

NİPPURLU YOKSUL ADAM MASALI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN ASSESSMENT ON THE TALE OF THE POOR MAN OF NIPPUR

Kübra KARAKÖZ*

Öz

Eski Mezopotamya kaynakları, yazıldıkları dönemin sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel koşullarına dair önemli bilgiler sunar. Bu metinler, toplumsal hiyerarşi, gelir dağılımındaki eşitsizlik, adaletsizlik, kralliyet görevlilerinin yetkilerini kötüye kullanması ve toplumsal yozlaşma gibi sorunlara ışık tutar. Bu tür problemlere dair önemli bir örnek ise Nippurlu Yoksul Adam Masalıdır. Masal, Nippur'da haksızlığa uğrayan yoksul bir adamın yaşadıklarını konu alır. Masalın başkahramanı, uğradığı haksızlığa karşı intikam alma girişiminde bulunmuş, bu süreçte türlü kurnazlıkla amacına ulaşmaya çalışmıştır. Konu kapsamında, metaforik yöntemlerle dönemin toplum yapısına ışık tutan metin, bozulmuş düzeni dolaylı yoldan eleştirmektedir. Masal, karakterler aracılığıyla düzeni eleştirir ve metaforik yöntemlerle topluma dair eleştiriler sunar. Hiciv ve mizahi yönü ile değerlendirildiğinde metnin, günümüze kadar gelen bir başka örneği bulunmamıştır. Bu açıdan oldukça spesifik bir metindir. Bu çalışma, Eski Mezopotamya edebiyatında nadir görülen bir tür olan toplumsal hicvin yer aldığı Nippurlu Yoksul Adam Masalı ve masalın alegorik yorumlanmasına odaklanmaktadır.

Anahtar Kelime: Eski Mezopotamya, hiciv, mizah, Nippurlu Yoksul Adam Masalı

Abstract

Ancient Mesopotamian sources provided information directly or indirectly according to the social, political, economic and cultural situation of the period in which they were written. Information on the social structure of ancient Mesopotamia is generally obtained from indirectly transmitted information. The information obtained from some of the texts is related to inequality in income distribution, injustice, social hierarchy, abuse of power by royal officials and social corruption. One source that provides information about the aforementioned problems is the tale of the poor man from Nippur. The tale tells the story of a poor and helpless man living in Nippur who suffered injustice. The protagonist of the tale attempted to take revenge against the injustice he suffered, and in this process he tried to achieve his goal with various cunning. Within the scope of the subject, the text sheds light on the social structure of the period through metaphorical methods and indirectly criticises the corrupt order. Although the irony provided through the characters in the tale is predominant, a criticism is made through satire and humour in the text. When evaluated in terms of satire and humour, there is no other example of the text that has survived to the present day. In this respect, it is a very specific text. This study focuses on the tale of the poor man of Nippur and its allegorical interpretation, in which social satire, which is a rare genre in Ancient Mesopotamian Literature, takes place.

Keywords: Ancient Mesopotamia, satire, humor, the tale of the poor man of Nippur.

GİRİŞ

Nippurlu Yoksul Adam Masalı, Eski Mezopotamya literatüründe hiciv, parodi, ironi ve mizah unsurlarını içeren az sayıda toplumsal ve siyasi eleştirinin yer aldığı kaynaklardan biridir. Hikâye, sosyo-ekonomik yozlaşmayı yoksul bir adam üzerinden ele almakta ve dönemin toplumsal inançlarına ışık tutmaktadır. Metin, dönemin mizah ve eleştirel bakış açısını içerir. Zaman ve mekânın belirsizliği, anlatının masal kategorisine dâhil edilmesine yol açarken, olay örgüsü, karakterler ve kurgusal unsurlar da bu sınıflamayı desteklemektedir. Masal, hiciv, parodi ve mizahın en erken örneklerinden biridir. Tarih boyunca bu edebi teknikler, toplumsal, siyasi ve ekonomik eleştirinin temel araçları olmuştur.

Mizah, evrensel bir insan olgusu olarak güldürme, eğlendirme ve eğlendirirken düşündürme amacı taşıyan edebi bir türdür (Carrel, 2008, s. 311-312, Karaalioğlu, 1983, s. 504; Yardımcı, 2010, s. 4-5). Mizah düşüncüyü, sanatsal ve edebi bir ifade biçimi olan abartı, absürtlük, karikatürleştirme, kelime oyunları, ironi ve hiciv gibi tekniklerle yansıtır. Mizah, üstü kapalı bir eleştiri olanağı sağlamaktadır (Freud, 1976, s. 282-285). Mizah, bilişsel-algısal uyumsuzluk, sosyal davranışsal teori ya da aşağılama içermektedir (Apte, 1985, s. 30-66). Mizah, toplumsal algı ve bağlamla ayrıca toplumsal normlardan etkilendiği için kültürelidir (Apte, 1985, s. 30-66, Yardımcı, 2010, s. 10). Bir toplumun mizahı, o toplumun sosyolojik gerçekliklerine dair ipuçları sunar. Mizah, karakterler, olay örgüsü ve eleştiriler arasında uyumsuzluk yaratarak hiciv ve parodiye zemin hazırlar (Fırat, 2019, s. 426-428).

Mizahi ve parodi, toplumu ve toplumsal konuları eleştirme imkânı sağlar. Hiciv ve parodi, mizahtan yararlanan iki farklı edebi türdür. Parodi, mizahın bir alt türü olarak farklılıklar üzerine kurulu kinaye içerir ve olayları saptırarak eleştirir (Fırat, 2019, s. 3-4). Parodide konu ya da olaylar doğrudan ve dolaylı yoldan eleştirilir ve bu eleştiri konunun saptırılmasıyla gerçekleşirdi (Koç, 2015, s. 233-234). Özellikle toplumsal açıdan düzenin eleştirilmesinde, dengeleri alt üst ederek parodi sağlanmakta ya da var olan anlam bütünlüğünde bir kayma meydana getirilerek parodi oluşturulmaktaydı.

Hiciv edebi bir tür olarak bireylerin, toplumun ve belirli kurumların kötü yanlarının gülünç bir hale getirilerek vurgulandığı bir edebi türdür (Huyugüzel, 2018, s. 209). Hiciv doğrudan ya da dolaylı yollarla ironi, nükte, alay ve eleştiriyle yapılmaktadır. Doğrudan hiciv, konuyu ya da kişileri açıkça eleştirirken, dolaylı hiciv bir aracı veya hikâye kullanarak eleştiriye dolaylı yoldan gerçekleşir (Huyugüzel, 2018, s. 210-211).

Mizahla ilişkili diğer bir yaklaşım ise ironidir. İroni, doğrudan ifade edilmeyen zıtlıklar üzerine kuruludur (Kierkegaard, 2009, s. 272). Ciddi bir durumun gayriciddi, gayriciddi bir durumun ise ciddi şekilde kurgulanması ironinin temelidir. Bu edebi teknik, toplumdaki zıt yargıları eleştirmek için sıklıkla kullanılmıştır (Cebeci, 2008, s. 277). Bu açıdan ironi, bir alegori içermektedir. Bu, bir şeyin sözü ile anlamı farklı, karşıt olma durumudur. İroninin mükemmellik kavramını yıkmasındaki önemli etkisi buradan gelir. Güzel olan aptal, çirkin olan zeki, fakir olan ahlaklı, zengin olanın ise korkak olabileceği gibi yaklaşımları barındırmaktadır. İroni, tarih boyunca birçok edebi türde yer almış, toplumda zıt yargıların eleştirilmesi ve öne çıkarılması açısından tercih edilen yöntem olmuştur (Colebrook, 2004, s. 1).

Paradoksal olarak mizah, ideolojinin gerçekliğini vurgulama eğiliminde olduğundan edebiyatın karakteristik türlerinden biridir. Mizah, karakter, abartılı olaylar ve eylem üzerinden yapılır. Karakterler karşıttır. Biri yalnızken diğeri kalabalıklar içindedir, biri zenginken diğeri fakir; biri yetenekliken diğeri yeteneksizdir. Olay ve eylemler ise karakterler etrafında abartılı gerçekleşir ve olay örgüsü sürekli olarak tekrarlanır (Koestler, 1997, s. 99-100). Kahramanlar arasındaki ilişki ve diyalogda, genellikle daha üst konumda bulunan, yetkin, zengin veya güzel olan karakterin kötü niyetli veya zekâ açısından daha düşük bir konumda tasvir edilmesiyle dengenin sağlandığı görülmektedir. Bu sayede, kahramanların gerçeklikleri ve kişilikleri aracılığıyla ironi sağlanmaktadır.

Mizah parodi, eleştiri ve ironiyi barındıran, politik, sosyal ve ekonomik eleştiri yapmanın vazgeçilmez unsurlarından biridir. Günümüzden farklı olarak Eskiçağ'da yazılı kaynaklar krallık ya da krallığa bağlı birimlerin hâkimiyetindedir. Bu nedenle günümüz perspektifinden bakıldığında bağımsız bir edebi tür anlayışına uygun eserleri, Eskiçağ'da bulabilmek oldukça zor ve tamamen bu amaçlarla kurgulanan metinlerin var olduğunu söylemek güçtür. Fakat eleştirel yaklaşımla incelendiğinde Eskiçağ'da hiciv, ironi ve mizah türü sayılabilecek söz sanatıyla oluşturulmuş metinlerin var olduğu bilinmektedir. Eski Mezopotamya kaynakları bu konuda birtakım veriler sunmaktadır.

Eski Mezopotamya edebiyatında mizah, belirgin bir şekilde tanımlanmamış olsa da, Foster'e göre Contenau, Mezopotamyalıların mizahla pek ilgilenmediğini belirtmiştir (1974, s. 69). Fakat Mezopotamya metinleri, farklı kültürler ve zaman dilimleri boyunca insan duygusunun ve ifadesinin karmaşıklığını ve çeşitliğini yansıtmaktadır. D'Agostino'nun belirttiği gibi, metinlerde insana özgü duyguların zenginliği ve eleştirel mizahın izleri görülmektedir (1998, s. 273-274).

Mezopotamyalıların mizah anlayışı, devlet arşivlerinden elde edilen kaynaklarla şekillenmiş, çok yönlü bir yapıya sahiptir. Mizahın toplumsal hayatta nasıl karşılandığına dair net bilgiler olmasa da, metinlerde bu unsurların varlığı görülmektedir. Ancak mizahın var olduğu dolaylı yoldan metinler aracılığı ile sağlanabilmektedir.

Eski Mezopotamya edebiyatında mizah, genellikle Yeni Babil Dönemi eserlerinde yer alır (Jaques & Kipfer, 2017, s. 191). Metinler doğrudan mizah amacıyla kurgulanmamış, ancak dini ve mitolojik metinlerde espri, hiciv ve kelime oyunlarına rastlanılmaktadır. Ayrıca toplumsal normları ve ahlak yapısını korumak amacıyla topluma ahlaki dersler veren hikâyeler mevcuttur. Bazı metinlerde, toplumsal normların ve kurumların alay edildiği ve mizahi bir biçimde eleştirildiği hiciv unsurları yer almaktadır. Konuyla ilişkin örnekler Sığır ve Tahılın Tartışması, İsinli Amēl-Bau ve Nippurlu Yoksul Adam Masalı'dır.

Sığır ve Tahılın Tartışması, bir yaratılış anlatısıyla başlar (Kramer, 1999, s. 18). Kahramanların doğası kişileştirilmemiştir (Veldhuis, 2021, s. 69). Tarım ve hayvancılığın ele alındığı mitos, çobanların ve çiftçilerin rekabeti üzerinden hicivsel yaklaşım içerir. Kahramanlar üzerinden mizahi bir tartışmayı aktarmaktadır.

Günümüze kadar gelen mizah ve eleştiri örneklerinden biri, Yeni Babil Dönemine tarihlenmektedir. Metin, Uruk'ta bulunan çok daha erken dönemde kurgulandığı anlaşılan Akadca ve Sumerce terim ve kelimelerin yer aldığı bir metindir (Reiner, 1986, s. 1; George, 1993, s. 63). Metne göre, tanrı Gula'nın rahibi İsinli Amēl-Bau adındaki bir doktor, Nippurlu Ninurta-pāqidāt isimli bir hastayı tedavi etmiştir (George, 1993, s. 64-65). Hasta, minnettarlığını göstermek adına doktoru Nippur'da düzenlediği bir ziyafete davet etmiştir. Doktora evin yolunu bulması için de yaşlı bir kadını göndermiştir (Lenzi, 2020, s. 190). Metin, yaşlı kadın ile doktorun kendi aralarındaki konuşmaları konu alır. Doktor, yaşlı kadınla buluştuğunda kadına Akadca sorular sormuş, kadın ise Sumerce cevap vermiştir. Doktor, Sumerceyi yaşlı kadın kadar iyi bilmiyordur (George, 1993, s. 64-65). Bu esnada doktor, kadından yanıtı Akadca söylemesini istemiştir. Yaşlı kadının, yaptığı her çeviriden sonra sabrı tükenmiştir. Ardından yaşlı kadın, öğrencilerinin alıştırma tabletini alıp doktoru şehirden dışarı atmaya teşvik etmiştir. Metin, bu teşvikle son bulmaktadır. Didaktik bir üslupla yazılmış metin dil, üslup ve yazımında Akadca ve Sumerce kelimeler kullanılmış olması metni kâtip eğitiminde kullanıldığını göstermektedir (Lenzi, 2020, s. 190; George, 1993, s. 64-65).

Hicvin yoğun olarak yer aldığı diğer bir mizahi metni ise Aluzinnu Metnidir. Aluzinnu Metni, toplumsal normları eleştiren bir metindir (Frahm, 1998, s. 149). Aluzinnu, En erken MÖ 24.yy'dan itibaren Mari belgelerinde görülmekte, Akad metinlerinde de yer almaktadır. Kelime

yüz yapmak, şaka yapmak, taklit etmek ve taklitçi anlamına gelmektedir (CAD, A, s. 392-393). Yeni Babil metinlerde ise Aluzinnu güldürmek anlamına gelir (Rumor, 2017, s. 188-189).

Metin, Mezopotamya'daki doktorlara yönelik bir tıbbi hiciv, eleştiridir. Aluzinnu ile dinleyicilerin diyalogları eleştireldir (Sibbing-Plantholt, 2022, s. 246-257). Metne göre Aluzinnu, yeteneksiz bir taklitçidir. Ritüel esnasında evi korumaya çalışırken yakan, hastalıkları çözmek yerine durumu daha da kötü hale getiren biridir. Bu nedenle gerçek hekimlerin alay konusu haline gelmiştir. Metin sahtekârları eleştirmekte ayrıca hekimlerin endişesini de yansıtmaktadır. Metnin hedef kitlesi, eğitimcilerdir. Sibbing-Plantholt'a göre, mesleklerini koruyan, tehditkâr rakiplerini ve uzman olmayanların başarısızlıklarını aktaran güldürürken düşündürten bir metindir (2022, s. 259).

Frahm'a göre, Eski Mezopotamya'da mizah, toplumun yerleşik normlarını yıkıcı bir şekilde sorgulamak amacı taşır (2008, s. 464). Mevcut kaynaklarda mizah açık bir şekilde tanımlanmasa da yazılı metinlerin doğası gereği ne tamamen komik ne de tamamen hüznü olduğu söylenebilir. Bu metinlerin güldürmek ya da ağlatmak gibi doğrudan bir amacı yoktur. Mezopotamya edebiyatında mizah yaygın bir gelenek olsa da kraliyete yönelik eleştiriler ve parodiler nadiren görülür. Mizah genellikle normlara uygun şekilde, egemen ideolojiyi destekleyici nitelikte ortaya çıkar. Çünkü tanrılar ve toplumsal düzeni sorgulamak, dönemin koşulları itibarıyla tehlikeli ve risklidir. Bununla birlikte, bu düzenin dolaylı olarak sorgulandığı ya da örtük bir şekilde mizah yapıldığı örnekler de mevcuttur (Frahm, 1998, s. 148). Bu örneklerden biri Nippurlu Yoksul Adam Masalıdır.

1. Nippurlu Yoksul Adam Masalı

Nippurlu Yoksul Adam, MÖ 8. yüzyıla, Yeni Asur Dönemine tarihlenir (Dietrich, 2009, s. 334). Günümüze kadar dört adet tablet ve tablet fragmanı ulaşımıştır. Metin ilk kez 1951'de Şanlıurfa sınırlarındaki Sultantepe'de ortaya çıkartılmıştır (Speiser, 1957, s. 43). Sonrasında Nippur ve Ninova'da benzer tabletler bulunmuştur. Sultantepe tableti (STT 39+116, STT 38), nispeten iyi korunmuş, günümüze kadar ulaşımıştır (Gurney 1972, s. 157).

Yeni Asur Dönemi yazım ve üslubuna uygun olan Sultantepe tableti, yaklaşık 160 satır ve kolofondan oluşmaktadır (Ellis, 1957, s. 88). Gurney'e göre metin, daha eski döneme ait sözlü geleneğin bir ürünüdür (1972, s. 157). Metnin yapısı ve olay örgüsü Gurney'e göre, Babil literatürüne daha uygundur (1972, s. 149).

Sultantepe tableti dışında Nippur tableti (N 4022), Sultantepe metninin kopyasıdır (Speiser, 1957, s. 43). Kısmen korunmuş olan Nippur tableti, Yeni Babil Dönemi dil ve üslubuna uygun

bir atölye/okul metnidir (Ellis, 1974, s. 88). Ninova’da bulunan tablet fragmanı (K 3478) ise yalnızca küçük parçalar halinde günümüze ulaşmıştır. Metin, Yeni Babil Dönemine tarihlenmektedir.

Metnin tarihlenmesi konusunda farklı görüşler vardır. Finet, metni MÖ 900-850 yılları arasına tarihlenmektedir (1992, s. 102-105). Ottervanger ise masal ile Gılgamış arasındaki bağlantıya dikkat çekerek, her iki anlatının MÖ II. binyılın sonlarına ya da MÖ I. binyılın başlarına yazılmış olması gerektiğini savunmaktadır (2016, s. 10). Ellis de masalın MÖ II. binyılın başında ve ortasında şekil alıp kayda geçirilmeye başlandığını savunmaktadır (1974, s. 88). Gurney ise metnin kurgusuna dayanarak çok daha erken bir tarihe ait olabileceğini öne sürmektedir (1956, s. 149). Kurgusuna bakılmaksızın metinlerin bulunduğu tarihler temel alındığında metin, MÖ 8.-6. yy’a tarihlenmektedir.

Tabletlerin üç farklı merkezde bulunmuş olması, masalın geniş bir coğrafyada yayıldığını ve edebi bir anlatım olarak kabul gördüğünü gösterir. Masal, Nippur’da ortaya çıkmış ve buradan yayılmış bir eğitim materyalidir (Jason, 1979, s. 190, Dietrich, 2009, s. 334-335). Nitekim MÖ 701 yılına tarihlenen Sultantepe tabletinin kolofon kısmında tabletin bir kâtip öğrenci tarafından yazıldığı aktarılmıştır. Tablet (STT 38) kolofon kısmında, metnin Nabû-rihtu-uşur tarafından bir Nergal okuması için yazdığı belirtilmiştir (Gurney, 1959, s. 147). Nabû-rihtu-uşur bir şamallû’dur (Ottervanger 2016, s. 45). Şamallû yardımcı, çırak ve deneyim aşamasındaki kâtip çıraklarına verilen bir isimdir (CAD, S, s. 291). Metinde, Nergal okuması için verilen ifade tāmartu’dur. Tāmartu gösteri, şov, izlenme ve okuma gibi anlamlara gelmektedir (CAD, T, s. 111). Nergal onuruna kutlanan bir festival ya da törene dair okumaları içeriyor olabilir. Metin, Addaru’nun 21. Gününde MÖ 701 yılında yazılmıştır. Metnin yazıldığı atölye, Nabû-aḥa-iddin’e aittir. Nabû-aḥa-iddin’in atölyesi, edebi eserlerin ağırlıklı olarak üretildiği bir yerdi. Nabû-aḥa-iddin’e ait bu atölye, bit-mummi olarak geçer (Gurney, 1959, s. 147). Bit-mummi, tapınağa bağlı bir okul ve atölye birleşimi bir yerdi. Burada tanrıların heykelleri onarılmakta, yeni heykeller yapılmakta ve yapılan heykellere ritüeller uygulanmaktaydı (Gurney, 1959, s. 147).

Metin manzum, ritmik ve şiirsel bir düzyazıdır. Metinde yoğun diyaloglar, betimlemeler ve iç konuşmalar yer alır. Metnin çevirisi şu şekildedir:

“Nippur’da yaşayan yoksul ve muhtaç bir adam vardı. Gimil-Ninurta’ydı bu talihsiz adamın adı. Yaşardı Şehri Nippur’da sefalet içerisinde. Ne gümüşü vardı hemcinslerinkini gibi, ne altını vardı şehrine yakışır gibi. Yoktu tahılı ambarlarında. Yemeği yok diye yatardı açlıktan. Yüzü etsizlikten, birasızlıktan perişan haldeydi. Yiyecek yemeği olmadığı için aç yatardı her gün. Değiştireceği kıyafeti yoktu. Düşündü zavallı yüreğiyle (dedi ki içinden): “çıkacağım giysilerimi değiştirmeden. Şehrim Nippur’un meydanından bir koyun satın alacağım!”

Değiştirmeden elbiselerini çıkardı ve Şehri Nippur'un meydanından üç yaşında bir keçi satın aldı." Düşündü (yeniden) talihsiz yüreğiyle, "Avlumda kessem bile bu keçiyi, bira olmadan yemek olmaz ki, sinirlenir dostlarım duyarsa bunu. Kızır akrabalarım, ailem (olmaz böyle). En iyisi ben keçiyi alıp Hâzannū'nun evine gideyim. Onun karnını lezzetli ve güzel bir şeyler hazırlayayım." Gimil-Ninurta, yakaladı keçisinin boynundan ve o [...] Nippur Hâzannū'sunun yanına. Kapısının bekçisi, Tukulti-Enlil'e şöyle dedi: "içeri gidip Hâzannū'ya onu görmek istediğini söyleyin". Bekçi, efendisine şöyle dedi: "Efendim, bir Nippurlu kapınızda bekliyor ve elinde bir tebrik hediyesi olarak size bir keçi getirmiş" Hâzannū, kapı bekçisi Tukulti-Enlil'e kızdı: "Neden bir Nippurlu kapıda keçiyi bekliyor?" Kapı bekçisi [...]...[...]. Gimil-Ninurta, kalbi sevinçle Hâzannū'nun huzuruna gitti. Gimil-Ninurta, Hâzannū'nun huzuruna girdiğinde sol eliyle keçisini tutup, sağ eliyle selamladı Hâzannū'yu. "Enlil, Nippur'un Hâzannū'sunu kutsasın. Ninurta ve Nusku onun soyunu geliştiresin." Hâzannū, Nippurluya şöyle dedi: "sana yapılan yanlış nedir ki bana hediye getirdin?" Gimil-Ninurta tekrarladı arzusunu Hâzannū'ya: "yemek yemediğim için her gün aç bir şekilde uyuyorum. Değiştirmedim giysilerimi çıkarttım. Ve şehrim Nippur'dan üç yaşında bir keçiyi (ancak) satın alabildim. Zavallı yüreğime şöyle dedim bahçemde kesseydim de keçimi, biram yoktu, yemek olmazdı o. Komşularım duyardı, kızardı. Ailem, arkadaşlarım gücenirdi. Öyleyse keçimi götürmeliyim Hâzannū'ya. Böyle dedim yüreğimle..." Hâzannū kasabına [seslendi.]... "Geceleri...[...]. öfkeli kalbim...[...]. yakalasınlar... Masa bol olsun [...]... [...]. sorgulansın...[...]" bağırdı...[...]. Hâzannū akşam yemeğindeki arkadaşlarına seslendi: "ona, Nippurluya bir kemik ve bir sinir ver. Ona kabımdan üçte birlik bira doldur ve çıkart onu buradan" Nippurlu'ya bir kemik, bir sinir ve üçte bir bira verdiler. Kovaladılar onu, kovdular kapıdan. Gimil-Ninurta ayrılırken kapıdan şöyle dedi kapı bekçisine, "Efendiniz tanrılar selamlasın. Bana yaptığı tek suçtan dolayı üç kez ceza vereceğim!" Hâzannū duyunca bunu, tüm gün güldü ona. Gimil-Ninurta, yüzünü kralın sarayına çevirdi: "Kralın emriyle prens ve askeri vali, akılla gerçeğe karar vermesi gerekir." Gimil-Ninurta, kralın huzuruna çıktığında, kapandı secdeye, öptü önündeki toprağı. Kaldırdı elini selamlamak için ülkenin kralını: "Ey efendim! Lamassu'nun övdüğü kral, halkın çobanı, emrin üzerine bana bir savaş arabası versinler. Öyle ki dileğimi gerçekleştirebileyim. Günlük borcum bir mina kırmızı altın olacak." Sormadı kral ona "arzun nedir?" diye. "Bütün gün tek bir arabada geçit törenin mi yapmak istiyorsun?" dedi sadece. Verdiler Gimil-Ninurta'ya büyüklüğün simgesi olan bir araba. Ona bir kuşak da bağladılar...[...]. soylulara uygun olarak bindi arabaya. Ve döndü yüzünü şehri Duranki'ye (Nippur'a). Yolda yakaladı iki tane kuşu, koydu kafese mühürledi onları mühürüyle. Sonra geldi Nippur'a ilerledi Hâzannū'nun kapısına. Hâzannū çıktı huzuruna: "siz kimsiniz efendim, akşam karanlığında yolculuk yapıyorsunuz?" dedi. Cevap verdi Gimil-Ninurta: "kral, efendiniz gönderdi beni Duranki'ye. Enlil tapınağına altın getirdim." Belediye başkanı bol yemek için koç kesti. [...]huzurunda ona şöyle dedi: "yoruldum!" Gimil-Ninurta, gece yarısına kadar Hâzannū'nun başında tuttu nöbetini. Uyuya kaldı Hâzannū yorgunluktan. Kalktı gece yarısı gizli gizli, kapağını açtı kutunun uçurdu kuşları havaya. Hâzannū sabah yıldızında ...[...]. kutu [...]: "kutunun kapağı açıldı, altın görüldü. Gimil-Ninurta feryat figan kalbiyle yırttı elbisesini, Hâzannū'nun üzerine düştü ve dua ederken başından ayak tabanına kadar dövdü Hâzannū'yu ve ona acı verdi. Hâzannū, ayaklarının altındaydı Gimil-Ninurta'nın yalvardı ona, bağırdı: "Efendim, bir Nippurlu'yu öldürmeyim! Elinizi bir himaye altındaki kişinin kanına bulamayın! Bu Enlil'e karşı bir günahıdır!" verdiler Gimil-Ninurta'ya iki kırmızı mina. Kiraladığı elbisenin yerine başkalarını verdi. Gimil-Ninurta ayrılırken kapıdan, kapı bekçisi Tukulti-Enlil'e söyledi: "efendinize deyin, tanrılara selam olsun! Bana yaptığın tek suç için bir kez borcumu ödedim, geriye iki kaldı." Hâzannū bunu duydu... bütün gün [...]... Endişelendi. Gimil-Ninurta saçlarının tamamını tıraş etti. Kararmış bir kaseyi doldurdu...[...]. Nippur'un Hâzannū'sunun önüne gitti. Kapı bekçisine şöyle dedi: "girip görmek istediğimi söyle...[...]" cevap verdi bekçi: "sen kimsin ki onu görmek istiyorsun?" Gimil-Ninurta: "İsinli bir doktorum ben. Hastaları inceleyen, onları iyi eden." İçeri girdi Gimil-Ninurta. Hâzannū gösterdi ona yaralarını, parçalanmış yerleri. Hâzannū döndü hadımlarına şöyle dedi: "doktor işinin ehlidir!" Gimil-Ninurta: "Efendim! Tedavilerim sadece karanlıkta işe yaramaktadır. Ayağın girdiği yere erişim yasaktır." Onu ulaşılmaz bir yere, bir eve götürdü. Dostlarının ve arkadaşlarının ona

merhamet göstermediği yerde, kâseyi attı ateşe. Ve sağlam zemine beş çivi çaktı. Ellerini, ayaklarını ve başını bağladı Hâzannū'nun. Başından ayaklarına kadar dövdü Hâzannū'yu. Ayrılırken kapıdan döndü kapı bekçisine: “efendiniz için tanrılara selam olsun. Ona söyle söyleyin bana verdiği tek şey yüzünden sana bir zaman hediye ettim. Geriye bir kaldı.” Gimil-Ninurta çok sıkıntılıydı. Bir köpek gibi kaldırmıştı kulaklarını. Kara kafalıların tamamını izledi, tüm insanları izledi. Genç bir adamı izledi...[...]. Herhangi bir şey...[...] ona bir hediye olarak verdi ...[...]: “Efendi Hâzannū'nun kapısına gidin ve bağırın. Böylece herkes senin çığlığın üzerine toplansın. “Hâzannū'nun kapısındaayım, keçisi olan benim!” Gimil-Ninurta bir köprünün altına köpek gibi çömeldi. Hâzannū'nun adamları, adamın bağırması üzerine çıktı, evindeki kadın erkek herkesi göndermişti. Aramaya gittiler adamı. Hâzannū, kırsalda ...[...]. yakaladı Gimil-Ninurta onu köprünün altında. Hâzannū dua ederken, başından ayaklarına kadar dövdü: “Bana yüklediğin tek yük yüzünden sana üç karşılık verdim.” Onu bıraktı, kırlara gitti, şehre gitti. Hâzannū sürünerek gitti [...]. orjinalinden on adet yazıldı. Kontrol edildi. Nabû-rihtu-uşur, [...] atölyenin çırak katibi...[...].bit-mummu üyesi...[...]. Qurdi-Nergal'de okunması. Nabû-aḥa-iddin'in hadımı...[...].kim bu tableti alırsa, Ea onu götürsün. Ezida'da oturan Nabû'nun emriyle, onun soyu ve tohumu yok olsun. Adaru ayının 21. Gününde Hanani'nin (MÖ 701) adı. Til-Barsip valisi, tabletleri almayın, kütüphaneyi dağıtmayın. Apsu kralı Ea'nın tabusu'dur.” Metnin transkripsiyon ve çeviri için bkz, Cooper, 1975; Dietrich, 2009; Ellis, 1974; Finet, 1992; Gurney, 1956; Gurney, 1972; Jason, 1979; Milano, 1998; Noegel, 1996; Ottervanger, 2016.

Masalın adı, ilk kısımda yer alan “Nippurlu yoksul bir adam” tamlamasından gelmektedir. Kahramanın adı Gimil-Ninurta, metinde ^mŠU—^dMAŠ biçiminde yazılmıştır (Ottervanger, 2016, s. 21). Kahramanın adı, bir teoforik isimdir. Nitekim eşsesli bir Sumer işareti olan Mas, keçinin arkadaşı (UZ) için kullanılan logogramla aynıdır. Bu, masalda belirgin biçimde yer almaktadır (Ottervanger, 2016, s. 21). Kelimenin logogramik yazılımında Gimil-Ninurta'nın tam adı, tanrı Ninurta'nın lütfü ya da Ninurta'nın intikamı olarak çevrilebilir (Gurney, 1956, s. 147).

Gimil-Ninurta bir *mār Nippūr*, yani Nippur vatandaşıdır (Jason, 1979, s. 193). Fakat metinde Nippur'un bir mekân olarak tanımlandığına dair ifade yoktur. Metnin Nippur'la ilişkisini dolaylı olarak gösteren en belirgin unsur, teoforik isimlerdeki tanrı adlarıdır. Nippur'un iki ana tanrısının Ninurta ve Enlil'in adı, metindeki iki figürün isimlerinde yer almaktadır. Bu tanrılar, Nippur'da tapınım gören tanrılardır (Schneider, 2022, s. 745-746). Nitekim Nippur adı, EN.LÍL^{KI} olarak yazılmıştır, Enlil'in yeri anlamına gelmektedir (Schneider, 2022, s. 745).

Metindeki adı bilinen diğer figür, kapı bekçisi Tukulti-Enlil'dir. Tukulti-Enlil, Enlil'e güvenen anlamına gelmektedir (CAD, T, s. 461-463). Kahramanların isimlerinde yer alan tanrı adları, Nippur'un yerel kültürlerini ayrıca toplumsal açıdan halkın kullandığı isimlere dair bilgi sunmaktadır (Dietrich, 2009, s. 334-335).

Metinde isimleri bilinmeyen iki figür Hâzannū ve kraldır (Jason, 1979, s. 192). Kral, Gimil-Ninurta'dan şüphelenmeyen üç yan yardımcı figürden biridir. Kral, anlatıda bilinçsiz bir biçimde Gimil-Ninurta'nın tamamlayıcısı, yan figürüdür. Yaptığı yardım ile Gimil-Ninurta'nın

işlerini kolaylaştırmıştır. Kralla beraber ev personeli, kapı bekçisi ve kralın takipçileri gibi yan figürler bulunmaktadır.

Ḫâzannū, kısaca belediye başkanı olarak çevrilebilir. Terim, ilk kez MÖ III. Ur Dönemi belgelerinde görülmektedir. Tarihsel süreçte rolü değişse de genel olarak eyalet içerisinde yer alan büyük ve önemli kentlerin yöneticilerine verilen isimdir. Mezopotamya’da eyalet sistemi, merkez ve taşra olarak ikiye ayrılırdı. Her iki bölgenin *šaknu* dedikleri idari görevlileri bulunmaktadır (Postgate, 1980, s. 67-68). *Šaknu* eyaletin sorumlusu ve görevlisi olarak sarayda ikamet etmekteydi. *Šaknu*’nun altında ise Ḫâzannū yer almaktadır. Ḫâzannū, kendi kentinden sorumlu, merkezde görev yapan kimselerdi. Taşra yönetiminde Ḫâzannū bulunması, döneme göre değişmekle beraber genellikle merkezde yer almaktaydılar (Grayson, 1993, s. 199- 200). Ḫâzannū kral tarafından atanan yönetici bir memurdur (Tarasewicz, 2012, s. 26-28). Eyalette idari işlerin denetlenmesi, gayrimenkul devirleri gibi işlerle ilgilenen Ḫâzannū’nun yargısal görevleri de bulunmaktaydı (Tarasewicz, 2012, s. 26-28). MÖ I. Binyıl belgelerinde Ḫâzannū görevlilerinin sayısında bir artış olduğu da görülmektedir. Bu, dönemin ihtiyaçlarının bir yansımasıdır.

Kral ve Ḫâzannū’nun isimlerine metinde yer verilmemesi, metnin gerçekliği ile orantılıdır. Bahsi geçen dönemde metinlerin kraliyet tarafından üretildiği düşünülürse, olayların gerçekliğine yapılan bu dolaylı gönderme anlam kazanır. Metin kurgulanırken kullanılan salt gerçeklik, Mezopotamya’daki diğer metinlerde de yer almaktadır. Mezopotamya’da krallar, çıkarttığı kanun ve fermanlarla, mevcut adaletsizliği ve rüşveti bitirmeye çalışmıştır. Örneğin Urukagina döneminde, toplumda adaletsizlik, düzensizlik ve birçok sosyal problem yer almaktaydı (Heinz, 2008, s. 71-72). Kral, I. Ur döneminde yazdırdığı bir ferman ile toplumdaki sosyal problemleri çözmeye çalışmıştır. Fermanında, “*yoksul bir adamın oğlu, kendi çabasıyla balık tutmuşsa artık onun balığını kimse çalmayacaktır... Hiçbir memur, yoksul bir adamın anasının bahçesine girip ağaçları silkelemeyecek, meyveleri götürmeyecektir*” ifadeleri yer almaktadır (Kramer, 2002, s. 74). Fermanında, krallığa bağlı memurların görevini kötüye kullandığı bilgisi yer almaktadır.

Benzer bir anlatı, Ur-Nammu kanunlarında da yer alır. Kralın yasalarında

“Ardından, savaşçıların kudretlisi, Ur’un kralı, Sumer ve Akkad’ın kralı, Ur-Nammu, kentin beyi Nanna’nın emriyle ve Utu’nun doğruluğuyla, ülkeye eşitlik getirdi. Zorbalığı, şiddeti, kaosu, rekabeti kovdu. Tunçtan sila ölçüsünü meydana getirdi, bir mina, belirledi. Gümüş bir şeklinin taş ağırlığını bir mina’ya uygun olarak belirledi. Yetimi zalime bırakmadı, dulu güçlü adama bırakmadı, bir şekeli olanı (yoksulu), mina’sı olana bırakmadı” ifadeleri yer almaktadır (Kramer, 2002, s. 316).

Nippurlu Yoksul Adam Masalı, dönemin adaletsizliğinden esinlenerek kurgulanmıştır. Bu nedenle herhangi bir kral ya da Hâzannū adı belirtilmemiştir. Masalda yer alan tüm karakterler yetişkin erkekler olup, bireysel olarak ele alınmışlardır. Yalnızca kral ve Hâzannū'nun etrafı kalabalıktır. Bürokratik olarak bu iki figürün yalnız kalamayacağı aşikârdır. Bu duruma ek olarak edebiyatta, dolandırıcıların tipik niteliği de beraberinde takipçilerinin olmasıdır.

Masaldaki dünya, gerçektir (Jason, 1979, s. 193-194). Kasaba, Mezopotamya'da herhangi bir yerin kasabası olabilir. Kral, şehrin merkezi kurumu, piyasa, ekonomi, toplumdaki yoksullar, zenginler, sosyal adaletsizlik ve rüşvet anlatıda ustalıkla işlenmiştir. Bu durum anlatıların dönemin dünyasının bir gerçeği olduğunu da gösterir. Nitekim kullanılan nesnelere de gerçektir.

Masal Nippur Kentinde geçmektedir. Ancak dolandırıcılık temalı eserlerde, olayların geçtiği mekânlar genellikle belirsizdir. Olayın dünyanın herhangi bir yerinde olabileceği izlenimi verilmektedir. Nüfusun çok ve çeşitli olduğu yerler, merkezler ve pazar yerleri dolandırıcılık romanlarının sahnesidir. Metinde, Babil'in ekonomik merkezlerinden olan Nippur bir mekân olarak ayrıntılı tasvir edilmez. Metinde karakter tahlilleri iyi yapılmakla beraber mekân için benzer bir tahlil sunulmaz.

Mekân gibi metnin geçtiği zaman da belirsizdir. Olaylar, anlatının üretildiği toplumda herhangi bir tarihsel zaman ufkunda gerçekleşmektedir. Ancak metinde zamana dair ifadeler yer almaktadır ve bu ifadeler yalnızca olayın geçtiği günlere dayalıdır. *Ūmešamma/ tüm gün, U₄-I-KAM/ bir gün, muši- mušiš/gece* gibi ifadeler yer almaktadır. Zamana yönelik diyaloglarda geçmiş ve gelecek zaman fiillerinin titizlikle kullanıldığı görülmektedir. Bu sadece karakterler arasındaki diyaloglarda değil, aynı zamanda Gimil-Ninurta'nın kendi iç sesiyle olan monologlarında da belirgindir. Bu iç diyalog, onun kendi arzusunu ve hayallerini içermesi açısından oldukça önemlidir (Ottervanger, 2016, s. 25).

Metin, kurgusal olarak üç ana bölüme ayrılmaktadır. İlk kısım, kahramanla ilgilidir. Bu kısımda, kahramana dair bilgiler verilir, karakteri analiz edilmektedir. Ayrıca dönemin Nippur Kentine dair ekonomik ve sosyal açıdan bilgiler sağlanmaktadır. Bu giriş bölümü, kahramanın tipolojisinin verildiği ve ana fikrin ortaya konduğu bölümdür. Genel bir çerçeve çizildikten sonra, bu genellemeler daha spesifik hale getirilir (Cooper, 1975, s. 166). Metin Gimil-Ninurta'nın elindeki son mal varlığı ile satın aldığı keçiyi Hâzannū'nun huzuruna getirdiği kısmıyla devam etmektedir. Kahramanın karşılaştığı ilk olay ise hediyesinin yanlış anlaşılması, Hâzannū ve korumaları tarafından küçümsenmesidir.

Metinde, ekonomik durum ya da sosyal adaletsizlik burada işlenmiştir. Gimil-Ninurta, son elbisesini satıp bir veda yemeği vesilesiyle arkadaşlarını ve komşularını yemeğe davet etmeyi planladığında *udu.nitá* yani keçi almaya karar verir. Ancak bütçesi, daha kaliteli bir oğlak ya da başka bir hayvan almaya yetmemektedir (Gurney, 1956, s. 146). Aldığı kalitesiz ve çelimsiz keçiyi, uzun bir sorgulamanın ardından bir veda hediyesi olarak Hâzannū'ya sunmaktadır. Hâzannū'nun kapı bekçisi, Gimil-Ninurta'nın rüşvet verdiğini sanmıştır (Gurney, 1956, s. 146). Bu durum, Hâzannū'nun Gimil-Ninurta'ya karşı kibirli bir tavır sergilemesine ve kapı bekçisinin de benzer bir yaklaşım sergilemesine yol açar. Gimil-Ninurta'nın elindeki tek mal varlığının Hâzannū'ya götürmesinin nedeni, metinde *šulmānu* yani tebrik hediyesi olarak geçmektedir. Gimil-Ninurta, bunun karşılığında Hâzannū'dan bir karşılık beklemiştir. Bu, Mezopotamyalılarda karşılıklı hediyeleşmenin var olduğu gösterebilir. Ancak Hâzannū, hediye kabul edip herhangi bir karşılık vermediğinde Gimil-Ninurta küçük düşmüştür. Gimil-Ninurta'nın beklentisi, dikey tabakalaşmada kentsel toplumlara özgü sosyal davranış beklentisidir.

Eski Mezopotamya'da bir krala ya da yüksek rütbeli bir memura karşılık beklenilerek bir hediye takdim edilecekse eğer, bu hediye veren kişinin değil hediye verilenin verildiği kişinin sosyo-ekonomik statüsüne uygun olması gerekmektedir (Jason, 1979, s. 196). Gimil-Ninurta'nın aşağılanma nedenlerinden biri de metinde bu olduğu anlaşılmaktadır. Gurney'e göre, dönemin toplumsal geleneğinde tüm arkadaşların ve akrabaların davet edilerek yemeği paylaşma anlayışı mevcuttu (1956, 145-146). Fakat Gimil-Ninurta'nın yemeğin yanında vereceği birasının olmamasından dolayı kimseyi davet edememiştir. Gimil-Ninurta'nın bu durumu, eski bir Sumer atasözünde yer almaktadır. “Yoksul bir adam ölünce, onu diriltmeye çalışma. Fakir yaşamaktansa ölmeli, yoksulun ekmeği varsa tuzu yoktur, tuzu varsa ekmeği yoktur. Eti varsa baharatı/kuzusu yoktur, baharatı/baharatı varsa eti yoktur.” (Kramer, 2002, s. 348; Gordon, 1959, s. 193-196). Sumer'de toplumsal sınıflaşma, ekonomik düzende sınıfların oluşmasına izin vermekten ve şahısların yaşamsal ihtiyaçlarını temin edebilecekleri bir ekonomik düzenden geçmektedir. Zira ihtiyaç, kişinin herhangi bir metaya karşı duyduğu arzudur. Yaşamsal ihtiyaçların temin edemeyen ve bu nedenle yoksullaşan birey, ekonomik yoksunluğun karşılığı olarak sosyo-ekonomik düzende “ölüm” ile karşılık bulmaktadır. Bu atasözünde, kısmen zayıf ve yoksulların çaresizliğine yönelik sosyal bir alaycılık göze çarpmaktadır. Ottenvarger ise Gimil-Ninurta'nın bu durumunu hem aç susuz hem de aynı zamanda iyi et ve birayı hak ettiğini düşünen bir kişi olarak yorumlamıştır (2016, s. 22).

Ḥâzannū, hediye kabul edip akşam ziyafete hazırlandıktan sonra Gimil-Ninurta'nın dışarı çıkartılmasını emreder. Dışarı çıkarılırken ona bir kemik, kalitesiz bira ve ilik verilir. Dietrich'e göre, sadece kalitesiz bir hediye Ḥâzannū'nun bu şekilde davranması için yeterli değildir. Gimil-Ninurta'nın dışarı atılması ve arta kalanların ona verilmesi, aslında Ḥâzannū'nun onu tanımasından kaynaklanmaktadır (2009, s. 334-335).

Metnin başlangıcında, Gimil-Ninurta'nın kötü yaşam koşulları, mār Nippūr sıfatıyla ima edilmiştir. Burada, öz saygınlık ve gerçek yaşam arasındaki tezat ilişki vurgulanır. "Nippurlu" tabiri metnin ilk kısmında, Gimil-Ninurta bekletilirken Ḥâzannū'nun sözlerinde yer almaktadır. Ḥâzannū'nun burada yalnızca Gimil-Ninurta'yı değil, bir figür üzerinden kent ve toplumu da hakir gördüğü anlaşılmaktadır. Gimil-Ninurta sadece birey olarak kendisini değil, aynı zamanda toplumu ve bir sınıfı da temsil etmektedir.

Metnin ikinci kısmı, Gimil-Ninurta'nın intikam planı yapmasını ve bunu uygulamasını konu alır (Foster, 1974, s. 73). Bu bölümde, Gimil-Ninurta, iki farklı kılıkta zekice planlar yaparak intikamını alır. Gerçekleştirdiği tüm eylemler, ayrıntılarıyla tasvir edilmiştir. Üçüncü ve son eylemine kadar karakter özelliklerini sürdüren Gimil-Ninurta, üçüncü intikam eyleminde rolünü değiştirmiştir. Ḥâzannū bu kısımda Gimil-Ninurta'nın ayaklarına düşerek olay örgüsünün başlangıcında bizzat aşağıladığı figürün yaşadığını yaşamıştır (Milano, 1998, s. 7).

İkinci kısım, Gimil-Ninurta'nın üç kez alacağı vurguladığı intikam yeminiyle başlar. Cümlede söylediği *biltu-* (bil₂-tu₂) aynı zamanda haraç anlamına gelmektedir (CAD, B, 229-230). Bu kelime, Ḥâzannū'nun Gimil-Ninurta'yı karşısında gördüğünde kurduğu cümlede yer alır (Noegel, 1996, 72-73). Yine aynı biçimde Ḥâzannū'nun ifadesinde yer alan *hābalu-* ise kredi ödemesi anlamına gelmektedir. Burada dolay yoldan işlerin halledilmesi için ödenen ücret, rüşvet kast edilmektedir (Noegel, 1996, s. 73).

Gimil-Ninurta, kılık değiştirerek kralın yanına gitmiştir. Gimil-Ninurta, kraldan adalet istemez, yalnızca bir iş teklifinde bulunur (Cooper, 1975, s. 168-169). Gimil-Ninurta'nın suçluyu cezalandırması için kendisi çabalaması gerekmektedir. Bu da masalda yerleşik otoriteye karşı eleştirel bir yaklaşımdır (Ottervanger, 2016, s. 35). Nitekim Gimil-Ninurta, en başta Ḥâzannū'ya oldukça saf ve iyi niyetli yaklaşırken, krala şüpheyile ve temkinli yaklaşmaktadır. Bu açıdan üst düzeylere olan güvenini kaybeden kahraman yalnızca bürokratik değil, ayrıca kraliyet ailesi üyelerinin yolsuzluğunu da açığa çıkarmaktadır. Gimil-Ninurta ücreti karşılığında saraydan kullanmak için araba temin etmek istediğinde dış görünüşünün yansıttığı zenginlikle işini halletmiştir. Arabayı aldıktan sonra Nippur'a doğru yola çıkmıştır. Bu esnada, bir takım kuşları kafeslemiştir. Kafes, *quppu* aynı zamanda kutu anlamına gelmekle beraber

mal varlığının depolandığı durumlarda da kullanılmaktadır. Quppu ile burada doğrudan yalnızca kuş kafesi bilgisi verilmez, dolaylı yoldan rüşvet vurgusu da yapılmaktadır.

Gimil-Ninurta, yeniden Hâzannū'nun karşısına çıkmıştır. Zengin görüntüsü, saraya ait aracıyla Hâzannū'yu kandırmıştır. Kahraman burada dönüşümünü tamamlayarak saflık özelliğini kaybederek kurnaz ve hilekâr birine dönüşmüştür. Fakat bu kurnazlık başına gelenlerden dolayı hak edilmiş bir imajdır.

Gimil-Ninurta, kral tarafından gönderilen bir yetkili gibi davranarak Hâzannū'yu uyanık tutup tuzağa düşürmüştür. Sabah kuşların ve altının çalındığını fark eden Hâzannū, olayın kendi evinde gerçekleştiği için sorumlu tutulmuş ve cezalandırılmıştır. Kuş kafesinin yıkılması ve kuşların salınması, rüşvet ve haraçların geçersizliğine dair bir metafor olarak yorumlanabilir. Hâzannū'nun cezalandırılmasında rüşvet ve haraçların işlevsiz kaldığı sembolik olarak aktarılmıştır. Ayrıca, Gimil-Ninurta'ya tazminat olarak verilenler, onun kiraladığı araba ve bir sonraki adamı için gerekli ödemeyi karşılamıştır.

İkinci adımda Gimil-Ninurta, hekim kılığına girer. Saçlarını kazıtarak Hâzannū'nun karşısına çıkar ve tanınmaz. Hâzannū tarafından kontrol edilen Gimil-Ninurta, iyi bir hekim olduğu düşünülür. Ancak yine kurnazca Hâzannū'yu tuzağa düşürerek ona bir ceza daha verir. Bu karşılaşmada Gimil-Ninurta, biltu- kelimesini kullanmıştır. Hekim kılığındaki Gimil-Ninurta, tedavilerinin sadece karanlıkta etkili olacağını öne sürer ve “*verilen haraç karanlıkta ödenir*” ifadesini kullanır (Noegel, 1996, s. 72).

Üçüncü ve son intikamında kahraman daha sakin ve derin düşüncelidir. Metinde “kulaklarını kaldırdı” ifadesi, Gimil-Ninurta'nın kurnazlığını simgeler. Bu ifadeden sonra eylemler aktarılır. Genç bir Nippurlu adamı kapıya göndererek dikkatleri dağıtır, ardından yalnız kalan Hâzannū'yu yakalayıp son intikamını alır. Metnin başında Hâzannū, Gimil-Ninurta'yı Nippurlu olduğu için aşağılarken metnin sonunda kendisini bir Nippurlu olarak tanıtır ve af dilemiştir. Bu, başlangıçtaki aşağılamanın ve rollerin değiştiğinin göstergesidir.

Masalın sonunda, Gimil-Ninurta intikamını almış, zihni sakinleşmiş ve yalnızlığı kabullenmiştir. Yoksulluk nedeniyle hemcinsleri tarafından dışlanan biri iken, kralın karşısına çıkan ve dolaylı olarak şehirdeki sosyal adaletsizliklere karşı Hâzannū'dan intikam alan bir karaktere dönüşmüştür. Bu masal, Mezopotamya'da sosyal adaletsizliklerin ve toplumsal geleneklerin vurgulandığı bir kıssadan hisse niteliğindedir (Dietrich, 2009, s. 340).

Metnin sonu ilginç bir şekilde aniden biter. Gimil-Ninurta'nın son eyleminden sonra ne olduğuna dair bir bilgi verilmez, sadece kolofon kısmındaki bilgiler yer alır. Metinde ilginç bir

nokta da, Gimil-Ninurta'nın tanrılara yakardığının görülmemesidir. Metin boyunca ilahi bolluk arzusuna yer verilse de, bu bolluk arzusu Gimil-Ninurta'nın Hâzannû'ya yönelik üç eylemiyle ilişkilendirilmiştir.

Metinde öne çıkan bir diğer metafor, eldir. Birinci kısımda Gimil-Ninurta'nın kovulmadan önce havaya kaldırdığı elleri, ikinci kısımda sarayda, kralı selamlarken görünmektedir. Havaya kaldırılmış iki el, Hâzannû'yu selamlarken tek ele düşürülmüştür. Hâzannû'ya ettiği selam ve dualarda tanrıları aracı olarak sunmuşken, krala ettiği dualar da ise krala direkt tanrı gibi davranmaktadır.

Kolofon kısmındaki bilgilere göre, Qurdi-Nergal, Sultantepe'de faaliyet göstermektedir (Ottervanger, 2016, s. 43-44). Metin, yılın son ayı olan Addaru ayında yapılmıştır. Addaru ayı, hem olumlu hem de olumsuz günleri bünyesinde barındıran bir aydır. Hana'nu yılında metnin yazımı gerçekleşmiştir. Hanu'nu MÖ 701/700 yılına verilen bir isimdir. Metin, Akitu Festivalinden kısa bir süre önce yazılmıştır (Ottervanger, 2016, s. 45).

Metinde yoğun bir şekilde Sumerogram kullanılmıştır. MÖ I. Binyılda, ölü bir dil olan Sumerce'nin yazım dilinde var olduğu bilinmekle beraber logogramların bu denli yoğun kullanımı kâtip dilinin zenginliğinin bir vurgusu olarak düşünebiliriz (Sibbing-Plantholt, 2022, s. 233). D'Agostino'ya göre, bu, öğretici amaçlarla kullanılan eşsiz bir mizah örneğidir. Öğrencilerin metindeki karmaşık Sumer isimlerini nasıl yazacaklarını ezberlemelerini sağlayan bir kurgudur (1998, s. 273-274). Öğrenciler eğitimlerine devam ettikçe gelişmiş işaret listelerini ve çeşitli sözlük listelerini kopyalayacaklardı. Ayrıca dilin yapısı hakkında bilgi edinmek için seçilen kompozisyonlardan alıntıları da kopyalayacak, böylelikle dilbilgisi açısından zenginleşeceklerdi. Öğrenciler, müfredatta ilerledikçe bu listelerin ve metinlerinin zorluğunun da artması beklenmekteydi.

Nippurlu Yoksul Adam Masalı, genel olarak mizahın somutlaştığı bir form olarak hile ve kurnazlığı barındıran bir eserdir (Foster, 1974, s. 72). Metinde yer alan tekrarlar, paralel yapıdaki tekrarlar ve bazı satırlardaki doğaçlamalar, metnin düzyazı değil manzum bir biçimde yazıldığını göstermektedir (Jason, 1979, s. 190). Cümlelerin belirli aralıklarla tekrarlanması, metne hem kontrol hem de ritmik bir yapı kazandırmaktadır (Ottervanger, 2016, s. 23). Metnin şiirsel yapısı, sahneler arasındaki keskin geçişler ve karakterlerin dönüşümleri, bu masalın sadece okunmak için değil, bir şekilde sahnelenmek amacıyla yazıldığını göstermektedir. Karakterler ise derinlemesine analiz edilmiştir (Jason, 1979, s. 192).

Metinde, Gimil-Ninurta'nın intikam almasının ardındaki temel motivasyonlardan biri sosyal adaletsizliktir. Yalnız ve fakir olan Gimil-Ninurta'nın son mal varlığını belediye başkanına sunması ve aşağılanması olayların başlangıcı olmuştur. Gimil-Ninurta'nın belediye başkanına rüşvet verdiği düşünülmektedir. Fakir, yoksul ve muhtaç bir kişinin ekonomik zorluklarının yanı sıra toplumsal bir adaletsizliğe de maruz kaldığı görülmektedir. Bu nedenle masal, toplumsal hiciv ve eleştiri niteliği taşır (Dietrich, 2009, s. 338-339).

Aldatma, hiciv ve eylemler arasındaki ironi, metnin sürükleyiciliğini artırmaktadır. Cooper'a göre, bu üç unsur farklı biçimlerde işlenmiştir. Naif veya alaycı bir ifadenin gerçekçi bir söylemle yan yana getirilmesiyle ortaya çıkan ironi; belirsiz kelimelerin alaycı kullanımı ve rollerin tersine çevrilmesiyle sağlanır (1975, s. 165-166). Metnin dili mizahi olup, kasıtlı bir mizah anlayışı içermektedir. Aldatma ve hiciv mizahı, dil ve üslupta yalınlıkla beraber ironi ve alaycılıkla bir araya getirilmiştir (Noegel, 1996, s. 72).

Bir diğer açıdan, metin bürokrasi, sosyal adalet, kraliyet yoksunluğu ve yolsuzluğa karşı bir hicivdir. Bu hiciv yozlaşmış Hâzannû metaforu üzerinden aktarılır (Lenzi 2020, s. 190; Cooper, 1975, s. 167). Gimil-Ninurta ise gerek karakteri gerekse eylemleriyle zekice kurgulanmış, mizahi bir figür olarak karşımıza çıkar. Dolandırıcılığın yer aldığı bir masal olmakla birlikte, dolandırıcılık metnin merkezinde değildir. Bu masal, zekâsıyla haksızlığa karşı mücadele eden bir bireyin hikâyesini anlatmaktadır (Jason, 1979, s. 195).

Gurney'e göre, haksızlığa uğramış çaresiz bir bireyin intikam alması, dönemi ve sonraki yüzyılları etkileyen ana motiftir. Bu hikâye, benzer anlatılara prototip olmuştur. Benzersiz bir eser olup, mizahi yanı da dikkat çekicidir. Hem karakterler hem de ilişkileri esprili bir yaklaşımla sunulmuştur; bu da eserin bilgelik edebiyatı türüne ait olduğunu göstermektedir.

Dietrich'e göre, masal, bir kriz edebiyatı örneğidir. MÖ I. binyılda yazılmış bu eser, Mezopotamya'da bu türün yaygınlaşmasıyla ilgilidir. Dietrich'e göre, Gimil-Ninurta eski bir Hâzannû'dur. Bu süreç, onun makamını terk etmesini ve bu durumu kabullenmesini anlatır. Masal, toplumda dışlanan bir yoksulun, manevi olarak nasıl başa çıktığını gösterir (2009, s. 349-352).

D'Agostino, masalı bir geleneksel ve mizahi hikâye olarak değerlendirir ve belirli bir folk türüne ait olmadığını, daha sonraki dönemlerde de bölgesel olarak kullanılan unsurlara sahip olduğunu belirtir (2000, s. 111-113). Metnin edebi bir ürün olması, yazılı olduğu dönemden daha erken zamanlara dayandığını düşündürmektedir. Gurney de masalın sözlü gelenekten geldiğini ve geç dönemde yazıya geçirildiğini ifade etmiştir (1972, s. 157). Daha önceki

dönemlere dair yazılı belgelerin bulunmaması, bu masalın sözlü geleneğe ait olduğunu düşündürmektedir. Masalın neden geç dönemde kayıt altına alındığı ise bilinmemektedir.

Nippurlu Yoksul Adam, zekice hazırlanmış mizahi unsurlarıyla dikkat çeker. Fakir bir adamın zalim bir yöneticiye karşı zaferini konu edinir (Cooper, 1975, s. 163). Bu metin, Akad edebiyatında bilinen diğer eserlere benzerlik göstermeyen nadir bir eserdir (Cooper, 1975, s. 163). Standart etno-şiirsel özelliklere sahip olması, Mezopotamya edebiyatında geleneksel anlamda az sayıda örnekten biri olduğunu gösterir.

SONUÇ

Toplumda zayıf, yoksul görünen bireylerin, güçlü ve kudretli kimseler tarafından zorluğa maruz bırakılması evrensel bir insan deneyimidir. Bu evrensel insan deneyimi çeşitli söylemler aracılığıyla kendisini var ederek nesilden nesile toplumlarca aktarılmıştır. Yoksul ya da zayıf insanların maruz kaldığı çeşitli zorbalıklar, gerek tarihi metinlerde gerekse edebi eserlere konu olmuştur. Sosyal yaşama, halka ve halkın dünyayı ne şekilde gördüğüne dair bilgiler ve algılamaların neredeyse yok denecek kadar az kaynakta yer aldığı Mezopotamya’da, Nippurlu Yoksul Adam Masalı, dönemin gerçekliği hakkında oldukça kıymetli bilgiler sağlamaktadır. Metin kurgulandığı, aktarıldığı ve kayda geçirildiği süreç boyunca Mezopotamya’nın tarih boyunca yaşadığı sosyal adaletsizlik, eşitsizlik, dolandırıcılık, kötü ekonomik koşullar, haksızlık ve görevini kötüye kullanma gibi konuları içermektedir. Eski Mezopotamya insanının karşılaştığı zorlu durumlar, masal aracılığıyla günümüze kadar gelmiştir.

Yazının mutlak otoritelerce kullanıldığı, sosyal hiyerarşinin üst düzeyde olduğu ve sosyal-siyasi hayatın tanrılarca kurgulandığına inanıldığı bir dönemde; hayattaki haksızlık ve eksiklikleri belirtmek dönem şartları gereğince oldukça kısıtlıydı. Merkezi otorite tarafından kontrol edilen sistemde, yazım geleneği toplumun, kralların ve ülkenin yüceliği, kutsallığı gibi subjektif konularla ilgiliydi. Böyle bir dönemde oluşan Nippur’da yaşayan yoksul bir adam kurgusu üzerinden aktarılan gerçeklik, toplumun yapısına yönelik mizahi bir hicivdir. Yoksul bir adamın intikamını konu alan sosyal adalet arayışı, toplumsal adaletsizliğe dikkat çekmektedir.

Masal belirsiz bir zaman diliminde bir kentte geçmektedir. Bozulan sosyal, siyasi ve ekonomik düzende zor durumda kalan yoksul bir adamın başına gelen kötü ve istenmeyen olaylar üzerinden yitirilen sosyal yargılar eleştirilmektedir. Yoksul bir adamın kendisinden beklenmeyecek zeki ve kurnazca bir performans sergilemesi; yalnız karakterin gruplar halindeki figürlere karşı olan başarısı edebiyattaki parodi ve ironiye örnektir. Karakterler zekice

kurulanmıştır. Yoksul adamın yaşadığı fiziksel ve duygusal zorluklar dinleyicilere empati duygusunu aşıl原因arak kahramanla özdeşleşmelerine aracı olur. Sosyal adalet ve haklar konusunda mevcut düzenin zayıf ve yoksulları ne denli ezdiğini göstermektedir. Karmaşık bir öykü dizini olan masalda çok sayıda kelime oyunu ve edebi söz sanatı içermektedir. Bu da metindeki mizahi yönü tamamlamaktadır. Nippurlu Yoksul Adam Masalı, Eski Mezopotamya’da mizahın ve hicvin gücüyle toplumsal eleştirinin yapılabilirdiği göstermektedir. Nitekim mizah, masaldaki trajik unsurları yumuşatırken, hiciv ise eleştiriyi keskinleştirmektedir. Karakterlerin kurgulanmasındaki ironi ise masaldaki kahramanların dönüşümünde uygulanan parodiyle uyum sağlamaktadır. Bütünsel açıdan oldukça titizlikle hazırlanmış bir kurgudur.

Geleneksel Babil ve Mezopotamya edebiyatının spesifik örneklerinden biri olan bu metin; tekrarlanmalar ve yinelenmelerle şiirsel bir aktarımdır. Metinde kelimelerin ve işaretlerin eş ve çoksesli anlamlarıyla kullanıldığı görülmektedir. Zengin bir yazım tekniğine sahip olan metin bu açıdan da önemli olan bir eğitim tabletidir. Nippurlu Yoksul Adam Masalı hicvin, mizahın, ironinin, bir kahramanın dönüşümünün yer aldığı bir metin olarak geleneksel Mezopotamya edebiyatından farklı, eşsiz bir örnektir.

KAYNAKÇA

Apte, M. L. (1985) *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*. Cornell University Press.

CAD, Biggs, R. & Brinkman J. & Civil, M., Farber, W.(2008). T, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. The Oriental Institute.

CAD, Briknman, J.,& Civil, M., Reiner, E. (1989). Š. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. The Oriental Institute.

CAD, Gelb, I. & Landsberger, B. & Oppenheim, L. & Reiner, E. (1965). B. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. The Oriental Institute.

CAD, Oppenheim A. L.& Ignace & J. Gelb,& Landsberger, B. & Reiner E. (Ed.) (1964). A. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. The Oriental Institute.

Carrel, A. (2008). *Historical Views of Humor*. In V. Raskin (Ed.). *The Primer of Human Research* (ss. 303-333). Mouton de Gruyter

Cebeci, O. (2008). *Komik Edebi Türler: Parodi, Satir ve İroni*. İthaki Yayınları.

Colebrook, C. (2004), *Irony*. Cambridge University Press.

Cooper, J. S. (1975). Structure, Humor, and Satire in the Poor Man of Nippur. *Journal of Cuneiform Studies*, 27(3), 163-174. <https://doi.org/10.2307/1359242>

D'Agostino, F. (1998). Some Considerations on Humour in Mesopotamia. *Rivista degli studi orientali*, 72 (1/4), 273-278.

D'Agostino, F. (2000). Testi Umoreistici Babilonesi e Assiri. Data di pubblicazione.

Dietrich, M. (2009). Armer Mann von Nippur: ein Werk der Krisenliteratur des 8. Jh. v. Chr. *Studia Orientalia Electronica*, 106, 333-352.

E. Frahm (1998). Humor in assyrischen Königsinschriften. In J. Prosecký (Ed.), *Intellectual life of the ancient Near East: Papers presented at the 43rd Recontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996*. (ss. 147-162), Oriental Inst.

E. Frahm (2008). Babylonischer Humor. In J. Marzahn & G. Schauerte (Ed.), *Babylon. Mythos und Wahrheit: 1 Wahrheit- Eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin* (ss. 463-464), Hirmer.

- Ellis, M. (1974). A New Fragment of the Poor Man of Nippur. *Journal Cuneiform Studies*, 26 (2), 88-89.
- Fırat, T. E. (2019). Postmodern Bağlamda Parodi, İroni ve Absürd'ün Zaytung Örneğinde Yeniden Üretimine İlişkin Bir İçerik Analizi. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 426-438.
- Finet, A. (1992). Les Trois Vengeances du Pauvre Home de Nippur: Conte babylonien. In M. Broze & Talon P. (Eds.) *L'atelier de l'orfèvre: Me'langes offerts a' Ph. Derchain* (ss. 87-106), Broché.
- Foster, B. R. (1974). Humor and Cuneiform Literature. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 6 (1) 69-85.
- Freud, S. (1976). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewusstenn*, Leipzig.
- George, A. R. (1993). Ninurta-Pāqidāt's Dog Bite, and Notes on Other Comic Tales. *Iraq*, 55, 63-75. <https://doi.org/10.2307/4200367>
- Gordon, E. (1959). *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. The University Museum of Pennsylvania.
- Grayson, A. (1993). Assyrian Civilization. *CAH*, 3(2), 194-228.
- Gurney, O. R. (1956). The Sultantepe Tablets (Continued). V. The Tale of the Poor Man of Nippur. *Anatolian Studies*, 6, 145-164. <https://doi.org/10.2307/3642407>
- Gurney, O. R. (1972). The Tale of the Poor Man of Nippur and its Folktale Parallels. *Anatolian Studies*, 22, 149-158. <https://doi.org/10.2307/3642559>.
- Heinz, M. (2008). *Die Repräsentation der Macht un die Macht der Repräsentation in Zeiten Politischen UmbruchsRebillon in Mesopotamien*, BRILL
- Huyugüzel, Ö. F. (2018). *Eleştiri Terimleri Aözlüğü*. Dergâh Yayınları.
- Jaques, M., & Kipfer, S. (2017). The Discourse on Emotion in Ancient Mesopotamia: A Theoretical Approach. *Orbis Biblicus et Orientalis*, (285), 185-205.
- Jason, H. (1979). The Poor Man of Nippur: an Ethnopoetic Analysis. *Journal of Cuneiform Studies*, 31(4), 189-215. <https://doi.org/10.2307/1359751>
- Karaalioglu, S. K. (1983). *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*. İnkılap ve Aka Yayınları.

- Kierkegaard, S. (2009), *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. (Çev. S. Okur), İmge Kitabevi.
- Koç, O. (2015). Komik Olanın Peşinde: Parodi. *Türk Dili, Kasım-Aralık*, 109, (767-768), 233-238.
- Koestler, A. (1997). *Mizah Yaratma Eylemi*, (Çev. S. Kabakçioğlu & Ö. Kabakçioğlu) İris Yayınevi.
- Kramer, S. N. (1999). *Sümer Mitolojisi* (Çev. H. Koyukan), Kabalcı Yayınevi.
- Kramer, S. N. (2002). *Sumerler* (Çev. Ö. Buze), Kabalcı Yayınevi.
- Lenzi, A. (2020). *An Introduction to Akkadian Literature: Contexts and Content*. Penn State Press.
- Milano, L. (1998). Aspects of Meat Consumption in Mesopotamia and the food Paradigm of the Poor Man of Nippur. *State Archives of Assyria/Bulletin*, 12 (2), 111-127.
- Noegel, S. B. (1996). Wordplay in the Tale of the Poor Man of Nippur. *Acta Sumerologica Japonica*, 18, 169-186.
- Ottervanger, B. (2016). *The Tale of the Poor Man of Nippur*. Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Postgate, J. N. (1980). The Place of the šaknu in Assyrian Government. *Anatolian Studies*, 30, 67-76. <https://doi.org/10.2307/3642778>
- Raskin, V., Ruch, W., & Raskin, V. (Eds.). (2008). *The primer of humor research*. Mouton de Gruyter.
- Reiner, E. (1986). Why do you cuss me?. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 130(1), 1-6.
- Rumor, M. (2017). There's no Fool Like an Old Fool: The Mesopotamian Aluzinnu and its Relationship to the Greek Alazôn. *KASKAL: Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*, 14, 187-210.
- Schneider, B. (2022). Nippur: City of Enlil and Ninurta. In C. Bonnet vd. (Ed.), *Proceedings of the MAP-Conference, Toulouse*, (ss. 745-762), De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110798432-039>
- Sibbing-Plantholt, I. (2022). *The Image of Mesopotamian Divine Healers: Healing Goddesses and the Legitimization of Professional Asûs in the Mesopotamian Medical Marketplace*. Brill.

Speiser, E. A. (1957). Sultantepe Tablet 38 73 and Enūma Eliš III 69. *Journal of Cuneiform Studies*, 11(2), 43-44.

Tarasewicz, R. (2012). On the Hazannu in the Neo-Babylonian and Persian Periods. *Palamedes: A Journal of Ancient History*, 7, 25-42. <https://doi.org/10.4000/abstractairanica.41591>.

Veldhuis, N. (2021). *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds*. Brill.

Yardımcı, İ. (2010). Mizah Kavramı ve Sanattaki Yeri. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 1-41. <https://doi.org/10.12780/UUSBD69>