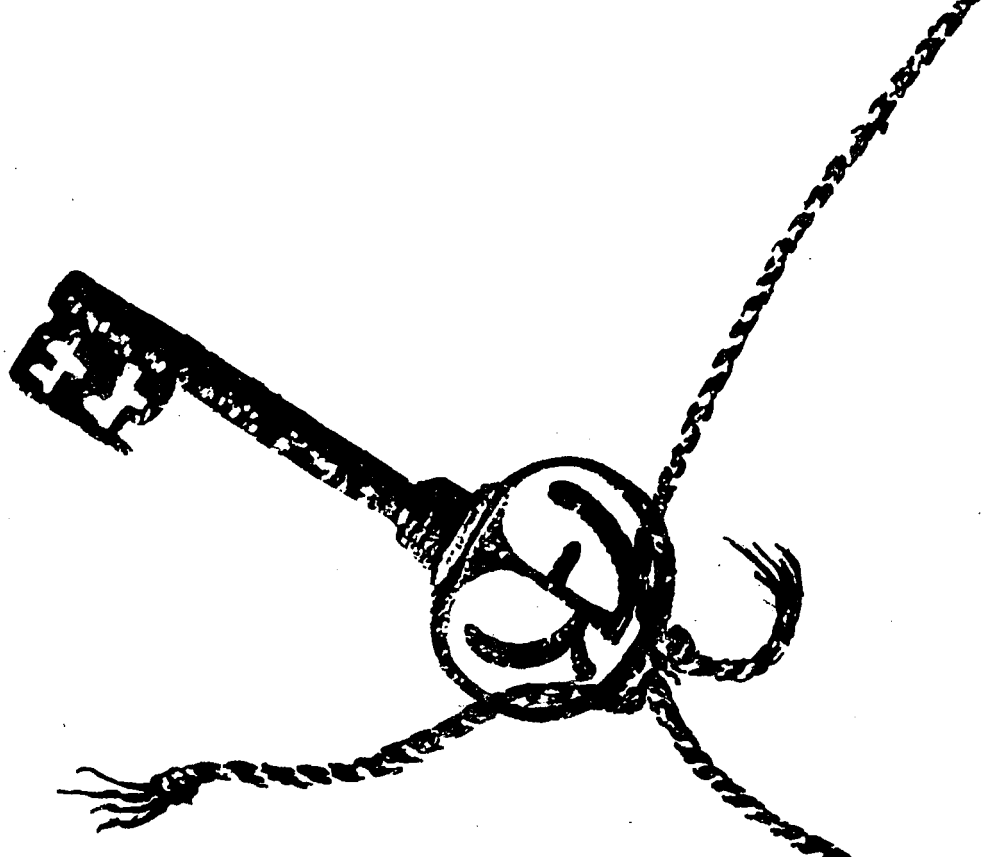
AYİNDEN TÖRENE

Sibel Özbudun



SİYASAL İKTİDARIN KURULMA VE KURUMSALLAŞMA SÜRECİNDE TÖRENLERİN İŞLEVLERİ

ANAHTAR KİTAPLAR



ARAŞTIRMA - İNCELEME DİZİSİ

ANAHTAR KİTAPLAR YAYINEVİ

Klodfarer Cad. İletişim Han No:7 Kat:2 34400 Cağaloğlu-İstanbul
Tel.: (0.212) 518 54 42 Fax: (0.212) 638 11 12

SİBEL ÖZBUDUN

AYİNDEN TÖRENE

SİYASAL İKTİDARIN KURULMA VE KURUMSALLAŞMA SÜRECİNDE TÖRENLERİN İŞLEVLERİ



AYİNDEN TÖRENE
SİBEL ÖZBUDUN

Kitabın Özgün Adı:
Ayinden Törene

Yayın Hakları:
© Sibel Özbudun / Anahtar Kitaplar - 1997

Kapak Grafik:
İrfan Ertel

Kapak Resmi Tasarımı:
Mustafa Deniz Arun

Kapak Filmi:
Ebru Grafik

Baskı:
Ceylan Matbaacılık

Birinci Basım:
Mart 1997

ISBN 975-7787-52-3

SİBEL ÖZBUDUN

AYİNDEN TÖRENE

SİYASAL İKTİDARIN KURULMA VE KURUMSALLAŞMA SÜRECİNDE TÖRENLERİN İŞLEVLERİ



Geleceğin 'törensiz' toplumu için...

S.Ö.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

1. Bölüm: Kuramsal Çerçeve, Yöntem, Tanımlar, Yaklaşımlar 11

1.1. Kuramsal Çerçeve 11
1.2. Yöntem 13
1.3. Tanımlar 16
1.4. Yaklaşımlar 21
1.4.1. Antropolojide Başlıca Yaklaşımlar 21
1.4.2. Mitos ve Ayin Hareketi 24
1.4.3. Son Dönem Yaklaşımları 24

2. Bölüm: Ön Asya Neolitiği 27

2.1. Tarımsal Üretime Geçiş 27
2.2. Toplumsal Örgütlenme 31
2.3. Neolitik 'Din' 34
2.3.1. Paleolitik Ayinler 35
2.3.2. Neolitik Ayinler 41

3. Bölüm: Neolitik Köyden Devletli Topluma 53

3.1. Erken Devletin Oluşumu Üzerine Kuramlar 53

3.2. Siyasal İktidarın Meşruluğu 58
3.3. Ön Asya'da Uygarlığa Geçiş Süreci 63
3.4. Site Devletler: Sümer Uygarlığı 69
3.4.1. Sümerlerin Kökeni 70
3.4.2. Sümer'de Krallık Kurumu 72
3.4.3. Toplumsal Yapı 76
3.4.4. Sümer Dini 79
3.5. Ön Asya'nın İlk İmparatorlukları: Mezopotamya 84
3.5.1. Babil ve Asur: Tarihçe 85
3.5.2. Babil ve Asur'da Krallık Kurumu 87
3.5.3. Toplumsal Yapı 92
3.5.4. Babil ve Asur Dini 94
3.6. Hitit Devletine Kısa Bir Bakış 98
3.7. Ayinden Törene: Ön Asya'da Törenlerin İktidarın Kurumsallaşmasındaki Rolü 107

4. Bölüm: Türkiye Cumhuriyeti'nde Devlet ve Tören 122

4.1. Ulus Devletlerin Kuruluş Sürecinde 'Sivil Din' ve Törenler 122
4.2. T.C. Devleti'nin Kuruluş ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenler 130
4.2.1. Yeni Rejimin Seküler Dini: Laiklik 131
4.2.2 Ulusal Bayramlar Siyaseti Çerçevesinden Ulusalcılık 137
4.2.3. Rejimin Seçkinci Yönü: Halkçılık 147

5. Bölüm: Sonsöz 157

Kaynakça 162

ÖNSÖZ

Nihayet kitap haline gelebilen bu çalışmanın tarihi bir hayli eskilere dayanıyor. 1995 yılında H. Ü. Antropoloji Bölümü'ne Yüksek Lisans Tezi olarak sunuldu ama, gerçekte İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyal Antropoloji Bölümü'ne mezuniyet tezi olarak hazırladığım *Törenler ve İşlevleri* başlıklı çalışmanın (1981) bir devamı ve kuşkusuz daha geliştirilmişi niteliğini taşıyor. Devamı diyorum, çünkü aklımı kurcalayan sorunsal, aynıdır: Toplumsal geleneklerin sürekliliğini sağlayan mekanizma ve süreçlerin tanınması. Daha gelişmişidir, çünkü o günden bugüne, benim düşünsel oluşumum ve birikimlerim ister istemez daha gelişmiştir; dahası, bu çalışmanın kapsamına ilişkin kaynakların sayısı, o günden bugüne, ülkemizde fazla olmasa bile, Batı dünyasında artmıştır. 1981'de sınırlı bir kaynakça çerçevesinde el yordamıyla ulaştığım sonuçların, o tarihten sonra Batı'nın önde gelen akademik kuruluşları bünyesinde yayınlanan inceleme-araştırmalarca da doğrulandığını görmek, benim açımdan hem sevindirici, hem de ülkemizde toplumbilimlere eğilen araştırmacıların kaynaklara ulaşmadaki sorunları ve sınırlılıkları gözönünde bulundurulduğunda, üzücü oldu. Her seferinde Amerika'yı yeniden keşfetmek zorunda kalmak, ülkemizde bilime ilgi duyan sınırlı sayıda insan için yıpratıcı bir durum olsa gerek.

Ayin/törenler ve bunların siyasal iktidarlarla ilişkileri konusu, kuşkusuz bu çalışmada kapsanan tarih ve coğrafyadan çok daha geniş bir alana yayılabilecek bir konu. Ne ki, sonuçta içinde yaşadığımız toplum ve siyasal sistemin bu alandaki uygulamalarının irdelenmesine bir giriş olmaktan öte bir iddiası olmayan bir çalışma için, belirli sınırlamalara gitmek zorunluydu. Bu sınırlamaları şu ölçütler uyarınca saptadım:

1. Bereketin denetimine yönelik ayinlerin, siyasal iktidarın meşrulaştırılmasına yönelik ideolojik aygıtlara, yani törenlere dönüşmesini, tarihteki ilk devletli toplumların biçimlendiği coğrafyayla (Ön Asya: Mezopotamya ve Anadolu) sınırladım.

2. Ulus-devletlerin törenleri kendi ideolojilerini yaygınlaştırıcı meşruluk-sağlayıcı araçlara dönüştürmelerini, Batı Avrupa'daki ulus-devlet oluşumlarıyla sınırladım.

3. Türkiye Cumhuriyeti'nde törenlerin bir rejim-meşrulaştırıcı aygıt olarak kullanılışını,

a. Araştırılması kuşkusuz konuyu çok daha zenginleştirecek, ancak sınırlı süre ve belgelere ulaşmadaki zorluk nedeniyle bu çalışmada girişilmesi olanaksız olan Osmanlı İmparatorluğu, hatta Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi uygulamalarını ise çalışma dışı bırakarak, ve;

b. Tören kapsamını resmî törenlerle kısıtlı tutarak sınırladım.

Görüldüğü gibi, bu sınırlamaların bazıları nesnel durumlardan kaynaklanmaktayken, bazıları (zaman darlığı, kaynaklara ulaşmadaki zorluklar nedeniyle) benim kişisel kapasitemle tanımlıdır. Ancak, yukarıda da belirttiğim gibi, bu, alanında (bildiğim kadarıyla) ilk çalışma olması nedeniyle, konuya salt bir giriş niteliği taşımaktadır. İçinde taşıdığı doğrular ve/veya akla yakın noktaların payesi, Kaynakça'da anılan, ya da anılmamakla birlikte, düşünsel biçimlenişimde payı olmuş tüm gördüklerim, duyduklarım, okuduklarıma aittir. Yanılgı ve hataların tüm sorumluluğu ise, kuşkusuz benimdir.

Tez çalışması sırasında görüş ve önerileriyle bana yolgösteren H.Ü. Antropoloji Bölümü'nden Prof. Metin Özbek'e, Doç. Serpil Altuntek'e, Yard. Doç. Balkı Aydın-Şafak'a ve teşvik ve ısrarları olmasa bu çalışmanın belki hiçbir zaman okurun eline ulaşamayacağı dostum ve yayıncım Mehmet Atay'a teşekkürü borç biliyorum.

Sibel Özbudun

Ankara, Kasım 1995

1. BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE, YÖNTEM, TANIMLAR, YAKLAŞIMLAR

1.1. KURAMSAL ÇERÇEVE

Ayin, insan soyunun, en azından *Homo Sapiens* türüne evrilişinden bu yana işlerliğini duyumsatan bir uygulamadır. Prehistorik bulgular, (*Neanderthal insan'* m ölü gömmesine ilişkin olanlar sayılmazsa) günümüzden 40-50 000 yıl öncesine değgin, av hayvanlarının çoğalmasına, avın verimliliğine, cinselliğe ve ölüme ilişkin inanış ve uygulamaların varlığına işaret etmektedir. Öte yandan ayinsel uygulamaların kökenini *Homo Sapiens* öncesi insansı türlerine, hatta şempanze ve gorillere dek uzatan araştırıcılar da vardır (Bu konuda Bölüm 2.3.2'ye bakılabilir). Her durumda, Paleolitik Çağın verilerinin değerlendirilmesindeki güçlüklere ve tartışmaya açıklığa karşın, bereket ayinleri, Neolitik Çağ, yani tarımcı, yerleşik köy toplumlarına geçiş ile birlikte gerek prehistorik buluntular, gerekse mitolojik verilerin ışığında çok daha kolay izlenebilir bir durum almıştır.

İnsanlık tarihinin başlangıcındaki bu uzun dönem, bir kurum olarak siyasal iktidarın tanınmadığı, bilinmediği bir dönemdir. Toplulukiçi ilişkilerde belli oranlarda kuşaklararası ve cinsiyetlerarası bir farklılaşma çıkarsanabilmektedir gerçi, ancak bir toplumsal katmanın ve/veya grubun topluluğun bütünü üzerinde kurumsallaşmış bir yaptırımı sözkonusu değildir. Oysa tarım, insanlığa besin maddeleri üzerinde o güne dek olmadığı kertede bir denetleme olanağı, top-

lumsal işbölümünün kurumsallaşması, artı-ürün, artı-ürünün yarattığı istikrarlı bir boş zaman ve boş zamandan yararlanabilen yeni toplumsal katmanların oluşması, toplumlar-arası farklılaşma, bu farklılaşmanın yarattığı toplumlararası ilişkilerin karmaşıklaşması, ve tüm bu süreçlerin katkısıyla yönetici-yönetilen ikileminin ortaya çıkması benzeri süreçlere zemin hazırlamıştır.

İşte insanlığın onbinlerce yıllık pratiği ayin, tam da bu ikilemin eşliğinde, özel bir işlev üstlenmiş görünmektedir: Yönetici konumundaki(ler)e toplumsal meşruluk sağlamak. Kozmolojinin ve mitolojinin yeni bir düzeyde derlenerek yeniden örgütlenmesi gibi karmaşık bir ideolojik işleyişe eşlik eden bu süreç, bu çalışmanın başlıca temalarından birini oluşturacak olan ayin/tören farklılaşmasını da beraberinde getirmiştir . Bundan böyle hedefi doğanın ve soyun bereketini denetlemek ve olasılıkla topluluğun kendi tarihsel varlığını olumlamakla sınırlı olan ayin, giderek (saray-tapınak-karargah çerçevesinde odaklaşan) iktisadi-siyasal iktidarı, toplumun tümüne benimsetmede inanış sistemindeki değişikliklere (kozmogoni/mitoloji) eşlik eden ve iktidarın 'göksel' kaynaklarını vurgulayan bir aygıta (tören) dönüşecektir.

Konunun mekansal ve zamansal olarak sınırlandırılmayı zorunlu kılacak ölçüde geniş kapsamlı olduğu, açıktır. Bu çalışma çerçevesinde, ülkemizi etkileyen kültürel miras üzerinde durulması hedeflenmiştir. Bu nedenle esas olarak Ön-Asya, havzasında siyasal iktidar(lar)ın oluşum ve kurumsallaşma süreçleri ve/ile törenlerin bu süreçlerde üstlendikleri rol araştırılacaktır.

Araştırmanın özgün bir yanı da, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş ve kurumsallaşmasının, Cumhuriyet törenleri bağlamında ele alınması olacaktır. Cumhuriyet törenlerinin, neolitik köyden ilk devletlere geçiş sürecindeki tören biçimlenişlerine koşutlukları ve ayrılık noktaları irdelenecek ve böylelikle, 'geleneğin sürekliliği' sorunsalına da bir yaklaşım denemesinde bulunulacaktır.

Cumhuriyet törenlerinin, kendisini önceleyen törenlerden en azından görünüşte bir kopuşu sergilediği kabul edilir. O güne değin yöneticinin göksel/kutsal bağıntılarını vurgulamaya yönelik olan tören, Cumhuriyet devrimleri çağında seküler bir yönelim almış ve toplumu cemaatten ulusa/ulusallığa yönelten yeni(-lenmiş) seküler-ulusal mitolojiye eşlik eder olmuştur. Görünüşteki bu kopuşa karşın, tören olgusu içinde özündeki içsel, zorlayıcı mantığın yanısıra, pek çok biçimsel öge de süregelmektedir. Bu benzerlik ve farklılıkların anlamı çalışmanın tartışma temalarından birini oluşturacaktır.

1.2. YÖNTEM

Yukarıda çizilen kuramsal çerçeveden de anlaşılacağı üzere, bu çalışmanın ana çerçevesini belirleyen temel yöntemsel yöneliş,

> insanların maddî üretimlerini ve maddî ilişkilerini geliştirirken, bununla birlikte kendi varoluşlarını, düşüncelerini ve düşünce ürünlerini de dönüşüme uğrattıkları... (Marx ve Engels 1977)

öncülünden hareket eden, tarihsel maddeciliktir. Bu yöntemsel yöneliş, çalışmanın yazarını törenlerden iktidar kurumlarını meşrulaştırıcı ideolojik bir aygıt olarak yararlandığını düşündüğü toplumları maddî yaşamı üretiş tarzları ve toplumsal/sınıfsal ilişkileri içinde değerlendirmeye yöneltmiştir. Bu çerçeveden hareketle, çalışmanın temel varsayımını şöyle ifadelendirmek mümkündür:

Törenler, siyasal iktidarların oluşum ve kurumsallaşma sürecine yöneticiye kutsallık ile bağıntı sağlayarak toplumsal meşruluk kazandırma işlevleriyle destek görevi görmüşlerdir. Bu işlev kutsallık kavramının bağlamsal değişikliklere uğratıldığı modern Cumhuriyet (-ler) çağında da, kimi değişikliklere karşın, süregelmiştir.

Bu varsayım çerçevesinde çalışmanın sınamaya tabi tutacağı denenceleri ise şöyle sıralamak olanaklıdır:

1. Ayin, köken ve anlam bakımından doğaüstü olarak algılanan güçleri toplumsal yarar (toplumsal birimin varlığını koruma ve sürdürmesi için gerekli koşulların oluşması ve istikrara kavuşması) çerçevesinde etkilemeye yönelik kalıplaşmış, tekrarlanan davranışlar bütünüdür. Bu bağlamda, iktisadi ve toplumsal bakımdan farklılaşmamış ve kurumsallaşmış bir iktidardan sözetmenin mümkün olamayacağı bir toplum örgütlenişine bağlanır ve bu özellikler ayine içkindir. Tören ise tarihsel gelişim süreci içinde ayinin temel biçim ve motiflerini devralmakla birlikte farklı ve özel bir işlevi, kurumsallaşma sürecindeki ve/veya kurumsallaşmış iktidarı pekiştirme işlevini üstlenmiştir. Yani ayin amacı ve işlev(ler)i bakımından kollektife, toplumun bütününe maledilebilecek bir oluşum iken, tören belirli (ve iktidar-sahibi) toplumsal grup, katman ve/veya sınıf(lar)ın iradesini yansıtmaktadır.

2. a) Kollektivitenin doğaüstünü tanımlama, etkileme ve yönlendirme iradesinin bir gereci olarak ayin, meşruluk düşüncesinin biçimlendiricisi olmakla, iktidar sahiplerinin toplumsal konumunun pekiştirilmesine ideolojik zemini hazırlayan unsurlardan biri olmuştur.

b) Siyasal iktidarın kurumsallık kazanmasıyla birlikte, yöneticilik konumuna meşruluk sağlayan bir ideolojik araca dönüşen ayinsel süreçleri, bundan böyle 'tören' olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

3. Modern seküler cumhuriyet, törenin kuramsal-ideolojik zeminini oluşturan mitos'u bu kez 'ulus' bağ-

lamında yeniden üretmekten geri dur(a)mamıştır. İktidar kurumunun meşruluğu, sekülerleş-tirilmiş/ulusallaştırılmış yeni mitoslara bağlanmış, tören ise bu yeni mitosların sahnesini oluşturacak biçimde yeniden düzenlenmiştir.

Bu denenceler çerçevesinde ele alınacak sorular ise şöyle sıralanabilir:

1. Toplumbilimlerde ayin/tören yaklaşımları nelerdir?
2. Toplumsal hayatta ayin/tören neden vazgeçilmez sayılmaktadır?
3. Siyasal iktidarın kurumsallaşmadığı toplumlarla kurumsallaştığı toplumların ayin/törenleri arasında ne gibi farklılıklar vardır?
4. Ayin ile tören arasındaki farklılık nasıl ifadelendirilebilir?
5. Siyasal iktidar ideolojisinin oluşum ve pekiştirilmesinde törenin rolü nedir?
6. Tören/ayin-mitoloji ilişkileri nasıl tanımlanabilir?
7. Modern cumhuriyet devrimlerinde bir içsel zorunluluk olarak tezahür eden sekülerleşme/laikleşme, tören biçimlenişini ne gibi değişikliklere uğratmıştır? Seküler törenlerden sözedilebilir mi?
8. Bu dönüşümler içinde değişmeyen unsurlar var mıdır? Varsa nelerdir?

Böylesi kuramsal bir konuda temel araştırma tekniği olarak kaynak çalışmasından yararlanılacağı açıktır. Dolayısıyla bu kitapçık, tümüyle kitap, makale ve T.B.M.M. Zabıt Cerideleri'nden yararlanılan bir kaynak çalışması niteliğini taşımaktadır.

1.3. TANIMLAR

İlkin çalışmanın ana temalarını oluşturan kimi kavramları açıklık getirmeyi uygun görüyorum. Ne ki bu, hiç de görüldüğü kadar kolay bir iş değil. Az ileride de ayrımsanacağı üzere, gerek sözkonusu kavramlar arasındaki ilişkilerin karmaşıklığı, gerekse bunlara yapılan yakıştırmaların çeşitliliği, kesine yaklaşan tanımları olanaksız kılmaktadır. Bu nedenle, burada başvurulan kaynaklardaki tanım girişimlerinin ortak yönleri vurgulanmakla yetinilecektir. Ancak, 'ayin' ile 'tören' arasında varolduğunu sezinlediğim ve çalışma boyunca irdeleyerek geliştirmeye çalışacağım ayırımın sorumluluğunu tümüyle üstlenmek durumundayım. (Bu ayırım, Bölüm 3.7'de ele alınacaktır.) Sözkonusu kavramlar, Türkçe'ye çevirisi bir hayli sorunlu olan rit (Lat. *ritus*, İng. ve Fr. *rite*), ayin (İng. *ritual*, Fr. *rituel*) ve tören (İng. *ceremony*)'dir.

Siggins (1983) ayin kavramının dört farklı kullanımından sözederken bunları şöylece sıralamaktadır:

1. İlkel toplulukların büyüsel-dinsel ayinleri:

> Sıkça özel sözcük biçimleriyle ya da özel (ve gizli) bir sözlükle gerçekleştirilen ve genellikle önemli durum ya da eylemlerle bağıntılı olan dinsel ya da büyüsel tören ya da işlemler sistemi (Drever); teknolojik rutinle bağlantılı olmayan, gizemli varlık ya da güçlere göndermede bulunan durumlar için, önceden belirlenmiş formel davranış (Turner); genellikle din ya da büyüyü içeren ve geleneklerce kurulmuş bir dizini izleyen bir eylemler dizisi (Winnick).

2. Psikanalizde: Obsesif-kompülsif davranış;

3. Psikolojide: Gündelik yaşamda tekrar edilen davranışlar;

4. Etolojide: Bazı türlerde görülen ve birincil dürtülerin giderilmesine yönelik olmamakla birlikte tekrar edilen davranışlar.

Hemen belirteyim, çalışmanın konusunu, ayinin birinci kullanımı oluşturmaktadır.

Encyclopaedia Britannica 'rit' i 'inananların uzlaşımsal simgesel anlam yükledikleri geleneksel uygulamalar' olarak tanımlamaktadır.(1) Ayin (*ritual*) ise bir dizi ritin uygulanmasında öngörülen düzendir. Kaynakta ayinsel eylemlerin salt pratik sonuçları bakımından değerlendirilemeyeceğini, ayin uygulamasından bir pratik sonuç elde edilse dahi bunların doğaüstü güçlerin müdahalesi sonucu olduğu düşünüldüğü belirtilmektedir.

Fransız toplumbilimci Cazeneuve (1971: 12-13) rit'i 'bireysel ya da kollektif olabilen ancak, bir doğaçlamaya izin verecek ölçüde esnek olsa da, ayini oluşturan kimi kurallara bağlı kalan bir eylem' olarak tanımlamaktadır. Lat. *ritus* , yalın toplumsal alışkanlıklar, adetler (*ritus moresque*), yani belirli bir değişmezlikle tekrarlanan hareket tarzlarını olduğu kadar doğaüstüne bağlı inançlara ilişkin törenleri de belirlemekteydi. Gerçek anlamıyla rit diğer adetlerden varsayılan etkinliğiyle değil, tekrarın oynadığı daha ağırlıklı rolle ayrılmaktadır. Rit herşeyden önce basmakalıplaşmış çekiciliğiyle ayırdedilir.

Rit değişime tabi olmakla birlikte bu değişim ağır ve algılanmaz niteliktedir; bir anda çok önemli bir değişiklik geçirirse değerini ve varlık nedenini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Rit'in önemli bir yönü de yararcı sonuçlara yolaçmamasıdır. Yine Cazeneuve'e göre (1971: 16-17) rit (gerçek ya da tasarımsal) etkinliği neden ve sonuçlar bağıntısı içinde yeralmayan bir eylemdir. Bir

(1) "Rites and Ceremonies", *Encyclopaedia Britannica*, XIX, 351.

başka tanımıyla, tekrarlanan ve etkinliği en azından kısmen deneysellik-dışı olan bir eylem.

Sumner ise (1979: 60) ayinin törelerin gelişip kurumsallaştığı süreç olduğunu belirtmekte, mekanik olarak tekrarlanma özelliği üzerinde durmaktadır:

> Törelerin gelişip kurumsallaşma sürecine ayin denir. Ayin törelerimize öylesine yabancıdır ki, gücünün farkına varamayız. İlkel toplumda başat faaliyet yöntemidir ve ilkel din tümüyle bir ayin konusudur. Bir yetkenin buyurduğu ve zekaya yer kalmadan mekanik olarak tekrarlanan eylemler, ayindir. Etiket, toplumsal ayindir. Ayin alışkanlıkla kolay uyum değildir, ayrıntılı ve titiz kurallara kesin boyuneğmedir. Hiçbir istisna ya da sapmaya yer bırakmaz. (...) Ayin sözcük, jest, simge ve imlerle bağıntılıdır. Bunun sonucunda bağlantılar çıkar ortaya ve işaretin tekrarı üzerine, irade kabul etsin etmesin, eylem tekrar edilir. Bağlantı ve alışkanlık olguyu açıklar. Ayin ritmik olduğunda ve müzik, uyak ya da diğer ritmik sanatlarla bağıntılı olduğunda daha da kuvvetlenir. Ritmik noktaların tekrarında eylemler ayinsel olarak tekrar edilir. Gece ile gündüzün birbirini izlemesi çok sayıda insanın varoluş mücadelesinde aynı zamanda uyanma ve uyuma, çalışma ve dinlenme ritmleri oluşturur. Mevsimler de çalışmada ritmler oluşturur. Ayin bir yararlılık, uygunluk ya da refah fikri içerebilir, ancak daima mekanik olma eğilimindedir ve fikir ancak bilinçaltıdır(...)
>
> Tüm ayinler törensel ve ciddidir. Kutsallaşma ya da bağıntılı olduğu konuyu kutsallaştırma eğilimindedir. Dolayısıyla ilkel toplumda korku, yetkeye saygı, geleneğe boyuneğme ve disiplinli işbirliği öğretilir. Ayin sürekli

bir önerme işletir ve önerme derhal eylemlerde işleyişe geçirilir. Ayin, bu nedenle duyguları duyumsatır ama asla öğretiler va'zetmez. Ayin en mekanik olduğunda ve hiçbir düşünce uyandırmadığı zaman en güçlüdür. (...) İlkel din, din ayini yarattığı için değil, ayin dini yarattığı için ayinseldir.

Pocock (1971: 169-170) ise ayini 'simgesel bağıntılar ya da tarihsel yeniden canlandırma kuramlarına dayanan eylemler' olarak tanımlamaktadır.

Glasenapp'da (1966: 22) ayinin iman ile koparılmaz bağlar içinde olduğu vurgulanmakta, inançların değişmesine karşın yeni bir rasyonalizasyona tabi tutularak varlığını sürdürebilme özelliğinden sözedilmektedir.

Toparlayacak olursak, ayini içsel tutarlılığı olan, sistemleştirilmiş ve genellikle bir mitos ya da gizemselleştirilmiş bir tarihin yeniden canlandırılmasına yönelik bir ritler süreci olarak tanımlamak olasıdır. Yukarıda anılan kaynaklarda saptanabilen ortak nitelikleri ise:

- Simgesellik,
- Standartlaştırılmışlık,
- Tekrarlayıcılık,
- Pratik sonuca yönelik olmayış,
- Değişime kapalılık ya da çok yavaş değişme,
- Kendiliğindenliğe çok sınırlı yer veriş ve,
- 'Kutsal' addedilenle bağıntılı olmak, Kutsal'ın müdahalesini sağlama girişimi oluş,

sayılabilir. Ne ki, bu sonuncu nitelik, özellikle son dönem yayınlarda bir hayli tartışmaya yolaçmıştır. Bu bölümde, az ileride göreceğimiz üzere, iktidar-meşrulaştırıcı bir mekanizma olarak ayinin seküler

ve/veya profan yönü son yıllardaki çalışmalarda giderek öne çıkartılmaktadır. Bunun açıklayıcı bir ifadesini Kertzer (1988: 8-9)'de bulabilmekteyiz:

> Ayini dinsel alanla sınırlayıp doğaüstüyle özdeşleştiren aşırı sınırlayıcı tanımla her türlü standartlaşmış insan faaliyetini ayin olarak tanımlayan aşırı geniş tanım arasında bir orta yolu izliyorum. (...) Ayin insan deneyimleri kaosu ile başederek tutarlı bir çerçeveye oturtmamızı sağlayan analitik bir kategoridir.
>
> Bir kuşak öncesine dek antropologlar ayini, esasta simgesel karakterli, insan işlerini etkilemeyi hedefleyen (ya da en azından insanların evrendeki yerlerini daha iyi anlamalarını sağlayan) ve doğaüstü alanla ilintili olan, kültürel bakımdan standartlaşmış, tekrar eden faaliyet olarak tanımlarlardı. Durkheim ayini dünyayı kutsal ve ladinî olmak üzere iki sınıfa ayırdığına inandığı dinsel pratiklerle ilintilendirerek ayin konusunda en etkili erken toplumbilimsel görüşü önerdi. Ona göre rituslar "bir insanın kutsal nesnelerin huzurunda nasıl davranacağını belirleyen" davranış kurallarıydı.

Kertzer, bu görüşe karşın, ayinle toplumsal olarak standartlaştırılmış ve tekrarlanan simgesel davranışı anlatmak istediğini ve dinsel-seküler ayrımı yapmayıp genel anlamda kullanmayı yeğlediğini belirtmektedir.

Bu yaklaşım geçmiştekilere oranla daha derinlemesine bir irdelemeyi getirmekle birlikte, 'ayin' ile 'tören' i birbirinden ayıran sınırları daha da belirsizleştirmektedir. Bu sınırları saptayabilmek için tarihte bir yolculuk yaparak ayin ve/ile törenin siyasal iktidarın oluşması/kurumsallaşması süreciyle bağıntılarını irdelemenin zorunlu olduğunu düşünüyorum.

1.4. YAKLAŞIMLAR

Tezin esas konusunu "ayin" ve/veya törenin toplumsal iktidar kurumunun oluşum ve güçlendirilmesi sürecinde yüklendiği ideolojik işlev oluşturmakla birlikte, kanımca ilkin "ayin" ve/veya "tören" ler konusunda yapılmış antropolojik çalışmaların bazılarına kısaca bir gözatmak gerekecektir.

Bu gözatma işlemi üç başlık altında gerçekleştirilecektir. İlkin belli başlı bazı antropologların "ayin/tören" konusundaki yaklaşımları anahatlarıyla verilecek, ardından ayin/iktidar ilişkilerini saptayabildiğim kadarıyla ilk kez bir sorunsal olarak işleyen *Mitos ve Ritüel* hareketinin temel yaklaşımları aktarılacak, ve nihayet, 1980 sonrasında konuya ilginin yeniden canlanması sonucu yoğunlaşan çalışmalardan başlıcalarına göndermelerde bulunulacaktır.

1.4.1. Antropolojide Başlıca Yaklaşımlar

'Ayin' sorununu kapsamlı olarak irdelemiş ilk antropologun Sir James Frazer olduğu söylenebilir. Başyapıtı *The Golden Bough*, hemen tümüyle ayinler üzerinedir. Frazer (1959), ayini doğanın bolluğu ve ürünün bereketinin bedenlenmiş vechesi olarak yorumladığı 'kral' ın misyonundaki çeşitli evrelere (göreve getirilme, hükümranlık, görevden alınma, hal'edilme...) eşlik eden zorunlu ve tekrar-edici "mimesis" ler olarak ele almaktadır.

Lévi-Strauss (1984: 55) ilkel toplumun sınıflandırmaya verdiği önemi vurguladığı yapıtında, ayinin tören-yöneticileri ile inanmışlar topluluğu arasında bir birlik oluşturma işlevini vurgular. Malinowski(1968: 111), ayinin mitos ile bağıntısına dikkati çekerek, mitosun canlandırılışı olduğu yolundaki tanımıyla, Frazer'a katılmaktadır. Van Gennep ise, 1908'de yayınlanan ve konusunda klasik sayılan

(Pocock 1971: 171)[1] *Les Rites de Passage* 'ında ayini birey ya da bir topluluğun bir durumdan diğerine geçişine eşlik eden ve edinilen yeni kimliği belirleyen/tanımlayan bir süreç olarak betimlemektedir.

Tören/ayin olgusuna 1980'li yıllarda yeniden canlanan ilgiye kaynaklık edenlerin en önemlilerinden ikisi antropoloji-dışı disiplinlerden gelmektedir. Bunlardan biri, 'Psikanalizin Babası' olarak bilinen Sigmund Freud, diğeri ise sosyolog Emile Durkheim'dır. Freud gerek *Totem ve Tabu* 'da, gerekse *Musa ve Tektanrıcılık* 'da dinlerin evrimini irdelerken atalarımızın geçmiş deneyimlerinin mirası ile bireysel psikolojiden çıkarsanan ilkeler arasında bir senteze yönelmekte, totemik kurban ayinlerinde yaşlı erkeğin başat ve tüm kadınlara egemen olduğu, oğullarını kovduğu ya da yokettiği ilkel sürüden, oğulların babayı yokedip kurduğu dışevlilikli, anaerkil, birader-klanlarına doğru evrilen, bu geçmişin babayı simgeleyen totemin yılda bir kez herkesin katıldığı bir ayinle parçalanıp yenmesi yoluyla yansılandığı bir geçişin izlerini bulmaktadır. (Siggins 1986: 6)

Durkheim ise, 1915'de yayınlanan*Les Formes Elémentaires de la Vie Réligieuse* 'de ayini dünyayı kutsal ve ladinî olmak üzere iki sınıfa ayırdığına inandığı dinsel pratiklerle ilintilendirerek, ayin konusunda en etkili erken toplumbilimsel görüşü önermiştir. Durkheim'a göre ayinler kişinin kutsal nesneler huzurunda nasıl davranacağını belirleyen davranış kurallarıdır. Ne ki Durkheim'da 'kutsal', gerçekte toplumun kendini yüceltmesi, kendine tapınması anlamına geldiğinden, ayinler insanların duygusal yüklü karşılıklı bağımlılıklarını, toplumsal düzenlemelerini oluşturmaktadırlar. Ayinler, bir bakıma insanların bireyler ve gruplar arasındaki toplumsal olarak onaylanmış 'uygun' ilişkiler sistemini simgeleştirmektedir. Bu işlevleriyle, Durkheim'ın toplumsal dayamşma kuramında başat bir rol oynarlar (Kertzer 1988).

---

(1) Van Gennep'in etkisi, özellikle son dönem antropologlarından V. Turner üzerinde belirgindir. Turner'ın Van Gennep'in modeline katkılarına ileride değinilecektir. Bkz. Turner (1990).

Öte yandan, Huizinga orijinali 1931'de yayınlanan*Homo Ludens* 'inde, ayini oyunla özdeşleştirmektedir (Huizinga 1995).

Bu temel yaklaşımlar, konuyla ilgilenen toplumbilimcileri şöylece özetlenebilecek saptamalara yöneltmiştir: Howells (1950)ayinin bir toplu büyü biçimi olduğunu belirterek, geleceğe geçmişle birörneklik kazandırmak yoluyla kaygı giderici işlevini vurgular. Yazar törenlerin kabilenin tarihsel geleneklerini ve toplumsal yaptırımlarını (yani otoriteyi) koruyup aktardığını ve bu yolla toplumsal duyguları uyardığını, grup üyelerine dayanışma ve yaşam ortaklıklarını duyumsatıp ifade ettirdiğini belirtmektedir. Glasenapp (1966) ayini dar (dinsel) anlamı çerçevesinde ele alarak iman ile sıkı bir bağlılık içinde olduğunu vurgular, ve ilah ve/veya ruhların yardımını sağlamak amacını güttüğünü belirtir. Sumner (1979: 60-61) ayinin ilkel toplumda korku, otoriteye saygı, geleneğe boyuneğme ve disiplini öğreten bir toplumsallaşma aracı olarak değerlendirmektedir. Pocock ise (1971: 175) Lévi-Strauss'dan hareketle ayin ve törenlerin toplumun sınıflandırma sınırlarını çizmesinin ve kendisi için neyin önemli olduğunu belirlemesinin aracı olduğunu belirtir. Cazeneuve de (1971: 34) ayinin rasyonelini insanın istikrar ve düzen arayışı ve beklenmedik, bilinmedik olaylar karşısında duyulan ıstıraptan kaçınma olarak kurmaktadır.

Ayin/törenlerin işlevlerine ilişkin tüm bu yaklaşımları, Oğuz (1980: 45)'dan hareketle şöylece toparlayabiliriz :

- Ayinler tinsel alemi anlamak için bir araçtırlar (dinsel işlev);
- Bilinmeyen olaylardan kaçınmayı sağlayarak ve toplum yaşamına birörneklik kazandırarak kaygı giderici bir rol oynarlar (psikolojik işlev);
- Bireyi toplumla bütünleştirir, toplumsallaştırırlar (eğitsel işlev);
- Toplumun kültürünün gelecek kuşaklara devredilmesini sağlarlar (tarihsel/kültürel işlev);
- Toplumsal statüyü perçinlerler (siyasal işlev).

Bu son saptama, bizi çalışmanın ana temasına yaklaştırmaktadır. Bu nedenle üzerinde biraz durmayı gerektirmektedir. Gerçi yukarıda özetlenen yaklaşımların çoğunda ayin/törenin toplumsal statüyü perçinleme işlevi birey ve grupların konumlarını (erişkin, bekar/evli, şef, rahip, büyücü, savaşçı, zanaatkar vd.) belirleyen geçiş ritleriyle sınırlı tutulmuştur ama, ayin/törenin siyasal iktidarın oluşması ve kurumsallaşmasında oynadığı ağırlıklı rol, katılanların (yöneticiler, katılımcılar, izleyiciler) konumlarını meşrulaştırıcı işlevinde de ortaya çıkar. Ayrıntılara girmeden önce, ayinin bu işlevini vurgulamış ve çoğunu antropoloji disiplini dışından toplumbilimcilerinin oluşturduğu *Mitos ve Ayin* hareketini tanımaya çalışalım.

1.4.2. Mitos ve Ayin Hareketi

Mitos ve Ayin Hareketi, esas olarak Eski Ahit (Tevrat) araştırmalarından kaynaklanan bir harekettir ve adını İbrani dini üzerinde Babil ve Mısır etkilerini saptamaya çalışan S. H. Hooke, H. H. Rowley, M. A. Canney, A. M. Hocart, Sir G. E. Smith ve W. J. Perry gibi bilimadamlarının bu konudaki yazılarını biraraya getiren, 1933'de yayınlanmış *Myth and Ritual*'dan almaktadır. Gerek bu kitapta, gerekse burada toplanan fikirleri geliştirmek üzere iki yıl sonra basımı yapılan *The Labyrinth*'de Yakın Doğu'daki ayinsel örüntüde kralın yeri konusu gündeme getirilmekteydi (Hooke 1958: 2). İsrail'de kralın kült uygulamalarındaki merkezî rolünün ve bu rolün kralın konumunu pekiştirmedeki etkinliğinin Mısır ve/veya Mezopotamya kaynaklı olduğunu tartışan bu yazılar III. Bölüm'de daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından, şimdilik Mitos ve Ayin Hareketi'nin krallık konumunun kurumsallaşmasında ayinin yerini tartışan bu yaklaşıma işaret etmekle yetiniyorum.

1.4.3. Son Dönem Yaklaşımları

Yukarıda da belirtildiği gibi ayin/tören konusu, özellikle 1980'lerden itibaren antropologların yeniden ilgi odağı haline gelmiştir. An-

cak yüzyılın ilk yarısında genellikle ilkel ve/veya tarihsel toplumlar bağlamında ele alman sorunsal günümüzde sıkça modern/sanayileşmiş toplumlarla ilintilendirilmektedir. Bu yaklaşımlarda, modern/sanayileşmiş toplumlarda insanlar arasındaki ilişkilerin, azamî çıkara ilişkin bilinçli hesaplamalar temeline dayandığı yolundaki yararcı, ya da modern toplumlarda toplumsal ilişkilere akılcılığın egemen olduğu yolundaki positivist görüşleri terkederek dürtülerin, güdülerin, simgelerin, imgelerin, fantezilerin, mitosların, arktiplerin... kısacası bugüne değin çocuklar, ruh hastaları ve ilkellere özgü olduğu düşünülen irrasyonel unsurların modern/sanayileşmiş toplumların ilişki örüntülerini ne ölçüde etkilediği konusuna yönelen post-modernist eğilimin ağırlıklı rolü gözardı edilmemelidir, kanısındayım. Toplumbilimler arasında öncelikle sosyolojide başgösteren, en genel tanımıyla post-modernist eğilimler, antropolojinin bulgularını hızla sosyolojinin ilgi alanına dahil etmiş, bu arada antropologları da kendi disiplinlerinin klasik verilerini yeni bakış açılarıyla (psikoloji, psikanaliz, semantik, lingüistik...) ve sanayileşmiş toplumlarla bağıntıları içinde yeniden ele almaya yöneltmiştir. (1)

Yeni yaklaşımlar arasında ilk akla gelen adlardan biri Turner'dır. Zambiya'nın kuzeybatısında yaşayan avcı-çiftçi Ndembu kabilesinin ayinleri üzerinde yaptığı araştırmalarla öne çıkan Turner (1990)'ın alana özgün katkısı Van Gennep'in geçiş ritleri üzerine klasik araştırmasında saptadığı iki hal arasındaki ara evreye yaptığı özel vurgudur. Van Gennep bir halden diğerine geçişe eşlik eden ritlerin üç evreli olduğunu saptamaktaydı: Eski hal ya da statüden ayrılma, iki hal/statü arasındaki eşik (Lat. *limen*) ya da statüsüzlük durumu ve yeni hal ya da statüyle bütünleşme. İşte Turner'ın özgün katkısı *liminarité* (eşiksellik) adını verdiği, geçiş ritine tabi olan kişi ya da grubun statüsüzlük durumu üzerinedir. Turner eşiksellik evresinin türdeşlik, eşitlik, anonimlik, mülksüzlük, cinsiyetler arasındaki ayı-

(1) Bu konuda özellikle bkz. Kelly & Kaplan (1990).

rımın en aza indirgenmesi, hiyerarşisizlik, dış görünüşe önem vermeme, servete bağlı ayırımların olmayışı, cömertlik, genel boyuneğme, yalınlık, acı ve ıstırabın kabulü... gibi özelliklerle belirlenen bir *communitas* (Lat. *comitatus* : Yoldaşlık'dan) durumu olduğunu söylemektedir. Turner *communitas*'ın salt ilkel toplumlara özgü olmadığını, rafızî tarikatlar, çingeneler, Ortaçağ'da yahudiler, modern toplumlarda hippy'ler, sanatçılar gibi toplumsal grupların birer *communitas* örneği olduğunu belirtmektedir (1990: 127).

Ayinin iktidar-meşrulaştırıcı işlevi üzerinde duran Bloch bu meşrulaştırma sürecini gündelik pratik faaliyetlerin ve insan deneyimlerinin yürütüldüğü tarihsel (bir anlamda seküler) düzen ve zamanın ötesinde, evrensel/aşkın ve kutsal bir düzen (1989b) ve zaman (1989a) tasarımının varlığıyla açıklamakta, yetkenin zaman/mekanını oluşturan bu aşkın ve kutsal düzen ve zamanın iletilerinin (ataların iletileri) aktarımında kullanılan gündelik söylemin dışındaki, gündelik söylemden farklı olan formel dilin, gerek siyasal, gerekse dinsel yaşamda otoritenin aktarım/süregitmesini pekiştirdiğini belirtmektedir (1989a).

Kertzer (1988) ise yapıtını modern toplumların 'ayinsellikte' 'ilkel' denen topluluklardan hiç de geri kalmadığı görüşü üzerine temellendirmektedir. Ayinin özellikle siyasal (iktidar) ilişkilerindeki ağırlıklı rolünü vurgulayan yazar, gerek siyasal iktidarı elinde tutan, gerekse bunu ele geçirmek üzere savaşım veren güçlerin ayinden bolca yararlandığını belirtmektedir.

Ayin/tören sorunsalına bu yeni yaklaşımlar çalışma boyunca, ve özellikle 4. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak irdeleneceğinden, konuya giriş açısından bu üç örnek kanımca yeterlidir. Artık ayin/tören ile siyasal iktidar arasındaki ilişkilerin irdelenmesinde örnek bölge ve süreç olarak ele alacağım Ön Asya'nın protohistoryadan tarihe geçiş sürecine göz atabiliriz.

2. BÖLÜM

ÖN ASYA NEOLİTİĞİ *

2.1. TARIMSAL ÜRETİME GEÇİŞ

Ön Asya olarak tanımlanan ve tarihte avcılık-toplayıcılıktan tarımsal üretime ilk geçişin gerçekleştirildiği genel kabul gören coğrafi bölge, doğuda Zagros dağlarından batıda Akdeniz kıyılarına, kuzeyde Anadolu yarımadasından güneyde Basra körfezine dek uzanır ve prehistorik / protohistorik araştırmalarda, coğrafi ve kültürel özelliklerine göre Levant, Zagroslar ve Anadolu olmak üzere üç ana bölümde incelenir (Redman 1978; Yakar 1991). Bölgenin erken köy kültürleri kronolojisini Yakar (1991) şöyle şemalaştırmaktadır:

(*) Braidwood ve Reed (1957)'in Avrupa geç prehistorik kültürlerini tanımlamak için geliştirilen 'Neolitik' kavramının Ön Asya için aynı açıklıkla kullanılamayacağına dikkati çektiklerini burada belirtmek gerekir. Yazarlar terimi bu ihtiyat payını bırakarak kullanmayı yeğler gözükmektedirler.

	Levant	Zagroslar	Anadolu
Dönem 0 (14000-10 000)	Kebaran	Zarzien	-
Dönem 1 (10 000-8300)	Natufyen	Zarzien sonu	Çeşitlenmiş geçim (Lev. ve Irak Kürd. benz.)
Dönem 2 (8300-7600) Proto neol.	Jericho PPNA		
Dönem 3 (7600-6600)	PPNB (Sur.: Mureyb. IV)	Ganj Dareh, Ali Kosh	Hacılar aker., Aşıklı, Çayönü
Dönem 4 (6600-6000)	(Sur.'de Abu Hureyre, Bouqras, Tell Ramad, Ras Shamra VC	Aker. Jarmo, Ali Kosh, Sefid (XII-IX) Canhasan	Ç.Höy. ilk katmanlar III, Suberde Çayönü
Dönem 5 (6000-5600)		Um Dabaghiyah, Yarım Tepe I (XII-IX), Hassuna	Ç. Höy. (VIII-II) Köşk Höy. (III) Amuk A başl. Yümüktepe (Mersin)
Dönem 6 (5600-5000) Geç neol.			Hacılar IX-VI (Göller yör.), Klikya, D. An., Amuk B
Dönem 7 (5000-4500) Erken Kalk.		Halaf	Amuk C

Pleistosen çağı sonlarına doğru iklimin giderek ısınması, Ön Asya'da yağışların ve ormanların azalmasına yol açacaktır. Orman faunasının bu nedenle orman sınırlarına çekilmesi, bölgede yaşayan avcı-toplayıcı kabileleri yeni geçim tarzları arayışına itmiş olmalı. Hem Zagroslar, hem de Levant bölgelerinde Pleistosen sonunda gerçekleştirilen kültürel ilerlemeler giderek önem kazanmış ve yaygınlaşmıştır. Geniş ve göreli kalıcı yerleşimler, ilkel bir mimarî, depolama, besin işlem araçları, kültürel envanterin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Açık alan yerleşimlerinde belirgin bir artış gözlemlenir. Teknik ve örgütsel getirileriyle birlikte ilk köy yerleşimlerine ilişkin izler bu devre denk düşer. Levant'da Kebaran kültürünü izleyen dö-

nemler ilkin Natuf vadisindeki Shukbah mağarasında rastlandığından Natufyen kültürü adıyla anılmaktadır. Bu dönem kabaca İÖ 10-8 000 aralarına tarihlendirilmekle birlikte kesin tarihleme zordur. Natufian kültürün en önemli kalıntılarına Beyrut'un güneyindeki 80 km.lik kıyı şeridinde rastlanılmıştır. Bunun dışındaki buluntuların fazlaca bir temsil niteliği yoktur. Çok sayıda iskelet, morfoloji ve hastalıklar hakkında iyi bir fikir vermektedir. İskelet buluntuları *Anatomik bakımdan modern Homo sapiens* (AmHs)'in arkaik Akdeniz ırkı özelliklerine sahip olduğunu göstermektedir (Redman 1978).

Yerleşimlerdeki maddî kalıntılar, bu insanların yabanıl tahıl (özellikle arpa ve buğday) ve hayvanlarla (koyun, keçi, domuz) deneyler (yabanıl tahılların sulanması, toplamacılık sırasında bir kısmının toprakta bırakılması, av hayvanlarının seçilerek avlanması, beslenmeleri gibi uygulamalar) yaptıklarına işaret eder niteliktedir. Ne ki ne bitkilerde, ne de hayvanlarda henüz evcilleştirme belirtileri görülmemektedir. Besin kaynakları yabanıl hayvan (gazel ve diğer geyik türleri ağırlıktadır) ve çok sayıda kılçık ve harpun kalıntılarının işaret ettiği üzere su hayvanlarının yanısıra, yabanıl tahıl (yabanıl buğday, arpa) ve meyvalardan oluşmaktadır. El Wad kazıları çok sayıda mikrolit, lunat, çift tarafı retuşlu oraklar, süslü kemik araçlar, küçük burinler ve geometrik araçlar vermiştir. Yabanıl tahıl devşiriciliğine işaret eden dibekler ve havanelleri, bu yerleşimlerin tipik özellikleridir. (Redman 1978)

Bu dönemde daha yüksek, su kaynakları daha kıt ve iklim koşulları daha sert olan Zagros bölgesinde yabanıl koyun-keçi avcılığı, küçükbaş hayvan evcilleştirmesine yöneliş ve yabanıl tahıl bakımından daha verimsiz olmakla birlikte yine de tarım ve yerleşik köylere doğru bir gelişme izlenmektedir. Levant'da başlangıçta hızlı olan tarıma doğru gelişme İÖ. 8. bin sonlarında bir duralama geçirirken, Zagros bölgesi, arayı kapayacaktır.

Levant'da Natufyen yerleşimlerin çoğu İÖ. 9. binde terkedilmiştir. Ancak Jericho, Beidha, Nahal Oren, El Khiam ve Tell Abu Hureyra gibi

yerleşimler daha uzun süreli olmuştur. 9.-8. bin Levant yerleşimleri proto-neolitik ya da PPNA (Akeramik Neolitik A) olarak anılır. Bu döneme tarihlenen maddi envanter Natufyen kültürle bir süreklilik arzetmekle birlikte yerleşim tipleri ve geçim tarzlarında tedricî bir değişim gözlemlenmektedir. Mimarî daha yaygın ve kullanışlı hale gelirken, yapı tekniklerinde çeşitlenme görülür. Bitki ya da hayvan evcilleştirilmesi konusunda bu yolda yoğun girişimler izlenmektedir. Aynı dönem Zagros bölgesindeki bazı yerleşimlerde evcil hayvan, özellikle de koyun kalıntılarına rastlanır (Zawi Chemi Shanidar ve Tepe Asiab) (Reed 1980:11).

Orta-güney ve güneydoğu Anadolu'da köy olarak nitelenebilecek yerleşimler İÖ 8. bin ortalarına ve 7. bin başlarında genelde sürekli bir örüntü sergilemektedir. Bu dönemde güneydoğu Anadolu'nun en önemli yerleşimi, Dicle'nin kolu Boğaz Çay'ın hemen kuzeyinde yeralan Çayönü'dür. Çayönü'nde tahıl tarımının izlerine erken katmanlarda rastlanmaktadır (Yakar 1991; Özdoğan et al 1995; Braidwood et al 1981). Hayvanların evcilleştirilmesi ise daha geç dönemlerde gerçekleştirilecektir. Ön Asya keramikli neolitiğinin en büyük ve önemli yerleşimlerinden olan, Konya'nın 52 km. güneydoğusundaki Çatal Höyük ise daha geç bir döneme, İÖ 6500-5560 yılları arasına tarihlenmektedir (Mellaart 1978: 81)

Ön Asya'nın neolitik öncesi ticarî yaşamında belirgin bir canlılık gözlemlenmektedir. Doğu Anadolu obsidyeni, Kızıldeniz kabuklu hayvanları, tuz ve zifti, Sina yarımadası türkuazı daha İÖ. 9. binde olasılıkla göçebe bir yaşam sürdüren avcı topluluklarca bölgede yaygınlaştırılmıştır. Bu alışveriş, aynı zamanda tahıl ve hayvanların evcilleştirilmesi gibi kritik bir yeniliğin göreli olarak kısa sürede bölgede yayılmasını açıklamaktadır.

Yoğun besin toplayıcılığının ilk kez nerede tahıl yetiştiriciliğine yolverdiği, bilinmemektedir. Şenel (1990:19) yabanıl tahılları sulamanın, tahıl devşiriciliğinden üreticiliğe geçişin ilk adımı olması gerektiğini belirtiyor. İkinci adım ise, olasılıkla yabanıl tahılların, bulun-

dukları yerden başka yere taşınıp ekilerek ve sulanarak yetiştirilmeleridir. Örneğin Halep'in 80 km. güneydoğusundaki ve Fırat'ın kıyısındaki Mureybet köyünde, İ.Ö. 9. bin yılına ait katmanlarda bulunan tahıl ürününün bölgenin yerlisi olmayıp 150 km. kadar uzaktan, Gaziantep dolaylarından getirildiği anlaşılmıştır. Hayvanların evcilleştirilmesinde ise, olasılıkla belirli hayvanların seçilerek avlanması, çevrelerinin çitle çevrilmesi ve kendi besin kaynaklarıyla rekabeti önlemek üzere beslenmeleri gibi denetim mekanizmalarının geliştirilmesi ilk adımları oluşturmuştur (Yakar 1991:5, Reed 1980: 11). Her durumda, Ön Asya İÖ 8.-5. bin yılları arasında tarımsal üretim ve hayvancılığın giderek başat geçim biçimini oluşturduğu bir dizi küçük köy yerleşimiyle donanmıştır. Şimdi bu köylerdeki toplumsal örgütlenmeye bir göz atalım.

2.2. TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME

Öncelikle, neolitik devirde tüm göçer avcı-toplayıcı toplulukların hep birden yerleşik toplumlara dönüştüğünü düşünmenin yanılgı olacağını belirteyim. Bu, Ön Asya'da İÖ 10-8. binlerde başlayıp tedricî biçimde Asya ve Avrupa'nın ekime elverişli bölgelerine yayılan 4-5 bin yıllık bir süreç olmuştur. Ve tarımın yaygınlaştığı yörelerde de tüm topluluklar aynı anda avcılık-toplayıcılığı terketmiş değildir; yerleşik köylerde avcılık uzun süre başat bir geçim faaliyeti olmayı sürdürdüğü gibi[1], tarımı bilen ve/fakat uygulamayan avcı-toplayıcıların göçer yaşam tarzını sürdürdüğü sanılmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği gibi, dönemin teknolojik olanaklarının kısıtlılığı gözönünde bulundurulduğunda geniş bir alana yayılan mal takasının esas olarak bu topluluklarca yürütültüğü anlaşılmaktadır.

(1) Örneğin, Çatalhöyük'de yaban sığırı, yaban domuzu, alageyik, yaban koyunu, karaca, ceylan, dağ keçisi, tavşan vb. hayvanların avlanması sürdürülürken, koyun, keçi ve köpek evcilleştirilmiştir (Soylu 1978: 41). Ancak, diğer neolitik yerleşimlerde olduğu gibi, Çatalhöyük'de de, avcılık süreç içinde yerini hayvancılığa bırakacaktır.

Neolitiğin başlangıç evrelerinde köyler, ticaret yolları üzerinde bulunduğu için göreli büyüme olanağına kavuşan Jericho (nüfusu: 2000 dolayları), Çatalhöyük (5000 dolayında bir nüfus hesaplanmıştır) gibi birkaç istisna dışında, 2-300 nüfuslu, toplumsal tabakalaşması ve işbölümü sınırlı, az-çok türdeş topluluklardı (Redman 1978; Braidwood ve Reed 1957). Köylerde yürütülen belli başlı yaşamsal faaliyetler avcılık, çapa tarımı ve besin işleme süreçleri, taş ve kemik avadanlıkların yapım ve onarımı, barınak, depo, atölye gibi yaşam ve çalışma mekanlarının inşaatı, önce kilin elde biçimlenip güneşte kurutulmasıyla imal edilen, ardından çömlekçi çarkı ve fırınlama tekniklerinin bulunuşuyla (Ön Asya'da İÖ 6000 dolayları) özel bir zanaat haline gelen kap-kacak yapımı, önce hayvan postlarından yararlanılan, ardından hayvancılığın devreye girişi ve el dokumacılığının geliştirilmesiyle [Leroi-Gourhan (1973: 249) iğin kullanımının Akdeniz havzasında İÖ 5. binde yaygınlaştığını belirtmektedir] karmaşıklaşan giysi yapımı, hayvanların evcilleştirilmesinin ardından gelişen süt endüstrileri gibi çoğu tam gün uzmanlık gerektirmeyen işlerdir. En genel anlamıyla doğurganlık süreleri boyunca ortalama 4-5 doğum yapan, dolayısıyla da yerleşimden fazla uzaklaşamayacak durumda olan kadınların tarıma ilişkin faaliyetler, sepet örücülüğü, elde çanak-çömlek yapımı ve dokumacılığa, erkeklerinse avcılığa ve büyükbaş hayvanların çobanlığına yöneldiği, cinsiyete dayalı bir işbölümünden sözedilebilir. Çayönü neolitik çağ iskelet buluntularından ortalama yetişkin ömrünün 29-30 yıl olarak hesaplanması (Özbek 1989), siyasal erkin yaşlıların elinde yoğunlaştığı bir toplum imgesini olanaksızlaştırmaktadır, öte yandan servet farklılaşmasına dayalı bir toplumsal tabakalaşma ancak Neolitik çağ sonlarına doğru belirginleşecektir.(1) Yakar (1991) merkezîleşmiş toplum-

(1) Zagros eteklerindeki İÖ 6. bin yerleşimi Choga Mami'de bulunan kil mühürler, belirli bir özel mülkiyet anlayışının varlığına işaret etmektedir. Öte yandan, konutların konumu ve boyutları ile gömü tip'eriyle gömülerde bulunan süs eşyaları, statü farklarını saptamanın ölçütleridir. Servet farklılaşmasını belirleyen ölçütlerin ticaretin yoğun olduğu yerleşimlerde ortaya çıkması, ticaret ile özel mülkiyet ve toplumsal tabakalaşma arasındaki bağlantıyı doğrular niteliktedir.

ların kalkolitik çağ sonlarında ortaya çıkmakla birlikte, Anadolu'nun bazı bölgelerinde (örneğin Çatalhöyük) gelişmiş olabileceğine işaret etmektedir. Ne ki, neolitik Ön Asya yerleşimlerinin çoğu merkezileşmemiş özerk yönetsel birimler halinde örgütlenmişlerdir.

Şenel (1982, 1990)'in Oppenheimer'a dayanarak uygarlığa geçiş sürecinin asal dinamiği olarak saptadığı göçer çoban-yerleşik çiftçi toplulukların ayrışması da neolitiğin ilk bin yılı için sözkonusu olmayacaktır. Koyunların evcilleştirilmesine ilişkin ilk bulgular Irak'da Zawi Chemi Shanidar yerleşiminden çıkan çok sayıdaki kuzu iskeletinden hareketle, İÖ 9000 yıllarında Zagros bölgesine tarihlendirilmektedir (Ingold 1988: 136). Koyun ve keçilerin yetiştirilmesi ise, yine aynı bölgede, İÖ 7500 dolaylarında gerçekleştirilmiştir. Neolitiğin ilk evrelerinde toplayıcılık/avcılık ile başlangıç tarımı/hayvan yetiştiriciliğinin birlikte yürütüldüğü karma bir geçim tarzı sürdürüldüğü, Ön Asya'nın ilk kuru tarımcılarının evcil koyun ve keçileri yağışların aksamasına karşı bir sigorta olarak besledikleri düşünülmektedir (Ingold 1988: 137). Şenel (1982: 152) çiftçi/çoban toplulukların ayrışmasını Ön Asya'da İÖ 6000 dolaylarında başgösteren ve yaklaşık beşyüz yıl süren kuraklığa bağlar. Bu ayrışma Şenel'e göre paleolitik avcı/toplayıcı atalardan devralınan kandaş klan tarzı toplumsal örgütlenmenin neolitik köy topluluklarında çözülerek aile temelli yerel köy topluluklarına dönüşmesine yol açarken, çoban topluluklarda aşirete doğru evrilmiştir. Gerçekten de, neolitik köy mimarîsinde bir ailenin barınabileceği büyüklükteki evler, tarımcı topluluklarda ağırlıktadır.

Neolitik köyün yukarıda izlenen toplumsal yapısının, en azından ilk evrelerde kurumsallaşmış bir hiyerarşiye zemin yaratmayacağı, açıktır. Geçim faaliyetleri kesin bir işbölümünü gerektirmediği gibi, yarısını çocukların oluşturduğu 200-300 kişilik, özerk köy birimlerinde yeni tarım alanlarının açılması, sayıları henüz pek az olan merkezî binaların yapımı ortaklaşa ve eşgüdümlü bir faaliyeti gerektirmektedir belki; ancak bunun dışındaki işler, büyük olasılıkla aileler

tarafından, bağımsız bir biçimde yürütülmektedir. Öte yandan, özel mülkiyete konu olabilecek nesnelerin (kemik ve taş avadanlıklar, süs eşyaları, hayvanlar) çeşitleri kısıtlıdır, ve kolay sağlanabilir durumdadırlar. İskelet buluntuları arasında silahlı yaralama veya öldürme belirtilerinin enderliği, topluluklar arası ilişkilerin barışçıl niteliğine işaret eder ve savaşçı şeflik kurumunun henüz bilinmediğini düşündürtür.

Neolitik çağın ilk evrelerinde yoğun ticarete sahne olan merkezler ise, bu genel tablonun dışında ele alınmalıdır. İÖ 8000 dolaylarında inşa edildiği sanılan Jericho PPNA evresi, 2000 kişilik nüfusu ve Kızıldeniz'den tuz, zift, sülfür ve deniz kabukları, Anadolu'dan obsidyen ve yeşimtaşı, Sina'dan türkuaz ticaretiyle çağdaşı yerleşimler arasında eşsiz bir görüntü sunar. İÖ 8. bin başlarında yerleşimin çevresinde inşa edilen savunma duvarları ve kule,(1) Mellaart (1978: 36)'a göre "bol işgücüne, planlamayı gerçekleştiren merkezî bir yetkeye ve yapımı olanaklı kılacak iktisadî artıya" işaret etmektedir ve Jericho'nun zenginliğinin çevre halkları, özellikle de İÖ 7000'lerde yerleşimi ele geçirerek PPNB evresini oluşturacak olan kuzeyli göçmenler için bir çekim merkezi olduğunu gösterir. Ne ki benzeri savunma sistemleri, diğer neolitik yerleşimlerde ancak son evrelerde (seramikli neolitik ve kalkolitik) yaygınlaşacaktır.

Sanırım artık neolitik köy topluluklarının kült yaşamlarına ve ayinlerine bir göz atmanın zamanı geldi.

2.3. NEOLİTİK 'DİN'

Arkeolojik bulgular arasında neolitik inanç ve tapım sistemine ilişkin fikir edinmeyi olanaklı kılanlar, güneşte kurutulmuş ya da

(1) Cauvin (1994:57) bu kulenin savunma amaçlı değil, anıtsal bir yapı olduğunun, çevresindeki surların da taşkınlara karşı inşa edildiğinin anlaşıldığını belirtmektedir.

pişirilmiş kil figürinler, heykeller, sınırlı sayıda duvar resimleri, kült binaları ve gömü pratikleridir. Ancak bu bulguların nasıl bir kült sistemine işaret ettiğine geçmeden önce, biraz daha gerilere gidip, neolitik köylü toplulukların paleolitik avcı-toplayıcı atalarının inançlarından neler kalıtmış olabileceklerine biraz bakalım.

2.3.1. Paleolitik Ayinler

Campbell (1991:358) Dr. Wolfgang Köhler'in *The Mentality of Apes* 'inde iki şempanzenin keşfettiği derviş gibi dönme oyunun kısa sürede gruptaki tüm şempanzeler arasında yayıldığını kaydettikten sonra şöyle demektedir:

> Bu iki kayıt ilk toplumların ayinsel faaliyetlerini düşlerken, konumuzun tarihi açısından daha gerilere gitmemizi gerektirmeyecek bir ruhsal düzlem önermeye yeterlidir. 'Tutulma' olarak tanımladığımız psikolojik kriz mevcuttur, gerek kamu ayinlerinin, gerekse dans sanatının ardında yatan grup devinim örüntülerinde yaşanan sevinç de belirgindir. Dahası, daha yüksek mitolojilerde dünyayı birleştiren ve destekleyen Kozmik Ağaç, Dünya Dağı, *axis mundi* ya da gerek toplumsal düzenin, gerekse bireyin tefekkürünün yöneltildiği kutsal tapınak olarak yorumlanan şaşırtıcı merkez direk ayrıntısını da görmekteyiz. Ve nihayet, olmaksızın hiçbir mitolojik ya da ayinsel oyunun ya da 'kandırma' nın meydana gelemeyeceği o harika oyun duygusu da gözlemlenmektedir. Kişi oyunda grupları ekonomiye uygun olarak değil de, özgürce örüntülenmiş eylemler, yani sanat halinde birleştiren büyüleyici enerji-uyandıran uyarıların keşfedildiğini görebilir.

Campbell (1991) bundan sonra mitos ve ayinin kökenleri araştır-

masında, olguyu genellikle H. Sapiens, ya da en fazla Neanderthallerden başlatan araştırıcılardan çok daha gerilere gider ve Plesianthropus'a dek uzanır. Neolitik ayinler öncesi varsayımsal tapım biçimlerini beş evrede inceler. Buna göre I. Evre'de plesianthropus avcıların (İÖ 600 000) yakaladıkları av hayvanlarının kuyruk ve kafalarını koparmalarının, hayvanların kafa ve kuyruklarıyla birlikte yüzülüp olası bir öç tehlikesine karşı bir çeşit büyüsel ayında kullanılmış olup olamayacağını sorgular.

Pithecanthropus evresinde (II. Evre: İÖ 400 000) iki yeni olgunun ortaya çıktığını belirtmektedir: Tropikal kuşağın batı kesiminde (Afrika'dan B. Hindistan'a) el baltaları, çöl ve buzullarla batı kesiminden tecrit olmuş doğu kesiminde [Pekin adamının mağarasında] ateşin bulunması. Batıdaki el baltalarının bazılarının pratik kullanıma elvermeyecek ölçüde iri (60-70 cm.) olmasının, bunların insanların ilk ayinlerinde, belki de av hayvanlarını çoğaltmak, avın bereketli geçmesini sağlamak için yapılan ayinlerde kullanıldığını düşündürdüğünü belirtir. Doğuda ise el baltaları göreli ilkel kalırken ateş kullanıma girmiştir. Campbell bundan hareketle (sonraki rıtüel ve kültlerde gökgürültüsü fikrine bağlanacak olan: Thor'un çekici, Zeus'un şimşeği, Indra vb.) el baltası ritüel inançlarının batıdan, ateşe ilişkin mitoloji ve ayinsel uygulamalarınsa doğudan çıkmış olabileceklerini öne sürer ve şimşeğin sonraki mitlerde genelde bir tanrıyla ilintilendirilirken, ateşin tanrıçanın armağanı, hatta ta kendisi olduğunu belirtir.

Campbell (1991) Neanderthal İnsan evresinde (III. Evre: İÖ 200 000-75 000/25 000) Orta Avrupa'da mit ve ritin oluşumuna ilişkin ilk güvenilir kanıtların bulunduğunu belirtmektedir: mezar armağanlarıyla birlikte törensel gömüler ve yüksek tepelerde ayı kafatası tapınakları. Campbell Krapina ve Ehringsdorf'da bulunan açılmış kafataslarının ve Neanderthal'in doğulu çağdaşı, Java'daki Solo insanı kalıntıları arasında da açılmış kafataslarına rastlanmasından hareketle Neanderthal insanın törensel bir yamyamlık uygulamış olabileceğini

de öne sürmekte ve bunun insan türünün ilk dinsel ayini olabileceğine işaret etmektedir.

Öte yandan Neanderthal insanın ateşi bilmesine rağmen yiyeceklerini çiğ yediğinden hareketle (yazar, pişirmenin Üst Paleolitik'te ortaya çıktığına dikkati çeker), ateşin ısınmanın yanısıra bir ilahın mevcudiyeti olarak algılanmış olabileceğini belirtir.

IV. Evre (İÖ 30-10 000)'yi tapınak mağaralar ve çıplak tanrıçalar evresi olarak adlandırmaktadır: Ukrayna'dan batıda Pireneler'e, doğuda Baykal gölüne dek uzanan bölgede, özellikle Balkanlar-Ukrayna-Kafkaslar kuşağında yoğunlaşan çıplak kadın figürleri kültünün sonraki evrelerde Ön Asya'daki ana tanrıça kültüne kaynaklık etmiş olabileceğini öne sürer. Franco-Cantabrian olarak adlandırılan batı bölgesinde ise paleolitik tapınak-mağaralar yoğunlaşmaktadır. Bu mağaraların duvarlarında av hayvanları ve maskeli avcıların ritüel av dansları betimlenmiştir.

Campbell'in V. Evre'si Capsian dönemini kapsamaktadır. Mikrolitlerin Fas'tan Seylan'a, Güney Afrika'dan Kuzey Avrupa'ya dek yayıldığı bu üretime geçiş evresinde evcilleştirilecek hayvanların temsilleri ağırlık kazanmıştır. Ayrıca göksel simgeler de ilk kez bu dönemde ortaya çıkarlar. Sahra-Atlas dizininde, Jebel Bes Seba'da bir koçun boynuzları üzerinde yeralan güneş diski dikkati çekmektedir. Campbell bu evreyi avcılıktan çobanlığa geçiş süreci olarak niteler.

Campbell'in ayin olgusunu şimdiye dek kabul edilenden çok daha gerilere, hatta primatlara dek götüren ve Abramian (1990: 46) tarafından desteklenen bu yaklaşımı bir zorlama olarak görülse de[1] insan türünün en az Orta Paleolitik'den bu yana ayinler yaptığı bilinmektedir. Orta Paleolitik neanderthalleri şimdiye dek bilinen ilk

(1) Gourhan (1976: 7) 'Pithecanthropus'un güne doğan güneşe bir duayla başlayıp başlamadığını kestirmenin yolu yoktur,' demektedir.

gömülerin yaratıcılarıdır (Leroi-Gourhan 1976). Fransa'da Chapell-aux Saints ve La Ferrassie'de tepecikli birkaç mezar bulunmuştur. Türkistan'da, Techik Tach'daki Neanderthal çocuk iskeleti, beş geyik iskeletiyle çevrelenmiştir. Irak'da Shanidar mağarasında da taşlar üzerine yatırılarak üzeri polen kalıntılarından anlaşıldığı üzere çiçeklerle örtülmüş bir iskelet bulunmuştur. Solecki (1975) iskeletin çevresinde bulunan sekiz çiçek poleni türünden yedisinin sağaltıcı niteliklere sahip olduğunu belirterek, bunun, rastlantı olma olasılığının yanısıra, Neanderthal insanda, bugüne dek sanılandan daha yüksek bir çevre bilinci olduğuna işaret edebileceğini belirtmektedir. Öte yandan Fransa'da Renne ve İtalya'da Mt. Circe'deki Guattari mağaralarında neanderthal insanlarla çağdaş olduğu saptanan av hayvanlarına ait kemik yığılmaları da belirli bir düzen göstermekte ve ayinsel bir tutumu çağrıştırmaktadır.

Gömüler AmHs'nin başat tür haline geldiği Üst Paleolitik'de iyice belirginlik kazanır. Ancak Üst Paleolitik 'din' e damgasını vuran, mağara resimleri ve 'Paleolitik Venüs' olarak adlandırılan kadın figürinleridir. Leroi- Gourhan (1976) Üst Paleolitik sanatı şöyle sınıflandırmaktadır:

Figüratif - öncesi Dönem : Geç Mousterrien (İÖ 50 000 dolayları) Aşıboya ve fosil toplama bilinmektedir, ama bilinen figüratif eser yoktur. Chatelperonnien'de (35 000 dolayları) süs eşyaları başlamaktaysa da yine figürler ayırdedilmez. Ne ki taş ve kemik üzerinde düzenli aralıklarla çizilmiş çizgiler ve aşıboyası kullanımı görülmektedir.

I. Stil (Primitif Dönem) : Aurignacien (İÖ 30 000 dolayları). Kalker plakalar üzerine kazınmış ya da boyanmış şekiller (Dordogne: La Ferrasse ve Abri Callier; Aşağı Pireneler'de Isturitz) görülmektedir. Çok soyut ve acemice çizgilerle genellikle tanınmayacak durumda birtakım hayvanların baş ve arkaları ve bazı cinsel temsiller seçilebilmektedir.

II. Stil : Gravettien ve eski Solutreen (İÖ 25-20 000 dolayları) Uniform hayvan figürlerinin yanısıra stilize insan figürleri ortaya

çıkar. Gövdenin orta kısmı baş ve ayaklara göre çok büyüktür (steatopik kadın figürleri). En eski duvar resimleri bu döneme tarihlenmektedir.

III. Stil (Arkaik dönem) : Geç Solutreen (Charente: Roc de Sers, Dordogne: Fourneau du Diable) (İÖ 20-15 000 dolayları). Teknik ustalık tam, resim, heykel ve gravürler yüksek kalitedir. Ancak II. stille aynı ilke egemendir: hayvanlar gövdeleri çok büyük, baş ve ayakları çok küçük betimlenmektedir. Aynı durum insanlar için de geçerlidir. Duvar resimleri başlangıçtan sona doğru gelişme göstermektedir.

Eski IV. Stil (Klasik Dönem) : Magdelenien (İÖ 15-11 000). Realizme çok yatkındır. Hayvanların orantıları gerçek yaşamdakine uymaktadır. Tüy ve ayrıntıların belirlendiği gözlemlenmektedir. Ancak havada duruyor gibidirler. İnsan resim ve heykelcikleri ise başsız, göğüssüz, kolsuz, profilden gövdelere indirgenmiştir. Resimli mağaralar geniş bir yayılım gösterimektedir. Büyük yerleşimlerin çoğu bu döneme tarihlenir. (Vivana: Angles-sur-l'Anglin; Dordogne: Font de Gaeme, Cap Blanc, Les Combarelles; Ariège: Niaux, les Trois Frères, Montespan, Cantabria: Altamira, El Castillo.)

Yeni IV. Stil (Geç Dönem) : Geç Magdelenien (İÖ 10 000). Mağara resimlerinin yokoluşuna tanık olunmaktadır. Bu dönem sanatı salt taşınabilir nesnelerden ibarettir. Britanya, Belçika ve İsviçre'de bulunan taşınabilir sanat nesneleri gerçekçi bir uslupla yapılmıştır.

Taşınabilir nesnelerin % 80 kadarı IV. Stil'in son 3-4 000 yılına tarihlenmektedir, dolayısıyla Magdalenien özellik gösterirler. Duvar resimleri ise özellikle III. ve eski IV. Stil'de yoğunlaşmıştır (% 81), yani Solutreen ve Eski ve Orta Magdalenien'e aittirler.

Leroi-Gourhan (1976) Paleolitik sanatın 3 konu kategorisini kapsadığını belirtmektedir: hayvanlar, insanlar ve imler. 1794 yapıtın incelenmesi sonucu konuların dağılımı şöyledir:

	%		%
At	24	Ayı	3
İmler	15	Balık	3
Bizon	15	Kadın	2.5
Ren g.	6.5	Felin	2
Boğa	5	Kuş	1
Geyik	4.5	Mamut	1
Erkek	4	Gerg.	1

Deve, sığır, kurt, sırtlan, yılan vb. hayvanlar ise % 1'den az ya da kuşkuludur.

Kuşkusuz, Paleoltik insanının bu betimlemelere nasıl bir anlam yüklediğini, bunları bir büyü sistematiği içinde değerlendirip değerlendirmediğini kesin olarak belirlemek olanaksızdır. Etnografik karşılaştırmalar, belirli çıkarsamalara olanak sağlamaktadır belki, ancak 'ilkel' olarak nitelenen toplumların verileri, her bir kültürün kendi iç ilişki/çelişkilerin çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir 'bütünsellik/kimlik' sunduğunu da ortaya koymaktadır. Şu aşamada söylenebilecek tek şey, Paleolitik avcı-toplayıcıların sanatlarında geçimlerini (dolayısıyla yaşamlarını) birincil elden etkileyen unsurlara (av hayvanları) ağırlık vermiş olduklarıdır. Leroi-Gourhan (1976)'ın sözünü ettiği erkek figürlerinin genellikle av ile bağlantılı olarak betimlenmiş olmaları, Üst Paleolitik sanatın avı kolaylaştırıcı bir çeşit benzeşim büyüsüyle, ya da en azından bu yönde bir etki sağlama iradesiyle ilintili olabileceğini düşündürür. 'Paleolitik Venüsler' konusundaki yorumlarsa, farklıdır. Ehrenberg (1992) batıda Pireneler'den doğuda Don havzasına, güneydoğu-kuzeybatı doğrultusuna uzanan 2000 km.'lik bir bölge üzerine yayılan ve İÖ 25-23 000 yılları arasına tarihlenen, çoğu barınaklarla ilintili alanlarda bulunmuş ve birbirine büyük ölçüde benzeyen altmışın üzerinde kadın figürüne ilişkin tartışmaların, kıtayı kapsayacak boyutta bir ana-tanrıça kültünden, bir ocak kültünün temsilcileri ya da kadınların doğurganlığına ilişkin bir çeşit tılsım, kadın törenlerinde genç kızlara

erginlik ve gebeliği anlatmak için kullanılan işaretler, hatta çocuk oyuncakları olarak kullanıldıklarına değin çeşitlilik gösterdiğini düşündürmektedir. Benim buna ekleyebileceğim bir başka yorum önerisi ise, doğurganlık sürecinde erkeğin rolünün bilinmediği bir tarihsel durakta, kan, süt ve bebek üretebilen kadın bedeninin erkeklerin imgelemlerinde uyandırdığı ürküyle karışık hayranlığın bir ifadesi de olabilecekleridir. Ancak bu varsayımın da, diğerleri gibi, kanıtlanması (günümüz biliminin koşulları çerçevesinde) olanaksız bir mantıksal çıkarsamadan ibaret olduğu (ve paleolitik insanın tasarımlarının bizimkilerle çakışmamasının yüksek bir olasılık taşıdığı), unutulmamalıdır.

2.3.2. Neolitik Ayinler

Yazılı belge yokluğu, neolitik ayinler konusunda söylenebilecek olanları da paleolitik 'din' konusunda söylenebilenlerden pek fazla geçerli kılmamaktadır. Ne ki, bir yandan irdelenen tarihsel dönemin yazılı tarihe zamansal/mekansal yakınlığı, dolayısıyla da onun üzerindeki izlerinin daha belirgin olacağı gerçeği, diğer yandan da bu alandaki bulguların toplumsal yaşamın diğer alanlarındaki (mimarî, yerleşim planları, geçim tarzları, avadanlıklar, paleoklimatolojik, paleoekolojik, paleozoolojik... veriler) bulgularla destekleniyor oluşu bu konuda daha rahat söz söyleme olanağını sağlamaktadır.

Neolitik ayinlerin arkeolojik araştırmalarda yansıyan tezahürlerine geçmeden önce, bir önceki başlıkta irdelenen paleolitik inanç ve inanç pratiklerinin neolitiğe hangi unsurları aktarmış olabileceğine bakmak gerekir.(1) Bu bağlamda ele alınabilecek gibi gözüken belli

(1) Bu aktarım mekanizmalarının nasıl işlediği ise, bu tezin kapsamına giremeyecek kertede geniş ve az irdelenmiş, başlıbaşına bir araştırma konusudur. Yine de, neolitik toplulukların ele alınan coğrafî bölgede de paleolitik avcı-toplayıcılardan evrildiği, dolayısıyla da paleolitik tekniklerin yanısıra, paleolitik inanış sistemlerinin taşıyıcısı oldukları gözden kaçırılmamalıdır.

başlı ortak kültürel unsurlar, ölü gömme pratikleri, av ve (Neolitik'le birlikte) evcilleştirilmiş hayvan betimlemeleri ve kadın figürleridir. Şimdi bu unsurları tek tek ele alalım.

Ölü gömme pratikleri: Tarihte bilinen ilk gömülerin Neanderthal insana ait olduğunu yukarıda görmüştük. Gömüler üst paleolitik AmHs'lerinde de süregitmektedir. Bu devre tarihlenen çoğu insan iskeletlerinin [B. Britanya'dan Rusya'ya, 27 vak'adan 17'si (Leroi-Gourhan 1976: 62)] kırmızı aşıboyayla renklendirilmiş olması, kimi yazarlarca, kırmızının kan, dolayısıyla da hayat rengi olmasından hareketle, ölüleri yaşama döndürme çabası olarak değerlendirilmiştir.(1) Öte yandan, gömü armağanlarına da orta ve üst paleolitikte rastlanmaktadır.

Gömü pratikleri, Ön Asya neolitiğinde yaygın bir olgudur. Intromural (konut içi) gömülerin yanısıra, daha protoneolitik evrede [İÖ 9.-7. bin] konut alanlarının dışında ayrı mezarlık alanlarına rastlanmaktadır (Mellaart 1978: 18, 20, 25). Ölülerin gömülüşünde belirli bir tarz öne çıkmamaktadır; gömü buluntularındaki iskeletlerden bazıları hocker pozisyonundayken, bazıları uzatılmıştır. Gömü armağanları (takı, boncuk, silah ve avadanlıklar, deniz kabukları, çeşitli yiyecek, hatta içecekler) yaygındır. Ölünün gömülmeden önce bir süre açık havada bırakılıp etlerinin akbabalarca parçalandığı, iskeletin bunun ardından gömüldüğü ikincil gömüler, Çatalhöyük'de belirgin bir biçimde gözlemlenen yaygın bir uygulamadır (Mellaart 1988: 86-88)(2). Ancak neolitik gömülerin en çarpıcı özelliği, Ana-

(1) Örneğin bkz. Childe (1974). Ancak Leroi-Gourhan (1976: 62) aşıboyanm, herhangi bir kasıt olmaksızın topraktan bulaşmış olabileceğine dikkati çekmektedir.

(2) Hershkovitz ve Gopher (1993) Neolitik dönemde ikincil gömülerin (Natufyen kültüre göre) azalması ve toplu gömülerin artmasından hareketle, ikincil gömülerin daha çok göçebe, yarı-göçebe çoban topluluklarla bağlantılı olabileceği yolundaki bir tezden sözetmektedir. Ancak Çayönü, Çatalhöyük, Jericho gibi göreli büyük neolitik yerleşimlerde de ikincil gömülere sıkça rastlanması, bu tezi bir hayli tartışmalı kılmaktadır.

dolu içlerinden Levant bölgesine dek uzanan kafatası kültüdür. Öyle ki, Anadolu prehistoryası paleodemografyası için önemli bir kaynak oluşturan Çayönü'nde akeramik evreye (İÖ 7300-6750) ait ikinci mimarî katta Kafatası Binası adı verilen bir yapıda yüzlerce yetişkin ve çocuk kafatası bulunmuştur (Özbek 1989). Benzeri bir uygulamaya Levant'da Jericho (PPNB evresi: İÖ 7. bin) ve Beidha'da da rastlanmaktadır. Jericho'da bulunan on kadar kafatası alçı kaplanmış, göz yerlerine deniz kabukları yerleştirilmiştir. Beidha'da da başları gövdeden ayrılmış iskeletler bulunmuştur. Mellaart (1988: 42, 98) aynı dönemde benzer bir uygulamaya Çatalhöyük ve Hacılar'da da rastlandığını kaydetmektedir. Örneğin Çatalhöyük tapınaklarından birinin bir duvar resminde iki insan başı taşıyan bir figür vardır; bir diğer duvar resminde ise başsız insan cesetlerini parçalayan akbabalar betimlenmiştir. Yorumcular (Yakar 1991; Mellaart 1988; Redman 1978) bunun bir atalar kültüne işaret ettiği konusunda birleşmektedirler. Öte yandan, ölü yakma (kremasyon) uygulamasının kökenlerinin de Neolitik'e dayandığı anlaşılmaktadır. Buluç (1993) Aksaray'daki Aşıklı Höyük neolitik yerleşiminde ele geçen iskelet kalıntılarının % 90'ında yanık izlerine rastlandığını belirtmekte, ancak bu uygulamanın hijyenik amaçlı mı, yoksa külte ilişkin mi olduğunun henüz açığa çıkmadığını kaydetmektedir.

Özdoğan (1995) Çayönü yerleşiminde ölü gömme pratiklerini yapı evrelerine göre sınıflandırması, aynı yerleşimin farklı dönemlerinde gömü uygulamalarının sistemli değişikliklere uğradığını göstermesi bakımından ilginçtir:

> Çayönü iskeletleri aynı zamanda ölü gömme adetlerinin gelişimini de çok iyi sergilemektedir. Buna göre en alt evrede ölüler taban altına, tam büzülmüş durumda yatırılmakta, yanlarına kırmızı aşı boyası (okr) dışında herhangi bir armağan bırakılmamaktadır. "Izgara Planlı Yapı" evresinde ise ölüler ya iç avlunun kuzeybatı ya da kuzeydoğu köşesine, daha ender olarak da iki avlu ara-

sındaki ızgara açıklığına, gene tam büzülmüş durumda konmaktadır. Aşı boyası dışında ilk kez ölü armağanı olarak bırakılmış öğütmetaşı, yassı balta ve daha da ender olarak kabuk boncuğa rastlanır; bir mezarda öğütmetaşı tam karın üzerine bırakılmıştır. "Kanallı Yapılar" evresinde ise ölüler kural olarak açık avlularda ateş çukurlarının yanında ya da yakınında büzülmüş durumdadır. Bazen bunlar taş ile çevrili çukurların içindedir. Bu evrede büzülmüş durumdakilerin yanısıra ilk kez ikincil gömülere de rastlanır. Ayrıca avluda, yüzü koyun durumda yatan ve kafatası olmayan bir iskelet de bulunmuştur. Bunun etrafında taşlardan yapılı bir mezarı vardır. Bu evrede ölüler genellikle boncuk takıları ile birlikte gömülmüştür.

"Hücre Planlı" yapı evresinde hemen her yapıda hücrelerde büzülmüş durumda iskeletlere rastlanmıştır; ancak genellikle kuzeybatı hücrede toplu olarak daha fazla mezar bulunmuştur. Ölüler sağ ya da sol yanları üzerine yatmış olabilir, ancak yüz her zaman toprağa dönüktür. Ölülerin etrafında genellikle beyaz renkli bir kül bulunması ilginçtir. Erkek gömülerinin çok fazla olduğu bir yapı dışında, kadın-erkek dağılımında ya da yanlarındaki ölü armağanlarında belirgin bir fark yoktur. Ölü armağanı olarak daha çok büyük bir hayvan kemiği, yassı baltalar, boncuk ya da boncuk dizileri, kemik ya da boynuz aletler, bazen çakmaktaşı ya da obsidyen aletler ve bir mezarda da demir (?) boncuk bırakılmıştır(...) "Hücre Planlı" evrenin en üst yapı katında mezarların sayısı belirgin bir biçimde azalır, bazı yapılarda ise hiç mezar bulunmamıştır; bulunan mezarlarda da ölü armağanı çok azdır. Bu da bize yerleşme dışı mezar geleneğinin bu dönemde yavaş yavaş başladığını göstermektedir. Nitekim "Geniş Odalı Yapı" evresinde

hiç mezar bulunmamış, "Çanak Çömleklii" evrede ise yalnızca bir çocuk mezarı bulunmuştur.

Üst paleolitikten Ön Asya neolitiğine devredilen ikinci olgu, hayvan betimlemeleridir.(1) Mellaart (1988: 79) Anadolu neolitiğinde hayvan betimlemelerinin İÖ 58. yüzyıla dek sürdüğünü, Çatalhöyük'de bu betimlemelere bolca rastlanırken daha sonraya tarihlenen Hacılar ya da Can Hasan yerleşimlerinde yerlerini geometrik desenli boyalı keramiklere bırakmasının kimi antropologlarca Ön Asya proto-neolitik mezarlarında temsil edilen Avro-afrika ırkının Avrupa üst paleolitik insanının torunları olduğunu savunmaya yönelttiğini belirtmektedir. Ne ki, Çatalhöyük hayvan betimlemelerinin, III. tabakadan sonra insanla bağlantılı birer simgeye dönüştükleri dikkati çekmektedir. İÖ 5800'e tarihlenen bu tabakadan sonra artık av sahnelerine rastlanmaz; bu gelişme, olasılıkla hayvan evcilleştirmenin geçim tarzında avcılığın yerini iyice aldığına işaret etmektedir. Bundan sonraki hayvan betimlemeleri, ilahe ve ilahların kutsal hayvanları ya da temsilcileri (boğa, koç, leopar...), cinsellik, yaşam-ölüm simgeleri (koç boynuzu, akbaba, yaban domuzu çene kemikleri, tilki kafatası...), ve apotropeik (kötülük-savıcı) bir işlev üstlenecekler, ve hayvanların insanlara özgü değerlerin simgeleri olarak betimlenmesi, uygarlığa devrolacaktır. Levant kültüründe de benzer bir gelişimden sözedilebilir; Kebarah ve Wadi Fallah (Nahal Oren)'da bulunan Erken Natufyen döneme ait natüralist hayvan betimlemelerine, sonraki evrelerde rastlanmaz. Neolitik sonunda (geç 6. bin ve 5. bin) Kuzey Irak'da ortaya

(1) Reed (1980: 13) özellikle büyükbaş hayvanların (*Bos taurus*) paleolitik avcılar için taşıdığı dinsel önemi neolitik devirde evcilleştirilmelerinden sonra da sürdürdüğünü kaydetmektedir.

çıkan Halaf keramiğinde boğa ve koç boynuzları da eril cinselliğini simgelemektedir (Mellaart 1978:123-124).

Hayvan betimlemelerindeki bu dönüşüm, sanırım yaşam kaynaklarını kısmen de olsa denetimi altına almış, ve buna bağlı olarak da bir özgüven geliştirmekte olan üretimci insanın inanışlar dünyasının merkezini paleolitiğin doğaya, özellikle de av hayvanlarına bağımlı geçim tarzından, giderek kendisine doğru kaydırmakta olduğuna işaret etmektedir. Bu saptama, konumuz açısından önemlidir, çünkü iktidar ilişkileri son tahlilde yeryüzünde ve üretim ilişkileri içinde farklı konumlara sahip insanlar arasında geçmektedir. Tarım ve hayvancılığı öğrenmesiyle birlikte insanlık doğa koşullarına (iklim koşulları, av hayvanlarının bolluğu/kıtlığı...) mutlak bağımlılıktan kurtularak özneleşmeye başlayacaktır. Bu noktadan itibaren dikkatini kendine çevirebilecek, inançlar sistemini antropomorfikleştirebilecek ve daha da önemlisi, geçim faaliyetlerinde doğayı manipüle edebildiği gibi, kendi dünyevî ilişkilerini yansıttığı ve manipüle ettiği bir kozmik tasarıma yönelebilecektir. Bu sürecin arka planında ise, ileride göreceğimiz üzere, (doğa karşısında) çaresizlikte eşit insan topluluğunun yerini, doğa üzerinde etkin, ancak iç ilişkilerinde eşitsizleşen, farklılaşmış toplumlara bırakması yatmaktadır.

Neolitik inanç sisteminin paleolitikten devralıp dönüştürdüğü üçüncü önemli unsur, kadın figürleridir. 'Paleolitik Venüs'lerin neyi ya da neleri simgelediği konusundaki yorumların çeşitliliğine yukarıda değinmiştim. Oysa neolitik döneme tarihlenen kadın figürlerinin genelde bereket, özelde toprağın verimliliğini merkezine alan bir düşünsel sistemin ürünü olduğu konusundaki görüş, başattır (Childe 1974; Mellaart 1978; Yakar 1991; Campbell 1987; Getty 1990; D'Eaubonne 1976; Harding 1977). Bu, çapa tarımının esas olarak kadınların yürüttüğü bir faaliyet oluşu yönündeki yaygın kanıyla da desteklenmektedir. Anadolu'da Çatalhöyük, Hacılar (İÖ 6. bin), Kuzey Mezopotamya'da Hassuna (İÖ 6. bin) ve Halaf (İÖ 6. bin sonu, 5. bin) kültür evrelerinde ortaya çıkan kadın heykelcik ve resimleri,

genellikle çıplak, iri göğüs ve kalçalı, kimi çömelmiş, kimi doğum yapar, kimi oturur, kimi ayakta betimlenmiş figürlerdir. Yüz hatları belirgin değildir. Bu figürler arasında yalnız olarak betimlenenler olduğu gibi, bazıları hayvan, çocuk, zaman zaman da erkek figürleriyle birlikte betimlenmiştir. Çatalhöyük'de Mellaart'ın (1978: 92) aktardığı üçlü figür, genç kız, doğum yapan genç kadın ve vak'alardan birinde bir yırtıcı kuş, olasılıkla akbaba eşliğindeki yaşlı kadın, üç vecheli, genelleştirilmiş bir ilaheyi düşündürtmektedir. Bu yorum doğruysa, Ön Asya neolitiğinde, en azından Orta Anadolu yerleşimlerinde, gömü ve kafataslarının işaret ettiği ata kültünün ötesinde genelleşmiş bir doğurganlık/bereket ilahesi (bir başka deyişle, Ana Tanrıça) kültünün de yükselmekte olduğu düşünülmelidir.(1) Kaldı ki, bölge halklarının yazılı tarihe geçildiğinde kaydedilen, ancak kökenleri neolitiğe dayalı mitoslarında ilksel unsurlardan birini oluşturan toprak, hemen her zaman dişil olarak kişileştirilmiştir. Şu halde Yakar'ın (1991) Çatalhöyük sunak duvarlarındaki resimlere ilişkin olarak sözünü ettiği çalgılı-danslı ayinlerin, besin kaynaklarını güvence altına almak üzere toprağın bereketini sağlamaya yönelik *mimesis* 'ler(2) olması yüksek bir olasılıktır.

Ön Asya'nın ilk uygarlıklarının mitoslarında ortaya çıkan simge sistemlerinin tohumlarının neolitikte yatıyor olma olasılığı yüksektir. Yakar (1991: 319) neolitik keramik ve duvar resimlerinde görülen küresel, oval ya da eliptik biçimlerin, yeryüzü biçimleri (özellikle dağlar) ve dolayısıyla da 'Ana Tanrıça' simgeselliğiyle bağlantılı olabileceğine işaret etmektedir. Öte yandan, tarımsal çevrimin ritmi ile kadın bedeninin çevrimselliği arasındaki simgesel analoji de bu devre dek uzanıyor olabilir. Bu ışıkta değerlendirildiğinde, Çatalhöyük'de

(1) Cauvin (1994: 51) "diğer tüm unsurların bağımlı olduğu bir 'dişi tektanrıcılık' dan sözedilebileceğini" belirtmektedir.

(2) Burada Frazer (1964)'a bir gönderme yapmak gerekiyor. Yazar, kadîm ve ilkel mit, büyü, din, ayin ve tabular üzerine klasikleşmiş incelemesi *Altın Dal* 'da büyünün mantığının temas ve taklit üzerine kurulduğunu belirtmektedir. İstenilen sonucu taklit edici ayinler (*mimesis*) bu sonucu ortaya getirecek güçleri harekete geçirecektir.

ilaheyle birlikte betimlenen boğa ve koç boynuzları belki de Mellaart'ın yorumladığı üzere erilliğin değil, ayın simgesidir.

Ay-su-dişil unsur simgeler sistemi, Ön Asya mitolojisinde güneş-hava-eril unsur sistemini öncelemektedir. Mitosun henüz tam olarak kurgulanamayan mantığında çağrışım yoluyla özdeşleştirme egemen gözükmektedir. Birbiriyle çağrışımsal olarak ilintilendirilen nesnelerin, bir simgeler sistemi içinde bütünleştiğini görmekteyiz. Buna göre, ayın büyüyüp küçülme süreçleri, suların kabarıp alçalmasıyla bağıntısı, bitkiler üzerinde gizemli bir etkisi olduğu düşüncesine kaynaklık etmiştir. Ay tanrı/tanrıçası pekçok mitosta insanlara tarımı öğreten ilah(e) olarak geçer (Harding 1977). Kadın bedeninin çevrimlerinin ay takvimini izlemesi, kadın doğurganlığıyla ay arasında bir ilintiye işaret etmektedir. Öte yandan kadınlar bitki üreticisi olarak bu sistem içinde yerlerini almaktadırlar. Ayın sular, özellikle de yeraltı sularıyla ilişkisi fallik simge değerini de taşıyan yılanı da bu sisteme dahil etmektedir (Harding 1977, D'Eaubonne 1976). Ayın yokolup yeniden doğması gibi yılan da derisini değiştirerek sürekli yenilenmektedir. Ve bu ölüm/yeniden doğum çevrimi, toprağa gömülen ve baharla birlikte yeniden doğan tahıllara koşut olarak süregider. Doğurganlığı ve emeğiyle hayatın üreticisi olan kadının aynı zamanda (Çatalhöyük'deki domuz çene kemiği, akbaba vb. ölüm simgeleriyle birlikte betimlenen kadınlar anımsanmalıdır) ölümle bağıntılandırılması da bu sistemin vechelerinden biri olmalıdır. D'Eaubonne (1976: 23) pek çok tarihçinin gömme törenlerinin kökeninde kadınlar olduğuna inandığına işaret etmektedir.

Ön Asya ve Avrupa'nın doğusunun ilkçağ uygarlıklarının mitoslarında belirgin biçimde seçilebilen bu unsurların neolitikte ne ölçüde biçimlendiğini kestirmek, yazılı belge yokluğu nedeniyle zordur. Ancak tarım ve hayvancılığın neolitik toplulukların geçiminde giderek başat rol oynar hale gelmesi, insan yaşamının tarımı düzenleyen iklim koşullarına artan bağımlılığı, kadınların erken neolitik köylerde tarımsal faaliyetlerdeki ağırlıklı işlevi, doğurganlık özellikleri vurgu-

lanmış kadın betimlemelerinin de desteğiyle, bu simge sisteminin kökeninin neolitikte yattığını düşündürtmektedir.(1)

Tarımsal ürünün bereketini merkez alan ve dişil unsur üzerine temellenen bir inanç sistemi, nasıl bir külte yol açmış olabilir?

Neolitik köylerin belli başlılarında (Levant'da Jericho, Beidha; Güney Mazopotamya'da Eridu; Anadolu'da Çayönü, Çatalhöyük, Hacılar) konut ya da atölyelerin dışında kimi kamu binaları bulunduğu görülmektedir. Bu binalardan bazılarındaki resim, heykel buluntuları, bunların kült amaçlı kullanıldığına işaret eder. Kült binalarının varlığı, ocak kültünün yanısıra daha genelleşmiş bir tapımın varlığını göstermektedir ve bu binaların bakımından ve buralarda gerçekleştirilen tapım faaliyetlerinin yürütülmesinden sorumlu, en azından yarı-profesyonel bir ruhbanın varlığını gerektirmektedir. Şu halde, ruhban kesimin çekideğinin, İÖ 7. binde ortaya çıktığı düşünülebilir.

Neolitik kültlerde çalgılı, danslı bir ayinin varlığını, Çatalhöyük'deki bir kült binasının duvar resimlerinde izlemiştik. Bir başka ipucu, kült binalarında bulunan işlevsel-olmayan nesnelerdir. Bunların sunu ve (hayvan kemikleri sözkonusu olduğunda) kurban olduğu düşünülmektedir (Yakar 1991). Çayönü'ndeki Terazzo ve Kafatası binalarındaki mihraplarda bol miktarda hayvan kanı bulunması, kurbanın neolitik ayinlerin bir unsurunu oluşturduğunu düşündürmektedir (Özbek 1989). Aynı mihraplarda insan kanına da rastlanılmakla birlikte, bunun insan kurbanına işaret sayılıp sayılmayacağı, kuşkuludur.

Şu halde, neolitik yerleşimlerin 'din' inin bir ata kültünün yanısıra, doğanın öngörülmez koşullarını insanın yararına çevirerek ürünü güvence altına almaya yönelik, bu amaçla doğal olayları denetlediği varsayılan güçleri kanlı-kansız sunularla, çalgılı, danslı ayinlerle etkilemeye çalışan, dişil unsurun ağır bastığı, dolayısıyla olasılıkla kadınların kült görevlerinde

(1) Neolitik simge sistemi ve bunun Ön Asya'ya yayılışı konusunda Cauvin (1994) yakın zaman önce yayınlanmış, önemli bir kaynaktır.

başat rolü oynadığı bir inanç ve tapım sistemi olduğu söylenebilir. Konuyu bitirmeden önce, bir de neolitik sonlarına doğru çiftçilerden ayrıldığını belirttiğim çoban toplulukların inanç sistemine gözatmak gerekiyor.

Göçebe oldukları için hemen hiç arkeolojik kalıntı bırakmayan neolitik çobanlar konusunda bir şey söyleyebilmek, zordur. Bu nedenle haklarındaki kurguların, esas olarak daha geç tarihsel kaynaklara dayandırıldığını belirtmek gerekir. Dahası, özellikle uzak geçmişle ilgilenen tarihçilerin gözü genellikle dönemin en parlak kültürlerine yönelik olduğundan, neolitik çağda üretimciliğe geçmekle birlikte göçerliği sürdüren bu topluluklar sıkça gözardı edilirler. Oysa ileride de göreceğimiz üzere, yerleşik çiftçi-göçer çoban toplulukların ilişkisi, uygarlığa geçiş sürecinde önemli bir rol oynamışa benzemektedir. Şenel (1982: 169-174) neolitik çobanlarda hayvancılık esas olarak erkeklerin yürüttüğü bir faaliyet olduğundan, erkeklerin başat olduğunu belirtmektedir. Geçim, sürülerin kuraklık ya da salgın hastalıklar nedeniyle kırılmamasına bağlıdır ve bu konuda yapabilecekleri fazla birşey yoktur. Bu bakımdan yaşamları köylerde olduğundan daha fazla rastlantılara bağlıdır. Ekonomileri kendine-yeterli olmayan, doğal koşullara daha fazla bağımlı, eril nitelikli, göçer çoban topluluklarda neolitik köylerde olduğu gibi tarımsal verimi merkezine alan, genelleşmiş, insan-biçimli, dişil bir dinsel tasarım beklenemez. Bilinen tüm çoban topluluklarda şamanlık denilen büyüsel-dinsel bir sistem gözlemlenir. Şamanlığın kökenlerinin göçerliği sürdürdükçe yaşam biçimleri fazla değişikliğe uğramayan çoban topluluklarda neolitik sonlarına uzanması olasıdır.(1)

(1) Rutherford (1986: 13-14) ise Fransa'daki Trois Frères mağarasında bulunan sihirbaz resminin her yönüyle şamanı çağrıştırdığını belirttikten sonra, şamanlığın köklerinin Üst Paleolitik'ten de gerilere götürülebileceğini belirtmektedir. Şamanlığın hayvanlarla ve hayvan simgeciliğiyle yakın bağıntısı, Campbell (1991)'i de şamanizmin köklerini paleolitik avcılara dek uzandırmaya yöneltmiştir. Ancak, şamanlığın bir av büyüsünden ibaret olmaması, bir öte dünya kavrayışı, trans, ruhlar alemine yolculuk gibi halleri gerektirmesi, kökenlerini böylesi karmaşık zihinsel kurgular üretebilecekleri bir hayli kuşkulu olan paleolitik çağdansa, neolitik döneme yerleştirmeyi daha güvenceli kılmaktadır.

Hayvanlar dünyasıyla yakın ilintisini, paleolitik avcıların zihinsel birikimlerinden devralmış olsa gerektir.

Şamanlık herşeyden önce, toplu ayinlerle gerçekleştirilen neolitik tarım-merkezli kültlerin tersine, bireysel bir uygulamadır. Bedensel anomali, epilepsi, sanrılar vb. durumlar şaman adayının belirlenmesini sağlar. Şaman adayı, uzun ve çoğunlukla dayanılmaz fiziksel acıları da içeren (Rutherford 1986: 34-37) bir yalıtılma evresinin ardından, ata ruhları tarafından parçalanarak yenir. Ve yenilenmiş olarak dünyaya geri döner. (Bu ölüp/parçalanıp dirilme teması, ileride daha yakından tanıyacağımız tarımsal kültlerle ortak bir özelliktir.) Bir süre yaşlı şamanların eğitiminden geçtikten sonra misyonunu uygulamaya hazırdır.

Şamanın misyonu, hemen her şamanist topluluğun ortak unsuru olan davulun eşliğinde giderek hızlanan bir ritmle dönmek ve bu dansın bir anında transa geçerek ruhunun bedenini terkedip kozmik bir yolculuğa çıkması, ruhlarla temas etmesi ve geri döndüğünde hazır bulunanlara öte dünyadan mesajlar iletmesinden ibarettir. Drury (1982) transa geçişte duyumsal yoksunluk (uzun süreli perhiz, yalıtılmışlık) fiziksel acının yanısıra sanrı-verici bitkilerin kullanımının yaygınlığına dikkati çekmektedir.

Şaman, topluluğunun sağaltıcısı, bilicisi, astrologu, doğum ve ölüm gibi kriz anlarında bireylere eşlik eden psikolog-ruhban, kutsal mitlerin koruyucusu, ayinlerin gözeticisi, kabile takviminin uygulayıcısı, hayvanların efendisi(1) ve kurbancıdır.

Şamanlığın bir çarpıcı yönü, dişil unsura kapalı hatta düşmanca yönüdür. Şaman erginlemesi kadınlara yönelik pekçok tabuyla çevri-

(1) Rutherford (1986: 57-58) şaman-hayvan ilişkisinin şamanın hayvanların dilinden anlayacağı, onlarla iletişim kurabileceği, hatta zaman zaman hayvan biçimini alabileceği ölçüde yakın olduğuna işaret etmektedir.

lidir; dişil ilahlar şamanistik inançlarda ikincil roller oynarlar (Rutherford 1986:29); dahası şamanlar düşmanlarına genellikle dişi biçimini vermektedirler. (2) Erkeklerin etkinlik ve denetimlerinin ağırlıkta olduğu çoban topluluklarda bu anlaşılmayacak bir durum değildir ve ileride de göreceğimiz üzere, kadınların üretim faaliyetlerinde ve toplumsal yaşamda olduğu gibi dinsel tasarımlarda da ikincil konuma itilmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Bazı topluluklarda [İnan (1972) bunlara örnek olarak Cücenleri, Yakutları, Kırgızları verir] kadın şamanların bulunması ve şamanların entari giyip saçlarını uzatmaları, özel şaman cübbesinin göğsünde kadın göğüslerini temsil eden madenî, yuvarlak nesnelerin konulması (İnan 1972:89) Şenel (1982:172)'in öne sürdüğü üzere çoban toplulukların çiftçi topluluklara öykünmesinin bir sonucu olabileceği gibi, paylaştıklarını yukarıda gördüğümüz ortak geçmişin bir kalıtı da olabilir.

(1) Bu bağlamda, Rutherford (1986)'un Lapon, Eskimo örneklerinin yanısıra, Castenada (1982)'nın anlatısında Yaqui şamanı Don Juan'a zarar vermeye çalışan tüm ruhların dişil olması, ilginçtir.

3. BÖLÜM

NEOLİTİK KÖYDEN DEVLETLİ TOPLUMLARA

Bu bölümde ilkin erken devletin[1] oluşum süreci üzerine belli başlı kuramlar özetlenecek, siyasal iktidarın meşruiyetinin kaynaklarına gözatılacak, ardından Ön Asya'da devletlerin oluşum süreçleri özetle aktarıldıktan sonra ayinden törene geçiş süreci ve törenlerin oluşma sürecindeki iktidar yapılarını kurumsallaştırma ve meşrulaştırmadaki rolü tartışılacaktır.

3.1. ERKEN DEVLETİN OLUŞUMU ÜZERİNE KURAMLAR

Konumuz genel olarak 'Devlet' değil de, 'Erken Devlet' olduğuna göre, oluşum süreci konusundaki görüşleri, daha gerilere gitmeden bu konudaki ilk sistematik tezi sunan Engels'le başlatmayı yeterli görüyorum.

Engels (1979)'e göre devlet, toplumun üretim araçları üzerinde ortaklaşa iyelikten özel mülkiyete geçişi ve özel mülkiyetin toplumun, gelişen üretici güçlerin (işbölümü, teknoloji..) sağladığı artı ürünle üretime katılmaksızın varlığını sürdürebilecek hale gelen bir

(1) Terim, kapitalizm öncesi endüstrileşmemiş devlet türünün başlangıç evresini tanımlamak üzere Claessen ve Skalnik (1993:5) tarafından önerilmektedir.

kesiminin elinde yoğunlaşması sonucu mülkiyeti güvence altına alma ve sınıf çatışmalarını frenleme gereksiniminden doğmuştur:

> Öyleyse devlet, topluma dışarıdan dayatılmış bir güç değildir; Hegel'in ileri sürdüğü gibi, "ahlak fikrinin gerçekliği", "ahlak imgesi ve gerçekliği" de değildir. Devlet, daha çok toplumun, gelişmesinin belirli bir aşamasındaki ürünüdür; bu, toplumun, önlemekte yetersiz bulunduğu uzlaşmaz-karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır. Ama karşıtların, karşıt iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir savaşım içinde eritip bitirmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde yer alan çatışmayı hafifletmesi, "düzen" sınırları içinde tutması gereken bir güç gereksinmesi kendini kabul ettirir; işte toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç, devlettir (1979:220-221).

> (...) Devlet, sınıf karşıtlıklarını frenleme gereksinmesinden doğduğuna, ama aynı zamanda, bu sınıfların çatışması ortasında doğduğuna göre, kural olarak en güçlü sınıfın, iktisadî bakımdan egemen olan, ve bunun sayesinde, siyasal bakımdan da egemen sınıf durumuna gelen ve böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında tutmak ve sömürmek için yeni araçlar kazanan sınıfın devletidir (1979:223).

Engels'in *Ailenin, Devletin Özel Mülkiyetin Kökeni* genellikle Avrupa toplumlarında devletin ortaya çıkış ve gelişim süreçlerini irdelemektedir. Oysa Claessen ve Skalnik (1993:8-9) Engels'in *Anti-Dühring*'de erkin işlevsellikten tedricî olarak sömürücülüğe dönüştüğünü vurgulayarak farklı bir yol izlediğini vurgulamaktadırlar. Yazarların aktardıkları biçimiyle:

> Topluluğun hizmetçisi onun efendisi durumuna gelir; kabile şefleri toplumun ilkel toplum durumundan sınıflı toplum durumuna geçerek biçim değiştirmesiyle, yöneticilere dönüşürler. Devletin en kaba biçimi, toplumda, içte barışı koruma, dışta savaş yürütme ve [toplumal] su sağlama yollarını denetleme işlevlerini gören doğu despotluğudur. Toplumsal işlevler bu organ kanalıyla toplumdan bağımsızlaşınca toplum üzerinde egemenlik kurma noktasına geçtiler.

Claessen ve Skalnik (1993:9) Engels'in Doğu'da devletin doğuşuyla ilgili kuramının, artı ürünün çıkışı, nüfus artışı, tarım toplulukları arasında artan ilişkiler gibi etkenleri gözönüne alan 'çoknedenli' bir yaklaşım olduğunu söylemektedirler. Engels'de değinilen 'Doğu Despotluğu' olgusu, Marx (1964)'da 'Asya Tipi Üretim Tarzı' olarak kavramsallaştırılır. Marx burada devletin kökeniyle sulama sistemlerinin kurulmasında merkezî yetke gereksinimi arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Claessen ve Skalnik (1993:11) Marx'ın:

> ...köy topluluklarında yaşayan üreticilerin sömürülmelerinin toprak üzerinde özel sahipliğe değil, çoğu durumda devleti kişileştiren, tanrılaştırılmış ve despotik bir yöneticiye bağlılığa dayandığını

ortaya çıkardığım belirtmektedirler.

Oppenheimer ise sınıflı toplumun topluluğun iç çelişkilerinden türediğini belirten Marx ve Engels'in aksi kanıdadır (1984: 55-58):

> İlkel köylülerin toplumsal yapıları, devlete, bir avcılar sürüsünün yapısının "benzediğinden" daha fazla bir benzerlik göstermez. Toprak üzerinde çapa ile çalışarak yaşayan köylüler, özgürlük içinde yaşıyorlar demektir; daha ortalıkta "devlet" görünmemektedir. Saban, her

zaman, ancak devlet içinde görülen daha yüksek bir ekonomik durumun, yani işin boyun eğdirilmiş hizmetçilerce görüldüğü bir büyük tarım işletmesi sisteminin işaretidir. İlkel çapa tarımcıları, birbirlerinden ayrı "*curtilage*"lar durumunda, bazen arazi ya da çiftlik sınırları ile ilgili tartışmalarla bölünüp, birbirlerinden kopmuş köylerde, mezralarda dağınık bir biçimde yaşarlar. En iyi durumda, yeminle birbirlerine bağlanmış, aynı soydan gelme, aynı dili konuşma ve kendilerine dayatılmış aynı inanca sahip olma bilincinin bağıyla, birbirlerine bağlanmış gevşek örgütler içinde yaşarlar. Olsa olsa yılda bir kez, ünlü atalarını ya da kabile atasını anıp kutlamak için ortak törenlerde bir araya gelirler. Böylece oluşan kitle üzerinde yönetici bir yetke yoktur; ama bir köyün ya da belki bir bölgenin şefleri, kendi bölgelerinde, genellikle kişisel niteliklere, özellikle de kendilerinde bulunduğuna inanılan sihirsel güçlere dayanan az ya da çok nüfuza sahip olabilirler. (...)

Böyle bir toplum durumunda, saldırgan amaçlar taşıyan savaşçı bir örgütün doğabileceği pek akla yatkın görünmüyor. Klanı ortak savunma için harekete geçirebilmek oldukça güçtür, bu yolda kabileyi harekete geçirebilmek çok daha güçtür. Köylü hareketli değildir, yetiştirdiği bitkiler gibi toprağa bağlanmıştır. (...)

Özetle köylülerin yaşadıkları bölgelerin ekonomik ve toplumsal koşulları altında, daha yüksek düzeyde bir bütünleşmeye yol açacak bir farklılaşmayla karşılaşılamaz. Buralarda, komşulara savaşla boyun eğdirilmesi yolunda n^ bir iti, ne de bir olanak bulunmamaktadır. Dolayısıyla buralarda herhangi bir "devlet" doğamaz; ve, şurası bir gerçektir ki, şimdiye dek bu tür koşullardan tek bir devlet bile doğmuş değildir. Dıştan bir iti, farklı

bir biçimde beslenen insanların oluşturdukları gruplardan gelen bir iti olmasaydı, ilkel köylü toplulukları, devletin ne olduğunu hiç bir zaman öğrenemeyeceklerdi.

Oysa, Oppenheimer (1984)'a göre çoban kabileler, köylülerin aksine, sınırları belirlenmiş bir toprak dışında, devleti tanımlayan ögelerin (özel mülkiyet, sınıf farklılaşması, aşiret aristokrasisi, kölecilik, silahlı savaşçılar) tümüne sahiptirler. İşte Eski Dünya'da Devlet, yağmacı çobanların, barışçıl çiftçi topluluklara saldırarak onları haraca bağlaması ve giderek onları boyunduruk altına almasıyla, basit yağmacılıktan fetihe dek uzanan aşamalı bir süreç içinde ortaya çıkmıştır.

Erken Devlet'in oluşumu konusunda bir başka tez, Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı'nda vurguladığı tarzda, sulama sistemlerinin yapım, kullanım ve bakımı gibi işlerin, bir aşamadan itibaren Devlet'le karşılanan büyük bir örgütlenme ve eşgüdümü gerektirdiğidir. Claessen ve Skalnik (1993:15) bu tezin savunucuları arasında Steward ve Wittfogel'i sayar.

Yerleşikliğe geçiş ve tarımsal üretimin yerleşimlerde hızlı nüfus artışına yolaçtığı, bunun da kaynaklar üzerinde nüfus baskısı yarattığı, bu olgunun bazı durumlarda daha üst ve hiyerarşik bir toplumsal örgütlenişe neden olduğu tezi de Erken Devlet'in kökenleri konusunda öne sürülen bir görüştür. Bu tezin savunucuları arasında Boserup (1965)'un yanısıra, Hammel ve Howell (1987), Fried, Schapera, Carneiro (Claessen ve Skalnik 1993:17-21) da bulunmakta, ancak savunuculardan bazıları nüfus baskısı ile savaş ve fetih arasındaki ilişkilere dikkati çekerken (örneğin Carneiro), Polgar nüfus baskısı tezini toplumsal tabakalaşma ve siyasal erkin bir odakta toplanmasının nüfus artışını öncelediğini belirterek eleştirir (Claessen ve Skalnik 1993:19-20)

Childe (1974) ise devletin kentleşmenin bir ürünü olduğu görüşündedir.

Yukarıda anılan yaklaşımların büyük bölümü açık ya da örtülü olarak devleti toplumsal (ya da topluluklararası) farklılaşma ve/ile çatışmaların bir ürünü olarak kabul etmektedir. Ancak, Erken Devlet'in kökenlerini ideolojilerde arayan yazarlar da yok değildir. Claessen ve Skalnik (1993:21) bu tür yaklaşımlara örnek olarak "toplumsal sistemin evriminin gerisindeki itici gücün motorunu 'statü rekabeti'nde gören" Goldman ile, "siyasal önderliğin başlangıçta ekonomik farklılıklarla değil, kişisel niteliklerle ilişkili olduğuna" dikkati çeken Service'i anmaktadır. Öte yandan seçkinlerin yerel geçim ekonomilerini ayinler aracılığıyla ayakta tutarak kendi gerekliliklerini dayattıklarını öne süren Kristiansen (1991) de ideolojinin önselliğini vurgulayanlar arasında sayılabilir. Earle (1991b:98) ise, şefliklerin oluşumunda(1) iktisadi ve ideolojik güçlerin biraraya geldiğini belirtmektedir: "...iktisadî temel denetim için istikrarı sağlarken, ideoloji meşruiyeti verir." Bu da bizi bu bölümde irdelenecek ikinci başlığa, siyasal iktidarın meşruluğu konusuna getirmektedir.

3.2. SİYASAL İKTİDARIN MEŞRULUĞU

'Siyasal iktidar', en genel şekliyle bir toplumsal kesimin, toplumun bütünü üzerinde kurumsallaşmış yaptırım gücü olarak tanımlanabilir. Bir siyasal iktidar aygıtı olarak Devlet'in (ya da onun ön-biçimlenişlerinin) varlığı da toplumun çoğunluğunun karar alma süreç-

(1) Konumuz fazla ayrıntıya girmeyi gerektirmediğinden, şeflik ile erken devlet arasında bir kademe farkı olduğunu belirtmekle yetineceğim. Earle'e (199a:1) göre şeflik 'bir ölçüde kalıtılan toplumsal mevki ve iktisadî tabakalaşmanın bağıntılı olduğu', sayıları binlerle ifade edilen bölgesel bir nüfusu merkezî olarak örgütleyen siyasadır. Claessen ve Skalnik (1993:31) buna Service'den hareketle 'güce başvurarak bastırma yolunda resmî, hukuksal araçlara ve bölünmeyi önleme yeteneğine sahip olmayış' ı eklerler. Erken Devlet'in ise 'merkezi erkin, toplum içindeki zorlayıcı gücün en büyük bölümü üzerinde denetime sahip bulunduğu, merkezîleşmiş ve hiyerarşik biçimde örgütlenmiş bir siyasal sistem' olarak tanımlanabilir (Cohen 1993: 51).

lerinden dışlandığına ya da en azından etkisizleştiğine, toplumun iktisadî ve/veya siyasal anlamda güçlenmiş bir kesiminin bu süreçler üzerinde belirleyicilik kazanmakta olduğuna/kazandığına işaret etmektedir. Bu durumda akla hemen şu soru gelmektedir: Topluluk üyeleri karar alma süreçleri üzerindeki etkinliklerinden vazgeçmeyi ve daha da önemlisi, egemenlere haraç/vergi ödemeyi ya da angaryaya tabi tutulmayı neden ve nasıl kabullenmişlerdir? Bir başka deyişle, siyasal iktidara meşruluğunu veren, nedir?

Siyasal iktidarın meşruluğunun kurumsallaşması, bir ucunda zorun, diğer ucundaysa ideolojinin yer aldığı, ve her tikel topluluğun devletleşme sürecinde kendi özgül dinamikleri çerçevesinde işleyen karmaşık ve çok yönlü bir dayatma/ikna sürecidir gerçekte. Tikel ayrıntılara bu bölümün ileriki kesimlerinde (3.7) girileceğinden, ben burada, 'zor' sorununu bir yana bırakarak, bu sürecin konumuza yaklaşan ucu, yani ideoloji vechesine genel hatlarıyla kısaca değinmek istiyorum.

Yukarıda Erken Devlet'in oluşum süreci konusundaki çeşitli görüşler tartışılırken ortaya çıkan veriler, siyasal iktidarın meşruluğu sorununun kimi yönlerine ipuçları oluşturmaktadır. Örneğin daha yüksek ölçüde örgütlenmiş (dolayısıyla da hiyerarşikleşmiş) bir topluluğun çalışma verimini yükselteceği olgusu, meşruluk kaynaklarından birini oluşturur. Sulamaya dayalı tarıma geçiş, hiyerarşik olarak örgütlenmiş kollektif bir çabayı gerektirecektir; ve bu çabanın sonucu özellikle Ön Asya'da devlete yönelen ilk toplulukların görüldüğü çorak Güney Mezopotamya'da kaynak sorununa bir ölçüde çözüm oluşturacaktır. Ne ki, çalışma veriminin yükselmesi ve kaynak artışının toplumun tüm üyelerinin genel refahında bir yükselişe yolaçmadığı, daha ileri bir tarihte, Orta Krallık Mısır'ında oğluna baba mesleğini seçmesini salık veren bir katibin şu risalesinde izlenebilir (*Papyrus Anastasi V,* aktaran: Bonnoure ve diğerleri 1968:1):

> Bana edebiyatı bırakarak tarla işlerine yöneleceğini söylediler...Ürünü vergilendirdikleri zaman çiftçinin ne ha-

le geldiğini unuttun mu? Solucanlar tahılın yarısını yemiş, geri kalanı ise hipopotam midesine indirmiş olur...Ve (vergi) katibi limana gelir ve ürünleri vergilendirir...Ellerinde coplarla görevliler, pelmiye sopalarıyla zenciler bekler. 'Tahılı ver,' derler. Kalmamıştır. O zaman yere yatırarak çiftçiyi döverler. Bağlayıp başaşağı çukura, suya atarlar...Çocukları zincire vurulur, komşuları kaçarak ondan kurtulur, mallarını da kurtarırlar.

Maden işçisini işinin başında, fırının ağzında gördüm, parmakları timsah (derisine) benziyordu; balık leşinden daha pis kokuyordu. Keski taşıyan işçi, kazma sallayandan daha fazla çabalar; onun tarlası ormandır; geceleyin (çalışabilmek için lambasını) yakar. Taş yontucusu bütün sert taşlarda iş arar. İşini bitirdiği zaman kolları yorgunluktan bitmiş, kendisi tükenmiştir...Berber akşam geç vakte kadar traş eder...Sokak sokak traş edeceği adamları arar; midesini doldurmak için kollarını koparır. Mallarını deltaya kadar götüren gemici kolları işlemez hale gelinceye kadar çalışır; sivrisinekler onu öldürür...Duvarcının yolunu hastalık bekler, çünkü iskele kalaslarında her türlü rüzgara açıktır, bir lotüs gibi sütun başlıklarına sarılır; iki kolu çalışmaktan biter, giysileri berbat haldedir, günde sadece bir kere yıkanabilir. Ekmeğini alınca evine gider ve çocuklarını döver...

Sümer kaynakları, Sümer'de de yönetilenlerin durumunun hiç parlak olmadığını belgelemektedir. Kramer (1959: 47-48) günümüzden yaklaşık 4500 yıl önce yaşayan bir tarihçinin anlattıklarını aktarmaktadır:

Kayıkçıların vergi memuru kayıklara el koyuyordu. Sürülerin vergi memuru büyükbaş ve küçükbaş sürülere el

koyuyordu. Bir Lagaş'lı saraya kırkılmak üzere koyun getirdiği zaman, eğer yünü beyazsa beş şekel ödemek zorundaydı. Eğer bir adam karısını boşarsa ishakku (kral) ondan beş şekel, veziri bir şekel, saray vekilharcı bir şekel almaktaydı. Ishakku tapınak mülküne de el koymuştu.(1)

Siyasal iktidarın kendini topluma dayatmasında 'zor' un rolü her iki kaynakta da tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde açıktır. Ancak 'zor' da iktidarın meşruluğunu kurumsallaştırmada tek etken olamaz.

Oppenheimer (1984) çoban toplulukların çiftçiler üzerinde egemenlik kurduğunu belirttiği devletleşme modelinde savaşçı çobanların barışçıl çiftçilere sağladığı korumanın iki topluluğun kaynaşmasına ve çiftçilerin çobanların egemenliğini kabul etmesine yolaçtığını belirtir. Çoban-çiftçi ilişkisinde olsun, kentsel merkez-çevre köyler (Redman 1978: 265) ilişkisinde olsun, diğer saldırganlara karşı korumanın siyasal iktidarın meşruluğuna ilişkin bir ikna unsuru olduğu, açıktır. Ancak bu da tek başına yeterli değildir.

Siyasal iktidarın toplumun tümü üzerindeki meşruluğunun en önemli kaynaklarından biri, özellikle erken devlette mitos, kült ve ayin/törenlerde yansıyan ideolojidir. Kuşkusuz ideoloji salt bu olgularda yansımaz; hukuksal yapılanış, yaşam tarzları, seküler yazın, seküler örf ve adetler... gibi pek çok dışavurum alanı bulabilmektedir kendine. Ancak mitos ve kültün (ve bunların uygulayım alanını oluşturan ayin/törenin) toplumsal tarihi yeni bir düzlemde yeniden örgütleme, bir bakıma yeniden üretme özelliklerinin, topluma ve toplumsal değerler sistemine yanılsatıcı da olsa bir süreklilik sağlama özelliği, bir başka deyişle toplumsal tarihin sürekliliğini sağlamaları, onları siyasal iktidarın payandalanmasında eşsiz bir araç kılmak-

(1) Mezopotamya, Anadolu ve Mısır'da sınıfsal bölünmelere ve mücadelelere ilişkin olarak Özbudun (1981)'a bakılabilir.

tadır.[1] Öte yandan yöneticinin mitoslarca ya da mitosların yeniden yorumlanması yoluyla kutsallaştırılması ve ayinlerin merkezi konumunda oluşu iktidarını toplumun tümünün gözünde doğal ve meşru kılar. Skalnik (1993: 260-261) 22 bilimadamının yazımına katıldığı uluslararası nitelikte bir bilimsel çalışmanın örnekolaylarının çizelgelere dökülmesinden çıkan sonuçları değerlendirmesinde, denencelerden biri olan Erken Devlet'in en önemli meşruluk kaynağının bir devlet dininin oluşturulması olduğuna ilişkin olarak şunları söylemektedir:

> Erken devletin yasal gösterilmesi (lejitimasyonu, meşruiyet kazandırılması) daha çok dinsel alanda izlenen karmaşık bir süreç idi. Bazen devlet ortaya çıktıktan sonra, onun gelişme çizgisi boyunca "geliştirilen" krallık evinin (krallık hanedanının) kökeni hakkında bir mitosun yaratılmasıyla, devlet çapında bir dinin temelleri atılmış oldu (...) Kitleler, egemenin doğaüstü güçlere sahip olduğuna ve böylece bir bütün olarak toplumun işleyişinin egemene bağlı bulunduğuna inandılar ve bu inanç din uzmanlarınca daha da pekiştirildi.

Her durumda, sözkonusu kaynakta Erken Devlet'in meşruluğunun ideolojik temelleri konusunda öne sürülen, 'yönetenle yönetilen arasında mitossal bir ant bulunduğu', 'egemenin temel karakteristik özelliğinin kutsallık konumunda bulunması olduğu', 'egemenin dinsel törenleri yürüttüğü' denencelerinin anlamlılık dereceleri çok yüksek (% 99-100) çıkmıştır (Claessen 1993a).

Meşrulaştırma sürecinin devletleşmekte olan Ön Asya topluluklarında nasıl etkin olduğuna bakmadan önce, Erken Devlet oluşumunu Ön Asya'da kısaca izleyelim.

---

(1) Bu mekanizmanın işleyiş tarzı 3.7. kesiminde daha ayrıntılı olarak ele alınacağından, burada değinmekle yetiniyorum.

3.3. ÖN ASYA'DA UYGARLIĞA GEÇİŞ SÜRECİ

Ön Asya, özellikle de Mezopotamya'da kentlerin oluşumu ve bir uygarlık ağının yayılması, göreli hızlı bir süreç olmuştur. Redman (1978:245), ilk protoneolitik yerleşimlerden 2000 yıl kadar sonra, İÖ altıncı bin ortalarında kentlerin ve yazı gibi kentsel özelliklerin ortaya çıkmakta olduğunu belirtir. Ticaretin canlı olduğu bölgelerdeki merkezlerde kent toplumuna özgü özelliklerden bazıları (kamusal yapılar, çiftçi-zanaatçı işbölümü, profesyonel bir ruhban kesimi şulama yönünde deneyimler, surlar...), yukarıda da gördüğümüz gibi, kendi bölgelerinin kent uygarlığına geçişinden çok daha erken bir devirde gelişmiş (örneğin İÖ 8000'lerin Jericho'sunu ve İÖ 7.-6. bin Çatalhöyük'ünü "köy" olarak nitelemek olanaksızdır) ve olasılıkla buralarda edinilen birikimler, Ön Asya'nın uygarlığa geçiş sürecinde etkili olmuşlardır. İÖ 2900 dolaylarında ise Güney Mezopotamya artık, tapınak çevresinde örgütlenmiş, bağımsız idarî yapılara sahip, okur-yazar, ruhban-seküler yöneticilerin çiftçi ve zanaatçıları düzenli vergiye bağladığı bir site-devletler uygarlığıdır.

Neolitiğin uygarlık öncesindeki son evresi[1] üç ana dönemde incelenir (Redman 1978:245): 1. Ubaid dönemi (yakl. İÖ 5300-3600), 2. Uruk dönemi (yakl. İÖ 3600-3100) ve 3. Jemdet Nasr dönemi (yakl. İÖ 3100-2900). Bu süreç içinde Güney Mezopotamya'da or-

(1) Bu dönem kimi arkeologlarca avadanlık yapımında kullanılan malzemeye göre Kalkolitik (bakırtaş) ve Eski Tunç devri olarak da bölümlendirilir. Ancak bu maden ve alaşımların ve bunlara dayalı yeni teknolojinin kullanıma girmesinin uygarlığa geçiş süreci üzerindeki etkisi (yadsınamaz olmakla birlikte) belirleyici olmadığı gibi, iki devir de, örneğin neolitik çağda gerçekleşen kertede devrimsel dönüşümlerin koşullarının hazırlayıcısı olmamışlardır. Gerek kentlerin ortaya çıkışı, gerekse uygarlığın gelişimi, tohumları neolitikte atılmış süreçlerin bir ürünüdür. Bu nedenle, Childe (1974)'a uyarak bir 'Kent Devrimi'nden sözetmek olasıdır, ama, Bakırtaş ve Tunç devirleri gibi bölümlemeler, bu sürecin kapsadığı toplumsal değişimleri yeterince ifade edememektedir.

taya çıkan kentler kuzeye doğru yayılarak türdeş bir kültürü çıkarmışlardır ortaya. Mezopotamya'nın uygarlık-öncesi ikibin yılında tarih sahnesine çıkan ve gelişen özellikleri şöylece sıralamak olanaklıdır[1] :

i) Sulamaya dayalı tarım: Kanallar açarak sulama yolunda ilk girişimler Çatalhöyük ve 6. bin Samarra yerleşimlerinde görülmekle birlikte, yaygın kullanımını Ubaid döneminde bulmuştur. Sulamalı tarım, aksi durumda çorak olan Güney Mezopotamya'da tarımı olanaklı kılmış ve üretkenliği büyük ölçüde arttırarak, üretime katılmayan bir toplumsal kesimi besleyebilecek bir artının oluşmasında etken olmuştur.

ii) Tarımda sabanın kullanılmaya başlanması: Tarımda sabanın kullanıma girmesi, Mezopotamya'da büyükbaş hayvanların evcilleştirilmesi ve tekerleğin bulunması sonucunda devreye giren bir İÖ IV. bin buluşudur. Sulamayla birlikte tarımsal üretimde önemli bir artışa yolaçmış, ve az ileride göreceğimiz gibi, tarımsal faaliyetlerde (dolayısıyla da toplumsal değerler sisteminde) erkeklerin ön plana geçmesine zemin hazırlayan etmenlerden biri olmuştur. Tekerleğin bulunuşunun bir başka sonucu da, ulaşımda sağlanan kolaylık ve teknolojik/iktisadî/ toplumsal/ideolojik düzlemdeki yeniliklerin artan bir hızla Ön Asya uygarlık alanına yayılması olmuştur.

iii) Kentlerin yüzölçümü ve nüfuslarında artış: Her ne kadar Jericho ve Çatalhöyük gibi, ticarete bağlı istisnaları varsa da, neolitik dönem boyunca uzun bir süre tipik köylerin 2-300 nüfuslu, istikrarlı küçük yerleşim birimleri olduğunu görmüştük. Neolitik köyde kaynaklar nüfusu besleyemez hale geldiğinde doğan kriz, genellikle köyden kopmalar ve yeni köy oluşumları yoluyla çözümlenmekteydi. Oysa geç neolitiğin kentleri gerek yüzölçümü, gerekse nüfus bakı-

(1) Bu sıralama bir neden-sonuç ilişkisi ya da önem sırasını gözetmemekte olup, anlatımdan kaynaklanan bir zorunluluktur.

mından geçmişle kıyaslanamayacak ölçüde büyümüştür. Üstelik bu büyüme bir hayli hızlı ve süreklilik gösteren bir süreçtir. Örneğin Güney Mezopotamya'daki Eridu'nun Ubaid 2 evresindeki (yakl. İÖ 4500) 4 hektardan Ubaid 4 evresinde (yakl. İÖ 3500) 10 hektara genişlediği görülmektedir. Eridu'nun azamî nüfusu 2-4 000 kişi olarak hesaplanmaktadır (Redman 1978: 247). Yine Güney Mezopotamya'daki Warka (Uruk) yerleşimi Uruk evresinde 80 hektara ve 10 000'i bulduğu hesaplanan bir nüfusa ulaşmıştır. Bu hızlı nüfus artışı, bir yandan geç neolitikte kent yerleşimlerinin kalabalık bir nüfusu besleyebildiğine işaret ederken, bir yandan da toplumsal örgütlenişte kimi köklü değişimleri göstermektedir.

iv) Yüksek ölçüde örgütlenmiş işgücü ve mesleklerde uzmanlaşma: Neolitik sonlarında yaygınlaşan mimarî yapıtlar (büyük tapınaklar, kamu binaları...)[1] üst düzeyde örgütlenmiş hiyerarşik yapılı bir işgücüne, gelişkin bir planlama sürecine, ve mesleksel uzmanlaşmaya işaret etmektedir. Örneğin Eridu'daki geniş Anu tapınak kompleksinin inşaası için 7 500 kişilik bir işgücünün bir yıl boyunca çalışması gerektiği hesaplanmıştır (Redman 1978: 257). Bu işgücünün nasıl sağlandığı ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte, olasılıkla tapınakla yakından ilintili yöneticilerin çevre köylerde yerleşmiş nüfusu[2] ve/veya savaş esirlerini yılın belirli dönemlerinde (tapınak adına) zorunlu çalışmaya (*corvé*) tabi tutmuş olması, büyük olasılıktır[3] . Tekerleğin bulunuşuyla birlikte devreye giren çömlekçi

---

(1) Daha Jericho (PPNB evresi)'da ortaya çıktığına tanık olduğumuz savunma sistemlerinin (surlar, gözetleme kuleleri...) Jemdet Nasr döneminde dahi yaygın olarak görülmeyişi, Oppenheimer (1984)'ın uygarlığın kökeninde çoban-çiftçi çatışmalarının, yani fethin yattığı tezini, zaafa uğratmaktadır.

(2) Özellikle giderek gelişen, zenginleşen kentsel yerleşimlerin göçebe avcı-toplayıcı topluluklar ya da yerleşik, kendine-yeterli köy toplulukları için bir çekim merkezi oluşturduğu düşünüldüğünde.

(3) Gailey ve Patterson (1988) erken devlet biçimlerini tartışırken, akrabalık temelinde örgütlenmiş toplulukların emek ya da ürünlerini toplamayı haraç-temelli devletlerin ilksel biçimleri arasında sayar.

çarkı, zanaatların tarımsal faaliyetlerden ayrılmasına, pazar için üretim yapan uzman bir çömlekçiler grubunun ortaya çıkmasına öncülük etmişe benzemektedir. Gerçekten de, Uruk evresi sonlarından itibaren keramik pazara yönelik bir görünüm almaktadır. Bir ayrıcalık halinde yaygınlaşan lüks tüketim malzemeleri (akik, türkuaz, ametist, laciverttaşı, agat, kuvartz, yeşimtaşı, zümrüt, diyorit, kantaşı, sabuntaşı, yılantaşı, fildişi ve deniz kabukları), taş kaplar, metal parçalar ve heykel, kabartma gibi sanatsal gelişmeler, bunları işleyen profesyonel sanatçıların varlığına işaret etmektedir. Öte yandan büyük tapınaklar, giderek güçlenen bir rahipler kastının varlığını gösterir.

v) Kurumsallaşmış hiyerarşi: Yukarıdaki gelişmeler (sulama sistemi, mesleksel uzmanlaşma, anıtsal yapılar, büyük tapınaklar...) kurumsallaşmış bir hiyerarşiye işaret etmektedir. Gerçekten de, aktarılan ölçüde karmaşıklaşmış bir toplumsal yapı, neolitik köyün kendine yeterli, içe-kapalı kollektivizminin sınırlarını aşar. Yerleşimlerin tapınak çevresinde örgütlenişi ve tapınakların ele alınan dönem boyunca gösterdiği tekbiçimlilik, en azından başlangıçta bu hiyerarşinin üst basamaklarında meşruluklarını ilahlardan alan ruhbanların bulunduğu düşünülmektedir. Gerçekten de, yazılı tarihin belgelediği erken hanedan dönemi irdelenirken görüleceği üzere, tapınak, Mezopotamya'nın ilk kentlerinde aynı zamanda iktisadî ve siyasal faaliyetlerin de merkezi durumundadır. Öte yandan, Redman (1978: 277-278)'a göre:

> Tapmak görevli ve yöneticilerinin tapınağın emrindeki belirgin serveti paylaştıkları ölçüde, keskin bir farklılaşma daha Uruk döneminde ortaya çıkmış olmalıdır. Egzotik hammaddelerden imal edilen ve ince bir sanatsal işçilikle belirlenen statü nesnelerinin bolluğu, yüksek statülü bir sınıfa işaret eder. Bu nesneler yalnızca tapınak çerçevesinde dağıtılmış olsaydı, yüksek bir statü sınıfından çok güçlü bir kuruma işaret ederlerdi. Ancak,

yüksek statü nesneleri tapınak çevresinde yoğunlaşmış olmakla birlikte buraya özgü olmadıkları için, dağılımları tapınaktan bir ölçüde bağımsız bir toplumsal tabakalaşmayı çağrıştırmaktadır.

Tapınağın dışındaki (ve olasılıkla ona rakip olan) bu yüksek hiyerarşi grubunun, gücünü Ön Asya'da giderek yaygınlaşan ticaretten aldıkları, düşünülebilir mi? Her durumda Larsen (1988) Uruk tabletlerinin dökümünün düzenli, hiyerarşik bir topluma işaret ettiğini belirtmektedir: Bu listeler 'kral' ya da 'önder' işaretiyle başlayıp, 'yasa', 'kent', 'birlikler', sabanlar' ve 'arpa' dan sorumlu görevlilerle sürmektedir. Ayrıca bazı rahip sanları ve 'meclis başkanı' gibi bir san da bulunmaktadır. İzleyen bölümlerde meslekler ('demirci', 'gümüş ustası', 'çoban', 'ulak') başlarıyla birlikte sıralanmaktadır. İlk düzeyde basit zanaatler, ardından görevlilerinin 'genç' sanıyla anıldığı meslekler, ardından da 'kıdemli' sanıyla anılan meslekler gelmektedir. Tüm bunlar, merkezi bir tapınak yönetimine işaret etmektedir. Çoğunda BA (vermek, 'dağıtım') ve GI (iade etmek, 'gelir'?) anahtar sözcükleri vardır. Bu, olgunlaşmakta olan (kast değilse bile) lonca sistemini düşündürür.

vi) Özel mülkiyetin ortaya çıkışı: Özel mülkiyetin arkeolojik kanıtı, mühürlerdir (Larsen 1988). Ve mühürlerin en azından Uruk döneminden beri yaygın biçimde kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle Jemdet Nasr döneminde yaygınlaşan ve tapınma, dinsel geçitler, savaş ve av sahneleri ve hayvanların betimlendiği silindir mühürlerde ilah ya da yönetici gibi önemli figürlerin, diğerlerinden büyük olarak resmedildiği seçilmektedir (Redman 1978: 261). Mülkiyete dayalı toplumsal tabakalaşmanın bir başka göstergesi de mezarlık armağanlarıdır. Redman (1978: 277) Ubaid döneminde mezar buluntularında önemli bir farklılaşma gözlemlenmemekle birlikte, Jemdet Nasr döneminde farklılaşmanın belirgin bir hale geldiğini belirtmektedir. Öte yandan, Hallo ve Simpson (1971: 33) bu evrede büyükbaş hayvanların özel mülkiyetin karakteristik bir biçimini gösterirken tapınak

gibi kamu binalarının da kollektif mülkiyeti belirlediğini söylemektedirler.

vii) Yazının bulunuşu: Mühürler, uygarlaşma sürecinin bir başka sonucuna daha işaret ederler: Yazı. Ortak, uzlaşımsal bir simgeler sistemi kurma yolundaki ilk girişimler, Uruk dönemi sonlarında ortaya çıkar ve Jemdet Nasr evresinde yaygınlık kazanır. İÖ 3500-3000 arası, yazının Güney Mezopotamya'da yaygınlaştığı dönem olmuştur. Larsen (1988), yazının kökeninde hesap tabletlerinin bulunduğuna işaret etmektedir. Yine Larsen'e göre, yazının kökenini belki de iki bağımsız bölgede (Uruk ve Kuzistan'da Susa) tespit etmek olanaklıdır. Anu ve Eanna tapınaklarının bulunduğu Eanna bölgesinden çıkan 4000 kadar Uruk tableti'nin % 85'i iktisadî kayıtlara ilişkindir, % 15'ini ise imlerin bir çeşit taksonomiye göre dizildiği okuma metinleri oluşturmaktadır. İlk yazılı tabletlerde anlatıya yer verilmeyişi dikkate değer. İÖ III. binin sonlarında ise yazı sistemi, bir depodan !/4 kg. lık yün kaybını izleyecek kertede gelişmiştir. Bu, yazının özel mülkiyetin, gelişkin bir hiyerarşinin oluştuğu Güney Mezopotamya'daki kentlerde etkin bir denetim sistemini biçimlendirdiğini göstermektedir.

viii) Kentlerin koruyucu ilahları, panteonların örgütlenişi: Bu devir Mezopotamya yerleşimlerinin tapınaklar çevresinde örgütlendiğini yukarıda görmüştük. Her tapınağın belirli bir ilaha adandığı, arkeolojik buluntulardan (heykel, kabartma vd.) anlaşılmaktadır. Ubaid dönemine tarihlenen Eridu tapınakları, sonraki Sümer tapınaklarının tüm unsurlarını içerir (Redman 1978: 250). Tapınaklarda, üzerlerindeki yanık izlerinden ve küçük hayvan kemiklerinden kurban ve sunular için kullanıldığı anlaşılan sunaklar bulunmaktadır. Warka (Uruk)'daki, Uruk dönemine tarihlenen Eanna tapınaklar kompleksinin, sonraki Sümerlerin Inanna adıyla tapındıkları aşk (bereket) tanrıçasına adandığı kaydedilmektedir (Redman 1978: 257). Tapınak bölgesinde bulunan taş vazoda, yiyecek ve şarap sunusu taşıyan başları traşlı, çıplak erkekler kafilesi ve tanrıçaya yapılan sunular betimlenmiştir. Örgütlü panteonlara ilişkin daha kesin

bilgiler için ise, yazının dinsel metinlerin kaydı için kullanılmasını beklemek gerekecektir.

Mezopotamya'da bu gelişmeler olagelirken, Anadolu'da belirgin bir gerileme izlenmektedir (Umar 1982: 9). Çömlekçi çarkı ancak İÖ 2000'lere doğru devreye girecektir. Anadolu kültürlerindeki canlanma, İÖ 2500'den itibaren gözlemlenmektedir. Bu tarihlerde çevresi surlarla çevrili, site-devletler görülmektedir (Alacahöyük, Alişar, Kültepe...) Bu dönemde Orta Anadolu'da Hatti, güneybatıda ise Luwi adı verilen halklar yaşamaktadırlar.

3.4. SİTE DEVLETLER: SÜMER UYGARLIĞI

Güney Mezopotamya'da bugün tanımlandığı biçimiyle devlet formasyonları kurarak uygarlığa nihaî adımı atan Sümer'lerin tarihi, arkeolojik verilerin yanısıra yazılı kaynaklardan, özellikle de 'Kral Listeleri'nden çıkarsanır ve dört evrede incelenmektedir. Kral listelerinde Sümer tarih-yazıcılığının bir bakıma miladı olan mitik Tufan[1] öncesinde adı anılan kralların çoğu, gerçekte ilahlar ve mitik

(1) Eski Ahit (Tevrat) kanalıyla Hristiyanlık ve İslam'a da aktarılan Tufan Güney Mezopotamya kentlerinden bazılarında bulunan ve yerleşimi kesintiye uğrattığı anlaşılan taşkın tabakalarıyla arkeolojik olarak doğrulansa da, mitte aktarıldığı ölçüde uygarlığa son veren bir felaket olmadığı anlaşılmaktadır. Redman (1978: 263) burada, Tufan'ın tüm yerleşimlerde aynı kalıntıları bırakamayabileceğini belirterek bir ihtiyat payı koyar. Hallo ve Simpson (1971: 36) ise Tufan'ın, en azından belli başlarda kentlerde arkeolojik olarak doğrulandığını kabul etmekle birlikte, Sümer dilinde Tufan için kullanılan *(a)marru* sözcüğünün aynı zamanda Semitik halkları da tanımladığına dikkati çekerek, Tufan'ın iki topluluk arasındaki savaşları betimleyen siyasal bir alegori olabileceğine değinirler. Ancak Kish kazılarında, Erken Sülale'nin hemen öncesine rastlayan katmanlarda taşkınların getirdiği kalın çamur tabakalarına rastlanması ve Kish'in, yöneticilerinin kutsal merkez Nippur'da tapınak yapma ayrıcalığını elinde tuttuğu, ilk iktidar odağı olarak Sümer siyasal ideolojisinde taşıdığı önem düşünüldüğünde, bu kentin uğradığı afetin merkezine şehir-devleti oturtan siyasal 'kozmoloji' tarafından uygarlığın sonu olarak yorumlanmış olması da olasıdır.

karakterlerdir. Tufan sonrasında ise, Sargon önderliğinde semitik Akkad'ın tüm Mezopotamya'yı kapsayan bir siyasal birlik oluşturmasına dek geçen süre (İÖ 2900-2300) Erken Sülale olarak adlandırılır ve ES 1 (İÖ 2900-2700), ES 2 (İÖ 2700-2500) ve ES 3 (İÖ 2500-2300) olmak üzere alt-bölümlendirilir. Erken Sülale'yi Mezopotamya'nın tümünün Sargon önderliğinde birleştirildiği ve semitik unsurun kültürünün egemen olduğu ilk ulus-devlet (ya da imparatorluk) dönemi (İÖ 2300-2100) izler. Akkad'ın çöküşünden sonra Güney Mezopotamya'da Ur Sülalesi Dönemi olarak adlandırılan yeni bir Sümer canlanışı (İÖ 2100-2000) yaşanacaktır (Woolley 1930).

3.4.1. Sümerlerin Kökeni

Sümerlerin kökeni ve Güney Mezopotamya'ya ne zaman geldikleri sorunu, tartışmalıdır. Bu konuda arkeologların buluşlarıyla Güney Mezopotamya'da, sonradan Sümer kayıtlarına geçen bazı yerleşim adlarının Sümer dilinden olmadığından hareketle, sözkonusu halkın bölgeye sonradan geldiğini savlayan filolojik temelli görüşler, birbiriyle çelişmektedir. Woolley (1930: 12-15) Güney Mezopotamya'da bataklıkların kuruması ile ortaya çıkan verimli toprakların çevredeki göçer, yarı-göçer ve yerleşik halklar için bir çekim merkezi oluşturduğunu belirtirken, Akkadların atası Semit Martu (sonradan Amurru)'ların Güney Mezopotamya'nın kuzeyindeki Akkad ülkesinde kolonlar oluşturduklarını, "Kafkas" kökenli bir dil konuşan Gutilerle akraba sarışın bir halkın Dicle boyunca güneye inerek, Semitler tarafından durdurulduklarını ve Kuzey Mezopotamya'daki Asur ülkesine yerleştiklerini, Arabistan çöllerinden gelen bedevî semitlerin ise Sümerlerden önce Güney Mezopotamya'ya göçettiklerini belirtmektedir. Woolley'e göre, Güney Mezopotamya'ya en son göçeden Sümerler ise, etimolojisinde olmasa bile, biçimleniş itibariyle Turan dillerini andıran bir dil konuşan, Hint-Avrupa kökenli bir topluluktur ve mitolojilerine bakılırsa, dağlık bir bölgeden göçetmişlerdir. Woolley, öte yandan İndüs vadisinde yapılan kazılardan çıkan mühür buluntu-

larının Sümer mühürlerine benzerliğine ve Belucistan/Afganistan yerli halklarıyla Sümerler arasındaki fizyonomik benzerliklere dikkati çekmektedir (1930: 16).

Lloyd (1978: 62-64), Ubaid ile Uruk dönemleri arasındaki kültürel sürekliliğe işaretle, Sümerlerin Güney Mezopotamya'nın yerli halkı olabileceğini ima etmektedir. Hallo ve Simpson (1971: 24) ise Sümerlerin kendi kayıtlarına göre bölgeye Basra körfezinden ulaştıklarını ve bölgede kendilerinden önce mevcut bulunan Subar(1) ve başka Semit unsurları boyunduruk altına aldıklarını belirtir.

Her durumda, İÖ üçüncü bin başlarında Güney Mezopotamya'da, Sümer adı verilen bir halkın öncülüğünde, başında egemen bir yöneticinin bulunduğu bir hiyerarşiyle idare edilen, her birinin kendi koruyucu ilahı olan ve bu ilahın evi sayılan tapınağın çevresinde örgütlenmiş, çevresindeki kırsal bölgeyle organik siyasal, iktisadi, yönetsel ilişkiler içindeki, canlı ve karmaşık bir iktisadî, ticarî, kültürel, dinsel yaşam sürdüren, çevresi surlarla çevrili bir dizi şehir-devletin oluştuğu görülmektedir: Ur, Uruk, Lagaş, Kiş, Nippur, Umma, Khafaje, Tell Asmar, Tell Agrab, vb. Bu şehir devletler, idarî bakımdan özerk olmakla birlikte, Güney Mezopotamya'da Sümer unsurunun egemenliğinde, standart bir ölçü ve sayı sistemine sahip, dilsel, dinsel ve kültürel bir bütünlük oluşmuş, şehir-devleti yöneticileri zaman zaman oluşturdukları gevşek federasyonlarla bu kültürel bütünlüğü siyasal alana aktarma çabalarından geri durmamışlardır. Tabii bu federasyonlaşma çabaları, şehir-devletler arasındaki iktisadî-ticarî-siyasal nüfuz savaşlarının bir sonucudur. Ne ki, Sargon önderliğindeki Akkadların sağladığı kısa süreli birlik dışında, Sümer ülkesi kültürel bütünlük sergilemekle birlikte birbiriyle savaşan site-devletler görünümünü aşamamıştır.

(1) *Subaru* Sümer dilinde "köle" anlamına gelmektedir (Hallo & Simpson 1971: 24).

3.4.2. Sümer'de Krallık Kurumu

Sümer siyasal ideolojisinde krallık Tufan'dan sonra 'gökierden inmiştir' (Pritchard 1973: 28-29):

> 'Krallığın...gökyüzünden indirilmesinden sonra
> Yüksek [tiara] (ve) krallık tacı gökyüzünden indirildikten sonra
> O(1) [ayinleri (ve) yük]sek [(kutsal) düzenlemeleri yet]kinleştirdi...,
> ...S[af yerlerde] [*beş*] *ke [nti] kurdu,*
> Adlarını ver[di], *[kü]lt merkezleri* yaptı.
> Bu kentlerden *ilkini,* Eridu'yu, önder Nudimmud(2)'a verdi.
> İkinciyi, Badtibira'yı .....'ya verdi.
> Üçüncüyü, Larak'ı Endurbillhursag'a verdi.
> Dördüncüyü, Sippar'ı kahraman Utu(3) 'ya verdi.
> Beşinciyi, Shuruppak'ı Sud(4) a verdi.
> Bu kentlere ad verdikten ve *kült merkezi* yaptıktan sonra,
> ....getirdi....

Krallığın kutsal kökenine ilişkin bu kavrayış, izleyen siyasal tarih boyunca iktidar kurumunun meşruluğunun kurulmasına en önemli desteklerden birini sağlamıştır.

Sümer'de kralın yetkilerinin tanrısal niteliği, kral'ı tanımlamada kullanılan sözcüklerin etimolojisinden de çıkarsanabilmektedir. Sümer dilinde yöneticiyi belirleyen birkaç sözcük vardır; bunların bağ-

(1) Kramer'e göre olasılıkla Anu ya da Enlil.
(2) Su tanrısı Enki [SNK]
(3) Sippar ve Larsa'nın koruyucusu, güneş tanrısı [SNK].
(4) Shuruppak'ın koruyucu tanrıçası, sonradan [Babil'de Enlil'in karısı Ninlil'le özdeşleştirilmiştir.]

lamları tam olarak çıkarsanmış olmasa dahi, Sümer iktidarının niteliği konusunda önemli fikirler verebilmektedirler: *Ensi*, kent tanrıçasının kocası anlamına gelen *en* sözcüğünden türetilmiştir ve olasılıkla bereket ayinlerinde doğanın üretkenliğini harekete geçirmek üzere ilahı temsil eden ayin-yöneticisinin tanrıçayla (ya da onu temsil eden bir kadınla: tapınak başrahibesi, kralın karısı vd.) çiftleşmesinden kaynaklanmaktadır. Tarımsal üretimdeki bu etkinliğinin *ensi* 'yi tanrının topraklarının kiracısı ya da çiftçisi kıldığı anlaşılmaktadır. Krallığın bu vechesi, kralî kayıtlarda sürekli geçen *ikarru kenu* (sürekli tarla işçisi), SIPA.ZI (sadık çoban), *irrisu* (ekinci) gibi tanımlamalarda ortaya çıkmaktadır (Smith 1958). Her durumda, *ensi* kökeninde dinsel yüklemli bir konumdur ve tapınağın toplum üzerindeki egemenliğini yansıtır. *Sangu*, muhasebeci anlamına gelmektedir ve, artı ürünün tapınakta toplanması nedeniyle yine olasılıkla tapınağın siyasal ağırlığına gönderme yapar (Redman 1978: 303). *Ishakku*, Lagaş'da baştanrı Ningirsu'nun yüksek rahibi olma sıfatıyla, dinsel kökenli iktidara gönderme yapan bir orundur (Childe 1994: 106). Ancak Kramer (1959: 45-46) *ishakku*' nun, tapınak yöneticisinin önderliğinde, meclis tarafından seçilen ve zamanla kalıtsal hale gelen bir mevki olabileceğine işaret eder. *Patesi* 'nin bölgesel valiyi karşılayan bir terim olduğu anlaşılmaktadır (Woolley 1930:98). Ancak Smith (1958), *patesi* 'nin *insi* (*ensi*)'den türediğine işaret eder. Sümer'in son dönemleri ve daha sonraki Mezopotamya tarihinde ön plana geçen ve 'Büyük adam' anlamına gelen *Lugal* (kral) terimi ise başlangıçta, bir meclis tarafından buhran durumlarında (örneğin savaş) geçici bir süre için seçilmiş askerî önderi karşılamaktadır. Tapınak-kökenli olmayan *Lugal*, seküler bir yöneticidir.(1) Daha geç tarihlerde imalat ve ticarette öne çıkan Assur kentinin yöneticileri için

(1) Ancak Hallo & Simpson (1971: 175) Sümer'de izlenen yönetimin sekülerleşmesi olgusuna ilginç bir yorum getirmektedirler. Buna göre, Sümer dinsel örgütlenişinde dişil ilahlara rahipler hizmet ederken, eril ilahların hizmetinde rahibeler bulunmaktadır. Bu nedenle dişil ilahın hizmetindeki *en* siyasal etkinlik kazanabilmiştir. Ancak, şehir devletlerin çoğunun koruyucu ilahı erildir, ve siyasal etkinlik sağlayamayan rahibeler, iktisadî etkinliğe sahip (ve seküler) *lugal* 'ler karşısında gerilemişlerdir.

kullanılan *ugula* terimi ise 'ustabaşı' gibi, imalat hiyerarşisine özgü bir terimdir (Redman 1978: 304).

Yönetici/kralı tanımlayan bu terimlerin farklı anlamları, Sümer'de krallık kurumunun farklı iktidar odaklarından (dinsel-askerî-ticarî) kaynaklandığına işaret edebilir. Ancak, Erken Sülale (ES) devrinin başlangıcında tapınağın dinsel'in yanısıra seküler alana da egemen olduğu, arkeolojik verilerle desteklenmektedir. ES 1 döneminde bulunan kamu binalarının hemen tümü, tapınak niteliğindedir. Tapınak, dinsel ve seküler erkin odağı olduğu kadar, aynı zamanda artı-ürünün saklandığı bir depo, zanaatçıların bağlı bulunduğu bir imalat ve ticaret merkezi, kısacası, siyasal ve iktisadî faaliyetlerin sevk ve idare edildiği merkezdir (Childe 1974). Toprak, tanrı(lar)ın mülküdür. Ancak tapınak (ya da saray) tarafından özel kişilere kiralanabilmektedir. Öte yandan metal araçlar, saban ve koşum hayvanlarının sahibi de tanrılardır. Zanaatçılardan bazıları kendi araçlarının sahibi olmakla birlikte pazar için üretim yapmamakta, müşterinin (tanrı adına hareket eden tapınak, sonradan saray) siparişi üzerine, onun sağladığı hammadeyle çalışmaktadırlar. Tacirler dahi, tanrı adma hareket etmektedirler ve tanrının toprağı üzerinde hak sahibidirler, ancak Childe (1994) onların özel kazanç sağlayabilmiş olduklarına işaret eder. ES 2 döneminde şehir-devletlerin çevrelerinin güçlü surlarla çevrilmesinin yanısıra ilk kez tapınak dışında, sarayların ortaya çıkması, iktidarın dinsel ve seküler odakları arasında bir farklılaşma ve çatışkıya işaret eder. Çeşitlenmiş iktisadî faaliyetler, tapınak denetimindeki canlı ticaret, merkezî olarak denetlenen sulama faaliyetleri ve üretimin hiyerarşik olarak örgütlenişinin yanısıra sabanın tarımda kullanılmasının yoğunlaştırdığı artı ürün ve bunların yolaçtığı servet birikimi, her bir şehir-devleti gerek çevredeki göçer çoban topluluklar, gerekse iktisadî-ticarî ve siyasal rekabet içinde bulundukları komşu şehir-devletler açısından bir çekim merkezi yapmış olmalı. Bu ise, savaşın (insanlık tarihinde bir daha yokolmamak üzere) kurumsallaşmasına yolaçmıştır. Jacobsen'e göre (Redman 1978: 304-305) ilkel demokrasinin gereği başlangıçta tüm yetişkin erkek üyelerin oluşturduğu kent meclisinin geçici olarak seçtiği savaş önderinin, hem savaş

tehdidinin süregenleşmesi, hem de savaşın somut getirilerinin (yağma, savaş esirlerinin köleleştirilerek işgücü olarak kullanılması) kavranılmasıyla askerliğin toplumda giderek ağırlık kazanması sonucu, bu savaş önderleri (*Lugal*) giderek kalıcılaşmış, ve krallık, bir süre sonra babadan oğula kalıtlanan bir kuruma dönüşmüştür.

Bunu izleyen dönemde, iktisadî ve ticarî faaliyetlerin giderek, seküler iktidar odağı saraya bağlandığı gözlemlenmektedir. Askerî önderlerin, bu iktidarı ele geçirme süreci içinde, savaşın hammade kaynaklarına el koymadaki önemini sezinleyen ve belki de tapınağın sıkı denetiminden kurtulmayı özleyen tacirlerin desteğini sağlamış olmaları olasıdır. ES 1 döneminde tapınaklara bağlı olan atölyelerin, ES 2'den itibaren sarayların çevresinde yoğunlaştığı gözlemlenir. Ticaret de giderek tapınak tekelinden kurtulmakta ve kendini sarayla bağıntılandırmaktadır. Redman (1978: 294) kentlerarası ticaretin büyük bölümünün kral adına hareket eden ve hizmetleri karşılığında kraliyet depolarından giysi, kumaş, arpa, yağ, un vb. alan özel bir tacirler sınıfı (*dam-gar*) tarafından yürütülmekte olduğunu belirtir. *Dam-gar*' lar şehir-devletlerin yönetsel hiyerarşisinin bir bölümünü oluşturmakla birlikte, olasılıkla özel servetler de devşirebilmektedirler. Öte yandan, iktisadî yaşamın canlılığı için zorunlu olan bayındırlık faaliyetleri de (sulama kanalları, yollar...) giderek kralın denetimine geçmektedir. Her durumda, tapınaktan bağımsızlaşan siyasal iktidar, meşruluğunu kralın şehir-devletin koruyucu ilahı tarafından seçilmiş olmasına, onun hizmetinde oluşuna, tapınakları yeniden ve yeniden inşa edip onarışına, ayin-yöneticisi konumuna dayandırmakla birlikte, idarî ve askerî güvenliğini, gelişkin bir bürokrasi [Akkad kralı Sargon hergün sofrasında 5400 kişiyi ağırlamakla övünmektedir (Redman 1978: 313)] ve ele geçirilen bölgelere atanan askerî valiler aracılığıyla sağlamasını bilecektir.

Şu halde, Sümer'de kralın üçlü işlevinden sözedilebilir: Din, askerlik ve iktisat/bayındırlık faaliyetlerinin yürütücülüğü. Ancak hiç de azımsanmaması gereken dördüncü bir işlevi daha vardır: Farklılaşmış ve sınıflara

bölünmüş bir toplumda toplumsal ilişkilerin aksamasız yürütülmesini sağlamak üzere yasa yapıcılığı ve yasaların uygulanmasını gözetmek.

3.4.3. Toplumsal yapı

Sümer toplumu, yukarıda söylenenlerden de çıkarsanabileceği üzere sınıflı bir toplumdur ve sınıfsal ayırımlar Sümer (ve daha sonraki Babil; özellikle Hammurabi) yasalarında da yansımaktadır(1). Sümer toplumunda belli başlı üç toplumsal sınıf ayırdedilebilmektedir: Aristokrasi (*amelu*) bürokrasi, ruhban kesim ve düzenli orduyu kapsamaktadır; özgür ancak birincilere göre daha az ayrıcalıklı tacirler, zanaatkarlar, çiftçiler, öğretmenler, orta sınıfı (*mushkinu*) oluşturmaktadır. Zanaatkârlar, başlangıçta tapmağa, iktidar odağının seküler yönetime kaymasıyla birlikte saraya bağlı meslek örgütlerinde örgütlenmişlerdir (Sümerce *ugula*, Akkadca *waklu*). Benzeri bir durum tacirler (*aklu*) için de geçerlidir. Köleler (*subaru*) ise, savaş esirlerinden ve ilginçtir ki, borçlanma nedeniyle bu konuma düşmüş bir zamanların özgür yurttaşlarından (*miqtum*) oluşmaktadır; ve kimi yasal haklara sahip olmakla birlikte, toplumun mal olarak satışa konu olabilen, en ayrıcalıksız kesimidir.(2) Bu tabakalaşmanın gerilimden

(1) Gelişkin bir hukuk sistemi, daha Sümer döneminde ortaya çıkmıştır. Woolley (1930: 96) Hammurabi yasalarının eski yerel, kısmî Sümer yasa ve geleneklerinin bir derlemesi olduğunu belirtir. Hammurabi yasalarında toplumun çeşitli katmanları arasındaki ilişkileri düzenleyen yaptırımların daha ağır olması (örneğin Sümer geleneğinde kaçak köle para cezasına çarptırılırken Hammurabi yasasına göre ölüme mahkûm edilmektedir) kanımca Woolley'in belirttiği üzre Semitik bir yorum olmaktan çok, Hammurabi Yasası'mn bağrında geliştiği Babil toplumunda sınıflı devlet yapısının daha sağlamlaşmış olmasından kaynaklanmaktadır.

(2) Ne ki kaynaklar köle emeğinin üretim faaliyetlerinde aslî bir kategori oluşturmadığı konusunda bizi uyarmaktadırlar. Gerek Redman (1978: 303), gerekse Hallo ve Simpson (1971: 49-50) köle emeğinin büyük ölçüde kadınlardan oluştuğu ve ev içi emeği, ya da tapmağa bağlı dokumacılık faaliyetlerinde istihdam edildiğini ve köle sayısının çok fazla olmadığını belirtirler. Oppenheim (1977: 75) bu tespite katılmakla birlikte, özel hizmette çalışan köle ile tapınak ve saraya bağlı serfler arasında bir ayırım yapmak gerektiğini vurgular ve ikincinin önemli bir işgücü kaynağı olduğunu belirtir.

yoksun olmadığı, kölelerin silahsızlandırılmış olmasından (Woolley 1930: 102) ve Sümer toplumunda zaman zaman gereksinim duyulmuş olan reform girişimlerinden anlaşılmaktadır. Erken Sülale döneminin en ünlü reformcusu, bu dönemin bitimine doğru Kish'in egemenliğine son vererek kendini Lagash kralı ilan eden Urukagina'dır. Urukagina'nın bir halk ayaklanması desteğinde Ur-Nanshe sülalesini devirerek (Kramer 1959: 45) iktidara geçtiği dönemde emekçi kesimin tapınağın ve saray bürokrasisinin keyfi vergilendirmeleri ve tacirlerle tefecilerin borçlandırması altında ezildiği anlaşılmaktadır. Urukagina'nın reformu bu durumu düzenlemeyi ve alt sınıfın koşullarına belli bir düzeltme getirmeyi hedeflemektedir (Tosun ve Yalvaç 1975: 27-28):

> ...rahip fakirin bahçesine (artık) giremedi. Kralın altında (maiyetinde) bulunan bir görevlinin iyi bir eşeği doğarsa onun amiri onu satın alayım derse satın almak üzere iken gönlüme hoş görünen (gönlümün istediği) gümüşü tart derse, (satın alacağı) gün satmayacağım derse, onun amiri canı istediği gibi ona vurmasın (zorlamasın). Bir büyük adamın evi kralın altında olan bir adamın evi ile bitişikse, o büyük adam onu satın alayım derse vaktaki (büyük adam) onu satın alayım, gönlümün istediği kadar para tart, benim evimin değeri kadar arpa (ver) derse, satmadığı zaman büyük adam (amir) kralın altındakini (küçük adamı) zorlamayacaktır dedi (Urukagina emretti). Ödemedikleri borçtan dolayı hapis olan Lagaşlıları (borçlu oldukları) arpadan, hırsızlıktan, öldürmeden dolayı hapis olan Lagaşlıları memnun etti (ve) yıkadı (affetti). Özgürlüklerini koydu (verdi). Yetim ve dulu kuvvetli adam ezmesin diye Ningirsu ile Urukagina bir sözleşme yaptılar. (XI: 13-38, XII: 1-28).

Oppenheim (1977:82-83)'a göre bir başka çelişki odağı, kır-kent ayırımında yatmaktadır:

Bu iki 'tabaka'nın herhangi bir zamanda birbirinden yahtıldığı söylenemez; mekansal ayrılıklarına karşın, sürekli bir, insan mal ve fikir alışverişi içindedirler. Saray, tabii, tapınak ve eski ve büyük kentlerde kentlilerin çelik çekirdeği kırsal kesimde yaşayan, ve çevreden devşirdikleriyle geçinen, ama yerleşikliğe razı olmayan insanlarla doğrudan temasa ancak zaman zaman geçmekteydi. Bu iki grup arasında gerek kentsel, gerekse kırsal nüfusun irili ufaklı kesimlerini kapsayan kaymalar olmaktaydı. Güç ekonomik ve siyasal koşullar, borçlular, kent-içi mücadelelerde yenilgiye uğramış güç grupları, büyük örgütlerin (tapınak ve saray, ç.n.) kaçkınları ve diğerlerini kentlerin dışına itebilmekteydi. Kırsal kesimde bunlar terkedilmiş köy ve yerleşimlerin, toprağın bozulması, sulama kanallarının bakımsızlık nedeniyle işlerliklerini yitirmesi, ya da kira ve vergilere başkaldırdıkları için yarı-göçer bir yaşama sürüklenen yerlilerine katılıyorlardı. Bunların sayısı, Mezopotamya çevresindeki dağ ve çöllerden sızmalarla kabarmaktaydı. Dolayısıyla, nüfusun bu yüzergezer unsurları buhran zamanlarında tehlikeli ölçüde şişmekte, hatta kimi zaman -enerjik ve etkin bir siyasal ya da askerî önderin öncülüğünde- kentin, hatta zaman zaman tüm ülkenin yönetimine el koyabilmekteydi. Kent ile asi taşradaki böylesi güç grupları, ya da daha doğrusu, kentteki resmî belgelerin yazı diliyle yönetimdeki grupların lehçesi arasında dilsel farklılıklar ortaya çıktığında, yabancı isimli kralları tahta geçiren, böylesi ani yabancı istilalar akla gelmektedir.

Oppenheim (1977:83) güçlü kralların bu tehlikeyi iskan, kolonileştirme, angarya (*corvée*) siyasetiyle dengelemeye çalıştıklarına işaret etmektedir.

3.4.4. Sümer Dini

Sümer dini üzerine söz söylerken, öncelikle sözkonusu olanın yöneticilerin dini olduğunu belirtmek gerekir. Tapınaklar rahiplerin ve kralların denetimindedir; tanrının gündelik gereksinimleri kalabalık ve karmaşık bir ruhban hiyerarşisince karşılanmaktadır; sıradan bir kentlinin tapınağın kapısından içeri girmesi, tanrı imgesinin taşıdığı varsayılan tehlikeli güç nedeniyle ölümcül sonuçlara yolaçmaktadır. Sıradan Sümerli, ancak yılda birkaç kez düzenlenen tanrılar geçidine izleyici olarak katılabilmektedir (Oppenheim 1977: 176). Halkın yaşadığı konutlarda bulunan tılsım vb. takılar ise, resmî dinden bağımsız bir halk dininin varlığına işaret etmekteyse de, yazılı kaynakların tümü birincisine ilişkin olduğundan ikincisi konusunda fazla birşey söylenememektedir.

Sümerlerle birlikte, neolitik çiftçilerin bereket kültünün, toplumsal ilişkilerdeki dönüşümlere koşut olarak örgütlü ve hiyerarşik bir panteona dönüştüğü görülmektedir. Bereket motifi alttan alta varlığını sürdürmektedir; Sümer insanının tanrılarıyla ilişkisi, temelde hayatın sürdürülmesine, ürünlerin verimine yöneliktir. Bir öte dünya tasarımı varolmakla birlikte, tanrı(lar)la bağlantılı değildir. Woolley (1930) tanrılara sunuların benzeşim büyüsünün izlerini taşıdığını belirtir. Bu sunularda örneğin içi hurma ve buğday taneleri dolu bir kaba su dökülmektedir. Her tapınakta uygulanan gündelik ayinlerde tanrıya sunulan yiyecek ve içecekler, Sümer tarımının temel ürünleridir: bira, şarap, süt, ekmek, hurma, et...

Ancak toplumun varoluşunun bağlı olduğu bu bereket teması, neolitik köydeki genel ve anonim görüntüsünden çıkarak güçlü, kaprisli, hoş tutulması gereken, uyruklarından hizmet bekleyen, davranışları kestirilmez, erk sahibi tanrı(lar)ın mutlak ve keyfî denetimine geçmiştir: tıpkı yeryüzünde olduğu gibi... Sümer çoktanrıcılığında, her bir şehir-devletin bir koruyucu tanrı ya da tanrıçası vardır: Larsa'da güneş tanrısı Shamash, Ur'da ay tanrısı Nanna, Nippur'da yer-

yüzü tanrısı Enlil, Uruk'da aşk tanrıçası Innana, Larsa'da yine güneş tanrısı Utu, Sümer ülkesinin dinsel merkezi Nippur'da hava tanrısı Enlil, vb... Bu tanrılar iç-tutarlılığa sahip[1] bir Sümer kozmogoni ve mitolojisi içinde belirli işlevleri üstlenmekle birlikte, bir şehir-devletin koruyucu tanrısı, ülkesinde diğer tanrıların misyonlarını yüklenebilmektedir.

Ön Asya ve Greko-Romen dünyası kozmogonilerine kaynaklık ettiği anlaşılan Sümer Yaratılış Mitosu'nda ilksel deniz *Nammu*, toprağı ve gökyüzünü doğuran ana tanrıça, bir bakıma neolitik köyün, hayat kaynağı ilksel dişil unsurudur. Bir başka tablete göre ise, toprak ve gökler, tabanı yeryüzü (tanrıça Ki) ve doruğu gökyüzünü (Tanrı An/En) simgeleyen dağın, çocukları, Hava tanrısı Enlil tarafından bölünmesiyle birbirinden ayrılmıştır.

Sümer kozmogoni ve mitolojisi, bir yandan doğal olguların (ay, güneş, yeryüzü, yeraltı, gökyüzü, hava...) oluşumuyla, bir yandan da insanın ve kültür/ uygarlık unsurlarının kökeniyle ilgilidir. Bu öykülere kısaca bir gözatmak, bize aynı zamanda Sümer toplumsal düzeninin ideolojik düzlemde nasıl meşru kılındığı konusunda bir fikir verecektir. Örneğin, Enlil aynı zamanda sığırların, tarım araçlarının ve uygarlık sanatlarının yaratıcısı olarak gözükmektedir. Bunları dolaylı yoldan, talimatını yerine getirecek tanrıları yaratmak yoluyla yaratmıştır. Şöyle ki, Enlil, akıl tanrısı Enki'nin önerisiyle sığır tanrısı *Lahar* ile tahıl tanrıçası *Ashran* 'ı yaratır. Amacı tanrılara besin ve giyecek sağlamaktır. Ancak bu ilahlar içip sarhoş olarak kavgaya tutuşunca görevlerini ihmal ederler, bunun üzerine tanrılara hizmet için insan yaratılır (Hooke 1981).

(1) Hooke (1981:23) Sümerlerin, örneğin Babil'in *Enuma Elish*'i gibi bütünsel bir yaratılış mitosunun bilinmediğini, ancak bu eksikliğin, Sümer kaynaklarının kıtlığından kaynaklanabileceğine dikkati çekmektedir. Gerçekten de, aynı tanrıların farklı şehir-devletlerde aynı kimliklerde ortaya çıkması, Sümer kozmogonisinin bir iç-tutarlılığa sahip olduğunu düşündürmektedir.

Enlil kazmayı yaratarak, ev ve kentlerini kurabilmeleri için 'kara kafalı insanlar' a (Sümerler) armağan eder.

Bir başka örnek, Enki'nin Sümer ülkesini dolaşarak [Ur, Meduhha (Mısır), Dicle-Fırat, İran Körfezi] her birine yönetici tanrıları atamasıdır. Bunlar arasında, *Ashnan'* ı tarlalara, tuğla tanrısı *Kabta*'yı kazma ve tuğla kalıplarının sorumluluğuna, 'Enlil'in büyük inşaatçısı' *Mushdamma*'yı temelini attığı evlerin gözetimine, 'dağın kralı' *Sumuqan*'ı bitki ve hayvansal hayatın gözetimine, çoban-tanrı Dumuzi'yi inşa ettiği ağıl ve ahırlara atamıştır (Hooke 1981).

Görüldüğü gibi, Sümer mitolojiisi, bir bakıma, yeryüzündeki örgütlenişi gökyüzüne yansıtmaktadır. Kimliği kentten kente değişse bile, erk sahibi bir baştanrı/tanrıça ile, onun altında örgütlenmiş, yaşamın sürdürülmesi için üzerlerine düşen görevleri yerine getiren diğer tanrı ve tanrıçalar. Bu hiyerarşik örgütlenme, denebilir ki Sümer 'uygarlık' kavrayışının vazgeçilmez koşuludur.(1) Bu hiyerarşinin tepesinde, bilindiği gibi kral oturmaktadır, tüm uygarlık unsurları gibi, krallık da tanrı/tanrıçaların insanlara bir armağanıdır. Bunu, yazgıların saptanmasında önemli bir rol oynayan 'yazgı tabletleri'ne ilişkin mitosta izlemek mümkündür. İnanca göre, bu tabletlere sahip olan tanrı evrenin düzenini denetlemektedir. Kenti Uruk'a uygarlığı getirmek isteyen aşk tanrıçası Inanna'ya bunun için babası Enki'de bulunan *me* (2) gerekmektedir. Inanna Apsu'da oturan Enki'ye gider. Enki kızı onuruna verdiği ziyafette çok sarhoş olur ve kutsal buyruklar da dahil olmak üzere pek çok armağan verir. Listede Sümer uygarlığını oluşturan yüzün üzerinde nesne vardır. Inanna armağanları gemiye yükleyerek Uruk'a döner. Babası ayıldığında pişman olarak

(1) Woolley (1930:125), Sümer dininden 'devletin kişileştirilmesi' olarak sözetmektedir.

(2) Kudrete işaret eden bir Sümerce sözcük. Hooke (1981:29) Kramer'in bu kavramın Sümer uygarlığı kültür örüntüsünün temeli olduğunu düşündüğüne işaret etmektedir.

habercisini Uruk'a gönderir, ancak habercinin yedi girişimi de Inanna'nın veziri Ninshubur tarafından başarısızlığa uğratılacaktır, böylece Uruk uygarlığa kavuşmuş olur (Hooke 1981:28-29):

> Inanna'nın Enki'den aldığı *me* listesindeki ilk nesneler, krallığa işaret edenlerdi: (bunlar arasında) taç, taht ve asanın sözü edilir.

Doğal güçlerin ve uygarlığın efendisi bu tanrılara, geniş ve karmaşık bir ruhban hiyerarşisi hizmet vermektedir. Hallo ve Simpson (1971:172) Akkad dilinde çeşitli rahiplik görevleri için 30 kadar sözcüğün bulunduğuna işaret etmektedir. Bunların herbirinin görevleri ayrıdır. Örneğin *sanga* tanrıların hizmetindeki rahibelere, *en* ise tanrıçaların hizmetindeki rahiplere işaret eder (Sümerce). *Asipu* (Sümerce *isib*) ilahi ve dua uzmanıdır, günah bağışlama ve arınma ayinlerini yürütür. Bu görevi sonradan kral da üstlenebilir olmuştur. *Masmasu* fal ayinlerinden sorumludur; ancak her fal türünün kendi uzmanı vardır.

Ne ki, kanımca Sümer dinsel görevlileri arasında en ilginci, Woolley (1930: 110)'in kutsal fahişeler olarak nitelediği rahibelerdir. Yukarıda da belirtildiği gibi, eril ilahların tapınaklarında tanrının hizmetinde bir grup kadın bulunurdu. Bu kadınların başkanı ilahın karısıydı, diğerleri ise onun kumaları ve hizmetkarlarıydı. Woolley (1930: 110-111) şöyle demektedir:

> Bir baba kızını bu şerefli mesleğe soktuğu zaman inisiyasyon töreninde bir kurban sunulurdu, (baba) tapınağa tanrıyla evlilik için gerekli çeyizi getirirdi. Ancak kızın bakire olması gerekmemekteydi. Tapmaklarda birçok kadın derecesi vardı ve tümü fahişeydi.

Bu rahibeler/kutsal fahişeler hiyerarşisinde *entu,* tanrının birinci meşru karısı sayılmaktadır. Yüksek sınıflardan gelip, saygın bir hayat

sürdürmek zorundadır. Genellikle kralın kızıdır. Hammurabi yasalarına göre meyhaneye girmesi vb. uygunsuz davranışlar yakılmasına neden olmaktadır. İkinci rahibe kastı *sel-me* sayıca daha fazladır. Hizmetin ilk yıllarını manastırda geçirirler. Babası belli olmayan çocukları vardır. Evlenebilmektedirler, ancak kocalarına çocuk vermezler. Kuramsal olarak tanrının karılarıdır. *Zikru* ve *kadishtu* 'lar ise kurtizanlardır. *Zikru* 'lar evlenebilirken *kadishtu* ve Ishtar (Inanna) tapınağında bulunan diğer fahişeler evlenmek için makbul sayılmamaktadır.

Bu kurum, bize Sümer dininin berekete ilişkin kökenleri konusunda belirgin bir fikir vermektedir. Frazer (1959)'ın büyünün ve dinin kökeninde, doğanın bereketini yansılama (ya da temas) yoluyla harekete geçirme düşüncesinin yattığı saptamasına yukarıda değinmiştik. Frazer aynı yapıtında insanoğlunun bu amaçla ayinsel cinsel ilişkilere girerek doğanm düzenine yardımcı olmaya çabaladığına dikkati çeker. İşte bu tapmak fahişelerinin de burada ikili bir işlevi bulunduğu görülmektedir. Bir yanıyla, insan-biçimli (*antropomorphic*) olarak tasarlanmış tanrının gereksinimlerini gidermekle yükümlüdürler; bir yandan da, yılın belirli zamanlarında yapılan ayinlerde *tanrının karısı* sıfatıyla, tanrıyı temsil eden/yansılayan başrahip (sonradan kral) ile birleşerek (*hieros gamos*) bereketi güvence altına alırken, aynı zamanda tanrısallığı birleştiği kişiye aktarır.(1) Böylesi bir ayinin kralın konumunun meşrulaştırılmasındaki işlevi, belirgindir.

Rahip/rahibelerin rutin işleri arasmda, tanrının gündelik gereksinimlerinin karşılanması vardı. Örneğin Uruk tapınağında tanrıya günde iki öğün yemek sunulduğu görülmektedir (Oppenheim 1977:

(1) Oppenheim (1977:176) Sümer'deki tanrıda tehlikeli bir 'nur' bulunduğu inancına işaret eder. Kutsal ve ilahî sayılan her kişi ya da nesne, bu nurdan payını almaktadır. Bu kişilerden biri, kuşkusuz kraldır. Oppenheim kralın nasıl olup da bu 'nur' dan edindiğini açıklamamaktadır. Ancak, bulaşıcı olduğundan, ilahın karısından (başrahibe) devralmış olması, akla yakın gelmektedir.

188-189). Bu amaçla tanrının imgesinin önüne belirli bir düzene göre bir sofra kurulur ve ardından ellerini yıkaması için bir çanak içinde su getirilir. Yıkanmadan sonra sıra içeceklerin sunulmasına gelmiştir; içecekleri et parçaları ve nihayet meyvalar izler. Ardından, tanrı(-ça) imgesine, yine ellerini yıkaması için su sunulur. Bu sırada tapmağın içinde tütsüler yakılmakta, ve müzik çalınmaktadır. Bu süre içinde tanrı imgesi ve sofra, gözlerden gizlenmek için keten bir perdeyle çevrelenmiştir. Tanrının yemeği, ardından krala gönderilir; tanrının kutsallığının seküler *lugal* 'e aktarım araçlarından biri de bu yemeklerdir. Oppenheim (1977: 189) Babil ve Asur krallarının tanrıların 'artıklarını' yemekle övündüklerini yazmaktadır. Bu, olasılıkla Sümerler için de geçerlidir.

3.5. ÖN ASYA'NIN İLK İMPARATORLUKLARI: MEZOPOTAMYA

İÖ II. binde, Mezopotamya'nın tümünde ve komşu ülkelerde şehir-devletlerden merkezî imparatorluklara geçildiği gözlemlenmektedir. Akkad kralı Sargon'un III. bin ortalarında kurduğu kısa ömürlü Akkad Krallığı, bu imparatorlukların prototipi sayılabilir. Mezopotamya bu dönemde çevrede yaşayan göçebe çoban halklar için bir çekim merkezi olma özelliğini sürdürmektedir; Hurriler, Kassitler, Mitanniler, Kaldeliler, ucuz ve kolay işlenebilen demirin kullanıma girmesi ve savaş arabalarının da sayesinde (McNeill 1965: 126) İÖ II. bin boyunca Mezopotamya'ya akınlarda bulunarak yerel krallıklar kurarlar. Yeni fatihler, ya yerel Semit halkların tepkisiyle bir süre sonra püskürtülür, ya da burada karşılaştıkları yüksek kent kültürünü özümleyip merkezî krallıkların örgütlenmesine katılırlar. Bölgenin siyasal tarihi çok daha karmaşık olmakla birlikte, bu kesimde, İÖ II. ve I. bin Mezopotamya kültür ve uygarlıklarını yeterince temsil ettiği gerekçesiyle Mezopotamya tarihine damgasını vuran ilk merkezî krallıklar Babil ile Asur'u ele almayı yeterli buluyorum. Anadolu'nun ilk imparatorluğu Hititler ise, bir sonraki kesimde ele alınacaktır.

3.5.1. Babil ve Asur İmparatorlukları: Tarihçe

İÖ 2006 yılında Suriye'den gelen semitik çoban halklar (Amurrular ve Elamlılar) III. Ur Sülalesini yıkarak Mezopotamya'daki Sümer egemenliğine kesin olarak son vermişlerdi. Amurrular Babil ve diğer kuzey kentlerine yerleşirken Elamlılar kendi çıkarlarını gözetmek üzere seçtikleri Eshnumma'yı Diyala devletine yönetici olarak bırakıp Zagroslara çekildiler. İÖ 20. yüzyıl İsin ve Larsa kentlerinin eski site ve tapmaklar üzerinde hakimiyet kazanma mücadelesine sahne olacaktır. İsin'in yükselişini, Larsa'nın rekabeti ve Eshnunna ve Elamlı bağlaşıklarının mücadelesi sonucu gerilemesi izler. Bu arada Mezopotamya'da iki yeni devlet yükselmektedir: Mari ve Asur (Orta Mezopotamya). Ayrıca 1900'lerde Babil'de Amurru kökenli Hammurabi'nin altıncı yöneticisi olduğu yeni bir sülale kurulmuştur (Lloyd 1978).

Mari'nin yıkıntıları Fırat'ın batı yakasında, Suriye sınırının biraz kuzeyinde de yeralıyordu. Mari tabletlerinde niteliği iyi anlaşılamayan birkaç Semit kraldan sözedilmektedir. Kral Iakhdunlim'in egemenliğinin başlarında kent Asur egemenliğine geçmiştir (Lloyd 1978).

İlk Asur krallarından Shamsi-Adad I döneminde Asur kenti önemli bir ticaret merkezi haline gelmişti. Hem güneydeki kentlerle, hem de Anadolu'daki hammadde kaynaklarıyla temastaydı. İÖ1940-1800 arası Anadolu'da, Kayseri yakınlarındaki Kültepe'de bir Asur ticaret kolonisi bulunduğu görülmektedir. Shamsi-Adad döneminde Ninova çevresinden Fırat'a dek yayıldı. Shamsi-adad oğlu Ishme-Dagan'ı Marilere vali atadı. Shamsi-adad'ın güneydeki garnizonları Eshnunna ve Elam'ın saldırılarına uğradı. Kralın bu saldırılarda öldüğü sanılmaktadır. İÖ 1781'de Ishme-Dagan Asur kralı oldu; ancak Mari devleti bağımsızlığını yeniden kazanmış ve sürgün edildiği Halep'den dönen Iakhdunlim'in oğlu Zimrilim tarafından yönetilmeye başlamıştı (Lloyd 1978).

Zimrilim Babil ve Esshnuna'yla geçici bağlaşıklıklar kurarak Mari varlığını korudu. Iamkhad, Alalakh gibi Suriye devletlerinin ve hatta Homs ovasındaki Qatnah'ın dostluğunu kazandı.

Ancak İÖ 2. binin başlarında Mezopotamya'nın büyük bölümünü bir imparatorluk halinde birleştiren, Babil'deki küçük krallık oldu. Hammurabi sülalesinin ilk kralları, Akkad'ın çoğu merkezini ele geçirmiş diğer prensliklerle savaşmışlardı. Birliği gerçekleştirip Babil'i tarihe damgasını vuran bir imparatorluğa dönüştüren, sülalenin altıncı kralı Hammurabi (İÖ 1792-1750) idi. Önce Uruk ve İsin'i alan Hammurabi, kuzeydeki Eshnunna krallığını yenerek kuzey sınırlarını güvence altına aldı, ardından Elam'lı Rimsin'i yenip tüm güneyi ele geçirdi. Bu fetihlerde kendisine yardım etmeyen bağlaşığı, kuzeyindeki Mari kralı Zimrilim'i de alt etmesiyle Mari topraklarını ele geçirip kuzeydeki küçük Asur krallığıyla komşu oldu. Bir süre sonra da Asur'a boyun eğdirdi (Lloyd 1978).

Ancak Babil imparatorluğu Hammurabi'den sonra uzun süre dayanamadı. Ardıllarının hükümranlığı devrinde, 'Deniz ülkesi' denilen ülkenin (Arap Körfezi) halkı güneydeki eski Sümer kentlerini ele geçirip bir krallık kurarken, kuzeyde Hint-Avrupa kavimlerinin hareketi, Kassitleri Mezopotamya'ya ulaştırmıştı. İÖ 1595 yılında Mursilis I yönetimindeki Hititler Babil'e dek inerek Hammurabi sülalesine son verdiler. Ancak ülkelerine çekilmeleri üzerine, Kassitler Babil yönetimini savaşsız devralıp yeni bir sülale kurdular. Babil'in bundan sonraki beşyüz yılı Karanlık Çağ olarak adlandırılmaktadır (Oppenheim 1977: 158). İÖ 9. yüzyıldan itibaren İran Körfeziyle Babil'in güneyindeki kentler arasındaki Kaldu ülkesinde yaşayan Kaldeli aşiretler Babil'e sızarak, Asur egemenliğine karşı, Elam'ın da desteğiyle şiddetli bir direniş başlatacaktır.

Bu arada, İÖ 10. yüzyılda Asur'da (Kuzey Mezopotamya) Ashurrabi II yeni bir sülale kurarak Mezopotamya tarihinde yeni bir evreyi başlatır. Torunu Adad-Nirari (İÖ 911-891) iktisadî alanda istikrarı

sağlayarak Asur İmparatorluğu'nu kuracak bir dizi askerî harekâta girişti. Doğuda Arrapha (Kerkük) ve kuzeyde Guzan (Tell Halaf) yeni bir savunma sisteminin merkezleri haline geldi. Fırat'ın orta kesimlerindeki Aramî prensleri de Asur'a bağlandı.

İzleyen fetihlerde Asur İmparatorluğu batıda Mısır'a, kuzeyde Doğu Anadolu'ya, güneyde Babil'e dek genişledi. Mısır'a seferler düzenlendi, Elam'ın başkenti Susa alındı.

Asur, İÖ 614'de Kserkes yönetimindeki Med ordusunun istilası karşısında fazla direnemeyecek, 612'de başkent Ninova'nın düşmesiyle Asurlular Harran'a sığınacaklardır.

Medler Asur'u Babil kralı Nabupolassar'a bırakarak çekilince, Babil yeniden kısa süreli bir canlanma yaşadı. Nabupolassar'dan sonra tahta geçen Nabuchadrezzar Kargamış'da bir askerî ileri karakol kuran Mısırlılarla savaşıp Kuzey Suriye illerini geri aldı. Bir Levant seferi düzenledi, Kudüs'ü ele geçirip Yahudileri sürdü. Ülkesinde ise eski Sümer kentlerini yeniden inşa ettirdi, Babil'i tahkim edip kamu binaları yaptırdı. Ancak Babil'in bu son devri de uzun sürmeyecek, ülke İÖ 539'da Pers kralı Cyrus II'ye hemen koşulsuz teslim olacaktır (Lloyd 1978).

3.5.2. Babil ve Asur'da Krallık Kurumu

Babil ve Asur imparatorluklarını İÖ III. bin Sümer şehir-devletlerinden ayıran en önemli özellik, imparatorluk bürokrasisinin denetiminde geniş bir bölgede merkezi bir siyasal birlik ve yönetimin sağlanmış olmasıdır. Ancak bu siyasal birlik bir mutlak olarak algılanmamalıdır; İÖ II. ve I. bin boyunca bölgeye yönelen barbar kavimlerin akımları önemli bir merkez-kaç dinamiği oluşturmuştur, ancak Mezopotamya topraklarına yerleşen çoban aşiretleri, bir süre sonra bölgedeki köklü bir gelenek oluşturmuş kültür unsurlarını özümseyip, uygarlığa geçmektedirler. Merkez-kaç eğilimleri destekleyen toprakta

özel mülkiyet ve buna bağlı olarak gelişen feodalite ise, Mezopotamya'nın ilkçağ tarihi boyunca önemli bir parçalayıcı etken olarak varlığını sürdürmüştür (McNeill 1965).

Mezopotamya'da ilk siyasal birliği sağlama girişimi, yukarıda da görüldüğü gibi, İÖ II. binin ortalarında Akkad kralı Sargon ve ardıllarınca gerçekleştirilmiştir. Sargon'un torunu Naram-Sin'in ele geçirilen topraklardaki yerel yöneticilerin yerine kendi yakınlarını yerleştirdiği ve merkezî denetimi sağlayabilmek için kendine ilahî bir kimlik yakıştırdığı bilinmektedir. Ancak, McNeill (1965: 64)'in deyişiyle 'yüksek siyaseti desteklemek için imal edilen ilahlar kolay kolay yaşayan tanrılara dönüşemediği' için, yönetimin gerçek anlamda merkezîleşmesi, (III. Ur sülalesinde bu yöndeki sonuçsuz girişimler sayılmazsa) ancak Hammurabi ve ardılları (İÖ 1700'ler) döneminde gerçekleşebilmiştir. McNeill(1965: 67-68) bu gelişmeyi dört etkenle açıklar:

1. Sümer'in ilk dönemlerindeki yerelliği ve küçük-devletçiliği inkâra uğratacak yeni bir siyasal ideolojinin geliştirilmesi: Krallığın tanrıların armağanı olduğu fikri bu dönemde bolca vurgulanır olmuştur. Öte yandan İÖ 2000'e doğru kayda geçen 'Kral Listeleri' Sümer'in her zaman bir kralın yönetiminde birleşik bir ülke olduğu propagandasının ürünüdür. Bu arada Sümer'de her kentin tikel kültü örgütlü bir imparatorluk panteonu halinde birleştirilmiş, Sümer kozmogonisi Babil'in tanrısı Marduk'un yaradılış eyleminde başrolü oynayacağı biçimde yeniden örgütlenerek (*Enuma elish*) standartlaştırılmış, kralın tanrının başhizmetkarı olduğunu vurgulayan bir devlet ritüeli geliştirilmiştir.(1) (Bu ayin, 3.7. bölümde ayrıntılarıyla irdelenecektir.)

(1) Mısır'da krallık kurumunun temel dayanağı olan, ve bir ölçüde Hititler'de (kralın ölümünden sonra) de görülen yöneticinin tanrılaştırılması, Akkad döneminde, III. Ur sülalesinde ve İsin-Larsa prenslikleri döneminde kısa süreli olarak denense dahi, Mezopotamya'da hiçbir zaman tutunamamışa benzemektedir. Mezopotamya krallarının tanrılarla ilişkileri, dolayısıyla da meşruluk zeminleri, onların hizmetkarı, gözdesi, seçtiği/sevdiği kişi, temsilcisi, koruması, dünyevi aracı, en yüce kulu vb. olmakla sınırlıdır (Hallo & Simpson 1971: 175)

2. Bürokrasi ve profesyonel ordu: Bürokrasinin öneminin ilk merkezî krallığı oluşturma girişiminin sahibi Sargon tarafından kavranıldığını ve Sargon'un sarayında her gün 5400 kişiyi doyurmakla övündüğünü yukarıda görmüştük. Hammurabi bu aygıtı, askerlerini barış zamanı bir çeşit ikta sistemi içinde dağıtıp, gerektiğinde kısa sürede gelişkin bir orduyu toparlayacak kertede geliştirmişti. Contenau (1954: 136) saray maiyetinden sözederken genellikle kralın akrabası olan başveziri, eyalet vali ve memurlarını, kraliyet gayrımenkullerini yönetmekten sorumlu memurları, murakıpları, yargıçları, mabeyincibaşını, sürahicibaşı, ahırcıbaşı, başmüzisyeni, vergi tahsildarlarını sayar. Saray görevlilerinin ödemeleri genellikle yiyecek biçiminde yapılmaktadır. Ama aynı zamanda giysi ve gümüş de verilmektedir.

3. İdarî tekniklerin yetkinleşmesi: Sümer döneminde tapınaklarda biriken ürünlerin kaydını tutmak amacıyla geliştirilen yazı sistemi, Babil'den itibaren gelişkin ve karmaşık bir askerî-dinsel-sivil bürokrasiyi desteklemede ve merkez ile yönetsel birimler arasındaki iletişim ve eşgüdümü sağlamada etken olmuştur. Yazının gelişmesine katkıda bulunduğu bir başka olgu da kuşkusuz yerel görenek ve yasaların bir derlemesi olmakla birlikte bunları şehir-devletlerin sınırlarını aşan bir merkezî krallığın gereksinimlerine uygun olarak türdeşleştirip standartlaştıran hukuk sistemidir.

4. Ticaretin gelişmesi, tacirlerin yükselişi: Uygarlık alanının genişlemesi, Mezopotamya'nın onca gereksindiği ağaç ve maden kaynaklarından yoksun oluşu, türdeş bir yasa sistemi ve önceleri askerî amaçlarla açılan yolların sağladığı ulaşım kolaylıkları Babil ve Asur devletlerinin ticarî yaşamını büyük ölçüde canlandıran etkenler olmuştur. Gelişen ticaret yaşamı bir yandan yollar ve kaynaklar üzerindeki merkezî denetimi giderek daha hayatî kılarken, bir yandan da, saray adına çalışmakla birlikte bu sayede hatırı sayılır servetler biriktirebilen bir tacirler (*tamkarum*) zümresinin (merkez-kaç eğilimli geniş toprak sahiplerinin karşısında) merkezî devlet oluşumunu desteklemelerine neden olacaktır.

Bu etkenlerin desteğinde kurumsallaşan merkezî Mezopotamya krallıkları, geniş toprakları merkezden atanan görevliler ve yerel şeflerin vasallara dönüştürülmesiyle yönetilen birer aygıt görünümündedir. Kral zamanın koşullarına göre uyarlanan hükümet kurumlarının zirvesi olarak tasarlanmaktadır. Bu işleviyle dinsel, sivil ve askerî işlerde (yasal reformlar, kamu işleri, savaş) karar-alıcılığı kendisine bağlı bir görevliler gövdesiyle birlikte tekeline almış durumdadır. Fetihlerle ülkenin toprakları genişledikçe imparatorluk iddiaları başgösterir: Asur kralı Shamsi-Adad I kendini "Evrenin Kralı" ilan etmiştir (Tanilli 1984: 163). Kralın yetkilerini paylaşacak kurumlar, bölgeye her yeni girip uygarlık sürecine katılan halkın klan yapısındaki çözülmeyle birlikte etkilerini yitirmektedir. Bu bağlamda, Tanilli (1984:163)'nin sözünü ettiği Asur kurulunun, kralın yetkilerini kısıtlayan bir kuruluş olmaktansa, ordu, bürokrasi ve ruhban kesimin en yüksek temsilcilerinin oluşturduğu bir iç-kabine olma olasılığı daha akla yakındır (Hallo ve Simpson 1971: 177). Yerel düzeydeyse, her kentte yaşlıların yöneticiye yardım ettiği bir meclis bulunmaktadır. Yine de, 'Mezopotamya'da halk iradesinin kollektif araçları mevcut değildir' (Hallo ve Simpson 1971: 177). Ancak Babil ve Asur krallıklarını Sümer'in toplum üzerinde bir egemen sınıf olarak örgütlenmiş otokratlarından ayıran temel bir özelliğin, daha çeşitlenmiş ve kristalleşmiş egemen çevrelerin (bürokrasi, ruhbanlar, askerî yöneticiler, yerel şefler, büyük tacirler, toprak sahipleri) zaman zaman birbiriyle çelişen çıkarları arasında bir denge oluşturmaya yönelmeleri olduğu vurgulanmalıdır. Bu anlamda Devlet kavrayışı, çağdaş anlamdaki anonimliğine daha çok yaklaşmaktadır.

Yine de bu durum, kralın kişiliğinin görkemli bir gösterişle çevrelenmesine engel olmamaktadır. Kralın gündelik yaşamı gereksinimlerini karşılamakla yükümlü bir dizi hizmetli ve onu kötücül etkilerden koruyacak bir dizi rahiple çevrili olarak geçmektedir.(1) Asur kralı

(1) Contenau (1954: 120) kralın giysilerini rahiplerin onayından geçirmek zorunda olduğunu yazar.

Ashurnasripal'in bir dönem Asur başkenti olan Calah'daki sarayının açılışı için verdiği ziyafet, hem krallığın elindeki iktisadî gücü, hem de saray bürokrasisinin ulaştığı görkemli boyutları göstermesi bakımından anlamlıdır (Pritchard 1973: 99-104):

> Asur kralı Ashurnasripal Calah'daki zevk ve büyük deha (-yla inşa edilen) sarayı açacağı zaman, oraya yüce efendi Ashur ile tüm ülkenin tanrılarını davet etti -yalnızca hanımım Ishtar için-1000 baş yağlı sığır, 1000 buzağı,*10 000* ağıl koyunu, 15 000 kuzu, 200 baş sığır (ve) 1000 *sihhu* koyunu-1000 bahar kuzusu, 500 geyik, 500 gazel, 1000 *ördek*, 500 *kaz*, 500 *kurkû* -kazı, 1000 *mesuku* -kuşu, 1000 *qaribu*-kuşu, 10 000 güvercin, 10 000 *sukanunu* - güvercini, 10 000 başka (çeşitli) kuş, 10 000 (çeşitli) balık, 10 000 aktavşan, 10 000 (çeşitli) yumurta, 10 000 somun ekmek, 10 000 kavanoz bira, 10 000 tulum şarap, 10 000 sivri dipli çömlek dolusu susam yağına batırılmış *su'u* tohumu, 10 000 küçük çömlek *sarhu*- baharatı. 1000 tahta kap dolusu sebze, 300 (kavanoz) yağ, 300 (kavanoz) tuzlanmış *tohum* , 300 (kavanoz) karışık *raqqute* -bitkisi, 100 *kudimmu* baharatı, 100 (kavanoz) .... 100 (kavanoz) kavrulmuş arpa, 100 (kavanoz) yeşil *abahsinnu* dalı, 100 (kavanoz) iyi karışık bira, 100 nar, 100 salkım üzüm, 100 karışık *zamru* -meyvası, 100 fıstık kozalağı, 100 *susi* -ağaçı meyvası, 100 (kavanoz) sarımsak, 100 soğan, 100 *kuniphu* -tohumu, 100 turp..., 100 (kavanoz) *hinhinnu* baharatı, 100 (kavanoz) *budû* -baharatı, 100 (kavanoz) bal, 100 (kavanoz) eritilmiş tereyağ, 100 (kavanoz) kavrulmuş...arpa, 100 (kavanoz) kavrulmuş *su'u* tohumu, 10 (kavanoz) *karkartu* bitkisi, 100 (kavanoz) *ti'atu* ağacı meyvası, 100 (kavanoz) *kasû* bitkisi, 100 (kavanoz) süt, 100 (kavanoz) peynir, 100 karışık kavanoz (...) on homer kabuklu *luddu* fıstığı, on

homer kabuklu fıstık, on homer *susu* ağacı meyvası, on homer *habbaququ* ağacı meyvası, on homer hurma, on homer *titip* ağacı meyvası, on homer *kimyon*, on homer *sahhunu*, on homer *urianu*, on homer *andahsu* - soğanı, on homer *sisanibbe* -bitkisi, on homer *simburu* -ağacı meyvası, on homer kekik, on homer hoş kokulu yağ, on homer hoş kokulu şeyler, on homer....., on homer *nasubu*- ağacı meyvası sundu.

Calah'daki sarayın açılışını yaptığımda on gün boyunca, tüm ülkeden çağrılan kadınlı-erkekli 47 074 kişiyi, (ayrıca) Suhu, Hindana, Hattina, Hatti, Sur, Sayda, Gurguma, Malida, Hubushka, Gilzana, Kuma (ve) Musasir'den gelen heyetlerdeki 5000 önemli şahsı, (ayrıca) her yaşam tarzından 16 000 Calah sakinini, sarayımdaki 1500 görevliyi, toplam olarak Calah halkı dahil tüm anılan ülkelerden 69 574 davetli konuğu yedirdim, içirdim; (dahası) onlara temizlenme ve kendilerine güzel kokulu yağlar sürme olanaklarını sağladım. Onlara gerektiğinci onurlandırdıktan sonra sağlıklı ve mutlu bir biçimde ülkelerine geri gönderdim.

3.5.3. Toplumsal Yapı

Sümer toplumunda görülen toplumsal ayırımlar, genel hatlarıyla varlığını Babil döneminde de sürdürmektedir: Ordu komutanları, bürokrasi ve rahiplerin oluşturduğu, ve esas geliri bir topraktaki bir çeşit ikta sisteminin sağladığı rantlardan, haraç ve vergilerden oluşan soylu sınıfı (*amelu* : sözlük anlamıyla 'tam insan' ya da 'insanoğlu') vezanaatkarlar, özgür köylüler ve tacirlerden kurulu orta sınıf (*mushkinu* : sözlük anlamıyla 'az insan'), Hammurabi yasasında özgür, ancak hakları farklı toplumsal kesimlerdir. Kölelik, aile köleliği biçiminde sürmektedir. İnsanların büyük çoğunluğunun yaşadığı köy-

ler, neolitik devir başından beri temel toplmsal birim olma özelliğini sürdürmektedir. Burada temel mülkiyet biçimi az sayıdaki köle sömürüsüne dayalı küçük ya da ortak aile mülkiyetidir (Tanilli 1984: 63). Ancak devlet hizmetindeki asker-sivil bürokratlar ve ruhban kesimin hizmetleri karşılığında toprakla ödüllendirilmelerinin zorunlu sonucu olarak Hammurabi yasası, miras hakkını tescil etmesiyle toprakta özel mülkiyeti ve küçük ölçekli tarım işletmelerinde topraksızlaşmayı kışkırtan bir etken olmuştur. Öte yandan ağır vergiler ve paranın prototipini oluşturan sabit ağırlıkta ve standart değerde gümüş külçelerin (ingot'lar) kullanımının yaygınlaşması, özellikle Asur'da tefeciliğin yaygınlaşmasını sağlayarak küçük toprak sahibi köylülerin mülksüzleşmesine ve geçimlerini başka alanlarda, özellikle de orduda aramalarına neden olmaktaydı. Bu da kırsal kesimden merkeze sürekli bir göç kaynağıydı.

Zanaatçılar loncalar halinde örgütlenmişlerdir ve hâlâ büyük ölçüde saraya, ve giderek azalan ölçüde tapınağa bağımlı olarak çalışmaktadırlar. Oppenheim (1977: 80) bu loncaların yöneticilerinin yüksek toplumsal statü ve bir ölçüde kişisel servet devşirdiklerinden sözetmektedir. Ayrıca, özellikle demirin (İÖ 1200'den sonra)(1) yaygın kullanıma girişi, tarımda verimlilik artışına neden olmuş ve köylülerin tarımsal araçları doğrudan zanaatkarlardan alabildikleri bir çeşit pazarın doğmasına yolaçmıştır.

Ancak *mushkinu* içinde en dikkate değer kesim, kuşkusuz tacirlerdir. Ağırlıklı olarak saray (ve daha az ölçüde tapınak) adına bölgelerarası ticareti yürüten *tamkaru*, bu faaliyetinden kişisel servetler de devşirebilmekteydi. Edindiği servetin bir bölümünü toprağa yatırarak sahip olduğu toprakları küçük çiftçilere kiralayan, dolayısıyla

(1) Demircilik teknikleri İÖ 1400'lerde Anadolu'da geliştirilmiş, ancak uzun süre Hitit krallığının denetiminde gizli bir zanaat olarak kalmıştır. Hitit İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonradır ki, demirci kabileler mesleklerini başka alanlara yayabilmişlerdir (McNeill 1965: 132).

aynı zamanda rant sahibi olan bu kesim, aynı zamanda ürünün tehlikede olduğu dönemlerde köylülere faizle borç vererek tefecilik de yapmaktaydı.(1) Gerek Babil, gerekse Asur yasalarında köylülerin borç yükünü hafifletecek düzenlemelere gitme gereğinin duyulmuş olması, bu kesimin merkezî yönetim için zorunlu olduğu kertede sorunlu bir unsur oluşturduğunu göstermektedir.

3.5.4. Babil ve Asur Dini

Babil ve Asur'da merkezî devletin oluşumundan sözederken krallığın ideolojik dayanak olarak panteonu Babil'in koruyucu tanrısı Marduk'un çevresinde yeniden örgütlediğini görmüştük. Sümer metinleri daha çok tapmak muhasebe kayıtları olduğundan ve Sümer'den günümüze kültü betimlemeyi sağlayacak fazla yazılı kaynak kalmadığından, Sümer'in dinsel yaşamı geniş ölçüde Babil yazıtlarından çıkarsanabilmekteydi. Babilliler Sümer kültünün ana temalarına ve tanrıların çoğuna bağlı kalmakla birlikte, bunu, tanrı Marduk'u merkez alan bir imparatorluk kültü olarak yeniden örgütlemişlerdir. Sümer şehir-devletlerinin tikel mitosları tutarlı bir kozmogoni ve mitoloji olarak bütünleştirilmiştir. Çoğu Asur kralı Ashurbanipal'in kütüphanesinde bulunan yedi tabletlik Babil Yaradılış Destanı *Enuma Elish* (2) Hooke (1981:41-46)'dan hareketle şöyle özetlenebilir:

I. Tablet: Tatlı suları temsil eden eril Apsu ile tuzlu suları temsil eden dişil Tiamat çifti doğurdukları tanrıların gürültüsünden rahatsız olunca Apsu veziri Mummu'yla birlikte onları yoketme planı yapar. Tiamat ise bu konuda isteksizdir. Plandan haberdar olan Ea/Enki

(1) Oppenheim (1977:88) bölgede gelişen tektanrılı dinlerin tefeciliği ve faizi yasaklamasında bu faaliyetin özellikle küçük köylüler üzerindeki yıkıcı etkilerinin payının da bulunduğuna dikkati çeker.

(2) Ki genellikle neolitik köyün başat ana-tanrıça kültü olarak yorumlanmaktadır.

[akıl tanrısı] büyüyle Apsu'yu uyutarak öldürür, ardından kutsal bir oda yapar, adına Apsu der. Bu odada Marduk doğar.

II. Tablet: Diğer tanrılar Tiamat'ı Anu ve işbirlikçilerine karşı kışkırtırlar. Bunun üzerine ilk çocuğu Kingu'yu silahlar ve yazgı tabletleriyle donatır, ardından akrep-adam, kentaur gibi bir dizi korkunç yaratık doğurarak/yaratarak Kingu'yu başlarına geçirir, Apsu'nun öcünü almak üzere görevlendirir. Tanrılar meclisi bu haberi alınca rahatsız olur. Anshar Ea'ya Apsu'yu nasıl yendiğini hatırlatır ve Tiamat'a karşı da aynı şekilde davranmasını ister. Ancak Ea ya kabul etmez ya da başarılı olamaz. Ardından Tanrılar meclisi Anu'yu görevlendirirse de, o da eli boş döner. Bunun üzerine Anshar Marduk'u bu görev için önerir, Ea da ona bunu kabul etmesini salık verir. Marduk kabul etmek için eşit yetkilerle meclise kabul edilmeyi ve sözleriyle yazgıların mutlak efendisi olmayı şart koşar.

III. Tablet: Tanrılar Marduk'a istediği yetkileri tanır ve tablet bunu kutlayan bir ziyafet sahnesiyle sona erer.

IV. Tablet: Marduk'un taç giyme töreniyle açılır. Krallık işaretleriyle donatılır. Tanrılar kendisine verilen görevi yerine getirebileceğine dair bir kanıt isterler. Büyüyle bir giysiyi yokeder, sonra yerine getirir. Böylece tanrılar ikna olurlar. Marduk silahlanır (yay, ok, topuz, şimşek, dört ucundan dört rüzgarın tuttuğu ağ), gövdesine ateş doldurur, yedi fırtınayı yaratır. Ardından Tiamat'ı teke tek dövüşe çağırır, Tiamat onu yutmak için ağzını açtığında da kötü rüzgarı gönderir, okunu kalbine saplar. İblisleri kaçışırken ağa yakalanır. Marduk Kingu'dan yazgı tabletlerini alarak kendi göğsüne yapıştırır ve tanrılar arasında en yüksek yetkiyi alır. Ardından Tiamat'ın gövdesini ikiye ayırır, direklerle birbirinden ayırarak bir yarıyı göğe, diğerini yere yerleştirir. Nöbetçiler yerleştirerek suların kaçmamasına bakmalarını buyurur. Ardından büyük tanrıların konutu Esharra'yı kurarak Anu, Enlil ve Ea'yı oraya yerleştirir.

V. tablet: İyi okunamamıştır. Marduk'un evreni düzenlemedeki işleriyle ilgilidir. ilk ele aldığı konu takvimdir: Marduk ayın değişimlerine bağlı olarak ayları düzenler. Üç göksel 'yol' u kurar: Enlil'inki kuzeye, Anu'nunki Zenith'e, Ea'nınki güneye atar. Jupiter gezegenini bu göksel düzeni gözetmekle görevlendirir.

VI. tablet: Marduk tanrılara hizmet için insanları yaratmaya karar verdiğini açıklar. Ea'nın öğüdüyle isyanın önderi Kingu'nun insanın yaratılabilmesi için ölmesi gerektiğine karar verilir. Kingu'nun kanından insan yaratılır: görevi tapınak ayinlerine ait angaryaları yerine getirmek ve tanrılara yiyecek sağlamaktır. Ardından tanrılar Marduk için Babil'deki Esagila tapınağını inşa ederler. Ve Anu'nun emriyle Marduk'un elli büyük adını sıralarlar.

Görüldüğü gibi, *Enuma Elish* Babil egemenliğinin olduğu kadar, Babil krallığının da temel ideolojisini oluşturmaktadır. Marduk kadîm Sümer tanrılarının önüne çıkarak ilksel dişil unsur Tiamat'ı[1] altedip yaratım görevini üstlenir. Tanrı'nın tanrılar meclisinde krallık yetkisiyle donatılması eski semitik klan soyluları demokrasisine işaret edebilir. Marduk, krallık yetkilerinin simgesi olduğu kadar bir uygarlık taşıyıcısıdır. Öte yandan insanın (tanrı ve onun temsilcisi olan kral karşısındaki) kulluk konumu da *Enuma Elish* 'de açık olarak belirtilmektedir.

Asur Babil kozmogonisini temelde sürdürmekle birlikte, Marduk'un yerini, Asur'un koruyucu tanrısı Ashur'a bıraktığı görülmektedir.

Babil ve Asur'da tanrılar, Sümer'de olduğu gibi insan-biçimli olarak düşünülmekte ve betimlenmektedir. Geç dönemlerde tanrı temsilleri kimi özel işaretlerle insanlardan ayırdedilir olmuşlardır. Ör-

(1) Ancak Gurney (1972: 21) hiçbir Hitit kralının Anittas'dan atası olarak sözetmediğine dikkati çekmektedir.

neğin krallardan boğa boynuzları ya da tüylerle çevrelenmiş bir taçla ayırdedilirler, ayrıca birbirlerinden özel hayvan ya da silahlarla ayrılırlar. Öte yandan, tanrıları sayılarla temsil etme yönündeki ilk hermetik uygulamalara Babil'de rastlanmaktadır. Böylelikle panteondaki tanrılar arasındaki sayısal ilişkilere dayanarak karmaşık bir batınî ilim (gizemcilik) geliştirilebilmiştir (Contenau 1954: 258).

Babil'in gelişkin matematik ve astronomisinde de yansımasını bulan bu gizemci öğretileri, aynı zamanda bir gözlemevi işlevi gören tapınak zigguratlarda izlemek olanaklıdır (Thomson 1988: 100-101):

> Borsippu zigguratı kesin olarak yedi katlıydı. "Gökyüzünün ve Yeryüzünün yedi yol göstericisinin evi" diye tanınırdı. Bu adlandırma, katların, yedi 'gezegen' in kürelerini temsil ettiğini gösteriyor (Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs, Merkür, Güneş, Ay) (...) Böylece yapı "yedi gezegen" e, yedi büyük tanrıya, yeraltının yedi kapısına, yedi rüzgara ve haftanın yedi gününe karşılık oluyordu. Sümer dilinde evren fikri yedi sayısının simgesiyle yazılırdı.

Tapınak hiyerarşisi, tepede başrahip sıfatıyla kralın bulunduğu bir örgütlenmeydi. Kral, başrahip olmanın yanısıra 'Marduk'un (Asur'da Ashur'un) rahibi', 'Esaglia ve Ezida tapınaklarının tedarikçisi' vb. sanlarla da donatılmıştı. Hem kişisel olarak kurbanları sunmakta, hem de bazı törenler üzerine kararlar almaktaydı. Ancak kralın başrahipliği, seküler görevlerinin ağırlığı nedeniyle daha çok sanal bir nitelikteydi; bu göreve, kendisini temsilen oğlunu ya da üst düzeyli bir rahibi atayabilmekteydi. Bu kimseler krala bağlılık yemini etmek durumundaydılar. Aynı ilke uyarınca, her önemli tapınak bir 'büyük rahip' in yetkisi altındaydı. Bunun yanısıra, daha az önemdeki görevlileri de kral atamaktaydı. Bu yüksek rahiplerin altında, *shangu* denen tapınak görevlileri yeralmaktaydı. Yanısıra biliciler (*bârû*), ilahiciler (*kalû*), cin kovucular (*âshipu*), kapıcılar, tapınak muhafızları,

kurbancılar ('bıçak taşıyıcılar' olarak adlandırılmaktadırlar), tahttaşıyıcılar (ayinsel geçitlerde tanrı heykellerinin kaidelerini taşırlardı), ayinlerde gerekli çörekleri yapmakla yükümlü hamurcular, reçelciler, pastacılar... gelişkin ve karmaşık tapınak hiyerarşisinin unsurları arasındadır. Yalnızca Babil kentinde büyük tanrılara ait 53 tapınak, Marduk'a ait 55, yeryüzü ilahlarına ait 300, göksel ilahlara ait 600, tanrıça Ishtar'a ait 180, Nergal ve Adad'a ait 180, ve çeşitli ilahlara ait 12 sunak bulunduğu (Contenau 1954: 279) gözönüne alınacak olursa, bu hatırı sayılır bir tapınak personeli anlamına gelir.

Babil-Asur dinini irdelerken değinilmesi gereken önemli bir gelişme de, Sümer'de bulunmayan, bireylerin tanrılarla kişisel ilişkiye geçebilme olanağıydı. McNeill (1965: 154)'in 'Marduk kültünün evrenselleşip demokratikleşmesi' olarak nitelediği bu gelişme, kuşkusuz toplumun kişisel kurban sunabilme olanağına sahip ayrıcalıklı üyelerine (zengin tacirler, lonca başkanları, orta-büyük mülk sahipleri...) özgü bir durumdu, ancak kişisel tılsımlara, cinlere, vb. neolitik artığı unsurlara bağlı olan halk dininde, sonraki tektanrıcılığa yolaçacak bir 'Deizm'in biçimlenmesini olanaklı kıldığı, dikkate alınmalıdır.

3.6. HİTİT DEVLETİNE KISA BİR BAKIŞ

Mezopotamya'da neolitikten uygarlığa geçiş sürecini irdeledikten sonra, tabloyu tamamlamak için Anadolu'da ilk devleti kuran Hititlere de kısa bir gözatmak gerekecektir.

Neolitiğin sonlarına doğru, Mezopotamya'da tapınak (ziggurat) çevresine kurulan yerleşimlerin aksine, Anadolu'daki ilk yerleşimler surlarla çevrili ve içlerinde tahıl depoları, keramik atölyeleri, kuyular ve tapmak bulunan yerleşimler olarak ortaya çıkmaktadır. Hacılar (İÖ 5400), Torosların kuzeyindeki Can Hasan , Mersin ve İÖ III. binden itibaren Orta Anadolu'nun kuzeyi ve batısı bu tür yerleşimlere sahne olmuştur.

Anadolu'da İÖ III. binin ikinci yarısından itibaren küçük site-devletlerin oluştuğuna tanık olmaktayız. Bunlar yöneticileri şatolarda yaşayan, ekonomisi esas olarak tarıma dayalı, gerçek zenginlik ve önemleri ise metal ve metal ürünlerine dayalı yerleşimlerdir (Macqueen 1975:17). En önemlileri arasında Alacahöyük, Truva, ve Apolyont gölü kıyısındaki Dorak sayılabilir.

Asur'un İÖ II. bin başlarında Anadolu'da ticaret kolonileri oluşturduğunu görmüştük, bunlardan en önemlisi, Kayseri yakınlarında, Kaneş (Kültepe)'deki *Karum* 'dur. Asurlular Anadolu'dan gümüş, altın, bakır ithal edip yünlü kumaş, hazır giyim eşyası ve kalay ihraç etmekteydi. Böylelikle Asurlu tacirlerle Anadolu'nun yerli halkı arasında barışçıl ticarî ilişkiler kurulmuştu. Asurlular Anadolu evlerinde yaşamakta, Anadolu aletleri kullanmakta ve Anadolulu kadınlarla evlenmekteydiler. Asurlu tacirlerin bıraktıkları belgelerle birlikte Anadolu yazılı tarihe girmektedir.

Dönemin diğer önemli yerleşimleri arasında ise Hattusas (Boğazköy), Acemköy (Aksaray), Karahüyük (Konya) ve Troya sayılabilir.

İÖ 1780 dolaylarında Urmiye gölü çevresinde yaşadıkları sanılan Hurrilerin Kuzey Mezopotamya'dan Akdeniz'e doğru yayılmalarıyla Asur ile Anadolu arasındaki ticarî ilişkiler koptu. Asur kısa süre içinde Hammurabi'nin Babil'inin bir eyaleti haline gelecektir. Anadolu ise bunun üzerine Asur'la birlikte yitirdiği ticaret yollarının yerine Klikya, Fırat üzerinden Güney Mezopotamya'ya inen ve/fakat Babil, Mari ve Halep krallıklarının denetiminde olan yolu kullanmaya yönelecektir.

Asur koloni çağının sonlarına doğru, Orta Anadolu'da Kussara devletinin (olasılıkla Divriği yakınlarındadır) yöneticileri ağırlıklarını hissettirmeye başladılar. Kayıtlarda rastlanan ilk yönetici Pthanas, etkisini Nesas'a dek (olasılıkla Kanesh/Knesh[as]) genişletti. Oğlu Anittas ise Hattus dahil diğer Anadolu beyliklerini fethetti, Hattus'u

yıkarak lanetli ilan etti ve 1750'de 'büyük kral' ünvanını aldı.[1] Bundan sonra 100 yıl kadar karanlıktır. Ondan sonra ise kökeninin Kussara'dan olduğunu söyleyen bir yöneticinin Hattus'u başkent ilan ettiğini ve bu olayı kendi adını Hattusilis'e çevirerek kutladığını görüyoruz.

Hitit tarihi, (a) Eski Krallık, (b) İmparatorluk, ve (c) Geç Hitit Beylikleri olmak üzere üç evreye ayrılmaktadır.

Hattusilis'le başlatılan Eski Krallık döneminde Hitit krallığı güney ve doğuya doğru yayılmaya başlamıştır. Kuzey Suriye'ye dek uzanan Hitit fetihleri döneminde Halep'i ele geçirmiş, Mursilis Babil'i teslim almış (İÖ 1600 dolayları), ancak saray entrikaları sonucunda öldürülmesiyle yerine geçen Hantilis döneminde Hitit krallığı bir kargaşa dönemine girmiştir. Önceki fetihlerin büyük bölümünün yitirildiği bu dönemin ardından, İÖ 1525'de rakiplerini eleyerek tahta geçen Telipinus, bir hukuk reformuyla idarî aygıta bir çeki-düzen vermiş, yayınladığı beyanname İmparatorluğun sonuna dek Hititler'in temel yasası olmuştur (Gurney 1972).

Hititler'in Kızılırmak dolaylarındaki sınırlarına çekilip, güneydeki topraklarını yitirmekle brlikte sınırlarını güvence altına aldığı Telipinus devriyle birlikte Eski Krallık sona erer.

İmparatorluk çağı, İÖ 1380 dolaylarında tahta geçen askerî önder Suppiluliumas ile başlamaktadır. Bu dönemde Hititlerin yeniden güneye doğru genişledikleri görülmektedir. İmparatorluk sınırları yeniden Kuzey Suriye'ye uzanır. Doğu, batı ve kuzeydaki krallıklar vasala dönüştürülür. Suppiluliumas'ın torunu Muwattalis döneminde,

(1) Bir bakıma Hitit yurttaşlarının; çünkü Gurney(1972: 68)'in de belirttiği gibi uyrukların büyük bölümü (Hint-Avrupalı kavmin üzerine çöreklendiği yerli halk) Hititler'den sayılmamaktaydı.

Suriye üzerindeki denetimlerini yeniden ele geçirmek isteyen Mısırlılarla Kadeş savaşı yapılır (İÖ 1300).

Hitit İmparatorluk devri, Batı'dan gelen 'Deniz İnsanları'nın saldırılarıyla sona erer, Hititler'in büyük bölümü Kuzey Suriye'ye çekilerek Geç Hitit Beyliklerini oluşturur (Macqueen 1975).

Hitit kralının başlangıçta soylular arasında atama yoluyla işbaşına geçirilen bir *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) olduğu anlaşılıyor (Gurney 1972: 63). Telipinus'a dek soylular (olasılıkla yerli Anadolu halkı üzerinde egemenlik kuran Hint-Avrupa diliyle konuşan kavim) ile bunların bir mensubu olan kral arasındaki yetki mücadelesi sürmüş, Telipinus Beyannamesi ile krallık babadan oğula tevarüs eden bir kuruma dönüşmüştür. Hitit krallığını Mezopotamya'daki modelden ayıran en önemli özellik, bu kurumun başından beri dinsel değil seküler (burada: askerî-siyasal) kökenli erke dayalı oluşudur. Evet, tüm Ön Asya despotları gibi Hitit kralı da, bu sıfatıyla askerî, siyasal, hukuksal, diplomatik ve dinsel işlevlerin başkanıdır, ancak erki tapınaktan kaynaklanmaz. Tersine, az ileride de göreceğimiz gibi Hitit dini, yerel kültlerin resmî bir panteon olarak örgütlenmesinden kaynaklanan bir devlet dinidir (Gurney 1972).

Hitit kralları Eski Krallık döneminde 'Büyük Kral' (*tabarna*) sanıyla anılmaktaydı. İmparatorluk çağında bu ünvan yerini 'Güneşim' nitelemesine bırakmıştır (Gurney 1972: 64) Hitit kralları yaşamları boyunca ilahlaştırılmazken, ölen krallar için 'tanrı oldu' ifadesi kullanılmaktadır.

Hitit bürokrasisi, kralın yakınlarından oluşan 'Büyük Aile' adını almaktadır. Devletin yüksek görevleri, bunların ayrıcalığıdır: muhafızbaşı, saray naibleri başı, şarap-sunucuları başı, haznedar başı, asataşıyıcıları başı, 'evin babası' gibi... Gurney (1972: 67-68) gerçekte saray hizmetlerini çağrıştıran bu sanların askerî şefler tarafından kullanılıyor olmasını, Hititler'de saray geleneğinin askerî yayılmacılıktan

çok öncelere dayanmasıyla açıklamaktadır. Hitit soylularının[1] oluşturduğu ve bir çeşit mahkeme görevi gördüğü anlaşılan meclis (*pankus*) Telipinus döneminde etkisini yitirecek, ve izleyen dönemlere değgin belgelerde bir daha anılmayacaktır.

Yine de Hitit soyluları ayrı bir sınıf olarak varlıklarını sonuna dek korumuşlardır. Bu sınıfın zenginliğinin ana kaynağı, bir çeşit ikta sistemiyle dağıtılan topraklardır. Hitit savaşlarında belirleyici rol oynayan savaş arabalarını da, bu aristokrasi sağlamaktadır.

Hitit ülkesi, başlarda fethettiği toprakların yönetimine oğullarını ya da yakın akrabalarını atayan kralın doğrudan denetimi altındaydı. Bu yöneticilerin görevleri arasında kral adına yolları, kamu binalarını ve tapınakları onarmak, rahipleri atamak, dinsel törenlere başkanlık etmek ve adaleti gözetmek sayılabilir. Ancak sınırlar genişledikçe, fethedilen prensliklerin yerel yöneticilerinin, krala bağlılık andı içerek bir çeşit vassala dönüştürülmesi sisteminin benimsenmesi zorunlu olacaktır.

Toplumun özgür, ancak daha az ayrıcalıklı orta sınıfı, küçük çiftçiler ve 'araç insanı' olarak adlandırılan zanaatkarlardan (inşaat işçileri, dokumacılar, deri işçileri, çömlek imalatçıları, demirciler...) oluşmaktadır. Toprak sahibi olabilen bu kesim, gerektiğinde angaryaya (*luzzi*) tabi tutulmaktadır (Gurney 1972).

Aile köleliği, Hititler'de de mevcuttur. Efendinin köle üzerindeki hakkı (öldürme dahil olmak üzere) sınırsızdır. Kölelerin kaynağı savaş tutsakları ve borçlanmadır (Darga 1976: 8-9). Hititlerin köle-

(1) Öte yandan, Fin destanı Kalevala'da genç delikanlı Lemnikainen'in anasının, oğlunun parçalanmış cesedini kutsal bir merhemle birleştirip yeniden hayata kavuşturabilmesi, bu temanın salt Ön Asya/Akdeniz habitatına özgü olmadığını gösterir (bkz. *Kalevala Destanı* , c. I, runo 15). Bu tema tek-tanrılı dinlere de taşınmıştır. Meryem ve çarmıha gerilerek ölen, sonra da dirilerek göğe çekilen İsa, bereket kültünün Hristiyan etiğince yeniden yorumlanışıdır.

lerinin durumu, insanın tanrı karşısındaki konumuyla kıyaslanmaktadır (Gurney 1972: 70-71):

> İnsanlarla tanrıların eğilimleri farklı mıdır? Hayır! Bu konuda olsun en küçük fark var mıdır? Hayır! Ancak eğilimleri hemen hemen aynıdır. Bir hizmetkâr, efendisinin karşısında dururken, yıkanmıştır ve temiz giysiler giyer; ve ona ya yiyecek ya da içecek birşeyler sunar. Ve efendi, yer ve içer ve ruhu rahatlar ve ona karşı lütufkâr olur. Ancak eğer o (hizmetkâr) tembel (?) ya da kayıtsız (?) ise, o zaman ona daha farklı bir eğilimi olur. Ve eğer bir hizmetkâr efendisini incitirse onu ya öldürürler ya da burnunu, gözünü, kulağını kopartırlar; ya da o (efendi) kadın olsun erkek olsun, onu (ve) karısını, oğullarını, erkek kardeşini, kız kardeşini, hısımlarını ve ailesini hesaba çağırır. Ve o zaman onu kamu önünde aşağılarlar. Ve eğer ölürse, yalnız başına ölmez, bütün ailesi de ona katılır. Eğer bir kimse bir tanrının duygularını incitirse tanrı onu tek başına mı cezalandırır? Karısını, çocuklarını, soyunu, ailesini, kadın-erkek kölelerini, sığırlarını, koyunlarını ve ürününü de cezalandırıp onu tümden yoketmez mi?

Bu, bizi Hititlerin dinine getirmektedir. Hitit dini Neolitik çağdan İÖ II. bine dek oluşmuş bir karışımdır. Macqueen (1975: 117) Hitit ilahiyatçılarının dahi bu tanrılar ve ayinler yığınını 'resmî' bir panteon halinde örgütlemede güçlük çektiklerini belirtmektedir. Ancak kesin olan birşey varsa, Hititler'in 'resmî' dininin yerel kültlerin krallık kavrayışını destekleyecek biçimde yeniden örgütlenmesinden oluştuğudur.

Anadolu'nun en eski dini, yukarıda da gördüğümüz gibi, insanlığın doğa güçleriyle ilişkisi temelinde kuruludur. Hayat veren toprak ana en önemli figürdür. Ayrıca onun dölleyicisi durumunda (ve daha az önemli) bir su ilahı görülmektedir. Hava (iklim) tanrısı da Anadolu'nun Hitit egemenliğine giren pekçok kentinde başat durumdadır. Bo-

ğa ile temsil edilen bu tanrı mitolojide 'İlkiyanu canavarını öldüren' olarak geçer ki, bu da bize Mezopotamya (Tiamat), Grek (Gaia), İbranî mitolojileriyle ortak bir değeri vermektedir. Bu ve diğer ilahlar hayatın sürdürülmesi ve refah için çok önemlidir. Bu nedenle gerek birey, gerekse topluluğun uygun ritüel davranışları düzenli yerine getirerek bu doğa güçlerini hoşnut tutması gerekmektedir. Böylece her köyün kendi koruyucu ilahları, kült merkezi, mitolojisi ve esasen tarımsal yıla bağlı festival takvimi bulunmaktaydı. Yine her köyde belirli hastalıklara karşı önlem almak veya belirli amaçlara ulaşmak üzere ritüeller uygulayan büyücü ya da hekim vardı.

İÖ III. binin ikinci yarısında Anadolu'ya gelen Hint-Avrupa dilini konuşan kavimler ve Hurriler (2. bin) de Anadolu dininin oluşumunu etkiledi. [Örneğin, resmî panteonda ana tanrıçanın eşi kabul edilen dağ doruklarının şimşek tanrısının Hint-Avrupa kökenli olduğu sanılmaktadır (Macqueen 1976: 119).] Bu etki Karum ikonografisinde de yansır: önceleri ana tanrıça fikrinin egemen olduğu ideoloji, yerini mühürlerde gözlemlenen, esas itibariyle eril bir panteona bırakır: At ile sıkı bağlantılı tanrı Priva'nın ön plana çıkışı (olasılıkla atlı Hint-Avrupa kavimlerinin etkisidir) böylesi bir gelişmedir. Ancak ana tanrıça etkisini kısa sürede yeniden kazanabilmiştir: Hurri Hava tanrısı Teshup güçlü bir ilah olmasına karşın, başat olan ana tanrıçadır (Hepat). Ayrıca çeşitli Hurri yerleşimlerinde Shaushka (Ishtar'ın dengi kabul edilir), Ninatta, Kulitta gibi tanrıçalara tapınılmaktadır. Hatti ülkesinin en önemli ilahı güneş tanrıçası Wurusemu'dur. Kocası hava tanrısı Taru, ikinci plandadır, tanrı çiftinin Mezulla ve Hulla adlı kızları vardır. Öte yandan Telipinu ekip biçen, saban kullanan, tarlaları sulayan, ürünleri büyüten tarım tanrısıdır. Çekildiği zaman, pek çok Ön Asya mitosunda görüldüğü üzere yaşam durmaktadır. Bu rolü oynayan tanrı, her kült merkezinde farklıdır.

Siyasal birlik sağlandıkça yerel kült ve tanrılar karışmış, benzer özellik gösteren bazıları birleşirken, kimileri, ikinci plana itilmekle birlikte varlığını korumuştur.

Hititlerin resmî panteonunun yerel kültlerin bir sentezi niteliğinde olduğunu belirtmiştim. Bu panteon, Hitit başkenti Hattusas yakınlarındaki açık hava tapınağı Yazılıkaya'daki kabartmalarda betimlenmektedir. Yazılıkaya'da resmî kült figürlerinin betimlendiği odada 71 tanrı ve tanrıça kabartması bulunmaktadır (Rebeyrol 1989). Güneş tanrıçası *Arinna* 'Hatti ülkesinin kraliçesi, Yer ve Gökyüzünün Kraliçesi, Hatti ülkesinin, Hatti Kral ve Kraliçesinin hükümetini yöneten efendisi' olarak en büyük saygıyı görür. Hitit devlet ve monarşisinin en yüksek koruyucusudur. Kral ulusal tehdit veya savaş anında ondan yardım beklemektedir. Güneş tanrıçası aynı zamanda hak ve adaleti de temsil eder. Arinna'nın kocası, Hatti'nin hava tanrısıdır. 'Gökyüzünün kralı, Hatti ülkesinin efendisi' olan bu tanrı, savaş tanrısıdır. Yabancı güçlerle ilişkilerde ülkeyi temsil etmektedir.

Hitit tapınaklarında tanrının gündelik gereksinimlerini karşılamakla yükümlü çok sayıda dinsel ve seküler görevli bulunmaktadır. Bunlar tanrı suretini (heykel ya da simge) her gün yıkayıp giydirirler, yiyecek-içecek sunarlar, müzik ve dansla eğlendirirler. Rahiplerin bu ayinler sırasında uyacakları kurallar kesinkes belirlenmiştir. Tanrılara halkın efendisi sıfatıyla çeşitli vesilelerle adaklar sunulur. Bunlar özellikle yılın ilk ürünleriyle ilk doğan hayvanlardır. Ancak bazı metinlerde, özellikle savaşın zaferle sonuçlanması koşulunda insan kurbanından da sözedilmektedir (Gurney 1972: 151).

Hitit dinsel takvimi, denebilir ki bir festivaller takvimidir. Gurney (1972:151) talimat tabletlerinde yalnızca Hattusas için 18 festival sayıldığını belirtmektedir. Festivallerin zamanında ve usulüne uygun yürütülmesinden rahipler sorumludur. Her kült merkezinin kendi festival takvimi vardır. Kral (ve kraliçe) önemli merkezlerdeki dinsel festivallere katılmak zorundadır. Gurney (1958, 1972: 65) askerî seferin komutasını komutanlara bırakıp festivale başkanlık etmek üzere başkente dönen Hitit krallarından sözeder. En önemli Hitit festivali, ejderhanın öldürülmesinin canlandırıldığı *purulliyas* festivalidir ki, yeni yıla denk düştüğü sanılmaktadır (*Purulli* Hatti dilinde

'toprağa ilişkin' anlamına gelir). Festival törenleri birbirine çok benzemektedir ve kral ve kraliçenin konumunu onaylamak için oluşturulduklarını düşündürtür. Tipik bir Hitit festivalini Gurney (1972: 153-155)'den aktaralım:

> "Kral ve kraliçe *halentuwa* evinden dışarı çıkarlar. İki saray hizmetkarı ve muhafızlardan biri kralın önünde yürür, ancak soylular, saray hizmetkârları ve muhafızlar (-dan geri kalanlar) geride yürür. 'Palyaçolar' kralın önünde ve arkasında *arkammi, huhupal* ve *galgaturi* (üç çalgı) çalarlar...Sarı (?) giysiler giymiş başka palyaçolar kralın yanında durur, ellerini havaya kaldırıp yerlerinde dönerler...
>
> Kral ve kraliçe Zababa tapınağından içeri girer. Mızrağın önünde diz çökerler, heykel-tapıcısı konuşur, haberci seslenir...
>
> Kral ve kraliçe tahta oturur. Saray hizmetkârı altın mızrağın kumaşını ve lituus'u getirir. Altın mızrağın kumaşını krala verir, lituus'u ise kralın tahtının sağına koyar.
>
> İki saray hizmetkârı kral ve kraliçeye elleri için altın bir kavanozda su getirirler...Kral ve kraliçe ellerini yıkar. Saray hizmetkârlarının başı havlu verir, ellerini kurularlar.
>
> İki saray hizmetkârı kral ve kraliçeye diz örtüsü getirir.
>
> Zangoç önde yürür, masa hizmetkârları öne adım atarlar.
>
> Zangoç önde yürür ve kralın oğullarına yerlerini gösterir.
>
> Zangoç dışarı çıkar ve ahçıların önünde yürür, ve ahçılar öne bir adım atarlar.
>
> Zangoç yine dışarı çıkar ve 'arı rahibin, Hatti'nin efendisinin ve Halki'li tanrının anasının' önünde yürür ve onlara yerlerini gösterir.
>
> Tören üstadı içeri girer ve krala haber verir. 'Ishtar' çalgılarını getirirler - kral 'onları getirsinler' der.

Tören üstadı saray avlusuna çıkar ve zangoca 'Hazırlar, hazırlar!' der. Zangoç kapıya gider ve şarkıcılara 'Hazırlar, hazırlar!' der. Şarkıcılar Ishtar çalgılarını alırlar ve hazır duruma geçerler.
Ahçılar su ve et tabaklarını hazır ederler ve eti yağdan ayırırlar.
Zangoç çeşitli (yüksek görevliler) in önüne giderek onlara yerlerini gösterir. Yiyecekler 'bölünür'.
Yiyecekler bölündükten sonra topluluğa *marnuwan* (bir içki) dağıtılır.
Kral örtüyü (olasılıkla yiyecekleri örten örtü) çekip atar. Eğer (orada) diz çökmüş saray hizmetkârlarına doğru atarsa, saray hizmetkârları alırlar, ama eğer diz çökmüş muhafızlara doğru atarsa muhafızlar alıp saray hizmetkârlarına verirler. (Bu noktada olasılıkla tören yemeği yenmektedir, ancak hiçbir metinde tören yemeğine açık bir göndermeye rastlanmamıştır.) Kral gözleriyle bir işaret verir ve süpürgeci yerleri süpürür.
(Bundan sonra kurbanlar gelir.)

Görüldüğü gibi Hitit festivali, Hitit toplumunda mevcut hiyerarşinin adeta kamu önünde temsili ve onaylanmasıdır. Bu bizi çalışmanın ana konusuna, 'tören-iktidar ilişkilerine' getirmektedir.

3.7. AYİNDEN TÖRENE: ÖN ASYA'DA TÖRENLERİN İKTİDARIN KURUMSALLAŞMASINDAKİ ROLÜ

Ayinin tarihinin, neredeyse insanlık tarihiyle özdeş olduğunu daha önce görmüştük (bkz. 2.3). Biçimi ne olursa olsun ayin, insan topluluğunun bağımsız bir irade sahibi olarak tasarlanan doğa güçlerini, kendi varlığını sürdürmesi için gerekli koşulları (verimli bir av, ateş, doğurganlık, tarımın geliştirilmesinden sonra iyi bir hasat...)

sağlamaya ikna etme yolundaki bir faaliyetiydi. Bu haliyle ayin, Turner (1990)'ın *communitas* kavramına denk düşmektedir: Topluluğun (ya da derneğin) tüm üyeleri katılır; katılımcılar arasında yoğun bir duygudaşlık ilişkisi egemendir; hiyerarşi asgarîdir; olasılıkla ayin yöneticisi/büyücü (şaman) dışındaki tüm bireyler anonimdir; amaç harekete geçirilmek istenen doğal gücü yansılayarak onunla özdeşleşmektir. Bu, devlet-öncesi toplulukların eşitlikçi ideolojisinin bir yansımasıdır aynı zamanda.

Uygarlık-öncesi toplulukların ayinleri konusunda yazılı kaynak bulunmamakla birlikte, gerek etnografik gözlemler, gerekse günümüze dek halk inançlarında süregelen kalıntılar, bunların yürütülüş biçimi konusunda bir fikir verebilmektedir. Şimdi Ön Asya neolitiğindeki başat Ana-Tanrıça/Bereket kültünü, mitoloji ve etnografinin verileri ışığında yeniden kurgulamaya çalışalım:

Ana-Tanrıça ile oğul/sevgili teması, küçük farklılıklarla hemen tüm Ön Asya mitoslarında bulunan ortak bir temadır. Bereket (insanlarda, sürülerde ve ürünlerde) bu ikisinin birleşmesinden (*Hieros Gamos* : Kutsal Evlilik) türer. Ancak oğul/sevgili yılın belli zamanlarında (kışın) yokolmakta/ölmekte, tanrıça ise onun yasını tutarak aramaya çıkmaktadır. İşte bu kayıplık döneminde toprağın bereketi kesilmekte, sürüler yavrulamamakta, insanlar kısırlaşmaktadır. Tanrıça-tanrı buluşması ise bereketin yeniden dönüşü, toprağın yeşermesi, bitkilerin canlanışı, sürülerin yavrulayışıdır. Sümer'de Innana/Dumuzi, Babil'de Ishtar/Tammuz, Yunan'da Aphrodite/Adonis, Friglerde Kybele/Attis, Mısır'da İsis/Osiris, Kenanî Shapash/Baal, Hitit Hannahannas/Telipinu... mitosları bazı farklılıklarla yiten/ölen ve yeniden bulunan/dirilen tanrı temasını yansıtmaktadır.(1)

(1) Sümer dinine ilişkin kesimde (3.4.4) sözü edilen tapmak fahişeleriyle karşılaştırılabilir.

And (1962: 14) bir Arap yazarının X. yüzyılda Harran'da Suriyeli kadınların yitik tanrı Tammuz için yaptıkları ayin hakkında söylediklerini şöyle aktarmaktadır:

> Temmuz ayı ortasında el-Bugat töreni olur, ağlayan kadınlar ve Ta-uz töreni tanrı Ta-uz içindir. Kadınlar ona ağlarlar çünkü acımaksızm öldürülmüş, kemikleri değirmende öğütülmüştür. Bu yüzden bu törende ağızlarına değirmende öğütülmüş hiçbir şey koymazlar fakat perhizlerinde ıslatılmış buğday, tatlı bakla, kuru üzüm ve benzeri şeyler yerler.

Mısır'da Osiris ayinlerinde ise:

> Eski bir Mısır töresine göre Mısırlılar ilk buğday demeti kesilince göğüslerini dövüp yas tutarlarmış: orakların öldürdüğü buğday tanrısı için. Törenlerde herkes göğsünü yumruklar altın yaldızma boyanmış tahta bir inek boynuzları arasında bir altın güneş, evlerde ışık yakılır, tören ayın 12'sinden başlayıp 30'una kadar 18 gün sürer, iki kara öküz bir sabanı çeker, bir oğlan tohum atar, su dökülür, papirüsten yapılmış 34 gemi ışıklandırılır, Osiris'in heykeli içine konduğu tabut gömülür.

Bundan sonra Osiris, toprağa gömülen buğday gibi yeniden canlanacaktır. Kuzey Irak, Horasabad'da bir Tammuz/Adonis ayini kalıntısı (yağmur ve toprağın bereketi için) ise yine And tarafından şöyle betimlenmektedir (1962: 18-19):

> Karalar giyinmiş, kol ve ayakları bilezikli, peçeli bir kadın ile başmda sivri bir sepet, sırtında keçi derisi, belinde zil, elinde sopalı bir erkek. Erkek yere uzanıp 'ölür', kadm ağlamaya, dövünmeye başlar. Seyircilerden biri erkeğin üstüne bir kova su döker, erkek dirilir.

> Kadınla erkek dansederler, cinsel birleşme taklidi yaparlar. Dansçılara her evden armağan verilir. Vermeyen olursa seyirciler eve zorla girerek kırıp dökerler.

Frazer (1964: 346) ise, Fenikelilerin Biblos'daki Astarte (Ishtar) tapınağında Adonis için uyguladıkları yas ayinini şöyle aktarır:

> Biblos'daki büyük Fenike tapınağında Adonis'in ölümüne her yıl flütlerin tiz ağlayıcı notaları, ağlayışlar ve göğüs yumruklamalarla yas tutulurdu; ama ertesi gün yeniden dirilip, kendisine tapınanların huzurunda göğe çıktığına inanılırdı. Geride kalan tesellisiz müminler, Mısırlıların kutsal boğa Apis'in ölümü üzerine yaptıkları gibi saçlarını traş ederlerdi; güzelim örgülerini feda edemeyen kadınların festivalin belirli bir günü kendilerini yabancılara vermeleri ve utançlarının bedelini Astarte'ye bağışlamaları gerekmekteydi.(1)

Bu örnekleri fazlasıyla uzatmak olanaklı, ancak gereksizdir. Her biri neolitik kalıntısı olan bu bereket-temalı ayinler, bitkiler dünyasının kışın (ya da yaz kuraklığıyla) ölüp baharlarda yeniden canlanmasını yansılamakta, ve insan, kimi zaman cinsel birleşmeleri de içeren bu *mimesis* 'le bu sürece eşlik ederek ona yardımcı olmaya çabalamaktadır. Cinsel birleşme, bereketin güdücüsü olan tanrıça-tanrı birleşmesine bir gönderme, bir *Hieros gamos* 'dur.

Devletli (sınıflı) toplumlara geçişle birlikte ayin bağlamında bir değişiklik gözlemlenecektir. Bu bazı Ön Asya topluluklarında, örneğin Sümer'de yöneticinin Kutsal Evlilik'de yöneticinin tanrıyı temsilen, tanrının karısı sayılan başrahibeyle birleşmesi, onun bereketin

(1) Ahd-i Atik'deki Musa'nın doğumu öyküsüyle benzerlik çarpıcıdır.

garantörü konumunu da pekiştirmektedir. Ancak Sümer (ve daha sonraki Ön Asya devletlerin) yöneticilerinin erk konumunun salt bereketin sağlanması/ sürdürülmesi beklentisinden kaynaklanmadığını, iktisadî/siyasal, tarihsel-toplumsal koşul ve süreçlerin bir ürünü olduğunu görmüştük. Bir başka deyişle, devletli toplumun biçimlendiği tarihsel-toplumsal duraktan itibaren erki ister dinsel, ister seküler kaynaklı olsun hiçbir Sümer (ya da Babil, Asur, Hitit) yöneticisi, Frazer (1964)'da betimlendiği üzere, bereketin kesilmesi, hasadın birkaç yıl kötü geçmesi vb. nedeniyle tahttan indirilmiş değildir. Ön Asya'nın ilk devletli toplumlarında erkin kaynağı, yukarıda da gördüğümüz üzere, üretkenliğin artışı sonucu biriken artı ürünün tasarruf şekli üzerinde karar-alıcılık konumunu ele geçirme olgusudur. Yöneticilerin bu konumun pekiştirilmesinde ve kurumsallaştırılmasında tanrıların desteğini aramış oldukları, kesindir: Sümer, Babil, Asur ve giderek Hitit krallarının tanrılarıyla nasıl özel bir ilişki aradıklarını, kendilerini tanrı(lar)ın oğlu, gözdesi, seçtiği kişi... ilan ettiklerini görmüştük. Bu bağlamda, Akkad kralı Sargon'un öyküsü ilginçtir Hallo & Simpson 1971: 55):

> Bu sorun hiçbir yerde Sargon'un kökenleri ve iktidara yükselişinde olduğunca vahim değildir. Açık olan bir tek olgu vardır ve bu da olumsuzdur: bir Sharru-ken(u) ["kral meşrudur" ya da "meşru kral" anlamına gelen bir ad] olarak doğmuş olamaz, ki bu da tahta geçiş biçiminin özürünü oluşturmaktadır. Olumlu verileri elde etmek daha da güçtür. Sargon'un babası (daha eski Sümer kaynaklarında) La'ibum, (Kral Listeleri'nde) adı bilinmeyen bir bahçıvan, (daha geç Akkad geleneklerinde) Sargon'un dahi bilmediği bir kişi olarak tanımlanmaktadır. Her durumda, Sargon'un mütevazı bir kökenden geldiği anlaşılmaktadır. Sözü edilen son kaynak annesini bir başrahibe olarak tanımlamaktadır, ancak, bazı rahibeler gibi kraliyet ailesinden olmayabilir. Evliliği gay-

rımeşru olmalıydı, çünkü Sargon'u doğurduktan sonra kamış bir sepet içinde Fırat'ın sularına bırakmıştı[1] Bir balıkçı tarafından bulunmuş ve bahçıvan olarak yetiştirilmiş ve bu sırada tanrıça Ishtar'ın dikkatini ve sevgisini kazanmıştı. Tüm anlatılarda görülen Sümer Inanna'sı Ishtar'la bağlantı tanrıçanın rahbelerinden biriyle başka bir ilişkiye işaret edebilir; ancak ya bir rahibenin yardımıyla, ya da başka bir biçimde kendini Kish kralı Ur-Zababa'nın başsakisi olarak buluvermişti.

Sargon bundan sonra bir saray darbesiyle Ur-Zababa'yı devirerek meşru olmayan bir biçimde tahta el koyacaktır. Ishtar tarafından kayırılma öyküsü ise, olasılıkla bu olağandışı tahta geçiş tarzını meşru kılmak üzere sonradan oluşturulmuş bir söylencedir.

Ne ki, tahta geçiş tarzları ister veraset yoluyla olsun, ister saray darbesi, isterse savaş sonucu olsun, tüm Mezopotamya (ve Hitit) kralları, kendilerine tanrısal destek sağlamak için ellerinden gelen çabayı göstermişlerdir. Mezopotamya'da Akkad kralı Naram-Sin, III. Ur Sülalesi ve İsin-Larsa prenslikleri döneminde kısa süreli olarak denenmiş olmakla birlikte, kralın tanrılaştırılması yaygınlaşmamıştır. Bu nedenle, tanrılarla ilişkilerini iyi bir düzeyde tutabilmek için büyük gayretler göstermişlerdir. Mezopotamya krallarının eski tapınakları onarmayı, kült merkezlerini ihya etmeyi ve yeni tapınakların inşaasını birincil görevleri arasında saymaları bunun bir göstergesidir. Sümer, Asur, Hitit krallarının resmî kültün başrahibi olma sıfatını elden bırakmayışları, bir yanıyla ruhban kesimi denetim altında tutma isteğinin bir ifadesiyse, diğer yanıyla iktidarlarına tanrısal desteği sağlama çabalarmdandır. Hititlerde Eski Krallık döneminde 'Büyük Kral' (*tabarna*) ('krallar arasında en büyük olan kral' anlamında; Gurney 1972: 64) olarak anılan kralın İmparatorluk çağından itibaren 'Güneşim' nitelemesini yeğlemesi, panteonda giderek güçlenmekte olan Güneş-tanrıya bir anıştırma olabilir.

Öte yandan, kozmogoni ve mitolojinin Ön Asya'da bir devlet kültü biçiminde örgütlenişinin de, yeryüzündeki hiyerarşik ilişkilerin bir modeli olarak iktidarı meşrulaştırıcı bir işlev gördüğünden yukarıda sözetmiştik. Ele alman devletli toplumların herbirinin resmî kültlerinde tanrının konumu kralınkiyle özdeşleştirilmekte, uyruğun kral karşısındaki konumuyla insanın tanrı karşısındaki konumu arasındaki koşutluklar vurgulanmaktaydı.

Bu ideolojik meşrulaştırma sürecinin somutlandığı, pratikte kendini sergilediği, eyleme döküldüğü süreç ise törendir.(1) Hitit kralının her yıl ülkesinin önemli kült merkezlerinde düzenlenen törenlere katılmak üzere yıllık bir tören turuna çıktığı, kimi zaman askerî seferi bir komutana devrederek önemli bir festivale başkanlık etmek üzere ordusunun başından ayrıldığından sözetmiştik. Hitit dininden sözederken, (3.6) *purulliyas* festivalinin adeta kral ve kraliçenin konumunu onaylamak üzere örgütlendiğini belirtmiştik. Gerek Sümer, gerekse Asur kültlerinin önemli törenlerine kralların başkanlık ettiği, tanrılara bizzat kurbanlar ve sunular adadıkları da kaydedilir (Oppenheim 1977: 102). Bu örneklerden de görüleceği üzere, erken Ön Asya devletlerinde tören, kralın konumunun ve toplumsal hiyerarşinin yeniden-kurgulandığı ve onaylandığı, meşruluk kazandığı bir alan işlevini görmektedir. Şimdi bu saptamayı, bir de kökeninin Sümer'e uzandığı düşünülmekle birlikte Babil kayıtlarından bilinen ve İÖ II. bin sonlarında diğer kentlerin tanrılarının da Marduk'un üstünlüğünü tanımak üzere katılmak zorunda olduğu merkezî bir festivale dönüştürülen Babil Yeni Yıl Festivali *akitu* 'nun akışından izleyelim. Anlatı Kuhrt (1992: 35-38)'dan özetlenerek aktarılmaktadır:

Başlarda doğanın ve bitkilerin canlanışını kutlamaya yönelik bir tarım şenliği olan *akitu* , Babil takviminin ilk ayı olan Nisan'ın (Mart-

(1) Burada 'tören' sözcüğünü, az ileride açımlamaya çalışacağım nedenlerden dolayı, 'ayin' den farklı olarak kasden kullandığımı belirtmek isterim.

Nisan) birinci günü başlayıp oniki gün sürmekte ve özellikle de Babil'de Marduk'un ana tapmağı olup başka ilahların sunaklarını da kapsayan Esagila'da odaklaşmaktaydı. En önemli tören görevlisi Esagila 'başrahibi' (*sesgallu*) idi; törenin ilk yedi günü, tapmak içindeki hazırlık çalışmalarından oluşmaktaydı ve yurttaşları pek ilgilendirmiyordu. İkinci gün başrahip Marduk'a şu dizelerle biten bir dua sunardı:

Kentin Babil'e acı
Yüzünü tapınağına çevir
Babil'in ayrıcalıklı yurttaşlarının (*şabe kidinni*)
özgürlüklerini koru.

Dördüncü gün kral geçit kanalından, festival için Nabû'yu (genellikle Marduk'un oğlu olarak tanımlanır) almak üzere Babil yakınlarındaki Borsippa'ya hareket ederdi. Aynı günün akşamı başrahip Marduk'a *Enuma elis* 'in bütününü sunardı. Bu arada Marduk'un yerinden ettiği gök tanrısı Anu'nun tacı ile hava tanrısı Enlil'in tahtı örtülürdü.

Kral beşinci gün Nabû heykeliyle birlikte dönerdi. Kendisine, Marduk'un sofrasından yiyecekler sunulurdu. Bu arada kral ellerini yıkayarak en ilginç tören için yalnız başına tapınağa girerdi. Kendisini Marduk'un başrahibi karşılayarak asasını, yüzüğünü, tören asasını ve tacını (yani kraliyet işaretlerini) alır ve sunakta görünmeyen bir yere yerleştirirdi. Sonra kralın yüzüne bir tokat atıp Marduk'un huzuruna çıkartır ve kulaklarından çekerek diz çökmeye zorlardı. Kral bundan sonra şöyle bir negatif günah çıkartmada bulunmaktaydı:

Günah işlemedim, toprakların efendisi,
Tanrı başını ihmal etmedim,

Babil'i yıkmadım,
Dağılmasını buyurmadım
Esaglia'yı titretmedim
Ayrıcalıklı insanların (*şabe kidinni*)yüzlerini
tokatlamadım
Onları aşağılamadım.
Babil'e özen gösterdim,
Surlarını yıkmadım.

Kral bundan sonra tanrının huzurundan ayrılır, bu sırada başrahip tanrının ağzından onu yanıtlardı: "Düşmanlarını yokedecek, rakiplerini yenilgiye uğratacak." Bundan sonra kraliyet alametleri iade edilir, ve başrahip kralı bir kez daha tokatlardı: Gözünden yaş gelirse bu, Marduk'un kralı kayıracağına yorulurdu. Günbatımından sonra o günün törenleri beyaz bir boğanın kurban edilmesi ve kralla başrahibin birlikte Marduk'un yıldızı Merkür'e dua etmeleriyle tamamlanırdı.

Ertesi gün diğer kentlerin tanrılarının heykelleri Babil'e ulaşırdı.

Sekizinci günün katılımı daha geniş olmaktaydı. Başrahip Marduk'a su sunduktan sonra kral ve sarayın avlusunda toplanmış bulunan insanların üzerine bu sudan serpiştirirdi. Kral 'Bel'i elinden tutarak' saraya götürür, burada bir gölgeliğin altında taç giydirilir, ardından da diğer tanrı heykellerinin toplandığı "yazgılar sunağına' götürülürdü. Diğer tanrılar burada Marduk'a uyrukluğu kabullenirlerdi. Marduk bundan sonra 'sonsuz günlerin yazgılarını' ve özellikle de kralın yazgısını açıklardı.

Dokuzuncu gün sunağın kapıları açılır ve Başrahip "İleri git, Bel! Ey kral, ileri git! İleri git, ey Hanımımız (Marduk'un eşi Şarpanitum), kral sizi bekliyor!" diye haykırırdı. Bunu izleyen geçitte Marduk, eşi, Tanrının elinden tutmuş olan kral, diğer tanrı heykelleri ve olasılıkla kutsal amblemleri *kidunnu* 'nun ardında toplanmış *şabe kidinni*

halkın gözleri önünde parlak biçimde süslenmiş ve döşenmiş tören yolundan geçerlerdi.

Bu geçit, kral için aynı zamanda zenginliğini de sergileme vesilesiydi; birlikleri, savaş tutsakları ve ganimetler de geçitte halka gösterilip bir kısmı tapınağa armağan edilirdi.

Bundan sonra kayıklara binilip kentin ötesindeki tören evine doğru yol alınırdı. Bunun ardından ve onuncu gün neler olduğu bilinmemektedir. (Kuhrt bir 'kutsal-evlilik' olasılığından sözetmektedir.)

Onbirinci gün tanrı ve geçit Esagila'ya döner, yazgılar sunağında son bir toplantı düzenlenir, tanrılara armağanlar sunulur, 'ülkenin yazgıları' saptanır ve bu başka ziyafet verilirdi. Festival, onikinci günde tanrıların kentlerine dönmesiyle sona ermekteydi. Kralın Marduk'un Tiamat'ı öldürüşünü yansıladığı varsayılan ayinin ne zaman yapıldığı bilinmemektedir.

Akitu festivali, Babil toplumunun hiyerarşik yapısını ve Babil'li egemenler arasındaki ilişkileri, bir yandan sergileyen, bir yandan da meşrulaştıran ilginç bir törendir. Törenin bu yönlerini biraz açımlayalım:

1. Tören, kralın konumunun onaylanmasıdır: Babil'de kral her yıl yeniden taç kuşanarak konumunu her yıl tanrıya onaylatmak durumundaydı. Onay mercii olan tanrının huzuruna yılda bir kez çıkabilmesi, onu, Ashur'un başrahibi sıfatıyla gündelik kültüne başkanlık eden, ya da bu görevi atadığı başrahibe devreden Asur kralından farklı kılmaktaydı (Oppenheim 1977:99)(1)

2. Ancak başlangıçta bir tarımsal bereket ayini olan *akitu* 'nun bir krallık kültüne dönüşmesi ve Babil toplumunda merkezî bir önem

(1) Her yıl yeniden taç kuşanmak, Asur kralı için de bir zorunluluktu. Oppenheim (1977: 99) bu törene 'Ashur kraldır!" bağırtılarının eşlik ettiğini kaydeder.

kazanması sürecinde Marduk'un diğer tanrılar arasında tahta geçişinin Babil'de merkezî bir krallık haline gelişine eşlik etmesi, yeryüzündeki kral ile gökyüzündeki Marduk arasında kurulan bir özdeşliğe işaret etmektedir. Bu özdeşlik, tanrının onayını alan kralın törenin dokuzuncu gününde, tanrıyla elele geçide başkanlık etmesinde de okunabilmektedir. Göksel sahne, yeryüzündeki insan ilişkilerinin bir yansımasıdır, ve/fakat onu doğrular, onaylar, meşruluk sağlar.

3. Kral ile Marduk başrahibi arasındaki hassas denge, törenin beşinci gününde, krallık alametlerinden soyunarak başrahip öncülüğünde tanrının huzuruna çıkışında sergilenmektedir. Başrahibin kralı tokatlaması ve ardından krallığını (tanrı adına) onaylaması, ruhban-seküler yöneticiler arasındaki denge ve uzlaşmaya işaret eder görünmektedir.

4. Öte yandan ayrıcalıklı insanların (*şabe kidinni*) konumu da hem tanrı (başrahibin törenin ikinci günü Marduk'a yönelttiği dua), hem de kullar, yani ayrıcalıksız insanlar (törenin sekizinci günü yapılan geçide katılmaları) katında onaylanmaktadır.

5. Dahası, *akitu* törenleri, çevre kentlerin (olasılıkla bağlı yerel prensliklerin de) merkeze bağlılıklarını kabul ve ilan ettikleri bir vesiledir. Doğal olarak törene katılan ve Marduk'a bağlılık andı içen, yalnızca çevredeki yerel tanrılar değil, tanrılarına eşlik ederek merkeze gelen ve bu vesileyle krala bağlılıklarını sergileyen yerel yöneticilerdir.(1)

6. Nihayet, Tüm bunlar Babil'in sıradan, ayrıcalıksız insanlarının gözleri önünde olup bitmektedir. Babilliler tanrılarını ve krallarını olasılıkla yılda bir gün, festivalin dokuzuncu günü gerçekleştirilen ge-

(1) Kertzer (1988: 23) çevreyi merkeze bağlama yolundaki böylesi ayinselleşmiş girişimlerin siyasal altyapının diğer yönlerinin güçsüz olduğu ve ülkenin dağılma tehlikesinin mevcut olduğu durumlarda özellikle önem taşıdığını belirtmektedir.

çitte görebilmektedirler. (Her ikisinin de tehlikeli bir 'nur' la çevrili olduğunu, birinin tapınağın, diğerinin ise sarayının derinliklerinde, kendilerine zarar getirebilecek tehlikeli etmenlerden sıkı sıkıya korunduğunu yukarıda görmüştük.) Bu, kanımca halk ile kral-tanrı arasındaki mesafenin sergilenmesi olarak yorumlanmalıdır. Dahası, bu geçitte teşhire sunulan zenginlikler, savaş tutsakları, ganimetlerde egemenliği pekiştiren, onaylatan bir gösterişin yanısıra sıradan insanlara bir gözdağını sezinlemek olanaklıdır.

Her durumda, Cannadine (1992: 15)'in şu genel gözlemi *akitu* festivaline rahatlıkla uyarlanabilir:

> Tüm törenler, şu ya da bu şekilde uzlaşmayı onaylamakta, çatışkıları gizlemekte ve hem hiyerarşi hem de cemaati desteklemektedir. Hangi ülke ele alınırsa alınsın, kralî ayin kralın seküler ve kutsal kimlikleri ve dünyevî ve göksel hiyerarşileri birbirine bağlayan örnek bir merkez olarak rolü üzerine odaklaşmaktadır.

Akitu töreninin, Babil (ve genel hatlarıyla eski Ön Asya) toplumlarının siyasal örüntülerini bir yandan simgesel(1) düzlemde yansıtma, diğer yandan da bunları meşrulaştırma gibi ikili bir işlev gösterdiği görülmektedir.(2) Gerçekte bu her ayin ve tören için geçerli bir saptamadır. Bu yansıtma ve meşrulaştırma işlevinin pratikteki bir başka sonucu, iktidar rolünün tikel bir bireyin mülkü olmaktan çıkıp anonimleşmesi, aktarılabilir hale gelmesidir (Kertzer 1989: 51).

---

(1) Kertzer (1988: 9) 'simgecilikten yoksun standartlaşmış, tekrarlanan eylemin ayin değil, adet olduğunu' söylemekle simgenin ayinin aslî bir unsurunu oluşturduğunu vurgulamaktadır.

(2) Ancak bu yansıtma işleminin öze (iktidarı biçimlendiren iktisadî-siyasal ilişkiler, sömürü ilişkileri) değil, özün çarpıtılmış görünüşüne (bu örnekte kralın ve *şabe kidini* 'nin tanrısal meşruiyeti) yönelik olduğunu hemen belirtmek gerekir. Bu, marksist 'sahte/yanlış bilinç' kavramına denk düşmektedir.

Kertzer (1989: 84-85) ayinin bu işlevini gerçekleştirme mekanizmasını bilişsel kuramın verileriyle açıklamaktadır:

> İnsanlar duygusal olarak ne ölçüde kışkırtılırlarsa, dikkatleri o denli dar odaklaşır ve deneyimlerini yorumlayacakları kategorilerin sayısı o denli azalır. İnsanlar canlı, somut bilgilere daha renksiz, soyut bilgilere oranla daha fazla ilgi göstermektedirler. Nisbett ve Ross insanların bilgiye olan ilgisinin oranında şu üç kriteri kullanır: (a) duygusal bakımdan ilginç, (b) somut ve imgelemi harekete geçirici, (c) duyumsal, zamansal ve mekansal anlamda yakın. Ayinin bu ölçütlerle ilintisi çarpıcıdır.
>
> ...Ayin deneyimimizi yapılaştırır; algılarımıza yolgösterir ve bu algıları yorumlayışımızı yönlendirir. Ayin aracılığıyla, daha genel anlamda kültür aracılığıyla olduğu gibi, yalnızca çevremizdeki dünyayı anlamlandırmakla kalmayız, gördüğümüz düzenin kendi (kültürel) yapıntımız olmadığına, dış dünyaya ait bir düzen olduğuna hükmederiz.
>
> ...Ayin birçok şeyi algı alanının dışında tutarken sınırlı bir dizi canlı imgeyi vurgular. Ritlerde içerilenin ancak belirli özellikleri dikkate alınır ve bunların üzerinde genellikle büyük ölçüde yoğunlaşılır. Aynı zamanada, kullanılan simgeler görülenin tikel bir yorumunu sunarlar.

Kertzer'in bu saptamalarına katılmakla birlikte, izlenen tarihsel bakışın, çalışmanın başında eksikliği vurgulanan bir ayırımı yapma girişimini artık olanaklı kıldığı kanısındayım. I. Bölüm'de, kaynakların çoğunda 'ayin' ile 'tören'in bir ve aynı olguymuş gibi ele alındığını, ya da en iyi olasılıkla 'ayin'in dinsel içerikli, 'tören'in ise se-

küler ritler sistemi için kullanıldığını vurgulamıştım. Bu ayırım, genel anlamıyla doğru olmakla birlikte, eksiktir.

Kanımca 'ayin' ile 'tören' arasındaki aslî ayırım, siyasal ve/veya toplumsal bir iktidar kurumunun varlığında ya da yokluğunda yatmaktadır. İktidarın kurumsallaşmadığı toplumların bereketi sağlamaya yönelik uygulamaları (ya da bunların halk içinde süreduran kalıntıları), eşitlikçi, hiyerarşisiz, katılımcı, paylaşımcı, duygudaşlığı sağlamaya yönelik edimleriyle 'ayin' kavramına denk düşerken; bir iktisadî-siyasal-toplumsal iktidarın varlığı durumunda, kökenini bereket düşüncesinden alsa da, sonuçta mevcut iktidar ilişkilerini pekiştirmeye, güçlendirmeye yönelik gösterimler, 'tören' kavramına daha çok yaklaşmaktadır. Çünkü bu gösterimler, yönetilenleri en iyimser anlamıyla birer izleyici konumunda tutarak katılımdan dıştalamakta, toplumdaki mevcut hiyerarşiyi vurgulamakta ve yeniden üretmekte, toplumsal mesafeleri simgesel düzlemde yeniden çizmekte, dahası tüm bu ilişkiler sistemini kendi imgesinde yeniden örgütlediği bir kozmogoni/mitolojiyle meşrulaştırmaktadır. Bir bakıma, ayin ne ölçüde biçimselleşmiş olursa olsun, içeriğinde yarattığı duygudaşlıkla 'kendiliğindenliğe' ne denli açıksa, tören iktidar sahiplerinin kendi iktidarlarını (ve genelde 'iktidar'ı) meşru kılma yolundaki 'manipülasyonlarına' o denli açıktır.

Bu ayırıma Turner (1990)'ın 'eşiksellik' ve *communitas* kavramları uygulanacak olursa, ayin'in eşiği ve *communitas* 'ı verdiği söylenebilir. Tören ise, eşiğin aşıldığı, düzenin kurulduğu, hiyerarşinin kurumsallaştığı bir evrede kurulu düzenin simgesel bir düzlemde onaylanmasıdır.(1)

(1) Özellikle 1980 öncelerinde, kapitalist ülkelerde eşitlikçi, sosyalist bir toplum özlemindeki emekçi-öğrenci yığınlarının coşkulu 1 Mayıs kutlamalarıyla, eski SSCB'deki 'devlet törenleri'nin biçimselliği arasındaki karşıtlık, burada hiç de bağlam-dışı sayılmayacak, çarpıcı bir örnektir.

Bir başka söyleyişle, ayinde egemen olan, kollektivitenin bir ideale yüklenmiş genel ve soyutlanmış iradesiyken, törende erk sahiplerinin, sistemin ideologlarınca (irdelediğimiz tarih ve coğrafyada bunlar rahiplerdir) biçimlendirilmiş bir kozmogoni/mitolojiye yakıştırılan iradesi egemendir. Eski Ön Asya monarklarının (ve ruhbanların) tanrılar üzerinde oynayabilmelerini olanaklı kılan da bu olmuştur. (Bir zamanlar yerel bir tanrıdan ibaret olan Marduk'un bir 'devlet tanrısı' haline getirilişi anımsanmalıdır.)

Şimdi uzak geçmişteki bu gezimize bir son verip, bu bölümde söylenenleri çağdaş bir devlete, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne uygulamaya çalışalım.

4. BÖLÜM

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE DEVLET VE TÖREN

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ve kurumsallaşma yıllarında (1920 ve 1930'lar ele alınacaktır) resmî törenlerinin niteliğine geçmeden önce, ulus-devletlerin oluşumu evresinde törenlerin üstlendiği (daha doğrusu törenlere yüklenen) role kısaca bir gözatalım.

4.1. ULUS-DEVLETLERİN KURULUŞ SÜRECİNDE 'SİVİL DİN' VE TÖRENLER

Sanayi devriminin getirdiği üretim artışı sonucu pazarların genişlemesi ve Batı feodalitesinin sınırlı/sınırlandırıcı kapasitesini zorlar hale gelişi, Batı dünyasında ulusal düzeyde örgütlenmiş pazarı denetleyen ulus-devletlerin oluşmasını gündeme getirmişti. Ulus-devletlerin ideolojik arkaplanını, bilindiği gibi, Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma hareketi oluşturur. Reformasyon ve Aydınlanma Avrupa feodalitesinin ideolojik payandası Katolik Hristiyanlığı etik, felsefî, ideolojik planlarda geriletmeyi, etkisizleştirmeyi hedefleyen düşünce hareketleridir. Reformasyonun etkili olduğu Avrupa ülkelerinde (Avrupa'nın kuzey kesimi ve İngiltere) Protestan etiğin varyantları başat hale gelerek toplumda sekülerleşmeye yolaçarken, güney kesiminde Aydınlanma etkili olmuş ve Katolisizm'e tepkiler radikal, laik cumhuriyetçi akımların güçlenmesine zemin hazırlamıştır (Altındal 1994, Hocaoğlu 1994).

Aydınlanma, bilindiği gibi, insan aklını herşeyin ölçüsü kabul eden rasyonalist felsefeye dayanır. En özet anlatımıyla, insanın yazgısını tanrısal buyrultuların ve bu buyrultuların yorumcusu Kilise'nin elinden çıkartarak aklının denetimine vermeyi hedefler. Rasyonalizmin ereği bir bakıma toplumsal yaşamın kutsallıktan arındırılmasıdır, denilebilir.

Öte yandan, ulus-devlet oluşumu, doğası gereği bir 'ulus'un varlığını öngerektirmektedir. 17.-18. yüzyıl Batı Avrupası için bu, yalıtılmış kilise ve köy komünlerinden, tikel kentlerden, farklı etnik ve bölgesel kimlikler ve dinsel cemaatlerden, içsel çelişkilerinin üstesinden gelmiş, tekil bir ulusal kimliğe bağlanmış, ortak bir yazgıyı paylaşmaya gönüllü, birleşik bir ulus yaratma anlamına gelmekteydi.(1) Üstelik, Almanya, İngiltere'de olduğu gibi Ulusal Kilise'lerin oluşmadığı katolik ülkelerde din unsuru bu gelişmelere karşı güçlü bir direnç odağı olarak süregitmekteydi.

Tikel cemaatlerin 'Ulus' a dönüşebilmesi, bu bakımdan, ulusal simge ve törenleri gerektiriyordu. Aydınlanmacı düşünürler ve Fransız İhtilali'nin siyasal önderleri, bunu sezinleyip bu alanda rasyonalizmi terketmekte gecikmemişlerdir.(2) Duvignaud (1973: 126)

---

(1) Anderson (1993) "Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur," der ve şunu ekler: "kendisine aynı zamanda hem egemenlik, hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir."
Anderson'a göre ulusun 'hayal edilmiş' olması en küçük ulusun dahi üyelerinin çoğunun birbiriyle hiç tanışmayacak olmakla birlikte herbirinin zihninde toplamın hayalinin süregitmesinden; 'sınırlı' olması bir ulusun sınırlarının hiçbir zaman tüm insanlıkla örtüşemeyecek oluşundan; 'egemen' oluşu ilahî olarak buyrulmuş hanedanlık mülklerinin meşruiyetinin aşınmış oluşundan; ve 'cemaat olması, geçerli sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulusun daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanışından kaynaklanmaktadır.

(2) Hobsbawm (1993b: 268) "...kitle politikalarının ortaya çıkışıyla bağıntılı olarak yöneticilerin toplumsal doku ve toplumsal düzenin korunmasında 'irrasyonel' unsurların önemini yeniden keşfettiğini" söylemektedir.

Fransız İhtilali boyunca bayramı ideolojiye indirgeyen bir bayram tartışmasından sözetmektedir. Mirabeau, kamu, sivil ve askerî bayramlara ilişkin söylevinde antik Grek ve Roma törenlerine gönderme yapıyor ve Cumhuriyetçi törenlerin genç kuşakların eğitiminde oynayacağı önemli role dikkat çekiyordu. Talleyrand laik ve cumhuriyetçi bayramları savunuyor ve "özgür bir halk için en değerli özel ya da kamusal, eski ya da yeni olayların" anılmasının Devrimin kurumlarını sağlamlaştıracağını belirtiyordu. (Duvignaud 1973: 124). Rousseau da sivil festivaller yaratmanın önemini vurgulayanlardandır. Bunların "ulusal karakteri güçlendirip tüm tutkulara yeni bir enerji vereceğini" belirtir (Kertzer 1988: 153). Condorcet 'soyut bayramları' mahkûm ederek cumhuriyetçi kurumları sağlamlaştırmaya ve korumaya andiçerken Lakanal "Devrim'in başlarmda gerçekleştirilen büyük eylemlerin gösterimli tiyatrolaştırılmasının" halkı eğitmeyi hedeflemesi gerektiğini söylemektedir. Jakoben Hassengratz ise bayramın bir anma işlevine dönüştürülmesine, dinsel ile sivil arasındaki ayırımı belirsizleştireceği gerekçesiyle kesinlikle karşıdır; tümüyle yeni fikirleri kucaklayıp, halkı din düşmanı bir konuma sürüklemesi gerektiğini savunur. Danton ise, Jakobenlerin bazılarındaki bu ateist eğilime karşı çıkıp, Cumhuriyetçi bir deizmi savunmaktadır. Her durumda, Fransız İhtilali'nin ilk yılları, sivil toplum ya da ulus'u sivil bir din ve onun törenleri aracılığıyla yaratma girişimine sahne olmuştur. Yine Kertzer (1988:157-158)'e göre:

> 8 Haziran 1794'de Paris'de yapılan Yüce Varlık Festivali, Robespierre'in devlet ritlerini düzenleme ve rejimi kutsallaştırma, kilise ve monarşi ritlerinin yerine kutsal bir devrimci devlet ritleri sistemini geçirme girişimlerini yansıtmaktaydı.
>
> ...1792'de devlet -vaftizden evlilik ve ölüme dek- insanları çok uzun süredir kiliseye bağlayan geçiş ritlerine el koymuştu. Yeni yöneticiler Haklar Bildirgesi'ni bağlılık andı içilecek İncil'in yerine koydular; kilise ilahilerinin

yerini devrimci ilahiler aldı; ve yerel azizlerin günleri devrimin büyük olaylarını belirleyen festivallerle değiştirildi. Gerçekte, kutsal Pazar günü çevresinde dönen yedi günlük takvimi hükümet yeni seküler festivallerle vurgulanan devrimci on-günlük takvimle değiştirdi.

İster Ulusal Kilise'ye dayalı, Devlet ile Din'i ayıran Sekülarizm'i benimsemiş olsun, ister Devlet'in Din'i denetim altına alma girişiminin bir ürünü olarak Laiklik'i; ulus-devletin Din'le ilişkisi, daha doğuşundan itibaren sorunlu olagelmiştir. Çelişkinin bir kaynağı (Yahudilik dışındaki) tek-tanrılı dinlerin tümele (idealinde insanlığın tümüne) seslenirken, ulusalcılık ideolojisinin tikele (ulusal sınırlarla diğerlerinden ayrılan bir ulusa) seslenmesidir. Öte yandan bu ideolojiler, en azından ulusal kiliselerin oluşmadığı ülkelerde farklı iktidar odaklarına (din feodaliteye, ulusalcılık ise kapitalizme) bağlanır. Oysa din bin yılı aşkın varlığıyla toplumsal bünyede güçlü bir meşruluk odağı oluşturmuştur, ulusalcılık ise göreli olarak yeni (17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyılın ürünü), Hobsbawm (1993a)'ın deyişiyle 'icad edilmiş', Anderson (1993)'a göre ise 'hayal edilmiş' bir kimliğe gönderme yapmaktadır. Ulusalcılığın halk yığınları içinde kök salabilmesi, uyrukluk kavrayışını Tanrı-Kilise-Feodal bey'den ulusal devlete yöneltebilmesi için dinin meşruluk-kurucu araçlarından yararlanması, kaçınılmazdır. Dahası, ulusal devletin arkaplanını oluşturan kapitalizm, 'özgürlük, eşitlik, kardeşlik' belgisinin gerisinde güçlü bir sınıf karşıtlığını, işçi sınıfı-burjuvazi çatışkısını barındırmaktadır ve bu çatışkının ideolojik düzlemde üretilecek yanılsamalarla örtülmesi gerekmektedir.18. yüzyıl siyasetçilerinin bu çelişkileri aşma yolundaki pratik girişimleri, 19. yüzyıl toplumbilimcileri tarafından 'Sivil Din' formülüyle kuramlaştırılacaktır. Rivière (1983)'den aktaracak olursak:

> Sivil din nosyonu, her halkta tarihsel deneyimini kendisini aşan etik ilkeler ışığında tarihsel deneyimini yorumladığı dinsel bir boyut olduğunu varsayar. Kilise dinin-

den olduğu kadar siyasetten de ayrı olarak sivil din, siyasal süreçlere aşkın bir amaç yüklediği ölçüde siyasal yaşamın dinsel bir boyutu olarak ortaya çıkmaktadır. Kendini Tanrı tarafından seçilmiş ulus, insan hakları şampiyonu, ulusal kimliğin ifadesi olarak saygı gösterilen simgeler ve kollektif kutlamalar sırasındaki ayinselleştirilmiş davranışlar olarak ifade eder. (...) Eğer böylesi bir din etkin bir konfesyonel dinsel deneyim duygularıyla birlikte varolabiliyorsa, aynı zamanda ileri ölçüde sekülerleşmiş bir toplumda dinselin siyasala aktarımına, kurucu değerlerin ve yetkenin kutsal (sacrale) meşrulaştırılmasının arayışına da denk düşebilir.

Sivil din kavramı, yukarıda anılan çelişkileri, bir yandan cemaatlere ulusal simgeler (bayrak, ulusal marş, ulusal önder, ulusal mitolojiler, ulusal törenler) aracılığıyla bir ulusal kimlik kazandırarak, bir yandan dinin meşruluk kaynaklarını sivil topluma aktararak, bir yandan da kapitalist ilişkilerin toplum içinde neden olduğu eşitsizlik, gerilim ve çatışkıları 'kıvançta ve tasada ortaklik', 'ulusal birlik' görüntüsü altında perdeleyerek(1) çözümlemeye yönelmiştir. Ve bu işlevinde en önemli aracı, tahmin edilebileceği üzere, törenlerdir.

(1) Della Fave (1991) 'grup'un (burada ulus) içsel çelişkilerine karşın grup kimliğini oluşturan normların biçimlendirilmesinde yığınsal toplantıların önemine işaret eder: "İnsanlar bir kez toplandıktan sonra, diğerlerinin de kendi inançlarını taşıdığını görerek *tahkim olurlar*." D'Aquili (1985) ise, ayinin psikanalitik değerlendirmesinde törenlerin saldırganlık-giderici yönünden sözetmektedir: "...Bundan törensel ayinin zıt kültürel unsurların birliğini simgelemeye ne denli uygun olduğu kolaylıkla görülebilmektedir(...) Törensel ayinin zıt kültürel unsurları birleştirmede simge olarak kullanılması, Victor Turner'ın ayinin toplumdaki yapısal işlevi adını verdiği olgunun nedenidir. Yine, karmaşık toplumsal kurumları tanımlamada kullanılışının nedeni merkezî birlik, ve dolayısıyla törensel ayinin düğüm noktalarında ortaya çıkabilecek birleşme duygusudur."

Sivil Din'in en önemli iki kuramcısı, E. Durkheim ve A. Comte'dur.

E. Durkheim, toplumsal dayanışmayı oluşturma ve sürdürmede törenin oynadığı anahtar rolü vurgulayarak toplumsal dayanışma kuramını ortaya atmıştı. İnsanların kendi başlarına kaldıklarında tümüyle çaresiz oldukları görüşünden hareketle, bir toplumsal komünyon gereksinimini ancak belirli ortak eylemler aracılığıyla gerçekleştirebildiklerini öne sürmekteydi. Kertzer (1988: 61) Durkheim'dan şu aktarmayı yapmaktadır:

> Aynı haykırışı tekrarlayarak, aynı sözcüğü söyleyerek, belirli bir nesneye aynı hareketi gerçekleştirerek birleşebilirler ve birliklerini duyumsayabilirler.

A. Comte'da ise sivil din daha belirgin bir uslûpla ifadelendirilmektedir. Toplumun sürekliliği için bir ruhban kesime gereksinim olduğunu söylemektedir Comte (Vergin 1994:11). Hristiyanlık artık bu manevî gücü temsil etmediğinden, toplumu yönetmek için yeni bir din gereklidir. Tümüyle laik, aşkınlığı dışlayıcı mahiyette, tanrısız olan bu din, çağdaş sosyolojidir. Comte aynı zamanda devletin din üzerinde önceliğini de vurgular ve dinin esasen devletin isteklerini sağlamada kolaylaştırıcı bir yedek güç olduğunu düşünür.

Fransa'da ulus-devlet oluşumunu destekleyen törenler radikal-cumhuriyetçi-laik eğilimler çerçevesinde gelişirken, İngiltere'de ulusallaşmış monarşinin çevresinde kralî törenler biçimini almaktaydı (Cannadine 1993). Hobsbawm (1993a: 1) 'icadedilmiş gelenekler' den sözederken, çok uzak bir geçmişe dayalı gibi görülen Britanya monarşisi törenlerinin gerçekte 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başlarının ürünü olduğunu belirtmektedir. Almanya ise, gecikmiş ulus-devlet oluşumunu bir yandan folklora, bir yandan da Prusya geleneğinden esinli militarist gösterilere dayandırmaktadır.

Toplumsal dinamiklerindeki farklılıklar nedeniyle kendilerine farklı dayanaklar yaratmış olsalar da, ulus-devletlerin, bayrak, ulusal

marş, ulusal kahramanlar ve/veya ulusal mitolojilerle[1] belirlenen ortak bir simgeler sistemi yaratmış olduğundan yukarıda sözetmiştik. İlk kez Batı Avrupa'da ortaya çıkan bu simgeler sistemi, ulusalcılık ideolojisiyle birlikte kısa sürede tüm uluslaşma süreçlerine yayılmıştır. Hobsbawm (1993a: 11) Hint hükümetinin resmî bir bildirgesinden şu aktarmayı yapar:

> Ulusal bayrak, ulusal marş ve ulusal işaret bağımsız bir ülkenin kimlik ve egemenliğini ilan etmesine aracı üç simgedir ve bu halleriyle dolayımsız saygı ve bağlılık gerektirirler. Bir ulusun tüm arka planını, düşüncesini ve kültürünü yansıtırlar.

Sıvan (1990) ise, Arap ulusalcılığının simgesel edimlerini irdelediği yazısında şöyle demektedir:

> Fransız, Alman, İtalyan ve ardından Sovyet modellerini izleyen bu ayinlerin uygulanış tarzı, aşağı yukarı özdeştir: askerî geçitler, iyi yapılanmış halk gösterileri, afişler, slogan ve marşlar, ses-ışık gösterileri, kutsal yer sayılan anıtlar, ve belirtmeye gerek yok, devlet basını ve görsel-işitsel medyadan bolca yararlanış....

İçsel mantığı bakımından enternasyonalist olan, bir başka deyişle ulusalcılığı inkara uğratarak işçi sınıfının uluslararası birliğini kur-

(1) Uluslaşma sürecinin, ulusal kimliğe meşruluk temelleri arayışında çoğunlukla topluluğun, ulusal kimliğin üzerine inşa edildiği feodal/emperyal biçiminden önceki kadîm temsillerine göndermelerde bulunulduğu gözlemlenmektedir. Folklor ve müzecilik (Anderson 1993) gibi unsurların bu çerçeve içinde gelişmesi dikkat çekicidir. Fransızların Frank, Almanların Germen/Aryen geçmişe göndermeler ile, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda, İslam-Osmanlı imparatorluğu karşısında bir yandan Turanî geçmişe, bir yandan da Anadolu uygarlıklarına yapılan referanslar, bu 'ulusal mitolojilere' örnek gösterilebilir.

mayı öngören sosyalist ülkelerin de (tartışması bu çalışmanın kapsamına girmeyen farklı etkenlerden kaynaklanmakla birlikte) ulusal kimliğin kurgulanışında simge sistemlerinden ve 'törencilik' den kaçınamadığı gözlemlenmektedir (Lane 1984: 214):

> Olanaklı olduğu yerde, yerel gelenek ve bağlılıklar uyandırılmakta ve daha geniş bir ulusal Sovyet geleneğiyle kaynaştırılmaktadır. Bazı ünlü Leningrad ya da Kiev fabrikalarında işçi sınıfına erginleme sırasında devrim-öncesi döneme yapılan göndermelerde; Magnitogorsk gibi Doğu'daki yeni sınaî bölgelerde otuzlu yılların öncü emek çabalarının diriltilişinde; ya da Leningrad ve Volgograd (Stalingrad) gibi kentlerde önderle yönetilenler arasındaki ortak dava ve özveri çağrılarında ilginç örnekler verilmektedir. Bu erginleme ayinlerinin işlevi konusunda hâlâ kuşkular varsa, bir Sovyet yazarından yapılan ayin üzerine şu alıntı bunları giderebilir. Rudnev için bu ayinler 'toplumsal düzene, devletin yasalarına ve topluma, kutsal nesnelerine, onuruna, anılarına ve simgelerine saygı' yaratmayı hedeflemektedir. Ekim kutlamaları, Zafer Günü ya da Lenin'in doğumgünü gibi kitlesel siyasal bayramlar, tabii, *par excellence* anma ayinleri, yani geçmişi günümüze taşıyan ve birini, diğerine göndermeyle meşrulaştıran ve güçlendiren ayinlerdir.

Şimdiye dek söylenenleri toparlayacak olursak; kapitalist ilişkilerin başatlık kazanmasına eşlik eden ulus-devletlerin kuruluş ve kurumsallaşma sürecinde, iki temel güçlüğün, önceki sistemin temel ideolojisi olan dinin toplumsal bilinç üzerindeki etkilerinin kırılarak yerine ulusal kimliğin ikame edilmesi ve 'ulus' içinde içkin (kapitalist üretim ilişkilerden kaynaklanan) çatışkıların gözden gizlenmesi olduğunu gördük. Ulus-devletler bu ikili güçlüğü, 'sivil ve seküler (kimi toplumlarda da 'ulusal') bir din' yaratarak çözümleme yoluna git-

mişlerdir. Ulusal bayrak, marş, ulusal önderler, ulusal mitoloji ve tabii ki törenler, bu 'sivil ve seküler din' in araçlarıdır.

Şimdi buraya dek gördüklerimizi, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin oluşum ve kurumsallaşma sürecinde arayabiliriz.

4.2. TÜRKİYE CUMHURİYETİ DEVLETİ'NİN KURULUŞ VE KURUMSALLAŞMA SÜRECİNDE TÖRENLER

Türk devrimi de, ulus-devlet kuruluşlarının karşılaştığı sorunlarla karşılaşmış, ve bunlara uluslaşma sürecini yürüten asker-sivil kadronun Batı'dan aktardığı yanıtlarla çözüm arayışına girmiştir.(1)

Ulus-devlet oluşumunun temel sorunlarından biri, yukarıda da görüldüğü üzere, dinin toplumsal yaşam üzerindeki yaptırımlarının etkisizleştirilmesi idi. Kemalist kadronun bu soruna yanıtı, *laiklik* olmuştur.

Ulus-devletin eski uyrukluk sistemlerinin yerine kendi uyrukluğunu yerleştirme sorununa aynı kadronun yanıtı, *ulusalcılık* 'dır. Ve Cumhuriyet törenleri, gerçek uygulama alanlarını bu yanıtta bulurlar.

---

(1) Türk devriminin dinamikleri, Batı modellerinden farklı ve son derece ilginç olmakla birlikte, burada bir bütün olarak ele alınamayacak kertede karmaşık bir sorundur. Kanımca konumuz bağlamında bu devrimin Batı'da geliştiği gibi yükselen burjuvazinin kendi kültürel iklimini ve ideolojisini biçimlendirerek süreç içinde toplumun tümüne maletmesi biçiminde değil, İmparatorluğun çöküşünden ve dağılmasından hoşnutsuzluk duyan ve sorunların çözümünü Batı'da yükselen değerlerin (cumhuriyetçilik, ulusalcılık, sekülarizm/laisizm) benimsenmesinde arayan asker-sivil bürokratların ağırlıkta olduğu bir kadronun öncülüğünde biçimlendiğini belirtmek yeterli olacaktır.

Ulus-devletin bünyesinde barındırdığı sınıf çatışkılarını örtme sorununa yanıt ise, *halkçılık* 'dır.(1)

Şimdi Osmanlı uyrukluğundan T.C. yurttaşlığına yönelen ulusal kimliği oluşturma sürecinde, bu yanıtların nasıl etkin olduğuna bir göz atalım.

4.2.1. Yeni Rejimin Seküler Dini: Laiklik

Osmanlı düzeninde seküler (dünyevî) iktidarın edimleri, en azından kuramsal düzeyde, Şeyhülislam'ın temsil ettiği Teokratik Düzen tarafından denetlenmekteydi. Ne ki, Şeyhülislam da "ruhanî lider" karakteri taşımamakta, yalnızca dinsel ve adlî alanda Sultan'ın temsilcisi rolünü üstlenmektedir. Sultan'ın, gerçekte dinsel bir orun olan **'halife"** lik niteliğini, yalnızca bir prestij göstergesi olarak taşıdığı, dinsel bir yetke uygulamadığı, bilinmektedir. Kongar (1978 : 65-66) bu ikilemi şöylece ifadelendirir:

> Her ne kadar Osmanlı Devleti dine dayalı bir kurumsal yapıya sahip değildiyse de, İslam dini hemen hemen her alanı denetim altında tutuyordu. Padişahın kendisi bile "şeriat" a bağlıydı. Kuramsal olarak "şeriat" a uymazsa tahtından indirilebilirdi. Fakat burada hemen belirtelim ki, böyle bir yaptırımı uygulayacak herhangi bir güç yoktu Osmanlı İmparatorluğu'nda.

---

(1) Cumhuriyet'in temelindeki diğer üç ilkeden *devletçilik*, iktisadî alanı kapsadığı için bizi burada ilgilendirmemektedir. *Cumhuriyetçilik* ve *Devrimcilik'* in ise, daha çok bir oldu-bitti şeklinde sunulan Cumhuriyet ve devrimlerin (inkılabların) yasayla güvence altına alınması olarak kavranıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, bizi burada ilgilendirdiği ölçüde sivil toplumun biçimlendirilmesinden çok, Anayasa ve yasalar alanına taallûk etmektedir.

Birbirlerinin özerkliğini zımnî olarak kabullenmekle birlikte, Dünyevî iktidar, Dinsel iktidardan müslüman cemaati denetim altında tutmak için yararlanmışa benzemektedir. Gayrımüslim cemaatler ise, vergi ve devşirme yükümlülükleri dışında, kendi cemaatleri çerçevesinde yürütmektedir içişlerini. Öte yandan, Tanzimat ve Meşrutiyet reformları, Batılı devletlerin de baskısıyla 'din serbestliğini' 1293 Kanun-u Esasî'sinin 11. maddesiyle Anayasal güvence altına almıştır (Tunçay 1989: 212).

Cumhuriyet Laikliği, kuşkusuz Osmanlı'dan çok farklı bir din-devlet ilişkisini getirmiştir gündeme. Ve Türk kültür dönüşümler dizisinin en radikali, ve belirleyici olanıdır.

Laiklik Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra, Hilafet'in ilgası, Tevhid-i Tedrisat yasası ve Şeriyye ve Evkaf Bakanlıkları'nın kaldırılması ile (1924) ilk adımı atılan, şapka, saat-takvim, ünvanların kaldırılması, Latin harflerinin benimsenmesi, soyadı yasası, tekke ve zaviyelerin kaldırılması ile desteklenen ve nihayet Medenî Yasa'nın kabulü (1926) ve Devlet'in dininin İslam olduğu yolundaki hükmün Anayasa'dan çıkartılmasıyla (1928) yasal çerçevesini tamamlayan bir devrim olmuştur. Bütün bu girişimler de Kurtuluş Savaşı'nın yol arkadaşlarını keskin bir yol ayrımına getirmiş ve bu atılımlar ancak Kürt Ayaklanması gerekçesiyle uygulamaya sokulan olağanüstü durum (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması, İstiklal Mahkemeleri, 'Takrir-i Sükûn Yasası') koşullarında gerçekleştirilebilmiştir.

Bu savaş yorgunu, büyük çoğunluğu okur-yazar olmayan, İmparatorluk ve emperyalist kuşatmanın dayattığı ağır sömürü koşulları altında 'fakr-ü zaruret' içindeki bir toplum için gerçekten de inanılmaz bir dönüşümdür. Üstelik, tarihte bilinen toplumsal devrimlerin tersine, tabandan gelen bir 'değişiklik istemi' sonucu değil, bir avuç asker-sivil bürokratın gözükaralığıyla gerçekleştirilebilmiştir. Kurt Steinhaus, (1973 : 92) bu kesimin askerler ve Meşrutiyet sırasında

kurulmuş okullardan yetişme Anadolu'daki sivil memurlardan oluştuğuna dikkati çekmektedir.

Cumhuriyet laikliği, yeni rejimin kuruluş ve özellikle kurumsallaşma yıllarında, her ikisi de konumuzla yakından ilintili olan, birbirinin içinde örülü iki yol izlemişe benzemektedir: 1. Dinin Devlet denetimi altına alınması; 2. Toplumsal yaşamın İslam'ın etkisinden arındırılması.

Resmî söylem Laikliği 'din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması' olduğu konusunda ısrar ederken, İslam dininin 'insanların bütün hayatına egemen olmak isteyen' (Jaschke 1972: 39) kurgusu, Türk laikliğinin uygulamada farklı bir mecraya akmasını gerektiriyordu. Cumhuriyet devletinin dini denetim altına alma girişimi, en çarpıcı örneğini 1928 yılı 20 Haziranında İ.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden bir uzmanlar komisyonunun hazırladığı, ancak uyandırdığı tepkiler nedeniyle hükümet tarafından inkar edilen (Jaschke 1972: 39), 'Dini Islah Beyannamesi'nde bulmaktadır (Kara 1987: 497-499):

> Dinî ıslahatımızın esaslarını tetkik ve tesbit etmek üzere ictima eden komisyonumuz bu babtaki ilmî kanaatini ber-vech-i zîr arzeder:
>
> 1. Demokrasi sahasında tecelli eden muazzam Türk inkılabı, lisanî, ahlakî, hukukî, iktisadî bütün ictimaî müesseseleriyle başlıca iki manzara gösteriyor. Birincisi bütün ictimaî müesseselerin amelîleşmesi. İkincisi: bütün ictimaî müesseselerin millîleşmesi. Binaenaleyh, cemiyetimizin hayatında ilme ve makulata ait olan bütün mevzular aklın ve ilmin salahiyeti ile idare edildiği gibi millî hayata ait olan bütün faaliyetlerde infiradcılıktan (aşırılıktan) kurtulmakta ve millî tesanüde dahil olmaktadır.

Türk inkılabı lisanda, ahlâkta, hukukta, iktisatta, sanatta yaptığı bütün tahavüllerin mebdeini ilmin makûliyetinden ve millî hayatın feyzinden almıştır.

2. Din de ictimaî bir müessesedir. Diğer ictimaî müesseseler gibi hayatın zaruretlerine katlanmak, tekamülün seyrini kovalamak mecburiyetindedir.

Bu tekamül gerçi dinimizin tabiat-ı esasiyesi haricinde olmayacaktır. Fakat bununla dinimizin ilmî, iktisadî ve bedîi emirleri herne olursa olsun bütün eski şekillere ve eski örflere merbut ve tekamül kudretinden mahrum kalacağını düşünmek hatadır. Binaenaleyh, Türk demokrasisinde din muhtaç olduğu inkişafı ve hayatiyeti göstermelidir.

3. Böyle bir ıslahat imkânı mevcut olmakla beraber bunu sırrîlerin lâ-aklî ve fevrî olan tesirlerinden beklemek bugünkü cemiyetlerin şartlarına göre bir imkansızlıktır. Dinî hayat da ahlakî ve iktisadî hayat gibi ancak ilmî tefekkürler ve ilmî usullerle bast ve ıslah edilmelidir ki diğer müesseselerle hemahenk bir surette hususî ve şahsî feyzini verebilsin. Bu ıslahat için encümenimizin tasavvur ettiği tedbirler şunlardır:

4. Evvela ibadetin şeklinde: Mabetlerimiz temiz, muntazam, kabil-i iskân bir hale getirilmelidir. Mabetlerde sıralar, elbiselikler tesis edilmeli ve temiz ayakkabılarla mabetlere girilmesi terviç edilmelidir. Bu, dinî ıslahatın ibadete ait olan sıhhî şartıdır.

Sâniyen ibadetin dilinde: İbadet lisanı Türkçe olmalıdır. Ayetlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir. Bunlar yalnız hafızanın sermayesi

olarak değil mektûb ve muharrer olarak dahi istimal edilebilmelidir ve mabetlerde bu esasta teşkilat yapılmalıdır.

Sâlisen ibadetin sıfatında: İbadetlerin son derece bedîî, müheyyic, derunî bir şekilde yapılması temin edilmelidir. Bunun için usul dairesinde tağanniye müstait müezzinler, imamlar yetiştirmek lazımdır.

Ayrıca mabetlerde musîki aletlerinin kabulü dahi lazım gelir. Mabetlerde ilahî mahiyetinde asrî ve enstrümantal mûsikiye katî ihtiyaç vardır.

Râbian ibadetin fikriyatında: Hutbelerin matbu şekilleri kâfi değildir. Hitabet kıraattan ayrı bir şeydir. Hutbelerde mühim olan mahiyet doğrudan doğruya ilmî yahut iktisadî fikirler değil, doğrudan doğruya dinî olan kıymetler ve murakelerdir.
(...)
Bütün ıslahatın tahakkuku için ilmî bir merkez tarafından vücuda getirilecek olan tatbikat projesinin ihzarı lazım gelir. Bu ilim merkezi İlahiyat Fakültesi'dir.

Yukarıda da belirtildiği gibi bu, çarpıcı ve aşırı bir örnektir; aşırılığı, hasıraltı edilmesiyle sunulduğu hükümet tarafından da kabul edilmektedir.(1) Ancak Devlet'in Din alanındaki müdahaleleri, hilafetin ilgası, tekke ve zaviyelerin kapatılması, vb. yasal düzenlemelerin yanısıra, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, ezanın Türkçeleştirilmesi, camilerde okunan hutbelere ulusal temaların eklenmesi,

(1) Tunçay (1989: 220) ise, bu vazgeçişi 'muhtemelen dinadamlarına yeniden güç kazandırıp onları laik iktidara rakip bir yetke merkezi haline getirmekten çekinilmesine' bağlamaktadır.

1932 tarihli *Cami ve mescidlerin sınıflandırılması hakkında nizamname* 'ye uygun olmayan camilerin başka amaçlarla kullanılmak üzere kapatılması vb. uygulamalarla süregidiyordu. Bu müdahaleler yeni rejimin kurucu partisi CHP içinde dahi huzursuzluklara yolaçmış olmalı ki, Jasckhe (1972:67) şu tartışmaları aktarmaktadır:

> Parti Genel Sekreteri Recep (Peker) 16 Ekim 1931'de farmason Muslihiddin Adil'in dünyevîleşmiş bir devlette Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anlamını sorması üzerine, bunun tarihi nedenleri olduğu karşılığını vermişti. Anayasaya layiklik ilkesinin alınması üzerine (5 Şubat 1937) milletvekillerinden Hakkı Kılıç, dinin bir vicdan meselesi olduğunun ilanından sonra din ileri görevlilerinin devlet bütçesinde artık yerleri olmadığını söylemişti. Ulus gazetesi 3 Aralık 1947'de, din işlerinin "cemiyet meselesi" olduğunu ileri sürerek onun devlet kontrolu dışına çıkmasının tehlikeli olacağını yazmıştı. Çünkü layik devlette resmî din bulunmamakla birlikte, mesela sokaklarda Muharrem Ayini yapılmasının "amme nizamı" yönünden yasaklanması gerekti. (...) Demokrat milletvekili Nadir Nadi, milletvekillerinden M. Tuncer'in "ulema" nın devlet memuru sayılmamaları yolundaki isteğine, şu sözlerle karşılık vermişti: "Bağımsız bir din müessesemiz bulunmadığına göre böyle bir teşkilatın kuruluşunu desteklemek devlete düşer."

Laiklik'in Comte ve Durkheim gibi düşünürlerden Ziya Gökalp kanalıyla Kemalist kadroya aktarılan bir 'sivil din' olduğu, yerli-yabancı çeşitli gözlemci ve yazarlar tarafından öne sürülmüştür (Tunçay 1989: 213 ve 219, Vergin 1994: 12).

Toplumsal yaşamın İslam'ın etkilerinden arındırılması girişimi ise, kutsal sayılan Arap alfabesinin terkedilerek Latin alfabesinin benimsenmesinden şapka devrimine, eğitim reformundan Medenî Kanun'a,

hukuksal alana ve toplumsal yaşama yönelik bir dizi köklü dönüşümle desteklenmiştir ve bizi bu kesimin ikinci ayırımına, ulusal kimliğin yaratılma sürecine (ve bu alanda törenin özgül rolüne) ulaştırır.

4.2.2. Ulusal Bayramlar Siyaseti Çerçevesinden Ulusalcılık

Osmanlı teb'asından T.C. yurttaşlığına geçişin, hiç de kolay bir tasarruf olmadığı, açıktır. Güvenç (1993: 250-252) bu konuda şunları yazıyor:

> Yenileşme programı, kararlı liderin ödün vermeyen iradesi ve inancı doğrultusunda uygulandı ama bir tarih/kültür boşluğu da yarattı. O güne değin "Müslüman olduğuna ya da doğduğuna şükredip", "Padişahım çok yaşa" diye haykıran Osmanlı tebaası Türkler'den, şimdi "Ne mutlu Türküm", ya da "Yaşasın Cumhuriyet" demeleri isteniyordu. Önder'in yakın çevresinden başlayıp yayılan dalgalar halinde, Türkler bu gidişe ayak uydurmaya, gerilerde kalmamaya çalıştılar ama kişisel kimliklerini unutmak, gizlemek ya da yadsımak pahasına. Yaşanan deneyim, insanbilimcilerin, "zorla kültürlenme" (*transkültürasyon*) adını verdiği sürece benziyordu. Değişim, çocuklarla genç kuşaklarda, büyük kentlerin *"Evropa"* ile tanışmış aydın çevreleriyle kurtuluş savaşına katılmış asker-memur kadroları arasında görece - kolay değilse bile- daha hızla gerçekleşti. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti ya da Türk toplumu, yalnızca askerlerle memurlardan oluşmuyordu.

Evet, büyük çoğunluğu köylerde, geri kalanın çoğunluğu ise kasabalarda yaşayan halk, 'Osmanlı memalikini kurtarmak' için kalkıştığı, ancak onun ötesinde bir değişimi değil talebetmek, hayal dahi

edemediği bir kurtuluş savaşının ardından, geleneklerle biçimlenmiş kimliğine son derece ters yepyeni (üstelik de 'Gavur icadı') bir biçimleniş dayatmasıyla karşı karşıya kalmıştı. Geleneklerden kaynaklanan direnci, saltanat ve hilafetten yana güçlerin el altından kışkırtmalarıyla körüklenmekteydi.(1)

Dahası, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun, bir sonraki kesimde daha yakından göreceğimiz, Osmanlı'dan (özellikle son dönemlerinden) kalıtlanmış seçkinci tavrı, ve olasılıkla yakın geçmişteki Sovyet İhtilali'nin bu kadroda yarattığı ürküntü, yeni rejimi destekleme/meşrulaştırma yönünde kitlesel hareketlere izin vermemekteydi. Mustafa Kemal'in ülkeyi dolaşarak her yeniliği halkla yüzyüze temaslarda anlattığı doğrudur; ancak, Cumhuriyet'in kuruluş ve kurumsallaşma yıllarında, yeni rejimi destekler nitelikte, örneğin işgal döneminde ülke çapında görülen mitinglere benzer bir tek kitlesel gösterinin dahi gerçekleşmemiş olması, ilginçtir.

Yine de, yeni rejime meşruluk kazandırılması, ulusal bilincin oluşturma ve yaygınlaştırması gereği, meşrulaştırmanın kadîm aracı törenlerden yararlanılmasını gerektirmiştir.

Cumhuriyet törenlerine bakıldığında ilk göze çarpan, resmî, denetimli, Güvenç'in deyişiyle 'zorla kültürlendirilecek olanlar'a karşı mesafeli nitelikleridir. Ancak bu niteliğin irdelemesine geçmeden önce, yeni Cumhuriyet'te ulusal bayramların belirlenmesinin sancılı sürecine bir gözatmak gerekir, kanısındayım. Bunun için, ulusal bayramların kabul ve ilanından önce TBMM'nde geçen tartışmalara bakmak, yerinde olacaktır. Bu tartışmalar İslamî-ulusal kimlik arasındaki çatışkıyı, ve süreç içinde bu çatışkının 'ulusal kimlik' lehine çözümlenmesini yansıtan bir süreci vermektedir bize.

(1) Yeni rejime karşı ayaklanmalar ve bunlara karşı uygulanan önlemler için bkz. Tunçay (1989).

Bilindiği gibi 23 Nisan 1920'de Ankara'da toplanan TBMM bünyesinde, Mustafa Kemal önderliğinde oluşturulan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu (kuruluşu: 10 Mayıs 1921. Sonradan Cumhuriyet Halk Fırkası'na dönüşecektir) başat grubu oluşturmaktaydı. Buna muhalif olan grup ise 1922 Temmuz'unda mecliste İkinci Grubu (İkinci Müdafaa-i Hukuk Grubu) oluşturmuştur (Tunçay 1989:42-47). İkinci Grup muhalefetini daha çok dinsel motifler üzerine oturtmakta, ARMHG'nun radikal laikliğine karşı çıkmaktadır. Birinci Meclis'de etkin bir muhalefet gösteren İkinci Grup, 1923'de gerçekleştirilen erken seçimle büyük ölçüde Meclis'den tasfiye olacaktır.

İşte ulusal bayramlara ilişkin ilk tartışma, Birinci Meclis'in 23 Nisan 1337 (1921) tarihli 24. ictimasının 1. celsesinde geçer. Saruhan mebusu Refik Şevket Bey ve arkadaşlarının TBMM'nin açılış tarihi olan 23 Nisan'ın îd-i millî (ulusal bayram) ilan edilmesine ilişkin kanun teklifleri, sonradan İkinci Grubu oluşturacak mebusların ('mahcup' da olsa) itirazlarıyla karşılaşmıştır. Örneğin 'böyle bir kanuna ihtiyaç olmadığını' söyleyen Konya mebusu, Şer'iye ve Evkaf Vekili Vehbi Efendi'nin şu itirazı ilginçtir(1) :

> Efendiler, bu gibi bayramlar milletin kalbinden doğar. Zâhirde nümayişle bayram olmaz. Ve zâhirde nümayişle milletin kuvvei mâneviyesini teyidetmek, takviye etmek istersek efendiler, bunlar ârızidir. Bunlarla takviye olunmaz rica ederim. İçinizde bir tane Hristiyan yoktur. Ezanı Muhammedî okunuyor da katiyen mübalât etmiyoruz (özen göstermiyoruz). Eğer milletin kuvvetini tezyidetmek (arttırmak), itikadını yükseltmek istersek milleti itikat noktasından kaldırmak çaresine bakalım.

Vehbi Efendi'nin bu itirazı sonradan ARMHG'nu oluşturacak mebusların tepkileriyle karşılanacak, ve tartışma alttan alta din yan-

(1) Bkz. *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi.*

daşlığı-din karşıtlığı temeline oturacaktır. Örneğin Vehbi Efendi'yi 'Sizi buraya gönderenler İngilizlerdi,' diye suçlayan Kırşehir mebusu Yahya Galip Bey, 23 Nisan'ın ulusal bayram ilan edilmesini savunurken, şöyle konuşacaktır:

> Beyefendiler rica ederim ne vakit böyle îydi millî olur? Memleketin meserretli (sevinçli) anları olur, bunun içine ahlâkı islâmiye sokarlar. Biz bunu temenni ederiz ki, ahlâkı islâmiye tamamiyle tecelli etsin. Bunda noksan hareket eden varsa şeriatın göstermiş olduğu tarik dairesinde bunlar da tedibedilsin (terbiye edilsin). Binaenaleyh her gün, her fırsattan bilistifade temcit plâvı gibi bunu söylemekte ne çıkar? Ben anlamıyorum.

Bu noktada şu saptamayı yapmakta yarar var, I. Meclis'de radikal laik ARMHG yandaşları ile tutucu İkinci Grup üyeleri arasında ipler henüz tam kopartılmış değildir. Henüz Hilafet ilga edilmiş değildir, Şeriyye ve Evkaf Vekaleti varlığını sürdürmektedir ve laiklik konusundaki niyetler henüz açığa çıkartılmamıştır. Ne ki, İkinci Grubu oluşturacak mebuslar, gelişmelerden tedirginlik duymakta, ancak bunu dolaylı olarak dile getirebilmektedirler. Örneğin Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey (sonradan bir suikaste kurban gidecektir), 23 Nisan'ın bayram ilan edilmesine karşı çıkarken, ertelemeci bir tutumu yeğlemektedir:

> Efendiler; bunu millet esaretten kurtulup İstanbul'a kavuştuğu, Edirne'sine, İzmir'ine kavuştuğu, Bursası'na kavuştuğu zaman kendisi yapacaktır. Bizi bu muzafferiyetlere, bu muvaffakiyetlere nail eden 23 Nisan'da şurada toplayan millettir. Bunu millet yapacaktır. Millet kadirşinastır. kendimiz bunu teklif etmek muvafık (uygun) değildir. kendi kendimizi teselliden başka bir şey değildir.(...) Birtakım hissî tezahürat ile vakit geçirmeyelim. bugün mühendisler, kondoktorlar para alıyorlar.

> Fakat iş görmüyorlar. Biz burada bütçe yaparak onlara iş gördürelim.(..)

Bu 'pragmatik' itiraza, Kırşehir mebusu, din adamı Müfid Efendi (sonradan İstiklal Mahkemesi üyesi) 'hüccet' getirerek yanıt veriyordu:

> Bu suretle Kuranı Kerimde buyuruyorki: Habibim her bir mesele hakkında meşveret ettikten sonra o meselei meşveretin icrasına da karar verdikten sonra Allaha mütevekkil olarak yürü, Allah seninle beraberdir. Biz bu kararı burada müttehiden (birlik olarak) ve müttefikan verdik, biz bu azmimizden dönmeyeceğiz. İşte bu muvaffak olduğumuza bir beraati istihlâldir(iyi alamet, güzel başlangıç). Efendiler; bugünün bir îydi millî olması lâzımdır. (..) İşte îydi millîi İslam olan bugünü takdis etmeli ve bugünü her bayramdan daha muhterem olarak kabul etmeliyiz, efendiler. (Şiddetli alkışlar).

Hoca efendinin bu müdahalesi itiraz sahipleri üzerinde ikna edici bir etki yapmış olacak ki, tartışma kapanmış ve 23 Nisan oy çokluğuyla millî bayram ilan edilmiştir. Bunun ardından, 'dinî ve milli düşüncelerin garip bir kaynaşması ile' (Jaschke 1972:30), Saltanatın kaldırılmasına rastlayan 12 Rebiülevvel 1342 (1 Kasım) Hakimiyet-i milliye Bayramı ilan edildi. Bunu Cumhuriyet'in kuruluş yıldönümü izleyecektir.

23 Nisan'ın ulusal bayram ilan edilmesi Birinci Meclis'de ne denli tartışmalı geçmişse, Cumhuriyet'in ilan edildiği 29 Ekim'in ulusal bayram kabul edildiği TBMM'nin 19 Nisan 1341 (1925) tarihli 106. ictima, 1. celsesi (Birinci Grup mebuslarının tasfiye edildiği II. Dönem'de gerçekleştiği için olacak) hemen hiç tartışmasız kapanmıştır. Başvekil Ali Fethi ve Vekiller Heyeti tarafından sunulan kanunun gerekçesinde ise ulusallık bilincinde gözlemlenen gelişme bakımın-

dan ilginçtir. Gerekçede "uygar ulusların kendilerine tek bir günü ulusal bayram olarak kabul ettikleri ve başka ulusal ve dinsel günler bulunsa da ancak o gün ulusal törenler yapıldığından" bahisle, Fransa'nın 14 Temmuz, ABD'nin 24 Temmuz günleri örnek verilmekte, Türkiye Cumhuriyeti için bu günün 23 Nisan'dansa, inkılabın tamamlandığı 29 Ekim gününün ulusal bayram ilan edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Hemen tartışmasız(1) kabul edilen kanunla, "Türkiye dahil ve haricinde devlet namına yapılacak millî bayram merasiminin Cumhuriyetin ilân edildiği 29 Teşrinievvel günü icra edileceği" hükme bağlanmıştır. Böylelikle 23 Nisan ulusal bayram' olmaktan çıkartılmıştır.

TBMM tarafından resmî bayram kabul edilen dördüncü gün, İstiklal Savaşı'nın kesin zaferini belirleyen 30 Ağustos Zafer Bayramı'dır. (1.4.1926, İctima: 81, celse: 1). Yasa önerisinde başlangıçta yalnızca askerî dairelerin tatili öngörülürken, oturumda yapılan değişiklikle bu, resmî daireleri ve okulları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

Hafta tatili konusundaki gelişmeler de, yasama organının yeni rejimin kuruluş ve kurumsallaşma sürecinde kısa süre içinde geçirdiği hızlı dönüşümü sergiler niteliktedir. Meclis'in 31.12.1339 (1923) tarihli 77. ictimaının 2. celsesinde İktisat ve Adliye komisyonları tarafından sunulan hafta tatiline ilişkin kanun teklifi,

> Cuma gününün zaten eyyamı resmiyeden (resmî günlerden) bulunması ve milleti teşkil eden anasırı asliyenin Müslüman olması ve her ne kadar İslamiyette Cuma tatili namaz vaktinden maada zaman mecburî değilse de anane ve itiyadın Cuma gününün tatil günü ittihaz eylemesi

(1) İtirazlar kanun hükümlerinin yürütülmesini Bakanlar Kurulu'na veren 2. maddeye yapılmış, ancak sonuçsuz kalmıştır.

nedeniyle Cuma gününün resmî tatil ilan edilmesini öngörüyordu. Yasa önerisi görüşmelerinde sözalan CHF kurucularından, medrese çıkışlı (Tunçay 1989: 218) Kastamonu mebusu Ahmed Mahir Efendi, şöyle konuşacaktır:

> Efendim! Hepinizin malumuâlinizdir ki Cuma günü, Hıristiyanlara, Yahudilere karşı Müslümanların (1 300) seneden beri yevmi tatilidir. Hatta bu da nassı Kuran ile sabittir(...) Bu ayeti kerime "Dükkanlarınızı kapayın! İşlerinizi bırakın!" diyor. Mademki Türkiye Devleti külliyetiyle bugün ehli İslamdır; Türkiye Devleti içerisinde bugün başka bir millet, başka bir kavim yoktur. (Elhamdülillâh sesleri) Şu halde biz kanaati milliye ve kavmiyemize rücu' etmek istiyoruz. Nasıl ki Ziya Gökalp Beyin biz Sadrı (sine) İslâma rücu' edelim diyor. İşte ben de Sadrı İslâma rücu' edelim diyorum. (...)
>
> Bakın şimdi bu maddede ne için Cuma tatilini teklif ediyorlar? Hutbeler Devletin lisanı resmîsi idi. Cuma günü tatil olduğundan hükümdar olan zat kalkar; Camie gelir; mimbere çıkar. halka evamiri İlâhiye mucibince bazı şeyleri emreder ve nehyeder (yasaklar). nihayet hutbe biter, iki rekat namaz kılınır; Cuma da bitmiş olur.
>
> Herkes dağılır. Şimdi düşününüz. Mustafa Kemal Paşa Hazretleri kılıcını beline takarak, Hacı Bayram Veli Camii Şerifine gidip de mimbere çıkarak şurada müzakere ettiğiniz ahkâm ve kavanîni (hüküm ve kanunlar) orada tebliğe kalkışırsa zannederim ki Hâkimiyeti Milliyenin, Yeni Gün gazetesinin tesirden ziyade tesiri olur. (Alkışlar) (Handeler: Gülüşmeler)

CHF kurucularından bu hocanın konuşması, başka mebuslarca da desteklenecektir:

HÜSEYİN HÜSNÜ Ef. (İsparta) - Rica ederim Hoca Efendi Hazretleri kendilerinden söylemediler. Söyledikleri emri İlâhiye tebaiyetendir (uyarak). (Fenteşirû filardı) Bunu kabul et, namazı kıldıktan sonra akşama kadar herkes gibi sen de işini gör. Hoca Efendi doğrudan doğruya emri İlâhiyi söylüyor. Emri İlâhiye göre sen de onu kabul etmeye mecbursun.

Henüz TBMM Başkanlık kürsüsü arkasındaki 'Birbirinize danışınız' anlamındaki dinsel anlamlı levhanm yerini 'Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Milletindir' e bırakmadığı yıllardır (Tunçay 1989: 218). 'Ulusal irade' ile 'dinsel irade' birbiriyle kimi zaman çatışıp kimi zaman uzlaşarak nihaî biçimlenişe doğru gitmektedir.

Oysa 1935'e gelindiğinde sahne köklü biçimde değişir. Meclis 27 Mayıs 1935 tarihli 31. ictimaının birinci celsesinde, 'Ulusal bayram ve genel tatiller hakkında tatil' layihasını görüşmektedir ve hafta tatilinin Pazar gününe alınması önerilmektedir. Ve ilginçtir ki, konu hakkında söz alan tüm milletvekilleri, öneri lehine konuşurlar, ıtıraz eden çıkmaz. Şimdi bu görüşmelerden bazı çarpıcı bölümleri görelim:

HAKKI KILIÇ (Muş) - (...) Arkadaşlar, günlerin adları gökten inmiş ve bir kısmı mukaddes tanınmış değildir. Her şeyin adını veren insanlar günlerin de adlarını kendileri vermişlerdir. Layihada teklif edildiği gibi bunun esası doğrudan doğruya ekonomiktir. Hakikaten biz, Cümhuriyetin ilânile tamamen garb medeniyetine doğru yürümekte olduğumuz bir sırada artık Şarka bağlı kalamayız. Bilakis köhne kanunların hiç bir hükümleri bizim üzerimizde müessir olamaz. (...)

BERÇ TÜRKER (Afyon Karahisar) - Hafta tatili meselesi ta (biblique) zamanlardan kalma bir meseledir. Eski ki-

tablar diyor ki, Allah bu dünyayı inşa etmek için altı gün çalışmış ve yedinci gün istirahat etmiş. Bu mesele bence dinî değil, sıhhî bir meseledir. Maalesef o vakitler din işlerini kendi menfaati şahsiyelerine göre kurmak için çalışan ruhaniler zümresi beşeriyeti birbirinden ayırmak için kimi cumayı, kimi cumartesini ve kimi de pazarı mukaddes bir gün diyerek milletler nezdinde teşebbüslerde bulunmuşlar ve muvaffak olmuşlardır. sonra aklı selim ashabı ve iş adamları dünyanın hemen her tarafında müttefikan pazarı istirahat ve tatil günü olarak tesbit ve kabul etmişlerdir.

RASİH KAPLAN (Antalya) - Salıyı neden almamışlar da pazarı kabul etmişler.

BERÇ TÜRKER (Devamla) - Biz Cümhuriyetiıı teessüsünden beri Avrupalı büyük Devletler sırasına girdik. İktisadî ve ticarî ve malî işlerimize bir hız verdik. Binaenaleyh biz de ekseriyetin kabul ettiği tatil gününü kabul etmeğe mecburuz. (...)

AHMED İHSAN TOKGÖZ (Ordu) - Ulusumuz batıl fikir denilen şeylerden uzaktır (...) Milletimiz taassub devrlerinden uzak olduğu için buna birşey demez. En güzel yoldur ve 30 sene evvel bütün gümrükler ve hatta kara gümrükleri bile pazar günleri kapanırdı.

İÇ BAKANI ŞÜKRÜ KAYA (Muğla) - Bu kanun doğrudan doğruya sosyal ve siyasal bir kanundur ve uhudu atika ve cedide ile münasebeti yoktur. Doğrudan doğruya milletimizin menfaatine taalluk eden (ilgilendiren) ve birbirini takib eden ve devrimle münasebeti olan kanunlardan biridir.(...)

Görüldüğü gibi, söylem tümüyle değişmiş, 12 yıl öncesinde aynı kürsüde dile getirilen Allah buyruklarına uyma iradesi, yerini pragmatizme ve çağdaş uygarlık düzeyine ayak uydurma kaygılarına bırakmıştır. 1930'lu yıllarda yönetici elitin islamî kimliğin yerine ulusal birliğin ikamesi konusunda görüşbirliğine vardığı söylenebilir. Türk ulusalcılığı ise, ilginçtir ki, Batı uygarlığına göndermelerle kurulmaktadır. Toprak (1978: 177)'m deyişiyle:

> Kemalist elitin din konusundaki hassasiyeti ve laikliği çok katı bir biçimde uygulamaya yönelmelerinin nedeni İslamiyeti bir karşı-ideoloji olarak görmeleridir. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu yapısal değişiklikler yerine Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimin ana amacı modern bir devlet yaratmaktır, fakat bu modern devletin tanımlanması devrimin yarı ideolojisi diyebileceğim Batılılaşma kavramına dayalıdır. Bu yarı-ideoloji, Kemalist devrimlerin yönünü ve sınırlarını çizmiştir. Öyle ki, milliyetçilik kavramı bile milli bir konum yerine Batılı bir konum içinde anlaşılmıştır. Türk milleti ortak bir geçmişi olan insanlar topluluğundan değil, Batı'nın medenî milletleriyle ortak bir geleceği paylaşacak insanlar topluluğundan oluşur.

27 Mayıs 1935'de kabul edilen 'Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun'a göre, Cumhuriyet'in ilan günü (29 Ekim) Ulusal Bayram'dır. Bunun dışında 30 Ağustos Zafer Bayramı (askerî tören yapılacaktır), 23 Nisan Ulusal Egemenlik Bayramı kabul ve ilan edilmiştir. Bu resmî bayramların yanısıra Kurban ve Şeker bayramları dinsel bayramlardır. Ayrıca önceleri gayriresmî olarak kutlanan İşçi Bayramı 1 Mayıs, Bahar Bayramı'na dönüştürülmüştür. Yılbaşı da resmen tatil sayılmıştır. Gençlik ve Spor Bayramı19 Mayıs ise, 16 Mayıs'da kutlanan Tayyare Bayramı'nın yerine, sonradan devreye girecektir.

Ulusalcı ideolojinin payandalarından birinin, ulusun, üzerine kurulduğu kimliğin öncesindeki gerçek ya da hayalî temsiline gönderme yapan bir 'ulusal mitoloji' nin yaratılması olduğunu daha önce görmüştük.(1) Cumhuriyet Türkiyesi'nde bu işlevi ilk kuruluş yıllarında Mustafa Kemal'in isteğiyle kurulan Türk Tarih Kurumu üstlenmiştir.(2) "Uygarlığın Beşiği olup kuraklık sonucu terkedilen Anayurt Orta Asya ve uygarlık-yayıcısı Türkler" tezi 1932 yılında toplanan I. Türk Tarih Kongresi'nde biçimlendirilmiştir (Ersanlı-Behar 1992).

Ancak ilginçtir ki, yukarıda anılan ulusal ve resmî bayramlarda, (örneğin Fransa'da olduğu üzere) bu mitolojik ulusal geçmişe hiçbir gönderme yapılmaz. Türkiye Cumhuriyeti'nin tören anlayışı, katı bir resmîyet ve biçimcilikle çerçevelenmiştir. Bu konuyu, ulus-devletin üçüncü unsuru *halkçılık* 'm kapsamı içinde ele almayı uygun görüyorum.

4.2.3. Rejimin Seçkinci Yönü: Halkçılık

Yeni rejimin bünyesindeki içkin sınıf çatışmalarını 'Halkçılık' perdesiyle örtmeyi seçtiğinden yukarıda sözetmiştim. Bu bir bakıma, Fransız Devrimi'nin "Eşitlik" şiarına denk düşmektedir. ' Ancak, Cumhuriyet rejiminin Halkçılık' ilkesi, Ziya Gökalp'in Durkheim'dan aktardığı korporatist düşünceye dayanmaktadır ve resmî söylemdeki ifadesini Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 ve 1935 programlarında bulur. 1935 Programı'nda şöyle denmektedir (Parla 1992: 37-38):

---

(1) Bölüm 4.1.

(2) Ersanlı-Behar (1992:125) Ekrem Akurgal'dan şu alıntıyı yapıyor: "...Osmanlı siyasetinin ve zihniyetinin tasfiyesi mevzubahis olduğuna göre daha başka, yıpranmamış, tenkitten uzak kalmış, biraz da dasitâni ve mitolojik bir tarihe ihtiyaç vardı."

İrde (irade) ve egemenlik kaynağı ulustur. Bu irde ve egemenliğin, devletin yurddaşa ve yurddaşın devlete karşı olan ödev ve yükümlerini tamamiyle yerine getirmek için kullanılması partinin başlıca prensiplerindendir. Kanun karşısında, saltık bir eşitlik kabul eden, ve hiç bir ferde, hiç bir aileye, hiç bir klasa, hiç bir cemaate ayralık (istisna) tanımayan yurddaşları halktan ve halkçı olarak kabul ederiz.

Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı klaslardan karşıt değil, fakat ferdiğ ve sosyal hayat için, iş bölümü bakımından, türlü hizmetlere ayrılmış bir sosyete saymak esas prensiplerimizdendir; çiftçiler, küçük zenaat sahipleri, esnaf ve işçilerle, özgür ertik (serbest meslek) sahipleri, endüstrieller, tecimerler (tüccarlar) ve işyarlar (memurlar) Türk ulusal kuramının (bünye, yapı) başlıca çalışma örgenleridir. Bunların her birinin çalışması, öbürünün ve kamunun hayatı ve genliği (refah) için bir zorağdır (zorunluluk).

Partimizin bu prensiple amaçladığı gaye, klas kavgaları yerine sosyal düzenlik ve dayanışma elde etmek, ve asığlar (çıkar) arasında, birbirlerine karşıt olmayacak surette, uyum kurmaktır. Asığlar kapasite ve çalışma derecesine göre olur.

Yaratılmak istenen bu 'imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış kitle' görüntüsü, ikili bir motif sergilemektedir. Bunlardan biri ve daha belirgin olanı, yukarıda da değinildiği üzere, yeni rejime içkin olan sınıf çatışmalarının örtülmesi, giderek engellenmesi hedefidir.

Konumuzla ilintili ve daha örtülü olan ikinci motif, Türkiye'de kurulan yeni rejimin 'seçkinci' niteliğidir. Bu niteliğin kökleri, Osmanlı İmparatorluğu'na dek uzanmaktadır, Tanzimat ve Meşrutiyet yılların-

da başgösteren 'Alafrangalaşma' Osmanlı'nın geleneksel 'yönetici elit-yönetilenler' yabancılaşmasına yeni bir boyut eklemiştir.

Yeni Cumhuriyet rejimi, tüm 'halkçı' söylemine karşın, bu çelişkiyi aşabilmiş değildir. Frey (1965), ilginç çalışmasında Cumhuriyet tarihi boyunca halkın egemenliğinin temsilciliğini üstlenen TBMM'nin yapı ve bileşim bakımından Türkiye halkının temsilcisi olmaktan çok uzak olduğunu gösterir. İstatistiksel bir çalışmayla parlamento üyelerinin eğitim düzeyi, meslek, bilinen yabancı dil(ler), etnik köken, cinsiyet vb. konularda Türkiye nüfusunun bu özellikleriyle karşılaştırılması, ortada gerçekten de çarpıcı bir karşıtlığın bulunduğunu sergilemektedir. Öte yandan, yeni Cumhuriyet rejiminin kurucu ve önder kadrosunun, seçkinci niteliği pek çok çalışmanın konusu olmuştur. Tipik bir örnek verecek olursak (Kongar1978: 133):

> Atatürk devrimlerinin birinci niteliği, 'devletçi-seçkinci' bir grup tarafından geniş halk kitlelerine, tepeden inme bir biçimde uygulanmış olmalarıdır. Bu 'devletçi-seçkinci' grup, Osmanlı geleneğinin bir ürünüydü ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortada görülen tek toplumsal ve siyasal güçtü.

Cumhuriyet halkçılığı, bir yanıyla da, bu öncü seçkin kadronun, Osmanlı'dan devraldığı teb'adan kendi idealindeki 'halk' ı yaratma çabasını yansıtmaktadır. Yukarıda anılan Cumhuriyet devrimlerinin yanısıra Halkevleri, Köy Enstitüleri, okul müfredatları, radyo programları, gazete-dergi yayınları... tümü bu biçimlendirme çabasının araçlarıdır. Ancak, bu çaba, sözkonusu kadronun seçkinci niteliği nedeniyle tümüyle koruyucu-kollayıcı devletin kesin gözetim ve denetimi altında yürütülmektedir, halkın hedeflenen 'çağdaş uygarlık düzeyine' ulaşmak üzere kendi organlarını (örneğin dernekler, sendikalar...) Devlet'ten bağımsız olarak oluşturmasına izin yoktur.

Bu durumun yansıdığı alanlardan biri, tabii ki törenler olacaktır. Bir örnek olarak 'Gençlik ve Spor Bayramı' 19 Mayıs'ı ele alalım.

'Beden terbiyesi'nin 1930'lardan itibaren adeta bir 'kült' haline geldiği görülmektedir. CHP'nin 1931 programında hemen hiç değinilmeyen bu konunun, 1935 Programı'nda uzun uzadıya işlenmesi, bunun bir göstergesidir (Parla 1992:77-78):

> 50- Türk gençliği, onu temiz bir ahlak, yüksek bir yurd ve devrim aşkı içinde toplayacak ulusal bir örgüte bağlanacaktır. Bütün Türk gençliğine şevk ve sıhhatlarını, nefse ve ulusa inanlarını besleyecek beden eğitimi verilecek, ve gençlik, devrimi bütün erginlik şartları ile yurdu korumayı en üstün görev tanıyan ve onları, bu ödev uğrunda bütün varlıklarını vermeğe hazır tutan bir düşünüşle, yetiştirilecektir.
>
> Bu ana eğitimin tam sonuç vermesi için Türk gençliğinin, bir yandan, düşünme, karar verme ve girişim alma gibi yüksek başarım kuvvetleri geliştirilecek, ve öte yandan, gençlik, onu her zorlu işin başarılmasında tek unsur olan sıkı disiplinin etkisi altında çalıştırılacaktır.
>
> Türkiye'de spor örgütü de bu esaslara göre düzenlenecek ve yürütülecektir. Yapılacak gençlik örgütünün üniversite, okullar ve enstitüler, halkevleri, toplu işçi kullanan fabrika ve kurumlarla yukarıdaki gayelere göre, iş ve yönetbirlikleri düzenlenecektir.
>
> Yurdda beden ve devrim eğitimi ile spor işlerinde biteviyelik göz önünde tutulacaktır.
>
> Okullarda, devlet kurumlarında, ve özel kurum ve fabrikalarda bulunanlar, yaşlarına göre, beden eğitimi ile

uğraşmak yükümü altına alınacaktır. Spor ve beden eğitimi için lüzumlu olan kurumlar meydana getirilecektir. Spor alanları için özel yönetgeler (idare) ve şarlıklar (belediye) ilgilendirilecektir.

Almanya'da 'nasyonal sosyalist' ideallerin yükselişine koşut olarak geliştiği gözlemlenen bu beden eğitimi kültünün kuramcısı ve baş uygulayıcısı, İsveç jimnastiğini Türkiye'ye getiren ve ülkede beden eğitimi tedrisatını örgütleyen Selim Sırrı Tarcan'dır.(1) Yukarıda da sözünü ettiğim üzere, 1930'ların sonlarına dek 16 Mayıs'da Tayyare Bayramı olarak kutlanan günün, Mustafa Kemal'in Millî Mücadele'yi başlatmak üzere Samsun'a çıktığı 19 Mayıs'a taşınarak Gençlik ve Spor Bayramı olarak kutlanmasının gerisinde Selim Sırrı'nın girişimlerinin bulunduğu, Ruşen Eşref'in (Ünaydın 1950:42-43) şu mektubundan anlaşılmaktadır:

> Hatırlıyorum ki öğrencilerinizin ilerlemelerini tam bir bütünlükle ortaya çıkarabilecek parlaklığa erişmiştiniz. Bunu bir törenle halkın gözü önüne koymak, o töreni de her yıl tekrarlanacak bir örnek gibi yerleştirmek istiyordunuz. Bunun için "İlkbahar Talebe Bayramı" nı tasarladınız. Bayram zamanı olarak da Mayıs ayını seçtiniz. Bayram bir geçit töreni ile açılacaktı. O geçişte hep bir ağızdan söylenecek canlı bir beste arıyordunuz. Vaktin darlığı ve bestekârların hazırlıksızlığı yeni bir yerli beste yaptırmaktansa denenmiş bir yabancı besteyi adapte ettirmeyi size düşündürttü. Bunun için kuzeyin çamlı dağlarından, içlerinde renkler cilveleniyor sanıla-

(1) Kuşkusuz bu sözlerden Selim Sırrı'nın nasyonal-sosyalist eğilimler taşıdığı gibi bir anlam çıkartılmamalıdır. 1930'lu yılların tek-parti rejiminin nasyonal-sosyalist bir rejim olduğu da. Ancak Almanya'da yükselen Nazizm'in yönetici elitin en azından bir kesiminin iradeci ve otoriter eğilimlerine denk düştüğü ve esinlediği, bir olgudur.

cak göllü enginliklerinden doğru esen bir bahar havaşı şirinliğindeki o besteyi seçtiniz. Ali Ulvinin çocuk şiirleri tarzında yazdığı güfteyi viyolonselist Zekiye vererek bu güfte ile o besteyi ayarlattınız. Berrak bir Mayıs günü bütün Darülmuallimin öğrencilerini aldınız. Meşrutiyetten sonra etrafına tahta perde çekilerek stadyum haline konan, eskiden Kadıköyde Papazın çayırı dedikleri futbol meydanına tabur halinde getirdiniz. Başta o zamanki Darülmuallimin en genç öğretmenine taşımak şerefini verdiğiniz mektep sancağı dalgalanan o taburu, her basamağı kadın erkek davetlilerle dolu tribünlerin önünden "Dağ başını duman almış" marşının yaylım ahengine dinç ve düzgün adımlarını uydurmuş olarak geçirdiniz. Sonra çayırı kaplayan o genç yığınına bir tek bedenmiş gibi çizgisi, beraberliği hiç kusursuz çeşitli idman gösterileri yaptırdınız. O gösterilerde bütün vücutların bir tek vücut gibi hareket ettiği, bu hareket silsilesinin tekmil vücudu ilim sistemi içinde muvazeneli ve ahenkli geliştirdiği iyice beliriyordu.

Siz o gün öğrencilerinizi halk önünde imtihan, kendinizi de eserinizden düşünce ve hesap verme mevkiine çekmiştiniz. Bundan siz ve onlar yüz akiyle çıktınız. Beğenildiniz, alkışlandınız.(...)

Bayrama gelince, o ilk talebe şenliği de şimdi artık büyük adamın savaş toprağına ilk ayak bastığı günün yıldönümünde yapılan gençlik bayramı olmuş bulunuyor.

İlkbahar, gençlik, Mustafa Kemal, kurtuluş!...Bu dört sözde tabiatın, insanların, kahramanın, inan ve iradenin tazeliğini biraraya getirerek hayatın gür kaynaklarını belirten müstesna bir güzellik var!

Tabiatın baharında milletin baharı kahramanın kurtarıcı ve kurucu gücünün baharını anıyor, selamlıyor, kutluyor!..."19 Mayıs Gençlik Bayramı" nın mânâsı bu değil mi?

Mektubun son bölümünde göze çarpan Aryen simgeleri, Alman nasyonal sosyalizminin 1930'ların ortalarından itibaren Türkiye'deki tek-parti rejimi üzerindeki etkisinden kaynaklanıyor olsa gerektir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî törenlerinin bir başka aslî özelliğinin de en ince ayrıntılarına dek kanun, yönetmelik ve protokollerle belirlenmiş, denetimli, her türlü kendiliğindenlik ifadesine kapalı, düzen ve disiplini ön planda tutan, toplumsal hiyerarşiyi vurgulayan gösteriler olmaları olduğunu belirtmiştim. T. C. Devleti, tören yasa ve yönetmelikleri bakımından son derece zengindir. Sezen (1986) törenlere ilişkin halen geçerli yasa, yönetmelik ve genelgeler derlemesinde şu düzenlemeleri sıralamaktadır:

1. Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun.
2. Ulusal ve Resmî Bayramlarda Yapılacak Törenler Yönetmeliği ve buna ekli Protokol Listesi.
3. Mahalli Kurtuluş Günleri, Atatürk Günleri ve Tarihi Günlerde Yapılacak Törenler Yönetmeliği ile buna ekli Protokol Listesi ve Belirli Günler Takvimi(1).
4. Atatürk'ü Anma ve Gençlik ve Spor Bayramı Kutlama Yönergesi ve Genelgeleri.
5. Öğretmenler Günü Kutlama Yönetmeliği.
6. Askerî Törenler Talimnamesi.
7. Fuar, Sergi ve Panayır Yönetmeliği.
8. Turizm Komiteleri Yönetmeliği.

(1) İçinde Kömür Haftası, Göz Nuru Haftası, Nato Günü, Kardeşlik Haftası vb.'nin de yeraldığı 45 gün ve hafta sayılmaktadır. (Sezen 1986: 37-38).

Bu törenlerde Devlet görevlilerin tören alanına giriş sırası, oturacakları yerler, tebrikleşme hiyerarşisi, törene katılacakların (kız öğrencilerin kurdelelerine varıncaya dek) kılık kıyafetleri, geçitlerdeki sıralama, (yapılacaksa) aydınlatmanın nasıl olacağı, Atatürk anıtlarına yerleştirilecek çelenklerin önem sırasına göre getirilişi, taşınma ve yerleştiriliş biçimi, bayrağın evsafı, göndere çekiliş şekli... en ince ayrıntısına dek protokol ve yönetmeliklerde belirlenmiştir.

Resmî törenler, bir bakıma Cumhuriyet rejiminin 'ideal toplumu' arasındaki dengelerin sergilendiği bir sahnedir. 'Halk' bu törenlerde hiçbir şekilde katılımcı olarak yeralmaz, ancak izleyici olarak bulunmasına izin vardır. Törenlerin aslî unsurları, törenin kabulcusu olarak her düzeydeki katılımları aralarındaki hiyerarşiye uygun olarak protokollerle belirlenen yöneticiler (askerî ve mülkî erkân) ve törensel geçide ve gösterilere katılan (bir bakıma töreni sunan) unsurlardır (29 Ekim ve 30 Ağustos'da Askerî okul ve/veya birlikler, 19 Mayıs'da ortaöğrenim gençliği, 23 Nisan'da ilköğrenim öğrencileri). Törenler Atatürk'ün manevî huzurunda yapılan bağlılık bildirimiyle başlar (bu, Başkent'te Anıtkabir, diğer yerleşimlerde Atatürk anıt, heykel ve büstlerine çelenk konulması ve saygı duruşunda bulunulması biçiminde gerçekleştirilir). Ardından ulusal birlik iradesinin bir ifadesi olmak üzere İstiklal Marşı söylenir ve göndere bayrak çekilir. Ardından mülkî ve idarî amirler, protokolde belirlenen sıralamaya göre tebrikleri kabul eder.

Geçit ya da gösteriler sözkonusu olduğunda, askerî ve mülkî erkân alan ya da stadyumdaki şeref tribününde protokol uyarınca yerlerini alırlar. Geçide katılanların şeref tribününü nasıl selamlayacağı da yönetmeliklerde belirtilmiştir. Örneğin Atatürk'ü Anma ve Gençlik ve Spor Bayramı Kutlama Yönergesi'nde bu selamlama şöyle belirtilmiştir [Md. II.4.] (Sezen 1986: 44):

> 4-Selamlama (Şeref tribünü önünde)
> a) Tören komutanı;

Kollar sallanmaz ve baş şeref tribününe bakar.

b) Bayrak grubu;
Bayrak gönderi, sağ kolla göğüs hizasında dirsekten 90 derece bükülü olarak üstten, sol kolla da kemer hizasından tutulur ve başlar ileri bakar. Bayrak selamlama yapmaz.

c) Sancak grubu (varsa)
Sancak Silahlı Kuvvetlerin onur timsalidir. Ancak Devlet Başkanlarını selamlar. Sancak ayakta selamlanır.

ç) Flama grubu;
Bayrak grubu gibi geçer. Ancak selamlama anında göğüs hizasında bulunan sağ kol göz hizasına kaydırılır, kol gergin duruma getirilip flamanın öne eğilmesi sağlanır. Flama, töreni kabul eden zevatı selamlar.

d) Teknik komite üyeleri;
Tören komutam gibi geçerler.

e) Öğrenci grupları ve diğerleri;
Kollar sallanmaz, sağ baştakiler ileri, diğerleri şeref tribününe bakarlar.

Törenlerde hiçbir şekilde kendiliğindenliğe yer verilmediğini belirtmiştim, öyle ki, aynı yönergede (12. madde):

> Çuval, kaşıkta yumurta taşıma, elma, simit ve yoğurt yeme yarışları gibi hareket ve eğitsel değeri olmayan, günün anlam ve önemine uygun düşmeyen faaliyetlerle, diğer ülkelerle olan ilişkilerimize olumsuz etkiler yapabilecek konuşmalara, tablo biçimindeki gösterilere, proğramlarda yer verilmesinden kaçınılacaktır,

denmektedir.

Resmî törenler 'ideal toplum' un, meşruluğunu törensel bağlamda Ulu Önder'in manevî huzuruna saygı sunabilme hakkıyla destekleyen yöneticilere bağlılık gösterileri, ve halkın (yönetilenler), edilgin izleyiciler olarak bu simgesel erk gösterimiyle hiyerarşiyi bellemesi, kabullenmesidir, denebilir. Şurası kesindir ki, T.C. törenlerinde Turner'ın *communitas* 'ından eser yoktur, Cumhuriyet'in resmî törenleri seçkinci, hiyerarşik ve biçimcidir.

5. BÖLÜM

SONSÖZ

Ön Asya neolitiğinden, T.C. Devleti'ne törenlerle iktidar ilişkilerini araştıran çalışmanın sonuna gelmiş bulunuyoruz.

Bu noktaya dek gördüklerimiz çerçevesinde, şimdi çalışmanın başına dönüp, Bölüm 1.2'de ifadelendirilen varsayım, denence ve soruların ne ölçüde yanıtlandığına bir bakmak gerekmektedir.

Anımsanacağı üzere, çalışma, törenlerin siyasal iktidarların oluşum ve kurumsallaşma sürecine, yöneticiye kutsallık ile bağıntı sağlayarak toplumsal meşruluk kazandırma işlevleriyle destek görevi gördüğü varsayımı üzerine temellendirilmiş, bu işlevin kutsallık kavramının bağlamsal değişikliklere uğratıldığı modern Cumhuriyetler çağında da kimi değişikliklerle birlikte süregeldiği ifade edilmişti.

Bu varsayımın ve buna bağlı olarak ifadelendirilen denencelerin geçerliliğini araştırmada ilkin, ilk devletli toplumların ortaya çıktığı Ön Asya'nın neolitik köy topluluklarının, erken devletlere dönüşme sürecini izledik; bu uygarlaşma sürecine eşlik eden toplumsal ve siyasal dönüşümleri anahatlarıyla belirlemeye çalıştık. Bu süreç içinde neolitik çiftçi-çoban köy topluluklarının, paleolitik toplayıcı-avcılardan devraldıkları 'bereket-çoğalma'ya yönelik ayin motiflerini, yaşam tarzlarının eriştiği düzeye uygun olarak nasıl yeniden tanımlayıp

örgütlediklerini gördük. Neolitik ayinlerin varlık nedeni, paleolitik ayinlerde de olduğu üzere, temel gereksinimlerin karşılanmasında, bu gereksinimleri karşılayacak araçları denetlediği varsayılan güçlere, bilinçli insan faaliyetleriyle (sunu, kurban, yansılama büyüsü gibi...) destek sağlamaktı. Ancak paleolitikte temel motif av hayvanlarının çoğalması iken, üretimci neolitik topluluklar, geçim tarzlarındaki dönüşüme koşut olarak ayinlerinde toprağın bereketini, soyun üremesini hedef almaktaydılar (Denence 1).

İ.Ö. 6000-3000 yılları arasında Ön Asya'da tarım tekniklerindeki ilerlemenin geçim tarzlarında yolaçtığı değişiklikler ve bunlara eşlik eden toplumsal dönüşümler, daha yüksek bir nüfus yoğunluğuna, daha gelişkin bir işbölümüne, özel mülkiyete ve yönetenler-yönetilenler temelinde kurumsallaşmış bir hiyerarşiye dayalı bir toplumsal örgütlenme biçimine zemin hazırladı. Erken devlet formasyonları bu zemin üzerinde biçimlenecektir. Bu noktadan itibaren, ayinlerin rolünde de bir dönüşüm gözlemlenmektedir. Kurumsallaşmış, hiyerarşik bir ruhban kesimin denetimine geçen ayinler, kozmogoni/mitolojinin yöneticilik ideolojisini meşru kılmak için yeniden örgütlenişine koşut olarak, toplumların ruhban ve seküler yöneticilerinin kutsallığını ya da kutsallıkla bağıntılarını onaylayacak biçimde yeniden biçimlendirilmişlerdir. Mezopotamya'da Sümer şehir-devletlerinden Babil-Asur imparatorluklarına dek uzanan tarihsel süreci kapsayan ve Anadolu'daki ilk devletin kurucusu Hititler'in toplumsal tarihine göz atan 3. Bölüm, bize bu saptamayı doğrular nitelikte veriler sundu (Denence 2a).

Çalışmada, bu andan itibaren, ayin ile tören kavramlarının farklı tanımlanması gereğini gözlemledik. Turner (1990)'ın 'geçiş ritleri' üzerine saptamalarına katılarak, ayinin eşitlikçi, katılımcı, hiyerarşik-olmayan, duygudaşlığı temel alan bir faaliyet türü olarak bağrında geliştiği yalın örgütlenmeli, hiyerarşisi sınırlı, işbölümü basit, farklılaşmamış toplayıcı-avcı ya da çiftçi-çoban toplulukların ideolojik dağarcığına denk düşerken, törenin yönetici-yönetilen ayırımının

kurumsallaştığı, hiyerarşik, giderek devletli toplumlarda yöneticinin konumunu meşrulaştırmanın bir aracı olduğunu gördük (Denence 2b).

Törenin, iktidar kavramının doğa-dışı, doğa-üstü bir kutsal kavrayışı ile bağıntılarından arındırılarak sekülerleştirildiği (dünyevîleştirildiği) modern devletlerde, meşrulaştırıcı işlevini biçimsel farklılıklara uğramakla birlikte sürdürdüğünü, modern devletlerin kuruluş süreçlerinde törenlere ilişkin görüşlerin tartışıldığı ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temel ideolojisinin biçimlendirici unsurlarından üçü, Laiklik, Ulusalcılık ve Halkçılık'ın törenlere nasıl yansıdığının irdelendiği 4. Bölüm'de ele aldık (Denence 3).

Bu çalışma çerçevesinde, bir de yapılamayanlara değinmek gerektiği kanısındayım.

1. Batı'da ulus-devlet ideolojilerinin biçimlenişinde önemli bir rol yüklenen Grek-Roma uygarlıklarının ayin/tören bağlamında irdelenmesi, kuşkusuz son derece aydınlatıcı olurdu. Ancak, sınırlı sayfa sayısı içinde böylesi devasa bir görevi, gereğince yerine getiremeyeceğim kaygısıyla göze alamadım.

2. Benzer biçimde, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde tören biçimlenişini izlerken Osmanlı geleneğiyle, en azından Osmanlı'nın yenileşme süreciyle bağıntıların kurulamayışı, geleneğin sürekliliğinin ve aktarım mekanizmalarının irdelenmesi açısından, önemli bir eksikliktir. Süre sınırlılığı ve konuyu dağıtma kaygısı, böyle bir çabaya girişilmemiş olmasının ana gerekçeleridir.

3. Çalışmayı yeniden gözden geçirirken, Hitit-öncesi Anadolu halklarına hemen hiç değinilmediğini ayrımsıyorum. Çalışmada İ.Ö. beşinci bin ile ikinci bin Anadolusu arasında belirgin bir boşluk göze çarpıyor. Sanırım bu eksiklikte uygarlık tarihinin yeniden kurgulanışında Mezopotamya'yı (ve burada bizi doğrudan ilgilendirmemekle

birlikte Mısır'ı) odak alan arkeolog ve tarihçilerin bu konuya fazlaca eğilmeme, Anadolu prehistoryasını, çevresel (marjinal), ikincil bir gelişim süreci olarak değerlendirme eğilimlerinin ağırlıklı etkisi var. Bu toplulukların başlıbaşma ele alan, hele bu çalışmada esas alınan toplumsal tarihlerini ayrıntılarıyla irdeleyen çalışmaların sayısı, ne yazık ki hâlâ pek az. Bu konudaki yayınların artması, bu çalışmada bırakılan bu boşluğun giderilmesine olanak sağlayacaktır.

4. Tez çalışmasında zaman ve kaynak sınırlılığından kaynaklanan, yukarıda anılan üç eksikliğin dışında, yöntemsel bir sınırlılığa da değinmek gerekiyor. Özellikle neolitik ayinlerin yorumlanmasında, etnoloji ve son yıllarda uygulanmaya başlandığı üzere psikanalitik analoji ve çıkarsamalardan olabildiğince kaçınmayı yeğledim ve yorumlarımı neolitiğin dilsiz (yazısız) verileriyle sınırlı tutmaya çaba gösterdim. Bu, geçim faaliyetleri genel hatlarıyla birbirine benzese dahi, çağdaş başlangıç tarımcı toplulukların ürettikleri fikirsel ortamla, Ön Asya neolitiği arasında birebir bir denklik kurmanın anlamsızlığı konusundaki kanımdan kaynaklanan bir kaçınmadır. Daha yalın bir deyişle, Avustralya, Pasifik adaları, Afrika, Amazonlar vb. bölgelerde yaşayan başlangıç tarımcıları, genel hatlarıyla benzeşseler dahi, neolitik çiftçilerle karşılaştırılamayacak doğal ortam, iklim koşulları, fauna, teknoloji, tarihsel birikim vb. ile yoğrulmuştur. Bu bakımdan, kurulacak analojilerde büyük bir ihtiyat payı bırakmak gerekmektedir.

Özellikle Freud ve Jung ekollerinin izlediği, çağdaş nevrotik ve psikotiklerin kurgularından geçmişe yönelik çıkarsamalar yapma uygulamasına ise, bir yandan çağdaş ruh hastalarının imgelemlerinin tarihten çok güncelle yüklü olduğu sanısı, ancak esas olarak, bilgi ve birikimimin çok sınırlı olduğu bir alanda söz söylemeye yetkim olmadığı düşüncesiyle, yer vermedim.

Neolitik ayinlerin yorumlanmasında bu ki yaygın yöntemin dıştalanışı, çalışmayı az sayıda arkeolojik veriyi (duvar resmi, gömüler,

takılar, tapınaklar, kurban kalıntıları vb.) konuşturmakla yetinmek zorunda bıraktı. Dolayısıyla neolitiğin kültürel mirası, gerçek boyutlarından çok daha sınırlı bir çerçevede değerlendirilebildi.

Yukarıda sözü edilen yöntemlerin sakıncaları bir yana, neolitiğin düşünsel mirası konusunda daha sağlıklı ve tamamlayıcı bir fikir edinmeyi sağlayacak bir aracın bulunduğu kanısındayım. Bu araç, mitos ve söylencelerdir. Mitos ve söylencelerin gizlediği şifreleri çözmeyi başarabilirsek, bunların dilsiz bir tarihin verilerini günümüze dek taşıdığını görebiliriz. Başlıbaşına bir çalışmayı gerektiren bu konuya, burada bir öneri olarak değinmekle yetiniyorum.

Sonuç olarak, araştırmada şimdiye dek sunulan ve savunulan görüşleri, şöylece toparlamak olanaklıdır:

1. Ayin, özünde, insanın yaşam kaynakları üzerinde denetim sağlama çabası olan, insanlığın tarihi kadar eski bir olgudur.

2. İlk kez Ön Asya'da gerçekleşen, neolitik sonlarında siyasal iktidarların biçimlenmesi ve kurumsallaşması süreci içinde, ayinler, biçimsel özelliklerini sürdürmekle birlikte, iktidar kurumunun (toplumların yöneten ve yönetilenler olarak ayrışması) meşruluğunu sağlayacak ideolojik bir unsura dönüşmüşlerdir. Bu evreden itibaren, 'tören' tanımını kullanmak daha doğru olacaktır.

3. Çağdaş ulus-devletler de törenlerin bu işlevinden yararlanmazlık etmemektedirler. Ancak Batı Avrupa'da 18. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan ulus-devlet oluşumları, törenlere dinsel bağıntılarından koparatarak kendi biçimlenişlerine uygun seküler/laik-ulusal bir içerik vermişlerdir.

4. 20. yüzyıl başlarında kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti de, bu gelişmenin dışında değildir. T. C. devletinin resmî törenlerine biçim ve içeriğini veren, onun laik, ulusalcı ve seçkinci özelliğidir.

KAYNAKÇA

ABRAMIAN, L. A.

1990 "Archaic Ritual and Theater."
Soviet Anthropology and Archeology, Sonbahar:45-69.

ALTINDAL, Aytunç

1994 *Laiklik: Enigmaya Dönüşen Paradigma.*
Istanbul: Anahtar Kitaplar.

AND, Metin

1962 *Dionisos ve Anadolu Köylüsü.*
Istanbul: Elif Yayınları.

ANDERSON, Benedict

1993 *Hayalî Cemaatler (Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması).*
(1983) (Çev. İskender Savaşır)
Istanbul: Metis Yayınları.

BLOCH, Maurice

1989a "The past and the present in the present."
Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology
London School of Economics, Monographs on Social Anthropology
Londra: Athlone Press.

1989b "Symbols, song, dance and features of articulation:
Is religion an extreme form of traditional authority?"
Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology
London School of Economics, Monographs on Social Anthropology
Londra: Athlone Press.

BONNOURE P., C. FOURNIAU, L. LAURENT, L. NAHELEC, S. PIETRI ve R. SORET
1968 *Documents d'Histoire Vivante.* Paris: Editions Sociales.

BOSERUP, Ester
1965 *The Conditions of Agricultural Growth.* Chicago: Aldine.

BRAIDWOOD, R. J. ve C. A. REED
1957 "The Achievement and Early Consequences of Food Production: A Consideration of the Archeological and Natural-Historical Evidence." *Cold Spring Harbor Symposia on Quantative Biology,* XXII:19-31.

BRAIDWOOD, R. J., H. ÇAMBEL ve W. SCHIRMER
1881 "Beginnings of Village-Farming Communities in Southeastern Turkey: Çayönü Tepesi, 1978 and 1979." *Journal of Field Archaeology* , VIII: 249-258.

BULUÇ, Sevim
1993 "Anadolu'da Kremasyon -Ölü Yakma- Geleneği." *Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları.* Anadolu Medeniyetleri Müzesi Koruma ve Yaşatma Derneği Yayınları 3/2, 83-101.

CAMPBELL, Joseph
1987 *The Masks of Gods: Primitive Mythology.* New York: Arkana.

CANNADINE, David
1992 "Introduction: divine rites of kings."

D. CANNADINE ve S. PRICE (ed.)
Rituals of Royalty, University Press, Cambridge, 1-19.

CASTENADA, Carlos
1982 *Don Juan'ın Öğretileri, Yaqui Kızılderililerinin Bilgi Yöntemi.*
(1968) (Çev. Nevzat Erkmen)
Istanbul: Yol Yayınları.

CAUVIN, Jacques
1994 *Naissance des Divinités, Naissance de l'Agriculture. La Révolution des Symbols au Néolithique.*
Paris: CNRS Editions.

CAZENEUVE, Jean
1971 *Sociologie du rite.*
Paris: PUF.

CHILDE, V. Gordon
1971 *Doğu'nun Prehistoryası.*
(1935) (Çev. Şevket Aziz Kansu)
Ankara: TTK Yayınları

1974 *Tarihte Neler Oldu.*
(Çev. A. Şenel, M. Tunçay)
Istanbul: Odak Yayınları.
1994 *Toplumsal Evrim.*
(1951) (Çev. Cemal Balcı)
Istanbul: Alan Yayıncılık.

CLAESSEN, H. J. M. VE P. SKALNIK
1993 "Erken Devlet, Kuramlar ve Varsayımlar."
(1987) (Çev. Alâeddin Şenel)
H. J. M. Claessen ve P. Skalnik (Ed.),
Erken Devlet, Kuramlar, Veriler, Yorumlar.
Ankara: İmge Kitabevi, 3-42.

CLAESSEN, Henri J. M.
1993a "Erken Devlet: Yapısal Bir Yaklaşım."
H. J. M. Claessen ve P. Skalnik (Ed.),

Erken Devlet, Kuramlar, Veriler, Yorumlar.
Ankara: İmge Kitabevi, 156-256.

COHEN, Ronald
1993 "Devletin Kökenleri - Yeniden Değerlendirme".
H. J. M. Claessen ve P. Skalnik (Ed.),
Erken Devlet, Kuramlar, Veriler, Yorumlar.
Ankara: İmge Kitabevi, 43-112.

CONTENAU, George
1954 *Everyday Life in Babylon and Assyria.*
Londra: W. & J. Mackay & Co. Ltd.

D'AQUILI, Eugene G.
1985 "Human Ceremonal Ritual and the Modulation of Aggression."
Zygon , c. 20, 1:21-31.

DARGA, A. Muhibbe
1976 *Eski Anadolu'da Kadın.*
Istanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, 2033.

D'EAUBONNE, François
1976 *Les Femmes Avant le Patriarcat*
Paris: Editions Payot.

DELLA FAVE, L. Richard
1991 "Ritual and the Legitimation of Inequality."
Sociological Perspectives , c. 34, 1:21-38.

DRURY, Nevill
1982 *The Shaman and the Magician, Journey Between the Worlds.*
Londra: Routledge & Kegan Paul.

DUVIGNAUD, Jean
1973 *Fêtes et Civilizations.*
Paris: Librairie Weber.

EARLE, Timothy
1991a "The Evolution of Chiefdoms."
T. EARLE (Ed.) *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*
Cambridge: Cambridge University Press, 1-15.

1991b "Property rights and the evolution of chiefdoms."
T. EARLE (Ed.) *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*
Cambridge: Cambridge University Press, 71-99.

EHRENBERG, Margaret
1992 *Women in Prehistory.*
Londra: British Museum Publications.

Encyclopaedia Britannica , 1970.

ENGELS, Friedrich
1979 *Ailenin, Devletin, Özel Mülkiyetin Kökeni.*
(1884) (Çeviren: Kenan Somer)
Ankara: Sol Yayınları.

ERSANLI-BEHAR, Büşra
1992 *İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929 -1937).*
Istanbul: Afa Yayıncılık.

FRAZER, James
1959 *The New Golden Bough.*
Kısaltılmış basım, Theodor H. Gaster (Ed)
New Jersey: Mentor Books.

FREY, Frederick
1965 *The Turkish Political Elite.*
Cambridge: Cambridge University Press.

GAILEY, C.W. ve T.C. PATTERSON
1988 "State Formation and Uneven Development."
J. GLEDHILL, B. BENDER ve M. T. LARSEN (eds.)

State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralisation.
Londra: Unwin Hyman, 77-87.

GETTY, Adele
1990 *Goddess, Mother of Living Nature.*
Londra: Thames & Hudson.

GLASENAPP, H. de
1966 *Croyances et Rites des Grandes Réligions.*
Paris: Editions Payot (Bibliothèque Historique).

GURNEY, O. R.
1958 "Hittite kingship."
S. H. HOOKE (Ed.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel.*
Londra: Oxford University Press, 105-121.
1972 *The Hittites*
Suffolk: Pelican.

GÜVENÇ, Bozkurt
1993 *Türk Kimliği* .
Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

HALLO, W. W. ve W. K. SIMPSON
1971 *The Ancient Near East: A History.*
New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

HAMMEL, E. A. ve N. HOWELL
1987 "Research in Population and Culture: An Evolutionary Framework."
Current Anthropology, XXVIII, 2:141-160.

HARDING, Esther
1977 *Woman's Mysteries - Ancient and Modern.*
Londra: Rider & Co.

HERSHKOVITZ, I. ve A. GOPHER
1993 "Holosen Başlangıcında Paleodemografi, Ölü Gömme Adetleri ve Gıda Üretimi Ekonomisi: Güney Levant'dan bir Perspektif." (Çev. Onur Özbek)
H.Ü. Antropoloji Anabilim Dalı Doktora Program Semineri

HOBSBAWM, Eric
1993a "Introduction: Inventing Traditions"
E. HOBSBAWM ve T. RANGER (Ed.) *The Invention of Tradition.*
Cambridge University Press,1-14.

1993b "Mass Producing Traditions: Europe, 1870-1914."
E. HOBSBAWM ve T. RANGER (Ed.) *The Invention of Tradition.*
Cambridge University Press, 263-307.

HOCAOĞLU, Durmuş
1994 "Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi."
Türkiye Günlüğü, 29:35-71.

HOOKE, S. H.
1958 "Myth and ritual: past and present."
S. H. HOOKE (Ed.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel.*
Londra: Oxford University Press, 1-21.

1981 *Middle Eastern Mythology*
Middlesex: Pelican

HOWELLS, W.
1950 *Les Paiens.*
Paris: Editions Payot.

HUIZINGA, Johan
1995 *Homo Ludens. Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine bir Deneme.* Istanbul: Ayrıntı Yayınları.

İNAN, Abdülkadir
1972 *Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar.* Ankara: TTK Yayınları, VII. Seri no. 24a.

INGOLD, Tim
1988 *Hunters, Pastoralists and Ranchers.* Cambridge: Cambridge University Press.

JASCHKE, Gotthard
1972 *Yeni Türkiye'de İslamlık.* Istanbul: Bilgi Yayınevi.

KARA, İsmail
1987 *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi.* Istanbul: Risale Yayınları.

KELLY, J. D. ve M. KAPLAN
1990 "History, Structure and Ritual". *Annual Review of Anthropology,* 19: 119-150.

KERTZER, David I.
1988 *Ritual, Politics and Power.* New Haven & London: Yale University Press.

KONGAR, Emre
1978 *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı .* Istanbul: Cem Yayınları.

KRAMER, Samuel N.
1969 *History Begins at Sumer.* New York: Anchor Books.

KRISTIANSEN, Kristian
1991 "Chiefdoms, states, and systems of social evolution"
T. EARLE (Ed.) *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*
Cambridge: Cambridge University Press, 16-43.

KUHRT, Amélie
1992 "Usurpation, conquest and ceremonial: from Babylon to Persia."
D. CANNADINE ve S. PRICE (ed.)
Rituals of Royalty, University Press, Cambridge, 20-55.

LANE, Christel
1984 "Legitimacy and Power in the Soviet Union Through Socialist Ritual."
British Journal of Political Sciences , 14: 207-217.

LARSEN, Morgen Trolle
1988 "Introduction: Literacy and Social Complexity".
J. GLEDHILL, B. BENDER ve M. T. LARSEN (eds.)
State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralisation.
Londra: Unwin Hyman, 173-189.

LEROI-GOURHAN, André
1971 *L'homme et la Matière*
Paris: Albin Michel

1976 *Les Réligions de la Préhistoire.*
Paris: PUF.

LEVI-STRAUSS, Claude
1984 *Yaban Düşünce.*
(1962) (Çev. Tahsin Yücel)
Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

LLOYD, Seton
1978 *The Archaeology of Mesopotamia.*
Londra: Thames and Hudson.

MACQUEEN, J. G.
1975 *The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor.*
Londra: Thames and Hudson.

MALINOWSKI, Bronislaw
1968 "Le Myth dans la Psychologie Primitive."
Trois Essais Sur la Vie Sociale des Primitifs.
Paris: Petit Bibliothèque Payot.

MARX, Karl
1964 *Pre-Capitalist Economic Formations.*
Londra: Lawrence and Wishart.

MARX, K. ve F. ENGELS
1977 "Feuerbach. Opposition of the Materialistic and Idealistic Outlook (Chapter I of *The German Ideology*)".
Selected Works, c. I, 16-80.
Moskova: Progress Publishers.

McNEILL, W. H.
1965 *The Rise of the West, A History of the Human Community.*
Chicago: Mentor Books.

MELLAART, James
1978 *Earliest Civilisations of the Near East.*
Londra: Thames and Hudson.

OBUZ L. ve M. OBUZ (çev.)
1965 *Kalevala Destanı.*
Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık Şti.

OĞUZ, Burhan
1980 *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri : Tarım, Hayvancılık, Meteoroloji.*
Istanbul: Doğu-Batı Yayınları.

OPPENHEIM, A. Leo
1977 *Ancient Mesopotamia - Portrait of a Dead Civilisation.*
Chicago: The University of Chicago Press.

OPPENHEIMER, Franz
1984 *Devlet.*
(1909) (Çev. Alâeddin Şenel ve Yavuz Sabuncu)
Istanbul: Kaynak Yayınları.

ÖZBEK, Metin
1989 "Son Buluntuların Işığında Çayönü Neolitik İnsanları."
V. Arkeometri Sonuçları Toplantısı,
Antalya: T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Md.

ÖZBUDUN, Sibel
1981 "Belgelerle İlk Toplumsal Mücadeleler."
Süreç, II, 7: 39-45.

ÖZDOĞAN, M., A. ÖZDOĞAN, D. BAR-YOSEF, W. VAN ZEIST
1995 "Çayönü Kazısı ve Güneydoğu Anadolu Karma Projesi"
15. Kazı Sonuçları Toplantısı Raporu, c. 1
Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını

PARLA, Taha
1992 *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u, Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları, c. 3*
Istanbul: İletişim Yayınları.

POCOCK, David
1976 *Understanding Social Anthropology.*
(Teach Yourself Books)
Londra: Hodder & Stoughton.

PRITCHARD, James B.
1973 *The Ancient Near East, An Anthology of Texts and Pictures, vol. I.*
New Jersey: Princeton University Press.

REBEYROL, Yvonne
1989 "Les Douze Dieux de l'immortalité."
Le Monde, 1 Mart 1989, 20.

REDMAN, Charles L.
1978 *The Rise of Civilisation, From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East.*
San Francisco: W. H. Freeman and Co.

REED, Charles A.
1980 "The Beginnings of Animal Domestication."
H. H. COLE ve W. N. GARRETT (Eds.)
Animal Agriculture.
San Francisco: W. H. Freeman and Company, 3-20.

RIVIERE, Claude
1983 "Pour une Approche des Rituels Séculiers."
Cahiers internatiaunaux de Sociologie, 74: 97-117.

RUTHERFORD, Ward
1986 *Shamanism, The Foundations of Magic.*
Wellingborough: The Aquarian Press.

SEZEN, Ekrem
1986 *Devlet Törenleri ve Protokol.*
Kayseri: Emek Matbaacılık.

SIGGINS, Lorraine D.
1983 "Psychoanalysis and Ritual."
Psychiatry , 46:2-15.

SIVAN, Emmanuel
1990 "Symboles et Rituels Arabes."
Annales ESC, 4:1005-1017.

SKALNIK, Peter
1993 "Bir Süreç Olarak Erken Devlet."
H. J. M. Claessen ve P. Skalnik (Ed.),
Erken Devlet, Kuramlar, Veriler, Yorumlar.
Ankara: İmge Kitabevi, 247-276.

SMITH, Sydney
1958 "The Practice of kingship in early Semitic kingdoms."
S. H. HOOKE (Ed.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel.*
Londra: Oxford University Press, 22-73.

SOLECKI, Ralph S.
1975 "Shanidar IV, a Neanderthal Flower Burial in Northern Iraq."
Science, 4217: 880-881.

SOYLU, Güner
1978 "Anadolu'nun Prehistorik Devirlerinde Avcılık İzleri."
A.Ü.D.T.C..F. Antropoloji Dergisi, 8: 27-45.

STEINHAUS, Kurt
1973 *Atatürk Devrimleri Sosyolojisi.*
Istanbul: Sander Yayınları.

SUMNER, W. Graham
1979 *Folkways and Mores.*
New York: Shocken Books.

ŞENEL, Alâeddin
1982 *İlkel Topluluktan Uygar Topluma.*
Ankara: A.Ü. S.B.F. Yayınları: 504.

1990 *Siyasal Düşünceler Tarihi.*
Ankara: Verso Yayınları.

T.B.M.M. Zabıt Cerideleri.

TANİLLİ, Server
1984 *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası. İnsanlık Tarihine Giriş. c I, (İlkçağ).*
Istanbul: Say Yayınları.

THOMSON, George
1988 *İlk Filozoflar.*
(1955) (Çev. Mehmet H. Doğan)
Istanbul: Payel Yayınları.

TOPRAK, Binnaz
1978 "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi."
A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XXXIII, 1-2:173-185

TOSUN, M. ve K. YALVAÇ
1975 *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı.*
Ankara: TTK Yayınları, VII: 67

TUNÇAY, Mete
1989 *T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931).*
Istanbul: Cem Yayınları.

TURNER, Victor W.
1990 *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure.*
Paris: PUF.

UMAR, Bilge
1982 *Türkiye Halkının İlkçağ Tarihi, c. I.*
İzmir: E.Ü. Basın-Yayın Yüksek Okulu Yayını.

ÜNAYDIN, R. Eşref
1950 "Atina Büyük Elçisi Edip Ruşen Eşref'in 2 Nisan 1949'da Selim Sırrı Tarcan'a Yolladığı Mektup."
Dost Gözile 75 Yaşında Genç Selim Sırrı Tarcan, 35-48.

VERGİN, Nur
1994 "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si"
Türkiye Günlüğü , 29: 5-34.

WOOLLEY, C. Leonard
1930 *Les Sumeriens.*
Paris, Editions Payot.

YAKAR, Jak
1991 *Prehstoric Anatolia. The Neolithic Transformation and the Early Chalcolitic Period.*
(Tel Aviv Üniversitesi Arkeoloji Enstitüsü Monografi Dizisi).

"Ayin, özünde, insanın yaşam kaynakları üzerinde denetim sağlama çabası olan, insanlığın tarihi kadar eski bir olgudur.

İlk kez Ön Asya'da gerçekleşen, neolitik sonlarında siyasal iktidarların biçimlenmesi ve kurumsallaşması süreci içinde, ayinler, biçimsel özelliklerini sürdürmekle birlikte, iktidar kurumunun (toplumların yöneten ve yönetilenler olarak ayrışması) meşruluğunu sağlayacak ideolojik bir unsura dönüşmüşlerdir. Bu evreden itibaren, 'tören' tanımını kullanmak daha doğru olacaktır.

Çağdaş ulus-devlet de törenlerin bu işlevinden yararlanmazlık etmemektedirler. Ancak Batı Avrupa'da 18. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan uluş-devlet oluşumları, törenlere dinsel bağıntılarından kopartarak kendi biçimlenişlerine uygun seküler/laik-ulusal bir içerik vermişlerdir.

20. yüzyıl başlarında kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti de, bu gelişmenin dışında değildir. T. C. devletinin resmi törenlerine biçim ve içeriğini veren, onun laik, ulusalcı ve seçkinci özelliğidir."

Kendi alanının ilklerinden olan bu yapıt, önemli bir başvuru kaynağı niteliğini taşıyacaktır.

ISBN 975-7787-52-3