

Mezopotamya Kehanet Geleneği: Siyasal Meşruiyet Üretimi ve Kurumsal Yapılanmadaki Rolü

Mehtap DİNÇER¹

Öz

Kehanet, Mezopotamya’da ve diğer antik uygarlıklarda genellikle tanrısal iradeyi öğrenme ve geleceğe dair öngörülerde bulunma aracı olarak değerlendirilmiştir. Ancak Mezopotamya’daki uygulamalara yakından bakıldığında, kehanetin yalnızca dini bir ritüel olmaktan öte, siyasal otoritenin gerekçelendirilmesi, yönetsel kararların tanrısal güvenceyle temellendirilmesi ve başarısızlık durumlarında sorumluluğun tanrıya aktarılması gibi işlevlere sahip, kurumsallaşmış bir pratik olduğu görülmektedir. Extispisi, rüya yorumları ve peygamberlik bildirileri gibi tekniklerle yürütülen bu uygulamalar; karar destek süreci, bilgi yönetimi ve ideolojik söylem üretimi açısından da merkezi bir rol oynamıştır. Kehanetin biçimsel yapısı, görevlerin uzmanlaşmaya dayalı biçimde ayrılması, peygamber figürlerinin saray içerisindeki konumlanması ve bu içeriklerin yazılı rapor hâline getirilmesi, sürecin ne denli sistemli bir yapıya kavuştuğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu yapı, tanrısal mesajların nasıl dolaşıma sokulduğunu ve kamusal alana nasıl sunulduğunu da biçimlendirmiştir. Bu makale, Mari arşivleri, Esarhaddon kehanet koleksiyonu ve Neo-Asur dönemi yazışmaları gibi birincil kaynaklar üzerinden kehanetin siyasal meşruiyet üretimindeki rolünü incelemektedir. Kraliyet eylemlerinin tanrısal onayla çerçevelenmesi, başarısızlık durumlarında sorumluluğun doğrudan yöneticilere değil, tanrısal iradeye dayandırılan kararlara yönlendirilmesi ve kehanet pratiklerinin zamanla standartlaştırılarak eğitsel ve kurumsal süreçlere entegre edilmesi gibi işlevsel yönleri üzerinde durulmaktadır. Yapılan çözümlemeler, kehanetin yönetsel kararları tanrısal temele dayandıran, geçmiş başarılarla bugünü ilişkilendiren ve siyasal sürekliliği ideolojik düzeyde meşrulaştıran merkezi bir araç olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kehanet, Extispisi, Meşruiyet, Tanrı, Yönetim

The Mesopotamian Prophetic Tradition: The Production of Political Legitimacy and Its Role in Institutional Structuring

Abstract

Prophecy has generally been regarded in Mesopotamia and other ancient civilizations as a means of understanding divine will and foreseeing future events. However, a closer examination of Mesopotamian practices reveals that prophecy was not merely a religious ritual, but rather a deeply institutionalized practice that served functions such as legitimizing political authority, grounding administrative decisions in divine assurance, and transferring responsibility to the divine in cases of failure. Practices such as extispicy, dream interpretation, and prophetic declarations played a central role not only in religious life, but also as mechanisms of decision support, knowledge management, and ideological discourse production. The structural features of prophecy, including the specialization of roles, the positioning of prophetic figures within the royal court, and the transformation of prophetic content into written reports, demonstrate the systematic nature of these processes. This structure also shaped how divine messages were disseminated and presented within the public sphere. This article examines the role of prophecy in the production of political legitimacy through an analysis of primary sources such as the Mari archives, the Esarhaddon prophecy collection, and Neo-Assyrian correspondence. It focuses on how royal actions were framed through divine endorsement, how responsibility in the face of failure was redirected from the ruler to decisions based on divine will, and how prophetic practices were gradually standardized and integrated into educational and institutional processes. The analysis reveals that prophecy functioned as a central instrument that grounded administrative decisions in divine authority, linked present governance to past achievements, and ideologically legitimized political continuity.

Keywords: Prophecy, Extispicy, Divination, Legitimacy, Governance

Atıf İçin / Please Cite As:

Dinçer, M. (2025). Mezopotamya kehanet geleneği: siyasal meşruiyet üretimi ve kurumsal yapılanmadaki rolü. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14 (4), 1605-1620. doi:10.33206/mjss.1711217

Geliş Tarihi / Received Date: 01.06.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date: 12.08.2025

¹ Dr. Öğr. Üyesi – Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, mdincer@mehmetakif.edu.tr,

 ORCID: 0000-0002-6334-9184



Giriş

Kehanet, insanlığın doğa ile kurduğu ilişkinin bir uzantısı olarak, tarihsel süreçte biçimlenmiş en eski bilgi üretim biçimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Tanrısal iradenin insanlara bildirildiği bir kanal olarak değerlendirilen kehanet pratiği, Mezopotamya başta olmak üzere Eski Yakındoğu toplumlarında sistematik ve kurumsal yapılarla iç içe geçmiş durumdadır. Bu çok katmanlı yapının dilsel izleri de oldukça köklüdür. Sumerce’de kehanet, çoğunlukla “kader” veya “tanrısal hüküm” anlamlarında kullanılan nam-tag-ga ve nam-šita terimleriyle ifade edilmiştir (ePSD2, 2025). Akadca’da ise kehanet sanatını tanımlayan bārûtu ve tanrılardan gelen mesajları ifade eden ʔrtu kavramları yaygındır (Koch, 2005, s. 11). Asurca’da bu terimler korunarak extispisi (karaciğer kehaneti) uygulamaları çerçevesinde teknik bir terminolojiye dönüşmüştür. Bu terimler, yalnızca ritüel pratikleri değil, aynı zamanda tanrılarla kurulan epistemolojik ilişkinin kavramsal boyutunu da yansıtmaktadır.

Türk Dil Kurumu (TDK), kehaneti “bir kimsenin, olacak bir olayı önceden bildirmesi; geleceği görme yetisi” şeklinde tanımlamaktadır (Parlatır, Gözaydın ve Zülfiyar 1998, s.1262). Bu tanım, modern bir dilsel kalıpta sunulmakla birlikte, kavramın tarihsel ve ritüel boyutunu yeterince yansıtmaktan uzaktır. Oysa Mezopotamya metinleri, kehaneti yalnızca bir öngörü değil, tanrısal düzenin çözülmesi ve insan eylemlerinin bu düzene uygun biçimde yapılandırılması süreci olarak konumlandırmaktadır. Bu kapsamda, alanyazında kehanet olgusunu farklı düzlemlerde anlamlandırmaya yönelik çeşitli tanımlamalar yer almaktadır.

Kehanet, araştırmacılar arasında yaygın olarak paylaşılan görüşe göre tanrı insan iletişiminin düzenleyici bir aracıdır; ancak bu aracın işleyişi farklı biçimlerde kavramsallaştırılır. Nissinen, kehaneti tanrısal iradenin beşerî dünyaya aktarıldığı ritüel bir uygulama olarak görür (Nissinen, 2010, s. 341-342). Winitzer, aynı inancı temel alarak kehaneti tanrısal mesajın doğa düzenindeki işaretler yoluyla görünür kılındığı bir iletişim süreci şeklinde tanımlar (Winitzer, 2010, s. 177-178). Koch, kehaneti yalnızca bilgi edinme tekniği değil; anlam üretimi, ritüel pratik ve sosyal strateji içeren bilişsel hermenötik bir sistem olarak konumlandırır; sabit bir anlambilimsel kodla işaretleri yorumlayan kültürel sınıflandırma biçimine dikkat çeker (Koch, 2010, s. 44-45). Bottéro ise kehaneti, tekrarlanan alamet olay eşleşmelerinden tümdengelimci mantıkla kurumsallaşan ve deneyime dayalı gözlemlerle beslenen bir bilgi sistemi olarak tanımlar (Bottéro, 1992, s. 132).

Bu araştırma, kehanetin Mezopotamya siyasal kültürü içerisindeki kurumsal konumunu anlamaya yönelik olarak yapılandırılmıştır. Nitel araştırma yaklaşımıyla yürütülen çalışmada, yazılı kehanet metinlerinin biçimsel özellikleri, terminolojik yapıları, ritüel ifadeleri ve uzmanlık unvanları tarihsel bağlamları içinde ele alınmıştır. Başta Archives Royales de Mari (ARM), Royal Inscriptions of Mesopotamia (RIMA), State Archives of Assyria (SAA) ve State Archives of Assyria Studies (SAAS) olmak üzere temel metin edisyonlarından yararlanılmış; çözümlemeler, Nissinen, Rochberg, Bottéro, Parpola, HeeBel, Maul, Koch ve Jeffers gibi alandaki yetkin araştırmacıların çalışmaları ışığında gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda, kehanet yalnızca tanrısal mesajların iletimi değil; aynı zamanda yazılı kültür, siyasal otorite inşası ve bürokratik düzenin işleyişine dair çok katmanlı bir pratik olarak yeniden ele alınmıştır.

Mezopotamya Kehanet Geleneği: Kavramlar

Mezopotamya inanç sistemine göre tanrılar, insanlarla iki temel yolla iletişim kurarlardı: Bunlardan ilki, bir insan aracılığıyla gerçekleşen doğrudan bildiriydi; araçlar peygamber benzeri figürlerdi ve āpilu (yanıtlayıcı), mahhû (vecd hâlinde olan), sabrû (gören) ya da raggimu (seslenen) gibi adlarla anılırlardı (Nissinen, 2010, s. 341; Pientka-Hinz, 2008, s. 53). Süreç, tanrının söz konusu kişinin bedenini geçici olarak egemenliği altına aldığı divine possession ile tamamlanırdı (Nissinen, 2010, s. 346). Diğer iletişim biçimi ise, tanrılarının çeşitli ittu (işaretler) aracılığıyla gönderdiği mesajların, kehanet sanatına ait yöntemlerle çözülmesi esasına dayanıyordu. Eğitimli yazmanlar (tupsarru/LU.DUB.SAR veya ummēānu/LU.UM.ME.A) işaretlerden tümdengelimle geleceği öngörüyordu (Rochberg, 2004, s. 48). Bu işaretlerin bir bölümü tanrılar tarafından kendiliğinden ya da rastlantısal biçimde gönderiliyor gibi görünürdü. Bu türden işaretlerin yorumlanması āšipu (büyücü veya kovucu) adı verilen uzmanların görev alanına girerdi. Buna karşılık bazı işaretler ise, belirli ritüeller aracılığıyla tanrılara yöneltilen soruların yanıtı olarak ortaya çıkıyor ve bu durumda bārû (kurban hayvanların iç organlarını inceleyen) adı verilen uzmanlar devreye giriyordu. Tanrısal iradenin ortaya konulmasında kullanılan bu işaretlere omina adı verilir (Pientka-Hinz, 2008, s. 16).

Astroloji, astronomi (göksel gözlemler), meteoroloji (hava olayları), ornithomanti (kuş davranışları), etoloji (hayvan hareketleri), fizyognomi, psikoloji, kiromansi (insan görünüşü ve mizacı), teratoloji

(doğumsal anomaliler), diagnostik (hastalık belirtileri) ve oneiromansi (rüyalar), kendiliğinden ortaya çıkan alametleri yorumlayan yöntemlerdir. Diğer kehanet teknikleri ise bilinçli uygulamalara dayanır: kledomanti (taş ya da çubuk atma), aleuromanti (un serpmesi), lekanomanti (suya yağ damlatma) ve libanomanti (tütün dumanı gözleme). En yaygın yöntem ise extispicy, hepatoskopi ya da haruspicy'dir (koyun karaciğeri üzerinden tanrısal mesajların okunması) (Pientka-Hinz, 2008, s. 16).

Astroloji/Astronomi: Ay, Güneş, gezegenler, sabit yıldızlar ve hava olayları, gökssel kehanet uzmanlarının temel gözlem alanlarını oluşturmuştur. Bu gökssel olguların, tanrıların insanlıkla ilgilenme iradesinin yeryüzündeki yansımaları olduğuna inanılmıştır. Mezopotamya'nın astrolojik geleneği, gök cisimlerinin hareketlerinden anlam çıkarma yoluyla tanrısal iradenin çözülmesini amaçlayan bir sistem olarak gelişmiştir (Rochberg, 2004, s. 185-297).

Meteoroloji: Hava olaylarına dayalı omina dizileri içerisinde bulut oluşumları, rüzgâr, şimşek, yıldırım ve gök gürültüsü gibi doğa olayları özel bir yer tutar. Bu tür olaylar özellikle fırtına tanrısı Adad ile ilişkilendirilmiştir. Kehanet uzmanları, bu olayların zamanlamasını, yoğunluğunu ve eşlik eden atmosferik koşulları dikkatle kaydetmişlerdir. Güneş ve ay tutulmaları sırasında gözlemlenen meteorolojik etkiler de kehanet yorumlarında belirleyici olmuştur (Maul, 2003, s. 55).

Ornithomanti: Halk arasında yaygın biçimde kullanılan gözleme dayalı bu yöntem kuşların uçuş yönleri, ötüş biçimleri ve davranışları üzerinden yorum yapılmasına dayanır (Borrego, 2023, s. 49; Liverani, 1999, s. 418). Uygulama kapsamında ölü kuşların hem dış morfolojileri (baş, sırt) hem de iskelet yapıları incelenmiş; baş bölgesindeki kırmızı ve beyaz benekler, renk dağılımı ve yapısal bozulmalar gibi morfolojik işaretler üzerinden yorum yapılmıştır (Pientka-Hinz, 2008, s. 28).

Etoloji: Hayvanların davranışları da kehanet yorumları için gözlemlenmiştir. Bu tür gözlemler davranışsal omina olarak sınıflandırılmış ve sistematik biçimde kayda geçirilmiştir. Evcil ve vahşi hayvanların mimikleri, sesleri, hareket biçimleri ve tepkileri, belirli olayların habercisi olarak değerlendirilmiştir (Jeffers, 1996, s. 230; Rochberg, 2004, s. 49; Maul, 2003, s. 66).

Fizyognomi ve Kiromansi: Bireyin fiziksel özelliklerinden karakter ya da yazgı çıkarımı yapılmasına dayanan bu yöntemde insan bedeninin tanrısal yazgının bir yansıması olduğu kabul edilmiştir. Alın, göz, burun ve çene gibi yüz hatları, bireyin kaderi hakkında yorum yapmaya yarayan göstergeler olarak değerlendirilmiştir (Rochberg, 2004, s. 33; Frahm, 2010, s. 114; Böck, 2010, s. 199).

Teratomanti: Bu yöntem hem insanlar hem de hayvanlarda doğum sırasında gözlemlenen fiziksel anomalilere dayanmaktadır. Bu anomaliler yalnızca bireyin değil, toplumsal veya siyasal olayların habercisi olarak da yorumlanmıştır (Maul, 2003, s. 62-63).

Diagnostik: Mezopotamya'da hastalıkların, tanrılarla insan arasındaki ilişkinin bozulmasından kaynaklandığı düşünülürdü. Bu nedenle tedavi yalnızca tanrıların yatıştırılmasıyla mümkün olurdu. Tanı süreci ise semptomların gözlemlenmesiyle birlikte tanrısal nedenlerin saptanmasını içerirdi (Maul, 2003, s. 64-66; Rochberg, 2004, s. 92).

Oneiromanti: Mezopotamya'da rüyalar, tanrılarla iletişim kurmanın bir aracı olarak değerlendirilmiş; belirli rüya kalıpları, belirli anlamlarla ilişkilendirilerek kehanet kataloglarında sistematik biçimde toplanmıştır (Pientka-Hinz, 2008, s. 48; Bottéro, 1992, s. 105; Kahya, 2019, s. 230).

Kledomanti: Taş ya da çubuklarla kura çekme, rastgele seçilen taş veya çubuk düzenini hermeneutik bir yaklaşımla yorumlayarak tanrısal iradeyi anlama ve bu yorumdan dedüktif çıkarımlarla geleceğe yönelik kesin kestirimler yapma yöntemidir (Maul, 2003, s. 83).

Lekanomanti: Su yüzeyine damlatılan yağın oluşturduğu şekillerin yorumlanmasına dayalı bir kehanet biçimidir. Bu yöntemde tanrının yanıtı, suyun bir sembolik yazı yüzeyi olarak kullanılması yoluyla elde edilirdi (Rochberg, 2004, s. 148; Pientka-Hinz, 2008, s. 29; Bottéro, 1992, s. 33-34).

Libanomanti: Tütün dumanının nıphu, hareket yönünün alâksu ve mekânsal yöneliminin yorumlanmasına dayanan bir kehanet yöntemidir; uzman bârû veya sâ'ilum, doğuya dönük diz çökerek qutrennum (tütün kabı) içine serptiği qemutti'den (un ya da ince öğütülmüş malzeme) yükselen dumanı incelerdi (Maul, 2003, s. 84). Tütün aynı zamanda ölü sunusu işlevi görmüş ve rüya kehanetleriyle de ilişkilendirilmiştir (Rochberg, 2004, s. 84).

Aleuromanti: Bu yöntem, su üzerine yağ dökülmesi ya da sıvı üzerine un serpmeye şeklinde uygulanmaktaydı. Sıvılar, lahannu'lara (küçük şişe) dökülür, suya bırakılan bir tutam qemutti'nin oluşturduğu desenler üzerinden anlam çıkarılırdı (Annus, 2010, s. 12; Pientka-Hinz, 2008, s. 29; Bottéro, 1992, s. 33-34).

Extispiti (hayvan iç organları kehaneti), kurban edilen hayvanın karaciğer, akciğer ve bağırsak gibi tüm iç organlarının, belirli bir sıra ve yöneme bağlı olarak incelenmesine dayanmaktadır. Hepatoskopi (karaciğer kehaneti) ise bu uygulamanın yalnızca karaciğere odaklanan alt dalıdır (Bottéro, 1992, s. 125-287; Demirci, 2017: 77). Her iki uygulamada da organların şekli, yüzey özellikleri, çıkıntı ve çöküntüleri, renk değişimleri ile dikkat çeken diğer fiziksel işaretler yorumlama sürecinin temelini oluşturur (Bottéro, 1992, s. 132.) Yorumlama yalnızca görsel incelemeye dayanmaz; aynı zamanda sembolik çağrışımlar ve sözcüklerin ses benzerliklerinden de yararlanır (Bottéro, 1992, s. 130). Hepatoskopi, Mezopotamya kehanet sisteminin en kurumsallaşmış biçimlerinden biri olarak yalnızca geleceğe ilişkin öngörülerde bulunmayı değil, aynı zamanda tanrısal düzenin okunmasını mümkün kılan sistematik bir yapıdır. Bu yapı içerisinde karaciğer, evrenin düzenine ilişkin işaretleri barındıran kutsal bir unsur olarak kabul edilmiştir. İçeriğindeki yoğun kan nedeniyle yaşamın taşıyıcısı olarak görülmüş ve tanrısal iradenin en açık biçimde bu organ üzerinden okunabildiği “kozmik metin yüzeyi” olarak işlev görmüştür (Jeffers, 1996, s. 156). Organ belirli anatomik bölgelere ayrılmış, her bölge özgün anlamlar taşımıştır. Haruspiceslerin (karaciğer kahinleri) tuppū şa ili (tanrıların tabletleri) adını verdikleri iç organ kehanetinde, özellikle Güneş Tanrısı Şamaş ve Fırtına Tanrısı Adad, başlıca tanrısal otoriteler olarak görülürken, zaman zaman danışan kişiye yakın kült tanrılar da sürece dâhil edilmiştir (Pientka-Hinz, 2008, s. 66).

Mezopotamya'da alametler “eğer ... o hâlde ...” önermeleriyle sistematik kehanet dizilerine dönüştürülmüştür (Rochberg, 2010, s. 19; Schumann, Sazonov & Töyräänvuori, 2024, s. 65). Farklı kategoriler için ayrılan başlıca diziler şunlardır: göksel olaylar Enūma Anu Enlil'de; yeryüzü olayları Şumma ālu'da; rüyalar Ziqīqu'de; insan fizyonomisi Alamdimmu'de; anormal hayvan doğumları Şumma Izbu'da; tıbbi semptomlar SA.GIG'de (ilk tablet başlığı Enūma ana bit marsi āšipu illiku) (Rochberg, 2004, s. 49). Külliyyatın doruk noktası olan Multābiltu, adı gibi extispicy alametlerini toplayarak bārû kâhinlerine resmi, standartlaştırılmış yorumlar sunan Işkar Bārûti'nin onuncu ve son tabletidir (Pientka-Hinz, 2008, s. 26-27; Rochberg, 2004, s. 66; Heeßel, 2018, s. 253; Maul, 2003, s. 51).

Kehanetin Eğitsel ve Yönetmel Yapılanmadaki Yeri

Kehanet uygulamaları, Mezopotamya toplumlarında yalnızca dinsel ritüellerin sınırları içerisinde kalmamış, eğitim ve yönetim süreçlerini şekillendiren sistematik bir yapıya dönüşmüştür. Devlet kararlarının ilahi meşruiyetle donatıldığı bu dönemde, uzmanlaşmış bārûtu ve apilûtu kadrolarının görev tanımlarının kaleme alınmasıyla birlikte, kehanet bilgisinin aktarılması ve doğrulanması, kraliyet yönetiminin sınırlarına kadar uzanan protokoller zincirini ortaya çıkarmıştır. Kehanet doktrinleriyle birleşen yazılı gelenek, hem eğitim süreçlerinde disiplinler arası bir uzmanlaşmanın hem de bürokratik iletişim ağlarının doğmasını sağlamış; böylece Mezopotamya'da devletin kurumsal kimliği ve yönetim anlayışının temelini belirleyen bir yapıya dönüşmüştür.

Kehanet eğitime dair en eski dolaylı tanıklıklar Ebla, Fara ve Abu Salabikh meslek listelerindeki li.māš.SU.gid (elini keçiye uzatan) unvanından gelir ve bu unvan karaciğer kehanetinde uzmanlaşmış kişileri ifade eder (Richardson, 2010, s. 227). Kültepe tabletleri, kehanet ve rüya yorumu konularında oldukça sınırlı bilgi sunar. Mezopotamya ve Hitit kaynaklarının zengin içerikleriyle kıyaslandığında, Kültepe'de bulunan 23 bini aşkın çiviyazılı belge arasında doğrudan kehanet ya da falcılığa odaklanan bağımsız bir metin mevcut değildir (Erol, 2014, s.38). Bilinen en eski sistematik karaciğer kehaneti örnekleri ise Mari kökenli, MÖ 2200 tarihli 32 yazıtlı kil karaciğer modelidir. Bu modellerde yer alan amûtu, inûmi, summa formülleri, kahin adayları için hafıza ve arşiv işlevi görürken anatomik çıkıntılar abartılarak yorumun odak noktalarını belirler (Reiner & Oppenheim, 1977, s. 206; Rutten, 1938, s. 36-40; Jeffers, 1996, s. 157). Kil karaciğer modelleri ritüel, öğretici ve arşivleyici olarak üç temel işleve ayrılır (Nougayrol, 1968, s. 31-50). Bu mini modeller, kahin adaylarının eğitiminde görsel yardımcı olarak kullanılmıştır (Biggs, RIA 6 [1980-1983]: 521; Meyer, RIA 6 [1980-1983], s. 523; Koch, 2005, s. 28; Pientka-Hinz, 2008, s. 20). Eski Babil sonlarında terminoloji logografik yazıma geçerek kehanet metinlerini yalnızca eğitilmiş kâhinlerin anlayabileceği bir uzmanlık alanına dönüştürmüştür (Frahm, 2010, s. 95).

Kil karaciğer modellerinin eğitimsel işlevleri ve kehanet pratiğinin uzmanlaşmış yapısı yalnızca ritüel alanla sınırlı kalmamış, aynı zamanda siyasi ve iletişimsel süreçlere de entegre olmuştur. Bu bağlamda, Mari arşivlerinden elde edilen belgeler, kehanetin kraliyet haberleşme sistemine entegre bir unsur olduğunu gösterir.

Zimri-Lim dönemine ait belgelerde, peygamberler yalnızca tapınaklarda görev yapan kişiler değildir; saraya girebilen, yabancı ülkelere seyahat edebilen, doğrudan kralla iletişim kurabilen aktörlerdir (Deluty, 2020, s. 5). Bu durum, kehanetin yalnızca dinsel bir ritüel değil, aynı zamanda devlet yönetiminde etkin bir iletişim aracı olarak da işlev gördüğünü göstermektedir.

Kehanet raporları, yalnızca tanrılarla iletişimi değil, siyasi iktidar içinde bilgi dolaşımını da sağlamıştır. Hammurabi'nin tehditlerine ilişkin uyarılar veya kralın emirlerinin uygulanıp uygulanmadığına dair bilgiler, kehanetin devletin politik gündemine doğrudan etkisini göstermektedir (Deluty, 2020, s.4). Tapınaklardan çok Zimri-Lim'in güvenliği, olası isyanlar ve Hammurabi tehdidi gibi doğrudan siyasal konuların öne çıktığı görülmektedir (Craghan, 1974, s.40).

ARM X 81:22-25: "Bir alamet alınsın ve yıldız onun alametlerine göre davransın." (Durand, 1988, s.432-[204 [A.2264]).

ARM X 94:9-13: "Efendim, konuya harû [karaciğer yorumcusu] baksın. Eğer bu rüya gerçekse, bu kıza güvenilebilir." (Craghan, 1974, s.41).

Mezopotamya'da extispicy dışındaki kehanet biçimleri, özellikle rüyalar, tanrısal iletişim olarak kabul edilmekle birlikte belirli denetim mekanizmalarına tabi tutulmuştur. Karaciğer ve bağırsak yorumuna dayalı barû uygulamaları, rüya kehanetlerine kıyasla daha sistematik bir doğrulama süreci sunmuştur. Craghan'ın (1974) incelediği ARM X belgeleri, barû'nun bu doğrulamada kurumsal bir otoriteye sahip olduğunu gösterir. Bu çerçevede, barû yalnızca kehanet bilgisinin aktarılmasında değil, doğrulanmasında da belirleyici bir otorite olarak öne çıkmakta; bilgi ve karar süreçlerinde uzmanlaşmanın ve idari yapıların çok katmanlılaşmasının erken örneklerinden birini teşkil etmektedir (Craghan, 1974, s.42).

ARM X 50:8-9: "Rüyamda Belet-ekallim tapınağına girdim." (Craghan, 1974, s. 43; Sasson, 2015, s.285).

A. 15:9-12: "Rüyamda bir adamla birlikte yukarı bölgedeki Sagaratum kalesinden Mari'ye gitmeye karar verdim." (Craghan, 1974, s. 43; Sasson, 2015, s.288).

Yukarıda aktarılan örneklerde görülen rüyamda (ina şüttiya) formülasyonu ve onu izleyen yapısal benzerlikler, rüya bildirimlerinin rastlantısal değil; belirli bir yazı standardına bağlı olarak düzenlendiğini göstermektedir. Bu durum, Mari döneminde kehanet içerikli haberleşmenin devlet yazışmaları içinde biçimsel bir yapı kazanmaya başladığına işaret etmektedir.

ARM X 53:5-7: "Tisametum tapınağında, adı Lisi-abu olan apilum (kehanetçi) ayağa kalktı ve şöyle dedi..." (Craghan, 1974, s. 46; Heimpel, 2003, s.250).

ARM(T) XIII 23:6-8: "Dagan'ın Tutul'daki apilum'u ayağa kalktı ve şöyle dedi..." (Craghan, 1974, s. 48).

Bu metinlerde, kehanet sunumlarında tekrarlanan belirli dil kalıpları dikkat çekmektedir. Özellikle "geldi ve bana şöyle dedi" (illikamma ki'am iqbi ummāmi) ve "ayağa kalktı ve şöyle dedi" (itbēma ki'am iqbi ummāmi) ifadeleri, profesyonel kehanetçi sunumlarında standart bir yapı oluşturur (Craghan, 1974, s.47). Eğer kehaneti aktaran kişinin adı veya tanrı adı açıkça belirtiliyorsa, metinlerde çoğunlukla mesleki unvanlar da kullanılmaktadır. Bu yapılar, kehanetçi figürlerin statülerini ve tanrısal iletişimdeki rollerini vurgulamak amacıyla geliştirilmiş biçimsel dil örüntülerine işaret etmektedir.

Neo-Asur dönemine ait bir uzmanlık beyanı, kehanet eğitiminin ne denli çok katmanlı bir yapıya dönüştüğünü şu ifadelerle gösterir:

BM 118911-K. 248: "Babamın mesleğinde tamamen ustayım, ağıt disiplini; serileri okudum ve ilahilerle seslendirdim. [...] ağız yıkama ritüeli ve sarayın arındırılması konusunda yetkinim. Sağlıklı ve hasta eti inceledim. Enūma Anu Enlil'i okudum ve astronomik gözlemler yaptım. Şumma izbu, Kataduqqi, Alamdimmû ve Nigdimdimmi'yi ve Şumma ālu'yu okudum." (Rochberg, 2004, s. 5).

Bu özet, ağıt icrasından kalûtu (arındırma) törenlerine, kurban anatomisi muayenesinden Enūma Anu Enlil ile Şumma izbu kehanet serilerine kadar uzanan kapsamlı bir kuramsal-pratik repertuarı belgeleyerek, Mezopotamya'da kehanet uzmanlarının disiplinler arası bir eğitim sürecinden geçtiğini doğrudan ortaya koyar.

ARM X 80:1-3: "Yıldıza söyle: Böyle diyor Inib-šina." (Durand, 1988, s.424; Craghan, 1974, s. 45).

ARM X 80:1-3'te yer alan "Yıldıza söyle: Böyle diyor Inib-šina" ifadesi, kraliyet kadınlarının kehanet mesajlarının iletimindeki rollerine doğrudan bir örnek teşkil etmektedir (Durand, 1988, s. 424; Craghan,

1974, s. 45). İnib-šina burada muhtemelen kralın kraliçe annesi veya yüksek statülü bir kraliyet kadınıdır ve kehanet mesajını, “Kakkabum” (yıldız) olarak hitap edilen saray görevlisine iletmesi için yönlendirmektedir. Bu durum, krala kehanet bilgisinin aktarımının yalnızca saray görevlileri aracılığıyla değil, aynı zamanda kraliçe anneler, ana eşler ve kralın kız kardeşleri gibi yüksek statüdeki kraliyet kadınları tarafından da yürütüldüğünü göstermektedir (Deluty, 2020, s. 5). Nitekim “Kakkabum” kelimesi ARM X koleksiyonundaki on dokuz mektubun selamlamasında geçmekte olup, söz konusu ifade bu kullanımın tipik bir örneğidir (Craghan, 1974, s. 45). Benzer selamlaşmalar, Kirum, Erēsti-Aya, Naramtum ve Simatum gibi kadın yazarlar tarafından da kullanılmıştır. Zimri-Lim’e “baba” şeklinde hitap eden bu yazarlar, mektuplarında kendilerinden genellikle “kızlar” olarak söz eder ve geleneksel amatkama (senin kadın hizmetçin) kalıbını kullanmazlar. Bu bağlamda, “kakkabum” ifadesi sevgi ve yakınlık içeren bir unvan olarak değerlendirilebilir. Buna karşın Zimri-Lim’in baş eşi Šibtu’nun kehanet mektuplarında hem “efendim” ana bēliya (efendim) hem de amatkama kalıpları yer alır (Craghan, 1974, s. 45; Sasson, 2015, s. 284; Yıldırım, 2018, s. 214). Söz konusu hitap ve selamlama kalıpları, saray içi bürokratik hiyerarşinin oluşumuna dair erken örnekler olarak değerlendirilebilir.

Kehanetin Monarşik Meşruiyet ve Sorumluluk Transferi Aracı Olarak İşlevi

Eski Babil ve Yeni Asur dönemlerine ait kehanet metinleri, siyasal iktidarın meşruiyetini pekiştiren, kraliyet otoritesini kutsallaştıran ve yönetsel tasarrufları ilahi bir çerçeveye oturtan çok katmanlı ideolojik araçlar olarak kurgulanmıştır. Kehanetin kozmik düzenle olan bağı, tanrı-kral ilişkisini yeniden tanımlar ve yönetsel kararların halk nezdinde kabulünü kolaylaştıran güçlü bir anlatı zemini oluşturur. Bu metinler, tanrının yalnızca bir koruyucu değil, aktif bir politik aktör olarak sahneye çıktığı, kralın başarılarının da kişisel meziyetlerden ziyade tanrısal takdirle açıklanarak kurumsallaştırıldığı örneklerdir (Ay, 2015, s.8).

Kitütum Kehaneti’nden alınan aşağıdaki pasajda tanrıça Kitütum, kral Ibal-pi-El’e doğrudan seslenerek ülkeyi yönetme görevini ve ona olan ilahî desteği bildirir. Kitütum yalnızca yerel bir koruyucu değil, “tanrıların sırlarını” kavrayabilen kozmik bir otorite olarak sunulur. Kralın adını sürekli anması, bu bilginin edinilme koşulu ve meşruiyetin temeli olarak gösterilir; böylece sadakat ile ilahî bilgi arasındaki karşılıklı ilişki vurgulanır. Ülkenin “Anu’nun kararıyla” hükümdara verilmiş olması, egemenliği siyasî değil, kozmolojik temelli bir hüküm hâline getirir. Tanrıçanın “tahtın temellerini güçlendirme” ve “koruyucu ruh tahsis etme” vaatleri, krallığın sürekliliğini doğrudan tanrısal desteğe bağlar. Pasaj, kehanetin geleceği bildirmekten çok, kraliyet otoritesini ilahî düzeyde gerekçelendirme işlevini vurgular.

FLP 1674: 1–26: “Ey Kral Ibal-pi-El! Tanrıça Kitütum şöyle diyor: Tanrıların sırları önümde serilmiştir. Çünkü adımı sürekli dilinle anıyorsun, ben de sana tanrıların sırlarını sürekli olarak açıklıyorum. Tanrıların öğüdüyle ve Anu’nun buyruğuyla, ülke sana yönetmen için verilmiştir. Yukarı ve Aşağı Ülke’yi kurtaracaksın; Yukarı ve Aşağı Ülke’nin zenginliklerini toplayacaksın. Ticaretin azalmayacak; elinde tuttuğun her ülke için kalıcı bir barış bolluğu (ve) gıda olacak. Ben, Kitütum, tahtının temellerini güçlendireceğim; senin için bir koruyucu ruh tayin ettim. Kulağın bana açık olsun!” (Nissinen, 2017, s. 94; Pongratz-Leisten, 2015, s. 339).

SAA 3 44: 3-10: “[Šamaš-šum-ukin’in] sana karşı işlediği kötülükler yüzünden, onun kraliyet tahtının temellerini söküp attım, egemenliğini devirdim ve tüm Akad ülkesinin dağıtılmasını buyurdum. Büyük tanrıların tapınaklarını mükemmelleştirmek, sunuları yenilemek, tanrılığını yüceltmek ve iyi bir hükümdarlık sağlamak için sana bu kaderi yazgı olarak belirledim. Sevgili kralım Asurbanipal’in iyiliğine ihanet eden, benim antlaşmamı bozan Šamaš-šum-ukin’i sert bir hapis cezasına çarptırdım ve bağladım [...]. Onun soylularına kurşun ipler taktım ve onları [senin] huzuruna getirdim.” (Livingstone, 1989, s. 110; Pongratz-Leisten, 2015, s. 326).

Neo-Asur “tanrı mektupları” korpusunda No. 44 olarak kaydedilen bu metin, biçimsel olarak kraliyet raporu geleneğine dayansa da tanrısal hitabıyla bir kehanet işlevi görür. Tanrı, Asurbanipal’e seslenerek kardeşi Šamaš-šum-ukin’i ilahî antlaşmayı bozduğu için cezalandırdığını, Akad ülkesinin dağıtılmasını emrettiğini ve tapınakları onarma görevini ona verdiğini bildirir. Böylece iç savaş, hanedan içi bir çekişme değil, tanrısal düzene karşı bir sapma olarak sunulur; Asurbanipal’in egemenliği ise ilahî iradenin tezahürü hâline gelir. Tanrının hitabı, kralın siyasî kararlarını kutsal bir görev gibi çerçeveyerek hem meşruiyet sağlar hem de uygulanan sert cezaları ilahî adaletin bir sonucu olarak aklar. Bu bağlamda kehanet, hükümdarlığın mutlak meşruiyetini tesis ederken, sorumluluğu tanrıya aktararak kralı hem kutsallaştırır hem de siyasî eylemlerini meşru kılar.

SAA 9 1: ii 30’–38: “Ey Asur Kralı, korkma! Asur kralının düşmanını katledilmek üzere teslim edeceğim. Seni güvende tutacağım ve seni Varislik Sarayı’nda yücelteceğim. Ben Büyük Hanım’ım, ben Arbela’nın

Iştar'ıyım. Sahte olanı uzaklaştıracayım, sessizlik zincirleriyle bağlayacağım. Senin yerine savaşı üstleneceğim. Düşmanların boyunduruk altında, bağlı krallar vergi vermekte; düşmanını tek bir çatısmada yendim. Sana güven verdim, boş oturmuyorum.” (Parpola, 1997, s. 5; Pongratz-Leisten, 2015, s. 349).

Bu kehanet, özellikle Asurbanipal'in veliahtlığını ve taht üzerindeki haklılığını tanrısal düzeyde meşrulaştırmak amacıyla kullanılmıştır. Tanrıça Iřtar'ın “Varislik Sarayı'nda seni yücelteceğim” ifadesi de bu halefiyete doğrudan işaret eder. Kardeři Šamař-řum-ukin ile yaşanan mücadele bağlamında, kehanetin Asur siyasal kültüründe yalnızca kriz anlarında değil, ardıllık sürecinin her aşamasında meşruiyet üretmek için işlevsel bir araç olarak kullanıldığı görölmektedir.

Kehanet metinlerinde yalnızca soyut ilahi onay değil, kimi zaman duygusal ve dramatik bir anlatım üzerinden kralın durumuna empati geliştiren tanrısal söylemler de görölmektedir.

SAA 9 1.8: 12-25: “Ben Arbela'nın Hanımıyım. Kralın annesine (hitap ediyorum): Sen bana şöyle yakardın: ‘Sağında ve solunda oturanları kucağına aldın ama benim öz evladımı bozkırlara saldın! Ama şimdi korkma kralım! Krallık senindir, güç de senindir!’” (Parpola, 1997, s. 9).

Ahat-abisa Kehaneti'nden alınan bu pasajda kadın peygamber, Kraliçe Ana'ya Arbela Iştar kültürüne özgü formüllerle bir ilahî mesaj iletir. Tanrıça, “şulmu” (her şey yolunda) diyerek Esarhaddon'un durumunun ilahî düzenle uyumlu olduğunu bildirir; annesinin “Benim oğlum sürgündeydi” serzenişine ise krallığın artık ona ait olduğunu vurgulayarak karşılık verir. “Iştar Urbilti iç'a” formülü, tanrıçanın bizzat sefere çıktığını ve zaferin tanrısal önderlikle gerçekeşeceğini ima eder. Böylece egemenlik hem tanrısal beyan hem de anne duasıyla eşzamanlı olarak onaylanır; kehanet, siyasal olduğu kadar dini-ahlaki bir onay mekanizması olarak işlev görür.

Kehanet metinleri, yalnızca iç siyasetle sınırlı kalmaz; dış ilişkilerde de tanrısal müdahale aracılığıyla hükümdarın uluslararası meşruiyetini güçlendirir. Arbela Iştar'ının Esarhaddon'a hitaben ilettiği bu kehanette tanrıça, koruyuculuğun ötesinde aktif bir diplomatik aktör olarak sunulur: hainleri “kralımın ellerine” teslim edeceğini, Elamlı ve Mannealı elçileri seçeceğini, Urartu yazışmalarını mühürleyeceğini bildirir. “Korkma! Asur kralı Esarhaddon iyi korunmaktadır” ifadesiyle hem iç hem dış güvenliğin tanrısal gözetim altında olduğu vurgulanır ve egemenlik kesintisiz biçimde kutsal bir çerçeveye yerleştirilir.

SAA 9 1.11: ii 29-iii 17: “İhanet edenlere böyle cevap ver! Bu, Arbela'nın Iştar'ının ve Kraliçe Mullissu'nun sözüdür: Gözeteceğim, dinleyeceğim, hain olanları arayıp bulacağım ve onları kralımın ellerine teslim edeceğim. Kalabalıklara sesleneceğim: Dinleyin! Halk arasında şöyle konuşanlara nasıl cevap verilir? ‘Bu ülkedeki değişim ne zaman olacak? Kalhu ve Ninova'da daha fazla kalmayalım!’ Sen sus, Esarhaddon! Elamlı ve Mannealı elçileri ben seçeceğim, Urartulu'nun yazılarını ben mühürleyeceğim, Mugallu'nun etkisini ortadan kaldıracayım. Peki, kimdir tek başına kalmış adam? Kimdir haksızlığa uğrayan adam? Korkma! Asur kralı Esarhaddon iyi korunmaktadır.” (Parpola, 1997, s. 16-17; Pongratz-Leisten, 2015, s. 350).

SAA 9 1.12: i 27-ii 4: “Dinleyin, ey Asurlular! Kral, düşmanını bozguna uğrattı. Kralınız, düşmanını ayaklarının altına aldı – gün batımından gün doğumuna, gün doğumundan gün batımına kadar! Melid'i yok edeceğim, Kimmerleri onun ellerine teslim edeceğim ve Ellipi ülkesini ateş vereceğim. Üç Asur tanrısı, dört bölgenin tamamını ona verdi. Gün doğumundan gün batımına kadar ona denk bir kral yoktur; güneş gibi parlak bir ışıkla parlar.” (Parpola, 1997, s. 23; Pongratz-Leisten, 2015, s. 352; Adalı, 2015, s. 9).

İlk Kurtuluş Kehaneti'nden alınan bu pasaj, “Aşşur dört yönün tamamını ona verdi” ifadesiyle Esarhaddon'un evrensel hükümlanlığının tanrısal onayla tesis edildiğini bildirir. Kimmerler ve Ellipi'ye yönelik yok edici tehditler, bu onayın mutlak ve cezalandırıcı bir iktidar devrine dönüştüğünü gösterir. “Güneş gibi parladı” benzetmesi ise egemenliğin kozmik düzeyde meşrulaştırıldığını ima eder. Metin, tanrısal tasdiki klasik kehanet formundan çok kamusal bir siyasal bildiri üslubuyla sunar.

Asur döneminde bazı kehanet metinlerinin yalnızca bireysel ya da sembolik belgeler değil, aynı zamanda törenle okunarak kamusal düzlemde işleyen ritüel meşruiyet araçları olduğu anlaşılmaktadır. Sinqısa-Amuri Kehaneti kapsamında yer alan aşağıdaki metin, bu işlevin doğrudan bir örneğini sunar:

SAA 9 1.13: i 19-36: “Esarhaddon, korkma! Asur'u düzene sokacağım ve öfkeli tanrılarla Asur arasında yeniden uzlaşma sağlayacağım. Düşmanlarının üzerindeki örtüyü kaldıracayım ve onların kanını dökeceğim. Kralımı koruyacağım; düşmanları boyundurukla, bağlı vassalları haraçla onun ayaklarının dibine getireceğim. Ben senin baban ve annemim. Seni kanatlarımın arasında büyüttüm; başarını göreceğim. Korkma, Esarhaddon! Seni kolum ile ön kolum arasına yerleştireceğim. Sıkıntı anında, düşmanlarını yok edeceğim. Asur'u düzene koyacağım, gökyüzünün krallığını da düzene koyacağım.” (Parpola, 1997, s. 17-18).

Sinçisa-Amuri Kehaneti'nin biçimsel özellikleri, metnin bireysel bir bildiri değil, törensel bir okuma bağlamında iletildiğini düşündürür. Tanrıça İstar'ın "gün doğumu ve batımı dinlesin" çağrısı kamusal bir hitaba, "Sen sus, Esarhaddon!" ifadesi ise kontrollü bir sunum ortamına işaret eder. Kehanetin "Kalhu'lu peygamber Urkitiu-šarrat'ın ağzından" kaydedildiğinin belirtilmesi, sözlü bildirinin hemen ardından resmi kayda geçirildiğini gösterir. Bu unsurlar, metni Esarhaddon'un siyasal otoritesini ritüel biçimde destekleyen bir kehanet türü olarak değerlendirmeyi mümkün kılar.

SAA 9 1.14: i 10-26: "İşte şimdi, bu hainler sana karşı kışkırtılar, seni sürgüne gönderdiler ve seni kuşattılar. Ama sen ağzını açıp şöyle haykırdın: 'Ey Asur! Beni işit!' Ben senin haykırışını duydum. Gök kapısından ateşli bir parıltı gibi dışarı çıktım, onlara ateş fırlatmak ve onları yakıp yok etmek için. Sen onların ortasında duruyordun, bu yüzden onları huzurundan uzaklaştırdım. Onları dağa sürdüm ve üzerlerine gökten dolu taşları ve ilahi ateş yağdırdım. Düşmanlarını boğazladım ve nehirleri onların kanıyla doldurdum. Bırak şimdi baksınlar ve beni yüceltsinler, bilerek desinler ki: 'Ben tanrıların efendisi Aşşur'um'. Bu, İmajın (ilahî temsilin) huzuruna konmuş bir esenlik kehanetidir." (Parpola, 1997, s. 23-24; Pongratz-Leisten, 2015, s. 353).

İkinci Kurtuluş Kehaneti, Esarhaddon'un karşılaştığı iç isyan ve ihanetleri tanrı Aşşur'un doğrudan müdahalesiyle açıklarken, metnin sonunda yer alan törensel betimleme, kehanetin yalnızca ilahî bir bildiri değil, aynı zamanda saray protokolü içinde icra edilen ideolojik bir söylem olduğunu gösterir. Aşşur'un "Ben senin haykırışını duydum" sözü, Esarhaddon'un çağrısına göksel bir yanıt niteliği taşıırken, tanrının düşmanları bizzat cezalandıran savaşçı kimliği, kralın zaferini kişisel kahramanlık yerine tanrısal seçilmişlikle temellendirir. Böylece hükümdarlık, askerî başarıların ötesinde, kutsal metnin törensel ilanı aracılığıyla toplumsal ve dinsel düzeyde meşrulaştırılır.

Kehanet metinleri kadar etkili bir başka meşrulaştırma biçimi de tanrılarla doğrudan yapılan ahitlerdir. Arbela'nın İstar'ının Esarhaddon'a hitaben düzenlediği "Antlaşma Yemeği" metni, bu törensel antlaşma sahnesini betimler:

SAA 9 3.4: i 33-iii 12: Arbela'nın İstar'ının, Asur kralı Esarhaddon'a sözü: "Gelin ey tanrılar, benim babalarım ve kardeşlerim, antlaşma [sofrasına girin]..." [Tanrıça] terasın üzerine bir dilim (yiyecek) koydu ve onlara bir testiden su vererek içirdi. Bir seah (ölçü birimi) dolusu suyu testiden aldı ve onlara şu sözlerle sundu: "Kalplerinizde diyorsunuz ki, 'İstar önemsizdir,' ve sonra şehirlerinize, bölgelerinize gidip ekmeğinizi yiyecek ve bu antlaşmayı unutacaksınız. "Ama bu sudan içtiğinizde beni hatırlayacaksınız ve Esarhaddon adına yaptığım bu antlaşmayı koruyacaksınız." (Parpola, 1997, s. 25; Pongratz-Leisten, 2015, s. 356).

Bu metinde kral, yalnızca tanrıları değil, ataları ve ruhani varlıkları da ilahî bir şahitler meclisi olarak antlaşmaya çağırır. Testiden su içme ve sözlü uyarılarla birlikte sunulan içecek, ritüel bağlayıcılığın fiziksel simgesi hâline gelir. Antlaşmanın, İstar'ın küçümsenmesine karşı bir tepki olarak ortaya konması, tanrıçaya sadakatın yeniden tesisini ve Esarhaddon'un bu bağlılığın siyasal taşıyıcısı olduğunu vurgular. Bu yönüyle metin, doğrudan bir kehanet değilse de, ilahî şahitlik ve antlaşma yoluyla gelecekteki sadakat için ritüel temelli bir kehanet işlevi üstlenir.

Kehanetin yalnızca geleceği haber veren bir araç olmadığı, aynı zamanda geçmişi modelleyerek bugünün siyasal kararlarına meşruiyet kazandıran bir araç olarak işlev gördüğü örneklerden biri, Sargon'a ait hepatoskopik kehanet metnidir. Bu metinde çeşitli karaciğer bulguları, her biri Sargon'un tarihsel başarılarına bağlanarak yorumlanmaktadır:

K 2130: 1-11: "Eğer safra kesesi karaciğeri tamamen sararsa, bu Sargon'a ait bir kehanettir; buna göre Sargon Elam ülkesine yürümüş, Elamlıları yenmiş, onlara boyun eğdirmiş ve yiyecek tedariklerini kesmiştir. Aynı şekilde, eğer safra kesesi karaciğeri sarar ve üst kısmı onun üzerine düşerse, bu da Sargon'un Amurru ülkesine yürüyüp tüm dünyayı fethettiği kehanetidir. Eğer karaciğerin sağ tarafı, sol tarafından dört kat kalınsa ve kuyruk lobu onun üzerinde yer alıyorsa, bu Sargon'un Babil üzerinde egemenlik kurduğu kehanettir. O, ... kapısından toprak almış ve oraya Babil adını vermiştir. Akkad'ın önünde bir şehir inşa etmiş ve adını Babil koymuştur. [...] oraya yerleşmiştir." (Starr, 1986, s. 635; Pongratz-Leisten, 2015, s. 360).

Organın şekline dayalı kehanetlerin yalnızca yorumla sınırlı kalmayıp doğrudan bir önceki kral figürüyle eşleştirilmesi dikkat çekicidir. Bu yöntemle hem yeni kehanetlere inandırıcılık kazandırılır hem de mevcut hükümdarın politikaları, tarihsel bir zafer silsilesine dâhil edilerek meşrulaştırılır. Sargon'un Elam, Amurru ve Babil'deki başarılarının referans alınması, güncel kralın da benzer ilahî destekle hareket ettiğini ima eder. Böylece kehanet, sezgisel olmaktan çıkarak tarihsel meşruiyetin bir aracına dönüşür.

Kehanet metinlerinde tanrısal korumanın yalnızca mevcut hükümdara değil, onun soyuna da uzanması, Asur siyasal ideolojisinde hükümdarlığın bireysel değil hanedan temelli bir hak olarak meşrulaştırıldığını gösterir. La-dagil-ili Kehaneti olarak bilinen aşağıdaki metin, bu çerçevede çok katmanlı bir tanrısal güvence sunar:

SAA 9 1.10: i 36-ii 27: “[Ben Arbela’nın Ha]nımıyım. [Esarhaddon, Asur’un kralı], [korkma!]

[Sahip olduğun tüm düşmanları] yok edeceğim. Sen ise [sarayında kal]; Asur’u seninle [barıştıracam]. Gündüz ve şafakta seni [koruyacağım] ve tacını[savunacağım]. Yavrularının üzerine konan kanatlı bir kuş gibi, üzerinde ötüşeceğim ve çevrende döneceğim. Güzel bir aslan yavrusu gibi sarayında koşacağım ve düşmanlarını koklayarak ortaya çıkaracağım. Sarayında seni güvende tutacağım; kaygı ve titremeyi aşmanı sağlayacağım. Oğlun ve torunun, Ninurta’nın huzurunda kral olarak hüküm sürecekler. Tüm ülkelerin sınırlarını ortadan kaldıracam ve onları sana vereceğim. İnsan aldatıcıdır; ama ben, söylediğini yapan biriyim. ‘Gürültücü kızı’ koklayacağım, yakalayacağım ve sana teslim edeceğim. Sen ise beni yücelt! Arbela’dan sana gelen bu sözlerimi içine sindir. Esaggil’in tanrıları, karışık kötülüğün ‘bozkırında’ bitkin düşmüşler. Hemen onlara iki kurbanlık sunu gönderilsin ve gitsinler, esenliğini duyursunlar!” (Parpola, 1997, s. 15-16; Pongratz-Leisten, 2015, s. 350).

Bu metinde tanrı yalnızca fiziksel bir koruma sağlamayı değil, aynı zamanda Esarhaddon’un tahtının sağlamlaştırılmasını ve soyunun hükümdarlığının sürmesini garanti eder. Bu bağlamda kehanet, tanrısal müdahalenin hem politik güvenlik, hem de meşru ardılığın korunması açısından bir sigorta işlevi gördüğünü gösterir. “İnsanlık aldatıcıdır; ben ise söylerim ve yaparım” ifadesi ise tanrısal sözün mutlak geçerliliğini ve güvenilirliğini vurgular.

Kehanet hükümdarın eylemlerinin olası başarısızlıklarına karşı sorumluluğun tanrısal iradeye yüklenmesini sağlayan bir araç olarak da işlev görmüştür. Nissinen’in (2019) incelediği Mari mektuplarından birinde Kraliçe Şibtu, içecek verilerek kehanet üretildiğini ve bu yöntemle alınan mesajın hükümdara ulaştırıldığını belirtir. Ancak hemen ardından, böyle bir yöntemin eleştirilme ihtimalini önceden tahmin eder:

ARM 26-214:35-39: “Belki efendim şöyle der: “Onlara konuşmaları için hileyle zorlama yaptı.” (Durand, 1988, s.393; Nissinen, 2019, s. 451).

Bu ifade, kehanetin sonucunun insani failin iradesinden bağımsız olduğunu vurgulayan bir savunma biçimidir. Burada Şibtu, sorumluluğu üstlenmek yerine, tanrısal kaynaktan gelen bir sözü aktardığını ima eder. Böylece hükümdar, alınan kararlarda tanrısal desteğe dayandığını öne sürebilirken, olası başarısızlıklar tanrısal planın bir parçası olarak yorumlanabilir hale gelir Aynı bağlamda, Mari’den gelen başka bir mektupta Şibtu, tanrıların, Mari’nin kapı sövelerinden alınan toprakla karıştırılmış suyu içerek yemin ettiklerini bildirir.

ARM X 9:9-14: “Mari’nin kapısından alınan söve toprağı getirildi ve suya karıştırıldı. Tanrılar ve tanrıçalar bu suyu içtiler ve Ea tanrılara şöyle dedi: ‘Mari’nin tuğla yapısına ya da Mari’nin koruyucu bekçisine zarar vermeyi düşünenler ayağına kalsın!’ Tanrılar ve tanrıçalar şöyle dedi: ‘Mari’nin tuğla yapısına ya da Mari’nin koruyucu bekçisine zarar vermeyi amaçlamıyoruz!’” (Durand, 1988, s.438; Nissinen, 2019, s. 452).

ARM X 9:9-14’te geçen sahne, Mari kentinin kutsal dokunulmazlığını korumak amacıyla yapılan dini bir yemin törenidir. Bu yemin, Mari’nin tanrısal koruyuculuğunu simgelemekte ve hükümdarın (muhtemelen Zimri-Lim’in) yönetimini ilahî olarak desteklemek üzere tasarlanmıştır. Zimri-Lim’in hükümdarlığının onuncu yılında Elamlıların bölgeyi istila ettiği bilinmektedir, ancak bu belgenin doğrudan bu olayı ifade ettiği kesin değildir. Dolayısıyla söz konusu yemin sahnesi, Zimri-Lim dönemindeki kriz dönemlerinde Mari kentinin kutsal koruyuculuğunu pekiştirmek ve hükümdarın otoritesini meşrulaştırmak üzere gerçekleştirilen genel bir ritüelin örneği olarak kabul edilmelidir (Heimpel, 2003, s.258).

ARM X 80:14-19: “Onu daralan bir ağ gibi kuşatacağım. Onun şehrini yok edeceğim ve sahip olduğu her şeyi ki bunlar kadim zamandan beri dokunulmamıştır, mahvedeceğim.” (Durand, 1988, s.403; Craghan, 1974, s.49).

Bu kehanet, Mari’nin güneyindeki Suḥum bölgesinde yer alan Sarrāqiya’nın Zimri-Lim’e başkaldırısını konu alır. Kentin “daralan bir ağla” kuşatılacağını bildirilmesi, bu askerî harekâtın ilahî onayla gerçekleşeceğini ifade eder. Heimpel, “ağ” metaforunun Mari belgelerinde zaferi önceden ilan eden bir kalıp olduğunu belirtir (Heimpel, 2003, s. 249-251-259). Kuşatma ve ganimetle ilgili ayrıntılı anlatım, bürokratik bir eylem planı sunar. Böylece savaş, başarılı olsa da olmasa da tanrısal bir stratejinin uygulanışı olarak çerçevelenir: zafer ilahî desteğin kanıtı olurken, başarısızlıkta kral, tanrısal plana sadakat gerekçesiyle sorumluluktan muaf tutulur.

ARM X 50:26: “Ve yalnızca ben (Tanrı) sorumlu olacağım.” (Craghan, 1974, s.50).

ARM X 50:26’da geçen “sorumluluk bana ait olsun” ifadesi, hükümdarı muhtemel eleştirilerden korumak amacıyla kullanılan bir kefalet beyanı olarak okunabilir. MÖ 1764 dolayındaki Elam tehdidi ve Hammurabi’nin askerî baskısı düşünüldüğünde, bu tür ifadeler, riskli kararlar sonrası sorumluluğu konuşan kişi üzerine alarak siyasi meşruiyeti destekleyen söylemler olarak değerlendirilmelidir. Benzer kalıplar, bazen Tanrı’ya atfedilerek de kullanılır; böylece başarı Tanrı’nın inayetiyle açıklanırken, başarısızlık durumunda “itaat edilen ilahi sınama” gerekçesi öne sürülür.

ARM X 53:16: “Onları ben bizzat ezdim.” (Craghan, 1974, s.46; Heimpel, 2003, s.250).

ARM(T) XIII 114:13-14: “Endişelenmesin, hiç kimse endişelenmesin, kimse konuşmasın bile.” (Durand, 1988, s.439-[210 [M.13843]; Craghan, 1974, s.52).

ARM X 53:16’da geçen “Onları ben bizzat ezdim” ifadesi (Craghan, 1974, s. 46; Heimpel, 2003, s. 250), Mari kehanet metinlerinde sıkça rastlanan tipik bir tanrısal zafer ilanı formülüdür. Bu ifade muhtemelen Suḥum bölgesinde ya da Mari çevresindeki muhalif kent devletlerine karşı yürütülen askerî bir harekâtı tanımlar ve bu tür eylemlerin tanrı tarafından doğrudan yönlendirildiği veya onaylandığı algısını güçlendirmeyi amaçlar. ARM(T) XIII 114:13-14’te yer alan “Endişelenmesin, hiç kimse endişelenmesin, kimse konuşmasın bile” ifadesi (Durand, 1988, s. 439-[210 [M.13843]; Craghan, 1974, s. 52) ise farklı bir tanrısal hitap biçimini temsil eder. Hammurabi’nin Mari üzerine yürüdüğü günlerde kaleme alınan bu satırlar, halkın paniğe kapılmasını önlemek için tanrısal güvence sağlar; böylece kralın otoritesi, morali yüksek bir halk desteğiyle pekiştirilir. Her iki örnek, Mari kehanet literatüründe tanrısal sözün hem güç gösterisi hem de koruyucu işlevini bir arada barındıran yaygın kalıplarını ortaya koyar.

ARM X 6:4'-8': “Başarılı olamayacak. Efendim bu adam hakkında tanrının ne yapacağını görecektir. Onu yeneceksin ve üzerine çıkacaksın. Onun zamanı kısadır. Hayatta kalamayacak.” (Durand, 1988, s.440-[212/[A 3217]; Craghan, 1974, s.52).

Annunîtum’un mesajı, Babil Kralı Hammurabi hakkında bir assinum (kahin/elçi) aracılığıyla iletilmiştir. Bu mesajda, Hammurabi’nin Mari ülkesine yönelik kötü planlar yaptığı, ancak bunların başarısız olacağı kehanet yoluyla bildirilir. Kehanet, Asur sınırında artan gerilimin hemen öncesine tarihlenmektedir. Bu ilahî öngörü, kralın sert tutumunu meşrulaştırıcı bir işlev üstlenir: Eğer savaş çıkarsa tanrısal destek sağlanmış olur; savaş çıkmazsa bu mesaj, diplomatik gerilimin Tanrı iradesiyle bertaraf edildiği şeklinde yorumlanabilir.

ARM X 8:12-18: “Düşmanlarını eline teslim edeceğim. Ayrıca, Sarrâqiya adamlarını yakalayacağım ve Belet-ekallim’e yönelik yıkım için toplayacağım.” (Durand, 1988, s.442-[214 [A.671]; Craghan, 1974, s.52).

Şibtu’dan krala gönderilen mesajda, Ahâtum’un Annunîtum adına verdiği bir kehanet aktarılmaktadır. Zaferin ilahî işareti olarak sunulan bu kehanet, Annunîtum tapınağında, surlarla çevrili kutsal alanda gerçekleşmiştir. Dagan-Malik’in hizmetkârı Ahâtum şöyle demiştir: “Bu kayıt, Zimri-Lim’in bölgedeki müttefik yapısının kırılganlığına dair tanrısal bir uyarı niteliği taşır.” Aynı zamanda Suḥum bölgesine yönelik düzenlenen cezalandırma seferini ilahî bir planın parçası olarak sunar; harekâtın sertliğine dinî meşruiyet kazandırır.

Kehanet metinleri yalnızca krallık otoritesini meşrulaştıran ve ilahî desteği bildiren belgeler değildir; aynı zamanda yaklaşan tehlikelere karşı uyarıda bulunarak tanrısal rehberliğin yönlendirici işlevini de açığa çıkarırlar. Mezopotamya inanç dünyasında tanrıların, olumsuz bir olay meydana gelmeden önce bu durumu çeşitli alametlerle haber verdiklerine inanılmıştır. Bu alametlerin uğursuz etkilerini gidermek için geliştirilen başlıca uygulama “namburbi” ritüelleridir. Namburbi metinleri çoğunlukla belirli bir uğursuzluğu ortadan kaldırmaya yönelik düzenlenirken, gelecekte ortaya çıkabilecek herhangi bir tehlikeyi daha işaret belirmeden uzaklaştırmayı amaçlayan bir ritüeldir. Tabletlerde genellikle “NAM.BÚR.BI lumun (HUL) x” formülüyle ritüelin hangi uğursuzluğa karşı yapıldığı açıkça belirtilir. Yılan, köpek, kuş, akrep gibi hayvanların yol açtığı uğursuzluklar; kusurlu doğumlar ya da mantar gibi doğal oluşumlar bu kapsamda en sık karşılaşılan konulardır. Bunun yanı sıra, savaş arabalarının seferlerde kaza yapması, depremlerin düşman saldırısı ya da devletin çözülmesiyle ilişkilendirilmesi, yahut astrolojik gözlemlerden çıkarılan olumsuz yorumlar da namburbi ritüelinin uygulanmasını gerekli kılan durumlar arasındadır (Çeçen, Gökçek ve Akyüz, 2020, s.158-159; Duymuş Florioti, 2013, s. 25).

ARM X 80:11-14: “Eşnunna’lı adamın barış teklifleri ihanettir. Samanın altından su akar.” (Durand, 1988, s.424-[197 [A.1047]; Sasson, 2015, s.285).

MÖ 1765 dolaylarında Eşnunna elçileri Mari'ye ardı ardına barış mesajları gönderir. Ancak ARM X 80:11–14 numaralı peygamber raporu bu teklifleri “ihamet” olarak damgalar ve durumu “samanın altından su akar” metaforuyla açıklar (Ay, 2015, s.7). Bu, Zimri-Lim'in, barışçıl görünen diplomatik girişimlerin ardındaki gerçek niyetlere karşı tanrısal uyarıyla yönlendirildiğini gösterir. Sasson (2015), bu ifadenin arşivde en az üç kez geçtiğini ve resmî bir devlet deyimine dönüştüğünü belirtir. Tanrısal kaynaklı karar, diplomatik reddin kişisel değil, ilahî sezgiye dayalı olduğu izlenimini güçlendirir.

ARM X 80:21–27: “Kendini koru. Alamet olmadan şehre girme. şunu duydum: ‘O kendi başına dolaşıyor.’ Sen de yalnız dolaşma.” (Durand, 1988, s.424-[197 [A.1047]).

Zimri-Lim'e “Kendini koru; alamet olmaksızın şehre girme; yalnız dolaşma” uyarısı, muhtemelen MÖ 1764'teki Suşum isyanları sırasında saraya ulaşır. Üslup, sıradan bir ikazı aşar; kralın güvenliğini tanrısal bir sorumluluk hâline getirir. “Pagarka uşur” formülü, kralın canını doğrudan koruma altına alırken, muhafızlara ve kapı görevlilerine uygulanabilir bir görev tanımı sunar. “Alamet olmadan şehre girme” buyruğu, rüya-kehanet ya da kurban alameti yoksa şehir girişini yasaklayarak suikast olasılığını ritüel takvime bağlar. Yalnız dolaşmama emri, sürekli refakatçi zorunluluğu yoluyla saray görevlilerine tanrısal dayanaklı bir görev yükler. Uyarı böylece iki yönlü meşruiyet üretir: Darbe önlenirse görev başarıyla yerine getirilmiş olur; gerçekteşirse kehanet uyarısının dikkate alınmadığı gerekçesiyle sorumluluk hafifletilir. Sasson (2015), benzer güvenlik kehanetlerinin askeri ve diplomatik belgelerle birlikte tutulduğunu, dolayısıyla bunların resmî evrak işlevi gördüğünü belirtir. Bu bağlamda metin, hem kralın fiziksel güvenliğini ritüelleştirir hem de saray protokolüne tanrısal gerekçeli bir gözetim emri sağlar.

ARM X 50:24–25: “Sefer için yola çıkma. Mari'de kal.” (Craghan, 1974, s.49; Sasson, 2015, s.285; Kahya, 2019, s. 240).

Pasaj, MÖ 1764 dolayında Hammurabi'nin Elam cephesinde yoğunlaşan askeri çağrıları bağlamında okunmalıdır. Kehanet, kralın ordusunu cepheye göndermeme kararını askeri hareketsizlik, sıradan stratejik çekince olarak değil, ilahî sezgiye dayalı zorunlu bir tutum olarak sunulur; muhtemel diplomatik eleştiriler daha en başta dinî meşruiyet perdesiyle yumuşatılmış olur. Bir savaşın zaferle sonuçlanması, kralın otoritesini ve saygınlığını güçlendiren bir unsur olarak görölmüştür. Eski Çağ toplumlarında yaygın inanca göre tanrıların desteğini alan hükümdar, ordularını başarıya ulaştırabilirdi. Bununla birlikte, ilahî desteğin ancak adil ve meşru bir krala verileceği kabul edilirdi (Akkuş-Mutlu, 2022, s.193).

ARM X 50:27–28: “Efendim kendisini ihmal etmesin; kendini korumaya alsın.” (Craghan, 1974, s.50; Sasson, 2015, s.285).

“Efendim kendini ihmal etmesin” uyarısı, kralın bedensel güvenliğini dinî görev düzeyine yükseltir. Saray hekimleri, muhafızlar ve kapı kâtipleri için emre dönüşür; yerine getirilmezse tanrıya karşı kusur sayılır.

ARM X 6:3: “Bu adam, bu ülke hakkında çok şey düşünmektedir.” (Durand, 1988, s.440-[212/[A 321]).

Tehdit bildirimi Mari kehanetlerinde her zaman mevcut olmakla birlikte farklı biçimlerde ifade edilmektedir. ARM X 6:3'-4' kaydında düşmanın niyeti sezdirilmekte olup, bu kişi büyük olasılıkla Zimri-Lim'in iç siyasetteki doğrudan rakibi olan Işme-Dagan'dır.

ARM X 7:8–9: “Zimri-Lim, seni bir isyanla sınavacaklar.” (Craghan, 1974, s.51).

Kehanet metninde açık bir isyan tehdidi dile getirilir. Bu, Mari'nin iç yapısında özellikle yerel valiler ve bağımsızlaşmak isteyen şehirlerin oluşturduğu gerilimlere işaret etmektedir. İsyen çıkmazsa tanrısal koruma, çıkarsa kehanetin gerçekteşmesi kralın konumunu güvenceye alır.

Kehanetin yalnızca ilk kez verilen bir bildirim olmayıp, süreklilik ve tekrar yoluyla meşruiyeti pekiştiren bir araç olarak işlediği, Esarhaddon dönemine ait metinlerde açık biçimde görölmektedir. Özellikle La-dagil-ili Kehaneti olarak bilinen bu metin, tanrıça Iştar'ın doğrudan hitabıyla yapılandırılmıştır:

SAA 9 1.10: vi 1–12: “[Ben Arbela'nın Hanımıyım.] [Ey Esarhaddon, Arbela'nın Iştar'ının bağrını lütufla doldurduğu kişi! Sana daha önce söylediklerime güvenmemiş miydin? şimdi bu son sözlerime de güvenebilirsin.] Beni yücelt! Gün ışığı çekildiğinde meşaleler tutsunlar! Onların önünde beni övsünler! Sarayımdan titremeyi uzaklaştıracayım. Güvenli yiyecek, güvenli su içeceksin. Saranda güvende olacaksın. Oğlun ve torunun, Ninurta'nın kucağında kral olarak hüküm sürecek.” (Parpola, 1997, s. 10; Pongratz-Leisten, 2015, s. 349).

Arbela kehanet kültürüne ait bu nadir metin, kadın peygamberlerin siyasal-ideolojik alandaki rolünü ortaya koyar. Tanrıça İstar, yalnızca yeni bir müjde vermekle kalmaz, “Daha önce söylediğim söze güvenmemiş miydin?” ifadesiyle geçmiş vaatlerini hatırlatarak tanrısal bağlılığın sürekliliğini vurgular. Esarhaddon’un “Arbela’lı İstar’ın sevgilisi” olarak anılması, onun seçilmişliğini duygusal bir ilahî yakınlıkla temellendirir ve meşruiyetini pekiştirir.

Süreklilik vaadiyle hükümdarlığın meşruiyetini pekiştiren bir başka içerik Baya Kehaneti’nde net biçimde görülür: metinde tanrı, Esarhaddon’a doğrudan seslenerek daha önce verilmiş ilahî korumanın hâlen geçerli olduğunu ve krallığının bundan sonra da aynı tanrısal garanti altında sürdürüleceğini bildirir.

SAA 9 1.9: 15–34: “[Korkma] Esarhaddon! Usta bir kaptan gibi, gemiyi güvenli bir limana yönlendireceğim. Gelecek, geçmiş gibi olacak; seni koruyacağım. Ülkeler üzerindeki tanrısal gözetim güçlüdür. Altmış tanrı sağımda, altmış tanrı solumda duruyor. Esarhaddon, Asur Kralı! Düşmanlarımı alt edeceğim; ben onların efendisiyim. Onu sağlamlaştıracam, onun için savaşıacağım ve Esarhaddon’un esenliğini sağlayacağım.” (Parpola, 1997, s. 14-15; Pongratz-Leisten, 2015, s. 350).

Tanrısal desteğin kolektif yapısını vurgulayan metin, kralın yalnızca bir tanrı değil, tüm panteon tarafından korunduğunu gösterir. Eksik kısımlar, kişisel koruma, zafer ve yaşlılıkta refah vaatlerini ima ederken, yönlendirilmiş bir kader anlayışı sunar. Böylece kehanet, yalnızca yol gösterici değil, krallığın sürekliliğini kutsayan ideolojik bir unsura dönüşür.

Neo-Asur krallarına ait sefer ve tahta çıkış metinleri doğrudan kehanet tabletleri olmasa da, kehanet pratiğinin siyasal meşruiyet inşasına nasıl eklemlendiğini gösteren dolaylı kanıtlar sunar. Bu belgeler, sıradan sefer kayıtları değil; antlaşma ihlali ya da kardeş katli gibi kriz anlarında kaleme alınarak hükümdarın tartışmalı eylemlerini tanrısal buyrukla meşrulaştırır. Bu yönüyle, kehanetin içeriğinden ziyade kehanet otoritesinin kraliyet ideolojisinde nasıl işlevselleştirildiğini ortaya koymaları açısından analitik değer taşır.

Aşağıdaki pasaj, “Kralın İlahî Bilgideki Payı” başlıklı metinden alınmış olup, büyük olasılıkla Aşşurbanipal’in Tell Tuba zaferinin hemen ardından yazılmıştır.

RINAP 5/1 3: v 93-96: “Efendilerim büyük tanrılar Aşşur ve Marduk’un buyruğu üzerine; bana hayırlı alametlerle, rüyalarla, kehanet sözleriyle ve peygamberce iletilen ilahi mesajlarla cesaret verdikleri için Tell Tuba’da onu mağlup ettim.” (Frame, 2021, s. 71; Pongratz-Leisten, 2015, s. 324, Nissinen, 2019, s. 454).

Kral, zaferini tanrısal onaya ve özellikle peygamber aracılığıyla iletilen ilahî mesaja dayandırarak hem sorumluluğu tanrılara devreder hem de iktidarını kutsal bir plana bağlar. Bu anlatı türü, zaferlerin tanrısal destekle meşruiyet üretiminde nasıl araçsallaştırıldığını gösterir.

RINAP 4 1: i 87-ii 11: “Addaru ayında (XII), uğurlu bir ayda, sekizinci günde, Tanrı Nabû’nun eşşeşu festivali sırasında Ninova’ya, başkentime sevinçle girdim ve babamın tahtına neşeyle oturdum. Tanrı Ea’nın meltemi, krallık icrasına uygun şekilde esen rüzgâr üzerime esti. Gökte ve yerde bana zamanında hayırlı alametler geldi. Tanrılar bana sürekli ve düzenli olarak vecd hâlindeki kişiler aracılığıyla, ilahi mesajlarla cesaret verdiler. Asur’da kardeşlerimi krallığa kıskırtan tüm suçlu askerleri tek tek araştırdım ve onlara ağır bir ceza uyguladım: Soylarını yok ettim.” (Leichty, 2011, s.14; Pongratz-Leisten, 2015, s. 324).

“Tahta Çıkış Prizması” adlı bu metin, Esarhaddon’un Ninive’ye girişiyle birlikte tanrısal alametlere dayanan bir meşruiyet anlatısı sunar. Addaru ayı ve eşşeşu vurguları, tahta çıkışın ilahî takvimle uyumlu olduğunu ima eder. Peygamberler aracılığıyla iletilen mesajlar, tanrısal iradenin sürekli ve organize biçimde kral lehine aktarıldığını gösterir. Kardeşler arasındaki iç çatışma, kişisel bir isyan değil, tanrısal düzene karşı bir sapma olarak çerçevelenir; dolayısıyla cezalandırma siyasi değil, ilahi adaletin bir tezahürü olarak sunulur. Ashurbanipal’in muhalifleri ortadan kaldırması da bu kutsal düzenin korunması olarak meşrulaştırılır.

RINAP 4 1: i 67-82: Büyük bir güçlük ve aceleyle Ninova yolunu tuttum; Hanigalbat ülkesinin sınırlarına varmadan önce bile onların seçkin askerleri yolumu kesmiş, silahlarını bilemekteydi. Ama büyük tanrılarımın korkusu üzerlerine çöktü; kudretli savaş düzenimi görünce çılgına dönmüş kadınlar gibi oldular. Savaşın ve çarpışmanın hanımı, rahiplik görevlerimi seven Tanrıça İstar yanımda durdu; düşmanlarımla yollarını kırdı, sıkı savaş dizilişlerini parçaladı. Meclislerinde şöyle haykırdılar: “İşte bizim kralımız!” Tanrıçanın yüce buyruğu sayesinde tarafıma geçip arımdan yürümeye başladılar. Kuzular gibi sekiyor, egemenliğimi yalvarırcasına talep ediyorlardı. Asur halkı, büyük tanrıların kutsadığı antla bana bağlılık yemini etmiş olanlar, huzuruma gelip ayaklarını öptü. İsyan ve başkaldırıya kalkışan o asi topluluklar ise seferimin ilerlediğini duyunca güvendikleri orduyu bırakıp bilinmeyen topraklara kaçtılar.” (Leichty, 2011, s. 13-14; Pongratz-Leisten, 2015, s. 349).

Bu pasajda Esarhaddon, Ninova'dan anıgalbat'a ilerlerken Tanrıça İştar'ın doğrudan müdahalesiyle düşman kuvvetlerinin paniğe kapıldığını aktarır. İştar yayları kırar, safları dağıtır ve düşmanı "ılgına dönmüş kadınlar gibi" kaçırır; ilahî yardım, kralın askerî becerisinin tamamlayıcısı değil belirleyici gücüdür. Düşman askerlerinin Esarhaddon'u takip etmesi ve Asurluların bağılık yeminlerini yenilemesi, tanrısal desteğin evrensel bir meşruiyet ürettiğini gösterir. Her ne kadar doğrudan bir kehanet formu taşımasa da metin, İştar'ın fiilî müdahalesiyle kraliyet otoritesinin tanrısal onay altında olduğunu vurgulayan bir zafer anlatısıdır.

SARI 1 Eannatum 1: iv 9-12: "Tanrı Ningirsu, Enlil'in savaşçısı, Eannatum için rahme semen yerleştirdi ve ona sevinç duydu. İnanna ona eşlik etti, Eana-Inana-Ibgalakakatum adını verdi ve onu Ninhursag'ın özel dizine yerleştirdi. Ninhursag ona özel memesini sundu. Ningirsu, elini onun üzerine koydu, kolunu beş karışık mesafeyle yerleştirdi ve büyük bir sevinçle ona Lagaş'ın krallığını verdi." (Cooper, 1986, s. 34; Pongratz-Leisten, 2015, s. 335).

Akbabalar Steli'nde Lagaş kralı Eannatum'un, tanrılar Ningirsu ve Ninhursag tarafından seçilip kutsandığı betimlenir (Kılıç ve Ay, 2013, s.400). Tanrının elini kralın üzerine koyması, rahme tohum yerleştirmesi ve Ninhursag'ın "kutsal memesini" sunması gibi ritüel sahneler, egemenliği siyasal olduğu kadar kozmik ve biyolojik düzeyde de temellendirir. Kral, ilahî iradenin bedenleşmiş hali olarak sunulur ve metin, bu anlatıyla sonraki meşruiyet söylemlerine ideolojik bir zemin hazırlar.

Sonuç

Bu alışma, Mezopotamya kehanet pratiğini yalnızca geleceğe dair tanrısal öngörülerle sınırlı bir ritüel olarak değil; siyasal meşruiyetin sağlanması, yönetsel sorumluluğun inşası ve kurumsal işleyişin şekillenmesi açısından da çok katmanlı bir pratik olarak değerlendirmiştir. Extispisi, rüya yorumları ve peygamberlik bildirileri gibi tekniklerle somutlaşan bu kehanet sistemleri; devlet aygıtının bilgi üretme, karar verme ve ideolojik meşruiyet üretme işlevleriyle bütünleşmiştir. Kehanetin ritüel boyutunun ötesine geçerek pedagojik, bürokratik ve diplomatik alanlara sirayet eden yapısı, onu Mezopotamya siyasal kültürünün temel taşı haline getirmiştir.

Özellikle Esarhaddon ve Ashurbanipal dönemlerine ait kehanet metinleri, tanrısal sözün yalnızca bir ilahi bildirim değil, aynı zamanda stratejik bir yönetim dili olduğunu göstermektedir. Bu metinlerde tanrıların iradesi, yalnızca mevcut hükümdarın otoritesini yüceltmekle kalmamış; geçmişin başarılarıyla bugün arasında ideolojik bir süreklilik inşa ederek meşruiyetin zamansal boyutunu da pekiştirmiştir. Tanrısal hitapların dramatik ve törensel formlarla sunulması, kehanetin hem yazılı hem de sözlü kültür içerisinde nasıl işlevselleştiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kehanet, yalnızca anlatı düzeyinde değil, törensel pratikler ve protokol düzenlemeleri aracılığıyla da siyasal düzenin parçası haline gelmiştir.

Bununla birlikte, kehanet metinlerinde karşılaşılan sorumluluk devri mekanizmaları, siyasal kararların tanrısal plana dayandırılarak yöneticinin doğrudan hesap vermekten muaf tutulduğu bir yönetsel stratejiye işaret etmektedir. Tanrısal kefalet beyanları, hükümdarın potansiyel başarısızlıklarının önceden ilahi plana dahil edildiğini göstererek hem eleştiriden korunma hem de otoritenin sürekliliğini sağlama işlevi görmüştür. Bu durum, yalnızca meşruiyetin üretimi değil, aynı zamanda yönetimin korunması ve krizlerin tanrısal anlamlandırmalarla kontrol altına alınması açısından da kritik bir rol üstlenmiştir.

Mari arşivlerinden Neo-Asur kehanet koleksiyonlarına uzanan geniş bir yelpazede değerlendirilen metinler, kehanetin Mezopotamya'da siyasal bir kurum olarak işlediğini göstermektedir. Kil karaciğer modelleri, yazılı raporlar, standart dil kalıpları ve törensel sahneler, bu sistemin ne denli yapılandırılmış ve kurumsallaşmış olduğunu gözler önüne sermektedir. Kehanetin, yalnızca tanrısal iradeyi aktaran bir uygulama değil, aynı zamanda o iradeyi biçimlendiren, kayıt altına alan ve sistemli bir şekilde dolaşıma sokan bir bilgi teknolojisi olarak işlediği de bu çerçevede belirginleşmektedir.

Sonuç olarak, Mezopotamya kehaneti; tanrısal bilgiyle siyasal otorite arasında kurduğu çok katmanlı ilişki aracılığıyla, yönetsel rasyonaliteyi kutsallaştıran, meşruiyeti tarihsel başarılarla örten ve toplumsal düzeyde kabul gören bir siyasal teknolojiye dönüşmüştür. Tanrı adına söylenen her söz, yalnızca ilahi değil; aynı zamanda ideolojik, yönetsel ve kültürel bir işleve sahip olmuş, böylece kehanet, Mezopotamya devlet aygıtının söylemsel omurgasını oluşturan temel bir kurum haline gelmiştir.

Etik Beyan

"*Mezopotamya Kehanet Geleneği: Siyasal Meşruiyet Üretimi ve Kurumsal Yapılanmadaki Rolü*" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel kurallara, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir

tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiştir.

Ethical Declaration

During the writing process of the study “*The Mesopotamian Prophetic Tradition: The Production of Political Legitimacy and Its Role in Institutional Structuring*” scientific rules, ethical and citation rules were followed. No falsification was made on the collected data and this study was not sent to any other academic publication medium for evaluation.

Çatışma Beyanı

Yazarların çalışma kapsamında herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması yoktur.

Declaration of Conflict

There is no potential conflict of interest in the study.

Kaynakça

- Adalı, S. F. (2015). Yeni-Asur kehanet metni K.2401’de geçen ĩuppi adē şa dAşşur ifadesinin anlamı üzerine. *Archivum Anatolicum*, 9/2, 1–24.
- Akkuş Mutlu, S. (2022). Eski Anadolu’da Dini İnançların Savaşlardaki Rolü ve Önemi. XVIII. Türk Tarih Kongresi, cilt: IV, 193-208.
- American Council of Learned Societies. (2025). *The Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary (ePSD2)*. University of Pennsylvania Museum. Retrieved from <https://oracc.museum.upenn.edu/epsd2/cbd/sux/N.html>
- Annus, A. (2010). Introduction. In A. Annus (Edt.), *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (pp. 1–18). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Ay, ř. (2015). Eski Yakındoğu’da ilahi elçiler ve onların kraliyet ideolojisindeki önemi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 34/57, 1–22.
- Biggs, R. D. (1980–1983). Lebermodell. In D. O. Edzard (Edt.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (RLA)* (Bd. 6, pp. 521–528). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Borrego Gallardo, F. (2023). On the letter EA 35 and the question of the existence of ornithomancy in ancient Egypt. *ISIMU*, 25, 49-65. <https://doi.org/10.15366/isimu2022.25.003>
- Bottéro, J. (1992). *Mesopotamia: Writing, reasoning, and the gods* (Çev: Z. Bahrani & M. van De Mierop). Chicago: University of Chicago Press.
- Böck, B. (2010). Physiognomy in ancient Mesopotamia and beyond: From practice to handbook. In A. Annus (Edt.), *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (pp. 199–223). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Cooper, J. S. (1986). *Sumerian and Akkadian royal inscriptions. Volume 1: Presargonic inscriptions*. New Haven, CT: American Oriental Society.
- Craghan, J. F. (1974). The ARM X “prophetic” texts: Their media, style and structure. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 6, 39–55.
- Çeçen, S., Gökçek, L. G., & Akyüz, F. (2020). Marqası’dan namburbi ritüeline ait bir tablet: Nisan ayında görülen yılının uğursuzluğu. *Archivum Anatolicum*, (14/2), 157–175.
- Deluty, J. B. (2020). Prophecy in the ancient Levant and Old Babylonian Mari. *Religion Compass*, 14(7), e12351. <https://doi.org/10.1111/rec3.12351>
- Demirci, K. (2017). Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak. İstanbul: Ay Işığı Yayınları.
- Durand, J.-M. (1988). *Archives épistolaires de Mari I/1 (ARM XXVI)*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Duymuş Florioti, H. (2013). Eski Mezopotamya’da Kehanet Olgusuna Genel Bir Bakış. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 6(XV), 23–42.
- Erol, H. (2014). Anadolu’nun ilk yazılı belgelerinde büyü ve kehanet. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54/2, 37–48.
- Frahm, E. (2010). Reading the tablet, the exta, and the body: The hermeneutics of cuneiform signs in Babylonian and Assyrian text commentaries and divinatory texts. In A. Annus (Edt.), *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (pp. 93–141). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Frame, G. (2021). *The royal inscriptions of Ashurbanipal (668-631 BC), Aşşur-et-al-ilani (626-623 BC), and şın-şar-işkun (623-612 BC). Part I: Ashurbanipal (Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period [RINAP] 5/1)*. University Park, PA: Eisenbrauns / Penn State University Press.
- Heeßel, N. P. (2018). Dating EAE: When was the astrological series Enūma Anu Enlil created? In C. J. Crisostomo, E. A. Escobar, T. Tanaka, & N. Veldhuis (Eds.), *The scaffolding of our thoughts: Essays on Assyriology and the history of science in honor of Francesca Rochberg* (pp. 253–263). Leiden/Boston: Brill.
- Heimpel, W. (2003). *Letters to the King of Mari: A new translation, with historical introduction, notes, and commentary*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Jeffers, A. (1996). *Magic and divination in ancient Palestine and Syria*. Leiden: E.J. Brill.

- Kahya, Ö. (2019). Sumerce ve Akadca metinlerde rüya türleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 59/1, 229–255.
- Kılıç, Y., & Ay, Ş. (2013). Eski Mezopotamya’da siyasi örgütlenmede din olgusu. *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(5), 387–403.
- Koch, U. S. (2005). *Secrets of extispicy: The chapter Multabitlu of the Babylonian extispicy series and its scholarly context*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Koch, U. S. (2010). Three strikes and you're out! A view on cognitive theory and the first-millennium extispicy ritual. In A. Annus (Edt.), *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (pp. 43–60). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Leichty, E. (2011). *The royal inscriptions of Esarhaddon, king of Assyria (680-669 BC) (Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period [RINAP], Vol. 4)*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Liverani, M. (1999). *Le lettere di el-Amarna. Vol. 2: Le lettere dei "Grandi Re"*. Brescia: Paideia Editrice.
- Livingstone, A. (1989). *Court poetry and literary miscellanea (State Archives of Assyria [SAA] 3)*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Maul, S. M. (2003). Omina und Orakel. A. Mesopotamien. In D. O. Edzard & M. P. Streck (Eds.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (RA)* (Bd. 10, pp. 45–88). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Meyer, J.-W. (1983). Lebermodelle. B. Archäologisch. In D. O. Edzard (Edt.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (RA)* (Bd. 6, pp. 522–527). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nissinen, M. (2010). Prophecy and omen divination: Two sides of the same coin? In A. Annus (Edt.), *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (pp. 341–351). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Nissinen, M. (2017). *Ancient prophecy: Near Eastern, biblical, and Greek perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Nissinen, M. (2019). Sacred springs and liminal rivers: Water and prophecy in the ancient eastern Mediterranean. In T. Kaizer & O. Pedersen (Eds.), *Religious identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and change* (pp. 441–460). Leuven: Peeters.
- Nougayrol, J. (1968). Le foie “d’orientation” BM 50494. *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale (RA)*, 62(1), 31-50.
- Oppenheim, A. L., & Reiner, E. (1977). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a dead civilization (Rev. ed.)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parlatır, İ., Gözaydın, N., Zülfişar, H., Aksu, B. T., Türkmen, S., & Yılmaz, Y. (Hazırlayanlar). (1998). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Parpola, S. (1997). *Assyrian prophecies (State Archives of Assyria [SAA] 9)*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Pientka-Hinz, R. (2008). Akkadische Texte des 2. und 1. Jt. v. Chr.: Omina und Prophetien. In B. Janowski & G. Wilhelm (Eds.), *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen* (pp. 16–59). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pongratz-Leisten, B. (2015). *Religion and ideology in Assyria*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter.
- Richardson, S. F. C. (2010). On seeing and believing: Liver divination and the era of Warring States (II). In A. Annus (Edt.), *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (pp. 225–266). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Rochberg, F. (2004). *The heavenly writing: Divination, horoscopy, and astronomy in Mesopotamian culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rochberg, F. (2010). If P, then Q: Form and reasoning in Babylonian divination. In A. Annus (Edt.), *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (pp. 19–27). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Rutten, M. (1938). Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tell-Hariri (Mari). *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 35(1), 36-56.
- Sasson, J. M. (2015). *From the Mari archives: An anthology of Old Babylonian letters*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Schumann, A., Sazonov, V., & Töyräänvuori, J. (2024). Algebraic structure of ancient Mesopotamian omens. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 93, 63-78. <https://doi.org/10.7592/FEJF2024.93.omen>
- Starr, I. (1986). The place of historical omens in the system of apodoses. *Bibliotheca Orientalis*, 43(5/6), 628-642.
- Winitzer, A. (2010). Divination and oracular speech: The interpretation of dreams in Neo-Assyrian texts. In A. Annus (Edt.), *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (pp. 177–194). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Yıldırım, N. (2018). Eski Mezopotamya’da kadınların diplomasideki rolü bağlamında Mari Kraliçesi Şibtu’nun yazışmalarından örnekler. *Archivum Anatolicum (ArAn)*, 12(2), 201–217.

EXTENDED SUMMARY

In ancient Mesopotamia, prophecy can be defined as a multilayered and institutionalized form of knowledge production that enabled the understanding of divine will by humans. This communication with the gods, whether direct or mediated, was conducted through methods such as extispicy (divination by entrails), oneiromancy (dream interpretation), astrological observations, physiognomy, interpretations of bird flight patterns, anomalies, and the decoding of various symbolic signs. These practices are frequently described in the texts with terms such as *ṭērtu* (prophetic message), *bārûtu* (the art of observation), and *šuttu* (knowledge). These concepts indicate that prophecy was not merely a ritual act, but a knowledge practice grounded in observation, classification, and systematic interpretation. Prophetic practices were typically

carried out by trained specialists. Figures such as the *bārû* (liver diviner), *āšipu* (omen interpreter), *āpilu* (spokesperson), *sabrû* (seer), and *raggimu* (proclaimer) held distinct roles within the prophetic tradition. Specific structural conventions were employed for interpreting dreams and divine messages, while the method of extispicy was implemented through systematic observations of sheep livers. In this practice, the liver was divided into anatomically defined regions, with each section assigned a symbolic meaning. Over time, observations, practices, and interpretations related to various types of divination were systematically recorded, resulting in the compilation of omen series. These series were regarded as part of the standardized literature that constituted the written memory of Mesopotamian prophetic knowledge. Among these corpora were *Enūma Anu Enlil*, which encompassed celestial phenomena; *Šumma ālu*, focused on terrestrial omens; *Ziqīqu*, covering dreams; *Alamdimmû*, concerning physiognomic indicators; *Šumma Izbu*, documenting anomalies; *SA.GIG*, dealing with illnesses; and *Iškar Bārûti*, which classified all extispicy-related data. Notably, the final tablet of this series, *Multābiltu*, served as a standardized reference guide for extispicy interpretations. Portions of these texts were supported by clay liver models used for instructional purposes and were created and preserved in centers such as Ebla, Fara, Mari, and Kalhu (Nimrud). The assessments presented in this study propose that prophetic practices in Mesopotamia evolved beyond individual rituals aimed merely at foreseeing the future, becoming a multilayered structure that contributed to the formation of institutional order. Within this framework, particular emphasis is placed on how pedagogical arrangements, terminological standardization, and a division of labor based on expertise played a structuring role in the institutionalization of prophetic knowledge. The reproducibility of interpretations through established formulas demonstrates that this knowledge became a domain subject to regulation not only in ritual practices, but also at educational and administrative levels. The study aims to offer a multidimensional analysis of this structure by examining how prophecy interacted with processes of knowledge production, specialization, and political decision-making. Furthermore, the ritualized reproduction of prophetic knowledge in the public sphere reveals that this system functioned not merely as a network of expert knowledge, but also as a mechanism of collective memory, perception of authority, social order, and political continuity. Accordingly, this study examines not only the institutionalization of prophetic knowledge as a system of expertise, but also its multifaceted role in legitimizing political authority and in the divine redistribution of administrative responsibilities. This system of knowledge is not regarded solely as an educational structure, but also as a representational mechanism through which decisions were framed by divine approval, responsibility was shifted from earthly authorities to the gods, and political legitimacy was ritually reproduced. The study reveals that divine will, as expressed in prophetic texts, functioned not only as guidance but also as a regulatory and justificatory force, particularly during times of crisis. The resolution of legitimacy issues surrounding succession and political transitions within a ritual framework further underscores the political dimension of this system. In these respects, prophecy not only submitted administrative decisions for divine approval, but also enabled the legitimization of such decisions as inevitable and absolute steps within a sacred order. The study addresses the ritual, pedagogical, epistemological, and political dimensions of prophetic texts concurrently, evaluating how structures shaped by divine references contributed to the formation of early state models. Within this framework, prophecy is shown to have functioned not merely as a tradition of religious guidance, but as a structural force that wove together institutional memory, systems of specialization, and administrative legitimacy—ultimately playing a pivotal role in processes of state formation. Structured as a qualitative study, this research examines written prophetic texts in terms of both their formal and functional characteristics. Terminological structures, expert titles, ritual formulas, and political references are analyzed within their historical contexts, with attention to the administrative and ideological functions of both textual structures and discursive constructions. Accordingly, the study focuses on how prophecy was positioned not merely as a form of textual production, but as a performative political apparatus, a theologically grounded mechanism of control, and a discourse of order shaped by sacred references. The study draws directly on major critical editions such as the Archives Royales de Mari (ARM), Royal Inscriptions of Mesopotamia (RIMA), State Archives of Assyria (SAA), and State Archives of Assyria Studies (SAAS). The analyses also benefit from the works of leading scholars in the field, including Nissinen (2017, 2019), Rochberg (2004, 2010), Bottéro (1992), Parpola (1997), Heeßel (2007, 2018), Maul (2003), Koch (2005, 2010), and Jeffers (1996).