

**T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET BİLİMİ VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**POLİTİK İKTİDAR VE EFSANE  
GILGAMEŞ EFSANESİ'NİN POLİTİK ANALİZİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Mustafa Arıkan**

**BURSA 2006**

**T. C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**  
**SİYASET BİLİMİ VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**POLİTİK İKTİDAR VE EFSANE**  
**GILGAMEŞ EFSANESİ'NİN POLİTİK ANALİZİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay**

**Mustafa Arıkan**

**BURSA 2006**

TC.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... ait .....

..... adlı çalışma, jürimiz tarafından

..... Anabilim / Anasanat Dalı,

..... Bilim Dalında Yüksek Lisans/ Doktora/  
Sanatta Yeterlik tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan .....  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

İmza

Üye (Danışman)..... Üye..... İmza  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı Akademik Ünvanı, Adı  
Soyadı

İmza

Üye..... Üye..... İmza  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı Akademik Ünvanı, Adı  
Soyadı

Yazar : Mustafa Arıkan  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Anabilim Dalı : Kamu Yönetimi  
Bilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Sosyal Bilimler  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : VIII+103  
Mezuniyet Tarihi : .../.../2006  
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay

## ÖZET

### **Politik İktidar Ve Efsane**

#### **Gılgameş Efsanesi'nin Politik Analizi**

Devlet, günümüzde yaşamın neredeyse en etkin ve en üstün kurumudur. Bu özelliğinden dolayı da politik bilimin en tartışmalı konularından biridir. Bu açıdan devlet, en başından tartışmalı bir kavramdır. Antik toplumların politik iktidar örüntülerini anlamak sözkonusu olduğunda bu durumun daha da karmaşık bir hal arzedeceği ortadadır. Çünkü antik toplumlara ilişkin veriler arkeolojik bulgularla sınırlıdır. Antik toplumların düşünce evrenleri üzerinden politik örüntülerini anlama girişiminde, mevcut arkeolojik bulgular içerisinde en değerli olanların o toplumun mitleri olacağı aşikardır. Bu durumun bilhassa antik Mezopotamya için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü devletin kökenine ilişkin teorilerin antik Mezopotamya bağlamında iddia ettikleri tezlerde o dönemin mitlerine değinmedikleri fark edilmektedir. Devletin günümüzde de efsane ile ilişkili olduğu düşünüldüğünde, bunun önemli bir eksiklik olduğu dikkat çekmektedir. Bu açıdan Sümer kent-krallıklarının Akad devletine evrildikleri bir dönemde Gılgameş Efsanesi'nin şimdi bildiğimiz halinin oluşturulması, Gılgameş Efsanesi'ni bu dönemin politik iktidar örüntülerini anlama çabasında önemli bir konuma oturtmaktadır. Gılgameş efsanesinin bu açıdan antik Mezopotamya bağlamında değinilen “devlet” ya da çalışmada tercih edilen tabiriyle “politik iktidar” tartışmalarına çok önemli katkılar sağlaması olasıdır.

Anahtar Kelimeler : Devlet , Politik İktidar , Efsane , Gılgameş Efsanesi , Antik Mezopotamya.

ABSTRACT  
Political Power and Myth  
The Analysis of Epic Of Gilgamesh

Nowadays state is almost the most effective and superior institution of life. Because of this characteristics, it is also one of most problematic objects of political science. From this point of view, the concept of state is debatable from very beginning. It is obvious that this case becomes much more complicated in terms of understanding the pattern of political power of antique societies. Since data related with antique societies are limited by archeological findings. In an attempt to understand political patterns of antique societies by their universe of thought , it is clear that among all archeological findings most precious ones are the myths of that society. It is possible to say that this condition is particularly valid for antique Mesopotamia. Since it is observed that theories about the origin of state do not consider myths of those day in terms of their claims for antique Mesopotamia. When assumed relation between state and myth is thought, this condition attracts attention as a certain deficiency in political science. As it is known to us, The Epic of Gilgamesh was composed in a certain period in which city-kingdoms of Sumer evolved to the state of Akad. Thus The Epic of Gilgamesh becomes significant for understanding the patterns of political power of this period. From this point of view, The Epic of Gilgamesh may make very important contributions to discussion of the “state” or by using a term which is preferred in this study, to the “political power” wich is considered in the context of antique Mesopotamia.

Keywords : State, Political Power, Myth , The Epic of Gilgamesh, Antique Mesopotamia.

## ÖNSÖZ

Devlet, bir olgu olarak, günlük hayatımızın en ince ayrıntılarına nüfuz edebilen karmaşık bir etkinlik alanına sahiptir. Bu özelliği nedeniyle de bilimsel literatürde tartışmalı bir içeriği vardır. Efsaneler ise ilk bakışta “gerçek” yaşamdan soyutlanmış anlatılar olarak benimsenmiş olmalarından dolayı, devlet olgusuyla ilintilendirilmesi güç görünen bir mahiyet arzeder. Diğer taraftan artık varolmayan ve günümüzdeki varlığı arkeolojik bulgulardan ibaret olan antik Mezopotamya da tarihin en çetrefil konularından birini oluşturur. Bununla beraber kalıntılarının yorumlanmasıyla adeta yeniden inşa edilen antik Mezopotamya'nın bu varlık ile yokluk arasındaki konumuna bir anlamda tezat oluşturacak bir şekilde Gılgameş Efsanesi'nin yaygın kabul gören çağdaş bir kavrayışın konusu olmasından bahsedilebilir: Efsanenin günümüzde pek çok romana, hikayeye, şiire ve birkaç müzikal gösteriye ilham kaynağı olabilmesi bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Gılgameş Efsanesi'nin günümüze bu kadar yakın bir yerde durmasının anlatının içeriğinden mi yoksa çağdaş paradigmanın insan doğasının değişmez nitelikleri olarak kabul ettiği hususları günümüzün dışındaki tüm uzam ve zamanlara yaymak gibi bencilce isteğinden mi kaynaklandığı üzerinde düşünülmesi gereken anlamlı bir soru olarak durmaktadır.

Bu açılardan, Antik Mezopotamya bağlamında, politik iktidarın kurumsallaşma sürecini Gılgameş Efsanesi üzerinden okumayı amaçlayan bir çalışmanın pek çok zorlukla karşılaşacağı ortadadır. Bu zorluklar düşünüldüğünde böyle bir konusu olan çalışmaya başlanabilmesinde ve çalışmanın devam ettirilebilmesinde, kısa ve açıklayıcı yanıtların rahatlatıcı etkisinden ziyade soru sormanın, sorulan soruların ardından gitmenin kafa karıştırıcı ve rahatsızlık verici yanından keyif alabilmenin öğrenilmesinin etkili olduğu belirtilmelidir. Bu süreçte de hoşgörüsünü ve sabrını esirgemeyen Sayın Hocam Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay'a teşekkürlerimi sunarım.

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Özet.....	III
Abstract.....	IV
Önsöz.....	V
İçindekiler.....	VI
Kısaltmalar.....	VII
Resimler ve Haritalar Listesi.....	VIII
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### POLİTİK ANTROPOLOJİ AÇISINDAN DEVLETİN KÖKENİ

A. BİR NOSYON OLARAK DEVLET .....	5
B. POLİTİK ANTROPOLOJİDE DEVLET KAVRAMLAŞTIRMASI .....	11
C. POLİTİKA, EFSANE VE DEVLET .....	17

### İKİNCİ BÖLÜM

#### SOSYAL YAPI VE EFSANE

A.SOSYAL YAPININ ANTROPOLOJİK KAVRAMLAŞTIRMASI .....	24
B.SOSYAL YAPIDA POLİTİKANIN YERİ .....	27
C.SOSYAL YAPININ BÜTÜNSELLİĞİ, POLİTİKA VE EFSANE .....	29

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### GILGAMESH EFSANESİ VE POLİTİK İKTİDAR

A.GILGAMESH EFSANESİ'NİN İLKSELLİĞİ VE TERMİNOLOJİ SORUNSAĞI.....	36
B.GILGAMESH EFSANESİ'NİN VERSİYONLARI.....	58
C.EFSANE, ZAMAN VE UZAM: “NEHİRLER ARASI” .....	61
D.BİR POLİTİK İKTİDAR TASVİRİ OLARAK GILGAMESH EFSANESİ.....	76
SONUÇ .....	92
KAYNAKLAR.....	97
ÖZGEÇMİŞ.....	103

## KISALTMA

<b>Kısaltma</b>	<b>Bibliyografik Bilgi</b>
a.g.e.	Adı Geçen Eser
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
s.	Sayfa
t.y.	Tarih Yok
vol.	Volume
Yay. Haz.	Yayına Hazırlayan
y.y.	Yayın Yeri Yok



## RESİMLER VE HARİTALAR LİSTESİ

Resim 1: Babil Kulesi.....	44
Resim 2: Naram-sin Steli.....	75
Resim 3 : Antik Mezopotamya’da Boğa Sembolü. ....	83
Harita 1: Gilgameş Destanı’nın Mezopotamyası.....	59
Harita 2: M.Ö.2750 ve M.Ö.2250 Antik Mezopotamya.....	68

## GİRİŞ

Efsaneler ve mitler, günlük dildeki kullanımlarına benzer bir biçimde bilimsel literatürde de uzunca bir süre gerçek üstü ya da gerçek dışı anlatılar olarak kabul edilmişlerdir. Hatta çağdaş dönemde dahi mit ve efsane bir şeyin gerçek olmadığının vurgulanmasında en sık kullanılan sözcüklerdendir. Bu anlamda onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllar ile yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca mit ve efsane, bilimsel literatürde daha çok “ilkel” toplumlar ve çağdaş toplumların da “erken” dönemlerine has bir olguymuşçasına değerlendirilmiştir. Bu tavrın etkili olmasında, Aydınlanma Düşüncesi'nin mitlerden arınma iddiası ile pozitivist gerçekçiliğin gerçek kategorisinin temel dayanakları teşkil ettiklerini söylemek mümkündür. Bu düşünce sisteminde mit ve efsanenin karşısına pozitivist bilim anlayışı koyulmuş görülmektedir. Pozitivist bilim anlayışının da gerçekliği doğabilimsel yöntemlerle açıklanabilir olgularla sınırladığı düşünüldüğünde, modern dönemlerde insan zihninin dışında ve onun algısından bağımsız bir gerçekliğin buyurganlığının davet edildiği bir düşünsel iklim hayal etmek abartılı olmasa gerektir. Halbuki pozitivist bilim anlayışının sosyal bilimlerde her daim evrensel geçerliliği olan ve kültürel bağlamdan azade bir “hakikat”e ulaşabileceğine yönelik iddia sık sık eleştirilere konu olmuştur. Bunun en güzel örneğine modern Avrupa'nın yaşadığı antropoloji deneyiminde rastlamak olasıdır. Bu açıdan fiziksel antropolojide “ırklar” üzerine üretilen neredeyse tüm eserler, bir zamanların en etkin politik gruplarına “ilkel bir öteki” varsayımının üzerinden “üstün bir biz kimliği” sunarken çağdaş dönemde tümüyle terkedilmiş görünmektedir. Bunun sosyal antropolojideki biçimi de modern batının dışındaki neredeyse tüm dünyanın ilkel ya da geleneksel olarak nitelendirilmesiyle sonuçlanmış görünmektedir. Bu açıdan pozitivist bilim anlayışı bağlamdan azade tüm evren için kabul edilmeye değer bir hakikate ulaşma iddiasında kısmi bir başarısızlık yaşamıştır. Mit ve efsaneye karşı yazılan tarihin de kimi zaman yine mit ve efsane olarak nitelenmesi bu kısmi başarısızlığın bir başka veçhesine işaret etmektedir. Aslında bu başarısızlığın neredeyse tüm sosyal bilim dallarında hissedilmesi olasıdır. Bununla birlikte özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında mitler ve efsanelerin modern dönemlerdeki varlığı pek çok çalışmaya konu olmuştur. Mitler ve efsanelerin modern dönemdeki varlıklarının kabulü, politik meselelerin de mit ve efsaneler ile ilişkili olabileceğine dair özdüşünsel bir refleksin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Hatta mit ve efsanelerin modern dönemlerdeki varlıkları, modern döneme has politik yapı ve süreçlerin çözümlenmesi suretiyle kabul

edilebilir olmaktadır. Çünkü milliyetçilik ve sosyalizmin mitsel bir karaktere sahip olduğu ve kendi efsanelerini yarattığı bilimsel literatürde sıkça vurgulanan bir husustur. Bu doğrultuda tüketim kültürünün, medyanın, politikanın çözümlenmesinde modern dönemlerde de mit ve efsaneler başvurulan kavramsal kategorilerden biri haline gelmiştir. Politik iktidarın efsane ile olan ilişkiselliği üzerindeki ısrarın bir açıdan çözümlemeleri zenginleştirdiği aşıkardır. Çünkü modern dönemlerde mit ve efsanelerden arınmışlık iddiasının politik olanın anlaşılması uğraşından sembol, anlam ve anlatıları dışlamasının yarattığı eksikliğin böylelikle kısmen giderilebilmesi olanaklı hale gelmiştir. Bu açıdan devlet ve efsane ilişkiselliği de çok önemli görünmektedir. Bilhassa modern dönemlerde devletin toplum üzerindeki yegane iktidar haline gelebilmesinin bile devletin mitler ve efsaneler ile ilişkili olabileceğini düşündürmektedir. Mit ve efsanenin modern dönemlerdeki varlığının kabul edilmesi öteki bağlamları konu edinen çalışmalara da çok önemli bir katkı sunmaktadır. Çünkü öteki toplumları anlamamanın onları açıklamaktan ibaret olduğunu iddia eden teorik girişimin sahibi olan toplumlarda da mit ve efsanenin varlığının kabul edilişi, mit ve efsaneye teorik bir araç olarak itibarını teslim ederken ötekini anlama imkanının sınırlarını da genişletmektedir. Yani teorik girişim böylelikle kısır bir içe kapanma riskinden de kısmen de olsa kurtulma imkanına kapı aralamaktadır. Teorinin içe kapanma riski kısmen azaltılabilmiş olacaktır çünkü kavramların nötr olması imkansız olduğu gibi tümüyle öteki olan gibi düşünmek de hem imkansız hem de gereksizdir. Mit ve efsanelerin modern dönemdeki varlıklarına ilişkin farkındalığın en önemli kazanımı belki de farklı olanın açıklanmasına değil anlaşılmasına yaptığı olası katkıdır. Bu tavrın çalışmanın da konusunu teşkil eden eski kültürlerin anlaşılmasına sunabileceği katkı da bu açıdan çok önemli görünmektedir; eski kültürlere ilişkin eserlerin önemli bir kısmında “açıklama”dan yana koyulan tavra mit ve efsaneler üzerinden “anlama” çabasının da eklenmesi, bu kültürlere yönelen ilginin çapını genişlettiği kadar çözümlemeleri derinleştireceği de söylenebilir.

Bu doğrultuda çalışmanın “politik antropolojide devlet kavramlaştırması” adlı ilk bölümünde ilkin devlet kavramının var olduğu kültürel bağlamda yani ağırlıklı olarak modern Avrupa bağlamında ne anlama geldiği irdelenmeye çalışılmıştır; sonrasında devletin oluşumuna yönelik teorilere ve bu teorilerin olası eksikliklerine ve bu eksikliklerin nedenlerine değinilmiştir. İlk bölümün son kısmında da modern dönemde efsanenin politika ve devlet ile olan ilişkiselliğini, bu ilişkiselliğin form ve dinamiklerini konu alan çalışmalara yer verilmiştir. Çalışmanın “sosyal yapı ve efsane” adlı ikinci bölümünde antropolojideki sosyal yapı kavramlaştırmasının içeriğine ve bu içeriğin bir önceki bölümde değinilen devletin kökenini konu alan teorilerin eksikliklerini giderebilme kapasitesine değinilmiştir. Bu

noktada sosyal yapı kavramlaştırmasında politik olanın konumuna ve politik olanın diğer kültürel öğelerle olan iç içe geçmişliği düşünüldüğünde sosyal yapının bütünselliği bağlamında değerlendirilmesinin kazanımlarına yer verilmiştir. Son bölüm olan “Gılgames Efsanesi ve politik iktidar”da öncelikle yukarıdaki bölümlerde belirtilen sakıncalar uyarınca çalışmanın konusunu teşkil eden Gılgames Efsanesi ile modern dönemler arasında kurulan bağ üzerine değerlendirmelerde bulunulmuş ve bu bağın sorgulanmasına çabalanmıştır; izleyen kısımlarda modern dönemler ile Gılgames Efsanesi arasında kurulan bağın efsanenin bağlamının göz ardı edilmesine neden olup olmadığı ve efsanenin bağlamına yer verilmiştir. Son bölümün son kısmında Gılgames Efsanesi’nin çalışmanın diğer bölümlerinde gereklilikleri üzerinde ısrar edilen kavramsal çerçeve ve yöntemler aracılığıyla Antik Mezopotamya bağlamında anlaşılması denenmiştir.

Son olarak çalışmada, Antik Mezopotamya’yı konu alan eserlerin en önemli eksikliği olduğu sıkça vurgulanan modern çağrışımların, Antik Mezopotamya’nın anlaşılmasına yönelik çabanın önündeki en büyük engel olduğuna yapılan vurgu, çalışmanın bu eksiklikleri tümüyle giderdiği gibi bir iddiayı içermemektedir. Çalışmada yalnızca Gılgames Efsanesi’nin mezopotamyasının politik yapısını farklı bir açıdan okunması amaçlanmıştır. Bu amacın, bağlamdan azade bir perspektife duyulan gereksinimden ziyade perspektifin bağlamına, irdelenen olgunun bağlamının olabildiğince eklemlenebilmesine duyulan ihtiyacın vurgulanmasına karşılık gelmesi hedeflenmiştir.

## I.POLİTİK ANTROPOLOJİ AÇISINDAN DEVLETİN KÖKENİ

### A. Bir Nosyon Olarak Devlet

Günümüzde bir olgu olarak devlet, yaşamın neredeyse tüm alanlarında etkisi hissedilen bir varoluşa sahiptir. “Devletin emrettiği tıbbi koşullar altında yer alması gereken doğumumuzun zorunlu onayından ölümümüzün zorunlu kaydına kadar devletin (nerdeyse) daima bizimle olduğunu hissetmek durumundayız”<sup>1</sup>. Esas itibarıyla, devletin bu denli etkin oluşu modern döneme özgüdür;

“...geleneksel devletlerde hakim gruplar, kendi tabii halklarının günlük yaşamlarını düzenli biçimde etkileyecek araçlardan yoksundurlar. Bunun tersine, modern devletlerin en önemli özelliklerinden biri ise, devlet yöneticilerinin, gündelik faaliyetlerin en mahrem kısımlarını bile etkileme yetilerinin muazzam derecede genişlemesidir”<sup>2</sup>

Devletin günlük yaşamdaki etkinliğinin bu denli derin ve geniş olmasının, düşün yaşamındaki karşılığı devletin üzerinde birleşilmiş bir tanımının yapılmasının son derece güç olmasıdır. M.Fried bir kurum olarak devletin konsensusa varılmış bir tanımlamasının yapılmasının imkansız olduğunu belirttiği makalesinde devletin tanımlayıcı özellikleri olarak ülke, egemenlik, meşruiyet unsurlarına ve bunların da oldukça tartışmalı olduklarına değindikten sonra devleti ekonomi, din, ulus ve savaş ile olan ilişkilerine göre değerlendirmiştir<sup>3</sup>. M.Fried’in yaklaşımından da anlaşıldığı üzere bir kurum olarak devletin muğlaklığı ve faaliyet alanının genişliği devletin bir tanımının yapılmasını da son derece güç kılmaktadır\*. Tüm bu belirsizliğe rağmen bir kavram olarak devlete modern düşüncede atfedilen merkezi önem kuşku götürmez bir gerçekliktir. “Modern zihniyetin düşünme tarzının ortak model ya

<sup>1</sup>Pierson ,Christopher, **Modern Devlet**, çev.: D.Hattatoğlu, Çiviyazıları Yayınları, 2000, s.:19.

<sup>2</sup>Giddens, Anthony, **Ulus Devlet ve Şiddet**, çev. Cumhur Atay, Devin Yayıncılık, 2005, s.19.

<sup>3</sup> Fried, Morton M., “State: The Institution”, **International Encyclopedia of the Social Science**, ed.: David L.Sills, London: Macmillan Publishers, 1972, ss.:143-150 .

\*Bununla birlikte Hall ve Ikenberry’e göre eksiklikleri kabul edilmek kaydıyla sosyal bilimciler arasında üzerinde konsensusa varılmış bir devlet tanımı şu unsurlardan oluşmaktadır: “Devlet bir kurumlar bütünüdür; bu kurumlarda devletin kendi personeli çalışır (...) İkinci olarak, bu kurumlar, sınırları coğrafi açıdan belirlenmiş ve genellikle toplum denilen alanın merkezinde bulunur (...) Üçüncüsü, devlet kendi toprakları içinde yasa koyuculuğu tekeline almıştır. Bu tekel tüm vatandaşlar tarafından paylaşılan ortak bir siyasi kültürün yaratılmasını hedeflemektedir” Bu ifade için Bkz(bakınız); John A. Hall ve G. John Ikenberry, **Devlet**, çev. İsmail Çekem, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s.2.

da göndergesi devlettir”<sup>4</sup>. Bu bağlamda bir kavram olarak devletin tarihsel seyrini izlemek karışıklığı bir nebze de olsa azaltabilecektir.

Bu anlamda öncelikle kavram sözcüğünden anlaşılanın ne olduğuna bakmak gerekmektedir ki Akal’ın kavram sözcüğüne ilişkin söyledikleri açıklayıcı görünmektedir:

“Kavramsallaşma sözcüğünün ne olduğunu anlatmak için bir örnek vermek gerekirse, Latincesi *conceptus* olan kavram sözcüğünden daha uygunu bulunamaz. Kavram *concupere*(cum ve capera), bütünüyle almak, içermek anlamındaki sözcükten gelir. Bundan türeyen *conceptio*, ilk anlamıyla ana rahmine düşmek demektir; sonradan kafada genel bir fikrin oluşumuna dönüşür. Onu izleyen *conceptus* ya da kavram, bir nesnenin genel ve soyut biçimde düşünülmesi olur”<sup>5</sup>

Bu haliyle devlet, Akal’a göre zaman ve mekanla sınırlı bir kavramdır. Bir başlangıç seçmek gerekirse devletin bir kavram olarak, ortaçağdan sonra “ana rahmine düştüğünü” söylemek mümkündür. Çünkü J.P.Brancourt’a göre devlet ortaçağ siyasi dil dağarcığında yoktur<sup>6</sup>. Watkins’e göre devlet kavramının kullanımı onaltıncı yüzyıla rastlar ki esas itibariyle modern devlet de ortaçağların bilhassa Roma İmparatorluğu’nun çöküşü ile içine girdiği çoğulcu ve imparator ile papanın temsil ettiği yasal güçler arasındaki dualistik yapının hakim olduğu bu haliyle de çatışma ve güvensizliğin içkin olduğu bir sistemde ortaya çıkmaktadır<sup>7</sup>. Özetle devlet kavramı modern döneme özgüdür.

Ancak yalnızca devlet kavramının modern döneme özgü olduğunu belirtmek karışıklığı tümüyle azaltmamaktadır. Çünkü devlet kavramı bağlamında modern dönemi, düşünürlerin farklı açılardan merkezdeki devlete baktıkları bir sahne olarak hayal etmek abartılı olmayacaktır. Böylelikle biraz da ironik olarak Watkins’in ifadesiyle ortaçağların geleneksel çoğulluğunun üstesinden gelmesi umut edilen bir kurum olarak devlet, modern dönemde düşünsel bir çoğulluğun grift kavramına dönüşmüştür:

“Modern zihniyet, devleti, bir sonraki aşamanın hep daha iyi olacağı zorunlu bir ‘ilerileme’ içinde anlamlandırır. Bu gidiş Hegel’de mutlak ideaya dönüşen devlete, Marx’ta gerçekleşmesi geleceğe atılmış ütöpik bir topluma, Alexander Kojeve’de burjuvazinin hakimiyetinin kurulmasına denk düşen bir ‘tarihi son’a doğru –olumlu-gidiştir. Ama her durumda, düşüncenin ortak modeli ya da göndergesi (ileride ortadan kalkacağı müjdelense bile) devlettir”<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Akal, Cemal Bali, **Devlet Kuramı**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.23.

<sup>5</sup> Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s.38.

<sup>6</sup> Brancourt, Jean-Pierre, “Estatlardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi”, çev.: B.Haleva-P.Güzelyürek, **Devlet Kuramı**, der(Derleyen). Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, Ankara, s.177.

<sup>7</sup> Watkins, Frederick M., “State: The Concept”, **International Encyclopedia of the Social Science**, ss.150-157.

<sup>8</sup> Akal, Cemal Bali, **Devlet Kuramı**, s.23

Esas itibariyle devletin bir kavram olarak belirsiz oluşu, idealizmin ve materyalizmin konuya bakış açılarındaki farklılıktan ibaret değildir. Bu bağlamda Watkins'in "normatif" ve "tanımsal" devlet kavramları arasında yaptığı ayırım oldukça işlevseldir. Normatif bir kavram olarak devlet, Machiavelli'nin politik eylemin hedefini devletin gücünü maksimize etmek şeklinde ortaya koymasıyla "güç"e, devlet kavramını kabul edilebilir biçimde ilk kez formüle etmeyi başaran Bodin ile yasa yapıcı nihai otorite olma özelliğine kavuşmaktadır<sup>9</sup>. Watkins'e göre Fransız İhtilaliyle beraber normatif bir kavram olarak devlet Aydınlanma felsefesinin talepleri olan yasal eşitlik, entelektüel özgürlük, laissez-faire ekonomileri benzeri ideallerle beslenen daha iyi bir dünya beklentisi ile aşınmıştır; sosyalist ve milliyetçi hareketleri muştulayan Fransız İhtilali ile başlayan süreç ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca devlete itaat düşüncesinin politik kabullerin en üstün formu olma özelliğinin zayıfladığı dönemler olacaktır<sup>10</sup>. Watkins normatif bir kavram olarak devletin yıpranmasını izleyen dönemde devletin normatif anlamlandırmasının Rousseau'nun "sosyal sözleşme" kavramlaştırmasıyla "popüler egemenlik teorisi" olarak tekrar yükselişe geçtiğini vurgulamaktadır. Böylelikle egemenlik ile yönetim arasındaki bağ Hegel ve Burke gibi muhafazakar düşünürlere rağmen geleneksel niteliğini yitirmiş ve başka bir anlama gebe kalmıştır: Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda kolonyal imparatorluklar ve geleneksel monarşilere rağmen, ulusal self determinasyona istinaden birçok hükümet kendilerini halkın temsilcileri olarak sunmuşlardır ki bu da "demokrasi" kavramının öne çıkışını sağlamıştır. "Bu gelişme normatif kavram devletin değer kazanmasını ortaya çıkarmıştır"<sup>11</sup>. Son olarak Watkins modern demokrasi ile normatif değerini yeniden kazanan devletin güç kullanma yetisi meşrulaştırılırken komünist rejimlerde "sosyal adalet" ve "proletarya", komünizmin olmadığı ülkelerde de "halk", "ülke", "ulus", "ırk" kelimelerinin kullanıldığına dikkat çekmektedir<sup>12</sup>.

Watkins'in "tanımlayıcı bir kavram olarak devlet" başlığı altında değerlendirdiği devlet kavramlaştırması ise çok önemlidir. Bu noktada Watkins başlangıç olarak Batı felsefi düşüncesinin beşiği olarak kabul edilen Antik Yunan'ın düşünürlerinden kendisinden sonraki dönemleri en çok etkileyen Platon ve Aristo'yu seçmektedir. Bu noktada sosyal ihtiyaçları karşılayan aile ve köy gibi görece daha küçük birliklerden ziyade yalnızca kent-devlet, insanların potansiyellerini aktüel hale getirebilecekleri ve böylelikle de sosyal varoluşun öncelikli hedefi olan "iyi yaşam"ı kurabilecekleri yeterliliğe sahiptir. "Bu geleneğin etkisi

---

<sup>9</sup> Watkins, a.g.e.(Adı geçen eser)

<sup>10</sup> A.g.e.

<sup>11</sup> A.g.e.

<sup>12</sup> A.g.e.

modern politik düşünceye açık bir şekilde yansıyacaktı<sup>13</sup>. Bu nedenle modern devlet de antik polis gibi diğer birlik formlarından bu birliklerin arasındaki çatışmayı giderip onları bütünleştirme etkinliği ile onların üzerinde bir varoluşa sahip olarak ayrılmaktadır ve yalnızca bu özelliği temel olarak devleti politik kılar<sup>14</sup>. Watkins artık bu yaklaşımın etkinliğini yitirdiğini ve yerini devlete ilişkin yaklaşımlarda “**egemenlik**” kavramı önemini korumakla birlikte “**politik iktidar**”, “**politik sistemler**” gibi kavramsal odakların öne çıktığını böylelikle de “**mikro politik**”in “**makro politik**”ten daha belirleyici olduğu “**yönetimler**” ve “**politik süreçler**” üzerinde durulduğunu belirtmektedir. Bu hususta devletin tanımlanmasında kullanılan kriterlerin kısaca gözden geçirilmesi oldukça önemli bir hale gelmektedir.

Esas itibarıyla devletin en bilindik ve en kestirme tanımı, politik felsefenin devlet üzerindeki uzun ve dolambaçlı akledişlerinin derin tesirinin izlerini taşımaktadır. Webster Dictionary’de “state” başlığı altındaki “bir ulusun yönetimi; belirli bir toprak parçasındaki politik varoluş; verili bir coğrafi alanın insanlarını politik anlamda organize etmesiyle ayırt edilen en yüksek sivil otorite; ordu ya da kiliseden ayrı olarak yönetimin sivil yasası” ya da TDK’nın Türkçe sözlüğünde “devlet” başlığı altındaki “toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasi bakımdan teşkilatlanmış millet veya milletler topluluğunun oluşturduğu tüzel varlık” tanımlarında ortak olan kriterler sözkonusudur. Bunlar “egemenlik”, “ülke”, “meşruiyet” ve “ulus”tur.

“Egemenlik”, “ülke” ve “ulus” kriterleri modern Batı devletlerini çağrıştırmaktadır. Buradan hareketle “devlet” bir nosyon olarak olduğu kadar bir olgu olarak da Modern Batı’ya özgü bir entite olarak değerlendirilmiştir. A.P.d’Entreves’e göre devlet günümüzdeki anlamıyla tümüyle yeni bir sözcüktür<sup>15</sup>. Öte yandan Schmitt’e göre “somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet” Weber’in ifadesiyle “batı akılcılığının özgül bir kazanımıdır ve diğer kültür ve dönemlerin politik örgütlenmeleriyle aynı adla anılamaz”<sup>16</sup>. Devletin tanımlanmasında başat önem atfedilen bu kriterlere en güçlü eleştiri politik antropolojiden gelmiştir. Bu bağlamda politik felsefenin Batı merkezci epistemik ön kabulleri sosyal antropolojinin bilhassa politik antropolojinin ontolojik verileriyle sınanmış, bunun sonucu olarak da “devlet”i anlamak hususunda “batı” öncelikli konumunu yitirirken, “politik olanı”ı anlamak söz konusu olduğunda da “devlet” merkezdeki kavram olmaktan çıkmıştır.

---

<sup>13</sup> A.g.e.

<sup>14</sup> A.g.e.

<sup>15</sup> d’Entreves, Alessandro Passerin, “Devlet Kavramı”, çev. Başak Baysal, **Devlet Kuramı**, der.Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, ss.193-211, s.193

<sup>16</sup> Schmitt, Carl, “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, çev.İdil Selçuk, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, ss.245-254, s.253



“Ülke”, “egemenlik” ve “ulus” kriterlerinin eleştirisi üzerinden devleti anlamaya çabalamanın görece erken emarelerine Durkheim’da rastlamak mümkün gibi görünmektedir. Durkheim, Bluntschil’in devleti tanımlarken bir ülkenin –verili bir coğrafya, toprak parçası-gerekliliğinden söz etmesini eleştirmiştir; ulusal bir coğrafyaya başat önem atfedilmesinin nispeten yakın tarihli olduğunu belirten Durkheim, yapıları kimi zaman oldukça teferruatlı bir görünüm arzeden büyük göçebe toplumların politik karakterlerini reddetmenin keyfi olduğuna değindikten sonra şöyle devam etmektedir: “Tekrar söylemek gerekirse, geçmişte devletin temel unsurlarından birisi bir toprak parçası değil bir yurttaşlar grubuydu. Bir devleti ilhak etmek, bir ülkeyi ilhak etmek değil o devletin yerleşimcilerini ve onları birleştiren devleti ilhak etmek demektir”<sup>17</sup>. Durkheim aynı şekilde “nüfus”un başlı başına devletin oluşumunda gerekli olan “politik toplum”un temel göstergelerinden birisi olamayacağına değinmektedir: Mesela bir Fransız idari birimi, Yunan veya İtalyan şehir-devletlerinden daha fazla nüfusa sahip olduğu halde bir devlet olma iddiası taşımamaktadır<sup>18</sup>. Durkheim’e göre devlet, kolektivitinin iyiliğini gözeten temsillerin oluşturulmasından sorumlu özel organdır ve bu temsiller diğer kolektif temsillerden daha yüksek bilinç ve refleksiyon derecelerine sahip olmasıyla ayırt edilir<sup>19</sup>. Politik toplum belirli bir kompleks düzeye eriştiğinde “ikincil gruplar” devletin uzlaştırıcılığı olmaksızın kolektif bir şekilde eylemde bulunamazlar ki bu noktada “devlet” ve “body politic” eşanlamlı hale gelmektedir<sup>20</sup>. Bu yüzden Durkheim’e göre devlet “sosyal düşünüşün organı”dır<sup>21</sup>. Durkheim’in görüşünü değerli kılan özellik, “devlet”i incelerken Batı dışındaki toplumlardan bahsetmesi değildir, bilakis Durkheim, modern Batı devletinden bahsetmektedir. Ancak Durkheim “devlet”i izah etmenin “sosyal” ve “ilişkisel” dinamiklerine değinmektedir:

“Durkheim’in olağanüstü katkısı, bu süreci bir veri, bir olgu(*datum*) olarak almasında değil de nüfus artışı, nüfus yoğunluğu ve doyurucu olmaktan hayli uzak ama asıl açıklanması gereken ‘artan normatif karmaşıklık’ anlamına gelen ‘manevi yoğunluk’ kavramlarının önemini vurgulamasında aranmalıdır”<sup>22</sup>

Bu yolla da kendinden sonraki işlevsel geleneği köklü bir şekilde etkilemiştir. Öyle ki işlevsel ekol ve yapısal işlevselci ekol “devlet”ten bahsederken tıpkı Durkheim gibi hep “uyum”,

<sup>17</sup> Emile Durkheim, *Durkheim on Politics and the State*, ed. Anthony Giddens, translated by W.D.Halls, Polity Press, 1986, s.33

<sup>18</sup> A.g.e. , s.34

<sup>19</sup> A.g.e. , s.40

<sup>20</sup> A..ge. , s.45

<sup>21</sup> A.g.e. , s.54

<sup>22</sup> Moore, Wilbert E. , “İşlevselcilik”, çev. Şirin Tekeli, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, der. Tom Bottomore-Robert Nisbet, 2.basım, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s.331

“uzlaşma”, “kollektif bütünlük” gibi özelliklere değinmiş ve bu nedenle eleştirilmiştir. İşte bu noktada Abeles, Marx ve Weber’in benzer özelliklerine dikkat çekmektedir:

“Elbette ki, gerek epistemolojik önvarsayımları gerek yöntembilimleri itibariyle zaten son derece farklı olan iki girişimin karışımını yapmak sözkonusu değildir. Bununla birlikte her ikisinde de siyasetin çelişkili dinamiğini yeniden ele alma kaygısı görülmektedir: işlevselcilik kuramcılarının anladığı anlamda örgüt ya da sistem değil bir hasım güçler alanı vardır”<sup>23</sup>

Böylelikle Weber ile “şiddet geri planı üzerine kurulu meşru tahakküm” ve Marx ile de “çıkar karşıtlığının yol açtığı mücadele” devleti anlamada önerilen kavramsallaştırmalar arasında yer almaktadır<sup>24</sup>. Bu bağlamda Durkheim, Marx ve Weber devleti tanımlama hususunda gerçekleştirmiş oldukları epistemolojik kopuş ile yeni bakış açılarına zemin hazırlamışlardır<sup>25</sup>.

Son olarak modern Batı felsefesinden beslenen ve nosyon ile olgunun yaşıt olduğunu örtük bir biçimde dillendiren böylelikle de “devlet”in bir kavram olarak olduğu kadar bir olgu olarak da Batı’ya özgü olduğunu vurgulayan görüşün politik antropolojinin ontolojik verileriyle sınanmasına ve “devlet”in politik olanı anlamadaki biricik öge oluşunun eleştirilmesine değinmek yerinde olacaktır. Günümüzdeki anlamıyla devletin yeni bir olgu olduğu aşıkardır. Ancak devletin Modern Avrupa’ya özgü olmadığı pek çok antropoloji çalışmasına konu olmuştur. Bu durumu iki izlek üzerinden serimlemek mümkündür. İlkin devletin senkronik bir tarzda Avrupa dışındaki coğrafyalarda varolduğu iddia edilirken ikincisi de devletin diyakronik bir biçimde Avrupa’ya önsel olduğu iddia edilmektedir. Esas itibariyle modern devletin çok yeni bir olgu olduğunu dolayısıyla da Avrupa’ya özgü olduğunu kabul etmek makul görünürken salt “devlet”in Avrupa’ya özgü olduğu, yani devletin tarihini Avrupa ile başlatmak eleştirilmeye değer bir husustur. Dolayısıyla modern devletin bile bir anda ortaya çıkıvermediği, kendinden önceki devlet formlarından beslendiğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda “erken devlet”, “geleneksel devlet” kavramlaştırmaları haklılık payı taşımaktadır. Öte yandan “ilkel devlet” de ilkel sıfatının olumsuz çağrışımlarına rağmen devletin “Batı dışı” ve “Batı öncesi” oluşunu vurgulaması açısından çok açıklayıcıdır.

Sonuçta “devlet” Modern Batı’ya has bir oluşuma işaret etmekten ziyade bir “iktidar örgütlenmesi”ni tanımlamaktadır. Ve bu “iktidar örgütlenmesi” tipinin bir kavram olarak

<sup>23</sup> Abeles, Marc, **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.89

<sup>24</sup> A.g.e., s.89

<sup>25</sup> “Öyle ki, Weber’in sahayı, bir konu başlığı olarak devletten, bir araştırmanın gerçek yeri olarak siyasal etkinliğe kaydırması belirleyicidir” Bkz. Abeles, a.g.e., s.106

Batı'ya has olduğu teslim edilmelidir. Ancak bu “tip”in Batı öncesi ve Batı dışı da olduğu kabul edilmelidir. Öyle ki politik antropolojide pek çok çalışma da bunu konu edinmiştir.

#### B. Politik Antropolojide Devlet Kavramlaştırması

Devletin ebedi olup olmadığını tümüyle bilmek mümkün görünmese de ezeli olmadığı, yani insan toplumlarıyla yaşıt olmadığı çok sayıda antropoloji çalışmasına konu olmuştur. Bu anlamda devlet toplum kadar yaşlı değildir. Hatta çok yakın geçmişte bile devletsiz toplumların varlığı antropologların üzerinde görüş birliğine vardığı bir husustur. Bu durumda devletin toplum yaşamının deterministik sonucu olmadığını iddia etmek mümkündür. Öyleyse devlet toplumda nasıl varolmuştur? Daha doğru bir ifadeyle devlet nasıl oluşmuştur? Bu soruya verilen cevaplara geçmeden önce bu “soru”nun nasıl bir soru ve sonrasında da “sorun” haline geldiğine değinmek anlamlı olacaktır.

Önceki bölümde de bahsedildiği üzere devlet, politik felsefenin başat konularından biri olagelmıştır. Balandier de tıpkı Abeles gibi bir kavram olarak devletin öncelikli konumunu keskin bir biçimde yitirini büyük ölçüde Max Weber'e dayandırmaktadır<sup>26</sup>. Balandier'e göre politik fenomenin analizinin devlet teorisinden ayrılışı, eski kolonyal ülkeler ve sosyalist ülkelerdeki politik toplumun yeni veçhelerinin yorumlanmasının yarattığı politik bilimlerdeki çeşitlilik ve “öteki” politik formların tanımlanmasını da içeren antropolojinin gelişmesiyle açıklanabilir<sup>27</sup>. Böylelikle ki “kurumların kurumu” devlet artık cazibesini yitirecektir<sup>28</sup>. Ancak Balandier'e göre politik antropoloji, antropolojiye içkin olan bir karakteristiktir dolay bu kez daha farklı bir biçimde de olsa yine devlet kavramına odaklanacaktır. Antropoloji uzunca bir süre ilkel kurumların kökenini inceleyegelmiş ve bu hırsından da hiç yoksun kalmamıştır<sup>29</sup>. Aynı şekilde devlete ilişkin tartışma da sürmektedir; bu kez politik antropoloji ilkel devlet formları ve karakteristikleri, köken sorunu üzerinden yine devlete yönelmiştir<sup>30</sup>. Ancak bu defaki devlet kavramına yönelik Balandier'in belirttiği üzere yeni bilimsel metotlar ve yeni bir epistemoloji ile gerçekleşmiştir. Nitekim politik antropolojinin bağımsız bir disiplin haline gelişinin ilk belirtisi olduğu kabul edilen “African Political Systems”ın editörleri olan Pritchard ve Fortes de eserlerinin girişinde, politik felsefenin normatif boyutunu eleştirmek suretiyle Balandier'in de vurguladığı epistemolojik kopuşu

---

<sup>26</sup> Balandier, Georges, **Political Anthropology**, translated by Sheridan Smith, Penguin Books, 1970, s.123

<sup>27</sup> A.g.e. , s.123

<sup>28</sup> A.g.e. , s.123

<sup>29</sup> A.g.e. , s.151

<sup>30</sup> A.g.e. , s.124

doğrulmaktadır<sup>31</sup>. Bu noktada “devletin kökeni”ne ilişkin teoriler de tıpkı “devlet kavramı” gibi kendisinden önceki dönemlerin düşünürlerinin de teorilerini kapsayan bir çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda Ted Lewellen’in “politik antropolojide devletin kökenine ilişkin klasik teoriler” üst başlığı oldukça kapsamlı ve işlevsel görünmektedir. Lewellen, devletin kökenine ilişkin klasik teorileri, altı alt başlık altında sınıflandırmıştır<sup>32</sup>. İçsel Çatışma Teorileri, Dışsal Çatışma Teorileri, Hidrolik Uygarlaşma Teorisi, Nüfus Baskısı Teorisi, Liderliğin Kurumsallaşması Teorisi, Sistem Teorileri. Kısaca bu teorilere değindikten sonra teorilerin hepsinde ortak olduğu düşünülen eksikliğe değinilecektir.

A.İçsel Çatışma Teorileri: Bu teorilerde Lewellen’in belirttiği üzere devlet, -Marx ve Engels’den mülhem- yönetici sınıf ve yönetilenler arasındaki çatışmada yönetici sınıfın egemenliğini daim kılmak için oluşturduğu süreğen örgütlü güçtür. Devletin kökenine ilişkin teorilerde Marxizmden etkilenen çok sayıda teori vardır; bu teoriler ilkin sınıfsal çatışmalara ki kapitalizmin tarihiyle ilişkilidir- gönderimde bulunmaları ve tarihsel materyalizmi-maddi altyapının kültürel üstyapıyı dönüştürdüğü iddiası- benimsemeleri gibi iki kriter yardımıyla ayırt edilebilirler. Mesela Marvin Harris, ilkel devletlerin ortaya çıkışının tarımsal üretimin yoğunlaşmasının bir sonucu olduğunun savunmakta ve tarımsal üretimdeki yoğunlaşmanın da yerleşik köy toplumlarında gerçekleşebileceğini eklemektedir<sup>33</sup>. Yine C.P.Kottak devletin, “nüfus artışıyla ve/veya ekonominin ölçek ve çeşitlilik açısından gelişmesiyle ortaya çıkan düzenleme sorunlarıyla başetmek üzere” geliştiğini vurgulamakta, insanların devlet örgütlenmesine zorlandıklarını eklemektedir<sup>34</sup>. Skalnik ve Classen kendi ifadeleriyle “erken devlet”i yönetenler ve yönetilenler gibi iki yeni yetme sınıfa bölünmüş toplumda toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi için oluşmuş merkezileşmiş sosyo-politik örgüt olarak tanımlamışlardır<sup>35</sup>. İçsel çatışma teorilerine yöneltilen belki de en anlamlı eleştiri “sınıfsal çatışma” nosyonunu temel gönderge kılarak anakronistik bir hataya düşmeleridir. Çünkü sınıfsal çatışma nosyonu kapitalizmin tarihiyle yakından bağıntılıdır. Bir diğer eleştiri tarihsel materyalizm uyarınca maddi altyapının belirleyiciliğine yapılan vurguya yöneliktir. Mesela Clastres, neolitik dönüşümün, paleolitik dönemde yaşayan toplumların maddi koşullarını

---

<sup>31</sup> Pritchard, E.Evans – Fortes, Meyer, “Introduction”, **African Political Systems**, ed. E.E.Pritchard-M.Fortes, Oxford University Press, London, 1961, s.4.

<sup>32</sup> Lewellen, Ted C. , *Political Anthropology*, South Halley, 1983, s.45 Bununla beraber Lewellen’in “karşılaştırmalı kültür incelemeleri” olarak sınıflandırdığı Skalnik ve Classen’in teorileri, içsel çatışmaya yaptıkları vurgu ve tarihsel materyalist yöntemi benimsemelerinden dolayı “içsel çatışma teorileri” başlığı altında ele alınmıştır.

<sup>33</sup> Harris, Marvin, **Yamyamlar ve Krallar**, çev. M.F.Gümüş, İmge Yayınevi, Ankara, 1994, s.109

<sup>34</sup> Kottak, Conrad P. , **Antropoloji**, çev. S.N.Altuntek, B.Aydın v.dğr.(Ve diğerleri), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2002, s.330

<sup>35</sup> Skalnik, Peter- Claessen H.J.M. , *Erken Devlet*, çev. A.Şenel, İmge Yayınevi, Ankara, 1993, s.305

önemli ölçüde değiştirdiğini teslim ettikten sonra etnografik bulgulara dayanarak bu tarz bir dönüşümün toplumsal sistemde keskin bir değişiklik yaratmayabileceğini belirtmiştir<sup>36</sup>. Clastres, “göçebelikten yerleşikliğe geçişin, sürekli bir nüfus yoğunlaşmasını sağlayarak sitelerin, hatta devlet aygıtlarının oluşmasına olanak vermesi, neolitik devrimin en önemli sonucu” olarak kabul edildiğini belirttikten sonra bu tipten bir deterministik işleyişin her zaman sabit olmadığını ifade etmiştir<sup>37</sup>. Robert L. Carneiro bu tür bir determinizmle devletin oluşumunu açıklayan teorik girişimi haklı bir ifadeyle “**otomatik teori**” olarak isimlendirmiştir<sup>38</sup>.

B.Dışsal Çatışma Teorileri: Sosyal darwinizmin ve Herbert Spencer’in görüşlerinin etkili olduğu bu teorilerde devlet, fiziksel gücün merkezileşmesi ve askeri organizasyondaki hiyerarşik yapının uzantısıdır<sup>39</sup>. Mesela Oppenheimer’a göre devlet, çoban toplulukların yerleşik tarımcıları savaşta yenerek onları düzenli bir şekilde haraca bağlamak için oluşturdukları örgüttür<sup>40</sup>. Carneiro, Oppenheimer’ın teorisinin iki eksikliğine dikkat çekmiştir: “İlkin pastoral göçebeliliğin bilinmediği aborjinal Amerika’da devletlerin oluştuğu hesaba katıldığında teori yanlıştır. İkincisi Eski Dünyada erken devletler oluşana dek pastoral göçebeliliğin varolmadığının artık iyice bilinir hale gelmesidir”<sup>41</sup>. Carneiro ise savaşın ancak doğal ve sosyal sınırların yenilenlere kaçacak yer bırakmayıp onları fetihçilere boyun eğmeye zorladığında devlete evrilme sürecinin başlayabileceğini iddia etmiştir<sup>42</sup>. Dışsal çatışma teorilerinin kapsamlı bir eleştirisi Skalnik ve Claessen’in ‘Erken Devlet’ isimli eserlerinde yapılmıştır. Skalnik ve Claessen, fethin bazı devletlerin oluşumunda etkili olduğunu ama devletin doğuşunun genel bir açıklamasını veremeyeceğini belirtmektedirler<sup>43</sup>. Skalnik ve Claessen çeşitli kültür ve dönemlerin incelenmesinden elde ettikleri veriler doğrultusunda fethin, ya devletin sonucu olarak ya da devletin doğuşundan çok önceleri başlamış bir olgu olduğunu belirtmişlerdir<sup>44</sup>. Öte yandan kabileler ve şeflikler arasındaki savaşların kimi durumlarda devletin oluşumuna neden olmaktan çok bu süreci engelleyen bir etkisinin olduğu da bir diğer eleştiridir<sup>45</sup>. Son olarak iki toplum arasındaki şiddet ilişkisini “fetih” olarak isimlendirmenin bile söz konusu teoride “fethedilenler”e biçtiği ikincil rol de eleştirilmeye

---

<sup>36</sup> Clastres, Pierre, **Devlete Karşı Toplum**, çev. M.Sert-N.Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s.161

<sup>37</sup> A.g.e. , s.161.

<sup>38</sup> Carneiro, Robert L. , “A Theory of the Origin of the State” , **Man In Adaptation**, ed. Yehudi A. Cohen, Chicago: Adline Publishing Company, 1974, s.418.

<sup>39</sup> Lewellen, a.g.e. , s.47

<sup>40</sup> Skalnik ve Claessen, a.g.e. , s.13

<sup>41</sup> Carneiro, a.g.e. , s.420

<sup>42</sup> Lewellen, a.g.e. , s.48

<sup>43</sup> Skalnik ve Claessen, A.g.e. , s.14

<sup>44</sup> A.g.e. , s.288

<sup>45</sup> Lewellen, a.g.e. , s.48

değerdir. Çünkü böylelikle devlet basit anlamıyla fethedenlerin yönetim aygıtına indirgenmektedir. Bu noktada M.Fortes ve E.E.Pritchard ilkel devlete ilişkin fetih teorilerinin yalnızca fethin biçimi ve bu ilişkinin koşullarını dikkate almakla kalmayıp fethedenler ve fethedilenlerin yaşam tarzını ve kültürlerindeki farklılıklara ve benzerliklere ilaveten bu iki grubun oluşturdukları yeni kombinasyona beraberinde getirdikleri politik kurumları da hesaba katmalarının gerektiğini ifade etmişlerdir<sup>46</sup>.

C.Hidrolik Uygarlaşma Teorisi: Bu teoride sulama sisteminin organizasyonunun gerektirdiği karmaşık örgütlenme düzeyi devletin oluşumunda etkin olmaktadır, diğer taraftan sulama sistemiyle tarımsal üretim artarken nüfus artışını tetiklemekte böylelikle daha karmaşık bir toplumsal örgütlenme düzeyine erişilmektedir. Sulama sisteminin ya Mezopotamya’da olduğu gibi devletin oluşumundan sonraki aşamalarda geliştirilmiş olmasının ya da Kuzeybatı Amerika’da olduğu gibi sulama sisteminin olduğu kent uygarlıklarında merkezileşmiş politik sistemlerin olmamasının bulgulanmasıyla devletin oluşumuna neden olmaktan çok devletin sonucu olabileceği eleştirisinin getirilmiş olması dikkate değerdir<sup>47</sup>.

D.Nüfus Baskısı Teorisi: Nüfus artışıyla birlikte besin ihtiyacını karşılamak için üretimde gerçekleşen teknik gelişmeler nüfus artışının süregelen olmasına yol açmıştır. Böylelikle nüfus artışıyla daha karmaşık politik ve sosyal organizasyonlar oluşmuş, bu da sosyal tabakalaşmaya neden olmuştur<sup>48</sup>. Skalnik ve Claessen, nüfus artışının şefliklerin oluşumunda etken olabildiğini ama devletin ortaya çıkabilmesinin yalnızca böyle bir artışa bağımlı olmadığı gibi bu artışın sonucu da olmadığını ifade etmişlerdir<sup>49</sup>. Aynı biçimde Clastres de nüfus unsurunun etkili olabileceğini belirtmiş ama nüfusa dayalı bir determinizmin de hatalı olacağını eklemiştir.

E.Liderliğin Kurumsallaşması Teorisi<sup>50</sup>: Özetle Elman Service’a göre, toplumda merkezileşmenin yararları doğrultusunda geçici karizmatik liderlik süregelen bir hiyerarşiye dönüşmüş, böylelikle iktidar ve eşitsizlik de kurumsallaşmıştır. E.Service’ın “Origins of the State and Civilization” adlı eserinde ileri sürdüğü iddiaya göre eşitlikçi kabilelerde bile güzellik, güç, zeka, kabiliyet gibi özellikleriyle öne çıkan insanlar vardır. Karmaşıklaşan toplumsal yapıyla birlikte merkezileşmiş yeniden dağıtım, sivrilmelerine müsaade edilmeyen liderlere teslim edilmiştir ve bunun faydaları nedeniyle genel kabul görmüştür; böylelikle

---

<sup>46</sup> Pritchard ve Fortes, a.g.e. , s.10

<sup>47</sup> Lewellen, a.g.e. , s.50

<sup>48</sup> A.g.e. , s.51

<sup>49</sup> Skalnik ve Claessen, a.g.e. , s.60

<sup>50</sup> Lewellen, a.g.e. , s.53-54

liderlik güçlenmiş, zamanla liderliğin kalıtsallaşması mümkün hale gelmiştir. Bu da toplumun güçlenen merkezileşmenin artan faydalarından yararlanmaya devam etmesiyle beraber süregelen bir hiyerarşi ve kurumsallaşmış bir iktidar oluşmasına elvermiştir. Service'ın teorisi çatışmadan çok uzlaşmaya ve faydaya, ekolojik şartlar ve ekonomiden çok bilişsel bir sürece gönderimde bulunmasıyla diğer teorilerden ayrılmaktadır. Bu yönüyle teori diğer teorilerden farklı olmakla birlikte ilerleyen satırlarda açıklanacağı üzere diğer teorilerle aynı ortak eksikliği paylaşmaktadır.

F.Sistem Teorileri<sup>51</sup>: Sistem teorilerinde devletin oluşumunu açıklarken tek bir nedene vurgu yapılmamış, birden çok nedenin etken olabileceği bir süreç tanımlanmaya çalışılmıştır. Buna göre bir etkenin tetiklediği süreç içerisinde birçok etkenin var olduğu bir süreç başlamaktadır; bu nedenle aralarındaki karşıtlıklara rağmen güç ve fayda teorileri, materyalist ve bilişsel teoriler, çatışmacı ve birleşimci teoriler arasındaki sınırların muğlaklaştığı ve bu teorilerin aynı anda kullanıldığı sistem teorileri ortaya çıkmıştır. Sistem teorilerinde tekçi indirgemeci bir yaklaşımdan ziyade çok etkenli bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu anlamda yukarıda bahsedilen teorilerden yoğun etkiler taşıyan sistem teorilerine de –tekçi indirgemecilik dışında- benzer eleştirileri yöneltmek mümkündür.

Devletin kökenine ilişkin yukarıda kısaca değinilen klasik teorilerin hepsinde görülen ortak eksiklik incelenen toplumların düşünsel evrenlerine kayıtsız kalınmasıdır. Hepsinde devletin oluşumuna dair belli birtakım nedenler tespit edilmiş, bu nedenlerin tetiklediği bir süreçte deterministik bir biçimde devletin oluştuğu iddia edilmiştir. Politik olan, sosyal yapının bütünselliğinden koparılmış ve neredeyse toplumlardan yalıtılarak irdelenmiştir; yani “ilkel” devletin oluşum seyrinin söz konusu toplumun düşünsel evrenindeki bir dönüşümle ilişkiselliğine değinilmemiştir: Bu durumda örtük olarak ya politik olanın sosyal yapının bütünselliğinden ayrı olduğu düşünülerek ekonomik ve ekolojik olanın belirleyiciliğine haddinden fazla önem verilmiş ya da toplumların düşünsel bir sistemleri olabileceği yadsınmıştır. Daha öz bir ifadeyle “ilkel” devletin oluşum seyrini açıklama girişiminde inşa edilen kavramlar ve bu kavramlar çerçevesinde girilen teorileştirme etkinliği, söz konusu toplumları anlama hususunda önemli bir eksiklik barındırmaktadırlar. Bu nedenle ortaya teorilerin konuştuğu ancak toplumların sustuğu bir tablo çıkmıştır. E.Terray'in de belirttiği üzere söz konusu toplumların düşüncelerini anlamaya çalışmaktan vazgeçilirse yeniden kurma girişimi eksik kalacaktır<sup>52</sup>. Bu noktada efsaneler ve mitoloji son derece önemlidir. Bunu söylemek efsane ve mitolojinin bir toplumun kültürünü anlamının yegane yoludur demek

---

<sup>51</sup> A.g.e. , s.55-56

<sup>52</sup> Akal, Devlet Kuramı, s.15

anlamına gelmemektedir. Yalnızca politik bir olgu olarak devletin oluşumunu anlamının – elbette ki diğer etmenlerle birlikte- en incelikli yollarından biri olduğunu iddia etmektir. Politika ve efsane ilişkisine izleyen bölümde değinilecektir. Özetle efsane ve mitoloji üzerinden zaten yeterince irdelenmiş olan diğer etmenlerle birlikte yapılacak bir irdeme devletin varolduğu toplumun düşünsel evrenini de dikkate alacağından devletin oluşumunun daha açıklayıcı olmaktan ziyade daha anlamlı bir değerlendirmesini verebilecektir.

Bölümün başlarında “devlet”in politik antropoloji için nasıl bir “soru”ya ve ardından da bir “sorun”a dönüştüğüne değinilmişti. Politik antropoloji politik felsefeden mülhem devlet merkezli düşünüş tarzının etkisiyle<sup>53</sup>, Balandier’in deyimiyle antropolojiye içkin bir hırsın da yönlendirmesiyle “devletin kökeni” konusuna dolayısıyla da “devlet nasıl varoldu” sorusuna odaklanmıştır. Tam da bu noktada “devlet”in bu denli merkezi bir kavram oluşu nedeniyle “sorun” olarak algılanmaya başladığı görülmektedir. “Antropolojinin yolu üzerinde karşılaştığı çıkmazların kökeni hiç şüphesiz hem ona hem de felsefeye ortak olan devlet takıntısıdır. İki yaklaşım arasındaki benzerlik her ikisinin de sürekli olarak köken sorunuyla karşı karşıya kalmasıdır”<sup>54</sup>. Bu yüzden devletin oluşumunu anlayabilmek için “politik iktidar” daha da özelde “politik iktidarın dönüşümü” kavramsallaştırmalarına odaklanmak daha çözümleyici olacaktır. Böylelikle devlet kavramının tartışmalı içeriği bir nebze de olsa giderilmiş olacaktır. Öte yandan devlet ya da “ilkel” devlet nosyonlarının hem evrensel olmamaları hem de henüz “ilkel” devletin tezahür etmediği toplumlar için anakronistik bir hata ihtimali taşımaları nedeniyle “politik iktidar” kavramsal odak olarak seçilmiştir. Neticede devletin oluşum seyri kısmen de olsa anlaşılacak isteniyorsa devletin olmadığı bir yapıdan devletin oluştuğu bir yapıya doğru bir sürecin anlaşılması gerekliliği söz konusu olacaktır. Ancak bu sürecin tümünde “politik iktidar”ın farklı biçimlerde de olsa varolacağı aşikardır. Çünkü politik iktidar farklı biçimlerde ve dozlarda ortaya çıksa bile tüm topluluklarda vardır; bu anlamda politik iktidar toplumsal yaşamın özünden kaynaklanan bir zorunluluktur<sup>55</sup>. Devlet de son kertede politik iktidar formlarından birisidir.

Sonuç itibariyle çalışmada “ilkel”, “erken”, “geleneksel” sıfatlarından hangisi başına getirilirse getirilsin “devlet neden dolayı varlık buldu” sorusuna yanıt aramaktan –ya da sorununu çözmekten- ziyade “politik iktidarın devlet formuna bürünme sürecinde nasıl bir dönüşüm geçirdiği” sorusuna farklı bir açıdan yanıt aramak amaçlanmaktadır.

---

<sup>53</sup> Abeles, a.g.e. , s.76

<sup>54</sup> Abeles, a.g.e. , s.76

<sup>55</sup> Clastres, Pierre, a.g.e. , s.22



### C.Politika, Efsane ve Devlet

Efsanelerin politika ve dolayısıyla devlet ile olan ilişkiselliğine değinmeden önce efsaneden ne anlaşıldığına ve efsane ile mitolojinin arasında nasıl bir bağ kurulduğuna değinmek gerekmektedir. Efsaneler genellikle mitolojiler ile birlikte anılırlar. Ancak efsaneler ile mitlerin farklı anlamlara karşılık geldiği de sıkça belirtilmektedir. Mesela Fiske'ye göre mit ve efsaneyi, mitin evrensel bir karaktere sahipken efsanenin birkaç bölgeyle sınırlı olmasıyla ayırt etmek mümkündür<sup>56</sup>. Ancak mitlerin evrensel bir karaktere sahip olmaktan ziyade ait oldukları kültüre has özellikler taşıdıklarını, mitlerde evrensel olduğu iddia edilen öğelerin(ölüm ve doğum, beslenme ve cinsiyet, savaş ve makineler) farklı kültürlerde farklı biçimlerde, farklı ölçülerde ifade edildiğini vurgulayan Kirk'in eleştirisi bu iddianın önemli bir eksikliğine işaret etmektedir<sup>57</sup>. Öte yandan efsaneler, mitlere benzer biçimde genellikle kutsal olmaktan ziyade seküler olan ve anlatıcıları kadar dinleyenlerince de gerçek olduğu düşünülen sözlü sanat formu olarak tanımlanmaktadırlar<sup>58</sup>. Esas itibariyle tüm efsaneler bu karaktere sahip olmadıkları gibi mit ve efsane ayrımı da çok belirgin görünmemektedir. Çünkü efsane olarak tanımlanan anlatılar, efsanenin ait olduğu toplumca kutsal kabul edilebilmektedirler. Mesela çalışmanın da konusunu teşkil eden Gılgameş anlatısı, efsane ya da destan olarak kabul edilmekle beraber anlatının seküler bir anlamdan ziyade kutsal bir anlama sahip olduğu da teslim edilmektedir. Efsane ve mitoloji ilişkisi bu noktada çok önemlidir ve efsaneleri, Wells'in tanımına dayanarak mitolojiyi oluşturan öğelerden birisi olarak kabul etmek mümkün görünmektedir: "Mitoloji, çoğu zaman yaşamın kaynağını, insanların yaradılışını, yaşanmış deneyimlerini ve kültürün kendine has özelliklerini açıklayan şiir, destan ve öykülerden oluşur"<sup>59</sup>. Öte yandan efsane ve mit tanımlarında daha çok "gerçek olduğuna inanılan olağanüstü" vurgusu dikkat çekicidir ve bu anlamda mit, gerçek olmayan ancak gerçekmişçesine inanılan anlatıları nitelemek için de kullanılmaktadır. "Mit kelimesinin anlamı, günlük hayatta bu şekilde kullanılmamasına rağmen '**doğru inanılan**'dır"<sup>60</sup>. Ancak burada mitin gerçek ile karşıt bir biçimde konumlandırılıp gerçek olmadığının vurgulanması anlamsız görünmektedir:

"Mitos, belli bir durumun yarattığı insan düşgücünün (imgeleminin) ürünü olup, belli bir şey yapma niyetini gösterir. Böyle anlaşıldığında, mitos hakkında sorulması

<sup>56</sup> Fiske, John, **Mitler ve Mit Yapanlar**, çev. Utku Tuğlu, Öteki Yayınevi, Ankara, 2002, s.27

<sup>57</sup> Kirk, G.S., **Myth**, University of California Press, 1970, s.28

<sup>58</sup> Bascom, William, "Folklore", **International Encyclopedia of the Social Science**, ed.David L.Sills, Macmillan Publishers, London, s.497.

<sup>59</sup> Wells, Calvin, **İnsan ve Dünyası**, çev. B.Güvenç, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s.140

<sup>60</sup> Haviland, William A., **Kültürel Antropoloji**, çev. H.İnanç - S.Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s.442

gereken doğru soru, onun ‘gerçek olup olmadığı’ değil, ‘onunla ne yapılmak niyetinde olunduğu’ sorusudur”<sup>61</sup>

Efsane-gerçek karşıtlığı dolayısıyla efsanenin gerçek dışılığı(ya da gerçek üstülüğü) ve pozitivist bir politika nosyonu benimsendiğinde, ilk bakışta efsane, son derece “politika dışı” bir mahiyet arz eder görünmektedir. Ancak bu çıkarım, politik olanın ne olduğuna ilişkin ön kabullerden hangisinin benimsendiğiyle ilişkilidir. Bu bağlamda bazı düşünürler din, ayin, tören, sanat ve efsanelerin soyut, politika ve ekonominin ise somut yapılar olarak kategorize edilmesine karşı çıkmaktadırlar<sup>62</sup>. Buradan hareketle efsaneleri, politik kültürün asli öğelerinden biri olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir<sup>63</sup>. Politik kültür bu şekilde kavramlaştırıldığında efsaneler de son derece politik bir mahiyet arz etmektedir. Bu bapta eleştirilen ikinci husus da efsanelerin salt bir meşrulaştırım aracı olarak kabul edilmesidir ki bu da efsanelere politik olan karşısında ikincil bir rol yüklemektedir. Yani efsanelerin ilintili olduğu semboller, yalnızca “somut” politik ve ekonomik yapıların edilgen bir dışavurumu olarak değerlendirilmektedir. Ancak semboller ve efsaneler, politik olanın şekillenmesinde asli ve kurucu bir role de sahiptirler:

“Thompson, sembollerin sadece, sembol öncesi bir alanda şekillendiği varsayılan sosyal ilişkileri ya da çıkarları eklemleyen ya da örtmeye yarayan temsili düzenler olmadığını; tam tersine sosyal ilişki ve çıkarların sürekli olarak, Paul Willis’in tanımlamasıyla yaratıcı yorumlayıcı eksenlerde semboller tarafından inşa edildiğini iddia etmektedir”<sup>64</sup>

Bu durumda politik olan ve efsane arasında ilişki bir birliktelikten, içiçe geçmişlikten söz etmek mümkündür. Efsanelerin mitoloji ile olan ilişkiselliği bağlamında açıklanması gereken bir diğer husus da bir önceki bölümde devletin modernite ile bağdaştırılması neticesinde Batı öncesi ve Batı dışındaki varoluşunun reddedilmesiyle benzerlik göstermektedir. Aynı şekilde fakat bu sefer nedensellik ilişkisini tam tersine tesis etmek suretiyle mitoloji ve dolayısıyla efsanelerin modernite dışı oluşu veya modern dönemdeki varlığının eğreti oluşu üzerindeki ısrardır; bu görüş devletin moderniteye özgülüğü ile birlikte okunduğunda efsane-devlet ilişkisi bağlamında önemli bir sorunsal teşkil etmektedir. Mesela Aguste Comte efsanelerin, zihnin geri bir aşamasını temsil eden teolojik döneme ait bir olgu olduğunu iddia etmektedir<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Hooke, S.Henry, **Ortadoğu Mitolojisi**, çev. A.Şenel, İmge Yayınevi, Ankara, 2002, s.13

<sup>62</sup> Sarıbay Ali Y. ve Ögün Süleyman S., **Bir Politikbilim Perspektifi**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998, s.104

<sup>63</sup> A.g.e. , s.101 Bu bağlamda Sarıbay ve Ögün, Welsh’in tanımına yer vermekte ve efsanelerin politik kültürün asli öğelerinden birini teşkil ettiğini vurgulamaktadırlar: “Welsh, *The Concept of Political Culture* (Politik Kültür Kavramı) başlıklı eserinde politik kültürü, *imge, sembol, efsane ve geleneklerden* oluşan bir çareler dizisi olarak tanımlamaktadır”

<sup>64</sup> A.g.e. , s.103

<sup>65</sup> A.g.e. , s.116

Yani efsanelerden arınmış bir modern dönem iddiası söz konusudur. Halbuki modern dönemde de efsanelerin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda efsane ile ilişkiselliğine değinilen mitoloji tanımlarında “gerçek olduğuna inanılan” vurgusu oldukça çelişkili görünmektedir: Şöyle ki mitoloji ait olduğu kültürün insanlarıncı gerçek olduğuna inanılan anlatılar bütünüyse özdüşünümsel bir eleştiriden de muaf olacaktır. Çünkü mitolojik öge ait olduğu kültür için salt gerçek iken ya da gerçekliği tartışma konusu edilmeye değer bile görülmezken öteki için “gerçek olduğuna inanılan”ı ifade eder görünmektedir. Modern Batı bağlamında mitsel olanın sorgulanmaya başlaması her ne kadar Antik Yunan düşüncesinden başlatılsa da mitlerden arınma iddiasını Aydınlanma Düşüncesi ile başlatmak mümkün görünmektedir<sup>66</sup>. Sonuç itibariyle Aydınlanma düşünürlerinin bir kısmı için efsanenin arızı bir öge olarak değerlendirilmesi ve de mitlerden arınmışlık iddiası bile mitin zıddı olarak koyutlanan ve pozitivizmle desteklenen “gerçek” kategorisinin dahi mitsel bir nitelik arzedebileceği, mühim bir çelişki olarak ortaya çıkmaktadır; Aydınlanma ideallerinin de bu bağlamda “Aydınlanma miti”i olarak ifade edilmesi haklılık payı taşımaktadır. Bu izlek benimsendiğinde, moderniteye özgü bir kurum olarak kabul edilen devleti, moderniteden kovulduğuna inanılan mit ile ilişkisizmişçesine değerlendirmek mümkün görünmektedir. Ancak öncelikle modern dönemlerin mitlerden arınmış olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir ki efsanelerin ve mitlerin, modern dönemlerdeki varlığı pek çok çalışmaya konu olmuştur. Mesela, efsane ve mitin gerçek üstü ya da gerçek dışı bir anlatılar bütünü olarak değerlendirilmesi yerine bir “anamlama biçimi”<sup>67</sup> olarak kabul edilmesinden hareket eden Roland Barthes, reklam filmlerinden sinemaya, oyuncaklardan seçim propagandalarına kadar günümüzün pek çok kültürel fenomeninin “söylensel” bir karaktere sahip olduğunu belirtmiştir. Yine Marc Auge, her tarihin, tıpkı yerlilerin geçmiş kavrayışı gibi mitsel bir karaktere sahip olabileceğini belirtmektedir<sup>68</sup>. Genel hatlarıyla mit veya mitsel olanın, günümüzde de var olduğu ve politik olan ile dolaysız bir ilişkisellik içerisinde olduğu,

<sup>66</sup> Aydınlanma düşüncesinin mit sözkonusu olduğunda ne kadar keskin bir dönüşüm anlamına geldiğini Ahmet Çiğdem’in Aydınlanma Düşüncesi’ne ilişkin şu tanımından çıkarsamak mümkündür: “Kısaca bir *idea* ve *süreç* olarak Aydınlanma, tartışma nesnemiz. Bu hareketin amacı, insanları, esasta ‘kötü’, bu nitelikle ‘köleleştirici’ olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin(dolayısıyla bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan ‘eski düzen’den kurtararak, yine esasta ‘iyi’ ve ‘özgürleştirici’ olduğu çekincesiz kabul edilen ‘akıl düzeni’ne sokmaktır” Bkz. Çiğdem, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.13

<sup>67</sup> Barthes, Roland, **Çağdaş Söylenler**, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.179.

<sup>68</sup> Auge, Marc, **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**, çev. Hülya Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul, 1995, s.18 Auge tarih ile ilintili olarak ideolojilerin de mitsel bir karaktere sahip olduğunu vurguladığı şu ifadesi anılmaya değerdir: “Öznel olarak, öznelin toplumlarının geçmişini göz önüne getirebilecekleri bir bakış açısından hareketle, değinmiş olduğumuz mitsel tarih, belki de kısaca tarihten temelinde farklı değildir, ya da belki, iyi günde veya kötü günde her tarihin mitsel olabileceği söylenebilir: bugün, bilfiil aynı nedenlerden hareketle ideolojilerin, yani o halleriyle kabul gören ve ne için kabul gördükleri ortaya çıktığı andan itibaren ölüme mahkum edilen mitlerin ölümüyle aynı anda, ‘tarihin sonu’ndan söz edilebilmesi çok anlamlıdır”

“milliyetçilik” ve “sosyalizm”in mitsel bir karaktere sahip olduğu sıkça vurgulanan bir husustur<sup>69</sup> Mesela Vico efsanelerin politik olanın şekillenişindeki kurucu işlevine değinirken Herder de ulusların oluşumunda efsanelerin önemine değinmektedir<sup>70</sup>. Bununla birlikte mit ve efsanenin politik olan ile ilişkiselliği, mit ya da efsanenin devlet ile de ilişkili olabileceğini düşündürmektedir\*. Örneğin Jan Assmann mitlerin hakikat olarak kabul edildiğini belirttiikten sonra Avrupalı Yahudilerin soykırımı maruz kalmaları gibi tarihi bir gerçeğe atfedilen anlamın geçirdiği dönüşümü ve Modern İsrail’de sökonusu dönüşümün devlet ile olan ilişkisini şöyle ifade etmektedir:

“Örneğin Avrupalı Yahudilere yönelik soykırım tarihi bir gerçektir ve bu haliyle tarih araştırmalarının konusudur. Modern İsrail’de ise bunun ötesinde ‘soykırım kavramı altında kökene yönelik tarih olmuş (bu son on yıl içinde bu hale gelmiştir) ve böylece bu tarih, devletin meşruiyetini ve tutumunu büyük ölçüde dayandırdığı bir mit haline gelmiştir. Bu tarihin ulusal karakteri kamusal anıtlarla ve anma toplantılarıyla ortak olarak hatırlanır, okullarda öğretilir ve bu yüzden devletin efsane motorğine dahildir”<sup>71</sup>

Assmann’ın modern dönemde devlet-efsane ilişkiselliğini vurgulamasından belki de daha önemlisi; anlatılara ve bu anlatıların kurucu rollerinin yadsınamayacağı edimlere efsane ya da mit karakterini kazandıranın, onların gerçek dışı olması değil işlenme biçimi olmasını göstermesidir. Bu noktada efsanelerin gerçek dışı ya da gerçek üstü anlatılara indirgenmesi, pek bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü efsaneleştirilen anlatı olayların gerçekliğini yadsımamakta, “aksine onların geleceğe dayalı bağlayıcılığını hiçbir zaman unutulmaması gereken bir şey olarak öne çıkarmaktadır”<sup>72</sup>.

Son olarak, özellikle Ernst Cassirer’in, devlet ve efsane-mit- ilişkiselliğini konu edindiği için ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Cassirer’e göre insanın ayırt edici özelliği simgeleştirme yeteneğidir ki bu nedenle Cassirer insanın ussal hayvan olarak nitelenmesi yerine simgeleştiren hayvan-animal symbolicum- olarak tanımlanmasını önermektedir<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Molino, Jean, , “Mit ve Siyasal Kuram”,çev. Ayşe Altınel, **Mitolojiler Sözlüğü**, der. Yves Bonnefoy, Türkçe yayına hazırlayan: L.Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s.790.

<sup>70</sup> Sarıbay ve Öğün, a.g.e. , s.118

\*Bu bağlamda Şerif Mardin Türkiye’de modernleşme sürecinde, devletin modern anlamda örgütlenme hususundaki eksikliğini, Osmanlı İmparatorluğun’dan tevarüs ettiği bir itkinin de etkisiyle sembollere başvurmak suretiyle kapatmaya çalıştığını ve bunun da “devlet mitosunu”unu güçlendirdiğini belirtmektedir. Bu hususta Mardin’in “devlet mitosunu” kavramıyla, devletin semboller üzerinden varolması ve bu minvalde devlete atfedilen anlamı ifade etmek istediğini çıkarsamak imkan dahilinde görünmektedir. Bkz. Mardin, Şerif, **Türk Modernleşmesi**, Der.: M.Türküne-T.Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.356.

<sup>71</sup> Assmann, Jan, **Kültürel Bellek**, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.79

<sup>72</sup> A.g.e. , s79

<sup>73</sup> Cassirer, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. N. Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980

Cassirer öncelikle zihni bütünleyen alt kategoriler koyutlamakta ve bunları “sembolik formlar” olarak kavramlaştırmaktadır:

“Zihinsel fonksiyon sırf pasif bir varolanı ifade etmez, zihnin bağımsız bir enerjisini kendinde taşır. Bu enerji vasıtasıyla görüşün basit varoluşu, belirli bir ‘anlam’, kendine özgü fikri bir içerik kazanır. Bu, bilgi için geçerli olduğu kadar, sanat için; din için olduğu kadar mitos için de geçerlidir. Onların hepsi, empirik verilmiş olanın basit biçimde yansıtılmadığı, aksine, bağımsız bir ilkeye göre kendilerinin oluşturmuş oldukları özel sembolik dünyalarında yaşarlar”<sup>74</sup>

Cassirer için sembolik formlar varolanın salt bir yansıması değil herbiri, varlığı kendine özgü bir tarzda biçimlendirerek kavranılır ve algılanır kılmasıyla birbirinden ayırt edilebilen zihinsel kategorilerdir<sup>75</sup>. Sembolik formlar bu anlamda insanın dünyayı algılama ve kavrama biçimleridir ve bu özellikleri hasebiyle ortak bir yöne sahiptirler. Öte yandan sembolik formlar yalnızca insani etkinliğin bir sonucu değil nedeni de olabilecek durumdadırlar: “İnsanın çevresindeki yeni ‘sembol dünyası’, kendini ruhsuz ‘algı’ ve ‘etki dünyası’na kapamış ve bu dünya, insanlar üzerinde, giderek artan büyük bir egemenlik kazanmıştır”<sup>76</sup>. Sembolik formların, insan zihnini oluşturan parçalar olarak bütünlüğü, uyumlu bir bütünlük değil, çatışmalı bir bütünlüktür. Cassirer’e göre en büyük çatışma da bilim ve felsefe ile mitos arasındadır; mitos “**ifade algısı**”ndan hareketle, tam bir belirsizliğin hakim olduğu, her an herşeyin olabileceği çöşkuların egemen olduğu süreçlere gebe iken tam da karşısında, “**şeylerin algısı**”ndan hareket eden bilim ve felsefeyi bulur ki bu yüzden bilim ve felsefe mitik düşünceyle savaşmaya zorunludur<sup>77</sup>. Zaten efsanenin işleyişi de tümüyle us dışı hatta us karşıtı bir prensibe dayanır, bu nedenle bilim ve felsefe mitik düşünceyle özü itibariyle çelişkilidir. Cassirer Antik Yunan’dan başlayan tüm bir düşün tarihinde **doğabilimsel** ve **söylencebilimsel** düşüncenin çatıştığını belirtmektedir. Söylencelerin modern dönemde politik yaşamda yarattığı vahim sonuçların çözümlenmesini konu edinen Devlet Efsanesi adlı yapıtında Cassirer söylencelerin “**canavarca**” güçlerinin nasıl denetlenebileceğine yanıt aramaktadır. Cassirer toplumun(Batı) tarihsel süreçte özgürleşme doğrultusunda evrildiğini ve bu evrimin zıtların mücadelesi şeklinde söylence, dil, sanat, bilim ve dini de kapsadığını hatta evrimin bunların bünyesinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır<sup>78</sup>. Cassirer daha çok söylencenin modern dönemde politik yaşamdaki eğreti varlığını sorunsallaştırır ve buradan hareketle Grek

<sup>74</sup> Cassirer, Ernst, **Sembolik Formlar Felsefesi**, c.1, çev. : Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s.22

<sup>75</sup> A.g.e. , s.43

<sup>76</sup> Cassirer, Ernst, **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine**, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s.51

<sup>77</sup> A.g.e. , s.68

<sup>78</sup> Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, s.259

felsefesinden başlattığı tüm bir düşün tarihinde efsanenin us ve doğabilimsel düşünüşe aykırı fakat duygulara hitap etmesi hasebiyle etkin bir katalizör işlevi görerek politik yaşamdaki manipülasyona müsait olumsuz rolünü irdelemektedir. Cassirer, Carlyle'in "**kahramana tapınma**", Gobineau'nun "**ırka tapınma**" ve Hegel'in düşüncelerinin yanlış yorumlanmasıyla "**devletin tanrılaştırılması**" düşünlerinin birleşerek yirminci yüzyılda faşizme çok güçlü bir teorik destek oluşturmasını söylenebilimsel düşüncenin patolojik varlığına yönelik bir örnek olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan efsane ancak düşünsel, sanatsal ve ahlaksal olan güçlerce denetlenip kontrol altına alınınca zararsız kılınabilir<sup>79</sup>. Bu yüzden Cassirer için modern dönemde söylenebilimsel düşünme tarzının devlet ile olan birlikteliği insanlık için son derece tehditkardır. Cassirer'in modern dönem için önerdiği saptamaların haklılık payı taşıdığı teslim edilmelidir. Daha da önemlisi Cassirer modern dönemde efsane-devlet ilişkiselliğini serimlemektedir. Ancak buradan hareketle geriye doğru bir tarih okumasıyla söylenebilim-doğabilim, felsefe, ahlak mücadelesinin tarihini inşa ederek söyleneceyi doğabilimsel yöneme, usa ve ahlaka aykırı olması hasebiyle tümüyle olumsuz bir role mahkum etmek suretiyle genel anlamda mitleri, normatif bir değerlendirmenin konusu haline getirmesi önemli bir eksiklik barındırmaktadır. Sonuç itibariyle, efsanenin modern dönemde politik yaşamda, manipülasyona müsait doğasından kaynaklanan olumsuz rolü uyarınca normatif bir değerlendirmeye konu edilmek suretiyle geriye dönük bir şekilde tüm çağlarda ve coğrafyalarda, insan zihninin geri ve şiddete meyilli bir kısmını oluşturması hasebiyle lanetlenmesi kabul edilmesi zor bir genellemedir.

Esas itibariyle efsanelerin pek çok çalışmada sanat eseri olarak değerlendirilmesi keyfi bir tercihten ziyade önemli bir gerekçeye dayanmaktadır. "Söylence kuramsal bir öge ile sanatsal bir yaratı ögesini birleştirir. Bizi ilk etkileyen onun şiirle olan yakınlığıdır"<sup>80</sup>. Bu nedenle Cassirer'in efsanenin ancak "düşünsel, sanatsal, ahlaksal güçlere boyun eğdirildiğinde" zararsızlaşacağı iddiası çelişkinin içkin olduğu bir önerme olarak da görülebilir. Öte yandan efsaneye, Cassirer'in perspektifinin tam zıddı bir biçimde de yaklaşmak mümkündür.

"Söylencelerin çözümlenmesi, teknolojileri ne denli ilkel olursa olsun, insanların zihinsel olarak aşağı olmadıklarını kanıtlar. İnsanların söylenceleri, yaşadıkları dünyayı anlayabilecek entelektüel yeterliliğe sahip olduklarını gösterir"<sup>81</sup>

Sonuçta efsaneler sembollerin evreninde yaratıldıkları için tam da bu özellikleri nedeniyle politik olan ile ve dolayısıyla politik iktidar ile yakından ilişkilidir. Buraya kadar ifade

<sup>79</sup> Cassirer, Ernst, **Devlet Efsanesi**, çev. N.Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984, s.299

<sup>80</sup> Cassirer, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, s.97

<sup>81</sup> Rosenberg, Donna, **Dünya Mitolojisi**, çev. K. Atken- E.Cengiz v.dğr., İmge Yayınevi, Ankara, 2003, s.26

edilenlerin ışığında W.A.Haviland'ın efsanelerin içeriğine ilişkin ifadesi son derece makul görünmektedir: “Efsaneler devletlerin kuruluşunun, insanların göçlerinin, kahramanların yiğitliklerinin ve ölümlerinin anlatıldığı gerçek ile olağanüstü olayların birbirine karıştığı yarı tarihsel olaylardır”<sup>82</sup>.

Sonuç itibariyle, politik kültürün bileşenlerinden biri olarak efsaneler ve mitolojilerin kabul edilmesi, politik iktidarın mitsel karakterinin benimsenmesi anlamına gelmektedir. Mitlerden arındırıldığı iddia edilen modern dönemlerde bile modernitenin hakim politik iktidar formu olan ulus-devlet'in de mitler ve efsaneler ile ilişkiselliği aşikar görünmektedir.

---

<sup>82</sup> Haviland, William A. , a.g.e. , s.445

## II. SOSYAL YAPI VE EFSANE

“Politik Antropoloji Açısından Devletin Kökeni” başlıklı önceki bölümde devletin ortaya çıkışını konu alan teorilere değinilmiş ve bu teorilerin konu aldığı toplumların kültürlerine yeterince yer verilmediği eleştirisinde bulunulmuştu. Buradan hareketle “devlet” nosyonu yerine “politik iktidar” nosyonunun, incelenen toplumun kültürü bağlamında ele alınmasının daha anlamlı olacağı iddia edilmişti. Bu bağlamda, bilhassa bir politik iktidar formu olarak “devletin doğduğu”-oluştugu- iddia edilen eski toplumlar sözkonusu olduğunda; politik iktidar ve kültür ilişkisini “efsane”, dolayısıyla “mitoloji” bağlamında ele almanın, politik iktidara ilişkin çözümlenelerde bir önceki bölümde vurgulanan eksikliği giderebileceği ve çözümleneleri zenginleştirebileceği söylenebilir. Bu hususta kültür ele alınırken E.E.Pritchard’ın “**sosyal yapı**” kavramlaştırması kullanılacaktır.

### A. Sosyal Yapının Antropolojik Kavramlaştırması

E.E.Pritchard, “sosyal yapı” kavramının temel bir kavram olması hasebiyle kesin bir tanımının olmadığını, dolayısıyla kavramın tartışmalı olduğunu belirttikten sonra “sosyal yapı nedir” sorusuna cevaben şu ifadeyi kullanmaktadır: “Sosyal hayatta değişmezlikler ve düzenliliklerin olması gerektiği bir toplumun bir tür düzene sahip bulunması gerektiği şüphesizdir. Aksi takdirde bu toplumun üyeleri birarada yaşayamazlar”<sup>83</sup>. Pritchard birlikte yaşamının yani toplum yaşamının “sosyal yapı” olarak kavramlaştırılan uyumla sağlanabildiğini açıklayarak devam etmektedir.

“Çünkü her toplumun, kendisinde bir sistem veya yapı olarak söz edebileceğimiz, üyelerinin bunların içinde veya bunlara uygun biçimde yaşamlarını gerçekleştirdikleri bir form veya modeli vardır. Yapı kelimesinin bu anlamdaki kullanımı, her halukarda açık bir zıtlık ve çatışmadan kaçınılır bir düzeyde, parçaları arasında bir tür uyumun mevcudiyetini, dünya hayatının birçok geçici unsurlarından daha çok bir devamlılığa sahip olduğunu ima eder”<sup>84</sup>

Bu bağlamda “sosyal yapı” olarak kavramlaştırılan olgu hem toplumsal olanı, hem de bir kavram olarak toplumun incelenerek anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Esasında toplumlarda bu türden bir uyum ve sürekliliğin olmadığı farzedilse bile sosyal bilimler bunu

<sup>83</sup> Pritchard, E.Evans, **Sosyal Antropoloji**, çev. F.Aydın-İ.İnce v.dğr, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.28

<sup>84</sup> A.g.e. , s.28



icat etmeye mecburdur. Nitekim sosyal antropolojinin tarihi bu kavram ve olgu uyumsuzluğunun daha açık bir ifadeyle kavramın olgu üzerindeki hegemonik tutumunun eleştirileriyle doludur. Bunu çok gerilere götürmeden sosyal antropolojinin evrimci ekolden devraldığı mirasa yöneltilen eleştirilere değin izlemek mümkündür. Tam bu noktada sosyal bilimlerdeki evrimci, pozitivist ve karşılaştırmalı metodun kullanılmasına yöneltilen eleştirilere değinmek gerekmektedir. Çünkü bu geleneklere (evrimci, pozitivist, karşılaştırmalı yöntemin kullanıldığı teoriler) yöneltilen eleştiriler hem “devletin kökenini konu alan klasik teoriler” hem de çalışmanın konusunu teşkil eden Antik Mezopotamya çalışmaları ile yakından ilişkilidir. Pritchard’ın evrimci ekolün kabul ettiği öncülerini tarif ettiği çözümlemesi bu açıdan önemlidir:

“Doğal yasa tüm toplumlarda ve tüm zamanlarda aynı olduğu düşünülen bir insan doğasından kaynaklanır. Ayrıca bu yazarlar sınırsız bir gelişime ve gelişimin yasalarına inanırlar. İnsan, her yerde aynı biçimde varolur, gelişimin evreleri doğultusunda belirli bir çizgisel ilerleme kaydetmelidir...”<sup>85</sup>

Pritchard’a göre onsekizinci yüzyılda hakim olan bu yaklaşım ondokuzuncu yüzyılda karşılaştırmalı tarih metodu ve empirik verilerin kullanılmasıyla sosyal kurumların kökeni ve evrimi çalışmalarında etkili olacaktır<sup>86</sup>. Bu tarihsel izlek düşünüldüğünde sosyal bilimlerde hem evrimci perspektife hem de karşılaştırmalı metoda yönelik eleştiriler getirildiği görülmektedir. Ruth Benedict’in evrimciliğe getirdiği eleştiri anlamlıdır:

“İlk insanbilimciler, bütün farklı kültürel özellikleri, evrimsel bir sıra içinde, ilk biçimlerden zirvesinde Batı uygarlığının sonul gelişme biçimlerinin yer aldığı bir düzene sokmaya çalıştılar. Ne var ki Avusturalyalılar’ın dinin bizimkinden daha ilkel olduğunu(...)haklı kılacak hiçbir neden ortada yoktur”<sup>87</sup>

Öte yandan karşılaştırmalı metod uyarınca yapılan sosyal bilim çalışmalarında Batılı toplumlarda gözlemlenen fenomenlerin neden “ilkel” toplumlarda varolmadığının açıklanması “ilkel” toplumların anlaşılmasının önüne geçmiştir. Burada “açıklamak” ve “anlamak” kavramları önemli bir ayrıma gönderimde bulunmaktadır. Çünkü sosyal bilimlerin konusu doğabilimsel açıklamadan ziyade anlamının konusunu teşkil eder görünmektedir. Bunu şöyle ifade etmek mümkündür:

“Tinsel dünya, yaşanan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi tinsel öğeler ışığında görülebilecek olan insani toplumsal etkinliklerin dünyasıdır ki; bu dünya bir doğal olgu gibi açıklanmayı değil, öncelikle anlaşılmayı bekleyen bir

<sup>85</sup> Pritchard, Edward.E., **Social Anthropology and Other Essays**, The Free Pres of Glencoe, New York, 1964, s.140.

<sup>86</sup> A.g.e. , s.141

<sup>87</sup> Benedict, Ruth, **Kültür Örüntüleri**, çev. Mustafa Topal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s.39

dünyadır... Tinsel yaşam bu yüzden *doğabilimsel açıklamanın değil, anlamının* konusudur”<sup>88</sup>

Leo Strauss bu pozitivist eğilimin sosyal bilimleri karşılaştırmalı çalışmalara yönelttiğini belirtmektedir. Kültürel fenomenler, bir doğa olgusuymuşçasına açıklamanın konusu olarak kabul edildiğinde karşılaştırmalı çalışmaların da konusu olabilmişlerdir; böylelikle kültürün de doğa gibi ele alınması sözkonusudur. Bu noktada farklılıklar, evrensel insan doğasından hareketle evrim skalasındaki görece erken dönemlere konumlandırılarak açıklanabilmiştir. Ancak Leo Strauss’un ifadesiyle batı dışı toplumları anlama imkanı da yine bu eğilimler nedeniyle ıskalanmıştır<sup>89</sup>. Sosyal bilimlerde batı-merkezci yaklaşımın genel anlamda sıkça vurgulanan bu eksikliklerinin, politik bilimi ve politik olanı anlama çabalarını de etkileyeceğini tahmin etmek güç olmasa gerektir. Mesela Marc Abeles, antropolojide başka toplumları anlamının önündeki en büyük engelin, modern batı politik felsefesinden mülhem “devlet takıntısı” olduğunu belirtmektedir<sup>90</sup>. Öte yandan Pierre Clastres bu etno-merkezçiliğin ve evrimci yaklaşımın birlikteliğini çok güzel serimlemektedir; etnolojik incelemelerdeki “tohum halindeki iktidar” kavramının olgunlaşınca kadar gelişmek zorunda olan bir iktidar anlamına geldiğini ve bu tohumun ergin aşamasının etnoloğun içinden çıktığı toplumun iktidar yapısına karşılık geldiğini vurgulamaktadır<sup>91</sup>. Bu hususta vurgulanan eleştirilerin önemi “öteki toplumları” incelerken kullanılan kavramsal çerçevelerin hem daha nitelikli kılınmasından hem de bu toplumların anlaşılmasını öncelikli hale getirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada Pritchard’ın “sosyal yapı” nosyonu ikili bir öneme sahip gibidir. İlkın nosyon tanımlanırken hem incelenen toplumdaki işlevine gönderimde bulunmakta(birlikte yaşayabilme, uyum) hem de nosyonun kapsayıcılığı indirgemeci bir tavrı engeller görünmektedir. Kavramın kapsayıcılığından kastedilen şudur: “Bütün bir sosyal yapı, yani belirli bir toplumun bütünsel yapısı, birçok yardımcı yapı ve sistemlerden oluşur ve onun akrabalık düzeni, ekonomik düzeni, dini düzeni ve politik düzeninden söz etmemiz mümkündür”<sup>92</sup>. Böylelikle kültürün herhangi bir ögesinin ezici üstünlüğü ve belirleyiciliği ile

---

<sup>88</sup> Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi**, Inkilap Yayınevi, Ankara, 2004, s.188.

<sup>89</sup> Strauss, Leo, **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. S.Z.Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s.54 Strauss bu süreci şöyle tarif etmektedir: “Pozitivizmin doğa bilimi modelince yönlendirilmesi dolayısıyla sosyal bilim, örneğin, yirminci yüzyıl ortaları Birleşik Devletlerine, daha genel olarak ise modern batı toplumuna özgü özellikleri, sanki onlar toplumun özsel özellikleriymiş gibi alma tehlikesi içindedir. Bu tehlikeden kaçınmak için sosyal bilim ‘kültürler-arası araştırma’ya, gerek geçmişteki gerek şimdiki başka kültürleri incelemeye girişmek zorunda kalır. Fakat bunu yaparken de sözkonusu başka kültürlerin anlamını da ıskalar, çünkü bu kültürleri orjini batı toplumu olan, bu tikel toplumu yansıtan ve olsa olsa sadece bu tikel topluma uyan bir kavramsal şema aracılığıyla yorumlar”

<sup>90</sup> Abeles, Marc, a.g.e. , s.76

<sup>91</sup> Clastres, Pierre, a.g.e. , s.191

<sup>92</sup> Pritchard, E.Evans, Sosyal Antropoloji, s.29

indirgemeci bir eksikliği gidermek mümkün görünmektedir. Çünkü vurgulanan bir parça değil bütünselliktir. Daha da önemlisi parçanın anlaşılması bütünü teşkil eden ilişkiselliğin anlaşılmasına bağlıdır. Sonuç itibariyle sosyal yapı aralarında “politik düzen”in de bulunduğu yardımcı yapı ve sistemlerden oluşur. Peki öyleyse politikanın, sosyal yapıdaki yeri nedir ve nasıl anlaşılabilir?

### B.Sosyal Yapıda Politikanın Yeri

E.E.Pritchard sosyal yapıda yardımcı yapı ve sistemlerden bahsetmektedir. Bu alt sistemlerin anlaşılabilmesi için sosyal yapıyı oluşturan diğer unsurlarla olan ilişkiselliği bağlamında incelenmesi gerekir. Pritchard, Nuer kabilesinde politika olgusunu incelerken; hem Nuerlerin diğer kabilelerle hem de kendi kabileleri içindeki parçacıklar arasındaki ilişkileri incelemiş ve bunun doğal çevre koşulları ve yaşam tarzıyla ilişkili olduğunu belirterek bir politik sistem tanımlaması yapmış hem de sosyal yaşamada politik olanın yaş grubu ve özellikle klan sistemiyle olan ilişkisine değinerek politik yapıyı tanımlamıştır, öte yandan politik öneme sahip ritüel uzmanlığı da bu betimlemesine dahil etmiştir<sup>93</sup>. Bu durumda politika sosyal yapıda öteki sosyal sistem ve yapılar ile olan ilişkiselliği bağlamında anlaşılabilir olacaktır. Politik olan, sosyal yapının bütünselliği içerisinde değerlendirildiği ölçüde anlaşılabilir olacaktır. Bu durumda politik olanın önceliğini sosyal yapının bütünselliğine devrederek daha da anlaşılır olabileceği bir perspektiften bahsetmek mümkündür.

Bununla beraber sosyal yapıda politik olanın durumuna ilişkin olarak işlevsel ve yapısal- işlevsel ekol bir açıdan önemli bir eleştiriye konu olmuştur. Bütünleşmiş bir yapı olarak kavramlaştırılan toplumların kültürlerinde çatışma ve çelişkinin neredeyse görmezden gelindiği bir yaklaşım söz konusudur. Wilbert E.Moore çatışmanın işlevsel ekol için bir tehdit olarak algılandığını belirttikten sonra şunları dile getirmektedir:

“Çatışma tabii ki, karmaşık toplumların hepsinde vardır.(Yazı öncesi toplumlarda da muhakkak vardır. Ancak antropoloji çalışmalarında genellikle bunlardan söz edilmez. Gözden kaçırılmalarının nedeninin de gözlemcilerce benimsenen ‘tümleşmiş sistem’ modelinin buna izin vermemesi ve bu tür çatışmaların hayli önemsiz sapma önermeleri olarak dikkate alınmaması olduğunu düşünebiliriz). Çatışmaların pek çok nedeni ve belirtisi vardır”<sup>94</sup>

<sup>93</sup>Pritchard, Edward E., “The Nuer Of The Southern Sudan”, **African Political Systems**, ed. E.Evans Pritchard-Meyer Fortes, s.296.

<sup>94</sup> Moore, Wilbert E. , “İşlevselcilik”, çev. Şirin Tekeli, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, der. T.Bottomore-R. Nisbet, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s.341

Öyle ki işlevsel ve yapısal-işlevsel okul bu niteliğiyle kimi zaman sömürgeci politikalarla bağdaşık bir konumda bulunmakla bile eleştirilmiştir<sup>95</sup>. Aynı eleştiriye E.E.Pritchard da konu olmuştur: “Nuer araştırmasının, Britanya hükümetinin giriştiği kanlı isyan bastırma hareketleri sırasında gerçekleşmiş olmasına karşın yayınlarında siyasal bağlama hiç değinmemesi, kayda değerdir”<sup>96</sup>. İşlevselciliğin ve yapısal-işlevselciliğin “uyum” a yaptığı “uğursuz” vurgu neticesinde çatışma ve çelişkiyi görmezden gelmesi elbette ki eleştirilmeyi hak eden bir tutuma da işaret etmektedir. “Marxist bakış açısından bu ihmal iki yönden önemlidir: Çatışmanın gerçekliği karşısındaki körlük, çatışmayı sistemin değişmesinin nedeni olarak görmeyi de olanaksızlaştırmaktadır”<sup>97</sup>. Çatışma ve çelişkinin önemi, daha çok doğduğu bağlamı dönüştürebilme kapasitelerinden kaynaklanır görünmektedir. Bununla beraber tüm süreçleri ve yapıları, çatışma ve çelişkinin bir dışavurumu olarak değerlendirmek ve tüm uzamlarda ve zamanlarda bunun izini sürmenin de eksik ve yanılgılı sonuçlara varacağı söylenebilir\*.

Sonuç itibariyle sosyal yapının bütünselliği, kültürü oluşturan öğelerin ilişkiselliğini dikkate almak suretiyle bütünleşmiş bir sistem tanımlamasına ulaşmaktadır. Ancak bu noktada çatışma ve çelişkinin görmezden gelinmesi de politik olanın anlaşılmasında statik bir izah girişimine zemin teşkil etmektedir. Bu noktada çatışma ve çelişki üzerinden politik olanın ve tarihin kurgulanmasından ziyade politik olanın ve tarihin şekillenmesinde çatışma ve çelişkinin doğduğu bağlamı etkileyebilme kapasitesi nispetinde sosyal yapının bütünselliğine dahil edilmesi makul görünmektedir.

### C.Sosyal Yapının Bütünselliği, Politika ve Efsane

---

<sup>95</sup> Özbudun, Sibel ve Şafak, Balkı, **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005, s.127 Bu hususta Özbudun ve Şafak’ın saptamaları önemli görünmektedir: “...işlevselciler ve yapısal işlevselciler, araştırdıkları toplumun içinde yer aldığı sömürgeci bağlama karşı kayıtsızlıklarında, hatta Britanya sömürgeciliğine karşı hayırhah tutumlarında da ortaklaşmaktaydılar. İki önemli yazar, Malinowski ve Radcliffe-Brown, Avrupalıların sömürge mülklerini yönetme hakkına sahip oldukları kanısındaydılar ve sömürgeciliğin bu toplumları ilerleteceğine inanıyorlardı”

<sup>96</sup> Morris, William, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, 2004, s.301’den aktaran Özbudun ve Safak, a.g.e. s.130

<sup>97</sup> Moore, Wilbert E. , a.g.e. , s.343

\* Esasında bu husustaki tartışmayı iki karşıt toplum modeli bağlamında değerlendiren Burke’ün yorumu gayet açıklayıcıdır: “Emile Durkheim’la ilişkilendirilen ‘uyuşmalı model’, toplumsal bağlaşmanın, toplumsal dayanışmanın, toplumsal tutunumun önemini vurgular. Karl Marx’la ilişkilendirilen ‘çatışmalı model’ ise, ‘çelişki ve toplumsal çatışma’nın her yerdeki varlığının altını çizer. Her iki model de, besbelli basitleştirmelerdir. Ama en azından bana, eşit ölçüde şurası besbelli geliyor ki, her iki model de önemli sezgiler içermektedir. Çatışmanın olmadığı bir toplum bulmak olanaksızdır; öte yandan dayanışmalar olmaksızın da toplum falan varolmazdı” Bkz. Burke, Peter, **Tarih ve Toplumsal Kuram**, 3.basım, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005, s.27

Sosyal yapının yardımcı yapı ve sistemlerden oluştuğuna önceki bölümlerde değinilmişti. Ancak sosyal yapıyı oluşturan sadece yardımcı yapı ve sistemlerin varlığı değildir, aynı zamanda bu alt sistem ve yapıların birbirleriyle ilişkiselliğinin yarattığı bütünselliktir. Bu durumda akrabalık yapıları, dinsel yapı, ekonomik yapı, doğal çevre ve diğer bazı öğelerin politik olan ile ilişkili olduğu aşıkardır. Burada bir parçayı anlamak sistemin tümünü ve bu sistemi oluşturan öğelerin ilişkilerini anlamak ile mümkündür. Pritchard'ın dinin çözümlenmesine ilişkin söylediklerini, politika için de söylemek mümkündür: “Dinsel olguları, tutarlı bir sistem içindeki bölümlerin karşılıklı ilişkisi gibi saymak gerekir; burada her sistem yalnız diğerine göre bir anlam taşır ve sistemin kendisi, daha geniş bir bütünün parçası olarak diğer kurumsal sistemlerle ilişki içinde ancak bir anlam kazanır”<sup>98</sup>. Bu açıdan politik olan'ın anlaşılması, onun sosyal yapıdaki yerinin, diğer öğelerle ilişkiselliğinin ve sosyal yapıya etkisinin anlaşılmasına da bağlı olacaktır.

Mesela S.R.F.Price'in dinsel olan ile politik olanın ilişkiselliğini Roma İmparatorluğu ve Grek siteleri bağlamında ele alan incelemesinin, politik olanın sosyal yapının bütünselliği içinde anlaşılabilceğini göstermektedir. Price Roma İmparatorluğu'nun Grek sitelerini egemenliği altına almasıyla Greklerin dinsel örüntülerindeki değişiklikleri ve imparatorluk kültürünün dinsel bir tapınmadan öte biat etme anlamına da gelebileceğini serimlemiştir:

“İmparator kadim dinsel şenliklerde şereflendirilir; tanrıların kutak ve tapınaklarına yerleştirilir; verilen kurbanlarla, tanrılardan imparatorları esirgemeleri dilenirdi. Tanrılara ait geleneksel sunular üzerine yerleştirilen ve yalnızca imparatora sunulan şenlikler, tapınaklar ve kurbanlar da vardı. Diğer bir deyişle, Roma İmparatorluğu'nun Grek tebaası, hükümdarlarını kendi başat simge dizgeleriyle bağlantılandırmaya çalıştı”<sup>99</sup>

Sosyal yapının öğelerinin birbirileriyle olan bağıntıları efsanenin de politik olanla ilişkili olabileceği anlamına gelmektedir. Efsaneler, bu anlamda “gerçek üstü” olayların konu edildiği anlatılar olmaktan ziyade sosyal yapının bütünselliği bağlamında anlaşılır olan ve bu nedenle de politik olan ile dolaysızca bir ilişkisellik içinde okunabilmektedirler:

“Efsane, gerçekten de, insanoğlunun politik iktidar ilişkilerini büyük bir ölçekte, yoğun ve derin bir şekilde hayal edebilmesini sağlayan deneyimin imkanlarını sunmaktadır. Hemen hemen bütün efsaneler politik iktidar kavgalarını yansıtır. Tanrılar iktidar tanrılarıdır. Sheldan Wolin, efsanelerde yer alan yaratılış senaryolarında tanrıların sadece evreni yaratmakla kalmayıp aynı zamanda düzeni,

<sup>98</sup> Pritchard, E.Evans, **İlkellerde Din**, çev. H.Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s.132.

<sup>99</sup> Price, S.R.F. , **Ritüel ve İktidar**, çev. T.Esin , İmge Yayınevi, Ankara, 2004, s.383

adaleti sağladığını ve bu özelliğiyle *efsane-politika ilişkisini* aydınlattığını belirtmektedir”<sup>100</sup>

Bu bağlamda efsane ve politika dolaysız bir ilişkisellik içerisindedir. Ancak bu ilişkisellik efsanenin ait olduğu toplumun sosyal yapısının bütünselliği içerisinde anlamlı ve anlaşılır olabilecektir. “Anlatıların ortaya çıktığı, ekonomik farklılıkları ve iktidar ilişkilerini temsil eden tarihsel bağlamlar atlanarak yapılan çözümleme eksik kalacaktır”<sup>101</sup>. Öte yandan efsanenin sosyal yapının bütünselliği içerisinde politik iktidara yönelik gönderimlerinin anlaşılabilmesi yine efsanenin ait olduğu toplumun sembolik evreninin ve mitolojisinin anlaşılmasına bağlıdır. Pritchard’ın, Sudan’ın Shilluk Krallığı üzerine yaptığı çalışmada bunu doğrular nitelikte sonuçlara ulaştığı söylenebilir. Shilluk toplumunda tüm kralların, Shilluk’un destansı çağlarındaki kralı olan ve Shillukları şimdiki ülkelerine götüren, bu ülkeyi fethedip onu izleyenlerin soyları arasında paylaştığına ve ruhunun kraldan krala geçtiğine inanılan Nyikang’ın soyundan geldiğine inanılır: “Böylelikle Nyikang değişmez bir moral kural olarak ulusal yapıyı sembolize eden ebedi krallığın mitolojik bir kişileştirmesidir”<sup>102</sup>. Bu anlamda Pritchard’a göre krallık, Shilluk halkının ortak bir sembolüdür ve Nyikang ölümsüz oluşuyla geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki kuşakları birbirine bağlayan bir kurumdur. Öyle ki Shillukların ulusal ve özel yaşamlarında değer verdikleri her şey Nyikang’dan kaynaklanır<sup>103</sup>. Pritchard kralların öldürülmesinin ve isyanların hiçbir zaman krallığı hedef almadığını belirtir. “Krallık yani Nyikang, tüm Shilluklularca değişmezdir ve en yüce değer olarak kabul edilir”<sup>104</sup>. Burada önemli olan Nyikang mitinin işlevi ve sosyal yapının politik iktidar örüntülerine ilişkin ifade ettiği anlamdır; Nyikang mitinin olmadığı bir çözümleme sönük kalacaktır. Pritchard, Nuerler<sup>105</sup> üzerine yaptığı çalışmada da “Nuer kabilelerinin dahil oldukları ortak yapıya bir Nuer kabilesi gibi dahil olan”; “ekolojileri, kültürleri ve sosyal sistemleri” Nuerlerle benzer olan Dinka kabileleri ile Nuerler arasındaki “müzmin savaş” halini değerlendirirken yine bir mit çözümlemesine yer vermektedir. Bu müzmin savaşta “daima Nuerler saldırgan taraf olmuş ve Dinkaları yağmalamayı olağan işlerinden birisi ve bir görev olarak kabul etmişlerdir” Pritchard bir mitin bu müzmin savaş halini “açıkladığını” ve “haklılaştırdığını” belirtmektedir:

---

<sup>100</sup> Sarıbay ve Ögün, a.g.e. , s.129

<sup>101</sup> A.g.e. , s.125

<sup>102</sup> Pritchard, Edward.E., Social Anthropology and Other Essays, s.196

<sup>103</sup> A.g.e. , s.200-201

<sup>104</sup> A.g.e. , s.211

<sup>105</sup> Pritchard, Edward,E., “Nuer Politics: Structure and System” , **Anthropology of Politics**, ed. Joan Vincent, Blackwell,y.y., 2002, s.34-35.

“Nuer ve Dinka, bu mitte yaşlı ineğini Dinka’ya ve bu ineğin buzağını da Nuer’e vereceğine söz veren Tanrı’nın iki oğlu olarak sunulmaktadır. Dinka gece ile beraber Tanrı’nın ahırına gelir ve Nuer’in sesini taklit ederek buzağıya da sahip olur. Tanrı kandırıldığına farkına varınca kızar ve Nuer’i sonsuza dek Dinka’nın sığırlarını yağmalayarak haksızlığın intikamını alması için görevlendirir”<sup>106</sup>

Pritchard’a göre “bu hikaye yalnızca iki halk arasındaki politik ilişkilerin bir yansıması değil fakat aynı zamanda onların karakterlerine ilişkin bir tefsirdir”. Pritchard’ın mit çözümlemeleri bir antropoloğun saha çalışmalarında ulaştığı sonuçlardan oluşmaktadır, yani bu mit çözümlemeleri söz konusu toplumları dolaysız bir şekilde incelemiş bir saha araştırmacısının çalışmalarından oluşmaktadır. Bu yüzden artık varolmayan toplumların mitlerini ele almanın ne denli işlevsel olacağı önemli bir soru teşkil etmektedir. Bu durumda tarihsel verilerin, bir rekonstrüksiyona elverdiği toplumların mitlerini ve efsanelerini incelemenin de eski toplumlara ilişkin çözümlemeleri zenginleştireceğini iddia etmek mümkündür ki günümüzdeki varlıkları yalnızca yazılı metinler, arkeolojik bulgulardan ibaret olan, başta Antik Yunan olmak üzere antik uygarlıkların çoğunun incelenmesinde, bu kültürlerin mitolojik öğelerine sıkça başvurulmaktadır. Örneğin Paul Veyne “Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?” isimli eserinde Yunanlıların mitlerine ilişkin görüşlerindeki bir değişikliğin nasıl bir politik ihtiyaca cevap verdiğini çözümlemektedir. Veyne mitik dönemin zamandizinsel ardışıklığa ve derinliğe sahip olmadığını vurguladıktan sonra mitlerin tarihsel gelenek olarak değerlendirilip mitlerdeki soyağaçları ve akrabalık yapılarının önemli bir konuma yükseltildiğini belirtmektedir. Böylelikle eski insanların (mitik karakterler) eski krallara dönüştüğü ve etiolojik inşa sürecinin siyasal kimlik gereksiniminden kaynaklandığı sonucuna varmaktadır<sup>107</sup>. Aslında efsaneler ve mitlerin bu hususta önemli bir boşluğu doldurduğunu söylemek abartılı olmayacaktır: “Mitos ve söylencelerin gizlediği şifreleri çözmeyi başarabilirsek, bunların dilsiz bir tarihin verilerini günümüze dek taşıdığını görebiliriz”<sup>108</sup>.

Mitler bu açıdan içinde varolduğu sosyal yapının bütünselliği içerisinde anlamlı hale gelirler ve işlevlerini bu anlama borçludurlar. Mitlerin modern döneme dışsallığı üzerinden geçmiş dönemlere ilişkin, değişmeyen ve anlamsız anlatılar yığını olarak benimsenmesi, farklı kültürlerin anlaşılmasına değer olmadıkları ya da kolayca anlaşılacakları kabulüyle

---

<sup>106</sup>A.g.e. , s.34

<sup>107</sup> Veyne, Paul, **Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?**, çev. M. Alkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s.103.

<sup>108</sup> Özbudun, Sibel, **Ayinden Törene**, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1997, s.161

koşutluk gösterir\*. Burada mit ve efsanenin ait olduğu sosyal yapıya göre değerlendirilmesi hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü böylelikle mit ve efsane anlaşılır hale gelirken aynı zamanda da anlaşılmaya çalışılan olgunun derin bir açıklamasına katkıda bulunabilmektedir. Bu açıdan Clastres'in söyledikleri çok anlamlıdır: “Mitler onlarda düşünülen toplumu düşündürürler ve işlevleri orada yatar ve mitler ilkel toplumun kendileri üzerine söylevini oluştururlar”<sup>109</sup>.

Mitlerin ve efsanelerin sosyal yapının bütünselliği ile olan ilişkiselliği, mitosun donuk, olmuş bitmiş ve ölü bir varlığa karşılık geldiği anlamına gelmemektedir. Esas itibarıyla mitler ve efsaneler bir önceki bölümde belirtildiği üzere sosyal yapının geçirdiği dönüşümlere paralel bir şekilde canlı, dinamik ve akışkan bir özelliğe sahiptir, bu yönleriyle de daha önce de belirtildiği üzere bir yapıdan ziyade bir süreci andırmaktadırlar. Mesela Roma mitolojisindeki Horatius Cocles karakterinin, iki farklı dönemde bambaşka bir anlama karşılık gelmesi bunun güzel bir örneğini sergilemektedir: Horatius Cocles, Roma'nın henüz bir imparatorluk olmadığı, sitelerin birbirleriyle mücadele ettikleri dönemlerinde, kentini başka bir sitenin ordusuna karşı tek başına müdafaa ettiği için heykeli dikilen ve efsaneleştirilen bir karakterdir<sup>110</sup>. Ancak bu heykele yüklenen anlam ilerleyen dönemde çok köklü bir şekilde değişmiştir. İmparatorluğun birleştirdiği unsurların mücadele ettiklerin dönemin uğursuz bir ifadesi olarak anılmıştır:

“...Tevere Köprüsü'nü istilacılara karşı savunan Horatius Cocles'in kahramanlığı, söylendiğine göre, ırmağın kıyısında yer alan heykeli birincil anlamını kaybetmiş ve sonunda bütün parçalarıyla Romalılar'la Etrüskler arasındaki mücadelenin (tarihsel kesitler içinde) bir episodunu oluşturmaya yaramış olan, tek gözü kör bir iblisin son serüveninden başka bir şey değildir”<sup>111</sup>

Bu yönüyle mitler ve efsaneler ile yine Roma mitolojisindeki Tanrı Janus arasında bir anoloji kurmak mümkündür: Tanrı Janus bir yüzü ileriye diğer yüzü de geriye bakan çift suratlı bir insan şeklinde tasvir edilen bir Roma tanrısıdır; bu haliyle aynı anda geçmişe ve geleceğe bakan bir figürü anımsatır. Mitler ve efsaneler de geçmişe ve o ana ait olmakla beraber

---

\* Mesela Kaptan Cook'un, Hawai yerlilerince önce bir tanrı gibi karşılanıp sonra da öldürülüşü ilkelerin barbarlığı ve tutarsızlığı ile açıklanırken, Marshall Sahlins Tarih Adaları isimli eserinde Hawai yerlilerinin mitlerine ilişkin çözümlerine de yer vermek suretiyle Cook'un öldürülüşünün anlaşılır bir yorumunu yapmaktadır. Sahlins yerlilerin Cook'u mitsel inanışları uyarınca bereketli bir dönem için Tanrı Lono olarak öldürdüklerini serilmemiştir. Dahası Sahlins'e göre Cook Avrupalılar ve Hawaiiiler tarafından benzer biçimde “kendi gönençleri uğruna can vermiş biri olarak putlaştırılmıştır” Bkz. Sahlins, Marshall, **Tarih Adaları**, çev. C.H.Arslan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s.90.

<sup>109</sup> Clastres, Pierre, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu**, çev. A.Türker-M.Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992, s.160.

<sup>110</sup> Estin, Colette ve Laporte, Helene, **Yunan ve Roma Mitolojisi**, çev. Musa Eran, TÜBİTAK, 16.Basım, Ankara, 2004, s.230.

<sup>111</sup> Grimal, Pierre, **Yunan Mitolojisi**, çev. N.Özyıldırım, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s.8



geleceğin olasılıklarına göre de biçim alabilecek bir akışkanlığa sahiptirler. Bu bağlamda Pierre Grimal'ın Yunan Mitlerine ilişkin ifadesi genel anlamda bütün mitoslar için geçerlidir: “Bütün antik düşünce boyunca, kimi zaman günümüze kadar *yaşamış* ve dolayısıyla dönüşüme uğramıştır; kuşaklar, mitlerden her seferinde aynı gerçeği ifade etmelerini beklememiştir”<sup>112</sup>.

Mitlere ve efsanelere ilişkin bir diğer önemli ayrıntı da bunların “gerçek olduğuna inanılan” olarak tanımlanmalarından da anlaşılacağı üzere gerçeklik ile çok da gerekli olmayan bir karşılaştırmaya konu olmalarıdır. Tam da bu noktada mitler ve efsanelerin gerçek dışı ya da gerçek üstü olmaları boyutu üzerinden modern dönemlere dışsallığı vurgulanmaktadır. Esasında mitler ve efsanelerin, modern dönemler de var olduğunu saptamanın en önemli sonucu belki de geçmiş dönemlerdeki ya da hala varolan farklı kültürlerdeki mit ve efsanelerin çözümlenmesinin, incelenen toplumları anlamak hususundaki farkındalık bilincini güçlendirmesidir. Çünkü mitler ve efsanelerin özdüşünsel bir refleks ile modern dönemlerdeki varlığının farkında olmanın ya da “modern mitler” ve “modern efsaneler”den bahsetmenin, başka uzam ve zamanlara ait mit ve efsaneleri, anlamsız hatta gerçek dışı olduğu için bu anlatılara inanılmasını zararlı ve gereksiz bulan “mitlerinden arındırılmış” modern bakış açısının eksikliğini vurgulamasıdır. Bu minvalde “modern mitler” ve “modern efsaneler”den bahsetmenin iki kazanımı olduğunu iddia etmek mümkündür: İlk modern dönemlere ilişkin daha derin bir kavrayış oluşturmak mümkün hale gelirken, ikinci olarak da öteki(başka uzamlar ve zamanlardaki toplumlar) toplumlara ilişkin teorileştirme etkinliğinin kendi içine kapanma tehlikesinin kısmen de olsa önüne geçilmiş olabilecektir\* Mitlerin ve efsanelerin “gerçek olan” ile kıyaslamalı bir değerlendirmesinde, mitlerin ve efsanelerin ait olduğu kültürel bağlamın anlaşılma istencinden ziyade çağdaş bilimsel anlayıştaki doğabilimsel tapınmacılığın, mitlere ve efsanelere inanan toplum yerine mitleri ve efsaneleri kendi sembolik evrenine dahil etmeyi amaçlayan modern toplumun ihtiyaçları belirgin biçimde öne çıkmaktadır. Şöyle ki mitler ve efsaneler, ilkel ya da eski toplumlara ait denildiğinde ve mit ve efsanelerin kurmaca, uydurma anlatılar olduğu vurgulandığında; bu

---

<sup>112</sup> A.g.e. , s.111

\* Bu bağlamda Levent Yılmaz'ın Mitolojiler Sözlüğü'nün Türkçe sunuşunda, anlatıların kendi bağlamlarında karşılık geldiği anlamları ile mit olarak isimlendirildikleri düzlemde karşılık geldiği anlamları arasındaki farkı vurguladığı şu ifadeleri düşündürücüdür: “Ancak dikkat edilmeli, bu hikayeler mit adını almadılar, bu ad altında sınıflandırılıp ona göre anlamlı kılınmadılar. Bu hikayelere *inanıldı*. Nasıl ve niye inanıldığı da, bu inanın hakim olup olmadığı da sorulabilir... (...) Hikayenin anlatıklarının gerçek olup olmadığı, kanıtlanıp kanıtlanamayacağı ‘acaba’ kipinde dahi düşünülmedi. Oysa bir an geldi, toplumların ağırlık noktaları, değerleri ve düzenleri, iç ya da dış, birtakım etkenlerle farklılaştı. Değişim keskindi kimi kez, işte o zaman hikaye *öldü*. Hikaye, hikayeye artık inanılmadığı için öldü. ‘Doğru değil’, dendi: Oysa ‘hikaye doğru değil’ demek, aslında bir başka doğru hikaye olduğunu söylemek de demektir” Yılmaz bu doğrultuda “inanma dediğimiz işlemi yeniden inşa etmek için” tarihin “mitosa karşı” yazılacağını dile getirmektedir.

yaklaşımına da modern toplumların ilkel ya da eski toplumlar ile arasına çektiği keskin sınırlar eklendiğinde, modern toplumun kendi “gerçekler”ini inşa etme ediminin, mitlerin ve efsanelerin ait olduğu toplumu anlama ihtiyacından ziyade normatif yönü ağır basan bir epistemoloji inşasını andırdığı söylenebilir. Bu nedenle modern döneme ilişkin eleştirel yaklaşımların, eleştirdikleri hususları sık sık mit ya da efsane olarak tanımlamaları ve bu mitler ve efsanelerle mücadele etme gerekliliği üzerindeki ısrarları tutumları anlamlıdır\* Bununla beraber modern dönemlerde ve eski dönemlerde ya da “ilkeller”de mitler ve politik olanın ilişkiselliği bağlamında kısmi benzerliklerin olduğunu iddia etmek bile mümkündür; mesela Eliade’ye göre köken mitlerine arkaik toplumlarda rastlamak mümkün olduğu gibi modern dönemlerin başlangıcında Avrupa’da da rastlamak mümkündür:

“Arkaik toplumlarda, üstelik çok çeşitli yollardan gerçekleştirilen ‘kökenlere dönüş’ün önemini gördük. ‘Köken’in bu saygınlığı Avrupa toplumlarında varlığını sürdürmüştür. (...) Fransız Devrimi kendisine temel örnek olarak Romalılar ve İspartalıları seçmişti. Avrupa’da, bir rejimin sonunu belirtmekten de öte tarihsel bir çevrimin sonunu gösteren ilk köktenci ve başarıya ulaşmış devrimin hazırlayıcıları ve ileri gelenleri, kendilerini, Titus-Livius ve Plutarkhos’un yücelttiği eski erdemleri yeniden canlandırıp yerine oturtmuş kabul ediyorlardı”<sup>113</sup>

Bu nedenle mitlerin ve efsanelerin modern dönemlerde de varlık bulduklarına ilişkin iddia haklılık payı taşımaktadır; modern dönemlerde pek çok fenomenin mitsel karakterini saptamak mümkün<sup>114</sup> iken mitleri ve efsaneleri, politik olan ile ilişkisellik içerisinde okumak da mümkün ve hatta kimi zaman gerekli görünmektedir. Bu açıdan eski toplumlarda da mit ve efsanelerin, politik olan ile iç içe geçmiş bir varoluş sergileyebildiklerini, ve bunun bazı açılardan farklı olmakla birlikte modern dönemler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan mitler ve efsanelerin, ait oldukları sosyal yapının bütünselliği bağlamında yorumlanmaları politik iktidar örüntülerine ilişkin de önemli bir açılım sunma imkanını barındırır görünmektedir. Çünkü çalışmanın da konusunu oluşturan Antik

---

\* Mesela Cornelius Castoriadis, “gelişme” ,“akılcı ekonomi” ve “modern teknik” imgelerinin karşılık düştüğü anlamı ve bu anlamlar doğrultusunda gelişen süreci eleştirdiği yazısında mitoslara karşı verilen mücadelenin önemini şöyle dile getirmektedir: “Çünkü günümüzde kriz bizi öyle bir noktaya götürüyor ki, ya doğal veya toplumsal bir felaketle karşı karşıya kalacağız, ya da bu felaketin öncesi veya sonrasında, insanlar belli bir biçimde tepki gösterecek ve kendileri için anlam taşıyan yeni toplumsal yaşam biçimleri kurmaya çalışacaklar. Biz bunu onlar için ve onlar adına yapamayız; bunun nasıl yapılabileceğini de söyleyemeyiz. Bizim tek yapabileceğimiz, insan toplumunun yeniden yapılanması yolunda para ya da silahlardan daha büyük engeller oluşturan mitosları yıkmaktır” Bkz. Castoriadis, Cornelius, **Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair**, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları , İstanbul, 2001, s.244

<sup>113</sup> Eliade, Mircea, **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul, 1993, s.167.

<sup>114</sup> Eliade, bilhassa medya ile çizgi romanlarda anlatı kişilerinin mitolojilere özgü kahramanların modern varyantının sunulduğunu ve toplumdaki hakim ideali yansıttığını ve benimsettiğini belirtmektedir. Bkz. Eliade, Mircea, a.g.e., s.169.

Mezopotamya'ya benzer biçimde pek çok eski kültürdeki birçok efsane Assmann'ın da belirttiği üzere, dünyanın düzenini ve grubun kimliğini korur ki tam da bu niteliğiyle son derece politik bir mahiyet azeder.

Sonuç itibariyle mit ve efsaneyi içinde bulunduğu sosyal yapının anlamlı kıldığı ve benzer biçimde mit ve efsanenin de ancak sosyal yapının bütünselliği çerçevesinde anlamı keşfedildiği ölçüde sosyal yapıyı ve politik olanın anlaşılır kılınabilmesine katkıda bulunabileceğini, öte yandan mit ve efsanelerin sosyal yapının geçirdiği dönüşümlere paralel dönüşebilen akışkan ve dinamik bir sürece karşılık gelebileceğini ve çoğu zaman hakikat olarak kabul edilebildiklerini söylemek mümkündür.

### III.GILGAMESH EFSANESİ VE POLİTİK İKTİDAR

#### A.Gilgameş Efsanesi'nin İlkeliği ve Terminoloji Sorunsalı

Gilgameş Efsanesi'nin en bilindik özelliği destan türünün bilinen ilk ve dolayısıyla en eski örneğini teşkil etmesidir. Aynı şekilde Gilgameş Efsanesi'nin oluşmaya başladığı Sümer destan geleneğinin de Kramer'e göre Yunan, Hint ve Germen destan geleneklerini önelediği için bu destan geleneğinin kökeni olması kuvvetle muhtemeldir<sup>115</sup>. Biçimsel özellikleri ve barındırdığı epik unsurlar hasebiyle Gilgameş Efsanesi, destan türünün ilk örneği olarak kabul edilirken içerik açısından da Gilgameş'in yaşam öyküsü, ölümsüzlüğe öykünme, ölümün kabullenilememesi, bilgeliğe ulaşma yolunda katlanılan yolculuk ve dostluk, arkadaşlık, aşk motiflerinin belirgin olduğu değlendirmelere konu edilmekte ve bu değlendirmeler dolayısıyla da pek çok edebi uyarlamanın konusu olabilmektedir. Burada edebi uyarlamadan kastedilen, Gilgameş Efsanesi'nin roman formunda kaleme alındığı tarihsel romanlardan efsanenin hikaye formundaki çevirilerine ve birebir çevirilerinde anlatıyı günümüzün estetik kıstaslarına göre bir sanat yapıtı olarak sunma kaygısıyla yapılan düzeltmelerin hakim olduğu tarzlara kadar geniş bir yelpazeye karşılık gelmektedir\*. Gilgameş Efsanesi'nin uyarlamalarının ve çevirilerinin efsaneye yönelik bakış açılarında paylaştıkları ortak yan Gilgameş'in yaşamının uzam ve zaman üstü temsil edilmesidir ki bu temsil üzerinden efsanenin evrensel karakteri vurgulanır, mesela Robert D.Biggs'in söylediklerinin yaygın olarak benimsendiğini söylemek mümkündür: "Ölümsüzlüğümüzün bilincinde olmak ve insan olmanın getirdiği evrensel koşullarımız *Gilgameş Destanı*'nda büyük bir ustalıklarla yansıtılmıştır"<sup>116</sup>. Efsanenin evrensel karakterinin vurgulanması, insan doğasının zaman ve uzam üstü bir türdeşliğe konu edilmesinin bir diğer önemli sonucu da günümüzden yaklaşık dört bin yıl önce yazıya geçirilmiş bir efsanenin kahramanlarının modern insanın atası olarak addedilmesidir. Aslında bu da farklı bir zaman ve uzamda yaratılmış efsanenin günümüz için

<sup>115</sup> Kramer, Samuel Noah, **Tarih Sümer'de Başlar**, çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999, s.275 Ayrıca bkz. Ülger, İbrahim, **Gilgameş**, Berfin Yayınları, İstanbul, 2002, s.96; Çiğ, Muazzez İ., **Gilgameş**, 3.Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002, s.80; Bottero, Jean, **Gilgameş Destanı**, çev. Orhan Suda, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.17.

\* Tarihsel romanlara örnek olarak Harald Braem'in "Uruk Aslanı Gilgameş" ve Thomas R.P.Mielke'nin "Ölümsüzlük Peşinde Gilgameş" isimli eserleri; efsanenin hikaye formundaki uyarlamalarına M.İ.Çiğ'in "Gilgameş", yine aynı adla N.K.Sanders ve İ.Ülger'in eserleri ile Gilgameş Efsanesi'nin bir bölümünü konu edindiği için burada anılması mazur görülebilecek S.Çoruh'un "Sümer Kahramanı Engidu" isimli eserleri; biçim açısından efsanenin aslına benzeyen ancak içerik açısından günümüzün estetik kriterlerine uygun hale sokulmaya çalışılan çevirilere ise Danny P.Jackson'ın "Gilgameş Destanı" yine aynı adla Bilgin Adalı'nın çalışması ile İsmet Z.Eyuboğlu'nun "Gilgameş Destanı" isimli çalışmaları gösterilebilir.

<sup>116</sup> Jackson, Danny P. , **Gilgameş Destanı**, çev. Ahmet Antmen, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2005, s.XVI.

de anlamlı hale getirilme çabasının sonucudur. Bu düşünce izleğinde modern dönem ile efsane üzerinden Antik Mezopotamya arasında kesintisiz bir tarih inşa etme girişimi sözkonusudur. Bu tarz yaklaşıma Bottero'nun Gılgamesh Efsanesi'ne ilişkin aşağıdaki değerlendirmelerinde rastlanmaktadır:

“Kendi hayatımızı yönlendirme, geçmişimizin bilgisine erişme ve atalarımızla buluşma yararına, yeniden yorumlandığında, kaçınılmaz son karşısında duyulan bu korkular, bu reddedişler, bu derin kaygılar; ölümü aşmak ya da ona çare bulmak için bu işitilmedik ve boşuna çabalar; sonra yenilgiyi kabullenme, ve hiç değilse, iş işten geçmeden dolu dolu yaşamaya bakma, bizi bu çok eski ataların düşünce ve duygularına ulaştırmaya; onların heyecanlarını, korkularını, dünya görüşlerini, değer yargılarının kapsamını, yaşama ülkülerini ve bizim uygarlığımızdan bazı parıltılar içerse bile, bizden alabildiğine uzak saygın uygarlıklarının tüm değişkenlerini kavramamızı sağlayan kanıtlardır. Bu ölümsüz şaheserin, bu muhteşem ve zengin harabenin okunması, en uzak atalarımızın uzaktan uzağa fark edilen arkaik ahalisinin ruhunu duyumsatır bize”<sup>117</sup>

Modern insanın atalarının yaşadığı bir bağlam olarak kurgulanan Antik Mezopotamya'ya ait Gılgamesh Efsanesi de böylelikle modern dönem ile dolaysız bir benzeşime konu olabilmektedir. Sözkonusu benzeşim kurma çabasının en keyfi örneklerine Gılgamesh Efsanesi'nin romanlaştırıldığı eserlerde rastlamak mümkündür\*. Mesela Braem'in romanının takdim yazısında, yazarın efsaneyi “şaşırtıcı bir güncellik” çerçevesinde işlemiş olmasına dikkat çekilmektedir, Mielke'nin romanı ise şöyle sonlanmaktadır:

“Ve işte öyle olagelmiş  
Ta ki günümüze kadar”

---

<sup>117</sup> Bottero, Jean, a.g.e. , s.17

\* Modern dönem ile Gılgamesh Efsanesi arasında kurulan benzeşimin keyfiliğinden kastedilen, sözkonusu romanların efsanenin yaratıldığı bağlamı hiçe saymalarıdır. Mielke'nin romanında neredeyse Tanrıları yok sayan bir Gılgamesh figürü ile karşılaşırız ki ne efsanede ne de efsanenin bağlamında yani Antik Mezopotamya'da bu türden bir kral-tanrı yahut insan-tanrı ilişkisi bulgulamak güç görünmektedir; bakınız Thomas R.P.Mielke, **Ölümsüzlük Peşinde Gılgamesh**, çev. B.Taşdemir, Yurt Yayınları, Ankara, 2005, s.283 Yine aynı romanın başka bir yerinde(s.525) Gılgamesh'in İbrahim'i Beyaz Tapınak'ın başrahipliğine atadığı vurgulanmaktadır ki bu da efsanenin bağlamının hiçe sayıldığı en çarpıcı göstergelerinden birisidir. Keza Braem'in eserinde de Ademden bahsedilmektedir. Yine aynı eserde bunun dışında efsanenin yazmanlarından olan Sinlegeunenni ki M.Ö. birinci binyılda yaşamıştır Gılgamesh'in çağdaşı gibi romanda yer almaktadır, öte yandan Babil'in görece yeni tanrısı Marduk, Gılgamesh'in yakardığı tanrılar arasındadır; bu tespitler için Bkz. Harald Braem, **Uruk Aslanı Gılgamesh**, çev. A.Dirim, Yurt Yayınları, Ankara, 2004, s.36,105,265. Burada vurgulanmak istenen, eserlerin tarihsel verilere aykırı ve bu açıdan da tutarsız oldukları değildir; bir uyarlamayı aslıyla farklılıklar gösterdiği için eleştirmek de niyetlenmemiştir. Yalnızca modern dönemin düşünce dizgeleriyle inşa edilen eserlerin, efsanenin kendisinden ne kadar uzaklaşabildiklerini ve modern tahayyüldeki Gılgamesh Efsanesi'nin varyantlarından bazılarını serilmemek amaçlanmıştır.

Ayrıca Bilgin Adalı'nın “Gençler İçin” alt başlığıyla “Gılgamış Destanı” isimli uyarlamasındaki şu dizeler de Gılgamesh Efsanesi ve bu efsanenin bağlamı ile modern dönem arasında kurulan benzeşime belirgin bir örnek teşkil etmektedir:

“Bu destanla yaptıkları yolculukta,  
yaşanmamış kadar eski zamanlara,  
görecekler ki değişen bir şey yok  
yaşadığımız dünyada”<sup>118</sup>

Gılgamesh Efsanesi ile modern dünya arasında kurulan dolaysız benzeşime ilişkin örnekleri daha da uzatmak mümkündür. Burada asıl vurgulanmak istenen, efsane ile modern dönem arasında kurulan dolaysız benzeşimin modern dönemlerin kökenlerini inşa etme çabasına inhisar etmesidir. Böylelikle Gılgamesh Efsanesi'nin ve Antik Mezopotamya'nın ilkselliği, modern dünyanın kökenlerini teşkil ettiği ölçüde kıymet kazanan tali bir role mahkum edilmektedir. Bu açıdan Gılgamesh Efsanesi kutsal kitapların kaynağı, kökeni olarak kabul edildiği için de bu denli yoğun bir ilginin odağı haline gelebilmiştir. Öte yandan efsane ölümden duyulan korku, ölümsüzlüğe öykünme, bilgeliğe ulaşmanın arkaik bir dışavurumu olarak benimsenmek suretiyle psikolojik öğelerin evrenselliğinin vurgulandığı köken arayışlarına da konu olabilmıştır\*. Belki daha da ilginç Gılgamesh Efsanesi'nin etnosentrik köken arayışına da konu edilmiş olmasıdır. Bu hususta Selahattin Çoruh'un “Sümer Kahramanı Engidu” isimli hikayesinin “Çocuklara Türk Efsaneleri” dizisinde yer alması bu tarz köken arayışının en tipik örneklerinden birisidir. Hikayede, efsanede tapınak rahibesi Shamhat olarak geçen karakter Ninoş olarak kişileştirilmiş ve hikayenin kurgusunda düşmana esir düşmek üzereyken düşmanla geçen bir diyalogda “bir Sümer kızının teslim olmayacağını” ve bu törenin Sümerlere Altaylardan kaldığı cevabını vermiştir<sup>119</sup>. Modern dönem ve Antik Mezopotamya ile kurulan dolaysız bir benzeşimle beslenen etnosentrik köken arayışının, Selahattin Çoruh'un eserine nispeten daha az belirgin olduğu bir başka biçimi, İ.Z.Eyuboğlu'nun şu ifadelerinde bulunabilir:

“Yeryüzünde üzerinde yaşadığı toprağın derinlerine inmekten korkan biricik ulus biziz. Bütün işlerimizi tanrıya ısmarlamakla yetinmeyi önemli bir beceri sayarız. Öte yandan döner, tanrının buyruklarını bir yana iterek tanrı yerine koyduğumuz birine

<sup>118</sup> Adalı, Bilgin, **Gılgamış Destanı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s.93.

\* Mesela Sandars'ın Gılgamesh'e ile ilgili söyledikleri buna güzel bir örnek oluşturur: “Aynı zamanda, yaşam ve bilginin izindeki bireyin en tipik örneği olarak bize çok yakındır” Bkz. Sandars, N.K. , **Gılgamesh**, çev. N. Damar, İstanbul: Avesta, 2001, s.7.

<sup>119</sup> Çoruh, Selahattin, **Sümer Kahramanı Engidu**, Akba Kitabevi, İstanbul, 1946, s.78.

taparız. İşte, Gılgameş de böyle tanrılaştırılmış, tanrının elinde ılgarlanan üstün güçle donatılmış bir düşsel varlıktır, insan gücünün evrenselleşen biçimidir”<sup>120</sup>

Burada, yukarıda genel hatlarıyla değinilen eserler üzerinden Gılgameş Efsanesi’nin edebi uyarlamalarının tahliline girişmek amaçlanmamıştır. Dikkat çekilmek istenen husus Gılgameş Efsanesi’nin dünyanın büyük destan geleneklerinden ölümsüzlük arayışının evrensel doğasına, kutsal kitaplardan uluslara kadar köken arayışlarıyla ilintilendirilebilmesidir. Efsanenin bu kadar farklı konularda köken arayışlarıyla ilintilendiriliyor olması da akla şu soruyu getirmektedir: Amaçlanan Gılgameş Efsanesi’nin anlaşılması mı yoksa efsane ve efsanenin de dahil olduğu bağlam üzerinden modern döneme özgü söylemlerin dillendirilmesi midir? Yanıt efsane ile modern döneme özgü söylemlerin dillendirilmesi olduğunda da efsane, yalnızca söylemlerin ifade ettiklerinin ne kadar eski ve köklü olduklarının vurgulanmasında başvurulan ve efsanenin bağlamının hiçe sayıldığı bir okumanın, bu okuma üzerinden de bir yeniden inşa ediminin suskun nesnesi haline indirgenmektedir. Bu durumda Gılgameş Efsanesi önüne koyulan her söylemin arkaik biçimini yansıtan edilgin bir aynaya benzemektedir. Gılgameş Efsanesi’ne ilişkin bu yaygın bakış açısının farklı biçimlerine ve farklı dozlarına, Antik Mezopotamya’yı eserlerinde silik bir fon olarak kullanan roman ve hikaye yazarlarında rastlamak mümkün olduğu gibi efsaneyi günümüzün dillerine tercüme eden dilbilimcilerde ve Antik Doğu tarihçilerinde de rastlamak mümkündür. Mesela Kramer’e göre yaygın biçimde görülen, kahramanın “ejder öldürmesi motifi”nin Yunan ve erken Hristiyanlık dönemlerindeki örnekleri Sümer kökenlidir:

“Otuzbeş yüzyılı aşkın zaman önce Sümer’de yaygın olan ejder öldürme motiflerinin, bugün en azından üç uyarlamasına sahibiz. (...) Üçüncüsünün kahramanı pekala özgün Aziz George olabilecek, Gılgameş adlı ölümlü bir kahramandır”<sup>121</sup>

Kramer’in iddiasında Antik Yunan, Hristiyanlık ve Antik Mezopotamya’daki mitolojik bir öğenin sürekliliği belirtilmektedir. Bu iddianın anlaşılır yanları bulunmakla birlikte üç gelenek arasındaki fark Kramer’in deyimiyle “adlar ve ayrıntılar” düzeyine indirgenmiş ve Gılgameş de “özgün Aziz George” olarak nitelenmiştir. Böylesine bir benzeşimin varlığını iddia etmenin kabul edilebilir yanları bulunmakla beraber bu tarz değerlendirmelerin başka uzam ve zamanlar karşısında benzeşime yaptığı vurgu ile farklılığı silikleştiren bir etki yaratabileceği de düşünülmelidir. Buraya kadar ifade edilenler doğrultusunda eleştirilen bakış açısının mantıksal izleğini şöyle serilmemek mümkün görünmektedir; modern dünyadaki bir öğeye benzer olduğu iddia edilen Antik Mezopotamya’daki bir öğeye ilksellik atfedilerek

<sup>120</sup> Eyuboğlu, İsmet Z., **Gılgameş Destanı**, Özgür Yayınları, 2006, s.7.

<sup>121</sup> Kramer, a.g.e., s.211

modern dünyanın kökenlerinin inşa edilmesi. Ancak asıl kırılma noktası köken inşasının köken arayışına dönüşmesi ve köken arayışının da Gilgameş Efsanesi'nin ve Antik Mezopotamya'nın modern dünyaya benzemeye mahkum edildiği bir kısır döngüye dönüşme tehlikesindedir. Esasında gerek Gilgameş Efsanesi'nin uyarlamalarında gerekse çevirilerindeki modern dönem ile kurulan benzeşimin ilksellik ile birleşerek köken inşasına dönüşmesi, sadece Gilgameş Efsanesi ile sınırlı değildir. Gilgameş Efsanesi'nin modern dönemin tahayyülüne bu şekilde girmesinin yaslandığı, genel olarak Antik Mezopotamya'nın birçok unsurunun bu nitelikte düşünme tarzının konusu olabildiği bir perspektifin varlığından bahsetmek olasıdır.

Antik Mezopotamya çoğunlukla, modern dünyanın pek çok unsurunun ilk hallerinin var olduğu bir bağlam olarak betimlenmektedir. Bu bağlamda en basitinden, Antik Mezopotamya tarihini konu edinen pek çok eserin adındaki “ilk”, “başlangıç”, “doğuş” sözcüklerinin kullanılması bile düşündürücüdür. Esasında burada modern dünyadan kastedilenin çoğu zaman modern Batı Uygarlığı olduğunu açık bir şekilde belirtmek mümkündür. Hatta modern Batı Uygarlığı'nın kökenleri kimi zaman mezopotamyanın şimdiki sakinlerine rağmen aranmaktadır<sup>122</sup>. Mesela Bottero'nun Antik Mezopotamya'ya ilişkin söyledikleri bunu doğrular niteliktedir: “(...), zira burada farklılıklara karşın ve uzaktan da olsa kültürümüzün en arkaik biçimini görürüz: Bize ait Batı'nın ilk doğuş anlarıdır bunlar”<sup>123</sup>. Esasında Bottero'nun söylediklerinde duyumsanabilen tavrın, farklı amaçlarla ve farklı biçimlerle de olsa Antik Mezopotamya'yı konu alan çalışmaların birçoğunda olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Bu açıdan Antik Mezopotamya'ya yönelik ilginin, kimi zaman “şarkiyatçı” titreşimlere sahip olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu minvalde Said'in Antik Doğu'nun modernleştirilmesi üzerine “modern Şarkiyatçılık” için söyledikleri çok önemli görünmektedir:

“Modern Şarkiyatçı, Şark'ı bizzat kendisinin tespit ettiği karanlıktan, yabancılaşmadan, yabancılıktan kurtaran bir kahraman olarak görüyordu kendini. Reşid Taşı'ndan yola çıkıp Mısır hiyerogliflerinin çözülmesine katkıda bulunan Champollion gibi, incelemeleriyle Şark'ın yitik dillerini,törelere, hatta düşünüş

---

<sup>122</sup> Bu konuda Bottero'nun antik doğunun ortaya çıkarılmasında önemli etkisi olan Batılı gezginlere ilişkin söyledikleri çok önemli görünmektedir: “Bu meraklı gözüpek insanların verdikleri bilgiler sayesinde Batı, giderek bir zamanlar uygar dünyanın merkezi olan, fakat zamanaşımı ve halkın kültürel uyumsuzluğu nedeniyle birkaç kırsal ve kent merkezli vahanın dışında neredeyse tam bir çöle indirgenen ve en azından Mezopotamya'da , yıkık taşların hüznünlü görkeminden bile yoksun harabelerle kaplı bu eski topraklarla bağlantı kurmaya başladı” Bkz., Bottero , Jean-Steve, Marie Joseph, .**Evvel Zaman İçinde Mezopotamya**, çev. Anita Tatlıer, 2.Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s.16.

<sup>123</sup> Bottero, Jean, **Mezopotamya: Yazı, Akıl ve Tanrılar**, çev. M.E.Özcan-A.Er, Dost Kitabevi, Ankara, 2003, s.16.



biçimlerini yeniden kurmuştu. Özel Şarkiyatçı teknikler –sözlük oluşturma, dilbilgisi, çeviri, kültürel şifre çözümleri- hem antik, klasik Şark’ın hem de geleneksel filoloji, tarih, retorik ve öğretici polemik disiplinlerinin itibarını iade etti, arttırdı, yeniden teyit etti. Ne ki süreç içine Şark ile Şarkiyatçı disiplinler diyalektik bir değişim geçirdiler; zira ilk halleriyle ayakta kalamazlardı. Şark, genellikle Şarkiyatçıların inceledikleri ‘klasik’ biçimiyle bile modernleştirildi, zamana uyarlandı; geleneksel disiplinler de çağdaş kültüre aktarıldı”<sup>124</sup>

Said’in Doğu’yu tarihiyle birlikte içine çeken bir söylemden bahsederken, Antik Doğu’nun modernleştirilmesinden bahsetmesi, bir anlamda vurgulanan modern Batı ile Antik Mezopotamya arasında benzeşim kurma edimine karşılık gelmektedir. Çünkü Said’e göre, Antik Doğu Uygarlığı’na atfedilen pek çok özellik, modern Doğu’ya ait olmaktan ziyade modern Batı Uygarlığı’nın geçmişine aitmiş gibi kabul edilmektedir<sup>125</sup> ki bu da modern Batı-Antik Mezopotamya ilişkisinin kurulmasını kolaylaştırırken modern Batı’nın arkaik haline benzeyen bir Antik Mezopotamya imgesinin inşa edilmesini kolaylaştırmaktadır.

Gılgameş Efsanesi’nin ve efsanenin ait olduğu kültürel bağlamın nasıl bir ilkselliğin –ve dolayısıyla köken, başlangıç, doğuş kavramlarının- konusu olduğunu ve ardından da bu ilkselliğin nasıl terminoloji sorunsalına dönüştüğüne değinmeden önce kısaca Antik Mezopotamya’nın, modern Batı’da sınırlı sayıda bir grup uzmanın ilgi alanına mahsus bir konumdan nasıl olup da çok popüler bir konuma geçtiğine değinmek oldukça açıcı olacaktır. Bu hususta J.B.Pritchard’ın, derlediği “Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament” isimli eserinin takdim yazısındaki şu ifadeleri, Antik Mezopotamya’ya duyulan ilginin nasıl arttığını ve yaygınlaştığını kabaca özetlemektedir:

“Asurolojinin Kitabı Mukaddes çalışmaları açısından önemi, George Smith’in harkulade tebliği vasıtasıyla yaygın bir biçimde ilan edildi. Smith, 3 Kasım 1872’de Kitabı Mukaddes Arkeolojisi Cemiyeti huzurunda okunan bir tebliğde tufanın Asurca tasvir edildiği çeviriler verdi ve ‘bu antik dönemlere ışık tutan diğer pek çok keşfi ümit edebiliriz’ kabilinden bir öngöründe bulundu. İki yıl sonra London *Daily Telegraph* gazetesine gönderdiği bir mektupta yaradılışın Kitabı Mukaddes dışında tarif edildiği parçaları tanımladı. Bu sansasyonel duyurular, daha sonraki kazı ve

<sup>124</sup> Said, Edward, **Şarkiyatçılık**, çev. B.Ülner, 2.Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s.131.

<sup>125</sup> Bu açıdan Said’in, Doğu’nun adeta Batı için varmış gibi algılanmasını öte yandan Antik Doğu’nun da Batı’nın tarihine eklenildiğini vurguladığı şu ifadeleri çok önemlidir: “Şark Batı için vardı ya da pek çok Şarkiyatçıya öyle geliyordu; bu Şarkiyatçıların üzerinde çalıştıkları şey karşısındaki tutumları, ya pederşahi bir buyurganlıktı ya da açık yüreklilikle sergilenen bir tenezzül –eski çağlarla uğraşmıyorlarsa tabii, ama bu durumda da ‘klasik’ Şark onların itibar hanesine yazılıyordu, acıması modern Şark’ın değil” Bkz. Said, a.g.e., s.217.

araştırmalar için popüler destek sağladığı kadar Asuroloji bilimindeki Kitabı Mukaddes araştırmacıları arasında bir ilginin oluşmasına da yardım etti”<sup>126</sup>

Modern Batı’da Antik Mezopotamya’ya duyulan ilginin, kutsal kitaplara öncel ve büyük ihtimalle onları etkilemiş olan bir uygarlığa duyulan yalın bir hayranlıktan öte seküler bir tarihin oluşturulması gereksiniminden de beslendiğini söylemek mümkündür. Ancak bununla birlikte Kitabı Mukaddes çalışmaları Antik Mezopotamya metinlerinin değerlendirilmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Aynı şekilde, bu etki de daha önce de ifade edildiği üzere benzeşim kurma ve ilksellik atfetme edimleriyle köken inşasına girişilmesinden mülhem olmuştur. Böylelikle Tevrat’ın kökenleri Sümerlere dayandırılmıştır. Özellikle tufana ilişkin Sümerce ve Akadça anlatıların, Kitabı Mukaddes’deki tufan anlatısının öncelleri olduğu üzerinde konsensusa varılmıştır. Modern Batı’nın dininin kökenlerinin de Antik Mezopotamya’da olduğu benimsenmiştir<sup>127</sup>. Semavi dinlerin ve modern dönemlere ait bazı kurumların Antik Mezopotamya ile olan ilişkisinin vurgulanması, aradaki tarihsel sürekliliklerin belirlenmesi çabası makul görünmektedir. Ancak bu geriye dönük soruşturma çabasının, modern dönemden oldukça farklı olabilecek bir uygarlık üzerindeki onu anlaşılır kılmaya yönelik tavrın, farklılıkları törpüleyen bir etki yaratması sözkonusu olabilmektedir; daha öz bir ifadeyle tarihte dönüşümlerin varlığını reddetmek imkansızdır ancak metamorfozun varlığı aşkına kanatlı bir tırtılın varlığını iddia etmek de önemli bir eksikliğin işareti olacaktır. Bu bağlamda Leo Oppenheim’in, Mezopotamya dininin, adet olduğu üzere Kitabı Mukaddes eşliğinde bir empati ile anlaşılmanın konusu olmasını sorgulamış ve buradan hareketle Yakın Doğu dinlerine yönelik alternatif bir perspektifin gerekliliğini vurgulamış olması açıklayıcıdır:

“Bu hedefin ütöpik olduğunun ve bu hedef doğrultusunda yapılacak çalışmaların antik Yakındoğu dinleri konusundaki kurumsallaşmış ve duygusal ilgilerden azade bir Asurologlar kuşağını beklemek zorunda olacağının tümüyle ayırdında olmama rağmen konunun batıdışlaştırılması\* hedeflendi”<sup>128</sup>

Yukarıda kısaca değinildiği üzere Antik Mezopotamya’nın Batı içinde gerek pek çok disiplinin ilgi alanına girmesi gerek de popüler bir ilginin konusu olması, Antik

<sup>126</sup> Pritchard, J.B. ,“Introduction”,, **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**, ed. J.B.Pritchard, Third Edition, Princeton University Press, New Jersey, 1969, s.XIX. George Smith’in 3 Kasım 1872’de okuduğu tebliğde tufanın Asurca versiyonunu içeren çeviriler Gılgames Efsanesi’nin parçalarındandır ve Avrupa’da derin bir etki uyandırmıştır. Bkz. Heidel, Alexander, **The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels**, The University of Chicago Press, , y.y., t.y., s.2.

<sup>127</sup> Çığ, M.İlmiye, **Kur’an İncil ve Tevrat’ın Sümer’deki Kökeni**, 8.Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2004, s.9.

\* Eserde “de-westernization” olarak geçen sözcük batıdışlaştırma olarak çevrilmiştir.

<sup>128</sup> Oppenheim, Leo A., **Ancient Mesopotamia**, The University of Chicago Press, 1977, s.333.

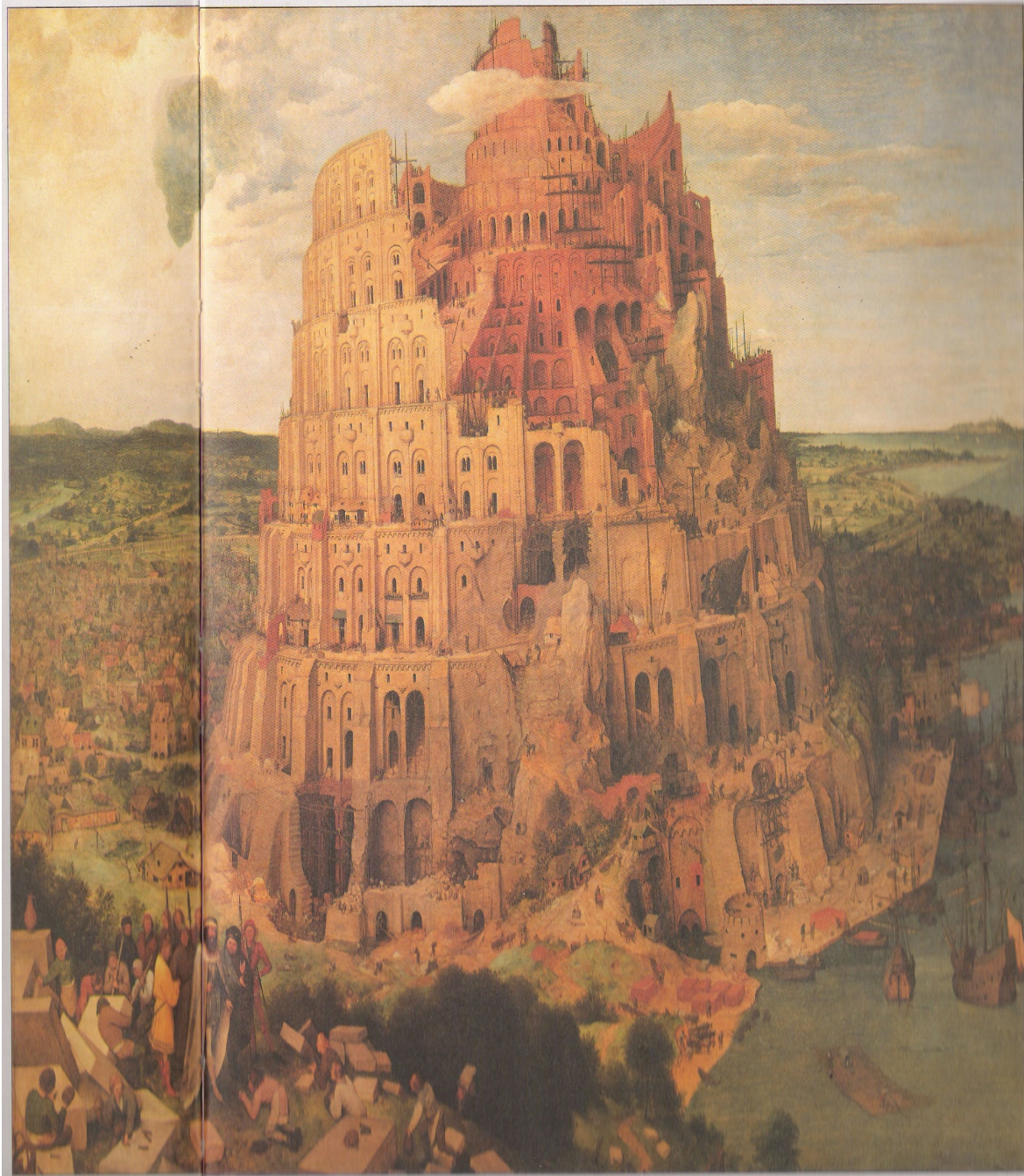
Mezopotamya'ya ait yazılı kaynakların İncil ve Tevrat'taki bazı anlatıları öncelimesinin ispat edilişi ve Antik Mezopotamya'nın bu şekilde takdim edilmesi ile yakından ilişkilidir. Daha önce serimlenen mantıksal izleğin burada da etkili olduğu söylenebilir; İncil ve Tevrat'taki anlatılar ile Antik Mezopotamya'daki anlatıların arasındaki benzerlik ilişkisine ilaveten Antik Mezopotamya'ya ilksellik atfedilmekte ve buradan da Batı dinlerinin kökenleri Sümerlere ve daha da genelde Antik Mezopotamya'ya dayandırılmaktadır. Böylelikle de İncil ve Tevrat, Antik Mezopotamya dinlerinin anlaşılmasında rehber olarak kabul edilebilmektedir. Esas itibarıyla, bu tavrın da Antik Mezopotamya dinlerinin farklılıklarını törpülemekte, benzeşim kurma edimi ile farklı olana karşı kısmi bir körlük yaratmaktadır. Antik Mezopotamya'ya köken atfetme yalnızca dinler konusuyla sınırlı kalmamış, bilindiği üzere modern uygarlığın pek çok kurum, teknik ve ediminin kökenleri Antik Mezopotamya'ya atfedilmiştir. Bu doğrultuda Antik Mezopotamya, sonul durumunun özeld modern Batı uygarlığında, genelde ise çağdaş dünyada varlık bulduğu bir sürecin başlangıçlarının ev sahipliğini yapan ilkler diyarı olarak imgesel bir biçimde inşa edilmiştir. Bu tarz bir yaklaşımın en çarpıcı dışavurumlarından birisinin Pieter Bruegel'in "Babil Kulesi" isimli tablosu olduğunu iddia etmek abartılı olmasa gerektir(Bkz resim 1). Antik Mezopotamya'da bu mimari formda bir yapının varolmadığı kabul edilmektedir. Tabloda tasvir edilen kadırgalardan taş ustalarının, kralın ve yanındaki yaverlerinin kıyafetlerine, konutların mimarisinden Babil Kulesinin sağına düşen nehrin kıyısındaki kalenin mimarisine kadar hemen her şey ortaçağ Avrupasına özgüdür. Zaten tabloda tasvir edilen yapının Roma'daki Colosseum'dan esinlendiği belirtilmektedir<sup>129</sup>. Bununla birlikte çağdaş dönemde Babil Kulesi denildiğinde akla ilk gelen bu tablodaki betimlemedir. Mesela Kramer'in söyledikleri de bu tavrı özetlemektedir: "Sümerolog, insanın kökenleri- uygarlık tarihindeki 'ilkler' konularındaki evrensel sorgulamalarına diğer bilim adamları ve uzmanlardan daha doyurucu yanıtlar verecek bir konumdadır"<sup>130</sup>. Bu iddianın yaslandığı ön kabul Antik Mezopotamya'nın ilk uygarlık olarak modern dönemin kökenlerini teşkil ettiği iddiasıdır. İlk Antik Mezopotamya bitki ve hayvanların kültüre alınması yerleşik yaşamın, kentleşme süreçlerinin; çömlek, tekerlek, tekne, heykel, yün, ölçme aletleri, su kanalları ve yazı gibi teknik unsurların dünya tarihinde ilk kez görüldüğü zaman ve uzama karşılık düşmektedir<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> Roaf, Michael, **Mezopotamya ve Eski Yakınoğu: Atlash Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi**, 9.cilt, çev. Zülal Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.223.

<sup>130</sup> Kramer, Samuel N., a.g.e., s.11 Ayrıca Bkz. s.16, 45 Antik Mezopotamya'nın insanlık tarihinin ilkler diyarı olarak kurgulanmasına ilişkin Bkz. Çığ, Muazzez İ., **Ortadoğu Uygarlık Mirası**, c.2, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003, s.63, 135, 147, 235.

<sup>131</sup> McNeil, William, **Dünya Tarihi**, çev. Alaeddin Şenel, Verso-İmge, 2.Basım, Ankara, 1989, s.24. Daha önce de ifade edildiği üzere Antik Mezopotamya'nın dünyada pek çok anlamda ilklerin görüldüğü bir zaman ve uzam

Resim 1: Babil Kulesi



Kaynak: Roaf, Michael, **Mezopotamya ve Eski Yakındoğu: Atlash Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.223.

olarak kabul edilmesine itiraz edilmemektedir. Tıpkı McNeil gibi birçok tarihçi Antik Mezopotamya tarihine değindiklerinde, Antik Mezopotamya'nın ilk uygarlık ve uygarlığın ilklerinin görüldüğü zaman ve uzam tasvirinden müteşekkil bir girizgah ile konuyu irdelemeye başlamaları bu kabulün ne kadar yaygın ve etkili olduğunun bir göstergesidir. Ancak asıl önemlisi, modern dönemin kökenlerini teşkil eden Antik Mezopotamya'nın, modern dönem ile zorunlu bir benzeşime konu edilmesinin, Antik Mezopotamya'nın farklı bir bağlam olarak anlaşılma çabasını örseleyen bir yanının olup olmadığının sorgulanması ihtiyacıdır.

Bu anlamda Antik Mezopotamya'ya atfedilen ilkler, yalnızca teknik unsurlar ve modern döneme benzer yaşam biçimleriyle sınırlı değildir. Daha önce de değinildiği üzere tek tanrılı dinlerin kökenleri ve bu dinlerin kitaplarındaki bir kısım anlatıların ilk halleri de Antik Mezopotamya'ya atfedilmiştir. Hatta modern dönemlerin hakim ekonomik sistemi olan emperyalizmin bile Antik Mezopotamya kökenli olduğu iddia edilmiştir. Mesela Ekholm ve Friedman, emperyalizmin ilk halinin, “bugünkü dünya sisteminin atası”nın Antik Mezopotamya'da ortaya çıktığını iddia etmektedirler<sup>132</sup>. Bu hususta Samir Amin'in bu iddialara yönelik eleştirisi çok önemlidir:

“Modern dünya, kapitalizmin(Avrupa kapitalizminin) dünyayı birleştirecek ilk toplumsal sistem olduğu önermesine dayalı genel bir evrensel tarih tablosu yarattı. Bununla ilgili olarak ilk ağızda söylenebilecek olan şudur: Bu önerme gerçekliğin ciddi biçimde saptırılmasıdır ve bence, özünde, egemen Avrupamerkezci ideolojinin dışavurumudur”<sup>133</sup>

Kapitalizmin Antik Mezopotamya'daki bu ilk formunun varlığı iddiasına istinaden modern kapitalizmin çözümlenmesinde kullanılan pek çok kavram da Antik Mezopotamya için sorunsuzca kullanılabilmiştir\*. Bu hususta antik uygarlıkların sınıfsal analizlere konu edilmesi önemli görünmektedir. Mesela çalışmanın ilk bölümünde devletin kökenine ilişkin teorilerdeki ‘içsel çatışma teorileri’nin Antik Mezopotamya'ya da değinmeleri bu tarz yaklaşımların tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Kapitalizme ilişkin çözümlenmelerin kavramsal çerçevelerinin antik dönemler için sorunsuzca kullanımı pek çok eleştiriye hedef olmuş ve bu tarz bir yaklaşımın anakronizme düşme olasılığı sıkça vurgulanmıştır<sup>134</sup>.

Antik Mezopotamya'nın modern uygarlığın doğduğu, başladığı ve kökenlendiği bir uzam ve zaman olarak kurgulanışının bir başka sonucu da politikbilimde modern dönemleri anlama

---

<sup>132</sup>Ekholm, K.-Friedman J., “Eski Dünya Sistemlerinde ‘Sermaye’ Emperyalizmi ve Sömürü”, **Dünya Sistemi**, der. A.Gunder Frank-Barry K.Gills, çev. Esin Soğancılar, İmge Yayınevi, Ankara, 2003, s.141 Ekholm ve Friedman ile aynı iddiayı paylaşan Frank ve Gills'in daha ayrıntılı çözümlenmeleri için aynı derlemedeki “Kümülatif Birikim” isimli bölüme bakılabilir. Ayrıca Frank ve Gills'in iddiasının eleştirisi için dünya sisteminin beş binyıllık değil beş yüzyıllık olduğunu iddia eden I.Wallerstein'in yine aynı derlemedeki “Dünya-Sistemleri Kavramına Karşı Dünya-Sistemi Kavramı: Bir Eleştiri” isimli makalesine bakılabilir.

<sup>133</sup> Amin, Samir, “Modern Kapitalist Dünya Sistemi Kavramına Karşı Eski-Dünya Sistemleri Kavramı”, **Dünya Sistemi**, der. A.Gunder Frank-Barry K.Gills, çev. Esin Soğancılar, İmge Yayınevi, Ankara, 2003, s.457.

\* Mesela Çığ, “Sümerlerde işçi sınıfının durumu”ndan bahsedebilmektedir Bkz Çığ, Ortadoğu Uygarlık Mirası, 2.cilt, İstanbul, s.161 Diğer yandan Uhlig, Sümer “yüksek kültürü”nü denedi olarak “özel mülkiyet arzusu ve artan zenginliğin çekiciliği”ni gösterirken, modern anlamda sosyalizmden farklı olduğunu belirtse de “Sümer sosyalizmi” kavramını kullanabilmektedir. Bkz, Uhlig, Helmut, **Sümerler:Tarihin Başlangıcında Bir Halk**, çev. Nilgün Ersoy, Telos Yayınları, İstanbul, 2006, s.44-45.

<sup>134</sup> Eleştirilere ilişkin Bkz. Maisles,C.Keith, **Uygarlığın Doğuşu**, çev. A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s.351 Sınıfsal analizin Antik Yunan için kullanılmasının eleştirisi için Bkz. Vernant, Jean-Pierre, Eski Yunan'da Söylen ve Toplum, çev. M.E.Özcan, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s.12-14, 26.

çabası çerçevesinde oluşturulan kavram ve bakış açılarının, Antik Mezopotamya'nın politik yapısını anlama çabasını da etkilemiş olmasıdır. Çalışmanın ilk bölümünde de değinildiği üzere devletin ortaya çıkışına ilişkin teorilerin hemen hepsi “insanlık tarihi”nde “ilk devlet”in görüldüğü uzam ve zaman olan Antik Mezopotamya'nın politik yapısını da konu edinmişlerdir. Daha önce de vurgulandığı gibi sözkonusu teorilerde devletin doğduğu iddia edilen kültürel bağlam ve sembolik evren önemsenmemiş, bunun da bu teorilerin hepsinde ortak olduğu iddia edilen bir eksikliği teşkil ettiği belirtilmiştir. Bu teorilere değinmeden önce, Antik Mezopotamya tarihindeki iki dönemin politik yapısının anlaşılmasında kullanılan kavramsal çerçevelerin modern titreşimlerinin en belirgin biçimde hissedildiği iki örneğe değinmek anlamlı olacaktır, Sözkonusu dönemlerden ilki kent-devletler dönemi olarak isimlendirilen dönemdir. Bu dönem itibarıyla Antik Mezopotamya kent-devletlerinin politik formunun “ilkel demokrasi” olduğu iddia edilmektedir. Bu iddianın dayanaklarından biri olarak da “Gılgamesh ve Agga” söylencesi gösterilmektedir:

“Ve gene ‘Gılgamesh ve Agga’da, Gılgamesh’in savaş kararı almadan önce kentin ‘uluları’na ve ‘askerleri’ne danışmasında görüleceği gibi kent devletlerinde ilkel demokrasi düzeni vardı. Bu da demokrasinin Eski Yunan buluşu olmayıp; uygarlığın başında ilk uygar toplumların çoğunda, kent devletleri döneminde görülen bir düzen olduğunu gösterir”<sup>135</sup>

Kent-devletlerin politik formunun “ilkel demokrasi” olduğu iddiası T.Jacobsen’e aittir. Jacobsen, ikinci binyıl başları Asur ve Babil’de yargılama yetkisine sahip meclislerin yeni bir oluşumdan ziyade eski bir geleneğin devamı olabileceğini kabul etmek suretiyle bu meclislerin varlığının daha önceki dönemlerde varolmuş bir “ilkel demokrasi” dönemine ait olduğunu iddia etmiştir<sup>136</sup>. Jacobsen’e göre Antik Mezopotamya'nın politik formu, yetkileri seküler krallık\*tan önceki dönemlerde daha geniş olan meclislerin etkin olduğu “ilkel

<sup>135</sup> Şenel, Alaeddin, **Siyasi Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yayınları, 6.Kısaltılmış Basım, Ankara, 1996, s.68 Antik Mezopotamya kent-devletleri döneminde ilkel demokrasinin varlığı iddiası için ayrıca bkz. Nemet-Nejat, Karen Rhea, **Daily Life in Ancient Mesopotamia**, Hendrickson, 2002, s.179.

<sup>136</sup> Van De Mierop, Marc, **The Ancient Mesopotamian City**, Oxford University Pres, 1999, s.133 .

\*Burada “seküler krallık”, tapınağın sosyo-ekonomik ve ideolojik hakimiyetinden sarayın üstünlüğü ele geçirmeye başladığı bir dönemde ortaya çıkmaktadır ki Alaeddin Şenel’in “İlkel Topluluktan Uygar Topluma” isimli çalışmasında da belirttiği üzere bu dönem I.Ur Hanedanlığı olarak isimlendirilmekte ve m.ö. 3000 yıllarıyla başlatılmaktadır ve yine Şenel de bu dönemde laik kralların egemenliklerini güçlendirdiklerini ve yaygınlaştırdıklarını belirtmektedir(Bkz. s.253). Antik Mezopotamya’da tapınak-saray dualizminin ve dualist yapının da I.Ur Hanedanlığı dönemiyle sarayın güçlendiği bir yapıya dönüştüğünü kabul etmek için güçlü kanıtlar mevcuttur. Ancak tapınak-saray mücadelesi ve bu mücadelenin de sarayın üstün olduğu bir yapıya dönüşmesinin seküler politik iktidarın ortaya çıkardığı bir süreç, ister istemez akla kilise-devlet dualizminin modern seküler politik iktidarın (modern devlet) oluşmasıyla sonuçlandığı modern dönem ile kurulan benzeşimi getirmektedir. Bu anlamda Antik Mezopotamya’da politik iktidarın aşkın dayanaklarından azade bir şekilde içkin dayanaklarını inşa ettiği bir seküler yapılanmaya neredeyse hiç rastlanmadığını söylemek mümkündür. Tapınak-saray mücadelesi, yalnızca iki kurumun sonuçları oldukça önemli olabilecek bir mücadelesi olarak okunabilir, bununla beraber saray ilahi-aşkın- dayanaklarından hiçbir zaman yoksun kalmamış

demokrasi” döneminden, yetkilerin askeri öndere-kral- devredildiği ve totalitarizmin arttığı bir döneme evrilmiştir<sup>137</sup>. Fakat Van De Mieroop’a göre Antik Mezopotamya’da ilkel demokrasiden monarşiye evrilen bir sürecin varlığı bir yana, Antik Mezopotamya krallarının hükmettikleri topraklar genişledikçe ve nüfus arttıkça kent sakinleri ile kral arasındaki ilişkilerin mahiyeti de Jacobsen’in iddiasının tam tersi bir yönde gelişmiştir; kent sakinleri zorunlu çalışma, kraliyet vergileri, askeri hizmet gibi pek çok yükümlülükten muaf olmak suretiyle daha bağımsız bir konuma ulaşmışlardır<sup>138</sup>. Jacobsen’in “ilkel demokrasi” kavramlaştırmasının dayandırıldığı bir diğer unsur panteonun karar alış biçiminin tanrıların müzakeresine dayanması ve panteon imgesinin çoğulcu –çok tanrılı- bir karaktere sahip olmasıdır. Kenti tehdit eden bir kriz anında panteon imgesinde soyut karşılığını bulan meclis, yetkilerini bir savaşçı öndere devretmek suretiyle monarşik bir yapıya evrilen süreci de başlatmış olmaktadır. Bu süreç, Jacobsen’e göre en güzel ifadesini, Tiamat’ın güçleriyle girişilecek savaşta yetkilerini Marduk’a yani krala teslim eden panteon-meclis- imgesinin işlendiği Enuma Eliş\* mitinde bulmaktadır<sup>139</sup>. Bu hususta Jacobsen’in iddiasının sorunlu olduğu birkaç noktaya dikkat çekmek gerekmektedir: İlkin panteon imgesinin çoğulcu karakterinin demokratik bir yapıyı çağrıştırmasının yanında, daha çok bir hiyerarşinin varolduğu, önemli tanrıların öne çıktığı; bu haliyle de krallığı anımsatan bir yapılanmayı andırdığını söylemek de mümkündür. Panteonda karar alma süreci tanrıların tümünün etkin biçimde katılabildiği bir yapıdan ziyade başat tanrının yahut kimi zaman başat tanrıların kararları aldığı ve bu süreçte diğer tanrılarla yalnızca istişari bir nitelikte iletişim kurduğu bir yapı olarak da okunabilmeye müsaittir. Panteon imgesinde başat tanrı çoğu zaman diğer tanrıların rızası hilafına rahatlıkla karar alabilme gücüne sahiptir. Öte yandan Enuma Eliş’in

---

hatta tapınak üzerindeki iktidarını bile bu biçimde temellendirmiştir. Bu durumda Antik Mezopotamya’da seküler ya da laik bir politik iktidar örüntüsünün varlığını iddia etmenin birtakım eksikliklerinden bahsetmek mümkün görünmektedir.

<sup>137</sup> Van De Mieroop, a.g.e., 134

<sup>138</sup> A.g.e., s.135

\* Enuma Eliş, Mezopotamya kozmogonisinin en önemli mitlerinden birisidir. Söylence ilk tanrısal varlıklar Apsu ile Tiamat’ın çocuklarının yani genç tanrıların gürültüsünden rahatsız olması ve Apsu’nun onları öldürmeye karar vermesi ile başlar, Tiamat ise çocuklarının öldürülmesine karşı çıkar. Genç tanrılar Apsu’nun bu niyetinden haberdar olurlar, Ea kurnazlığı ile tüm tanrıların babası Apsu’yu uyutarak krallık tacını alır ve Apsu’yu öldürür fakat Tiamat’a dokunulmaz. Bu arada Ea ile Damkina’nın birleşmesinden Marduk doğar. Sonrasında Tiamat Kingu’nun liderleri olduğu diğer tanrıların da kışkırtmasıyla öldürülen kocasının intikamını almak için Ea ve başkaldıran diğer tanrılara savaş açar ki Ea’nın yanındaki tanrılar da Tiamat’ın tarafına geçerler. Tiamat’ın ordularına karşı Marduk, tüm tanrılar üzerinde egemenliğin kabul edilmesi koşuluyla liderliği kabul eder. Marduk Tiamat’ı öldürerek onun bedeninden evreni yaratır ve evrene düzenini verir. Tiamat’ın ordusuna komuta eden Kingu’nun kanından tanrılara hizmet etsin diye insanları yaratır. Sonrasında tüm tanrılar bir şölenle Marduk’un egemenliğini kabul ederler. Söylence Marduk’un panteondaki krallığının kabul edilişi ve yüceltilişi en belirgin öge olarak dikkat çekmektedir. Söylencenin ayrıntılı özeti için Bkz. Heidel, Alexander, **Enuma Eliş**, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 12-22.

<sup>139</sup> A.g.e., s.134

,iktidar örüntülerindeki bir dönüşümle ilişkilendirilmesi son derece makuldür. Ancak bu dönüşümün doğrultusu ve karakteri üzerinde çok çeşitli çıkarımlara ulaşabilecek değerlendirmelere girişmek mümkündür. Ancak Marduk'un krallığının kabul edilisinin, yansımasını panteonda bulan "ilkel demokrasi" döneminin sonu olarak değerlendirilmesi pek makul görünmemektedir. Esas itibariyle Enuma Eliş bir yönüyle panteon içindeki çatışmayı tasvir etmesi hasebiyle, Antik Mezopotamya kentleri arasında Babil'in üstünlüğünün onanması olarak okunabilecek bir söylence<sup>140</sup> iken, diğer yanıyla da Maduk'un kral olarak kabul edilmesi suretiyle krallığın tanrılaştırıldığı bir mit olarak da değerlendirilmeye daha müsait görünmektedir. Son olarak Jacobsen'in ilkel demokrasinin varlığına delil olarak sunduğu meclislerin, o dönem itibariyle arzettiği mahiyet de önemlidir. Nitekim Mieroop, meclislere ilişkin mevcut verilerin yetersizliğinden dolayı bu hususta söylenebilecek olan her şeyin hayal gücümüze açık olduğunu belirtmiştir<sup>141</sup>. Gilgameş ve Agga söylencesindeyse kentin kralı Gilgameş, kentin yaşlılarına ve erkeklerine Kiş Kralı Agga'nın egemenliğini kabul edip etmeme hususunda danışmakta erkeklerin onayını almak suretiyle Agga ile savaşmaya karar vermektedir. Gilgameş ve Agga söylencesindeki erkekler ve yaşlılar topluluğu ilkel bir demokrasinin yansıması olabilecek meclislerden ziyade kralın hükümranlığı altındaki istişari nitelikli kurulları andırmaktadır. Sonuç itibariyle Antik Mezopotamya'nın kent-devletleri döneminin politik örüntüsünde ilkel demokrasinin varlığını iddia ederken yaslanılan dayanaklar son derece müphem görünmektedir. Antik Mezopotamya'nın politik yapısının irdelenmesinde kullanılan kavramların modern titreşimlerinin hissedildiği ikinci kavramlaştırma ise Hammurabi dönemini konu edinmektedir. Mesela Karen Rhea Nemet-Nejat, Amori hanedanlığı ile başlayan dönemin – m.ö.2000- politik yapısını belirtmek için "ulus-devlet" kavramlaştırmasını kullanmaktadır. Nemet-Nejat'a göre m.ö. üçüncü binyıl içerisinde karakteristik özelliğinin merkezileşmenin görülmeyişi olduğu kent-devletlere ilaveten merkezileşmenin görüldüğü imparatorluklar ya da ulus-devletler gibi yeni politik konfigürasyonlar ortaya çıkmıştır<sup>142</sup>. Esas itibariyle merkezileşme eğilimlerinin güçlendiği Amori hanedanlığı ya da daha yaygın kabul edilen haliyle Sargon ile başlayan süreçte, politik iktidarın kurumsallaşma sürecinin önemli bir episodunun belirdiğini söylemek mümkündür. Ancak bu dönemdeki merkezileşme eğilimlerinden, aynı politik iktidar yapılanmasının egemenliğini kabul eden ve geçmiş

---

<sup>140</sup> A.g.e., s.134

<sup>141</sup> A.g.e., s128

<sup>142</sup> Nemet-Nejat, Karen Rhea, a.g.e., s.20 Bununla beraber Alaeddin Şenel "ulus-devlet" kavramını Sargon dönemi için kullanırken Mezopotamya'da kent-devletlerden ulus-devlete, buradan da Hammurabi ile beraber imparatorluğa geçilen bir sürece tasvir etmektedir. Bkz. Şenel, Alaeddin, **İlkel Topluluktan Uygur Topluma**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995, s.255-256



dönemlere nispeten çok daha büyük, belli açılardan yine daha bütünleşmiş bir nüfustan bahsetmek mümkünse de modern döneme özgü olduğunun düşünülmesini gerektirecek önemli nedenlerin bulunduğu “ulus-devlet” kavramlaştırmasını Antik Mezopotamya için kullanmak yanıltıcı olabilecektir. İkel demokrasi ve ulus-devlet kavramlarının Antik Mezopotamya'nın politik yapılarını çözümlmek için kullanılabilir olması, Antik Mezopotamya'nın modern dönemin kökenlerini barındırdığı iddiası ile ilintili olarak modern döneme ilişkin titreşimlerle yüklü kavramların Antik Mezopotamya için de sorunsuzca kullanılmasının en belirgin örneklerini teşkil etmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde devletin oluşumunu konu edinen teorilere ve bu teorilerin ortak eksikliği olduğu düşünülen hususa değinilmişti. Hatırlanacağı üzere sözkonusu teorilerin incelenen toplumların düşünsel evrenlerine kayıtsız kaldıkları vurgulanmıştı. Esas itibariyle bu eksikliğin nedeni, daha önce de vurgulandığı üzere ya sözkonusu toplumların düşünsel evrenleri olabileceği yadsındığından ya da politik olanın sosyal yapının bütünselliğinden koparılarak neredeyse sözkonusu toplumlardan yalıtılarak incelenmesinden yani ekonomik ve ekolojik öğelerinin belirleyiciliğinin hakim olduğu bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Elbette ki politik olan ekonomik ve ekolojik öğelerle ilişkisellik içersindedir. Ancak ekolojik ve ekonomik öğelerin temel etkenler olduğu ve diğer etkenlerin de ekolojik ve ekonomik temelli iddiaları desteklemek üzere seferber edildiği teoriler, akla ekolojik-ekonomik temelli teorilerin evrensel kategoriler yaratmadaki kolaylaştırıcı etkisini getirmektedir: Daha somut bir ifadeyle mesela içsel çatışma teorilerinin sınıfsal analiz yoluyla neredeyse tüm “dünya tarihi” için geçerli ve türdeş bir politik çözümlene çerçevesi önermeleri mümkündür. Dışsal çatışma teorileri de aynı şekilde devletin oluşumuna ya da politik iktidarın dönüşümüne ilişkin evrensel çözümlene çerçevesi önerebilmektedir; dışsal çatışma teorilerinin en önemli isimlerinden biri olan Oppenheimer, “fethedenler-fethedilenler” dikotomisi aracılığıyla devletin oluşumuna ilişkin neredeyse tüm uzamlarda ve zamanlarda geçerli olabilecek bir açıklama önerebilmektedir<sup>143</sup>. Yine hidrolik uygarlık teorisi de devletin oluşumunu, sulama sisteminin var olduğu uzam ve zamanlarda deterministik bir biçimde saptayabilmektedir; böylelikle Nil, Fırat-Dicle, İndus gibi üç farklı bağlam, sulama sisteminin geliştirilmiş olması ve verimli toprakları olduğu için türdeş bir politik örgütlenmeye sahiplermiş gibi aynı

---

<sup>143</sup> Oppenheimer, Franz, **Devlet**, çev. Alaeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2005, s38 Oppenheimer, fethedenler-fethedilenler dikotomisi ile Babillileri, Makedonyalıları, Selçukluları, Türkleri, Yunanlıları, Romalıları, Arapları, Frankları, Lombardları, Vizigotları, Normanları, Saksonları, Kartacalıları, Hindistan'daki savaşçı kabileleri, Çin'i, Güney Amerika'daki Avrupalı kolonilerini aynı olgunun değişik görünümleri olarak değerlendirebilmektedir. Çünkü Oppenheimer'a göre “egemenliğin sonul amacı, yenilenlerin yeniler tarafından ekonomik alanda sömürülmesinden başka bir şey değildir” Bu nedendir ki : “Tarihte bilinen hiçbir ikel devlet başka bir biçimde doğmamıştır”.

açıklamanın konusu olabilmektedirler. Aynı biçimde demografik açıklama da (nüfus baskısı teorisi), nüfus artışının görülebildiği toplumlarda deterministik bir süreç ile sosyal karmaşıklığın artacağını böylelikle tabakalı bir yapılanma ile yöneten-yönetilen ayrımı uyarınca devletin ortaya çıkabileceğini kabul etmek suretiyle genel bir açıklama verme iddiasını taşımaktadır. Söz konusu teorilerin hepsi politik iktidarın dönüşümüne ilişkin önemli ancak kısmi açıklamalar getirmektedir. Ancak bu teorilerin hepsinde genel bir açıklama vermek pahasına, teorilere konu olan bağlamlara yani toplumlara ve toplumların düşünsel evrenlerine kayıtsız kalınmış olması önemli bir eksiklik olarak öne çıkmaktadır. Bu doğrultuda yukarıda da serimlendiği üzere politik olan, sosyal yapının bütünselliğinden hatta incelemeye konu olan toplumdaki soyutlanarak irdelenmiş gibidir. Bu nedendir ki incelemeye konu olan toplumların yalnızca teorilerin gereksinmelerine yanıt veren birtakım özelliklerinin eklettik bir tarzda irdelendiği bir yaklaşımdan dolayı da toplumların düşünsel evrenleri ihmal edilmiş gibidir. Öte yandan incelenen toplumların sembolik evrenlerine kayıtsız kalınmış olması ile değinilmemiş olması kastedilmek istenmemektedir. Ancak bu değinmelerinde yalnızca teorilerin iddiasını desteklemek koşuluyla gerçekleştiği görülmektedir. Yukarıda değinilen teorilerin maddi öğelere bu denli belirleyicilik atfetmeleri “devlet” kavramına atfedilen anlamlar arasındaki bir tercihten de kaynaklanmıştır: Bu bağlamda devlet, politik bir varlık olarak içinde bulunduğu toplumun iktidar örüntülerinden, iktidar ile ilişkili tahayyülünden bağımsız bir biçimde maddi temeli bağlamında kabul edilmiş ve bu maddi temelin varlık bulduğu düşünülen her bağlamda kültürel farklılıkların çok da önemsenmediği türdeş bir sürecin sonucu olarak kabul edilmiştir. Bununla ilişkili olarak antik dönemlerin mitolojileri de ikincil bir konuma itilmiştir. Mesela Şenel “tarihsel ilkel topluluklar”ın anlaşılabilmesinde arkeoloji, antropoloji ve mitolojinin verilerinin yetmediği durumlarda “kurgusal düşünce”ye başvurulduğunu belirttikten sonra arkeoloji, antropoloji ve mitoloji arasında en sorunlu olanın mitoloji olduğunu bu yüzden de mitolojiye ancak diğer verilerle uygunluk gösterdiğinde başvurduğunu belirtmektedir<sup>144</sup>. Antik Mezopotamya’da devletin oluşumuna ilişkin teorilerin politik olanı sembolik evrenden bağımsız bir biçimde çözümlenmeleri, daha çok arkeolojik veriler üzerinden Şenel’in deyimiyle “kurgusal düşünce” ile politik iktidarı açıklamaları ve mitolojiye de yalnızca arkeoloji ve antropolojik kuramlar dolayısıyla iddia edilenleri destekler nitelikte olduklarında ya da buna uygun biçimde okuduklarında yer vermeleri önemli bir eksiklik gibi görünmektedir. Çünkü böylelikle hem politik iktidar incelenen toplumun ya da toplumun bir kesiminin politik iktidara ilişkin

---

<sup>144</sup> Şenel, Alaeddin, a.g.e., s.34.

tahayyülünden bağımsızmışçasına irdelenmekte hem de incelenen toplumun politik iktidar ile ilişkili olabilecek tahayyüllerinin yerine teorinin sahibinin –modern dönem için geliştirilen terminoloji- tahayyülleri kimi zaman dengesiz bir şekilde ikame edilebilmektedir. Elbette ki tümüyle Antik Mezopotamya’ya ilişkin bir terminoloji beklentisi anlamsız olacaktır. Ancak Antik Mezopotamya’ya ilişkin bir politik analizin mitolojiyi de dikkate almasının, analizi zenginleştirebilme ihtimali de düşünülmelidir.

Yukarıda ifade edilen terminoloji sorunsalı dikkate alındığında, Antik Mezopotamya’nın politik oluşumlarına ilişkin bir başka üzerinde durulmaya değer kavramlaştırma da kent-devlet kavramlaştırmasıdır. Kabaca m.ö.3000-2300 yılları arasında Güney Mezopotamya’da hakim politik iktidar formunun “kent-devlet” olduğu üzerinde konsensusa varılmıştır. Çalışmanın “bir nosyon olarak devlet” başlıklı kısmında, devlet kavramının modern Avrupa dışındaki bağlamlar için kullanılmasının sıkıntılı olduğunu iddia eden düşünürlere yer verilmişti; bununla birlikte devletin, bir politik iktidar formu olarak modern Avrupa ile sınırlı olan öncesiz bir entite olmadığı belirtilmişti. Bir kavram olarak devlet, bir kez daha belirtilmelidir ki modern Avrupa’ya özgüdür. Bu nedenle Antik Mezopotamya tarihinde kent kavramı ile birlikte kullanılan devlet kavramı(kent-devlet’in modern devletten farklı olduğunun çoğu kez belirtilmiş olmasına rağmen) modern titreşimlerini de Antik Mezopotamya’da politik olanın anlaşılması çabasına taşımış görünmektedir. Kent-devletin oluşum seyrini irdeleyen bazı çalışmalarda devlet kavramının içerdiği modern çağrışımları saptamak mümkün görünmektedir. Kent-devletlerin, kabaca Uruk dönemini(m.ö.4000-3300) izleyen Cemdet Nasr döneminde(3300-2900) oluşmaya başladığı ve Erken Hanedanlık döneminin(2900-2400) tümü boyunca Güney Mezopotamya’nın hakim politik iktidar formu olduğu üzerinde, tarihlerdeki küçük değişiklikler dışında görüş birliğine varılmıştır. Kentlerde önceleri rahip yöneticinin hakim olduğu bir tapınak idaresinin varlığı kabul edilmiş ve zamanla kentlerin genişlemesi ve büyümesiyle kentler arasında rekabet ve savaşın başladığı, bu savaş halinin de kentte tapınak dışında bir kurum ve rahip-yöneticilerden farklı olarak savaşçı bir seçkinler grubunun olduğu bir süreç tanımlanmıştır<sup>145</sup>. Tapınağın saray karşısında gücünün azalması ve savaşçı liderin rahip karşısında güçlenmesi, seküler bir politik iktidarın doğuşu olarak yorumlanmış, akabinde de yani Erken Hanedanlık döneminde “kent-devlet”in olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. Bununla beraber seküler iktidarın

---

<sup>145</sup> Van De Mieroop, Marc, **Antik Yakınoğu’nun Tarihi**, çev. Sinem Gül, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s.68 Ayrıca Bkz. Şenel, İlkel Topluluktan Uygur Topluma, s.253. Bu sürece ilaveten pek çok çalışmada rahiplerden farklı olarak seküler bir seçkin grubu ve iktidardan bahsedilmektedir. Rahip(en, ensi)-kral(lugal) ve tapınak(e)-saray(e-gal) ilişkisinin farklı bir değerlendirmesi ve kral-başrahip mücadelesine yönelik iddiaların eleştirisi için Bkz. Nissen, Hans j., **Ana Hatlarıyla Mezopotamya**, çev. Z.Z.İlkgelen, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2004, s.162 .

dinsel dayanaklarından hiç yoksun kalmadığı sıklıkla belirtilmiş, seküler kavramından anlaşılanın Antik Mezopotamya bağlamında farklılık arzedebileceği sıkça vurgulanmıştır. Ancak bu noktada “sekülerleşme” kavramının bu süreci tanımlarken kullanılması bile sıkıntılı görünmektedir. Esasında bu sürecin, kilise-devlet dualizminin var olduğu ortaçağlar Avrupası’nda sekülerleşme ile modern devletin oluştuğu süreci andırması, bahsedilen modern titreşimlerin varlığını düşündürmektedir. Bununla beraber kent-devlet “uygarlık tarihi”nin bilinen ilk devleti ve uygar toplumun nüvesi olarak da kabul edilmektedir<sup>146</sup>. Bu nedenle ilksellikten mülhem köken arayışı ve bu doğrultuda da benzeşim kurma-bazen farklılıkları görmeme pahasına- refleksinin burada da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Antik Mezopotamya’nın kent-devletler döneminde, işbölümü ve uzmanlaşmanın buna paralel de sosyal tabakalaşma ile yöneten-yönetilen ayrımının oluştuğu ve bu ayrımın da din ile meşrulaştırıldığı, görece küçük bir bürokrasi ve piktografik yazının kaydetme işlevinin kolaylaştırıcı etkisi ile artı-ürünün tapınak, sonrasında da saray idaresince soğurulduğu, bunun bir sonucu olarak da kent mimarisinde anıtsal yapıların görülmeye başladığı bir kent örgütlenmesi ile “devlet” formuna ulaşıldığı ve bu formun da Erken Hanedanlık dönemi boyunca bölgenin hakim politik iktidar formu olarak kaldığı yaygın kabul gören bir görüştür. Bu hususta, kent-devletin oluşumunun bu tarz bir izahının da devletin kökenini konu alan klasik teorilerin ortak eksikliği olduğu düşünülen özelliğini paylaştığını iddia etmek olasıdır; düşünsel-sembolik evrene kayıtsız kalınmış ya da sembolik evrene, yalnızca maddi bulgular ve teorilerle kurgulanan iddiaları desteklemek üzere başvurulmuştur. Bununla beraber politik iktidarın kurumsallaşması elbette ki maddi bir dönüşüm anlamına da gelecektir. Ancak maddi dönüşümlerin, kurumsallaşma sürecinin bir yönünü teşkil edebileceği; maddi dönüşümle birlikte düşünsel bir dönüşümün de yaşandığı kabul edilmelidir. Politik iktidar, var olduğu toplumun ona atfettiği, onunla ilişkilendirdiği anlamlardan bağımsız bir şekilde irdelendiğinde, teori etkinliğinin kendi içine kapandığı bir kısır döngüye dönüşme tehlikesi artmaktadır. Sembolik evrenden azade bu tarz bir teori etkinliğinde, bu bölümün tümünde gösterilmeye çabaladığı üzere sembolik evrenin yeri boş kalmamakta, kolayca teori etkinliğini yürütenlerin sembolik evrenlerine özgü unsurlarla doldurulabilmektedir: Bunun da modern dönem ve yakın çağlardan doğal olarak farklı özellikler de barındırması beklenebilecek başka bir uzam ve zamanın politik yapısını, politik süreçlerini teorilerin iddiaları ve yaklaşımları uyarınca öne sürülen “insan doğası”nın ve “politik olanın doğası”nın ne kadar kadim olduğunu göstermek adına benzeşim kurarak, farklı olması muhtemel olanın

---

<sup>146</sup> Uhlig, Helmut, a.g.e., s.17 Ayrıca “uygar toplumun hücresi olarak kent-devlet” için bakınız Şenel, a.g.e., s.248.

görüŖ alanından çıkarıldığı paradigmaları destekler görünmesi düşündürücüdür. Bu perspektifin olası eksiklikleriyle birlikte “devlet” kavramının Antik Mezopotamya tarihinde kullanılmasına bakıldığında, devlet kavramının “uygarlık” ve “kent” kavramlarıyla sıkı bir ilişki içinde terminolojiye sokulduğu dikkat çekmektedir. Uygarlığın doğduğu bir bağlam olarak Antik Mezopotamya’da devlet, kentleşme sürecinin kriterlerinden bir tanesi olarak değerlendirilmiştir<sup>147</sup>. Antik Mezopotamya arkeolojisinde kentleşmeye ilişkin en etkili teori olarak Childe’in teorisi gösterilmektedir; böylelikle devlet –politik iktidar- başlı başına bir analizin konusu olmamış, kent ile birlikte varlık bulması ve kenti var eden kriterlerden birisi olarak daha çok maddi bulguların değerlendirildiği arkeolojinin terminolojisinde yer almış görünmektedir. Uygarlığın doğduğu, ilk kentlerin görüldüğu Antik Mezopotamya’da ilk devletlerin de görülmeleri bir anlamda kaçınılmaz bir biçimde kabul edilmiştir. Bununla beraber kent-devletlerin oluşmaya başladığı Uruk ve Cemdet Nasr dönemlerini önceleyen Ubeyd döneminin(m.ö.5500-4000) politik iktidar formu olarak değerlendirilen Ŗefliklerin nasıl bir dönüşüm geçirdikleri ya da Uruk, Cemdet Nasr ve hatta Erken Hanedanlık dönemlerini nasıl etkiledikleri üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bu konuya ilişkin olarak terminolojide kent-devlet ve kent-beylik (kent-krallık) kavramları sanki aynı anlama karşılık geliyormuşçasına birlikte ve birbirinin yerine kullanılabilmektedirler:

“Akad öncesi dönemde Aşağı Mezopotamya, olağanüstü özgün ve yenilikçi bir uygarlığın beşiği olarak, komşu kültürlerden çok öndeydi; fakat, her biri yerel bir hanedanın yönetimindeki bir beylikler mozayici biçiminde bölünmüş olarak kalmıştır. Bu siteler veya, her birinin komşularından bağımsızlığını vurgulamak için kullanılan deyimle bu kent-devletleri, mihenk noktasını hiç tartışmasız kentlerin oluşturduğu bir toplum modeli geliştirdi”<sup>148</sup>

Öte yandan kent-devlet kavramlaştırmasının maddi dayanaklarını da teşkil eden arkeolojik verilerin de eleştirildiği görülmektedir. Hout bu hususta m.ö. üçüncü binyıllarının yani Erken Hanedanlık dönemine ait arkeolojik verilerin yorumlanmasına yönelik Ŗu eleştiride bulunmaktadır:

“Gerçekte Sümer dünyasının Ŗehircilik anlayışı arkeologlar arasında uzun süre rağbet gören tapınak-kent kavramını hiç de yansıtmamakta, bu arada ön plana çıkmış bir kraliyet iktidarının belirtilerini de sunmamaktadır. Tersine siyasi ve dini iktidar,

<sup>147</sup> Gordon Childe’in kentin varlık koşulları arasında “devlet organizasyonu”nu da göstermesi ve diğer kriterler için Bkz. Çevik, Özlem, **Tarihte İlk Kentler ve Kentleşme Süreci**, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2005, s.10 Ayrıca Bkz. Hout, Jean Louis- Jean Paul Thlmann- Dominique Valbelle, **Kentlerin Doğuşu**, çev. Ali Bektaş Girgin, İmge Yayınevi, Ankara, 2000, s.42.

<sup>148</sup> Hout, a.g.e., s.66 Kent-beylikleri ve kent-krallıklarının kullanılmasına ilişkin bir başka örnek için Bkz. Çığ, Muazzez İ., **Ortadoğu Uygarlık Mirası**, c.1, 2.basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003, s.50.

kendini gitgide göstermeye başlayacak ve arkeolojinin bunların gelişmesini gözlemleyebilmesi için 3. binyılın son demlerini ve izleyen 2. binyılı beklemek gerekecektir”<sup>149</sup>

Ancak bu birkaç eleştiri dışında uygarlığın doğuşu ile ilişkili olarak ilk kentlerle birlikte insanlık tarihinin “ilk devlet”ini karşılayan bir kavramlaştırma olarak kent-devletin varlık bulduğunun yaygın bir biçimde kabul gördüğünü belirtmek gerekmektedir. Esasında bu hususta “ilk devlet” kavramlaştırmasının daha önce de ifade edildiği üzere ihtilafli bir yanının olduğu da unutulmamalıdır\*. Bu da daha önce belirtildiği üzere Antik Mezopotamya arkeolojisindeki politik terminolojinin sorunlu olabilecek taraflarına delalet etmektedir.

Özetle modern dönemlere ait bazı kurum, pratik ve teknik unsurların modern dönemlere benzer ancak daha “ilkel”-arkaik- ve modern dönemlerin kökenlerini teşkil ettiği öne sürülen bir kültürün unsurları olarak, “insanlık tarihi”nde ilk kez görüldüğü bir bağlama da karşılık düşen Antik Mezopotamya kültürlerinin politik karakterinin modern dönem ile kurulan bu “meşru” benzeşim ile silikleştiğini belirtmek mümkündür. Gılgames Efsanesi nasıl ilksellik atfetmek suretiyle neredeyse dolaysız bir benzeşimin konusu edilebiliyorsa Antik Mezopotamya’nın politik yapı ve süreçleri de benzer biçimde değerlendirmelerin konusu olabilmıştır. Böylelikle kapitalizmin, kutsal kitapların, kentlerin, devletin ve uygarlığın ilk ve ilkel biçimlerinin Antik Mezopotamya’nın sosyal yapısına eklenilebilmesi mümkün olabilmıştır. Bu rekonstrüksiyon girişiminde ilkselliğin ilkelliği ya da arkaizmi çağrıştıran olması, esasında bu teorileştirme etkinliğinin evrimci ve ilerlemeci dayanaklarına işaret etmektedir. Bu etkinliğin Antik Mezopotamya’yı, sonul halinin modern Batı uygarlığı olduğu bir ilerleme kavrayışında ilk ve kimi zaman ilkel bir mahiyet arzeden başlangıç aşamasında konumlandırması sözkonusudur ki bu da sözkonusu teorilerin ilerlemeci tarafına işaret etmektedir. Antik Mezopotamya’ya atfedilen “ilk” olma niteliği, bir yandan Antik Mezopotamya’nın modern dönemlerle farklılıklarını küçültür ve önemsizleştirirken öte yandan modern dönemler ile olan benzerliklerini de abartmak suretiyle Antik Mezopotamya’yı “insanlık tarihi” içinde konumlandırabilmeyi beraberinde getirmektedir. Bu durumda da Antik Mezopotamya’nın böyle bir perspektifle ele alınıyor olması, geçmiş dönemleri anlama çabasıyla fazlasına karşılık gelmekte ve modern dünyanın bağlamına işaret eder görünmektedir. Çünkü ilerleme kavramının Antik Mezopotamya’yı konu alan

---

<sup>149</sup> A.g.e., s.102

\* Mesela Ümit Hassan, Asya göçebelerinin de ilk devlet örgütlenmelerinin görüldüğü toplumlar olarak kabul edilmek suretiyle “uygar” kabul edilmelerini ya da “uygarlaştırılmalarını” eleştirmekte ve “ilk devlet” kavramının “uygarlık” ile birlikte sorunlu kullanımına dikkat çekmektedir Bkz. Hassan, Ümit, “‘İlk Devlet’ Neye Yarar?”, **Yapıt**, S.. 49’4; Nisan-Mayıs, 1984, s.96-98.

çalışmalarda etkili olması bile Antik Mezopotamya'dan ziyade modern dönemin ilerlemeye atfettiği önem ile birlikte düşünüldüğünde, modern dönemleri çağrıştırmaktadır: “Bir yerlerden gelmiş olduğumuz inancı, bir yerlere gitmekte olduğumuz inancı ile sıkı sıkıya bağlıdır. Gelecekte gelişme yeteneğine inancını kaybeden bir toplum, geçmişindeki ilerlemeyle ilgilenmekten de çabucak vazgeçer”<sup>150</sup>. Fırat-Dicle havzasına(Antik Mezopotamya) ait kültürel unsurların İndus Vadisi'ne (Hindistan) ait kültürel unsurlar ile girdiği etkileşim de hesaba katılarak, Helenistik dönemi ve Antik Yunan'ı, Roma İmparatorluğu'nu ve Ortaçağları etkilediği bir tarih portresi oluşturmanın ciddi dayanakları olduğu gibi önemli gerekçeleri de vardır. Ancak bu tarih portresinin bütünü ifade ederken parçaları, benzerlikleri vurgularken de farklılıkları ihmal etme olasılığı da düşünülmelidir. Bu durumda ilerlemeci yaklaşımın etkili olduğu bir insanlık tarihi oluşturmanın farklılıklara ihtiyaç duymadığı gibi ilk ya da ilksel olarak konumlandırılana da modern dönemlerin kökenlerini teşkil ettiği ölçüde önem atfedeceği hatta daha başından köken projeksiyonu ile yaklaşacağından bahsetmek mümkündür. Bahsedilen bu perspektifin ondokuzuncu yüzyıl boyunca yaygın olduğu ve Antik Mezopotamya çalışmalarını da etkilemiş olmasını Bock'un şu ifadelerinden çıkarsamak mümkündür:

“Aguste Comte'un ilerlemeyi belgelemek üzere ana hatlarını çizdiği yol 19. yy'ın son dönemlerinde de geniş bir kesimce izlenmiştir. Kültür antropologları, folklorcular ve her türlü karşılaştırılmalı kurum incelemeleri yapanlar ailenin, evliliğin, hukukun, dinin, sanatın, büyüün, müziğin, işbölümünün, mülkiyetin, devletin, şiirin, ahlakın, bilimin, teknolojinin, ve bizatihi toplumun kökenini ve gelişmesinin adımlarını ortaya çıkarma işine girişmişlerdir”<sup>151</sup>

Bock'un, daha çok modern Batı'nın karşılaştığı farklı kültürleri sınıflandırma tarzını değerlendirdiği yukarıdaki ifadeleri, modern Batı ile akran “ilkel” kültürler için geçerli olduğu kadar modern Batı'dan yaşlı hatta bazılarına göre modern Batı'nın atası olabilecek kültürler için de geçerlidir. Zaten insanlık tarihinin bir ilerleme içinde olduğu iddiasının sonucu olarak modern dönemlerin “ilkeller”inin yaşam tarzını belirtmek için sık sık tarihsel dönemleri ilerleme doğrultusunda derecelendirmek için kullanılan terimler (paleolitik, neolitik gibi) kullanılabilir. Bu da ilkselliğin nasıl olup da ilkelliği ve arkaizmi çağrıştırabildiğini anlaşılır kılmaktadır. Modern dönemlerin “ilkeller”i, nasıl tarihsel açıdan modern döneme göre daha erken aşamalarda oldukları iddiası ile ilkelleştirilebiliyorlarsa, ilerleme olarak tarihte daha erken aşamalarda yer alan kültürlerin kurum, süreç ve karakterleri de ilkelliği

<sup>150</sup> Carr, Edward H., **Tarih Nedir?**, çev. Misket G.Gürtürk, 5.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.156.

<sup>151</sup> Bock, Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, der. Tom Bottomore-Robert Nisbet, 2.Basım, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s.81.

çağrıştırılabilecektir. Buna ilaveten Antik Mezopotamya'yı konu alan çalışmalarda, Antik Mezopotamya'da "insanlık tarihi" için çok önemli pek çok gelişmenin kaydedilmiş olması uygarlığın doğuşu bağlamında değerlendirilerek, modern dönemler için oluşturulan birçok kavram ve kavrayışın "insanlık tarihi"nde sorunsuz bir biçimde geriye doğru yürütülebilmesine olanak tanımıştır. Bu tavır da Antik Mezopotamya'yı konu alan çalışmaların, Antik Mezopotamya'yı ihmal eden kısmi bir eksikliğine işaret eder görünmektedir. Antik Mezopotamya'ya modern dönemlere benzeyen özellikleri üzerinden "uygarlığın kökenleri" atfedilirken modern dönemden farklı olan özelliklerine de "basit", "ilkel", "arkaik" nitelendirmelerinin iliştilendiğini söylemek mümkündür. Bu hususta Levi-Strauss'un, farklı kültürler karşısındaki bu eklektik yapıyı "dural" ve "birikimsel" tarih anlayışları çerçevesinde halk merkezilik kavramı ile açıklaması önemli bir açılım sunmaktadır. Levi-Strauss insanlık tarihinin ilerleme ile ifade edilebileceğini bununla beraber farklı uygarlıkların bu sürece farklı katkılarda bulunabileceğini belirttikten sonra uygarlıkların bu katkıları uyarınca önemlilik sıralamasına göre sınıflandırılmasının sorunlu yanına dikkat çekmektedir. Burada Levi-Strauss'un birikimsel tarihe sahip olan halkların belirlenmesinde benimsenen ön kabulleri sorguladığı şu ifadeleri çok önemlidir ve bilhassa "birikimsel tarih" anlayışını kısmen Antik Mezopotamya'yı konu alan çalışmalar bağlamında düşünmek mümkündür:

"Peki kendine özgü değerler geliştirmeye özen gösteren bir uygarlığın sözkonusu özdeğerlerinin hiçbirisi, gözlemcinin kendi uygarlığının dikkatini çekecek nitelikte olmadığında, durumumuz ne olacaktır? Bu gözlemci sözkonusu uygarlığı, dural diye nitelenmek zorunda kalmayacak mıdır? Başka bir deyişle, iki tarih biçimi arasındaki ayırım, bu ayrımların uygulandığı kültürlerin içsel doğasında mı kaynaklanmakta, bizim farklı bir kültürü değerlendirirken sürekli kullandığımız halk-merkezci bakış açısından mı ileri gelmektedir? O zaman bizimkine benzer yönde gelişen, yani gelişimi bize göre anlam yüklü olan her kültürü birikimsel kabul ederdik"<sup>152</sup>

Bu durumda Antik Mezopotamya'nın uygarlığın doğduğu bağlam ve "insanlık tarihi" açısından bir başlangıç olarak değerlendirilmesinin bile her ne kadar evrimci görüş uyarınca evrensel bir geçerliliği olduğu iddia edilse de bir bağlama işaret etmektedir. Bu bağlamda modern dönemlere karşılık düşmektedir. Bu açıdan evrimci görüş, Antik Mezopotamya'nın anlaşılmasında önemli bir konuma sahiptir.

---

<sup>152</sup> Levi-Strauss, Claude, **İrk, Tarih ve Kültür**, , çev.Haldun Bayrı-Reha Erdem v.dğr., 3.Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s.37.



Evrimci görüş Antik Mezopotamya'yı konu alan çalışmaları etkilediği gibi devletin kökenini konu alan teorileri de etkilemiştir<sup>153</sup>. Evrimci teori çerçevesinde Antik Mezopotamya'da avcılık-toplayıcılık evresinden yerleşik yaşamın hakim olduğu neolitik döneme geçilmekte Childe'in kavramlaştırmasıyla "kentleşme devrimi" ile de uygar döneme geçilmektedir. Sonul durumunun devlet olduğu, politik örgütlenme tarzlarını ifade eden evrimci şemada Antik Mezopotamya bağlamında "devletin kökeni teorilerine koşutluk göstermektedir: Takım örgütlenmeleri avcılık-toplayıcılık dönemine, kabile görece daha "gelişmiş" çoban göçebelere ve yerleşik çiftçi topluluklara, beylikler kabilelerin daha "gelişmiş" haline, devlet de kent yaşamına yani uygar döneme karşılık düşmektedir. Devlet örgütlenmesi uygar dönemin karakteristiklerinden ve kent yaşamının zorunlu sonuçlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan devletin kökenine ilişkin evrimci görüşten mülhem klasik teoriler, genellemeler yapmak suretiyle açıklamalar dayattıkları için eleştirilmişlerdir<sup>154</sup>; bu nedenle neredeyse tüm evreni kapsayan bir teorileştirme etkinliğinin Antik Mezopotamya için ne derece çözümleyici olacağı da anlamlı bir soru haline gelmektedir.

Sonuç itibarıyla Antik Mezopotamya'nın kendinden sonraki dönemleri etkilediğine yönelik iddiaların hatırı sayılır ve reddedilmesi güç dayanakları vardır. Ancak bu iddiadan hareketle uygarlık kavramlaştırması dolayısıyla modern dönemler ile Antik Mezopotamya'nın benzerlikleri vurgulanarak kullanılan terminoloji sorunlu bir hal arz etmektedir. Çoğu kez kavramların Antik Mezopotamya bağlamında farklılıklar arz edebileceği vurgulansa da sözkonusu kavramların modern titreşimlerini de Antik Mezopotamya çalışmalarına taşıdığı görülebilmektedir. Bu nedenle Antik Mezopotamya'nın, "ilk" olma durumuna ilaveten başka bir uygarlık olduğunu da vurgulamak suretiyle özellikle politik terminoloji konusunda daha duyarlı bir yaklaşım ile ele alınması gerekmektedir. Burada vurgulanmak istenen, Antik Mezopotamya'ya mahsus bir terminolojinin inşa edilmesi gibi hem imkansız hem de gereksiz bir çabanın eksikliğini belirtmek değil, yalnızca terminoloji konusunda daha eklettik ve seçici bir tavrın varlığına duyulan ihtiyaçtır. Antik Mezopotamya'yı konu alan çalışmaların etkilendiği teori ve kavramların, Antik Mezopotamya'nın sosyal yapısını anlama girişiminin yanında belirgin bir biçimde modern dönemin sosyal yapısını çağrıştırıyor olmasının olası eksikliklerinin giderilebilmesi de daha hassas bir terminolojik girişimi gerektirmektedir\*. Bu noktada, Antik Mezopotamya'nın sosyal yapısının bir veçhesini oluşturan politik yapı ve süreçlerini konu alan analizlerin, Antik Mezopotamya'nın düşünsel evrenine(mitler ve efsaneler bu açıdan çok önemlidir)

<sup>153</sup> Evrimci teorisinin Antik Mezopotamya'ya konu alan eserler üzerindeki etkisi için bakınız Çevik, a.g.e., s.1 Evrimci teorisinin devletin kökenini konu alan teoriler üzerindeki etkisi için bakınız Ikenberry ve Hall, a.g.e., s.24

<sup>154</sup> Sarıbay, Ali Yaşar, **Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.115.

\* Bu bapta Johannes Fabian'ın Antropolojide kuramların konu aldıkları toplumlar ile arasındaki hayati bağı vurguladığı şu cümlelerinin, Antik Mezopotamya'yı konu alan incelemeleri esinleyen teorilerin olası eksiklikleri için de düşünülebilir: "İlkel toplumların (ya da günümüzde antropolojinin konusu olarak bunların yerini tutan herhangi bir şeyin) gerçeklik, bizim kavramlaştırmalarımızın da kuram olduğunu iddia etmek için, antropolojinin ayaklarının havada tutulmuş olması gerekir. Eğer onların toplumlarının kuramının bizim praxis'imiz-Ötekine ilişkin bilgiyi kendi toplumlarımız yararına üretme ve yeniden üretme yöntemimiz- olduğunu göstermeyi başarısak, o zaman antropolojiyi, Marx'ın ve Hegel'in deyişleriyle ayaklarının üstüne oturtacak duruma geliriz" Bkz. Fabian, Johannes, **Time and the Other, How Anthropology Makes Its Object**, New York, Colombia University Press, 1983, s.165'den aktaran Auge, a.g.e., s.67 .

yer vermesi gerektiği kadar; Antik Mezopotamya'nın mitlerini ve efsanelerini konu alan analizlerde de Antik Mezopotamya'nın sosyal yapısına yer verilmesi gerekmektedir.

### B.Gilgameş Efsanesi'nin Versiyonları

Bir efsane ancak ait olduğu kültürel bağlamın kodlarıyla çözümlenebildiğinde anlamlı ve anlaşılır hale gelebilecektir. Aksi takdirde efsanenin tahlili bir yorumdan ibaret olacaktır. Bu nedenle efsanenin anlaşılabilmesi büyük ölçüde efsanenin ait olduğu kültürel bağlamın anlaşılmasına bağlıdır.

Bu bağlamda Gilgameş Efsanesi'nin anlaşılabilmesi için dönemin Mezopotamya'sının anlaşılması elzemdir. Bu noktada Gilgameş Efsanesi'nin birçok versiyonu olması karışıklık yaratmaktadır(Bkz. harita 1). Öte yandan bu versiyonlar da yazıya geçirildikleri kültürün saf birer ifadeleri olmaktan uzaktırlar. “Bugün bilim adamları m.ö. 2100'den m.ö. 627 yılına kadar olan döneme ait, Ortadoğu'nun pek çok eski Gilgameş Destanı'nın parçalarını içeren tabletlere sahiptirler”<sup>155</sup>. Bu haliyle efsanenin Sümer, Babil, Asur ve Hitit versiyonları söz konusudur. Bu nedenle efsanenin hangi versiyonunun, hangi nedenlerle esas alınacağı bir açıklama gerektirmektedir. Bu amaçla yukarıda bahsedilen karışıklığın giderilmesi için efsane, tarihsel izleğe uygun olarak sırasıyla Sümer ve Babil versiyonları bağlamında değerlendirilecektir. Bu izleğin takip edilmesinin gerekçeleri şunlardır: Birincisi, ilkin efsane Sümer kahramanlık anlatılarında ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Gilgameş'in gerçekten yaşamış bir kral olduğuna dair arkeolojik belgeler bulunmaktadır. Bunlardan biri Sümerce yazılmış “Kral Liste”sidir. Kral Listesine göre Gilgameş Dumuzi'den sonra gelen kral olarak ifade edilmektedir<sup>156</sup>. Bir diğer önemli arkeolojik kanıt “Tummal Metni”dir:“(…), Tummal belgesinin tarihsel olarak güvenilmez olduğunu kabul etmedikçe, Nippur kenti denetiminde Mesannepadda'nın, hatta oğlu Meskiagnunna'nın Gilgameş'tan önce geldiği kesin olarak kanıtlanmaktadır”<sup>157</sup>. Bu haliyle de Gilgameş'in yaklaşık m.ö. 2650 yıllarında yaşamış bir kral olduğunu düşünmek için önemli dayanaklar vardır<sup>158</sup>. Bir diğer önemli ayrıntı da her ne kadar efsaneyi günümüzle buluşturan yazının varlığı da olsa efsanenin sözlü kültür geleneğine de yaslanmasıdır<sup>159</sup>. Kısacası, Gilgameş m.ö. 2750-2500 yılları arasında yaşamış, ölümünden sonra yazıya geçirildiği tarih olan III. binyılın ilk çeyreğine kadar sözlü anlatılarla kahramanlaştırılmış bir Uruk kralıdır<sup>160</sup>. Bu bağlamda Gilgameş Efsanesi'ndeki Sümer etkisi

<sup>155</sup> Rosenberg, a.g.e., s.277.

<sup>156</sup> Kramer, Samuel N.. **Sümerler**, çev. Ö.Buze, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2002, s.68

<sup>157</sup> A.g.e., s.72

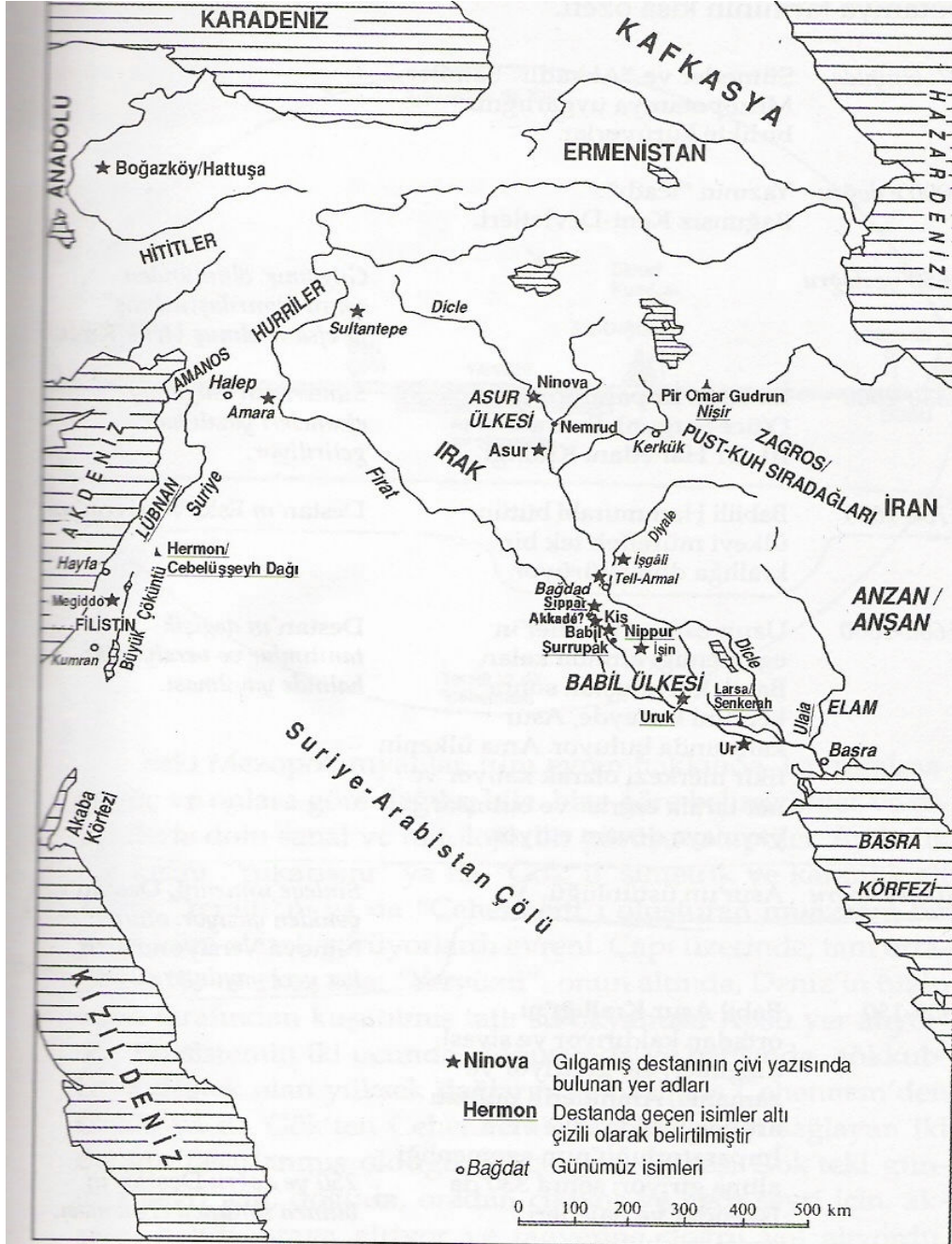
<sup>158</sup> Bottero, Gilgameş Destanı, s.53

<sup>159</sup> A.g.e., s.34

<sup>160</sup> A.g.e., s.14

çok önemlidir. Hangi versiyonun tercih edileceğine ilişkin gerekçelerden ikincisi; Gilgames Efsanesi'nin tutarlı bir bütün haline getirilişinin Babil İmparatorluğu döneminde gerçekleşmesidir.

Harita 1: Gilgames Destanı'nın Mezopotamyası



Kaynak: Bottero ,Gilgames Destanı, s.13.

Gilgames Efsanesi Sümerce'de altı şiirden oluşmaktadır: "Gilgames ve Yaşayanlar Ülkesi, Gilgames ve Gökboğası, Tufan, Gilgames'in Ölümü, Gilgames ve Kişli Agga, Enkidu ve Ölüler Diyarı". Sümercedeki bu altı anlatı, Gilgames Efsanesi'nden birçok açıdan farklıdır;

zaten Gılgamesh Efsanesi de bu birbirinden bağımsız Sümerce anlatılardan bir kısmının kullanılmasıyla bir bütünlük arzedecek biçimde oluşturulmuştur. Bu yüzden Gılgamesh Efsanesi'nin, Babil döneminde oluşturulduğunu söylemek mümkündür<sup>161</sup>. Gereçeklerden üçüncüsü; Gılgamesh Efsanesi'nin Ninova –standart versiyon- versiyonunun en az zarar görmüş, efsanenin bütünlüklü yapısının en az zedelendiği arkeolojik belge olması bu versiyonu değerli kılmaktadır<sup>162</sup>. Öte yandan Ninova versiyonunun yazıcısı olduğu düşünülen Sînleqe'unenni' nin büyük ölçüde Eski Babil versiyonunu izlediğini söylemek mümkündür. “Eserin ilk taslağı Eski Versiyon'dan bize ulaşmış olan çok eksik metinle dikkatli ve sözcüğü sözcüğüne bir kıyaslama yapıldığı zaman Sînleqe'unenni' nin, bu versiyonun taslağını, edebi içeriğini de yakından ve bazen aynen izlediği görülüyor”<sup>163</sup>.

Bu doğrultuda Uruk Kralı Gılgamesh'in ölümünden sonra Sümer'deki sözlü söylence geleneği ile kahramanlaştırıldığı, Babil ve Asur dönemlerinde tutarlı ve bütünlüklü bir efsaneye dönüştürüldüğü tarihsel bir izlekten bahsetmek mümkündür. Bu noktada, Gılgamesh Efsanesi Sümer kent örgütlenmelerinin Sami imparatorluklarına dönüştükleri, yani politik iktidarın da önemli bir dönüşüme sahne olduğu bir dönemde, içeriğiyle bu dönüşümün en önemli unsurlarından birisidir. Bu gerekçelerden dolayı çalışmada Maureen Kovacs'ın çevirisi olan “The Epic of Gilgamesh” esas alınacaktır. Çünkü Kovacs'ın belirttiği üzere bu çeviri standart Akadça versiyonun aslı olmakla beraber gerekli olduğu yerlerde Eski Babil versiyonundan parçalarla doldurulmuştur. Bottero aralarında yüzlerce yıllık fark olan ve kökeni, zihniyeti, üslubu farklılıklar gösteren parçalardan bir bütün oluşturmanın “tarihi hakikate bel bağlamış bir kimse” için kabul edilemez olduğunu vurgulamıştır<sup>164</sup>. Ancak Gılgamesh Efsanesi'nin tek bir döneme, tek bir kültüre ait olmadığı ve yekpare bir versiyonun bulunmadığı düşünüldüğünde saf bir hakikat arayışına konu olmayacağı dikkat çekmektedir. Öte yandan Gılgamesh Efsanesi'nin tüm bu kültürlerdeki varlığı ve yüzyıllara yayılmışlığı gözönüne alındığında tüm bu kültürlerdeki varlığının aslında bir farklılık yerine benzerlikler ve geçişliliklere işaret ettiği söylenebilir. Sonuçta Kovacs'ın çevirisini esas almanın faydası, Sümer-Akad sentezi uyarınca Sümer, Babil, Asur gelenekleri arasındaki hatırı sayılır özdeşlikler düşünüldüğünde efsanenin Babil versiyonunu da hesaba katmanın Sümer'den

---

<sup>161</sup> Kramer, Tarih Sümer'de Başlar, s.239 Ayrıca Bkz. Kovacs, Maureen G. “,Introduction”, **The Epic of Gilgamesh**, Stanford University Press, California, 1989, s.XXII Öyle ki Kovacs'a göre efsanenin Eski Babil versiyonu, Sümer anlatılarının devamından ziyade Babil dönemindeki (m.ö.1700) yazıcının kendinden önceki literatür üzerinden sergilediği yaratıcı çabanın sonucudur. Gılgamesh Efsanesi'nin genelde m.ö. 1700-1800 yılları arasında yazıldığı kabul edilmektedir. Ancak Heidel'e göre Gılgamesh Efsanesi'nin oluşturulmasını m.ö.2000'lere götürmek mümkündür. Bkz. Heidel, **Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels**, a.g.e., s.15.

<sup>162</sup> Bottero, a.g.e., s.58

<sup>163</sup> A.g.e., s.52

<sup>164</sup> A.g.e., s.58

Babil kültürüne geçişte yaşanan kültürel dönüşüme ve dolayısıyla politik iktidarın dönüşümüne de temas eden bir yorumunu kolaylaştırmasıdır.

C.Efsane, Zaman ve Uzam: “Nehirler Arası”

Önceki bölümde ifade edildiği üzere bir efsanenin sosyal yapının bütünselliği bağlamında politik olan için ne anlama geldiğinin anlaşılabilmesi efsaneyi anlatanların anlaşılabilmesine bağlıdır. Bu bağlamda Gılgamesh Efsanesi'nin ve içerdiği politik unsurların tahlili kabaca m.ö. üçüncü binyıl ile birinci binyıl arası Mezopotamya medeniyetine değinmeden yapılacak bir okumayla büyük ölçüde eksik kalacaktır. Bu nedenle öncelikle Antik Mezopotamya'da yerleşik yaşama geçilmesi, kentlerin oluşması ve sonrasında da mezopotamya'daki kent örgütlenmeleri hakkındaki arkeolojik değerlendirmelere genel hatlarıyla yer verilecek, en sonunda da “kent-devletler dönemi”nin sonu anlamına da gelen Sargonik dönemin başlamasıyla görülen dönüşüme değinilecektir.

Mezopotamya'nın kelime anlamı “nehirler arası”dır ve Fırat ile Dicle ırmaklarının arasındaki coğrafyayı tanımlamaktadır. Mezopotamya, “uygarlaşma tarihi”ndeki önemi neredeyse en sık vurgulanan coğrafyadır; Mısır'da Nil ve Hindistan'da İndus ile birlikte önemli bir dönüşüme işaret eden Neolitik Dönüşüm'ün belirgin biçimde yaşandığı üç coğrafyadan birisidir<sup>165</sup>. Childe'a göre Neolitik Dönüşümün her ne kadar farkı kültürler ve neolitik dönem öncesinden kalma yaşam tarzlarını kapsıyor olsa da ortak bir özellik sergiler: “Halk yerleşiktir. En elverişli yerler tarih çağlarına dek sürekli kullanılmıştır. Toplum büyüdükçe yakın yörelerde sömürge sayılabilecek yeni alanlar edinilmiştir ama köyün kendisi, toprak elverdikçe, kentleşinceye dek büyümüştür”<sup>166</sup>. Mezopotamya'da yerleşik yaşamın hakim olması ile Mezopotamya kültürünü oluşturacak olan üç farklı kültürel öbekten bahsedilmektedir:

“Haklarında hemen hemen hiçbir şey bilmediğimiz ilk ‘yerliler’ ile, az sayıdaki sürülerini büyük Suriye-Arap çölünün Kuzey ile Doğu sınırlarına doğru sürüp yerleşik halkın arasına da sızan bu yarı göçebe topluluklardan kopan Samilere IV. binyıl boyunca, muhtemelen Güneydoğudan gelmiş olan Sümerler eklenmiştir”<sup>167</sup>

Bu kombinasyonda yazının icadı ve başka birkaç özellik nedeniyle baskın karakterin Sümerler olduğunu düşündürtecek nedenler vardır<sup>168</sup>. Bununla beraber Mezopotamya kültürünü, Sümerler ve Akadların kaynaşması olarak görmek daha makuldür. En basitinden diller

<sup>165</sup> Childe, Gordon, **Kendini Yaratan İnsan**, çev. Filiz Ofluoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 2001, s.79.

<sup>166</sup> A.g.e., s.80

<sup>167</sup> Bottero, Jean, **Mezopotamya**, çev. M.E.Özcan-Ayten Er, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s.69.

<sup>168</sup> A.g.e., s.229

düzeyinde bile çok eski dönemlere kadar giden bir iç içe geçmişlikten bahsedilmektedir, mesela Kramer'in söyledikleri bu kaynaşmanın dil ile de sınırlı kalmadığını vurgulamaktadır; “... en eski Sümer yazıtlarında bile birçok Sami kökenli sözcük bulunmakta, Sümer panteonunda hiç de azımsanmayacak sayıda Sami kökenli tanrı yer almaktadır; bu ödünç almaların bazılarıysa çok erken döneme kadar gidebilmektedir”<sup>169</sup>. Bu yüzden ilkin Sümer hakimiyetinden söz etmek mümkünse de sürecin zamanla bir Sümero-Akad sentezine evrildiği söylenebilir. Bu ifade politik açılımını erken dönem kral listelerinde bulmaktadır:

“Yalnızca çok kısa ifadelerle de olsa, eylemleri kayda geçirilmiş ilk Sümer hükümdarı olasılıkla İ.Ö. üçüncü binyılın oldukça erken dönemlerinde tahta çıkmış olan Etena isimli bir Kiş kralıdır. Kral listesinde Etena ‘bütün ülkeleri istikrara kavuşturan’ şeklinde nitelenmektedir .... Kral listesine göre Etena’yı yedi hükümdar izledi; isimlerine bakacak olursak, bu kralların birkaçı Sümerliden çok Sami kökenliydi”<sup>170</sup>

Bu kaynaşmanın politik boyutu, en yetkin ifadesini dönemin “Sümer ve Akad Kralı” unvanında bulmaktadır. Öte yandan Sümerler siyasal varlık olarak m.ö. II.binyılın başlarında ortadan kalkmıştır<sup>171</sup>. Ancak bu Sümer kültürünün yok olup gitmesi anlamına da gelmemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere Sümero-Akad sentezi içerisinde varlığını sürdürmüştür. En basitinden, Sümerce uzunca bir süre ilahiyat dili olarak varlığını sürdürmüş ve yazı dili olarak kullanılmıştır<sup>172</sup>. Antik Mezopotamya Medeniyeti’nin oluşmasına katkıda bulunan kültürel yapılar kabaca böyledir.

Mezopotaya’da Sümerlerin ve ardından Akadların belirışıyle bölgede oluşmaya başlayan kentler Mezopotamya Uygarlığı’nın anlaşılabilmesinde değinilmesi gereken bir diğer olguya işaret etmektedir. Antik Mezopotamya’daki köylerin nicelik olarak alan ve nüfus- zamanla kentlere dönüştüğü bir sürecin varlığı<sup>173</sup> genel kabul görmüştür. Arkeolojik veriler doğrultusunda kentleşme belirtilerinin en bariz biçimde izlenebildiği yerleşim yeri Uruk sitidir. Marcella Frangipane’e göre Uruk sitinden sağlanmış bilgilerle IV. binyıl sonlarının Mezopotamya toplumunun en parlak niteliklerini ortaya koyabilecek bir rekonstrüksiyon yapmak mümkündür<sup>174</sup>. Özellikle Uruk’taki Eanna kompleksi Mezopotamya kenti hakkında oldukça açıklayıcı bilgilerin edinildiği önemli bir tapınaklar bütününden oluşmaktadır. Childe’in Eanna kompleksine ilişkin betimlemesi dönemin sosyal yapısının panoraması hakkında da fikir vermektedir:

<sup>169</sup> Kramer, Tarih Sümer’de Başlar, s.63

<sup>170</sup> Kramer, Sümerler, s.65-66

<sup>171</sup> A.g.e., s.7

<sup>172</sup> Bottero, a.g.e., s.70

<sup>173</sup> Childe, a.g.e., s.105

<sup>174</sup> Frangipane, Marcella, **Yakındoğu’da Devletin Doğuşu**, çev. Z.Zühre İlkelen, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2002, s.210.

“Bu anıtsal tapınakların ve yapay tepelerin yükselişi, kerpiç ve kaselerin imalatı, tapınakları süslemek için çam ağacının (Suriye’den ya da İran dağlarından) ve lacivert taşının, gümüşün, kurşunun ve bakırın ithali, büyük bir işgücünün ve geniş bir nüfusun varlığının gerektirir. Boyutları bakımından topluluk köyden şehir haline gelecek biçimde genişlemiş, zenginleşmiştir de”<sup>175</sup>

Kentlerin ortaya çıkışının önemi, sosyal yapıdaki bir dizi dönüşümü tetiklemesinden ya da daha doğru bir deyimle bir dizi dönüşüme işaret etmesinden kaynaklanmaktadır. Frangipane’e göre bu dönüşümün sonuçları, işbölümü ve uzmanlaşmanın artmasına ilaveten şu öğelerden oluşmaktadır:

“üretimin büyük ölçüde yayılması; mühür ve başka yönetim araçlarının kullanılması; yiyeceklerin dağıtımında kullanılır kapların geniş ölçekte üretiminde patlama; metal ve başka saygınlık belirtisi olan malların üretiminde el sanatlarının önemli gelişmesi ve dönemin son evresinde yazının doğuşu”<sup>176</sup>

Bu değişimlerin tümünün sosyal yapının bütünselliği bağlamında değerlendirildiğinde politik olan üzerinde de etkili olacağı aşıkardır. Ancak öncelikle kısaca yukarıda bahsedilen değişimlere değinmek gerekmektedir.

İlkin işbölümü ve uzmanlaşmaya değinmek gerekirse Antik Mezopotamya kentinde işbölümü ve uzmanlaşmanın oldukça kompleks bir düzeye ulaştığı söylenebilir. Kramer kent nüfusunun küçük bir kısmına tekabül eden rahipler, prensler ve askerlere ilaveten şu mesleklerden bahsetmektedir: “Büyük çoğunluk çiftçi ve hayvan yetiştiricisi, gemici ve balıkçı, tüccar ve yazıcı, doktor ve mimar, duvarcı ve marangoz, demirci, kuyumcu ve çömlekçiydi”<sup>177</sup>. Bu işbölümü ve uzmanlaşmanın en özgün ifadesine bir Sümer mitinde rastlamak mümkündür. Bu mit Tanrıça İnanna ve Tanrı Enki arasında geçen ve “uygarlık sanatları”nın Enki’nin kenti Eridu’dan İnanna’nın kenti Uruk’a getirilişini konu almaktadır. Kramer’e göre antropolojik bakış açısından öykü çok önemlidir. Bu mit “marangozluk, bakır işçiliği, yazmanlık, demircilik, deri işçiliği, çırpıcılık, duvarcılık, kamış işçiliği” gibi zanaatların yanında “bira, şarap, elbise, müzik aletleri” gibi üretimleri ve kullanımları daha kompleks sosyal yapıları anımsatan nesnelere “taht, taç, krallık, asa” gibi politik seçkinlerin varlığına işaret eden egemenlik sembolleri ve “kült fahişeliği, kutsal meyhane, kutsal arınma ayinleri” gibi ifadelerle işbölümünde dinsel alanda yer alan bir profesyoneller grubuna

---

<sup>175</sup> Childe, Gordon, **Tarihte Neler Oldu**, çev. Mete Tunçay ve Alaeddin Şenel, Alan Yayıncılık, İstanbul, t.y., s.110

<sup>176</sup> A.g.e., s.207.

<sup>177</sup> Kramer, a.g.e., s.104

gönderimler içermektedir<sup>178</sup>. Böylelikle zaten kent yaşamının bir ölçüde zorunlu sonucu sayılabilecek kompleks bir işbölümü ve uzmanlaşmanın Antik Mezopotamya kentindeki varlığından bahsedilebilir. Ancak bununla birlikte bu işbölümü ve uzmanlaşmanın varlığı, modern dönemlerin kent sakinlerinin arasındaki işbölümü ve uzmanlaşma ile kıyas kabul etmeyecek kadar farklılık arz etmektedir. Mesela Henri Frankfort'a göre Sümer kentindeki işbölümü ve uzmanlaşmadan anlaşılması gereken, üretim etkinliklerine nüfusun çalışabilen tüm üyelerinin katıldığı ve bu etkinliklerden arta kalan sürede mesleki becerilerin kullanılabilirdiği ve uzmanlık gerektiren işlerin yapılabildiği yönündedir<sup>179</sup>. Öte yandan Oppenheim, daha sonraki dönemlerde bile Antik Mezopotamya kentinde, aile ve klan bağlarından ziyade “mesleki, dinsel, politik” anlamda aidiyet duyulan birliklerin etkin olduğunu belirtmekte ancak mesleki birlikler ile Batı orjinli terimler ve örüntüler arasında benzerlik kurulurken ihtiyatlı olunması gerektiğini de eklemektedir<sup>180</sup>. Çünkü bu mesleki birlikler ve bilhassa tüccarlar bağımsız birliklerden daha çok tapınak ve özellikle sarayın idaresi altında olmalarıyla modern dönemlerdeki “benzerleri”nden farklılık arz etmektedirler; zira Oppenheim'a göre kent sakinlerinin bir bütün olarak aynı kentte yaşamalarından kaynaklanan politik birlik, Antik Mezopotamya'daki en belirgin ve etkili birlik formudur. Bu açıdan Antik Mezopotamya'da işbölümü ve uzmanlaşmadan anlaşılması gereken, birbirileriyle uyumlu farklı meslek ve uzmanlık alanlarının varlığının kabulüne ilaveten bunun modern dönemler ve yakın tarihteki benzerlerinden farklılık arz eden yanlarının bulunduğu hatırdan çıkarılmamasıdır.

Bir diğer önemli bulgu da kullanılan alet ve araçlar ile bir dizi tüketim alışkanlıkları ve mimari özelliklerin eşitsizlik, hiyerarşi, merkezileşmiş bir yönetim aygıtı ve din ile içiçe geçmiş bir politik iktidarı anımsatmasıdır. Frangipane, üretilmeleri yüksek nitelik ve uzmanlaşmış emeği gerektiren taş ve metallerin, gösteriş nesnelere olduğunu salt ekonomik saikle üretilmediklerini, seçkinler katmanının gücünü vurgulamak üzere politik işleve sahip olduklarını belirtmektedir<sup>181</sup>. Frangipane'in ikincil ekonomi olarak adlandırdığı lüks malların üretimi temel ihtiyaçların üretimi olan birincil ekonomi üzerinde de bir denetimi gerektirmektedir:

“Bütün bunlar son Uruk Mezopotamya toplumunda enine boyuna belgelenmiştir; o dönemde ve orada, Eanna'nın büyük kamu alanında bir yandan

<sup>178</sup> Kramer, Samuel Noah, **Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki**, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, 2000, s.130-137.

<sup>179</sup> Frankfort, Henri, **The Birth Of Civilization In The Near East**, Doubleday Anchor Books, New York, t.y. , s.70.

<sup>180</sup> Oppenheim, a.g.e., s.79-80

<sup>181</sup> Frangipane, a.g.e., s.235



yüksek nitelikte el sanatları ürünleri,öte yandan, daha önce söylendiği gibi birincil gereksinimleri karşılayacak malların kullanılmasıyla ilgili olarak çok yoğun bir yönetim etkinliğinin sonuçlarını görürüz”<sup>182</sup>

Tüketim alışkanlıklarındaki farklılık basit bir eşitsizliği değil kurumsallaşmış bir eşitsizliği vurgular niteliktedir. Öyle ki m.ö. II. binyıllara tarihlenen ve yemek tarifi içeren bir tablet Bottero’nun deyiimiyle soylulara hitap eden tapınak ve saray mutfağı ile bir avam mutfağına işaret etmektedir<sup>183</sup>. Mimaride de görkemli tapınakların varlığı ve kentlerin etrafına örülen surlar toplumsal tabakalaşmaya işaret etmektedir. Antik Mezopotamya’da bir diğer önemli unsur yazının icadıdır. Larsen, yazının icadının sosyal karmaşıklığın, devletin doğuşunun, kentleşmenin zorunlu koşullarından olmadığını ancak Kathleen Gogh’tan ödünç aldığı bir tabirle “kolaylaştırıcı bir faktör” olduğunu vurgulamıştır<sup>184</sup>. Nitekim Nissen yazıya atfedilen önemin, Antik Mezopotamya Medeniyeti’nin özelliklerinden ziyade bu medeniyete yönelik bilimsel ilginin tercihlerinden kaynaklandığını belirtmektedir: “Yazının ortaya çıkışı, (...), tarihte özel bir dönüm noktasını belirlemez; ancak Yakındoğu Antik Çağı’nın bilimsel olarak iki bölümde incelenmesine yol açmasıyla, sonradan ortaya çıkan bir önem kazanır”<sup>185</sup>. Bununla birlikte yazının icadının, Mezopotamya’da bürokratik işleyişi mümkün kıldığı, üzerinde birleşilen bir tespittir. Zira Urukta İnanna Tapınağından çıkarılan Uruk tabletlerinin yüzde seksenbeşi merkezleşmiş bir tapınak idaresini sağlayan basit ekonomik kayıtlardan oluşmaktadır.

Tüm bu unsurların varlığı gözönüne alındığında yaklaşık m.ö. üçüncü binyıl içerisinde bir Mezopotamya kentinde işbölümü ve uzmanlaşmanın arttığı, ayrı meslek dallarının organizasyonunu sağlayan ve artı-ürünü soğuran meşruiyetini dinselikten alan bir politik seçkinler grubunun varolduğu, eşitsizliğin kurumsallaştığı ve sosyal tabakalaşmanın gözlemlenebildiği bir sosyal yapıdan bahsetmek mümkündür. Sonuç itibariyle dönemin Mezopotamya’sında politik anlamda yöneten-yönetilen ayrımının belirginleştiği bir politik düzenin içkin olduğu bir sosyal yapı profili çizmek tümüyle mümkündür. Bu yüzden Erken Hanedanlık (2900-2350) dönemi Sümer kentlerinin politik formu “kent-devlet” kavramlaştırmasıyla belirtilmiştir.

Genellikle Antik Mezopotamya, daha önce de belirtildiği üzere Uygarlığın ilklerinin yaşandığı bir coğrafya olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda ilk devletlerin de Antik

---

<sup>182</sup> A.g.e., s.237

<sup>183</sup> Bottero, Jean, **Eski Yakındoğu**, çev.A.Kahiloğulları-P.Güzelyürek v.dğr., Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s.82.

<sup>184</sup> Larsen, Morgens T., “Introduction: literacy and social complexity”, **State and Society**, ed. J.Gledhill-B.Bender vd., Academic Division of Unwin Hyman, 1988, , s.187.

<sup>185</sup> Nissen, a.g.e., s.4.

Mezopotamya’da “ortaya çıktığı” genel kabul görmüş bir tespittir ve kent-devlet olarak adlandırılmışlardır. Bu noktada Antik Mezopotamya bağlamında kullanılan politik terminolojinin bazı açılardan eksiklikler barındırdığı dikkat çekmektedir. Sözkonusu çalışmaların birçoğunda devletten ne anlaşıldığına hiç değinilmemiş; doğrudan kitlesel üretim, yöneten-yönetilen ayrımının varlığı, artı-ürünün soğurulması, sınıflara ayrılmış bir toplumun varoluşu, artan merkezileşme oranı, sosyal tabakalaşmanın başlaması gibi kriterler vasıtasıyla devlet kavramı sorunsuzca kullanılmıştır\*. Esas itibariyle kentlerin politik iktidarın kurumsallaşmasının başladığı ancak liderliğin kurumsallaşmasının daha baskın olduğu politik örgütlenmeler olarak düşünülmesi daha makul görünmektedir. Liderliğin kurumsallaşmasının, devlet kavramını dışılamayacağı da belirtilmelidir. Ama bu sosyal yapıda, politik iktidarın kişiselleşmesi boyutu üzerinden kenti temsil eden ve yöneten kralın ilahi varlığında cisimleşen politik iktidar daha çok liderliğin kurumsallaşmasını akla getirmektedir. Politik iktidarın kurumsallaşması ise daha soyut ve kişiler üstü bir politik iktidar örgütlenmesine karşılık geldiği düşünüldüğünde politik iktidarın kurumsallaşmasının nicel gerekliliklere indirgenmesi akla politik terminoloji ile ilgili bir eksikliği getirmektedir; burada belirtilmek istenen, kralın bir Antik Mezopotamya kenti için ne denli merkezi bir konumda bulunduğu vurgulanmasının gerekliliği üzerindeki ısrardır. Çünkü Erken Hanedanlık dönemi’nde her kent bir tanrı veya tanrıça ile özdeşleştirilmekte, kentlerin tanrılar tarafından kurulduğuna inanılmakta ve bu dönemin sonlarına doğru kentlerin istilalar ile yıkılması askeri nedenlerden de öte kentin, tanrısının koruyuculuğundan yoksun kalmasıyla ifade edilmektedir<sup>186</sup>. Kentin egemen tanrısı ile özdeşleştirildiği bu düşünce dizgesinde krallığın da göklerden indiği ve tanrısal olduğuna inanılmaktadır<sup>187</sup>. Erken Hanedanlık döneminde kentin kralı, kentin

---

\* Mesela Çevik’in, “devlet”in arkeolojideki sorunlu kullanımına ve “devlet”in varlığının göstergeleri olarak kabul edilen kriterlerin Anadolu’daki yerleşimler bağlamında sorunlu kullanımına dikkat çektiği şu ifadeleri çok önemlidir: “Kentler, devlet organizasyonu ile özdeşleştirildiğinden, arkeolojik olarak beyliklerin, yerleşim sistemi olarak kentleri, örgütsel olarak da devleti andıran, ancak bunları tam olarak karşılamayan bir yerleşim birimi ve siyasi ve soyso-ekonomik örgütlenme biçimine karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Çünkü beylik aşaması, çeşitli bilim adamları tarafından, surla çevrili, ritüel merkezleri olan kimi zaman anıtsal yapılara sahip, kısmen uzman zanaatların icra edildiği, beylerin statü göstergesi olarak uzak mesafeli ticaret ile egzotik mallar elde edebildiği, yeniden dağıtım sistemine sahip yerleşim yerleri ve sosyal gruplar olarak tanımlanmaktadır. Antropoloji eğitimi alan bazı arkeologların, devletten önce ona benzeyen bir şey bulma, kültürler arası karşılaştırma yapabilecek bir iskelet sağlama veya kazılan bir yerleşim yerini mutlak biçimde mevcut evrim şemasına uydurma çabasıyla, örneğin Halaf, Obeyd ve Uruk kültürlerini beylik olarak tanımladıkları görülmektedir” Bkz. Çevik, a.g.e., s.21

<sup>186</sup> Van De Mierop, Ancient Mesopotamian City, s.46-47

<sup>187</sup> A.g.e., s.49 Bu konuda Sümer Kral Listeleri oldukça önemli görülmektedir: “Kral listesine göre Sümer ülkesinde Tufan’dan önce hüküm sürmüş, adları bilinen efsanevi sekiz yönetici ve kentleri vardı. Buradaki mitolojiyle karışmış kayıtlara göre tanrılar ilk krallığı kurma görevini Eridu kentine vermiş ve bu süreçte egemen olan sekiz kralın her biri binlerce yıl iktidarda kalmıştır(...)Bu listelere ek olarak edebi metinler ve çoğu geç tarihli mitolojik öyküleri anlatan yazılı belgeler, Erken Hanedanlar dönemine ait pek çok güçlü kral veya

tanrısının ya da tanrıçasının yeryüzündeki temsilcisidir. Bu dönem itibarıyla Güney Mezopotamya'nın kentlerinin aynı panteonun farklı tanrıları ile özdeşleştirildiği bütünlüklü bir sosyal yapının içerisinde düşünülmesi mümkündür. Bununla beraber her kent kendi sınırları içerisinde meşruiyetini kentin tanrısından ya da tanrıçasından alan bir kralın egemenliği altında birbirinden bağımsız hatta birbirleriyle sürekli bir mücadele halindedir. Bu yüzden sonraki dönemlerde dahi en basitinden kentin mimari yapılanmasında eşitsizliği hissettirecek iki öge tapınak ve saraydır. Bu bağlamda kentlerin politik formunu nitelikle için kimi zaman kullanılan **kent-krallıkları** kavramını kullanmak daha anlamlı görünmektedir. Kentler bu haliyle tüm bölgeyi kapsayan bir merkezileşme girişiminin önündeki en büyük engel olma özelliklerini hiç yitirmemişlerdir<sup>188</sup>. Çünkü Sargon'a (2334-2276) kadar olan dönemde belirgin bir şekilde kentleri birleştiren bir politik örgütlenmeden bahsetmek güç görünmekteyken(Bkz Harita 2) Sargon sonrasında dahi kentlerin bu "ayrılıkçı" karakteri hiç silinmemiştir. Bu açıdan Nissen Güney Mezopotamya'da Erken Hanedanlar II(2750-2600) dönemindeki merkezileşme eğilimlerinin bölgeci çıkarlarla zayıflatıldığını vurgulamaktadır: "Söz konusu çıkarlar öylesine güçlüydü ki, Babilonya'da pek uzun bir zaman dilimi boyunca, hangi büyükçe siyasal birlik olursa olsun, kısa sürede çöküp yerini bağlantısız birimlere bırakmıştır"<sup>189</sup>. Bu yüzden Sargon'a kadar olan dönemi, yani Erken Hanedanlıklar Dönemi'ni yerleşim yerlerinin zamanla niceliksel olarak büyürken nitelik olarak da yoğunlaştığı ve bu süreçle birlikte politik iktidarın da zamanla dönüştüğü ve kurumsallaşmasının hızlandığı bir tablo içerisinde düşünmek makul görünmektedir. Bu evrede politik iktidarın kral figürü üzerinden okunması dönemin anlaşılması açısından bahsedilen eksikliği de giderir görünmektedir. Kral bir yandan politik iktidarın somut, kişisel ve topluma için dayanaklarına işaret ederken öte yandan aşkınlığını panteonla ilintilendirilmesinden almaktadır. Tanrı ya da tanrıça her ne kadar dönemin sembolik dizgesinde kentin aşkın egemen gücü ise de tanrıların dünyası ve insanların dünyası birbirinden ayrıdır<sup>190</sup>. Sargon öncesi dönemde kentleri birleştiren girişimler çok zayıf ve kısa

---

kahramandan söz ederler" Bu ifade için Bkz. Köroğlu, Kemalettin, **Eski Mezopotamya Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.62.

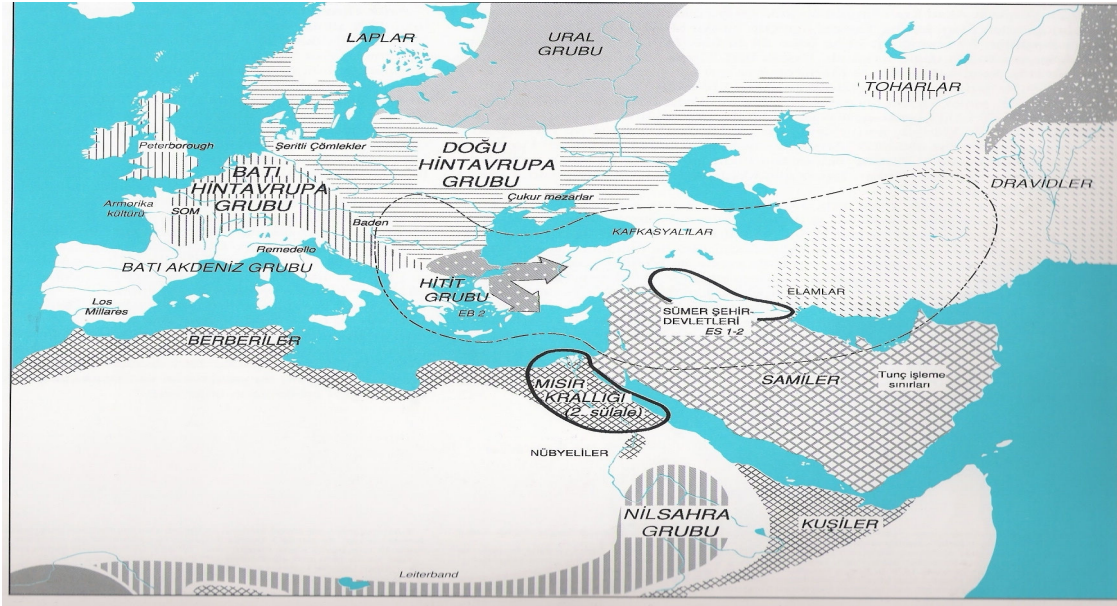
<sup>188</sup>:"Sümer kent devletinin en çarpıcı özelliklerinden biri, her çeşit politik denetime karşı sergilediği kuvvetli direniştir. Kent devletleri arasında doğal sınırların olmayışı dikkate alınırsa bu daha da şaşırtıcı olmaktadır; hatta, ilk kurulan önemli kentlerden dördü, Eridu, Ur, Uruk ve Larsa birbirinin görüş alanı içindedir. Bu ayrılıkçı eğilim, üstesinden gelinme gayretlerine karşın, Mezopotamya tarihinde önemli bir faktör olarak kalmış ve kent, uzun süre temel politik birim olma özelliğini korumuştur" Oates, Joan, **Babil**, çev.Fatma Çizmeli, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2004, s.24.

<sup>189</sup> Nissen, a.g.e., s.165.

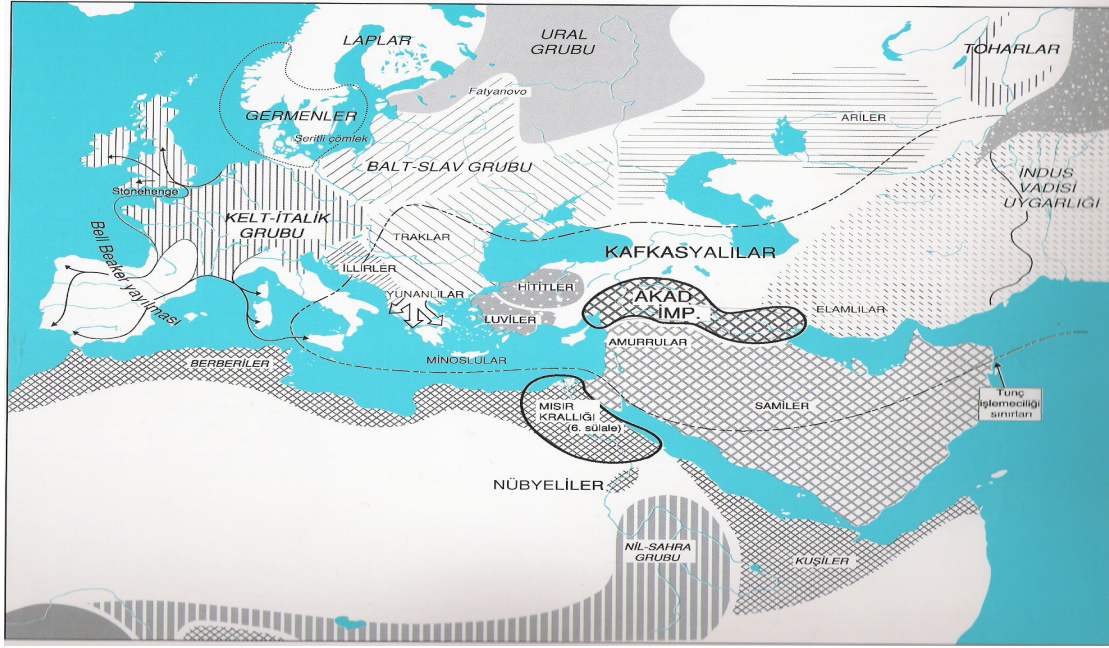
<sup>190</sup> Frankfort, a.g.e., s.54

ömürlü olmuştur\*, Sargon ile birlikte kentlerin tümünün egemenlik altına alındığı bir politik formdan bahsetmek mümkün hale gelmektedir(Bkz. harita 3). Bu nedenle Sargon ile karakterize edilen dönemi isimlendirmek için “imparatorluk”, “teritoryal devlet”, “bölgesel devlet” gibi farklı kavramlaştırmalar kullanılmaktadır. Sargon ile başlayan dönemin, sosyal yapıda ve daha da özde Antik Mezopotamya’daki politik iktidara ilişkin sembolik dizgede yarattığı dönüşüme değinmeden önce kısaca Antik Mezopotamya’nın dinsel yapısına bakmak, hem Gilgameş Efsanesi’nin daha iyi bir çözümlemesini yapmak hem de politik iktidarın geçirdiği dönüşümün dinsel yapı ile olan ilişkiselliğine değinmek açısından faydalı olacaktır.

Harita 2: M.Ö.2750 ve M.Ö.2250 Antik Mezopotamya



\* Bununla birlikte Sümer kentleri arasındaki egemenlik mücadelesinin ve tüm kentleri birleştirme ülküsünün ve girişimlerinin Sargon’dan önceki dönemde de var olduğu belirtilmelidir. Bu konuya ilişkin bakınız Oates, a.g.e., s.32.



Kaynak: McEvedy, Colin, **İlkçağ Tarih Atlası**, Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2004, s.23 ve s.25.

Sosyal yapının bütünselliği bağlamında düşünüldüğünde din ve politikanın ilişkiselliği açısından hem yönetenler-yönetilenler ayrımının bir ifadesi ve meşrulaştırıcı unsuru olarak hem de Gılgames Efsanesi'ndeki dinsel öğelerin yoğunluğu hasebiyle din, ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Öyle ki Eliade'ye göre Gılgames Efsanesi Akad dininin en önemli eserlerinden birisidir<sup>191</sup>. Gılgames Efsanesi'nin Akadça versiyonundaki Tanrılar, mitolojik yaratıklar ve karakterler ile diğer dini unsurların Akadça'daki isimleriyle yer almalarına karşın Sümer kökenli olduklarına ilişkin genel bir kabul oluşmuştur:

“Baş kahramanların adları, Gılgames ve Enkidu, büyük olasılıkla Sümer kökenlidir (...) Gılgamiş'in ana ve babasının adları, Lugalbanda ve Ninsun, Sümercedir. Enkidu'yu biçimleyen tanrıça Aruru, Sümer'in daha çok Ninmah, Ninhursag ve Nintu adlarıyla bilinen büyük öneme sahip ana tanrıçasıdır. Kinci İştari için Gök Boğasını biçimleyen Babillerin Anu'su, Sümer tanrısı An'ı karşılar. Enkidu'nun ölümüne karar veren Sümer tanrısı Enlil'dir. Tufan bölümünde de başrolleri oynayanlar Sümer tanrılarıdır”<sup>192</sup>

Öte yandan bu özdeşlikler Gılgames Efsanesi ile sınırlı değildir; Gılgames Efsanesi'nin de dahil olduğu mitolojik gelenekteki Sümer etkisinin, neredeyse tüm Antik Yakındoğu'nun mitolojilerine işlemiş olması olasıdır<sup>193</sup>. Bu yüzden öncelikle Sümer dininin ele alınması gereklidir. Sümer dininin en önemli öğesi kuşkusuz panteondur. Bu açıdan Kramer'in Sümer

<sup>191</sup> Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, C. 1, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003, s.90.

<sup>192</sup> Kramer, Tarih Sümer'de Başlar, s.232.

<sup>193</sup> Kramer, Samuel Noah, **Sümer Mitolojisi**, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, 2001, s.64.

panteonuna ilişkin kısa betimlemesi aynı zamanda panteonun kabaca genel karakteristiklerini de sunmaktadır:

“Sümerli teologların varsayımınca, bu evrenin işlemlerini sağlayan şey, biçim olarak insana benzeyen, fakat insan üstü ve ölümsüz olan, ölümlülerin gözüne görünmeksizin, kozmosu iyi hazırlanmış planlara ve uygun yasalara göre yönlendiren ve denetleyen bir grup canlının oluşturduğu bir panteonu”<sup>194</sup>

Sümer tanrıları insan biçiminde, insanlar gibi yaşayan ancak ölümsüz oldukları düşünülen kozmosu ve toplumsal yaşamı en ince ayrıntısına kadar düzenledikleri tasavvur edilen varlıklardır. Panteonda yüzlerce tanrının varlığı sözkonusu olmakla beraber en önemlileri gök tanrısı An, hava tanrısı Enlil, su tanrısı Enki, büyük ana tanrıça Ninhursag’dır<sup>195</sup>. Panteonun bu dört önemli tanrısına ilaveten Ay tanrısı Nanna (Akadça’da Sin), Nanna’nın oğlu güneş tanrısı Utu ve Nanna’nın kızı tanrıça İnanna (Akadça’da İştar) vardır<sup>196</sup>. Panteondaki en önemli gruplar, yukarıda isimleri sayılan, “yazgıları belirleyen” yedi tanrı ile “büyük tanrılar” olarak bilinen elli ilahtan oluşmaktadır<sup>197</sup>. Bu tanrıların Sümer kozmogonisinde başat bir önemi vardır ve Eliade’nin de belirttiği üzere bu kozmogoni, Ortadoğu’daki mitolojilerin pek çoğunu etkilemiştir:

“Tanrıça Nammu(adı ‘ezeli deniz’i ifade eden piktogramla yazılmaktadır) ‘Gök ve yeri doğuran ana’ ve ‘ bütün tanrıları yaratan kadın ata’ olarak tanıtılmaktadır. Hem evrensel hem de tanrısal bir bütün olarak tasavvur edilen ‘ezeli sular’ izleğine arkeolojik kozmoloji metinlerinde sıkça rastlanır. Bu örnekte de su kütlesi, döllemesiz üreme yoluyla ilk çiftçi, eril dişil temel öğeleri canlandıran Gök(tanrı An) ve Yer’i(tanrıça Ki) doğuran ilk ana ile özdeşleştirilmiştir. Bu ilk çift, *hieros gamos*’la birbirine karışacak denli birleşmiş durumdaydı.Onların birleşmesinde hava tanrısı Enlil doğdu.Bir diğer belge parçasından Enlil’in ebeveynlerini ayırdığını öğreniyoruz: Tanrı An göğü yukarı doğru kaldırdı ve Enlil de annesi Yer’i yanında götürdü.Gök ve yerin ayrılmasına ilişkin kozmogoni izleği de oldukça yaygındır.Bu izleğe farklı kültür düzeylerinde rastlanır.Ama Ortadoğu ve Akdeniz’de kaydedilmiş versiyonlar, büyük olasılıkla Sümer anlatısından türemiştir”<sup>198</sup>

Sonrasında yeryüzünün, bitkilerin ve insanların, toplumsal yaşamın teknik boyutlarının-boyunduruk, ev, su kanalları, tuğla vs- yaratılışını konu alan mitler vardır<sup>199</sup>. Burada en önemlisi Sümer dinine içkin politik unsurların varlığıdır: Birincisi, panteonun bir piramit

<sup>194</sup> Kramer, Tarih Sümer’de Başlar, s.154.

<sup>195</sup> Kramer, Sümerler, s.159.

<sup>196</sup> A.g.e., s.165

<sup>197</sup> A.g.e., s.155

<sup>198</sup> Eliade, a.g.e., s.80

<sup>199</sup> Kramer, Sümer Mitolojisi, s.114-118

misali hiyerarşik yapısıdır ki Kramer'e göre bu, Sümer kent örgütlenmesinin yansımasından başka bir şey değildir<sup>200</sup>. Bu haliyle Panteon, tüm egemenlik sembolleriyle(Taht, krallık asası, hükümdarlık tacı, başlık, baston) başında kral'ın-An- olduğu bir topluluk olarak düşünülmektedir<sup>201</sup>. Bununla birlikte An'dan da önemlisi Enlil'in varlığıdır:

“Adının da işaret ettiği gibi (an=gökyüzü), birincisi bir gök tanrısıdır. Herhalde panteonun en önemli ve egemen tanrı tanımına en iyi uyan üyesi oydu; ama An'da *deus otiosus* belirtileri görülmektedir. Hava tanrısı (Ulu Dağ adı da verilir) Enlil ve 'toprağın efendisi', 'temellerin' tanrısı Enki daha etkin ve günceldir...”<sup>202</sup>.

Bunun toplumsal yaşamdaki karşılığı ve din ile politik olanın nasıl içiçe geçmiş olduğunun göstergesi “tanrıların babası, göğün ve yerin kralı, bütün ülkelerin kralı” sıfatlarının Enlil'e ait olmasıdır. Bu haliyle de Enlil, kralların aşkın dayanakları arasındaki en önemli karakterlerden birisidir: “Krallar ve hükümdarlar onlara ülkenin krallığını verenin, ülkelerini onlar için gönencili hale getirenin, kendi güçleriyle fethetmeleri için onlara bütün ülkeleri verenin Enlil olmasıyla övünürlerdi”<sup>203</sup>. Sümer dinindeki en yoğun politik içerimlere sahip bir diğer öge “yeni yıl bayramı”dır. “Yeni yıl Bayramı”nın önemi, Antik Mezopotamya kentinde politik iktidarın(krallığın) tüm kent üzerindeki egemenliğinin aşkın dayanaklarını, kent sakinlerinin katıldığı bir ritüel etkinliğinde vurgular görünmesinden kaynaklanmaktadır:

“Bu bayramın Sümercedeki adı olan a-ki-til ‘dünyayı yeniden yaratan güç’ anlamına gelir...Birbirine az çok benzeyen Yeni Yıl mitsel-ritüel senaryolarına sayısız kültürde rastlanır...Senaryo, sitenin koruyucusu olan heykeller veya hükümdar tarafından temsil edilen-Tanrıça İnanna'nın kocası unvanı verilen hükümdar aynı zamanda Dumuzi'nin bedenlenmiş haliydi- iki tanrı ile bir tapınak cariyesi arasındaki kutsal evliliği kapsar.Bu hieros gamos tanrılarla inasanların birliğini somutlaştırıyor ve geçici nitelikte de olsa, bu birlik hatırı sayılır sonuçlar yaratıyordu; çünkü tanrısal enerji sitenin üstüne-başka bir deyişle 'yeryüzüne'- saçılıyor, onu kutsuyor ve başlayan yeni yılda refah ve mutluluğu güvenceye alıyordu”<sup>204</sup>

Burada her yıl yenilenen hieros gamos ile birlikte İnanna'yı temsilen bir rahibenin Dumuzi'yi temsilen de bir kralın evlenmesi sitenin refah ve mutluluğu olarak simgeleştirilmektedir. Kral bu haliyle Tanrı Dumuzi'nin bedenlenmiş halidir ve kutsaldır. Bu kutsal kılma ile “liderliğin kurumsallaştığı” bir politik iktidar örgütlenmesinden bahsetmek mümkündür. Kutsal evlilik ile krallar Tanrılar ile bir bağ kurmakta, kurulan bu bağ sitenin gönencini ve bereketini temin

<sup>200</sup> Kramer, Sümerler, s.155

<sup>201</sup> Eliade, Mircea, Dinler Tarihine Giriş, çev. L.Arslan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 84

<sup>202</sup> Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, c. 1, s.79.

<sup>203</sup> Kramer, a.g.e., s.160

<sup>204</sup> Eliade, a.g.e., s.82 .

ederken kralı ve krallık kurumunu-Dumuzi- kutsallaştırarak tıpkı tanrısal düzenin kralının Enlil olmasının değişmemesi gibi kalıcılaştırmakta ve kurumsallaştırmaktadır. Çünkü Enlil tıpkı babası An, anası Ki ve diğer tüm tanrılar gibi ölümsüzdür; bu haliyle panteon yeryüzündeki kralların ölümlü olmalarına karşın tanrıların kralının ölümsüz olduğu, bir anlamda değişimin kontrol altına alındığı eşsiz bir kolektif temsildir. Ayrıca ölümlü krallar Tanrıların temsilcisi hatta ilerleyen dönemlerde oğulları olarak bile kabul edilmiştir<sup>205</sup>. Zaten bizatihi krallığın en dolaysız sembolleri olan “soylu-ebedi taç, krallık tahtı, krallık” Gılgamesh’in kenti Uruk’a Uruk’un koruyucu tanrıçası İnanna tarafından, Enki’nin kenti Eridu’dan getirilmiştir<sup>206</sup>. Din ve politika ilişkiselliğinin ve içiçe geçmişliğinin izlerini daha pek çok olgu üzerinden izlemek mümkündür. Çalışmanın konusu olan Gılgamesh Efsanesi ya da o dönemdeki ismiyle “Gılgamesh Devri”<sup>\*</sup> bile üçte ikisi tanrı olan ancak ölümsüzlük bahşedilmemiş Uruk kralının, Tanrıların özelliği olan ölümsüzlüğe ulaşma çabasında Tanrılarla ve Tanrısal olan ile giriştiği mücadeleler ve kurduğu ilişkilerin bir anlatısı olarak Eliade’in “dinsel bir metin” tabirini hak ettirircesine din ve politikanın ilişkiselliğini ve içiçe geçmişliğini sergilemektedir. Sümerlerin dinsel yapısını kabaca böyle özetlemek mümkündür. Ancak Gılgamesh Devri’nin yazıya geçirildiği döneme karşılık gelen Babil Hanedanlığı dönemine ve bu dönemi yoğun bir biçimde etkilemiş olan Akad Hanedanlığı dönemindeki dinsel yapıya da değinmek gerekmektedir.

Akad dininin Sümer dinini büyük ölçüde izlediğini söylemek mümkündür. Sümer panteonun başlıca tanrıları olan Anu, Enlil ve Ea(Enki) değişmeden Akad dönemindeki varlıklarını devam ettirirken Ay tanrısı Sin(Sümerce Süen’den geldiği düşünülmektedir), Şamaş ve İhtar (Sümercedeki ismiyle İnanna) da büyük ölçüde değişmeden kalmakta Ereşkigal ve Nergal yeraltı dünyasını yönetmeye devam etmektedirler<sup>207</sup>. Eliade’e göre site-tapınaklardan site-devletlere ve imparatorluğa geçiş aşamasında Sümerce dinin ve dolayısıyla bilimin dili olarak kalırken siyasal anlamda üstünlük Samilere geçer. Esasında bu dinsel örüntüde Sami öğelerin de etkisinin belirginleşmesiyle bir Sümer-Akad sentezi en bariz biçimde vücuda gelmektedir. Eliade’e göre Anu, Enli, Ea tapımdaki üstünlüklerini yitirmekte

<sup>205</sup> Kramer, Tarih Sümer’de Başlar, s.331

<sup>206</sup> A.g.e., s.130

\* Çalışmanın izleyen kısımlarında daha önce de belirtildiği üzere efsane olarak tanımlanan anlatıların efsanenin sahibi toplum tarafından gerçekmişçesine algılanması söz konusuysa, bu anlatılar bu toplumu inceleyenlerce efsane olarak nitelenmektedir, bu da efsanenin toplum için ne ifade ettiğini anlamayı güçleştirmektedir; çünkü en başından efsane doğru olduğuna inanılan bir anlatı olarak teorik çerçeveye sorunlu bir şekilde sokulmaktadır. Bu yüzden Gılgamesh Efsanesi’nin ait olduğu dönem itibarıyla “Gılgamesh Devri” olarak adlandırılıyor olması anlatının, ait olduğu dönem itibarıyla daha çok geçmiş dönemlerin anlatıldığı bir metin olarak algılandığına işaret eder görünmektedir ki bu da anlatının işlevselliğini anlamak açısından oldukça önemli görünmektedir. Bu nedenle çalışmanın sonraki kısımlarında “Gılgamesh Efsanesi” yerine “Gılgamesh Devri” kullanılacaktır.

<sup>207</sup> Eliade, a.g.e., s.89.



ve yerlerini Enuma Eliş'in Marduk'una ve Gılgamesh Devri'nin İştar'ı ile Şamaş'ına bırakmaktadırlar<sup>208</sup>. Sami etkisinin artan ölçüde hissedilmeye başladığı bu sosyal yapının geçirdiği dönüşüm Akadlı Sargon'un hükümdarlığı ile başlamaktadır; Gılgamesh Devri'nin yazıya geçirildiği dil olan Eski Babilcenin bir lehçesi olduğu Akadça da Sümerce ile birlikte Sargon'un hükümdarlığı ile etkinliğini arttıracaktır<sup>209</sup>. Öte yandan Sargon Güney Mezopotamya'nın kentlerini egemenliği altına almış ve bu politik birlik Sargon'un ardıllarınca da sürdürülmüş ve daha önce de belirtildiği üzere sık sık kentlerin direnişiyle karşılaşmıştır. Sargon ile birlikte iktidar örüntülerinde de bir dizi önemli değişiklik gözlenmektedir. İlk Sargon, ardıllarını nitelemek için de kullanılacak olan Agade isimli bir şehir kurmuştur<sup>210</sup>. Agade hanedaları döneminde merkezileşme eğilimlerinin ivme kazandığı gözlenmektedir: Bu dönemde vergilerin başkent Agade'ye aktarıldığı bir idari sistem tesis edilmiş, ölçü birimleri ve muhasebe tabletlerinin düzenlenmesine ilişkin merkezden belirlenen standartlar kabul edilmiş, çok uzak bölgelere sistematik askeri seferler düzenlenebilmiştir, ayrıca yerel kayıtlardaki diğer öğeler kaldırılmadan zamanın düzenlenmesi için kullanılan eski yöntemlerden birisi olan "yıl adı" benimsenmiş ama yıllara adını veren olaylar Agade krallarının askeri ve bayındırlık girişimlerindeki başarılarının vurgulandığı olaylar arasından seçilmek suretiyle artan merkezileşme eğilimiyle uyumlulaştırılmıştır<sup>211</sup>. Sembolik evrende de bu idari ve askeri merkezileşmeye eşlik eden bir merkezileşme eğilimi dikkat çekmektedir:

"Sargon dini kültü yerel bir kült olmaktan çıkarıp bölgeselleştirmeye çalışmıştı. Örneğin, kızını Ur'da ay tanrısı Nanna'nın yüksek rahibesi ve tanrının eşi konumuna getirmişti. (...) Böylece güneyin başlıca Sümer merkezlerinden birine Akadlı bir prenses yerleştirilmiş ve prenses buradaki kültürde aktif bir rol üstlenmişti. Tüm Babil'de otuzbeş kente dağılmış tapınaklara adanmış bir dizi ilahi de dahil olmak üzere, Sümer dilindeki pek çok edebi eser bu prensese atfedilir. Bu ilahilerin tek bir dizi içerisinde derlenmesi, bölgenin çok sayıdaki kültürünün tek bir sisteme ait görüldüğünü kanıtlar"<sup>212</sup>

Öte yandan Sargon'un torunu Naram-sin kızlarını Babil'in diğer büyük kentlerinin başlıca kültlerinin rahibeleri yapmak suretiyle bu uygulamayı genişletmiştir. Ancak Naram-sin ile birlikte Antik Mezopotamya'da Erken Hanedanlık Dönemi'nin politik iktidar örüntülerinden keskin bir kopuş olarak da yorumlanabilecek bir uygulama dikkat çekmektedir: Naram-sin

<sup>208</sup> A.g.e., s.89

<sup>209</sup> George, Andrew, "Introduction", *The Epic Of Gilgamesh*, Penguin Boks, 1999, s.XVI .

<sup>210</sup> Van De Mierop, Marc, *Antik Yakınoğu'nun Tarihi*, s.86.

<sup>211</sup> A.g.e., s.86-88

<sup>212</sup> A.g.e., s.88

yani kral, kendisini tanrı ilan etmiştir\*. Naram-sin'in döneminde de merkezileşme eğilimleri artmaya devam etmiş, kentler yine bu merkezileşme eğilimlerine karşı direnç odakları olmayı sürdürmüşlerdir. Buna rağmen Naram-sin, Agade'nin egemenlik alanını Sargon dönemindekinden daha geniş bir bölgeye yayabilmiştir<sup>213</sup>. Sık sık isyanları bastırmak zorunda kalan Naram-sin, tüm Babil'i saran bir ayaklanmayı bastırdıktan sonra kendini tanrı ilan etmiştir; böylelikle Sargon döneminde “dünyanın kralı” anlamına gelen “Kiş Kralı” unvanına ilaveten “Evrenin dört köşesinin kralı” unvanını kullanan Naram-sin ile kralın tanrılık iddiasında bulunma geleneği de başlamış olmaktadır. Kralın tanrılaştırılmasını, Naram-sin(2254-2218)'in halefi Şar-kali-şarri(2217-2193) benimsediği gibi Antik Mezopotamya tarihinin ilerleyen dönemlerinde Ur hanedanları(2112-2004) ve İsin hanedanları(2017-1794) da benimsemiştir<sup>214</sup>. Bir kralın hayattayken tanrılaştırılmasını Naram-sin ile başlatmak mümkünse de kralların tanrılaştırılmasının daha öncelere uzanan bir geçmişi bulunmaktadır: Gılgameş ve Lugalbanda da tanrılaştırılmış insanlardır<sup>215</sup>. Ancak Naram-sin'in yaşarken tanrılaştırılmasının önemi büyüktür. Çünkü meşruiyetini kentin tanrısından alan kralların yönetimindeki kentlerin merkezileşmeye direnç odakları teşkil ettiği bir yapılanmada, kentleri birleştiren politik iktidarın, panteonun alt düzeylerinde de olsa tanrılık iddiasında bulunması bir anlamda kentler üzerinde kentin yerel iktidarlarından daha güçlü bir egemenlik iddiasında bulunma talebini de içermektedir. Bu açıdan Nissen'in Naram-sin'in tanrılaştırılmasına ilişkin değerlendirmesi merkezileşme eğilimlerinin, yerel iktidar odaklarının-kentler- aleyhine olmasına koşut bir biçimde merkezdeki bazı yapılanmalarında aleyhine olduğu grift bir sosyal yapının varlığını özetlemesi açısından çok önemli görünmektedir:

“Naramsin'e ‘Akkad Tanrısı’ denilmesinden çıkarılacak sonuç şudur: Tanrı katına yüceltme edimiyle kendini kent tanrısının tüm haklarından yararlanabilecek konuma oturtmuş, böylelikle dosdoğru iki sorunun birden üzerine gitmiştir. Bir yanda –hiç değilse başkentinde- dinin desteklediği bölgeciliğin çıkarları ile merkezileşmiş devlet arasındaki çatışmaları kendi kişiliğinde bu yolla eritmiş oluyordu. Öte yandan aynı süreç, onun toprak üzerinde de hak iddia ettiğini gösterir. Böylece bu davranışın yani kendini Tanrı katına yüceltmenin sadece yerel din adamları için değil, aynı zamanda tüm ülkede dinsel görev sahibi olanların hepsi için son derece rahatsız edici bir şey

---

\* Naram-sin'in tanrılaştırılması, Naram-sin adına dikilen zafer stelinde, Naram-sin'in tanrılara has boynuzlu bir başlıkla betimlenmesinden, yazıtlarda yalnızca tanrıların adının önüne koyulan bir işaretin Naram-sin'in de adının önüne koyulmuş olmasından ve birçok kutsama ve bağlılık yazıtında Naram-sin'den “Akad'ın Tanrısı” diye bahsedilmesinden anlaşılmaktadır. Bkz. Nissen, a.g.e., s.199

<sup>213</sup> Oates, a.g.e., s.35.

<sup>214</sup> A.g.e., s.43

<sup>215</sup> Nissen, a.g.e., s.200

olması gerektiğini açıkça anlıyoruz. Rahatsız edicidir, çünkü her iki yönden de yerel çıkarların en önemli görünümüne merkezden yöneltilmiş bir saldırıdır”<sup>216</sup>

Böylelikle Naram-sin ile başlayan kralın tanrılaştırılması aynı zamanda Erken Hanedanlık döneminin iktidar örüntülerinden önemli bir kopuş anlamına gelmektedir. Tanrının temsilcisi kral artık bizatihi tanrının kendisidir. Hemen belirtilmelidir ki Antik Mezopotamya’da kralın tanrılığı, asla örneğin Mısır’daki firavunluk kurumu kadar uzun ömürlü ve etkili olmamıştır. En başından zafer stelinde(Bkz. resim 2) Naram-sin’in tek katlı bir boynuzlu başlık(Antik Mezopotamya sanatında tanrısallığın stilize edilmesinde çok katlı boynuzlu başlık kullanılmaktadır) ile tasvir edilişi bile panteonun alt düzeylerindeki yerinin vurgulanması olarak değerlendirilmektedir<sup>217</sup>. Nitekim Şar-kali-şarri dönemine ilişkin kayıtlar, kralın tanrı kabul edildiği ve edilmediği kayıtlar olarak ikiye ayrılmaktadır ki Nissen’e göre bu yerel güç odaklarının giriştikleri yeni ittifaklara bir yanıt vermek isteyen Şar-kali-şarri’nin bir süre sonra tanrılık iddiasından vazgeçmiş olduğunun göstergesidir<sup>218</sup>. Ancak Naram-sin Steli’den kralın diğer insanlardan büyük ve daha yüksekte tasvir edilmesinin Antik Mezopotamya sanatında bir yenilik olduğu da kabul edilmektedir.

Resim 2: Naram-sin Steli

---

<sup>216</sup> Nissen, a.g.e., s.201

<sup>217</sup> A.g.e., s.43.

<sup>218</sup> Nissen, a.g.e., s.197.



Kaynak: Oates, **Babil**, Arkadaş Yayınevi, 2004, s.42.

Sonuçta Gilgamesh Devri'nin çözümlenmesinde kullanılacak sembol, anlatı ve olayların aranacağı bir bağlam olarak Antik Mezopotamya'nın sosyal yapısı şöyle özetlenebilir: Yerleşik yaşamın hakim olması ve küçük yerleşimlerin zamanla kentlere evrildiği Antik Mezopotamya'da, m.ö. üçüncü binyılın son çeyreğine kadar, politik iktidar da kentin oluşumuna paralel ve çoğu zaman bir kent ile sınırlı bir varlık sergilemiştir. Erken Hanedanlık dönemi olarak isimlendirilen bu dönemde insanlar ile tanrıların dünyaları ayrı tasvir edilirken, kral panteonun yeryüzündeki temsilcisi olarak kentin merkezindeki politik iktidar figürü olmuştur; bu yüzden ki bu dönemin kent-krallıkları olarak isimlendirilmesi haklılık payı taşımaktadır. Bu düşünce dizgesinde, kralın meşruiyetini aldığı panteon imgesi en üstün

sembol konumundadır; her kentin ölümsüz bir tanrısı vardır ve her kent tanrısının ölümlü bir temsilcisi yani kral vardır. Bu anlamda dönemin Güney Mezopotamya kentlerinin aynı panteona inanan ama farklı tanrılarla karakterize edildiği bir düşünce dizgesini paylaşıyor olmaları, her ne kadar birbirleriyle sık sık savaşsalar da aynı sosyal yapının unsurları olduğunun göstergesidir. Bu sosyal yapı Sargon'un tüm kentleri içine alan hükümdarlığı ile bir dizi önemli dönüşüme sahne olmuştur. Sargon'un ardılları sürekli merkezileşmeye direnen yerel iktidar odakları yani kentlerle uğraşmak zorunda kalmışlardır. Naramsin ile birlikte kralın tanrılaştırılmasının bir anlamda merkezileşme eğiliminin önemli bir dayanağını oluşturmaya başladığı ve bu geleneğin Sümerce'deki Gılgameş anlatılarının Gılgameş Devri olarak yeniden yaratıldığı döneme denk gelmesi önemli görünmektedir. Çünkü, çalışmanın terminoloji sorunsalına değinilen kısmında her ne kadar devlet kavramının sıkıntılı kullanımına ve benzeşim kurmanın olası eksikliklerine değinilmiş olsa da “ilk devlet” ya da “devlet” kavramlarının bir toplum bağlamında kullanılabilmesi, o toplumdaki politik iktidar formunun toplumun en üstün kontrol kurumunu teşkil etmesini gerektirmektedir; zaten politik iktidarın kurumsallaşma sürecini hızlandıran özelliği de bu özelliğidir<sup>219</sup>. Bu yüzden Erken Hanedanlık krallarının meşruiyetlerini tanrının temsilcisi olmalarından aldıkları kent-krallıklarından; kent-krallıklarının hakim politik iktidar figürü olarak kralın panteona eklenildiği yani tanrılaştırıldığı Akad devleti dönemine yaşanan süreçte politik iktidarın kurumsallaşmasına ilişkin önemli ipuçları bulunmaktadır.

### C. Bir Politik İktidar Tasviri Olarak Gılgameş Devri

Gılgameş Devri'nin günümüz dillerine yapılan çevirilerinin bir kısmında Gılgameş bir insan olarak tasvir edilmiş, efsane de öleceğine bir türlü inanmak istemeyen bir insanın dramatik yaşam öyküsüyümüşçesine dillendirilmiştir. Öte yandan efsane, içerdiği kahramanlık unsurları ve biçimsel özellikleri nedeniyle edebi bir tür olarak tarihteki ilk destan olarak da kabul edilmiştir. Ancak efsanede Gılgameş'in Uruk'un kralı olması üzerinde daha fazla durulurken, bir insandan ziyade üçte ikisi tanrı üçte bir insan olan, bu haliyle de insanlık ve tanrılık arasında ne o ne bu ikisinin arasında, melez bir varlık olarak resmedilmektedir. Bu nedenle de en başından Gılgameş'in varlığı son derece politik bir mahiyet arz etmektedir. Dönemin Mezopotamyası, Sümer-Akad geleneği ve Akad dini düşünüldüğünde Gılgameş'i politik bir bağlamda merkezi bir konuma oturtmak mümkün gibidir.

---

<sup>219</sup> Sarıbay, Ali Yaşar, **Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.117.

Antik Mezopotamya dininde Tanrıların, Sheldan Wolin'in ifadesiyle evreni yaratmakla kalmayıp, evrenin düzenini tesis eden ve yasaları koyan imgeler olmaları hasebiyle politik bir içerime sahip olduklarına değinilmişti. Bu haliyle panteon Antik Mezopotamya'da toplumun varoluş nedeni olduğu gibi toplumsal düzenin de varoluşunda kilit bir öneme sahiptir, bu anlam dizgesinde panteonda tanrıların ölümsüzlüğüyle simgelenen şey; herşeyin durduğu, rollerin durduğu bir tablonun görünür yaşamdaki karşılıklarının devingenliğinin bir düzene teslim oluşunun ifadesidir. Bu nedenle Antik Mezopotamya'da Güneş, Ay, Gök gibi kozmosla ilişkilendirilen veya doğal afetlere hükmetme, savaşların kaderini tayin etme, bereketli bir hasadı bahşetme kudreti olan ya da kralları naip seçen, adalet dağıtan tanrılar mevcuttur. Panteonun tepesindeki Anu ile oğlu kral Enlil'in ölümsüz tanrılar olarak birlikte aynı anda varoluşu bile krallık kurumunun öncesi olan fakat sonrasını da barındıran devingenliğinin donmuş bir hali gibidir; bu yüzden Antik Mezopotamya'da bu dönemde yaşamış birçok ölümlü kralın varlığının aksine önce Anu, sonra da Enlil krallığın yegane kollektif temsilleri olagelmiş ve Gılgamesh Devri'nde de Şamaş ile birlikte büyük tanrılar olarak ifade edilebilmişlerdir. Bu bağlamda Antik Mezopotamya'da politik olanın kurumsallaşmasını dinsel yapıdan daha da özelde panteon imgesinden ayrı düşünmek güç görünmektedir. Bu anlamda panteon politik iktidarın yetkinleşmesi ve kurumsallaşması aşamasında muadili olmayan bir kollektif semboller düzlemi olarak da düşünülebilir. Liderliğin kurumsallaşmasının en belirgin motif olduğu bir politik iktidar formu olarak krallıklarda, bu nedenle krallar krallıklarını mutlaklaştırırken Enlil ile; adil olduklarını savunduklarında Şamaş ile; savaşçılıktaki kahramanlıkları için İştar ile ilintilendirilmektedirler. Ancak bu, tümüyle bir "ilintilendirme" gibidir, kutsallığın mutlaklaştırdığı iktidar ile kutsallık arasında çoğu zaman bir sınır var gibidir. Politik iktidar ise bu sınırdaki geçişkenlikler yaratıldığında sembolik anlamda varolmaktadır; daha somut bir ifadeyle bir kral krallığın kendisine Enlil tarafından bahşedildiğini ya da kendisinin tanrıların temsilcisi olduğunu iddia ettiğinde veya bir kutsal evlenme ritüelinde Dumuzi'yi bedenlediğinde simgesel gücüne kavuşmaktadır. Ancak Gılgamesh Devri'nde yaşayan bir kral olarak tasvir edilen Gılgamesh yarı-tanrılık iddiasıyla bizatihi, kısmen ve örtük olarak da olsa kutsalın kendisidir. Öte yandan üçte biri insan olan bir ölümlü olarak da kutsalın dışındadır; bu bağlamda Gılgamesh'i politik ve dinsel anlamda çok önemli bir figür haline getiren tam da bu özelliğidir. Bu özelliğyledir ki Gılgamesh ne insanlar arasında bir insan ne de tanrılar arasında bir tanrıdır, bu haliyle anlatı panteon ile toplumun kesiştiği bir yerde durmaktadır; ölümlü kral ölümsüz tanrılar arasında yerini almak için mücadele vermektedir. Bu mücadelenin Antik Mezopotamyalıların düşünce dizgesinde ya da imgelem dünyasındaki

karşılığı politik iktidarın da tıpkı tüm sembolik gücünü aldığı panteon gibi ölümsüzleşme istemidir. Anlatıyı yüzyıllar boyu kıymetli kılan yanı da bu özelliğidir. Bu ayrıntılara değindikten sonra anlatının tahliline geçmek yerinde olacaktır.

Gılgameş Devri yukarıda da değinildiği üzere çok yoğun ve güçlü politik içerimleri olan bir anlatıdır. İlk anlatının kahramanı bir kraldır ve anlatıdaki tanrıların varlığı nedeniyle din çok önemli bir unsurdur: “Varoluşumuzu tanrılara, yani bizden farklı bir mahiyeti olan varlıklara borçluyuz dediğimizde, bir anlamda bir bütün olarak toplumun oluşumunu açıklayan, tümüyle *siyasi* bir önerme ortaya atarız”<sup>220</sup>. Marcel Gauchet bu anlamda devletin kökeninin din olgusuyla çok yakından ilintili olduğunu vurgulayarak devam etmektedir: “Devlet, iddiamıza göre, kendisinden önceki tüm toplum tiplerinde varolan, ‘toplumun kendisine dışsallığı’ boyutu üzerinde temellenmektedir” Bu noktada Gılgameş’in tanrılarla olan ilişkiselliği çok önemlidir. Bu ilişkisellik daha ziyade bir mücadeleyi andırmaktadır. Gauchet’in “toplumun kendisine dışsallığı” olarak kavramlaştırdığı sembolik varoluş, Gılgameş Devri’nde Gılgameş ile toplumun içindeki temsilcisine kavuşmakta ve böylelikle politik iktidar da bu sembolik varoluş üzerinden ölümsüzlük talebiyle varlığına kavuşmaktadır.

Öncelikle Gılgameş’in varlığı ağırlıklı olarak tanrılık, ve insanlık karışımıdır:

“Kim, Gılgameş gibi ‘Kral benim’ diyebilir?

(.....)

Onun üçte ikisi Tanrı, üçte biri insandır”<sup>221</sup>

Anlatı, Gılgameş’in diğer insanlarla kıyaslanamayacak kadar üstün olduğunun dile getirildiği bölümler ile devam etmektedir. Ancak Gılgameş’in bu olağanüstü özellikleri onu kent halkı üzerinde haddinden fazla bir iktidar uygulamaya iter ki bu nedenle Anu kent halkının yakarlarına karşılık Gılgameş’e denk olan Enkidu’yu yaratır. Enkidu da tüm insanlığı yaratan “Aruru” tarafından yaratılır. Sonrasında Gılgameş gördüğü bir rüyayı annesi Ninsuna’ya yorumlatarak kente geleceğini önceden öğrendiği Enkidu ile karşılaşacaktır. Ancak Enkidu’nun tasvir edilmişinde de Tanrısallık bir hayli yoğundur: Anu’nun emriyle Aruru tarafından yaratılır, gücünü Ninurta bahşeder, saç lülelerinin gürlüğü tıpkı Ashnan’ınkiler gibidir, elbisesi Sumukan’ın elbisesine benzer ve onu ilk görececek insan olan tuzakçı-avcı-Enkidu’yu babasına anlatırken “Anu’nun göktaşı kadar kuvvetli”<sup>222</sup> olduğunu söyleyecektir\*.

<sup>220</sup> Gauchet, Marcel, “Anlam borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset”, çev. Ozan Erözden, Devlet Kuramı, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s.36.

<sup>221</sup> Kovacs, a.g.e., s.4

<sup>222</sup> A.g.e., s.7

Aruru'nun özenle yarattığı ve Gılgamesh'in ilerde söyleyeceği gibi “Göklerden çıkan” Enkidu bu haliyle Uruk'un yarı-tanrı kralına denktir. Sonrasında Gılgamesh ve Enkidu kentin meydanında karşılaşacaklar ve giriştikleri kavga da Enkidu'nun Gılgamesh'e övgüleriyle sonlanacak, sonunda da aralarında çok güçlü bir bağlılık oluşturacaklardır<sup>223</sup>. Esasında Enkidu'nun yaratılıp bozkırlara salınmasından kente yani Uruk'a gelişine kadar betimlenen süreç Antik Mezopotamya kentinden “uygarlaşma” sürecine bakışın bir özeti gibidir<sup>224</sup>: Enkidu'nun bozkır yaşamı avcı-toplayıcılığı çağrıştıran bir esine sahipken, Enkidu'yu ilk gören bir avcıdır, sonrasında bir tapınak fahişesi ona bir kentli gibi yaşamının inceliklerini öğretecektir; Enkidu kente varmadan önce çoban barakalarında konaklayacak ve nihayetinde kentin meydanında tanrıların kendisine bahsetmiş olduğu güç sayesinde kral ile bir kavgaya tutuşacaktır. Bu noktada Enkidu yaradılışıyla Tanrılara, insanlaşmasıyla da kent yaşamına ve toplumsal yapıya övgüler yapılmasında, panteon ile toplumun kesişmesinde çok önemli bir karakter haline gelmektedir. Enkidu'nun gelişiyse Gılgamesh yetkinleşmeye başlayacak ve onun ölümünün tesiriyle ölümsüzlük arayışına koyulacaktır.

İzleyen dizelerde Gılgamesh kükreyişi tufan, ağzı ateş, nefesi ölüm olan, Enlil'in insan varlığına korku salsın ve Sedir ormanını korusun diye görevlendirdiği Humbaba'yı öldürmeye karar vermektedir<sup>225</sup>. Bunun ülkenin kuzey kesimindeki sedir ormanlarının kereste için kesilmesi ve bu bölgedeki savaşçı toplulukların yenilgiye uğratılması anlamına geldiğini iddia eden görüşler de mevcuttur. Ancak bu tarz bir yaklaşım da efsanenin sembolik boyutunun gözardı edilip anlatılanlarda bir gerçeklik arayışını konu edinmesiyle “gerçek-gerçek olduğuna inanılan” ayrımını gözetken yaklaşımın bir başka vechesini akla getirmektedir: Bu yüzden de efsane bir arşivmişçesine okunmaktadır. Bu bağlamda “Humbaba”, mitolojik bir canavar olarak hangi sembolik anlama karşılık gelmektedir sorusunun yanıtını aramak daha makul görünmektedir. Gılgamesh'in Humbaba'yı öldürmek istemesinin nedeni sedir ormanını kesmek istemesinin yanında aslında bundan daha da önemli gibi görünen “ebediyet için ün salmak”<sup>226</sup> istencidir. Bu noktada Humbaba'nın bir ejder olarak değerlendirilmesi mümkündür. Anlatının Sümerce versiyonuna bakıldığında da Kramer'in belirttiği üzere Akadça versiyon ile derin benzerlikler görülmektedir: Humbaba ya da Sümercesiyle Huvava bazı yerlerinde hemen hemen Akadçasıyla aynı şekilde tasvir edilmektedir, Huvava bir ejder

---

\* Enkidu'nun tasvir edilmişinde tanrılara benzetilişi önemli bir husustur ve açıklama gerektirmektedir: Ninurta savaş tanrısı, Ashnan çayırların tanrısı, Sumukan ise vahşi hayvanların tanrısıdır, Anu daha öncede açıkladığı üzere panteonun tepesindeki tanrıdır. Bkz. Kovacs, a.g.e., Appendix A; glossary.

<sup>223</sup> Kovacs, a.g.e., s.18.

<sup>224</sup> Van De Mierop, **Ancient Mesopotamian City**, s.44.

<sup>225</sup> Kovacs, a.g.e., s.20

<sup>226</sup> Kovacs, a.g.e., s.20



olarak temsil edilmektedir, Sümerce versiyonda Gılgamesh'in amacı yine benzerdir; kendi adını ve tanrıların adını yükseltmek<sup>227</sup>. Kramer'in yine aynı eserinde Gılgamesh'in yoldaşı olarak Utu ya da Akadçasıyla Şamaş öne çıkmaktadır. Öte yandan ağaç kesme ediminin bile Sümer mitolojisinde Panteon ile ilişkilendirilen örnekleri vardır. Gılgamesh Devri'ne dahil olamadığına ilişkin yaygın bir görüş olduğunu belirterek(kimilerine göre Gılgamesh Devri'nin XII. tabletidir) bu öyküde de Gılgamesh'in mitolojik canavarlardan arındırdığı İnanna'ya ait huluppu ağacının önemli simgeselliğine işaret edilebilir; Uruklular ile birlikte ağacı kesip İnanna'ya veren Gılgamesh İnanna tarafından ödüllendirilir, ancak İnanna'nın armağanlarıyla Uruk halkını rahatsız edince bu armağanlar ölümler diyarına düşer ve onları Gılgamesh için almaya aday olan Enkidu burada Kur-ejder- tarafından yakalanır<sup>228</sup>. Akadça versiyonda da Gılgamesh sedir ormanını ve yeryüzünü Humbaba'dan arındıracaktır, Gılgamesh anası Ninsun'a şöyle hitap etmektedir:

“Gittiğim ve döndüğüm zamana dek,

Sedir Ormanı'na ulaşana dek,

Korkunç Humbaba'yı öldürene dek,

Ve Şamaş'ın nefret ettiği ölümcül bazı şeylerin kökünü arzdan söküp

atana dek,

Şamaş ile aramda benim tarafımda aracılık et”<sup>229</sup>

Akadça versiyondaki Humbaba'nın da Kur-Sümerce ejder- olması kuvvetle muhtemeldir, çünkü efsanenin dördüncü tabletinin başında Gılgamesh rüyasında bir vadiden geçerken “dağ”ın üzerine yıkıldığını görmüştür. Enkidu da rüyayı şöyle yorumlamıştır:

“Dostum, rüyan iyiye işaret.

Rüyan çok önemli ...

Dostum, rüyada gördüğün dağ Humbaba'dır”<sup>230</sup>

Kur'un Sümerce ilk anlamı “dağ”dır<sup>231</sup>. Bu nedenle Akadça versiyondaki Humbaba'nın da “kur”-ejder-(Gılgamesh Devri'nde hiç belirtilmemiş de olsa) olduğunu düşünmek için önemli gerekçeler mevcuttur. Bu doğrultuda Gılgamesh Devri'nin Antik Mezopotamya'sında ejder öldürmenin sembolik bağlamının ne olduğunu sorgulamak önemli bir hale gelmektedir. Sümer mitolojisinde ejder öldürme motifinin işlediği bilinen üç örnek vardır: Bu anlatılardan ikisinin kahramanı Enki ve Ninurta gibi iki tanrı iken üçüncüsünün kahramanı da “Gılgamesh

<sup>227</sup> Kramer, Tarih Sümer'de Başlar, s.219-224.

<sup>228</sup> A.g.e., s.242-245

<sup>229</sup> Kovacs,a.g.e., s.25

<sup>230</sup> A.g.e., s.32

<sup>231</sup> Kramer, a.g.e., s.470

adlı ölümlü bir kahramandır”<sup>232</sup>. Bir açıdan tanrılara has bir özellik olarak değerlendirilebilecek ejder öldürme edimi anlatıda Uruk’un kralının edimleri arasındadır. Beşinci tabletten anlaşıldığı kadarıyla ejder Şamaş’ın yardımıyla, Enlil ve diğer tanrıların rızası hilafına öldürülmektedir. Enkidu Gılgameş’e şöyle hitap ederek onu, Humbaba’yı öldürmesi için cesaretlendirmektedir:

“Seçkin Tanrı Enlil duymadan...  
ve... tanrılar bize hiddetlenmeden önce.  
Enlil Nippur’da, Şamaş Sippar’dadır.  
Gılgameş’in Humbaba’yı nasıl öldürdüğünü  
duyuran ölümsüz bir abide dik”<sup>233</sup>

Sonrasında Gılgameş ve Enkidu en büyük sedir ağacını Enlil’in kenti Nippur’a göndermek için Fırat nehrine atmaktadır. Anlatının bu kısmı Sümerce “Gılgameş ve Huluppu Ağacı” öyküsüne çok benzemektedir. Ancak burada Sümerce öyküden farklı olarak panteonu memnun etmek değil, panteonun kralı olan Enlil’in rızası hilafına Şamaş’ın yardımıyla girişilen bir arındırma sözkonusudur. Esasen bu da Akadça versiyonun Sümer dizgesinden kopuşu olarak okunabilir. Sonuç olarak Kur bir tanrı tarafından değil, ölümlü bir yarı-tanrı kral tarafından tanrıların rızası hilafına öldürülmektedir.

Tanrılarla mücadele olarak okunabilecek bir diğer olay Gılgameş ve İştâr arasında yaşananların anlatıldığı bölümdür. Humbaba’yı öldürüşlerinin ertesinde Gılgameş mükemmel bir kral olarak İştâr’ın ilgisine mazhar olmaktadır:

“O, krallık elbisesini giydi ve kuşağını bağladı.

Tacını başına koyduğunda,  
Prenses İştâr gözlerini Gılgameş’in güzelliğe dikti”<sup>234</sup>

Egemenlik sembollerinin Gılgameş’i tasvir ederken kullanılması ve İştâr’ın, Gılgameş bir kral olarak tasvir edildikten hemen sonra onu arzulaması ve ona kocası olmasını teklif etmesi, hieros gamos yani “kutsal evlilik” ritüelinin uygulanımını akla getirmektedir. Daha önce de değinildiği üzere her yıl “Yeni Yıl” törenlerinde İnanna(temsilen bir rahibe) ile Dumuzi (Dumuzi’nin bedenlenmesini bir kral gerçekleştirmekte) arasındaki evliliğin ülkeye gönenç getirdiğine inanılan mitin bir ritüel sergilenimi yinelenmektedir. Ancak burada Gılgameş önceki aşıklarının kötü kaderi nedeniyle İştâr’ı reddetmektedir, hatta bununla da kalmayıp İştâr’ı aşıklarının kötü kaderinin tek sorumlusu olarak azarlamakta, ona hakaretler yağdırmaktadır. Esasen bu bölüm; İştâr’ın reddedilmesi, panteonun bir kutsallık odağı olarak

---

<sup>232</sup> A.g.e., s.211

<sup>233</sup> Kovacs, a.g.e., s.45

<sup>234</sup> A.g.e., s.51

tüm dokunulmazlığının kaldırıldığı ve Gılgamesh'in panteona denk bir seviyeye yükseltildiği bir bölüm olarak da okunabilir. Anlatıda kralın tanrıçayı reddedişi söylem düzeyinde hieros gamos'un bir deşillemesi olarak da değerlendirilebilir. Bunu iddia etmek bir anlamda ritüelin mitin canlandırılışı olduğunun, hieros gamos mitinin de politik iktidarın kutsallaştırılması olduğunun bir reddi olması gibi görünebilir; ancak bu noktada Gılgamesh Devri'nde mit'in(kral ve tanrıçanın kutsal evliliği) ritüel uygulanımı reddedilmektedir. Politik iktidar ve mitik evren arasındaki ilişkinin, politik iktidarın bizatihi mitik evrene de dönüşme çabasıyla köklü bir dönüşüme sahne olması, akla kurumsallaşmış politik iktidarın kendinden menkul meşrulaştırımını getirmektedir.

Tanrılarla mücadele eden bir yarı-tanrı kral imgesinin üçüncü belirtisi de "Göğün Boğası"nın öldürölüşüdür. İştar'ın uğradığı hakaretlere karşılık Anu'dan Ölüler Diyarı'nın kapısını açıp ölümün yaşayanları yemesini sağlayacağı tehdidiyle aldığı Göğün Boğası'nı Uruk'a gönderişi yukarıda serimlenen izlek ile uyumludur. İlkin boğanın Antik Mezopotamya mitolojik dizgesinde çok önemli sembolik içerimleri vardır\*. Boğanın en basit anlamda güç ve bereket sembolü olduğu ve kralları ya da tanrılarını nitelemek için kullanılan sıfatlar arasında yer aldığı söylenebilir; "(...)bir kralın doğumuyla bağlantılı olarak, kral şöyle betimlenebilir, 'gerçek bir boğa dölü'(...), 'bir aslandan doğan koca boynuzlu bir boğa'"<sup>235</sup>. Öte yandan boğanın başka bir açıdan da dinsel simgeselliği sözkonusudur ve boğanın bu simgeselliği çok yaygın olduğu kadar çok eskilere de dayanmaktadır:

"En eski çağlardan beri tanrısal varlıkların işareti *boynuzlu* bir taçtı. Demek ki Ortadoğu'nun her yerinde olduğu gibi, boğanın neolitik çağdan beri varlığı doğrulanan dinsel simgeselliği kesintisiz bir biçimde Sümer'e de aktarılmıştı. Başka bir deyişle *tanrısal varoluş* biçimi *kuvvet* ve *mekansal 'aşkınlıkla'*, yani gökgürölüsünün gümbürdediği(çünkü gökgürölüsü boğaların böğürtüsüyle özdeşleştirilmişti) fırtınalı gökyüzüyle tanımlanmıştı"<sup>236</sup>

Mesela "boğa, vahşi boğa" An'ın sıfatları arasındadır<sup>237</sup>. Gılgamesh Devri'nde de Gılgamesh bir vahşi boğaya benzetilmektedir<sup>238</sup>. Yine anlatının bir bölümünde Gılgamesh'in rüyasında vahşi bir boğa görmesini Enkidu şöyle yorumlamaktadır:

"Gördüğün vahşi boğa Şamaş'tır, koruyucumuz,  
zorluklarda O tutar elimizden"<sup>239</sup>

---

\* Boğanın öldürölüşüne Antik Mezopotamya'da atfedilen simgesel değerin yansımalarına o döneme ait sanat eserlerinde de sıkça rastlanabilir. Bkz. resim 3

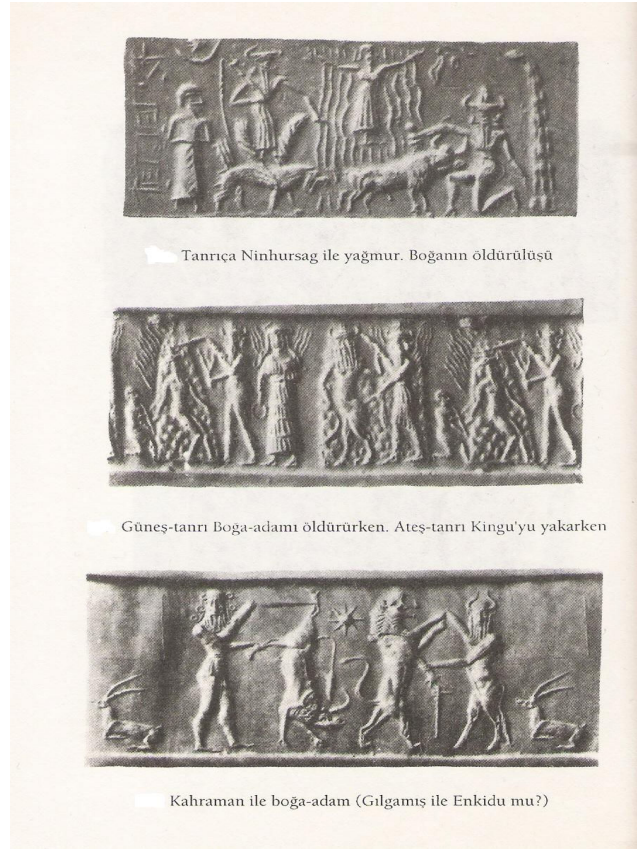
<sup>235</sup> Kramer, Tarih Sümer'de Başlar, s.332.

<sup>236</sup> Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, s.78

<sup>237</sup> Kramer, Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki, s.86.

<sup>238</sup> Kovacs, a.g.e., s.4

Resim 3 : Antik Mezopotamya’da Boğa Sembolü.



Kaynak: Hooke , Samuel Henry , **Ortadoğu Mitolojisi**, çev. Alaeddin Şenel , 4. Basım , Ankara , 2002 , s. 108.

Anlatıda “Göğün Boğası” olağanüstü gücü olan bir canlı olarak tasvir edilir, öyle ki sıradan insanların onunla mücadele etmesi imkansızdır. İştâr’ın Gilgameş’i öldürmesi için An’dan aldığı Göğün Boğası Enkidu ve Gilgameş tarafından öldürülmektedir:

“Onlar Göğün Boğası’nı öldürdükten sonra,  
yüreğini söktüler ve onu Şamaş’a sundular”<sup>240</sup>

Anu’nun yeryüzüne indirildiğinde kıtlık yaratmasından korkarak İştâr’a isteksizce teslim edeceği kadar güçlü olan Göğün Boğası bu haliyle Gilgameş’in tanrılarla olan mücadelesinin diğer bir göstergesidir. Boğanın sembolik anlamı hesaba katıldığında bunun bir iktidar mücadelesi olduğu söylenebilir. Hatta Enkidu Göğün Boğası’ndan kopardığı bir parça eti İştâr’ın yüzüne fırlatmaktadır<sup>241</sup>. Boğa da tıpkı sedir ağacı gibi tanrıları ve ataları memnun etmek için onlara sunulmaktadır. Bu noktada boğa en yalın anlamıyla gücün sembolü olarak tanrıların ve kralların sıfatlarındandır. Bu nedenle Göğün Boğası’nın öldürülüşü tam

<sup>239</sup> A.g.e., s.33

<sup>240</sup> A.g.e., s.55

<sup>241</sup> A.g.e., s.55

anlamıyla bir iktidar mücadelesidir. Ancak buradaki iktidar mücadelesi tanrılar arasında değil tanrılar ile ölümlü bir yarı-tanrı kral arasındadır. Üstelik toplum diğer efsanelerde ve mitolojik anlatılarda olduğu gibi panteonun istek ve arzuları doğrultusunda değil yine onun rızası hilafına bu mücadeleye dahil olmaktadır. Bu haliyle efsane daha önce de bahsedildiği üzere panteon ile toplum arasındaki geçişkenliklerin yaratıldığı noktada politik iktidarı kutsallaştırmak suretiyle kendinden önceki geleneği yinelemekte, ancak ölümlü bir yarı-tanrı kral yaratıp bu figürü panteondan üstün kılmak suretiyle, politik iktidarın kişiselleşmesi boyutu üzerinden kutsallığın kaynağını politik iktidara da genişleterek politik iktidarın kurumsallaşma sürecinin başladığına yönelik çağrışımlar taşımaktadır.

Gilgameş'in tanrılarla mücadelesinde ona yardım eden Enkidu'nun dışında, panteondan bir tanrı da onun yanında yer almıştır: Bu tanrı Şamaş yani "Güneş Tanrı"dır. Şamaş anlatı boyunca Gilgameş'in yanında yer almaktadır. Efsanede Anu ve Enlil ile birlikte büyük tanrılar arasında zikredilmektedir. Ancak yine de Şamaş panteonda Anu ve Enlil'den sonra gelmektedir. Enkidu'nun öleceğini gördüğü rüyayı dile getirdiği şu dizeler de bunu doğrulamaktadır:

"Dostum, Yüce Tanrılar neden toplanmışlar?  
(Rüyamda) Anu, Enlil ve Şamaş bir divan düzenlediler,  
ve Anu Enlil'e şöyle dedi:  
'Çünkü onlar göğün boğasını öldürdüler ve de Humbaba'yı  
katlettiler,  
Dağ'ın Sedir'ini kökünden söken onlardan biri  
ölmeli'  
Enlil şöyle dedi: 'Enkidu ölsün lakin Gilgameş ölmemeli'  
Ancak Göğün Güneş Tanrısı Yiğit Enlil'e şöyle cevap verdi:  
'Onların Göğün Boğası ve Humbaba'yı öldürmeleri benim buyruğum değil miydi?  
Şimdi masum Enkidu ölmeli mi?'  
Sonra Enlil Şamaş'a hiddetlenerek şöyle dedi:  
'Bu onların dostuymuşçasına hergün onlarla gezen senin yüzündendir.'"<sup>242</sup>

Öte yandan efsanenin Asur ve Babil Akadçası'nın karışımı olan Maureen Kovacs'ın çevirisinden okunduğu düşünüldüğünde Şamaş'ı farklı bir konumda da değerlendirmek mümkündür. Sümer etkisi, Sümer-Akad sentezi olarak devam etmiştir; bu sentez de en yetkin biçimine Babil döneminde ulaşmıştır. Babil dönemi panteonda da önemli dönüşümlere sahne olmuştur: Anu, Enlil ve Ea(Enki) üstünlüklerini yitirecekler, yerlerini Marduk, İştâr ve Şamaş

---

<sup>242</sup> A.g.e., s.59

alacaktır, bilhassa Şamaş eksiksiz bir evrensel tanrı haline gelecektir<sup>243</sup>. Burada Şamaş'a atfedilen anlamdaki dönüşümler dahi efsanenin Sümer etkisinden Sümero-Akad sentezine yani kent-krallıklarından Akad devletine evrilme sürecini hatırlatmaktadır: “Yiğit Enlil” ve “Yüce Anu”nun yerini “Adaletin Koruyucusu” Şamaş'a bıraktığı bir dönemde efsane, Babilli bir yazıcı tarafından şimdi “Eski Versiyon” olarak bilinen biçimiyle kil tabletlere işlenmiştir\*. En başından beri Panteonun aksine efsanenin ölümlü figürlerinin en yoğun biçimde tapındıkları tanrı, Şamaş'tır. Gılgamesh'in anası Ninsun Şamaş'a yakarır ve ona sunularda bulunur, Gılgamesh ve Enkidu da tüm mücadelelerinde Şamaş'tan yardım dilerler, yolculukları esnasında Gılgamesh'in libasyon ayini dağın kendisine Şamaş'tan kutlu bir mesaj olarak rüya getirmesi içindir. Şamaş Sümerlerin panteonunda da adaletin koruyucusu unvanıyla yer alır. Sümer mitolojisinde Enki yeryüzünü düzenlerken Utu(Şamaş)'yu tüm evrenin sorumluluğuna getirmektedir<sup>244</sup>. Sümerce anlatılarda Şamaş yine kahraman gezginlerin yoldaşdır ve Sümer panteonunda da adaleti Şamaş sağlar<sup>245</sup>. Bu nedenle Sümer ve Babil dönemi arasında köklü bir dönüşüm olmadığı da iddia edilebilir. Ancak Şamaş'ın, Eliade'nin belirttiği üzere panteondaki en önemli tanrılardan birisi haline gelmesi önemlidir. Çünkü Şamaş “adaletin koruyucusu” ve “Gezginlerin Yoldaşı” olması gibi özellikleriyle efsanedeki neredeyse en önemli tanrı haline getirildiği Eski Versiyon'un tablete kazınışının Babilli yasa koyucu hükümdar Hammurabi'nin dönemine denk gelmesi bir tesadüften ibaret olmamalıdır\*.

Gılgamesh'in ölümsüzlüğü bulmak için yolculuğa çıkışı Enkidu'nun ölümünden duyduğu derin tesir ve kendisinin de aynı kaderi paylaşacağından duyduğu korku nedeniyle gerçekleşmektedir. Gılgamesh ölümsüzlüğün bahşedildiği tek insan olan Utanapiştim'e ulaşmak için çetin koşullara rağmen yolculuğa çıkmaktadır. Öyle ki bu yolculuk esnasında karşılaştığı tüm zorlukları gücü ve tanrısal ayrıcalıklarıyla aşmaktadır. “Akrep Yaradılışlılar” gibi mitolojik yaratıkları, Hancı Siduri ve Kayıkçı Urşanabi gibi ara karakterleri, Şamaş'ın yokluğunun neden olduğu sonu gelmez karanlıkları aşarak Utanapiştim'e ulaşmaktadır. Tüm yolculuk boyunca Gılgamesh'in krallık rolünün tam zıddı bir şekilde tasvir edildiği dikkat çekmektedir; Gılgamesh'in tanınmayacak derecede zayıflamış ve sefil bir durumda katlandığı bir yolculuk anlatılmaktadır. Öte yandan Utanapiştim, Sümerce'deki ismiyle Ziusudra Sümerce anlatıda bir kral iken, Akadça efsanede daha çok bir bilge gibidir. Esasında efsanede

---

<sup>243</sup> Eliade, a.g.e., s.89.

\* “Adaletin Koruyucusu” olarak Şamaş için bakınız Eliade, a.g.e., s.90.

<sup>244</sup> Kramer, a.g.e., s.16.

<sup>245</sup> A.g.e., s.327.

\* Gılgamesh Efsanesi'nin Eski Versiyonu olarak bilinen halinin m.ö. 1800-1700 yılları arasında yazıya geçirildiğine dair genel bir kabul vardır.

toplum ile panteon arasındaki sınır daha belirgin, aşılmaz hale getirilmek suretiyle Gılgamesh'in geçişi daha bir vurgulanmaktadır. Panteon ile toplum arasındaki keskin sınır yani bir insanın ölümsüzlüğe asla ulaşamayacağı, Utanapiştim'in ulaşılamazlığında simgeselleştirilmiş gibidir. Gılgamesh ölümsüzlüğün bahsedildiği tek insan olan Utanapiştim'e ulaşmak için sıradan bir insanın katlanamayacağı kutsal bir mesafeyi aşmaktadır. Efsanenin dokuzuncu tabletinden itibaren Gılgamesh'in yukarıda bahsedilen tanrısal özellikler ya da bazen tanrısal ayrıcalıklar gerektiren kutsallık odağına ulaşmaya çabaladığı yolculuğu gözlemek mümkündür. Bu noktada Uruk'tan bir kral olarak ayrılan Gılgamesh Uruk'a yine bir kral olarak dönerek döngüsel bir süreci noktalamaktadır. Ancak birçok ayrıntıda Gılgamesh'in yar-tanrı oluşu sürekli vurgulanmaktadır; Gılgamesh'in gelişini uzaktan gören Akrep-Yaradılışlılar onun tanrısal yanını hemen ayırt edeceklerdir:

“Bize doğru gelen onun bedeni tanrıların bedenidir”<sup>246</sup>

Gılgamesh sonraki dizelerde niçin orada bulunduğunu, Akrep-Yaradılışlılara şöyle açıklamaktadır:

“Tanrıların divanına katılan ve ebedi yaşam verilen  
atam Utanapiştim için geldim.

Ona yaşam ve ölüm hakkında sormalıyım”<sup>247</sup>

Yine onuncu tablette Hancı Siduri Gılgamesh'e Utanapiştim'in yaşadığı yere giden yoldaki denizin aşılmazlığını şöyle dile getirmektedir:

“Denizi aşabilen yalnızca, yiğit Şamaş'tır, O'nun haricinde başka kim aşabilir ki!”<sup>248</sup>

Sadece onuncu tablette ilk defa ve bir kere Gılgamesh'in insan olduğu Utanapiştim'in ağzından dile getirilmektedir.

Buradan hareketle Gılgamesh'i ölümsüzlüğe ulaşma çabasında panteona eklemlendirilmeye çalışılan bir figür olarak değerlendirmenin, dönemin sosyal yapısında önemli bir politik dönüşüme karşılık geldiği vurgulanmalıdır. Bu noktada Sargon'un kurduğu görece daha büyük bir politik bütünleşme anlamına da gelen devlet de sık sık merkezileşmeye karşı direnen yerel politik iktidar odaklarının isyanıyla karşılaşmıştır. Sargon'un torunu Naramsin de aynı şekilde Sargon gibi geniş çaplı seferlere girişmiştir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere Naramsin'in en önemli özelliği kendini tanrı ilan eden ilk kral olmasıdır; bu gelenek de İsin ve Larsa krallarınca da benimsenmiştir. Sargon ile başlayan Sümer kent-krallıklarının da egemenlik altına alındığı politik bütünleşme sürekli kentlerin direnişiyle karşılaşmıştır. Bu

<sup>246</sup> Kovacs, a.g.e., s.76.

<sup>247</sup> A.g.e., s.76.

<sup>248</sup> A.g.e., s.86.

bağlamda bu görece yeni ve kent-krallıklarının egemenliğine rağmen oluşan politik iktidar yapılanmasının meşru bir egemenliğe gereksinim duyduğu bir dönemde, Antik Mezopotamya kentinde politik iktidar ile yadsınamayacak bir bağıllık ilişkisi içerisinde olan bir uzmanlık dalı olan yazmanlık mesleğinin bir üyesi, birbirinden bağımsız saygın Sümerce Gilgameş anlatılarını bütünlüklü ve yeni bir anlam ifade edecek biçimde yeniden üretmiştir: Gilgameş Devri'nin anlamı, dönemin sosyal yapısı bağlamında düşünüldüğünde, Kralın ölümsüzleşme istemi dolayısıyla bir anlamda tanrılaşmaya da çalıştığı ve bu nedenle de politik iktidarın en üstün sembolik güç ile denk olma mücadelesine girişmesine işaret etmektedir. Kralın ölümsüzlük istenci üzerinden tanrılaşma çabası da krallığın tanrılaştırıldığı bir bağlama işaret etmektedir. Bu noktada dönemin diğer başat miti Enuma Eliş ile Gilgameş Devri arasında çapraz bir örgünün varlığını iddia etmek mümkün görünmektedir: Enuma Eliş'te genç tanrı Marduk, Apsu'yu öldüren tanrılara karşı savaşmaya hazırlanan Tiamat'a karşı panteonu korumak için panteonun egemenliğinin kendisine verilmesini talep etmekte ve panteon da Marduk'u panteonun kralı ilan etmektedir<sup>249</sup>. Panteonun içindeki bir savaşında krallığın bahşedildiği tanrının yani Marduk'un konumunun yüceltilişinde krallık sembollerinin kullanımına bakıldığında Enuma Eliş'te yeni bir politik iktidarın kutsallaştırılmasında dahi krallık kurumunun dönemin sosyal yapısındaki merkezi konumu dikkat çekmektedir. Enuma Eliş'te panteonun egemeni, krallıkla meşrulaştırılmak suretiyle krallık kurumu tanrılaştırırken Gilgameş Devri'nde de kral yarı tanrı varlığıyla insanlara has özelliğinden (ölümden) kurtulmaya çabalamakta, tanrılarla mücadele etmektedir. Burada bir noktaya değinmek gerekmektedir; tanrının krallığı Enuma Eliş ile başlamamaktadır; daha önce de belirtildiği üzere Sümer panteonunun da bir kralı vardır, Enuma Eliş'te vurgulanmak istenen panteon içindeki iktidar mücadelesinde krallığın hayati değerine yapılan vurgudur. Panteonun kralı olan Marduk, Tiamat'ı yok etmekte ve Tiamat'ın cesedinden evreni yarattıktan sonra panteonun kadim tanrılarını onurlandırmak üzere büyük mabedler inşa etmekte ve evrene düzenini vermektedir<sup>250</sup>. Enuma Eliş'in bu anlamda vurgulanmak istenen özelliği, bir iktidar mücadelesinde krallığa atfedilen kutsal önemdir. Bu yüzden zaten panteon ile toplum arasında duran kralın, tanrısal ayrıcalıkların tümüne (ölümsüzlük de dahil) sahip olmak için mücadele ettiği Gilgameş Devri ile tanrının (Marduk) panteonun kadim tanrılarında biri ile savaşmak için panteonun krallığını talep ettiği Enuma Eliş arasında çapraz bir örgünün varlığı dikkat

---

<sup>249</sup> Heidel, Enuma Eliş, s.57-59.

<sup>250</sup> A.g.e., s.66-69



çekmektedir. Öte yandan her iki mitin Sümer dizgesinden içerdiği esinlere\* ilaveten bu Sümer etkisini tümüyle yeniden yorumladığı düşünüldüğünde Sümer kent-krallıklarından Akad devletine uzanan sürecin sosyal yapıda yarattığı dönüşüm akla gelmektedir.

Son olarak, henüz Gılgamesh Devri yazılmamışken yani Sümerce Gılgamesh anlatılarındaki haliyle de Gılgamesh karakterinin Antik Mezopotamya'nın tanrılık atfedilen krallarından ikisiyle olan dolaysız ilişkiselliğine değinmek, Gılgamesh'i konu alan Sümerce anlatıların da dönemin politik iktidar örüntüleri açısından içerdiği çağrışımları anlamak hususunda çok önemli görünmektedir. Bu krallardan ilki Ur-nammu'dur; Ur-Nammu'nun taç giyme töreni anısına geliştirilen "kraliyet ilahileri"nde krala da tanrı olarak hitap edilmektedir ve Ur-Nammu'nun ölümünü ve ölümler diyarına inişini konu alan bir şiirde Gılgamesh "kral naibi" ve "ölülerin yüce yargıcı" olarak tasvir edilmektedir. Yine aynı dönemde bir başka tanrılaşan kral Şulgi'yi konu alan bir ilahide Gılgamesh'in Kış Kralı Mebaragesi'ye karşı kazandığı zafer, Huvava'yı öldürüşü ve sedir ağacını kesişine de değinilmektedir<sup>251</sup>. Dönemin tanrılık atfedilen iki kralının Gılgamesh ile daha Gılgamesh Devri yazılmamışken ilintilendiriliyor olması, Gılgamesh'in mitolojik bir figür olarak, dönemin sosyal yapısı içerisinde daha önce de iddia edildiği gibi kralın tanrılığı bağlamında algılanışı ile ilişkili olabileceğini düşündürmektedir.

Özetle Uruk kralı Gılgamesh'i konu alan mitolojik metinlerin yeniden yorumlanmaları suretiyle geçirdikleri dönüşüm, dönemin sosyal yapısının bütünselliği bağlamında düşünüldüğünde, politik iktidarın geçirdiği dönüşüme ilişkin önemli bir içeriğe sahip olduğu kadar "simgelerin anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi sağladıkları"<sup>252</sup> düşünüldüğünde politik iktidarın geçirdiği dönüşüme uygun ve bu dönüşümle senkronik ilişkisellik içerisinde bir sembolik zemin yaratmada da etkin olduklarını iddia etmek mümkündür. Gılgamesh karakterinin önce tanrılaştırıldığı, sonra kültürde rol alan bir figür haline getirildiği, Sümerce ve Akadça'da sözlü anlatılar olarak varlığını sürdürdüğü ve bu anlatıların m.ö. üçüncü binyılın son çeyreğinde Sümerce'de yazıya geçirildiği ve m.ö. ikinci binyılın ilk çeyreğinde bu yazıya geçirilmiş kopyaların çoğalmaya başladığı dönem\* düşünüldüğünde Gılgamesh'in Antik Mezopotamya literatüründeki önemi anlaşılmaktadır. Ancak en önemli olanı m.ö.1800'lerde Gılgamesh anlatılarının eklettik bir şekilde

---

\* Enuma Elish de tıpkı Gılgamesh Devri gibi Sümer dizgesinden etkiler içermektedir. Heidel'e göre Enuma Elish bu anlamda Sümer kozmolojisini temel almış, Enlil Marduk'un yükselişine kadar Babil'in de en üstün tanrısı olmuştur. Enuma Elish'teki diğer Sümer etkileri için bakınız Heidel, a.g.e., s.25

<sup>251</sup> Bottero, Gılgamesh Destanı, s.26.

<sup>252</sup> Cohen, Anthony P., **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s.12 .

\* Bu süreç için Bkz., Andrew, a.g.e., "Time Chart".

değerlendirilerek yeniden yorumlanmak suretiyle bu anlatılardan mülhem ancak hatırı sayılır ölçüde de farklı bir biçimde Gılgamesh Devri'ni yaratmak için kullanılmış olmasıdır. Gılgamesh Devri'nde ne Gılgamesh'in Sümerce "Gılgamesh ve Kişli Agga"da olduğu gibi diğer krallarla olan mücadelesine yer verilmiş ne de Gılgamesh ölümler diyarının yargıçısı olarak tasvir edilmiş gibi yaşayanlar dünyası ile ilgisiz bir konumda algılanmıştır: Gılgamesh Devri'nde Gılgamesh yaşayan bir yarı tanrı ve kraldır, tüm çabası hem adını hem de kendi varlığını ölümsüzleştirmektir ki bu uğurda tanrılarla mücadele etmekten dahi kaçınmamaktadır. Bu durumda Babilli yazıcının Gılgamesh'e ilişkin anlatılar hususunda eklektik bir tavır takındığı dikkat çekmektedir. Çünkü en başından Gılgamesh'e ilişkin anlatıların genel kabul gördüğü üzere bir bütünlük oluşturacak biçimde yeniden yorumlanmaları sözkonusudur. Gılgamesh Devri'nin yaratılmasında Gılgamesh'in tanrılarla olan ilişkiselliği; tanrılarla mücadelesi, tanrılara has olan ölümsüzlüğe ulaşma çabası öne çıkmaktadır. Gılgamesh Devri'nde bu motifin belirginleştirilmesinin Antik Mezopotamya'da merkezileşme eğilimlerinin ve politik iktidarın kurumsallaşma sürecinin güçlendiği bir döneme rastlaması bir tesadüften öte efsane-politik iktidar ilişkiselliğinin, efsanenin politik iktidarın kurucu unsurlarından birini teşkil edilmesinin göstergesidir. Sümer kent-krallıklarının düşünsel iklimine ait anlatılar, Akad devletinin merkezileşme eğiliminin sürekli yerel iktidar odakları -kentler- tarafından örselendiği bir dönemde "yaratıcı" bir eksende yeniden yorumlanmış ve Antik Mezopotamya'nın görece yeni politik iktidar örgütlenmesinin yani Akad devletinin düşünsel iklimine uyumlulaştırılmıştır: Böylelikle panteonun yeryüzündeki temsilcisi olan kral meşruiyetini dayandırdığı aşkınlık odağının bizatihi kendisine dönüştürülmüştür. Bununla birlikte bunun tüm Antik Mezopotamya tarihini kapsayan bir gelenek olmadığı da kabul edilmelidir. Çünkü kralın tanrılığı Akad Hanedanları(Naram-sin) ile başlamış, Üçüncü Ur ve İsin kralları döneminde de varlık göstererek terkedilmiştir. İzleyen dönemlerde krallar yine kendilerini tanrının temsilcisi olarak sunmuşlardır. Ancak kralın tanrılığının politik iktidara, bahsedilen dönem itibariyle kattığı güç ve bu "cüretkar" girişimin sembolik dizgede yarattığı etki kalıcı olmuştur. Zaten Akadça'daki en erken metinlerin görülmeye başladığı dönemden Hammurabi'nin hanedanlığının sonuna kadar olan dönem -ki Gılgamesh anlatılarının yazıya geçirildiği ve Gılgamesh Devri'nin oluşturulduğu dönemdir- bölgenin tüm politik ve entelektüel tarihini etkilemiştir<sup>253</sup>. Kral'ın tanrısallık üzerinden aşkınlık ile olan bu ilişkiselliğini izleyen dönemlerde aldığı biçim, tablete işlenilişi meşhur Asur kralı Asurbanipal'in selefi Esarhaddon'un (m.ö.680-669) hanedanlığı dönemine denk gelen bir

---

<sup>253</sup> Oppenheim, a.g.e., s.56.

Akad atasözünde ifadesini bulmaktadır: “İnsan tanrının gölgesidir, bir köle insanın gölgesidir; fakat kral bir tanrının sureti gibidir”<sup>254</sup>.

Sonuç itibariyle Gilgameş figürünün mitolojik bir karakter olarak belirmesinden, Sümerce ve Akadça literatürde birbiriyle bağlantısız anlatılar biçiminde tabletlere kazınmasından bütünlüklü bir anlam ifade edecek biçimde Gilgameş Devri'nin oluşturulmasına kadar geçen dönem politik iktidarın kurumsallaşma sürecinin ivme ve güç kazandığı bir dönemdir. Bu yüzden Gilgameş Devri de politik iktidarın kurumsallaşma sürecinin öğelerinden birisi olarak önem arz etmektedir. Bu haliyle de efsane-politik iktidar ilişkiselliğinin anlamlı bir ifadesini teşkil etmekte ve efsanenin politik iktidar açısından kurucu bir işlevi olabileceğini düşündürmektedir. Bu noktada Antik Mezopotamya bağlamına da inhisar eden devlet neden varlık buldu ya da devletsiz toplumdaki devletli topluma nasıl geçildi sorusu anlamsızlaşmaktadır. Çünkü Antik Mezopotamya'da politik iktidarın kurumsallaşma süreci iki farklı politik iktidar örgütlenmesine sahip durumlar arasındaki bir geçişten ziyade sosyal yapıdaki politik öğelerin geçirdiği uzun bir süreci kapsayan dönüşümle alakalı görünmektedir; krallık kurumunun sosyal yapıdaki sembolik anlamının aşkınlaştırılması bu anlamda politik iktidarın toplumdaki en üstün otoriteye dönüşme çabasını anımsatmaktadır ki bu süreç devlet teorilerinde iddia edildiği üzere keskin bir değişimi değil, uzun bir süreci anımsatmaktadır. Öte yandan politik iktidarın kurumsallaşma sürecinin öncesindeki politik iktidar örüntüleri tümüyle yok olmamış varlığını farklı bir formda da olsa sürdürmüştür; bu anlamda krallık kendisine atfedilen yeni bir anlam ile politik iktidarın kurumsallaşma sürecinde varlığını muhafaza etmiştir. Burada ifade edilmek istenen krallık kurumuna atfedilen anlamdaki dönüşümün, politik iktidarın kurumsallaşma sürecinin Antik Mezopotamya'nın sosyal yapısı bağlamında ifade ettiklerinin anlaşılmasının gerekliliğidir. Kral, tanrılığı ile toplumda nihai ve en üstün otorite konumuna yükselirken bu anlamda krallığın, bir kralın salt tanrının temsilcisi olduğu dönemlerdeki anlamından farklı bir anlama geleceği açıktır. Bu açıdan Gilgameş Devri bir insanın umutsuzca ölümsüzlüğe ulaşma çabasının hüznünü temsil etmekten ziyade yarı tanrı bir kralın kralların tanrılaştırıldığı dönemlerde tanrılarla giriştiği mücadelelerinin ve kutsallığın odağına yani ölümsüzlük bahşedilen yegane insana Utanapiştim'e ulaşmasının, panteonla toplum arasındaki sınırı aşmasının o dönemin kralları açısından aziz sayılabilecek hatırasını temsil eder görünmektedir; bu nedenle Antik Mezopotamya'nın birçok kralı literatürde Gilgameş ile kendini ilintilendirebilmektedir.

---

<sup>254</sup> Pfeiffer, Robert H., “Akadian Proverbs and Counsels”, **Ancient Near Eastern Texts Relating To The Old Testaments**, ed. J.B.Pritchard, Third Edition, Princeton University Press, New Jersey, 1969, s.426.

## SONUÇ

Efsaneler ve mitlerin, gerçek dışı ya da gerçek üstü anlatılar olarak tanımlanmak suretiyle pozitivist bir anlayış uyarınca koyutlanan “gerçeklik” karşısındaki konumlandırılışı, efsane ve mitlerin ait olduğu kültürel bağlamdan ziyade teori etkinliğinin ait olduğu kültürel bağlamın bir unsurudur. Bu noktada çelişki arzeden, teorinin incelemeye konu olan toplumu açıklama iddiasının sözkonusu toplumun düşünsel evrenini ihmal etmesi ve incelenen olgunun içinde konumlandığı örüntülerden koparılması gibi çift yönlü bir eksikliğe karşılık düşmektedir. Daha somut bir ifadeyle teori etkinliği, ilkin incelediği toplumu anlama iddiasına tezat oluşturacak bir şekilde toplumun sembolik evrenine kayıtsız kalmaktadır ki bu da mitler ve efsanelerin de dahil olduğu sembolik evrenin daha “somut” olduğu iddia edilen olgular karşısında ikincil bir konuma oturtulmasıyla gerçekleşmektedir; ikincisi de teori etkinliğinin, ele aldığı inceleme konusunu sembolik evrenden bağımsız bir şekilde irdelemesiyle teori etkinliğinin kendi toplumsal yapısına da yabancılaşma olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü teorisyenin içinden çıktığı toplum sosyal yapının bütünselliğinden muaf değildir; bir olgunun sembolik evrenden bağımsız olduğuna ilişkin ön kabul ya da sembolik olanın “gerçeklik” ardınca şekillendiğini kabul etmek suretiyle sembollere biçilen tali rolün hissedildiği teori etkinliği, sosyal yapının maddi unsurları (yani “gerçeklik” olarak tanımlanan öğeleri) ile sembolik unsurlarının (mitler, efsaneler, anlatılar, ritüeller) birbirinden koparılamayacak biçimde iç içe geçtiği düşünülüğünde yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden incelenen toplumların sembolik evreninin de teori etkinliğine dahil edilmesi bir seçenek olmaktan öte bir zorunluluğa karşılık düşmektedir. Bu açıdan mitler ve efsaneler çok önemli bir noktada durmaktadır. Çünkü mitler ve efsaneler aracılığıyla sembollerin sürekli yeniden yorumlanması sözkonusudur. Bu nedenle mitler ve efsaneler bir “hal”in izahı olabildiği gibi bir dönüşümün dinamizması da olabilmektedir. Zaten bir anlatının mit ya da efsane olarak tanımlanabilmesi için en azından bir toplumsal grup tarafından yaşatılıyor olması gerekmektedir. Bu özelliğiyle de mitler ve efsaneler bir toplumda yaygınlık arzeden tüm maddi yapı ve pratikler kadar önemlidir. Çünkü bu maddi yapı ve pratiklere önemini kazandıran ve bir toplumun karakteristik özelliklerini tanımlarken kullanılmasını olanaklı kılan bu öğelerin yaygınlığı ve en azından bir toplumsal grup tarafından paylaşılıyor olmasıdır ki mitler ve efsanelerin bu özelliğe sahip olmadığını iddia etmek imkansızdır; çünkü bu iddia mit ve efsanenin varlık bulma koşuluyla çelişmektedir. Bu bağlamda mitler ve efsanelerin modern dönemlerdeki varlıklarının bilimsel literatürde işlenen bir konu haline gelmesi anlamlıdır.

Yukarıda belirtilen hususlar uyarınca çalışmanın “politik antropoloji açısından devletin kökeni” başlık ilk bölümünde teorik bir araç olarak devlet kavramının modern Avrupa’ya özgü olduğuna değinilmiş bununla beraber devlet kavramının tartışmalı içeriğine yer verilmiştir. Bu anlamda devlet hem modern Batı’nın dışında hem de öncesinde varlık göstermektedir. Bu açıdan politik antropolojinin modern batı dışındaki bağlamlarda yapmış olduğu saha araştırmalarına dayanan bulguları devlet kavramına ilişkin batı merkezci tutumun zayıflamasına neden olmuştur. Böylelikle ki devlet kavramına ilişkin tartışmalara modern Batı dışından sağlanan veriler de aktarılabilmiş bu da tartışmaları zenginleştirmiştir. Ancak politik antropolojide devletin kökenine ilişkin klasik teorilerde evrimci ve ilerlemeci görüşün etkisi bu sefer yine batı-merkezci bir tutuma neden olmuştur. Bu bağlamda teoriler inceledikleri toplumların düşünsel evrenlerine kayıtsız kalmışlardır. Ancak bundan doğan boşluk da teorinin içinden çıktığı kültürün sembolik evrenine özgü unsurlarla doldurulmuştur. Bu tarz bir yaklaşımın en önemli eksikliği teorinin içe kapanmasına neden olma olasılığıdır. Yani teori öteki toplumları konu edindiğinde bile kendi düşünsel evrenine bu denli geniş bir etki alanı yarattığında, anlam oluşturma etkinliğini kendi toplumu ile sınırlandırdığında bir anlamda öteki toplumları anlama hususunda eksiklikler barındırdığı gibi farklı olana yönelik de kısmi bir körlüğü besler görünmektedir. Bu açıdan öteki toplumları anlama çabası değerlidir. Bu çaba da büyük ölçüde öteki toplumların düşünsel evrenlerine yönelik bir ilginin varlığını gerektirmektedir. Zira teorilerin içinden çıktığı toplumların da zannedildiği gibi mit ve efsanelere “bağışıklık” kazanmadığı anlaşılmıştır; bunun anlaşılması aslında modern dönemlerin özdeşimsel bir eleştiri ile bizatihi kendisini de anlayabilmesinin imkanlarına anlamlı bir katkı sunmuştur. Bu nedenledir ki artık modern dönemlerde de politikanın ve devletin efsanelerle olan ilişkiselliği hem politik olanın hem de modern toplumların anlaşılabilmesinde önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu yüzden devlet ya da politik iktidar bağlamında öteki toplumları konu alan çalışmaların inceledikleri toplumun sembolik evrenine özgü mit ve efsaneleri analize dahil etmelerinin önündeki engellerin ciddi bir biçimde aşındığını iddia etmek mümkündür.

Özellikle politik bilimde öteki toplumlar bağlamında politik iktidarın inceleme iddiası olan çalışmaların incelenen toplumun sembolik evrenine değinmesi gerekmektedir. Ancak bunu yaparken de kullanılan kavramsal araçların bir önceki bölümde belirtilen eksikliklerden olabildiğince kaçınması gerekmektedir. Bu açıdan çalışmanın “sosyal yapı ve efsane” başlıklı ikinci bölümünde sosyal yapı kavramlaştırması seçilmiştir. Sosyal yapı kavramlaştırmasının kültürün bütünselliğine yaptığı vurgu nedeniyle indirgemeci yaklaşımın eksikliklerini giderebileceği düşünülmüştür. Çünkü sosyal yapının bütünselliğinden

bahsetmenin bile incelenen toplumun bir ögesinin abartılmasını engellemektedir. Böylelikle efsane ve mitlerinde analize dahil edilebildiği bir teorik zemin oluşturulmuştur. Sosyal yapının bütünselliği bağlamında politika, maddi unsurlar, toplumsal örgütlenme tarzları, teknik pratikler, efsaneler bir kültürel bağlamın öğeleri olarak değerlendirilmek suretiyle incelenen toplumu anlamak hususunda daha geniş bir perspektifi olası kılabilmektedir. Ancak incelenen toplum artık varolmayan eski bir toplum olduğunda bu girişimin daha da zorlaşacağı aşikardır.

Çalışmanın son bölümü olan “Gılgamesh Devri ve politik iktidar” adlı bölümün başında Antik Mezopotamya’nın modern dönemlerdeki imgesel inşasına değinilmiştir. Antik Mezopotamya bu anlamda başlıbaşına bir anlamın konusu olmak yerine modern dönemlerin ilklerinin ve kökenlerinin arandığı bir bağlama indirgenmiştir. Bu tavır da daha önce de belirtildiği gibi düşünsel evrene kayıtsız kalmakla ilişkilidir; çünkü köken arayışı Antik Mezopotamya’nın modern dönemlere benzer olmasına ilişkin bir ön kabulle birliktelik arz etmektedir. Antik mezopotamya’daki arkeoloji çalışması farklı bir uygarlığın keşfinden de öte çoğu zaman bir tarih tasarımı ile ilişkilidir. Bu yüzden kutsal kitaplarla Antik Mezopotamya arasında kurulan ilişki sorunludur; bilhassa Hristiyanlık ile kurulan benzeşim ve Hristiyanlığın kökenlerinin Antik Mezopotamya metinlerinde aranması sadece İncil’de anlatılanların Antik Mezopotamya metinlerine benzerliğinin vurgulanması ile sınırlı kalmamıştır. Antik Mezopotamya’nın dinsel yapısı Hristiyanlık üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Hristiyanlığın İncil’den ibaret olmadığı, bu dinin kurumsallaşma süreci, farklı coğrafyalarda aldığı farklı biçimler ve Antik Mezopotamya metinleri ile İncil’in varlık gösterdiği dönem arasındaki yüzlerce yıl düşünüldüğünde kurulan benzeşimin septik bir tavrı gerektirdiği ortadadır. Kaldı ki Antik Mezopotamya ile modern dönem arasında kurulan benzeşim dinler konusu ile sınırlı kalmamış dönemin politik yapısı ve Gılgamesh Devri’ni de içine alacak biçimde neredeyse tüm bir sosyal yapıya genişletilmiştir. Bu açıdan Gılgamesh Devri’nin bağlamına değinmek çok önemlidir. Eğer Gılgamesh Devri modern dönemlerin estetik değer atfedilen klasiklerinden biri olarak çağdaş döneme eklenenecekse Antik Mezopotamya’ya değinmenin çok da gerekli olmayacağını düşünmek mümkündür. Ancak Antik Mezopotamya’da politik iktidar örüntülerinin anlaşılmasını hedefleyen bir girişimin bu tarz bir keyfiyete sahip olamayacağı da ortadadır. Bu amaçla Antik Mezopotamya’nın politik iktidar yapısının çağdaş döneme ne kadar benzediğinden ziyade ne kadar farklı olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu vesileyle de Antik Mezopotamya’da devletin oluşumunu konu alan teorilerin birtakım eksikliklere sahip olduğu belirtilmiştir. Bununla beraber Gılgamesh Devri geçirdiği dönüşümle politik iktidarın kurumsallaşma sürecine de önemli gönderimler

içermektedir. Gilgameş Devri ile Antik Mezopotamya’da o dönem itibariyle politik iktidarın merkezileşmesi ve toplum üzerindeki yegane güç haline yükselme girişimi arasında uyumlu bir birliktelik sözkonusudur. Aslında Gilgameş Devri’nin bu tarzda bir okuması hem anlatının daha iyi anlaşılmasını hem de Antik Mezopotamya’nın politik iktidar yapısının ve süreçlerinin anlaşılmasına çalışmada belirtilen eksiklikleri giderme hususunda bir katkı sağlaması amaçlanmıştır.

Son olarak Antik Mezopotamya’yı konu alan bir çalışmanın Oppenheim’in ifadesi ile bir “ölü bir medeniyetin portresi”ni andırması kaçınılmazdır. Çalışma hem bir kişinin eseri olması hasebiyle son derece betimsel olacağından hem de artık varolmayanın tasvir edilme girişimi olmasından dolayı kaçınılmaz bir biçimde portreyi andıracaktır. Ancak Antik Mezopotamya modern dönemlerin ona baktığında çocukluk çağlarını göreceği bir ayna da değildir. Antik Mezopotamya’da modern dönemlere benzer pek çok özelliğin bulunabilmesi mümkündür; bu açıdan Antik Mezopotamya gece karanlığında cama bakan birinin içinde bulunduğu yerin yansımaları görmesi gibi ve ancak bu ölçüde çağdaş döneme benzemektedir. Ancak dışarıyı aydınlandıkça camda görülen yansımanın belirsizleşeceği ve içeriden farklı bir dünyanın pek çok unsurunun belireceği aşikardır. Bunun da hem Antik Mezopotamya’ya ilişkin araştırmaların artmasıyla hem de bu medeniyetin çağdaş dönemden birçok açıdan farklı olabileceği üzerindeki ısrar ile kısmen de olsa olası olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan tümüyle bir Antik Mezopotamyalı gibi düşünmek hem imkansız hem de gereksizdir. Ancak bu, Antik Mezopotamya’nın politik iktidar örüntülerini anlama çabasının dönemin düşünsel evrenini dışlamasının ya da düşünsel evrene ikincil ve teoriyi destelediği ölçüde yer vermesinin gerekçesini de oluşturmamaktadır.

## KAYNAKLAR

- Abeles, Marc, **Devletin Antropoljisi**, Çev.Nazlı Ökten, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Adalı, Bilgin, **Gılgamış Destanı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Amin, Samir, “Modern Kapitalist Dünya Sistemi Kavramına Karşı Eski-Dünya Sistemleri Kavramı”, **Dünya Sistemi**, Der. A.Gunder Frank-Barry K.Gills, çev. Esin Soğancılar, İmge Yayınevi, 2003.
- Assmann, Jan, **Kültürel Bellek**, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Auge, Marc, **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**, çev. Hülya Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul, 1995.
- Akal, Cemal Bali, **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.
- Akal, Cemal Bali, **Devlet Kuramı**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.
- Balandier, Georges, **Political Anthropology**, Translator: Sheridan Smith, Penguin Books, 1970.
- Barthes, Roland, **Çağdaş Söylenler**, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Benedict, Ruth, **Kültür Örüntüleri**, çev. Mustafa Topal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.
- Bock, Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, der. Tom Bottomore-Robert Nisbet, 2.basım, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, ss. 51-93.
- Bottero, Jean , **Mezopotamya**, çev. Mehmet E. Özcan ve Ayten Er, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.
- Bottero, Jean, **Gılgamış Destanı**, çev. Orhan Suda, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bottero, Jean, **Eski Yakındoğu**, çev. A.Kahiloğullarıç - P.Güzelyürek v.dğr., Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005
- Bottero , Jean - Steve, Marie Joseph, **Evvel Zaman İçinde Mezopotamya**, çev. Anita Tatlıer, 2.Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Braem, Harald, Uruk Aslanı Gılgames, çev. A.Dirim, Yurt Yayınları, Ankara, 2004.
- Brancourt, Jean-Pierre, “Estatlardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi”, çev. B.Haleva-P.Güzelyürek, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara , 2000, ss.177-190.
- Burke, Peter, **Tarih ve Toplumsal Kuram**, 3.Basım, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.
- Carneiro, Robert L., “A Theory of the Origin of the State”, “**Man In Adaptation**” , ed. Yehudi A. Cohen, Chicago:Aldine Publishing Company, 1974, pp.417-426.
- Carr, Edward H., **Tarih Nedir?**, 5.Basım, çev. Misket G.Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- Cassirer, Ernst, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Cassirer, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. N. Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul,1980.
- Cassirer, Ernst., **Sembolik Formlar Felsefesi**, c.1, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- Cassirer, Ernst, **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine**, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- Castoriadis, Cornelius, **Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair**, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları , İstanbul, 2001.



- Childe, Gordon, **Kendini Yaratan İnsan**, çev. Filiz Ofluoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 2001.
- Childe, Gordon, **Tarihte Neler Oldu**, çev. Mete Tunçay ve Alaeddin Şenel, Alan Yayıncılık, İstanbul, t.y.
- Clastres, Pierre, **Devlete Karşı Toplum**, çev. M.Sert - N.Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.
- Clastres, Pierre, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu**, çev. A.Türker - M.Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Cohen, Anthony P., **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- Colette, Estin - Laporte, Helene, **Yunan ve Roma Mitolojisi**, çev. Musa Eran, TÜBİTAK, Ankara, 2004.
- Çevik, Özlem, **Tarihte İlk Kentler ve Kentleşme Süreci**, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2005.
- Çığ, Muazzez İlmiye, **Gilgamesh**, 3.Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002.
- Çığ, Muazzez İlmiye, **Kur'an İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni**, 8.Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2004.
- Çığ, Muazzez İlmiye, **Ortadoğu Uygarlık Mirası**, c.1, 2.Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003.
- Çığ, Muazzez İ., **Ortadoğu Uygarlık Mirası**, c.2, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003.
- Çiğdem, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Çoruh, Selahattin, **Sümer Kahramanı Engidu**, Akba Kitabevi, İstanbul, 1946.
- Durkheim, Emile, **Durkheim on Politics and the State**, ed. Anthony Giddens, Translated by W.D.Halls, Polity Press, 1986.
- Ekhholm, K.-Friedman J., "Eski Dünya Sistemlerinde 'Sermaye' Emperyalizmi ve Sömürü", **Dünya Sistemi**, der. A.Gunder Frank-Barry K.Gills, çev. Esin Soğancılar, İmge Yayınevi, Ankara, 2003.
- Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi** c.1, çev.Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Eliade, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, çev. L. Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Eliade, Mircea, **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, 1993.
- Eyuboğlu, İsmet Z., **Gilgamesh Destanı**, Özgür Yayınları, 2006.
- Fiske, John, **Mitler ve Mit Yapanlar**, çev. Utku Tuğlu, Öteki Yayınevi, Ankara, 2002.
- Frangipane, Marcella, **Yakındoğu'da Devletin Doğuşu**, çev. Z.Z.İlkgelen, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2002.
- Frankfort, Henri, **The Birth Of Civilization In The Near East**, Doubleday Anchor Books, New York, t.y.
- Fried, Morton M., "State: The Institution", **International Encyclopedia of the Social Science**, ed. David L.Sills, Macmillan Publishers, London, 1972, ss.:143-150.
- Giddens, Anthony, **Ulus Devlet ve Şiddet**, çev. Cumhur Atay, Devir Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- George, Andrew, **The Epic Of Gilgamesh**, Penguin Books, 1999.
- Grimal, Pierre, **Yunan Mitolojisi**, çev. N.Özyıldırım, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.
- Gauchet, Marcel, "Anlam borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset", çev. Ozan Erözden, Devlet Kuramı, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, ss.33-67.
- Hall, John A. – Ikenberry, G. John, **Devlet**, çev. İsmail Çekem, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.

- Harris, Marvin, **Yamyamlar ve Krallar**, çev. M.F.Gümüş, İmge Yayınevi, Ankara, 1994.
- Hassan, Ümit, “‘İlk Devlet’ Neye Yarar?”, **Yapıt**, s. 49’4; Nisan-Mayıs, 1984, ss.84-98.
- Haviland, William A., **Kültürel Antropoloji**, çev. H.İnaç ve S.Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.
- Heidel, Alexander, **Enuma Eliş**, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.
- Heidel, Alexander, **The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels**, The University of Chicago Press , y.y. , t.y.
- Hooke,Samuel H., **Ortadoğu Mitolojisi**, çev. A.Şenel, İmge Yayınevi, Ankara, 2002.
- Hout, Jean Louis- Thlmann, Jean Paul, - Valbelle, Dominique, Kentlerin Doğuşu, çev. Ali Bektaş Girgin, İmge Yayınevi, Ankara, 2000.
- Jackson, Danny P. , **Gilgamiş Destanı**, çev. Ahmet Antmen, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2005.
- Kirk, G.S., **Myth**, University of California Press, 1970.
- Kottak, Conrad P.. **Antropoloji**, çev. S.N.Altuntek, B.Aydın vd, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2002.
- Köroğlu, Kemalettin, **Eski Mezopotamya Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Kramer, Samuel N.. **Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki**, çev. H.Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Kramer, Samuel N.. **Sümer Mitolojisi**, Çev. H.Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Kramer, Samuel N.. **Tarih Sümer’de Başlar**, çev. H.Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Kramer, Samuel N.. **Sümerler**, çev. Ö.Buze, Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Larsen, Morgens T.. “Introduction: literacy and social complexity”; **State and Society**, Edited by J.Gledhill, B.Bender and M.T.Larsen. Academic Division of Unwin Hyman, 1988, ss.173-19.
- Levi-Strauss, Claude, **İrk, Tarih ve Kültür**, 3.Basım, çev. Haldun Bayrı-Reha Erdem vd., Metis Yayınları,İstanbul, 1997.
- Lewellen, Ted C.. **Political Anthropology**, Bergin and Garvey, 1983.
- Maisles,C.Keith, **Uygarlığın Doğuşu**, çev. A. Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.
- Mardin, Şerif, **Türk Modernleşmesi**, Der. M.Türköne ve T.Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- McNeil, William, **Dünya Tarihi**, çev. Alaeddin Şenel, 2.Baskı, Verso-İmge, Ankara 1989.
- McEvedy, Colin, **İlkçağ Tarih Atlası**, Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Mielke, Thomas R.P., **Ölümsüzlük Peşinde Gilgameş**, çev. B.Taşdemir, Yurt Yayınları, Ankara, 2005.
- Molino, Jean, , “Mit ve Siyasal Kuram”, çev. Ayşe Altınel, **Mitolojiler Sözlüğü**, der. Yves Bonnefoy, Yay. Haz. L.Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, ss.790-792.
- Mitolojiler Sözlüğü**, Yöneten: Yves Bonnefoy, Yay. Haz.: L.Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.
- Moore, Wilbert E. **İşlevselcilik**, Çev.Şirin Tekeli, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, Der: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Haz.: Mete Tuncay , Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi , Ankara, 2002, ss. 327-369.
- Nemet-Nejat, Karen Rhea, **Daily Life in Ancient Mesopotamia**, Hendrickson, 2002.
- Nissen, Hans J.. **Ana Hatlarıyla Mezopotamya**, çev. Z.Z. İlkelen, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2004.
- Oates, Joan. Babil,Çev. Fatma Çizmeli, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2004

- Oppenheimer, Franz, **Devlet**, çev. Alaeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2005.
- Oppenheim, Leo A., **Ancient Mesopotamia**, The University of Chicago Press, 1977.
- Özbudun, Sibel, **Ayinden Törene**, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Özbudun, Sibel ve Balkı, Şafak, **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005.
- Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi**, İnkılap Kitabevi, Ankara, 2004.
- Pierson, Christopher, **Modern Devlet**, çev. D.Hattatoğlu, Çiviyazıları Yayınları, İstanbul, 2000.
- Pfeiffer, Robert H., “Akadian Proverbs and Counsels”, **Ancient Near Eastern Texts Relating To The Old Testaments**, ed. J.B.Pritchard, Third Edition, Princeton University Press, New Jersey, 1969, pp. 425-427
- Price, S.F., **Ritüel ve İktidar**, çev. T.Esin, İmge Yayınevi, Ankara, 2004.
- Pritchard, Edward.E. – Fortes, Meyer, **African Political Systems**, Oxford University Press, London, 1961.
- Pritchard, Edward E., **Sosyal Antropoloji**, çev. F.Aydın, İ. İnce v.dğr., Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Pritchard Edward E., **İlkelerde Din**, çev. H.Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.
- Pritchard Edward E., **Social Anthropology and Other Essays**, The Free Press Of Glencoe, New York, 1964.
- Pritchard, E.E., “Nuer Politics: Structure and System”, *The Anthropology of the Politics*, Edited by Joan Vincent, Blackwell Publishers, 2002, ss.34-38.
- Pritchard, J.B., “Introduction”, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J.B.Pritchard, Third Edition, Princeton University Press, New Jersey, 1969.
- Roaf, Michael, **Mezopotamya ve Eski Yakındoğu: Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi**, c. 9, çev. Zülal Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- Rosenberg, Donna, **Dünya Mitolojisi**, çev. K.Akten, E.Cengiz vd, İmge Yayınevi, Ankara, 2003.
- Said, Edward, **Şarkiyatçılık**, çev. B.Ülner, 2.Basım, Metis yayınları, Ankara, 2001.
- Sandars, N.K., **Gilgamesh**, çev. N. Damar, Avesta, İstanbul, 2001.
- Sahlins, Marshall, **Tarih Adaları**, çev. C.H.Arslan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.
- Sarıbay, Ali Y. Ve S.S.Öğün, **Bir Politikbilim Perspektifi**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998.
- Sarıbay, Ali Yaşar, **Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Skalnik, Peter - H.J.M. Claessen, **Erken Devlet**, çev. A.Şenel, İmge Yayınevi, Ankara, 1993.
- Schmitt, Carl, “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, çev.İdil Selçuk, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, ss.245-254.
- Strauss, Leo, **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. S. Z. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Şenel, Alaeddin, **İlkel Topluluktan Uygar Topluma**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995.
- Şenel, Alaeddin, **Siyasi Düşünceler Tarihi**, 6. Kısaltılmış Basım, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.
- Kovacs, Maureen G., **The Epic of Gilgamesh**, , California: Stanford University Pres, 1989.
- Uhlig, Helmut, **Tarihin Başlangıcında Bir Halk Sümerler**, çev. Nilgün Ersoy, Telos Yayınları, İstanbul, 2006.
- Ülger, İbrahim, **Gilgamesh**, Berfin Yayınları, İstanbul, 2002.

Van De Mieroop, Marc, **The Ancient Mesopotamian City**, Oxford University Pres, 1999.

Van de Mieroop, Marc, **Antik Yakındoğu'nun Tarihi**, çev. Sinem Gül, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Vernant, Jean-Pierre, **Eski Yunan'da Söylen ve Toplum**, çev. M.E.Özcan ,İmge Kitabevi, Ankara,1996.

Veyne, Paul, **Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?**, çev. M.Alkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

Watkins, Frederick M. "State:The Concept", İnternational Encyclopedia of the Social Science, ed. David L.Sills, vol 15-16-17, Macmillan Publishers, London ,1972, pp.150-157.

Wells,Calvin, **İnsan ve Dünyası**, çev. B.Güvenç, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Doğum Yeri ve Yılı:</b>	<b>Çanakkale 23.08.1980</b>		
<b>Öğr.Gördüğü Kurumlar:</b>	<b>Başlama Yılı</b>	<b>Bitirme Yılı</b>	<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise:</b>	<b>1994</b>	<b>1998</b>	<b>Kepirtepe Anadolu Öğretmen Lisesi</b>
<b>Lisans:</b>	<b>1998</b>	<b>2002</b>	<b>Uludağ Üniversitesi İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi</b>
<b>Yüksek Lisans:</b>	<b>2003</b>	<b>....</b>	<b>Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi</b>
<b>Doktora:</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>
<b>Medeni Durum:</b>			<b>Bekar</b>
<b>Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi:</b>	<b>İngilizce</b>		<b>Orta Seviye</b>
<b>Çalıştığı Kurum (lar):</b>	<b>Başlama ve Ayrılma Tarihleri</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>
<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>
<b>Yurtdışı Görevleri:</b>			<b>-</b>
<b>Kullandığı Burslar:</b>			<b>-</b>
<b>Aldığı Ödüller:</b>			<b>-</b>
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar:</b>			<b>-</b>
<b>Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri:</b>			<b>-</b>
<b>Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler:</b>			<b>-</b>
<b>Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:</b>			<b>-</b>
<b>Yayımlanan Çalışmalar:</b>			<b>-</b>
<b>Diğer:</b>			<b>-</b>

19.09.2006

Mustafa Arıkan