the Great Famine, birth control policies began to be adopted. After Mao’s death, Deng Xiaoping, who came to power, implemented the one-child policy in 1980 and initiated a strict and mandatory population policy process. This study examines population policies implemented during the People’s Republic of China from a historical perspective; One-Child, Two-Child and Three-Child Policies are examined chronologically starting from the Mao era. The study also focuses on the results of these policies not only on demographic structure, but also on gender balance, the increase in the elderly population, and rural-urban inequalities. Major changes were made to population policies in China in 2021. In this context, the article aims to reveal the historical evolution of China’s population policies and analyze the consequences of these policies

One-Child Policy
Demographic
Transformation
Family Planning

Article Info

Received: 25.06.2025
Accepted: 30.06.2025
E-Published:30.06.2025

Giriş

Çin, tarih boyunca sahip olduğu büyük nüfus yapısıyla hem bölgesel hem de küresel ölçekte dikkat çeken bir uygarlık olmuştur. Günümüzde de bu özellik devam etmekte olup; Çin Halk Cumhuriyeti, 1 milyar 411 milyonluk nüfusuyla dünyanın en kalabalık ülkesi konumundadır. Nüfusun yaklaşık %91’ini Han Çinlileri oluştururken, geri kalan %9’luk kesim, 55 farklı etnik gruptan meydana gelmektedir (Tang ve Ying, 2015). Çin toprakları, tarihsel olarak farklı hanedanlıkların ve siyasi yapıların hüküm sürdüğü, çok katmanlı kültürel ve toplumsal belleğe sahip bir coğrafya olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda geniş yüzölçümü, yoğun nüfusu ve etnik çeşitliliği ile Çin hem sosyal hem de demografik açıdan oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Tarihsel süreçte savaşlar, doğal afetler, kıtlıklar ve sosyo-ekonomik krizler gibi çeşitli etkenler, Çin toplumunun nüfus yapısını derinden etkilemiştir. Özellikle 1958–1962 yılları arasında yaşanan Büyük Kıtlık² gibi olaylar, milyonlarca insanın hayatını kaybetmesine yol açmış; buna rağmen nüfus artış hızı uzun vadede yüksek seyretmiştir (Li, 2012: 1-2). Bu durum, devletin nüfusu yalnızca niceliksel olarak

² Mao’nun İleri Atılım Politikaları adı altında yürüttüğü yanlış tarım politikaları sonucunda yaşanan kıtlık hadisesidir.

değerlendirmekten öte, onu siyasi ve ekonomik hedeflerle uyumlu hâle getirme yönünde politikalar geliştirmesini zorunlu kılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, Çin Halk Cumhuriyeti'nin 1949'dan günümüze kadar uyguladığı nüfus politikalarını tarihsel süreç içerisinde incelemek, her dönemin temel özelliklerini, politika araçlarını ve toplumsal sonuçlarını karşılaştırmalı olarak analiz etmektir. Mao Zedong döneminde uygulanan nüfus teşvikinden başlayarak, Deng Xiaoping ile yürürlüğe konan tek çocuk politikası ve bunu izleyen İki Çocuk ve Üç Çocuk Politikaları, dönemsel ve yapısal özellikleriyle ele alınmıştır. Çalışmada nitel bir yöntem benimsenmiş; birincil kaynaklar (resmî raporlar, yasa metinleri, politika belgeleri) ile güncel akademik literatürden yararlanılmıştır. Her döneme ilişkin istatistiksel veriler açıklayıcı tablolar eşliğinde yorumlanmış; uygulamaların ekonomik, sosyal ve kültürel etkileri çok boyutlu bir bakışla değerlendirilmiştir. Literatür incelendiğinde, Çin'in nüfus politikaları konusunda özellikle doğurganlık oranları, yaşlanan nüfus, cinsiyet dengesizliği ve kırsal-kentsel farklılıklar gibi temaların öne çıktığı görülmektedir. (Gale, 1994: 505-507)

Li, (2012) tarafından yazılan makale, tek çocuk politikasının sonuçlarını inceleyen bir araştırmadır. Politikanın uygulandığı 30 yılda, politikanın Çin halkı üzerinde yarattığı olumsuz etkilere değinilmiştir. Bu olumsuz etkilerin birçoğunun, günümüzde olumsuz sonuçlara yol açtığına vurgu yapılmıştır. Makale, devletin politikayı daha etkin kılmak için yürürlüğe koyduğu yasaları içermektedir.

Ni, (2024) tarafından yazılan makalede, tek çocuk politikasından dönüşün sosyal sebepleri incelenmektedir. Nüfusun yaşlanması, sosyal sigorta vb konuların öncelikli ele alındığı bu makale, politikanın olumsuz etkilerini analiz etmektedir. Bu sebepler sonucunda, politikanın yürürlükten kaldırıldığı savunulmaktadır.

Scharping (2003) tarafından yapılan çalışmada, Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren 1949-2000 yılları içerisinde uygulanan nüfus politikaları

incelenmiştir. Araştırma, nicel sonuçlarla desteklenerek politikanın nüfus artışını azaltmada büyük bir rol üstlendiğini kanıtlar niteliktedir.

Jowett (1984) tarafından yapılan çalışmada, Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren, tek çocuk politikasına giden süreç incelenmiştir. Tek çocuk politikasına giden süreçte uygulanan nüfus politikaları, sebep-sonuç ilişkisi içinde kapsamlı olarak incelenmiştir. Tek çocuk politikasının uygulanmasının bir zorunluluk haline gelişi, rakamlar ve veriler ışığında analiz edilmiştir.

Pu (2015) tarafından yazılan kitap, Çin tarihinde ikinci büyük lider olarak tanınan Deng Xiaoping'in fikir ve düşüncelerini içermektedir. Tek çocuk politikasını yürürlüğe koyan isim olan Deng, bu açıdan önemlidir. Kitapta, Mao sonrası dönemde Çin iç ve dış siyasetindeki değişiklikler, Deng'in ekonomi ve nüfus gibi birçok alanda yaptığı reformlar anlatılmaktadır. Tek çocuk politikasının uygulanmaya konulma sebepleri, ekonomi, eğitim, sağlık gibi sosyal sebeplerle de desteklenerek anlatılmaktadır.

Bu çalışma, bu literatüre katkı olarak söz konusu politikaların yalnızca demografik değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik etkilerine odaklanmakta; aynı zamanda bu politikaların dönüşüm süreçlerini tarihsel süreklilik ve kırılma noktaları üzerinden açıklamayı hedeflemektedir.

1. ÇİN'DE NÜFUS POLİTİKALARININ GELİŞİMİ

1.1. Mao Dönemi Nüfus Politikası

1.1.1. Mao Döneminde Toplumsal Reformlar ve Nüfus Yapısı

1949 yılında Mao Zedong (毛泽东1893-1976) önderliğinde Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulması, ülkenin siyasi ve toplumsal yapısında köklü bir dönüşümün başlangıcı olmuştur. Uzun yıllar milliyetçiler ve komünistler arasında süren iç savaşın ardından iktidara gelen Mao, özellikle kırsal kesimin desteğini

arkasına alarak yeni bir yönetim tesis etmiştir. Bu dönemde, toplumsal modernleşmeyi desteklemek amacıyla önemli reformlar gerçekleştirilmiştir. Bunlardan en önemlisi, 1 Mayıs 1950 tarihinde yürürlüğe giren Yeni Evlilik Yasasıdır. Yasa; çok eşliliği yasaklamış, kadının evlilik içerisindeki haklarını güvence altına almış ve bireylerin evlilik konusunda özgür iradelerini³ kullanmalarına imkân tanımıştır (Sezen, 2011: 95-97). Aynı dönemde yürütülen toprak reformları ise, köylü sınıfının ekonomik yapısında ciddi değişimlere yol açmış, geniş toprakların küçük çiftçiler arasında paylaştırılmasıyla tarımsal üretimin artırılması hedeflenmiştir.

Mao yönetimi, tarım ve sanayi alanlarında büyük kalkınma projeleri başlatarak üretim kapasitesini artırmayı amaçlamıştır. Özellikle tarım alanında büyük atılımlar yapılarak, ülkenin sahip olduğu geniş topraklar verimli bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.⁴ 1952 yılında gerçekleştirilen ilk resmi nüfus sayımına göre Çin Halk Cumhuriyeti'nin nüfusu 574,8 milyon olarak tespit edilmiştir. (National Bureau of Statics of China)

574,8 milyon olarak açıklanan toplam nüfusun %87,5'inin kırsal bölgelerde yaşadığı belirlenmiştir. (Yağcı ve Bakır, 2019: 24). Cumhuriyet tarihinde 1952 yılında ilk kez yapılan nüfus sayımı ile, Hukou⁵ ikamet verileri desteklenmiştir. 1949 yılında tahmini nüfusun 541 milyon olduğu dikkate alındığında, üç yıl içerisinde önemli bir artış kaydedildiği görülmektedir. 1952 yılında yapılan resmi sayım sonuçlarına göre ise, 3 yıl içerisinde nüfus 574 milyona yükselmiştir (Jowett, 1984: 155-156). 1952 yılında gerçekleştirilen ilk nüfus sayımının ardından, Çin Halk Cumhuriyeti'nde 1964 ve 1982 yıllarında iki kapsamlı nüfus sayımı daha yapılmıştır. 1964 yılına ait veriler, ülke nüfusunun 694 milyona ulaştığını göstermektedir. Bu da 1952 ile 1964 yılları arasında geçen 12 yıllık sürede nüfusta yaklaşık 120 milyonluk bir artış yaşandığını ortaya

³ Bundan önceki dönemlerde evlilikler genellikle geleneksel ve kültürel usullerle yapılmaktaydı.

⁴ Öncelikle barajlar ve sulama kanalları yapımına önem verilmiştir.

⁵ 1951 yılında uygulanmaya başlanan Hukou sisteminin birkaç yıl içinde kapsamlı bir şekilde uygulanmaya başlanması ile, düzenli yerleşik sistem hayata geçirilmiştir. Düzensiz ve izinsiz göçün önüne geçilmeye çalışılarak, ülke genelinde yerel yönetimlerin hizmetlerini sağlamaları kolaylaştırılmıştır.

koymaktadır.⁶ 1964 sayımına göre, nüfusun cinsiyete göre dağılımı %51 erkek ve %49 kadın olarak belirlenmiştir. Aynı veriler, şehirlerde yaşayan nüfusun yaklaşık %18'ini (127 milyon), kırsal bölgelerde yaşayanların ise %82'sini (yaklaşık 568 milyon) oluşturduğunu ortaya koymaktadır.⁷ Bu dağılım, Çin'in hâlâ büyük ölçüde kırsal bir toplum yapısına sahip olduğunu göstermektedir (Jowett, 1984: 156-158).

Mao, üretimin artırılabilmesi için geniş bir işgücüne ihtiyaç duyulduğunu savunmuş ve bu doğrultuda ailelerin daha fazla çocuk sahibi olmalarını teşvik etmiştir.⁸ Nüfus artışı, özellikle kırsal kesimde ekonomik kalkınmanın desteklenmesi amacıyla stratejik bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu politikalar, ilerleyen yıllarda ülkenin demografik yapısında belirgin değişikliklere yol açacaktır.

1.1.2. Doğum Kontrolü Çalışmalarının Başlangıcı (1955–1957)

1950'li yılların ortalarına gelindiğinde, Çin Halk Cumhuriyeti'nde hızlı nüfus artışının ekonomik ve sosyal yapıya olası etkileri üzerine tartışmalar gündeme gelmeye başlamıştır. Bu çerçevede, 1955 yılında Merkez Komitesi tarafından doğum kontrolü konusunda ilk resmi yönerge yayınlanmıştır. Yönergede, doğum kontrol yöntemlerinin kullanımı, bu yöntemlerin ülke ekonomisine olası katkıları ve doğum kontrol araçlarının üretimi ile ticaretinin desteklenmesi gerektiği ifade edilmiştir. (Çin Komünist Partisi Haber Bülteni, 2010)

Bu dönemde şehirlerde yaşayan evli çiftlerin doğum kontrol araçlarına erişiminin artırılması hedeflenmiş; doğum kontrol haplarının üretimi ve satışı desteklenmiştir. Ancak kırsal bölgelerde bu tür uygulamalar teşvik edilmemiştir. Sterilizasyon yalnızca tıbbi zorunluluk durumlarında uygulanabilir kabul edilmiş; keyfi uygulamalara izin verilmemiştir. Benzer şekilde, kürtaj uygulamaları da ancak

⁶ 1959-1961 yılları arasında yaşanan Büyük Kıtık döneminde hayatını kaybettiği tahmin edilen en az 30 milyonluk nüfus da eklendiğinde, rakamın 150 milyon civarında olacağı hesaplanmaktadır

⁷ Bu rakamlara Tayvan, Hong Kong ve Makao gibi özerk bölgelerin nüfusları dahil değildir, sadece Çin anakarasının verileri mevcuttur.

⁸ Mao, nüfusun büyük olmasının, ülkenin de büyük olacağı anlamına gelen sloganlar üreterek nüfus artışını teşvik etmiştir.

sağlık açısından zorunlu durumlarda gerçekleştirilebilmiştir. 1950'li yılların ortalarında, altı veya daha fazla çocuğa sahip kadınların, eşlerinin rızasıyla kürtaj yaptırabilmelerine imkân tanınmıştır (Scharping, 2003: 70-75). 1956 yılında Sağlık Bakanlığı, doğum kontrolüne ilişkin kurallarda bir esnetmeye gitmiştir. Yeni düzenlemeyle kürtaj hakkı için gerekli olan çocuk sayısı altıdan dörde indirilmiş ve uygulamalarda daha geniş bir serbestlik sağlanmıştır. 1957 yılında ise bu şartlar daha da gevşetilmiş; eşlerin onay şartı kaldırılmış ve kürtaj işlemlerine ulaşım kolaylaştırılmıştır (Scharping, 2003: 73-74). Bu dönemde doğum kontrol politikalarının daha sistematik bir yapıya kavuşturulması hedeflenmiş olsa da uygulamalar genellikle şehir merkezleriyle sınırlı kalmış, kırsal bölgelerde doğurganlık oranı yüksek seviyelerde devam etmiştir. Yine de kadınların iş gücüne daha aktif katılımı ve ekonomik yapının değişmeye başlamasıyla birlikte doğum oranlarında kademeli bir düşüş gözlemlenmiştir. Jowett'in (1984) verilerine göre, doğum oranı 1953 yılında binde 37 iken, 1957 yılında binde 34,3'e gerilemiştir (s. 161)

1957 yılının ortalarında Mao Zedong, son beş yıllık kalkınma planının demografik ve ekonomik sonuçlarını değerlendirmek üzere üst düzey yetkililerle bir dizi görüşme gerçekleştirmiştir. Bu görüşmeler sırasında Mao, nüfus artışını açıkça desteklediğini ifade etmiş; kendisine aile planlaması önerisinde bulunan yetkili Shao Lizi'ye, "Nüfusumuz henüz sorun yaratabilecek bir düzeyde değildir ve 800 milyona ulaşana kadar da bir sorun teşkil etmeyecektir" şeklinde karşılık vermiştir (Howden ve Zhou, 2015: 12). Bu tutum, Mao yönetiminin bu dönemde nüfusu ekonomik kalkınmanın temel bir kaynağı olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Aynı zamanda sağlık hizmetlerindeki iyileşmeler ve bebek aşılarına verilen önemin artmasıyla birlikte, çocuk ölümlerinde belirgin bir azalma yaşanmıştır. Örneğin, 1951 yılında doğum oranı binde 37 iken, ölüm oranı binde 17 seviyesindeydi. 1957 yılına gelindiğinde doğum oranı binde 34'e gerilemiş, ölüm oranı ise binde 10'a kadar düşmüştür (Howden ve Zhou, 2015: 23-24) (Jowett, 1984: 161-162). Bu verilere

göre, Mao döneminde doğurganlık yüksek seyrini korurken, sağlık koşullarındaki gelişmelerin doğal nüfus artış hızını daha da artırdığını göstermektedir.

1.1.3. Büyük İleri Atılım ve Demografik Kriz (1958–1961)

1958 yılında başlatılan "Büyük İleri Atılım" (大跃进) kampanyası⁹, Çin'in hızlı bir şekilde sanayileşmesi ve tarımsal üretimin artırılması amacıyla tasarlanmıştır. Bu politika kapsamında tarımsal üretim devlet kontrolüne alınmış, kırsal kesimde halk komünleri oluşturulmuş ve tarımsal faaliyetler kolektifleştirilmiştir. Mao Zedong'un liderliğinde uygulanan bu sistemde, halkın hem tarım hem de sanayi üretimine eş zamanlı katkıda bulunması hedeflenmiştir. Ancak bu uygulamalar, beklenen verimliliği sağlayamamış ve üretimde ciddi düşüşlere yol açmıştır (Howden ve Zhou, 2015: 25).

Tarımsal üretimde yaşanan düşüş, hatalı yönetim uygulamaları ve ekolojik dengenin bozulması gibi faktörler sonucu kırsal bölgelerde ciddi gıda kıtlıkları başlamıştır. "Dört Zararlı Kampanyası" (Dört Haşere Kampanyası)¹⁰ gibi girişimlerle doğal ekosistemde meydana gelen dengesizlikler, mahsul kayıplarını artırmış, tarım arazilerinin verimliliği azalmıştır. Özellikle serçe kuşlarının yoğun bir şekilde yok edilmesi, zararlı böcek popülasyonlarının artmasına ve mahsullerin büyük zarar görmesine neden olmuştur. (Salvador, 2023: 50-51)

Kıtlık, özellikle kırsal bölgelerde yaşayan nüfusu ağır şekilde etkilemiştir. James ve Lin'in (2003: 56) araştırmalarına göre, şehirde yaşayan bir bireyin yıllık tahıl tüketimi 303 kilogram iken, kırsal bölgelerde bu miktar 223 kilograma kadar düşmüştür. Artan gıda yetersizliği, ölüm oranlarında dramatik bir yükselişe yol açmıştır. Örneğin, kırsalda 1957 yılında binde 11,07 olan ölüm oranı, 1958'de binde

⁹ 1958 yılında başlatılan, sanayileşme ve kalkınma planıdır. Bu dönemde yeni sanayi kolları kurulmuş ve farklı tarım politikaları uygulanmıştır.

¹⁰ Dört Haşere olarak sınıflandırılan hayvanlar: Sinek ve sivrisinek çeşitleri, kemirgenler (fare, köstebek vb.) serçeler ve yarasalardır.

12,50'ye, 1959'da binde 14,61'e ve 1960 yılında binde 28,58'e yükselmiştir. Anhui, Sichuan, Guizhou, Gansu ve Henan gibi bölgelerde ölüm oranları özellikle yüksek seviyelere ulaşmıştır (James ve Lin, 2003: 55-61).

Büyük İleri Atılım döneminde yaşanan kıtlık nedeniyle, 30 ila 50 milyon arasında insanın hayatını kaybettiği tahmin edilmektedir. Tarımda ve sanayide beklenen başarıya ulaşamaması, ekonomik ve toplumsal yapıyı derinden sarsmıştır. 1961 yılı sonlarında Mao yönetimi, Büyük İleri Atılım politikalarının başarısızlığını kabul etmiş ve bu politikaları resmen sonlandırmıştır (James ve Lin, 2003: 66-67). Bu süreçte yaşanan ağır demografik kriz, yalnızca nüfus artış hızını keskin bir şekilde düşürmekle kalmamış, aynı zamanda Çin toplumunda derin sosyoekonomik yaralar açmıştır. Hatta öyle ki; günümüzde yaşanan bazı ekolojik sorunların temeli bile, o dönem yapılan hatalarla ilişkilendirilmektedir. Birkaç yıl boyunca uygulanan yanlış tarım metodları ve dört hayvan türüne karşı yürütülen olumsuz çalışmalar, tarımsal üretimi olumsuz etkilememekle kalmamış; ekolojik dengeyi de bozmuştur. (Steinfeld, 2018: 49)

1.1.4. Mao Döneminin Son Yılları ve Demografik Etkiler (1962–1976)

Büyük İleri Atılım'ın başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından, 1960'ların başında Çin yönetimi tarımsal ve ekonomik politikalarını yeniden gözden geçirmek zorunda kalmıştır. Ülke genelinde yaşanan ağır kıtlık ve milyonlarca insanın hayatını kaybetmesi, nüfus artış hızında keskin bir düşüşe yol açmıştır. Özellikle kırsal bölgelerde üretimin düşmesi ve yaşam koşullarının kötüleşmesi, ölüm oranlarının ciddi şekilde artmasına neden olmuştur. 1960-1970 yılları arasında, devlet, ekonomik toparlanmayı hızlandırmak amacıyla kırsal bölgelerdeki işgücünün önemli bir kısmını altyapı projelerine yönlendirmiştir. Yağcı ve Bakır'ın (2019) belirttiğine göre, bu dönemde kırsal işgücünün yaklaşık 50 milyon kişilik bir bölümü çeşitli altyapı çalışmaları için istihdam edilmiştir. Ancak şehir ve kırsal kesimler arasındaki yaşam

standartları farkı devam etmiş; gıda dağıtımında şehirler önceliklendirilmiş, kırsal bölgelerdeki halk ise daha ağır şartlarda yaşamaya devam etmiştir (s. 25-30).

1960'ların ortalarına doğru nüfus artış hızı kademeli olarak toparlanmaya başlasa da Mao Zedong doğrudan doğum kontrolü gibi nüfusu sınırlayıcı politikalara karşı temkinli bir yaklaşım sergilemiştir. Öte yandan, tıbbi hizmetlerdeki iyileşmeler ve bebek aşılarına verilen önem sayesinde çocuk ölümleri oranında önemli bir düşüş sağlanmıştır. Ancak bu gelişmeler, Mao döneminin son yıllarına kadar nüfus politikasında kapsamlı bir değişikliğe yol açmamıştır. 1976 yılında Mao Zedong'un ölümü ile, Çin'de siyasi ve ekonomik anlamda yeni bir dönem başlamıştır. Mao'nun ölümünün ardından, Deng Xiaoping'in liderliğe geçmesiyle birlikte, nüfus politikalarında daha sistemli ve planlı bir yaklaşım benimsenmeye başlanacaktır. (Baum, 1994: 1-4)

1.2. Deng Xiaoping Dönemi ve Aile Planlamasında Yeni Yönelimler

Deng Xiaoping (邓小平 1904-1997), Çin'in yakın dönem siyasi tarihinde ekonomik ve sosyal yapıda köklü dönüşümler gerçekleştiren bir lider olarak öne çıkmaktadır. 1978 yılında reform sürecini başlatan ve 1979'da "Açılım Politikası"nı ilan eden Deng, aynı zamanda 1980 yılında uygulamaya konulan tek çocuk politikası ile de Çin'in demografik yapısını doğrudan etkilemiştir. Resmî olmayan statüsüne rağmen, 1978 sonrası dönemde Çin'in fiilî lideri olarak kabul edilen Deng'in reformları, yalnızca ekonomik sistemde değil, nüfus politikalarında da büyük bir kırılma noktası oluşturmuştur (Pu, 2015: 84-88).

Deng, hızlı nüfus artışının yol açtığı sosyal ve ekonomik sorunların üstesinden gelebilmek amacıyla kapsamlı politikalar geliştirmiştir. Göç hareketliliğinin artması, kentlerdeki aşırı nüfus yoğunluğu ve istihdam dengesizlikleri gibi sorunlar, yeni dönem aile planlaması uygulamalarının zemini olarak değerlendirilmiştir. Bu sorunların çözümünde temel yaklaşım, bireyleri kırsalda yaşamaya teşvik ederek kentlere olan göçü azaltmak olmuştur. Ekonomik Açılım Reformu kapsamında, kırsal

bölgelerdeki yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve üretimin yerinde desteklenmesi hedeflenmiştir. Böylece nüfusun kentlere yoğun şekilde akışının önüne geçilmesi amaçlanmıştır (Yu, 1979, s. 133).

Bu yaklaşımı destekleyen “İki Bacak Üzerinde Yürüme”¹¹ politikası, tarım ve sanayi üretiminin eşzamanlı ve dengeli bir biçimde geliştirilmesini öngörmüştür. Deng’e göre, ekonomik kalkınmanın sürdürülebilir olması için hem kentlerin hem de kırsal bölgelerin üretken hale gelmesi zorunludur. 30 Mart 1979 tarihli bir konuşmasında, ülke nüfusunun 900 milyona ulaştığını ve bu nüfusun %80’inin kırsal kesimde yaşadığını belirten Deng, nüfus artış hızının bu şekilde devam etmesi durumunda eğitim ve istihdam gibi alanlarda ciddi sorunlar yaşanacağı uyarısında bulunmuştur (Pu, 2015, s. 86). Aynı yıl içinde devlet, birçok kurum ve uzmanın katkısıyla yeni bir nüfus planlaması hazırlığına girişmiştir. Çin’in önde gelen nüfus bilimcilerinden Song Jian ve ekibi, 2080 yılına kadar doğum oranlarının değişmeden devam etmesi halinde ülke nüfusunun yaklaşık 4 milyara ulaşabileceğini öngören bir projeksiyon raporu sunmuşlardır (Jiang, Li, ve Feldman, 2013: 4). Bu rapor, ülkenin gelecekteki sosyal ve ekonomik dengelerini tehdit edecek bir tablo çizdiğinden, merkezi hükümet tarafından ciddiyle değerlendirilmiştir.

Song Jian’ın önerdiği matematiksel modele dayalı raporlar çeşitli kurullarda tartışılmış ve sonunda 2000 yılına kadar nüfusun 1,2 milyarın üzerine çıkmaması gerektiği yönünde bir hedef belirlenmiştir. Bu hedefe ulaşmak için her ailenin yalnızca bir çocuk sahibi olması yönünde bir politika geliştirilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Bu gelişmeler neticesinde, 1980 yılında tek çocuk politikası resmen ilan edilmiş ve nüfus kontrolü devlet politikası haline getirilmiştir (Scharping, 2003: 84).

¹¹ “İki bacak üzerinde yürümek” (双腿走路 / shuāng tuǐ zǒulù) ifadesi, Deng Xiaoping döneminde sıkça kullanılan ve Çin’in sosyalist ekonomik reformlarında merkezi bir yere sahip olan bir metafordur. Deng Xiaoping’in kalkınma anlayışı, aşırı merkezi planlamanın sakıncalarını görüp, esnek, pragmatik, sonuç odaklı çözümler üretmeye dayanıyordu. “İki bacakla yürümek” bu pragmatizmin sembolüydü. Deng’e göre tek bir sektöre veya tek bir yönteme dayanan ekonomi “topal” olurdu (Yalınve Çetinbakış, 2019, s. 130-131).

2. 1980–1990 YILLARI ARASI NÜFUS VE TEK ÇOCUK POLİTİKASI:

2.1. Tek Çocuk Politikası ve İlk Uygulamalar (1980–1983)

1980 yılında tek çocuk politikasının resmen yürürlüğe girmesiyle birlikte, Çin hükümeti nüfus artışını sınırlamak adına kapsamlı bir doğum kontrol programını uygulamaya koymuştur. Politikanın temel amacı, her ailenin yalnızca bir çocuk sahibi olması gerektiği anlayışına dayanmıştır. Devlet, bu amaç doğrultusunda "Doğum Planlama Federasyonu" adlı yeni bir teşkilat kurarak, toplumsal katılımın artırılmasını ve doğum kontrol çalışmalarına gönüllü destek sağlanmasını hedeflemiştir. (Report of the China Family Planning Association on the progress of its work and suggestions for future work, 2008) Politika, esas olarak kadın bedeni üzerinden şekillenmiş ve doğurganlığın azaltılmasına yönelik uygulamalar ağırlıklı olarak kadınlara odaklanmıştır. Zorlayıcı doğum kontrol yöntemleri; zorunlu kürtaj, kısırlaştırma, para ve hapis cezaları ile sosyal yardımların kesilmesi gibi yaptırımları içermiştir. 1981 yılında güncellenen Evlilik Yasası ile evlenme yaşı erkeklerde 22, kadınlarda 20 olarak belirlenmiş¹²; yasal evlilik ve boşanma süreçleri, kadın ve çocuk hakları çerçevesinde yeniden düzenlenmiştir. Çin Evlilik Dairesi kayıtlarına göre, yeni yasa yürürlüğe girdikten sonra resmi nikah sayısı önceki yıla kıyasla %50 oranında artış göstermiştir (Scharping, 2003: 87).

1982 yılında devlet, kırsal bölgelerde tarımsal kalkınma hamleleri üzerine çalışmaya başlamıştır. Bu hamlelerle, çiftçilerin desteklenmesi ve üretimin artırılması amaçlanmıştır. Bu yıl alınan kararla ülkede genel nüfus sayımı yapılmaya başlanmıştır. 29 özerk bölgede başlayan nüfus sayımı ile, tek çocuk politikasının bölge bazlı sonuçlarına dair daha doğru verilere ulaşılması amaçlanmıştır. (Scharping, 2003: 83) Aile Planlaması Bakanlığı, doğrudan özerk bölge yöneticileri ile irtibata geçerek kısırlaştırma ve doğum kontrol uygulamaları konusunda destek istemiştir. Bölgelerde

¹² 1950 yılında yürürlüğe konulan ilk Evlilik Yasasında, evlilik yaşı kadınlar için 18, erkekler için ise 20 olarak belirlenmiştir. Politika ile birlikte yapılan değişikliklerle birlikte; evlilik yaşı yukarı çekilmiştir.

yaşayan farklı azınlık uluslar ve bazı şartlar göz önüne alınarak; azınlıkların, kısır kişilerin, halihazırda spiral benzeri yöntem kullanan kadınların ve belli bir yaşın üzerindeki kadınların bu uygulamalardan muaf tutulması ek olarak istenmiştir.

Toplumun büyük bir kısmı için geniş aile yapısı bir norm haline gelmiş olduğundan, politikanın ilk yıllarında ciddi sosyal direnişler yaşanmıştır. Bu bağlamda hükümet, özellikle kırsal alanlarda daha yoğun çalışmalar yürütmüş, halkı ikna etmeye yönelik propagandalar ile birlikte doğrudan müdahalelere başvurmuştur. 1983 yılı Ocak ayında ilan edilen “Propaganda Ayı” kapsamında, milyonlarca sağlık görevlisi seferber edilerek doğum kontrol yöntemlerinin tanıtımı yapılmış ve yaygın kısırlaştırma uygulamaları gerçekleştirilmiştir.¹³

Aynı yıllarda devletin merkezî politikalarının, tüm bölgelere aynı şekilde uygulanmasının sorunlar doğurduğu yönünde eleştiriler gündeme gelmiştir. Özellikle ekonomik ve kültürel farklılıklar sebebiyle, kırsal bölgelerde politikanın uygulanmasında ciddi güçlükler yaşanmıştır. Bu durum, ilerleyen yıllarda daha esnek uygulamalara geçilmesinin önünü açacaktır. (Ma, , 1983: 5-7)

2.2. Kırsalda Zorluklar ve Gevşeme Tartışmaları (1984–1986)

Tek çocuk politikasının uygulamaya konulmasının ardından birkaç yıl içinde, özellikle kırsal bölgelerde politikanın uygulanmasında ciddi zorluklar yaşandığı ortaya çıkmıştır. Çin’in geleneksel aile yapısında erkek çocuk sahibi olmanın taşıdığı kültürel öncelik ve ekonomik kaygılar, kırsal nüfusun bu politikaya uyum sağlamasını güçleştirmiştir. Geniş aile yapısının üretim temelli kırsal ekonomi için bir avantaj olarak görülmesi, tek çocuk sınırının yaygın kabulünü engellemiştir. Bu sebeple

¹³ Propaganda ayı olarak bilinen bu ay, politika tarihinde en verimli çalışmaların yapıldığı ay olarak tarihe geçmiştir.

devlet, sosyal tepkileri ve ekonomik ihtiyaçları¹⁴ dikkate alarak politikada belirli gevşemelere gitmek zorunda kalmıştır.

1984 yılı itibarıyla kırsal bölgelerde bazı istisnai durumlar için ikinci çocuk izni uygulamaya konulmuştur. İkinci çocuk sahibi olmaya gerçekten ihtiyaç duyan ailelerin belirlenmesi ve izinlerin bu kapsamda yürütülmesi kararlaştırılmıştır. Bu kapsamda, ilk çocuğu kız olan ya da engelli çocuk sahibi olan ailelerin ikinci çocuk yapmalarına izin verilmiştir. (Whyte, 2019: 8) Bu düzenleme, önce pilot bölgelerde denenmiş, ardından başarılı bulunması durumunda ülke geneline yaygınlaştırılmıştır. Benzer şekilde, doğum kontrol yöntemlerini gönüllü olarak benimseyen bazı gruplara —örneğin spiral kullanan kadınlara, belirli yaş üzerindeki bireylere ve bazı etnik azınlıklara— uygulamada esneklik tanınmıştır (Scharping, 2003: 89).

1985 yılına gelindiğinde, Çin nüfusunun 1 milyarı aştığı resmî olarak açıklanmıştır. Bu dönemde Deng Xiaoping, eğitime yapılan yatırımı, sosyalist modernleşmenin temel taşlarından biri olarak tanımlamış ve zorunlu eğitimin kapsamını genişletmiştir. 1986 yılında kabul edilen Zorunlu Eğitim Yasası ile birlikte ilköğretim ve ortaöğretim zorunlu hâle getirilmiş; özellikle kız çocuklarının eğitime kazandırılması ve erken evliliklerin önlenmesi hedeflenmiştir (Coşkun ve Çelikten, 2020: 2991-2992).

1986 yılı verilerine göre Çin’in nüfusu 1 milyar 6 milyona ulaşmıştır. Bu sayı, nüfus artış hızının beklenenden yüksek seyrettiğini göstermiştir. Özellikle 1984–1986 yılları arasında ikinci çocuk izninin uygulanması, doğum oranlarının yeniden yükselmesine neden olmuştur. Bu durum, belirlenen 2000 yılı nüfus hedefi olan 1.2 milyar rakamına ulaşılmasının planlanandan daha erken gerçekleşebileceği yönündeki endişeleri artırmıştır. Deng Xiaoping, bu bağlamda 2000 yılı için konulan

¹⁴ Politika sebebi ile artan göç oranları ve kırsal bölgelerdeki faaliyetlerin azalması, devleti bu konuda yeni bir çalışma yapmak zorunda bırakmıştır.

nüfus hedefinin korunacağını ve kontrol önlemlerinin sürdürüleceğini kamuoyuna açıklamıştır (Goeking, 1982–1994: 84).

Bu dönemde ikinci çocuk iznine dair farklı toplumsal tepkiler gelişmiştir. Bazı kesimler bu esnekliğin kırsal gerçekliğe uygun olduğunu savunurken, diğerleri bunun tek çocuk politikasının bütünlüğünü bozacağını öne sürerek karşı çıkmıştır. Hükümet ise ikinci çocuk hakkının bölgesel yönetimlerin yetki alanında olduğunu ve ekonomik, kültürel koşullara göre esnek uygulanabileceğini belirtmiştir. (Zhang J. , 2017: 145)

2.3. Artan Eleştiriler, Yolsuzluk ve Bilgi Eksiklikleri (1987–1989)

1987 yılına gelindiğinde, Çin nüfusunun 1 milyar 50 milyonu aştığı duyurulmuş ve bu durum hükümetin uzun vadeli planları açısından ciddi bir endişe kaynağına dönüşmüştür. Deng Xiaoping, yaptığı açıklamalarda nüfus artışının kişi başına düşen millî geliri olumsuz etkilediğini vurgulayarak, sosyalizmin sürdürülebilirliğinin yoksulluğun ortadan kaldırılmasına bağlı olduğunu belirtmiştir. Özellikle kırsal bölgelerde başlayan kalkınma hamlelerinin olumlu etkilerine dikkat çekse de artan nüfusun bu kazanımları tehdit ettiğini ifade etmiştir (Pu, 2015: 375-378)

Bu dönemde erken yaşta evlilik oranlarındaki artış, düzensiz göç ve kayıt dışı doğumlar gibi demografik sorunlar da gündeme gelmiştir. Hükümetin yayımladığı bir genelgede, köylerdeki erken evlilik oranlarının %15–20 seviyelerine ulaştığı bildirilmiştir. Sanayi bölgelerinde ise kayıtsız işçi istihdamı artmış, bu da doğum ve nüfus kontrolü politikalarının izlenebilirliğini zorlaştırmıştır. Yapılan yeni projeksiyonlara göre, mevcut artış hızıyla 2000 yılına gelindiğinde nüfusun 1,3 milyara ulaşabileceği tahmin edilmiştir. Politikanın kırsal alanlarda gevşetilmesinden memnun olan kesimlerin yanı sıra, bu uygulamaların politikaya zarar verdiğini düşünen eleştirmenler de seslerini yükseltmiştir. Özellikle erkek çocuk sahibi olmak için ceza ödeme uygulamasının kaldırılması, bazı ailelerin ikinci çocuğu tercih etmesine neden olmuştur. 1986 yılında yaşanan 3,35 milyonluk nüfus artışının yalnızca 600 bininin genç çiftlerin evliliğinden kaynaklandığı, geri kalan artışın

gevşeyen politikalar nedeniyle meydana geldiği bir makalede açıkça ifade edilmiştir (Scharping, 2003: 100-105).

Aynı dönemde bazı çevreler, ikinci çocuk hakkının şehirli nüfusa da tanınması gerektiğini savunmuştur. Ancak Başbakan Zhao Ziyang, bu çağrılara karşı çıkarak ikinci çocuk izninin yalnızca kırsal bölgeler için geçerli olacağını, kentlerde bu tür bir düzenlemeye gidilmeyeceğini duyurmuştur. Yeni bir genelge ile, ikinci çocukla ilgili denetim yetkisinin bölgesel yönetimlere bırakıldığı açıklanmıştır. Artan doğum oranları karşısında hükümet, uygulamadaki eksikliklerin daha ciddi sonuçlar doğurabileceğinin farkına varmış ve istatistiksel veri güvenliğini mercek altına almıştır. Yayımlanan bir rapora göre, birçok bölge yetkilisinin doğum verilerini eksik bildirdiği tespit edilmiştir. Bazı bölgelerde doğum sayılarının %10 ila %30 oranında düşük gösterildiği, ülke genelinde ise bu oranın toplamda %5’e karşılık geldiği belirtilmiştir. Bu bulgular, politika uygulamalarında ciddi kontrol açıkları olduğunu gözler önüne sermiştir. (Scharping, 2003: 109).

1989 yılına gelindiğinde, hükümet 1990–1995 dönemini kapsayacak olan yeni beş yıllık kalkınma planını hazırlamaya başlamıştır. Yayımlanan genelgeyle, bölgesel politikaların ulusal çerçeveye aykırı olmaması gerektiği vurgulanmış; yerel yönetimlerin kendi inisiyatifleriyle merkezi kararlara karşı uygulamalar yürütmesinin önüne geçilmek istenmiştir. Aynı yıl içinde kırsal bölgelerde görev yapacak binlerce yeni doğum kontrol görevlisi istihdam edilmiş, politika uygulamaları için ayrılan bütçe artırılmıştır. Doğum Planlama Federasyonu’na üye sayısı 1987’de 1 milyon iken, 1989’da 1,7 milyona ulaşmıştır.¹⁵ Ancak tüm bu çabalara rağmen, 1990 yılına gelindiğinde yürürlüğe konulan yedinci beş yıllık kalkınma planında öngörülen 1 milyar 113 milyonluk nüfus hedefinin 20 milyon aşıldığı ortaya çıkmıştır. Bu fark,

¹⁵ Doğum Planlama Federasyonu, günümüzde hala çalışmalarına devam etmektedir. Son olarak 2009 yılında yayımlanan raporda verilen bilgilere göre; 2009 yılı itibariyle federasyona üye sayısı 94 milyonun üzerindedir. (China Family Planning Association., 2009)

geçmiş yıllarda doğum sayılarının eksik bildirildiğini, doğurganlık oranlarının beklenenden yüksek seyrettiğini ve kırsal bölgelerdeki iki çocuk uygulamalarının kontrol edilemediğini göstermiştir. Özellikle 20–29 yaş aralığındaki kadın nüfusun ciddi şekilde artmış olması, yeni bir doğum dalgası riskine işaret ederek hükümet nezdinde endişeleri artırmıştır (Scharping, 2003: 111-112).

1980’li yıllar, Çin’in demografik tarihinde radikal bir dönüşüm dönemine işaret etmektedir. Tek çocuk politikasının uygulanmaya başlanmasıyla birlikte, merkezi yönetim demografik büyümeyi kontrol altına almak amacıyla geniş kapsamlı ve çoğu zaman sert yöntemlere başvurmuştur. Bu süreçte sağlık, hukuk, eğitim ve toplumsal yaşamın birçok alanında politika ile uyumlu yasal ve kurumsal düzenlemeler yapılmıştır. Kırsal bölgelerde yaşanan direnç ve uygulamadaki eşitsizlikler, zamanla politikanın esnetilmesine yol açsa da genel çerçevede devletin nüfus artışını sınırlama kararlılığı sürmüştür. Ancak uygulamalardaki yolsuzluklar, bilgi eksiklikleri ve toplumsal tepki, bu dönemin aynı zamanda ciddi yönetsel zorluklar içerdiğini de göstermiştir. 1990 yılına gelindiğinde, öngörülen nüfus hedeflerinin aşılmış olması, politikanın etkinliğine dair soru işaretlerinin doğmasına neden olmuştur. Bu gelişmeler, 1990’lı yıllarda izlenecek yeni nüfus stratejilerinin zeminini hazırlamıştır. 1990 yılı itibari ile devlet, kırsal kesimde yaşayan halkın istihdamına ve kadınların eğitim, iş hayatındaki istihdamına yönelik bazı adımlar atmaya başlamıştır.

2.4. Politikanın Gözden Geçirilmesi ve Uyum Süreci (1991–2000)

1991 yılı itibarıyla tek çocuk politikası onuncu yılını doldurmuş, ancak sahadaki uygulamaların doğurduğu yeni sorunlar devletin dikkatini çekmeye başlamıştır. Özellikle politika nedeniyle artan kayıt dışı doğumlar ve terkedilen çocuk sayısındaki yükseliş, merkezi otoriteyi daha sıkı önlemler almaya sevk etmiştir. Bu çerçevede, doğum kayıtlarının daha etkin şekilde kontrol edilebilmesi için bilgisayarlı sisteme geçilmiş ve bölgesel nüfus planlama ekiplerinden düzenli raporlama istenmiştir. Ayrıca bazı memurlar gizli görevlendirilerek politika ihlallerine dair gözlemler

yapmaları sağlanmıştır. Aynı yıl içinde doğum kontrol merkezlerinin yaygınlaştırılması, doğum öncesi sağlık taramalarının artırılması ve engelli çocukların tespiti gibi konulara öncelik verilmiştir (Scharping, 2003: 117-119).

1992 yılında, yalnızca tek çocuğa sahip olan ve ekonomik açıdan zor durumda bulunan yaklaşık 15 milyon aile devletten maddi yardım almıştır. Aynı yıl, 1983’ten bu yana en fazla doğum kontrol müdahalesinin ve kürtajın yapıldığı yıl olarak kayıtlara geçmiştir. Ancak dikkat çeken bir diğer gelişme, bu kürtajların çoğunluğunun kız fetüslere uygulanmış olmasıydı. Bu durum, yetkililerin kamuoyuna açıklama yapmasına ve cinsiyet seçimine karşı halkın uyarılmasına neden olmuştur. 1991 yılının son dönemlerinde, kız-erkek nüfus oranlarında belirgin bir değişiklik gözlenmeye başlanması; devlet yetkililerini bazı önlemler almak zorunda bırakmıştır. Bu sebepler, hamilelik boyunca bebeğin cinsiyetini belirleyecek her türlü ultrason vb. aletlerin kullanımını kısıtlamıştır. Aile Kanunu’nda yapılan değişikliklerle, resmi önlemler alınmıştır. (Çin Halk Cumhuriyeti Nüfus ve Aile Planlaması Kanunu, 2002)

1993 yılında hükümet, tek çocuk politikası uygulamalarında görevli sağlık personeline yönelik şiddet olaylarına karşı yeni bir genelge yayımlayarak, memurlara saldıran kişilerin cezalandırılacağını duyurmuştur. Aynı yıl, kalıtsal ve zihinsel hastalıkları bulunan bireylerin çocuk sahibi olmalarını sınırlandırmayı hedefleyen bir yasa çıkarılmış ve bu düzenleme, kamuoyunda “Öjeni Yasası” olarak anılmıştır (Mao, 1997: 139). 1994 yılı sonunda bu yasa güncellenmiş ve “Anne ve Çocuk Sağlığı Yasası” adını almıştır. Yeni yasada belirtilen maddeler şunlardır:

-Bebeğin cinsiyetinin belirlenmesi için kullanılan teknolojik cihazların kullanımı yasaklanacaktır. Bu cihazlar sadece, doktorun gerek görmesi durumunda (sağlık problemi) kullanılabilecektir. Doğum öncesinde yapılan testlerde, fetüsün ciddi bir kalıtsal hastalığa sahip olması durumunda, kürtaj yapılması zorunlu olacaktır.

-Çiftlerden birinin ciddi bir kalıtsal hastalığı bulunması halinde, evlenecek olan çift kısırlaştırılmayı kabul etmesi ya da doğum kontrolüne uyacaklarını temin etmeleri şartıyla evlenebilecektir. Çiftlerin birisinin bulaşıcı bir hastalığı ve psikolojik bir problemi varsa, doktorlar evliliğin ertelenmesini önerecektir (Zeldin, 1998: 3-4).

1995 yılında, devletin tek çocuk politikasına bağlı sosyal destek programlarını genişletmesi dikkat çekici bir gelişme olmuştur. 1992’de yalnızca 15 milyon olan yardım alan tek çocuklu aile sayısı, 1995’te 45 milyona ulaşmıştır. Bu artış, politikaya uyumun teşvik edilmesinde maddi desteklerin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Aynı yılın sonunda beş yıllık kalkınma planı tamamlanmış; 1996–2000 dönemini kapsayacak yeni bir kalkınma planı hazırlanarak, bu plan çerçevesinde nüfus politikaları yeniden yapılandırılmıştır. Planın hazırlanmasında, nüfus bilimcilerden doğurganlık oranlarına ilişkin öngörü raporları istenmiş; ancak önceki dönemde gerçekleşen sapmalar nedeniyle, bu kez kesin nüfus hedefi açıklamaktan kaçınılmıştır (Scharping, 2003: 118-121).

1996 yılında düzenlenen ulusal doğum planlaması konferansında, iki çocuk arasındaki yaş farkına dayalı gevşeme uygulamasının kadınları ikinci çocuk yapmaya teşvik ettiğine dair eleştiriler dile getirilmiştir. Bu nedenle, doğum artışının öngörülleri aşabileceği uyarısı yapılmış ve daha sıkı kontrol önlemleri alınması gerektiği belirtilmiştir. 1997 yılında, özellikle bölgesel yönetimlerden gelen talepler doğrultusunda, geçici doğum kontrol yöntemlerine yönelim artmıştır. Spiral gibi geri dönüşümlü doğum kontrol yöntemleri kırsal bölgelerde yaygınlaşmış, bazı yerel yönetimler bu uygulamaları teşvik etmiştir. Ancak buna rağmen bazı bölgelerde zorunlu kısırlaştırma uygulamaları da devam etmiştir. Bu yılın bir diğer önemli gelişmesi, Deng Xiaoping’in vefatıdır. Reformların mimarı olan Deng’in ölümüne rağmen, nüfus politikası yönünden büyük bir liderlik değişikliği yaşanmamış, politika sürdürülebilirliğini korumuştur (Vogel, 2011: 664).

1998 yılına gelindiğinde sosyal yardım politikaları daha da yaygınlaştırılmıştır. Özellikle kırsal kesimdeki yaşlı nüfusa yönelik sosyal sigorta programları uygulanmaya başlanmış; şehirlerde ise, tek çocuk politikasıyla uyumlu kadınlara doğum izni, annelik yardımı ve maaş teşvikleri verilmiştir. Aynı yıl politika ihlallerine karşı kamu görevlilerine disiplin cezaları uygulanmış; bazı kasabalarda belediye başkanları ve yerel parti yetkilileri görevden alınmıştır. Doğum Planlama Federasyonu'na katılım da bu dönemde önemli bir artış göstermiştir. 1989 yılında 1,7 milyon olan üye sayısı, 1999 yılı sonunda 83 milyona ulaşarak devlet destekli doğum planlamasının kiteselleştiğini ortaya koymuştur (Scharping, 2003: 240-245).

1999 yılında, evlat edinme politikalarına yönelik önemli bir reform gerçekleştirilmiştir. 1990'lı yıllarda başlatılan evlat edinme programları genişletilmiş; yıllık ortalama 20 bin çocuğun evlat edindirildiği açıklanmıştır. Ayrıca evlat edinilen çocukların kimlik işlemlerinde yaşanan sorunları çözmeye yönelik bürokratik kolaylıklar sağlanmıştır. Aynı yıl yayımlanan resmi rakamlara göre, 1971–1979 arasında 80 milyon, 1980–1989 arasında 130 milyon, 1989–1999 arasında ise yine 130 milyondan fazla potansiyel doğum engellenmiştir. Devletin yaptığı tahminlere göre, tek çocuk politikası uygulanmamış olsaydı Çin nüfusu 1999 yılında yaklaşık 1 milyar 141 milyon olacaktı. Ancak açıklanan resmi veriler, 1999 yılına henüz ulaşmadan, bu sayının çok üstüne çıkmıştır. Dünya Gıda ve Tarım Örgütü'nün 1999 yılında hazırladığı rapora göre Çin Halk Cumhuriyeti 1998 yılı nüfusu 1 milyar 255 milyondur. Bu rakam nüfus artışının, tahmin edilenden fazla olduğunu göstermektedir. (Nutrition Country Profile of China, 1999: 1-2) Çin Halk Cumhuriyeti resmi kaynaklarına göre ise; 1998 yılına ait nüfusun 1 milyar 248 milyon olduğu, 1999 yılına ait nüfusun ise; 1 milyar 259 milyon olduğu açıklanmıştır. (National Bureau of Statistics of China, 1999) Her iki rapora göre de; nüfus tahmin edilenden fazla artmıştır.

1990'lı yıllar, Çin'in nüfus politikalarında hem teknikleşme hem de kurumsallaşma sürecinin hız kazandığı bir dönem olmuştur. Kayıt dışı doğumların önlenmesi, sağlık personelinin yetkilendirilmesi, sosyal yardım programlarının

yaygınlaştırılması ve doğum kontrol sistemlerinin daha sıkı takibi, politikanın kontrol mekanizmalarını güçlendirmiştir. Ancak aynı zamanda, kız çocuklara yönelik ayrımcılıklar, zorunlu müdahaleler ve etik sınırları zorlayan uygulamalar da bu dönemde daha görünür hâle gelmiştir. Evlat edinme programları, sosyal güvence uygulamaları ve bölgesel teşvik mekanizmaları, politikaya uyumu artırmak amacıyla geliştirilmiş alternatifler olarak öne çıkmıştır. Yine de 1999 itibarıyla resmi nüfus rakamlarının öngörülerini aşması, tek çocuk politikasının sınırlı başarılarının yanında, uzun vadeli sürdürülebilirliği konusunda ciddi tartışmaların başlamasına neden olmuştur. Bu gelişmeler, 2000'li yıllarda nüfus politikalarının yeniden gözden geçirilmesinin önünü açmıştır.

3. YENİ YÜZYILDA NÜFUS POLİTİKALARINDA DÖNÜŞÜM

3.1. Kalkınma ve Sıkılaştırma (2000-2010)

2000 yılında Çin hükümeti, nüfus artışını kontrol altında tutma hedefiyle 10. Beş Yıllık Kalkınma Planı çerçevesinde yeni bir strateji benimsemiştir. Bu plan kapsamında, kırsal bölgelerdeki ekonomik koşulların iyileştirilmesi ve aile planlaması hizmetlerinin genişletilmesi hedeflenmiştir. "Çin Halk Cumhuriyeti Kırsal Bölgelerdeki Kalkınmayı Hızlandırma ve Yoksullukla Mücadele Planı" adı altında başlatılan program, kırsal kalkınmanın nüfus politikalarıyla bütünleşmiş biçimde yürütülmesini amaçlamıştır (China Population and Development Report, 2009: 13-15). Devlet, bu yıl için nüfusu 1.2 milyarın altında tutmayı hedeflemişse de bu hedef gerçekleşmemiştir. 2000 yılında Çin'de yaklaşık 19 milyon öğrenci okula başlamış, toplam öğrenci sayısı ise 130 milyonun üzerine çıkmıştır. İlk ve ortaokul sayısı 535 bin civarındadır (Jiang, Li, ve Feldman, 2013: 8). Bu veriler, nüfus artışının eğitim sistemine olan yükünü açıkça ortaya koymuştur.

2001 yılında hükümet, tek çocuk politikasının uygulanmasındaki sorunları ve bölgesel farklılıkları göz önüne alarak politika çerçevesinde yeni adımlar atmıştır. Bu girişimlerin sonucu olarak 2002 yılında "Çin Halk Cumhuriyeti Nüfus ve Aile

Planlaması Kanunu” yürürlüğe girmiştir. Bu kanun, yerel¹⁶ ve merkezi yönetimler arasındaki yetki karmaşasını azaltmayı, bireylerin temel haklarını güvence altına almayı ve cinsiyet ayrımcılığı gibi sorunlarla mücadele etmeyi amaçlamıştır. Bu yasa, nüfus politikalarının yasal temelini daha da sağlamlaştırmış ve günümüzde hâlen yürürlükte olan çerçeveyi oluşturmuştur (Li, 2012: 4).

2005 yılına gelindiğinde, 11. Beş Yıllık Kalkınma Planını açıklayan hükümet, nüfus politikası, ekonomik gelişmeler ve sosyal hayata dair birçok maddeyi içeren birbirleri ile bağlantılı 22 hedef açıklamıştır. Bu hedefler temel olarak şu şekilde sınıflandırılabilir:

- 1- Ekonomik hedefler: Kişi başına düşen milli gelirin artırılmasına yönelik yeni ekonomik düzenlemeler yapılması. Kırsal bölgelerde verilen desteklerin artırılması, yatırımların ve yeni iş alanlarının açılmasına teşvik.
- 2- Nüfus ve kaynak kullanımı hedefleri: Nüfus artışını olması gereken seviyede tutacak önlemlerin alınması. Yer altı ve yer üstü kaynakların israfının önlenmesi, çevre kirliliği ile mücadele. Ağaçlandırma ve tarım arazilerinin verimli kullanımına yönelik teşvikler.
- 3- Eğitim ve sosyal hedefler: Eğitim şartlarının iyileştirilmesi, köylüler ve şehirlilerin sahip olduğu imkanların eşitlenmesi için gerekli düzenlemeler, düzensiz göçe yönelik ve göçmen işçilerle ilgili yeni düzenlemeler. (Zhang Y. , 2006)

Aynı yıl, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nda Çin’e yönelik eleştiriler yoğunlaşmış, ülkenin kalabalık nüfusunun küresel kaynaklar üzerindeki baskıyı artırdığı ve çevre sorunlarını derinleştirdiği ifade edilmiştir (Doyle, 2007). Bu eleştiriler doğrultusunda Çin, 2010 yılı için yeni bir nüfus hedefi belirlemiş ve bu rakamı 1.4

¹⁶ Çin’de özerk bölgeler ve eyaletler bulunmaktadır. Eyaletler kendi içerisinde, 1.sınıf, 2. Sınıf ve 3. Sınıf gibi şehir yönetimlerine ayrılmaktadır.

milyar olarak açıklamıştır. Dünya nüfusuna bakıldığında bu hedef, nüfus artışının kontrol altında tutulması adına belirlenen en üst sınır olarak değerlendirilmiştir.

2006 yılında yayımlanan kalkınma planında, çevre ve doğal kaynakların korunmasına özel vurgu yapılmıştır. Aynı yıllarda Çin, güneş enerjisi, elektrikli araçlar ve yeşil sanayi üretimi gibi alanlarda yeni ekonomik hamleler gerçekleştirmiştir. Eğitim politikalarında da önemli gelişmeler yaşanmış; özellikle kırsal bölgelerde kız çocuklarının eğitime erişimini artırmak amacıyla özel projeler başlatılmıştır. 2009 yılına gelindiğinde ülkede 280 bin ilköğretim ve ortaöğretim kurumu bulunmakta, yaklaşık 16 milyon yeni öğrenci kayıt yaptırmaktadır. Toplam öğrenci sayısı ise 280 milyona ulaşmıştır. Bu rakam birçok ülkenin toplam nüfusundan fazladır. (Jiang, Li, ve Feldman, 2013: 8).

3.2. Yaşlanan Toplum ve Politikanın Etkileri (2010-2015)

2010 yılı itibarıyla Çin, tek çocuk politikasının otuzuncu yılını geride bırakırken, bu politikanın uzun vadeli etkileri daha görünür hâle gelmiştir. Resmî veriler, Çin'in hızla yaşlanan bir topluma dönüştüğünü ortaya koymuştur. Artan yaşlı nüfus, sosyal güvenlik sistemine yönelik baskıları artırırken; genç kuşakların yaşlı ebeveynlerine ve büyükannelerine bakım yükü taşıması, sosyal dayanışma yapısında ciddi dönüşümleri beraberinde getirmiştir (Ni, 2024: 1-2). Doğurganlık oranlarındaki değişim bu süreci daha da belirgin kılmıştır. 1970–1975 döneminde 4,8 olan doğurganlık oranı, 1980–1985'te 2,6'ya, 1990–1995'te ise 2,1'in altına düşmüştür. 2010–2015 yılları arasında ise bu oran yaklaşık 1,6 seviyesinde kalmıştır. Bu değer, Çin'i dünyanın en düşük doğurganlık oranına sahip ülkelerinden biri hâline getirmiştir. Aynı dönem içinde çocuk nüfus oranı ise sabit kalmış, nüfusun yaş ortalaması hızla yükselmiştir. Bu dönemde dikkat çeken bir diğer mesele, doğumdaki cinsiyet oranlarındaki dengesizliktir. 1982'de her 100 kız çocuğuna karşılık 108,5 erkek doğarken; bu oran 2005'te 118,6 erkek ile zirveye ulaşmıştır. 2015 itibarıyla oran nispeten azalmış olsa da hâlâ yüksek seyrini sürdürerek 113,5 düzeyinde kalmıştır. Bu

dengesizlik, yalnızca aile yapısını değil, gelecekteki evlilik piyasasını da etkileyen ciddi bir toplumsal sorun olarak ele alınmıştır. Ayrıca göçmen nüfusun artışı da nüfus politikaları açısından yeni zorluklar doğurmuştur. 1982 yılında yalnızca 6,6 milyon olan iç göçmen sayısı, 2014 yılına gelindiğinde 253 milyona ulaşmış; bu da toplam nüfusun %17,6'sına tekabül etmiştir. Göç hareketliliği, çocukların eğitim ve sağlık gibi temel hizmetlere erişimini zorlaştırmış; yaklaşık 100 milyon çocuğun bu hareketlilikten doğrudan etkilendiği tahmin edilmiştir (Population Demographics, 2018).

Tüm bu gelişmeler doğrultusunda, 2014 yılında hükümet tek çocuk politikasında kademeli bir gevşemeye gideceğinin sinyalini vermiştir. Politikanın gevşetilmesine yönelik atılan ilk adım; evli çiftlerden birisinin kardeşi olmaması durumunda, ikinci çocuk izni verilmesine yönelik olmuştur. (Wang, Gu, ve Cai, 2016: 83-84) Ancak bu uygulamanın bir yıl boyunca yürürlükte kalmasına rağmen, doğum oranlarında beklenen artış sağlanamamıştır. Bu sebeple hükümet, yeni bir adım atmak zorunda kalmıştır. 2015 yılı sonunda hükümet radikal bir karar alarak tek çocuk politikasının sonlandırıldığını ve yeni bir döneme girildiğini açıklamıştır. Bu karar, yalnızca nüfus kontrol politikasında değil, Çin'in sosyal politikalarında da bir paradigma değişikliğine işaret etmektedir. (Chen ve Wei, 2022: 2)

3.3. İki Çocuk Politikasına Geçiş (2015)

2015 yılı, Çin nüfus politikaları tarihinde bir dönüm noktası olarak kaydedilmiştir. Tek çocuk politikasının 35 yılı aşkın süredir uygulanması sonucunda oluşan demografik dengesizlikler, işgücü daralması ve hızla yaşlanan nüfus gibi sorunlar, hükümeti politika değişikliğine yöneltmiştir. Aynı yıl yapılan değerlendirmelerde, tek çocuk politikasının görevini tamamladığı ve artık sürdürülebilir olmadığı resmî olarak açıklanmıştır. (Çin Halk Cumhuriyeti Ulusal Sağlık Komisyonu, 2015)

Ekim 2015'te Çin hükümeti, tüm evli çiftlere ikinci çocuk hakkı tanıyan İki Çocuk Politikasını resmen duyurmuştur. (Çin Halk Cumhuriyeti Devlet Konseyi Bilgi Ofisi, 2015) Bu kararın temel gerekçeleri üç ana başlıkta toplanmıştır: işgücü arzını artırmak, demografik yapıda dengeyi sağlamak ve ekonomik büyümeyi desteklemek. Politikanın ilanıyla birlikte, doğum oranlarında kısa süreli bir artış yaşanmış; ilk yıl içinde yaklaşık 2 milyon ek doğum gerçekleştiği rapor edilmiştir. (Çin Halk Cumhuriyeti, 2017 Yılı Ekonomik ve Sosyal Gelişim Raporu, 2018) Bu artış, nüfusun azalma eğilimini geçici olarak yavaşlatmış ancak tersine çevirmeye yetmemiştir. İki Çocuk Politikası, yalnızca demografik hedefler açısından değil, aynı zamanda sosyal politika düzeyinde de yeni sorumluluklar doğurmuştur. Artan doğumlar, eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik sistemleri üzerinde ek yükler oluşturmuş; özellikle düşük ve orta gelirli aileler için çocuk yetiştirme maliyetleri tartışma konusu olmuştur. Bu nedenle politika değişikliği, halk nezdinde karışık tepkilerle karşılanmıştır. Ekonomik hedefler açısından ise hükümet, İki Çocuk Politikasının ekonomik büyümeye olumlu katkı sağlayacağını öngörmüştür. Çin Ulusal Sağlık ve Aile Planlama Komisyonu Başkan Yardımcısı Wang Pei, bu politikanın işgücüne katılımı artırarak GSYİH büyümesine %0,5 oranında katkı sunacağını ifade etmiştir. Ayrıca Wang, yeni doğumların konut, eğitim, sağlık ve tüketim gibi sektörlerde talebi artıracığını ve bunun istihdamı destekleyeceğini belirtmiştir (Keser, 2015: 4).

Ancak yapılan analizler, yalnızca doğum hakkı tanınmasının nüfus artışı için yeterli olmadığını göstermiştir. Uzun süredir sürdürülen tek çocuk normunun toplumsal kabul görmesi, şehirleşme ve geç evlilik gibi yaşam tarzı değişiklikleri, doğurganlık oranının yeniden yükselmesini zorlaştırmıştır.

3.4. Üç Çocuk Politikası ve Güncel Durum (2021-2023)

İki Çocuk Politikasının beklenen demografik etkileri yaratmaması üzerine, Çin hükümeti 2021 yılında yeni bir adım atarak üç çocuk politikasına geçiş yaptığını duyurmuştur. (Çin Halk Cumhuriyeti Merkez Halk Hükümeti Resmi İşleri, 2021) Bu

karar, doğurganlık oranlarının düşmeye devam etmesi ve yaşlanan nüfusun sosyal güvenlik sistemi üzerindeki baskısının giderek artması üzerine alınmıştır. Politika, doğrudan düşük doğum oranlarıyla mücadele etmeyi ve nüfus yapısındaki dengesizlikleri gidermeyi amaçlamaktadır (Zhu, 2023: 2-3). Bu yeni düzenleme ile, her evli çiftte üç çocuk sahibi olma hakkı tanınmış, doğum kısıtlamalarına dair birçok yerel uygulama da gevşetilmiştir. Ancak, bu politika değişikliği de kısa vadede doğum oranlarında kayda değer bir artış sağlamamıştır. Gerek yüksek yaşam maliyetleri gerekse eğitim ve sağlık gibi alanlarda yaşanan baskılar nedeniyle, birçok aile ikinci ya da üçüncü çocuğu sahiplenme konusunda isteksiz davranmıştır.

Çin'in güncel demografik konumuna ilişkin tartışmalar da bu dönemde ivme kazanmıştır. Hindistan'ın toplam nüfusu bakımından Çin'i geçip geçmediği yönündeki veriler, farklı kaynaklara göre değişiklik göstermektedir. Ancak Çin Ulusal İstatistik Bürosu'nun verilerine göre, 2023 yılı itibarıyla Çin nüfusu yaklaşık 1 milyar 400 milyon olarak açıklanmıştır. Bu da Çin'in hâlen dünyanın en kalabalık ülkelerinden biri konumunu koruduğunu göstermektedir (Ni, 2024: 5).

Politika değişikliklerine paralel olarak, hükümet doğurganlığı teşvik etmek amacıyla çeşitli sosyal ve ekonomik destek mekanizmaları üzerinde çalışmaya başlamıştır. Doğum teşvik ödemeleri, kreş ve anaokulu destekleri, çalışma saatlerinde esneklik ve kadınların iş hayatına dönüşünü kolaylaştıracak uygulamalar bu çerçevede gündeme gelmiştir. Ayrıca, üç çocuk politikasının uygulanmasını desteklemek üzere medya ve kamu kurumları aracılığıyla geleneksel aile değerlerini vurgulayan kampanyalar yürütülmüştür. Ancak tüm bu teşviklere rağmen, uzun süreli doğurganlık düşüşünün kültürel olarak da kökleştiği gözlemlenmektedir. Eğitim düzeyinin yükselmesi, kadınların işgücüne katılımının artması ve yaşam tarzlarındaki bireyselleşme eğilimleri, devlet politikalarının etkisini sınırlayan başlıca faktörler olarak öne çıkmaktadır. (Cooke, 2017: 237-240)

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çin Halk Cumhuriyeti'nin nüfus politikaları, yalnızca demografik kontrolün bir aracı değil, aynı zamanda siyasi önceliklerin, ekonomik kalkınma stratejilerinin ve toplumsal dönüşümlerin yansıması olmuştur. Bu politikalar, farklı liderlik dönemlerinde değişen ihtiyaçlara ve ideolojik yaklaşımlara göre şekillenmiş; Çin'i hem kendi içinde hem de küresel düzeyde nüfus yönetiminde benzersiz bir örnek hâline getirmiştir.

Mao Zedong dönemi (1949–1976), nüfusun bir kalkınma gücü olarak kabul edildiği, çok çocukluluğun yurtseverlikle özdeşleştirildiği bir dönemdi. 1958–1962 yılları arasında yaşanan Büyük Kıtık, aşırı nüfus artışının gıda üretimiyle eşgüdüm içinde yürütülmemesinin felaket doğurabileceğini gösterdi. Bunu izleyen yıllarda gönüllülüğe dayalı, ancak sınırlı etkisi olan doğum kontrol uygulamaları benimsendi. Deng Xiaoping dönemiyle birlikte (1978 sonrası), Çin modernleşme ve kalkınmayı merkeze alarak daha sistematik nüfus planlaması politikaları geliştirmeye başladı. 1980 yılında resmî olarak yürürlüğe giren tek çocuk politikası, bireylerin doğurganlık haklarını devletin ekonomik ve sosyal hedefleri doğrultusunda kısıtlayan kapsamlı bir politika hâline geldi. Bu politika, ilk yıllarında katı önlemlerle uygulandı; 1980'lerin ortalarından itibaren ise kırsal alanlarda ikinci çocuğa izin veren sınırlı gevşemeler yaşandı. 1990'larda bilgi sistemlerinin dijitalleşmesi, öjeni yasaları, evlat edinme reformları ve sosyal desteklerin yaygınlaştırılması gibi yeni uygulamalar politikayı hem teknik hem hukuki bakımdan kurumsallaştırdı. 2000–2010 dönemi, kalkınma planlarının nüfus politikasıyla daha bütünleşik biçimde ele alındığı bir dönemdi. Devlet hem nüfusu kontrol etmeye çalıştı hem de doğan çocukların eğitim, sağlık ve sosyal güvencelerini artırmaya odaklandı. Ancak bu süreçte doğurganlık oranı 2,1'in altına gerileyerek toplumun yaşlanma sürecini hızlandırdı. 2010–2015 yılları, yaşlanan nüfusun, cinsiyet dengesizliğinin ve artan iç göçün etkilerinin daha belirgin hâle geldiği bir geçiş dönemidir. Özellikle doğurganlık oranlarının 1,6'ya kadar düşmesi, tek çocuk politikasının ekonomik ve sosyal sürdürülebilirliğini sorgulatmaya başladı.

Bu dönemde çocuk nüfus sabit kalırken, bakım yükü artan yaşlı nüfusla ilgili endişeler ön plana çıktı. 2015 yılında uygulamaya konan İki Çocuk Politikası, daha dengeli bir nüfus yapısı hedefiyle hayata geçirilmiş; kısa vadede doğum oranlarında sınırlı bir artış sağlasa da uzun vadeli beklentileri karşılayamamıştır. Yıllar süren tek çocuk normunun toplumsal kabul görmesi, şehirleşme, eğitim düzeyi ve ekonomik kaygılar, aileleri çocuk sahibi olma konusunda temkinli davranmaya yönlendirmiştir. 2021 yılında yürürlüğe giren üç çocuk politikası, devletin artık nüfusu artırmaya yönelik politik bir dönüşüm içinde olduğunu göstermektedir. Ancak bu politika da yapısal nedenlerle arzu edilen etkiyi yaratmakta zorlanmaktadır. Nüfus politikası artık sadece doğum sayısını sınırlama değil, doğurganlığı teşvik etme, sosyal destek sistemlerini genişletme ve cinsiyet eşitliği gibi konuları da kapsayan çok boyutlu bir politika alanı hâline gelmiştir.

Bugün Çin, dünyanın en kalabalık ülkelerinden biri olmaya devam etse de doğurganlık oranlarının düşük olması, işgücü arzının azalması, nüfusun yaşlanması ve iç göçün neden olduğu bölgesel eşitsizlikler gibi zorluklarla karşı karşıyadır. 1949'dan bu yana izlenen nüfus politikaları, kısa vadede hedeflerine ulaşmış görünse de uzun vadede yeni yapısal sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle Çin'in gelecek dönemde izleyeceği nüfus politikalarının yalnızca sayısal hedeflere değil, aynı zamanda insan hakları, toplumsal refah ve sürdürülebilir kalkınma ilkelerine de dayalı olması gerektiği açıktır.

KAYNAKÇA

Baum, R. (1994). *Burying Mao: Chinese Politics in the Age of Deng Xiaoping*. Princeton University Press.

Central People's Government of the People's Republic of China. (2018, February 28). *2017 Yılı Ekonomik ve Sosyal Gelişim Raporu*. (05. 23. 2025). https://www.gov.cn/xinwen/2018-02/28/content_5269506.htm

Central People's Government of the People's Republic of China. (2021, July 20). (05. 23. 2025) from https://www.gov.cn/zhengce/2021-07/20/content_5626190.htm

Chen, H., & Wei, T. (2022). "Association Of China's Two-Child Policy With Changes in Number Of Births and Birth Defects Rate, 2008–2017", *BMC Public Health*, 22/1, 1–11.

China Family Planning Association. (2008). *Report on the Progress of Work and Suggestions for the Future*. General Office of the State Council, Beijing.

China Family Planning Association. (2009). *The human rights protection situation for population and family planning in China*, CFPA-UPR, Beijing.

China Unfpa. (2018). *The Economic Miracles and Demographic Dividend in China*. Beijing: China Development and Research Center. https://china.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/china_dd_study_abstract-en.pdf

Cooke, F. L. (2017). "The Two-child Policy in China: A Blessing or a Curse for the Employment of Female University Graduates?" *In Employment relations and labour markets in China* (pp. 227–246). Manchester University Press.

Doyle, A. (2007, December 8). China Says One-child Policy Helps Protect Climate. *Reuters*. Retrieved May 23, 2025, from <https://www.reuters.com/article/business/environment/china-says-one-child-policy-helps-protect-climate-idUSKUA077240/>

Gale, J. (1994). "Effects of Institutions and Policies on Rural Population Growth With Application to China", *Population and Development Review*, 20/3, 503–531.

General Office of the State Council. (2009). *China Population and Development Report*. Beijing: Department of Social, Sciences and Technology Statistics, National Bureau of Statistics.

Goeking, K. (2025). "China's One-child Policy: Population Control and Its Unintended Consequences", *Newcomb College Institute*, 82–94.

Howden, D., ve Zhou, Y. (2015). Why did China's Population Grow so Quickly? *Munich Personal Repec Archive*. <https://mpira.ub.uni-muenchen.de/xxxxx/>

James, K.-S. K., ve Lin, J. Y. (2003). "The Causes of China's Great Leap Famine, 1959–1961", *Economic Development and Cultural Change*, 51/2, 327–348.

Jiang, Q., Li, S., & Feldman, M. (2013). “China’s Population Policy at the Crossroads: Social Impacts and Prospects”, *Asian Journal of Social Science*, 41/4, 465–484.

Jowett, A. J. (1984). “The Growth of China's Population, 1949–1982”, *The Geographical Journal*, 150/1, 28–42.

Keser, D. (2015). *Çin Bülteni*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Li, X. (2012). “China’s One-Child Policy and Implementation”, *Asia-Pacific Social Science Review*, 12/1, 23–38.

Ma, B. (1983). The National Conference of Propaganda Work on Family Planning held Beijing. *Ren kou yan jiu= Renkou yanjiu*, (1), 5-7.

Mao, X. (1997). “China's Misconception of Eugenics. Nature”, 387/6629), 116.

National Bureau of Statistics of China. (1999). *Statistical Yearbook on Environment 1999*. (5. 23. 2025)

https://www.stats.gov.cn/zt_18555/ztsj/hjtjzl/1999/202303/t20230302_1923328.html

National Health Commission of the People's Republic of China. (2015, June 1). (05.23. 2025) <https://www.nhc.gov.cn/wjw/flfg/201606/1c0ac828bce44560bd2389cba203663b.shtml>

Ni, J. (2024). “The aging population in China”, *Highlights in Business, Economics and Management*, 5/1, 1–8.

Nutrition Country Profile. (1999). China 1999, Food and Agriculture Organization, Rome:

People’s Republic of China. (2002). *Population and Family Planning Law of the People's Republic of China*. (05. 25. 2025) <https://law.pkulaw.com/falv/252f7ce51132230bbdfb.html>

Pu, G. (2015). *Çağdaş Çin'in Mimarı Deng Xiaoping*, Canut Yayınları, İstanbul.

Salvador, R. R. (2023). “An Unexpected Bird in Honkai: Star Rail and China’s War on Sparrows”, *Journal of Geek Studies*, 10(1), 49–57.

Scharping, T. (2003). *Birth Control in China 1949–2000: Population Policy and Demographic Development*, Routledge, Londra.

Sezen, S. (2011). “Çin Halk Cumhuriyeti'nde Toprak Yönetimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66/2, 103–124.

State Council Information Office of the People's Republic of China. (2015). (05. 23, 2025)
http://www.scio.gov.cn/xwfb/gwyxwbgsxwfbh/wqfbh_2284/2015n_9477/2015n11y10r/

Steinfeld, J. (2018). "China's Deadly Science Lesson", *Index on Censorship*, 47/4, 49–51.

Tang, J., & Ying, T. (2015). *Çin Ansiklopedisi*, Çin Uluslararası Radyosu Yayınları, Hong Kong.

Tb İnternet. (2008). *Report of the China Family Planning Association on the progress of its work and suggestions for future work*. Beijing: 国务院办公厅文件 General Office of the State Council.

https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/TreatyBodyExternal/DownloadDraft.aspx?key=6xWKModG9I5i6k/Vch3B8PaK0kKftm5Cj7Ey3oX3qEAcv2wNm6bVtP0OcHllc86u

The Communist Party of China. (2010). *1955 Yılı Bildirisi*. (05. 25. 2025)
<http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64164/4416033.html>

UNICEF. (2018). *Population demographics atlas 2018*. (04. 20. 2025)
<https://www.unicef.cn/sites/unicef.org.china/files/2019-06/01EN-Population%20demographics%20Atlas%202018.pdf>

United Nations. (2010). *Non-Governmental Organizations in Consultative Status With the Economic and Social Council Pursuant to Council Resolution 1996/31: Adoption of the Quadrennial Report of the Secretary-General for the Period 2005-2008*. United Nations, New York.

Vogel, E. (2011). *Deng Xiaoping and the Transformation of China*. The Belknap Press of Harvard University Press, USA.

Wang, F., Gu, B., ve Cai, Y. (2016). "The end of China's One-child Policy", *Studies in Family Planning*, 47/1, 83–86.

Whyte, M. K. (2019). "China's One-child Policy", *Childhood Studies*, 3/2, 8–10.

Yağcı, M., & Bakır, C. (2019). *Çin Bilmecesi*. Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Yalın, T., & Çetinbakış, M. (2019). "Uyuyan Dev Çin'in Yapısal ve Ekonomik Dönüşüm Süreci", *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 17/3, 123–145.

Yu, C. (1979). The Population Policy of China. *Population Studies*, 33/1, 1–16.

Zeldin, W. (1998). China: Early Marriage and de Facto Marriage. *Law Library of Congress*. Retrieved May 23, 2025, from <https://www.loc.gov/law/help/early-marriage/china.php>

Zhang, J. (2017). “The Evolution of China’s One-child Policy and its Effects on Family Outcomes”. *Journal of Economic Perspectives*, 31/1, 141–160.

Zhang, Y. (2006). "To Achieve the Goals of China's 11th Five-Year Plan Through Reforms", *Development Research Center of the State Council*.

Zhu, Z. (2023). The Evolution of China’s Policy for Family Planning. In *Proceedings of ICDEBA 2023*. Burnaby: International Conference on Development and Business Analysis.