ANTİK ÇAĞ'DA DOĞU ANADOLU'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİK

Çağlayan YÜCEBAŞ

Doktora Tezi
Tarih Ana Bilim Dalı
Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı
Prof. Dr. Yasin TOPALOĞLU
2026
Her Hakkı Saklıdır.

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TARİH ANA BİLİM DALI
ESKİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

Çağlayan YÜCEBAŞ

ORCID ID: 0000-0003-2847-2141

ANTİK ÇAĞ'DA DOĞU ANADOLU'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİK

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Yasin TOPALOĞLU

ERZURUM – 2026

TEZ BEYAN BİLDİRİMİ

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esasları'nın ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum **"ANTİK ÇAĞ'DA DOĞU ANADOLU'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİK'' adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt"** adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıyı kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

☐ Tezimin Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı tarafından yayınlanan *Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*'nin lisansüstü tezlerin düzenlenmesini ve erişime açılmasını düzenleyen 5. maddesinin 1. fıkrasına göre [*Ulusal Tez Merkezi, enstitü ve fakülteler tarafından Tez Otomasyon Sistemine yüklenen tezlerin bibliyografik bilgilerini kontrol eder, kataloglama kurallarına göre düzenler, konu başlıklarını belirler ve tam metin olarak internet üzerinden erişime açar.*] **basılı ve elektronik kopyalarına erişim izni verdiğimi onaylarım**.

İSTİSNAİ DURUMLAR*

☐ **Patent alma sürecinin devam etmesi sebebiyle (2 Yıl)**
Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı tarafından yayınlanan *Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*'nin lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesini düzenleyen 6. maddesinin 1. fıkrasına göre tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi sebebiyle teze erişim, Enstitümüz Yönetim Kurulunun …./…/…. tarih ve …… sayılı kararı ile 2 (iki) yıl süreyle engellenmiştir.

☐ **Yeni Teknik, Materyal ve Metotların Varlığı (6 ay)**
Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı tarafından yayınlanan *Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*'nin lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesini düzenleyen 6. maddesinin 2. fıkrasına göre tezde yeni teknik, materyal ve metotlar kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkânı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içerdiği için tez danışmanının önerisi ve ana bilim dalının uygun görüşü üzerine Enstitümüz Yönetim Kurulunun …./…/…. tarih ve ……. sayılı kararı ile teze erişim 6 (altı) ay süreyle engellenmiştir.

☐ **Ulusal Çıkar ve Güvenlik Durumu (Gizlilik Dereceli Çalışmalar)**
Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı tarafından yayınlanan *Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*'nin gizlilik dereceli tezler bahsini düzenleyen 7. maddesinin 1. fıkrasına göre bu teze erişim, ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendirdiği için Enstitümüzün uygun görüşü üzerine Üniversitemiz Yönetim Kurulunun …./…/…. tarih ve ……
sayılı kararı ile Üniversitemiz Yönetim Kurulu aksi karar verinceye kadar engellenmiştir.

23.01.2026

Çağlayan YÜCEBAŞ

Aslı ıslak imzalıdır

** İstisnai durumlar danışmanın yazılı başvurusu ve Enstitü / Üniversite Yönetim Kurulunun onayı ile kabul edilir.*

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof.Dr. Yasin TOPALOĞLU danışmanlığında Çağlayan YÜCEBAŞ tarafından hazırlanan "**Antik Çağ'da Doğu Anadolu'da Sosyal Tabakalaşma ve Eşitsizlik**" başlıklı çalışma 23/01/2026 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Tarih - Anabilim Dalı Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı'nda **Doktora** tezi olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı:	Prof.Dr. Süleyman ÇİĞDEM *ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ*	e-imza
Jüri Üyesi (Danışman):	Prof.Dr. Yasin TOPALOĞLU *ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ*	e-imza
Jüri Üyesi:	Prof.Dr. Mehmet IŞIKLI *ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ*	e-imza
Jüri Üyesi:	Doç.Dr. Okay PEKŞEN *ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ*	e-imza
Jüri Üyesi:	Dr. Öğr. Üyesi Murat KILIÇ *ERZURUM TEKNİK ÜNİVERSİTESİ*	e-imza

Bu tezin Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nin ilgili maddelerinde belirtilen şartları yerine getirdiğini onaylarım.

23/03/2026
Prof.Dr. Hüseyin BAYDEMİR
Enstitü Müdürü
e-imza

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.
Doğrulama Kodu: 03e36e42-5f9f-456c-b1b8-ebc80f85b938 Doğrulama Adresi: https://www.turkiye.gov.tr/ataturk-universitesi-ebys

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **VI**
ABSTRACT ..... **VII**
ÖNSÖZ ..... **VIII**
KISALTMALAR ..... **IX**
ŞEKİLLER DİZİNİ ..... **X**
TABLOLAR DİZİNİ ..... **XIV**
FOTOĞRAFLAR DİZİNİ ..... **XV**
HARİTALAR DİZİNİ ..... **XIX**

GİRİŞ **1**
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ **6**
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ **7**
III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI **8**
IV. ARAŞTIRMANIN ÖZGÜNLÜK DEĞERİ **8**

BİRİNCİ BÖLÜM
KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇEVRE
TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİKLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR **10**

1.1.1. Birey 10
1.1.2. Toplum 13
1.1.2.1. Toplum Görüşleri 15
1.1.2.1.1. Platon (MÖ 427-347) 15
1.1.2.1.2. Aristoteles (MÖ 384-yak. MÖ 322) 16
1.1.2.1.3. Saint Augustinus (354-340) 17
1.1.2.1.4. Farabi (870-951) 18
1.1.2.1.5. Gazali (1058-1111) 20
1.1.2.1.6. İbn Rüşd (1126-1198) 21
1.1.2.1.7. Saint Thomas Aquinas (1225-1274) 21
1.1.2.1.8. İbn Haldun (1332-1406) 22

1.1.2.1.9. Baruch Spinoza (1632-1677) 25
1.1.2.1.10. Louis de Bonald (1754-1840) 25
1.1.2.1.11. Herbert Spencer (1820-1903) 26
1.1.2.1.12. Auguste Comte (1798-1857) 27
1.1.2.1.13. Pitirim Sorokin (1889-1968) 28
1.1.2.1.14. Emile Durkheim (1858-1917) 29
1.1.2.1.15. Talcott Parsons (1902-1979) 31
1.1.2.1.16. Gerhard Lenski (1924-2015) 31
1.1.2.1.17. Pierre Bourdieu (1930-2002) 32
1.1.2.1.18. Ferdinand Tönnies (1855-1936) 33
1.1.3. Aşiret 34
1.1.4. Devlet 35
1.1.4.1. Devlet Görüşleri 36
1.1.4.1.1. Platon (MÖ 427-347) 36
1.1.4.1.2. Aristoteles (MÖ 384-MÖ 322) 37
1.1.4.1.3. Saint Augustinus (354-430) 38
1.1.4.1.4. Farabi (870-951) 40
1.1.4.1.5. Gazali (1058-1111) 44
1.1.4.1.6. İbn Rüşt (1126-1198) 45
1.1.4.1.7. Saint Thomas Aquinas (1225-1274) 46
1.1.4.1.8. İbn Haldun (1332-1406) 47
1.1.4.1.9. Thomas Hobbes (1588-1679) 49
1.1.4.1.10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) 49
1.1.4.1.11. Karl Marx (1818-1883) 50
1.1.5. Toplumsallaşma 51
1.1.6. Toplumsal Hareketlilik 53
1.1.7. Toplumsal Değişim 55
1.1.8. Sınıf 59
1.1.9. Statü 61
1.1.10. Toplumsal Rol 63
1.1.11. Toplumsal Tabakalaşma 64
1.1.12. Toplumsal Eşitsizlik 70

1.1.13. Çatışma 73
1.1.14. İktidar ve Otorite 74
1.2. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİĞİN BİLEŞENLERİ 80
1.2.1. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA SİSTEMLERİ 80
1.2.1.1. Kölelik ve Kast (Kapalı Tabakalaşma Sistemleri) 80
1.2.1.2. Feodal Zümreler (Yarı Kapalı Tabakalaşma Sistemleri) 92
1.2.1.3. Sosyal Sınıf ve Statü (Açık Tabakalaşma Sistemleri) 96
1.2.2. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİK KURAMLARI 99
1.2.2.1. İşlevselci Tabakalaşma Kuramı 99
1.2.2.1.1. Talcott Parsons'un Tabakalaşma Kuramı 100
1.2.2.1.2. Kingsley Davis ve Wilbert E. Moore'nin Tabakalaşma Kuramı 101
1.2.2.1.3. Melvin Tumin'in Tabakalaşma Kuramı 102
1.2.2.1.4. Gerhard Lenski'nin Tabakalaşma Kuramı 103
1.2.2.2. Çatışmacı (Diyalektik) Tabakalaşma Kuramı 106
1.2.2.3. Vilfrede Pareto'nun Tabakalaşma Kuramı 107
1.2.2.4. Thorstein Veblen'in Gösterişçi Tüketim Kuramı 109
1.2.2.5. Max Weber'in Tabakalaşma Kuramı 111
1.2.2.6. Pitirim Alexandrovich Sorokin'in Tabakalaşma Kuramı 113
1.2.2.7. Pierre Bourdieu'nun Tabakalaşma Kuramı 114
1.2.3. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİĞİN NEDENLERİ 116
1.2.3.1. Farklı Statüdeki Meslek Gruplarına Dâhil Olmak 116
1.2.3.2. Cinsiyete Dayalı Eşitsizlik veya Farklılaşma 121
1.2.3.3. Toplumda Fiziksel ve Ekonomik Güç Unsurları 129
1.3. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE DİN İLİŞKİSİ 133

İKİNCİ BÖLÜM

DOĞU ANADOLU COĞRAFYASI

2.1. DOĞU ANADOLU'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİĞE YÖNELİK ARKEOLOJİK VERİ SUNAN MERKEZLER 145
2.1.1. Kalkolitik Çağ Merkezleri 146
2.1.1.1. Değirmentepe 149
2.1.1.2. Norşuntepe 153
2.1.1.3. Arslantepe 155

2.1.1.4. Korucutepe 168
2.1.2. Tunç Çağı Merkezleri 172
2.1.2.1. İmamoğlu Höyük 176
2.1.2.2. Norşuntepe 178
2.1.2.3. Arslantepe 179
2.1.2.4. Korucutepe 184
2.1.3. Demir Çağı Merkezleri 198
2.1.3.1. Norşuntepe 200
2.1.3.2. Karagündüz 201
2.1.3.3. Evditepe 206
2.1.3.4. Hakkari (Mezar ve Steller) 211
2.1.3.5. Van Kalesi / Başkent Tuşpa 215
2.1.3.6. Erzincan Altıntepe 251
2.1.3.7. Kalecik 262
2.1.3.8. Kayalıdere 268
2.1.3.9. Palu 271
2.1.3.10. Anzaf Kaleleri 277
2.1.3.11. Habibuşağı 283
2.1.3.12. Giriktepe 288
2.1.3.13. Dilkaya 291
2.1.3.14. Yoncatepe 296
2.1.3.15. Dedeli 302
2.1.3.16. Alacahan 305
2.1.3.17. Liç 307
2.1.3.18. Çavuştepe 311
2.1.3.19. Iğdır Urartu Mezarları 320
2.1.3.20. Mazgirt Kaleköy 326
2.1.3.21. Atabindi 330
2.1.3.22. Kef Kalesi 332
2.1.3.23. Adilcevaz 337
2.1.3.24. Şirinlikale 345
2.1.3.25. Toprakkale 347

2.1.3.26. Ayanis 359

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

URARTU'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİK

3.1. URARTU'DA TOPLUMSAL YAPI VE BİLEŞENLERİ 423

3.1.1. Yönetici Sınıf 430

3.1.1.1. Kral 430

3.1.1.2. Kraliyet Görevlileri 445

3.1.1.2.1. LÚaşuli 446

3.1.1.2.2. LÚEN.NAM 448

3.1.2. Dini Sınıf 451

3.1.3. Askeri Sınıf 457

3.1.3.1. Kral 460

3.1.3.2. Askeri Birimler 463

3.1.3.2.1. Savaş Arabacıları 463

3.1.3.2.2. Süvariler 464

3.1.3.2.3. Piyadeler 466

3.1.4. Esnaf ve Zanaatkârlar Sınıfı 469

3.1.4.1. Marangozluk 469

3.1.4.2. Dokumacılık ve Terzilik 470

3.1.4.3. Deri İşçiliği 473

3.1.4.4. Bağcılık 474

3.1.4.5. Kuyumculuk 476

3.1.4.6. Çanak Çömlek Ustaları 478

3.1.4.7. Heykeltıraşlık 479

3.1.4.8. Metal Ustaları 481

3.1.4.9. Mimaride Görevli Personel 484

3.1.5. Esirler ve Köleler Sınıfı 491

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ 503

KAYNAKÇA 517

ÖZ GEÇMİŞ 597

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ANTİK ÇAĞ'DA DOĞU ANADOLU'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİK

Çağlayan YÜCEBAŞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yasin TOPALOĞLU

2026, 597+XIX

Jüri: Prof. Dr. Süleyman ÇİĞDEM (Başkan)

Prof. Dr. Mehmet IŞIKLI

Prof. Dr. Yasin TOPALOĞLU

Doç. Dr. Okay PEKŞEN

Dr. Öğr. Üyesi Murat KILIÇ

Antik Çağ boyunca Doğu Anadolu coğrafyasında şekillenen toplumsal yapılar, arkeolojik bulguların sunduğu verilerle birlikte değerlendirildiğinde, sınıfsal ayrışmaların ve eşitsizlik unsurlarının izleri açık biçimde takip edilebilmektedir. Bu araştırma da söz konusu coğrafyada; toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik olgularını, arkeolojik veriler ve kuramsal yaklaşımlar ışığında incelemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın kuramsal altyapısı, sosyoloji ve tarih disiplinlerinin kesişim noktasında yer alan sınıf, statü, iktidar, çatışma ve eşitsizlik kavramlarıyla örülmüştür. Bu bağlamda özellikle Antik Dönem'den Modern Dönem'e uzanan düşünürlerin tabakalaşma kuramları ile arkeolojik bulgular birlikte değerlendirilmiştir. Alan araştırması kapsamında ele alınan merkezlere dair buluntular, sosyal hiyerarşinin mekânsal yansımaları, gömü pratikleri, anıtsal mimari ve elit sınıfın izleri tartışılmıştır.

Çalışma, maddi kültür öğeleri ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi çözümleyerek, Doğu Anadolu'da Antik Çağ boyunca var olan hiyerarşik düzeni merkezine yerleştirmiştir. Bu çerçevede, Antik Çağ toplumlarının çok katmanlı yapısına ve eşitsizlik dinamiklerine ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doğu Anadolu, Toplumsal Tabakalaşma, Sosyal Eşitsizlik, Urartu, Sınıf, İktidar, Hiyerarşi.

ABSTRACT

PH. D. DISSERTATION

SOCIAL STRATIFICATION AND INEQUALITY IN EASTERN ANATOLIA IN ANCIENT HISTORY

Çağlayan YÜCEBAŞ

Advisor: Prof. Dr. Yasin TOPALOĞLU

2026, 597+XIX

Jury: Prof. Dr. Süleyman ÇİĞDEM (Chairman)

Prof. Dr. Mehmet IŞIKLI

Prof. Dr. Yasin TOPALOĞLU

Assoc. Prof. Dr. Okay PEKŞEN

Assist. Prof. Dr. Murat KILIÇ

Throughout the Ancient Period, the social structures that took shape in the geography of Eastern Anatolia, when evaluated alongside the data provided by archaeological findings, reveal clear traces of class divisions and dynamics of inequality. This study aims to examine the phenomena of social stratification and inequality in the geography of Eastern Anatolia during the Ancient Period, in light of archaeological data and theoretical approaches.

The theoretical framework of the study is woven around concepts such as class, status, power, conflict and inequality, which lie at the intersection of the disciplines of sociology and history. In this context, stratification theories of thinkers spanning from the Ancient to the Modern Period have been evaluated alongside archaeological findings. Findings from the centres examined in the field research discuss the spatial reflections of social hierarchy, burial practices, monumental architecture, artisan production, and traces of the elite class.

The research has centred on the socio-political order that existed throughout the Ancient Period in Eastern Anatolia by analysing the relationship between material cultural elements and social structure. Within this framework, the study sheds light on the multi-layered structure of ancient societies and the dynamics of inequality.

Keywords: Eastern Anatolia, Social Stratification, Social Inequality, Urartu, Class, Power, Hierarchy

ÖNSÖZ

Akademik hayatımın özeti olan bu çalışma; uzun soluklu bir yolculuğun, yoğun emeğin, sabrın ve ölçülemez bir desteğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Doktora eğitimi benim için, yalnızca bir bilgi edinme süreci değil aynı zamanda düşünsel derinlik kazanma, eleştirel bakış geliştirme ve akademik kimliğin inşa edildiği sancılı ve öğretici bir süreçtir.

Bu süreçte başta bilimsel rehberliği, akademik disiplini ve kıymetli katkılarıyla her zaman yanımda olan, tez danışmanım Prof. Dr. Yasin Topaloğlu'na en derin teşekkürlerimi sunuyorum. Gerek yönlendirmeleri gerekse eleştirel yaklaşımıyla çalışmamın şekillenmesinde yadsınamaz bir role sahiptir. Ayrıca, bilgi ve deneyimlerini paylaşarak beni destekleyen saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Süleyman Çiğdem**,** Prof. Dr. Mehmet Işıklı**,** Doç. Dr. Okay Pekşen ve Dr. Öğr. Üyesi Murat Kılıç'a teşekkür ederim. Akademik bakış açıları ve yapıcı değerlendirmeleri, çalışmanın gelişiminde kıymetli bir yere sahiptir.

Bu yolculuk boyunca varlıklarıyla bana güç veren ve her zaman yanımda olduklarını hissettiren aileme de gönülden minnettarım. Onların varlığı, çalışmamın sessiz ama en derin dayanağı olmuştur.

Erzurum-2026 **Çağlayan YÜCEBAŞ**

KISALTMALAR

ARAB : D. D. Luckenbill, Ancient records of Assyria and Babylonia

ARI : A. K. Grayson, Assyrian royal inscriptions.

CT : Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.

CTU : M. Salvini, Corpus dei testi urartei

HchI : F. W. König, Handbuch der chaldäischen Inschriften

RIMA : A. Kirk Grayson, The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian

SAA : State Archives of Assyria

UKN : G. A. Melikišvili, Urartskie klinoobraznye nadpisi.

UPD : I. M. Djakonov, Urartskie pismai dokumenty.

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1: Arslantepe Höyüğü Mimari Yerleşim Planı 156

Şekil 2: Arslantepe VIA Tabakasından Silindir Mühür Baskısı – Kızaklı Araç Üzerindeki Kral Tasviri 167

Şekil 3: Korucutepe Mezarları 170

Şekil 4: İmamoğlu Höyük İTÇ Genel Mimari Planı 177

Şekil 5: Karagündüz K5 Mezar Planı ve Buluntuları 203

Şekil 6: Hakkari M1 Mezar Fotoğrafları ve Planı. 212

Şekil 7: Hakkari M2 Mezar Fotoğrafları ve Planı 213

Şekil 8: Karmir-Blur, Bastam ve Ayanis'de Rastlanılan Grifonlu Sahne Tasviri 220

Şekil 9: Karmir-Blur Aşağı Kent Konutları 226

Şekil 10: Bastam Aşağı Kent Konutları 227

Şekil 11: Küçük Horhor Mezarı Planı. 238

Şekil 12: Neft Kuyu Mezar Planı 240

Şekil 13: İşpuini ve Menua Mezar Planı 241

Şekil 14: Doğu Odaları Mezar Planı 243

Şekil 15: Kremasyon Mezar Planı ve Çizimi 244

Şekil 16: Van Altıntepe Urne Mezar İğne Buluntuları. 249

Şekil 17: Altıntepe Yeraltı Mezar 1 Planı. 255

Şekil 18: Altıntepe Yeraltı Mezar 2 Planı 256

Şekil 19: Altıntepe Yeraltı Mezar 3 Planı 257

Şekil 20: Kemer Olabileceği Düşünülen Metal Obje Parçaları 269

Şekil 21: Solda, Kayalıdere Kaya Mezar Planı; Sağda Kayalıdere Kaya Mezar Girişi. 270

Şekil 22: 1 No'lu Kaya Mezar Planı 274

Şekil 23: 2 No'lu Kaya Mezar Planı.....275

Şekil 24: 3 No'lu Kaya Mezar Planı.....276

Şekil 25: Yukarı Anzaf Bulla Örneği ve Çizimi.....281

Şekil 26: Giriktepe Yerleşim Planı.....289

Şekil 27: Dilkaya Mezar Planları; Sol Tarafta Yeraltı Örme Mezarı, Sağ Tarafta Sandık Mezar.....293

Şekil 28: Yoncatepe M2, M3 Mezarlarına ait Buluntuların Çizim ve Fotoğrafları.....300

Şekil 29: Dedeli I No'lu Oda Mezar Planı. 303

Şekil 30: Alacahan 4 No'lu Mezar Fotoğrafı ve Planı. 306

Şekil 31: Liç 1 No'lu Oda Mezar Planı. 308

Şekil 32: Liç 2 No'lu Oda Mezar Planı. 309

Şekil 33: Liç Urne Mezar Planı. 309

Şekil 34: Liç 3 No'lu Basit Toprak Mezar. 310

Şekil 35: Iğdır Gömülerin Bulunduğu Tepenin Krokisi.....320

Şekil 36: Nokta 1 Mezar ve Buluntularını Gösteren Kroki. 322

Şekil 37: Nokta 2 Mezar ve Buluntularını Gösteren Kroki. 322

Şekil 38: Nokta 3 ve 4 Urne Mezarlar ile Buluntuları Gösteren Kroki. 323

Şekil 39: Nokta 5 Urne Mezar Buluntuları ve Krokisi. 323

Şekil 40: Nokta 9 Urne Çocuk Mezar ve Krokisi. 324

Şekil 41: Nokta 10 ile 12 Urne Mezar ve Krokisi. 325

Şekil 42: Nokta 11 ile 13 Urne Mezar ve Krokisi. 325

Şekil 43: Adilcevaz Rölyefi. 339

Şekil 44: A Kayasındaki I. No'lu Kovuk Mezar ve Buluntuları Gösteren Plan. 341

Şekil 45: D Kayasındaki I. No'lu Kovuk Mezarı ve Buluntuları Göstereren Planı. 342

Şekil 46: H Kayasındaki I no'lu Oda Mezar ve Buluntuları Gösteren Plan. 343

Şekil 47: Solda Şirinlikale I No'lu Mezar Planı; Sağda Şirinlikale II No'lu Mezar Planı. 346

Şekil 48: Toprakkale Urartu Kalkanı. 349

Şekil 49: Toprakkale'den Taht Çizimi. 351

Şekil 50: Toprakkale Madalyonları. 353

Şekil 51: Toprakkale Altın Pektoral. 354

Şekil 52: Toprakkale Bronz Heykel. 355

Şekil 53: Toprakkale Altın Madalyon. 356

Şekil 54: Toprakkale Mühür Baskısı. 357

Şekil 55: Toprakkale Mühür Baskısı. 358

Şekil 56: Kutsal Ağaç Üzerinde Tozlaşma Ritüelini Gerçekleştiren Griffon Tasvirleri. 377

Şekil 57: Kutsal Ağaç Üzerinde Tozlaşma Ritüelini Gerçekleştiren Griffon Tasviri. .378

Şekil 58: Kutsal Ağaç Etrafındaki Griffon Tasviri. 378

Şekil 59: Şemsiye Altında Tasvir Edilen Kral Figürü. 379

Şekil 60: Ritüel sahnesinde yer alan Erkek Figür Tasvirleri. 379

Şekil 61: Solda Üçgen Kaide Üzerinde Dikdörtgen Nesne Sağda Dua Eden Adam Tasviri 381

Şekil 62: Çiçekler, Kutsal Ağaçlar, Zikzak Motifleri ile Kanatlı Tanrı Tasviri. 382

Şekil 63: Kanatlı Bir At ya da Aslan Olduğu Düşünülen Hayvan Tasviri. 382

Şekil 64: Bronz Kemer Üzerinde Tahtta Oturan Tanrıça veya Kadın Figürü. 426

Şekil 65: Bronz Kemer Üzerindeki Kadın Tasvirleri. 426

Şekil 66: Toprakkale Heykelleri. 429

Şekil 67: Karmir Blur'dan Silindir Mühür Tasviri. 453

Şekil 68: Karmir Blur Heykeli 454

Şekil 69: Kef Kalesi Heykelleri ve Çizimleri. 454

Şekil 70: Adak Levhalarındaki Kadın Tasvirleri. 455

Şekil 71: Adak Levhalarındaki Kadın Tasvirleri. 456

Şekil 72: Adak Levhalarındaki Kadın Tasvirleri. 457

Şekil 73: Yukarı Anzaf Kalesi'nden Tunç Kalkan Çizimi. 459

Şekil 74: Urartu Savaş Arabacıları Tasvirleri. 463

Şekil 75: Urartu Süvari Tasvirleri. 465

Şekil 76: Urartu Piyade Tasvirleri. 466

Şekil 77: Askeri Birliklerin Tasvir Edildiği Bronz Kemer Parçası. 467

Şekil 78: Urartu Dokuma Sahnelerinin Tasviri. 472

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo 1: Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizliğe Neden Olan Temel Unsurlar 72

Tablo 2: Toplumsal Farklılaşma ve Eşitsizlikliğin Nitelikleri Tablosu 504

FOTOĞRAFLAR DİZİNİ

Fotoğraf 1: Değirmentepe Genel Görünüm 150

Fotoğraf 2: Norşuntepe Genel Görünüm 154

Fotoğraf 3: Arslantepe Genel Görünüm 155

Fotoğraf 4: Arslantepe VIA. Tabakasındaki Saray Kalıntıları**.** 164

Fotoğraf 5: Korucutepe Genel Görünüm 169

Fotoğraf 6: Korucutepe Geç Kalkolitik Dönem Kadın Mezarı – Metal ve Seramik Buluntular 171

Fotoğraf 7: İmamoğlu Höyük Genel Görünüm 176

Fotoğraf 8: Arslantepe VIB 1 Tabakası Sonlarına ait Kral Mezarı Buluntuları 181

Fotoğraf 9: Karagündüz Genel Görünüm 201

Fotoğraf 10: Karagündüz Mezarlığından Çeşitli Form ve Renklerde Boncuklar. 204

Fotoğraf 11: Karagündüz Mezarlığından Metal Silahlar 205

Fotoğraf 12: Evditepe Genel Görünüm 206

Fotoğraf 13: Evditepe Mezarlarından Görünüm 208

Fotoğraf 14: Evditepe Mezar Buluntuları 209

Fotoğğraf 15: Hakkari Stellerinden Örnekler 211

Fotoğğraf 16: Hakkari M1 Mezar Buluntuları. 213

Fotoğraf 17: Hakkari M2 Mezar Buluntuları 214

Fotoğraf 18: Van Kalesi Genel Görünüm 215

Fotoğraf 19: Aşağı Kent Van Kalesi Höyük 217

Fotoğraf 20: Van Kalesi Höyüğünden Konak 2 219

Fotoğraf 21: Van Kale Höyüğü'nde Bulunan Tablet 221

Fotoğraf 22: Sadurburcu-Madırburcu Yazıtı. 228

Fotoğraf 23: Yeni Saray Genel Görünüm 230

Fotoğraf 24: Analıkız'dan Görünümler 232

Fotoğraf 25: I. Argişti Mezar Girişi ve Horhor Yazıtı 235

Fotoğraf 26: Neft Kuyu Mezarı Genel Görünüm. 239

Fotoğraf 27: İşpuini ve Menua Mezarı Ana Salon. 241

Fotoğraf 28: Doğu Odaları Büyük Mağara Genel Görünüm 242

Fotoğraf 29: Van Altıntepe Mezarlık Alanı Genel Görünüm 246

Fotoğraf 30: Van Altıntepe 1 No'lu Kaya Mezarı 247

Fotoğraf 31: Van Altıntepe Urne Mezar Örnekleri 249

Fotoğraf 32: Van Altıntepe TM-1 ve TM-2 Toprak Mezarlar 250

Fotoğraf 33: Van Altıntepe Toprak Mezar Buluntuları 251

Fotoğraf 34: Altıntepe Genel Görünüm 252

Fotoğraf 35: Altıntepe Apadana ve Duvar Resmi. 253

Fotoğraf 36: Altıntepe Fildişi Heykeller. 254

Fotoğraf 37: Altıntepe Mezar Buluntuları 256

Fotoğraf 38: Altıntepe 3 No'lu Mezardaki Taş Lahitler. 259

Fotoğraf 39: Altıntepe Yönetici Mezarından Altın Düğmeler. 260

Fotoğraf 40: Kalecik Nekropol Alanı 262

Fotoğraf 41: Solda, Kalecik K21 no'lu Mezar Odası (Sevin, 2005a, s. 84); Sağda, Kalecik K24 no'lu Mezar Odası. 263

Fotoğraf 42: Kalecik Nekropolünden Kırmızı Perdahlı Çömlekler 264

Fotoğraf 43: Kalecik Nekropolünden Buluntuları 265

Fotoğraf 44: Kalecik Nekropolünden Boncuklar 266

Fotoğraf 45: Kayalıdere Genel Görünüm. 268

Fotoğraf 46: Palu Kalesi Genel Görünüm 271

Fotoğraf 47: Yukarı Anzaf Kalesi Genel Görünüm 277

Fotoğraf 48: Aşağı Şehirden Günümüze Kalanlar.....278

Fotoğraf 49: Kral Menua'nın İnşa Yazıtı. 279

Fotoğraf 50: Tanrı Haldi'ye Sunulan Adak Eşyaları. 280

Fotoğraf 51: Aşağı Anzaf Kalesi Genel Görünüm. 282

Fotoğraf 52: Habibuşağı Kalesi'nin Yer Aldığı Baraj Suları Altında Kalan Bölge 283

Fotoğraf 53: Giriktepe Genel Görünüm.....288

Fotoğraf 54: Giriktepe'den İğne, Küpe ve Yüzük Buluntuları. 290

Fotoğraf 55: Dilkaya Höyüğü Genel Görünüm 291

Fotoğraf 56: Dilkaya Höyüğü Mezarlık Alanı. 292

Fotoğraf 57: Yoncatepe Genel Görünüm. 296

Fotoğraf 58: Yoncatepe Saray ve Aşağı Kentten Genel Görünüm. 298

Fotoğraf 59: Yoncatepe Mezarında Bulunan Kadın İskeleti ve Parmağındaki Yüzük. 299

Fotoğraf 60: Dedeli Kalesi ve Nekropolü.....302

Fotoğraf 61: Alacahan Genel Görünüm. 305

Fotoğraf 62: Liç Genel Görünüm). 307

Fotoğraf 63: Çavuştepe Genel Görünüm. 311

Fotoğraf 64: Çavuştepe Yukarı Kale. 313

Fotoğraf 65: Çavuştepe Aşağı Kale. 314

Fotoğraf 66: İrmusini Tapınağı Duvarlarından Bir Görünüm. 316

Fotoğraf 67: Uç Kale Taş Duvarlarından Bir Görünüm 317

Fotoğraf 68: Mazgirt Kaleköy Kalesi Genel Görünüm 326

Fotoğraf 69: Mazgirt Kaleköy Kaya Mezarlarından Görünüm. 327

Fotoğraf 70: Atabindi Genel Görünüm. 330

Fotoğraf 71: Atabindi Kaya Mezarı. 331

Fotoğraf 72: Kef Kalesi Genel Görünüm. 332

Fotoğraf 73: Kef Kalesi Rölyefi 335

Fotoğraf 74: Kef Kalesi Yazıtı.....337

Fotoğraf 75: Adilcevaz Kalesi Genel Görünüm. 338

Fotoğraf 76: Şirinlikale Kalesi.....345

Fotoğraf 77: Toprakkale Genel Görünüm 347

Fotoğraf 78: Toprakkale Haldi Tapınağından Günümüze Kalanlar. 350

Fotoğraf 79: Toprakkale Demir Buluntuları. 352

Fotoğraf 80: Ayanis Kenti Genel Görünüm. 359

Fotoğraf 81: Ayanis Evsel Mekân Alanlarından Görünümler ve Arkeolojik Buluntular. 361

Fotoğraf 82: Meherkapı Genel Görünüm ve Yazıtı.....434

Fotoğraf 83: Urartu Ahşap Eşya Örnekleri. 470

Fotoğraf 84: Çavuştepe Ağırşak Buluntuları. 471

Fotoğraf 85: Karmir Blur Seramik Çizmeler. 474

Fotoğraf 86: Karmir Blur Şarap Küpleri Odası. 475

Fotoğraf 87: Urartu Takı Örnekleri. 476

Fotoğraf 88: Urartu Çanak-Çömlek Örnekleri. 478

Fotoğraf 89: Urartu Heykel Örnekleri. 480

Fotoğraf 90: Urartu Madeni Buluntu Örnekleri. 482

Fotoğraf 91: Urartu Mimari Yapılarından Duvar Örnekleri. 485

HARİTALAR DİZİNİ

Harita 1: Kuzeydoğu Anadolu İdari ve Coğrafi Bölgeleri 141

Harita 2: Doğu Anadolu ve Civarında Başlıca Urartu Yerleşimleri.....409

GİRİŞ

İnsan topluluklarının bir araya gelmesi ve toplumsal bir yapı oluşturması, salt yaşamsal zorunluluklarla açıklanamayacak kadar karmaşık bir sürecin ürünüdür. Doğal ihtiyaçların bireyleri bir araya getirmesiyle başlayan toplumsal etkileşim, zaman içinde kurumsal yapılara evrilmiş ve bu evrim süreci toplumsal farklılıkları ve ayrımları beraberinde getirmiştir (Platon, Devlet, ss. 54-55). Yaşamsal süreçte bireylerin aynı koşullara, donanımlara ve imkânlara sahip olmaması farklılıklarla şekillenen eşitsizliğin en temel zeminini oluşturur (Aristoteles, Politika, s. 26). Öyle ki fiziksel güç, bilişsel kapasite, kültürel birikim ve ekonomik imkânlar onları daha en baştan eşit olmayan konumlara yerleştirir (Tumin, 1953, s. 387).

Toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik; toplumsal konumları belirleyen tarihsel, kültürel ve ekonomik koşullarla biçimlenmiş yapısal süreçlerdir. Ele aldığımız çalışma da söz konusu süreci çok boyutlu olarak analiz edebilmek adına ekonomik, kültürel, simgesel ve politik alanlardaki farklılaşmalar üzerinden kavramsal bir çerçeve inşa etmektedir. Bu çerçevede yer verilen kavramlar, tabakalaşma ve eşitsizlik olgusunu farklı düzlemlerde açıklayabilmek için özellikle seçilmiş ve tercih edilmiştir. Düşünsel altyapıyı şekillendiren bu araçlar – Birey, Toplum, Aşiret, Devlet, Toplumsallaşma, Toplumsal Hareketlilik, Toplumsal Değişim, Sınıf, Statü, Toplumsal Rol, Tabakalaşma, Eşitsizlik, Çatışma, İktidar ve Otorite – toplumsal yapının işleyişini anlamlandırmak açısından yönlendirici bir harita işlevi görmektedir. Öyle ki her biri, toplumun katmanlı doğasına ışık tutarak birey ile toplum arasındaki ilişkiyi çözümlemede bir dayanak oluşturmaktadır.

Çalışmanın merkezinde yer alan birey, toplumsal yapının en küçük birimi olarak eşitsiz ilişkilerin doğrudan muhatabıdır. Bireyler, toplumsal yapıya katılırken çeşitli statüler üstlenir ve belirli roller aracılığıyla konumlandırılır. Bu roller ve statüler onun hangi sınıfa ait olacağını belirlemenin yanında toplumsal beklentileri, ayrım mekanizmalarını ve eşitsizlik biçimlerini de şekillendirir (Kongar, 1993, s. 32; Nirun, 1991, s. 45). Toplum ise bireylerin ilişkilerinden doğan ve çeşitli düzeylerde farklılaşmayı organize eden bir sistem olarak teorik bağlamda kayda değer bir yer taşır. Bu oluşum, farklı gruplar arasındaki ayrımları, normları ve değerleri yeniden üretme kapasitesine sahiptir (Çelikkol, 2010, s. 101). Kavramlar arasında yer alan özellikle aşiret

gibi geleneksel topluluk biçimleri, kimlik ve statülerin belirlenmesinde etkin bir zemin sunar. Aşiret yapısı, toplumsal konumun devralındığı, hareketliliğin sınırlı olduğu ve eşitsizliğin kültürel olarak meşrulaştırıldığı özgün bir alan yaratmaktadır. Bu tür yapılarda statüler, aidiyet bağları temelinde şekillenmektedir (Batmaz, 2012a, s. 25; Beşikçi, 1991, s. 98; Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 77). Söz konusu aidiyet temelli hiyerarşik yapılanmanın daha kurumsal ve geniş ölçekli biçimi ise devlet üzerinden gözlemlenir. Devlet, toplumsal tabakalaşmayı düzenleyen, yöneten ve güç ilişkileri aracılığıyla belirli grupları avantajlı ya da dezavantajlı konuma yerleştiren kurumsal bir yapıdır. Oluşum, hukuki ve idari mekanizmalar yoluyla iktidarın yeniden dağılımını sağlar ve eşitsizliklerin yapısal karakterini pekiştirir (Özcan, t.y., s. 331; Sezen, 1982, s. 95).

Toplumsal yapıya katılım süreci olan toplumsallaşma, bireyin yerleşik düzen içinde konumlanmasını ifade etmektedir. Kavram, mevcut tabakalaşma yapısının kuşaklar boyunca aktarılmasında etkili bir mekanizmadır (Riutort, 2019, s. 76). Birey, bu süreç boyunca normlar ve değerlerin yanında kendisinden beklenen toplumsal rolleri de öğrenir (Göktürk, 2021, ss. 113-114). Rol, bireyin toplumsal yapı içerisindeki işlevinin belirlenerek ona konumuyla ilişkili davranış kalıpları ve sorumluluklar atfedilmesidir (Akan, 2002, s. 101; Bozkurt, 2005, s. 147). Rolün niteliği ve önemi ise bireyin edindiği statü ile görünürlük kazanmaktadır. Öyle ki statü ait olunan sosyal çevre, ilişkiler ağı ve sahip olunan kaynakların bir neticesidir (Akan, 2002, s. 100; Erjem, 2018, s. 94).

Çalışmada yer verilen sınıf kavramı ekonomik, kültürel ve sosyal kaynaklara erişim üzerinden kurgulanan bir farklılaşma biçimidir. Kavrama dair ayrımlar, eşitsizliğin temelini oluşturan yapısal koşulları analiz etme imkânı sunmaktadır (Berelson & Steiner, 1964, s. 459; Haviland vd., 2008, s. 559; Kocacık, 2003, s. 144). Sınıflar arası geçişi ifade eden toplumsal hareketlilik, bu yapı içindeki geçişkenlik düzeyinin ve bunun önündeki yapısal engellerin analizinde işlevseldir (Fichter, 2001, s. 154; Tan, 1981, s. 92; Zencirkıran, 2017, s. 140). Hareketliliğin sınırlılığı, eşitsizliğin sürekliliğini açığa çıkaran önemli bir göstergedir. Bir diğer kavram olan toplumsal değişim, tabakalaşmanın sabit bir yapı olmadığını gösteren bir süreçtir. Bu nedenle çalışmada, tabakalaşmanın dönüşüm kapasitesini değerlendirme kapsamında aracı bir rol oynamaktadır. Değişim kimi zaman eşitlikçi yönde ilerlerken kimi zamansa eşitsizlikleri yeniden üretir veya derinleştirir (Canatan, 2013, s. 264; Lenski, 1966, s. 308). Bu dönüşüm süreçlerinde ortaya çıkan çatışma, sistemin içinde bastırılmış ya da görünmez kılınan farkların açığa çıkış biçimidir.

Çatışmalar, tabakalaşma sisteminin meşruiyetini sarsan ve yeniden yapılandırılmasına neden olan dinamikleri görünür kılmaktadır (Dahrendorf, 1959, s. 27). Bu bağlamda iktidar ve otorite hem tabakalaşma yapısının kurulmasında hem de bu yapının devamlılığında merkezi bir konuma sahiptir. İktidar, kaynaklara erişimi denetleyen ve belirli grupların çıkarlarını koruyan ilişkiler bütünüyken; otorite, bu iktidarın meşrulaştırılma biçimidir (Delican, 2000, s. 325; Lipson, 1978, s. 87). Çalışmada bu iki kavram, eşitsizliğin siyasal boyutunu analiz etmede temel araç olarak ele alınmaktadır.

Birbirini tamamlayan söz konusu bu kavramların her biri, toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliğin farklı boyutlardaki şekillenişini açıklamaya yöneliktir. Kavramsal yapı bireyden devlete, mikro düzeyden makroya uzanan bir analiz hattı kurarak toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliğe dair sosyolojik bir kavrayış sunar.

Toplumsal yapının anlaşılmasında temel teşkil eden bu kavramlar, tanımsal düzeyde ele alınmanın ötesinde dönemlerin önde gelen düşünürlerinin perspektifleri üzerinden incelenmektedir. Bu kapsamda Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles'ten başlayarak Orta Çağ düşüncesinin önde gelen isimlerine oradan da modern sosyolojinin kurucu düşünürlerine uzanan geniş bir bakış açısı oluşturulmuştur. Her bir kavram, ilgili düşünürlerin görüşleri bağlamında ele alınarak tarihsel ve toplumsal düzeydeki anlam ve işlev açığa çıkarılmıştır. Bu şekilde soyut tanımlamalara indirgenmiş bir yaklaşımdan uzak, kuramsal düzeydeki bakış açıları ortaya konulmuştur. Öyle ki her kavram, dönemlerin toplumsal yapısı ve düşünsel iklimi ile ilişkilendirilmiş teferruatlı bir analizin zeminine oturtulmuştur.

Belirli kavramlar üzerinden teorik düzlemde analiz edilen toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik olguları, tarihsel süreçte de varlığını sergilemektedir. Kavramsal düzeyde ortaya konan unsurların izleri, geçmiş toplumların maddi ve kültürel pratiklerinde açıkça görülebilmektedir. Bu kapsamda tarihsel örnekler, kuramsal yaklaşımların somutlaştığı alanlara açıklık kazandırmaktadır. Doğu Anadolu'da, Kalkolitik Çağ'dan Urartu Krallığı'nın sonuna kadar uzanan dönemde ortaya çıkan toplumsal yapılanmalar da tabakalaşma süreçlerinin erken dönem örneklerini incelemek açısından dikkate değerdir.

Çalışma kapsamında seçilen yerleşimler, farklı toplumsal sınıflara ait mezar yapıları, bu yapılarda ve yaşam alanlarında keşfedilen buluntular, mimari düzenlemeler, duvar resimleri ve ikamet alanları üzerinden toplumsal ayrımların okunabildiği

merkezlerdir. Bu bağlamda kimileri kralî mezarlar, yerel yönetici mezarları ve halk mezarları gibi farklı statüdeki gömüleri barındırmaları dolayısıyla ele alınmıştır. Kimi merkezler ise ihtişamlı saray yapıları ya da dış kent (aşağı yerleşim) olarak tanımlanan halka özgü alanlara sahip olmaları nedeniyle çalışmaya dâhil edilmiştir. Keşfedilen pek çok düzeydeki buluntu da sahip olunan toplumsal konumu işaret eden ve bu kapsamda bilgi sunan verilerdir. Dolayısıyla hiyerarşinin duvar resimleri ve eşyalar üzerinden analiz edilebildiği merkezler sınıflaşmayı yansıttıkları için tercih edilmiştir.

Tuşpa'da tespit edilen Urartu kraliyet mezarları toplumsal piramidin zirvesinde yer alan sınıfın, ölü gömme geleneğine dair somut veriler sunmaktadır. Van Kalesi'nin doğu yamaçlarına ana kayaya oyulmuş biçimde düzenlenen anıtsal mezarlar, hanedanın kutsanmış iktidarının ve süreklilik arzusunun bir yansımasıdır (Köroğlu, 2007, s. 447; Tarhan, 1994, s. 24; Tarhan, 2005, s. 123). Araştırmalarda muhtelif merkezlerde, toplumsal hiyerarşide üst tabakalarda yer alan yerel yöneticiler, beyler ya da aşiret liderlerine ait mezar yapıları tespit edilmiştir. Palu (Şebeteria), Mazgirt (Kaleköy), Erzincan Altıntepe, Şirinlikale, Kayalıdere ve Atabindi bu kapsamda çalışmaya dâhil edilen merkezlerdir. Yerel otoriteyi temsil eden bu yapılar, bölgesel güç merkezlerinin sembolik yönünü görünür kılmakla birlikte, halktan ayrışmış bir yönetici elit sınıfın maddi izlerini de barındırmaktadır. Toplumsal yapının alt tabakasına, yani halka ait mezarlar ise çok sayıda merkezde karşımıza çıkmaktadır. Arslantepe, Değirmentepe ve Norşuntepe gibi Kalkolitik Dönem yerleşimlerinde, çömlek içine yerleştirilmiş bebek ve çocuk iskeletleri, evlerin tabanlarına gömülen sade definler ya da ölü hediyesi içermeyen mezar tipleri, sınıfsal eşitsizliğin erken izlerini ortaya koymaktadır. Demir Çağı'na tarihlenen halk mezarları ise daha çok Karagündüz, Dilkaya, Evditepe, Kalecik, Dedeli, Liç ve Van Altıntepe halk mezarlığı gibi merkezlerde karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal eşitsizliğin mekânsal yansımasını doğrudan gözlemleyebileceğimiz bir diğer unsur, farklı toplumsal sınıflara ait yerleşim alanlarıdır. Bu yerleşim alanları, fiziksel ayrışmaların yanında sosyal aidiyetleri ve sınıfsal rolleri de ortaya koyan unsurlar olarak değerlendirilmelidir. Ayanis, Tuşpa, Çavuştepe, Toprakkale, Yukarı Anzaf ve Altıntepe gibi kimi merkezlerdeki saray yapıları seçkin sınıfın yaşam alanlarını yansıtmaktadır.

Sarayların ihtişamı ve içerdiği simgesel değer, hemen dışında yer alan halk yerleşimleriyle oluşturduğu tezat üzerinden daha da görünürdür. Arslantepe, Değirmentepe ve Norşuntepe gibi erken dönem merkezlerde olduğu gibi, Van Kalesi, Ayanis, Yukarı Anzaf ve Yoncatepe gibi merkezlerde de üretim odaklı ve sade mimariye sahip dış kentler yer almaktadır. Söz konusu yaşam alanları halkı temsil etmesi dolayısıyla hiyerarşik düzenin yansımalarını ortaya koyar. Öyle ki bu alanlar tabakalaşmanın mekânsal izdüşümünü gözlemleyebileceğimiz temel sahalar olarak değerlendirilebileceği için çalışma kapsamına alınmıştır.

Toplumlarda sosyal yapının çözümlenmesi, maddi ve görsel temsiller üzerinden de mümkündür. Bu bağlamda ele aldığımız arkeolojik merkezler, toplumsal hiyerarşinin hem maddi kültürde hem de ikonografik sahnelerde nasıl temsil edildiğini anlamak için önemli veriler sunmaktadır. Dolayısıyla; toplumsal eşitsizlik, seçkin sınıfın temsil edilmesi ve sınıfsal ayrımın görsel düzlemde izlenebilir olması merkezlerin tercih edilmesindeki etkenlerdir. Nitekim her biri, toplumsal yapının farklı katmanlarını anlamamıza olanak sağlayan özgün materyaller içermektedir.

Çalışmada, mimari süsleme ve iç mekân donanımlarıyla sosyal ayrımı belgeleyen merkezler incelenmiştir. Elit yaşam alanlarının sanatsal donanımlarla desteklenerek toplumsal ayrımın mekânsal düzleme taşındığı örnekler Ayanis, Kef Kalesi ve Toprakkale gibi merkezlerde dikkat çekicidir. Bu alanlarda podyumlu salonlarda yer alan mitolojik figürler, seçkin bireylerin kullanımına açık kutsal ya da törensel mekânları işaret etmektedir. Aynı zamanda taş mozaikler, freskler ve duvar süslemeleri de hem estetik düzeydeki farklılığı hem de mimari ayrışmayı sergilemektedir (Barnett, 1950, s. 13; Belli, 2000e, s. 226; Çilingiroğlu, 2001b, ss. 42-43; Çilingiroğlu, 2007a, s. 78). Özellikle Kef Kalesi ve Adilcevaz'da yer alan tanrı figürleri, kutsama sahneleri ve anıtsal ikonografi hem siyasi gücün meşruluğunu hem de seçkin statünün erişilmezliğini vurgulayan temsillerdir. Bu merkezler, estetik donanımların bir bezeme olmanın ötesinde sosyal ayrımın mekâna kazınmış halini yansıtması nedeniyle seçilmiştir (Bilgiç & Öğün, 1964a, s. 102; Burney & Lawson, 1958, s. 214; Konyar, 2022, s. 131).

Son olarak Hakkari bölgesindeki steller, yazılı belgelerden bağımsız olarak yerel elitleri anıtlar aracılığıyla temsil eden nadir örnekler olduğu için çalışmaya dâhil edilmiştir. Savaşçı figürlerin silahlar ve ritüel sahnelerle donatıldığı bu dikili taşlar, sosyal

konumun kolektif bellekte nasıl meşrulaştırıldığını gösteren güçlü sembollerdir (Sevin & Özfırat, 2001, s. 506).

Nitekim değerlendirilen her bir merkez hiyerarşinin mekâna, nesneye ve imgeye işleyişini göz önüne sermektedir. Bununla birlikte merkezler maddi kültürün, geçmişin eşitsizlik sistemlerine dair güçlü verilerini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla toplumsal farklılıkları anlamlandırmada sunulan gerek arkeolojik gerekse sosyolojik zemin güçlü bir değerlendirme alanı olarak çalışmaya nüfuz etmiştir.

I.ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Antik Çağ toplumlarında toplumsal tabakalaşma; ekonomik ve siyasi unsurun yanı sıra dinsel, kültürel ve askerî unsurları da içeren çok yönlü bir yapı sergilemektedir. Dolayısıyla elde edilen arkeolojik bulgular ışığında; yönetici elit sınıflar, dini zümreler, askerler, zanaatkârlar, köleler ve diğer sosyal kategorilere yönelik kapsamlı bir çözümleme hedeflenmiştir. İzlenen yoldaki bir diğer hedef ise, Urartu Krallığı gibi siyasi yapıların toplumsal hiyerarşi üzerindeki belirleyici etkilerini ortaya koymaktır. Bu çerçevede devletin yapısı, işleyişi ve ideolojik temsilleri kapsamında, toplumsal eşitsizlik biçimlerinin nasıl üretilip meşrulaştırıldığı esas odaktır. Öte yandan Antik Çağ'da toplumsal farklılaşmanın yalnızca dikey bir yapı olmayıp yatay sosyal ağları da içeren çok boyutlu yönünün gösterilmesi de aynı doğrultudadır.

Bu hedefler doğrultuda özellikle işlevselci, çatışmacı ve sembolik etkileşimci yaklaşımlar; tarihsel verilerle birlikte yorumlanarak dönemin sosyal yapısı değerlendirilmektedir. Çalışmada farklı dönemlere ait eşitsizlik ve tabakalaşma üzerine görüş bildiren yaklaşımlara yer verilmesi, kuramsal derinliği ve yorum gücünü önemli ölçüde arttırmıştır. Bu sayede kavramların tek bir tarihsel bağlam ya da düşünce geleneğiyle sınırlandırılmasının önüne geçilmiş, her dönemin kendi toplumsal gerçekliği görünür kılınmıştır. Düşünürlerin yaklaşımları arasındaki benzerlikler ve ayrışmalar, toplumsal tabakalaşmanın evrensel yönleri ile dönemsel ve bölgesel farklılıklarını ayırt etmeye imkân tanımıştır. Dolayısıyla bu çeşitlilik, arkeolojik ve tarihsel verilerin yorumlanmasında tek boyutlu çıkarımlar yapılmasının önüne geçmiştir. Böylece Doğu Anadolu coğrafyasına ait bulguların, daha kapsamlı ve karşılaştırmalı biçimde

değerlendirilmesi sağlanmıştır. Erişilen noktada kuramsal açıdan zenginleşen çalışma, verilerin neden–sonuç ilişkileri içinde anlamlandırılmasını da mümkün kılmıştır.

Nitekim çalışma geçmişin toplumsal düzenlerine dair yapılan çözümlemelerin, günümüz toplumsal yapılarını anlamada ve tarihsel sürekliliği kavramada önemli çıkarımlarda bulunur. Öyle ki antik toplumlarda eşitsizliklerin nasıl inşa edildiğini ve sürdürüldüğünü anlamak, çağdaş toplumlarda benzer dinamiklerin izini sürmek açısından kıymetlidir.

II.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışma tarih ve sosyoloji disiplinlerinin kesişiminde yer alan, nitel araştırma yöntemine dayalı disiplinlerarası bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliği anlamlandırmada, tarihsel belgeler ile sosyolojik kuramlar yorumlayıcı analiz teknikleriyle değerlendirilmiştir. Ele alınan sosyolojik yaklaşımlar, geniş bir bakış açısı sunabilmek adına genel ve soyut tanımlarla sınırlandırılmamıştır. İzlenen yöntemde kavramlar, farklı düşünsel ve toplumsal bağlamlar içinde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Antik Çağ'dan Modern Dönem'e uzanan süreçteki yaklaşımlar, tarihsel bulgular üzerinde geniş bir bakış açısı sunmaktadır.

Konuya dair bilgi birikimini derinleştirmek amacıyla kapsamlı bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Hem tarih hem de sosyoloji alanına ait ulusal ve uluslararası akademik kaynaklar, arkeolojik raporlar, yazıtlar, haritalar, görsel materyaller ve önceki araştırma sonuçları sistematik biçimde analiz edilmiştir. Bu belgeler, tarihsel eleştiri yöntemleriyle değerlendirilmiş; geçerlilik ve güvenilirlik açısından bilimsel süzgeçten geçirilmiştir. Çalışmada bilimsel geçerlilik ve güvenirliği sağlamak amacıyla çoklu kaynak kullanımı ilkesine de sadık kalınmıştır. Bu kapsamda tarihsel veriler sosyolojik kuramlarla desteklenerek analitik çeşitliliğe ulaşılmıştır. İzlenen söz konusu disiplinlerarası yaklaşım, konunun tek yönlü incelenmesini aşarak daha kapsamlı ve çok boyutlu bir değerlendirme imkânı sunmuştur.

Öte yandan çalışma kapsamında gerçekleştirilen incelemeler, taramalar, değerlendirmeler ve mukayeselerden yola çıkarak tümevarımsal bir çalışma oluşturulmuştur. Öyle ki ulaşılan verilerden, farklı görüşlerden ve yorumlardan, konuyla ilişkili görülen bilim dallarının sağladığı dönemlerden bütüne ulaşma şeklinde bir metot

kullanılmıştır. Böylece izlenen bu yol haritası neticesinde insanın varlığıyla doğrudan ilintili olan çalışmamız, teferruatlı bir değerlendirmenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

III.ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Anadolu'nun en eski yerleşim alanlarından biri olan Doğu Anadolu Bölgesi, tarih boyunca pek çok kültür ve uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Bölgenin bünyesindeki arkeolojik birikim, geçmiş toplumların sosyal yapılarının ve bu yapılara yön veren unsurların izlenebilmesi açısından önemli bir potansiyel sunmaktadır. Bu potansiyelden hareketle, ele aldığımız çalışma da Doğu Anadolu coğrafyasında Eski Çağ boyunca şekillenen toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik olgularını incelemektedir.

Çalışma, tarih öncesi çağlardan başlayarak Urartu uygarlığının sona erdiği döneme kadar uzanan geniş bir zaman aralığını kapsamaktadır. Üzerinde durulan coğrafi saha ise Doğu Anadolu Bölgesi ile sınırlandırılmıştır. Ancak bölgedeki tüm yerleşim alanlarını içeren bütüncül bir inceleme amacı güdülmemektedir. Bu doğrultuda, yalnızca toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik olgularına ilişkin arkeolojik ve yazılı veriler sunabilen merkezler incelemeye dâhil edilmiştir. Söz konusu merkezler sınıfsal ayrımlara, iktidar ilişkilerine, iş bölümüne, mezar türlerine, mimari yerleşim planlarına ve maddi kültür unsurlarına dair bulgular doğrultusunda belirlenmiştir.

IV.ARAŞTIRMANIN ÖZGÜNLÜK DEĞERİ

Toplumsal yapılar tarih boyunca değişse de eşitsizlik ve sınıflaşma olgusu mekânlar, ritüeller ve semboller aracılığıyla her dönemde yeniden üretilmiştir. Bu tür maddi ve kültürel unsurlar, toplumsal hiyerarşinin izlerini sürebilmek adına önemli veriler sunar; ancak bu izleri anlamlandırmada kavramsal ve teorik yaklaşımların kayda değer rolü yadsınamaz. Bu noktada farklı disiplinlerin sunduğu çerçeveler, geçmiş toplumlara dair verilerin daha derin yorumlanmasına olanak tanır.

Ele alınan çalışmada da tarihsel olaylar ve arkeolojik bulgular değerlendirilmekle kalmamış, bu veriler sosyolojik kuramlar aracılığıyla yorumlanarak daha derin ve çok boyutlu bir analiz gerçekleştirmiştir. Bulgular, tarihsel bağlamlarının ötesine geçerek, sosyolojik kavram ve yaklaşımlar aracılığıyla teferruatlı bir çözümlemeye tabi tutulmuştur. Öyle ki insanların hangi toplumsal, ekonomik ve siyasal etkenlerle

şekillendiği; sınıflar, statüler ve roller arasında nasıl bir işleyişin yürütüldüğü; toplumdaki farklı kesimlerin birbiriyle hangi ilişkiler ağı içinde bulunduğu kuramsal modeller ışığında yorumlanmıştır. Özellikle erişilen arkeolojik veriler, sosyoloji bilminin temel teorisyenlerinin toplumsal yapı, sınıf, statü, rol ve iktidar kavramlarına dayalı yaklaşımlarıyla ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Bu yönleriyle veriler, tarihsel malzemenin ötesine geçerek söz konusu dönemin sosyal gerçekliğine dair daha kapsamlı ve analitik bir bakış açısı sunmaktadır.

Nitekim izlenen disiplinlerarası yaklaşım, çalışmamızı klasik tarih çalışmalarından ayıran en temel özelliklerden biri olmuştur. Özellikle modern sosyolojik teorilerle yapılan ilişkilendirmeler, çalışmaya hem metodolojik bir derinlik hem de tarihsel ve sosyolojik bir özgünlük kazandırmaktadır. Öyle ki erişilen noktada antik toplumlar yalnızca geçmişe ait kapalı sistemler olmanın ötesinde, günümüz eşitsizlik tartışmalarına ışık tutabilecek tarihsel örüntüler olarak değerlendirilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM
KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇEVRE

TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİKLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Bu bölümde çalışmamıza temel teşkil eden kavramların öncelikle sözcük kökeni akabinde ise kavramın farklı toplum ve görüşlerdeki yeri ile öneminin ayrı ayrı ele alındığı bir sistem izlenmiştir.

1.1.1. Birey

Birey kelimesinin kökeni Grekçe "*bölünemez birlik*" anlamındaki "*atamon*" kelimesine dayanmaktadır (Özcan, t.y., 190). Kelimenin Latince karşılığı ise "*bölünemez*" anlamına gelen "*individuum*" olup Batı dillerine "*individu*" şeklinde intikal etmiştir (Kayapınar, 2014, s. 29; Nirun, 1991, s. 45; Özcan, t.y., s. 190; Williams, 2012, s. 194). Atomon kelimesi maddenin en küçük yapısı olarak ilk kez Yunan filozof Demokritus tarafından kullanılmıştır (Kayapınar, 2014, s. 29). Cicero'da eserinde, Demokritus ve Epikuros'un atomlarından bireyler olarak söz etmektedir (Özcan, t.y., s. 190). "… *bunlar Epikuros'un kendi düşüşleridir, çünkü o aynı bireysel ve katı cisimlerin kendi ağırlıkları tarafından çizgiye indirildiğini düşünür, bu tüm cisimlerin doğal hareketidir*" *(Cicero, De finibus, s. 32).*

Boethius da "*In Porphyrium Commentarium Liber Secundus*" çevirisindeki bireye yönelik tanımlamasında bölünmezlik vurgusunda bulunmaktadır. "*Birey kelimesi farklı şekillerde anlamlandırılabilir. İlk olarak birlik ve akıl gibi herhangi bir şekilde bölünemeyen anlamını taşır. Kelime ikinci olarak demir gibi sert olması nedeniyle bölünemeyen demektir. Üçüncü olaraksa Sokrates gibi yüklemin benzerlerinin geri kalanıyla uyuşmaması anlamına gelir*." *(Porphyrius, 1906, ss. 195-196).*

Birey yalnızca biyolojik bir varlık değil aynı zamanda sosyal ilişkiler ağı içerisinde kimlik kazanan, roller üstlenen ve anlam üreten bir öznedir. Dolayısıyla bu unsurlar kapsamında bireyi bir aktör olarak ifade etmek de mümkündür (Kongar, 1993, s. 32). Öyle ki birey, toplum tarafından kendisine uygun görülen rolleri canlandırmakla mesuldür (Kongar, 1993, s. 32; Nirun, 1991, s. 45). Bu roller onun tabiatının getirisi olan

anne, evlat, eş gibi rollerin yanı sıra doktor, memur, dişçi, hâkim gibi mesleki rollerdir (Kongar, 1993, s. 32). Toplumsal yapının en küçük birimi olan bireylerin, edindikleri bu rollerle oluşan sosyal yapı onları bir arada tutarak toplumsallığı şekillendirmektedir (Nirun, 1991, s. 45). Birey ile toplum arasındaki söz konusu karşılıklı ilişki, sosyolojik çerçevede farklı biçimlerde yorumlanmıştır.

Öyle ki Auguste Comte bireyin toplumun en küçük birimi olduğu görüşüne katılmamaktadır. Kendisi, bir bütün ile parçaları ya da birimleri arasında uyum olması gerektiğini belirtir. Bununla birlikte toplumsal birimin ise birey değil aile olabileceğini ileri sürer (Kösemihal, 1974, s. 159). "*Her sistemin aynı doğaya sahip elementlerden oluşması gerekse de bilimsel zihniyet, toplumu bireylerden oluşan bir şey olarak görmemizi engeller. Gerçek toplumsal birim, kesinlikle (gerektiğinde, kendi temelini oluşturan asıl çifte indirgenebilen) ailedir*." *(Comte, 1896, ss. 280-281).*

Karl Marx'ın bireye dair yaklaşımı ise onun sosyal bir varlık olduğu yönündedir. Düşünürün nazarında birey, içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler ağı dışında anlaşılamaz; onun düşünce biçimi, davranışları ve yaşam tarzı, toplumsal koşulların ve üretim ilişkilerinin bir yansımasıdır. Marx ayrıca bireyin kendini ifade ediş biçiminin –bu ifade doğrudan toplumsal bağlamda ortaya çıkmasa dahi– toplumsal yaşamın ürünlerinden biri olduğunu ve ancak bu bağlam içinde anlam kazandığını savunur (Marx, 1975, s. 350). Düşünüre göre insanlarla hayvanların ayrımı insanların kabiliyetlerinin, hazlarının yeterliliklerinin toplum tarafından şekillendiriliyor olmasıdır. Toplumsal süreklilik içerisinde toplum tarafından biçimlendirilmemiş bir insandan söz edebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla birey de kuşaklar boyu biriktirilen kültürü devralan, dünyanın değişimine katkı sağlayan ve bu toplumsal yaşamda diğer bireylerle etkileşim içerisinde olan kişidir (Giddens, 2010, s. 44).

Birey, toplumsal yaşamda ortak bir kültürel mirasın taşıyıcısı olmakla birlikte farklılıklarıyla öne çıkan bir özne olarak da görülmelidir. Öyle ki bireylerin gerek doğuştan sahip oldukları vasıflar gerekse toplumsal süreçle edindikleri konumlar birbirleriyle eşit olmadıklarını göstermektedir. Bunlardan fiziksel, bilişsel ya da psikolojik farklılıklar toplumsal ilişkilerin ilk aşamasında etkili olan unsurlardır. Öte yandan eğitim, kültürel sermaye, ekonomi gibi faktörler ise bir sonraki aşama olup bireyin

toplumsal hiyerarşideki konumunu şekillendirmektedir. Farabi "*Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*" de bireyleri farklılaştıran unsurlardan şu şekilde söz eder:

> *"... her insan, yaradılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları yaradılışları gereği ilk düşünürlerin hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da -sözgelişi deliler- onlar, olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları, nasıl iseler öyle kabul ederler" (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 87).*

Bunun yanında kimi yetenek ve güç gerektiren eğilimlerin de bireyler arasında farklılık ve üstünlük yarattığını belirtir. Kendisi bilinen şeylerin başkalarına öğretilmesinin, insanlara kılavuzluk edilmesinin, bedensel güç gerektiren eylemlerin gerçekleştirmesinin her bireyde farklılık gösterdiğini belirtir. Bu çerçevede kişinin bazı işlere doğuştan yatkın olması ya da birtakım kazanımlara ulaşması diğerlerinden üstün olmasını sağlamaktadır (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, ss. 88-90; Toktaş, 2002, s. 256).

Gazali'de bireyler arasındaki farklılığa dair birtakım görüşlerde bulunmuştur. Düşünüre göre altın, gümüş gibi madenler gerek değer gerek yapı gerekse renk bakımından birbirlerinden farklılık gösterdikleri gibi insanlar da görünüş ve yetenekleri ile farklılık barındırırlar. Kendisi yetenek ve beceri düzeyleri üzerinden şekillenen farklılıkta, kimi bireylerin el yatkınlıkları ve maharetleri dolayısıyla kısa sürede muhteşem şeyler üretebildiklerini söyler. Buna karşın kimi bireylerin ise beceri kazanmak adına alıştırmalar yapıp bu alanda ömür boyu çalışmalarına rağmen yetenekli kişilerin seviyelerine ulaşmak bir yana onları taklit dahi edemediklerini belirtir (Gazali, İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm, s. 66; Reis, 2017, s. 24). Gazali farklılığın kişilerin manevi yönleri üzerinden de tezahür ettiğini dile getirir. Kalpleri esas alarak ileri sürdüğü bu yaklaşımını şu şekilde ifade eder: "*Bazı kalpler nübüvvet, velâyet, ilim ve marifet madeni; bazıları da hayvanî şehvetler ve şeytanî hasletler membaıdır.*" *(Gazali, İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm, s. 66).* Düşünürün ortaya koyduğu bu yaklaşım bireysel farklılıkların en açık biçimde ahlaki tercihler ve değerler doğrultusunda ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu kapsamda bireylerin sahip oldukları içsel yönelimler, duygusal derinlikler ve manevi eğilimler farklılıklara oluşum kazandıran unsurlardır. Kendisi ayrıca cesaret ve dayanıklılığın da benzer şeklide farklılaşmaya sebep olan etkenler olduğunu ileri sürer. Bu görüşünü bireylerin denize yaklaşabilme ve denizde açılabilme düzeyleri üzerinden ele alıp onları şu şekilde derecelendirir:

a- İnsanların bazıları deniz kenarında durarak denizin sergilediği manzarayı, dalgaların kıyıya çarpışını dahi izleyemezler.

b- Bazıları ise denizi ve dalgaları bu şekilde izleyebilirken sakin bir denizde su seviyesinin diz, bel ya da göğsüne ulaştığı yerde ayakta duramaz.

c- Kimileri bunu gerçekleştirebilirken, daha da ileri giderek yüzmeye cesaret edemez.

d- Bu kişilerden bir derece daha iyi olanlar yüzmeye cesaret edebilirler. Ancak sadece kıyılarda yüzebilen bu kişiler ayaklarının yere değmediği derin yerlere gidemezler.

e- Daha ileri derecede yer alan kişiler ise denizin derinliklerine dalarak sualtındaki kıymetli şeyleri yeryüzüne çıkaramazlar (Gazali, İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm, s. 66; Reis, 2017, s. 25).

f- Öte yandan kimileri ise çok büyük denizlerde dalgalarla birlikte yüzebilmenin yanında denizin en tehlikeli kısımlarında dalarak kıymetli şeyleri deniz diplerinden çıkarır. Bu kişiler denizdeki tüm değerli şeylerden istifade etmekle birlikte diğer kişilerin de yararlanmalarını sağlarlar. Düşünür, insanların marifet düzeylerini de bu derecelendirme üzerinden ele alır. Öyle ki (e) düzeyinde kişilerin bilginler, (f) düzeyindeki kişilerin ise arifler olabileceğini söyler (Gazali, İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm, s. 67).

1.1.2. Toplum

14. yüzyılda ortaya çıkan toplum kelimesinin Latincedeki karşılığı "*societas*" olup 12. yüzyılda Fransızcaya "*société*" olarak geçmiştir (Doğan, 2009, s. 75; Williams, 2012, s. 353). Akabinde ise Fransızcadan İngilizceye geçmiş ve "*society*" olarak ifade edilmiştir. Kelimenin 16. yüzyılda "*arkadaşlıkta fiilen birliktelik*", 14. yüzyıldaki Köylü Devriminde[1] "*genel bir ilişki*", daha sonraları ise "*basit bir arkadaşlık*" olmak üzere

[1] İsyan İngiltere'nin sosyal yapısını sorgulamaya yönelik bir ayaklanmadır. Ülkede Yüzyıl Savaşlarından sonra yaşanan ekonomik kaybı giderebilmek adına 1377 ile 1381 yılları arasında toplamda üç defa "baş vergisi" toplanmıştı. Alınan bu vergilerle halkın kötü olan mevcut durumu katlanılmaz bir hal almıştır. Bunun üzerine son vergi kararının akabinde 1381'de Essex Kontluğuna gelmiş olan vergi memurlarına karşı köylüler direniş göstermişlerdir. Giderek genişleyen bu isyanda isyancılar Londra'da kral ile yaptıkları görüşmede eşitlik ve özgürlük temelli isteklerde bulundular. Kral Richard, her ne kadar o an istekleri kabul etmek zorunda kalsa da daha sonra isyan kraliyet askerince bastırılmıştır. İngiltere'nin en büyük isyanlarından biri olan "Köylü İsyanları" ülkenin sosyal yapısını hedef alan bir ayaklanmadır (Yavaş, 2020, s. 11).

birçok anlamla ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte zaman içerisindeki bu kavramsal çeşitliliğe karşılık iki anlamlandırma ile daha belirgin ve net bir çıkarım hedeflenmiştir (Williams, 2012, ss. 353-354). Bu anlamlandırmalardan birinde toplum geniş bir kitlenin yer aldığı yapılanmadaki kurumların ve ilişkilerin tümüne karşılık gelmektedir (Tan, 1985, s. 56; Williams, 2012, ss. 353-354). Bir diğerinde ise kurumlar ve ilişkiler bünyesinde şekillenen soyut bir anlamı içermektedir (Williams, 2012, ss. 353-354).

Toplum bir mekân olgusu ile ilişkili olarak yaşamış ya da yaşamakta olan insanların yer aldığı demografik bir oluşumdur. Bir açıdan insan yığını diyebileceğimiz bu oluşumda, yığını bir arada tutan tarih, kültür, dil ve müşterek hedeflerin önemi büyüktür (Nirun, 1991, s. 72; Tan, 1985, s. 57). Bununla birlikte insanların gereksinimleri doğrultusunda birbirlerine duydukları ihtiyaç da onları bir arada tutmaktadır. Öyle ki marangozların krallara, kralların ise marangozlara ihtiyacı vardır. İnsanlar, kimi zaman birbirlerinin amaçlarına engelken kimi zaman bu amaçlara yardımcıdırlar; dolayısıyla hem farklı hedeflerin aracıları hem de yol arkadaşları olarak birbirleri için önem taşırlar (Barber, 1957, s. 2). Bu çerçevede kişinin diğer bireylerden tamamen ayrışarak yalın bir hayat sürmesi ütopiktir. Yaklaşımın örneklerine İbn Tufeyl "*Hayy bin Yakzan*", Daniel Defoe "*Robinson Crusoe*" eserlerinde yer vermiştir (Günay, 2012, s. 18). Öyle ki "*Hayy bin Yakzan*"'da ıssız bir adada toprağın mayalanmasıyla varlık kazandığı ya da adaya bir sandıkla gönderildiği söylenen Hayy'ın yapayalnız yaşamı anlatılırken "*Robinson Crusoe*" da bir adada 23 yıl yalnız yaşayan Robinson'un maceraları anlatılmaktadır (İbn Tufeyl, s. 56). Ancak diğer bireylerden soyutlanmış bu tür yaşamlar yazarların kurgularından öteye gitmemektedir. Esas itibarıyla insanlığın en eski tarihlerinde dahi yaşamın topluluk hâlinde sürdürüldüğü bilinmektedir (Günay, 2012, s. 18). Henüz üretime geçilmediği, doğada var olan bitkileri toplayıp hayvanları avlayarak beslenildiği dönemde de avcı-toplayıcı toplulukların varlığı görülmektedir (Bahar, 2008, s. 28). Netice itibarıyla insanoğlu doğal ortamda karşılaşabileceği tehlikelerden korunmak ve hayat standartlarını iyileştirmek üzere topluluklar oluşturmuştur (Cevizci, 1999, s. 781). Gücü elinde bulunduran bireyler, aslında asli güce güçsüzlerle beraberken sahip olduklarını fark etmişlerdir. Bu doğrultuda gücü, kendine oranla daha yetersiz olan kişiler üzerinde kullanmak istemişler ve ilk etapta anlaşmalar sonrasında ise örf, adet ve

kanunlara dayandırdıkları amaçlarını gerçekleştirmişlerdir (Sanay, 1991, s. 8; Ülken, 1943, s. 12).

1.1.2.1.Toplum Görüşleri

Bu kısımda bir terminolojik alt yapı oluşturabilmek için en eski "toplum" görüşünden en modern "toplum" görüşüne kadar geniş bir tarih aralığında kavramsal görüşlere yer verilmiştir. Reinhart Koselleck'in geliştirdiği Kavramsal Tarih Yöntemi'nde (Begriffsgeschichte / Conceptual History) olduğu gibi kavramların zaman içinde nasıl şekillendiğini ve bağlamlara göre nasıl anlam değiştirdiğini ortaya koyabilmek amaçlanmaktadır. Kapsamımız Eski Çağ Tarihi olmakla birlikte, Eski Çağ'daki görüşlerin yanı sıra modern dönemi de içeren diğer çağlardaki görüşler de ele alınmıştır. Böylelikle terimlerin anlam dönüşümünün, toplumsal ve siyasal etkileriyle birlikte incelenebileceği öngörülmektedir.

1.1.2.1.1. Platon (MÖ 427-347)

Platon insanların tek başına yaşamsal gereksinimlerini giderememe durumunun toplumu var ettiği görüşündedir. Daha açık bir söylemle ona göre toplumu var eden durum, bireyin tüm gereksinimlerini kendi başına karşılayamamasıdır. Öyle ki bireylerin sahip oldukları farklı kabiliyetler ve güçler birbirlerine ihtiyaç duymalarını sağlamıştır (Çelikkol, 2010, s. 101; Platon, Devlet, ss. 54-55; Spinoza, 2016, s. 110). Problemleri çözmek adına girişilen karşılıklı etkileşim, geniş bir perspektiften bakıldığında birçok kişinin irtibat hâlinde olduğu bir düzeni yansıtmaktadır. Söz konusu bu düzen Platon tarafından toplum olarak adlandırılır (Platon, Devlet, s. 55). Düşünür bu yöndeki görüşlerini şu şekilde dile getirir:

> *"Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarına gereksinmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mıdır? ... bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar." (Platon, Devlet, ss. 54-55).*

Platon'un toplum görüşü, düzenin komünizm temelinde şekillendiği bir yaklaşımı içermektedir. Kendisi bireylerin vazifeleri üzerinden ayrışmalarının yanı sıra ortak mülkiyet algısının da hâkim olduğu görüşündedir. Ona göre savaşçılar ve yöneticiler,

ortak olan büyük bir aile oluşturmuşlardır. İhtiyaçları devlet tarafından karşılanan bu sınıfların özel mülkiyetleri yoktur (Sanay, 1991, s. 9). Bunun yanında aile yapılanmalarında da tamamıyla müşterek bir yol izlenmiş olup kadınlar, çocuklar ve mülkler ortak kabul edilmiştir (Gökberk, 1993, s. 69; Sanay, 1991, s. 9). Platon ortak mülkiyet temeli üzerine şekillendirdiği bu toplumu, kendisinin kurduğu bir ordu ile Siraküza şehrinde on yıl boyunca oluşturmaya çalışmıştır (Olguner, 1987, s. 10; Sanay, 1991, s. 9).

Düşünür ayrıca âlemdeki en ulvi oluşumun toplum olduğunu, onun ardından ise ruhun ve ilahi yaratıcının mertebelerinin geldiğini söyler. Dolayısıyla ona göre toplum, insanın ahlak ve insani ruh açısından gerekli donanıma erişmesi adına bir nevi vasıtadır. Dahası toplumun insanoğlu için asıl gayesi, güzel ve ahlaki bir hayat içerisinde idealler âlemi olarak adlandırılan ruhi âleme erişmesini sağlamaktadır (Sanay, 1991, s. 10).

1.1.2.1.2. Aristoteles (MÖ 384-yak. MÖ 322)

Aristoteles toplumu canlı bir organizma, insanı ise benliğini bu canlı organizma içinde yaşayarak idrak edebilecek toplumsal bir varlık olarak değerlendirir (Sanay, 1991, s. 10; Arslanoğlu, 2021, ss. 2-6). "*Nikomakhos'a Etik*" isimli eserinde insanın toplumsallığını fıtratının bir getirisi olduğunu ifade eder (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 10). Bu kaçınılmaz toplumsallığı "*zoon politikon (politik hayvan)*" tabirini kullandığı şu sözlerle yansıtır: "*insan diğer canlılardan farklı olarak sürü hâlinde yaşayan politik bir hayvandır.*" *(Aristoteles, Politika, s. 26).*

Düşünür toplumun hükümeti oluşturan heterojen unsurlardan, hiyerarşiden ve iş bölümünden meydana geldiğini söyler (Arslanoğlu, 2021, s. 6; İşsevenler, 2021, ss. 42-43). Kendisi iş bölümünü oluşturan bir araya gelme durumunu ise gereksinimlere dayandırır. Ona göre farklı yetilere sahip olan insanoğlunun sınırsız ihtiyaçları, diğer bireylerle karşılıklı alışverişi kaçınılmaz kılmıştır. Gereksinimlerin zorlayıcı gücü, farklı sahiplikler ve yetenekler topluma kendiliğinden oluşum kazandırmıştır (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 100; İşsevenler, 2021, s. 43; Tannenbaum & Schultz, 2008, s. 87). "*... böyle bir karşılık alma olmasaydı, bir araya gelme de olamazdı, ihtiyacın -sanki bir tek şey mişcesine- insanları bir arada tuttuğunu şu da gösteriyor: Eğer iki kişi karşılıklı*

olarak birbirine -ya da biri diğerine- ihtiyaç duymazsa, değiş-tokuş yapmazlar" *(Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 100).*

Aristoteles toplumu farklı açılardan ele alarak sınıflandırır. Bu kapsamda ilk etapta özgür bireyler ve kölelerin yer aldığı iki sınıfın varlığından söz eder (Arslanoğlu, 2021, s. 5; Sanay, 1991, s. 10). Hürler yurttaşlık hakkına sahipken köleler bu haktan mahrumdur. Düşünür insanların hürlük ve kölelik kapsamındaki bu sınıflanışını doğuştan kazanılan statüler olarak yorumlar (Sanay, 1991, s. 10). Bir diğer sınıflandırmayı ise devletin varlığı adına toplumda farklı roller edinen insan grupları üzerinden yapar. Aristoteles bu sınıfları tüccarlar, savaşçılar, zorunlu işleri yapanlar ve ücretli işçiler olarak kategorize eder (Aristoteles, Politika, s. 131). Toplumdaki bir başka rol dağılımını ise yönetimsel görevler üzerinden gerçekleştirir. Düşünür bu vazifeleri sınıflandırırken agoranomosluk (piyasa denetimi), agronomosluk (kırsal alan denetimi), astynomosluk (şehir denetimi) gibi görevleri merkeze almakla birlikte parayı muhafaza etmek ve dağıtmak, belgeleri himaye etmek ve vergi toplamak gibi vazifelere de yer verir (Aristoteles, Politika, s. 214). Aristoteles için ekonomik düzey de toplumsal sınıflamada bir ölçüttür. Bu kapsamda toplumdaki bireyleri ekonomik farklılıkları üzerinden zengin, orta sınıf ve fakir olarak tasnif eder. Kendisi zenginler silahlara sahipken fakirlerin sahip olmadığını söyler (Aristoteles, Politika, s. 128). Öte yandan aristokratik bir anayasa oluşumunda dahi zenginlere daha fazla hak tanındığını ifade eder. Bu durum ekonomik düzeylerdeki farklılıkların toplumsal haklar üzerindeki etkisini sergilemektedir (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 146).

1.1.2.1.3. Saint Augustinus (354-340)

Saint Augustinus'a göre tanrıya duyulan sevgi aynı hissiyata sahip insanları tanrı etrafında birleştirmekle birlikte kendi aralarındaki bağı da güçlendirir. Dolayısıyla toplum, aynı iyilik ve sevgi algısıyla birleşmiş olan bu insanlarla şekillenerek varlık kazanır (Gilson, 2007, s. 136). Augustinus tüm çirkinliklerin çıkış noktasının kötü ve yanlış aşk olduğunu söyler. Haset, haksızlık, tatminsizlik, açgözlülük ve adaletsizlik tamamıyla kötü ve yanlış aşkın eseridir. Öyle ki düzensiz aşk; düzensiz insanları, onlar da düzensiz aile ve toplumları doğurur (Cevizci, 2017, s. 95). "*Bir şey iyi olsa da iyi bir aşk ile olduğu gibi kötü bir aşk ile de sevilebilir. Ancak düzenli bir şekilde sevildiğinde düzgün bir şekilde sevilmiş olur, düzensiz bir şekilde sevildiğinde de kötü bir şekilde*

sevilmiş olur" *(Augustinus, Tanrı devleti, s. 130).* Dolayısıyla toplumsal düzenin oluşumunu sağlamak hem bireyin hem de aşkın düzene sokulması ile mümkün olacaktır. Bu kapsamda birey, temelde tanrıyı akabinde ise diğer nesneleri olması gerektiği oranda severek düzenli aşka erişebilir (Cevizci, 2017, s. 95). Netice itibarıyla Augustinus tanrısal sevgiyle kilisenin kılavuzluğunda, tanrıyı görme amacı güden dinsel bir toplum algısını miras bırakmıştır (Gilson, 2007, s. 167).

1.1.2.1.4. Farabi (870-951)

Farabi insanların bir araya gelme durumunun toplumu oluşturduğunu belirtir. Birtakım insanların mükemmel, birtakımının kusurlu, birtakımının ise eksik toplumlar kurduğunu söyler. Düşünür bunlar arasında mükemmel olarak gördüğü toplumları büyük, orta ve küçük olarak sınıflandırır. Büyük toplum, birbirleri ile ilişki ve yardımlaşma içerisinde olan dünyadaki tüm milletlerin toplamını ifade ederken orta toplum dünyanın belirli bir bölgesindeki tek bir milletin birliğini ifade eder. Bununla birlikte küçük toplum ise belirli bir milletin topraklarında yaşam süren şehir halkını oluşturmaktadır. Farabi'ye göre eksik toplum, mükemmel toplumla mukayese edildiğinde daha küçük çaplı yerleşim alanlarını barındırmakta olup bunlar mahalle, köy, sokak ve evi teşkil etmektedir (Çelikkol, 2010, ss. 103-104; Farabi, İdeal devlet, ss. 97-98; Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 81; Toktaş, 2002, s. 226). Netice itibarıyla düşünür için toplum, kimi zaman bir aşiret kimi zaman bir şehir ya da bölge olabildiği gibi bazen bir ulus bazen de pek çok ulus olabilir (Çelikkol, 2010, s. 104; Farabi, Kitâbü'l mille, s. 16).

Kendisinin topluma dair genel algısı hukuki, idari ve siyasi alanda organize olmuş birlikteliklere dayanır (Çelikkol, 2010, s. 101). Ona göre canlı bir organizmanın bütünlüğünü koruyup varlığını devam ettirmesi bünyesindeki parçaların organize bir şekilde iş bölümü yapmalarını gerektirir. Düşünür söz konusu bu organize oluşun ve iş bölümünün ise insanlar için bir zaruriyet olduğunu, herkesin üstlendiği vazifeyi yerine getirmesinin ve iş bölümüne uymasının da topluluğu mutluluğa götüreceğini belirtir (Olguner, 1987, s. 61). "*İdeal Devlet*" adlı esrinde toplumsallığın gerekliliğine dair bakış açısını şu şekilde dillendirir:

> *"Her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaradılışla (fitrat) varlığa gelmiştir.*

> *Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır" (Farabi, İdeal devlet, s. 79; Kılıç, 2015, s. 81; Okumuş, 2019, s. 59).*

Benzer düşüncesini "*Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*" isimli eserinde ise şu ifadelerle vurgular: "*İnsan işlerinin zorunlu olanlarını yapmayı ve bunlarda en üst düzeye çıkmayı ancak bir yerde topluluklar hâlinde bulunmakla başarabilen türlerdendir*" *(Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 81).*

Farabi'nin insanların toplumsallaşmaları yönündeki düşüncesinin altında mutluluk algısı yatmaktadır. Hiyerarşinin her aşamasında varlık, mevcut kademesini muhafaza etmek zorundayken insan her defasında kademesini yükselterek yukarı âleme-akıl âlemine erişmek zorundadır. Bu, insanın hedeflediği en büyük gaye olmanın yanında onun için en büyük mutluluktur (Olguner, 1987, s. 62). Ancak düşünür, bireyin bunu tek başına gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı kanısındadır. Dolayısıyla mutluluğu elde etmenin farklı bireylerle gerçekleştirilen yardımlaşma ve bu ilişkilerden doğan toplumla olabileceğini söyler. Erişilen noktada toplum, var olmaması hâlinde mutluluğa ulaşmanın mümkün olmadığı kuvvetli bir araçtır (Erjem, 2019, s. 59; Kılıç, 2015, s. 81; Olguner, 1987, s. 62; Okumuş, 2018a, s. 845; Okumuş, 2019, s. 60). Farabi bu görüşlerini şöyle yansıtır: "*...insanları, kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (madına füdıla); insanları, mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur.*" *(Farabi, İdeal devlet, s. 98).*

Bu yaklaşım doğrultusundaki görüşlerini ayrıca insan bedeni ile toplumu ilişkilendirerek de sunar (Okumuş, 2019, s. 58). Farabi'ye göre insan bedeninde, her biri farklı vazifelere sahip bölümler bulunmaktadır. Bu bölümlerden kimileri üst, kimileri ise alt konumda yer almakla birlikte hepsi bedenin amacına ulaşabilmesi için karşılıklı yardımlaşma içerisindedir. İnsan bedenindeki bu işleyiş benzer şekilde şehir ve ev için de geçerlidir. Öyle ki hem şehir hem de evler amaçlarına ulaşmada karşılıklı yardımlaşma ile ilerleyen ayrı ayrı bölümlere sahiptir. Bu çerçevede ayakların, başın, karnın, göğsün, ellerin beden ile olan ilişkisi, şehirde yer alan evlerin şehirle olan ilişkisiyle benzerdir. Bedende yer alan her büyük organın görevi ötekilerden farklı olmakla birlikte bu organların parçaları esas organın amacına ulaşmasında yardımlaşma içerisindedir.

Şehirlere oranla evlerin, evlere oranla evlerin parçalarının işleyişi de bu şekildedir. Dolayısıyla bedenin organlarında olduğu gibi, şehrin tüm parçaları da birleşerek şehre yardımcı olur (Farabi, Fusûlü'l Medenî, s. 37).

Farabi, şehrin idaresi esnasında uygulanan hiyerarşiyi de insan vücudundaki işleyişle ilişkilendirerek açıklar (Toktaş, 2002, s. 248). Kendisi bedendeki amir organın kalp olduğunu belirtir. Ona göre organların bir kısmı amir organ ile diğer organlar arasında yer alır. Bunlar ikinci sıradaki organlardır. Diğer organlar bu ikinci sırada yer alan organların işleyişi doğrultusunda çalışırlar. Söz konusu bu işleyişleri onları hiçbir şekilde yönetici konumda olamayan işlevleri başkalarına hizmet etmekten ibaret olan bir konuma yerleştirir. Benzer bir hiyerarşi şehir yapılanmasında da mevcuttur. Burada da amir olan bir kişi ve yetenekleri ile bu kişiye yakın başka kişiler vardır. Bunlar kademe olarak birinci derecede yer alırlar. Bu kişilerin alt kademesinde yer alıp onların hedefleri doğrultusunda çalışan kişiler ise ikinci derecede yer alır. Bu işleyiş başka bireylerin hedefleri kapsamında hareket eden ancak kendilerine hizmet edecek bir alt kademenin yer almadığı gruplara ulaşana kadar aşağı doğru devam eder. En aşağıda bulunan bu son grup, başkalarına hizmet etmesine karşın hizmet görmeyen en kıymetsiz konumda bulunmaktadır (Farabi, İdeal devlet, s. 99).

1.1.2.1.5. Gazali (1058-1111)

Gazali'nin topluma dair görüşünü "... *insanoğlu fıtraten medenidir, yalnız yaşayamaz. Yaşamında cemiyete muhtaçtır*" sözleri en genel şekliyle ortaya koyar. Düşünür insanların toplu hâlde yaşama zaruriyetlerini iki sebebe bağlar. Bunlardan ilki insan soyunun devamlılığı iken diğeri çocukların bakımı, yeme, içme, barınma gibi insani ihtiyaçların sağlanması için karşılıklı yardımlaşmanın gerekliliğidir (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn III, s. 503; Sanay, 1991, s. 15). Düşünür ailenin oluşumunun da mecburi olduğu kanısındadır. Şöyle ki kadın ve erkeğin birlikteliğiyle çocuğun dünyaya gelmesi, tek bir bireyin hem çocuğa bakıp hem de yaşamsal gereksinimleri karşılamasını imkânsız kılacaktır. Dolayısıyla kadın ve erkeğin sorumlulukları paylaşacağı bir aile kurumu oluşturulmalıdır. Ancak ailelerin de müstakil şekilde varlıklarını sürdürebilmeleri olanaksızdır (Çilingir vd. 2016, ss. 98-99; Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn III, s. 503). Bunun altında yatan sebep insanoğlunun yiyecek, giyecek ve barınma gibi gereklilikleri için "beş san'ata" ihtiyaç duymasıdır. Bunlar beslenebilmek için avcılık, giyinebilmek için

dokumacılık, mesken temini için inşaatçılık, malların güvenliği için koruyuculuk ve bitkileri yetiştirebilmek içinse ziraattır. Ancak bu san'atları icra edebilmek ağaçlardan, madenlerden, hayvan derilerinden elde edilecek aletleri ve dolayısıyla dülgerlik, dikicilik, demircilik gibi iş kollarını gerektirir. Böylesi farklı alanlardaki pek çok iş kolunu tek bir bireyin ya da ailenin üstlenmesi mümkün olmadığından cemiyet hayatı yaşamak zaruridir (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn III, ss. 502-503).

1.1.2.1.6. İbn Rüşd (1126-1198)

İbn Rüşd insanın yetkinlik düzeyine ulaşabilmesi için birtakım erdemlere erişmesi gerektiğini düşünmüş ve bu erdemleri iradî fiiller, sanatlar, nazarî ve ahlaki erdemler olarak dört şekilde sınıflandırmıştır. Bunlar arasında nazarî erdemler insanlığın ulaşmak istediği asıl hedefi oluşturmaktadır. Dolayısıyla diğer erdemler nazarî erdeme ulaşmak adına birer basamaktır (Kılıç, 2015, s. 194). Ancak insanoğlunun bu erdemleri tek başına elde edemeyeceğini belirten düşünür, toplu hâlde yaşamanın insanlar için bir zaruriyet olduğunu ifade eder (İbn Rüşd, s. 141; Kılıç, 2015, s. 194). Bu zaruriyeti ise insanoğlunun varlığını ancak toplum içerisinde sergileyebilmesine dayandırır (Sanay, 1991, s. 14). Düşünüre göre her doğal varlığın bir yaradılış amacı vardır. İnsanoğlu da kendi yaradılış amacına ulaşabilmek için toplu hâlde yaşamalıdır. Bireylerin tümünün mevcut yeteneklerin tamamına sahip olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bireyler sahip oldukları donanım ve yetenekler doğrultusunda farklı konumlarda yer alırlar. Doğanın olgunluk açısından son düzeye erişimine izin vermediği insanlar ikinci sınıf yani yönetilen konumunda yer alırken birinci sınıf insanlar ise yönetici konumunda yer alır (İbn Rüşd, s. 141).

1.1.2.1.7. Saint Thomas Aquinas (1225-1274)

Saint Thomas'da insanoğlunun sosyal bir varlık oluşunu fıtratın bir getirisi olarak yorumlar. Dolayısıyla toplumun var olma durumu aslında doğal bir zaruriyettir (Karaköse, 2007, s. 83; Sanay, 1991, s. 11; Tuğcu, 2000, s. 287; Ülken, 1943, s. 11).

> *"Ancak insanlar doğaları gereği sosyal ve politiktir, diğer tüm hayvanlardan daha fazla topluluk hâlinde yaşarlar. Doğal zorunluluk da bunu açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü doğa diğer hayvanlar için yiyecek, kürk, savunma araçları (örneğin dişler, boynuzlar, pençeler ya da en azından*

> *uçmak için uçuculuk) sağlamıştır. Ancak insanoğlu doğa tarafından sağlanan bu şeylerin hiçbiriyle yaratılmamıştır. Aksine, insanoğluna tüm bunları kendi elleriyle yapmasını sağlayan akıl verilmiştir. Ancak tek bir insan tüm bunları sağlamak için yeterli değildir, zira tek bir insan kendi başına yaşamda yolunu bulamaz. Bu nedenle, insanların birçok kişiyle birlikte topluluk hâlinde yaşaması doğaldır." (Aquinas, On law, morality, and politics, s. 204).*

Düşünür oluşumunu kaçınılmaz bulduğu toplumun görevinin, adaleti ve toplumsal çıkarları gözetecek yöneticiler seçmek olduğu görüşündedir (Karaköse, 2007, s. 85). Kendisi ayrıca toplumu, doğadaki tüm yapılarla benzer şekilde amaçlar ve işlevler doğrultusunda düzenlenmiş bir sistem olarak görür. Bu sistem alttakilerin üsttekilere hizmet ettiği üsttekilerin ise alttakileri yönetip yönlendirdiği bir amaçlar ve hedefler bütünüdür. Kendisi Aristoteles ile benzer şekilde toplumu insanların iyi bir yaşam sürdürebilmesi için karşılıklı hizmet alışverişine dayanan bir yapı olarak yorumlar. Bu kapsamda toplumdaki her bir kesim bu amaca kendi yolları, yetenekleri ve uzmanlıkları doğrultusunda katkı sunar. Öyle ki çiftçiler ve zanaatkârlar maddi destek sağlarken din görevlileri dini vecibeleri yerine getirir. Esas itibarıyla her toplumsal sınıf kendi görevini icra ederek ortak iyiliğe hizmet sunar (Sabine, 1960, s. 249).

1.1.2.1.8. İbn Haldun (1332-1406)

İslam dünyasının önemli düşünürlerinden olan İbn Haldun toplumsal hayatın insanlar için bir tercih olmaktan öte bir zaruriyet olduğu görüşündedir (Arslanoğlu, 2021, s. 16; Günay, 2012, s. 18; İbn Haldun, Mukaddime I, s. 100; Martindale, 1960, s. 132; Okumuş, 2009a, s. 35). Kendisi filozofların bu durumu "*insan tab'an medenîdir*" şeklinde belirttiklerini ifade eder (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 100; Okumuş, 2018b, s. 14). Düşünürün umran mefhumu da filozofların söylemleriyle pararlellik taşır. Öyle ki bu yaklaşım da insanların bir arada yaşamak için toplandıkları ve bu birlikteliği yürütebilmek adına örgütlendikleri ilişki türlerinin tamamını içerir. Bu çerçevede en yalın söylemle umran, toplumsal hayattan ibarettir (Kılıç, 2015, s. 201; Okumuş, 2018b, s. 14).

İbn Haldun toplumsallığı zaruri kılan kıstasları ise besin ihtiyacını karşılayabilme, güvenliği sağlayabilme ve arkadaşlık olarak belirtir (Arslanoğlu, 2021, s. 16; Coşkun & Cankatar, 2018, s. 89; Martindale, 1960, s. 132; Okumuş, 2018b, s. 14; Şentürk, 2006, s. 101). Kendisi yaratıcının insanı beslenmeden hayatını sürdüremeyeceği bir yaşama dâhil ettiğini ifade eder. Bununla birlikte gıdasını elde edebilme gücünü de sunduğunu belirtir

(İbn Haldun, Mukaddime I, s. 101). Ancak kişinin tek başına toprağı işleyerek ürün sağlaması her zaman mümkün değildir (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 101; Spinoza, 2016, s. 110). Öyle ki buğdayın besin olarak tüketilmesi bile buğdayın una, unun hamura, hamurun ekmeğe dönüşmesi şeklindeki aşamaları gerektirmektedir. Bu aşamaların her biri ise çeşitli gereçlere ve bunları kullanacak kişilere ihtiyacı doğurmuştur (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 101). Beslenmenin dışında korunmak için de kişi diğer bireylere gereksinim duymaktadır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 101; Spinoza, 2016, s. 110). Yüce yaratıcı bazı hayvanları insanlardan çok daha güçlü kılmıştır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 101). Ancak buna karşılık insana da fikir ve fikirleri oluşturabilmek adına eller bahşetmiştir. Bu çerçevede geliştirilen fikirler ve maharetli eller onu korunmak için silah yapımına yöneltmiştir. Fakat düşünüre göre silah yapımı ve kullanımı da tek bir kişinin gücü ile mümkün olmadığından diğer bireylere ihtiyaç duyulmaktadır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 102; Kılıç, 2015, s. 208).

İbn Haldun asabiyet görüşünde toplumu bedevi ve hadari toplum olarak sınıflandırmaktadır. Bu iki toplum arasındaki farklılık, asabiyet ve iktisadi etkenlere dayanır. Bedevi toplumlar şehir dışında kırlarda ve sahralarda kabileler ve aşiretler şeklinde yaşam sürerler. Gereksinimlerini ziraat, avcılık, hayvancılık ya da hem ziraat hem de hayvancılık yaparak karşılarlar (Arslanoğlu, 2021, s. 17; İbn Haldun, Mukaddime I (S. Uludağ, Çev.), s. 106; Ülken & Fahri, 1940, s. 70; Yaka, 2011, s. 24). Bedensel olarak güçlü olan bu insanlar hareketli bir hayata sahiptirler (Martindale, 1960, s. 133; Yaka, 2011, s. 24; Zorlu, 2020, s. 184). Aynı kandan gelmenin önem taşıdığı nesep asabiyeti hâkimdir (Arslantürk & Amman, 2001, s. 118; İbn Haldun, Mukaddime I, s. 99). Bundan dolayı bedevi toplumlarda müşterek hareket etme eğilimi, eşitlik algısı ve dayanışma duygusu etkin şekilde görülmektedir (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 105; Martindale, 1960, s. 133; Nicholson, 1969, s. 439). Söz konusu toplumlarda bir reis (başkan) bulunmakla birlikte bu reisin sahip olduğu bir devlet ya da devlet teşkilatı yoktur. Buna karşın herhangi bir tehlike hâlinde toplumda yer alan kadın, erkek, genç, yaşlı tüm bireyler reis başkanlığında adeta bir askeri birlik oluşturur (İbn Haldun, Mukaddime I, ss. 106-107). Reisin emirlerine saygı gösterilir ve ona itaatsizlik yapılmaz. Ancak otoritenin dikte ederek uygulandığı bir durum söz konusu değildir. Böyle bir durum yasama, yürütme ve yargı gibi güçleri elinde bulunduran kabile büyükleri tarafından da kabul görmez (Yumuk, 2010, s. 241). "*Göçebe olan boy ve uruklara gelince*

bunların aralarındaki çekişmelere, hepsinin kalbi onların vakar ve ululuğu ile dolmuş olan şeyhlerinin ve büyüklerinin müdahalesiyle son verilir. Bu şeyhler; onların yasakçıları ve hâkimleri olup onların birbirine zulmetmelerine ve saldırmalarına engel olurlar." *(İbn Haldun, Mukaddime I, s. 321).* Bedevi toplumlarda bireyin hayatını devam ettirmesi için zaruriyet arz eden ihtiyaçlarını gidermesi yeterli olup lüks ve ihtişam arayışı görülmez (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 324; Arslanoğlu, 2021, s. 17). Sert bir tabiata sahip olan bu toplumlarda para kullanımı ve vergilendirme sistemi gibi düzenlemeler de mevcut değildir (Arslantürk & Amman, 2001, s. 118).

İbni Haldun nazarında bir diğer toplum tipi olan hadariliğin temelini ise bedevilik oluşturmaktadır. Öyle ki hadari toplumlar incelendiğinde, bedevi yaşamlardan geçiş yapıldığı ve şehrin refah ve iyi standartlarına kapılmış olunduğu görülmektedir (Arslanoğlu, 2021, s. 18). Bu toplumun mensupları şehir, kasaba ve köy gibi yerleşim merkezlerinde yaşam sürmektedir (Arslantürk & Amman, 2001, s. 119; İbn Haldun, Mukaddime I, s. 209; Yaka, 2011, s. 24). Şehir ve kasabalar ilmin, ticaretin, bilim ve tekniğin gelişmiş olduğu mekânlardır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 106). Hadari toplumda özellikle üretim ve tüketimin aşırılığının, refahın, iş bölümünün ve ihtişamın hâkimiyeti söz konusudur (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 106). Lüks ve konforu yaşamlarında tercih eden hadarilerde, sebep asabiyeti görülmektedir (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 99; Ülken & Fahri, 1940, s. 70; Zorlu, 2020, s. 184). Bununla birlikte refah, lüks, zenginlik gibi unsurların toplumda ön planda tutuluyor olması bireycilik algısını doğurmuştur (Yumuk, 2010, s. 242). Dolayısıyla birey, çıkar odaklı olup toplumsal menfaatlerden öte bireysel menfaatlerini ön planda tutmaktadır (Arslantürk & Amman, 2001, s. 119; Yumuk, 2010, s. 242).

Bedevi ve hadari toplumlar pek çok açıdan farklılık göstermekte olup ürettikleri ürünler kapsamında da farklılıklar barındırmaktadır. Bedeviler teknolojik yeniliklerden uzak bir yaşam sürmelerinden ötürü, üretimi daha ilkel yöntemlerle gerçekleştirmişlerdir. Buna karşın hadari toplumlar ise yeni yöntem ve teknikler kullanarak daha kaliteli ve farklı ürünler elde etmişlerdir. Üretim sağladıkları malların farklılık göstermesi iki toplum arasındaki alışverişi kaçınılmaz kılmaktadır. Bedeviler sadece üretimini gerçekleştirdikleri ürünleri hadarilere satıp karşılığında ürünleri işlenmiş olarak satın almışlardır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 106). Öte yandan toplumlardaki farklılıklar güç üzerinden mukayese edildiğinde, bedevilerin daha güçlü olduğu düşünülmüştür. İbn

Haldun bedeviler ve hadariler arasında gerçekleşebilecek bir mücadelenin bedevilerin galibiyeti ile sonuçlanacağını söyler. Onlara bu galibiyeti sunan unsurun ise yaşam tarzlarının getirdiği nitelikler olduğunu belirtir (Arslantürk & Amman, 2001, s. 119). Bedeviler fıtratlarında yer alan hayır ve iyiliği muhafaza etmişler, kötü alışkanlıklardan ve huylardan ise uzak kalmayı başarmışlardır (Arslanoğlu, 2021, s. 18; İbn Haldun, Mukaddime I, s. 385). Hükümetin eğitiminden uzak yaşayan bu toplumlar, hadarilere oranla oldukça cesurlardır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 319). Daima silahlı gezen bedeviler için şiddet ve güç bir yaradılış iken yiğitlik ise karakterlerinin bir parçasıdır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 315).

1.1.2.1.9. Baruch Spinoza (1632-1677)

Spinoza toplumu oldukça faydalı ve bütünüyle zorunlu bir oluşum olarak tanımlar. Bu doğrultuda toplusallaşmayı da kaçınılmaz bulan düşünür toplumsallaşmanın her ortamda var olduğunu şöyle vurgular: "*... barbarca, iyi yönetime sahip olmadan yaşayanlar, sefil, neredeyse hayvani bir hayat sürerken kıt kanaat sahip olabildikleri acınası, kaba saba kaynaklara bile, hangi biçimde olursa olsun, yalnızca yardımlaşmayla ulaşabiliyorlar.*" *(Spinoza, 2016, s. 110).* Spinoza toplumu muhtemel tehlikelere karşı güvenli bir ortam olarak görmekle birlikte bireyi hayata dair birçok külfetten de kurtardığını söyler. Kendisi insanların dokumak, dikmek ya da toprağı sürmek, ekmek, biçmek, öğütmek gibi çok çeşitli yaşamsal işleri tek başlarına gerçekleştiremeyecekleri görüşündedir. Bu kapsamda kişiler arasında yürütülen yardımlaşma, onların baş etmek zorunda oldukları güçlükleri giderecektir. Dolayısıyla düşünür, toplumdan soyutlanan hiç kimsenin korunabilmek ve hayatta kalabilmek için tek başına yeterlilik gösteremeyeceğini belirtir (Spinoza, 2016, s. 110).

1.1.2.1.10. Louis de Bonald (1754-1840)

Bonald bireylerin bir araya gelmeleri ile toplumun oluştuğu görüşüne karşı çıkar. Gerçekte toplumu şekillendiren unsurun birey olmadığı aksine toplumun bireyi şekillendirdiğini söyler (Bonald, 1965, s. 9). Toplumu bir anneye benzeten düşünür, onun doğadan aldığı maharet tohumlarıyla insanlara şair, hatip, ressam olma gibi meziyetler yüklediğini belirtir (Nisbet, 2006, s. 149). Bonald'a göre toplumsal hayatın asıl hedefi

bireysel özgürlükten öte otoritedir. Bireyin huzura erişimi kilise, aile, lonca gibi otoritelerin himayesinde olmasıyla mümkündür (Bonald, 1965, ss. 24-30). Hiyerarşinin gerekliliğini savunan düşünür, toplum üyeleri arasındaki ilişkinin ve bağın hiyerarşi ile sağlanabileceğini ifade eder. Öyle ki hiyerarşik yapı, herkesi bir üst otoriteye bağlayarak toplumun disiplinli bir ordu gibi uyum içinde çalışmasını sağlar (Bonald, 1965, ss. 43-49; Nisbet, 2006, s. 148).

1.1.2.1.11. Herbert Spencer (1820-1903)

Spencer göre toplum, yaşayan bir organizmaya benzer. Yaklaşımındaki hâkim olan algı organizmayı oluşturan bireysel birimler ile organizma arasındaki ilişkinin, toplumu oluşturan üyeler ve toplum arasındaki ilişkiye benzerliğidir (Eserpek, 1987, s. 7; Spencer, 1967, ss. 3-5). Her iki durumda da bütünün yaşamı, bireysel birimlerin yaşamlarının bir araya gelmesinin sonucudur. Bu kapsamda bazı bireysel birimler kaybolsa dahi bütün varlığını sürdürebilir. Düşünür ayrıca toplumun farklı bölümlerinin birbirine bağlılığını vurgulayarak bunu bir organizmanın parçalarının birbirine bağlılığına benzetir. Öyle ki hayvan türünde vücudun her kısmı sindirim, solunum veya hareket gibi tek bir işleve ayrılmıştır. Hayvan evrimleştikçe ve geliştikçe, vücudun farklı bölümleri farklı işlevler üstlenerek daha karmaşık bir hâle gelir. Spencer bu işleyişi toplumla ilişkilendirir. Toplumların gelişip karmaşıklaştıkça daha organize hâle geldiklerini, toplumun farklı kesimlerinin farklı işlevlerde uzmanlaştığını öne sürer (Spencer, 1967, ss. 3-5).

Düşünüre göre yıldızlar âlemi, birbirlerine benzemekle birlikte aralarında bir bağlantı olmayan cisimler iken güneş sisteminin oluşumu ve dolayısıyla hareket kanunuyla birbirleriyle ilişkili bir hal almışlardır. Kendisi benzer işleyişin toplumsal düzenin şekillenişinde de geçerli olduğu kanısındadır (Freyer, 1977, s. 59). Sosyal yapılanmanın ilk aşamalarında ilişkiler güçsüz, bağların kopuk, farklılaşmanın yüksek boyutta olduğu horde topluluklar mevcuttur. Süreç içerisinde iş bölümüne duyulan gereksinim çeşitli görevler için birtakım toplumsal kurumları gerektirmiştir (Freyer, 1977, s. 59; Swingewood, s. 1998, s. 76). Dolayısıyla meslek türleri, toplumsal düzene dair sıralamalar ve tabakalar şekillenmiştir. Zamanla toplumsal unsurların artarak çoğalması toplumun uzuvları arasındaki ilişkileri ve irtibatı güçlendirmiştir. Bu gelişmeler neticesinde ise yoğun toplumsal farklılaşmalar ve bununla orantılı güçlü ilişkileri olan büyük topluluklar ortaya çıkmıştır (Freyer, 1977, s. 59).

Spencer, toplumların ya bileşimlerine (basit, bileşik, çift bileşik vb.) ya da bir tür sistemin baskınlığına (ağırlıklı olarak askeri ya da endüstriyel) göre düzenlenebileceğini öne sürmüştür. Savaşçı (militan) toplum, dış sistemin baskın olduğu bir toplum iken sanayi toplumu iç sistemin baskın olduğu bir toplumdur (Martindale, 1960, s. 68). Savaşçı (militan) toplum tipinde savaş ve barış için bir komuta kimliği, güçlü bir merkezi kontrol ve hiyerarşik bir otorite düzeni mevcuttur (Freyer, 1977, s. 60; Martindale, 1960, s. 68). Bu toplum tipinde iktidar hem siyasi otoriteyi hem de dini otoriteyi temsil etmektedir (Freyer, 1897, s. 444). Dinin konumu, savaşçı olma eğiliminde olup dindeki düzen ordudaki gibidir (Freyer, 1977, s. 60; Martindale, 1960, s. 68). Dahası bireyin bütüne tabii olduğu bu sistemde, yaşam zorunlu olarak koordine edilmiştir (Martindale, 1960, s. 68). Sanayi toplumunda ticaret savaştan daha fazla önem taşır. Özgür siyasi kurumlar gelişirken özgürlük dini ve endüstriyel yapılara kadar uzanır. Vatandaş ve devlet arasındaki ilişkiye dair fikirler dönüşüme uğrar. Öyle ki popüler olmayan bir hükümete direnmek bir görev hâline gelir (Martindale, 1960, s. 68). Toplumun, bireysel eylemin bir aracı olarak görüldüğü bu yapılanmada iş birliğinde ise gönüllülük esasına dayalı gerçek bir iş bölümü görülür (Freyer, 1977, s. 60; Martindale, 1960, s. 68). Sanayi toplumunda toplumsal tabakalar arasındaki farklılık güçlü, toplumun uzuvları arasındaki bağ ise kuvvetlidir.

1.1.2.1.12. Auguste Comte (1798-1857)

Auguste Comte toplumu biyolojik bir organizma üzerinden yorumlar. Kendisi insan organizmasında organların, liflerin, hücrelerin yer aldığını belirterek toplumla ilişkili bir analoji sunar. Bu çerçevede hücrelerin aileleri, liflerin sınıfları veya kastları, organları ise kentleri oluşturduğunu belirtir (Appelbaum, t.y., s. 21). Comte'a göre sistemin hücrelerini oluşturan aile, toplumsal oluşumun en küçük ve asli unsurunu meydana getirmektedir. Ailelerin birleşiminden oluşan sınıflar ya da kastlar ise bireysel dokunun liflerini oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu dokuların ortaya çıkardığı organlar da toplumsal organizmanin kimi işlevlerini gerçekleştiren şehirler ve komünlerdir. Dolayısıyla toplum, bireysel organizma ile benzer şekilde yapı bakımından aşamalı işlev bakımından ise karşılıklı bağımlılık esasıyla düzenlenmiş bir nitelik barındırır (Comte, 1875, ss. 240-242; Swingewood, 1998, s. 64).

Auguste Comte toplumların üç hal yasası çerçevesinde teolojik, metafizik, pozitif olarak isimlendirilen süreçlerden geçtiği kanısındadır (Comte, 2015, s. 159). Teolojik evrede insan zihni, doğadaki olayların izahını tanrılara veya doğaüstü varlıklara dayandırır (Cevizci, 2015, s. 907). Bu yaklaşımın hâkim olduğu toplumsal düzende askeri yönün etkinliği söz konusudur. Bireyler askeri yapılanma içerisinde yer aldıkları bir hayat yaşarlar. Bununla birlikte dönemde toplumdaki temel algı, düzenin muhafazası ve dış tehditlerden korunmak olup siyasal örgütlenme biçimi genellikle monarşik ve teokratiktir (Comte, 2015, s. 163). Yönetici sınıf çoğu kez din adamları ve askerlerden oluşmaktadır. Sistemde dini otorite, askeri gücü meşrulaştırır ve her ikisinin de tanrının iradesiyle hareket ettiğine inanılır (Cevizci, 2015, s. 908). Düşünürün bu evreye dair yaklaşımı Rönesans ile sonlandığı yönündedir (Kösemihal, 1974, s. 160). Metafizik toplum, yaşanan olayların hepsinin arkasında tanrının olduğu görüşünün değiştiği bir dönemde yer alır (Kocacık, 2003, s. 3). Bu dönemde bazı şeylere açıklık getirmede daha çok ruh gibi soyut güçlere yönelinmiştir (Kocacık, 2003, s. 3; Kösemihal, 1974, s. 154). Toplumun esas unsurunu devletin oluşturduğuna inanılan bu dönemde, hukukun ve kilisenin etkinliği söz konusudur (Kocacık, 2003, s. 3). Rönesans Dönemi'nde kendini ciddi şekilde gösteren bu aşama Fransız Devrimi'ne kadar devam etmiştir (Comte, 2015, s. 173). Son olarak pozitif toplum ise insanların doğal olayların açıklamasını somut ögelerde aramaya başladıkları dönemdir (Kocacık, 2003, s. 3).

1.1.2.1.13. Pitirim Sorokin (1889-1968)

Pitirim Sorokin toplumu sosyokültürel bir yapılanma olarak görüp oluşumunda üç temel faktörün etkili olduğunu belirtir. Bunlar;

-Anlamlar, değerler ve normlar

-Anlam, değer ve normları nesnelleştiren biyofiziksel unsurlar

-Bu unsurlara anlamlı etkileşim ilişkileriyle oluşum sağlayan, onları geliştiren, işleyen ve kullanan bireyler (Sorokin, 1966, s. 16).

Sorokin'in belirtmiş olduğu unsurlardan anlamlar ve değerler manevi kültüre, biyofiziksel unsurlar maddi kültüre, anlamlı etkileşim ise toplumsal ilişkilere karşılık gelmektedir. Bu kapsamda toplum da söz konusu unsurların etkileşimi sonucu şekillenen bir yapılanmadır (Kongar, 1972, s. 30; Kongar, 1993, s. 41).

1.1.2.1.14. Emile Durkheim (1858-1917)

Emile Durkheim için toplum, toplumsal kolektiviteyi var eden bireylerin ötesinde her şeyi kapsayan bir oluşumdur. Dahası düşünürün kuramsal şemasında toplum, kendi başına yaşam sahibi olan kudrettir (Berberoglu, 2009, s. 30). Durkheim'in topluma bakış açısı onu bir bütün olarak algılamaya yöneliktir. Toplumu, insan vücudundaki çeşitli sistemler veya bir saatteki parçalar gibi tüm organizmanın sürekli refahını sağlayacak şekilde işleyen bir düzenek olarak görür (McNeill & Townley, 1981, s. 23).

> *"Beyin, sinir sistemi, hücreler, kaslar ve kalbiyle bir insan organizmasının işleyişi ile fikirler, sınıflar, iş bölümü ve kültürüyle bir toplumun işleyişi arasında çok sayıda paralellik vardır. Toplumun parçaları arasındaki ilişkinin bir insan bedeninin organları arasındaki ilişkiyle benzerlik taşıdığı düşünülmektedir. İnsan bedeni bütünün parçalarının toplamından daha fazlası olan bir organizma olduğuna göre, toplumlar da bütünlerinin parçalarının toplamından daha fazlası olan toplumsal organizmalar olarak görülebilir. Eğer toplumların insan bedenleri gibi organik olarak işlediği düşünülürse, her bir alt parçanın tüm organizmanın hayatta kalabilmesine katkıda bulunmak için üstlendiği bir işlev, yani rol olmalıdır." (Durkheim, 2006a, s. 164).*

Durkheim'e göre toplumun var olması için bireyin sosyal bir hayvan olarak yaşaması gerekir. Daha açık bir ifade ile hayatta kalmak ve gelişmek için diğer bireylerle etkileşime girmeli ve iş birliği yapmalıdır (McNeill & Townley, 1981, s. 26). Kendisi bireyin toplumsal karşılığını şöyle ifade eder: "*Canlı hücre mineral parçacıklardan başka bir şey içermez, tıpkı toplumun bireylerden başka bir şey içermemesi gibi ...*" *(Durkheim, 1972, s. 69).* Düşünür toplumun birey karşısında bir üstünlük taşıdığı görüşündedir. Öyle ki toplum bireysel eylemlerin çok daha ötesinde olup maddi dünyadaki yapılarla mukayese edilebilir bir katılığa sahiptir (Giddens, 2012, s. 144). Ayrıca toplumsal olguların bütünü dediği toplum, kendi varlığına sahip olan her türlü değişime karşı koyarak mevcudiyeti korumaya hizmet eden bir yapılanmadır (McNeill & Townley, 1981, s. 23; Swingewood, 1998, s. 127). Öyle ki toplumu (sui generis) kendini üreten bir gerçeklik ve ayrılmaz bir sistem olarak değerlendirir (Durkheim, 1972, s. 69). Bu oluşumun varlığı ve devamlılığında Durkheim için kolektif bilinç büyük bir yer taşır. Ona göre söz konusu bilinç, sistemi bir arada tutan ortak normlar ve değerler bütününü oluşturmaktadır (Durkheim, 2006b, ss. 15-16).

Durkheim toplumu mekanik dayanışma ve organik dayanışma temelleri üzerinden ikiye ayırır. İlkel toplumlarda iş bölümü toplumun morfolojik ve ahlaki yoğunluğuyla

ilişkili olarak mekanik iken bu durum gelişmiş toplumlarda organiktir (Sunar, 2018b, s. 117). Kendisi mekanik dayanışmayı adeta bir benzeşme dayanışması olarak ifadelendirir. Öyle ki mekanik dayanışmanın var olduğu toplumlarda bireyler arası farklılıklar çok azdır (Aron, 2010, s. 230; Kızılçelik, 1994a, s. 192; Turner vd. 2012, s. 357). Bu dayanışmaya dayalı basit toplumlar, yoğun ahlaki bağlarla birbirine bağlı, genellikle aynı değerler ve inançlar kapsamında birleşen küçük homojen yapılanmalardır (Aron, 2010, s. 230; Collins, 1988, s. 14; Kızılçelik, 1994a, s. 192; Kocacık, 2003, s. 2; Mohammad, 2017, s. 235). Mekanik toplumlarda bireylerde henüz bir farklılaşma gerçekleşmediği için toplum tutarlıdır (Aron, 2010, s. 230).

> *"...bireyi birtakım benzerlikler nedeniyle topluma bağlayan özel bir tür dayanışma ... Bu dayanışma, bireyin gruba yalnızca genel ve belirsiz bir biçimde bağlanmasını sağlamakla kalmaz; onun davranışlarının ayrıntılarını da uyumlulaştırır. Gerçekten de bu ortaklaşa güdüler her yerde aynı olduğundan her yerde aynı etkilerde bulunurlar. Bundan dolayı etkide bulundukları her defasında, bireysel istençler de hep birden ve kendiliğinden aynı yönde harekete geçer." (Durkheim, 2006, s. 137).*

Organik dayanışmaya dayalı toplumlar ise daha soyut, evrenselci bir ahlaki yapılanmanın olduğu ve uzmanlaşmış iş bölümünün görüldüğü kalabalık toplumlardır (Arslantürk & Amman, 2001, s. 401; Collins, 1988, s. 14; Mohammad, 2017, s. 235; Sunar, 2018a, s. 117; Turner vd. 2012, s. 357). İnsanlar arası bağlar gelenekten hukuka, mekânsaldan evrensele, somuttan soyuta evrilen bir farklılaşma göstermektedir (Sunar, 2018a, s. 117). Söz konusu farklılaşma bireylerin muhtelif görevler üstlenmelerinin, çeşitli alanlarda uzmanlaşmalarının bir getirisidir (Sunar, 1994a, s. 193). Bireyler arasındaki benzerliğin yerini farklılığın aldığı bu tür toplumlarda, toplumsal düzen ve denetim baskıya dayalı uygulamalarla sağlanmaktadır (Aron, 2010, s. 230; Kocacık, 2003, s. 2; Mohammad, 2017, s. 236). Düşünürün organik dayanışmaya dair görüşleri ise şöyledir:

> *"Toplumun ögelerinden her birinin kendine özgü hareket etme olanağı arttıkça, toplumun da bir bütün olarak hareket etme olanağı artmaktadır. Bu dayanışma gelişkin canlılarda görülene benzemektedir. Gerçekten bu canlıların her organının kendine özgü bir fizyonomisi, bir özerkliği vardır, ama bununla birlikte parçaların bu bireyselleşmesi arttıkça organizmanın bütünlüğü de o ölçüde daha güçlü olmaktadır. Bu benzerlikten dolayı iş bölümünden ileri gelen dayanışmaya organik dayanışma demeyi öneriyoruz." (Durkheim, 2006, s. 164).*

1.1.2.1.15. Talcott Parsons (1902-1979)

Parsons'a göre toplum, uzun vadede var olmanın temel işlevsel zorunluluklarının tümünü kendi kaynaklarında karşılayan bir sosyal sistemdir (Erkilet, 2007, s. 77; Kongar, 1993, s. 42; Parsons, 1951, s. 19). Düşünürün bu tanımlaması kapsamında toplumun oluşumu, etkileşim hâlindeki toplulukların yaşam sürelerinin uzun soluklu olmasını gerektirir (Kongar, 1972, s. 30; Kongar, 1993, s. 42). Bu kıstaslar çerçevesinde toplum, en küçük birimlerini bireylerin meydana getirdiği ve bu bireylerin karşılıklı ilişkilerinin sürekliğiyle fonksiyonel gereklerine ulaşan bir yapıdır (Kongar, 1993, s. 42). Parsons toplumsal etkileşim ve iş birliğini tüm toplumların karşılaştığı bazı temel ihtiyaçlara veya sorunlara sistematik bir cevap olarak görmüştür (McNeill & Townley, 1981, s. 26). Bu kapsamda topluma, ihtiyaçları veya sorunları çözmek için alt sistemler geliştiren sosyal bir oluşum olarak bakmıştır. Dolayısıyla onun için toplum her sistemi, kendi alt sistemleri için çalışan başlı başına bir sistemdir (Kızılçelik, 1994b, s. 139; McNeill & Townley, 1981, s. 26).

1.1.2.1.16. Gerhard Lenski (1924-2015)

Gerhard Lenski'nin topluma bakış açısı teknoloji üzerindendir. Kullanmış olduğu "sosyokültürel evrim" terimi ile toplumun teknolojiyle tanışması sonucunda ortaya çıkan değişiklikleri ifade eder. Teknolojik açıdan gelişmiş toplumlar çok sayıda kişiye refah seviyesi yüksek bir yaşam sunmaktadır. Teknolojiden mahrum olan toplumlar ise doğayı kontrol etme konusunda yetersizlerdir. Bu nitelikleri dolayısıyla, az sayıda bireyden oluşan bu toplumlarda değişim oldukça yavaş bir biçimde gerçekleşir (Poyraz Tacoğlu, 2012, ss. 88-89).

Geçmişten günümüze uzanan süreç içerisinde birçok toplum modelinin mevcudiyetinden söz edilebilir (Kocacık, 2003, s. 1). Bu modeller kapsamında toplumu "Cemaat (Basit Komünal) Toplumları" ve "Karmaşık Toplumlar" şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Cemaat (Basit) toplumları sanayileşme öncesi toplumlar olup çiftçilik, avcılık, hayvancılık gibi iş kolları yaygındır. Bireylerin edindikleri iş kolunda ihtisas sahibi olmaları, iş bölümü yapmaları nadir görüldüğünden mevki, statü, fonksiyon farklılıkları yoktur (Günay, 2012, s. 317; Tezcan, 2010, s. 22). Bir resmiyet taşımayan düzenlemelerle işlerlik gösteren bu toplumlarda toplumsal tabakalaşma oranı

da oldukça düşüktür. Bir diğer toplum türü olan karmaşık toplumlar ise bünyesinde farklı gelirleri, etnik unsurları, ırkları, kültürel yapıları olan bireyleri barındırır. Sanayileşmeyle şekillenen bu toplumlarda geniş çaplı iş kolları ve uzmanlaşma mevcuttur (Tezcan, 2010, s. 22).

Benzer kriterler üzerinden toplumu kategorize etme yaklaşımı Gerhard Lenski için de geçerlidir. Lenski toplumu avcı ve toplayıcı, bahçeci, hayvancı ve tarım toplumları ile sanayi toplumları şeklinde sınıflandırır. Avcı ve toplayıcı toplumlar teknolojiden uzak bir yapılanma içerisinde günü geçirmek adına ürün sağlama eğilimindedirler (Canatan, 2012, s. 264; Lenski, 1966, s. 96; Poloma, 1993, s. 138). Kimileri ötekilerden daha fazla ürün temin etse de ortak algı elde edilenleri paylaşma üzerinedir (Canatan, 2012, s. 264; Lenski, 1966, s. 103; Ünal, 2004, s. 90). Ancak bu yapılanmada paylaşılacak ürünlerin ve kaynakların azlığı sebebiyle birini ötekinden üstün kılan bir derecelenmeden söz edilemez (Canatan, 2012, s. 264; Giddens, 2012, s. 340). Bahçeci, hayvancı ve tarım toplumlarında daha fazla ürün elde edebilmesini sağlayacak çeşitli tarım tekniklerinin geliştirildiği görülmektedir (Poloma, 1993, s. 139). Bu kapsamda teknolojik ilerlemelerle artı ürünün oluşum kazanması sosyal eşitsizliği arttırmıştır (Canatan, 2012, s. 264; Giddens, 2012, s. 340; Lenski, 1966, s. 160; Lenski, 2005, s. 98). Tarım ve hayvancılığa yönelik gerçekleştirilen üretimde, elit sınıf artı ürünün büyük bir kısmını himaye etmektedir (Canatan, 2012, s. 264). Dolayısıyla söz konusu toplumlar iş bölümünün, kentleşmenin, servet birikiminin, farklılaşmanın arttığı ticaretin ve alışverişin geliştiği toplumlardır (Lenski, 2005, s. 99). Son olarak sanayi toplumları ise gerek ham madde seçeneklerinin çeşitlenmesi gerek enerji kaynaklarındaki değişimler gerekse kullanılan aletlerin düzeyleri açısından diğer toplumlardan büyük oranda farklılık gösteren daha ileri düzeydeki toplumlardır (Poloma, 1993, s. 140; Ünal, 2004, s. 91).

1.1.2.1.17. Pierre Bourdieu (1930-2002)

Pierre Bourdieu'ya göre toplum farklı alanların bir arada var olmasıyla şekillenen bir oluşumdur. Daha açık bir ifade ile her toplumsal yapı; ekonomik, eğitimsel, politik ve kültürel gibi hiyerarşik olarak şekillenmiş çeşitli alanlardan oluşmaktadır. Bu alanlardan her biri, kendine özgü işleyen yasalara ve güç ilişkilerine sahip bir mekân olarak tanımlanır. Söz konusu işleyiş ve ilişkiler, genellikle politik ve ekonomik alanlardan bağımsızdır (Bourdieu, 1993, s. 6).

1.1.2.1.18. Ferdinand Tönnies (1855-1936)

Tönnies'e göre insanların iradeleri birbirleriyle çok yönlü ilişkiler içerisindedir. Bu ilişkilerden olumlu (tasdik edici) yönde gelişerek şekillenenler, bireyleri bir araya getirerek hem içsel dayanışmaya hem de dışa dönük etkileşime sahip bir bütünlük oluşturur. Bağlantı olarak adlandırılan bu bütünlük toplumun temelini oluşturmaktadır (Tönnies, 2020, s. 39).

Tönnies'in yaklaşımında toplumu iki kategori üzerinden değerlendirmek olasıdır. Bunlardan cemaat; kültürel özellikler, etnik yapılanma, ırk gibi unsurlar üzerinden ayrışmamış bireylerin oluşturduğu bir yapılanmadır (Kivisto, 2010, s. 101; Kocacık, 2003, s. 2; Tan, 1985, ss. 58-59). Yani bireyin toplumsal ve düşünsel mevcudiyeti kendinde olan en yalın hâlidir (Çelebioğlu, 1982, s. 13). Bu yapılanma gelenekler, paylaşılan inançlar ve duygusal bağlarla ilişkilerin samimi ve doğal olduğu küçük çaplı homojen bir özellik taşır (Kivisto, 2010, s. 101; Kocacık, 2003, s. 2; Topses & Topses, 2010, s. 55). Cemaat yapılanması varlıkların ilk bağlantısı olan kan bağına dayanırken daha sonrasında bir mekân topluluğu hâline gelmiştir (Tönnies, 2001, s. 27; Tönnies, 2020, s. 60). Şöyle ki ilk etapta en yakın sosyal gruplaşma türleri arasında aile ve akran grubu yer alırken akabinde genişleyerek mahalle, sosyal kulüp ve dini mezhep birliktelikleri yer almıştır (Kivisto, 2010, s. 101; Tan, 1985, s. 59). Bu yapılanma aynı amaç ve hedef için birlikte çalışan bir ruh topluluğunu oluşturmaktadır (Tönnies, 2001, s. 27; Tönnies, 2020, s. 60). Kasaba, köy, ulus, kabile, klan gibi birbirinden farklılık barındıran topluluklar aile algısı içerisinde yer alır. Dahası bu topluluklar cemaat gerçeğinin evrensel bir ifadesi olarak aile temelinden yükselir (Tönnies, 2001, s. 36). Cemiyet ise her şeyi soyut hesaplamalara indirgeyen bir insan iradesine dayanır (Collins, 1988, s. 14; Kivisto, 2010, s. 101). Kişisel olmaktan öte olan cemiyet yapılanması sözleşmeli ilişkilere, şehre, kitlesel siyasi partilere ve ulusa dayanan modern ticari şirketler alanında belirgindir (Çelebioğlu, 1982, s. 13; Günay, 2012, s. 30; Kivisto, 2010, s. 101). Tönnies'e göre cemaat özel alana yönelik bir yapılanma iken cemiyet kamusal dünyaya yöneliktir (Çelebioğlu, 1982, s. 13; Kivisto, 2010, s. 101). Ortak bir mekânı paylaşan cemaat toplumlarında birlik bütünlük duygusu ve güçlü bir dayanışma algısı hâkim iken daha çok çağdaş yapılanmaya uygun cemiyet toplumlarında çıkar ve fayda sağlama bilinci hâkimdir (Çapcıoğlu & Beşirli, 2013, s. 275).

Tönnies cemaat toplumlarında var olan insanların barışçıl yaşam tarzlarına cemiyet türü toplumlarda da gereksinim duyulduğunu belirtir. Ancak cemiyette bu yapılanmanın benzer bir ilerleyiş göstermediğine şu şekilde değinir:

> *"Cemiyet cemaatte olduğu gibi birbirleriyle barış içinde yaşayan ancak birleşmeden tam tersine bağımsız olan bir grup insandır. Cemaatte kendilerini ayıran her şeye rağmen birlikte kalırlar; Cemiyette onları birleştiren her şeye rağmen ayrı kalırlar … Cemiyette, kişinin geniş grubu için kendisi için olduğundan daha önemli olan hiçbir şey olmaz. Aksine, herkes yalnız başına kendisi için dışarı çıkıyor ve herkese karşı gerginlik içinde yaşıyor." (Tönnies, 2001, s. 52).*

1.1.3. Aşiret

"Aşiret" (Arapça *Aşira*); etnik, ekonomik, din, kan ya da evlilik bağıyla birbirine bağlı ailelerden oluşan ve gerek dilsel gerekse kültürel açıdan homojen olan toplulukları tanımlar (Beşikçi, 1991, s. 98; Kaplan, 2019, s. 277; Türkdoğan, 1998, ss. 58-59; Türkdoğan, 2005, ss. 38-39; Uçar, 2019, s. 43; Van Bruinessen, 2013, s. 82). Söz konusu yapılanma göçebe veya yerleşik olabilmektedir (Batmaz, 2012a, s. 25; Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 77; Özer, 1998, s. 114). Bunlardan göçebe aşiretler; sabit bir yerleşime bağlı olmaksızın, genellikle küçükbaş hayvancılıkla geçinen ve mevsimsel olarak yaylalar ile stepler arasında yer değiştiren topluluklardır (Türkdoğan, 2005, s. 39; Özer, 1998, s. 114). Barınmada çadırı tercih eden bu gruplar, büyük oranda kendi içinde işleyen kapalı bir ekonomik yapıya sahiptir (Beşikçi, 1991, s. 126; Türkdoğan, 2005, s. 39). Topluluk üyeleri arasındaki ilişkilerin kan bağına ve birlik duygusuna dayandığı bu yapılanmada, sosyal örgütlenme ise genellikle bir şef etrafında şekillenir (Türkdoğan, 2005, s. 39). Öte yandan yerleşik aşiretler, yaşam alanları yıl boyunca aynı bölge olan geçimlerini ise hayvancılık ve tarımla sağlayan topluluklardır (Batmaz, 2012a, s. 25; Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 77; Özer, 1998, s. 114). Genel olarak Avrasya, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da gelişen bu örgütlenme modeli ortak köken ve ortak çıkar birliği anlamını içeren bir siyasal yapıya sahiptir. Bahsi geçen lokasyondaki aşiretler, kalabalık insan ve hayvan gruplarını yönetme ve ekonomik düzeni sağlamak için diğer bölgelerdeki (Afrika, Amerika ve Okyanusya) avcı-toplayıcı topluluklardan daha karmaşık bir yaşam biçimi geliştirmiştir (Batmaz, 2012a, s. 25; Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 78).

Klasik antropolojik çalışmalar aşireti, ataerkil soy bağına dayalı akrabalık temeli üzerinden tanımlar (Batmaz, 2012a, s. 25; Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 77; Kaplan, 2019,

s. 295; Özer, 1998, s. 114; Türkdoğan, 2005, s. 41). Bu tutum doğrultusunda en yaşlı ya da en çok saygı duyulan erkek genellikle "başkan" (reis) olarak kabul edilir (Batmaz, 2012a, s. 25; Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 77; Türkdoğan, 2005, s. 41; Özer, 1998, s. 114). Kabilelerin birleşiminden oluşan aşiret, aynı zamanda devlet yapılanmasından önce gelen idari ve siyasi bir birliktir (Beşikçi, 1970, s. 369; Beşikçi, 1991, s. 98; Uçar, 2019, s. 47). Öyle ki bu yapılanmanın mensupları aşireti, küçük çaplı bir devlet olarak benimser. Dahası her aşiret kendi topluluğunu; bir "ağa" ya da "reis"in idaresinde, belli bir toprak üzerinde konumlanan ve geleneksel kaidelerle biçimlenen bir yapı olarak kabul eder (Türkdoğan, 1998, s. 58). Aşiret reisleri soyun devamlılığı, aşiretin yönetimi ve diğer aşiretlerle olan iletişimde toplumsal ve siyasal üstünlüğün muhafazası gibi vazifelerle yükümlüdür (Beşikçi, 1970, s. 370; Beşikçi, 1991, s. 98; Beşikçi, 1992, s. 381). Bunların yanı sıra töre ve yasa gibi normatif düzenlemeler de aşiret reisinde vücut bulur. Dolayısıyla toplumsal güç ve kudret onda temellenmektedir (Türkdoğan, 1998, s. 58).

Aşiretin alt birimleri arasındaki soydaşlık (yakınlık) genellikle evlilikler (akrabalık) yoluyla sağlanır. Bu kapsamda aşiret modelindeki yaygın akrabalık ilişkisi parçalı soy sistemi üzerinedir (Batmaz, 2012a, ss. 25-26; Beşikçi, 1991, s. 99; Beşikçi, 1992, s. 381; Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 79; Van Bruinessen, 2013, s. 118). Aşiret sisteminde örgütlü birimler arasında hiyerarşik bir ilişki olmayıp yatay düzlemde tüm birimler eşittir. Liderin otoritesi genellikle emredici değil daha çok koordine edici ve düzenleyicidir. Öyle ki aşiret örgütlenmesinin doğası gereği emredici bir otoritenin var olması zordur (Batmaz, 2012a, ss. 25-26; Emiroğlu & Aydın, 2003, s. 79).

1.1.4. Devlet

Devlet kelimesi dilimize Arapça "devle حالة" kelimesinden intikâl etmiştir. Kelime Yunanlarda "polis ἡπόλις", Roma'da ise "civitas" ya da "res puclica" ifadeleri ile karşılık bulur (Gözler, 2007, ss. 6-7).

Farklı alanlar ve farklı yaklaşımlar devlet kavramına yönelik pek çok tanımlamayı doğurmuştur. Bir sosyolog gözünden devlet yöneten ve yönetilenlerin yer aldığı siyasi bir düzen, coğrafyacı için yeryüzünde belirli sınırları olan toprak parçası, bir hukukçu için ise kurallar sistemidir (Özcan, t.y., 330). Genel bir bakış açısı ile devlet sınırları belirli bir alan üzerinde yaşamını sürdüren bireylerin hayatlarını kolaylaştırmak adına

oluşturdukları, diğer devletler tarafından kabul gören siyasal bir örgüttür (Ateş, 2004, s. 30; Havıland vd. 2008, s. 596; Tezcan, 2010, s. 154; Topçu, 2013, s. 86). Dahası huzurun ve güvenliğin sağlanabilmesi için yasal düzenlemelerde bulunabilen, olası taşkınlıklar ve huzursuzluklar durumunda güç kullanabilen ve idaresinde pek çok insanı barındıran bir yapılanmadır (Haviland vd. 2008, s. 596).

Her ne kadar farklı kisvelerle şekillendirilse de müşterek algı devletin temel unsurunu insanın oluşturduğudur. Kişinin tek başına devlet kurması mümkün olamayacağından diğer bireylerin gerekliliği kaçınılmazdır (Gözler, 2007, s. 10). Hz. Muhammed'in *"Üç kişi yola çıkacağı zaman aralarından birini başkan seçsinler"* hadisi de üç kişilik küçük bir toplulukta dahi tabii olunacak bir yöneticinin gerekliliği yönündedir. Devletin gerekliliği için de birden fazla kişinin olması yeterlidir. Çünkü birden fazla kişinin yer aldığı ortamda görüş ayrılıkları, iş bölümü, anlaşmazlık ve çatışma kaçınılmaz olduğundan devletin oluşumu şarttır (Sezen, 1982, s. 95).

Devlet hâkimiyet sağlaması, hukuki bir irade olması, manevi ve ahlaki boyutu dolayısıyla büyük bir güce sahiptir. Bu itibarla ilkel topluluklardan modern yapılanmalara kadar, saygı gören otoriter bir oluşumu karşılamıştır (Sezen, 1982, s. 95). Özellikle düzenin ve güvenliğin sağlanmasındaki etkin rolü, kabul görmesinin kolaylaşmasında büyük bir etkendir (Çetin, 2003, s. 56; Tezcan, 2010, s. 154).

1.1.4.1.Devlet Görüşleri

Devlet kavramı da diğer bölümlerde açıklandığı üzere bir terminolojik alt yapı esas alınarak şekillendirilmiştir. İzlenen yolda kavramsal tarih yöntemi benimsenmiş olup tarihsel süreç içindeki farklı düşünce gelenekleri ve siyasal yapılar, kronolojik bir seyirle ele alınmıştır. Bu çerçevede birbirini takip eden tarihsel evreler üzerinden, devlet oluşumunun içerik, kapsam ve işlev bakımından geçirdiği dönüşümler incelenmektedir.

1.1.4.1.1. Platon (MÖ 427-347)

Platon insanları zenginliği, bilgeliği ve şerefi sevenler şeklinde sınıflandırmakla birlikte bu kriterlerin ancak devlet içerisinde anlam kazanabileceklerini söyler. Düşünüre göre devleti oluşturan unsur, insanın kendi gerekliliklerini gidermede yetersiz kalıp diğer bireylere ihtiyaç duymasıdır (Gökberk, 1993, s. 66). Dolayısıyla aksinin mümkün

olmadığı müşterek yaşamda, devletin üstleneceği vazife yaşamın mutluluk çerçevesinde yürütülebilmesidir (Gökberk, 1993, s. 66; Platon, Devlet, s. 116).

Platon devlet yapılanmasında yiğitlik, bilgelik ve ölçü şeklinde üç kıstasın önem arz ettiğinden söz eder. Kendisi bu değerleri oluşturup hayat veren unsurun ise doğruluk olduğunu belirtir (Platon, Devlet, s. 132). Düşünürün devlete dair bir diğer yaklaşımı onun, bünyesindeki bireylerin karakterlerine etki ettiği yönündedir. Dolayısıyla bir kişinin karakterini anlamaya çalışırken yer aldığı devletin göz ardı edilmemesi gerektiğini ileri sürer. Öyle ki ona göre adaleti sağlamakla mükellef olan devlet, bireyleri erdemli ve adaletli olmaları yönünde eğitir (Arslanoğlu, 2021, ss. 2-3; Platon, Devlet, s. 269).

> *"Beş çeşit devlet olduğuna göre, beş çeşit de insan vardır öyleyse… Aristokrasi şeklinin karşılığı olan insan üzerinde durmuştuk; ona iyi ve doğru insan diyebiliriz. … Şimdi değerce ondan sonra gelenleri ele almak gerekmez mi? Önce şan, şeref arayan insanı alalım, Lake-demonya devlet şeklinin karşılığı olan insanı. Sonra oligarşi, demokrasi ve zorbalık insanlarını" (Platon, Devlet, s. 269).*

Bu yaklaşımlarının yanı sıra devleti ayrıca, çeşitli uzuvlara sahip canlı bir birlik olarak değerlendirir. İnsan ile benzer bir yapıya sahip olan devlet, insanın büyük çaplı bir versiyonudur. Devletin ve onu oluşturan organların oluşumunda bireylerin gereksinim duydukları ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçlara tek başlarına sahip olamamaları etkilidir. Düşünür bireyin ihtiyaçlarının ilkinin, geçim sağlayabilmek olduğunu söyler. Geçim, bireyin yaşamını devam ettirebilmesi ve maddi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi anlamını taşımaktadır. Bu kapsamda toplum için zanaatkârlar ve çiftçiler önemli bir rol oynar. Öyle ki ona göre devleti oluşturan organlar arasındaki bu iş kolları hem kendilerinin hem de toplumun gereksinimlerini gidermektedir (Ağaoğulları vd., 2015, ss. 98-99; Okandan, 1945, s. 49; Platon, Devlet, s. 55).

1.1.4.1.2. Aristoteles (MÖ 384-MÖ 322)

İnsanı siyasal bir hayvan olarak tanımlayan Aristoteles, devleti ise siyasi bir topluluk olarak görür (Aristoteles, Politika, s. 23; Arslanoğlu, 2021, s. 5). Ona göre devlet; çatısı altındaki bireylerin mutluluğunu, iyiliğini sağlamak ve onları ahlaki açıdan şekillendirerek olgunlaştırmak ile mükelleftir (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 214; Aristoteles, Politika, s. 23; Arslanoğlu, 2021, s. 5; Kıran, 2019, s. 354; Russell, 1994, s. 304). Bu vazifenin neticeye ulaşması devletteki mevcut şartların amaç doğrultusunda

şekillendirilmesi ile mümkündür. Gelecek kuşaklara daha iyi yaşam şartları ve olanaklar sağlama görevini devlet doğrudan üstlenmelidir (Sanay, 1991, s. 10).

Düşünür devleti, insani yetkinliği temin etmek ve gereksinimleri gidermek için bir araya gelinen organik bir oluşum olarak değerlendirir. Ona göre devlet, kendisine yaşam imkânı sunan birçok organın birleşiminden oluşur. Bu organların münasebetleri ve yardımlaşmaları organik bir birlik ve ortak bir bilinç doğurmaktadır (Okandan, 1945, s. 51). Aristoteles'in devletin oluşumuna dair görüşleri "*Politika*" adlı eserinde ise şöyledir: "*Devlet yalnızca insanlardan meydana gelmez, bu insanlar birbirlerinden farklı insanlardır, tek tip insanlardan bir devlet ortaya çıkaramazsınız. ... Ancak devletin ortaya çıkabilmesi için devlete katılanlar arasında farklılıklar olması gerekir. Ahlak'ta da belirttiğim gibi devlet ayrı parçaların arasındaki dengedir*" *(Aristoteles, Politika, s. 50).* Düşünür, devlet yönetiminde rol alacak bireylerin donanımlı ve iyi eğitim almış kişiler olmaları gerektiğini söyler. Bu kazanımların yanı sıra kişinin erdemli ve yüksek ahlak sahibi olmasını da gerekli görür (Sanay, 1991, s. 11).

Aristoteles için devletin oluşumunda üç unsur önem taşımaktadır. Bunlarda ilkini "karar verici unsur" oluşturur. Bu unsur yasa çıkarma, savaş ya da barışa karar verme, göreve getirme ya da görevden alma gibi kamuya yönelik düzenlemeleri gerçekleştirir ve yasama yetkisine haizdir. İkinci unsuru ise "memurlar" oluşturmaktadır. Aristoteles memurların nasıl seçileceklerinin ve hangi vazifelerle donatılacaklarının hükümet şekline göre farklılık barındıracağını söyler. Bu unsur ise günümüz yürütme organına tekâbül etmektedir. Kendisi son unsurun ise "yargı kuvveti" olduğunu belirtir. Nitekim ifade edilen bu üç unsur kapsamında Aristoteles'in devlet yaklaşımında yasama, yürütme ve yargının etkinliğinden bahsedebilmek muhtemeldir (Gözler, 2007, ss. 191-192).

1.1.4.1.3. Saint Augustinus (354-430)

Augustinus, devlete dair görüşlerini ifade ederken tanrı devleti ve yeryüzü devleti şeklinde iki devletten söz eder (Augustinus, Tanrı devleti, s. 107; Cevizci, 2017, s. 96).

> *"... iki sevgi tarafından iki devlet oluşturulmuştur. Yeryüzü devleti, tanrıyı küçümseyerek benlik sevgisiyle; tanrı devleti ise benliği küçümseyerek tanrı sevgisiyle kurulmuştur. Yeryüzü devleti tek kelimeyle, kendi içinde yücelirken tanrı devleti tanrıda yücelir. Çünkü biri yüceliği insanlarda ararken diğeri için en büyük yücelik vicdanın tanığı olan tanrıdır. Biri kendi yüceliğiyle başını kaldırır; diğeri tanrısına şöyle der: "Sen benim*

> *yüceliğimsin ve başımı kaldıransın. Mezmurlar 3/3*" *(Augustinus, The city of God II, s. 47; Augustinus, Tanrı devleti, s. 117).*

Düşünür bu iki devletten "*Tanrı Devleti*" adlı eserinde ise şöyle söz eder: "*... dört devlet ya da dört topluluk yoktur -aslında meleklerden ve insanlardan meydana gelen iki devlet ya da topluluk vardır- lâkin insan olsun, melek olsun, fark etmez, toplamda iki tane devlet veya topluluk vardır. Biri iyilerden, ötekisi de kötülerden meydana gelir.*" *(Augustinus, Tanrı devleti, s. 97).*

Bu iki devletten yeryüzü devletini tercih edenler, kendilerini tanrıdan çok yeryüzüne adamış olup arzu ve istekleri doğrultusunda yaşam sürerler. Öte yandan tanrı devletini tercih edenler ise gerçek aşka yönelip tanrının kıstasları çerçevesinde yaşam sürerler (Augustinus, Tanrı devleti, s. 107; Cevizci, 2017, s. 96). Augustinus bu iki devlet arasındaki ayrımı iyi ve kötü yönetim üzerinden ele alır. Bu kapsamda köleliğin olmadığı eşitliğin hüküm sürdüğü tanrı devleti, ideal ve ebedi bir devlet olup yeryüzü devletlerince örnek alınmalıdır (Cevizci, 2017, s. 98). Düşünür söz konusu bu ideal devlet için şunları söyler: "*Bu devlet, ebedi bir devlettir. Orada ne bir kimse doğar ne de ölür. Orada güneş ne iyilerin ne de kötülerin üzerine doğar, orada doğruluk güneşi sadece iyileri korur*" (Augustinus, Tanrı devleti, s. 48). Yeryüzü devleti ise eşitsizliğin, mülkiyet arzusunun, köleliğin mevcut olduğu bir düzenin ürünüdür. Burada hâkimiyeti elinde bulunduran yöneticiler halkın iyiliğinden öte, üstünlük kurma ve itaat ettirme gayreti içerisindedirler (Cevizci, 2017, s. 98). Bu iki devletin yönetimine dair görüşlerini şöyle dillendirir:

> *"Birinde prensler ve boyun eğdirdiği uluslar yönetme aşkıyla yönetilir; diğerinde prensler ve tebaa birbirlerine sevgiyle hizmet eder, prensler herkesi düşünür kullar da itaat ederler. Yöneticilerinin şahsında temsil edilen kendi gücünden zevk alır; diğeri tanrıya şöyle der: "Seni seviyorum, ey tanrım, gücüm sensin"" (Augustinus, The city of God II, s. 47; Augustinus, Tanrı devleti, s. 117).*

Kendisi bu devletlerdeki yurttaşları da yaşam şekilleri üzerinden mukayese eder. Öyle ki yeryüzü devletinin yurttaşlarının bedenlerinin yönlendirdiği şekilde istekleri ve arzuları doğrultusunda yaşadıklarını, tanrı devleti yurttaşlarının ise ruhlarının istikametinde ilerleyerek tanrının istekleri doğrultusunda yaşadıklarını söyler (Augustinus, Tanrı devleti, s. 107).

Saint Augustinus dünya üzerinde oluşum kazanmış ya da kazanacak olan hiçbir devletin daimi olamayacağı görüşündedir. Asli ve her daim varlığını sürdürecek olan devletin öteki âlemdeki devlet olduğunu belirtir (Sanay, 1991, s. 11). "*Başkalarıyla*

kıyaslanamayacak kadar görkemli olan şey Tanrı Devleti'dir. Orada zafer hakikat, itibar kutsallık, huzur mutluluk, hayat ise sonsuzluktur" *(Augustinus, Tanrı devleti, s. 48).* Düşünür öteki âlemdeki değiştirilmesi, görülmesi mümkün olmayan söz konusu devletin yeryüzüne indirilebileceği görüşündedir. Dahası insanoğlunun istemesi hâlinde ideal devlete mensup bir yurttaş olabileceğini ifade eder (Sanay, 1991, s. 11).

1.1.4.1.4. Farabi (870-951)

Farabi devleti biyolojik bir oluşum, canlı bir organ olarak tasavvur eder (Bayraklı, 2000, s. 46; Taplamacıoğlu, 1964, s. 86). Onun için devlet, cansız bir obje ya da bir makinadan çok daha ötedir. Bu kapsamda insan vücudundaki organlar ile ilişkilendirdiği devleti biyolojik bir temele dayandırır (Bayraklı, 2000, s. 46). Düşünürün nazarında devletin temel unsuru olan bireyler vücuttaki hücrelere, devlette yer alan sosyal gruplar ise organlara benzer. Farabi geliştirdiği bu bio-organik bakış açısıyla devletin işleyişini, vücudun hem psikolojik hem de organik çalışması ile ilişkilendirir. Vücutta bir şuur merkezi olduğu gibi toplumda da sosyal bir şuur vardır. Bu şuur, vücutta tek merkezde yer alırken devlet yapılanmasında hem reisde hem de halkda yer alır. Toplumdaki bireyler bu şuur ile reisin taleplerini layığıyla icra ederler (Bayraklı, 2000, s. 48).

Farabi'ye göre vücutta ilk olarak kalp oluşur. Kalbin ilk oluşumu diğer uzuvların oluşumunu, güçlenmesini ve kademelere göre yer edinmelerini sağlar. Benzer şekilde devlet oluşumunda da ilk önce reis vücut bulmalıdır. Reisin vücut bulması daha sonra şehrin diğer birimlerinin oluşum kazanıp kademeli şekilde yerleşmelerine zemin hazırlar (Farabi, İdeal devlet, s. 82). "*Kitâbü'l Mille*" isimli eserinde de kalp ile reis arasında anoloji kurar ve benzer görüşlerini şu kelimelerle ifadelendirir:

> *"Yine nasıl ki ilk olarak kalp meydana geliyor ve bedenin diğer bütün organlarının sebebi oluyorsa ve yine bu organların sahip olduğu güçlerin onlarda ortaya çıkmasının ve kendi mertebelerine göre düzenlenmelerinin sebebi oluyorsa ve bu organlardan birinde bir düzensizlik ortaya çıktığında, bu düzensizliği giderecek şeyi vererek onun destekleyicisi oluyorsa; benzer şekilde bu şehrin yöneticisinin/reisin de, ilk olması ve sonra, yine şehrin ve parçalarının ortaya çıkmasının sebebi olması ve yine bu parçaların sahip olduğu iradi melekelerin ortaya çıkmasının ve kendi mertebelerine uygun olarak düzenlenmelerinin sebebi olması ve bu parçalardan birinde bir düzensizlik ortaya çıktığında bu düzensizliği giderecek şeyi vererek onun destekleyicisi olması gerekir." (Farabi, Kitâbü'l mille, s. 78).*

İdeal devleti bütün insanları kapsayacak büyük bir devlet olarak tanımlayan düşünür, şehir devletlerini faziletli şehir ve faziletsiz şehir olarak sınıflandırır (Arslanoğlu, 2021, s. 6; Olguner, 1987, s. 74; Sanay, 1991, s. 12; Taplamacıoğlu, 1964, s. 86). Faziletli şehir ideal bir devlet olup reel değildir (Arslanoğlu, 2021, ss. 6-7; Taplamacıoğlu, 1964, s. 86). Aydınlar aristokrasisi tarafından yönetilen bu şehrin halkı, sadece bilginler ve erdemli bireylerden oluşur. Devlet idaresini sağlayacak başkan, aydınların seçimiyle belirlenmektedir. Farabi insanların gerçek anlamda mutluluğa bu devlet ile ulaşabileceklerini söyler (Arslanoğlu, 2021, ss. 6-7; Sanay, 1991, s. 12).

Düşünüre göre faziletli şehrin yönetimini icra edecek bireyin on iki vasfı taşıyor olması gereklidir. Bu özellikler kapsamındaki kişinin okumayı seven, yalandan kaçınan, adalet sahibi, hedefleri konusunda azimli, altın gümüş gibi dünyevi zenginliklere tamah etmeyen biri olmanın yanında keskin bir hafızaya, sivri bir zekâya, sağlam bir hitabete, soylu bir ruha, güçlü bir muhakemeye, kuvvetli bir bünyeye ve amaçlarına ulaşmada bedensel yetersizlik yaşamaması adına eksizsiz ve sağlam organlara sahip olması gerekir (Farabi, İdeal devlet, ss. 107-108; Farabi, Kitâbü'l mille, s. 82; Kılıç, 2015, ss. 82-83; Taplamacıoğlu, 1964, s. 86). Bütün bu özelliklerin hepsini kendinde barındıran birinin olmaması durumunda yönetimi iki kişi yürütebilir. İki kişinin idaresindeki bu yönetimde kişilerden biri filozof vasfını taşırken diğeri geri kalan vasıfları barındırmalıdır (Farabi, İdeal devlet, 109; Taplamacıoğlu, 1964, s. 86).

Faziletsiz toplum ise insanlığın hayatını sürdürmeye çalıştıkları yaşanılan mevcut toplumdur (Arslanoğlu, 2021, s. 8; Sanay, 1991, ss. 12-13; Taplamacıoğlu, 1964, s. 86). Dahası doğruluğa ve mutluluğa ulaşma ereği gütmeyen insan topluluğudur (Kılıç, 2015, s. 83). Yöneticileri diktatör olan bu toplumun insanları kendilerini servet, ihtiras, güç, makam ve şehvete adamıştır (Çelikkol, 2010, s. 108; Sanay, 1991, s. 13). Düşünür bu şehrin kısımlarını şu şekilde belirtir: bilgisiz cahil şehir, fâsık (bilerek kötülük yapan) şehirler, sapık (dalle şehirleri), erdemli şehirlerdeki türediler olarak sınıflandırır (Durak & Alaca, 2019, s. 20; Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 102; Farabi, İdeal devlet, s. 111; Kılıç, 2015, s. 83; Sanay, 1991, s. 13).

Bilgisiz (Cahil) Şehir: Bu şehrin insanları mutluluğun ne olduğunu bilmedikleri gibi akıllarına dahi gelmeyen bu hissiyatın anlatılması durumunda anlamayan ve inanmayan bir yapıdadırlar. Onların mutluluk algılarında itibar, saygınlık, zenginlik,

sağlık, şehvet gibi hissiyatlar yer alır. Bunların her biri kendileri için ayrı bir mutluluk olmakla birlikte hepsine sahip olma durumlarını en büyük/en tam mutluluk olarak görürler (Farabi, İdeal devlet, s. 111; Kılıç, 2015, s. 84). Dolayısıyla bilgisiz (cahil) şehir zevk, eğlence ve tutku ile yönetilen şehirdir (Sanay, 1991, s. 13). Bilgisiz toplumların tercih ettikleri yönetici, onları gerçek anlamda mutluluğa ve erdeme yönlendiren biri olmayıp taleplerine ve arzularına erişmelerini sağlayan kişidir (Kılıç, 2015, s. 84).

Bilgisiz şehir kendi içerisinde altı sınıfa ayrılır. Bunlardan zaruri şehirler; bireylerin yemek, barınmak, giyinmek, korunmak gibi yaşamsal ihtiyaçları hayatta kalabilmek adına karşıladığı ve bu amaçlar için karşılıklı yardımlaşmanın ve birlikteliğin gerçekleştiği topluluklardır (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 103; Farabi, İdeal devlet, s. 111). İkinci sırada ticaret (beddâle) ya da kötü şehir ve kötü halkın oluşturduğu topluluk yer alır. Bu topluluktaki bireyler cimri bir karaktere sahip olduklarından bedensel ihtiyaçlarının ötesinde bir harcama gerçekleştirmezler. Zenginliği tutku hâline getirdiklerinden dolayı, en üstün bireyi zengin olma konusunda en kabiliyetli kişi olarak ifadelendirirler (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 104; Farabi, İdeal devlet, s. 111). Üçüncü sırada yer alan bayağı şehirlerin mensupları yemek, içmek ve cinsellikle bedensel anlamda zevk ve doyuma ulaşmanın yanında eğlenceyi de fazlasıyla önemseyen kişilerdir. Dolayısıyla gerçekleştirdikleri iş birliği de çeşitli oyunlarla veya farklı eğlencelerle ulaşılan hayati zevkler, bedensel zevkler ya da her ikisine de ulaşmak üzere kuruludur (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, ss. 104-105; Farabi, İdeal devlet, s. 111). Şeref düşkünü olarak adlandırılan dördüncü sınıf mensupları ya kendi aralarında ya da başka sınıflar tarafından şerefli kabul edilirler. Bu sınıfın gerçekleştirdiği iş birliği ise şeref, itibar ve ün kazanma amacı doğrultusunda şekillenir (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 105; Farabi, İdeal devlet, s. 111). Beşinci sırada zorba şehirler bulunmaktadır. Bu şehirler gerek maddi kazançlar gerek başkalarını köleleştirmek gerekse insanları katletmek gibi amaçlar için egemen olma mücadelesine girerler. Daha açık bir ifade ile kendilerine hükmedilmesine fırsat vermeden, başkalarına hükmetmeyi başarabilmeyi hedeflerler (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 110; Farabi, İdeal devlet, s. 111) Bu doğrultuda gerçekleştirdikleri iş birliği de egemenlik amacı üzerinden şekillenir (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 110). Son sırada ise demokratik şehir yer almakta olup burada tüm bireyler,

özgür ve gerçekleştirmek istedikleri her şeyde serbestlerdir (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 116; Farabi, İdeal devlet, s. 112; Kılıç, 2015, s. 84). Bireyler arasında herhangi bir hiyerarşinin mümkün olmadığı bu sınıfta hiç kimse özgürlüklerini güçlendirmenin ötesinde, üzerlerinde bir otorite kuramaz (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 116; Farabi, İdeal devlet, s. 112). Demokratik şehir erdemli şehrin olmaması hâlinde en iyi yönetimdir. Bu şehirde erdemli kişiler bulunabileceği gibi erdemli devlet de yer alabilir (Kılıç, 2015, s. 84).

Fâsık Şehirler: Faziletin bilincinde olmalarına rağmen, cahiller şehrine benzerliği baskın olan şehirdir (Durak & Alaca, 2019, s. 19; Farabi, İdeal devlet, s. 112; Sanay, 1991, s. 13). Tıpkı bilgisiz şehirlerin amaçladıkları gibi egemenlik, makam ve şeref elde etme eğilimindedirler. İşleri, ahlâkı halleri ve tavırları da bilgisiz şehirle benzer olup sadece fikir ve düşünce açısından farklılaşırlar (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, ss. 121-122; Kılıç, 2015, s. 84).

Sapık (Dalle) Şehirler: Bu şehirde; tanrı, kutsal varlıklar, faal akıl gerçek mutluluğun kökeni ve onun temsilcisi olarak görülse de yanlış görüşler çok daha baskındır (Durak & Alaca, 2009, s. 20; Farabi, İdeal devlet, s. 112; Kılıç, 2015, s. 84). Şehrin yöneticisi de hâkim algı doğrultusunda şekillenmiş biridir. Öyle ki bu kişi, gerçek dışı söylemleri dillendirmekten çekinmeden kendisine vahiy indiğini söyleyen bir adamdır (Farabi, İdeal devlet, s. 112). Sapık şehirlere sağlanan mutluluk gerçek bir mutluluk olmayıp, bir nevi gerçek mutluluğun taklididir. Bununla birlikle sunulan eylemler ve fikirlerle gerçek mutluluğa erişim sağlamak da mümkün değildir (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 122).

Erdemli Şehirlerdeki Türediler: Erdemli şehirdeki türediler, kendi aralarından çeşitli sınıflara bölünmektedirler. Bunlardan kimileri mutluluğa ulaştıran işlere yönelmelerine rağmen bunları amaç edinmeyip insanın erdem ile ulaşabileceği zenginlik, şeref, yöneticilik gibi değerleri amaçlarlar. Bu kişiler "*Fırsatçılar*" (Mutâkansinûs) olarak isimlendirilir (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 122). Kimileri ise bilgisiz şehrin bazı amaçlarına yönelmelerine rağmen erdemli şehrin dini ve yasal düzenlemeleri bunları gerçekleştirmelerine mâni olur. Onlar ise yasa koyucunun düzenlemelerine başvurarak kendi doğrultularında yorumlarlar. Bu kişiler "*Yanlış Yorumlayanlar*" olarak adlandırılır. Bir diğer kesim ise yasa koyucuyu bilerek yanlış

anlamaktan öte gerçekten yanlış anlayarak yasaları farklı yorumlamaktadır. Dolayısıyla bu kesim fark etmeden saparlar ve "*Dinden Çıkanlar*" (el-Mârıka) olarak adlandırılırlar (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 123).

1.1.4.1.5. Gazali (1058-1111)

Gazali'ye göre toplumsallığı yadsınamaz olan insanoğlu evler inşa ederek köyler ve şehirler kurmuştur. Bu türden örgütlenmelerle bir arada yaşamayı deneyimlerken çiftçiler, çobanlar ve diğer san'at mensupları arasındaki su anlaşmazlıkları, kadının kocasından çocuğun babasından gördüğü haksızlıklar husumeti ve düşmanlığı doğurmuştur (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn III, s. 503; Çilingir vd. 2016, s. 98). Dolayısıyla her türlü husumeti giderecek, herkese hakkını verecek, vatanı koruyup kollamaya yönelik gereklilikleri sağlayacak, adaleti hakkıyla uygulayacak bir yönetici şarttır (Çilingir vd. 2016, s. 98; Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn III, s. 504). Düşünür, devlet yöneticisinin gerekliliği konusundaki görüşünü ifade ederken benzetmelerden istifade eder. Bu çerçevedeki benzetmelerden birini tıp üzerinden gerçekleştirir. Ona göre bireyin bedensel sıhhati için tıp nasıl gerekli ise toplumun refahı ve huzuru için de yönetici ve adalet öyle gereklidir. Öyle ki bireyin kendi içerisinde karşılaştığı bedensel hasarları tıp düzeltirken dışarda yani toplumda karşılaştığı hasarları adalet ve yönetici düzeltir. Dolayısıyla yöneticiden yoksun olan bir toplum karışıklığın, düzensizliğin ve anlaşmazlığın içerisinde kaybolur (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn I, s. 139). Gazali "*Devlet Başkanlarına Nasihat-ül–Mülûk*" isimli eserinde ise yöneticisi olmayan bir toplumu başsız hareket eden balıklarla ilişkilendirir. Balıkların başsız kalmaları büyük olanların küçükleri yediği karışıklık ve kargaşanın olduğu bir ortam doğururken toplumun yöneticisiz kalması zorbalığın baş göstereceği, halkın düzenden mahrum kalacağı bir ortamı doğurur. Bu itibarla Gazali, evrende küçük ya da büyük olması fark etmeden her şeyin hem bir yöneticinin idaresine hem de bir yaratıcının varlığına ihtiyaç duyduğunu söyler. Dahası böyle bir gereksinimi aklı başında herkesin zaruri olarak kabul edeceğini belirtir (Gazali, Devlet başkanlarına nasihat: Nasihatü'l-mülûk, s. 59). Yine aynı eserde devlet yöneticisine yönelik ticaret pazarı benzetmesinde bulunur. İstenilen, önem arz eden gıdaların bu pazarda bulunduğunun bilinmesi buranın adeta bir insan seline uğramasına sebep olacaktır. Ancak kalitesiz ve kötü malların yer aldığı bir pazar kimse için gidilmeye değer değildir. Bu benzetmede pazarın talep görmesi yöneticinin adil olması demektir.

Adaletin şekillenmediği her parselde emniyet yetersiz kalacağından böyle bir ortamda pazara mal gelmesi de insanlar için zorluk yaratacaktır (Çilingir vd. 2016, s. 96; Gazali, Devlet başkanlarına nasihat: Nasihatü'l-mülûk, s. 69).

İmam Gazali "*Kimya'i Saadet*" adlı eserinde insan bedenini devlet idaresi ile ilişkilendirir. Düşünüre göre yönetimdeki en üst mertebe olan padişah kalp iken vezir ise akıldır (Arslanoğlu, 2021, ss. 10-11; Gazali, Kimyâ-i saâdet: Mutluluk hazinesi, ss. 20-21-22; Sanay, 1991, s. 17; Taplamacıoğlu, 1964, s. 89). Bir ülkenin askerleri olduğu gibi kalbin de birçok askeri vardır. Diş, ağız, el, ayak zâhirdeki askerleri oluştururken vehim, hayal etme, düşünme, hatırlama, ezberleme ise bâtındaki askerleri oluşturur (Gazali, Kimyâ-i saâdet: Mutluluk hazinesi, ss. 20-21-22). Düşünürün analojisinde kol, bacak gibi azalar şehirdeki sanat türleridir. Şehvet maliye müdürü, gazap ise emniyet müdürüdür (Arslanoğlu, 2021, ss. 10-11; Gazali, Kimyâ-i saâdet: Mutluluk hazinesi, ss. 20-21-22; Taplamacıoğlu, 1964, s. 89). Maliye müdürü olan şehvet, şehrin bütün ürün ve mallarını ele geçirmek ister. O başkalarının işlerine karışır ve yalan söyler. Emniyet müdürü olan gazap ise hiddetli ve serttir. Etrafındakilere zarar vermek ve onları yok etmek ister. Eğer kalp ile ilişkilendirilen padişah, aklın (vezirin) fikirlerine kulak verir ve gazap (emniyet müdürü) ve şehveti (maliye müdürü) disiplin altında tutarsa şehir selamet içerisinde olur. Ancak aklı, gazap ve şehvetin hizmetine verirse şehir yok olur (Gazali, Kimyâ-i saâdet: Mutluluk hazinesi, ss. 20-21-22; Sanay, 1991, s. 18).

1.1.4.1.6. İbn Rüşt (1126-1198)

İbn Rüşt'e göre toplumda hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin yer alması doğal olup bu farklılık devlet yapılanmasına oluşum kazandırmıştır (Kılıç, 2015, s. 195). Kendisi, erdemli bir devleti yönetebilecek kişilerin filozoflar olabileceğini söyler (İbn Rüşd, s. 131; Sanay, 1991, s. 14). Ona göre, bu durum insanlara mutluluk getirecektir (Arslanoğlu, 2021, s. 9; Sanay, 1991, s. 14).

Düşünür, insan ruhu ve devlet arasında bir ilişkilendirmeye gider. Bireyin erdem sahibi olabilmesi için nefsin öteki kısımlarının da nazari hikmetin hâkimiyetinde olması gerektiğini belirtir. Bununla birlikte devletin de ideal devlet mertebesinde yer alabilmesi için benzer şekilde hikmete dayanmasının şart olduğunu söyler (Akşit, 2018, s. 58; Karlığa, 2014, s. 132; Kılıç, 2015, s. 195). İbn Rüşt'ün hiyerarşiye dair izahı da yine insan

bedeni üzerindendir. Ona göre insan, beden ve ruhun birleşiminin ürünüdür. Ruh hiyerarşide bendenden daha üst mertebede yer alıp insanı doğruya iletecek olan düşünme kabiliyetini barındırır. Siyasal düzende de akıl yoluyla hareket etmek büyük önem taşıdığından aklını iyi kullanan kişilerin idarede yer almaları önemlidir. Çünkü en ideal yönetim, aklın ve bilgeliğin hâkim olduğu yönetimdir (Kılıç, 2007, s. 119).

Düşünür, bireyin devletsiz yaşayabilmesinin imkânsızlığına vurgu yapar. Bu çerçevede, bireyin ulaşacağı mükemmellik seviyesinin ancak ideal devlet ile mümkün olabileceğini söyler. Ona göre siyasi bir oluşum bünyesinde yer almayan bireyin, mutluluğa erişmesi bir yana hayatını sürdürebilmesi dahi mümkün değildir (Akşit, 2018, s. 63). Devlet eğer ideal bir vasıf kazanmak istiyorsa yönetimini erdeme dayandırmalıdır. Öyle ki devletin asli vazifesi vatandaşlarda erdem kavramının oluşumunu sağlamaktır (Karlığa, 2014, s. 132; Kılıç, 2007, s. 119; Kılıç, 2015, s. 195). Dolayısıyla İbn Rüşd, şehir halkının erdemli bireyler olmalarında halk için retorik ve şiirsel yöntemlerin; bilge ve seçkin kişiler içinse çıkarım (istidlal) yönteminin uygun olacağını belirtir. Düşünüre göre, ikna yönteminin başarı getirmemesi hâlinde şiddet uygulayarak cezalandırma veya zorlama yolu tercih edilebilir (İbn Rüşd, ss. 39-40).

1.1.4.1.7. Saint Thomas Aquinas (1225-1274)

Saint Thomas Aquinas teolog olması hasebiyle devletin oluşumunu sadece ilahi bir iradenin ürünü olarak görmez. Devlet yapılanmasını toplumsal düzenin bir gerekliliği olarak yorumlayan düşünüre göre, insan yaradılışı gereği sosyal ve politik bir canlıdır (Göze, 1989, s. 83; Tarakçı, 2006, s. 255; Tuğcu, 2000, s. 287; Türcan, 2006, s. 345). Doğadaki diğer canlılar hayatlarını sürdürmeye yönelik ihtiyaçlarını tabiattan kolaylıkla sağlayabilirken benzer durum insan için mümkün değildir. Bu sebeple farklı oranda güç, kabiliyet, zekâ gibi yetilere sahip olan insanoğlu topluluk hâlinde yaşamalıdır. Ancak bu topluluk hâlinde yaşama gerekliliği idareyi sağlayacak devletin oluşumunu zaruri kılmaktadır (Karaköse, 2007, s. 84; Tarakçı, 2006, s. 255; Türcan, 2006, s. 345).

Saint Thomas Aquinas'a göre devlet, tanrı tarafından oluşturulması istenen bir kurumdur. Bu sebeple tanrının isteği üzerine devlet yöneticisine karşı itaatkâr olunmalıdır (Arslanoğlu, 2021, ss. 6-7; Gökberk, 1993, s. 174; Sanay, 1991, s. 11; Tuğcu, 2000, s. 287; Ülken, 1943, s. 11). Kendisi, tüm toplumlarda toplumun istek ve hedeflerine

ulaşması için yani "ortak iyiliğin" gerçekleşmesi için iktidarın varlığını kaçınılmaz görür (Göze, 1989, s. 83; Sabine, 1960, s. 249). Bu durum, tıpkı ruhun bedeni ya da herhangi bir üst yapının alt yapıyı yönetmesi gibi bir yönetici unsurun varlığını gerektirir. Düşünür devletlerin kurulması ve yönetilmesini, şehirlerin planlanmasını, kalelerin inşa edilmesini, pazarların kurulmasını ve eğitimin teşvik edilmesini tanrının dünyayı yaratmasıyla ilişkilendirir. Dolayısıyla ona göre yöneticilik tüm toplum adına üstlenilmiş bir makam ya da emanettir (Sabine, 1960, s. 249).Bu kapsamda bireylere daha iyi standartlar sunmak adına iktidar; toplumsal iyiliği, yararı, güvenliği ve düzeni sağlama gibi görevlerden mesuldür (Göze, 1989, s. 83; Sabine, 1960, s. 249).

Düşünür devlet yapılanmasında özellikle ileri sürdüğü "*ortak iyilik*" ilkesinin etkin olması gerektiği kanısındadır. Bu ilke salt bireysel çıkarları bir kenarı bırakıp toplumun tamamını esas alan ve tüm bireylerin doğalarına uygun erdemli bir yaşam adına ihtiyaç duyulan düzen ve şartların tümünü oluşturur (Bigongiari, 1957, s. 9). Devletin amacı da toplumun ortak iyiliği için gerek ekonomik gerekse kültürel anlamda elverişli yaşam koşullarını oluşturmaya yönelik olmalıdır (Bigongiari, 1957, s. 9; Sabine, 1960, s. 249). Dolayısıyla gerçekleştirdiği her eylem yalnızca ortak iyiliğe katkı sağladığı müddetçe meşrudur (Sabine, 1960, s. 249).

1.1.4.1.8. İbn Haldun (1332-1406)

İbn Haldun'a göre insanlar toplumda gerçekleşen saldırı, tecavüz ve anlaşmazlıklara karşı kendilerini koruyacak bir güce muhtaçlardır. Bu güç bir yasakçı olup iktidarı elde etmiş, kendine itaati sağlamış bir otoritedir (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 104; Kılıç, 2015, s. 213; Martindale, 1960, s. 132; Şentürk, 2006, s. 101). Dolayısıyla bu otoritenin varlığı ile hiç kimsenin diğerlerine tecavüzü ya da saldırısı mümkün olmaz. Düşünür, insanlar için bir zorunluluk olan devletin ve hükümetin de tam olarak bu anlamı taşıdığını belirtir (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 104; Martindale, 1960, s. 132). Kendisi devletlerin ve medeniyetlerin vuku bulmasında coğrafi ve iktisadi etmenler ile bireylerin hayat tarzlarının etkili olduğu görüşündedir. Devletleri oluşturan topluluklar enerjilerini içlerindeki güçten alırlar. İbn Haldun bunu asabiyet olarak adlandırır (Nicholson, 1969, s. 440; Togan, 1981, s. 160). "Askeri ruh", "toplumsal uyuşma", "dayanışma güdüsü", "milliyetçilik fikri" ifadelerini içeren bu tabir; Arapçada "tutmak, bağlı olmak"

kelimeleriyle karşılık bulur. Toplumda ilkel bir oluşumdan, daha uygar bir yapılanmaya geçmede asabiyetin yarattığı toplumsal bağ teşvik edicidir (Kılıç, 2015, ss. 212-213).

Düşünüre göre devlet, insanlık için kaçınılmaz ve elzem bir yapılanmadır. Bir cemiyetin devlet konumuna erişebilmesi asabiyet ile mümkündür (Arslantürk, 1997, s. 43; Nicholson, 1969, s. 440; Ülken & Fahri, 1940, s. 64; Yumuk, 2010, s. 245). Asabiyeti oluşmamış cemiyetler devlet olamayacağı gibi varlığını devam ettirmekte de güçlük çeker (Okumuş, 2018b, s. 18; Yumuk, 2010, s. 245). İbn Haldun, devletin sadece asabiyetin kuvvet ve kudretiyle kurulabileceği görüşündedir (İbn Haldun, Mukaddime II, s. 97). Ona göre devletin kurulmasında bir diğer önemli unsur olan para da bir nevi asabiyettir (Yumuk, 2010, s. 245). Düşünürün bu kapsamdaki görüşlerinin Mukkadime'deki ifadesi şu şekildedir: "*Bil ki devlet iki temel üzerine kurulur. Bu temellerden biri şevket ve asabiyet olup, kuvveti ordudan ibarettir. İkinci temel asker beslemek için ve devletin her hâlinde ve zorluklara katlandığı vakit muhtaç olduğu paradır*" (İbn Haldun, Mukaddime II, s. 97).

İbn Haldun, devletin çöküş ile sonuçlanan yaşam sürecini beş aşamadan oluşan tavırlar nazariyesi ile açıklar (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Sanay, 1991, s. 22; Ülken & Fahri, 1940, s. 67). Birinci aşama devletin inşa edilip oluşum kazandığı evredir (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Sanay, 1991, s. 22). Söz konusu aşamada hükümdar yönetimi asabiyet sahipleri ile paylaşır. Bu şekilde asabiyet sahiplerinin hükümdarla eşit kabul edilip, devlet idaresinde vazife edinmeleri birinci evrenin en önemli kısmıdır (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402). İkinci aşama büyümenin, güçlenmenin, başarının gerçekleştiği safhadır. Bu aşama, asabiyet sahiplerinin dışarda bırakılıp hükümdarın devlet idaresini tek başına üstlendiği evredir (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Kılıç, 2015, s. 215; Sanay, 1991, s. 22; Ülken & Fahri, 1940, s. 67). Üçüncü aşama ferah ve rahatlama evresi olup devletin her türlü alanda başarıyı elde ettiği gücünün ve kudretinin şekillendiği evredir (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Sanay, 1991, s. 22). Dördüncü aşama barış ve huzurun hâkim olduğu, devlet idaresinde geleneksel uygulamaların ve kararların devam ettirildiği bir duraklama evresidir (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Kılıç, 2015, s. 215). Son safha olan beşinci aşama ise israf ve savurganlığın yaygınlaştığı, devletin zayıflayıp yok olmaya doğru ilerlediği adeta bir hastalık evresidir. Bu evreye erişmiş olan devletlerin akıbeti

kaçınılmaz olarak yok olmaktır (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Kılıç, 2015, s. 215; Ülken & Fahri, 1940, s. 68).

Devletin de insanlar gibi doğum, yaşam ve ölüm şeklinde aşamalar içeren bir hayat sürecinden geçtiğini söyleyen düşünür, bu süreçleri geçiren devletin ömrünün 120 yıla tekabül ettiğini belirtir (Arslantürk, 1997, s. 43; İbn Haldun, Mukaddime I, ss.392-393; Kılıç, 2015, s. 216; Nicholson, 1969, s. 440; Sanay, 1991, s. 22).

1.1.4.1.9. Thomas Hobbes (1588-1679)

Thomas Hobbes'a göre devlet; insanların içerisinde bulundukları güvensizlik ve çatışma gibi durumlardan kurtulmak adına egemen bir güce itaat etmeleriyle oluşum kazanır. Öyle ki devletin amacı esasta bireysel güvenliktir (Hobbes, 2007, s. 127). Nitekim çeşitli gereksinimlerle şekillenen devlet oluşumunun, insan topluluklarının uzlaşarak iradelerini belirli bir kişi ya da kurula devretmeleriyle gerçekleştiğini ifade eder (Hobbes, 2007, s. 131).

Hobbes hem tam anlamıyla bir faydacı hem de tam anlamıyla bir bireycidir. Ona göre devletin gücü ve yasanın otoritesi, sadece bireylerin güvenliğine katkı sağladığı müddetçe haklı görülebilir. Esasta insanların otoriteye itaat etmesi ve saygı duyması için rasyonel bir gerekçe yoktur. Bu kapsamdaki tek gerekçe gösterilen itaatin, karşıt duruma kıyasla bireye daha fazla fayda sağlayacağı beklentisidir (Sabine, 1960, s. 467).

1.1.4.1.10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Hegel devleti, ilahi iradenin yeryüzündeki yansıması olarak görür (Topçu, 2013, s. 87). Dahası ona göre devlet, âlemin kademelerinin en üst mertebesini oluşturmaktadır (Freyer, 1977, s. 65). Bu yaklaşım, düşünürün devlet algısının yalnızca siyasi bir oluşumdan ibaret olmadığını aynı zamanda ahlaki ve metafizik bir yön de barındırdığını gösterir. Nitekim onun nazarında devlet, bireysel iradelerin ötesinde akli ve evrensel bir iradenin neticesidir (Hegel, 1991, s. 18).

Kendisi devleti bir araç olmaktan öte bir amaç olarak yorumlayıp uygarlığın gelişimindeki en üst aşama olarak değerlendirir (Sabine, 1960, s. 659). Ona göre sivil toplum, bireysel çıkarların esas alındığı ve etik açıdan zayıf bir alandır. Bu kapsamda

toplumda gerçek anlamda etik düzene ulaşmanın yalnızca devlet aracılığıyla olabileceğini düşünür (Sabine, 1960, ss. 653-656).

Modern Çağ'da devlet düşüncesi, Orta Çağ'ın teolojik ve feodal siyasal yapılarından kopuşun bir sonucu olarak seküler, rasyonel ve toplumsal temellere dayalı bir nitelik kazanmıştır. Bu dönemde devlet, ilahi iradenin yeryüzündeki temsilcisi olmaktan ziyade insan iradesi, toplumsal sözleşme, egemenlik ve hukuk gibi kavramlar çerçevesinde açıklanmaya başlanmıştır. Özellikle 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren ortaya çıkan merkezi ulus-devlet yapıları egemenliğin kaynağı, meşruiyetin temeli ve siyasal otoritenin sınırları gibi meseleleri siyaset felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Modern düşünürler, devleti kimi zaman güvenlik ve düzenin sağlanması için zorunlu bir siyasal organizasyon olarak (örneğin toplumsal sözleşme kuramcıları), kimi zaman da bireysel özgürlükleri güvence altına alan hukuksal bir yapı olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte 19. yüzyıla gelindiğinde sanayi devrimi, kapitalist üretim ilişkileri ve sınıfsal ayrışmaların belirginleşmesi, devletin ekonomik ve toplumsal güç ilişkilerinin bir ürünü olarak ele alınmasında etkili olmuştur.

1.1.4.1.11. Karl Marx (1818-1883)

Karl Marx devletin, toplumsal sınıflar arasındaki çatışma durumunun giderilmesi gereksiniminden doğduğunu söyler. Düşünürün yaklaşımına göre ekonomik olarak en güçlü sınıf siyasi iktidarı da elinde bulundurarak egemenliğin sahibi olur (Engels, 2003, s. 164). Dolayısıyla devlet, egemen sınıfın çıkarlarını muhafaza eden ve ezilen sınıfı baskı altında tutan sömürücü sınıfın oluşturduğu bir yapılanmadır (Engels, 2003, s. 164; Özcan, t.y., s. 329). Bu çerçevede bağımsız bir toplumsal yapıdan ziyade "egemen sınıfın ortak işlerini yürüten bir komite" olarak nitelendirilir (Sabine, 1960, s. 790).

Kendisi ayrıca devletin toplumsal sınıflar arasındaki çatışma durumunun giderilmesi gereksiniminden doğduğunu da söyler (Engels, 2003, s. 164). Bu çatışma durumu nihayetinde proletaryanın devrim ile iktidarı ele geçirmesini ve geçici bir "proletarya diktatörlüğü" aracılığıyla sınıflı toplumun ortadan kaldırılmasını hedefler (Sabine, 1960, s. 850).

1.1.5. Toplumsallaşma

Toplumsallaşma kelimesi köken itibari ile sosyal ve toplumsal anlamlarını karşılayan "*social*" kelimesinden türemiştir. İngilizcede "*socialization*" şeklinde olan kelime Türkçede sosyalleşme, toplumsallaşma, sosyalizasyon kavramlarıyla karşılık bulmuştur (Göktürk, 2021, s. 97).

Her birey dünyaya geldiğinde mevcut bir toplum ile karşılaşmaktadır. Bireyin karşılaşılan toplum içerisinde yer edinebilmesi kuralları, düzenlemeleri, kıymet unsurlarını öğrenmesi ve zamanla içselleştirmesi ile mümkündür (Göktürk, 2021, s. 97; Kocacık, 2003, s. 110; Schaefer, 2013, s. 76; Tan, 1981, s. 35; Zencirkıran, 2017, s. 83). Bunu sağlayabilmek adına başka bireylerle gerçekleştirilen iletişim toplumsal davranış kalıplarını şekillendirmektedir. Şekillenen bu davranış kalıplarının işlerlik kazanması sonucu ortaya çıkan etkileşim süreci ise toplumsallaşma olarak tanımlanan oluşumu doğurmaktadır (Kocacık, 2003, s. 110; Tan, 1981, s. 36; Tezcan, 1992, s. 25; Tezcan, 2010, s. 46). Dolayısıyla en genel söylemle toplumsallaşma için, bireyin yer aldığı toplumun normlarını ve değerlerini içselleştirmesi demek mümkündür (Riutort, 2019, s. 76).

Toplumsallaşmanın kaçınılmaz olan iki ögesinden biri birey diğeri ise toplumdur (Göktürk, 2021, s. 99; Tan, 1981, s. 36). Bu iki öge toplumsallaşma süreci içerisinde etkileyen olduğu kadar etkilenen, değişen olduğu kadar değiştiren bir konumunda yer almaktadır. Dolayısıyla toplumsallaşma toplum ile bireyin alışveriş, etkileşim ve iletişim bağlantılarıyla şekillenmektedir (Göktürk, 2021, s. 99). Birey için toplumsallaşmanın getirisi, kişiliğin oluşumu ve gelişmesi ile benlik ve kimlik yetilerinin kazanımıdır. Bu durum toplum içinse kültürün kuşaktan kuşağa devamlılığı ve topluma yeni dâhil olan bireylerin mevcut düzene adaptasyonudur (Tan, 1981, s. 36).

Toplumsallaşma geniş anlamda kültürün süregelen bir yayılımı iken dar anlamda bireyin kişilik kazanımındaki güçlü etkenlerden biridir (Göktürk, 2021, s. 98; Schaefer, 2013, s. 76; Zencirkıran, 2017, s. 83). Şöyle ki birey toplumsal ilişkiler ve iletişim ile bir öğrenme süreci içerisine girer. Bu süreçte sadece kendisine kazanım sağlamakla kalmaz aynı zamanda kültür ve değerlerin aktarımını da gerçekleştirir. Dolayısıyla toplumsallaşma denen oluşum, etkileşim ile aktarılarak gelişen ve şekillenen bir süreçtir (Göktürk, 2021, s. 98). Durkheim, toplumsallaşmayı şöyle ifade eder:

> *"Toplumsallık, bireyler arasında yinelenen çünkü bireylere kendisini dayatan bir küme durumudur. Bütünde olduğu için her bir parçada da vardır; bütünde oluşu parçalarda olduğundan dolayı değildir. Özellikle önceki kuşaklarca yapılıp bize bırakılmış olan inançlarda ve adetlerde bunu açıkça görürüz; onları alıp benimsiyoruz, çünkü aynı zamanda hem ortaklaşa hem de eğitimin bize tanımayı ve saygı duymayı öğrettiği özel bir yetkeyle donatılmış yüzlerce yıllık yapıtlardır. Toplumsal olguların pek büyük çoğunluğunun bize bu yolla geldiğini görmemiz gerekir." (Durkheim, 2013, s. 44).*

Yapısal işlevselci kuramcılardan olan Parsons toplumsallaşmayı, normatif düzenin davranışsal düzeni kontrol edebilmesini sağlayan bir araç olarak görür. Ona göre toplumsallaşma yoluyla bireylere kültürler, değerler ve ahlaki kıstaslar kazandırılmaktadır. Kendisi daha geniş boyutlu toplumsal yapılanmalarda bu kıstasların birey tarafından benimsendiğini belirtir. Dolayısıyla Parsons için toplumsallaşma, bireylere sunulan kıstasların içselleştirildiği bir rol edinme sürecidir. Bu çerçevede yapısal işlevselci görüşün toplumsallaşmaya bakışı kültürel değerlerin bireylerin kişiliklerine işlenmesi ya da toplumun toplumsal yaşam için gerekli değerleri bireylere yüklemesidir (Göktürk, 2021, ss. 113-114).

Bireyin toplumsallaşma sürecini birincil ve ikincil toplumsallaşma olarak dönemlere ayırmak mümkündür. Birincil toplumsallaşma kişinin doğumuyla başlayıp aile ve yakın çevresiyle geliştirdiği bir süreçken ikincil toplumsallaşma aileye bağımlılığın azaldığı dış çevre ile etkileşimin arttığı bir süreçtir (Riutort, 2019, s. 76; Zencirkıran, 2017, s. 84). Birincil toplumsallaşmada birey, toplumun üyesi hâline gelerek ilk toplumsallaşma durumuyla karşılaşır. Bu toplumsallaşma, onun diğer bireylerle ilk anlamlı iletişimi olduğundan kişinin ilk dünyasını oluşturur (Berger & Luckmann, 2008, ss. 191-192; Riutort, 2019, s. 76). Öte yandan ikincil toplumsallaşmada, öncesinde toplumsallaşmış olan birey toplumun genel yapılanması içerisinde daha geniş çaplı bir etkileşim içerisindedir (Berger & Luckmann, 2008, ss. 191-192). Öyle ki bu toplumsallaşmada kurumsal veya kurum temelli olan alt dünyalar içselleştirilmiştir (Berger & Luckmann, 2008, s. 202).

Toplumsallaşma süreci, toplumsal norm ve değerlerin içselleştirilme düzeyiyle bağlantılı olarak başarılı ve başarısız toplumsallaşma şeklinde sınıflandırılmaktadır. Başarılı toplumsallaşma, bireyin toplumun sistemli ve uyumlu bir yapılanma oluşturabilmesi için düzenlenen kural ve kaideleri öğrenerek uyum sağlamasıdır

(Kocacık, 2003, s. 113). Birey bu toplumsallaşmada daha önce kazanmış olduğu davranış ve tutumları yenilerinden ayırabilmelidir (Tezcan, 2010, s. 49). Böylece toplumsal uyum süreci yeniden yapılandırılır (Göktürk, 2021, ss. 101-102). Bireyin çevre ile uyum sağlayamaması toplum kurallarıyla ters düşmesine sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla kişinin yer aldığı topluma dair kuralları benimseyip işlerlik gösterememesi durumu başarısız toplumsallaşma olarak adlandırılır (Kocacık, 2003, s. 113). Bu türden bir toplumsallaşmada toplum içerisinde olması beklenen uyum, yerini çatışmaya bırakmaktadır (Göktürk, 2021, s. 102). Toplumda çatışma halinin canlanması ise kuralsızlık, suç, sapma gibi durumları kaçınılmaz kılmıştır (Göktürk, 2021, s. 102; Tezcan, 2010, s. 49).

1.1.6. Toplumsal Hareketlilik

Toplumsal hareketlilik, bireylerin toplumdaki farklı statü ve pozisyonlar arasında aşağıdan yukarıya ya da yukarıdan aşağıya geçmesi şeklinde tanımlanabilir (Fichter, 2001, s. 154; Tan, 1981, s. 92; Zencirkıran, 2017, s. 140). En yalın şekilde göç olarak ifade edilen coğrafi hareketlilik, toplumsal hareketlilik üzerinde kayda değer bir etkiye sahiptir (Fichter, 2001, s. 154; İçli, 2005, s. 181). İmparatorluklar ve geleneksel topluluklar coğrafi hareketliliğe yönelik kısıtlamalar ve yasaklar barındırmıştır. Öyle ki imparatorluklarda coğrafi hareketliliğin gerçekleşmesi, oluşturulmuş olan düzenin sekteye uğrayacağını düşündürmüştür. Bu sebeple ailelerin süregelen kuşaklar boyunca yer değiştirmedikleri görülmektedir. Ancak imparatorlukların zayıflaması ve toprak düzenindeki değişimler insanları işlerinden, evlerinden ayrılarak farklı yerlere göç etmeye mecbur kılmıştır (Zencirkıran, 2017, s. 141). Bu şekilde göçle fiziksel yer değişiminde bulunma hâli toplumsal konumda da değişimi doğurmaktadır. Nitekim gerçekleşen mekânsal değişim ekonomik, kültürel ve sosyal çevredeki değişimi de beraberinde getirerek toplumsal hareketliliği oluşturmuştur.

Ancak coğrafi hareketlilik her ne kadar bireylerin toplumsal konumlarını etkilese de toplumsal hareketliliği doğuran tek neden değildir. Öyle ki eğitim düzeyindeki artış, meslek değişim, gelir farklılaşması, evlilik, siyasal katılım ya da sosyal sermayenin güçlenmesi gibi pek çok farklı dinamik bu kapsamdaki etkenler arasındadır. Literatürde toplumsal hareketlilik, bireyin statü hiyerarşisinde yükselmesi ya da düşmesi anlamına

gelen dikey hareketlilik ve benzer statü düzeyleri arasındaki değişimini ifade eden yatay hareketlilik şeklinde ayrışır.

Dikey toplumsal hareketlilik, birbirleriyle mukayese edildiğinde farklılıklar gösteren pozisyon ve statüler arasındaki yer değişimi olarak tanımlanabilir. Söz konusu bu yer değişim, aşağıdan yukarıya doğru olabileceği gibi yukarıdan aşağıya doğru da olabilir (Arslan, 2018, s. 111; İçli, 2005, s. 182; Topses & Topses, 2010, s. 163). Bu kapsamda, kırsalda ufak çaplı bir toprak parçasını işleyerek geçinen bir ailenin çocuğunun vali olması aşağıdan yukarıya gerçekleştirilen dikey toplumsal hareketliliği işaret eder. Öte yandan, geniş çaplı bir servete sahip olan bireyin yaşadığı iflasın mevcut konumu daha aşağı bir konuma düşürmesi ise yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen dikey toplumsal harekete emsaldir (Zencirkıran, 2017, s. 144). Bu türden harekette düşüşün kişilerin genellikle toplumsal statüleri ve sosyal-ekonomik konumlarında gerçekleştiği görülmektedir (Arslan, 2018, s. 112).

Bireylerin toplumsal tabakalarına yönelik bir değişim olmadan yakın pozisyonlar arasında yer değişimi yatay toplumsal hareketliliği oluşturmaktadır (Doğan, 2009, s. 115; İçli, 2005, s. 181; Zencirkıran, 2017, s. 141). Statüde herhangi bir değişimin olmadığı bu hareketlilikte, hayat şartları aynı kalırken çevrede ve çalışılan mekânda değişime gidilmektedir (İçli, 2005, s. 182).

Geleneksel toplumlarda statü anlamında yatay hareketliliğin görüldüğü söylenebilir. Bu toplumlarda genellikle babanın icra ettiği meslek oğul tarafından sürdürülmektedir. Ancak sanayileşme ile birlikte toplumsal tabakalaşmada da değişimler yaşanmıştır (Zencirkıran, 2017, s. 145). Öyle ki istihdam edilecek çok fazla iş kolunun oluşum kazanması meslekler arası eşitsizliği çeşitlendirerek arttırmıştır. Böylece tabakalaşmanın temeli geleneksel kriterlerden sanayileşmenin getirisi olan teknik mesleklere kaymıştır (Berelson & Steiner, 1964, s. 466). Soyluluk biraz daha geri planda kalırken, kişiler ailelerinin mevcut statülerinden daha saygın statülerde yer almaya başlamıştır (Berelson & Steiner, 1964, s. 466; Zencirkıran, 2017, s. 145).

1.1.7. Toplumsal Değişim

Toplumsal değişim toplumsal ilişkilerde, toplumsal kurumlarda ve yapılarda mevcut olan durumdan ya da varlık biçiminden farklı bir duruma ya da biçime bürünme hâlidir (Çelebioğlu, 1982, s. 9; Tan, 1981, s. 102). Öyle ki insanların bir arada yaşama gerekliliği toplumsal yapıyı doğurmuştur. Şekillendirilmiş insan ilişkilerini içeren toplumsal yapı, bünyesinde topluma dair pek çok ögeyi barındırmakta bu ögelerden birinde gerçekleşen değişim ise öteki ögeleri de değişime uğratmaktadır (Kocacık, 2003, s. 130). Dolayısıyla toplumsal değişim için, kurallı insan ilişkilerini içeren toplumsal yapıdaki farklılaşma olduğunu söylemek mümkündür (Çapcıoğlu & Beşirli, 2013, s. 273; İçli, 2005, s. 141; Kocacık, 2003, s. 130; Zencirkıran, 2017, s. 9).

Toplumsal değişimin vuku bulmasında insan, zaman ve mekân olmak üzere üç temel unsurun etkili olduğu söylenebilir (Tan, 1981, s. 103; Vago, 1999, s. 4). Bunlardan insan, toplumsal değişimin merkezini oluşturmakta olup değişime sebebiyet veren her durumda hem etkileyen hem de etkilenen pozisyonundadır. Dolayısıyla, insanın toplumda gerçekleşen değişimin en kayda değer unsurunu oluşturduğunu söylemek muhtemeldir (Doğan, 2009, s. 343). Zaman kavramı da değişimde büyük oranda önem taşıyan bir unsurdur. Öyle ki değişimin vuku bulması başlayan ve süregelen bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmektedir (Arslantürk & Amman, 2001, s. 385; Doğan, 2009, s. 343; Tan, 1981, s. 103). İnsan ve zamandan sonra değişimin üçüncü basamağını ise mekân oluşturmaktadır. Toplumsal değişimin fiziksel mekânlarda somutlaşması mekân unsurunun değişim için kaçınılmazlığını göstermektedir (Doğan, 2009, s. 343; Tan, 1981, s. 103; Vago, 1999, s. 4).

Neredeyse tüm varoluş biçimlerinde süregelen bir değişim ve dönüşümün mevcudiyeti söz konusudur (İçli, 2005, s. 141; Kocacık, 2003, s. 130; Zencirkıran, 2017, s. 9). Değişim yaşamayan bir canlının ya da değişimin gerçekleşmediği bir topluluğun varlığı düşünülemez (Doğan, 2009, s. 340). Bu minvalde gerek ilkel gerekse gelişmiş toplumların hiçbiri için stabil bir yapılanma söz konusu değildir (İçli, 2005, s. 141; Zencirkıran, 2017, s. 9). Toplumsal yaşamın kaçınılmaz olan bu olgusunun işleyişi özgün biçimlerde seyretmektedir. Öyle ki, değişimin gerçekleşme hızı toplumların yapısal özelliklerine göre farklılık göstermektedir (Arslan, 2012, s. 627; Kocacık, 2003, s. 135). Bu hız geleneksel toplumlarda düşükken endüstriyel toplumda yüksektir. Geleneksel

toplumlardaki değişimin yavaşlığı, örf ve adetler ile süregelen geleneklerin farklılaşmaya direnmelerinden kaynaklanmaktadır (Kocacık, 2003, s. 131).

Antik Yunan düşünürü Herakleitos, evrenin sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde olan bir yapılanma olduğu görüşündedir. Kendisi varlık dünyasındaki tüm oluşumların temelinde ateşin bulunduğunu ifade eder (Usta & Altuner, 2020, s. 93). Ona göre, her şeyin varlığının kaynağı ateş olduğu gibi her şeyin yok oluşu da ateş kaynaklıdır (Usta & Altuner, 2020, s. 97). Ateş, hareket hâlinde olan ve bu hareketlilikten ötürü daima değişim gösteren bir yanma olayıdır. *"O hâlde ateşten meydana gelen varlıkların ve bütün evrenin aynı özelliklere sahip olmasından yani sürekli hareket, oluş ve akış içinde olmasından daha doğal bir şey olamaz*" (Arslan, 2006, s. 193). Bu kapsamda evrendeki her şeyin değişim gösterip aynı şeyin farklı bir formuna dönüştüğü söylenebilir. Herakleitos fragman 76'da "*Ateşin ölümü havanın doğumudur; havanın ölümü suyun doğumudur*" der (Herakleitos, Fragmanlar, s. 185). Düşünürün değişime dair söz konusu ifadesi iki türlü hareket oluşturmaktadır. İlki bir yoğunlaşma olup yukarıdan aşağıya doğrudur. Burada ateş; hava, su ve toprağa dönüşür. İkincisi ise aşağıdan yukarıya doğru bir gevşeme olup toprak, su ve havaya dönüşür. Böylesi bir işleyiş ile oluşumunda ateşin etkin olduğu şeylerin yeniden ateşe dönüştüğü bir devinim gerçekleşmektedir (Usta & Altuner, 2020, s. 93).

Kendisi evrenin değişimine dair izahatını ırmak metaforu üzerinden de gerçekleştirir. Ona göre evren başlangıç ve son barındırmayan, sürekli akış hâlinde olan bir değişimdir. Herakleitos sürekli akmak kaydıyla yaşanan değişimi kaçınılmaz ve sonsuz bulmaktadır (Arslan, 2009, s. 87).

"*Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar; ruhlar nemli olandan buharlaşırlar*" *(Herakleitos, Fragmanlar, s. 53).* "*Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz*" *(Herakleitos, Fragmanlar, s. 129).* "*Herakleitos'a göre, aynı ırmağa iki kez girilmez.*" *(Herakleitos, Fragmanlar, s. 217).*

Herakleitos'un "*Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar*" ve "*Aynı ırmağa iki kez girilmez*" ifadeleri, felsefesinin temelini oluşturan sürekli değişim öğretisini açık biçimde sunmaktadır. Düşünürün nazarında evrende hiçbir varlık durağan değildir. Ona göre her şey zaman, doğa ve karşıtlıklar arasındaki etkileşim ile sürekli bir dönüşüm içerisindedir. Öyle ki ırmak metaforundaki ifadeler varlığın farklılaşan

devinimsel doğasını vurgulamaktadır. Düşünür *"Biziz ve biz değiliz"* söylemiyle insanın da benzer şekilde aynı olmakla birlikte değiştiğini ortaya koyar. Tıpkı ırmağın aynı yatakta akmasına rağmen sularının sürekli yenilenmesi gibi. Dolayısıyla Herakleitos'a göre varoluşun özü, durağanlıktan öte sürekli bir akış ve yenilenme üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu bakış açısı değişimi bir istisna olarak değil, evrensel düzenin zorunlu bir ilkesi olarak ele almaktadır.

Nitekim bu tür bir yaklaşım, doğa ile sınırlı kalmayıp insan topluluklarına, tarihsel süreçlere ve siyasal yapılara da uygulanabilecek bir çerçeve sunar. Dolayısıyla değişim, bireysel düzeyden toplumsal düzeye uzanan çok katmanlı bir gerçeklik hâlini oluşturur. Bu bağlamda, Herakleitos'un evrensel akış düşüncesi ile İbn Haldun'un toplum ve devlet teorisinde temellendirdiği tarihsel dönüşüm anlayışı arasında dikkate değer bir paralellik kurulabilir.

İbn Haldun'a göre çağların, mevsimlerin, günlerin değiştiği gibi toplumların ve kavimlerin değişimi de kaçınılmazdır. Öyle ki toplumların, milletlerin dini değerleri ve gelenekleri zaman ilerlerken tekdüze devam edemez (Okumuş, 2009a, s. 37). Dolayısıyla oluşum kazandıkları süreçten itibaren kendilerini var eden unsurların farklılaşması ile eşgüdümlü olarak değişim yaşarlar (Okumuş, 2009a, s. 37; Uygun, 2008, s. 79).

> *"Âlemin ve milletlerin ahvali, kavimlerin adetleri, itiyatları, meslek ve meşrepleri tek bir vetire (İbn Haldun burada 'ala vetiretin vahidetin' ifadesiyle süreç, process tabirini aynen kullanıyor) ve sabit bir usul (ala minhacin müstakarrın) üzerinde durmaz. Zamanla ve gün geçtikçe değişir. Bir halden diğer bir hâle intikal eder. Tıpkı şahısların, vakitlerin ve şehirlerin vaziyetinde olduğu gibi, ülkelerde ve bölgelerde, zamanlarda (çağlarda) ve devletlerde olan şey de aynen bunun gibidir" (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.90-91).*

İbn Haldun değişimi, tüm varlıklar için geçerli olan tanrının bir yasası şeklinde adlandırır (Arslanoğlu, 2021, s. 19). Bu çerçevede kâinattaki her şeyin süregelen bir değişim süreci içerisinde olduğunu söyler. Dahası söz konusu süreci, kesintisiz bir akış durumu ve devam eden bir farklılaşma hâli olarak değerlendirir (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 88). Değişim kapsamındaki bu yaklaşımları doğrultusunda devleti ve hükümdarı güçlü bir yere oturtan düşünür, toplumun değişimindeki sebebin her hükümdarın kendi geleneklerini uygulaması olduğunu söyler (Okumuş, 2009a, s. 38). Ona göre devletler, doğal yaşam içerisinde büyüyerek değişecek ve nihayetinde yok olacaktır (Arslanoğlu,

2021, s. 19; Arslantürk, 1997, s. 41). "*Bil ki devlet türlü devreler ve zamanın geçmesiyle yenilenen türlü haller geçirir.*" (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 444).

İbn Haldun'un toplumsal değişimi kaçınılmaz ve yasaya bağlı bir süreç olarak ele alışı, sosyolojik düşüncenin ilerleyen dönemlerinde sistematik kuramlara zemin hazırlayan erken bir örnek olarak değerlendirilebilir. Tarihsel çizgide Auguste Comte'un değişime bakış açısı ise, toplumsal düzen ile değişim arasındaki ilişkiyi daha kavramsal ve metodolojik bir çerçevede ele almaktadır.

Comte, topluma yönelik görüşlerini "sosyal statik" ve "sosyal dinamik" kavramları üzerinden sunmaktadır. Sosyal statik toplumsal düzen ve sosyal yapıyı hedeflerken sosyal dinamik toplumsal ilerleme ve sosyal değişmeyi hedeflemiştir (Comte, 1896, s. 234; Doğan, 2005, s. 35; Swingewood, 1998, s. 65). Yaşamsal süreçte, bağımsız şekilde değişim gösteren toplumsal düzen ve sosyal yapı, sosyal değişimi doğurmaktadır. Bu kapsamda Comte, tarih süresince gerçekleşen değişim ve dönüşümleri sosyal dinamik olarak ifade ettiği üç hal kanunuyla açıklamıştır (Doğan, 2005, s. 35). Görüş, toplumda vuku bulan olayları ve yaşanan değişim ve dönüşümleri teolojik-metafizik-pozitif safhalar üzerinden ele alır. Yaşamın işleyişine ve meydana gelen durumlara daha çok din üzerinden yaklaşılan teolojik safhada, yaşananlar tanrısal nedenlere dayandırılmaktadır (Comte, 1896, s. 325; Doğan, 2005, s. 35). Öte yandan metafizik safhada kişilerin odağı farklılaşmış keşifler ve icatlar olup bu alanlar önem kazanmıştır. Son safha olan pozitivist safha ise somut ve gözlemlenebilir durumların incelenmesine yönelen bir dönemi oluşturmaktadır. Bilim hayatında gerçekleştirilen kısıtlamalar, engeller ve kilisenin toplum üzerinde kurduğu baskı pozitivizmin gücünü arttırmıştır. Bu baskı ve kısıtlamalara karşı gerçekleşen tepkiyle bilim hem sosyal hayatın hem de dinin etkisinden kurtulmuştur (Doğan, 2005, s. 35).

Sosyal değişim yaklaşımını iş bölümü teorisi üzerinden yorumlayan Durkheim ise, bu değişimi sosyal farklılaşmaya dayandırmaktadır (Doğan, 2005, s. 35). Düşünür, müşterek bir yaşam süren insanlar arasında nüfusun da artış göstermesiyle iş bölümünün kaçınılmaz bir unsur oluşturduğunu belirtir (Arslantürk ve Amman, 2001: 401; Durakbaşa, 2002, s. 29; Kösemihal, 1974, s. 22). Bu kaçınılmaz unsur, şekillenen toplumda farklılaşmayı ve uzmanlaşmayı da beraberinde getirmektedir (Durakbaşa, 2002, s. 29; Kösemihal, 1974, s. 22). Dolayısıyla yaşanan değişimde mekanik dayanışma

yerini organik dayanışmaya, müşterek mülkiyet ise bireysel mülkiyete bırakmaktadır (Arslantürk & Amman, 2001, s. 401; Durakbaşa, 2002, s. 29; Kösemihal, 1974, s. 22).

1.1.8. Sınıf

Sınıf, tabakasal bir yapılanmanın oluşum kazandığı, üretim araçları odağında eşit ya da eşite yakın kriterler taşıyan bireylerin yer aldıkları sosyal kategorilerdir (Berelson & Steiner, 1964, s. 459; Havıland vd., 2008, s. 559; Kongar, 1993, s. 35; Şener, 1998, s. 34). Kişinin doğum ile edindiği yetenekler ve kişisel gelişime dayalı elde ettiği kazanımlar yer alacağı sınıfta önemli bir rol oynamaktadır (Canatan, 2012, s. 250). Ancak toplumsal farklılaşma sisteminde bireyin elde ettiği kademe doğuştan sahip olduğu kazanımlardan üstündür (Berger, 2017, s. 102; Kocacık, 2003, s. 144). Kişi dünyaya geldiğinde ailesinin toplumsal sınıfı içinde yer edinir. Buna karşın ilerleyen zamanlarda edinilen kazanımlar onu alt ya da üst sınıfa geçirebilir (Kocacık, 2003, s. 144).

Kimi görüşler sınıf kavramının ekonomik ve siyasal olmak üzere iki kaynaktan beslendiğini ifade etmektedir. Mevcut olan birçok toplumda yöneten ve yönetilen sınıfların kaçınılmaz olması sınıfın siyasal boyutunu oluşturur. Teknolojinin ilerlemesiyle belirli kesimlerin birtakım araçlara sahip olmaları, onları diğer bireylerden üstün kılar. Bu araçların yanı sıra varlık düzeyleri ve kazanç farklılıkları ise sınıfsal ayrımın ekonomik kaynaklarını oluşturur (Kocacık, 2003, s. 145). Esas itibarıyla bu kavram için konumu ekonomik unsurlarla şekillenen bir ayrışma türü de denilebilir. Öyle ki sınıf; kazanç sağladıkları alan, varlıkları ve mülklerinin miktarı benzerlik gösteren insan topluluğudur (Berger, 2017, s. 102; Kocacık, 2003, s. 144).

Bireylerin hayat standartları üzerinde sağlam bir etkisi olan sınıf, durağan bir yapıda olmayıp şartların ve zamanın farklılaşmasıyla değişime uğrar (Giddens & Sutton, 2018, s. 179). Öyle ki endüstrileşmeden öncesi dönemde iki temel sınıflaşmadan söz etmek mümkündür. Bu sınıflardan biri aristokratların, köle sahiplerinin, seçkinlerin yer aldığı toprak sahiplerinin sınıfı iken diğeri bünyesinde serflerin, kölelerin ve ücretsiz köylülerin bulunduğu toprağı işleyenlerin sınıfıdır. Fakat kapitalizmle ehemmiyet unsuru değişmiş, toprağın yerini üretim araçları ve bunlar için gerekli olan sermaye almıştır (Giddens & Sutton, 2018, s. 177). Bu ekonomik sistemde üretim araçlarını himaye eden kesim burjuva sınıfını, emek gücünü belirli bir ücret karşılığında sermaye sahiplerine

satan kesim ise proletarya ya da işçi sınıfını oluşturur (Bilton vd. 2009, s. 98; Giddens, 2003, s. 135; Giddens & Sutton, 2018, s. 178; Zencirkıran, 2017, s. 138).

Sınıfın tarihsel süreçte ekonomik temeller doğrultusunda dönüşüm geçirdiği görülse de varlığı ve meşruiyeti meselesi farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bu noktada kimi yaklaşımlar sınıfsal farklılaşmayı tarihsel ve yapısal bir olgu olarak değerlendirirken, kimileri toplumsal düzendeki zorunlu ve doğal bir unsur olarak değerlendirir. Bu çerçevede Louis de Bonald'ın görüşleri dikkate değerdir.

Louis de Bonald, toplum yapılanmasında eşitlik üzerine herhangi bir düşüncenin yer alamayacağını belirtir. Toplumsal sınıfların kaçınılmazlığını savunan düşünür, sınıflarda sağlam bir miras unsurunun bulunması gerektiğini söyler (Bonald, 1965, ss. 30-33). Öyle ki ona göre toplumun sürekliliği için iktidarın babadan oğula geçmesi, şarttır. Bu çerçevede bireysel ve otoriter statüler hiyerarşisi, meşru bir toplumun kayda değer yönünü oluşturmaktadır (Bonald, 1965, s. 24-29; Nisbet, 2006, s. 164).

Karl Marx'ın yaklaşımında, sosyal sınıflar üretim ilişkileri temeli üzerinden form kazanır (Arslan, 2007, s. 20). Kendisi sınıflaşmanın, üretici sınıf ve onun elde ettiği artı ürüne el koyan azınlık grup arasındaki farklılaşmış iş bölümüyle oluşacağını söyler (Giddens, 2010, s. 77). Düşünür göre ücret, kâr ve irad şeklindeki bu üç gelir; üretim yapanlar ve üretim araçları arasındaki ilişkiye göre tarif edilmiştir (Aron, 1993, s. 52; Koenig, 2000, s. 223; Marx & Engels, 1992, s. 70). Öyle ki ücret, sahip oldukları yegâne kaynakları emek güçleri olan işçilere sunulan gelirdir. Kâr, üretim araçlarına sahip olarak ücretli işten sağlanan kazanç, emlak iradi ise sömürü gayesi gütmeyen toprak sahiplerince elde edilen gelirdir. Bu kapsamda sanayi toplumlarındaki sosyal sınıfların başlangıcı, üretim araçları ile üretim elemanları arasındaki ilişkiye dayandırılabilir (Aron, 1993, s. 52; Marx & Engels, 1992, s. 70).

Herbert Spencer'a göre sınıf kavramı, toplumların ilkel yapılardan medeni yapılara doğru evrilmesiyle ortaya çıkan bir ayrışmanın neticesidir. İş bölümünün sınırlı olduğu ilkel toplumlarda sınıf farklılıkları belirgin değilken zamanla karmaşıklaşan toplumlarda sistem değişir. Öyle ki görevlerin çeşitlendiği yönetme ve düzene dair yetkilerin kimi gruplarca üstlenildiği görülür. Spencer; devlet yöneticileri, din adamları, askerler ve hukukçular gibi meslek gruplarının ayrıcalıklarındaki, eğitim biçimlerindeki, soy kökenlerindeki ve toplumsal ilişkilerindeki ortaklık dolayısıyla zamanla bir üst sınıf

oluşturduklarını belirtir. Nitekim düşünürün nazarında sınıflar, toplumsal evrimin ileri aşamalarında ortaya çıkan iş bölümünün ve toplumsal organizasyonun gelişimiyle belirginleşir (Spencer, 1947, s. 19).

Spencer ayrıca, uygarlığın henüz yerleşmediği savaşçı toplumların tam olarak şekillenmemişken endüstri toplumlarında iş bölümü temelinde bir ayrışmadan söz eder (Topses & Topses, 2010, s. 45).

> *"Savaşçı toplumlarda rütbe ve seviye farkları ne açıkça belli ne de aşılmaz durumdadır. Kadın ve erkek arasındaki meşguliyet ayrılığından öte fertler arasında belli bir endüstri bölümleri de yoktur. … Ayrışmayla askeri sınıf toprakla uğraşan sınıftan ya da aşağı işler sayılan meşguliyetlere kendilerini vermiş olanların sınıfından ayrılır. Bu arada ortaya derecesi görevleri ve imtiyazları ile ayrılan din adamları sınıfı da çıkar.*" *(Spencer, 1947, s. 104).*

Weber sınıfların, toplumsal eylemlerin temellerini temsil ettiğini belirtir (Weber, 1993, s. 177). Ona göre sınıf, müşterek pazar konumuna sahip bireylerin şekillendirdiği sosyal gruplar olarak tanımlanır. Kişinin yer alacağı sınıf pazar konumuna göre belirlenmektedir. Kendisi sınıflarda yer alma hâlinin; bireylerin yaşam tarzlarında, hayata bakışlarında, beklenti ve ilgi alanlarında benzerlik oluşturabileceğini söyler (Arslan, 2007, s. 21). Weber sınıftan bahsedebilmek adına gerekli olan üç kıstası ise şu şekilde sıralar:

> *"(1) Bir grup insanın yaşam olanaklarının belli bir nedensel ögesi ortak ise, (2) bu ögeyi, mal sahibi olmak ve gelir sağlamak gibi salt ekonomik çıkarlar temsil ediyorsa, (3) bu öge, meta ve işgücü piyasalarının koşullarında temsil ediliyorsa, sınıftan söz edilebilir.*" *(Weber, 1993, s. 177).*

1.1.9. Statü

Statü kavramı Latince "*standing*" kelimesinden türetilmiş olup sosyal yapılanma içerisinde bireyin sahip olduğu pozisyona karşılık gelir (Akan, 2002, s. 100; Erjem, 2018, s. 94; Marshall, 2005, s. 698; Turner, 1988, s. 13). Daha net bir söylemle statü bir kuruluşta, grupta ya da toplumda edinilen yeri tanımlamaktadır (Akan, 2002, s. 100; Erjem, 2018, s. 94; Riutort, 2019, s. 109; Tan, 1985, s. 64). Bu kavram çerçevesinde edinilen yer, kişilerin ekonomik güçlerinin ötesinde diğer bireylerin algılarındaki konumu ifade etmektedir (Giddens & Sutton, 2018, s. 178; Schaefer, 2013, s. 100; Tan, 1985, s. 64; Zencirkıran, 2017, s. 139). Weber statüyü şöyle tanımlar:

> *""Statü" pozitif ve negatif ayrıcalıklar açısından sosyal itibar üzerinde etkili bir hak iddiası anlamına gelmektedir. Bu genellikle şunlara dayanır: yaşam tarzı dolayısıyla formel eğitim, bu; ampirik eğitim ya da rasyonel öğretim ve uygun davranış formları olabilir. Bir diğeri ise kalıtımsal ya da mesleki saygınlıktır. Uygulamada, statü kendini meşru evlilik, ortakçılık, muhtemelen ayrıcalıklı kazanç türlerinin tekelci sahipliği ya da belli kazanç türlerinden uzak durma diğer türden statü teamülleriyle (gelenekler) ifade eder." (Weber, 2012a, s. 427).*

Birey yaşam sürecinde birden fazla statüye ve bu statülerin getirdiği ilişki ağlarına sahiptir (Bozkurt, 2005, s. 147; Merton, 1968, s. 423). Bu durum toplumsal yapının kaçınılmaz bir getirisidir (Merton, 1968, s. 423). Bunu bir üniversite öğrencisi üzerinden ele alırsak kardeş, oda arkadaşı, evlat, tiyatro topluluk üyesi, öğrenci gibi statülere aynı anda sahip olması mümkündür (Bozkurt, 2005, s. 147).

Statüler doğuştan statüler ve kazanılmış statüler şeklinde sınıflandırılır. Doğuştan statüler, bireyin herhangi bir mücadele göstermeden iradesi dışında sahip olduğu statülerdir (Akan, 2002, s. 100; Bozkurt, 2005, s. 147; Browne, 2014, s. 388; Erjem, 2018, s. 94; Schaefer, 2013, ss. 100-101; Tan, 1985, s. 66; Zencirkıran, 2017, s. 89). Burada birey statüsüne yönelik herhangi bir müdahalede bulanamaz. Bunun en net örneğini ise soy ölçütü oluşturmaktadır (Fıcher, 2001, s. 31; Tan, 1985, s. 66). Bireyin bir Amerikalı ya da bir İngiliz ailede beyaz ya da siyah ırkta, zengin ya da fakir olarak dünyaya gelmesi kendi iradesi dışındadır (Fıchter, 2001, s. 31). Dolayısıyla irade dışı olarak doğumla kazanılan bu statüler atfedilen statülerdir (Akan, 2002, s. 100; Bozkurt, 2005, s. 147; Browne, 2014, s. 388; Erjem, 2018, s. 94; Parsons, 1940, s. 849; Schaefer, 2013, ss. 100-101). Öte yandan polis, pilot, anne, müzisyen gibi statüler ise bireylerin kabiliyet ve mücadeleleri ile elde ettikleri kazanılmış statülerdir (Akan, 2002, s. 100; Bozkurt, 2005, s. 147; Browne, 2014, s. 388; Erjem, 2018, s. 94; Schaefer, 2013, ss. 100-101; Zencirkıran, 2017, s. 89). Bu statü bir nevi kişinin sosyal açıdan değerlendirilen mücadelesinin bir ürünüdür (Fıchter, 2001, s. 31). Feodal yapılanmanın sonlanıp sanayileşmiş toplumların doğmasıyla artık kazanılmış statüler üzerinden şekillenen bir toplumsal sistem oluşmuştur. Böylece feodal düzende yer alan ve babadan oğula geçerek atfedilen statüler yerini öğretim basamaklarını tamamlamak gibi kazanımlara bırakmıştır (Sayın, 1994, s. 121).

Toplumda yer alan hiçbir bireyi tek bir statü ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Bireyin birden fazla grubun mensubu olması kişinin her grupta farklı bir statü edinmesini

gerektirmiştir. Dolayısıyla bir bireyin hem anne hem akademisyen hem doktora öğrencisi hem de eş olması olasıdır (Doğan, 2009, s. 128; Tan, 1985, s. 70). Ancak edinilen bu statülerin tümü aynı orandan önem ve değer taşımamaktadır. Bunlar arasında işlevsellik bakımından öne çıkan statü, toplumda da başat önem taşıdığından kişinin anahtar ya da kilit statüsünü oluşturur (Ceylan, 2011, s. 98; Doğan, 2009, s. 128; Tan, 1985, s. 70; Topses & Topses, 2010, s. 170). Anahtar statü, başarı gösterilen statü olarak yorumlanamaz. Öyle ki buradaki asıl kıstas statünün toplumsal değeridir. Öte yandan bir statünün, kişinin sahip olduğu diğer statüler üzerinde etkiye sahip olması da mümkündür. Böylesi bir statü, baskın (master) statü olarak adlandırılır. Söz konusu bu statü, tüm hayatı boyunca kişinin üzerinde etkiye sahiptir. Örneğin asil bir soyun mensubu olmak, kişinin sahip olduğu diğer statüleri de etkiler (Akan, 2002, s. 100).

1.1.10. Toplumsal Rol

Rol belirli bir statüye sahip bireyin sergilemesi beklenen davranış ve tutumları ifade etmektedir (Akan, 2002, s. 101; Bozkurt, 2005, s. 147; Rahim, 1992, s. 58; Schaefer, 2013, s. 101). Ernest Gellner'in bu kavrama dair tanımlaması şöyledir: *"İnsanlar hayatlarının büyük bir bölümünde hiçbir şeyi maksimum düzeye çıkarmazlar ya da somut olarak izole edilebilir bir amaç için çabalamazlar; yalnızca devam eden bir oyuna dâhil olmaya ya da içinde kalmaya isteklidirler. İşte rol tam da bunun karşılığıdır…" (Gellner, 1990, s. 22).*

Goffman ise toplumsal rolü, bir statüye bağlı hak ve görevlerin yerine getirilmesi olarak tanımlar. Aynı zamanda belirli durumlarda kimi katılımcıların diğer katılımcıları etkilemeye yönelik tüm etkinlikleri olarak da değerlendirir (Goffman, 2014, s. 28). Öyle ki Goffman'a göre, günlük hayatta insanlar toplumsal ortamlarda bir oyuncu gibi davranırlar. Edinmiş oldukları rollerde benliklerini sahneye koyar ve çevrelerindeki kişilerde belli bir izlenim uyandırmaya çalışırlar. Dolayısıyla düşünürün toplumsal etkileşime dair ileri sürdüğü yaklaşım, karşılıklı rollerle performansların sergilendiği bir tiyatro sahnesine yöneliktir (Goffman, 2014, s. 77).

Goffman, toplumsal etkileşimi "tiyatro sahnesi" ile açıklamakla birlikte etkileşimdeki bireylerin davranışlarını set, ön sahne ve arka sahne kavramları üzerinden ele alır. Set, rollere yönelik performansın gösterildiği fiziksel ve sembolik çevreyi ifade

etmektedir. Mobilya, dekor, fiziksel tasarım ve diğer arka plan düzenlemeleri bu kapsamdaki unsurlardır. Dolayısıyla mekânın düzeni, kullanılan nesneler ve ortamın atmosferi, bireyin toplumsal rolünü gerçekleştirilmesine katkı sunmaktadır. Ön sahne, bireyin söz konusu rolleri başkalarının (gözlemcilerin) önünde içra ettiği alandır. Kişinin sergilediği bu roller, toplumun kendisine yönelik olan beklentileri doğrultusundadır (Goffman, 2014, s. 33). Arka sahne ise bireyin toplumsal maskesini indirdiği alandır. Burada bireyler artık rollerinin gerekliliklerini bir kenara bırakarak oldukları gibi davranırlar (Goffman, 2014, s. 112).

Sosyal rol, sosyal statü kavramıyla bağlantılı olmakla birlikte onun dinamik yönünü oluşturmaktadır (Akan, 2002, s. 101; Kocacık, 2003, s. 102). Öyle ki statü, kişiye belirli haklar ve sorumluluklar verirken rol bu sorumlulukların icra edilmesi hâlidir (Bozkurt, 2005, s. 147; Doğan, 2009, s. 137). Bu kapsamda farklı statülerin, farklı rolleri gerektirdiğini söylemek mümkündür (Zencirkıran, 2017, s. 86). Gerek kazanılmış gerekse atfedilmiş olsun her statü için toplumun beklenti içerisine girdiği roller çeşitlilik gösterir (Akan, 2002, s. 101; Schaefer, 2013; 101). Ancak bu roller normatif bir yön taşımaktadır. Daha açık bir ifade ile roller, bireyin yer aldığı düzen içerisindeki kurallar ve otoritelerin gerekli gördüğü kıstaslar dâhilinde gerçekleşir (Akan, 2002, s. 101; Kocacık, 2003, s. 102).

Kişinin edineceği statü ve rol sayısı ile toplumsal yapının basit ya da karmaşık oluşu orantılıdır. Öyle ki toplumsal yapı karmaşık ise rol sayısı fazla, sade ise rol sayısı azdır (Doğan, 2009, s. 139). Bu sayının fazla olduğu karmaşık toplumlarda, rolleri icra etmedeki uyumsuzluk ya da karmaşıklık rol çatışmasını doğurabilmektedir. Böyle bir durumun oluşmasında rollerden birinin diğer rolü ya da rolleri baskılaması temel etkeni oluşturur (Doğan, 2009, s. 139; Rahim, 1992, s. 59; Sayın, 1994, s. 120; Tezcan, 2010, s. 69).

1.1.11. Toplumsal Tabakalaşma

Jeoloji bilimi temelli bir kelime olan tabakalaşma ibaresinin sosyoloji bilimine geçişi bu alan üzerinden olmuştur. Jeolojide bir kayada art arda sıralanmış katmanları ifade eden kelime, sosyoloji biliminde bambaşka bir içeriğe bürünmüştür (Giddens, 2012, s. 314; Saunders, 2001, s. 1; Şener, 1998, s. 34). Öyle ki bu bilimde tabakalaşma, farklılık

taşıyan sosyal gruplardan birinin diğerinin üstünde yer aldığı yapılaşmış eşitsizliği ifade eder (Giddens, 2000, s. 256; Saunders, 2001, s. 1).

Neredeyse tüm toplumlar için kaçınılmaz olan tabakalaşma, üniversal bir oluşum olup yaşamın sunduğu eşitsizlikler temelinde gerçekleşen bir kategorileşme sistemidir (Arslan, 2018, s. 105; Ünal, 2020, s. 11). Başka bir söylemle, toplum üyelerinin saygınlık veya prestij hiyerarşisi oluşturmak adına yüksek ya da düşük konumlara göre sıralanmasıdır (Berelson & Steiner, 1964, s. 453). Toplumun söz konusu sınıf ya da tabakalara ayrılma hâli, onun süregelen evrensel bir özelliğidir (Bottemore, 1998, s. 205). Öyle ki hiçbir sınıfsal katmanın görünmediği en ilkel topluluklarda dahi tabakalaşmanın iş bölümü ile ortaya çıktığı görülür. Bunun nedeni bireylerin gereksinimlerini sağlayabilmeleri için farklı konumlarda yer almaları ve bu konumlarda performans gösterme mecburiyetinde olmalarıdır (Berelson & Steiner, 1964, s. 460). Örneğin kişinin avcılıkta üstün bir yetenek barındırması ya da ataların ruhlarıyla iletişim kurmak gibi uhrevi bir güçle ilişkilendirilmesi onu farklı bir tabakaya yerleştirir (Ünal, 2020, s. 11).

Platon toplumun insanların birleşmesi ile oluşmuş insani bir yapılanma olmayıp tanrı tarafından inşa edilen bir düzen olduğu fikrindedir (Arslanoğlu, 2021, s. 2; Sanay, 1991, s. 8). Görüşleri evrenin ilk etapta karışık bir oluşum iken âlemin yaratıcısı tarafından kıymet değeri giderek yükselen tabakalı bir yapıya dönüştüğü şeklindedir (Platon, Timaios, s. 87; Sanay, 1991, s. 8; Ülken, 1943, s. 12). Bu tabakalaşma cansız şeyler, canlılar âlemi, hayvani nefis, insani nefis ve en alt basamakta toplumun yer aldığı bir oluşumdur. Böylesi bir kademe sadece evren ile sınırlı olmayıp en alt tabaka olan toplum bünyesinde de mevcuttur (Ülken, 1943, s. 12). Şekillenen hiyerarşide en tepede hâkim sınıf (magistrat) altında ise sırasıyla askerler, tüccarlar, çiftçiler ve kölelerin yer aldığı bir sıralama mevcuttur (Sanay, 1991, s. 8; Ülken, 1943, s. 12). Toplumsal yapılanma ile insan bedeni arasında kurulan anolojide ise en tepedeki idareyi sağlayan magistratlar, insan bedenindeki başa; toplumsal işleyişi ve güvenliği sağlayan askerler, kalbe; toplumun gıda gereksinimlerini karşılayan çiftçiler ve ekonomiyi canlı tutan tüccarlar gövdeye; bedensel güçlerinden istifade edilen köleler ise kol ve bacaklara benzetilmektedir (Doğan, 2009, s. 23; Sanay, 1991, s. 9; Ülken, 1943, ss. 12-13). Platon'a göre toplumdaki bu sınıflarda iktisadi ve ahlaki temeller üzerinden şekillendirilmiş bir iş bölümü mevcuttur. Bunu yanında her bir sınıf kendi vazifesinden sorumludur ve sınıflar birbirlerinin vazifesine müdahale etmez. Vücuttaki bir uzvun başka bir uzvun görevini

üstlenemeyeceği gibi hiçbir sınıf da başka bir sınıfın görevini üstlenemez. Sadece iş bölümü dâhilinde kendilerine verilen vazifeyi icra ederler. Ancak sahip olunan sınıf birey için yer değiştirilmesi imkânsız adeta çakılı kalınan bir konum değildir. Öyle ki yönetici sınıf hem kız hem de erkek çocuklarını bedensel kabiliyetleri ve zekâ düzeylerine göre eğiterek sınıflar arası geçişi sağlayabilir (Sanay, 1991, s. 9).

Platon'un evreni ve toplumu tabakalı bir düzen içerisinde ele alan bu yaklaşımı, Orta Çağ düşünürlerinin varlık, toplum ve kozmoloji anlayışlarında da benzer bir hiyerarşik perspektifle değerlendirilir. Düşünürler varlığı tek bir düzlemde değil; değer, yetkinlik, kudret ve ontolojik seviye bakımından farklı derecelere ayrılmış bir yapı üzerinden açıklarlar.

Augustinus'a göre, asli ve temel değerler üzerinden şekillenen düzenlemede bir şey daha yüksek, daha iyi ve daha kıymetli bir konumdaysa varlık hiyerarşisinde üstedir. Bu kapsamda en kudretli, en yetkin vasıflara sahip olan tanrı değerler hiyerarşisinin zirvesinde yer alır (Cevizci, 2017, s. 82). Çünkü değişmesi mümkün olmayan tanrı, eksiksiz bir varlık olup değişmeyen iyiliktir (Gilson, 2007, s. 134; Weber, 1998, s. 129). Adalet, bilgelik, kudret gibi vasıflar ise onun cevherleridir (Weber, 1998, s. 129). "*Tanrı iyidir ve mutlak anlamda, tamamıyla yarattıklarından üstündür*" (Augustinus, İtiraflar, s. 15). Fiziki şeyler ve maddi varlıklar ise bu hiyerarşinin alt basamaklarında bulunur (Cevizci, 2017, s. 82). Öyle ki tanrıdan sonra hiyerarşik konumlamada melekler, onlardan sonraki sırada ise insanlar yer alır (Gilson, 2007, s. 133). İnsanın yer aldığı konum "*İtiraflar*" da şöyle dillendirilir: *"Onlardan üstündüm, ama senden aşağıdaydım, sana tabi olsam sen benim gerçek sevincim olurdun; o hâlde sen benim aşağımda yarattığın varlıkları bana tabi kılmıştın" (Augustinus, İtiraflar, s. 203).*

Farabi toplumsal tabakalaşmayı evrende var olduğunu düşündüğü tabakalaşmaya benzetir (Bayraklı, 2000, s. 42). Şöyle ki düşünür bir bütün olarak gördüğü evrende, tanrıdan akla ve maddeye doğru inen öte yandan elementlerden akla doğru yükselen bir tabakalaşmadan söz eder (Olguner, 1987, s. 61). Evrendeki tabakalaşma ilk, orta, son olmak üzere üç mertebe şeklindedir. İlk tabaka orta tabakaya oluşum sağlarken orta tabaka ise alt tabakaya oluşum sağlar. Bu kapsamda, ilk varlığı oluşturabilecek daha üst bir varlık yoktur. Tabakalar arasındaki geçişi mümkün gören Farabi en alt tabakanın orta tabakaya, orta tabakanın ise ilk tabakaya ulaşabileceğini söyler. Tabakalar arası bu

geçişin toplumda da mümkün olacağını savunan düşünür, her bireyin devlet kademesindeki en üst tabakaya erişebileceğini ifade eder (Bayraklı, 2000, s. 42).

Thomas Auquinas evrenin varlığını, hiyerarşik bir şekillenişin neticesi olarak görür. Öyle ki ona göre hiyerarşinin en alt yapılanması herhangi bir forma sahip olmayan bir maddeden oluşur (Aydın, 2019, s. 38; Gökberk, 1993, s. 173). Söz konusu bu maddenin form kazanmasıyla su, ateş ve toprak teşekkül eder. Bunların üstünde dört kökten meydana gelen cansız birleşik formlar yer alır (Aydın, 2019, s. 38). Bunların üzerinde ise bitkiler vardır. Bitkiler üreme, büyüme ve beslenme gibi gereksinimlere sahiplerdir. Bir diğer basamakta hayvanlar yer almakta olup bitkilere oranla göksel cisimlere daha çok benzerler. Sonraki basamakta yaptıklarını, maddeli ve maddesiz şeyleri bilen insan yer alır. İnsanın üst basamağı ise meleklere aittir. Onlar bilebilmek için herhangi bir şeye gereksinim duymayıp doğrudan öğrenebilirler (Aydın, 2019, s. 39; Gökberk, 1993, s. 173; Tuğcu, 2000, s. 286). Söz konusu hiyerarşinin en üst kademesi ise başlıca yetkinliklerin nedeni olan tanrıya aittir (Aydın, 2019, s. 39; Cevizci, 2017, s. 501; Gökberk, 1993, s. 173; Tuğcu, 2000, s. 286).

Gazali "*Mişkatu'l Envar Nurlar Âlemi*" isimli eserinde âlemi, ruhani ve cismani olarak ikiye ayırır. Bu iki âlem aynı anlamı karşılamanın yanında farklı ifadelerle ruhani ve cismani ya da hissi ve aklî olarak da isimlendirilebilir. Öyle ki şayet algılayan göz açısından ele alınırsa hissi ve aklî âlemler; birinin diğerine bağlılığı açısından ele alınırsa ulvi ve süfli âlemler denir. Düşünür bir diğer isimlendirmenin ise mülk ve şehadet âlemi ile gayb ve melekût âlemi olduğunu söyler (Gazali, Mişkatü'l-envar, s. 41). "*İhyâu Ûlumi'd-dîn*" de ise âlemin üç farklı bölümden oluştuğunu ifade eden Gazali bunları mülk, melekût ve ceberût şeklinde isimlendirir (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn IV, s. 459; Kılıç, 2015, s. 137). Mülk âlemi insanların, madde ve cevherin, ay ile güneş gibi gök varlıklarının ve zamane varlıkların bulunduğu madde âlemidir (Gazali, Mişkatü'l-envar, s. 43). Şehadet âlemi de denilen bu âlemde yer alan varlıklar kendi aralarında bir hiyerarşi oluştururlar. Âlem ve tüm varlıklar insan için yaratıldığından söz konusu hiyerarşinin en üstünde de o yer alır (Kılıç, 2015, s. 137). Bir diğer âlem olan melekût âlemi nefislerin, semavi akılların ve ruhların yer aldığı mana âlemidir. Şahadet âleminden farklı olarak sonsuz olan bu âlemde, gökler üzerinde yer alan melekler de bulunur (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn IV, s. 459). Ceberût âlemi ise mülk ve melekût âlem arasından yer almaktadır. Gazali ceberût âlemini deniz ve kara arasında gidip gelen bir gemiye benzetir

(Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn IV, s. 459; Kılıç, 2015, s. 137). Ancak bu gemi, suyun etkisiyle hareketlenerek ilerlemediği gibi tamamen karaya vurup sessizliği de gömülmemiştir (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn IV, s. 459).

Orta Çağ'daki bu hiyerarşik algı, modern döneme gelindiğinde metafizik ve teolojik temellerden uzaklaşarak giderek daha seküler, ampirik ve sosyoekonomik bir zemine oturmuştur. Kuramcılar, tabakalaşmayı tamamen toplumsal dinamiklere dayanan yaklaşımlar üzerinden ele almıştır.

Karl Marx toprağa yerleşen ilk pastoralistlerden itibaren bütün sosyal yapılanmalardaki esas kıstası, ekonomik güç unsurlarına sahip olanlar ve olmayanların oluşturduğunu söyler (Marx & Engels, 1992, s. 70). Ancak üretim araçlarına hâkim olma ya da bunlardan mahrum olma sosyal yapılanmanın oluşumundaki tek ölçüt değildir. Öyle ki birtakım kabile toplumlarında sosyal sınıflaşmadaki kıstas, yaş ve cinsiyet üzerinden oluşum kazanmıştır. Bu tür toplumlarda iş dağılımı cinsiyet üzerindendir. Erkekler avcılık ve savunmaya yönelik vazifeler edinirken kadınlar ev işleri ve hayvan bakımıyla meşgul olmuşlardır. Toplumsal düzen adına genel geçer kararlar ve hükümlere dair sorumluluk ise yaşlı erkeklerden oluşan bir grubun idaresindedir (Saunders, 2001, s. 11). Weber'in toplumsal tabakalaşma ve sınıflar üzerine geliştirdiği düşünce ise Karl Marx'dan farklıdır. Kendisi Marx'ın iktisadi determinizm teorisini toplumsal tabakalaşmanın oluşumu adına yetersiz bulur (Aron, 1992, s. 9). Toplumsal tabakalaşma düşüncesini de sınıf kavramı üzerinden şekillendiren Weber, sınıflar arasındaki ilişkinin toplumsal tabakalaşmayı var ettiğini savunur (Aydın, 2018, s. 251).

Marx ve Weber'in tabakalaşmayı farklı yönlerden açıklayan yaklaşımlarını takiben Sorokin, daha kapsamlı ve bütüncül bir bakış sergiler.

Sorokin'e göre toplumsal tabakalaşma, belirli bir nüfusun hiyerarşik olarak üst üste konumlanmış sınıflara ayrılması anlamına gelir. Tabakalaşma mevcudiyetini üst ve alt sosyal katmanların varlığıyla gösterir. Söz konusu yapılanmanın temeli ve özü; toplumun üyeleri arasında hak ve ayrıcalıkların, görev ve sorumlulukların, sosyal değer ve yoksunlukların, sosyal güç ve etkilerin eşitsiz dağılımıdır (Sorokin, 1959, s. 11).

İçeriğini her açıdan eşit kademe, kıdem ve imtiyazlara sahip bireylerin oluşturduğu bir toplumun varlığı mümkün değildir (Dönmezer, 1999, s. 293; Kocacık, 2003, s. 138; Sorokin, 1959, s. 13). Örneğin her toplumda çocuklar ve yetişkinler, kadınlar ve erkekler

arasında keskin pozisyon farklılıkları mevcuttur (Dönmezer, 1999, s. 293). Öyle ki birçok toplulukta cinsiyete dayalı ayrışmalar oldukça belirgindir. Bunu kadınlar ve erkeklerin yer aldığı iş kollarında, kendilerine sunulan olanaklarda, iktidar sahibi bir idareci olabilmelerine yönelik imkânlarda görmek mümkündür (Saunders, 2001, s. 2). Toplumlarda cinsiyetin yanı sıra ırk ve etnik gruba dayalı tabakalaşmanın varlığı da kaçınılmazdır (Saunders, 2001, s. 2; Sunar, 2018a, s. 3). Etnik gruplar arasındaki tabakalaşmada, birinin ötekini köleleştirmesi ya da ekonomik ve siyasi olanaklarını elinden alması gibi durumlar yaygınlık gösterir (Saunders, 2001, s. 2).

Tabakalaşma bir kesimin ötekilerine kıyasla maddi gücü elinde bulundurmasına, toplumda saygınlık edinmiş olmasına ya da diğer gruplar üzerinde otoriter bir güç barındırmasına da dayanabilir (Giddens, 2012, s. 340; Havıland vd. 2008, s. 556; Mendras, 2014, s. 281; Saunders, 2001, s. 2; Tezcan, 2010, s. 92). Ekonomik boyut toplumsal yapılanmanın sunduğu üretime yönelik iş kollarının ve ekonomik ürünlerin eşit paylaştırılmamasıdır (Kocacık, 2003, s. 139). Öyle ki bir toplumun üyelerinin ekonomik statüleri eşit değilse, aralarında hem zenginler hem de fakirler varsa, toplum örgütünün komünist ya da kapitalist olmasına bakılmaksızın ekonomik olarak tabakalaştığı söylenebilir (Sorokin, 1959, s. 11). Kişinin sahip olduğu saygınlık da toplum içerisinde edindiği konumu etkiler. Saygınlık kazandıran unsurlar her toplum için izafidir. Kiminde din, kiminde mensup olunan soy bağı etkili iken kimi toplumda da alınan eğitimin derecesi etkilidir (Kocacık, 2003, s. 139). Kimi toplumlarda da dinsel alanda uzmanlık, büyü bilgisine sahip olmak veya şifa sağladığı düşünülen bitkiler konusunda donanımlı olmak kişiye tabakalaşmada statü kazandırır (Sunar, 2018a, s. 3).

Söz konusu tabakalaşma unsurlarının varlık göstermesi üst ve alt konumlara sahip grupların toplum içerisindeki oluşumunu kaçınılmaz kılar (Berger, 2017, s. 101). Üst konumdaki bireyler geniş imtiyazlara erişirken alt tabakalarda yer alan bireyler sınırlı fırsatlarla karşı karşıya kalır. Bu dezavantajlı gruplar, toplumsal yaşamda çeşitli kısıtlamalarla, engellerle ve güçlüklerle yüzleşmek zorundadır. Üstelik yoğun emek harcamalarına rağmen, avantajlı kesimlere oranla daha az takdir görüp sınırlı ödüllere tamah ederler (Havıland vd., 2008, s. 556).

1.1.12. Toplumsal Eşitsizlik

Eşitsizlik, toplumsal yapılanmanın temel ögelerinden biridir. Grup üyelerinin önderleri ya da şefler arasında şekillenen eşitsizliği bireysel eşitsizlik, sınıflar ya da kastlar arasında şekillenen eşitsizliği ise toplumsal eşitsizlik olarak adlandırmak mümkündür (Duverger, 1982, s. 179). Toplumsal eşitsizlik, belli bir coğrafya ya da ülke ile sınırlanmayışı ve gerek evrenselliği gerekse belirli bir dönem ya da zamana hapsedilmeyecek kadar kadim oluşu ile dikkat çeker (Tumin, 1953, s. 387). Bu çerçevede eşitsizlik, tüm insan topluluklarının yadsınamaz bir gerçeğidir (Giddens, 2000, s. 256).

Aristoteles, eşitliğin mevcudiyetine ve insanların doğuştan eşit olabilmeleri düşüncesine ihtimal vermez. Tüm insanlığı kapsayan eşitlik algısı bir yana toplumsal sınıfların kendi içerisinde dahi eşit olmadıklarından söz eder (Kıran, 2018, s. 817). Öyle ki düşünür bu yaklaşımını "*Köle köleden, efendi efendiden üstündür.*" sözleriyle ifade eder (Aristoteles, Politika, s. 34).

"Eşit seviyedeki insanların paylaşması ve işleri sırayla yapmaları haklı ve adil bir yaklaşımdır. Birbirleriyle eşit olanlara eşitsiz ya da denk davranmamak haksız ve adaletsizdir, çünkü doğaya aykırıdır." (Aristoteles, Politika, s. 225). Eşitsiz davranışların kabul görmezliğini vurgulayan Aristoteles, eşitsizlik üzerine şekillendirilen işleyişlerin toplumda nasıl sonuçlar doğuracağından şöyle söz eder: *"... eğer kişiler eşit değilse, eşit şeylere de sahip olmayacaklardır. Hem eşit kişiler eşit olmayan şeylere ya da eşit olmayanlar eşit şeylere sahip olduğunda ve eşit şeylerden yararlandığında, bundan çatışmalar ve suçlamalar ortaya çıkar." (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 94).*

Tıpkı Aristoteles gibi Spinoza'da adalet ve eşitlik kavramlarını ilişkilendirir. Düşünür adaleti, her insanın sivil hak uyarınca sahip olduğu şeyi elinde tutmasına yönelik istikrarlı bir ruh hâli olarak tanımlar. Öte yandan adaletsizliği ise herhangi birine ait olan şeyin sözde bir hak görünümü altında, onun elinden alınması olarak görür. Düşünürün nazarında adalet ve adaletsizliğe aynı zamanda eşitlik ve eşitsizlik de denir. Çünkü uyuşmazlıkları sona erdirmek için görevlendirilenler; insanlar arasında ayrım gözetmemek, herkesi eşit saymak, zengini kıskanmayıp yoksulu hor görmeden her insanın hakkını aynı biçimde savunmakla mesuldür (Spinoza, 2016, s. 234).

> *"... tüm toplum, mümkünse, siyasi bütünü ortaklaşa elinde tutmalı ve böylece, kimsenin eşitine hizmet etmesi gerekmeden herkes kendine hizmet*

> *etmek zorunda kalmalıdır. Ya da az sayıda veya bir tek insan siyasi bütünü elinde tutuyorsa, onda ortak insan tabiatını aşan bir şey olmalıdır." (Spinoza, 2016, s. 111).*

Jean Jacques Rousseau ise eşitsizliği, toplumun tarihsel gelişimi ve mülkiyet kurumunun ortaya çıkışı bağlamında ele alır. Kendisi herkesin eşit ve özgür olduğu iyi ve mutlu düzenin son bulmasını, bir insanın bir toprak parçasının çevirip "*burası benimdir*" demesine, başka bir deyişle mülkiyetin ortaya çıkmasına dayandırır. Ona göre bu şekilde uygar toplum kurulmuş, herkesin eşit ve özgür olduğu doğa durumu sona ermiştir (Rousseau, İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni, 2010, s. 133). Aslında Rousseau'nun eşitliğin var olduğunu düşündüğü en yalın kültürde dahi kadınlar ve erkekler, gençler ve yaşlılar arasında bir eşitsizliğin mevcudiyetinden söz edilebilir. Öyle ki bu ilkel toplumlarda kişi, avcılık alanında özel bir yetenek barındırdığı ya da ataların ruhlarıyla iletişim kurduğuna inanıldığı için diğer bireylerden daha üst bir statü kazanabilir (Giddens, 2000, s. 256).

Düşünür iki çeşit eşitsizlik olduğunu söyler. Bunlardan ilki, doğanın kendiliğinden ortaya çıkardığı ve bireylerin yaşı, bedensel gücü, sağlık durumu ile zihinsel ve ruhsal özelliklerindeki farklılıklardan kaynaklanan doğal (fiziksel) eşitsizliktir. İkincisi ise doğrudan doğadan değil, toplumsal kurallardan ve insanların rızası ya da en azından kabullenişiyle oluşan ahlaki ya da siyasal eşitsizliktir. Bu ikinci eşitsizlik türü, bazı bireylerin diğerleri üzerinde üstünlük kurmasına yol açan ayrıcalıkları kapsar; zenginlik, itibar, güç ya da itaat edilmesi beklenen konumlar gibi durumlar bu çerçevede ortaya çıkar. Söz konusu eşitsizlik türü ayrıca, kimi insanların başkalarının zayıflıkları üzerinden avantaj elde etmesine de neden olur (Rousseau, İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni, ss. 26-27).

Eşitsizlik kavramı 18. yüzyılda Rousseau'nun bu görüşleriyle karşılık bulurken kavram her dönemin toplumsal koşullarına uyum sağlayarak sürekliliğini korumuştur. Öyle ki Marx Weber'in daha sonraki yüzyılda yaptığı çözümlemelerde de merkezi bir yer barındırmakta olduğu görülür.

Max Weber, toplumsal eşitsizliğin sadece ekonomik ilişkiler ile sınırlandırılmayıp birçok farklı grubu da barındırdığını ifade eder. Öyle ki toprak ya da mülk sahibi olmak, toplumsal konum edinmek adına kayda değer bir kıstas olsa da toplumsal tabakalaşmanın tek kriteri değildir (Bilton vd. 2009, s. 100). Weber eşitsizliğin sınıf, statü ve iktidar (güç)

unsurları çerçevesinde şekillendiği düşüncesindedir (Bilton vd. 2009, s. 100; Canatan, 2012, s. 261). Toplumların odaklarındaki kıstasların farklı olabilmesi nedeniyle bu unsurların etki düzeyleri görecelidir (Bilton vd. 2009, s. 100). Karl Marx toplumsal sınıflaşmada eşitsizliğin ilk kıstas olduğu görüşünde iken Weber aynı fikirde değildir. Ancak kapitalist endüstriyel toplumlarda ekonomik ilişkilerin eşitsizliklerin doğuşunda, etkili olduğu konusunda hemfikirdir (Arslan, 2018, s. 114; Bilton vd. 2009, s. 100). Düşünüre göre insanlar arasındaki eşitsizlik, toplum tarafından algılanış ve saygınlık üzerinden de şekillenir. Aralarında aile itibarı, yaşam tarzı, meslek gibi kriterlerin yer aldığı söz konusu bu ayrım statü eşitsizliğini ifade etmektedir (Weber, 2012a, s. 472). Weber'e göre mesleki statüde eşitsizlikler, kişinin mesleki hiyerarşide yer aldığı konumu belirler. Bireyin emek piyasasında sahip olduğu bu konum elde ettiği ücretle ilişkilidir (Bilton vd. 2009, s. 100).

Düşünürün nazarında eşitsizliğin oluşumunda etkili olan bir diğer unsur güçtür. Kendisi gücü "*sosyal ilişki içerisindeki bir aktörün, olasılığın dayandığı temele bakılmaksızın, direnişe karşı kendi iradesini uygulama olasılığı*" olarak tanımlar. Weber güç farklılıklarının egemenliğe dönüştüğünü ifade etmektedir. Dahası egemenliğin, emre itaatin yani eşitsizliğin var olduğu sürece devam edeceğini belirtir (Weber, 2012a, s. 163).

Eşitsizliğe temel oluşturan unsurlar çeşitlilik barındırmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde farklılaşan bu unsurlar şöyle gösterilebilir:

Tablo 1: Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizliğe Neden Olan Temel Unsurlar

Eşitsizlik Türü	**Temel Dayanak**	**Tarihsel Örnek / Açıklama**
Biyolojik Eşitsizlik	Güç, yaş, cinsiyet, fiziksel ve zihinsel farklılıklar	Özellikle geleneksel toplumlarda bireyler arası doğal farklılıklar toplumsal konumda belirleyici olmuştur. Boètie'ye göre doğa insanları aynı kalıpta yaratmış olsa da bedensel ve zihinsel avantajların dağılımı farklılık göstermektedir (Boètie, 2015, s. 29).

Dinsel Eşitsizlik	İnanç sistemi ve dini hiyerarşi	Orta Çağ Avrupası'nda din adamları, Hindistan'a özgü kast sistemi bu kapsamda emsal gösterilebilir (Kocacık, 2003, s. 140). "Her şeyden önce kast olmadan Hindu olmaz" diyen Weber bir Hintlinin bir kastın üyesi bir kast üyesinin de bir Hintli olmamasını olanaksız bulur (Weber, 1968, s. 29). Bu yaklaşımla Hinduizmin, eşitsizlik olgusu temeliyle yani kastlar arasındaki eşitsizlikle oluşum kazandığı söylenebilir (Turner, 1997, s. 80).
Hukuksal Eşitsizlik	Hukuki ayrıcalık ve statü	Orta Çağ Avrupa'sında eşitsizliğin hukuk üzerinden işlerlik gösterdiğine rastlamak mümkündür. Özellikle Fransa, İngiltere ve Prusya'da toplumun üst tabakalarında yer alan imtiyazlı zümreler, ayrıcalıklarını hukuksal anlamda da güvenceye almışlardır (Kocacık, 2003, s. 140)
Ekonomik Eşitsizlik	Servet, üretim araçları, mülkiyet	Ekonomik eşitsizlik, tarihte neredeyse her toplumda gözlemlenen bir eşitsizlik türüdür. Özellikle Sanayi Devrimi sonrasında kapitalist toplumlarda ekonomik temelli sınıfsal ayrışmalar belirginleşmiştir (Kocacık, 2003, s. 140). Antik Yunan'da, Antik Atina'da ekonomik farklılıklara rağmen yurttaşlık hakları ve kamusal görevler sınıfa değil liyakate dayandırılmış, yoksulluk siyasal katılıma engel sayılmamıştır (Eco, 2020, s. 117; Thucydides, 1956, s. 323).

1.1.13. Çatışma

Çatışma kaynaklar, inançlar, tercihler, arzular ve güç üzerinden mücadele içerikli bir sosyal etkileşim sürecidir (Rahim, 1992, s. 1). İki veya daha fazla sosyal oluşum (bireyler, gruplar, örgütler ve uluslar) hedeflerine ulaşmak için birbirleriyle temasa geçtiğinde, ilişkiler uyumsuz veya tutarsız bir hâl alabilir (Berelson & Steiner, 1964, s. 588; Rahim, 1992, s. 1). Aristoteles bu duruma sebebiyet veren unsurların mülkiyet eşitsizliğinin yanı sıra çeşitli haklar konusundaki eşitsizlikler olduğunu söyler (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 65).

Öte yandan aynı kaynağa erişme isteği ya da farklı yaklaşım, değer, inanç ve becerilere sahip olma durumu tutarsızlığı ve uyumsuzluğu doğuran diğer etkenlerdendir. Bu kapsamda birbiriyle bağdaşmayan faaliyetlerin ortaya çıkması hâlinde, çatışmanın mevcudiyeti mutlak bir boyut kazanır (Rahim, 1992, s. 1). Öyle ki bir toplumsal gerçeklik

olarak çatışma anlaşmazlık, uzlaşmazlık, biz ya da ben merkezcilik, toplumsal yaşamda iletişimsizlik ve rekabetin yarattığı gerilimden doğan karşı karşıya gelme hâlidir. İnsanların bakış açılarının, beklentilerinin, isteklerinin, zevklerinin, hedeflerinin farklılık göstermesi ile bunun bireylerin hâl ve hareketlerine yansıması toplumsal ilişkilerde anlaşmazlıklar doğurmuştur. Doğan bu anlaşmazlıkları gidermeye ve önlemeye yönelik bir çabanın olmaması toplumsal çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır (Okumuş, 2018b, s. 5). Dolayısıyla çatışma, bireylerin birbirlerinden farklı hedefler ve arzular peşinde koşması sonucunda bir tarafın kaybederken diğer tarafın kazanımlar elde etme durumudur (Berelson & Steiner, 1964, s. 588). Yaşanan bu sürtüşme hâli esasta toplumsal yapı için ciddi bir tehdittir. Martindale, 19. yüzyılın kimi düşünürlerinin bu kapsamdaki yaklaşımlarından şu şekilde söz eder:

> *"Comte, sosyal çatışmalardan o kadar çok korkmuştur ki, otoriter bir şekilde örgütlenmiş kast benzeri bir toplumu hayal etmiştir. Spencer endüstriyel toplumun ilerlemesinin savaşı imkânsız hâle getireceğini tahmin ederek başlıca toplumsal çatışma biçimlerini geçmişin militarist toplumlarına atfetmiştir. Durkheim'ın çalışmasında çatışmaya gönderme bulmak bile şaşırtıcıdır; ortaya çıktığında, bir tür sosyal hastalık olarak ele alınır." (Martindale, 1960, s. 128).*

1.1.14. İktidar ve Otorite

İktidar: İktidar sözcük anlamında güç, kuvvet kelimeleriyle karşılık bulur (Öztekin, 2003, s. 10). Geniş anlamda ise iradenin hâkim kılınabilmesi, diğerlerinin davranışlarını denetleyebilme, bir şeylerin yapılması ya da yapılmaması konusunda zorlayıcı güç kullanabilmektir (Çetin, 2003, s. 63; Duverge, 1998, s. 129; Imbusch, 1998, s. 10; Kışlalı, 2000, s. 108; Öztekin, 2003, s. 10). Kısacası kimi bireylerin ya da kümelerin başka bireyler ve kümeler üzerindeki etkisidir (Akal, 1990, s. 39; Lipson, 1978, s. 87).

İbn Haldun'un bu kavrama yaklaşımı iktidar sahibini tanımlaması üzerinedir. Düşünür iktidara dair vasıflardan şöyle söz eder:

> *"İktidar ve ehliyete gelince, imamın ser an tâyin edilen cezaları yerine getirmesi ve lüzumunda savaşlara katlanması ve bu savaşları basiretle idaresi ve halkı savaşlara sevk edebilmesi, asabiyet ve dehanın hal ve keyfiyetlerini bilmesi ve dini koruması, düşman ile savaşabilmesi, devlet ve milletin maslahat ve menfaatlerini göz önünde tutarak devleti idare etmesi için politika ve idare işlerinde pişmiş olması demektir." (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 487).*

Düşünürün iktidara ilişkin bu değerlendirmesini, sonraki yüzyıllarda modern dönem düşünürlerinin geniş bakış açıları sunan düşünceleri izlemiştir. Bu bağlamda Thomas Hobbes'tan Weber'e, Parsons'tan Raphael ve Bourdieu'ye kadar birçok düşünür, iktidara dair farklı fakat birbirini tamamlayan perspektifler geliştirmiştir.

Thomas Hobbes'e göre iktidar tüm bireylerin müşterek huzur ve güvenliği adına içlerinden birinin herkesin gücünü ve imkânlarını temsil etmesidir (Hobbes, 2007, s. 130). Bu kişi toplumdaki tüm sözleşme şartlarından muaf olan güçtür. Öyle ki kendisi düzenlenen yasalara uyan değil, yasaları var eden ve oluşturandır. Tüm hak ve yetkiler sözleşme yoluyla iktidarın elinde olup onun yetkisiyle bütünleşmiştir (Akdemir, 2023, s. 154). Bu vasıflarıyla iktidar, sorgulanamayan ve yargılanamayan bir kudret olan tanrının yeryüzündeki fani temsilcisidir. Başka bir ifade ile cismani tanrıdır (Akdemir, 2009, s. 337; Akdemir, 2023, s. 154; Hobbes, 2007, s. 130). Sahip olduğu bu güçle, tıpkı tanrının kullarından itaati istemesi gibi kendisi de uyruklarından itimadı ve mutlak teslimiyeti ister (Akdemir, 2023, s. 154; Hobbes, 2007, s. 130).

Weber'in iktidar tanımı "*Toplumsal ilişkiler içerisinde yer alan iradenin, karşılaştığı direniş hâlinde dahi yürütülebilme imkânıdır*" şeklindedir (Weber, 1962, s. 117). Düşünüre göre iktidar özgül bir içerik taşıyan belirli bir komutanlığa, belirli bir grubun uyum sağlama durumudur. Söz konusu komutanlığın otoriter bir birlik içerisinde şekillenmesi gerekirken iktidar kavramının ise meşruluk barındırması gerekir (Çam, 1977, s. 63).

Talcott Parsons liderliğin iki temel biçime sahip olup bunlardan birinin istihdam ve mesleki yapıdan oluşan liderlik diğerinin ise iktidar olduğunu söyler. Kendisi bu bakış açısına göre iktidarı, toplumun ortak hedeflere ulaşması için insanların davranışlarını yönlendirmeye yönelik kurumsallaşmış hakların bütünü olarak tanımlar (Parsons, 1965, s. 183). Parsons iktidarın bir grubun ya da bireyin diğerleri üzerinde zorlayarak bir şeyleri dayatmasından ibaret olmadığı kanısındadır (Giddens, 1995, ss. 208-209). Daha yalın bir söylemle iktidarı bir grupla ya da birey ile değil, sistemin tamamıyla ilişkilendirir (Çam, 1977, s. 63). Ona göre iktidar, müşterek hedefler doğrultusunda itibar edilmesi gereken kararları almaktır. Ancak bu yaklaşımla iktidarın hiyerarşik yönünü ve bunun bir getirisi olarak oluşum kazanan çıkar farklılıklarını göz ardı eder (Giddens, 1995, ss. 208-209).

David Daiches Raphael iktidarı tanımlarken üç aşama üzerinden çıkarımda bulunur. Bunlardan ilkinin bir şeyi yapabilme yetisi ya da kabiliyeti olduğunu ifade eder. İkinci olarak iktidar, isteklerini diğer insanlara yaptırma konusunda kimi yetenekleri kullanmaktır. Bu kapsamda iktidarın dayanakları farklı şeylerle ilişkili olabilir. Bunlar hitabet yeteneğine sahip olmak, bilgelik veya dürüstlük gibi özellikler nedeniyle güvenilir olmak, güçlü bir makama sahip olmak olabilir. Üçüncüsü ise zorlayıcı güçtür; bu iktidarın başkalarının istemediği şeyleri üstünlük, güç gibi yetileri kullanarak yaptırmasına dayanır (Raphael, 1970, s. 67).

Raphael'in de ele aldığı üzere iktidarın oluşumundaki temel etkenlerden biri güçtür. Ancak salt güç ile iktidarın istikrarını sağlamak mümkün değildir (Kapani, 2007, s. 53). Rousseau'nun bu gerçeğe yaklaşımını "*Toplum Sözleşmesi*"nde yer alan şu ifadelerde buluruz: *"En güçlü, gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir." (Rousseau, Toplum sözleşmesi, s. 6).*

Pierre Bourdieu ise iktidarı, tanınma yoluyla edinilen ve kolektif inançla onaylanan bir otorite olarak tanımlar. Bourdieu'e göre sembolik mücadelelerin en belirgin yönünü bizzat egemen sınıfın kendisi oluşturmaktadır. Bu mücadele esasta egemenliğin meşru ilkesini tanımlama mücadelesidir. Yani ekonomi, eğitim ya da sosyal sermaye arasındaki —ve bunların etkisinin, özellikle sembolik etkiyle pekiştirilebildiği— mücadeledir. Bu sembolik etki, tanınma yoluyla yani kolektif inançla meşrulaştırılmak suretiyle kazandırılan bir otoritedir (Bourdieu, 1996, s. 254). Kendisi özellikle sembolik iktidar kavramı üzerinde durur ve bu kavramı gerçekliği inşa etme gücü olarak tanımlar. Sembolik iktidara sahip bireyler, benimsedikleri dünya görüşlerini diğer sınıflara oldukça profesyonel şekilde dayatırlar. Dolayısıyla düşünürün doxa olarak adlandırdığı bu durumda görüşler diğer sınıflar tarafından sorgulanmadan kabul edilir (Bourdieu, 1996, s. 480).

İktidara yönelik muhtelif tanımlamalardan yola çıkarak birinin emirlerde bulunup bir diğerinin ise bu duruma itaatkâr davrandığı tüm koşullarda kavramın varlığından söz edilebilir (Kışlalı, 2000, s. 108). Bu bağlamda iktidar olgusunu, insanlar arasındaki toplumsal etkileşimin her düzeyinde görmek mümkündür. Öyle ki toplumsal etkileşim, özünde bir bireyin diğeri üzerindeki tesirini ifade eder. Dolayısıyla toplumsallaşmanın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal ilişkiler, kaçınılmaz biçimde iktidar

dinamiklerini de içinde barındırır. İnsan ilişkilerinin bir diğer getirisi ise eşitsizliktir. Bu kavramın iktidarla bağlantısı, toplum ilişkilerinin eşitsiz şekillenişiyle ortaya çıkar. Nitekim ilişkiler eşitlik çerçevesinde şekillenseydi toplumsal denge kendiliğinden form kazanacak ve iktidar gereksizleşecekti (Çam, 1977, s. 61). Söz konusu çerçevede iktidarın bir eşitsizlik ilişkisi olduğu ve neticesinde müdahalenin, yaptırımın, baskının ve zor kullanmanın geliştiği söylenebilir (Akal, 1990, s. 39; Çetin, 2003, s. 63).

Toplumsal ilişkilerde görülen bu eşitsizlik temelli iktidar olgusu, yalnızca insanlar arası etkileşimlerden ibaret değildir. Öyle ki insanın kendisi dışındaki daha yüce, aşkın varlıklarla kurduğu ilişkilerde de benzer bir yapı hâkimdir. Zira ister toplumsal bağlamda ister manevi zeminde olsun, bireyin otoriteyle kurduğu ilişki, temelde bir güç kabulü ve bu güce yönelik bir itaati içerir.

Kişinin kendinden aşkın bir gücün memnuniyeti yönünde hareket etmesi ve onun iktidarına tabi oluşu dinde de mevcuttur. İnsanoğlu fıtratı gereği yaratıcının iktidarını ve gücünün tanrısallığını hissederek bu doğrultuda şekillenmek ister. "*Tanrıya inanan herkes sürekli onun iktidarı altında olduğuna inanmış ve bu iktidarla kendi tarzında uzlaşmıştır*". Tanrının sonsuz iradesi ve insanların ona dair tabiiyeti dinin temeli olmuştur. Dolayısıyla kurulan ilişkide onu hoşnut etmek temel amaç olmuş davranışlar ve eylemler de bu çerçevede gerçekleşmiştir (Canetti, 2006, ss. 284-285).

Otorite: İktidar kavramı ile ilişkili olan bir diğer kavram ise otoritedir (Kapani, 2007, s. 56). Öyle ki bu kavramı, meşruiyet kazanmış iktidar olarak tanımlamak mümkündür (Lipson, 1978, s. 87). Otorite güce, tehdide, dayatmaya yönelmeden başkaları üzerinde etki kurabilme ve onların davranışlarına müdahale edebilme durumudur (Bahar, 2008, s. 227; Kapani, 2007, s. 56; Öztekin, 2003, s. 12). Jouvenel "*On Power*" adlı eserinde otoriteyi itaat üzerinden ele alarak değerlendirir. Ona göre itaat etme eylemi, otoritenin gizemli yönünün bir getirisidir (Vergin, 2004, s. 36). *"Birisi "Gel" diyor, geliyoruz. Birisi "Git" diyor, gidiyoruz. Vergi tahsildarına, polise ve başçavuşlara itaat ederiz. Her ne kadar çoğu zaman olduğu gibi onların karakterlerini küçümsesek ve niyetlerinden şüphe duysak da onların önünde değil, üstlerindeki kişilerin önünde eğiliriz" (Jouvenel, 1981, s. 19).* Bizi böylesi bir itaate yönlendirilen durum bu kişilerin kamu gücünü temsil ediyor olmalarıdır. Dolayısıyla onların otoriteye sahip olmaları bizde

itaat etmemiz gerektiği algısını uyandırmaktadır (Duverger, 1998, s. 136; Vergin, 2004, s. 36).

Weber'e göre otorite, bir buyruğa gerek bir alışkanlık gerekse farklı değerlendirmelerin getirisi gibi muhtelif güdülerle itaat edilmesidir (Weber, 1995, s. 331). Bu çerçevede otorite ve ona itaat edenler arasındaki ilişki; ekonomik sebepler, duygusal bağ, gelenekler ve ülkü gibi unsurlara dayanabilir (Weber, 1995, s. 332). Düşünür otoriteyi yasal-rasyonel, geleneksel ve karizmatik olmak üzere üç kapsamda ele alır (Weber, 2005, ss. 39-40; Weber, 2012a, ss. 334-335).

Yasal-rasyonel otorite "*yasalara dayanan egemenliktir*". Buradaki esas unsur, rasyonel kuralları temel alan işlevsel yetkiye ve yasaların geçerliliğine olan inançtır (Weber, 1993, s. 81). Yasal-rasyonel otoritede itaat, kişilere değil yasaların yetki verdiği ve kişilerden bağımsız olan makamlaradır (Oktay, 2010, s. 45; Weber, 2012a, s. 334). Otorite sahibi gayri şahsi bir düzene bağımlı olup kendi belirlediği kurallar ve emirler dâhilinde faaliyetlerini devam ettirir. Ona itaatte bulunan kişi, kurum üyesi olması hasebiyle sadece kanunlara itaat eder (Weber, 2005, s. 42; Weber, 2012a, s. 336). İktidara sahip kişinin otoritesi ve meşruluğu onun kişiliğinden öte, herkes için geçerlilik taşıyan soyut bir normu uygulamasına dayanır (Vergin, 2004, s. 65). Yasal-rasyonel otorite makam hiyerarşini içeren bir düzen üzerinden işler (Weber, 2005, s. 43; Weber, 2012a, s. 339). Bu sistemde her bir makam bağlı olduğu makamın kontrolü altındadır (Weber, 2005, s. 43; Weber, 2012a, s. 337). Üstünün ya da amirinin otoritesi yasalar çerçevesinde oluşturulduğu ve yine yasalar çerçevesinde uygulandığı için meşru kabul edilir (Vergin, 2004, s. 64).

Geleneksel otorite Weber'in ifadeleri ile şöyledir: *"Ezeli geçmişin otoritesi, yani hatırlanamayacak kadar eskiye uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırdığı göreneklerdir" (Weber, 1993, s. 81).* En öne çıkan yönü iktidarın buyruklarına uymanın temelinde geleneklerin yer almasıdır (Bahar, 2008, s. 228; Oktay, 2010, s. 12). Bu otorite türünde otorite sahibi olacak kişi ya da kişiler de geleneksel kaideler çerçevesinde belirlenir. Öyle ki otorite sahibi olan bireye gösterilecek itaat de onun geleneksel konumundan kaynaklanır. Şahsi bağlılık duygusunun hâkim olduğu geleneksel otoritede güç sahibi olan kişi efendidir. İşleyiş yasal düzenlemelerden öte, gücünü geleneklerden alan otoritenin emirleriyle sağlanır. İdari görevliler memurlar değil özel hizmetçiler olup

yönetilenler ise topluluğun üyeleri değil otoritenin tebaası ya da arkadaşlarıdır (Weber, 2005, s. 55; Weber, 2012a, s. 346). Kişilerin geleneksel otoriteye bağlılıkları, hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan itibaren sürdürülüyor olmasına dayanır (Oktay, 2010, s. 12; Ritzer, 2013, s. 241; Vergin, 2004, s. 57). Dahası otoriteye karşı uyum, adeta atalardan devralınan bir mirasın devamlılık hâlidir (Oktay, 2010, s. 12). Devralınmış bir miras olarak görülmesi ve işleyişinin süreklilik arz etmesi doğru kabul edilmesini sağlamış ve herhangi bir yeniliğe gidilmesini engellemiştir (Vergin, 2004, s. 57).

Karizmatik otoritede, bireyin taşıdığı kişisel kıstaslar ön planda olup saygınlık ve çekicilik onun iktidarına kaynak oluşturur (Duverger, 1998, s. 136). Karizma kişiyi diğer kişilerden ayıran olağan dışı, doğaüstü ya da istisnai özellikler taşıma hâlidir. Bu kıstaslar, sıradan bireylerin sahip olmadığı kutsal ya da ilahi yönleri bulunan kişilere has vasıflar olup kişiye liderlik mertebesi kazandırır (Çiftçi, 2016, s. 136; Giddens, 2012, s. 595; Taplamacıoğlu, 1963, s. 20; Weber, 2005, s. 75; Weber, 2012a, s. 362). Öyle ki karizmatik otorite *"yönetilenlerin belli bir kişideki olağanüstülüğe inandıkları için itaat ettikleri insanlar üzerinde ister dış ister iç etkisi baskın, bir hâkimiyeti ifade eder" (Weber, 1993, s. 252).* Söz konusu otorite sahibi bir cezbe insanıdır, bunun bir getirisi olarak etrafındaki bireyler onun cazibesinin bir nevi esiridir (Oktay, 2010, s. 52). İlkel zamanlarda şifacılara, peygamberlere, âlimlere, başa gelen komutanlara, plebisiter yöneticilere bu bakış açısıyla yaklaşılmıştır (Abuzar, 2011, s. 147; Weber, 1993, s. 81; Weber, 2005, s. 75). Söz konusu yaklaşım, gözü kapalı bağnaz bir güdüyle bağlılık gösterip kendini adama şeklindedir (Oktay, 2010, ss. 50-51; Vergin, 2004, s. 55). Öyle ki bu kişinin ne doğaüstü yönünün ne de kişiliğinin sorgulanması söz konusu dahi değildir (Oktay, 2010, ss. 50-51).

Saf bir karizmatik otoritenin istikrarlı bir süreç oluşturmasından ve uzun ömürlü olmasından söz edilemez. Öyle ki süreç içerisinde uğrayacağı değişimle gelenekselleşme, rasyonelleşme ya da ikisinin kompleksine dönüşecektir (Weber, 2005, s. 81). Otoritenin mevcudiyeti ancak kendisini izleyen kitlenin izlemeyi devam ettirdiği sürece mümkündür. Liderin üstünlük arz eden vasıflarından tereddüt edilmedikçe karizma sahibi ve kitle arasındaki bağ sekteye uğramaz (Oktay, 2010, s. 51). Otorite türünün en kayda değer zayıflığı ise sahip olduğu karizmatik liderlik vasıflarının uzun vadede sergilenmemesi hâlinde kişiyi terk ettiğinin düşünülmesidir. Öyle ki kişi, eğer uzun

vadede başarı sergilemez ve daha da önemlisi idaresi altındaki tebaaya yarar sağlayamazsa karizmatik gücünü yitirir (Weber, 2005, s. 77; Vergin, 2004, s. 55).

Stefan Breuer'e göre görünmez güçlerle iletişim ancak hükümdar aracılığıyla mümkündür. Doğaüstü güçlerle temasın ve dolayısıyla karizmanın bu şekilde tekelleşmesi devletleşmeye giden yolu açmaktadır. Öyle ki Max Weber'e göre tüm devletleşmelerin özü meşru güç tekelidir ve bu durumda bu tekel karizmatik olarak meşrulaştırılmış gibi görünür. En iyi senaryoda hükümdar bu tekeli daha da genişletebilir (Breuer, 1988, ss. 321-322; Linke, 2015, s. 23).

Weber karizma yaklaşımını cinsiyet üzerinden de ele alır. Kendisi kadın karizmasının nadir görülen ve hatta çelişkili bir durum olduğunu düşünür. Öyle ki karizmanın ve kadınlığın bir araya gelmediği ya da en azından siyasi çerçevede birbiriyle bağdaşmadığı kanısındadır. Düşünür öte yandan kadına karizma atfedilse dahi bunun çoğu zaman kısıtlı şekilde gerçekleştiğini ifade eder. Bu kapsamda onlara yönelik karizma yaklaşımı, erkeklerde olduğu gibi zihinsel ya da liderlik niteliğiyle değil doğrudan beden diliyle (bedensel çekicilik) ilişkilendirilir (Bechdofl, 2001, ss. 33-34). Dolayısıyla kadınların birkaç istisna haricinde karizma tanımının dışında bırakılmaları eşitsiz güç ilişkilerinin bir göstergesidir (Bechdofl, 2001, s. 43).

1.2. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİĞİN BİLEŞENLERİ

1.2.1. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA SİSTEMLERİ

1.2.1.1. Kölelik ve Kast (Kapalı Tabakalaşma Sistemleri)

Kölelik: Başka bir kişinin mülkü hâline gelen kişi memluk, kul ya da köle olarak isimlendirilirken köleye sahip olan kişi mevla ya da efendi olarak isimlendirilir (Sunar, 2018a, s. 6). Boètie kul ve köleyi farklı yerlere oturtmaktadır. *"Kölelik kulluktan daha zordur. Kulluk boyunduruk altına alırken kölelik demirden bir boyunduruktur. Kulluk özgürlüğe zarar verirken kölelik onu yok eder" (Boètie, 2015, s. 35).*

Kölelik toplumda yer alan bazı bireylerin adeta bir eşya gibi kabul edilerek alınıp satıldıkları, istekleri dışında çalıştırıldıkları bir tabakalaşma tipidir (Browne, 2014, s. 388; Sunar, 2018a, s. 6; Zencirkıran, 2017, s. 131). Kelimeyi olağan anlamıyla özetleyecek

olursak bir başkasının mülkü olan, siyasi ve sosyal olarak halk kitlesinden daha düşük bir seviyede bulunan ve zorunlu emek sarf eden insan olarak tanımlayabiliriz (Nieboer, 1900, s. 4). Kimi görüşlere göre, kölenin mülk oluşu cansız bir metadan farklı olarak tıpkı bir hayvanın mülk oluşu gibidir. Kölenin özgürlüğü otlamasında, doğurmasında ya da doğurduğu yavrularını büyütebilmesinde iradesi olmayan hayvanla eşdeğerdir (Canetti, 2006, s. 386).

Köleliği utandırıcı bir mülk olarak tanımlayan Platon, "*Yasalar*" adlı eserinde bu sınıfa özgürlük sunabilecek durumlardan söz eder (Hamilton, 1957, s. 96; Kıran, 2019, s. 357).

> *"... kendisine ait olmayan hem de öyle böyle değil, basbayağı büyük bir gömüyü alıp götürürse, hangi cezaya çarptırılmalı? ... Olayı bir köle bildirmişse, haklı olarak devlet onu azat etsin"* (Platon, Yasalar, s. 422). *"Kötü davranış gören bir yaşlı durumu bildiremiyorsa... Eğer durumu bir köle bildirirse ister suçlunun ister kurbanının kölesi olsun, yetkililerce azat edilecektir..." (Platon, Yasalar, s. 447).*

Bununla birlikte, Platon'un kölelik konusundaki teorik düzenlemeleri ile şahsi yaşamındaki uygulamaları arasında dikkat çekici bir durum söz konusudur. Öyle ki hayatını yitirmesi sonucunda bıraktığı mirasta bir kadeh, çocukluğunda asalet alameti olarak kulağına taktığı bir küpe ve birçok toprağın yanı sıra iki de köle yer almaktadır (Abûl'l Farac, s. 106).

Aristoteles doğal karşıladığı kölelik sistemini gereklilik arz eden bir kurum olarak görür (Arslanoğlu, 2021, ss. 4-5; Hamilton, 1957, s. 96; Sanay, 1991, s. 10). Düşünür köle statüsündeki insanların kendilerini idare edebilme yetisinden mahrum olduklarını bu sebeple doğuştan özgür bireylerin yönetiminde olmaları gerektiğini belirtir (Arslanoğlu, 2021, ss. 4-5; Kıran, 2018, s. 812; Sanay, 1991, s. 10). Ayrıca ona göre doğuştan edinilen bu sınıfın mensupları, yorucu ve zor işleri yapmakla vazifelendirilmiş bir nevi nefes alan makinadır (Hamilton, 1957, s. 96; Sanay, 1991, s. 10). Düşünürün bu görüşleri "*Politika*" da kendi ifadeleri ile şöyle yer almaktadır:

> *"... akıl ve beden ya da insan ve hayvan arasındaki farkın bir benzeri insanlar arasında varsa ve nasıl ki bazı insanlardan sadece bedenlerini kullanarak çeşitli işler yapmaları dışında başka bir şey beklenemezse o insanlar da doğal olarak köledirler. Diğerlerinde olduğu gibi bunların da yönetilmeleri ve emir beklemeleri daha uygun olur. Buna göre doğal olarak köle dediklerimiz, diğerlerine bağlı, aklını kullanma yetisi az da olsa gelişmiş fakat bunun iradesine sahip olamayanlardır. ... Kölelerin ve evcil*

> *hayvanların kullanım amaçları birbirine benzer. Her ikisi de bedensel ihtiyaçlarımızı karşılamaya yararlar. Doğa özgür insanların ve kölelerin bedenlerini farklı şekilde yapılandırmıştır. Kölelerin bedenleri elle yapılan işler için güçlüdür, özgür insanların bedenleri bu türden işlerde bir varlık gösteremez…" (Aristoteles, Politika, s. 31).*

Bedensel güçlerinin edindiği yer üzerinde ısrarla duran düşünür, köleliğin kaldırılması hâlinde tezgâhlarda çalışacak kimsenin kalmayacağını söyler (Arslanoğlu, 2021, s. 4-5). Düşünür ayrıca, başka kişilere muhtaç yaşamak ve onlara yaranma tutumu içerisinde olmak gibi eğilimleri kölelere özgü davranışlar olarak görür (Kıran, 2018, s. 814). *"Dostundan başkasına muhtaç yaşayamaz, çünkü bu kölelere özgü bir şeydir; bunun için bütün dalkavuklar köle gibidir, bütün aşağılık insanlar da dalkavuk" (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 78).*

4. yüzyılda teorik olarak temellendirilen doğal kölelik algısı kapsamındaki başlıca eleştiriler 3. yüzyıldan itibaren Stoa Okulu tarafından gerçekleştirilmiştir (Bakırezer, 2018, s. 32). İlk Stoacılar özgür olanın sadece bilge olduğunu kusurları ve eksiklikleri bulunanların ise köle olduğunu belirtirler. Özgür olmanın karşılığı bireyin bağımsız davranabilme hâli iken kölelik bağımsızlıktan yoksun olmaktır (Epiktetos, s. 47). Stoacılar, Aristoteles'in herhangi bir insanın doğası gereği köle olabileceği anlayışını benimsemezler. Onların doktrinine göre her insanın ruhu, dünyayı kaplayan ve yöneten ilahi aklın bir parçasıdır. Bu nedenle tüm insanlar akrabadır ve her birey diğer insanlara adil davranmakla görevlidir. Dolayısıyla adalet köleler için de gereklidir. Stoacılar için her şey doğanın rasyonel gücü tarafından takdir edilmiştir. Bu yaklaşımla kölelik gibi evrensel bir kurumun doğaya aykırı olduğu fikrini benimsemek onlar için oldukça zordur (Brunt, 1993, ss. 381–382). Ancak köleliği insanileştirme konusunda Attika yasalarının sağladığından daha fazla bir olanak sağlamamışlardır (Bakırezer, 2018, s. 32). İzledikleri yol, toplumsal tabakalaşmayı kabul etmeye yöneliktir. Kendisi de bir köle olan Epiktetos, fayda üzerinden yaptığı değerlendirmede köleyi bir öküz ya da köpeğinkinden daha yüksek, ama bir yurttaş ya da yargıcınkinden daha düşük bir konuma yerleştirir (Brunt, 1993, s. 384). Düşünür Enkheiridion'da köleden şöyle söz eder:

> *"…kölenin hatasız olmasını istiyorsan, yine sen bir aptalsın, zira bir kusurun kusur değil başka bir şey olmasını istemiş oluyorsun. Bununla birlikte arzularının boşa çıkmamasını istiyorsan, bunu başarabilirsin. Kendini elindeki gücü kullanmaya alıştır. Bir insanın efendisi onun neyi istediğini veya istemediğini, yani neyi güvence altına alıp neyi bırakacağını belirleme otoritesine sahip olan kişidir. Dolayısıyla özgür olmak isteyen biri*

başkalarına bağlı olan bir şeyi ne istesin ne de ondan kaçınsın, aksi hâlde köle olması kaçınılmazdı." (Epiktetos, s. 6).

Antik Çağ'dan Orta Çağ'a uzanan süreçte kölelik kurumu farklı düşünsel çerçeveler içinde temellendirilse de kölenin toplumsal konumunda bir değişim meydana gelmemiştir. Gerek doğal düzen gerekse ahlaki ya da hukuki gerekçelerle açıklanmış olsun, köle çoğunlukla bağımlı ve tabi bir statü içerisinde değerlendirilmiştir. Bu süreklilik, Orta Çağ düşüncesinde de köleliğin toplumsal hiyerarşideki yerinin korunmasıyla kendini göstermektedir.

Saint Thomas Aquinas köleyi bir ailenin ya da bir bireyin malı olarak tanımlar. Düşünür bu bakış açısından yola çıkarak köleler ve efendileri arasındaki ilişkinin mevcut adalet algısının dışında tutulması gerektiğini söyler. Ona göre yürürlükteki yasalar, ülkenin ortak mallarıyla ilgilidir; köleler ise kişilerin özel mülkiyetine girmektedir. Bu nedenle babalık ilişkisini düzenleyen yasalar ile köle–efendi ilişkisini düzenleyen yasalar birbirinden ayrı tutulmalıdır (Aquinas, On law, morality, and politics, s. 104; Lengelle, 1993, s. 17).

Modern çağ düşünürleri olan Marx ve Engels sömürü biçimlerini ya da köleliğe daha yakın türleri "serf" olarak tanımlamıştır. Engels, 22 Aralık 1882'de Marx'a yazdığı bir mektupta serflik ve köleliğin yalnızca Orta Çağ'a özgü feodal kurumlar olmadığını söyler. Ona göre işgalcilerin bulunduğu ve yerli halkın toprağı onlar adına işlediği her yerde bu yapılar görülmektedir (Melikishvili, 1978, s. 55).

İngiliz düşünür Hobhouse ise köle için şu ifadelerde bulunur: "*Doğru bir şekilde ele alındığında kölenin, yasaların ve geleneklerin bir başkasının malı olarak gördüğü bir insan olduğunu söyleyebiliriz. Aşırı durumlarda tamamen haklardan yoksun saf bir menkuldür; diğer durumlarda belirli açılardan korunabilir, ancak bir öküz veya eşek de korunabilir*" *(Bottomore, 2000, s. 205; Hobhouse, 1920, s. 271).* Efendisi tarafından korunup korunmamak aslında kölelik statüsünde bir değişim yaratmaz. Tüm olağan amaçlar için tamamen efendisinin emrinde olduğu, emir altında işini yapıp işinin meyvelerini efendisine sunduğu, efendisinin takdirine göre ödüllendirildiği ve onun kararına göre cezalandırılabildiği sürece, korunuyor olsa dahi köle olarak adlandırılır (Hobhouse, 1920, s. 271).

Köle sınıfı için üç görünür özellikten söz etmek mümkündür:

Birincisi, her kölenin tabi olduğu bir efendisi vardır. Bu tabiiyet bir özgür adamın bir başkası üzerinde sahip olduğu otoritenin aksine, kendine özgüdür (Bottomore, 2000, s. 206; Doğan, 2009, s. 143). Köle efendisinin emir verme yetkisinin yanı sıra varlığına da sahip olduğunu ve kendisinin itaat etmekle görevli değil, buna mecbur olduğunu kabul eden kişidir (Raphael, 1970, s. 62). Aristoteles, kölelik ve efendilik konumlarını şu şekilde tanımlamaktadır: "*...köle, efendisinin mülkiyeti altında olduğundan bütünün bir parçasıdır, yani mülkiyetin parçalarından birisidir. Ancak efendi kölenin efendisi olarak bütünün parçalarından biri sayılamaz. Böylece kölenin doğasından ve neye yaradığından bahsetmiş olduk. Doğası itibarıyla kendi kendisine ait olmayıp bir başkasına ait olana köle denir.*" *(Aristoteles, Politika, s. 29).* Efendinin kölesi üzerindeki gücü en azından prensipte sınırsız olup bu güce dair herhangi bir kısıtlama köleliğin doğasına ait olmayan bir hafifletme olarak görülmektedir (Bottomore, 2000, s. 206; Doğan, 2009, s. 143; Nieboer, 1900, s. 3). Bu nedenle efendi ile köle arasındaki ilişki, kölenin efendinin "*mülkü*" ya da "*malı*" olarak adlandırılmasıyla doğru bir şekilde ifade edilebilir (Bottomore, 2000, s. 206; Doğan, 2009, s. 143; Nieboer, 1900, s. 3; Tezcan, 2010, s. 96).

İkinci olarak, köleler özgür insanlarla karşılaştırıldığında daha düşük koşullara sahiptir. Kölenin hiçbir siyasi hakkı yoktur, kendi hükümetini seçemez, kamu meclislerine katılamaz (Bottomore, 2000, s. 206; Doğan, 2009, s. 143; Tezcan, 2010, s. 96). Demosthenes özgür ve köle ayrımına şöyle değinir; "*Gerçekten de köle ile özgür insanı karşılaştırırsak en önemli ayrımı, kölelerin tüm suçlardan bizzat sorumlu olduğu, özgür insanların ise en talihsiz durumlarda bile kendini koruyabildiği gerçeğinde buluruz*" *(Demosthenes, s. 191).* Genellikle haklardan yoksun kalınarak bir güvence sağlayamayan bu kişiler sosyal olarak da hor görülmektedir (Doğan, 2009, s. 143; Tezcan, 2010, s. 96). *"Haksızlığa uğramak da bir insana değil, yaşamaktansa ölmeyi yeğleyen ve kendini de sevdiklerini de bu haksızlığa karşı koruyamayacak durumda olan bir köleye uygundur." (Platon, Gorgias, s. 62).* Öyle ki yaşam standartları üzerinden uğradıkları haksızlık, verilen cezalar için de geçerlidir. Roma yasalarında *"Özgür bir birey için falaka ile cezalandırılan suçu, kölenin işlemesi hâlinde köle kırbaçlanır ve sahibine teslim edilir. Sahibinin kabul etmemesi hâlinde satılır, alıcı bulunamaması hâlinde ise ağır işlerde sonsuza dek çalıştırılır." (Digesta, s. 815). (XVLIII, 19, 10).*

Üçüncü olarak, kölelik her zaman zorunlu çalışma fikriyle bağdaşır. Köle, çalışmaya mecburdur (Bottomore, 2000, s. 206; Doğan, 2009, s. 143; Nieboer, 1900, s.

3; Tezcan, 2010, s. 96). Antik Dönem'de tarım üzerine eser yazan sayılı kişilerden biri olan Cato, üretimdeki kârı en temel unsur olarak görür. Bu amaç doğrultusunda artık çalıştırılarak fayda sağlanamayan yaşlı ve hasta kölelerin satılmaları gerektiğini belirtir (Malay, 2010, s. 83).

"... yaşlı öküzler ve sığırlar, gözden çıkarılmış zeytinler, deriler, yıpranmış yük arabası, eski aletler, yaşlı köleler, hastalıklı köleler ve eğer elde kalan başka şeyler de var ise mezatta sat" (Cato, s. 21). Çalıştırılma kavramının vücut bulmuş hâli olan bu sınıf, pek çok toplumda efendisinin ticari ve ev hizmetlerini yerine getirmekten mesuldür. Ev hizmetleri, temizlik ve yemek yapmakla birlikte her türlü talebe cevap vermekken ticari hizmetler tarım ve madencilik gibi alanlarda çalışmaktır (Akar, 2020, s. 33; Tezcan, 2010, s. 96). Kölelerin çalışmasının gerekliliğini vurgulayan Sokrates onlara yönelik cezalara da değinir;

> *"... hiçbir iş yapmak istemeyen ve rahat yaşamak isteyen bir adamı kim evinde bulundurmak ister? Ama şimdi efendilerin bu tür hizmetkârlara nasıl davrandıklarını görelim. Onları ahlaksızlıktan uzak tutmak için aç bırakmıyorlar mı, hırsızlık yapmasınlar diye dükkânlarını kilitlemiyorlar mı, kaçmasınlar diye prangaya vurmuyorlar mı, tembelliklerini kırbaçla yok etmiyorlar mı?" (Xenophon, s. 91).*

Kölenin işgücü ihtiyacını karşılamada büyük bir önem taşıması köle edinebilmek için seferler düzenlenmesini sağlamıştır (Fendoğlu, 1996, s. 27). Efesli Herakleitos, savaş neticesinin getirilerinden olan köleliği meşru olarak kabul etmektedir. *"Savaştır her şeyin babası kralı/ Kimini tanrı kıldı kimini insan/ Kimini köle kimini özgür" (Herakleitos, Kırık taşlar, s. 32).* Aristoteles de savaşın sonuçlarının kölelik statüsünü doğurabileceğini belirtmekle birlikte, bu yolla köleleştirmeye ilişkin bakış açılarının izafi olduğunu vurgular. Kendisi savaş sonucunda ele edilen her şeyin onu ele geçirenlerin malı olduğunu belirtir. Ancak bu mücadele neticesinde yenilenlerin köleleştirilmesinde kimilerinin bir mahsur görmezken kimilerinin bunu doğru bulmadığını söyler (Aristoteles, Politika, s. 32). Öte yandan düşünür, savaş sonucunda köle statüsüne düşme durumunu yasal kölelik olarak yorumlar. Ona göre kişi daha öncesinde özgürlüğü tatmış olduğundan köle olarak var olmaktansa ölmeyi tercih edebilir (Kıran, 2018, s. 816). Montaigne "*Denemeler*" adlı eserinde bu türden bir tercihe yer verilmiştir. *"Hayatta ölümden beter birçok belalar vardır çünkü. Antigonos'un tutsağı bir Spartalı çocuk köle olarak satılıyor; efendisi onu zorla çirkin bir işte kullanmaya kalkınca, Görürsün, demiş*

çocuk, kimi satın aldığını; özgürlüğüm elimdeyken ayıptır kul olmak senin gibisine" (Montaigne, s. 169).

Kast Sistemi: Kast kelimesi Portekizce'de "*casta*" olarak ifade edilip ırk soy anlamlarını içerirken Latince'de "*castus*" kelimesine karşılık gelip saf soy tabiriyle karşılık bulur (Çağdaş, 1974, s. 20; Giddens, 2000, s. 256; Karaköse, 2007, s. 40; Thakrar, 2001, s. 12). Kast sistemi, farklılık gösteren tabakaların ayrışmaya dayalı sınırlarını koruma esasını benimser. Sistemin özgün adı Hintçedeki "*varna*" kelimesiyle tanımlanır (Bayur, 1987, s. 14; Koenig, 2000, s. 224; Sunar, 2018a, s. 9). Kelime Sanskritçe[2]'de ise "*sınıf, renk, statü*" sözcüklerine tekabül etmektedir (Koenig, 2000, s. 224; Sunar, 2018a, s. 9; Thakrar, 2001, s. 12). Bu sistemi, toplumsal kimliklerini katı endogami kurallarıyla koruyan kalıtsal üyeliğe dayalı, hiyerarşik olarak sıralanmış gruplar veya kategoriler şeklinde ifade etmek mümkündür (Béteille, 1965, s. 46; Béteille, 1991, s. 39; Subedi, 2013, s. 52). Risley kastı şu şekilde tanımlamaktadır: *"Kast, genellikle belirli bir mesleği ifade eden ya da onunla ilişkili ortak bir isim taşıyan, insani ya da ilahi bir ataya dayanan ortak bir soydan geldiklerini iddia eden, aynı mesleki uğraşları takip ettiklerini söyleyen ve görüş bildirmeye yetkili kişiler tarafından tek bir homojen topluluk oluşturduğu kabul edilen ailelerin ya da aile gruplarının topluluğu olarak tanımlanabilir" (Hutton, 1969, s. 47; Ketkar, 1909, s. 14; Risley, 1915, s. 62).*

Weber'e göre kast, Hinduizm'in ayrılmaz bir yönü olarak ortaya çıkmıştır. Weber bu merkezi kavramı aksiyomatik olarak ilan ederek işe başlamıştır. *"her şeyden önce, kast olmadan Hindu olmaz." (Weber, 1968, s. 29).*

Parsons'ın kast tanıması ise şu şekildedir: *"Sınıf statüsünün tek ilgili kriterinin doğum olduğu, yapının hiyerarşik olarak düzenlenmiş kalıtsal gruplardan biri olduğu ve hiçbir otorite kazanımının, hiçbir niteliğin, başarının veya mal varlığının bir bireyin rütbesini değiştiremediği durumdur." (Parsons, 1940, s. 851).*

Bu sistemin günümüzde en yaygın olduğu ülkeler arasında Yemen ve Hindistan yer almaktadır (Arslan, 2018, s. 108; Sunar, 2018a, s. 8). Sadece bu ülkelerle sınırlı olmayan kast sisteminin Sri Lanka, Nijerya, Bali, Nepal, Kuzey Kore (Songbun sistemi)

[2] Alt kıtanın en eski Hint-Aryan dili olup dini ve bilimsel eserler bu dilde yazıya geçirilmiştir. Latince ve Yunanca gibi Hint-Avrupa dillerine de bağlı olan bu dil; arınmış, mükemmelliğe ermiş manalarına karşılık gelir (Johnson, 1998, s. 225).

ve Orta Afrika'nın kimi bölgelerindeki varlığından da söz edilebilir (Sunar, 2018a, s. 8). Sistemin esasları 1960'lı yıllara kadar ABD'de, 1990'lara kadar da Güney Afrika'da (Apartheid sistemi) ten rengi[3] üzerinden şekillenmiştir (Canatan, 2012, s. 250; Haviland vd., 2008, s. 563; Saunders, 2011, s. 11; Sunar, 2018a, s. 8).

Hint geleneksel kast sisteminin, 3000 yıldan daha uzun bir süre önce kuzeyden Hindistan'a gelen ve Aryan dili konuşan göçebe gruplarla şekillendiği ileri sürülmektedir (NcNeill, 2002, s. 124; Thakrar, 2001, s. 12). Ülkenin eski kutsal literatürüne göre Aryan rahipler, toplumun hiyerarşik gruplara ayrıldığı düzen anlayışında etkilidirler. Hindistan'da MÖ 200 ile MS 100 yılları arasında Manu Smriti ya da Manu Yasası kaleme alınmıştır (Haviland vd., 2008, s. 560; Sunar, 2018a, s. 9; Thakrar, 2001, s. 12). Bu yasada, Vedalar'da yer alan dört varnalı toplumsal yapı sistemleştirilmiş; rahip sınıfı olan Brahmanlar ise hiyerarşinin en üstünde konumlandırılmıştır (Thakrar, 2001, s. 12). Hindistan sosyal düzeninin kökeni çok daha eskiye Hinduların kutsal metni olan Vedalara[4] dayanmaktadır. Bu metnin onuncu bölümü (Rigveda 10/90. İlahi) kast olarak bilinen dört grubun varlığına yer verir (Haviland vd., 2008, s. 560; Kumar, 2014, s. 36; Marshall, 2005, s. 392; McNeill, 2002, s. 133; Tan, 1981, s. 80). Gruplar hiyerarşik şekilde üst üste sıralanmış olup ilk sırada Brahmin, ikinci sırada Rajanya (daha sonra Kshatriya olarak bilinir), üçüncü sırada Vaishya yer alır. Vedalar'a göre hiyerarşide son sırada ise Sudralar bulunmaktadır (Kumar, 2014, s. 36; Menzies, 2021, s. 373). Söz konusu sınıfların oluşumuna yönelik anlatıda tanrının bedeni esas alınmıştır. Yaratıcı tanrı olan Brahma, oluşturacağı dünyanın üyelerinin kendi uzuvlarından türemesini istemiştir. Bu üyeler arasında en üst mertebeye yerleştirdiği Brahma (rahip) tanrının ağzından doğar. Savaşçı Kshatriyalar sağ koldan doğarken bu sınıfın eşleri sol koldan doğar. Akabinde tanrının uyluklarından kadın ve erkek Vaisyalar (tüccarlar ve çiftçiler),

[3] Kast sisteminde ten rengi üzerinden bir tabakalaşma mevcuttur. Öyle ki birey ne kadar açık bir ten rengine sahip ise o kadar üst bir sınıfa mensup olur (Güngören, 1981, ss. 19-20; Sunar, 2018a, s. 9). Bu görüşün dayanağı, yüksek kastların açık tenli olan Aryanların soyundan geldiği düşük kastların ise Aryanlar tarafından mağlup edilen koyu tenli insanların soyundan geldiği yönündeki inançtır (Güngören, 1981, ss. 19-20; Thakrar, 2001, s. 13).

[4] Veda kelimesi Sanskritçe "vid" kelimesinden türemiş olup "*ilahi veya kutsal bilgi*" anlamını taşımaktadır. Vedalar Hinduizm'de Rig Veda, Yacur Veda, Sama Veda, Atharva Veda denilen kutsal kitapları içerir. Asılları Sanskritçe olan bu metinlerin MÖ 5000-2000 yılları arasından oluşturuldukları belirtilse de yazıya geçirilmelerine yönelik net bir tarih yoktur. Hinduizm'e göre beşerî bir oluşumdan öte vahiy edildiğine inanılan metinler, tıpkı ateşten dumanın çıkması gibi Brahma'dan nefes olarak zuhur etmiştir. İlk etapta zamanın azizlerine sunulmuş olan Vedalar, kuşaktan kuşağa aktarılma sürecinin ardından yazıya geçirilmiştir (Yitik, 2012, s. 593).

bacaklarından ise Sudralar (İşçiler ve sanatkârlar) doğmaktadır (Bulfinch, 2011, s. 355; Çağdaş, 1974, s. 20; Elder, 1996, s. 20; Kılıç & Dinç, 2020a, s. 680). Bu oluşum Rigveda'da şöyle anlatılır: "*İnsanı böldüklerinde, onu kaç parçaya ayırdılar? Ağzına, iki koluna, uyluklarına ve ayaklarına ne isim verdiler? Ağzı Brahman oldu; kolları Savaşçı, uylukları Halk ve ayaklarından da Hizmetkârlar doğdu." (Rigveda, s. 31). (10, 90).*

Bu şekilde insan soylarının ilk üyeleri olan Brahma'nın dört oğlu, yer aldıkları kastların yöneticisi konumundalardır. Bu vazife için dört Veda'nın inanç ve ibadete yönelik tüm öğretileri kendilerine kazandırılmıştır (Bulfinch, 2011, s. 355). Ancak antropologlar ve sosyologlar, daha çok Dalitler olarak bilinen Aşprişyaları (literatürde dokunulmazlar olarak çevrilmektedir) beşinci grup olarak Hindu sosyal düzenine dâhil etmişlerdir. Dolayısıyla, Hindu sosyal düzeninin esas şemasında, en üstte Brahmanlar en altta ise Dalitlerin olduğu hiyerarşik bir şekilde düzenlenmiş beş temel sosyal grup bulunmaktadır (Kumar, 2014, s. 36).

Brahmanlar, Tanrı Brahma'nın ağzından doğduklarına inanılması sebebiyle en üst ve en saf sınıfı oluşturmaktadırlar (Bulfinch, 2011, s. 355; Giddens, 2000, s. 257; Haviland vd., 2008, s. 560; Karaköse, 2007, s. 41). Birûni'nin bu sınıfa dair tanımlaması şu şekildedir: "En üst sınıf, din adamlarını oluşturan Brahmin'lerdir. Hint kutsal kitaplarına göre onlar Brahman'ın başından yaratılmışlardır. Brahman, tabiat adı verilen gücün başka bir adı, baş da onun canlı bedeninin en üst kısmı olduğu için Brahminler bütün cinslerin en seçkinleridir" (Birûni, s. 60). Brahmanlar barış, uyum, saflık, sevgi dolu olma ve bağışlama, doğruluk, bilgelik, inanç gibi vasıflarla ilişkilendirilmiştir (Thakrar, 2001, s. 13). Kanun ve din adamlarının yer aldığı bu sınıfın üyeleri toplumda hem hukuki hem dini ilişkilerin işleyişini düzenlemektedir (Arslan, 2018, s. 108; Haviland vd., 2008, s. 560; Marshall, 2005, s. 392; Özkalp, 2005, s. 310; Zencirkıran, 2017, s. 134). Ülkeyi yönetmekle vazifelendirilecek kişi Kshatriya sınıfı mensupları arasından belirlense de bu kast, prens ve kralların yer aldığı kasttan daha üstündür (Bulfinch, 2011, s. 356). Hindu dini temelinde gerçekleşen bu sınıfsal skalada din adamlarını üst mertebeye yerleştiren düşünce, onların olağanüstü güçlere sahip olduklarına yönelik inançtır (Özkalp, 2005, s. 310). Brahman olmadan ayinin doğru yapıldığına kanaat getirilememesi tam anlamıyla bir tapınım gerçekleştirilmesine engeldir. Dolayısıyla gereği gibi icra edilmeyen bir ayin anlamını yitireceğinden kutsallığı doğuştan kabul edilen bu sınıfın göz ardı edilmesi mümkün değildir (Menzies,

2021, s. 372). Hindistan'da toplumsal ayrımların temeli, ilişkilere ya da açık ten renkleriyle övünen Aryanlar ile bağlantılı olarak renge dayandırılabilir. Kshatriyalar renklerini açık, duruşlarını güzel ve görkemli olarak tanımladıkları Aryan kabile liderlerinin soyundan geldiklerini iddia ederler. Sınıfın soylarına dair iddiaları hem baba hem de anne tarafından yedi kuşak boyunca saf bir soyu devam ettirdikleri yönündedir (Davids, 1903, s. 53). Kshatriyaların vasıfları; kahramanca bir zihin, kararlılık, beceri, savaşta cesaret, cömertlik ve asil bir liderlik olarak tanımlanır (Thakrar, 2001, s. 13). Askeri aristokrasiyi inşa eden savaşçılar ve toplumsal düzenin oluşumundan ve devamlılığından mesul kişiler, bu sınıfta yer almaktadır (Arslan, 2018, s. 108; Browne, 2014, s. 390; Marshall, 2005, s. 392; McNeill, 2002, s. 133; Özkalp, 2005, s. 310; Tan, 1981, s. 80; Zencirkıran, 2017, s. 134). Kısacası bu sınıf hem ülkenin müdafaası hem de idaresi üzerinde etkindir (Arsal, 1948, s. 38). Ancak liderlik yönü de vurgulanan Kshatriya üyelerinin, kral olabilmeleri için belirli kıstaslar gerekmektedir. Bunlar; Brahman sınıfının ruhanileri tarafından onaylanmak, askeri sınıf tarafından seçilmek ve hâkim bir sülalenin mensubu olmaktır (Arsal, 1948, s. 36; Kılıç & Dinç, 2020b, s. 698).

Vaisyaların yer aldığı sınıfın mensup olduğu iş kolları ticaret, tarım ve sığır yetiştiriciliğine yöneliktir (Browne, 2014, s. 390; Ketkar, 1909, s. 99; Marshall, 2005, s. 392; Özkalp, 2005, s. 310). Günümüzde iş adamları ve meslek erbapları ile ilişkilendirilebilecek olan bu sınıf, kazançları dolayısıyla mal varlıkları açısından zengindir (Kılıç & Dinç, 2020b, s. 700). Vaisya sınıfının ticari hayatta sahip olduğu başarı, oluşturdukları lonca sisteminin bir getirisi olarak görülür. Hint toplumu içerisinde şekillenen lonca teşkilatının bünyesinde, 18 meslek grubunun yer aldığı belirtilmektedir. Söz konusu bu meslek grupları boyacılık, mücevher işçiliği, taş işçiliği, balıkçılık, çiçekçilik, ahşap işçiliği, hasır işçiliği, aşçılık, çömlekçilik, taş işçiliği, denizcilik, dokumacılık, avcılık, dericilik, kasaplık, kumaş boyacılığı, berberler, fildişi işçiliğidir (Davids, 1903, ss. 90-96; Kılıç & Dinç, 2020b, s. 700). Kast sisteminde aslında en kayda değer unsur, üst tabaka mensubu bireylerin alt tabaka mensuplarından ekonomik anlamda üstün olmamalarıdır. Daha açık bir ifade ile Karl Max'ın tabakalaşmayı dayandırdığı ekonomik güç, kast sisteminde üst tabakalarda yer almak adına bir etkiye sahip değildir (Saunders, 2011, s. 11). Bunu Vaisya sınıfının, üst kastlar olan Barhman ve Kshatriya sınıflarından daha varlıklı oluşunda görmek mümkündür.

Ağır işleri üstlenmekle mesul olan Sudralar, kendi sınıflarının üstündeki sınıflara özellikle de Brahmanlara hizmet etmekle görevlidirler (Arsal, 1948, s. 39; Browne, 2014, s. 390; Haviland vd., 2008, s. 550; Menzies, 2021, s. 373). Manu Kanunları'nda bu konudan şöyle söz edilir: *"Bir lordun Sudra'ya emrettiği tek meslek, bu (diğer) üç kasta uysalca hizmet etmesidir" (The Laws of Manu, s. 21). "Brahma hizmeti tek başına bir Sudra için mükemmel bir meslek olarak ilan edilmiştir; çünkü bunun dışında yapacağı her şey ona hiçbir sonuç vermeyecektir" (The Laws of Manu, s. 420).* Sudraları kiralanarak çalıştırılan insanlar şeklinde tanımlamak da mümkündür (Davids, 1903, s. 54). Öyle ki sınıf ticaret, zanaat, vasıfsız işgücü, ev hizmetleri ve düşük statüde yer alan diğer iş kollarında da çalıştırılabilmektedir (Bulfinch, 2011, s. 356; Havıland vd. 2008, s. 550; Ketkar, 1909, s. 99). Hindistan'ın resmi öğretisine göre ilk üç kast Aryan kökenli iken siyah renk ile ilişkilendirilen Sudralar bu kökene mensup değildir (Davids, 1903, s. 54; McNeill, 2002, s. 133; Thakrar, 2001, s. 13). Esasta bu sınıf ile diğer sınıflar arasında keskin ayrımlar mevcuttur. Bu ayrımı Manu Kanunları'nda her kastın kimliğinin bir sıfatla ilişkilendirildiği şu ifadelerde de görmek mümkündür: *"Bir Brahma'nın adı şans, bir Kshatriya'nın güç, bir Vaisya'nın adı zenginlikle bağlantılı olsun, ancak bir Sudra'nın adı aşağılık olsun" (The Laws of Manu, s. 35).* Sudralara yönelik eşitsizliğin meşruluğunu gösteren bu ifadelerin yanı sıra daha pek çok alanda hiyerarşik ayrımları görmek mümkündür. Öyle ki diğer sınıflar Vedalar'dan buyruk alabilirken Sudralar alamazlar (Bulfinch, 2011, s. 356). Tüketecekleri ürünler açısından ilk üç kastın et yemesine kesinlikle müsaade edilmezken, Sudralar sığır eti hariç tüm etleri tüketebilmektedir (Béteille 1965, s. 65; Bulfinch, 2011, s. 357). Kirli ve pis olarak kabul edilen bu sınıf tapınaklara girebilme, dini ritüellerde yer alabilme gibi haklardan da mahrumdur (Kılıç & Dinç, 2020b, s. 702). Onların kirlilikleri ve verecekleri zarar Manu Kanunları'nda şöyle yer almaktadır: *"Ölü bir Brahma'nın, aynı kasttan insanlar varken, bir Sudra tarafından taşınmasına izin verilmesin; çünkü bu durum bir Sudra'nın dokunuşuyla kirlenen yakılacak sununun (ölünün) cennete geçişine zarar verir" (The Laws of Manu. 187) (V, 104).*

Dalitler, kast hiyerarşisinin dışında tutulan ve herhangi bir sınıfa dâhil edilmeyen toplumsal kesimdir. Bu kişiler toplumun en alt mertebesinde yer alıp dokunulmazlar tabiriyle isimlendirilmiştir (Akar, 2020, s. 197; Browne, 2014, s. 390; Haviland vd., 2008, s. 560; Schaefer, 2013, s. 194). Yurttaşlık hakkı tanınmayan Dalitlerin hayat standartları,

yaşam alanları, kullandıkları eşyalar yasal düzenlemeler ile baskılanmış olup ötekileştirilmiştir (Bulfinch, 2011, s. 357; Kumar, 2014, s. 36). Toprak sahibi olamadıkları gibi ticari alanda istifade edilen bir alete dahi sahip olamayan bu sınıf, politik ve ekonomik güç sahibi olan kesim için ucuz işgücüdür (Havıland vd. 2008, s. 560). Kimse tarafından yapılmak istenmeyen ve pis şeylere temas etmek zorunda kalınan işler bu sınıf tarafından gerçekleştirilir (Akar, 2020, s. 197; Bulfinch, 2011, s. 357; Giddens, 2012, s. 342; Kumar, 2014, s. 36). Üst kastlarda yer alan tüm bireyler Dalitlere karşı kontrollüdür (Akar, 2020, s. 197; Arslan, 2018, s. 108). Buradaki sebep bu sınıfın üst kastlara dokunmaları hatta gölgelerinin değmesi hâlinde dahi onları kirleteceklerine yönelik inançtır (Arslan, 2018, s. 108; Haviland vd., 2008, s. 561; Kılıç & Dinç, 2020b, s. 691; Tan, 1981, s. 81; Zencirkıran, 2017, s. 135). Yerleştirildikleri konum gereği fakirlik, sefalet ve dışlanma ile mücadele eden bu sınıfın konumu Malıatma Gandhi tarafından harijan (tanrının çocukları) tabiriyle iyileştirilmeye çalışılmıştır (Havıland vd. 2008, s. 560). Eşitsizlik ve adaletsizlik üzerinden şekillenen kast sisteminin dikkat çekici yönü, herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan Brahma dışındaki diğer kastlar tarafından da destek görüp korunmasıdır (Tan, 1981, s. 80). Bu algıyı oluşturmak ve sisteme yönelik herhangi bir itaatsizliğe mahal vermemek için kişilerin inançları kullanılmıştır. İnanca göre, kişiler öldükten sonra tekrar dünyaya geleceklerdir (Arslan, 2018, s. 108; Browne, 2014, s. 389; Karaköse, 2007, s. 41; Zencirkıran, 2017, s. 136). Yeniden dünyaya gelen ruh, önceki yaşantısındaki doğru ya da yanlış davranışlarının karşılığını yeni yaşantısında alacaktır. Öyle ki kişi eğer bulunduğu kastın gerekliliklerini yerine getirirse yeni hayatında bir üst kastta, getirmez ise bir alt kastta yer alacaktır (Arslan, 2018, s. 108; Browne, 2014, s. 389; Güngören, 1981, s. 21; Haviland vd., 2008, s. 559; McNeill, 2002, s. 133; Özkalp, 2005, s. 311). Bu kapsamda kastının gerekliliklerini hiçe sayarak yaşam süren kişiler, gelecekte ruhunun tiksinti uyandıran hayvanların bedeninde uyanacağını bilmektedir (Kılıç & Dinç, 2020b, s. 692; McNeill, 2002, s. 134). Dolayısıyla gereklilikleri ifa edip olması gerektiği şekilde yaşamak, alt kastlar için gelecek yaşamlarına yönelik bir ümit doğururken üst kastlar için sistemin sürekliliğini sağlamada kolaylık sunar (Zencirkıran, 2017, s. 136).

1.2.1.2. Feodal Zümreler (Yarı Kapalı Tabakalaşma Sistemleri)

Feodalizm, genellikle kişisel sadakat bağları üzerine inşa edilmiş piramit formunda toplumsal bir oluşum olarak temsil edilebilir. Bu formasyonda gücü kullananlar, daha az güce sahip olanların kontrol ettiği kaynakları (silahlı kuvvetler dâhil) harekete geçirme kudretine sahiptir. Bahsi geçen güç, monarşide birleştirilmemiş soylulardan oluşan bir hiyerarşi arasında çeşitlendirilmiştir (Pierson, 2004, s. 8).

Perry Anderson'un tanımlamasıyla feodalite "*içinde ne emek ne de emek ürünlerinin emtia olduğu, toprak ve doğal ekonominin egemen bulunduğu bir üretim biçimidir.*" (Anderson, 2017, s. 167). Yapılanma toprak sahipliği üzerinden şekillendirilmiş bir yönetim türü olarak tanımlanmakla birlikte, bir ekonomik rejim ve toprak düzeni olarak da tanımlanır (Heaton, 1985, s. 71; Ülgen, 2010, s. 4).

Feodalizm, geleneksel olarak Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü takip eden (MS 8. yüzyıl civarında) karanlık çağların nispeten karanlık ortamında ortaya çıkmıştır (Pierson, 2004, s. 32). Öyle ki bu süreçte Batı Avrupa'da tarımsal bir yapılanmaya geri dönüş yaşanmaktadır. İmparatorlardan serflere kadar gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak varlığın devamlılığı toprak üzerinden sağlanır (Pirenne, 2013, s. 15). Öyle ki taşınabilir zenginliklerin anlamını yitirdiği bu dönemde, zenginliğe erişimin yolu ve yaşamın tek kaynağı topraktır (Pirenne, 2013, s. 15; Tezcan, 1992, s. 113). Merkezi yönetimin mevcudiyetini kaybettiği, ticaretin durakladığı, güvensizliğin ve kaosun hâkim olduğu bu ortamdaki feodal toplum "hiyerarşik bir toplumsal tabakalaşma[5], üretim tarzı, bir kültür ya da dünya görüşü yahut değerler kümesi" gibi özellikler üzerinden şekillenmiştir (Ağaoğulları & Köker, 1991, s. 163; Ağaoğulları vd. 2015, ss. 241-242; Çıvgın, 2008, s. 166; Goff, 2005, s. 45; Tezcan, 1992, s. 113).

[5] Orta Çağ Avrupa'sında toprağa dayalı sınıflaşmanın toplumsal hiyerarşideki seviyeleri, zümreler şeklinde isimlendirilmektedir (Browne, 2014, s. 390). Zenginliğin kaynağının toprak olduğu yapılanmada zümreler sahip oldukları toprağın büyüklüğü ile orantılı statüler edinirler (Canatan, 2012, s. 252; Çavdar, 1976, s. 70; Zencirkıran, 2017, s. 137). Feodal sistemde coğrafi ve toplumsal hareketlilik pek mümkün değildir. Birey hangi zümrede doğduysa yaşamını o zümre dâhilinde sürdürür (Browne, 2014, s. 391; Zencirkıran, 2017, s. 137). Ömer Lütfü Barkan bu durumu köleler üzerinden şöyle ifade edilir: *"... iktisadi ve içtimai bakımdan az çok büyük bir hürriyet kazanmış olsa bile, hukuki bakımdan onun kölelik sıfatı, evlâtlarına da geçmek suretiyle, nesiller boyunca devam eder" (Barkan, 1956, s. 240).* Ancak kralın bireye toprak ya da unvan bahşetmesi, kişinin askeri bir başarı göstermesi gibi istisnai durumlarda zümre değişimi mümkün olabilmektedir (Browne, 2014, s. 391; Özkalp, 2005, s. 313; Zencirkıran, 2017, s. 137).

Feodalizmin hiyerarşik düzendeki kendine has toplum şekillenişi üç temel tabakayı teşkil etmektedir. Bunlar soylular (imparator, asiller, aristokratlar), rahipler (din adamları) ve yönetilenler (köylüler, zanaatkârlar, tüccarlar, serfler ve köleler) dir (Arslan, 2018, s. 107; Kocacık, 2003, s. 143; Tan, 1981, s. 83; Zencirkıran, 2017, s. 136). "*Estate*" yani katman olarak adlandırılan her sınıf yasal haklar ve vazifeler, konuşma şekilleri, giyim tarzları, toplum içerisinde sergiledikleri tavırları ile ayrışır. Ülkenin savunma ve yargı gücü soylu sınıfın elindedir. Devletin dini yönünü temsil eden rahipler, Orta Çağ'ın ilk dönemlerinde okuma yazma konusunda ayrıcalığa sahip olmaları sebebiyle yönetsel vazifeleri de üstlenmişlerdir (Tan, 1981, s. 83). Diğer bir sınıfı oluşturan köylülerin vazifesi ise feodal hiyerarşinin güçleri olan soylular ve rahiplere hizmette bulunmaktır (Huberman, 2013, s. 12; Tan, 1981, s. 83).

Bu sınıflar ayrıca en yalın şekilde dua edenler, savaşanlar ve (kilise ve askeri sınıf mensupları için) çalışanlar olarak adlandırılmıştır (Ağaoğulları vd. 2015, s. 244; Aydoğdu, 2016, s. 4; Cin & Akyılmaz, 2000, s. 39; Heaton, 1985, s. 71; Huberman, 2013, ss. 11-12). Söz konusu adlandırma "*beş hepsi*" ismiyle tanımlanan İngiliz hanlarındaki eski yazıtlarda daha iyi şekilde ifade edilmiştir. "*Hepsine hükmediyorum. Hepsini yargılıyorum. Hepsi için savaşıyorum. Hepsi için dua ediyorum. Hepsi için çalışıyorum*". Savaşanların, dua edenlerin ve yargılayanların vazifelerini yerine getirmeleri zanaatkârlar ve köylülerin çalışarak onları beslemeleriyle mümkün olacaktır (Heaton, 1985, s. 71).

Soylular Sınıfı: Birinci feodal dönem süresince soylu sınıf ifadesi, toplumun alt düzeyindeki özgür bireyleri de kapsayan bir ifadedir. Ancak bu kapsam zamanla değişmiş ve ifadeyi toplumun güçlü aileleri karşılamıştır. Soylu sınıfa mensup olacak bireyler, kökeninde kölelik barındırmayan, herhangi bir bağımlılık ilişkisi içerisinde olmayan güçlü ve prestij sahibi kişilerdir (Bloch, 1983, s. 359). Dolayısıyla bu sınıfta yer alabilmek birtakım vasıfları barındırmayı gerektirmektir. Vazifelerden ilki gerekli olan üstünlüğü sağlayacak bir statü iken ikincisi bu statünün kan bağı vasıtasıyla devamlılığının sağlanmasıdır (Bloch, 1983, s. 353).

Soylular sınıfını oluşturan hiyerarşinin en üst kademesinde "Senyör" olarak adlandırılan derebeyleri yer almaktadır. Söz konusu bu sınıf kendi içerisinde unvan, rütbe, hâkim olunan toprağın büyüklüğü, topraklar üzerinde yaşayan kişi sayısı gibi kıstaslar üzerinden tabakalaşır (Bedirhan, 2007, s. 382; Cin & Akyıldız, 2000, s. 39; Tan,

1981, s. 84). Öyle ki en büyük senyör kral olup bir nevi senyörlerin senyörü konumundadır (Bedirhan, 2007, s. 382; Çıvgın, 2008, s. 167; Cin & Akyıldız, 2000, s. 39). Kraldan sonra ona bağlılığını bildirmiş olan vassallar gelir (Bedirhan, 2007, s. 382). Bu vassalların en büyüğü ise "Dük" olarak adlandırılır. Dük'den sonra şekillenen hiyerarşi ise Kontlar, Baronlar, Vikontlar-Şövalyeler şeklindedir (Aydoğdu, 2016, s. 4; Bedirhan, 2007, s. 382; Cin & Akyıldız, 2000, s. 42; Zagalov, 1979, s. 116).

Ruhban Sınıfı: Feodal oluşum içerisinde yer almakla birlikte bu oluşumun belirleyicisi olan sınıflardan biri de ruhban sınıfıdır (Küçükkalay, 2014, s. 172; Zagolov, 1979, s. 116). Bu sınıf kilise beylerinden, başpiskoposlardan, piskoposlardan, başrahiplerden ve rahiplerden oluşmaktadır (Zagolov, 1979, s. 116).

Feodal toplumun temel bileşenlerinden olan kilise, dönem itibarıyla önemi göz ardı edilemeyen bir güçtür. Öyle ki kilise senyörleri, çok sayıdaki geniş toprağın sahibidir (Goff, 2005, s. 46). Dindar bireylerin kiliseye bağışta bulunma ya da mülkünün bir kısmını vasiyet yoluyla hibe etmeye yönelik uygulamaları kilisenin ekonomik gücünün dayanaklarıdır (Karaköse, 2007, s. 73; Seignobos, 1960, ss. 161-162).

Nitekim ruhban sınıfının zenginleşmesi ve sayısındaki artış bu sınıfın laikler üzerindeki gücünü de arttırmıştır. Öyle ki inancın ve ahlakın gereklilikleri ruhban sınıfı tarafından belirlenmekte olup bu kıstaslara aykırı davranışlar ölümle cezalandırılmıştır (Seignobos, 1960, ss. 161-162). Kilisenin zamanla dini konularda bir otorite olmanın ötesine geçerek dünyevi konularda da bir otorite olduğu görülür. Bu çerçevede hastalıkları tedavi etme, vasiyetname düzenleme, kiliseye ait mahkemelerde yargılama, sözleşme yapma gibi birçok alana hâkimdir. Daha açık bir ifade ile doğum ve ölüm arasında hatta bunların da dâhil olduğu tüm süreçte yaşamın dengesi kilisenin kontrolündedir (Küçükkalay, 2014, s. 175).

Şövalyelik: Avrupa'ya askeri bakımdan gelişim sağlayan durumlardan biri, hayvan gücü ve ağır saban sayesinde tarım ürünlerinde elde edilenden daha fazlasına erişilmesidir. Böylece ekonomik açıdan güçlenen köylülerden alınan vergiler ve kiralarla güçlü bir ordu kurulabilmiştir. Söz konusu bu askeri oluşum zırhlı süvari, yani "*şövalye*"dir (Sander, 2012, s. 44). Şövalyeliğe oluşum kazandıran bir diğer durum ise üzenginin keşfedilmesidir (Karaköse, 2007, s. 70; Roberts, 2015, s. 193; Sander, 2012, s. 44). Bu keşfin ardından süvariler atın üzerinde ellerini daha aktif kullanabilmektedirler.

Dolayısıyla şövalye Avrupa'ya damga vuran saygın bir konum elde ederken şövalyelik ise toplumsal ve siyasal açıdan dönemin belirgin kurumu olan feodalizme temel oluşturmuştur (Roberts, 2015, s. 193; Sander, 2012, s. 44).

Şövalyeliğin tanrının iradesinin bir ürünü olarak görüldüğüne yönelik düşünce şu şekilde ifade edilmiştir: *"Tanrının iradesiyle iki şey yaratılmıştır; dünya bunlarsız bir karışıklıktan ibaret olur, bu iki payanda, "birbirlerine çok uygun düşen şövalyelik ve bilim"dir." (Huizinga, 1997, s. 93).*

Her şövalyenin bağlılık gösterdiği onur yasasına göre şövalyeler; dürüstlük, dayanıklılık, mertlik, sadakat gibi vasıfları kendilerinde barındırmalıdırlar (Davies, 2006, s. 344). Bu türden vasıflarla donanmış olan şövalyenin halkı koruması, savunması, barış içinde tutması, lorduna itaatkâr olması, ülkesini sevmesi gerekmektedir (Davies, 2006, s. 344; Huizinga, 1997, s. 93). Dolayısıyla en genel ifadeyle şövalyelerin benimseyerek savundukları temel algı tüm feodaliteyi şekillendiren etiğe sahip çıkmaktır. Nitekim şövalyelik sınıfı Hıristiyanlıkla birlikte "*Orta Çağ Zihniyeti*"nin dayanaklarından biri olarak görülmüştür (Davies, 2006, s. 344).

Bu sınıf için 11. yüzyılın başlarından itibaren feodal yapılanmanın öne çıkan sosyal özelliklerinden biri olduğu söylenebilir. Öyle ki güçlü konumlar elde etmiş olan şövalyeler, kendilerine ait şatolara ya da kalelere sahiplerdir. Dönem itibarıyla şatolar prestij, kudret, mevki göstergesi olan kültür merkezleridir. Dahası bu merkezler, askeri yönlerinin yanı sıra feodalizme dair görüşlerin ve değerlerin şekillenip işlerlik kazandığı mekânlardır (Goff, 2005, s. 46; Ülgen, 2010, s. 7).

Köylüler: Orta Çağ Avrupası'nın hiyerarşik yapılanmasında dördüncü seviyede köylüler yer almaktadır (Tan, 1981, s. 84). Soylular ve rahiplere hizmetle görevli olan ve feodal lortlara ait topraklarda yaşayan köylüler, toplumsal statüleri ve sahip oldukları yasal haklar yönünden sınıflanmışlardır (Tan, 1981, s. 84; Tezcan, 2010, s. 98). Bu kapsamda köylüleri hür bireylerden oluşan serbest köylüler ile esirlerden ve esirlerin çocuklarından oluşan serfler (esir köylüler) şeklinde ayırmak mümkündür (Bedirhan, 2007, s. 383). Kendilerine ait toprakları olmasına karşılık bir beyin himayesinde kendi istekleriyle yer alan kesim özgür köylüleri oluşturmaktadır (Çavdar, 1976, s. 71; Huberman, 2013, ss. 16-17; Tan, 1981, s. 84). Kişisel özgürlüğe sahip olan bu sınıf, askerlik yapma ve vergi vermekle mesuldür (Berktay, 1989, s. 274; Tan, 1981, s. 84). Bu

vazifelerini yerine getirmeme durumu ise onların özgürlüklerini tehlikeye sokmaktadır (Tan, 1981, s. 84).

Adeta toprağın bir parçası gibi onunla birlikte alınıp satılan köylüler ise yarı özgür olarak adlandırılmaktadır. Köylülerin büyük çoğunluğu bu sınıfın üyesidir (Tan, 1981, s. 84). Son olarak serf şeklinde isimlendirilen kesim ise toprakta çalışan, mülkiyetleri beylerin elinde olan, soyları kölelere dayanan kişilerden oluşur (Barkan, 1956, s. 240; Berktay, 1989, s. 275; Huberman, 2013, s. 15; Tan, 1981, s. 84). Serfler kendi içlerinde vazifeleri ve sahip oldukları varlıklar üzerinden ayrışıp farklı isimler almışlardır. Bunlar köy kıyısında sadece iki üç dönümlük toprağı olan yoksul bordar'ler, varlığı bir kulübeden ibaret karın tokluğuna yanaşma olarak çalışan cotter'lar ve lordun evine bağlı olup onun tarlasında çalışanlar demense serfleridir (Aydoğdu, 2016, s. 6; Cin & Akyılmaz, 2000, s. 49; Huberman, 2013, s. 16).

Duby, serfin toprağa değil de tabi olduğu senyöre bağlı olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre serflik statüsü, kişisel bir bağımlılık statüsüdür (Duby, 1990, s. 9). Bir serf ile bey arasındaki hiyerarşi şöyle ifade edilmiştir: *"Lortla ile serf arasında eşitlik hiçbir şekilde söz konusu değildi. Serf toprakta çalışır, lort da serfi çalıştırırdı. Lort açısından bakıldığında serfle "demesne"deki hayvanlar arasında pek fazla fark yoktu" (Huberman, 2013, s. 17).* Böylesi kıymetsiz bir konumda olan serfin bu durumdan kurtulması tabii olduğu kişi tarafından azat edilmesiyle mümkün olabilmekteydi (Barkan, 1979, s. 52; Duby, 1990, s. 9).

1.2.1.3. Sosyal Sınıf ve Statü (Açık Tabakalaşma Sistemleri)

Endüstri toplumlarında görülen bir tabakalaşma türü olan sosyal sınıfta ayrışma meslek, sermaye, gelir gibi ekonomik unsurlar üzerinden şekillenir (Berber, 2003, s. 226; Browne, 2014, s. 391; Tan, 1981, s. 85; Ünal, 2020, s. 27). Sınırları ve kıstasları sert norm ve yaptırımlara tabi tutulmayan sosyal sınıflar, göreli olmakla birlikte kapalı olmayan açık gruplardır (Ünal, 2020, s. 27).

Sosyal sınıf; feodalite, kölelik ve kast gibi diğer tabakalaşma türlerinden bazı yönleriyle ayrılır. Öyle ki diğer tabakalaşma türünde bireyler din, hukuk, insanın metalaştırılması gibi unsurlar üzerinden ayrışırken sınıf sistemi ayrışmayı sermaye, gelir ve meslek gibi ekonomik unsurlar üzerinden gerçekleştirir (Browne, 2014, s. 391;

Özkalp, 2005, s. 315). Daha açık bir söylemle sınıf sistemi elde edilen gelirin kaynağı, sahip olunan mülk ve servet oranları açısından benzer olan insan topluluğudur. Her birey dünyaya geldiğinde tercih hakkı olmadan ailesinin yer aldığı toplumsal sınıfı edinir. Kast sistemi gibi kapalı yapılanmalarda bu sınıfın değişimi mümkün değilken, sınıf sistemi elde edilen ya da yitirilen gelir üzerinden aşağı ya da yukarı hareketliği mümkün kılmıştır (Tan, 1981, s. 85).

Uzlaşmacı teorisyenler, sosyal sınıflaşmaya yol açan eşitsizliğin kaçınılmaz olduğu görüşündedirler. Onlara göre, yaşam içerisinde oluşum kazanmış kimi meslekler diğerlerine oranla daha fazla ehemmiyet taşımaktadır. Söz konusu bu meslekleri icra etmek ise bazı uzmanlık becerilerini gerektirmektedir. Teorisyenler yeterli beceri ve yeteneğe sahip olan bireylerin ise mükâfatlandırılarak motive edilmenin önemli bir strateji olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla eşitlikten uzak olan teşvik edici bu uygulamayla yetenekli bireyler önemli konumlara erişecektir (Browne, 2014, s. 394).

Çatışmacı sosyal sınıf yaklaşımında Marksist görüş öne çıkmaktadır (Browne, 2014, s. 394). Karl Marx'ın bakış açısı kendi dönemine kadar var olan bütün toplumların sınıflı toplum olduğu yönündedir (Aron, 1992, s. 7; Saunders, 2001, s. 5). Ona göre, kapitalizmden önceki toplumlarda insan ilişkilerini şekillendiren bir düzenleme mevcuttur. Bu kapsamda toplumun belli bir kesimi maddi içerikli ana kaynakları elinde bulundururken geri kalan kısım bu kaynakların işlerliğini yürütmektedir (Özkalp, 2005, s. 317; Saunders, 2001, s. 5). Örneğin Antik Roma'da bir kesim toprağın hâkimi iken diğer kesim hayatını idame ettirebilmek adına köle olarak çalışma mecburiyetindedir. Lortların toprağın hâkimi olduğu feodal Avrupa'da ise serfler ekip biçebilecekleri bir toprak parçası arayışındadırlar. Bu gereksinimleri için de askeri vazifelerde görev alma ve lortlar için çalışma mecburiyetindedirler (Saunders, 2001, s. 5). Karl Marx'a göre kapitalizmde de bu işleyiş devam etmiştir. Burjuvazi toprak, banka, fabrika gibi ekonomik güç unsurlarını bünyesinde barındırırken proletarya sadece birincil ihtiyaçlarına yetebilecek bir meblağa, kapitalistlerin hizmetinde çalışmaya mahkûmdur (Aron, 1992, s. 8; Arslan, 2018, s. 115; Aydın, 2018, s. 251; Browne, 2014, ss. 394-395; Marx & Engels, 1976, s. 29; Saunders, 2001, s. 5; Zencirkıran, 2017, s. 136). Ulaşılan ortak algı şudur ki; üretim araçlarını elinde bulunduran kesim, herhangi bir güç unsuruna sahip olmayan kesimin emeğini kullanarak gücüne güç katmaktadır (Saunders, 2001, s. 6). Üretim sağlayan araçların küçük çaplı bir üst sınıfın himayesinde olması bu sınıfa

çokta adil olamayan bir kâr sunar. Söz konusu durum, kazanç ve zenginliğin sınıf eşitsizliğinde önemli bir kıstas olduğunu gösterir (Browne, 2014, s. 394).

Marksist görüş yanlıları üretim araçlarına ve emek gücüne sahip olan sınıfların sömüren ve sömürülen tarafları oluşturdukları ve çatışma içerisinde oldukları kanısındadır (Aron, 1992, s. 51; Bilton vd. 2009, s. 98; Tan, 1981, s. 86; Zijderveld, 2007, s. 95). Komünist Manifesto' da bu düşünce şu şekilde ifade edilir:

> *"Günümüze dek bütün toplumların tarihi, sınıf savaşımları tarihidir. Özgür insan ve köle, patrisyen ve pleb, senyör ve serf, lonca ustası ve lonca emekçisi kısaca, ezenle ezilen, sürekli bir çatışma hâlinde, bazen gizli bazen açıkça, ya toplumun devrimci bir biçim değiştirmesiyle ya da çatışan sınıfların birlikte çöküşüyle sonuçlanan, kesintisiz bir savaşım yürüttüler. Tarihin daha önceki devirlerinde, hemen hemen her yerde, toplumun değişik düzenler hâlinde karmaşık bir kuruluşunu, sosyal hiyerarşinin çok basamaklı bir derecelenmesini buluyoruz. Eski Roma'da patrisyenleri, şövalyeleri, plebleri, köleleri görüyoruz; Orta Çağ'da senyörleri, vasalları, lonca ustalarını, kalfaları, serfleri ve bu sınıflar içinde de ikinci derecede hiyerarşiler görüyoruz." (Marx & Engels, 1976, s. 28).*

Karl Marx ağır şartlar alında, az meblağlara çalışan proletaryanın zincirlerinden başka kaybedecek şeyi olmadığını söyler (Marx & Engels, 1976, s. 67). Ona göre zamanın ilerlemesiyle kendi aralarındaki sınıf bilincini geliştiren işçi sınıfı, emeklerini sömüren burjuvaziye karşı ayaklanacaktır (Appelbaum, t.y., s. 65; Marx & Engels, 1976, s. 35; Zencirkıran, 2017, s. 138).

Kapitalist toplumlarda burjuvazi ve proletaryanın dışında toprak sahipleri, küçük burjuvazi, köylüler, lümpen-proletarya gibi farklı sınıflar da varlık gösterir. Karl Marx ilerde orta sınıf ismini alacak olan "*profesyoneller sınıfı*" ya da küçük burjuvaziyi de keşfetmiştir (Arslan, 2018, s. 116; Tan, 1981, s. 87). Düşünüre göre bu orta sınıf burjuvazinin baskın gücü karşısında giderek proletaryanın yanında yer alacaktır. Böylece zamanla genişleyen proletarya karşısında en sonunda küçük çaplı elit bir burjuvazi kalır. Akabindeki süreçte ise proletarya sınıfsız toplumu var edecektir (Tan, 1981, s. 87).

Karl Marx egemen ideoloji görüşüyle, egemen sınıfın yalnızca maddi üretim araçlarına sahip olmayıp aynı zamanda fikri hâkimiyetini de bünyesinde bulundurduğunu ifade eder.

> *"Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir değişle toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf,*

> *aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır." (Marx & Engels, 1992, s. 70).*

Weber'in sınıf kavramına dair tasvirleri ilk etapta Karl Marx ile benzerlik göstermektedir. İkisi de sınıfın var oluşunun temelini maddi değerlere hâkim olmak ya da bunlardan yoksun olmakla ilintilidir (Aydın, 2018, s. 252; Giddens & Sutton, 2018, s. 178; Weber, 2012a, s. 293). Ancak Weber sınıfsal oluşumlarda ekonominin güçlü bir unsur olduğunu savunmakla birlikte sınıfsal ayrımlarda tek unsur olmadığını da ifade eder (Aydın, 2018, s. 251). Öyle ki kendisi bireysel kabiliyet ve maharetlerin sınıfsal ayrımlarda kayda değer kriterler olduğu kanısındadır. Düşünürün sınıf kavramına yönelik görüşünde statü ve parti gibi kavramların yer aldığı bir bakış açısı hâkimdir (Aydın, 2018, s. 251; Browne, 2014, s. 399; Tan, 1981, s. 89; Zencirkıran, 2017, s. 139). Yöneticilik ya da profesyonellik gerektiren vazifeleri ihtiva eden bireylerle, sıradan iş kollarında çalışan bireyler gerek çalışma şartları gerekse kazanç itibarıyla farklılık taşırlar. Bu türden unsurlar sınıf kavramının sadece üretim araçlarından nemalanan bir yapılanma olmadığını gösterir (Giddens & Sutton, 2018, s. 178).

1.2.2. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİK KURAMLARI

İnsanla birlikte tezahür eden toplumsal ilişkilerde bireylerin sahip oldukları farklı dinamikler toplumsal kademeleri kaçınılmaz kılar. Aslında bu farklılıkların belirlenerek bir nizam oluşturulmaya çalışılması, ayrı kademeleri mukayese edebilmek adına gereklidir. Ortak özellikler barındıran bireylerin kategorize edilmesiyle doğan hiyerarşi ise toplumsal tabakalaşma olarak adlandırılır (Yalçın, 2019, s. 160).

1.2.2.1. İşlevselci Tabakalaşma Kuramı

İşlevselci tabakalaşma kuramcılarına göre tabakalaşma, toplumsal süreç içerisinde teşekkül etmiş bir yapılanma olmaktan öte toplumsal düzenin oluşumu ve sürdürülebilirliği için kaçınılmazdır (Kocacık, 2003, s. 141; Tan, 1981, s. 76; Turner, 1997, s. 41). İşlevselci görüşün tabakalaşmaya bakış açılarını en genel ifade ile şöyle belirtebiliriz: *"... Toplumu birbirine bağlı çıkarlarla birleşmiş tabakalardan oluşan, en önemli mevkilerin en vasıflı ve yetenekli olanlarca işgal edilmiş olduğu, eşitsizliğin tüm*

toplumsal sistemin işleyişinde fonksiyonel bir sorun teşkil ettiği, bütünleşmiş bir sistem olarak düşünür" (Özkalp, 2001, s. 323).

Her toplumun kendi özelinde değer yargıları, kıstasları ve kaideleri vardır. Tabakalaşma da bu kriterleri karşılayabilme gereksiniminden doğan hiyerarşik bir düzenlemedir (Kocacık, 2003, s. 141; Swingewood, 1998, s. 294). Öyle ki işlevselci bakış açısı tabakalaşmanın toplumsal gelişime katkı sağladığı görüşündedir (Bahar, 2008, s. 111). Toplumların düzen ve gereksinimlerinin değişiklik göstermesi, tabakalaşma sistemlerinde de farklılık doğurmuştur (Kocacık, 2003, s. 141; Swingewood, 1998, s. 294). Toplumsal ve ekonomik iş bölümü bireylerin önem dereceleri bambaşka olan vazifeler üstlenmelerini gerektirmiştir (Kocacık, 2003, s. 141). Tabakalaşmayı kaçınılmaz bir olgu olarak gören işlevselciler, bu kaçınılmazlığı toplumlarda kimi vazifelerin daha fazla önem taşımasına dayandırır (Kocacık, 2003, s. 141; Tan, 1981, s. 76; Turner, 1997, s. 41). Öyle ki kimi toplumlar için din, kimi toplumlar içinse savaşçılık işlevsel açıdan kıstastır. Dolayısıyla bu alanlarla ilişkili statüler de toplumda daha üst konumlarda yer alır (Tan, 1981, s. 76).

1.2.2.1.1. Talcott Parsons'un Tabakalaşma Kuramı

1902-1979 yılları arasında yaşayan Amerikalı Sosyolog Talcott Parsons, klinik psikoloji ile sosyal antropolojiyi birleştiren bir yönelime sahiptir. En bilinen eseri "The Social System" olan Parsons'un; London School of Economics'ten Malinowski, Heidelberg Üniversitesi'nden ise Max Weber ile birlikte çalıştığı bilinmektedir. Parsons'a göre toplumsal tabakalaşma, bir toplumdaki bireylerin belirli ölçütlere göre sıralanması ve önemli sosyal özelliklerinden dolayı birbirlerine oranla daha üst ya da daha alt konumda değerlendirilmesidir. Kendisi, farklılıkların ancak toplumsal açıdan üst ya da alt konum belirleyen unsurları içerdiğinde veya onlarla ilişkili olduğunda tabakalaşmanın konusu olabileceğini söyler (Parsons, 1940, s. 841).

Düşünür, toplumdaki tabakalaşmanın toplumun egemen değerlerine göre şekillendiği görüşündedir. Öyle ki toplumda öne çıkan değerler (din, teknoloji, siyaset, hukuk, kültür) dikkate alınır ve hangi değer daha önemli görülürse hiyerarşik yapı ona göre şekillenir (Aydın, 2014, s. 224; Doğan, 2009, s. 160; Özateşler Ülkücan, 2017, s. 132). Parsons söz konusu değerlerin üç temel ölçüt üzerinden ayrıştıklarını belirtir.

Bunlar; nitelik, performans (edim) ve mülkiyettir (Doğan, 2009, s. 160). Bireyin aileye, zekâya, ırka ve fiziksel güce dayalı özellikleri onun kişisel niteliklerini içerir. Bu nitelikler farklı toplumlar için farklı değerler taşımaktadır. Örneğin geleneksel toplumlarda bireyin yer aldığı aile, sahip olduğu ırk nitelik açısından önemli ölçütler iken bu kıstaslar modern toplumlarda yerini zekâ, bilgi ve beceriye bırakmıştır (Doğan, 2009, s. 160; Topses & Topses, 2010, s. 150). Performans, bireylerin gerçekleştirmekle yükümlü oldukları vazifeleri yerine getirmeleridir. Bu kapsamda, toplumda belirli işlevleri yerine getiren bireylerin saygınlık durumları performanslarına göre değişim gösterir (Doğan, 2009, s. 160). Ancak performanslar da toplumlara göre değişmekte olup kimi toplumlarda askeri, kimi toplumlarda ekonomik kimilerinde ise dini performans birinci dereceden önem arz eder (Doğan, 2009, s. 160; Topses & Topses, 2010, s. 150). Düşünüre göre mülkiyetin tabakalaşmadaki etkisi ise işlevlerin değerlendirilmesinde bireylerin kazandığı maddi ve sembolik nesnelerin etkili olması üzerindendir (Aydın, 2014, s. 225; Ünal, 2020, s. 53). Örneğin servet, mülk, bilgi, diploma gibi unsurlar toplumsal hiyerarşide farklılaştıran ve ayrışmaya neden olan unsurlardır (Aydın, 2014, s. 225; Doğan, 2009, s. 160).

1.2.2.1.2. Kingsley Davis ve Wilbert E. Moore'nin Tabakalaşma Kuramı

Kingsley Davis, 1908-1997 yılları arasında yaşayan şehirleşme ve toplumsal tabakalaşma çalışmalarıyla tanınan Amerikalı sosyolog ve demograftır. Kingsley Davis ile ortak çalışmaları ile tanınan Wilbert E. Moore ise 1914-1987 arasında yaşayan işlevsel gereklilikle toplumsal tabakalaşmayı açıklama ve gerekçelendirme konusunda tanınmış bir sosyologdur.

Davis ve Moore, toplumdaki farklı konumların farklı hak ve ayrıcalıklara sahip olmasının toplumu doğal olarak tabakalara ayrıldığını ifade eder. Onlara göre sosyal eşitsizlik, toplumun önemli görevlerini en yetenekli kişilerin üstlenmesini sağlamak için oluşmuş bir mekanizmadır. Bu yüzden, en basitinden en karmaşığına kadar her toplumun, insanları prestij ve saygınlık bakımından ayırdığını söylerler (Davis & Moore, 1945, s. 243; Moore, 1963, s. 14). Nitekim tüm toplumların sistemli bir işleyiş yürütebilmesi adına tabakalaşmanın gerekli olduğu kanısındadırlar (Arslan, 2018, s. 105; Canatan, 2012, s. 258; Özkalp, 2005, s. 320; Sunar, 2018a, s. 50).

Tabakalaşmayı evrensel gören düşünürler onun temel işlevinin, toplumda belirli görevleri üstlenecek kişileri motive etmek olduğunu belirtirler (Abrahamson, 1978; 60; Aydın, 2014, s. 228; Berberoglu, 2009, s. 118; Tezcan, 2010, s. 92; Ünal, 2020, s. 55). Söz konusu motive amaçlı bu eğilim, tüm toplumlarda eşitlikten uzak bir mükâfatlandırmayı ortaya çıkarmıştır (Tezcan, 1992, ss. 107-108; Tezcan, 2010, s. 92). Onlara göre *"... bir toplum, ilk olarak, teşvik amaçlı kullanabileceği çeşitli ödüllere ve ikinci olarak, bu ödülleri pozisyonlara göre farklı şekilde dağıtmanın bir yoluna sahip olmalıdır" (Davis & Moore, 1945, s. 243).*

Davis & Moore'un toplumsal tabakalaşma yaklaşımları, eşit olmayan ödüllerle eşitleme şeklinde yorumlanır (Moore, 1963, s. 15). Yazarlar toplumların bireylere gelir, prestij ve güç olmak üzere üç tür mükâfat sundukları ifade ederler (İçli, 2005, s. 176; Tezcan, 2010, s. 92). Ancak toplumdaki farklı yeterlilik ve sorumluluklara sahip pozisyonlar için ödüllerin dağılımı farklılık gösterir (Abrahamson, 1978, s. 60). İyi çalışma performansına sahip olmak, kabiliyetli ve eğitimli olmak gibi özellikleri barındıran bireylerin edindikleri toplumsal konum diğerlerine kıyasla daha üsttedir. Çünkü toplum kendisi için daha fonksiyonel olan bu bireyleri, kıymet arz eden mevkilerle mükâfatlandırır (Arslantürk & Amman, 2001, s. 379; Aydın, 2014, s. 229; Canatan, 2012, s. 258; Poloma, 1993, s. 130; Tan, 1981, s. 76). Buna karşın fazla sorumluluk, yetenek gerektirmeyen ve öne çıkan rolleri icra etmeyen kişilerin ise aldıkları mükâfat aynı boyutta değildir (İçli, 2005, s. 176). Bu itibarla Davis & Moore hiyerarşik ödüllerle şekillenen toplumsal tabakalaşmayı toplumun devamlılığı açısından doğal bulur (İçli, 2005, s. 176; Tezcan, 2010, s. 92).

1.2.2.1.3. Melvin Tumin'in Tabakalaşma Kuramı

Melvin Tumin, 1919-1994 yılları arasında yaşayan ırk ilişkileri uzmanı Amerikalı bir sosyologdur. Tumin geçmişte ve günümüzde bilinen her toplumun, kıt ve talep edilen mal ve hizmetlerini eşitsiz bir şekilde dağıttığını söyler (Tumin, 1953, s. 387). Ancak kendisi toplumun devamlılığı için eşitsizliğin zorunlu bir şekilleniş olmadığı görüşündedir (İçli, 2005, s. 177; Özkalp, 2001, s. 324). Düşünür, bu yaklaşımını tabakalaşma üzerinden de sürdürür ve tabakalaşmanın bugüne kadar devam etmiş olmasının, gelecekte de süreceği anlamına gelmediğini vurgular (Arslantürk & Amman, 2001, s. 380; İçli, 2005, s. 177). Öyle ki kendisi tabakalaşmanın yadsınamaz ve istenilen

bir durum olması görüşüne katılmaz (Arslantürk & Amman, 2001, s. 380; İçli, 2005, s. 177).

Tumin yeteneksizliğin tabakalaşmanın şekillenişinde bir ölçüt olmadığını söyler. Çünkü tabakalaşma sistemleri toplumda yer alan potansiyel kabiliyetlerin gelişimini sınırlandırır (Sunar, 2018a, s. 56). Tumin alt tabakada yer alan bireylerin kabiliyetli ve başarılı olsalar dahi hareketlilik kanallarına ulaşamayacaklarını dolayısıyla bu kişilerin keşfedilmemiş olarak kalabileceklerini söyler (Abrahamson, 1978, s. 64; Arslantürk & Amman, 2001, s. 380; İçli, 2005, s. 177; Tumin, 1953, s. 389).

Tumin kimi meslek mensuplarının yetersiz oluşu nedeniyle bu kişileri birtakım ayrıcalıklar tanınması görüşüne karşıdır. Kendisi birçok toplumun, yetenekli bireylerin varlığından haberdar olmadıklarını söyler. Dahası pek çok kişinin potansiyellerinin çok daha altındaki işlerde düşük meblağlara çalıştıklarını belirtir. Bu görüşünü kimi ülkelerde azınlık statüsündeki bireylerin yönetim organlarında yer alamamaları örneğiyle destekler. Kısacası Tumin'e göre eşitsizliğin oluşumunda kimi meslek mensuplarının sınırlı oluşu ya da yetenekli bireylerin az oluşu etkili değildir (Özkalp, 2001, s. 325).

Kendisi tabakalaşmanın evrensel bir boyut taşıdığı düşüncesine de katılmaz (Sunar, 2018a, s. 56). Ona göre tabakalaşmanın evrensel olma durumu yadsınamayan ve istenilen bir durum değildir (Arslantürk & Amman, 2001, s. 380; İçli, 2005, s. 177; Sunar, 2018a, s. 56). Tabakalaşma toplum açısından işlevsel olmaktan öte işlevsiz bir oluşumdur (Sunar, 2018a, s. 56). Tumin' e göre *"Toplumsal tabakalaşma sistemleri, seçkinlere, statükoyu "mantıklı", "doğal" ve "ahlaki açıdan doğru" olarak rasyonalize eden bir ideolojinin kabulünü ve hâkimiyetini sağlama işlevi görür. Bu şekilde, toplumsal tabakalaşma sistemleri, içinde bulundukları toplumlarda esasen muhafazakâr etkilere sahiptir." (Tumin, 1953, s. 353).* Dolayısıyla düşünürün de ifade ettiği üzere tabakalaşma bütünleştirmeden öte ayrışmaya hizmet eder (Sunar, 2018a, s. 56).

1.2.2.1.4. Gerhard Lenski'nin Tabakalaşma Kuramı

Toplumsal tabakalaşma ve toplumsal evrim üzerine çalışmalarıyla tanınan Amerikalı sosyolog Lenski, eşitsizliğin temel oluşturduğu toplumsal tabakalaşmanın ilk etapta işlevsel olduğu kanısındadır. Ancak söz konusu bu işlevselliğin zaman içinde ortadan kalkıp toplumsal bir norm olarak devamlılık göstereceğini söyler (Tezcan, 2010,

s. 93; Tezcan, 1992, s. 109). Düşünür insan doğasının evrenselliğine rağmen tabakalaşma sistemlerinin birbirleriyle büyük oranda farklılıklar barındırdığını kabullenir. Ona göre mal ve hizmetlerin paylaşım şekillerindeki farklılıklar toplumun teknolojik gelişim düzeyi ile ilişkilidir. Bu kapsamda az gelişmiş toplumlarda mallar ve hizmetler kişisel ihtiyaçlar doğrultusunda dağıtılır. Daha gelişmiş toplumlarda ise bölüşüm sisteminin ardında güç yer alır. Lenski bu doğrultudan yola çıkarak gücün ve gereksinimlerin tabakalaşma sistemini yöneten iki temel ilke olduğunu belirtir (Polama, 1993, s. 133; Ünal, 2020, s. 62).

Lenski avcı toplayıcı toplumlar, sanayi toplumları, basit bahçıvan toplumlar, tarım toplumları şeklinde sınıflandırdığı toplumlar üzerinden de tabakalaşma kapsamında birtakım görüşlerde bulunuştur. Avcı toplayıcı toplumlar gıda üretim tekniklerinin ilkel ve verimsiz olduğu (harcanan enerji birimi başına ürün değeri anlamında) ayrıca teknolojiye dair diğer unsurların da ilkel olduğu toplumlardır (Lenski, 1966, s. 96). Bu toplumda insanlar günlük gereksinimlerini karşılayacakları ölçüde üretim yaptıkları bir yaşam sürerler. Düşünür tabakalaşma sistemindeki en önemli noktanın artı ürünün olmayışı ve mal dağılımında eşitliğin esas alınışı olduğunu söyler (Lenski, 1966, ss. 102-103). Dolayısıyla ekonomik açıdan ürünlerin belirli düzeyde sınırlı oluşu bu alanda tabakalaşmanın şekillenmesinin önünü tıkamıştır (Eserpek, 1987, s. 10; Özkalp, 2001, s. 332; Ünal, 2020, s. 63). Ancak prestijin dağıtımı, malların dağıtımından çok farklı bir konudur. Burada arz sıkıntısı yoktur ve eşitsizlik grubun hayatta kalma şansını tehdit etmez. Sonuç olarak, avcı ve toplayıcı toplumlarda onurun eşitsiz dağılımı istisna olmaktan ziyade kural olma eğilimindedir (Lenski, 1966, s. 104). Basit bahçıvan toplumlar, bahçecilik ekonomisi temeli üzerine inşa edilmiş olan toplumlardır. Bu toplum tarım toplumlarından farklı olarak üretimde ilkel düzeyde çapa, kazma gibi aletler kullanırlar (Lenski, 1966, ss. 117-118). Basit bahçıvan toplumların daha gelişmiş versiyonunu ileri bahçıvan toplumları oluşturmaktadır. Kazma ve çapa kullanımı açısından basit bahçıvan toplumlarla benzer olan bu toplumlar sulama, teraslama, gübreleme gibi ileri teknikleri de kullanmışlardır (Polama, 1993, s. 139). Lenski basit ve ileri bahçıvan toplumları mukayese ettiğinde toplumsal düzen kapsamında birtakım farklılıklar gözlemler. Şöyle ki artı ürünün çoğalmasıyla basit bahçıvan toplumların aksine, ileri bahçıvan toplumlarda oldukça gelişmiş düzeyde eşitsizlik sistemlerinin mevcudiyetini görür (Canatan, 2013, s. 264; Polama, 1993, s. 139).

> *"... İleri bahçecilik toplumlarda, siyasi ve akrabalık sistemlerinin ayrılması ve bunun sonucunda devletin gelişmesinin, belirgin toplumsal eşitsizliğin gelişmesi için gerekli önkoşullar olduğu temel bir ilke gibi görünmektedir. Kısacası, devlet kurumları bu düzeydeki toplumlarda bölüşüm ve tabakalaşma ile ilgili temel soruların çözümünde anahtar rol oynamaktadır" (Lenski, 1966, s. 160).*

Şekillenişinde pulluğun keşfedilmesinin ve hayvan gücünden istifadenin önemli bir yer taşıdığı tarım toplumları, insanlık tarihi adına önemli bir aşamadır (Polama, 1993, s. 139; Ünal, 2020, s. 64). Lenski üretim teknolojisindeki ilerlemelerin askeri teknolojideki ilerlemeleri etkilediğini ve savaş araçlarının tarım toplumlarında geliştiğini belirtir (Lenski, 1966, s. 193). Bu toplumda nüfusun yoğunlaşmış olması ve servetteki artış, din ya da kıstas alınan diğer değerler kapsamında ruhbanlığa ya da askeri bir aristokratlığa yol açacağından toplumsal yapı eşitsizdir (Wallace & Wolf, 2015, s. 232). Öyle ki söz konusu toplum yapılanmasında siyasi sınıfların yanı sıra askeri sınıflar da şekillenmeye başlamıştır. Bunun dışında tarım toplumlarında yer alan diğer sınıflar ise tüccarlar, (tarımsal üretimi gerçekleştiren köylülerin elde ettiği) artı ürünle yaşam süren yönetici sınıf, yabancı azınlıklar (savaş tutsakları) dır. Tarım toplumlarının ayırt edici yönü sınıf temeli altında daha çok kalıtıma dayalı bir tabakalaşmanın varlığıdır (Polama, 1993, s. 140; Ünal, 2020, s. 64).

Sanayi toplumları tabakalaşma sisteminin evrimsel sürecinin bir sonraki merhalesini oluşturur. Teknolojik açıdan bakıldığında sanayi toplumları tarım toplumlarından oldukça farklıdır. Kullanılan hammaddeler daha çeşitli, enerji kaynakları oldukça farklı, araçlar ise karmaşık ve işlevseldir (Lenski, 1966, s. 298). Düşünür üretim imkânları dolayısıyla gereksinim duyulan malların daha ulaşılabilir bir hal almasının aynı şekilde ileri sanayileşmeye de kapı açacağını belirtir (Polama, 1993, s. 140; Ünal, 2020, s. 65). Ona göre sanayileşmeyle özel beceriler gerektiren birçok meslek grubu ve karmaşık iş kolları ortaya çıkmıştır (Eserpek, 1987, s. 11; Özkalp, 2001, s. 332; Tezcan, 1992, s. 109). Ancak karmaşık örgütlerin çalıştırılması gücün yayılımını sağladığından sanayi toplumlarında eşitsizliğin tarım toplumlarına kıyasla daha az olduğu görülür (Lenski, 1966, s. 308; Wallace & Wolf, 2015, s. 232).

Özetle Lenski ilkel toplumların yaşam tarzlarının bir getirisi olarak artı ürünün büyük oranda olmamasının toplumsal tabakalaşmayı alt düzeyde tuttuğunu ifade eder. Düşünür zamanla üretimin artmasıyla elde edilen malların çoğaldığını ve çatışmanın

arttığını söylerken ilerleyen aşamalarda üretimdeki artışın daha da fazlalaşmasının toplumsal eşitsizlikleri giderek azaltacağını belirtir (Arslantürk & Amman, 2000, s. 375; Poloma, 1993, s. 144; Tezcan, 1992, s. 109).

1.2.2.2. Çatışmacı (Diyalektik) Tabakalaşma Kuramı

Çatışmacı Kuram'ın savunucuları toplumsal tabakalaşmanın oluşumuna eleştirel bir bakış açısı ile yönelmişlerdir (Kocacık, 2003, s. 141). Onlar eşitsizliğin toplumsal hayatın devamlılığı için bir gereklilik, toplumsal düzen içinse bir zaruriyet olduğu fikrini desteklemezler (Arslan, 2018, s. 106). Toplumsal tabakalaşmanın, toplumun tümü için fayda sağlamaktan öte belirli bir kısmı için fayda sağladığını düşünürler (Canatan, 2012, s. 259). Çatışmacı görüşe göre tabakalaşma ekonomik ve siyasal güç bakımından farklı basamaklarda yer alan bireylerin, çekişme içinde bulunduğu bir sistemdir. Bu sistemde çatışan unsurlardan olan gücü elinde bulunduran kesimin, menfaatlerinin gözetilerek devamlılığının sağlanması amaçlanmıştır (Kocacık, 2003, s. 142).

Bu çerçevede Karl Marx, çatışmacı kuramın en önemli temsilcilerinden biri olarak toplumsal tabakalaşmayı sınıflar arası çıkar mücadelesi temelinde açıklamaktadır. Düşünürün toplumsal tabakalaşmaya yönelik yaklaşımında, toplumsal sınıfın nesnelliğinin belirlenmesi kendine özgü bir yön barındırır (Ünal, 2020, s. 34). Marx, komünist toplumlar haricindeki tüm toplumları sınıflı toplum şeklinde yorumlamıştır. Bu sınıf oluşumu, hangi toplumda yer alırsa alsın tabakalı bir şekilde sınıflaşmış grupları belirtmektedir (Bahar, 2008, s. 108).

Düşünür, insanlığın ilk aşamada geçimleri için ortak hareket ettikleri avcı toplayıcı bir yaşamın varlığına değinir. Bu düzenin bir getirisi olarak, özel mülkiyetin ve iş bölümünün olmaması sınıfsal sömürünün ve sınıflaşmanın önünü kapamıştır (Özkalp, 2001, s. 319; Topses & Topses, 2010, s. 152; Ünal, 2020, s. 34). Ancak söz konusu bu ilkel komünizm, toplumsal düzendeki değişimle birlikte sonlanmıştır. İlk sömürü sistemi insanların sahipliği üzerinden şekillenen köleliktir (Ünal, 2020, s. 34). Kölelik sistemini ise toprak sahipleri ve toprağı işleyenlerin yer aldığı feodal yapılanma izler (Ünal, 2020, s. 35). Marx bu duruma dair şunları söyler:

> *"Tarihin daha önceki devirlerinde hemen hemen her yerde, toplumun değişik düzenler hâlinde karmaşık bir kuruluşunu, sosyal hiyerarşinin çok basamaklı bir derecelenmesini buluyoruz. Eski Roma'da patrisyenleri,*

şövalyeleri, plepleri, köleleri görüyoruz; Orta Çağ'da senyörleri, vassalları, lonca ustalarını, kalfaları, serfleri ve bu sınıflar içinde de ikinci derecede hiyerarşileri görüyoruz" (Marx & Engels; 1976, ss. 28-29).

"*Komünist Manifesto*" da ifade edildiği üzere feodal Orta Çağ'ın sona ermesiyle de modern kapitalist çağın açılışı gerçekleşmiştir (Marx & Engels; 1976, s. 26). Kapital oluşumda sömürünün kaynağı topraktan öte sermayedir (Ünal, 2020, s. 35). Marx sermaye ile en yalın şekilde parasal değerleri ifade eder. Düşünür özellikle sermaye birikiminden söz ederken burjuvayı güçlendiren taşınmazları, makinaları, binaları bu kapsam içerisine alır. Hedeflenen amaç kapitalist üretim tarzına özgü olan dinamiği oluşturarak artı değeri elde edip işçi sınıfını sömürmektir (Palabıyık, 2011, s. 132). Karl Marx toplumu oluşturan bireylerin, ekonomik yapılarındaki farklılığın toplumsal tabakalaşmanın can alıcı noktası olduğu görüşündedir (Tan, 1981, s. 78; Waters, 2008, s. 479). Öyle ki düşünüre göre üretimin ve gücün belirli kesimlerin kontrolünde olması toplumdaki eşitsizlik seviyesini arttır (Turner vd. 2012, s. 185).

Karl Marx'ın kuramına göre işçi sınıfı, emeğin kullanım değeri ile piyasa değeri arasındaki fark olarak tanımlanan artı değerin üretimini sağlar (Tolan, 1975, s. 262). Bu artı değer, üretim araçlarına sahip olanlar tarafından kendi çıkarları doğrultusunda sahiplenilmekte ve böylece ekonomik eşitsizlik derinleşmektedir (İçli, 2005, s. 174; Tolan, 1975, s. 262; Turner vd., 2012, s. 185; Ünal, 2020, s. 34). İşçilerin emeklerine karşılık aldıkları payın düşüklüğünü fark etmeleri ise sınıf bilincini doğurmuş; bu bilinç, ortak hak arayışını ve sınıf dayanışmasını beraberinde getirmiştir (Kemerlioğlu, 1996, ss. 9-10; Ünal, 2020, s. 37). Şekillenen durum neticesinde, tâbi sınıf ile güç sahipleri arasındaki çatışmayı kaçınılmaz olmuştur (İçli, 2005, s. 174; Tolan, 1975, s. 262; Turner vd., 2012, s. 185; Ünal, 2020, s. 37). Nitekim Marx'ın bu modelinde temel sınıflar proletarya ve burjuvazi olmakla birlikte, diğer meslek gruplarının da zamanla bu iki sınıftan biriyle bütünleşeceği öngörülmektedir (İçli, 2005, s. 174; Özkalp, 2001, s. 320; Ritzer, 2013, s. 173; Tolan, 1975, s. 263).

1.2.2.3. Vilfrede Pareto'nun Tabakalaşma Kuramı

İtalyan ekonomist ve sosyolog olan Vilfrede Pareto, hem ekonomi hem de sosyoloji alanlarında derin etkiler bırakmıştır. Pareto'nun eşitlik ve demokrasi kavramlarına yaklaşımı toplumda karşılığı bulunamayan sadece oluşumu amaçlanan ya da hayal edilen

kavramlar oldukları yönündedir. Öyle ki özgün nitelikler, farklılıklar barındıran insanlar arasında eşitlikten söz etmek zordur. Toplum bünyesindeki her iş kolu, her sınıfsal konum belirli kabiliyetler ve nitelikler gerektirir. Bu algı toplumsal sınıfların oluşum mantığına temel oluşturur. Pareto'ya göre insanlar arasındaki farklılaşmalar, eşitlikten uzak toplumsal yapılanmalar, sınıfsal ayrışmalar doğal kabul edilmelidir (Tolan, 1975, s. 33; Topses & Topses, 2010, s. 49). Düşünüre göre belirli oranda gelişim göstermiş her toplum için toplumsal tabakalaşmadan söz edilebilir. Daha açık bir söylemle her toplumda en azından bir alt ve bir üst tabaka var olup bireyler alt tabakadan üst tabakaya erişme arzusu içindedir (Tolan, 1975, s. 33).

Pareto toplumu, ilk etapta aşağı tabaka ve seçkinler tabakası ya da üst kesim şeklinde tanımladığı iki temel sınıf üzerinden kategorize eder. Bu sınıfların bir kısmı doğrudan ya da dolaylı şekilde hükümet ile ilişkilidir (Kongar, 1993, s. 188). Düşünür bunları yönetici seçkinler olarak tanımlarken hükümetle ilişkili olmayan üst tabakayı ise yönetici olmayan seçkinler şeklinde tanımlar (Kongar, 1993, s. 188; Tezcan, 1992, s. 110; Topses & Topses, 2010, s. 50). Kaleme aldığı "*The Mind and Society*" de bu sınıflara dair ifadeleri şöyledir:

> *"... iki sınıfa ayırmamız faydalı olacaktır: doğrudan ya da dolaylı olarak yönetimde önemli bir rol oynayan bireylerden oluşan bir yönetici elit ve geri kalanını oluşturan yönetici olmayan bir elit. ... Burada sadece hükümet üzerindeki olası etkileriyle ilgilenmediğimiz daha alt bir tabaka olan elit olmayanlar. Daha sonra yüksek bir tabaka olan elit, ikiye ayrılır: (a) yönetici elit; (b) yönetici olmayan elit" (Pareto, 1935b, ss. 1423-1424).*

Kendisi seçkinleri, üst düzey özelliklere sahip ve faaliyet alanı fark etmeksizin büyük yetenekler sergileyen bireylerin tamamı olarak tanımlar (Aron, 2010, s. 326; Berberoglu, 2009, s. 50; Sayın, 1994, s. 132; Tezcan, 1992, s. 109; Tolan, 1975, s. 34). Ancak yönetici seçkinler sınıfında yer alan bireylerin belirli bir kısmı, bulundukları mevkiye ait yetenekleri barındırırken bir kısmı bu yeteneklerden yoksundur. Kısacası söz konusu sınıf bünyesinde, toplum için gereklilik arz eden nitelikleri barındırmayan bireyler de yer alabilmektedir (Kongar, 1993, s. 188). Paretoya göre böyle bir şekilleniş gerek alt tabakalardan üst tabakalara gerekse üst tabakalardan alt tabakalara olmak üzere sürekli bir hareketliliği doğurur (Arslan, 2007, s. 8; Tezcan, 1992, s. 109; Tezcan, 2010, s. 95). Daha açık bir izahatla elitler, toplumun gereksinimlerine ve koşullarına adapte olamayıp zaman içerisinde yozlaştıklarında alt sınıflarda yer alan yeni bireyler elit

statüsünü devralırlar. Bu işleyiş toplum içerisinde düşünürün "*Seçkinlerin Dolaşımı*" olarak ifade ettiği bir elit değişimini meydana getirir (Doğan, 2009, s. 156; Kongar, 1993, s. 188; Pareto, 1935a, s. 169; Tezcan, 1992, s. 109; Tezcan, 2010, s. 95). Kendisi bu dolaşımı şu kelimelerle ifade eder: *"... sadece iki grubun, seçkinler ve seçkin olmayanların öngörüldüğü özel durumda, "seçkinlerin dolaşımı" terimi kullanılmıştır" (Pareto, 1935b, s. 1426).*

Düşünür bu kuram çerçevesinde toplumsal değişimi, elit sınıfın siyasal gücü elde etmek adına verdiği mücadele ve dolayısıyla elitler arasında gerçekleşen bir nevi nöbet değişimi olarak açıklar (Tan, 1981, s. 100). Paretoya göre her halk bir elit tarafından yani nüfusun seçilmiş bir unsuru tarafından yönetilmektedir. Yönetimdeki elit sınıf, onu oluşturan bireylerin veya onların soyundan gelenlerin değişimiyle ya da aynı ülkeden veya başka bir ülkeden gelen yabancı unsurların katılımıyla değişebilir. Söz konusu durumun neticesinde bir grup elit, güç kaybederken diğer grup elit güç kazanır ve yükselir (Arslan, 2007, s. 8; Berberoglu, 2009, s. 50; Bottomore, 2017, s. 56; Delican, 2000, s. 324; Doğan, 2009, s. 156; Pareto, 1935a, s. 196). Pareto bunu şöyle ifade eder: "… *önemli doğal bir yasa nedeniyle seçkinler sürekli bu hâlleriyle devam edemez tükenirler. Bu yüzden insanlık tarihi seçkinlerin durmadan devam eden yer değiştirme tarihidir*" *(Pareto, 2013, s. 35).* Ancak iktidardaki elit sınıf, mevcut konumunu koruma ve diğer sınıfların tehditlerinden korunma çabasındadır. Bu kapsamda gücünü muhafaza edebilmek adına diğer elitlere yönelik görevden uzaklaştırma, mali yıkım, güç kullanımı, sürgün ve toplumdan dışlama gibi yollara başvurur (Delican, 2000, s. 325). Sonuç olarak gerek mevcut elitler iktidarlarını korusun gerekse iktidar el değiştirsin, her durumda toplumsal yapının esas şekillenişi elit sınıfın halk üzerindeki hâkimiyeti esasına dayanır (Bottomore, 2017, s. 56; Pareto, 1935a, s. 196).

1.2.2.4. Thorstein Veblen'in Gösterişçi Tüketim Kuramı

Thorstein Veblen, Norveç kökenli olup Amerikalı bir ekonomist ve sosyologdur. Veblen'e göre servet, yaşamsal süreklilik için gerekli olan bir araç olmanın ötesinde toplumsal hayattaki saygınlık ve üstünlüğün de en belirgin göstergesidir. İnsanlar çoğu zaman zenginliklerini, ihtiyaçlarını karşılamaktan çok başkalarının gözünde ayrıcalıklı bir konum elde etmek amacıyla da sergilerler. Bu doğrultuda ekonomik güç, bireyin refahının yanı sıra onun toplumsal değerini de belirleyen bir rol oynamaktadır. Dahası

zenginliğin görünür kılınması, kişinin başkalarına üstünlüğünü ilan eden bir sembol olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla varlık, maddi anlamda bir gösteriş sergilemenin ve toplumsal anlamda bir statü edinmenin en temel aracına dönüşmüştür (Veblen, 1922, ss. 26-27). Düşünüre göre "gösterişli tüketim" in esas işlevi, toplumsal statünün ilanı ile hiyerarşik farklılıkların sergilenmesidir. Bu kapsamda tüketim, salt bireysel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik rasyonel bir faaliyet olmaktan çıkarak, toplumsal rekabetin sahnesine dönüşür. Öyle ki Veblen'in nazarında bir ürünün değerini belirleyen unsur, onun işlevselliğinden öte başkaları tarafından gözlemlenebilir şekilde sergilenerek sahibinin gücünü ortaya koyabilmesidir (Veblen, 1922, ss. 69-75).

Veblen giysilerin toplum içerisinde belirleyici bir unsur olarak değerlendirildiği kanısındadır. Ona göre giysilere yüklenen anlam, fiziksel bir ihtiyacı gidermekten öte saygın bir görünüm kazanmaktır. Bununla birlikte insanların adeta bir parçası olan giysilerin, sürekli görünür olmaları nedeniyle kişinin ekonomik durumuna ilişkin ipuçlarını da karşı tarafa yansıttığını belirtir. Dolayısıyla Veblen'e göre giysilerin değeri işlevinden öte maliyetine ve yarattığı toplumsal itibara dayanmaktadır (Veblen, 1922, s. 167). Kendisi sanayi alanında gelişmiş toplumlarda belirli giysilerin daha çok üst sınıflara özgü olduğunu belirtmektedir. Öyle ki üst sınıf mensubu kadınların tercih ettiği kimi giysiler (korse gibi), toplumsal statünün görünür kılınmasında ve sosyal farklılıkların belirginleşmesinde etkin bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte alt sınıftaki kırsal kesimin yoksul kadınları yoğun emek yükü altında çalışmakla mükelleftir. Onların söz konusu yaşam koşulları bu tür giysiler kullanmalarını hem pratik hem ekonomik hem de hayat şartları kapsamında mümkün kılmamaktadır. Dolayısıyla günlük yaşamda yoğun emeğin sergilendiği standartlar için uygun olmayan bu kıyafetler, üretime dair işlerden muaf olanları simgeleyen birer statü göstergesi olarak değerlendirilebilir (Veblen, 1922, s. 184). Bu yaklaşım doğrultusunda giysi, bedeni örtme aracı olmakla birlikte toplumsal tabakalaşmanın görünür olduğu sembolik bir unsur olarak da değerlendirilebilir.

Kendisi takıların, aletlerin ve süs objelerinin de birer statü göstergesi olduğunu ifade eder. Birçok alanda süsleme ve bezeme aracı olarak kullanılan kıymetli taşlar ile metaller gösterişçi birer unsur olarak işlev görmektedir. Bu tür nesnelerin estetik güzellikleri ve duygusal haz oluşturma kapasiteleri onları ayrıcalıklı bir yere oturtmaktadır. Ancak Veblen' e göre nesnelerin toplumsal değeri, salt uyandırdıkları hazdan ibaret değildir. Maddi anlamda üstünlük sunan bu nesnelerin esas işlevleri,

sahiplerine prestij sağlamaları ve onları toplumsal düzeyde imtiyazlı ve özel bir konuma yerleştirmeleridir (Veblen, 1922, s. 129).

Veblen statü ve hiyerarşik farklılıkların yalnızca maddi kültür unsurlarında değil, aynı zamanda manevi ve sembolik alanlarda da görünür olduğundan söz eder. Öyle ki ona göre dini ritüeller ve uygulamalar da aslında gösterişi vurgulayarak hiyerarşi oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu tür uygulamalar esasta tanrılara saygıyı içerse de toplumsal eşitsizliğin dışavurumu açısından da önem taşımaktadır (Veblen, 1922, ss. 308-309).

1.2.2.5. Max Weber'in Tabakalaşma Kuramı

Bir Alman düşünür olan Max Weber, modern sosyolojinin kurucu isimlerinden biridir. Düşünür sosyoloji, ekonomi, tarih ve siyaset bilimi alanlarına yaptığı katkılarla öne çıkmaktadır. Karl Marx'ın ekonominin tabakalaşma üzerinde etkili olduğu görüşü, Marx Weber için de geçerlidir (İçli, 2005, s. 179; Tolan, 1975, s. 265; Tan, 1981, s. 78). Weber üç tip tabakalaşmadan söz eder. Bunlar toplumsal sınıflar hiyerarşisi, toplumsal statüler hiyerarşisi ve siyasal güçler hiyerarşisidir (İçli, 2005, s. 179; Özkalp, 2005, s. 325).

Weber'in toplumsal tabakalaşmada etken olduğunu düşündüğü sınıflar gözlemlenebilir, nesnel ve reel insan toplulukları değildir (Tolan, 1975, s. 265). Weber sınıfı "*"sınıf" sadece bir kişinin diğerleriyle paylaştığı aynı (ya da benzer) çıkarlara işaret eder*" şeklinde tanımlar (Weber, 2012a, s. 423). Onun yaklaşımında sınıf, müşterek benzerlikler taşıyan kişilerin ortak durumlarını fark edip birlikte bir eylem için örgütlediklerinde toplumsal gerçekliğe kavuşur (Ritzer, 2013, s. 237; Tolan, 1975, s. 265). Weber'e göre hiyerarşi oluşturan unsurlardan biri olan sınıf, ekonomik gücün bir getirisidir (Özkalp, 2005, s. 325; Weber, 2012a, s. 76). Dahası sınıf gerçeğinin temelinde kişinin ekonomik nesneler edinebilme olasılığı yer alır (Bahar, 2008, s. 114; Tolan, 1975, s. 265).

> *"sınıflar" topluluklar değildir; onlar sadece sosyal eylemin olası ve sık temellerini temsil eder. Şu durumlarda bir sınıftan söz edebiliriz, (1) Çok sayıda insan yaşam fırsatlarıyla ilgili ortak özel nedensel bir parçaya sahiptir; (2) bu parça malların sahipliği ve gelir fırsatlarında münhasıran ekonomik çıkarlarla temsil edilir ve (3) emtia ve işgücü piyasası koşulları*

altında temsil edilir. Bu "sınıf durumudur" (Weber, 1993, s. 177; Weber, 2012b, ss. 292-293).

Ekonomik güç, toplumun kimi imkânlarından istifade edebilme ya da arzu ettiği şeyleri satın alabilme olanağıdır. Dolayısıyla Weber sınıfsal hiyerarşinin, ortak ekonomik menfaate ve güce sahip olan bireylerin aynı sınıfta yer almasıyla oluştuğunu ifade eder (Özkalp, 2005, s. 325). Daha açık bir söylem ile sınıf, müşterek ekonomik kudrete sahip bireylerin meydana getirdiği birliktir (Özkalp, 2005, s. 325; Tolan, 1975, s. 265).

Weber, ikinci tabakalaşma türü olarak statüden söz eder. Düşünür statü gruplarını, ortak standartlarda yaşam süren ve benzer oranda saygınlık sahibi olan bireylerin oluşturduğunu ifade eder (Özkalp, 2005, s. 326; Tan, 1981, s. 78). Bu grupların ayrışması, ürünlerin ve hizmetlerin tüketim şekilleri daha net bir ifade ile yaşam şekilleri üzerinden gerçekleşir (Giddens, 2012, s. 347; İçli, 2005, s. 179; Ritzer, 2013, s. 237; Turner, 1997, s. 62; Weber, 1993, s. 188). Mal varlığı üzerinden oluşan farklılaşma, saygınlık üzerinden de kendini gösterir (İçli, 2005, s. 179). Öyle ki statü, yaşam kalitesi ve yaşam tarzı mihrakında etkili bir prestij ve sosyal onur unsurudur (Arslan, 2007, s. 22; Berber, 2003, s. 230). Weber yüksek statü mensuplarının kendilerine özgü giyim tarzlarının, üsluplarının, sanatsal aktivitelerinin, yeme-içme alışkanlıklarının olduğunu söyler (Özkalp, 2005, s. 326; Tolan, 1975, s. 268). Edinilen bu alışkanlıkların ise söz konusu kişileri toplumun diğer kesimlerinden ayrıştırdığı görüşündedir (Özkalp, 2005, s. 326).

Düşünürün öne sürdüğü üçüncü tip tabakalaşma ise güç ilişkileri üzerindendir. Weber'in bu konudaki yaklaşımı sanayileşen toplumların girift bir hal alması ve toplum üyelerini görevlendirecek, organize edecek bürokratik bir yapılanmayı gerektirmektedir. Bu kapsamdaki en güçlü oluşum ise devlettir. Öyle ki mevcut toplumsal ve ekonomik kurumların devlet ile ilişkileri kaçınılmazdır. Bu ilişkilerin getirisi olarak gelişerek bürokratik bir yapı kazanan toplumsal kurumlar devletin kontrolünde olacaktır (İçli, 2005, s. 180; Özkalp, 2005, s. 326). Dolayısıyla hedefleri toplum bünyesinde güce erişmek olan partiler, din grupları, sendikalar güçlenerek amaçlarına ulaşacaklardır. Nitekim en yalın söylemle Weber'in güç argümanı bürokratik ve kıymet arz eden makamlara erişmektir (Özkalp, 2005, s. 326).

1.2.2.6. Pitirim Alexandrovich Sorokin'in Tabakalaşma Kuramı

Pitirim Alexandrovich Sorokin, Rus asıllı Amerikalı bir sosyologdur. Kendisi özellikle toplumsal değişim, kültürel tipolojiler ve sosyal hareketlilik üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Sorokin'e göre toplumsal tabakalaşma her örgütlü toplumda mevcut olmakla birlikte kaynağını organize olmuş toplumun yaşamsal şartlarından alır (Eke, 1987, s. 383; Kızılçelik, 1994b, s. 531; Sorokin, 1959, s. 337; Ünal, 2020, s. 66). Düşünür tabakalaşmayı yaratan farklılıkları şu şekilde sıralar: Birincisi, birlikte yaşama gerçeği; ikincisi, bireylerin kromozom farklılıklarından kaynaklanan doğuştan kazanılan farklılıklar; üçüncüsü ise bireylerin döllenme anından itibaren içinde yer aldığı çevredeki farklılıklar (Erkilet, 2007, s. 54; Sorokin, 1959, s. 337).

Sorokin'e göre insanların birlikte yaşama durumları grup üyelerinin davranışlarının ve ilişkilerinin organize edilmesi hâlinde mümkündür. Organizasyon bireylerin bir arada yaşam sürdürebilmeleri için zaruriyet arz eder (Barber, 1957, s. 2; Eke, 1987, s. 383; Ünal, 2020, s. 67). Organizasyonla birlikte bireylerin yöneten ve yönetilen olarak farklılaşmaları tabakalaşma oluşumunu kaçınılmaz kılmaktadır. İsminin ne olduğu fark etmeksizin (monarşi, oligarşi, demokrasi) bir kontrol merkezi oluşur oluşmaz tabakalaşma belirir. Kısaca bir arada yaşam organizasyonu, organizasyon ise tabakalaşmayı getirir (Eke, 1987, s. 383; Ünal, 2020, s. 67).

Düşünür tabakalaşmanın ikinci kaynağı olarak doğuştan gelen farklılıklardan söz eder. Bireylerin doğumla birlikte gerek zihinsel gerek fiziksel açıdan birbirlerinden farklı oldukları bilinmektedir (Eke, 1987, s. 383; Kızılçelik, 1994b, s. 531; Ünal, 2020, s. 67). Bu türden farklılıklar barındıran bireylerin yer aldığı toplumda sosyal farklılaşma ve tabakalaşmanın oluşum kazanmaması adeta bir mucize olur. Yeniden gerçekleştirilen her yapılanmada bireyler doğuştan edindikleri özellikler bakımından eşit kabul edilmedikçe tabakalaşma olgusu yok olmayacaktır. Kendisi toplum üyeleri arasında var olacak gerçek anlamdaki bir eşitliğin ise ancak bir mit olabileceği görüşündedir (Eke, 1987, s. 383; Ünal, 2020, s. 67).

Sorokin üçüncü tabii faktör olarak çevresel farklılıkları ele almıştır. Kendisi "*Doğuştan farklılıklar olmasa bile bireylerin çevrelerindeki farklılıklar, "birlikte yaşama" koşuluyla toplumsal bir tabakalaşmanın oluşması için yeterlidir*" der (Sorokin, 1959, s. 340). Farklı çevrelerin toplumsal tabakalaşmaya iki şekilde etki ettiği görülür.

Bunlardan ilki bireyin potansiyelini ortaya koymasında kolaylık sağlayan ya da engel olan çevresel ya da fiziksel etmenlerdir. Öyle ki çevresel koşulların olanaklar sunması bireyin itibarlı statüler edinmesini sağlayabileceği gibi elverişsiz koşullar bu statülere erişimde engeller ve zorluklar yaratabilir. İkinci olarak farklı çevreler kişisel ve zihinsel yetenekleri doğrudan ya da dolaylı olarak değiştirebilir. Öyle ki kimi çevreler özgüven, yaratıcılık, kendini kontrol edebilme gibi tecrübeler sunarken kimi çevreler bunların tam tersi tecrübeler sunar. Bu kapsamda bireyler doğuştan benzer vasıflar barındırsalar dahi hayat mücadelesinde çevresel etkilerin getirisiyle eşitsizleşirler. Nihayetinde söz konusu durum tabakalaşma ile neticelenir (Eke, 1987, s. 385; Ünal, 2020, s. 68).

Toplumsal tabakalaşmanın pek çok somut yönü olmakla birlikte Sorokin ekonomik, siyasal ve mesleki unsurlara indirgeyerek ele alır. Ekonomik statülerin eşit olmayan dağılımı ekonomik tabakalaşmanın ölçütünü oluşturur (Ünal, 2020, s. 68). Bir toplumun üyeleri çeşitli meslek gruplarına ayrılmışsa ve bazı meslekler diğerlerinden daha saygın görülüyorsa, meslek gruplarının üyeleri farklı otoriteye sahip patronlar ve bu patronlara bağlı üyeler şeklinde ayrışmışsa mesleki açıdan tabakalaşılmıştır (Eke, 1987, s. 381; Kızılçelik, 1994b, s. 531; Sorokin, 1959, s. 11). Eğer toplumda yönetenler ve yönetilenler varsa, isimleri ne olursa olsun (hükümdarlar, yöneticiler, efendiler, patronlar) tüzüğünde ne yazılı veya beyannamelerinde ne ilan edilmiş olursa olsun, grup siyasi olarak tabakalaşmıştır (Eke, 1987, s. 381; Erkilet, 2007, s. 55; Sorokin, 1959, s. 11). Ekonomik tabakalaşma ise ekonomik statülerin eşitsizliği üzerinden şekillenir. Oluşumunda hem milli gelir artışı hem de bu artışın toplum içerisindeki dağılımı etkilidir. Bu unsurlar dâhilinde şekillenen tabakalaşma gerek bir toplumdan diğer topluma gerekse aynı toplum içerisinde farklılıklar yaratır (Ünal, 2020, s. 68).

1.2.2.7. Pierre Bourdieu'nun Tabakalaşma Kuramı

Fransız asıllı Bourdieu, özellikle kültür, eğitim, sınıf ve iktidar ilişkileri üzerine geliştirdiği kuramlarla tanınmaktadır. Öyle ki çalışmaları, modern sosyolojide eşitsizlik analizinin temel taşlarından biri olarak değerlendirilir. Bourdieu, toplumsal sınıfların sosyal yaşamdaki konumlarını belirlemede sermaye kavramından istifade etmiştir (Ünal, 2020, s. 76). Düşünürün bu kavramının tabakalaşma literatüründeki yeri bireyleri sermaye biçimlerine göre sitiller, yetenekler, zevkler ve bunlarla ilişkili yatkınlıklar çerçevesinde ayrıştırmasıdır. Daha açık bir ifade ile Bourdieu'nun yaklaşımıyla maddi

kaynakların dışında eylemde bulunma biçimleri, özdeşimleri, karşılıklı bağlılıkları ve bunlarla ilişkili algı biçimleri de sermaye içerisinde yer almıştır (Özateşler Ülkücan, 2017, s. 134).

Pierre Bourdieu dört tip sermayeden söz eder. Bunlardan sembolik sermaye bireylerin toplumda tanınmak adına prestij, saygı, tanınmışlık, meşruiyet gibi değerler üzerinden kazandığı güçtür (Palabıyık, 2011, s. 135; Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 530; Ünal, 2020, s. 76). Sembolik sermaye yani onur ve itibar sermayesi, kişinin başkaları tarafından tanınması ve meşru kabul etmesiyle güce dönüşen bir sermaye türüdür (Bourdieu, 1986, s. 27). Ekonomik sermaye sahip olunması hâlinde kazanç sağlayan ya da kazanç sağlama potansiyeli taşıyan ayrıca mülkiyet hakları altında kurumsallaşmış olan maddi kaynaklardır (Riutort, 2019, s. 110; Wallace & Wolf, 2015, s. 165; Yanıklar, 2010, s. 124). Toplumsal sermaye insanlar arasında karşılıklı tanışıklık ve tanınmayı harekete geçiren ve kıymet değeri olan toplumsal ilişkilerle ilgilidir (Bourdieu, 1986, s. 21; Palabıyık, 2011, s. 132; Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 530; Riutort, 2019, s. 110). Sahip olunan aile ya da elde edilen toplumsal konum sayesinde alınacak destek toplumsal sermayemizi oluşturur (Wallace & Wolf, 2015, s. 165). Bourdieu'ya göre sosyal sermaye, bir kişinin ya da grubun içinde bulunduğu ve üyelerinin birbirini tanıyıp kabul ettiği ilişkiler ağı sayesinde eriştiği tüm imkânlardır. Daha yalın bir söylemle insanın sahip olduğu bağlantıların ona sağladığı destek ve fırsatların toplamıdır (Bourdieu & Wacquant, 2021, ss. 169-170). Kültürel sermaye ise sahip olunması hâlinde bireye fayda sağlayan kültürel bilgi kümesi olup son aşamada akademik niteliklere karşılık gelen kurumsallaşmış yatkınlıklar ve yeterliliklerdir (Bourdieu, 1986, s. 17; Yanıklar, 2010, s. 124). En geniş anlamıyla eğitim süresince kazanım sağlanan birikimin tamamını karşılayan bir kavramdır (Ünal, 2020, s. 76).

Bourdieu sosyalleşme aşamasında "*kalıcı yatkınlıklar sistemi*" olarak isimlendirilen "*habitus*" kavramını oluşturmuştur (Bourdieu, 1993, s. 5; Ünal, 2020, s. 75). Bu kavram kültürel sermaye ile birlikte toplumsal aktörleri içeriden yöneterek bağlantı kurma eğilimindedir (Palabıyık, 2011, s. 128; Tatlıcan & Ceğin, 2014, s. 315; Özateşler Ülkücan, 2017, s. 135). Dahası bağlantı içerisinde olduğumuz sermaye biçimleri ile toplumsallaşarak öznel bir oluşum kazandırdığımız etkilerdir (Tatlıcan & Ceğin, 2014, s. 315; Özateşler Ülkücan, 2017, s. 135). Habitus insanoğlunun toplumsal yaşam ile ilgilenmesinde aracı olan zihinsel ya da bilişsel yapıdır. İnsan doğası toplumsal hayatı

anlama, anlamlandırma, değerlendirme konusunda aracı olacak içselleştirilmiş şemalara sahiptir. Bu şemalar insanların kendi pratiklerini oluşturmalarını ve onları anlayıp değerlendirebilmelerini sağlar. Diyalektik açıdan habitusun, toplumsal yaşamın yapılarının içselleştirilmesinin ürünü olduğunu söyleyebiliriz (Bourdieu, 1993, 5; Buordieu, 1999, ss. 23-24; Ritzer & Stepnisky, 2013, s. 154). Sosyal yaşamdaki belirli bir pozisyonda uzun vadede bulunarak habitus elde edilir. Daha açık bir ifade ile habitusun elde edilişinde bireyin toplumsal yaşamdaki konumu etkilidir (Ritzer & Stepnisky, 2013, s. 154; Ünal, 2020, s. 75). Dolayısıyla herkesin habitusu aynı olmamakla birlikte sosyal yaşamda aynı konumda olan bireylerin benzer olabilir. İçselleştirilmiş sosyal yapı şeklinde düşünülen habitus sınıf yapılanmasında cinsiyet, sosyal sınıflar, yaş gibi nesnel ayrımları yansıtır (Ritzer & Stepnisky, 2013, s. 154).

1.2.3. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİĞİN NEDENLERİ

1.2.3.1. Farklı Statüdeki Meslek Gruplarına Dâhil Olmak

Meslek en yalın anlamda, bireylerin geçimlerini sürdürebilmeleri adına icra ettikleri iştir (Sunar, 2020, s. 32). Farklı bir tanımlama ile bireylere gelir sunan onların sosyal statülerini belirleyen kendine özgü kanuni ve ahlaki kurallara sahip göreli bir faaliyet tarzıdır (Beğlü, 1987, s. 377). Bu faaliyet tarzı toplumsal konumları, ilişkileri, alışkanlıkları, tavırları ve dahası hayata bakış açısını şekillendiren bir yön taşımaktadır (Kemerlioğlu, 1996, s. 65; Sunar, 2020, s. 32).

Yaşamsal süreçte insanların büyük bir kısmı, hayatlarının belirli bir döneminde yahut hayatları süresince mesleki bir faaliyet içerisinde yer almaktadır. Bireyin nazarında muhtelif açılardan büyük önem taşıyan meslek, toplum açısından da aynı oranda önem taşır. Toplumsal yaşamda fonksiyonları iş bölümü dağılımındaki konumuna göre belirlenen meslek, birey ve toplum arasında kayda değer bir etkileşim bağıdır (Beğlü, 1987, s. 377). Ziya Gökalp millî tesanüdü (dayanışmayı) güçlendirmede mesleklerin etkin olduğu görüşündedir. Tesanütçülüğün gayesi, sınıf mücadelesini sonlandırıp herkese eşit iş olanakları sunmaktır. Ziya Gökalp'e göre bu amaca ulaşmanın yolu, çağdaş toplumların bölünmüş olduğu sınıfları kaldırıp yerlerine mesleki birlikler oluşturmaktır. Üretim zümreleri olan sınıfların üretim seviyelerindeki farklılık sosyal adaletsizlik oluşturur. Buna karşılık mesleki oluşumlar, aynı vazifeyi gerçekleştiren bireyleri bir araya getirir ve

halk arasında dayanışmayı sağlarlar (Gökalp, 1977, s. 64; Heyd, 1980, s. 106; Sağlam, 2004, s. 75).

Ziya Gökalp bir toplumda çeşitli tabakaların veya sınıfların bulunmasının, aslında toplum içindeki eşitlik anlayışını gösterdiğini ifade eder. Bu nedenle halkçılığın amacının, toplumu ayıran sınıf ve tabaka farklarını ortadan kaldırmak; toplumu, yalnızca iş bölümünün ortaya çıkardığı meslek grupları etrafında şekillendirmek olduğunu söyler. Dolayısıyla halkçılık, düşüncesini şu ilkeyle özetler: "Sınıf yok meslek var!" (Gökalp, 1918, s. 162; Toprak, 1977, s. 92).

Belirli bir alanda uzmanlık ve yetkinliği temsil eden meslek, bireyin toplumsal statüsünü anlama açısından önemli bir kaynaktır (Kemerlioğlu, 1996, s. 59; Sunar, 2020, s. 32). Öyle ki avcılık, balıkçılık, çobanlık veya ziraatçılık gibi alanlardaki beceriler ve bu yollarla elde edilen kazanımlar toplumda ayrıcalıklı bir konum sağlayabilir. Benzer şekilde doğaüstü güçlere sahip olma, sanatsal yetenekler ve hastaları iyileştirebilme becerisi de toplum içerisinde sıra dışı bir konum kazandırır. Söz konusu bu tür yetenekler toplumsal ayrışma ve statü farklılığı oluşturan unsurlardır (Dunn, 1930, s. 327). Bu doğrultuda mesleklerin sosyal itibarları üzerinden toplumdaki hiyerarşi ve otorite yorumlanabilir (Kemerlioğlu, 1996, s. 59; Sunar, 2020, s. 32).

Platon'da mesleklere hiyerarşi üzerinden yaklaşmış ve tanrının insanları edinecekleri vazifelere göre yarattığını belirtmiştir. *"Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır" (Platon, Devlet, s. 111).* Düşünür dünyaya gelen çocukların hangi madenleri barındıklarına dikkat edilmesi gerektiğini belirtir. Önderlerin dahi çocuklarına dikkat etmelerini, taşıdıkları madenler ile ilişkili olan mesleğe yönlendirmelerini ister. Öyle ki çocuk eğer demir ve tunç madenleri barındırıyorsa aksi gözetilmeden çiftçilik ya da işçilik mesleklerini edinmelidir. Aksi hâlde mayasında demir ve tunç barındıran bireyin önder olması şehrin yok olması demektir. Öte yandan altın ve gümüş barındıran çocuklar ise koruyuculuk ve önderlik vazifelerine getirilmelidir (Platon, Devlet, s. 111; Şenel, 1970, s. 393). Koruyucu sınıf, devleti hem içeride hem de dışarıdaki düşmanlara karşı muhafaza etmelidir (Platon, Devlet, s. 110). Üretici sınıftan daha üst bir konumda yer alan bu sınıf, yemeklerini ortak yiyip mülk sahibi olmadan müşterek alanlarda

yaşarlar. Koruyucuların altın ve gümüş gibi varlıklara eğilimi olmamasına karşın, dünyadaki maddi şeylerden uzak tutulmalıdır. Aksi hâlde korudukları yurttaşların düşmanları hâline gelebilirler (Platon, Devlet, s. 113).

Platon'un, yöneten ve yönetilenler üzerine şekillenen sosyal düzen algısı tüm toplumun mutluluğunu esas alır (Platon, Devlet, s. 116). Düşünür, mutlu bir topluluğa erişmenin ise bilge kişiler ile mümkün olabileceğini savunur (Platon, Devlet, s. 126). Öyle ki söz konusu bu ayrıcalıklı kişiler, mutluluğun karşılığı olan ideal devlet yönetimini gerçekleştirebilecek kişilerdir (Platon, Devlet, s. 181).

Toplumsallaşmanın getirisi olan meslekler aynı düzeyde düz bir çizgi hâlinde sıralanmaktan öte üst üste sıralanmış bir tabakalaşmaya sahiplerdir. Bu kapsamda toplumun değerleri ve işleyişi ile ilişkili olarak kimi meslekler üst tabakalarda yer alırken kimileri alt tabakalarda yer almaktadır (Beğlü, 1987, s. 381).

Gazali'nin de iş kolları üzerinden bir tabakalaşmadan söz ettiğini ve bu iş kollarını üç şekilde kategorize ettiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki yaşamsal gereksinimlerin karşılanması adına zaruri olan iş kollarıdır. Bunlar; yiyecek ihtiyacı için rençberlik, barınma ihtiyacı için inşaat, giysi ihtiyacı için dokumacılık ve toplumda huzur, refah, yardımlaşma ile beraberlik için siyasettir. İkinci sırada ise hayatta kalabilmek adına zaruri olan yukardaki iş kollarının, görevlerini gerçekleştirebilmeleri için gerekli olan meslekler yer alır. Bunlar dokumacılık mesleğindeki kişilerin, dokuyacakları malzemeyi üreten meslekler; eğirme ve hallaçlık ile rençberliğin yapılabilmesi için gerekli alet ve edevatı yapma işine mensup olan demircilerdir. Üçüncü sırada ise bahsedilen bu işleri tamamlayan ve süsleyerek şekillendiren işler yer alır. Rençberlerin toprağı ekerek elde ettikleri ürünü pişirme işini yapanlar, dokumacıların dokudukları kumaşları yıkama, boyama ya da bu kumaşlardan çeşitli ürünler dikme gibi farklı meslekleri icra edenler bu sırada yer alır (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn I, s. 40; Sanay, 1991, s. 17).

Düşünür kimi iş kollarının işleyişi için diğer iş kollarının gereklilik durumunu insan organizması ile ilişkilendirir. Bu kapsamda ciğer, beyin ve kalbin vücudun asıl uzuvları olduğunu sinirlerin, midenin, toplardamar, atardamar ve diğer damarların ise bu asıl uzuvlara hizmetle mükellef olduğunu söyler. Bunların yanında kaşların, parmakların, derinin ve tırnakların asıl uzuvları tamamlayıp süslediği gibi üçüncü sıradaki mesleklerin de diğer meslekleri tamamlayıp süslediğini belirtir (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn I, s. 40).

Düşünür iş kolları arasındaki hiyerarşide ise en üstün ve en değerli olanın siyaset olduğunu ifade eder. Ona göre siyaset, doğası gereği diğer alanlarda aranmayan bir olgunluk ve yetkinlik gerektirir. Aynı nedenle, siyasetle uğraşan kişinin diğer bütün sanat ve becerileri kendi amaçları doğrultusunda kullandığını ve onları yönlendirdiğini söyler (Çilingir vd. 2016, s. 100; Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn I, s. 40; Sanay, 1991, s. 17).

Mustafa Akdağ ise, Mevlana'nın meslek kollarına dayalı hiyerarşik sıralamasını şu şekilde anlatır:

> *"…Mevlana Celaleddin Rumi bir münasebetle, oğlu Veled Çelebi'ye, Konya'daki içtimai sınıfları, evlerinin ihtişam derecesine göre, yukarıdan aşağı şöyle sıralamıştı: 1- Sultan ve Melikler, 2- Emirler, 3- Tüccarlar ve İğdişler, 4- Zanaat erbabı. Bu ifadeden sultan ve meliklerin en güzel evlere, yani en fazla servete sahip olduklarını, devlet ricalinin (vezir ve emirlerin) ikinci geldiklerini, idare olunanlara, yani halk tabakasına hükümet nezdinde mümessillik eden ayan ve iğdişlerin üçüncü olduklarını, zanaat erbabının, daha doğrusu şehirlerdeki sanayii işleten üstatların en altta bulunduklarını öğrenmekteyiz" (Akdağ, 1979, ss. 16-17).*

Geleneksel toplumlarda mesleki konumlanışın sınıfsal yapıyı belirleyici niteliği, modern dönemdeki sosyolojik yaklaşımlarda da temel bir analiz unsuru olmaya devam etmiştir.

Max Weber, çoğunlukla "statü grupları" ve "sınıflar" şeklinde tanımladığı tabakalaşma türlerini meslek birlikleriyle isimlendirir. Düşünür söylemlerinde rençberler kastından, bürokratik kasttan, savaşçılar kastından bahsettiği gibi memurlar sınıfından, ruhban sınıfından, yönetici sınıftan ve askeri sınıftan da bahseder (Kemerlioğlu,1996, s. 61). Kendisi mesleklerin sadece ekonomik faaliyetlerden ibaret olmayıp aynı zamanda statü oluşturan sosyal yapılar olduğunu da ifade eder. Ona göre statü grupları özellikle fiziksel emeğin ötesinde yaşam ve tüketim tarzları üzerinden şekillenir. Dolayısıyla meslek sahipleri sadece yaptıkları işle değil işleriyle bağlantılı olan yaşam şekilleri ve saygınlık düzeyleriyle de toplumsal tabakalar oluşturmaktadır (Weber, 2012b, s. 303). Weber bu çerçevede özellikle bürokratik yapı bünyesinde yer alan "memur sınıfını", ayrı bir statü grubu olarak ele alır. Kendisi bu sınıf mensuplarını, belirli bir eğitim sürecini tamamlamış ve düzenli bir gelire sahip kişiler olarak tanımlamakla birlikte modern bürokrasinin bu profesyonel sınıf üzerine inşa edildiğini söyler (Weber, 2012b, s. 325). Weber'in ruhban sınıfına yaklaşımı, onun yalnızca dini bir zümre değil aynı zamanda siyasal ve sosyal otoriteyle ilişkili bir statü grubu olduğu yönündedir. Özellikle "*sezara-*

papist" yönetim şeklinde bu sınıf mülkiyet, bağımsızlık ve ekonomik özerklikten yoksun olup siyasi otoritenin güdümünde yer almaktadır. Bu gibi rejimlerde din kurumları devletin bir parçası gibi işler. Tanrılar ve doğmalar ise devletin meşruiyetinde istifade ettiği araçlardır. Diğer taraftan rahipler, bağımsız dini otoritelerden öte siyasi yapının denetiminde görevli olan bir nevi bürokratik memurlardır. Yer aldıkları bu konum dini otoritenin henüz sistemli bir inanç yapısı geliştirmediği ve güçlü dini düşüncelerin şekillenmediği kültürlerde etkindir (Weber, 2012b, ss. 525-527). Düşünür askeri sınıfı ise özellikle savaşçı birlikler ve feodal düzen bünyesinde yer alan şövalyelik statüsü üzerinden değerlendirir. Kendisi bu sınıfların karizmatik savaş lortlarının maiyetinin bir ürünü olduğunu ve toplum bünyesinde ayrıcalıklarla donatıldığını ifade eder. Yönetici sınıfa gelince Weber bu sınıfı gerek partimonyal devletlerde gerekse modern bürokraside karar verme yetkisine sahip bir kast olarak görür. Düşünür bu sınıfın diğer statü gruplarıyla olan ilişkilerini ise egemenlik analizi çerçevesinde değerlendirir (Weber, 2012b, s. 518).

Emile Durkheim "*sınıfların ve kastların ne farklı bir kökenlerinin ne de farklı bir niteliklerinin olmadığı görülmektedir. Ortaya çıkmakta olan mesleki örgütleniş ile daha önce var olan ailesel örgütlenişin karışımının sonucudurlar*" der (Durkheim, 2006, s. 222). Ona göre gelişmiş toplumlarda iş kollarındaki uzmanlaşma ve giderek artan toplumsal farklılaşma organik dayanışmayı öne çıkaran yeni bir düzeni oluşturur. Organik dayanışmanın etkinlik gösterdiği toplumlar, insanların ekonomik bakımdan birbirine bağımlı olduğu ve birbirlerine olan katkılarının önem arz ettiği toplumlardır. Kendisi, insanlar arasındaki iş bölümünün artmasıyla toplumsal farklılaşmanın da arttığını ve bireylerin farklı mesleki rollerle organik dayanışma içerisinde yer edindiğini söyler. Bu doğrultuda iş bölümündeki uzmanlaşma, bireyleri karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı kılar ve farklı mesleklerin toplumdaki konumu ve önemi artar (Giddens, 2012, s. 48).

Pitirim Sorokin bireylerin sahip oldukları yeteneklerin farklılık taşımasının insanların doğasını da farklılaştırdığını belirtir. Güce sahip olma isteği, aç gözlülük, hırs gibi eğilimlerin oranlarıyla bağlantılı olarak var olma mücadelesinin de şiddeti artar. Bu durum mücadeleleri düzenleyip kontrolünde tutacak bir emir odağının gerekliliğini doğurur (Erkilet, 2007, s. 55; Sorokin, 1959, s. 86). İstilalar, yayılma politikaları gibi dıştan kaynaklı etmenler idari birime heterojen bir boyut katarak yönetimi tabakalaşmaya

yönlendirirler. Farklı zihniyetteki insanların idaresi, yöneten ve yönetilen ayrımının şekillenmesi ile sağlanır. Sorokin toplumdaki mesleki tabakalaşmanın kalıtım ve çevre ile ilişkili olduğunu belirtir. Akıl, bilgi ve beceri mesleklerin icra edilmesi için gerekli yetiler olmakla birlikte bu yetilerin düzeyleri mesleki statüyü etkiler (Erkilet, 2007, s. 55). Öyle ki genel bir önerme olarak bir meslek grubunun toplumdaki organizasyonu ve kontrol fonksiyonu diğer meslek gruplarına kıyasla daha yüksek düzeyde zekâ seviyesi gerektirebilir (Beğlü, 1987, s. 382). Düşünüre göre kişinin sahip olduğu mesleğin toplumda edindiği önem arttıkça statüsü de o düzeyde artar (Beğlü, 1987, s. 382; Erkilet, 2007, s. 55). Bu iki unsurun yanı sıra mesleki tabakalaşmada ekonomiyi de etkin bir unsur olarak ele alır. Sorokin fiziki güç ve emek kapsamında gerçekleştirilen meslek gruplarında zekânın düşük olduğunu belirtir. Bu tür meslekler toplumsal kontrol ve örgütlenme açsında etkin olmamakla birlikte gelir seviyeleri de düşüktür. Öte yandan entelektüel faaliyetlerle bağlantılı meslekler, yürütülmeleri konusunda yüksek zekâ seviyesi gerektirir. Yine bu mesleklerin örgütlenme ve kontrol sektörleriyle bağlantısı güçlü ve gelirleri de fazladır (Sorokin, 1959, s. 103).

1.2.3.2. Cinsiyete Dayalı Eşitsizlik veya Farklılaşma

Cinsiyet bireylerin kadın ya da erkek olarak ayrışmasında etken olan fizyolojik, genetik ve biyolojik kriterlerin bütünüdür (Amman, 2012, s. 16; Bhasin, 2014, s. 11; Ersoy, 2009, ss. 210-211; Marshall, 2005, s. 99; Wartke, 1993, s. 378). Sigmund Freud, kadınlar için "*Anatomi kaderdir*" ifadesini kullanmıştır. Ona göre normal insan erkek olup onun gövdesi bir normdur. Kadın ise erkek cinsel organından yoksun olan morfolojik yönüyle aşağılık duygusuna kapılmış sapkın bir türdür (Bhasin, 2014, s. 17; Freud, 1924, s. 178; Freud, 1933, s. 170).

Toplumsal cinsiyet ise kadın ya da erkek olmanın toplum ve kültür tarafından nasıl tanımlandığını ve neler beklendiğini içeren bir ifadedir. Kültürel bir yapıya karşılık gelen bu kavram, bireyin biyolojik yapısıyla bağlantılı olan psikolojik özelliklerini de kapsar (Amman, 2012, s. 16; Bingöl, 2014, s. 108; Dökmen, 2015, s. 20; Ersoy, 2009, ss. 210-211; Wartke, 1993, s. 378). Kadın ve erkek ifadeleri doğumla birlikte kazanılan biyolojik kavramlar iken kadınlık ve erkeklik toplumsallaşmayla birlikte şekillenen cinsiyete dair kültürel kavramlardır (Amman, 2012, s. 16; Bingöl, 2014, s. 108). Bireylerin cinsiyetleri kapsamında sergileyecekleri davranışlar, edinecekleri roller ve benimseyecekleri değerler

toplumsal cinsiyet kapsamında şekillenmektedir (Amman, 2012, s. 18; Bhasin, 2014, s. 11; Dökmen, 2015, s. 17; Ersoy, 2009, s. 213; Karakaya, 2018, s. 44). Öyle ki toplum kadın ve erkeğe farklı yaklaşmakta olup onlara farklı davranışlar, vazifeler, ve özellikler atfetmektedir (Ersoy, 2009, s. 213; Dökmen, 2015, s. 17).

Bununla birlikte toplumsal cinsiyete dair genel algı erkeği güçlü ve olumlu kadını ise tam aksine güçsüz ve olumsuz bir konuma oturtmaktadır (Lorber, 2001, ss. 197-198; Wiesner Hanks, 2020, s. 22). Pek çok bilim insanı toplumsal cinsiyetin kökeninin insanlığın ilk dönemlerine dayandığı görüşündedir. İnsanlık iki ayağının üzerinde durarak yürüme evresine geçtiğinde erkeklerin üst gövdelerinin daha güçlü olması onlara avlanmada ve savaşmada üstünlük sağlamıştır (Wiesner Hanks, 2020, s. 25). Bu durum erkekleri savunmaya ve mücadeleye yöneltirken kadınları ise besleyip büyütmeye yöneltmiştir (Karakaya, 2018, s. 41; Wiesner Hanks, 2020, s. 25). Öte yandan kadının hamilelik ve emzirme gibi dönemler yaşaması onu korunma açısından başkalarına bağımlı kılmıştır (Tannenbaum & Schultz, 2008, s. 17). Cinsiyetine özgü bu özellikler kadına toplumda önemli ancak doğasına uygun olarak hükmedilen bir rol biçmiştir (Karakaya, 2018, s. 41; Tannenbaum & Schultz, 2008, s. 17). Dolayısıyla kadınların zayıf, duygusal ve uysal yönü yeniden üretim ve ev işleri gibi roller için uygun olduklarını düşündürmüştür. Öte yandan erkeklerin rasyonel, güçlü ve dayanıklı vasıfları ise onları toplumda ve yönetimde büyük görevlerle vazifelendirmiştir. Bu algı doğrultusunda erkek savaşçı, karar mercii ve yönetici olarak doğmuşken kadın ikincil bir statüye sahiptir (Karakaya, 2018, s. 42; Tannenbaum & Schultz, 2008, s. 17). Bu yaklaşım Hindistan dini öğretilerinde vücut vurmuştur. İnanca göre kişi yaşamında kastının gerekliliklerini yerine getirmiş ise ölümünden sonraki yeni hayatında bir üst kastta yer alacaktır. Ancak itaatin mükâfat getireceği yönündeki bu umut hem kadınlar hem de erkekler için geçerli değildir. Erkeklerin egemenliği üzerine şekillenen düzende, erkek bir üst sınıfa geçirilerek ödüllendirilirken kadının ödülü erkek olarak dünyaya gelmektir (Güngören, 1981, s. 21; Kılıç & Dinç, 2020b, s. 692).

Kadınların erkeklerden faklı olduklarına yönelik görüşler filozoflar tarafından mantık temelleri üzerinden değerlendirilmektedir. Ancak farklılığa dair yaklaşımın onlardan önce şairler tarafından ele alındığını Hesiodos'ta görmekteyiz. Şair erkeklerin mutlu ve mesut yaşadıkları dünyaya kadının adeta bir bela olacağını söyler (Hesiodos, s. 51).

Kadının bir bela olarak tanımlanmasını sadece Hesiodos'da değil Amorgoslu Simonides'de de görmekteyiz. *"Çünkü en büyük beladır kadınlar Zeus'un yarattığı. Yardım ediyor göründüklerinde bile en büyük belayı açarlar beylerin başına" (Simonides, s. 8).*

Antik Yunan toplumunda kadınlara dair ilk yaklaşımlar, Hesiodos ve Simonides gibi şairlerin dizelerinde daha çok ahlaki, roller ve karakter özelliklerinden şekillendirilerek dillendirilmiştir. Bu anlatılar, dönemin düşünce dünyasında kadına yönelik algının kültürel ve edebi yansımalarını içermektedir. Ancak zaman içerisinde şiirsel tasvirlerden felsefi sorgulamalara geçilmiş ve kadınların toplumsal konumuna dair tartışmalar, Platon ve Aristoteles gibi filozofların eserlerinde yer almıştır.

Platon'un kadın ve erkeğin toplumda yer aldıkları konuma dair yaklaşımı şu şekildedir: Platon'a göre erkek ile kadın arasında herhangi bir sanat ya da işe yatkınlık bakımından özsel bir ayrım bulunmamaktadır. Ona göre iki cins arasındaki temel farklılık, kadının doğurması, erkeğin ise tohum salması gibi biyolojik özelliklerle sınırlıdır. Devlet yönetimi de dâhil olmak üzere hiçbir görevin cinsiyete dayalı üstünlük gerektirmediğini, bu kapsamda kadın ve erkeğin aynı yetilerle donatıldığını söyler (Platon, Devlet, ss. 156-157).

Platon "*Devlet*" adlı eserinde kadınlara yönelik daha eşitlikçi bir yaklaşımda iken kimi eserlerinde bu algıdan uzaklaşır. Öyle ki "*Timaios*" da kadın ve erkeğin yaradılışında erkeğin üstünlüğüne değinir. Öte yandan düşünür, kadın olmayı bir nevi ceza olarak görse gerek, zamanı iyi kullanmayanların dünyaya yeniden gelişlerinde kadın olacaklarından söz eder.

> *"… insan türünün özü ikizdi, bu nedenle üstün olan erkek oldu. Kadere uygun şekilde ruhlar bedenlere girdi. Sonra bedenlerin bir kısmı üremeye devam etti, bir kısmı yok oldu. Daha sonra şöyle oldu: Ruhlar güçlü duygular karşısında benzeri hislere kapılacaklardı, hazla ve acıyla karmaşık sevgi, yine korku, öfke ve bu duygulara bağlı ve onların zıttı duygulara sahip oldular. Bu duygulara hâkim olmasını bilen doğru, olamayanlar yanlış olacaklardı. Kendilerine verilen zamanı iyi kullananlar ait oldukları gökcisminde yaşamaya başlayacaklardı ve orada mutlu olacaklardı. Zamanı iyi kullanamayanlar yeniden doğduklarında kadın olacaklardı, kötü olmaya yine devam ederlerse bu kez de yaptıkları kötülüklere göre her yeniden doğuşlarında yaşam şeklinin benzediği hayvan olacaktı" (Platon, Timaios, ss. 51-52).*

Aristoteles'in toplumsal cinsiyet kapsamındaki görüşlerinde ise kadın ve erkek arasında bir hiyerarşi kurulduğu görülür. Kendisi, şekillendirdiği bu hiyerarşide erkeği doğal yönetici olarak tanımlarken kadının doğuştan yönetilen olduğunu belirtir. Düşünüre göre gerekli olanı önceden aklıyla kavrayabilen kişi doğal olarak efendi konumundadır; buna karşılık bu tür işleri ancak beden gücüyle yerine getirebilen kişi ise doğal bakımdan köle olup yönetilmesi gereken taraftır. Bu nedenle efendi ile köle arasında karşılıklı bir çıkar ilişkisi bulunduğunu savunur. Doğanın erkek ile kadın arasında da bir ayrım ortaya koyduğunu belirten Aristoteles, kadınların farklı işlerle meşgul olduğunu ve Delphoi bıçağı gibi her işe uygun olmadığını ifade etmektedir (Aristoteles, Politika, s. 24). Bu doğal üstünlük anlayışı, Aristoteles'in yöneticilik yetisini cinsiyet temelinde erkeğe atfetmesiyle daha belirgin hâle gelmektedir.

> *"... bir adamın karısı, üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimidir, siyasal bir yönetimdir; çocukları üstündeki yönetimi ise bir kralın yönetimidir, kralca bir yönetimdir. Çünkü erkek yönetmede dişiden daha yeteneklidir. ... Hükümetin gerçekten siyasal nitelik taşıdığı devletlerin çoğunda yönetenlerle yönetilenlerin rol değiştirdikleri doğrudur; bunun amacı, eşitlik olması ve ayrım gözetilmemesidir; ... Erkekle kadın arasındaki üstünlük-aşağılık ilişkisiyse süreklidir" (Aristoteles, Politika, s. 26).*

Eski Çağ düşünür ve şairleri kadınların toplumsal konumuna dair yaklaşımları, şiirsel tasvirler ve felsefi sorgulamalar içermektedir. Ancak bu yaklaşımların toplumsal ve düşünsel yapının büyük ölçüde değiştiği Orta Çağ'da farklı bir nitelik kazanmış olduğu görülmektedir. Bu dönemde kadınların konumuna dair tartışmalar, büyük ölçüde dini öğretiler ve teolojik yorumlar çerçevesinde şekillenmiştir.

Batı düşüncesinin önemli temsilcilerinden olan Augustinus'a göre kadınlar belirsiz bir statünün mensubudur. Düşünür kadınların ve erkeklerin bedensel özelliklerindeki farklılığın kadını alt bir konuma yerleştirdiğini söyler. Ancak bedenler üzerinden var olan bu farklılığın ruhlar için geçerli olmadığı ruhun kadında ve erkekte aynı olduğu görüşündedir (Tannenbaum & Schultz, 2008, s. 142). Augustinus tanrı devletinde kadın ve erkeği eşit görürken yeryüzü devletinde kadına ikincil bir statü yükler. Ona göre kadın cinsel arzuların objesi olmakla birlikte bir hizmetçidir (Augustinus, Tanrı devleti, ss. 129-130).

Orta Çağ'ın ilerleyen süreçlerinde İslam dünyasında yetişen düşünürler de kendi dini ve kültürel bağlamları içinde kadını ve kadın erkek ilişkilerini ele almışlardır.

Farabi kadına dair görüşlerini bozkır toplulukları ve bu toplulukların kadınlara yaklaşımı üzerinden açıklar. Ona göre bozkır hayatı süren topluluklar egemenlik kurma eğiliminde olmakla birlikte yeme, içme ve cinsel arzulara düşkündürler. Bu nedenle kadınların onlar için önemli bir konuma sahip olduğunu belirtir (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 121). Çoğunun nefisleri arzularının esiri olduğu için, ahlaki açıdan esnek bir yaşam sürmek utanç verici bir durum olmaktan öte normal karşılanan bir durumdur. Bu topluluklarda kadının bakış açısı ve yaklaşımı hususi önem taşır. Öyle ki gerçekleştirilen eylemlerdeki temel erek kadınlar tarafından beğenilmek, takdir edilmek ve onların gözünde saygınlık kazanmaktır. Bu yaklaşımla neredeyse her eylemi kadınların arzuları doğrultusunda şekillendirirler. Öyle ki onlar için kadınların kötü kabul ettikleri kötü, iyi kabul ettikleri iyidir. Kendilerinden daha üstün bir konuma yerleştirdikleri kadınları her türlü zorlayıcı, yorucu, sıkıntı ve acı verici durumdan esirgemeye çalışırlar. Bu amaçla ev işlerini üstlenmelerinin yanında bu türden hissiyatlara sebebiyet verecek her şeyi kendileri gerçekleştirirler. Kısaca erkeklerin kanalize oldukları algı kadınları refah, bolluk ve rahatlıkla donatılmış bir hayat sunmaktır (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 121).

17. yüzyıl, kadın erkek eşitliği algısının hâkim olmadığı bir dönemdir. Bu dönemde Batı Avrupa'da kadın, Adem'e yasak meyveyi yedirerek cennetten kovulmasına sebep olan kişidir. Ancak dönem itibarıyla hâkim olan bu algıya rağmen, İbn Rüşd çağının ötesinde bir görüşe sahiptir (Arslantürk, 2021, s. 10). Ona göre kadınlar ve erkekler insanlık amacı bakımından aynı türe mensuptur. Aralarında her ne kadar bazı farklılıklar bulunsa da insani faaliyetlerde kadınların erkeklerle ortak konumda yer aldığını söyler (İbn Rüşd, s. 110). Düşünür kimi kadınlar zekâ ve kabiliyet konusunda üst düzeydedir der (İbn Rüşd, s. 111). Bu kapsamda âlim, kadı, hukukçu, yönetici gibi görevlerde yer alabileceklerini belirtir (İbn Rüşd, s. 111; Kılıç, 2015, s. 196; Sanay, 1991, s. 14). Kendisi şehir hayatındaki kadın ve erkeklerin aynı işleri yapabildiklerini ifade ederken kadınların güç konusundaki yetersizliklerine vurgu yapar ve daha az yorucu işler yapmaları gerektiğini belirtir (İbn Rüşd, s. 111).

Orta Çağ düşünürlerinin kadınlara dair yaklaşımları çoğunlukla teolojiden beslenirken Rönesans'tan itibaren insan merkezli düşünce tarzı gelişmiş, aydınlanma ile birlikte ise akıl ve bilim ön plana çıkmıştır. Bu dünya görüşünde yaşanan dönüşüm neticesinde, 19. yüzyıl düşünürleri kadınların toplumsal konumunu sadece dinsel

çerçevede değil toplumsal yapılar, ekonomik koşullar ve modernleşme süreçleri çerçevesinde değerlendirmiştir.

Bu düşünsel dönüşümün ilk temsilcilerinden olan Auguste Comte, toplumsal düzenin cinsiyete dayalı işlevsel hiyerarşi ve biyolojik farklar kapsamında oluşturulması gerektiğini söyler (Guillin, 2012, s. 5). Kendisi biyolojiyi her açıdan kusurlu bulmakla birlikte cinsiyetler arasında sağlam bir hiyerarşi oluşturduğunu ifade eder. Bununla birlikte hem anatomik hem de fizyolojik olarak neredeyse tüm türlerde, özellikle de insan türünde, kadın cinsiyetinin bir çeşit radikal çocukluk durumu oluşturduğunu ve bu durumun onu erkek cinsiyetinden daha aşağı kıldığını belirtir (Comte, 1877, s. 56; Hacc, 1995, s. 189). Comte kadınlar ve erkekler üzerinden gerçekleştirdiği mukayesede, kadınları zihinsel ve rasyonel yetiler bakımından erkeklerin altında bir konuma yerleştirir. Özellikle örneklerden genelleme yapmama, çıkarımların sürdürülmesinde zayıflık ve tutkunun akla galip gelmesi gibi durumları kadınlara dair yetersizlikler olarak ifade eder (Comte, 1877, s. 292; Guillin, 2012, s. 5). Öte yandan soyutlama ve yoğunlaşma konusundaki karakteristik yetersizlikleri ve mantıklı işlemler sırasında tutkularını tamamen bastıramamaları, kadınların yüksek düzeydeki yönetimlerde yer almalarını engellediğini söyler (Comte, 1877, s. 163; Lévy-Bruhl, 1899, s. 247).

Ona göre erkekler kamusal alana özgü entelektüel ve yönetsel görevler için uygun özelliklerle donatılmışken kadınlar özel alanda erkeklerin duygusal yardımcıları olmaya yönelik özelliklere sahiptir. Dolayısıyla Comte, kadınların yöneticilikten ziyade erkeklere yardım eden pozisyonlar için uygun olduğunu ve toplumun ataerkil bir modele göre örgütlenmesi gerektiği sonucuna varmıştır (Comte, 1877, s. 163; Guillin, 2005, s. 129; Guillin, 2012, s. 5). Pozitivist bakış açısıyla toplumsal düzeni öne çıkaran Comte'tan farklı olarak Engels, kadınların konumunu tarihsel süreç içinde incelemiş ve kadını anaerkilliğin yitirilmesi üzerinden ele almıştır.

Düşünüre göre ilkel komünal toplumlarda kadın ve erkek ilişkilerinde hiyerarşik bir farklılaşmanın mevcudiyeti söz konusu değildir. Bu dönemde gerçekleştirilen üretim faaliyetleri topluluğun ortak ihtiyaçlarını karşılama amacını gütmektedir. Dolayısıyla gerçekleştirilen iş bölümü, eşitsizlik esasından öte tamamlayıcılık esasını barındırmaktadır (Engels, 2011, s. 93). Engels, komünist ev ekonomilerinde kadınların üstlendiği ev yönetimini ve erkekler tarafından sağlanan yiyecek teminini toplumsal

zorunluluk taşıyan bir kamu görevi olarak değerlendirir (Engels, 2011, s. 71). Bu bağlamda kadın ve erkeğin üretime katılım biçimleri arasında çıkar ya da statü farklılıkları gelişmemiştir (Engels, 2011, s. 71)

Ancak bu mevcut durum sabanın kullanılması, toprağın işlenmesi, sulamanın yaygınlaşması gibi değişen ekonomik yapılanmalar ile değişmiştir. Artık anaerkillik yerini ataerkilliğe bırakmış ve kadın artık itaatkâr bir rol edinmiştir (Gökalp Yılmaz, 2014, s. 44). Engels bu durumu şu ifadelerle dillendirir:

> *"Analık hukukunun yıkılışı, kadın cinsin büyük tarihsel yenilgisi oldu. Evde bile, yönetimi elde tutan erkek oldu; kadın aşağılandı, köleleşti ve erkeğin keyif ve çocuk doğurma aleti hâline geldi. Kadının özellikle Yunanlıların kahramanlık çağında, sonra da klasik çağda görülen bu aşağılanmış durumu, giderek süslenip püslendi, aldatıcı görünüşlere sokuldu, bazen yumuşak biçimler altında saklandı; ama hiçbir zaman ortadan kaldırılmadı" (Engels, 1990, s. 62).*

Engels'in ataerkilliği kadınların "büyük tarihsel yenilgisi" olarak tanımlaması, radikal feminist kuramın da merkezine yerleştirdiği ataerkillik vurgusuyla bağdaşır. Radikal feministler toplumsal cinsiyet eşitliğinin ataerkil bir sistem içerisinde mümkün olamayacağını düşünürler (Abbott & Wallace, 2005, s. 25; Donovan, 2014, s. 266; Tong & Botts, 2021, s. 14). Kendileri tarih ötesi olarak kabul ettikleri ataerkilliği kültürün, sosyal yaşamın ve kurumların tüm yönlerine nüfuz eden güçlü bir erkek egemenliği şeklinde ifadelendirmektedir (Abbott & Wallace, 2005, s. 25; Tong & Botts, 2021, s. 14). Onların nazarında tarihsel, kültürel, sınıfsal ya da ırksal farklılıklara bakılmaksızın tüm kadınlar ezilmektedir. Öyle ki aile mefhumu dâhi, cinsel kölelik ve zorunlu annelik yoluyla (kadınların bedenleri üzerindeki erkek kontrolü yoluyla) kadınların baskılanmasında bir aracı olarak görülür (Abbott & Wallace, 2005, s. 25). Görüşün mensupları erkek egemenliği sistemini destekleyen ve güçlendiren bir cinsel algının her zaman var olduğunu savunurlar (Abbott & Wallace, 2005, s. 27; Tong & Botts, 2021, s. 264).

Yaklaşımın temel ilkesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin bağımsız bir ataerkillik sisteminin sonucu olduğu ve bu eşitsizliğin sosyal eşitsizliğin birincil biçimi olduğudur (Abbott & Wallece, 2005, s. 27; Berktay, 2010, s. 45). Radikal feministler kadınların ezilmelerinin zamana ve mekâna göre önemli bir değişiklik göstermediğini ifade etmektedir (Abbott & Wallace, 2005, s. 27). Öyle ki ataerkillik, erkeklerin kadınlara

hükmettiği evrensel bir sistemdir (Abbott & Wallace, 2005, s. 27). Bu kapsamda kadınların özgürleşmesinin ataerkinin yalnızca siyasi ya da hukuki yapısının ortadan kaldırılması ile değil tamamen alaşağı edilmesi ile mümkün olacağını belirtirler (Abbott & Wallace, 2005, s. 27; Donovan, 2014, s. 266; Tong & Botts, 2021, s. 14).

Liberal feministler ise kadınların ezilmesini daha çok hukuki, siyasal ve kamusal alandaki eşitsiz yurttaşlık statüsü üzerinden değerlendirir ve çözümü mevcut sistem içerisinde eşit hakların sağlanmasında arar. Bu yaklaşım tarihsel olarak kadınların erkeklerle aynı yurttaşlık haklarına sahip olması gerektiğini savunmaya odaklanmıştır. Eşit haklar savunucusu olan bu yaklaşımın mensupları, erkeklere hak tanıyan ancak kadınlara tanımayan ya da kadınları 'koruma' amacı güden yasa ve uygulamalar üzerinden mücadele etmişlerdir (Abbott & Wallace, 2005, s. 24; Berktay, 2010, s. 43; Cannel, 2019, ss. 190-191; Lorber, 2001, s. 21). Öyle ki erkekler ve kadınlar arasında biyolojik, sosyal veya cinsel farklılıklar olabileceğini ancak bunların ahlaki ve siyasi açıdan önemsiz olduğunu ifade ederler. Asıl önemli olanın ise eşit muamele, sosyal adalet ve hakkaniyetin cinsiyete dayalı olarak saptırılmaması olduğunu belirtirler. Dolayısıyla, liberal feministler biyolojik farklılıkları önemsiz bulmuş bu doğrultuda şekillenen sosyal farklılıkların ise ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuştur (Lorber, 2001, s. 34; Vincent, 2007, s. 223).

Liberal feminizm kapsamında önemli bir isim olan John Stuart Mill; kadın-erkek arasındaki eşitsizlik sisteminin düşünülmüş, planlanmış ya da toplumun iyiliği için tasarlanmış bir oluşum olmadığı kanısındadır. Bu düzenin insanlık tarihinin en eski zamanlarında, kadınların erkeklerden fiziksel olarak güçsüz olması ve erkeklerin kadınları esaretlerine alma isteğiyle ortaya çıktığını belirtir. Dolayısıyla kadınların erkeklere bağımlı olması toplumun bilinçli bir tercihi değil, fiziksel güç dengesine dayanan eski bir alışkanlığın neticesidir. Düşünür, erkeklerin kadınların üzerindeki fiziksel gücünün bir üstünlük gerekçesi olarak görülmemesi kanısındadır. Bu kapsamda modern toplumların gücün eşitlik ve adalet ilkelerini esas alması gerektiğini ifade eder (Mill, 1869, ss. 9-10). Kendisi ayrıca erkeklerin zekâ olarak kadınlardan üstün olduğu yönündeki algıya da karşı çıkar. Felsefe, bilim ya da sanat alanında ilk sırada yer alan hiçbir üretimin kadınların eseri olmadığını bunun nedeninin ise eğitim ve özgürlükteki yetersizlikleri olduğunu söyler (Mill, 1869, s. 126; Tong & Botts, 2021, s. 38).

1.2.3.3. Toplumda Fiziksel ve Ekonomik Güç Unsurları

Toplumun tüm üyeleri, aralarında ekonominin ve siyasetin de yer aldığı birçok alanda farklı güç dağılımları içerisindedir (Bahar, 2008, s. 223). Öyle ki toplumsal hayat, eşit olmayan güç ilişkilerinin yer aldığı ve güçlünün güçsüz üzerindeki hâkimiyetinin toplumsal yapıyı belirlediği bir olgu olarak karşımıza çıkar. Fakat güçlü olmak her zaman tek başına bir yeterlilik taşımayıp meşruiyet kazanmış olmayı da gerektirir. Bu kapsamda güçsüz olarak atfedilen toplumun alt tabakaları hem kendi güçsüzlüklerini hem de karşı tarafın gücünü kabullenmelidir (Bahar, 2008, s. 224). Bertrand Russel, fizikte güç nasıl temel bir yer taşıyorsa sosyopolitik açıdan da güç aynı temel özelliğe sahiptir der (Rusell, s. 1994, s. 83). Dolayısıyla toplumsal hiyerarşide özellikle üst bir mertebe olan iktidar sınıfına erişimde de güç temel kıstastır. Ancak gücün karşılığı yaşanılan zamana göre değişim göstermiş, iktidar kaynağını kimi zaman zekâya ve zenginliğe dayandırırken kimi zaman silaha ve kol gücüne dayandırmıştır. Netice itibarıyla kaynağı ne olursa olsun güç, her dönemde diğer insanlarda korkutma, sindirme, yıldırma gibi etkiler yaratarak onların boyun eğip itaat etmelerinde etken olmuştur (Öztekin, 2003, s. 13).

Platon fiziksel gücün eşitsizlik oluşturduğuna dair düşüncelerini "Gorgias" isimli eserindeki Kallikles karakteri üzerinden açıklar. Karakter, doğanın en güçlünün egemenliğini meşru gördüğünü bu gücün ise çoğunlukla fiziksel güç şeklinde tezahür ettiğini ifade eder.

> *"... doğanın kendisi bile en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha üstün olmasının doğru olduğunu söylüyor ve bunun yalnızca hayvanların dünyasında değil, insanların dünyasında da böyle olduğunu yığınla örnekle kanıtlıyor ve bütün şehirlerde, bütün ırklarda, en güçlünün zayıfa hükmetmesinin, üstelik ondan daha üstün olmasının kabul edildiğini gösteriyor" (Platon, Gorgias, ss. 62-63).*

Platon'un bu düşünce çizgisi, modern dönemde Nietzsche tarafından daha radikal bir düzeyde ele alınmıştır. Nietzsche'e göre güç, doğadaki varoluşsal düzen içerisinde en temel belirleyicilerden birini oluşturur. Düşünür, doğal yaşamdaki her varlığın kendi gücüyle erişebildiği noktaya kadar eriştiğini daha güçsüz olanları ise ezdiğini belirtir. Nietzsche ayrıca bu durumun bir tür keyif oluşturduğunu da ifade eder. Kendisi toplum yaklaşımında eşitsizliğin doğal hatta gerekli olduğu kanısındadır. İnsanların sahip oldukları güçle ilişkili olarak şu ifadelerde bulunur: *"İnsanın, seçim şansı yoktur; ya tepede olur—ya da küçümsenmiş, yok edilmiş, üzerine basılmış bir solucan gibi en altta"*

(Nietzsche, 2010, s. 482). Nietzsche'ye göre toplumlar, farklı güç seviyelerine sahip bireylerin mücadele alanıdır. Kişilerin sahip oldukları bu farklı güç oranları rütbe düzeni (güç düzeni) başta olmak üzere toplumsal hiyerarşilerin temelini oluşturur. Düşünür söz konusu bu yaklaşımının sadece soyut bir irade gücünü değil fiziksel gücü de kapsadığını belirtir (Nietzsche, 2010, s. 543).

Weber'e göre güç *"... sosyal ilişki içinde, bir aktörün hangi temele dayanırsa dayansın, direnmeyle karşılaşsa bile istediğini yapabilme konumunda olma ihtimalini ifade eder" (Weber, 2005, s. 28).* Kendisi güç unsurlarından olan fiziksel gücün toplumsal eşitsizlik oluşturmadaki rolünü siyasal egemenlik üzerinden ortaya koyar. Düşünüre göre, egemenliğin maddi temellerinden birini oluşturan "imperium" (buyurma yetkisi) fiziksel zorlama kapasitesiyle ilişkilidir. Bu yeti salt yönetme iradesinin karşılığı olmayıp bireyleri itaate zorlayabilecek bir güç unsurunu da barındırır. Weber bunu şöyle ifade eder: *"… imperium her zaman -geçmişte bugünkünden de büyük ölçüde- sadece doğrudan kuvvet tatbikiyle değil aynı zamanda zarar verme tehdidiyle de cezalandırma ve özellikle de itaatsizliği bastırma yetkisini içermiştir" (Weber, 2012b, s. 23).* Dolayısıyla ona göre buyurma yetisi sadece fiziksel şiddet uygulayarak değil bunu bir tehdit şeklinde kullanarak da toplumsal düzeni sağlayacak gücü oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu yetkisinin bireyler ve topluluklar arasındaki ilişkilere hiyerarşik bir form kazandırdığı ve bu kapsamda kimileri egemen bir konum edinirken kimilerinin tabi olduğunu belirtir (Weber, 2012b, s. 23).

Bir toplumun sosyal yapısı, gücün çeşitli biçimlerdeki yansımasıdır. Prestij, statü, zenginlik, sayısal üstünlük ve örgütsel etkinlik gibi unsurlar gücün muhtelif kaynaklarını oluşturmaktadır. Pek çok alanda kendini gösteren bu kavram için "*Güç her yerdedir*" ifadesi yerinde bir yaklaşım olacaktır (Di Nocera, 2019, s. 270). Bu unsurlardan özellikle ekonomik güç, toplumsal hiyerarşinin oluşumunda ve sürdürülmesinde merkezi bir konuma sahiptir.

Gelir, eğitim ve meslek gibi faktörleri içeren ekonomik güç, yaşamsal olanakların şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu güç türü kaynaklara, yüksek olanaklara ve istihdam fırsatlarına adil olmayan bir erişim sunarak eşitsizliği doğurmaktadır. Söz konusu durum, sosyoekonomik merdivenin alt basamaklarında yer alan sınıflar için yoksulluk ve dezavantaj döngülerini oluşturmaktadır (Bulut, 2023, s. 87). Öte yandan

elitler içinse, ekonomik gücü ellerinde tuttukları ve kendi avantajlarını korudukları olanaklar sağlamaktadır (Bulut, 2023, s. 84).

Platon'da ekonomik kökenli güç farklılıklarını toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliğin oluşumunda etkin bir faktör olarak yorumlar. Düşünüre göre oligarşi, servet esasına dayanan bir yönetim şeklini oluşturmaktadır. Bu yönetim şeklinde siyasi haklar kişilerin gelir düzeyleriyle orantılı olup belirli bir gelir düzeyinin altındaki kişiler yönetim sürecinin dışına itilmektedir. Dolayısıyla ekonomik güce sahip azınlık kesim, iktidarı elinde tutarken geri kalan kesim siyasal dışlanmaya maruz kalacaktır (Platon, Devlet, s. 276). Platon'a göre bu şekilleniş sadece siyasal açıdan bir adaletsizlik oluşturmakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal düzeyde de bir çözülmeye yol açmaktadır. Öyle ki, zenginlik düzeyinde görülen artışla birlikte üretmekten uzak, asalak yaşam süren bireylerin yer aldığı sınıflar türeyecektir. Bu durum devletin bütünlüğünü tehdit etmekle birlikte adalet ilkesini de zedelemektedir (Platon, Devlet, s. 283). Kendisi gerek zenginliğin gerekse yoksulluğun bireylerin toplumsal düzenini ve erdemli yaşamını da olumsuz etkilediğini belirtir. Ona göre zenginlik tembelliğe, yoksulluk ise erişilemeyen malzemeler dolayısıyla mesleki yetersizliğe neden olur. Platon bu yaklaşımını şu ifadelerle dillendirir:

> *"Çömlekçi zengin olunca, sanatıyla uğraşmak ister mi dersin? – İstemez elbet. – Gittikçe daha tembel, daha ilgisiz olmaz mı? – Olur. – Yani, gün geçtikçe sanatında kötüleşmiş olur değil mi? – Hem de nasıl! – Tersine, çömlekçi yoksulluk yüzünden, işi için gerekli araçları bulamazsa hem yapacağı iş kötü olur hem de çıraklarını kötü birer çömlekçi olarak yetiştirir" (Platon, Devlet, ss. 117-118).*

Platon'un ekonomik gücün hem bireysel üretim ahlakını hem de siyasal katılımı olumsuz etkilediği yönündeki yaklaşımlarına karşılık Aristoteles, ekonomik farklılıkları toplumsal hiyerarşiyi şekillendiren temel unsur olarak değerlendirir. Düşünüre göre özgür bireyler kendi aralarında fakirler, zenginler ve orta halliler şeklinde üçe ayrılır (Aristoteles, Politika, s. 128; Arslanoğlu, 2021, s. 5; Sanay, 1991, s. 10). Kendisi devlet idaresini üstlenerek üst sınıfta yer alacak kişilerin donanımlı ve fazilet sahibi bireyler olması kanısındadır. Ona göre bu kişiler ayrıca yüksek gelire ve mal varlıklarına da sahip olmalıdırlar (Sanay, 1991, s. 11).

> *"Halk içinde tarım, zanaatçı ya da şahıs işleriyle ilgilenenler vardır. Deniz aşırı yerlerle ticaret yapanlar, ücretli askerler, taşımacılık yapanlar ya da balıkçılıkla ilgilenenler de bulunmaktadır. Ayrıca işçileri, boş zamanı*

> *olmayacak derecede az parası olanları hem annesi hem de babası vatandaş olmayanları da düşünmeliyiz. Ancak önde gelenlerin özelliği; ekonomik, soy, eğitim ya da başka bir açıdan üstün olmalarıdır" (Aristoteles, Politika, s. 132).*

Aristoteles, insanların ayrıştırılmasında gelirin bir kıstas olduğunu belirtir. Kendisi bir kişinin savaşçı, zanaatkâr ya da çiftçi olabileceğini; hatta siyasetçi veya hâkimlik görevlerinin de aynı kişiler tarafından yürütülebileceğini belirtir. Ancak Aristoteles'e göre bir insanın aynı anda hem zengin hem de fakir olması mümkün değildir. Devlet içindeki "zenginler" ve "fakirler" ayrımının temel nedenin de bu olduğunu belirtir. Kendisi bu iki sınıftan birinin nüfusça çoğunluk, diğerinin azınlık olması durumunda ise aralarındaki karşıtlığın daha belirgin olacağını söyler (Aristoteles, Politika, s. 132). Düşünürün söz ettiği gelirsel ayrışmanın yansımalarını şu ifadelerde görmek mümkündür: *"… Ne yazık ki, gerçekte egemen sınıfın oğulları rahatlık ve kolaylık içinde yetiştirilirken yoksulların oğulları ise emekçi olarak yetiştirildikleri ve sıkıntılara alıştırıldıkları için bir devrim çıkarmaya hem daha istekli hem daha yetenekli olmaktadırlar…" (Aristoteles Politika, s. 162).*

Aristoteles'in bu değerlendirmelerinden yüzyıllar sonra Durkheim de, ekonomik gücün toplum üzerinde ciddi ayrışmalar doğurduğunu söyler. Düşünüre göre bireyler arasında görülen eşitsizliklerin ve çatışmaların temel nedenini ekonomik yaşamdaki kuralsızlık oluşturmaktadır. Ekonomik alanda gerek ahlaki gerekse hukuki düzenlemelerin yer almaması ve işlerin uyum içerisinde yürütülmemesi gibi durumlar, güçlü olanların zayıflar üzerindeki egemenliklerine bir zemin oluşturmaktadır (Durkheim, 2006, s. 18). Kendisi bireylerin özgürlüklerinin teminat altına alınmasında ekonomik ilişkilere keyfi yaklaşılmaması gerektiğini aksi hâlde ekonomik gücün eşitsizlik ve baskı doğuracağını söyler (Durkheim, 2006, s. 23).

Weber de ekonomik gücün toplumsal eşitsizlik oluşumunda bir etken olduğu kanısındadır. Ona göre sınıf durumu bireyin mal ve hizmetlere erişimi, yaşamsal anlamda doyumu yakalama ve toplumsal statü elde etme olasılığı ile ilişkilidir. Bu söz konusu olasılık özünde, bireyin sahip olduğu mal varlığına ve ekonomik kaynakları kullanma kapasitesine bağlıdır (Weber, 2012a, ss. 423-424). Mülkiyet bu kapsamda temel düzeyde ayrıştırıcı bir etken olup mülk sahibi olan sınıflar sermaye birikimi, satış tekelleri ve yüksek fiyatlı mallara erişim gibi pozitif ayrıcalıklara sahiplerdir (Water, 2008, s. 487; Weber, 2012a, ss. 423-424).

1.3. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE DİN İLİŞKİSİ

Din, manevi açıdan bir birlik oluşturan topluluğun kutsallık yüklediği unsurlara yönelik inanç ve tapınmalarından doğan dayanışma sistemidir (Sezer, 1981, s. 30). Tüm dinleri kapsayacak şekilde oluşturulmuş bir din tanımlaması Rudolf Otto tarafından gerçekleştirilmiştir. Büyük oranda kabul gören bu tanıma göre din "*kutsalın tecrübesi*" dir. Öz ve kapalı bir söylem içeren tanım, bireyde kutsal olanı yaşayabilme kabiliyetinin var olduğunu hatta bu tecrübenin onun varlığının gerekliliği olduğunu ifade eder (Freyer, 1964, ss. 31-32; Taş, 2012, s. 39).

Din, insanlık tarihinin her döneminde ve neredeyse her toplumda karşılığı bulunan evrensel ve süreklilik arz eden bir olgudur. Toplumların değişimi, kültürel ve siyasal yapılardaki dönüşüm, hatta bilgi ve teknoloji düzeyindeki artış dahi dinin insanın varoluşunu anlamlandırma çabasındaki merkezi konumunu sarsamaz. Bu yönüyle din, yalnızca belli bir döneme ya da kültüre özgü dar bir olgu olarak değil çağlar boyunca farklı düşünürler tarafından yeniden tanımlanan ve yorumlanan canlı bir gerçekliktir.

Gazali'nin dine yaklaşımı, siyasal otorite ile din arasındaki bütünlük düşüncesine dayanır. Kendisi din ve devlet arasında güçlü bir bağ olduğunun söyleyip onları ikiz kardeşlere benzetir. Din insan toplumunun temeli ise hükümdar da bu temeli muhafaza edendir. Hükümdarın çekilmesi temeli savunmasız bırakırken temelin zayıflaması ise binanın çökmesine sebep olur (Arslanoğlu, 2021, ss. 10-11; Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn I, s. 51; Sanay, 1991, s. 16).

Saint Thomas Aquinas dini, insanın tanrının hizmetine ve tapınımına sunduğu bir erdem olarak tanımlar. Bununla birlikte insanın mükemmelliğinin tamamen tanrıya bağlanmaktan ibaret olduğunu ve bu anlamda dinin mükemmelliği ifade ettiğini belirtir. Aquinas'a göre tüm meşru otoriterin temeli tanrıya dayanmaktadır. Kendisi insanoğlunun doğası gereği ebedi mutluluğa yönelmiş olduğunu ancak bu mutluluğa doğal yasalarla erişmenin mümkün olamayacağını söyler. Bu kapsamda tanrının etkinliğini vurgulayan düşünür, insanların amaçlarına ve mutluluğa ulaşmada tanrısal yasalara yönelmelerini gerekli görür (Aquinas, The city of God II, s. 211).

Kendisi tanrının sahip olduğu hikmetle her şeyin yaratıcısı olduğunu ve tüm yarattıklarının davranışlarını düzenlediğini belirtir. Aquinas tanrıya saf bir yaklaşımla itaat edip hizmet sunan kişileri "*O'nun kulları*" olarak adlandırır. Tanrının sevgisine

mazhar olan bu kişiler, hiyerarşide en üst makama erişirler (Aquinas, The city of God II, s. 651). Düşünür ruhani hiyerarşiye yönelik sınıflandırmasında tanrıya hizmette farklı roller edinen din görevlilerinin manevi işlevlerine değinir. Bu kapsamda "*Başrahiplerin düzeni, tamamlayıcı ve mükemmelleştiricidir; rahiplerin düzeni, aydınlatıcı ve ışık vericidir; hizmet edenlerin (din görevlilerinin) düzeni ise arındırıcı ve ayırt edicidir*" der (Aquinas, The city of God II, s. 634).

Orta Çağ düşünürlerinin din anlayışı genel olarak siyasal otoriteyi ilahi düzene dayandıran ve toplumsal yapıyı bu bütünlük içinde anlamlandıran bir yaklaşımı barındırır. Ancak zamanla düşünsel iklimin değişmesi ve siyasal otoriteye ilişkin tartışmaların artması dinin toplum içindeki yerine dair değerlendirmeleri de dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, erken modern dönemde din–otorite ilişkisini yeni sorularla ele alan düşünürlerin yaklaşımlarını, modern dönemde ise dinin kaynağı ve toplumsal işlevine dair eleştirel yaklaşımları doğurmuştur.

Robert Filmer'e göre din, yasalara güç ve yön veren toplum düzeninin şekillendirilmesinin vazgeçilmez bir unsurdur (Filmer, 1949, s. 208). Düşünür, krallık otoritesini de dinsel bir temele dayandırmıştır. İleri sürdüğü "hak teorisi" yaklaşımı ile kralların yetkilerinin tanrıdan geldiğini ve dolayısıyla krallara mutlak şekilde itaat edilmesi gerektiğini ifade eder (Erincik, 2018, s. 447). Filmer en büyük otoritenin tanrı olduğunu belirtmektedir. İnsanların siyasi otoriteye gösterdikleri itaatin de esasta tanrıya olan itaatlerinin bir parçası olduğunu söyler. Ona göre halkın iktidara yönelik yaklaşımı tanrının takdiri doğrultusunda olmalıdır (Schothet, 1975, s. 152). Öyle ki krallığı verme ve alma gücü yalnızca tanrıya aittir (Erincik, 2018, s. 462; Filmer, 1949, s. 289; Schothet, 1975, s. 152). Düşünüre göre tanrının *'krallar benim iznimle hüküm sürer'* sözü, kralların yönetme yetkisinin ilahi bir kaynaktan geldiğini gösterir. Bu yaklaşım, diğer tüm yönetim biçimlerinin yalnızca insanlar tarafından ortaya konduğunu ve herhangi bir ilahi temele dayanmadığını ima eder. Dolayısıyla Filmer'ın nazarında tanrı tarafından görevlendirilen tek yöneticiler krallardır (Schothet, 1975, s. 146).

Robert Filmer, iktidarın kökenini doğrudan Âdem'in tanrı tarafından yaratılışı ve kendisine verilen babalık ve hükümdarlık gücüne dayandırır (Erincik, 2018, s. 454; Filmer, 1949, s. 289; Schothet, 1975, s. 139). Âdem, ilk insan olmakla birlikte tanrının yeryüzünde yetkilendirdiği ilk hükümdardır. Filmer onun sahip olduğu otoriteyi yalnızca

bir baba otoritesi olarak değil bir kral ve lort otoritesi olarak da tanımlamıştır (Filmer, 1949, s. 289; Schothet, 1975, s. 139). Ona göre tüm krallar Âdem'e tanrısal olarak verilen bu baba otoritesini devam ettirmektedir (Olanipekun, 2022, s. 34; Schothet, 1975, s. 143). İlk ebeveynin (Âdem), çocukları üzerinde mutlak güç ve kontrole sahip olması gibi krallar da tebaaları üzerinde mutlak bir güç ve kontrole sahiptir (Olanipekun, 2022, s. 34). Bu çerçevede halk ise krala koşulsuz itaat göstermek zorundadır (Schothet, 1975, s. 143).

Thomas Hobbes, dinin oluşumundaki temel güdünün insanların görünmeyen ve bilinmeyen şeylere yönelik hissettikleri korku olduğunu belirtir (Akdemir, 2023, s. 157; Hobbes, 2007, s. 82; Stauffer, 2010, s. 874). Kendisi dine oluşum kazandıran ikinci etkenin ise gelecek kaygısı olduğunu söyler. Bu kapsamda insanlar bilinmez olan geleceklerine yönelik korkularından sakınabilmek, arzularına ise erişebilmek adına bir arayış içerisindedirler (Akdemir, 2023, s. 157). Dolayısıyla düşünür dini insanların toplumsal düzene dair ihtiyaçlarının ve bilinmezliğe dair korkularının bir ürünü olarak yorumlar.

Hobbes dine yönelik gerçekleştirdiği tanımlamada iki tür oluşumdan söz eder. Bunlardan ilki gerçek dinken diğeri insanın şekillendirmesinin ürünü olan dindir. Gerçek din, tanrının kuralları ve kaideleriyle düzenlenmiştir. Bu din, insanların sadece tanrıyla olan ilişkilerini değil birbirleriyle olan ilişkilerini de belirler. Öte yandan insan oluşumu olan din ise krallar ve önderlerin siyasal çıkarları gereği oluşturulmuş ve şekillendirilmiş olan kurallar bütünüdür. Bir tanrının ya da kutsal bir ruhun buyruğu olarak ileri sürdükleri bu yeni şekillenişle, doğal din yerini insan yapımı dine bırakmıştır (Hobbes, 2007, ss. 88-89; Stauffer, 2010, s. 874).

Hobbes dini otoritenin, dünyevi egemenlik ile birleşerek müşterek hareket etmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre dini otorite bağımsız bir kudret değil siyasi otoritenin bir uzantısı olarak işlerlik göstermelidir. Aksi yöndeki bir işleyişin ise çatışmayı doğuracağını ifade eder (Akdemir, 2023, s. 159). Bu görüşlerinden Leviathan'da şöyle söz eder:

> *"... bu hayatta hem din hem de devletin, dünyevi yönetimden başka bir yönetimi yoktur hem devletin hem dinin yöneticisinin, öğretilmesini yasakladığı bir düşüncenin uyruklara öğretilmesi de yasal değildir. Bu yönetici bir tane olmak zorundadır; yoksa kilise ve devlet arasında ruhaniciler ve dünyeviciler arasında; adaletin kılıcı ve imanın kalkanı*

arasında ve dahası, her Hırıstiyanın kendi içinde, Hıristiyan ve insan arasında nifak ve iç savaş çıkması kaçınılmazdır" (Hobbes, 2007, s. 325).

Öte yandan siyasi otorite sahibinin dini otoriteye de hâkim olduğu görüşünü Yahudilerin esaretten sonraki dönemleri üzerinden örneklendirir. Bu kapsamda Yahudilerde devlet yönetimi kimin hâkimiyetindeyse, tanrıya yapılan toplu ibadetlerin de o kişinin hâkimiyetinde olduğunu belirtir. Öyle ki bu kişi tanrının şahsını temsil etmektedir (Hobbes, 2007, s. 334). Hobbes ayrıca dini, toplumun kontrol edilmesinde istifade edilen bir araç olarak değerlendirir. Ona göre iktidar, dini şekillendirip besleyerek onu yasa hâline getirir ve sonrasında karşılaşılabilecek olaylarla ilişkili kimi görüşler ekler. Bu oluşumla iktidarın başkalarına hükmedebilmeyi ve sahip oldukları bu güçten en üst düzeyde fayda sağlayabilmeyi amaçladığını belirtir (Akdemir, 2023, s. 162; Hobbes, 2007, s. 82).

Karl Marx'a göre din *"... ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor" (Acton, 1955, s. 123; Marx, 2009, s. 192).* Düşünür için afyon üst sınıfın halkı kasıtlı olarak susturmada faydalandığı bir unsur değil, talihsizliklerine katlanmalarına yardımcı olmak için başvurdukları bir tesellidir (Acton, 1955, s. 123; Mardin, 2012, s. 42; Okumuş, 2009b, s. 329; Okumuş, 2020, s. 111). Marksist teoride din toplumu tabakalara, sınıflara, zümrelere ayıran ve mevcut durumlarını meşrulaştıran bir fenomendir (Okumuş, 2017, s. 120). Marx dinsel bakış açısını "*dünyanın aktarılmış bilinci*" olarak adlandırır ve dolayısıyla yanıltıcı olduğunu savunur (Acton, 1955, s. 123; Okumuş, 2012, s. 283). Bu kapsamda düşünür "*Halkın aldatıcı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemek anlamına geliyor*" der (Marx, 2009, s. 192). Dolayısıyla insan, dindeki aldatmacayı fark etmesi hâlinde kendi kendisini esir ettiği şartları kaldırmak zorunda olduğunu da fark eder (Mardin, 2012, s. 42).

Bireyin topluma yönelik aidiyetini ve bağlılığını mümkün kılan temel unsuru sosyal bütünleşme oluşturmaktadır. Sosyal bütünleşmeye katkı sağlayan en güçlü toplumsal olgulardan birinin ise din olduğu düşünülmektedir (Okumuş, 2020, s. 70). Aile, klan, kabile ve millet gibi birlikteliklerin şekillenmesi ve bütünleşmesinde din önemli bir güç unsurudur. Zaman içerisinde iş bölümü ve uzmanlaşmanın arttığı ve giderek daha karmaşık bir hâle gelip ayrışan toplumlarda "Tevhid" "Birlik" inancı bütünleştirme adına en ideal algıyı yaratır. Örneğin Kuran-ı Kerim'de "Ey iman edenler!" şeklindeki hitap

belirli bir toplumsal sınıfa ya da muhtelif sosyal farklılıklar nedeniyle oluşmuş toplumsal kategorilere değil tüm inananlara yöneliktir. Yine benzer şekilde "*Müminler kardeştir*" ifadesiyle din kardeşliği esas almış zengin ya da fakir, efendi ya da köle, kadın ya da erkek gibi çoğaltılması mümkün ayrımlar gözetilmeden sadece Allah'a kulluk inancı altında birleşmek vurgulanmıştır (Güven, 2002, s. 295). Dinin toplumsal bütünleşmeye sağladığı bu güçlü katkı, düşünürlerin yaklaşımlarında da yer edinerek değerlendirilmiştir. Antik Çağ'daki, Orta Çağ'daki ve modern sosyolojideki görüşler dinin bireyleri ortak bir paydada topladığını dillendirilir.

Sokrates'in nazarında din, bağımsız ahlaki düşünceye bir ilham kaynağı olarak görülmüştür. Kendisi akıl ile birlikte işleyerek tamamlayıcı bir unsur oluşturan bu gücün birleştirici yönüne vurgu yapar. Ona göre din bireyleri, aileleri ve toplulukları ortak değerler etrafında kaynaştırarak birleştiren adeta bir tutkaldır (Wilson, 2020, s. 37). Toplumu bir arada tutan unsurların kaynağını sorgulayan daha sonraki düşünürler, dinin insanlar arasındaki bağı şekillendirişini kendi pencerelerinden sunmuşlardır. Bu kapsamda İbn Haldun, dinin toplumsal dayanışma üzerindeki etkisini açıklarken Sokrates'ten farklı bir perspektif sergiler.

İbn Haldun, dinin toplum üzerindeki birleştirici yönünün yadsınamaz ölçüde etkin olduğu görüşündedir. Ona göre din toplumsal dayanışmayı güçlendirir, hatta duygu ve düşünceyi ortak bir amaçta merkezileştirerek toplumsal bütünlüğü sağlar. Öyle ki din, yerleşik bir toplumun birlik ve bütünlüğü için güçlü bir unsurdur (Martindale, 1960, s. 133).

Modern çağa gelindiğinde Emile Durkheim, dinin toplumsal işlevine ilişkin yaklaşımıyla birleştirici yönünü vurgu yapan düşünürlerden biri olmuştur. Kendisinin bu kapsamdaki ifadeleri şöyledir: *"Bir din, kutsalla yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek bir manevi toplum hâlinde bir araya getirir" (Durkheim, 2005, s. 67).* Durkheim, değerlerin paylaşılması ve toplumun tutarlı bir bütünlük hâlinde bir araya gelmesiyle toplumsal hayatın şekillenebileceğini söyler. Söz konusu değerler birliğine erişimin ise meşruiyet kazandırılan pekiştirilen ve kuşaktan kuşağa aktarılan normlarla sağlanabileceğini belirtir (Güçlü, 2005, s. 258). Düşünüre göre, dini törenler ve ayinler bireyler arasında bağ

kurmada önemli bir işleve sahiptir. Aynı değerlere sahip insanları bir araya getiren bu törenler birlik duygusunu canlı tutmaktadır (Giddens, 2012, s. 585; Güçlü, 2005, s. 258). Durkheim, din ile toplumsal bütünleşmenin yan yan var olduğu kanısındadır. Ancak dinde meydana gelen gevşeme durumunda ise toplumdaki dayanışmaya dair bağların çözülüp anominin oluşacağını belirtir (Okumuş, 2009b, s. 328; Vergin, 2000, s. 43). Peter Berger de dinin bütünleştirici yönünde inanç ve uygulamaların etkin olduğu görüşündedir. Kendisi bu kapsamdaki bakış açısını şöyle ifade etmektedir:

> *"Din bütün sembollere anlamını veren kuşatıcı mutlak sembollerin kaynağıdır. Din, sosyal kurumlar ağının üzerini kaplamış, o olmadığı zaman yoksun kalacakları bir istikrar ve "doğruluk" görüntüsü veren bir kubbedir. Bu şekilde, dini işlevler toplumsal kurumlara işler ve devamlılıklarını sağlar. Dinin sembolik bütünleştirici işlevi en bariz şekilde ayinlerde görülür. Burada, toplumun hayati sorunları açık bir şekilde sembolik olarak kutsalın sahasına yükseltilir" (Berger, 1995, ss. 432- 433).*

Din bireysel ya da toplu bir inanç sistemi olmanın çok daha fazlasını ifade etmektedir. Bu olgu aynı zamanda toplumda yer alan farklı aktörlerin (güçlü liderler, onların muhalifleri ve destekçileri) dini uygulamalar ve düzenlemelerle şekillenen ortamda eğilimlerini gerçekleştirmelerini sağlayan yapısal bir unsurdur. Dinin bu yönü, toplumsal ilişkilerin yönlendirilmesinde ve eşitsizliklerin meşru bir boyuta dayandırılmasında önemli bir rol oynar. Öyle ki din, toplumsal eşitsizliğe karşı bir direnç olabildiği gibi eşitsizliğin oluşumu ve devamlılığında da bir araç olabilmektedir (Price & Feinman, 2012, s. 6).

Karl Marx "*dinin insanı değil, insanın dini yaratması*"nın toplumsal kökenine işaret eder (Marx, 2009, s. 47). Kendisi ücretli işçilerin, demokrasinin, oluşumu gibi tanrının da insan tarafından var edildiğini söyler (Güçlü, 2005, s. 264; Thompson, 2004, ss. 52-53). Marx dini, sınıflar üzerinde baskı kurmada ve onları sömürmede bir araç olarak görür (Güçlü, 2005, s. 258; Vergin, 2000, s. 44). Öyle ki toplumun güç mensupları, zenginler ve fakirler arasında işleyen sömürüye dayalı ilişkiyi gizlemek ya da meşru göstermek adına dinsel inançlar ve değerler ortaya koymaktadır (Giddens, 2012, s. 584; Güçlü, 2005, ss. 258-259; Thompson, 2004, s. 15). Dolayısıyla düşünürün yaklaşımıyla din, sosyal düzenlemeleri haklı gösterme eğiliminde olup üst sınıfın bir aracı olarak istikrarı muhafaza etmeye çalışan bir ideolojidir (Okumuş, 2020, s. 111).

Marx güç sahibi işveren Hıristiyanların, dini kendi çıkarları doğrultusunda kullandıklarını ise Kapital'de örneklerle açıklar. Pazar günü evinin bahçesinde çalışan bir işçi, bu günün kutsallığını gözetmediği ileri sürülerek hapse atılabilmekteydi. Buna karşılık bir işçi dinsel gerekçeyle Pazar günü fabrikaya gitmemesi hâlinde sözleşmeyi bozduğu söylenerek cezalandırılabiliyordu (Marx, 2003, s. 236). Ona göre din statükoyu meşrulaştırmak adına yönetici elitlere hizmet eden ve sosyal eşitsizliğin fark edilmemesinde kullanılan bir unsurdur (Başpınar, 2013, s. 490; Güçlü, 2005, s. 259).

Max Weber de tıpkı Karl Marx gibi dinin toplumsal güç ilişkilerini meşrulaştırmada işlevsel bir araç olarak kullanıldığını vurgular. Din toplumsal kontrolü sağlama yani insanları toplum kuralları kapsamında tutma açısından işlevseldir. Kontrolün kişinin vicdanı kapsamında olması iç kontrolü, dışardan itaate zorlanması ise dış kontrolü oluşturmaktadır. Dış kontrolde din, Max Weber'in "*meşrulaştırma*" olarak adlandırdığı kavrama karşılık gelir (Berger, 2009, s. 433; Çiftçi, 2006, s. 124). Buna göre din; toplumda güç kullanımını haklı gösterme, buna kılıf uydurma, durumu açıklama ve gerçekleştirme işlevi görür. Weber insanların sadece güç ve ayrıcalık istemekle yetinmediklerini bunların kendilerine ait olduğunu hissetmek istediklerini de söyler (Berger, 2009, s. 433; Çiftçi, 2006, s. 124; Okumuş, 2020, s. 91). Berger bu durumu şöyle örneklendirir:

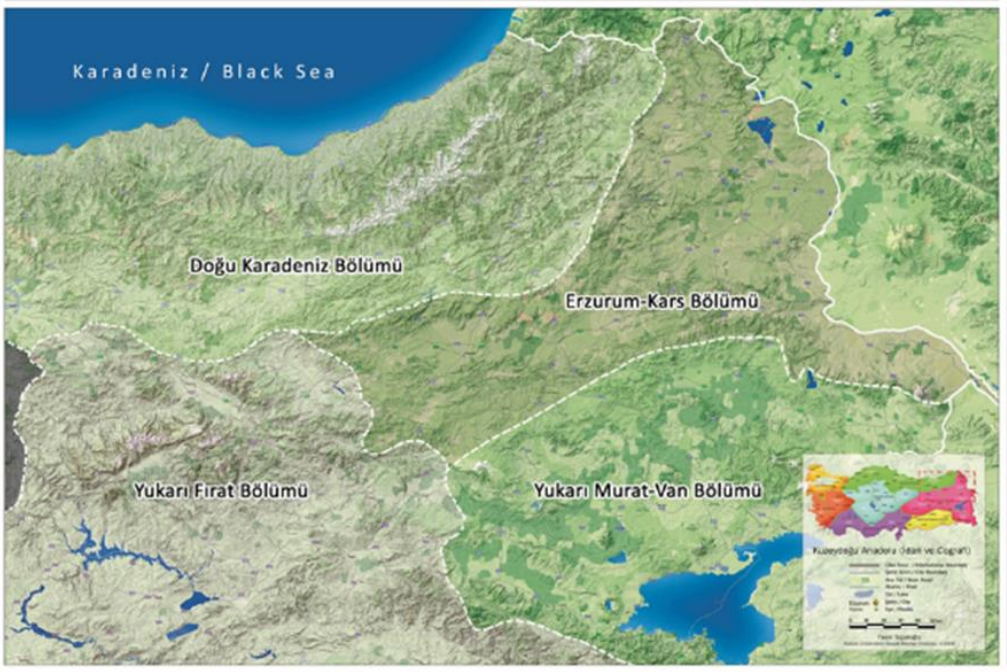
> *"Eski Çağlardan beri din "gerekçeler" ortaya koymuş, bunlar güçlülerin ihtiyaçlarına hizmet etmiştir. Bu gerekçeler bazen incelikli kuramlar şekline bürünür. Mevcut sosyopolitik sistemin tanrı ya da yarı tanrıların bir eseri olduğunu savunan mitolojiler; eski krallık kurumunu kutsal ile aşağılayan sözde krallık ideolojileri; modern mutlakiyetçi devlette kralların ilahi hakkı olduğu kuramı; hatta son derece yeni demokratik kavramların dahi tanrı vergisi tabii haklarda kökünü bulduğu düşünceleri, bunun örnekleridir" (Berger, 2009, s. 433).*

Weber kimi dinlerde etkin olan tabakalardan ve bu kapsamdaki dini ayrışmalardan şöyle söz eder. Konfüçyanizm; maaşlı memurların, yazı eğitimi almış ve dünyevi akılcılıkla ilerleyen kişilerin statü ahlakını oluşturuyordu. Bu kültürlü tabakada yer almayanlar için Weber "*adamdan sayılmıyorlar*" ifadesini kullanır (Eyüpoğlu & Batuk, 2015, s. 109; Weber, 1993, s. 228). Hinduizm, başlangıçta hem bireylere hem de topluluklara manevi ve törensel rehberlik sağlayan kültürlü bir aydın kastın yönetiminde gelişmiştir. Bununla birlikte görevler ise babadan oğula geçerek sürdürülmüştür. Bunlar statüye dair tabakalaşmanın şekillenmesinde istikrarlı bir merkez olmuş ve toplumsal

düzene etki etmişlerdir (Weber, 1993, s. 228). Dini hiyerarşi bünyesinde veda öğrenimi görmüş olan Brahmanlar saygın bir statü grubu oluştururlar. Hint Orta Çağı evresinde ise Hinduizm ön plana çıkmakla birlikte toplumun alt tabakaları tarafından temsil edilmiştir (Weber, 1993, s. 229). Öte yandan Budizm, dünyayı reddeden yaşam sürdükleri bir evleri olmayıp göç hâlinde olan daima düşünceler içerisinde olup geçimlerini sadaka ile sağlayan keşişlerin yaydıkları bir dindir (Eyüpoğlu & Batuk, 2015, s. 109; Weber, 1993, s. 229). Bu kişiler, dini topluluğun öznesi olup tam üyedirler. Din bünyesindeki diğer bireyler ise değer bakımından daha alt kademede yer alarak dinin öznesi olmaktan öte nesnesi olan müritlerdir (Weber, 1993, s. 229).

İKİNCİ BÖLÜM
DOĞU ANADOLU COĞRAFYASI

Doğu Anadolu Bölgesi Türkiye sınırları içerisinde yer kapladığı 163055 km² lik alan ile en büyük bölgeyi oluşturmaktadır (Arınç, 2013, s. 1; Erinç & Öngör, 1948, s. 95). Ülke arazisinin %21'lik kısmını kaplayan Doğu Anadolu'nun sınırları, genel bir ifade ile kuzeyde Kuzey Anadolu Dağları, güneyde Toros Dağları batıda Fırat ve Kızılırmak Nehirleri'nin su çizgisi, doğuda ise Urmiye Gölü ve Kura ile belirlenebilir (Çolak, 2019, ss. 7-8; Erzen, 1986, s. 1; Topaloğlu, 2019, s. 65). Birinci Türk Coğrafya Kongresi'nde bölgeler arasında herhangi bir karışıklığa mahal vermemek adına düzenlemelerde bulunulmuştur. Bu kapsamda Doğu Anadolu Bölgesi'nin sınırları şu şekildedir; "*Doğu Anadolu, güneyde Maraş meridyenine kadar SE-Toroslar kavsinin dış etekleri, batıda kabaca Kızılırmak ile Fırat arasındaki su bölümü çizgisi, kuzeyde yine takribi olarak Karadeniz hidrografya havzasının güney hududu ve nihayet doğuda Türkiye Cumhuriyeti sınırları ile çerçevelenmiştir*" (Erinç, 1953, s. 2). Bölge ülkenin en doğusunda yer alması dolayısıyla beş ülke ile sınır komşuluğu yapmaktadır. Söz konusu bu komşuları doğuda Gürcistan, Ermenistan, Azerbaycan, İran güneyde ise Irak şeklinde sıralamak mümkündür (Arınç, 2013, s. 2).



Harita 1: Kuzeydoğu Anadolu İdari ve Coğrafi Bölgeleri (Topaloğlu, 2009)

Doğu Anadolu Türkiye'nin en büyük bölgesi olmasının yanı sıra en engebeli ve yüksek bölgesi olmasıyla da öne çıkmaktadır (Arınç, 2013, s. 10; Erinç, 1953, s. 4; Topaloğlu, 2016b, s. 1200). "*Yüksek ülke*" olarak adlandırılan bölgenin büyük bir kısmı 2000 m'yi aşkın geniş düzlüklerden oluşmaktadır (Arınç, 2013, s. 14; Erinç, 1953, s. 4; Tarkan, 1974, s. 8). Bu çerçevede bölgedeki havzaların tabanlarının kıyı kesimlerinde yer alan pek çok dağ zirvesi ile mukayese edildiğinde daha yüksek olduğu görülmektedir (Arınç, 2013, s. 10). Karasal iklimin en yoğun şekilde hissedildiği Doğu Anadolu Bölgesi'nde kış mevsiminde soğuk ve kar yağışı hâkim iken yaz mevsiminde kuraklık ve sıcaklık hâkimdir (Atalay, 2000, s. 159; Belli, 1996, s. 632; Darkot, 1958, s. 25; Erinç, 1953, s. 20; Koçman, 1993, s. 26). Bölgenin sıcaklık oranı yüksek olan yaz aylarının kısa ömürlü olduğu, mevsim geçişlerinin belirsiz olduğu ve yağış rejimlerinin ise şeritler hâlinde farklılaştığı görülmektedir (Arınç, 2013, s. 34; Erinç, 1953, s. 20; Koçman, 1993, s. 26). Yaz aylarının kısa süreli olma hâli doğudan batıya, kuzeyden güneye doğru ilerledikçe artarak değişmektedir (Erinç, 1953, s. 20). Nem miktarındaki düşüklük ve alınan güneş radyasyonu yaz mevsimindeki aşırı sıcaklığı açıklarken kar örtüsü altından yansıyan yer radyasyonu kış mevsimindeki aşırı soğukları izah eder (Atalay, 2000, s. 160). Öte yandan bölgede yükseltinin fazla oluşu yıllık sıcaklık ortalamasının düşüklüğünde denize olan uzaklığı ise kış mevsiminin sert geçmesinde etkilidir (Arınç, 2013, s. 26).

Bölgelerin sahip oldukları bitki örtüleri en genel düzeyde iklim ve yüzey şekilleriyle ilişkilidir (Atalay & Mortan, 1997, s. 317; Tarkan, 1974, s. 13). Doğu Anadolu, İç Anadolu Bölgesi ile mukayese edildiğinde daha nemli bir iklime sahip olması bölgeyi bitki örtüsü çeşitliliği bakımından daha zengin kılmıştır (Tarkan, 1974, s. 13). Öyle ki bölgede dağ stebi, bozkır, orman, antropojen bozkır, uzun boylu step-çayır gibi bitki örtüleri hâkimdir (Atalay & Mortan, 1997, s. 317).

En fazla sıcaklık farkının gözlemlendiği bölgede yüksek dağlardaki yağış oranları fazlayken bu dağlar arasındaki çukur alanlarda oran düşüktür. Alınan yağışla ilişkili olarak yüksek dağlarda ormanlar etkinken daha çukur alanlarda stepler hâkimdir (Erinç & Öngör, 1948, s. 97). Bölgenin büyük bir kısmı doğal orman alnına dâhildir. Söz konusu ormanlar şiddetli uzun kışlar ve yağışla ilişkili olarak seyrek ve fakir bir düzeydir. Bu kapsamda bölgenin yüksek kesimlerinde soğuğa dayanıklı sarıçamlar, hoş ile titrek kavaklar yer alırken güney kesimlerinde soğuğa duyarlı meşe ormanları ve kurakçıl

ardıçlar yer alır (Atalay, 2000, s. 163; Atalay & Mortan, 1997, ss. 321–322; Saraçoğlu, 1989, s. 471; Şahin vd., 2005, s. 203; Tarkan, 1974, s. 13).

Doğu Anadolu Bölgesi denizlerden ve komşu olduğu bölgelerden yüksek sıradağlar ile ayrılır (Erinç & Öngör, 1948, s. 95). Bölgeyi diğer bölgelerle mukayesede öne çıkaran yükseltisi doğuya doğru ilerledikçe artış göstermektedir (Atalay & Mortan, 1997, s. 302; Erinç & Öngör, 1948, s. 95). Doğu Anadolu'daki ilk büyük dağ sırasını kuzey kesimde yer alan Kop ve Çimen Dağları oluşturmaktadır. Bu dağlar, Erzurum'un kuzey kesiminde ortasında Ardahan yaylasının bulunduğu alanda iki kol hâlini almaktadır (Erinç & Öngör, 1948, s. 96). Dağ sıralarının güneyinde ise Karasu ve Aras Dağları yükselmektedir. Dağlar Munzur Dağları ile batıya Divriği ve Tahtalı Dağları ile de Akdeniz Bölgesi sınırlarına ilerlemektedir (Erinç & Öngör, 1948, s. 96; Güngördü, 2006, s. 21). Bölgede öne çıkan bir diğer dağ sırası ise Güneydoğu Toroslar olup bu dağlar Doğu Anadolu Bölgesi ile Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin ayrımını oluşturmaktadır (Erinç & Öngör, 1948, s. 96; Güngördü, 2006, s. 21; Tarkan, 1973, s. 9). Malatya, Elazığ, Bingöl, Muş ve Van Gölü çukurluğunun güneyindeki bu dağlar yer yer 300 m nin üzerinde bir yüksekliğe sahiptir (Atalay & Mortan, 1997, s. 302). Doğu Anadolu Bölgesi, Türkiye'nin akarsu potansiyeli bakımından en zengin alanlarından birini teşkil etmektedir. Van Gölü kapalı havzası dışında kalan tüm akarsular, ülke sınırlarını aşarak uluslararası nitelik kazanmıştır. Bu çerçevede Aras ve Kura nehirleri Hazar Denizi'ne; Fırat ve Dicle nehirleri ise Basra Körfezi'ne ulaşmaktadır (Atalay & Mortan, 1997, s. 312; Kılıç & Topaloğlu, 2021, s. 467). Dicle Nehri, Hazar Gölü ile Hazarbaba Dağı çevresindeki kaynakların birleşmesiyle doğmakta; Türkiye sınırları içerisinde çeşitli kollarla beslenerek Irak'a ulaşmakta ve Kurna'da Fırat ile birleşmektedir (Tuncel, 1994, s. 281). Bölgenin en önemli akarsuyu olarak değerlendirilen Fırat Nehri, geniş drenaj alanı ve yüksek su kapasitesiyle öne çıkmaktadır (Arınç, 2016, s. 39; Atalay & Mortan, 1997, s. 312). Karasu ve Murat kollarının birleşmesiyle oluşan nehir, Türkiye'den sonra Suriye ve Irak topraklarından geçerek Dicle ile birleşmekte ve Şattülarap adı altında Basra Körfezi'ne dökülmektedir (Arınç, 2016, ss. 39–40; Tuncel, 1996, s. 32). Bölgenin bir diğer nehri olan Aras Nehri, kaynağını Pasinler Ovası çevresindeki dağlık sahadan almakta olup toplam 1072 km uzunluğa sahiptir (Arınç, 2013, s. 35; Arınç, 2016, s. 38). Nehir Türkiye'den sonra Ermenistan, Nahçıvan, İran ve Azerbaycan sınırları boyunca akarak Mugan Çölü'ne ulaşmaktadır (Arınç, 2016, ss. 38–39). Allahuekber Dağları'ndan

doğmakta olan Kura Nehri ise, Gürcistan ve Azerbaycan üzerinden ilerleyerek Aras ile birleşmekte ve Hazar Denizi'ne dökülmektedir (Arınç, 2016, s. 39; Atalay & Mortan, 1997, s. 313). Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan göller arasındaki Van Gölü Türkiye'nin en büyük doğal gölünü oluşturmaktadır. Bir kapalı havzanın ortasında konumlanan gölün yüzölçümü 16096,4 km² dir (Arınç, 2013, s. 38; Atalay & Mortan, 1997, s. 313; Tarkan, 1973, s. 11). Tektonik hareketlerle büyük boyutlarda şekillenen göl, sonrasındaki volkanik olaylarla bir lav set gölüne dönüşmüştür (Arınç, 2013, s. 39; Atalay, 1992, s. 51). Bölgede yer alan bir diğer büyük göl ise Çıldır Gölü'dür. Kars ve Ardahan illerinin ortak sınırı üzerinde yer alan göl, faylanma nedeniyle çöken sahada suların birikmesiyle oluşum kazanmıştır (Arınç, 2013, s. 43; Atalay & Mortan, 1997, s. 314). Doğu Anadolu Bölgesi'nin ikinci büyük gölü olan bu göl, 123 km² yüzölçümüne sahiptir. Yaklaşık 200 m yi aşan derinlikteki gölün Aras'a kavuşan gideğeni suyun tatlı olmasını sağlamıştır (Arınç, 2013, s. 43; Arınç, 2016, s. 47). Çıldır Gölü'nün kuzeyinde ise sığ bir yapıda olan Aktaş Gölü yer almaktadır (Atalay & Mortan, 1997, s. 314). Tektonik bir göl olan Aktaş Gölü ile Erçek ve Hazar Gölleri oluşum şekli bakımından benzerlik taşımaktadırlar (Arınç, 2013, ss. 45-48; Arınç, 2016, ss. 50-51). Bölgede yer alan göller arasında baraj gölleri de bulunmaktadır. Fırat Nehri üzerindeki bu göller Keban, Karakaya, Atatürk ve Birecik Barajları'yla Suriye sınırından Tunceli'ye uzanan bir göl dizisi oluşturmaktadır (Atalay & Mortan, 1997, s. 314).

Doğu Anadolu Bölgesi'nde ulaşım, zorlu arazi koşulları ve yüksek dağ geçitleri dolayısıyla tarih boyunca güçlükle sağlanmıştır (Arınç, 2013, s. 87; Selen, 1949, s. 102; Tarkan, 1973, s. 19). Arazi yapısı ulaşımın şekillenmesinde etkili olmuş ve yollar çoğunlukla doğu-batı yönünde gelişmiştir (Arınç, 2016, s. 103; Atalay & Mortan, 1997, s. 331). Şekillenen yollarla hem bölge içi ulaşım sağlanmış hem de Kafkasya, İran, Orta Asya ve Anadolu arasında önemli bağlantılar kurulmuştur (Arınç, 2013, s. 87). Öyle ki Tiflis-Gümrü-Kars-Erzurum, Iğdır-Kağızman-Horasan-Erzurum ve Tebriz-Doğubayazıt-Ağrı-Erzurum yolları bu kapsamda tarihi öneme sahip başlıca güzergâhlardır. Söz konusu yollar için Erzurum bir kavşak noktası olup Karadeniz ve İç Anadolu'ya açılım sağlamaktadır (Arınç, 2016, s. 103; Saraçoğlu, 1989, s. 503; Selen, 1949, s. 102). Bölgedeki demiryolları ise Malatya-Elazığ-Muş-Tatvan-Van üzerinden İran'a uzanan Van Gölü Ekspresi hattı ile Sivas-Erzincan-Erzurum-Kars hatları şeklindedir (Saraçoğlu, 1989, s. 504; Tarkan, 1973, s. 19).

Türkiye çeşitli jeolojik dönemlerde farklı tektonik olayların yaşandığı bir coğrafyada yer almaktadır. Sahip olunan bu coğrafi konum, ülkenin çok çeşitli madenlere erişebilmesine olanak sunmaktadır (Darkot, 1958, ss. 162–163; Şahin vd., 2005, s. 400). Bu kapsamda Doğu Anadolu Bölgesi, maden çeşitliliği bakımından zengin bir potansiyele sahiptir (Tarkan, 1974, s. 19; Saraçoğlu, 1989, s. 489). Elazığ-Maden'deki bakır yatakları bölgenin en önemli kaynaklarını oluşturmakta olup altın ve gümüş gibi değerli metalleri de içermektedir. Bölgede ayrıca Malatya-Hekimhan ve Sivas-Divriği'de demir, Elazığ-Alacakaya'da krom yatakları yer almaktadır (Darkot, 1958, ss. 172–173; Saraçoğlu, 1989, s. 489; Tarkan, 1974, s. 20). Bunlara ek olarak Bitlis'te demir ve kurşun, Erzincan-Tercan'da manganez, Iğdır-Tuzluca ve Kağızman çevresinde kaya tuzu, Nemrut volkanı çevresinde ise ponza ve perlit yatakları bulunmaktadır (Arınç, 1996, s. 102; Saraçoğlu, 1989, s. 491; Tarkan, 1974, s. 19). Bölge enerji kaynakları kapsamında değerlendirildiğinde Afşin-Elbistan linyit yataklarının Türkiye'nin en önemli rezervlerinden biri olduğu söylenebilir (Saraçoğlu, 1989, s. 489). Benzer şekilde Erzurum, Kars, Muş ve Ağrı çevresinde de linyit işletmeleri yer almaktadır. Bölgede petrol aramaları sınırlı olmakla birlikte Muş Tersiyer Havzası ve Kars çevresinde yüksek bir potansiyel mevcudiyetinden söz edilebilir (Arınç, 1993, s. 86; Arınç, 1996, s. 102).

2.1. DOĞU ANADOLU'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİĞE YÖNELİK ARKEOLOJİK VERİ SUNAN MERKEZLER

Doğu Anadolu'da toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik olgusunu arkeolojik veriler ışığında ele alan bu çalışmada, kronolojik başlangıç Kalkolitik Çağ olarak belirlenmiştir. Öyle ki bölgede yer alan Neolitik Çağ yerleşmeleri küçük ölçekli köy toplulukları biçiminde örgütlenmiş olup üretim faaliyetleri büyük ölçüde hane temelli ve sınırlı iş bölümüne dayanmaktadır. Dolayısıyla bu evrede toplumsal yapı içerisinde hiyerarşik farklılaşmaya işaret eden maddi göstergelerin sınırlı düzeyde kalması, sosyal ayrışmanın somut biçimde izlenmesini güçleştirmektedir. Öte yandan ekonomik örgütlenmenin karmaşıklaşması, üretim fazlasının depolanması, zanaat alanında uzmanlaşma, merkezi kontrol mekanizmalarının ortaya çıkışı ve mekânsal ayrışmanın belirginleşmesi gibi hiyerarşik yapılanmayı işaret eden unsurların Kalkolitik Çağ'dan itibaren açık biçimde izlenebilmesi çalışmanın kronolojik başlangıcının bu dönem olarak belirlenmesini gerektirmiştir.

2.1.1. Kalkolitik Çağ Merkezleri

Yunanca *khalkos* (bakır) ve *lithos* (taş) sözcüklerinin yer aldığı Kalkolitik ifadesiyle tanımlanan bu çağ, taş aletlerin yanı sıra bakırın da kullanıldığı bir dönemdir.[6] Söz konusu zaman dilimini tanımlamada, 'İleri Üretici Dönem' ya da 'Gelişkin Köy Dönemi' gibi adlandırmaların da uygun olabileceği düşünülmüştür (Sevin, 2003a, s. 75; Sevin, 2003b, s. 78; Yıldırım, 2011, s. 40).

Başlangıcı MÖ 6000'nin ortalarına dayanan ve MÖ 3000'lerde son bulan Kalkolitik Çağ, kendi içerisinde Erken, Orta ve Geç Kalkolitik olarak sınıflanır (Kaya, 2017, s. 66). Döneme ait bu üç evre, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri'nde Halaf, Obeyd ve Uruk Dönemi şeklinde ifade edilmiştir (Bahar, 2019, s. 33; Kaya, 2017, s. 66). Anadolu'da çağa dair kültürel evreleri sunan muhtelif yerleşimler olmakla birlikte Yumuktepe[7], Kuruçay[8], Can Hasan[9] ve Beycesultan[10]'ı önde gelen yerleşimler arasında sıralamak mümkündür. Çağın ilk iki evresinde üretimde istifade edilen hammadde çeşitliliği ve teknoloji, Neolitik Çağ ile keskin bir değişim göstermemiştir (Kaya, 2017, s. 70). Ancak bakırın keşfine yönelik gelişmeler söz konusu madenin kullanımını arttırmıştır (Dinçol, 1982, s. 14; Kaya, 2017, s. 70). Dönemde mimari şekilleniş, üretilen silahlar, süs objeleri ve aletler de önceki çağa ait kültürden tamamen uzak bir özgünlük arz etmemektedir. Aksine, sürdürülerek devam eden bir kültürün gelişen bir uzantısı olduğunu söylemek muhtemeldir (Kaya, 2017, s. 70; Umar, 1991, s. 5). İlk evrelerinde Neolitik Çağ'ın çiftçiliğe dayalı besin üretimi ve yerleşik köy yaşantısı da pek çok yerde varlığını koruyarak süreklilik göstermiştir. Ancak bu çağın getirisi olan ivme zamanla zayıflamış ve kültürler yerini basit köy topluluklarına bırakmıştır (Çiğdem, 2000a, s. 199; Özdoğan, 2011, s. 102; Pekşen, 2016, s. 55). Öte yandan coğrafi koşulların elverişli olduğu bazı bölgelerde ise köy yaşamı farklı bir dönüşüm geçirerek kent-devlet ve imparatorluk sistemlerinin çekirdeğini oluşturmuştur (Bahar, 2019, s. 33; Özdoğan, 2011, s. 102). Dolayısıyla Kalkolitik Çağ oldukça farklı sosyoekonomik düzeyleri yansıtan

[6] Veli Sevin Kalkolitik Çağ'ın insanlık tarihinin diğer dönemlerinden kesin çizgilerle ayrılamayacağından söz eder. Öyle ki insanların madenle ilk kez tanışmaları Kalkolitik Çağ'dan Çanak-Çömleksiz Neolitik Çağ'a uzanmaktadır (Sevin, 2003a, s. 75).
[7] Garstang, 1953; Sevin & Caneva, 1994, ss. 27-43; Sevin & Caneva, 1995, ss. 71-81; Sevin vd. 1996, ss. 23-39.
[8] Duru, 1983, ss. 81-103; Duru, 1988, ss. 653-666.
[9] Baysal, 2022, ss. 208-209; Baysal, 2024, ss. 13-25.
[10] Lloyd & Mellaart, 1962; Lloyd & Mellaart, 1965.

kültürel bir mozaiğe zemin hazırlamaktadır. Dönemin en dikkat çekici yönü, tarımcı köylerin giderek kentleşmeye doğru evrilmesidir. Bu çerçevede söz konusu çağı, genellikle köy yaşamından kent yaşamına geçişin bir süreci olarak tanımlamak olasıdır (Çiğdem, 2000a, s. 200; Çiğdem & Topaloğlu, 2018, s. 418; Kılıç & Topaloğlu, 2018, s. 846; Özdoğan, 2011, s. 102; Yıldırım, 2011, s. 40).

Çağa özgü yapılar kerpiçten oluşturulmuş olup içlerinde ocakların ve tahıl depolarının yer aldığı kimilerinde ise sekilerin ya da platformların bulunduğu dikdörtgen planlı ve tek odalı inşalardır (Dinçol, 1982, s. 14). Bu inşaların kimilerinde döşemelerin altlarında çömleklere bırakılmış çocuk iskeletleri ile karşılaşılmıştır. Ancak söz konusu alanlarda herhangi bir yetişkin iskeleti yer almamaktadır (Dinçol, 1982, s. 14; Özgüç, 1948, s. 12; Umar, 1991, s. 5). Bu durum yetişkinlere ait mezarların yerleşim dışında olduğu düşüncesini uyandırmaktadır (Dinçol, 1982, s. 14).

İnanç kapsamındaki yaklaşımlarla ilişkili olarak, kadına atfedilen bereket, doğurganlık ve yaşamın devamlılığı çerçevesindeki değerlerin Kalkolitik Çağ'da da devam ettiği görülmektedir. Öyle ki kadın yani doğuran ana figürü, insanlık tarihinin erken dönemlerinden itibaren yaşamın merkezinde yer almıştır (Aydıngün, 2011, s. 43; Özdilek, 2021, s. 40). Bedeninin doğurganlık kapasitesi, genişleyip tekrar küçülebilmesi, içinden yeni bir canlıyı çıkarabilmesi ve göğüslerinden akan süt aracılığıyla hazır besin üretebilmesi mucizevi bir olgu olarak değerlendirilmiştir (Aydıngün, 2005, s. 12; Aydıngün, 2011, s. 43; Özdilek, 2021, s. 40). Bununla birlikte bu olağanüstü vasıflar erkek bedeninin yalınlığıyla mukayese edildiğinde üstünlük olarak görülmüş ve Ana Tanrıça kültüne dayalı bir inanç sistemi şekillenmiştir (Aydıngün, 2011, s. 43; Özdilek, 2021, s. 40). Kadına dair bu "yaratan ana" inancı, üretim ve bereket yaklaşımıyla da bütünleştirilmiştir. Kadın tıpkı bereket kaynağı olan toprak gibi can verip besleyip büyütmektedir. Tüm bu özellikler onu, toplumda şükran duygusuna dayalı saygın bir yere oturtmaktadır (Aydıngün, 2011, s. 44; Eliade, 2003, ss. 258-261; Kılıç, 2013, s. 59; Özdilek, 2021, s. 40). Dolayısıyla dolgun vücutlu, iri göğüslü, belirgin kalçalı şişman kadın figürler bereket veren "Ana Tanrıçanın" simgesi olarak kabul görmüştür (Aydıngün, 2011, s. 44; Kılıç, 2013, s. 59). Bu kapsamda çağa özgü merkezlerde keşfedilen duvar resimleri, kadın figürinleri, kadın biçimli kaplar onun güçlü ve şişman bedensel yapısını öne çıkarmıştır (Aydıngün, 2011, s. 52; Özdilek, 2021, s. 40). Söz konusu durum kadının sosyal yaşam içindeki konumuna, doğurganlığına, besleyici

yönüne ve üretkenliğine bir vurgu olarak değerlendirilebilir (Aydıngün, 2005, s. 24; Aydıngün, 2011, s. 52).

Bununla birlikte, "anaerkil" olarak tanımlanan bu toplumlarda, kadının mutlak hâkimiyetinden öte erkekle müşterek yürütülen bir toplumsal yapının varlığı düşünülmektedir. Öyle ki Kalkolitik Çağ'da henüz özel mülkiyet gelişmemiş kadın ve erkek, topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak için üretimde birlikte yer almıştır (Aydıngün, 2011, s. 45; Çiğdem, 2005, s. 18; Kılıç, 2013, s. 59). Bu çerçevede üretime katılım biçimi ve üstlenilen role bağlı olarak bir maddi çıkar ya da statü farklılığının, dahası "efendi–köle" ilişkisinin varlığı muhtemel görülmemektedir. Kadın ve erkek arasındaki mevcut düzenin "birbirine üstün gelme" mücadelesi yerine, koşulların gerektirdiği bir iş birliğini içermesi olasıdır (Aydıngün, 2011, s. 45; Kılıç, 2013, s. 59).

Bu kadın–erkek eşitlikçi iş birliğini, Engels ilkel komünal toplumlarda üretim ilişkilerini tanımlarken vurguladığı "ortak sorumluluk" anlayışıyla ifade eder. Düşünür "eski komünist ev ekonomisi" olarak tanımladığı toplumsal aşamada, kadının ve erkeğin birbirini tamamlayan görevler edindiklerini belirtir. Ona göre *kadına bırakılan ev yönetimi, tıpkı erkeğin yiyecek sağlaması gibi toplumsal zorunluluk taşıyan bir kamu işidir* (Engels, 2011, s. 71). Kendisi bu yaklaşımıyla kadın ve erkeğin toplum içindeki tamamlayıcı rollerini ve statü farklılığından uzak konumlarını işaret eder. Öyle ki farklı üretim alanlarında faaliyet göstermelerine rağmen eşit düzeyde toplumsal değer taşıdıkları söylenebilir.

"Engels'in cinsiyet ilişkilerine dair bu çözümlemesi, Durkheim'ın toplumun geneli üzerinden ele aldığı mekanik dayanışma yaklaşımıyla benzer bir algıdan beslenir. Düşünür, toplumsal dayanışmanın temel biçimlerini açıklarken mekanik dayanışmayı özellikle ilkel ve geleneksel toplumlarla ilişkilendirmiştir. Dayanışmada bireyler arasında ortak üretim faaliyetleri, paylaşılan yaşam pratikleri ve kolektif değerler kapsamında benzerlikler söz konusudur (Aron, 2010, s. 230; Collins, 1988, s. 14; Kızılçelik, 1994a, s. 192; Kocacık, 2003, s. 2; Mohammad, 2017, s. 235). Emile Durkheim'ın "*bireyi birtakım benzerlikler nedeniyle topluma bağlayan, özel bir tür dayanışma*" olarak ifadelendirdiği yaklaşımda kolektif bilinç bireysel farklılıkların önünde bulunmaktadır. Bu doğrultuda toplumsal düzen, ortak inançlar ve değerler üzerinden şekillenmiştir (Durkheim, 2006, s. 137).

Kalkolitik Çağ da mekanik dayanışma yaklaşımıyla ilişkilendirilebilecek toplumsal özellikler içermektedir. Döneme özgü topluluklar çoğunlukla küçük ölçekli köyler şeklinde örgütlenmiş olup üretim süreçleri basit ve kolektif niteliklidir. Bu doğrultuda bireyler arasında uzmanlaşma sınırlı olduğundan toplumsal bütünleşmede farklılıklar değil, benzer üretim pratikleri ve ortak yaşam biçimleri etkindir. Öyle ki kadın ve erkeğin topluluk yararına üretimde birlikte yer almaları Durkheim'ın belirttiği anlamda güçlü bir kolektif bilincin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kalkolitik Çağ topluluklarının inanç sistemi de mekanik dayanışmayı destekleyen unsurlar barındırmaktadır. Ana Tanrıça kültü, bereket ve üretkenliğin simgesi olarak ortak değerlerin merkezinde yer almaktadır. Kadın figürinleri, resimler ve dinsel semboller, toplumun benzer ritüeller etrafında birleşmesini sağlamış, bu da mekanik dayanışmanın inanç boyutunu güçlendirmiştir. Bu çerçevede Kalkolitik Çağ'ın toplumsal yapısının, Durkheim'in mekanik dayanışma kavramıyla uyumlu bir toplumsal örüntü sergilediği söylenebilir. Sınırlı iş bölümü, ortak değerler ve benzer yaşam pratikleri, bu dönemin dayanışma biçiminin tipik özelliklerini yansıtmaktadır. Konumuza yönelik arkeolojik veri sunan ve çağın temel özelliklerini yansıtan seçilmiş birkaç merkez aşağıda sunulmuştur:

2.1.1.1. Değirmentepe

Değirmentepe, Doğu Anadolu'da Malatya ilinin 24 km kuzeydoğusunda Fırat Nehri'nin ise 50 m güneyinde yer almaktadır (Çiğdem, 2000b, s. 191; Esin, 1980, s. 91; Esin, 1983, s. 142; Esin, 2000, s. 81; Esin, 2011, s. 110; Esin vd., 1985, s. 51; Özbek, 2003, s. 369; Sevin, 2003a, s. 86).



Fotoğraf 1: Değirmentepe Genel Görünüm (Frangipane, 2003, s. 15)

Orta-Doğu Teknik Üniversitesi Aşağı Fırat Projesi Kurtarma Kazıları kapsamında Değirmentepe'de 1978'de başlayan çalışmalar 1986'da höyüğün Karakaya Barajı suları altında kalmasıyla son bulmuştur (Esin & Arsebük, 1983, s. 73; Özbek, 2003, s. 369). Çalışmalarda Orta Çağ/Bizans-Son Roma Devri, Demir Çağı, İlk Tunç Çağı ve Kalkolitik Çağ dönemlerine yönelik buluntular keşfedilmiştir (Esin, 1983, s. 142; Esin, 2000, s. 81; Esin & Harmankaya, 1986, s. 99; Esin vd., 1985, s. 51). Söz konusu dönemler arasında en iyi korunan tabakaların Kalkolitik Çağ Ubeyd kültürüne ait olduğu görülmektedir (Esin & Harmankaya, 1986, s. 99; Esin vd., 1985, s. 51).

Toplum içerisinde oluşum kazanan hiyerarşik düzeninin ilk şekillenişi, 7500 yıl öncesinde Fırat ve Dicle Nehirleri boyunca oluşmaya başlamıştır. Güney Mezopotamya modeli olan üç parçalı plana sahip evlerin hiyerarşide farklı bir konum edinmiş bireylere özgü olduğu düşünülmektedir. Bu yapı tarzı zaman içerisinde kuzey bölgelerde de yer almaya başlamıştır. Öyle ki Değirmentepe yerleşiminde keşfedilen üç parçalı yapı tipini bu anlamda ilişkilendirmek mümkündür (Arslantaş, 2003, s. 951). Kalkolitik Çağ'da Değirmentepe'de kerpiç mimarinin yer aldığı taş temelsiz bir yapılanma görülmektedir (Harmankaya, Tanındı, & Özbaşaran, 1998, [Değirmentepe]). Bu dönemle ilgili bilgi veren tabakalardan 7. tabaka köy yerleşmelerinin niteliklerini sunması açısından önemlidir. 7. tabakadaki mimari, muhtelif boyutlara sahip çok odalı yapıların birbirlerine

bitişik şekilde konumlandırılmaları ile şekillenmiştir. Neredeyse her yapı türü orta kısımda dörtgen biçimli büyük bir avlu ile kimi zaman iki tarafında kimi zaman üç tarafında yer alan küçük mekânlardan oluşmaktadır (Esin, 1983, s. 76; Esin, 2011, s. 110; Esin & Harmankaya, 1987, s. 104; Harmankaya, Tanındı & Özbaşaran, 1998, [Değirmentepe]; Sevin, 2003a, s. 86). Avluların kenar kısımlarında yer alan depolarda çok sayıda mühür, mühür baskısı, yıldız formunda mikrolit aletler yer almaktadır. Bu buluntular gelişmiş düzeyde bir ticaretin mevcudiyetini kanıtlar niteliktedir (Esin, 1983, s. 147; Esin, 2000, s. 84; Sevin, 2003a, s. 86). Öte yandan ticari örgütlenişin idari ve dini otorite ile bağlantılı olabileceği ileri sürülmektedir (Sevin, 2003a, s. 86). Dönemin ticari merkezleri olduğu düşünülen yerleşmelerde bakır madenciliği ise üst düzeydedir (Çiğdem, 2000b, s. 191; Sevin, 2003a, s. 86). Ergani ve Keban yataklarından nemalanan Değirmentepelilerin güneyde yer alan bölgelere bakır ihraç ettikleri düşünülmektedir. Öte yandan Mezopotamya'da Tepe Gavra geleneği ile örtüşen mühür baskılar, ticareti gerçekleştirilen malların muhafaza edildiği çuval, sepet, kap gibi ürünlerin damgalanmasında kullanılmış olabilir (Sevin, 2003a, s. 86).

Kalkolitik Obeyd evresinde yer alan damga mühürler ve kap kapama parçaları, dönemin mühürcülük sanatına katkı sağlar boyuttadır. Bilhassa muflon başlı mühürlerin kap kapama baskılarında da yer alması Obeyd evresindeki ekonomide, üretim fazlasının depolanarak saklandığını göstermesi açısından önemlidir (Esin & Harmankaya, 1986, s. 117). Keşfedilen taştan damgam mühürler ve bullalar Değirmentepe'nin Kalkolitik Çağ'da Suriye, Kuzey Mezopotamya ve Anadolu ile ticari ilişkilerde bulunan bir merkez olduğunu düşündürmektedir (Esin, 1982, s. 43; Esin, 2011, s. 110; Sevin, 2003a, s. 88; Sevin, 2003b, s. 100). Öte yandan bu durum gelişmiş bir toplumsal yaşamın mevcudiyetini ve egemen sosyal sınıfların şekillenmeye başladığını da işaret etmektedir (Sevin, 2003a, s. 88; Sevin, 2003b, s. 100).

Çalışmalarda Değirmentepe'de büyük boyutlara sahip bir yapıya erişilmiştir. Bu yapının, toplumsal hiyerarşide ayrıcalıklı konuma sahip kişilere ait olması muhtemeldir. Öyle ki söz konusu yapının kalabalık bir nüfus barındırdığı, bir tapınak ya da bir bey konağı olduğu düşünülmektedir (Esin & Arsebük, 1983, s. 78; Harmankaya, Tanındı, & Özbaşaran, 1998, [Değirmentepe]). İşlevi konusunda net kanılarda bulunulamayan bu büyük çaplı yapılar, bölgedeki sosyal hiyerarşinin somut bir göstergesi olması açısından kıymetlidir (Sevin, 2003a, s. 121).

Kimi yapı birimlerindeki boya bezemeleri de farklılığa dair yaklaşımı güçlendirmektedir. Neredeyse çoğu mekân sıvanmışken kimi mekânlara kireç ile badana yapılmıştır. Bunlardan önem derecesi yüksek olanlarda ise badanalama işleminin birkaç defa gerçekleştirildiği görülmektedir (Harmankaya, Tanındı & Özbaşaran, 1998, [Değirmentepe]). Öyle ki (7. tabakada) birbirinden avlu ya da sokaklarla ayrılan külliyelerin orta kısmındaki duvarlar beyaz badanalı olup üzerlerinde kırmızı renkte aşı boyası ile gerçekleştirilen şematik duvar resimleri yer almaktadır (Esin, 2011, s. 110; Esin & Harmankaya, 1986, s. 107; Esin & Harmankaya, 1987, s. 101; Harmankaya, Tanındı & Özbaşaran, 1998, [Değirmentepe]; Sevin, 2003a, s. 87; Sevin, 2003b, s. 100). Bu bina kompleksinin, yerleşimin ekonomisi ve yönetimi üzerinde büyük bir rol oynadığını keşfedilen duvar resimlerine, mühürlere ve depo odalarına dayanarak söylemek mümkündür (Esin & Arsebük, 1983, s. 78). Yapının içerisinde ise sunak, sunak masası, anıtsal bir fırın ve adak çukurlarının bulunduğu tapınak niteliğinde bir salonun yer aldığı görülmektedir (Esin & Harmankaya, 1987, s. 93; Sevin, 2003a, s. 86; Sevin, 2003b, s. 100). Keşfedilen bu türden altıya yakın salondan birinde kerpiçten yapılmış yanık bir adak masasının, turuncu renkle kaplanmış bir fırının ve adak çukurunun çevresinde ise yanmış hayvan kemiklerinin yer aldığı görülmektedir (Esin & Harmankaya, 1987, ss. 92–93; Sevin, 2003a, s. 87; Sevin, 2003b, s. 100). Bahsi geçen bu buluntular salonun törensel amaçlar doğrultusunda kullanıldığını düşündürmektedir (Sevin, 2003a, s. 87; Sevin, 2003b, s. 100).

Değirmentepe'de 1979 yılında gerçekleştirilen kazılarda höyüğün güneybatısında 17-18 F plankarelerinin yanı sıra höyüğün kuzeydoğusunda 14 K-L ve 15 I-J-K-L plankarelerinin kazılması hedeflenmiştir (Esin, 1980, s. 92). 15 K'nın güneybatısında, 15 L'nin ise batısında yer alan lokasyonun bir mezarlık alanı olduğu düşünülmektedir. Çalışmalar neticesinde bu alanda 4 tip mezar türünün varlığı gözlemlenmiştir. Bunlardan ikili ve üçlü küp mezarlarda, iskeletler sırt üstü pozisyonda doğu-batı yönlü olarak konumlandırılmıştır. Defin kapları olarak kullanılan küplerden kimilerinin dip kısımlarında kırıklar olduğu fark edilmiştir (Esin, 1980, s. 94). 15 K ve 15 J açmalarında kerpiç sanduka mezarlar gün yüzüne çıkarılmıştır. Mezarlarda yer alan iskeletler doğu batı konumunda sırt üstü ve elleri göğsünde birleşmiş şekilde yer almaktadır. Keşfedilen bir diğer mezar türü ise toprak mezarlardır. Bu mezarlarda ise ölülerin, kazılan toprağın içerisine doğrudan bırakılmış olduğu görülmektedir (Esin, 1980, s. 94).

Değirmentepe'de Kalkolitik Çağ'da yetişkinlerin, çocukların ve bebeklerin mezar yapıları üzerinden ayrıştırıldıkları gözlemlenmiştir (Esin, 1983, s. 148). Öyle ki çocuklara ait iskeletlerin büyük çömleklere ya da açık renk obeyd tipi kaplar içerisine bırakıldıkları görülürken bebeklerin hocker pozisyonunda petek olarak adlandırılan silindir kaplara bırakıldıkları görülmüştür. Bu tür kaplara yerleştirilen iskeletler akabinde evlerin tabanlarına gömülmüşlerdir (Arslantaş, 2007, s. 950; Esin, 1982, ss. 41–42; Esin, 2011, s. 110; Esin & Arsebük, 1983, s. 76; Harmankaya, Tanındı & Özbaşaran, 1998, [Değirmentepe]; Özbek, 2003, s. 370). Yetişkin bireylerin gömülerinin ise farklı olarak yerleşim alanlarının dışında saptanan mezarlıklarda yer aldığı gözlemlenmiştir (Arslantaş, 2007, s. 951; Esin, 2011, s. 110; Harmankaya, Tanındı & Özbaşaran, 1998, [Değirmentepe]). Farklı olarak kimi buluntularda ise (17 G) yetişkin bireylerin iskeletlerinin duvar nişlerinde de yer aldığını görülmektedir (Esin & Arsebük, 1983, s. 76).

Dönemde Obeyd kültürünün öne çıkan unsurlarından biri kültüre özgü olan açık renk zemin üzerine şekillendirilen kırmızı ve siyah bezeli çanak çömleklerdir. Değirmentepe'de bu kültüre ait kapların diğer kap türleri ile mukayese edildiğinde çok daha az oldukları görülmektedir. Az sayıda oluşları kazıcısı tarafından iki şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan ilki bu ürünlerin kullanımının ayrıcalıklı kişilere mahsus olduğu ya da bu ürünlerden özel amaçlar ve uygulamalar dâhilinde istifade edildiği şeklindedir. İkinci görüş ise ürünlerin başka yerlerden ithal edildiği yönündedir (Esin, 1983, s. 147).

2.1.1.2. Norşuntepe

Altınova (Uluova) olarak adlandırılan bölge Fırat Nehri'nin uzandığı lokasyonda Doğu Toros Sıradağları ile Antitoros Dağları arasında konumlanmıştır. Oldukça verimli olan bu lokasyonda yer alan yerleşim alanlarından biri de Norşuntepe'dir (Arslantaş, 2007, s. 1; Hauptmann, 1976a, s. 60; Hauptmann, 2000, s. 419; Hauptmann, 2011, s. 138). Norşuntepe Elâzığ İlinin 26 km güneydoğusunda yer alıp Aşağı Ağınsı (Kavakaltı), Yukarı Ağınsı (Elmapınar) ve Alişam (Harmanpınarı) köylerinin oluşturduğu alan içerisinde yer almaktadır (TAY Project Hauptmann, 1970, s. 103; Hauptmann, 1976a, s. 61; Hauptmann, 2011, s. 133; Köroğlu, 1996, s. 31).



Fotoğraf 2: Norşuntepe Genel Görünüm (Hauptmann, 2003, s. 22)

Kalkolitik Çağ'dan Orta Demir Çağı'nın sonuna kadar iskân gören bu devasa höyük yaklaşık olarak 800×600×30 m boyutlarına sahiptir (Hauptmann, 1976a, s. 61; Hauptmann, 2011, s. 133; Işıklı, 2011, s. 133; Sevin, 2003a, s. 123).

Norşuntepe'de Kalkolitik Çağ'a ait bulgular, 42. ve 30. yapı katlarında temsil edilmektedir. Höyükte 34. ve 37. yapı katlarını içeren ikinci evrede seri üretim ile oluşum kazanmış çorba kâseleri dikkat çekicidir. Öte yandan 36. yapı katında ise bir avlunun etrafında yer alan yapı toplulukları keşfedilmiştir. Elde edilen buluntular burada ekonomik açıdan farklı işlevlerin gerçekleştirildiği mekânların varlığını düşündürmektedir (Hauptmann, 2011, s. 138). 35. tabakada, içerisinde bir ocağın yer aldığı kerpiçten inşa edilmiş tek odalı evlere ulaşılmıştır (Hauptmann, 2011, s. 138; Jakar, 2007, s. 365). Söz konusu bu köyde, bakır filizleri işlemek adına eritme ocaklarının yer aldığı işliklerin keşfedilmesi endüstriyel faaliyetlerin varlığına işaret olabilir (Arslantaş, 2007, s. 3; Jakar, 2007, s. 365). Değiş-tokuş sırasında istifade edilen bir metal olan bakırın üretiminin köy ekonomisinde etkin bir yer taşıdığı düşünülmektedir. Bakır üretimi ve ihracatı, ekonomik yapının yeniden örgütlenmesini gerektirmiştir. Bu süreçte ustalaşmaya önem verilmesi ve üretim sürecine katılan tecrübeli işçiler ile zanaatkârların bilgi ve emeklerinin ön plana çıkması muhtemeldir. Tüm bu gelişmeler, Norşuntepe topluluğunun belirli ölçüde merkezi bir ekonomi anlayışı benimsediğini

düşündürmektedir (Jakar, 2007, s. 365). Höyüğün 34. ve 31. tabakalarında ise apsisli, tek odalı ve oldukça sık bir şekilde inşa edilmiş küçük evler ön plana çıkmaktadır. Çalışmalarda söz konusu bu yapılardan birinde siyah ve kırmızı renklerle oluşturulmuş olan geyik resmi dikkat çekicidir (Hauptmann, 2011, s. 138).

2.1.1.3. Arslantepe

Fırat'ın batı yakasından birkaç km uzaklıkta, verimli Malatya Ovası üzerinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Arslantepe Höyüğü, yaklaşık 30 m yükseklikte olup 40 hektarlık bir alanı kaplamaktadır (D'Anna, 2012, s. 102; Eco, 2018, s. 64; Yakar, 2014, s. 302).

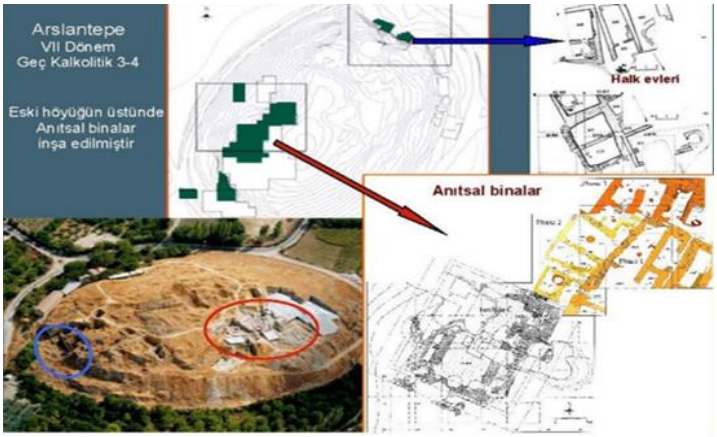


Fotoğraf 3: Arslantepe Genel Görünüm (Frangipane, 2003, s. 19)

Höyük MÖ 5000'lerden MS 11. yüzyıla kadar uzanan yerleşim tabakalarının kesintisiz olarak üst üste gelmesiyle oluşum kazanmıştır (Eco, 2018, s. 64; Erkuş vd., 2019, s. 331; Frangipane, 2019, s. 93; Tuna, 2019, s. 64).

Arslantepe'nin VII. evresi yerel Kalkolitik Çağ kültürünün hâkim olduğu bir evredir. Anıtsal ifadesiyle tanımlanan mimarisi, elit mimari söylemleriyle de karşılık bulmuştur (Frangipane, 2000, s. 440; Frangipane, 2001, s. 2; Frangipane, 2012, s. 23; Işıklı, 2011, s. 120). Dönem itibariyle sosyal ve politik farklılaşmaların ilk belirgin

gelişimini sergilemektedir (Balossi Restelli & Frangipane, 2022, s. 15). Farklı sosyal sınıfların bir arada yaşadığı bir tür proto-kentsel merkez olma hâli, anıtsal kamu binalarının inşasıyla değişime uğramıştır (D'Anna, 2019, s. 120; Di Nocera, 2019, s. 271). Öyle ki MÖ 4. binyılda büyük Mezopotamya dünyasının bir parçası olan Arslantepe, aynı zamanda kendi özelinde bir gelişim süreci geçirmiştir. Dönemin ilk yarısında güçlü bir yerel merkez özelliği kazanmaya başlamış ve yaşanan büyük orandaki genişleme yoğun bir yerleşimi ortaya çıkarmıştır (Balossi Restelli & Frangipane, 2022, s. 15; Frangipane, 2019, s. 94). Söz konusu yerleşime dair planda elit ve elit olmayan alanlar şeklinde keskin düzeyli sosyal ve sembolik ayrışmaların varlığı olasıdır (Balossi Restelli, 2019, s. 106; Balossi Restelli & Frangipane, 2022, s. 16; Frangipane, 2019, s. 94). Bu kapsamda yerleşimin yamaçlarında ve kenar kısımlarında halkın yaşam sürdüğü evlerin, eski höyüğün tepe kısmında ise seçkinlerin evlerinin yer aldığı düşünülmektedir (D'Anna, 2019, s. 119; Frangipane, 2012, s. 23; Frangipane, 2016, s. 8; Frangipane, 2019, s. 94). Halka ait olduğu düşünülen yapılar farklı planlara sahip olmakla birlikte genellikle avlulu iki ya da üç odalı yapılardır. Elit konutlar ise daha büyük boyutlara sahip çoğunlukla üç odalı dikdörtgen yapılardır (Balossi Restelli & Frangipane, 2022, s. 16; Liberotti, 2019, s. 190). Halk konutlarıyla benzer şekilde tek katlı olan bu sağlam yapılar, kerpiç sütunlara ve resimlerle süslenmiş kalın duvarlara sahiptir (Balossi Restelli & Frangipane, 2022, s. 16; Frangipane, 2012, s. 23; Frangipane, 2016, s. 8; Frangipane, 2019, s. 94; Jakar, 2014, s. 302; ; Liberotti, 2019, s. 176; Palumbi, 2003, s. 81). Dini ya da idari yönü bulunmayan söz konusu azametli yapıların konumlandığı bölge için de seçkinlere özgü bir lokasyon olduğunu söylemek muhtemeldir (Frangipane, 2019, s. 94).



Şekil 1: Arslantepe Höyüğü Mimari Yerleşim Planı (Arslantepe Yönetim Planı, 2019-2024, s. 12)

Bu evrede yeni yeni şekillenmeye başlayan merkezi otorite, kendisini anıtsal mimaride göstermiş ve yerleşim yavaş yavaş höyüğün tamamına yayılmıştır (Frangipane, 2011, s. 134; Sagona & Zimansky, 2009, s. 137). Elit konutların bulunduğu alanda aynı zamanda kamu binaları, iki tapınak ve büyük anıtsal odalar da yer almaktadır. Bunların işlevi muhtemelen ekonomik bir yön barındırmakta olup zanaat ve depolama faaliyetleriyle bağlantılıdır (Balossi Restelli, 2019, s. 106; Frangipane & Cereda, 2024, s. 357). Tören alanlarının, konutların farklı kısımlarında yapılanması yerleşimin planlı bir işleyişle düzenlendiğini göstermektedir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 137).

Yer aldıkları yöne göre farklılık barındıran bu yapılardan kuzeydoğu yönünde konumlananlar dikdörtgen planlıdır ve tabanlarında bebeklerin de bulunduğu hane halkına ait gömüler mevcuttur (Frangipane vd., 2001, s. 135; Sagona & Zimansky, 2009, s. 137; Yakar, 2014, s. 302). Evlerden birinin tabanında keşfedilen iki gömüden teki iyi korunmuş durumdadır. Bu gömü ile birlikte kabuk ve taş boncuklardan yapılmış bir kolye ile bir yüzükten oluşan kişisel takılara da ulaşılmıştır (Frangipane, 1993a, s. 216). Dört köşeli odalara sahip bitişik düzendeki yapıların yakınında da çocuklara ve yetişkinlere ait pek çok mezara erişilmiştir (Frangipane, 2002, s. 192; Yakar, 2014, s. 302).

Yapı içi gömülerin yanı sıra ölülerin doğrudan kazılan çukurlara ya da belirli kaplara bırakılmak kaydıyla gömüldükleri de belirlenmiştir (Frangipane, 2002, s. 192; Yakar, 2014, s. 302). Yürütülen çalışmalarda, tabakalardan birinde son derece ilgi çekici niteliklere sahip bir mezara ulaşılmıştır. Tamamen korunmuş olan ve Malatya Müzesinde sergilenen mezarda, sol tarafa yatırılmış hocker pozisyonunda bir iskelet ile muhtelif kaplara erişilmiştir. İskeletin her bir kolunun altında bir pişirme kabı, çark yapımı saman yüzlü bir kâse, el yapımı bir kâse ve ayaklarının üzerinde ise iç içe geçmiş kırmızı astarlı fırınlanmış kaplar yer almaktadır. İlk kez alt tabakalarda, gömüleri saklamak ya da örtmek için kapların kullanıldığı tespit edilmiştir. Öyle ki aynı alanda el yapımı olan pişirme kabı içerisinde bir çocuk iskeletine ve saman katkılı bir çömleğin yarısıyla örtülmüş bir yetişkin iskeletine de erişilmiştir (Palmieri, 1974, s. 138). Bu evreye ait çeşitli katların altında keşfedilen iskeletlerin genellikle sağ tarafa yatırıldığı, başın doğuya baktığı, kol ve bacakların ise bükülü olduğu (basit inhumasyon) görülmektedir. Gömülerden birinde, kırmızı aşı boyasının tüm bedeni örtecek şekilde kullanıldığına dair verilere ulaşılmıştır (Palmieri, 1970, s. 204). Keşfedilen bu mezarlarda ele geçirilen ölü hediyeleri ise genellikle süs eşyası türündeki objelerdir (Frangipane, 2002, s. 192; Palmieri, 1970, s.

204). Deniz kabukları, taş ve kemik boncuklar gibi süs objelerinden farklı olarak bir mezarda geometrik biçimli küçük boyutlarda bir mühre bir diğerinde ise seramik bir vazoya ulaşılmıştır (Frangipane, 2002, s. 192; Palmieri, 1970, s. 205). Öte yandan diğer buluntular arasında taştan bir stud (saplama), aslan figürlü mermer bir kolye ucu ve taştan bir topuz başı parçası da yer almaktadır (Palmieri, 1970, s. 205). Herhangi bir maddi değer taşımayan gösterişten ve kudretten uzak bu hediyeler, mezarın yoksul bireylere ait olduğunu düşündürmektedir. Çalışmanın gerçekleştirildiği lokasyonda yer alan konutlar toplumun alt tabakasındaki yoksul bireylere ait olduğundan mezarlar da bu yönde veriler sunmaktadır. Öyle ki keşfedilen 15 mezarda zenginlik belirten ya da diğerleriyle mukayese edildiğinde üstünlük sağlayacak statü göstergesi buluntulara ulaşılmamıştır. Güç, kudret ve zenginlik göstergesi olabilecek mezar buluntularına yerleşim alanının daha önde gelen kesimlerinde rastlanmaktadır (Frangipane, 2002, s. 192).

Yerleşimin batı ve kuzey kesiminde ise bölgenin zirvesine konumlandırılmış seçkin sınıfın kullanımında olan anıtsal yapılar yer almaktadır (Frangipane, 2011, s. 134; Sagona & Zimansky, 2009, s. 137; Yakar, 2014, s. 302). Duvarların iç kısımları kırmızı ve siyah renklerle boyanmış kerpiç kolonlara sahip büyük yapının; varlıklı bir aileye, bir grup liderine ya da genel kullanıma ait olduğu düşünülmektedir (Frangipane & Cereda, 2024, s. 357; Yakar, 2014, s. 302). Bu yapının arka odalarının tabanlarında birtakım buluntulara ulaşılmıştır. Havanelleri, saklama kapları ve öğütme taşları gibi buluntuların yer aldığı bu odaların, depo amaçlı kullanıldığı düşünülmektedir (Frangipane, 2002, s. 194; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138; Yakar, 2014, s. 302). Öte yandan herhangi bir cretula erişilemezken A582 olarak tanımlanan odadaki sertleşmiş kil topakları, idari kaydın mevcudiyetini işaret etmektedir. Bu durum sosyal ve politik bir düzenin şekillenmeye başladığını göstermesi açısından kıymetlidir (Di Nocera, 2019, s. 272; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138).

VII. evrenin üst seviyelerinde anıtsal mimarinin farklı biçimlerinin yer aldığı iki yapı mevcuttur (Frangipane, 2000, s. 443; Işıklı, 2011, s. 120; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138). Bunlardan ilki yan yana konumlandırılmış dikdörtgen odalara sahip bir yapı grubudur (A850-842). İlk etapta bir depo işlevi taşıdığı düşünülen yapıların, taş alet üretimindeki artık malzemelerin ve toprak boyasının saptanmasıyla üretim amaçlı kullanıldığı kanısına varılmıştır (Frangipane, 2000, s. 443; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138). Bu yapıların yakınında üç parçalı bir plana sahip ve törensel amaçlar için inşa

edildiği düşünülen farklı bir yapıya erişilmiştir. Odanın orta kısmında bulunan ateş alanı öte yandan büyük bir podyumun mevcudiyeti, yapının bu amaca hizmet ettiği düşüncesini uyandıran unsurlardır. Bunların dışındaki buluntular arasında, odanın köşe kısmına itinalı bir şekilde yerleştirilmiş mühürler ve seri üretimin ürünü olan yüzlerce kâse yer almaktadır (Frangipane, 2000, s. 443; Frangipane, 2011, s. 134; Işıklı, 2011, s. 120; Palumbi, 2003, s. 82; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138). Bu buluntular ise yapının törensel yönünün yanı sıra ürünlerin saklanıp dağıtımının gerçekleştirildiği bir amacı da taşıdığı dolayısıyla idari bir kontrolün olduğunu düşündürmektedir (Frangipane, 2011, s. 134; Işıklı, 2011, s. 120; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138). Genel bir bakış ile keşfedilen bu yapılar, ele geçirilen buluntular ve yürütülen etkinlikler büyüyen ve güçlenen seçkin bir sınıfın mevcudiyetini işaret etmektedir (Çiğdem & İlhan, 2022, s. 484; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138). Dahası bu seçkin sınıf hâkimiyetinde, örgütlü bir toplumun varlığından ve bölgenin idari ve ekonomik bir merkez olduğundan da söz edilebilir (Işıklı, 2011, s. 120).

Arslantepe'de VII. evrede gerçekleşen değişim, sadece idari ve politik yapılarla sınırlı olmayıp çanak çömlekler özelinden de görülmektedir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 138). Mimaride, yerleşim yerlerinde ve çanak çömleklerdeki bu söz konusu varyasyon, hem sosyal düzendeki hem de Mezopotamya ile Yukarı Fırat Bölgesi'ni içeren ekonomik etkinliklerdeki değişimin getirisidir. Bu yeni düzenle, görselliğin ön planda olduğu bezemeli çanak çömleklerin yerini görsel kaygılardan uzak ihtiyaç odaklı seri üretim ürünler almıştır (Di Nocera, 2019, s. 272; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138). Sınıflı toplumun getirisi olan uzmanlaşma ile hız ve nicelik ön plana çıkmış dolayısıyla çanak çömlek üretimi ev ortamındaki üretimden merkezi iş alanlarına doğru bir geçiş göstermiştir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 138).

MÖ 3500-3400'e kadar kamusal faaliyetlere yönelik herhangi bir veriye erişilmemişken bu zaman diliminden (VII. evre) sonra törenler ya da külte dair uygulamalar için olsa gerek iki kamu binası inşa edilmiştir. Bunlardan D tapınağı daha eski bir yapıyı oluşturmaktadır. Yapıda geniş bir salon, köşede ise bir merdivene ait basamaklar yer almaktadır (Balossi Restelli vd, 2025, s. 86; Frangipane, 2019, s. 94; Frangipane & Cereda, 2024, s. 357). Bir diğer tapınak olan C tapınağı ise D tapınağının hemen karşısına inşa edilmiş olup yaklaşık 400 m² nin üzerinde bir büyüklüğü

sergilemektedir (Frangipane vd., 2018, s. 592; Frangipane, 2019, s. 95; TAY Project[11]). Üç parçalı bir plana sahip olan tapınakta, dört kapı yer almakta olup bunlar geniş bir salona açılmaktadır. Mezopotamya tarzlı bu yapının inşasındaki amacın birçok kişinin iştirak ettiği törenleri ve ritüelleri gerçekleştirmek olduğu muhtemeldir (Eco, 2018, s. 74; Frangipane, 2018, s. 28; Frangipane, 2019, s. 95; TAY Project[12]). Ayrıca söz konusu mekânlarda yüzlerce kişinin katıldığı törenler için yemeklerin hazırlandığı düşünülmektedir. Bu doğrultuda mekânların elitlerin kurumsallaşmış ve eşitsiz sosyal güç ilişkilerini sembolik olarak pekiştirip meşrulaştırmalarına hizmet etmesi olasıdır (Balossi Restelli, 2019, s. 106; D'Anna, 2019, s. 119). Tapınakta çömlekçi çarkı kullanılarak üretilmiş ve bir kısmı kullanıma hazır vaziyette üst üste istiflenmiş yaklaşık 1000 adet çanak keşfedilmiştir. Bu kadar fazla sayıdaki çanaktan törensel bir gıda dağıtımında mı yoksa tapınak personelinin gıda tüketiminde mi istifade edildiği bilinmemektedir (Balossi Restelli vd, 2025, s. 86; D'Anna, 2019, s. 119; Eco, 2018, s. 74; Frangipane vd., 2018, s. 592; Frangipane, 2019, s. 95; Jakar, 2014, s. 305). Kimi görüşlere göre Arslantepe'de oluşum kazanan otorite, ideolojik ve dini bir temelin ürünüdür. Otorite sahiplerinin kutlamalarda, ziyafetlerde ve törenlerde gıda dağıtımı ile saygınlık kazandığı düşünülmektedir. Bu yaklaşıma göre tapınaklar salt törensel mekânlar olmaktan öte aynı zamanda kamusal ve ekonomik faaliyet alanlarıdır. Burada vergi ve adak kapsamında toplanan gıda maddelerinin halka dağıtılıyor olması muhtemeldir. Bu sistemle toplumda yönetici bir vasıf edinmiş olan rahiplerin, üretim faaliyetlerini finanse eder hâle geldikleri ileri sürülmektedir. Gıda dağıtımı törensel uygulamaların bir parçası olmakla birlikte emeğin ücretlendirilmesinin de bir yoludur. Bu durumu, itinalı bir şekilde oluşturulmuş olan mühürlemelerde görmek mümkündür. Tanrı ile halk arasında irtibat kurarak ya da tanrı adına çeşitli vazifeleri üstlenerek güç kazanan kimi liderler politik yetkinliğin yanı sıra işçiler arasında besin dağılımının kontörünü de üstlenmiş olabilirler. Bu kapsamda, sosyal eşitsizliğin süreç içerisinde ekonomik eşitsizliği de beraberinde getirmiş olması muhtemeldir (Arslantaş, 2017, s. 953).

C tapınağının yanı sıra D tapınağında da seri üretimle elde edilmiş yüzlerce çanağa erişilmiştir. Bunun yanı sıra tamamına yakınında damga mühür baskısının yer aldığı iki yüzü aşkın kilden mühür baskıya da ulaşılmıştır (D'Anna, 2019, s. 119; Frangipane, 2018,

[11] http://tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=219&html=ages_detail_t.html&layout=web
[12] http://tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=219&html=ages_detail_t.html&layout=web

s. 28; Frangipane, 2019, s. 95). Yapının muhtelif yerlerine istiflenmiş olan bu mühürlerin üzerinde göndericilerin mühür baskısı bulunmaktadır (TAY Project[13]). Dolayısıyla ürünlerde yer alan mühürler satın alınma işleminin idari bir düzen dâhilinde gerçekleştirildiğini göstermektedir (Eco, 2018, s. 64). Öte yandan oldukça fazla sayıdaki mühür, ticaretin gelişmişlik düzeyini anlamak açısından da önemlidir (TAY Project[14]).

D tapınağı ile bağlantılı olan bu geniş dış alanda özel gömülerin ve ilgili ritüel etkinliklerin yer aldığı görülmektedir (Frangipane vd. 2018, s. 596). Çakıllı alanda birbirlerinden biraz uzakta konumlandırılmış, üçü bebek biri ise yetişkin olmak üzere toplam dört gömü keşfedilmiştir. Sol tarafı üzerine kıvrılmış bir pozisyonda konumlanan iskelet 38-47 yaşlarında yetişkin bir kadına aittir. Kamış bir hasıra sarılmış olan kadın iskeletinin ön dişleri üzerinde oyuk ve çentikler yer almaktadır. Söz konusu bu deformasyonun, iplik ve tekstil üretimi sırasında dişlerin kullanılmasıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Birinin iki aylık, diğerinin ise iki yaşında olduğu düşünülen bebeklere ait iskeletler ise çömlekler içinde kıvrılmış bir pozisyondadır. İki yaşındaki bebeğin kafasının dairesel formda şekillendirilmiş olduğu tespit edilmiştir. Kafatasına yapılan bu işlem Kuzey Mezopotamya'da Geç Neolitik, Ubeyd ve Uruk Dönemlerinde uygulanan yaygın bir gelenektir. Bu uygulamanın örnekleri Değirmentepe'de yetişkin bireylere ait iskeletlerde de görülmüştür. Ancak Arslantepe VII. evrede keşfedilmiş olan mezarlardaki iskeletlerde bu uygulamanın mevcudiyetini görmek nadir bir durumdur. Dolayısıyla söz konusu dönemde başın şekillendirilmesine yönelik uygulamanın ayrıcalıklı bireylere özgü ritüellerin bir parçası olduğu düşünülmektedir. Üçüncü gömü ise küçük bir taş sanduka içinde yatan perinatal bir bebektir. Bebeğin yanında kısmen gömülü iki büyük küp yer almaktadır. Küplerden birinin içinde küçük bir küp ve bir beher bulunmakta olup bunların bebek için bir tür ölü hediyesi olması muhtemeldir (Frangipane vd. 2018, s. 595).

MÖ 3400'lerde Arslantepe'de VII. kültür tabakasına ait tapınakların terk edildiği düşünülmektedir. Bu terk ediliş, dinsel odaklı mimarinin öneminin azaldığını ve toplumsal yapının yeni bir evreye hazırlandığını göstermektedir. Bunu takip eden VIA tabakası ise siyasi ve toplumsal açıdan köklü bir dönüşüm sürecine işaret eder. Bu evrede seçkinlere ait evler, daha önceki evlerle aynı konumda yeniden inşa edilmiştir. Ancak, yeni konutlar doğrudan kamusal alanla bağlantılı şekilde konumlandırılmıştır. Bu mimari

[13] http://tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=219&html=ages_detail_t.html&layout=web
[14] http://tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=219&html=ages_detail_t.html&layout=web

düzenleme, seçkin sınıf ile toplumun geri kalan kesimleri arasındaki ilişkinin yeniden tanımlandığını ortaya koymaktadır (Frangipane, 2016, ss. 11-12). VIA tabakasının mimari düzeni, kamusal yapılar ve anıtsal tapınakların hâkim olduğu, iç içe geçmiş karmaşık bir sistemin ürünüdür (Frangipane, 2011, s. 134; Işıklı, 2011, s. 123). Bu dönemde inşa edilen tören binaları, yiyecek depoları, su ve kanalizasyon sistemleri ile anıtsal giriş kapıları, merkezi faaliyetlerin varlığına ve bunlarla doğrudan ilişkili elit bir sınıfın hâkimiyetine işaret etmektedir. Bununla birlikte, VIA evresinde konut sayısının oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Çiftçilerin ve çobanların evlerinin höyüğün eteklerinde ve el sanatları ile gündelik yaşamın yoğunlaştığı çevresel alanlarda bulunduğu düşünülmektedir (Di Nocera, 2019, ss. 272-273). Böylece merkezde kamu işlevlerine ve elit sınıfa hizmet eden anıtsal yapıların öne çıktığı, üretim ve günlük yaşam faaliyetlerinin ise çevre alanlara yayıldığı söylenebilir. Yeni oluşturulan kamusal alanın çekirdeğini ise Bina 37 oluşturmaktadır. Önceki tapınaklara kıyasla daha küçük boyutlarda inşa edilen bu yapı, herhangi bir kült ya da dini yön taşımamaktadır. Bina 37'nin bu yönü, bürokratik ve yönetimsel işlevlere dayalı yeni bir siyasi yapılanmayı işaret ediyor olabilir. Binada halk ile iletişimin gerçekleştiği küçük bir oda yer almaktadır (Frangipane, 2019, s. 96; Palumbi vd, 2017, s. 90). Bu odaya ulaşmayı sağlayan platformun bulunduğu yerde yanmış ardıç ağacı kalıntılarına ulaşılmıştır. Söz konusu kalıntıların bir koltuğa ya da tahtta ait olabileceği yönünde görüşler mevcuttur. Platformun karşı tarafında ise kilden yapılmış iki yüksek kaide yer almaktadır. Misafirlerin erk sahibi ile görüşme esnasında kendilerini tanıtma eylemini bu kaidelerin üzerinde gerçekleştirdikleri düşünülmektedir (Frangipane, 2019, s. 96). Elit olmayan sıradan bireylerin erk sahibi ile iletişimde bir alan üzerinde beklemeleri ve seçkinlerin üyeleriyle bir mesafe dâhilinde görüşmeleri, güç farklılıklarının fiziksel etkileşimdeki işlerliğini görmek adına önemlidir (D'Anna, 2019, s. 125).

Bu durumu, Emile Durkheim'ın toplumsal ritüel anlayışı ile ilişkilendirmek muhtemeldir. Düşünüre göre ayinler, bireylerin kutsal olana karşı nasıl davranmaları gerektiğini emreden davranış kurallarıdır (Durkheim, 2005, s. 62). Ancak Durkheim için ayin yaklaşımı, dar anlamda dini törenlerden ibaret olmayıp toplumun ortak değerlerinin ve hiyerarşilerinin sembolik olarak temsil edildiği her türlü davranış biçimini içermektedir (Durkheim, 2005, s. 451). Dolayısıyla Arslantepe'deki söz konusu sahne, bireylerin belirli mekânsal ve davranışsal kurallar çerçevesinde otorite ile olan

iletişimlerinin ritüel düzeni olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda erk sahibi, Durkheim'ın nazarında kutsal olanın, yani toplumdaki kudreti temsilidir. Misafirlerin belirlenen bir kaide üzerinde durarak otoriteyle karşılaşmaları, kutsal olanla sıradan arasındaki ayrımı keskinleştirerek vurgulamaktadır. Bu şekilde toplumsal hiyerarşinin sembolik olarak daha somut ve görünür bir işleyişle sergilendiği söylenebilir. Netice itibarıyla Arslantepe'deki mekânsal yapılanma, Durkheim'ın ritüellere dair düzen ve hiyerarşi kapsamındaki yaklaşımıyla örtüşmektedir.

Durkheim'ın yaklaşımlarıyla ilişkilendirilen bu yapılanma, Erving Goffman'ın toplumsal yaşamı sahne performansına benzeten yaklaşımında da karşılık bulabilir. Goffman'a göre adeta bir sahne olan toplumda, bireyler edindikleri toplumsal rolleri başkalarına sunmaktadırlar. Ona göre söz konusu bu sunum, statü ve güç ilişkileri ile toplumsal beklentiler üzerinden şekillenmektedir (Goffman, 2014, s. 77). Dolayısıyla Arslantepe'de keşfedilen oda, bireylerin rollerini sahneledikleri ve statü farklılıklarını ortaya koydukları toplumsal bir performans alanı olarak değerlendirilebilir. Bu kapsamda taht sahibi, otoritenin temsilcisi olarak baş aktör konumundayken kaide üzerindeki misafirler, belirlenmiş davranış kalıpları içinde kendilerini tanıtan yardımcı aktörlerdir. Kişilerin bu şekilde kendilerini tanıtmaları ve belirli bir mesafeyi gözetmeleri statüye dayalı saygının ifadesi olarak yorumlanabilir. Dahası yer alınan konum, otorite ile olan statü farkının sahne üzerinde bedensel olarak sergilenmesi şeklinde değerlendirilebilir. Performansların sergilendiği taht ve kaide gibi söz konusu bu mekânsal donanımlar Goffman'ın set yaklaşımıyla da ilişkilidir. Öyle ki ona göre set "*aktörlerin performanslarını sergilemesine mekân ve sahne imkânı sunan mobilya, dekor, fiziksel tasarım ve diğer tüm arka plan düzenlemeleridir*" (Goffman, 2014, s. 33). Dolayısıyla bir set öğesi diyebileceğimiz taht, fiziksel görüntüsü ve simgesel yönü ile oturulan bir eşya olmanın dışında güç, meşruiyet ve statünün maddi bir temsilidir. Öte yandan diğer set öğeleri olan kaideler ise otoriteye yaklaşma biçimini düzenleyen ve toplumsal hiyerarşinin sembolik sınırlarını tanımlayan unsurlardır. Bu çerçevede bahsi geçen öğelerle (kaideler ve taht) şekillenen mekânsal düzen bireylerin konumlarını biçimlendirmiş, toplumsal statü farklarını görünür kılmış ve saygı, hiyerarşi gibi normları sahnede somutlaştırmıştır.



Fotoğraf 4: Arslantepe VIA. Tabakasındaki Saray Kalıntıları (Frangipane, 2019, s. 80)

Anadolu'da MÖ IV. binyılın sonları ile MÖ III. binyılın başlarında elit bir yönetici sınıfın yaşam alanı olan saray yapılanmaları görülmeye başlanmıştır. Sivil halkın yaşam alanları ile mukayese edildiğinde konumlandırıldıkları alanlar ve yapı planları büyük oranda farklılık barındırır. Bu farklılık toplumda hiyerarşik bir düzenin şekil almış olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir (Sevin, 2003a, s. 121). Arslantepe'de VIA evresinde höyüğün güneybatı yönündeki kamusal yapılar (I-IV), saray olarak yorumlanmıştır. Ancak söz konusu yapılar kraliyet ailesinin yaşam sürdüğü mekânlardan öte iktidar sınıfının idaresinde olan ve kamusal işleyişin yürütüldüğü merkezlerdir (Balossi Restelli vd, 2025, s. 86; Sagona & Zimansky, 2009, s. 142; Yakar, 2007, s. 371).

Yapıda keşfedilen iki anıtsal tapınak (A-B) gerek yapı planları gerekse iç mekân düzenleri açışından benzerdir. Yapı içerisinde yer alan B tapınağı, geniş bir oda (cella) ve bir eklenti kısmın bulunduğu iki parçalı bir plana sahiptir (Balossi Restelli vd, 2025, s. 86; Frangipane, 1994, s. 170; Frangipane, 1995, s. 171; Frangipane, 2002, s. 272; Palmieri, 1981, s. 101; Sagona & Zimansky, 2009, s. 142). Az sayıda seri üretim çanağın ve çok sayıda sığır kemiğinin bulunduğu bu yapıda, yemekler sınırlı sayıdaki bireyin tüketimine yöneliktir. Bu durum halkın müşterek gerçekleştirilen dini tören ve uygulamaların dışında tutulduğunu düşündürebilir. Gerçekleşen değişimle birlikte yeni yapılanma artık insanların bir araya geldiği, hükümdarın halka göründüğü ve herhangi bir

dinsel tören yapılmaksızın çeşitli faaliyetlerin gerçekleştiği bir mekâna dönüşmüştür (Frangipane, 2019, s. 96). Bir diğer tapınak olan A tapınağı ise I. yapının bir parçasıdır (Frangipane, 2004, s. 106; Sagona & Zimansky, 2009, s. 143). Söz konusu tapınakta erişilen buluntular arasında sayıları az olmakla birlikte mühür baskıları yer almaktadır. Ekonomik işleyişin bir kanıtı olan mühürlerin sayıca az oluşu bu alanda gerçekleşen düşüşün göstergesi olabilir (Sagona & Zimansky, 2009, s.143). Çalışmalarda iki merdiven dolgusunda bulunan mühürlerin emek ya da mal karşılığında yiyecek dağıtım sisteminde kullanıldığı düşünülmektedir. İşleyiş temelde VII. kültür tabakasında uygulanan sistemle aynı olmakla birlikte burada sistemi kontrol eden kurumun yapısı değişmiştir. Şöyle ki artık, ziyafet uygulaması yoluyla düzenli olarak dağıtım yapan merkezi tapınak yerini saraya bırakmıştır. Dolayısıyla mühürlerden istifade edilen bu sistemle saray; görev yapan ve günlük geçimleri için kuruma bağımlı olan işçileri, düzenli olarak verilen yemeklerle kontrol etmiş olabilir (Pıttman, 2019, s. 137).

Yapı IV'ün kuzey cephesi üzerine inşa edilen yapı III'de yer alan bir oda (oda A113) "silah salonu" olarak adlandırılmıştır (Di Nocera, 2013, s. 117). Bu odada mızrak uçlarının, kılıçların ve arsenikli bakırdan oluşturulmuş 21 nesnenin yer aldığı değerli buluntulara erişilmiştir (Frangipane, 2004, s. 106; Frangipane & Erdal, 2020, s. 471; Di Nocera, 2013, s. 117; Di Nocera, 2019, s. 272; Palmieri, 1981, s. 104; Palumbi, 2011, s. 52; Sagona & Zimansky, 2009, s. 146). Muhtemelen bu oda, sarayda silahların bulunduğu tek mekândır. Dolayısıyla sadece yerel hiyerarşiler tarafından yetkilendirilmiş kişilerin veya yerel elit üyelerin bu nesnelere erişebildiği düşünülebilir (Di Nocera, 2013, s. 117). Bahsi geçen silahlar ve onlara yüklenen anlam, Aristoteles'in silahlar ile ekonomik düzeyi ilişkilendirdiği yaklaşımıyla bağdaştırılabilir. Öyle ki Aristoteles, insanların ekonomik düzeylerini toplumsal sınıflaşmada bir ölçüt olarak görür. Bu kapsamda bireyleri ekonomik düzeyleri üzerinden zengin, orta sınıf ve fakir şeklinde kategorize eder. Kendisi zenginlerin varlıklı bireyler olmalarının ötesinde silahlanma imkânına da sahip olduklarını belirtir. Bu doğrultudaki yaklaşımını "*Zenginler silahlara sahiptir, fakirler değil*" ifadesiyle ortaya koyar (Aristoteles, Politika, s. 128). Dolayısıyla silahı yalnızca askeri bir araç olarak değil ekonomik ayrıcalığın ve toplumsal gücün bir sembolü olarak da görür. Nitekim Aristoteles'in silah sahibi olmayı ekonomik güce dayandırdığı bu yaklaşımına Arslantepe'de keşfedilen buluntular arkeolojik bir karşılık oluşturabilir.

Bu minvalde söz konusu höyükte ele geçen silahları, askeri bir güçten ziyade elit sınıfın ekonomik ve sosyal statüsünün bir göstergesi olarak değerlendirebilmek de muhtemeldir.

Buluntular ayrıca ekonominin büyük bir bölümünü kontrol eden seçkinler sınıfının savaş ihtimaline dair organize olduklarını da düşündürmektedir (Palmieri, 1981, s. 109). Dahası söz konusu silah grubu güç ilişkilerinin şekillenmesinde şiddetin ve kontrolün oynadığı role de tanıklık etmektedir (D'Anna, 2019, s. 125). Öyle ki Arslantepe'de metal, güç kullanımı da dâhil olmak üzere iktidarı çeşitli şekillerde uygulayan idari sistemin ideolojik bir ifadesi hâline gelmiştir (Di Nocera, 2019, s. 273). Sarayda bu kadar çok sayıda metal ürüne erişilmesi metalin bölgede bir saygınlık nesnesi olarak görülmesiyle de ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla bakırdan, kurşundan, arsenikli bakırdan elde edilen mızraklar, kılıçlar, ok uçları ve diğer birçok nesne egemen sınıfın saygınlığının ve kudretinin göstergesi olabilir (Frangipane, 2002, s. 284; Frangipane, 2019, s. 96). Bu yapı grubunda ele geçirilen tüm buluntular ve ürünlerin depolanması ekonomik etkinliklerin idari bir sistemin denetiminde olduğunu göstermektedir (Palmieri & Frangipane, 1987, s. 129; Palumbi, 2011, s. 52; Sagona & Zimansky, 2009, s. 145; Yakar, 2014, s. 329). Özellikle çuvallara, sandıklara ve vazolara bırakılan ürünlerin kontrolü bunların mühürlenmesi ile gerçekleştirilmiştir. Ürünün kullanılmasıyla kırık bir hal alan mühürler kamuya ait uygun alanlarda istiflenmiştir (Erkuş vd., 2019, s. 332; Yakar, 2014, s. 329). Özellikle tapınak I de yer alan (A 77) odada çöp yığınları arasında üzerinde mühür izleri bulunan 130 adet kil mühür parçası bulunmuştur (Palmieri, 1983, s. 98). Aynı buluntulara tapınak IV de yer alan bir odada da (A 206) erişilmiştir. Bu durum kullanım dışı kalmış olan ve kontrollü şekilde bir yere yığılan bu mühürlerin idari bir malzemeyi temsil ettiğini düşündürmektedir (Erkuş vd., 2019, s. 332; Frangipane, 1995, s. 175; Palmieri, 1983, s. 98; Yakar, 2014, s. 329). Öte yandan kapların mühürlenmesinde istifade edilen 2000'den fazla baskılı kil topanı da (cretulae) önemli buluntular arasındadır. Öyle ki bunların arka yüzleri mühürlenen ürünün ne olduğunu öğrenme açısından bilgi sunmaktadır. Yapılan incelemeler ürünlerden kimilerinin ahşap çiviler vasıtasıyla bağlanan çuvallar, kapıların kapatılmasında istifade edilen silindir mühürler, kumaşla kaplanan sepetler ve hasırdan kapaklar olduğunu göstermektedir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 145). Söz konusu bu kil topanlarını mühürlerken hem silindir hem de baskı mühürlerden istifade edilmiştir. Her iki mühür türü üzerinde nadir olmakla birlikte insan ve hayvan betimleriyle karşılaşılmıştır (Frangipane, 2002, s. 284; Palmieri, 1980, s. 110; Palmieri, 1981, s. 106;

Sagona & Zimansky, 2009, s. 146). Çoğunlukla şahlanmış bir pozisyonda görselleştirilen hayvanlar geyik, keçi ve aslan gibi türlerdir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 146).

Ele geçirilen mühürlerin birinde ise bir hayvan ya da insan görselinden öte bir nevi kompozisyon yer almaktadır. Söz konusu mühürde, bir kızağın üzerinde yer alan ve üst statüden olduğu düşünülen bir kişi ve bu kişinin arkasından giden başka kişiler tasvir edilmiştir (Frangipane, 2002, s. 284; Palmieri, 1980, s. 110; Palmieri, 1981, s. 106).



Şekil 2: Arslantepe VIA Tabakasından Silindir Mühür Baskısı – Kızaklı Araç Üzerindeki Kral Tasviri (Frangipane, 2019, s. 84)

Mühürlerdeki betimlemelerin çeşitliliği, idari düzenin gelişmişliğinin bir göstergesi olarak kabul edildiğinde, Arslantepe'nin bu açıdan ileri bir düzeyde olduğu söylenebilir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 146).

Pek çok mühür baskısının mevcudiyetinin gözlemlenmesi, saray görevlilerinin farklı mühürlere sahip olduklarını düşündürmektedir. Bununla birlikte mühürler ayrıca belirli bir kişiye sınıfa ya da gruba ait olup onları temsil etmiş de olabilir (Erkuş vd. 2019, s. 332). Belirli kişilerin, grupların ya da sınıfların mühür sahibi olduğu düşünülen sistemde, kişinin vazolara bırakılmış olan ürüne ulaşması sadece kendi mührü ile mümkün değildir. Ürüne ulaşabilmek için vazoların istiflendiği oda kapısındaki mühre de ihtiyaç vardır. Bu mühürlemeye yönelik düzenlemede kimi mühürler sadece bir ya da birden fazla vazoda yer alırken kimilerinin ise bir ya da birden fazla kapıda yer almıştır. Bir ya da birden fazla kapı üzerinde mührü bulunan bu kişilerin hiyerarşide üst düzeyde bulunduğu ve sarayın belirli kısımlarının yetkisi dâhilinde olduğu düşünülmektedir (Erkuş vd. 2019, s. 334). Mühürlerin yetki alanlarının dağılımı ve bu kapsamda oluşan hiyerarşi şu şekilde yorumlanmaktadır:

> "*En üstteki mühürleri taşıyanlar birden çok kapıda mühür izi bulunan üst düzey yetkililere aittir. Bunları daha az sayıda kapı ve bazı vazolarda izi görülen mühürleri taşıyan daha alt grup yöneticiler izlemektedir. Hiyerarşinin en altında görülen mühürler ise sadece bazı vazoları açmaya yetkili alt düzey kimselere aittir*" *(Erkuş vd. 2019, s. 334).*

Toplumsal tabakalaşmanın ve hiyerarşinin varlığına dair pek çok veri sunan VIA evresine ait yerleşim, yaklaşık olarak MÖ 3000 civarlarında bir yangın neticesiyle yok olmuştur (Balossi Restelli vd, 2025, s. 87; Palumbi, 2011, s. 53; Sagona & Zimansky, 2009, s. 147).

Kalkolitik Dönem'de Arslantepe'de erişilen veriler, sınıflaşmış olan toplumdaki yerleşik nüfusun ürettiği ürünlerin, seçkin sınıf tarafından güçlü bir sistemle kontrol altına aldığını göstermektedir (D'Anna, 2012, s. 97; Frangipane, 2010, s. 304; Frangipane, 2019, s. 93). Dolayısıyla "*Erken Dönem Devlet Toplumu*" olarak da ifade edilen Arslantepe için, MÖ 4. binyılda halkın mevcut hiyerarşide üst sınıflar tarafından idare edildiği ve sosyopolitik bir düzenin şekillendirilmeye başladığı bir merkez olduğu söylenebilir (D'Anna, 2012, s. 98; Dayan, 2006, s. 64; Frangipane, 2010, s. 290; Frangipane, 2016, s. 7; Frangipane, 2019, s. 93). Devlet düzeninin oluşumu, ekonomik ve politik açıdan güçlü olanların inşa ettiği hiyerarşiyle ortaya çıkmıştır. Netice itibarıyla bu hiyerarşinin izlerini muhasebe sistemi, bürokrasi ve çeşitli buluntularda görmek mümkündür (Dayan, 2006, s. 64).

2.1.1.4. Korucutepe

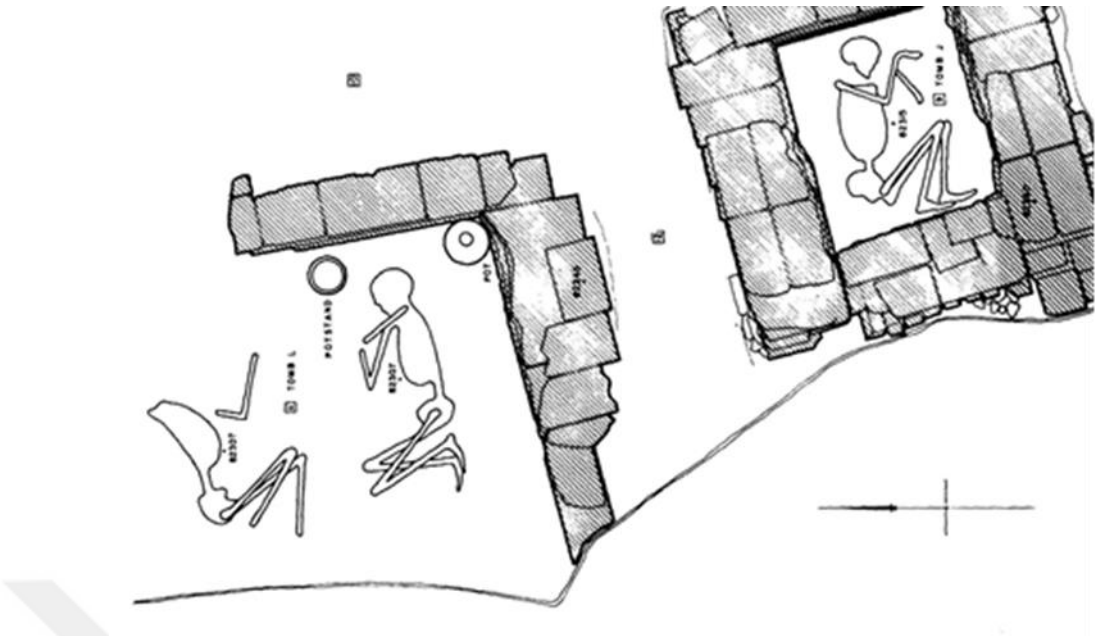
Keban Baraj Gölü çalışmaları ile birlikte sular altında kalan höyüklerden biri olan Korucutepe, Elâzığ ilinin doğusunda Altınova'da yer almaktadır (Ertem, 1988, s. 1; Umurtak, 1996, s. 1). Tunç Çağ'ında yoğun iskân gören höyük, 17 m yüksekliğinde olup 500×300 m ölçülere sahiptir (Ertem, 1988, s. 1; Işıklı, 2011, s. 148). Korucutepe höyüğün bilim dünyasındaki ilk keşfi Charles Burney'in yüzey araştırmalarıyla keşfettiği Tunç Çağı çanak çömleklerini yayınlamasıyla gerçekleşmiştir (Burney, 1958, s. 194; Işıklı, 2011, s. 148; Umurtak, 1996, s. 1). Höyük daha sonrasında farklı dönemlerde, farklı ekipler tarafından araştırılmıştır. Gerçekleştirilen çalışmalardan ilki ODTÜ Keban Bölgesi Tarihi Eserleri Kurtarma ve Değerlendirme Projesi kapsamındadır. Söz konusu bu proje 1968-1970 yıllarında Maurits Van Loon ve Hans Gustav Güterbock yönetiminde gerçekleştirilirken ikinci dönemdeki çalışmalar 1973 ve 1975 yıllarında Hayri Ertem

başkanlığında yürütülmüştür (Ertem, 1988, s. 1; Işıklı, 2011, s. 148; Umurtak, 1996, s. 1).



Fotoğraf 5: Korucutepe Genel Görünüm (Umurtak, 1996)

Geç Kalkolitik Dönem'in sonlarına doğru Korucutepe yabancı bir göçebe grubun işgaline maruz kalmıştır (Sevin, 2003a, s. 96). Yakıp yıkmak kaydıyla büyük bir tahribat yaratan grup, höyüğün tepe kısmını bir mezarlık alanına dönüştürmüştür (Sevin, 2003a, s. 96; Van Loon, 1973, s. 360). Çalışmalarda defalarca onarılmış bir evin üst seviyesinde iki kerpiç oda mezara erişilmiştir (Kocaispir & Yücel, 2022: 99). Küçük bir alanda yer alan sarı kerpiçten mezarlar dikdörtgen formundadır. Kireçlenmiş ahşap kalıntılarından anlaşıldığı üzere, kuzeydeki mezarın ahşap bir çatısı vardır (Arsebük, 1986, ss. 68–69; Sevin, 2003a, s. 96; Van Loon, 1973, s. 360; Yakar, 2007, s. 365). Güneydeki mezarın çatısı ise kerpiç ve taş kombinasyonuyla muhtemelen tonoz şeklinde yapılmıştır. Mezarın diğer duvarlardan farklı olarak, batı duvarının alt kısmında kenarlara yerleştirilmiş tuğlalar bulunmaktadır. Bunlar, gömüldükten sonra mezarı kapatmak için kullanılmış olabilir (Van Loon, 1973, s. 360).



Şekil 3: Korucutepe Mezarları (Van Loon, 1973, s. 380)

Yerleşim içerisinde olduğu düşünülen bu iki oda mezardan ilkinde, ikisi yetişkin biri çocuk olmak üzere üç mezara erişilmiştir (French vd., 1971, s. 17; Van Loon, 1973, s. 361; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 127; Van Loon & Güterbock, 1972, s. 80). İki iskeletin yer aldığı çifte mezarda, erkek olduğu düşünülen iskelet beyaz bir kumaş üzerinde kuzeye bakacak şekilde yan yatmıştır (Van Loon, 1973, s. 360). Ellerinin yanında bakır bir hançer ve bileğinin etrafında ise spirallerle biten gümüş bir bant yer almaktadır. Öte yandan başının yanında topuz biçiminde, ham demirden yapılmış bir asa/top başının bulunması önem taşımaktadır. Kemeri küçük kireçtaşı disklerle süslenmiş olan bu iskeletin karşısında, muhtemelen eşine ait olan bir kadın iskeleti yer alır. İskeletin ellerinin yanında üzerinde kazıma pedallar bulunan mavi taştan bir ağırşak tespit edilmiştir (French vd., 1971, s. 17; Kocaispir & Yücel, 2022, s. 100; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 128; Van Loon & Güterbock, 1972, s. 80; Van Loon, 1973, s. 360). Bileğinin etrafında ise üzerinde yaban keçisi betimlenen ve uçları delikli iki uzun şeritle sonlanan bir damga mühür bulunmaktadır (French vd., 1971, s. 17; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 128; Van Loon & Güterbock, 1972, s. 80). Kimi görüşlere göre söz konusu bu buluntu, kadının yönetici konumunda olabileceğini gösteren bir toplumsal yapıyı işaret ediyor olabilir (Kocaispir & Yücel, 2022, s. 100). Bu özel bulgunun yanı sıra, süs eşyaları arasında yer alan disk biçimli kemik boncuklar, gümüş yüzükler ve hilal formlu kolye, bu kadının hayattayken varlıklı bir kişi olduğunu işaret edebilir. Seçkin bir

aile mezarı şeklinde yorumlanan mezarda çocuk iskeleti ise bir çömleğin içinde yer almaktadır. Çömleğin yanında yığınlar hâlinde bırakılmış olan bakırlar ise dikkate değerdir (Kocaispir & Yücel, 2022, s. 100; Van Loon & Güterbock, 1972, s. 80).

Söz konusu aile mezarının bitişiğinde, kerpiçten yapılmış ikinci oda mezar bulunmaktadır. İlk oda mezarla ilişkilendirilen bu mezarda, yalnızca bir kadın iskeleti yer almaktadır. Bu iskelete dair düşünceler aile mezarlığındaki diğer kişilerin atası olabileceği yönündedir (Kocaispir & Yücel, 2022, s. 100). 18 ile 21 yaşlarında olduğu düşünülen kadına ait iskelet, sol tarafı güneye dönük olarak konumlanmıştır. İskeletin üzerinde bir elbise bulunmakta olup elbisenin kemeri, kolları ve alt kısmı disk şeklinde binlerce minik kireçtaşıyla süslenmiştir. Mezarda birçok metal eser de keşfedilmiştir. Bunlar arasında gümüşten bir diadem ve boynunun etrafında yer alan yine gümüşten hilal şeklinde bir gerdanlık yer almaktadır (Kocaispir & Yücel, 2022, s. 100; Van Loon & Güterbock, 1972, s. 80; Van Loon, 1973, s. 361). İskeletin saçları iki çift gümüş halka ile bağlanmakta olup başı ise üzerinde kırmızı ve beyaz boncuklar bulunan gümüş bir bant ile çevrelemektedir. Zengin buluntularla dikkat çeken Korucutepe'deki bu mezarların yiyecek ve içecek kaplarını da bulunduruyor olması dikkate değer bir diğer ayrıntıdır (Van Loon, 1973, s. 361).



Fotoğraf 6: Korucutepe Geç Kalkolitik Dönem Kadın Mezarı – Metal ve Seramik Buluntular (Van Loon, 1973, s. 380; Van Loon &Guterbock, 1972, Fig. 55)

Demir, gümüş, bakır gibi kıymet değeri taşıyan metallerin yer aldığı buluntular mezardaki kişilerin güçlerinin birer göstergesi olarak değerlendirilebilir (Sevin, 2003a, s.

96; Yakar, 2007, s. 365). Bu mezarlarda erişilen buluntular da ayrıcalık sahibi elit bir sınıfın varlığının işareti olarak düşünülmüştür (Arsebük, 1986, ss. 68–69; Işıklı, 2011**,** s. 150; Palumbi, 2003, s. 81; Yakar, 2007, s. 365). Öte yandan bu dönemde tarım ve hayvancılık gibi geçim kaynaklarının dışında ticari eğilimlerde bulunan, maden-metal teknolojisini elinde tutan elit bir sınıfın mevcudiyetinden söz etmek de mümkündür (Işıklı, 2011, s. 150).

Korucutepe'nin Kalkolitik Çağ'a ait seramik üretimi iki evrede değerlendirilmiştir. Bunlar Erken Kalkolitik malzemeyi temsil eden A evresi ve Geç Kalkolitik evreyi temsil eden B evresidir. Bu evreler malzemenin üretim şekli ile birbirinden ayrılmaktadır (Işıklı, 2011, s. 150). Öyle ki erken evrede gerçekleştirilen üretim sadece gereksinimleri karşılamaya yönelik olup sınırlı bir üretimdir. Öte yandan B evresinde üretim, ihtiyacın ötesinde merkezi bir üretimle gerçekleştirilmektedir (Brandt, 1973, s. 440; Işıklı, 2011, s. 150). Söz konusu bu evrede gerçekleştirilen seramik üretimi, bir nevi patlama gerçekleşmiştir (Işıklı, 2011, s. 150).

Arkeolojik merkezler içerisindeki veriler, ele alınan konuyu hangi alanlarda desteklediklerini göstermektedir. Dönemlerin sonunda bir nevi genel değerlendirme diyebileceğimiz kısımda çıkarımlar içermektedir. Bunların yanı sıra tezin giriş bölümünde de hangi merkezin hangi özelliğinden dolayı çalışmaya dâhil edildiği belirtilmiştir.

2.1.2. Tunç Çağı Merkezleri

Tunç Çağı ismini bakır ve kalay madenlerinden üretilen ve tunç olarak adlandırılan alaşımdan almaktadır. MÖ 4. binyılın sonundan itibaren başlayan bu çağ, Hitit Krallığı'nın yıkılış dönemi olan MÖ 13. yüzyılın sonlarına kadar devam eder (Bahar, 2019, s. 33; Kaya, 2017, s. 77; Umar, 1991, s. 9). Anadolu'da çağı pek çok açıdan temsil eden önemli merkezler yer almaktadır. Bunlardan Bunlardan Kültepe[15], İkiztepe[16],

[15] Kulakoğlu vd. 2023, ss. 141-154; Özgüç, 1954, ss. 357 – 372; Özgüç, 2005; Özgüç & Özgüç, 1953, ss. 101-108.
[16] Bilgi, 1994, ss. 141-161; Bilgi, 1995, ss. 157-169; Bilgi, 1996, ss. 145-163.

Alacahöyük[17], Troya[18], Demircihöyük[19] gibi merkezleri öne çıkanlar arasında sıralamak mümkündür.

Tunç Çağı, karmaşık toplumlara doğru çeşitli gelişmelerin yaşandığı dinamik bir dönem olarak kabul edilebilir (Düring, 2011, s. 257). Bu gelişmeler arasında tabakalaşmış toplumların belirmesi, önceki dönemlere göre daha yüksek nüfus yoğunlukları, uzun mesafeli ticaret ağlarının oluşum kazanması, kentsel toplulukların ortaya çıkışı, iş bölümünün şekillenmesi ve metalürjideki ilerlemeler bulunmaktadır (Düring, 2011, s. 257; Umar, 1991, s. 10).

Tunç Çağı'ndaki metalürjik ilerlemeler, metal eserlerin hem çeşitliliğinde hem de üretim miktarında dikkate değer bir artışı doğurmuştur. Bu çerçevede metal araç-gereç üretiminde kuvvet ve beceriye dayanan iş bölümünün şekillenip önem kazanması erkeğin rolünü ön plana çıkarmıştır (Aydıngün, 2011, s. 54; Lerner, 1986, s. 46). Öte yandan yerleşik tarım toplumlarının zenginleşmesiyle birlikte artan dış tehditler ve savaş olgusu da erkeklerin askeri rollerini etkinleştirmiş, onları bir nevi toplumun koruyucu gücü konumuna yükseltmiştir. Dolayısıyla fiziksel gücün toplumsal hayatta belirleyici bir unsur hâline gelmesi, kamusal alanın erkekler lehine yeniden şekillenmesini sağlamıştır. Öyle ki gücün neredeyse her alanda önem taşımasıyla tarımsal üretimdeki ağır işler "erkek işi" olarak tanımlanmış ve aile yapısı da giderek ataerkil bir nitelik kazanmıştır (Aydıngün, 2005, ss. 30-31; Aydıngün, 2011, s. 54; Lerner, 1986, s. 46). Liberal feminist düşünürlerinden Mill de bu duruma paralel bir görüş sergilemiştir. Ona göre cinsiyete dayalı eşitsizlik kadınların erkeklerden fiziksel olarak güçsüz olmasının ve erkeklerin kadınları esaretleri altına alma isteğinin bir neticesidir. Mill kadınların erkeklere bağımlı olma hâlinin toplumun bilinçli bir tercihi değil, fiziksel güç dengesine dayalı tarihsel bir alışkanlık olduğunu söyler. Dolayısıyla erkeklerin kadınlar üzerindeki fiziksel üstünlüğünün herhangi bir üstünlük gerekçesi olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder (Mill, 1869, ss. 9-10). Bu çerçevede liberal feminist yaklaşım, biyolojik farklılıkları bir ölçüt olarak görmeyip bu farklılıklara dayandırılan toplumsal eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını savunmuştur (Lorber, 2001, s. 34; Vincent, 2007, s. 223).

[17] Çınaroğlu & Çelik, 2009, ss. 89-103; Koşay vd. 1967, ss. 161-215; Yalçın, 2011, ss. 55-64.
[18] Kofmann, 1993, ss. 381-406; Kofmann, 1995, ss. 239-262; Kofmann, 1999, ss. 357-470; Kofmann, 1998, ss. 287-298.
[19] Kofmann, 1978, ss. 16-18.

Dönem itibarıyla ataerkil yapılanmada kazanılan ivme, kadının toplumsal hayattaki niteliklerini bütünüyle yitirdiği şeklinde değerlendirilmemelidir (Aydıngün, 2005, s. 31; Aydıngün, 2020, s. 54). Çağa ait merkezlerdeki kazılarda, kadın iskeletlerin yanındaki kama ve bıçak gibi silahlar koruyucu gücünü muhafaza etmeye çalıştığını düşündürmektedir. Çalışmalarda ayrıca kadınlarla ilişkilendirilen figürinler, idoller, çeşitli süs eşyaları ve kadın biçimli kült kaplara da ulaşılmıştır. Bunlar arasında özellikle soyut ya da plastik biçimde üretilmiş küçük boyutlu kadın betimlerinin yoğunluğu, onun toplumdaki farklı ve özel konumuyla ilişkili olabilir. Buluntular bütünüyle değerlendirildiğinde kadının doğurgan bedeninin önemini koruduğu, yaşamın devamlılığını ve bereketi simgeleyen yönünün yok olmadığı muhtemeldir (Aydıngün, 2020, s. 54). Öte yandan kadının söz konusu bu sosyal gücü her ne kadar devam etse de artan siyasal ve ekonomik gelişmelerin yarattığı etki kaçınılmaz olmuştur. Tunç Çağı'nın sonlarına doğru kadınların toplumsal ve kültürel etkisi zayıflamış, ataerkil inanç ve değerler sistemi etkinlik kazanmıştır (Aydıngün, 2020, s. 54). Friedrich Engels, ana erkilliğin yerini ataerkilliğe bırakmasına ve kadının konumundaki değişime şu şekilde yaklaşır: *"Analık hukukunun yıkılışı, kadın cinsin büyük tarihsel yenilgisi oldu. Evde bile, yönetimi elde tutan erkek oldu; kadın aşağılandı, köleleşti ve erkeğin keyif ve çocuk doğurma aleti hâline geldi" (Engels, 1990, s. 62).* Radikal feminist düşünürlerin de ataerkilliğe dair yaklaşımları Engels ile benzer bir zemini paylaşmaktadır. Onlara göre ataerkillik toplumsal yaşamın ve kurumların tüm alanlarına nüfuz eden güçlü bir erkek egemenliğidir (Abbott & Wallace, 2005, s. 25; Tong & Botts, 2021, s. 14). Bu görüş mensupları, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde ataerkilliğin büyük oranda rol oynadığını dolayısıyla kadın erkek eşitliğinin bu sistem içerisinde mümkün olamayacağını ileri sürerler (Abbott & Wallace, 2005, s. 25; Donovan, 2014, s. 266; Tong & Botts, 2021, s. 14). Öyle ki erkeklerin kadınlara hükmettiği bu evrensel sistemde, kadınların ezilmişliği zamana ve mekâna göre önemli bir değişiklik göstermemektedir (Abbott & Wallace, 2005, s. 27). Dolayısıyla onların özgürlüklerine kavuşmalarının ata erkilliğin tamamen tasfiye edilmesi ile mümkün olacağını savunurlar (Abbott & Wallace, 2005, s. 27; Donovan, 2014, s. 266; Tong & Botts, 2021, s. 14).

Netice itibarıyla gerek feminist kuramlar gerekse Engels; ataerkilliği kadınların özgürlük kaybı, toplumsal iktidarın erkekler lehine şekillenmesi ve cinsiyet temelli eşitsizliğin kurumsallaşması üzerinden değerlendirir. Kadınların aleyhine şekillenen bu

düzene ilişkin yaklaşımlar; onların aile içi rollerle özdeşleştirildiğini, giderek bağımlı ve edilgen bir konuma indirgendiklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Tunç Çağı'nda şekillenen ataerkil yapılanma hem feminist teorilerin hem de Engels'in yaklaşımında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kökeninde yer alan ve kadınlara ikincil bir rol biçen tarihsel bir dönemeç olarak yorumlanabilir.

Tunç Çağı'nda Anadolu'da tabakalaşmış kentsel toplumların ortaya çıktığı da öne sürülebilir (Düring, 2011, s. 301). Nitekim madenlerden yoğun şekilde istifade edilmesi, tekerlek ve çömlekçi çarkının tanınıp kullanılması hem üretimi hem de ticareti geliştirmiştir (Özçelik, 2011, s. 53). Dolayısıyla bu dönemde artan nüfus ve toplumsal gelişmelerle birlikte ilk kentlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Anıtsal yapılarla desteklenen mimari düzenlemeler, hiyerarşik bir toplumsal örgütlenmeyi güçlendirmiş ve otoritenin kurumsallaşmasını sağlayarak ilk devletlerin doğuşuna zemin hazırlamıştır (Çiğdem & İlhan, 2021, s. 233; Özçelik, 2011, s. 53; Yakar, 2017, s. 35). Bu değişimle mimarideki gelişmelerde etrafı surlarla çevrelenerek güvenliği arttırılmış olan yerleşim birimleri yaygınlaşmıştır (Düring, 2011, s. 301; Kınal, 1987, s. 57; Yakar, 2017, s. 35). Çağa ait yerleşimlerde yer alan yapıların ise dikdörtgen ya da kare planlı olduğu ve taş temeller üzerine kerpiç duvarlarla inşa edildiği görülmektedir. Sıkışık şekilde inşa edilen bu yapılar arasında dar boyutlarda sokaklar yer almaktadır (Kaya, 2017, s. 77; Kınal, 1987, s. 49).

Dönem itibarıyla çömlekçi çarkının da yer aldığı teknolojik keşiflerin mesleki uzmanlaşmayı gerektirdiğini söylemek olasıdır. Öyle ki çömlekçi çarkının keşfinden önce aile birimleri tarafından gerçekleştirilen çömlekçilik, artık ustalaşmış kişilerin yer aldığı gruplarca yapılmaktadır (Yıldırım, 2011, s. 42). Belirli alanlarda gerçekleşen uzmanlaşmayla birlikte toplumsal farklılaşma ve buna bağlı olarak toplumsal değişim süreçleri yaşanmıştır. Söz konusu değişim yalnızca üretim ve iş bölümü düzeyinde kalmamış, zengin arkeolojik buluntular da toplumsal sınıflaşmanın izlerini sergilemiştir.

Bu kapsamda keşfedilmiş olan nadir ve pahalı malzemelerden üretilmiş prestij göstergesi eşyalar, toplumsal sınıflaşmayı işaret eden ve seçkinleri sıradan insanlardan ayıran buluntulardır (Düring, 2011, s. 301; Özçelik, 2011, s. 53). Öte yandan pişmiş toprak ve taştan oluşturulmuş geometrik desenlerle bezeli mühürler de özel mülkiyetin ortaya çıktığını göstermesi açısından önemlidir (Kaya, 2017, s. 85).

Dönemi temsil eden mezarlar, bir nevi ölü evi izlenimi yaratan bir tasarıma sahiptir. Dikdörtgen planlı ve düz damlı mezarların etrafı taş duvarlarla çevrelenmiştir (Düring, 2011, s. 301; Özgüç, 1948, ss. 40-42). Kimi yerleşim merkezlerindeki gömülerin ise pithos olarak adlandırılan seramik küplerde yer aldığı görülmektedir (Düring, 2011, s. 301; Kaya, 2017, s. 86; Özgüç, 1948, ss. 21–22). Mezarlarda keşfedilen armağanlar toplulukların yaşamlarını yorumlayabilmek adına önemli veriler sunmaktadır. Bu buluntular zenginliği, hiyerarşiyi, toplumsal statüleri ve eşitsizliği gözler önüne sermektedir. Nitekim Tunç Çağı'nda Anadolu'da yer alan kimi yerleşimlerdeki mezarlar toplumun eşitlikten uzak olduğunu ve elit sınıfın üst standartlarda lüks bir yaşam sürdüğünü işaret etmektedir (Düring, 2011, s. 301; Kaya, 2017, s. 86; Yakar, 2017, s. 35).

2.1.2.1. İmamoğlu Höyük

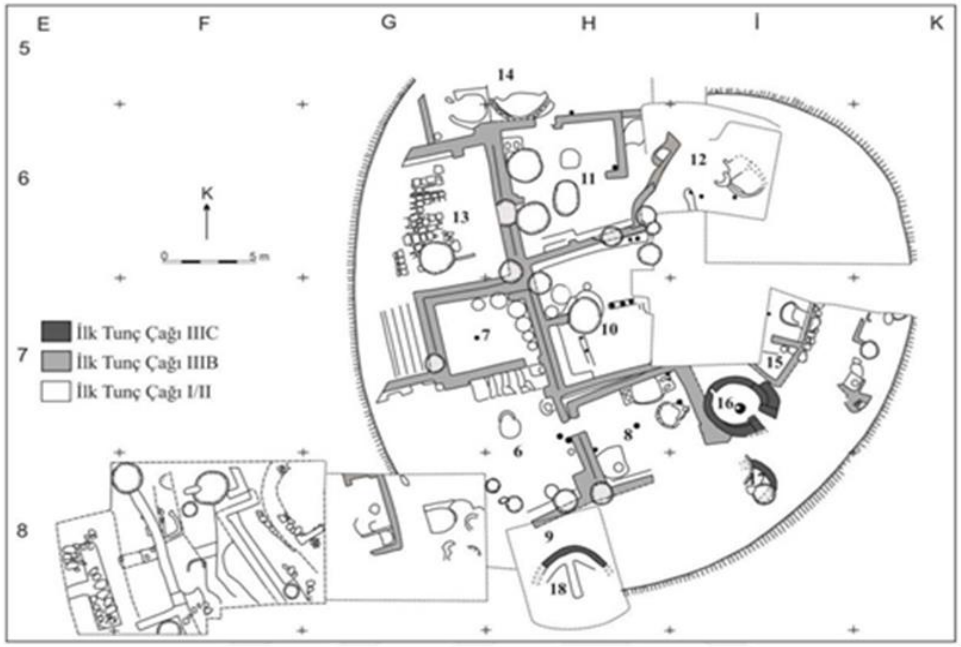
İmamoğlu Höyük, Malatya şehir merkezinin 20 km kuzeydoğusunda ve İmamoğlu köyünün güneybatısında yer almaktadır. Günümüzde Karakaya Barajı dolayısıyla sular altında kalan İmamoğlu Höyük bölgenin en büyük höyüklerinden biridir (Özdoğan, 1977, s. 39; Uzunoğlu, 1988, s. 71).



Fotoğraf 7: İmamoğlu Höyük Genel Görünüm (Kültür Envanteri, https://kulturenvanteri.com/yer/imamoglu-hoyugu/#10.34/38.463/38.4605)

Gerçekleştirilen çalışmalarla höyükte Geç Helenistik Çağ, İlk Demir Çağı, Geç Tunç Çağ, Orta Tunç Çağı, İlk Tunç Çağı ve Geç Kalkolitik Çağ yerleşimlerine erişilmiştir (Arslantaş, 2017, s. 949; Özdoğan, 1977, s. 39; Uzunoğlu, 1981, s. 19;

Uzunoğlu, 1984, s. 237). Buradaki en yoğun yerleşmeler ise Demir Çağı, Orta Tunç Çağı ve İlk Tunç Çağı'nda gözlemlenmiştir. Höyükte İlk Tunç Çağı' na dair veriler beşinci tabakada yer almakta olup bu tabakanın bir yangın neticesinde sonlandığı düşünülmektedir (Uzunoğlu, 1985, s. 185; Uzunoğlu, 1986, s. 217).



Şekil 4: İmamoğlu Höyük İTÇ Genel Mimari Planı (Uzunoğlu, 1998, s. 79; Özdemir, 2019, s. 151)

İmamoğlu Höyüğü'nün İlk Tunç Çağı III. evresinde farklı mimari yapılanması ile dikkat çeken ve tüm höyüğün tepesine yayılım gösteren büyük bir yapı keşfedilmiştir. Söz konusu yapı, kazıcısı tarafından "*merdivenli ev*" ifadesi ile isimlendirilmiştir. Böyle bir isimlendirmeye gidilmesinde büyük bir yangınla harap olan yapının kuzey cephesindeki kerpiç merdivenin etkili olması muhtemeldir. Yapı dokuz odalı olup odalarından birinde bir fırın bulunmaktadır. Söz konusu bu odanın büyük ihtimalle mutfak olarak kullanıldığı düşünülmektedir. Fırının yer aldığı odanın kuzey kısmındaki başka bir odada ise kerpiç sekiler ve at nalı formunda anıtsal bir ocak yer almaktadır (Işıklı, 2011, s. 172; Uzunoğlu, 1986, s. 217). Yapıda önemli bir yer barındırdığı düşünülen bu odadaki ocağın arka kısmı, muhtemelen dinsel bir anlam içeren heykel ya da kabartma ile süslüdür (Uzunoğlu, 1986, s. 218). Zengin çanak çömlek çeşitliliğinin de gözlemlendiği bu yapı kazıyı gerçekleştiren Uzunoğlu'na göre bölgenin yönetimini

elinde bulunduran bir bey ya da yöneticinin evi olabilir (Arslantaş, 2017, s. 949; Uzunoğlu, 1986, s. 218).

2.1.2.2. Norşuntepe

İlk Tunç Çağı 30-25. tabakaları IB evresi olarak adlandırılmıştır. Bu evrede Norşuntepe'de Cemdet Nasır tipi silindir mühürler, bakır takılar ve açık renkli çanak çömlekler keşfedilmiştir. Bahsi geçen buluntular Suriye Mezopotamya kültür bölgeleri ile etkileşim içerisinde olunduğunu düşündürmektedir. Dönem itibarıyla yerleşim, geniş bir alan üzerinde yayılım göstermiş olup bir ya da iki odalı evler birbirine uzak şekilde konumlandırılmıştır (Hauptmann, 2011, s. 139; Sagona & Zimansky, 2009, s. 164). Söz konusu yerleşim alanının etrafı ise kerpiç tuğlalar ile inşa edilen bir sur ile çevrelenmiştir (Hauptmann, 1972, s. 98; Hauptmann, 1979, s. 58; Hauptmann, 2011, s. 139). Yakın yerleşimler olan Tülintepe ve Tepecik'de de bu türden bir surun varlığı gözlemlenmiştir (Hauptmann, 1979, s. 58; Işıklı, 2011, s. 135). Altınova'daki bahsi geçen yerleşim merkezlerinin surlarla çevrelenmeleri, bölgesel bir tehlikenin mevcudiyetini ve bundan kaynaklı kendilerini güvende hissetmediklerini düşündürmektedir (Arsebük, 1986, s. 69).

Norşuntepe, sosyoekonomik açıdan gelişim konusunda İlk Tunç Çağı'nın III. evresinde adeta bir altın çağ yaşamıştır (Sagona & Zimansky, 2009, s. 165). Öyle ki İlk Tunç Çağı evresindeki yerleşim, diğer yerleşim merkezleri ile mukayesede dikkat çeker. Bu dönemde ekonominin gelişimi, nüfusun artışı, üretimin canlılığı ve dış ilişkiler, idari ve siyasi problemlere oluşum hazırlamıştır (Arsebük, 1986, s. 69). Norşuntepe'de İlk Tunç Çağı'nda söz edilebilecek yapı grupları höyüğün güney yamacında yer alan yan yana konumlandırılmış yapılar ile tepenin üst kısmında yer alan saray yapısıdır (Hauptmann, 1971, s. 75; Hauptmann, 2011, s. 139; Sevin, 2003a, s. 121). Hauptmann sarayın, bilinen anlamda saray kompleksi şeklindeki bir kraliyet konutu olarak tasarlanmamış olduğunu belirtir (Hauptmann, 2000, s. 424). Söz konusu sarayda pithos binası olarak adlandırılan ve bir beyin yaşadığı düşünülen idari kısım, geniş avlular, paralel şekilde konumlandırılan depo odaları, işlikler ve basit oturma odaları yer almaktadır (Arsebük, 1986, s. 69; Hauptmann, 1969, s. 113; Hauptmann, 1971, s. 75; Hauptmann, 1972, s. 92; Hauptmann, 1974, s. 74; Hauptmann, 1976b, s. 67; Sevin, 2003a, s. 123). Odaların birinde üçlü at nalı şeklinde bir ocak keşfedilmiştir. Bu buluntu odanın

bir kült alanı olabileceğini düşündürmektedir (Harmankaya & Erdoğdu, 2002, [Norşuntepe]).

Anadolu'da 3. binyılın sonundan (Norşuntepe) ve 2. binyılın başından (Boğazköy) itibaren büyük saray binalarında ya da tapınaklarda küçük ya da büyük küplerle dolu depo odaları olduğu bilinmektedir (Öğün, 1982, s. 219). Yapı içerisinde erzak depolanma amacı ile kullanılan alanlarda ise çok sayıda pithosa ulaşılmıştır (Hauptmann, 1971, s. 74; Hauptmann, 2011, s. 139; Sevin, 2003a, s. 122). Büyük hacimli pithoslara konulan verimli mahsullerin istiflendiği depo binaları, Altınova'da ortaya çıkan bu yerel merkezin ekonomik önemini göstermektedir (Hauptmann, 1979, s. 63; Hauptmann, 2000, s. 424; Sevin, 2003a, s. 121). Sarayın yer aldığı stratejik konum ve depolanan ürünler Fırat boyunca gerçekleştirilen ticarette Norşuntepe'nin etkin bir konumda olduğunu düşündürmektedir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 166; Sevin, 2003a, s. 123). Bu kapsamda yönetici sınıf, ticaret ve ekonomi alanında da denetimi ele almış olmalıdır (Sevin, 2003a, s. 123).

Norşuntepe'deki 2400 m²'lik bir alanı kaplayan bu "*saray kompleksi*" sosyal hiyerarşiyi yansıtması açısından da kıymetlidir (Ökse, 2019, s. 220). Öyle ki bu yapının geniş bir lokasyonun denetimini sağlayan bir yönetici sınıfa ait olması muhtemeldir (Sevin, 2003a, s. 123). Hükümdar ailelerinin yukarıda bahsedilen büyük saraylarda sıradan insanların ise dikdörtgen yapılı, çok daha küçük evlerde yaşadığı düşünülmektedir. Bu evler genellikle bir avlu ve iki, üç, kimi yapılarda ise çok daha fazla sayıda olan odalardan oluşmaktadır (Öğün, 1982, s. 219).

2.1.2.3. Arslantepe

MÖ 3000 civarlarında Arslantepe'nin ekonomik ve dini güç yapıları ortadan kalkmış, anıtsal yapılar bir daha inşa edilmemek üzere yıkılmıştır. Akabindeki süreçte hem sosyokültürel yapıda hem de yerleşim düzeninde değişimler yaşanmış ve öncekinden farklı özelliklere sahip yeni bir iktidar biçimi ortaya çıkmıştır. Öyle ki kırsal gruplar, yönetim boşluğunu fırsat bilerek daha önce kamuya ait olan bu alana Transkafkasya'nın kültürel gelenekleri ile yaşam tarzlarını getirmişlerdir (Di Nocera, 2019, s. 275; Frangipane, 1994, s. 168; Frangipane, 2001, s. 4; Frangipane vd., 2001, s. 106; Frangipane, 2011, s. 135; Liberotti & Alvaro, 2018, s. 21; Palmieri, 1980, s. 111; Sagona

& Zimansky, 2009, s. 147). Bu değişimle birlikte Arslantepe'nin büyük bir idari ve dini merkez olma vasfı kaybolmuştur. Merkezi kurumların ve saray sisteminin gelişim sürecinde bir kesinti yaşanmış gerçek bir iktidar yapısı olmaksızın kırsal yaşam biçimlerine geri dönülmüştür (Frangipane vd. 2001, s. 106). Söz konusu değişimlerin yaşandığı Arslantepe'de, Tunç Çağı' na ait yerleşim tabakaları şu şekilde belirtilebilir: Son Tunç Çağ Arslantepe IV (MÖ 1600–1200), Orta Tunç Çağ Arslantepe V A (MÖ 2000–1600), İlk Tunç Çağı III. evre Arslantepe VI D 1–3, İlk Tunç Çağı II. evre Arslantepe VI C, İlk Tunç Çağı I B evresi Arslantepe VI B-1 ve VI B-2 (MÖ 3000–2800) ve İlk Tunç Çağı I A evresi (geçiş tabakası) Arslantepe VI A (MÖ 3300–3000) (TAY Project[20])

Dönemin en eski yerleşimi, tarım ve hayvancılıkla uğraşan küçük bir köydür (Sağlamtimur vd. 2019, s. 204). VIB1 evresine ait bu köy dikdörtgen planlı, köşeleri yuvarlatılmış, bir ya da iki odalı kerpiç kulübelerden oluşmaktadır (Frangipane, 2011, s. 135; Palumbi, 2007, s. 26; Sağlamtimur vd., 2019, s. 204; Sagona & Zimansky, 2009, s. 147). Höyüğün tepesinde, yerleşimin geri kalanından ahşap bir çitle ayrılmış ve diğerlerine kıyasla çok daha büyük olan bir kulübe bulunmaktadır. Kulübenin muhtemelen köyün şefi ya da yerleşimin önde gelen isimlerinden birinin yaşam alanı olduğu düşünülmektedir. Bu alanın hemen yakınlarında ise dini (törensel) işlevler için kullanıldığı tahmin edilen kalın kerpiç duvarlı anıtsal bir yapı inşa edilmiştir (Di Nocera, 2013, s. 122; Di Nocera, 2019, s. 275). Yapı, ortasında geniş bir ocak bulunan uzun dikdörtgen bir oda (A1000), küçük bir niş ya da depo odası (A1374) ve bunlarla bağlantılı mekânlardan oluşmaktadır (Di Nocera, 2013, ss. 122-123; Palumbi vd, 2017, s. 113). Söz konusu yapının mimarisi, köyün geri kalanındaki geçici yapılarla tam bir tezat oluşturmaktadır (Di Nocera, 2013, s. 122; Di Nocera, 2019, s. 275). Bu tezatlık, zengin mezar hediyelerinin yer aldığı kraliyet mezarlarının sıradan mezarlarla mukayesesinde oluşan tezatlıkla eşdeğerdir (Di Nocera, 2019, s. 275). Çalışmalarda ayrıca, küçük kümeler şeklinde sıralanmış hayvanlar için ağıl amaçlı kullanılan kulübelere de erişilmiştir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 164). Kimi görüşler keşfedilen yerleşim yapılanmasından yola çıkarak Arslantepe'de örgütlü bir topluluğun mevcudiyetinden söz

[20] http://tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=220&html=ages_detail_t.html&layout=web

etmektedir. Müşterek kullanım kapsamındaki yapı unsurlarının estetik, işlevsellik ve düzen algısı kapsamında şekillenmeleri bu görüşün dayanaklarıdır (Işıklı, 2011, s. 130).

Arslantepe'de erken devlet toplumlarında metal eşyalar kamusal saraylarda, tapınaklarda ve seçkinlere ait mekânlarda keşfedilmişken Erken Tunç Çağı'nın başlarında bu tür buluntular mezarlarda keşfedilmiştir (Frangipane, 2019, s. 98). Bu çerçevede VI B1 dönemine ait olduğu düşünülen mezar, zengin metal buluntularıyla dikkat çekmektedir. Mezar, çapı yaklaşık olarak 5 m olan büyük bir çukura taş levhaların yerleştirilmesi ile oluşturulmuş dikdörtgen bir oda formundadır. Mezarın üst kısmı ise büyük boyutlara sahip farklı bir taş ile kapatılmıştır (Frangipane, 1998, s. 294; Sağlamtimur vd., 2019, s. 204; Sagona & Zimansky, 2009, s. 196; Zimansky, 2001, s. 135).



Fotoğraf 8: Arslantepe VIB 1 Tabakası Sonlarına ait Kral Mezarı Buluntuları (Frangipane, 2019, s. 89)

Gerçekleştirilen çalışmalar, mezarda birden fazla kişinin yer aldığını göstermiştir. Öyle ki 30-40 yaşlarında olduğu tahmin edilen yetişkin bir erkek iskeletin yanı sıra 13-17 yaşlarında üçü kadın biri erkek olmak üzere dört genç iskelete de rastlanmıştır (Dayan, 2006, s. 65; Frangipane, 1998, s. 294; Frangipane, 2001, s. 6; Frangipane, 2019, s. 98; Haupman vd., 2002, s. 43; Palumbi, 2004, s. 115; Palumbi, 2011, s. 53-54; Sağlamtimur vd., 2019, s. 204; Sagona & Zimansky, 2009, s. 197). Bu genç iskeletlerden ikisi, oda içinde gömülü olan şahsın ayakucunda herhangi bir mezar hediyesi olmadan yatmaktadır (Frangipane, 1998, s. 294). Biri erkek biri kadın olan diğer iki iskelet ise doğrudan mezar kapağının üzerinde, birbirine bakar pozisyonda konumlanmıştır. Söz konusu bu iki iskelette, diğer genç iskeletlerden farklı olarak toplumsal itibarı sembolize eden takılar bulunmaktadır. Bunlar; omuzlarında bir çift bakır iğne, başlarında dövülmüş nokta

motifleriyle süslenmiş bir alınlık ve tamamı bakır oksitle kaplı iki saç spiralinden oluşan bir diademdir (Frangipane, 1998, s. 294; Frangipane, 2001, s. 135; Palumbi, 2004, s. 115; Palumbi, 2011, s. 54; Sagona & Zimansky, 2009, s. 197). Söz konusu nesneler, odadaki diğer birçok nesne gibi yarısı bakır, yarısı gümüş olan sıra dışı bir alaşımdan oluşturulmuştur. İskeletin başlarının yakınında ise üçü çark yapımı, dördü el yapımı olan kırmızı-siyah çömleklerin yer aldığı da tespit edilmiştir (Frangipane, 1998, s. 294). Öte yandan, iskeletler üzerlerinde birtakım giysilerin bulunduğu ve bu giysilerin 30-40 yaşlarındaki erkek iskeletin giysileriyle benzerlikler taşıdığı görülmüştür. Bu durum yakın akraba ya da aynı ailenin üyeleri olabilecekleri yönünde birtakım görüşleri uyandırmıştır (Frangipane vd., 2001, s. 111).

Çalışmalarda öncelikle mezar üzerinde yer alan iskeletlere, mezar taşının kaldırılmasının ardından ise sağ tarafı üzerine hocker pozisyonda yatan iskelete ulaşılmıştır (Frangipane, 1998, s. 295). Yüksek statü sahibi olduğu düşünülen bu kişi, kireçtaşından küçük silindir boncuklarla süslenmiş bir giysiye sahiptir (Frangipane vd., 2001, s. 111). İskeletin etrafında ise aralarında metal nesnelerin de yer aldığı oldukça fazla sayıda mezar hediyelerine ulaşılmıştır (Frangipane, 1998, s. 295; Frangipane, 2001, s. 6; Palumbi, 2004, s. 116; Palumbi, 2007, s. 28; Sagona & Zimansky, 2009, s. 197). Hediyeler arsenikli bakırdan, gümüşten, bakır-gümüş alaşımından ve altından yapılmış olan silahların, aletlerin, süs eşyalarının ve kapların yer aldığı ürünlerdir (Frangipane, 1998, s. 295; Frangipane, 2019, s. 98; Haupman vd., 2002, s. 43; Palumbi, 2004, s. 116; Palumbi, 2011, s. 54; Sağlamtimur vd., 2019, s. 204; Sagona & Zimansky, 2009, ss. 196–197). Bu ürünler arasındaki büyük çark yapımı küplerin ve küçük siyah gömme kapların farklı boyutlarda oluşları ve farklı alanlara konumlandırılmaları işlevlerinin ayrı olduğunu düşündürmektedir. Öyle ki ayaklarının dibine bırakılmış olan küplerden yiyecek ve içecek depolamada istifade edildiği, küçük boyutlu kırmızı-siyah kapların ise yemek ve içki servisinde kullanıldığı muhtemeldir (Frangipane vd., 2001, s. 109).

Buluntular arasında yer alan beş mızrak ucu iskeletin başının çevresinde mezarın duvarlarına bitişik şekilde yerleştirilmiştir. İskeletin arkasında ise dört mızrak ucu, biri uzun biri kısa iki kılıç, kabzası ve bıçağı tek parça olan üç hançer ve ahşap kabzalı bakır-gümüş alaşımdan yapılmış bir başka hançer yer almaktadır (Frangipane, 1998, s. 295; Sagona & Zimansky, 2009, s. 197). Mezarda yer alan bu silahlar, kişinin savaşçı yönünün yanı sıra güç ve kudretinin de birer göstergesi olabilir (Frangipane, 2019, s. 98). Öte

yandan buluntular arasında yer alan bir iğnenin ucundaki dörtlü spiral de yönetici sınıfı işaret eden bir semboldür (Frangipane,1998, s. 296; Harmankaya & Erdoğdu, 2002, [Arslantepe]).

Arkeolojik materyaller arasında iskelet üzerindeki takılar da yer almaktaydı. Bunlar kaya kristali, akik, gümüş ve altın boncuklardan yapılmış kolyeler ile ikisi gümüş dörtlü sarmal iğnelerdir (Frangipane, 1998, s. 296; Palumbi, 2004, s. 116; Sagona & Zimansky, 2009, s. 197). Odanın kuzeydoğu köşesinde yer alan bir grup bilezik ve spiral ile iskelet üzerindeki birkaç süs eşyası dışındaki tüm metal nesneler iskeletin arkasına yığılmıştır. Bu yığıntılar arasındaki spirallerden biri som gümüşten, diğeri ise altından yapılmıştır. Buluntular arasında değerli metallerden olduğu düşünülen çeşitli türlerde aletler, baltalar ve keskiler de vardır (Frangipane, 1998, s. 295; Palumbi, 2004, s. 116). Öte yandan son derece nadir iki bakır kaba da ulaşılmıştır Çalışmalar neticesinde keşfedilen tüm nesneler tartılmış olup bakırdan yapılmış nesnelerin toplam ağırlığının yaklaşık yedi kilogram olduğu belirlenmiştir (Frangipane, 1998, s. 295).

Arslantepe'de ortaya çıkarılan taş sanduka mezarın sağlam ve korunaklı yapısı ile çok sayıdaki değerli mezar hediyesi, gömülen kişinin sahip olduğu toplumsal statü ve nüfuzun mezara olan yansıması şeklinde değerlendirilebilir. Kıymet değeri yüksek madenlerden üretilmiş muhtelif ürünler, dahası kişiyle birlikte feda edilen dört gence ait iskeletler bu kişinin ve ailesinin kudret ve zenginliğiyle ilişkili olabilir (Frangipane, 2001, s. 6; Sagona & Zimansky, 2009, ss. 196-197). Söz konusu ihtişamlı buluntular göz önüne alındığında, bu mezarın bir kraliyet mensubuna ya da seçkin bir kişiye ait olabileceği gibi VIB1 dönemi itibarıyla bölgede yer almaya başlayan hayvancı grupların şeflerine de ait olabileceği düşünülmektedir (Frangipane, 1998, s. 295; Işıklı, 2011, s. 126). Dolayısıyla yüksek statüden birine ait olduğu yönündeki düşüncenin güçlü bir şekilde vurgulandığı bu mezar "*Kral Mezarı*" olarak adlandırılmıştır (Frangipane, 1998, s. 295; Frangipane vd. 2001, s. 7; Frangipane & Erdal, 2020, 471; Palumbi, 2007, s. 26).

Halk yapılarının yer aldığı lokasyonda keşfedilen sözde kral mezarının bulunduğu konum da dönemin toplumsal düzenine işaret etmektedir. Nitekim kimi görüşler, Arslantepe'deki mezarların yerleşim içindeki dağılımını gömülen bireylerin toplumsal statüsüyle ilişkilendirmiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde, halktan kişiler kent ve kasaba dışına gömülürken bey/başkan gibi üst statü mensupları kent ve kasaba içlerine

gömülmektedir. Dolayısıyla kral mezarı da yöneticilerin yerleşim alanı içinde gömüldüğünü gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir (Arslantaş, 2017, s. 957; Harmankaya & Erdoğdu, 2002, [Arslantepe]).

Arslantepe Tunç Çağı'nda VI B2 evresinin, metalürji açısından son derece önemli bir evre olduğu ileri sürülmektedir. Öyle ki köyde yoğun bir metal işleme etkinliğinin gerçekleştiğine dair kimi kanıtlar mevcuttur. Özellikle Kraliyet Mezarı bu anlamda önemli bir yer taşımakta olup olağanüstü işçilikle üretilmiş çok sayıda metal nesneyi sunmaktadır. Öte yandan bu dönemde zırh ustaları (gerçek dövme ustaları) ile demirciler (daha az prestijli bir meslek grubu) arasında net bir ayrımın ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bu yaklaşım toplumsal hiyerarşinin, farklı beceri ve rollere sahip zanaatkârların üretimi olan metal nesnelere sembolik biçimde yansıyabileceğini vurgular. Nitekim bazı buluntularda kullanılan karmaşık alaşımlar ve süslü bezemeler, farklı beceri ve uzmanlığa sahip zanaatkârların varlığına işaret edebilir (Di Nocera, 2019, s. 275).

Öte yandan VID 1-3 evresine tarihlendirilen bir alanın (A548) da üretim faaliyetlerinde kullanılan bir oda olduğu düşünülmektedir. Odanın zemininde yer alan çok sayıdaki muhtelif malzeme, burada kemiklerin, boynuzların işlendiğini ve küçük kil figürinlerin üretildiğini düşündürmektedir. Mekânda yer alan pek çok kemik ve metal aletin (spatulalar, zımbalar, bızlar, çekiçler, ince işlenmiş ok uçları) yanı sıra cilalayıcılar, havanlar gibi bir dizi taş alet de bu nesnelerin üretimiyle ilişkilendirilmiştir. Keşfedilen söz konusu buluntuların yanı sıra pişmemiş kilden yapılmış çeşitli insan ve hayvan figürinleri ile kullanıma hazır kil topaklara da ulaşılmıştır. Odada bulunan kayda değer kil objeler arasında, gövde ve tekerlekleri muhtemelen ayrı parçalardan oluşan küçük bir araba modeli de yer almaktadır (Frangipane, 1990, s. 210).

2.1.2.4. Korucutepe

Korucutepe höyüğün kuzey kenarında yapılan kazılarda Erken Tunç Çağı'na ait (yaklaşık MÖ 2900-2600) büyük bir köy kuruluşunun evsel bölümü ortaya çıkarılmıştır. Çalışmalarda at nalı şeklinde bir ocağın izlerini taşıyan dairesel bir şömine, üç veya dört adet dikdörtgen ocak platformu, dairesel formda gömme şömineler, at nalı şeklinde sabit bir ocak ve iki tahıl ambarı keşfedilmiştir. Ancak yapının tavanı yanarak çökmüş ve avlunun envanterini gömmüştür (Koşay vd. 1970, s. 10; Van Loon & Güterbock, 1970,

s. 123). Çalışmalarda çatının çökmesiyle ezilen saklama küplerinin ve pişirme kaplarının içinde binlerce kömürleşmiş ekmeklik buğday, arpa taneleri, mercimek, nohut, bezelye, üzüm, meşe palamudu ve antepfıstığı gibi kalıntıların yer aldığı görülmüştür (Koşay vd., 1970, s. 10; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 123; Yakar, 2007, s. 365). Yanmış ve çökmüş kirişler, devrilen duvarlar dahası oluşan çatlaklar ve çöküntüler bu tahribatın savaş kaynaklı olabileceğini düşündürmektedir (Koşay vd. 1970, s. 10).

Çalışmalar esnasında Erken Tunç Çağı II Dönemi'nde yanmış bir evde tam bir andiron (kutsal seyyar ocak), elle tornalanmış 30'a yakın siyah ya da kahverengi perdahlı çömlek, kap, kâse, kapak ve çömlek sehpası gibi buluntulara ulaşılmıştır. Bunların hepsinin boyun kısmında dönemin tipik özelliği olan girintili bir bant bulunmaktadır (Van Loon & Güterbock, 1970, s. 128). Büyük çömleklerden üçü, köşeli olarak stilize edilmiş kuşlar ve dört ayaklı hayvanlarla çevrelenmiştir. Bunun yanı sıra, flamalar ve sarkık hilallerden oluşan baklava motifli karmaşık bir kabartma ile de bezenmiştir (Buccellati, 1974, s. 48; French, 1971, s. 18; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 128). Üzerlerinde kabartma ve yivli bezemeler bulunan bu kaplar, muhtemelen törensel ve dekoratif amaçlı olduğu kadar depolama amaçlı da kullanılmıştır (Buccellatı, 1974, s. 48).

Erken Tunç Çağı III A evresinde Kat LXXX'de keşfedilen "*salon*" yapısı söz konusu buluntuları ile dikkat çekicidir. Salonunun doğu duvarının karşı tarafında, iç içe geçmiş andironların yer aldığı kilden bir platform bulunmaktadır (French vd., 1971, s. 18; Smogorzewska, 2004, s. 155; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 128; Van Loon & Güterbock, 1972, ss. 80–81). Andironların yakınında bakır bir hançer, silindir formda bir kap altlığı ve bu altlığı arkadan destekleyen bir boynuz bulunmaktadır. Öte yandan holün dış duvarı boyunca sıralanmış farklı formlarda ocaklara da erişilmiştir (French vd., 1971, s. 18; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 128; Van Loon & Güterbock, 1972, ss. 80–81). Hançer, boynuz, ocak gibi buluntuların yer aldığı bu alanın, dini bir yönünün olduğu dahası kutsal bir mekân olabileceği düşünülmektedir (French vd., 1971, s. 18; Smogorzewska, 2004, s. 156; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 128; Van Loon & Güterbock, 1972, ss. 80–81). III A evresinde keşfedilen andironlara ek olarak C, D ve E evrelerinde de andiron parçalarına ulaşılmıştır (Harmankaya & Erdoğdu, 2002, [Korucutepe]). Burada ortaya çıkarılan kamusal yapı (salon), merkezin zenginliğini ve sosyoekonomik yapısının giderek karmaşıklaştığını göstermektedir. Dolayısıyla,

keşfedilen andrionlara dayanarak kültün kurumsallaştığı ve daha anıtsal bir form kazandığı söylenebilir (Smogorzewska, 2004, ss. 160-161).

Korucutepe'deki Hitit Çağı yerleşmeleri, bölgenin tarihsel ve kültürel dinamiklerini anlamlandırmaya yönelik önemli buluntular sunmaktadır. Özellikle İlk Tunç Çağı III B evresine ait bir çukurda Hitit İmparatorluğu'na ait olduğu düşünülen 12 adet damga mühür bu bağlamda dikkat çekicidir (Van Loon & Buccellati, 1968, s. 80; Van Loon & Buccellati, 1970, s. 82; Van Loon, 1971, s. 54). Bu mühürlerden birinde hiyerogrif bir yazı bulunmakta olup muhtemelen yazıda mührün sahibinin ismine yer verilmiştir. Mühürde ayrıca yazının etrafı bir halka ile çevrelenmiş, halkanın üzerinde ise oturur pozisyonda tanrı görselleri oluşturulmuştur (Güterbock, 1971, s. 57).

Söz konusu buluntulardan bir damga mühürde ise alt kısımda yer alan tam baskı dikkat çekmektedir. Bu baskının sağ ve sol kısımlarında yer alan "ülkenin hâkimi" ibaresi, ünvanın hem geç dönem hiyerogliflerde hem de Hitit İmparatorluk yazıtlarında karşılaşılan bir ifade olduğunu göstermektedir (Güterbock, 1971, s. 57).

Çalışmalarda keşfedilmiş olan konik bullada ise kısmi baskılar yer almakta olup bu baskılar mühürlerin iki dilli olduğunu ortaya koymaktadır. Her iki yazının kraliyet mühürlerinde yer alıyor olması önemli bir detaydır. Mühürde sağa doğru yürüyen, bir kolunu öne uzatmış ve diğer elinde yay tutan tanrı figürü dikkat çekmektedir. Ayakları olmayan figürde, Hitit tanrılarının karakteristik özelliği olan tek boynuzlu sivri şapka görseli korunmuştur. Tanrının uzanmış kolunun altında iki sütun hâlinde düzenlenmiş olan ünvanla birlikte ikinci bir isim yer almaktadır. Bu ismin "prenses" anlamını taşıyan ve Tawananna olmayan kral eşi için kullanılan bir ünvan olması olasıdır. Dolayısıyla mührün, (yerel) bir "kral" ile muhtemelen eşi olup onunla birlikte anılan bir "prensesin" ortak mühürleri olduğu düşünülmektedir (Güterbock, 1973, s. 137).

Mühürde "kral" ile birlikte "prenses" ünvanının yer alması kadının yalnızca özel alanla sınırlı kalmayıp toplumsal ve siyasal sembollerde de görünür olduğunu ortaya koymaktadır. Öyle ki Hitit siyasi geleneğinde kraliçe (tawananna) ve hanedan kadınları, hanedanın bir parçası olmakla birlikte dini ve diplomatik işlevlerde de etkin roller edinmişlerdir. Bu bağlamda mühürde prenses ünvanının kral ile birlikte anılması, kadının özel alanla sınırlı kalmadığını; aksine siyasal otoritenin görünür ve meşrulaştırıcı bir parçası olduğunu düşündürür. Bu durum, Hititlerde genel toplumsal yapının ataerkil

özellikler taşımasının yanında, hanedan kadınlarına siyasal ve dini temsil alanında önemli roller tanındığını da göstermektedir.

Kadınların toplumsal yaşamda bu tarz görünür roller edinmeleri İbn Rüşd'ün kadına olan yaklaşımlarıyla bağdaşabilir. Düşünür, kadın ve erkeğin "*insanlık amacı bakımından aynı türden*" olduklarını ifade etmekle birlikte kadınların da entelektüel ve toplumsal işlerde erkeklerle ortak olduklarını savunur (İbn Rüşd, s. 110). Ona göre kadınlar zekâ ve kabiliyet bakımından erkeklerden daha düşük düzeyde değildir. Bu nedenle yönetim gibi görevler kadınların da yer alabileceği vazifelerdir (İbn Rüşd, s. 111; Kılıç, 2015, s. 195; Sanay, 1991, s. 14).

Toplumun doğasına ilişkin düşünsel tartışmalar, insanın toplumsal yaşama neden ihtiyaç duyduğundan öte neden onsuz var olamadığına dair bir sorgulama içermektedir. Farklı çağlarda yaşamış olmalarına rağmen Platon'dan Gerhard Lenski'ye kadar uzanan muhtelif zamanların ve kültürlerin düşünürleri, toplumsal varoluşu insan doğasının yadsınamaz bir neticesi olarak değerlendirmiştir. Düşünürler, bireyin bu kendi kendine yetememe hâlini toplumun varoluş temeli olarak yorumlamıştır. Yaklaşımların merkezinde yer alan görüş, insanın gerek fiziksel gerekse zihinsel yönden yetersiz olduğuna ve bu yetersizliğin ancak başkalarının desteğiyle giderileceğine dayanmaktadır (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 100; Aquinas, On law, morality, and politics, s. 204; Farabi, İdeal devlet, s. 79; Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn III, s. 503; İbn Haldun, Mukaddime I, s. 100; Lenski, 2005, ss. 98–99; Platon, Devlet, ss. 54–55; Spinoza, 2016, s. 110). Bu çerçevede toplumsal yaşam, bir tercih olmaktan çok varoluşun zorunlu bir koşulunu oluşturmaktadır.

Bu felsefi kavrayış arkeolojik verilerle birlikte ele alındığında, insanın toplumsallaşma eğiliminin yalnızca soyut bir fikir değil, tarihöncesi çağlardan beri gözlemlenebilen bir gerçeklik olduğunu ortaya koyar. Anadolu'daki Kalkolitik ve Tunç Çağ yerleşmeleri, toplumun felsefi anlamda tarif edilen bu doğal zorunluluğunun maddi yansımalarını taşır. Kalkolitik Çağ'da Değirmentepe'de avlu kenarındaki depo odalarında bulunan mühürler, mühür baskıları ve mikrolit aletler üretim fazlasının depolandığını ve ticari ilişkilerin idari bir denetimle yürütüldüğünü olası kılar (Esin, 1983, s. 147; Sevin, 2003a, s. 86). Değirmentepe'deki söz konusu buluntuları üreten, kayıt altına alan ya da dağıtımını gerçekleştiren grupların da birbirine bağımlı bir sistem içerisinde yer aldığı

muhtemeldir. Öte yandan mühürlerin idari otoriteyle bağlantılı olması, toplumun ekonomik bir yön taşımakla birlikte örgütlü ve hiyerarşik bir yapıya sahip olduğunu da düşündürür. Benzer biçimde aynı çağda Norşuntepe'de ortaya çıkarılan eritme ocakları, zanaat atölyeleri ve seri üretim kaplar da (Hauptmann, 2011, s. 138; Jakar, 2007, s. 365), üretimde farklı bilgi ve beceri alanlarının varlığını dolayısıyla da uzmanlaşmanın şekillenmiş olduğunu düşündürmektedir.

Merkezlerde gözlemlenen iş bölümü ve uzmanlaşmaya yönelik veriler, Gazali'nin toplumsal yaşamın zorunluluğunu açıklarken ifade ettiği "beş san'at" öğretisiyle kavramsal paralellik kurabilir. Düşünür insanın yiyecek, giyecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını gidermede birbirinden farklı üretim alanlarının gerekliliğini vurgular. Dahası bu üretim alanlarının alt iş kollarını da gerektirdiğini belirtir (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn III, ss. 502–503). Ona göre söz konusu çoklu üretim alanlarının her biri, farklı bilgi ve becerilere sahip bireylerin katkısını zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede, toplumsal yaşamın temelini iş bölümü ve mesleki uzmanlaşma oluşturmaktadır. Değirmentepe ve Norşuntepe'deki üretimin farklı alanlarını işaret eden faaliyetler de Gazali'nin bu yaklaşımının erken dönemdeki bir karşılığı olarak değerlendirilebilir. Her bir üretim alanında belirli ustalık düzeyine sahip bireylerin olma durumu hem üretimdeki uzmanlaşmayı hem de toplumun karşılıklı bağımlılık temelinde şekillendiğini düşündürmektedir.

Arslantepe'de Tunç Çağı'na tarihlenen üretim yapıları ve zanaatkârlık faaliyetleri de Gazali'nin "beş san'at" öğretisiyle ilişkilendirilebilecek niteliktedir. Höyükte tespit edilen metal işleme alanları, kemik ve kil işçiliğine dair üretim odaları, karmaşık alaşımlar ve süslemeler içeren metal nesneler (Di Nocera, 2019, s. 275; Frangipane, 1990, s. 210), düşünürün çok yönlü üretim modelini işaret eder. Öyle ki VI B2 evresindeki metal işleme faaliyetleri, zırh ve silah yapımında uzmanlaşmış dövme ustaları ile basit üretimde yer alan demircilerin mesleki ayrımını göstermektedir (Di Nocera, 2019, s. 275). Bunun yanında, VID 1-3 evresine tarihli A548 olarak adlandırılan üretim alanında da kemik, boynuz ve kil işçiliği gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda alanda spatulalar, zımbalar, bızlar, çekiçler ve ok uçları ile cilalama taşları ve havanlara ulaşılmıştır (Frangipane, 1990, s. 210). Söz konusu bulgular, farklı hammaddelere dayanan üretim alanlarının, aynı toplumsal sistemde birbirini tamamlayacak şekilde örgütlendiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla Arslantepe'deki bu üretim organizasyonu, Gazali'nin farklı üretim alanlarına

ve bu alanlarda uzmanlaşmaya dayalı yaklaşımıyla bağdaşır (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn III, ss. 502–503).

Üretimin uzmanlaşmaya dayalı işleyişi İbn Haldun'un toplumsal örgütlenmenin insan yaşamı için zorunlu olduğu görüşünde de karşılık bulur. Ona göre, bireylerin üretimden güvenliğe kadar tüm yaşamsal alanlarda dayanışma içinde olması kaçınılmazdır. Bu karşılıklı bağımlılık zamanla toplumsal kurumların, iş bölümünün ve hiyerarşinin ortaya çıkmasına neden olur (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 100). Benzer bakış açısı modern dönemde Lenski'nin ekolojik-evrimsel yaklaşımında da mevcuttur. Lenski, üretim araçlarının gelişiminin iş bölümünü ve artı ürünü arttırdığını bunun ise toplumsal tabakalaşmayı doğurduğunu belirtir (Lenski, 1966, s. 160; Canatan, 2012, s. 264). Değirmentepe'deki muhtelif mühürler; Norşuntepe'de madencilik, metal işleme ve çanak çömlek üretimine yönelik buluntular; Arslantepe'de metalürjik üretimin yüksek prestijle, kemik ve kil işçiliğinin ise gündelik üretimle ilişkilendirilmesi iş kollarındaki hiyerarşik ayrımların işareti olabilir. Dolayısıyla merkezlerin üretim organizasyonunun İbn Haldun ve Lenski'nin yaklaşımlarıyla bağlantılı olarak dayanışma, iş birliği ve hiyerarşiye dayalı toplumsal bir yapıyı içermesi muhtemeldir.

Orta Çağ'ın batı düşüncesini yansıtan Thomas Aquinas'ın toplum anlayışı da söz konusu merkezlerin üretim modeline açıklık kazandırabilir. Düşünür doğanın insanlara bahşettiği akla dair üretimlerin birlikte çalışmayı ve yardımlaşmayı zorunlu kıldığını söyler (Aquınas, On law, morality, and politics, s. 204; Karaköse, 2007, s. 83). Dolayısıyla, insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri ancak kolektif bir üretim ve iş birliği düzeni içerisinde mümkündür. Değirmentepe, Norşuntepe ve Arslantepe'de farklı iş kollarını içeren üretim alanlarının mevcudiyeti Aquinas'ın bu düşüncesini maddi düzlemde doğrular niteliktedir. Öyle ki her bir üretim kolunun, diğerinin emeğine ve ürününe olan gereksinimi kaçınılmazdır. Yadsınamayan bu karşılıklı bağımlılık, topluluğun varlığını sürdürmesindeki bağlayıcı yönü barındırır.

Toplumsallaşmaya yönelik yaklaşımlarla arkeolojik veriler arasında kurulan söz konusu paralellikler toplumun yalnızca düşünsel bir ideal değil, tarih boyunca istikrarlı varoluşuyla süregelen bir zorunluluk olduğunu gösterir. İnsanlık en erken evrelerinden itibaren, yaşamsal gereksinimlerini gidermek, güvenliğini sağlamak ve düzen oluşturmak için kolektif bir birliktelik geliştirmiştir. Bu minvalde toplum, salt insanın bir araya gelme

algısından öte, onun doğasının kaçınılmaz bir tezahürüdür. Netice itibarıyla felsefi kuramların temel yaklaşımı olan "birlikte yaşama mecburiyeti", Değirmentepe'nin ve Habibuşağı'nın depolarında, Norşuntepe'nin işliklerinde ve Arslantepe'nin yönetsel yapılarında somut bir biçimde vücut bulmuştur. Tarih öncesine dayanan bu kanıtlar bireyin yalnızlıkla değil, iş birliğiyle tanımlanan bir varoluşa sahip olduğunu göstermektedir.

Bu noktada birlikte yaşam, zaman içerisinde sadece bir gereksinim olmaktan çıkıp değişim kavramını tetikleyen bir dinamiğe dönüşmüştür. Öyle ki birlikte yaşamla şekillenen düzen, bünyesindeki her ögenin değişimiyle diğer ögeleri değişime iten bir sistemi barındırmaktadır (Kocacık, 2003, s. 130). Dolayısıyla toplumsal değişim kapsamındaki ilişkilerde, kurumlarda ve yapılarda mevcut durumdan farklı bir duruma bürünme hâli kaçınılmaz bir gerçekliktir (Çelebioğlu, 1982, s. 9; Tan, 1981, s. 102).

Kurallı insan ilişkilerini içeren toplumsal sitemdeki farklılaşmada, zaman ve mekân belirleyici unsurları oluşturmaktadır. Çünkü değişim hem zamansal bir süreç hem de mekânsal bir gerçekliktir (Doğan, 2009, s. 343; Tan, 1981, s. 103; Vago, 1999, s. 4). Bu minvalde Neolitik'ten Kalkolitik'e, Kalkolitik'ten ise Tunç Çağı'na uzanan zamansal süreçte her çağ kendi toplumsal yapısını değiştirerek yeniden üretmiştir. Öyle ki süregelen akış, standartlarda ve şartlarda yenilenmeyi ve farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu duruma İbn Haldun'un da aynı pencereden baktığını söylemek muhtemeldir. Kendisi çağların, mevsimlerin, günlerin değişimi gibi toplumların ve kavimlerin de değişiminin kaçınılmaz olduğunu söyler (Okumuş, 2009a, s. 37).

Neolitik Çağ besin üretiminin ve çiftçiliğin temel oluşturduğu doğayla uyumlu, eşitlikçi bir toplumsal düzene sahiptir (Özdoğan, 2011, s. 102). Ancak zamansal döngüde üretim fazlasının ortaya çıkması, iş bölümünün gelişmesi ve mülkiyetin belirli kişilerde yoğunlaşması mevcut düzende çözülmeye ve değişime yol açmıştır. Gerçekleşen değişim, Kalkolitik Çağ'da belirginleşmiş ve tarımcı köylerin giderek kentleşmeye doğru evrilmesi, dönemin öne çıkan yönünü oluşturmuştur (Özdoğan, 2011, s. 102; Yıldırım, 2011, s. 40). Artık yeni düzenle üretim, yaşamı sürdürmede bir araç olmanın dışında toplumsal statüyü belirleyen bir unsura dönüşmüştür. Bu zamansal değişimin izlerini, ele alınan merkezlerde görmek mümkündür. Değirmentepe'de muflon başlı mühürlerin kap kapama baskılarında yer alması, ekonomide artı ürünün depolandığını düşündürmesi

açısından önemlidir (Esin & Harmankaya, 1986, s. 117). Bu çerçevede depolarda istiflenmiş mühür baskıları, üretimin ve ticaretin egemen sınıfların kontrolü dâhilinde işlediğini olası kılmaktadır (Esin & Harmankaya, 1986, s. 117; Sevin, 2003a, s. 88; Sevin, 2003b, s. 100). Ergani ve Keban yataklarından elde edilen bakırın işlenmesi ve ihraç edilmesi, Değirmentepe'nin erken dönem madencilikte önemli bir üretim ve ticaret merkezi olduğunu göstermektedir (Sevin, 2003a, s. 86). Bu durum, bölgesel bir iş bölümü ile üretime ve ticarete dayalı bir zincirin oluşturulduğunu düşündürmektedir. Özellikle mühür baskılarının ticari malların ambalajlarında kullanılması, ürün dolaşımının denetlendiğini ve ticaretin sistemli bir nitelik kazandığını işaret edebilir.

Bu gelişmeler, zamansal olarak Neolitik Çağ'da eşitlikçi yapının değişime uğrayarak yerini Kalkolitik Çağ'ın farklılaşmış toplumsal düzenine bıraktığını göstermektedir. Yaşamın getirileriyle her yeni çağ, bir öncekine kıyasla değişerek toplumsal ilişkileri yeniden şekillendirmiştir. Bu kapsamdaki değişimin bir diğer halkasını Norşuntepe höyükte görmek mümkündür. Üretim faaliyetlerine ilişkin mekânsal düzenlemeler ve zanaat etkinlikleri, ekonomik yapının çeşitliliğini ve örgütlenme düzeyini ortaya koymaktadır (Arslantaş, 2007, s. 3; Hauptmann, 2011, s. 138; Jakar, 2007, s. 365). Bu durum üretimde ustalık ve deneyimin önem kazandığını zanaatkârlığın ise meslek dalı olarak geliştiğini muhtemel kılar (Jakar, 2007, s. 365). Söz konusu işleyiş, toplumsal yapının bir öğesinde başlayan değişimin bütün sistemi etkilemesiyle izah edilebilir (Kocacık, 2003, s. 130).

Arslantepe VII. evrede gerçekleşen değişimde de çanak çömleklerde görsel kaygılardan uzak ihtiyaç odaklı bir seri üretimin hâkim olduğu görülmektedir (Di Nocera, 2019, s. 272; Sagona & Zimansky, 2009, s. 138). Söz konusu üretim, sınıflı toplumla ilişkili olarak uzmanlaşmanın, hız ve niceliğin ön plana çıktığını dolayısıyla ev ortamındaki üretimden merkezi iş alanlarına doğru bir geçişin olduğunu gösterebilir (Sagona & Zimansky, 2009, s. 138).

MÖ 4. binyılın sonlarına doğru, VII. evreye tarihlenen döneme ait kamusal yapılar, toplumsal örgütlenmede bir dönüşümün yaşandığının muhtemel işaretidir. Bu döneme kadar kamusal faaliyetlere dair herhangi bir arkeolojik veriye rastlanmamasına karşın, VII. evreden itibaren iki tapınağın inşası, dini ve törensel yönün kurumsallaşmaya başladığını sergilemektedir (Balossi Restelli vd, 2023, s. 42; Frangipane, 2019, s. 94).

Ancak D ve C olarak isimlendirilen bu tapınakların yalnızca dini değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma ve statü göstergesi işlevi barındırmaları da olasıdır. Yüzlerce kişinin katıldığı törenlerde yemeklerin hazırlandığını düşündüren bulgular, iş bölümünün belirginleştiğini ve üretim süreçlerinde uzmanlaşmanın arttığını düşündürmektedir (Balossi Restelli, 2019, s. 106; D'Anna, 2019, s. 119). Özellikle çömlekçi çarkı kullanımıyla seri üretim çanaklara erişilmesi hem zanaatkârlığın profesyonelleştiğini hem de üretimin törensel ve idari ihtiyaçlara hizmet edecek düzeye ulaştığını işaret etmektedir (D'Anna, 2019, s. 119; Eco, 2018, s. 74; Frangipane vd., 2018, s. 592; Frangipane, 2019, s. 95; Jakar, 2014, s. 305). Bu üretim sürecinin yalnızca dini ihtiyaçlara yönelik olmayıp ekonomik ve idari bir düzeni de barındırdığı mühür baskılarına dayanarak söylenebilir. Öyle ki D tapınağında ele geçen kil mühürler, üretim ve dağıtım süreçlerinin denetim altında tutulduğunu göstermektedir (D'Anna, 2019, s. 119; Frangipane, 2019, s. 95). Bu çerçevede mühürlerin, ürünlerin göndericilerini ve idari bir otoriteyi temsil etmesi, mülkiyetin ve ekonomik kontrolün belirli bir yönetici sınıfta olduğunu düşündürebilir (TAY Project).

VIA tabakasında tören binalarının, yiyecek depolarının, kanalizasyon sistemlerinin ve anıtsal giriş kapılarının varlığı, merkezi faaliyetlerin mevcudiyetini ve bunlarla doğrudan ilişkili elit bir sınıfın hâkimiyetini işaret etmektedir (Di Nocera, 2019, ss. 272–273; Frangipane, 2019, s. 96). Yapı IV'te çuvallara, sandıklara ve vazolara bırakılan ürünler mühürlenerek kayıt altına alınmıştır. Bu çerçevede ele geçirilen mühürler ve mühür baskıları, ekonomik etkinliklerin bürokratik bir sistemin kontrolünde olduğunu gösterebilir (Palmieri & Frangipane, 1987, s. 129; Sagona & Zimansky, 2009, s. 145; Yakar, 2014, s. 329). Tapınak I ve IV'teki çok sayıdaki mühür parçası ise ürünlerin kayıt altına alınan idari malzemeler olabileceklerini düşündürmektedir (Erkuş vd., 2019, s. 332; Palmieri, 1983, s. 98; Frangipane, 1995, s. 175). Dolayısıyla erişilen veriler sınıflaşmış olan toplumdaki yerleşik nüfusun ürettiği ürünlerin, seçkin sınıf tarafından kontrol altına aldığının göstergesi olabilir (Frangipane, 2010, s. 304; Frangipane, 2019, s. 93).

Nitekim Arslantepe MÖ 4. binyılda halkın üst sınıfların idaresinde bulunduğu, sosyopolitik hiyerarşinin şekillendiği ve devletleşme sürecinin baş gösterdiği bir merkez hâline gelmiştir (Dayan, 2006, s. 64; Frangipane, 2010, s. 290, 304; Frangipane, 2016, s. 7; Frangipane, 2019, s. 93). Devletleşme sürecindeki söz konusu bu adımlar, ekonomik ve politik açıdan güçlü olanların inşa ettiği bir hiyerarşi üzerinden vücut bulmuştur. Öyle

ki üretim, dağıtım ve tüketimdeki kontrol, yönetsel gücün temel aracı hâline gelmiştir. Mühürler, depolar, tapınaklar ve hesap sistemleri gibi unsurlar da bu yeni düzenin bürokratik temellerini oluşturmuş ve ekonomi, idari sistemin işleyişinde merkezi bir konum edinmiştir (Dayan, 2006, s. 64).

Arslantepe'de ekonomik gücün elitlerin elinde olduğu yaklaşımı, Antik Yunan düşünürlerinden Platon ve Aristoteles'in ekonomik temelli iktidar çözümlemeleriyle bağdaştırılabilir. Platon, "oligarşi"yi servet esası üzerinden şekillenen bir yönetim biçimi olarak ifade eder. Düşünürün nazarında ekonomik farklılıklar, toplumsal eşitsizliği derinleştirerek siyasal gücün azınlık bir sınıfın elinde toplanmasında etkendir. Dolayısıyla Platon'un siyasi haklarla gelir düzeyini ilişkilendirdiği yaklaşımında, ekonomik güce sahip olan kesim siyasi güce de sahiptir (Platon, Devlet, s. 276). Benzer bir yaklaşım, Aristoteles için de geçerlidir. Öyle ki düşünür, devletin idaresini üstlenecek kişilerin faziletli ve donanımlı bireyler olmakla birlikte zengin bireyler olması gerektiğini de vurgular (Aristoteles, Politika, s. 132). Netice itibarıyla düşünürlerin bu çözümlemelerinin, Arslantepe'de gözlemlenen ekonomik ve sınıfsal yapıyla benzer bir mekanizmayı içerdiği söylenebilir. Öyle ki elit tabakanın sahip olduğu siyasal iktidarın, ekonomik güçten besleniyor olması muhtemeldir. Bu durum, ekonomik üstünlüğün siyasal otoriteye dönüşü kapsamında, düşünürlerin yaklaşımlarıyla benzer zeminde yer almaktadır.

Söz konusu bu devlet biçimi ve idari düzen Karl Marx'ın yaklaşımı ile de ilişkilendirilebilir. Marx'a göre tarihsel süreçte toplumların biçimlenişini belirleyen temel unsur, üretim araçlarının mülkiyeti ve bu araçlar üzerindeki denetimdir. Ona göre toplumun belli bir kesimi maddi içerikli ana kaynaklara sahipken geri kalan kesim bu kaynakların işlerliği ile vazifelidir (Özkalp, 2005, s. 317; Saunders, 2001, s. 5). Arslantepe'de de ürünlerin depolanması ve mühürlenerek kayda geçirilmesi idari sınıfın hâkimiyetinin ve denetim konusundaki etkinliğinin işareti olabilir. İzlenen bu sistemin, Marx'ın da belirttiği biçimde toplumdaki egemenlik ilişkilerini ekonomik temele dayandırıyor olması muhtemeldir.

Nihayetinde bahsi geçen höyüklerden de yola çıkarak değişen süreçle bir tür proto-kentsel merkez olma hâlinden toplumsal farklılaşmanın görünür olduğu bir biçime dönüşüldüğü söylenebilir (D'Anna, 2019, s. 120; Di Nocera, 2019, s. 271). Zamanla

madenciliğin önemli bir ekonomik faaliyet olarak belirmesi, üretimde ustalık ve deneyimi ön plana çıkarmıştır (Arslantaş, 2007, s. 3; Jakar, 2007, s. 365). Bu kapsamda üretim sürecinde söz konusu vasıflara yönelik işlerin artmasıyla farklı statülere sahip meslek kollarının şekillendiği söylenebilir. Dönemde yöneten ve yönetilen kesimler arasındaki ayrım da belirginleşmişitr. Üretim ve kaynakların denetiminin seçkin sınıfın kontrolüne olması sosyal hiyerarşinin mevcudiyetini ve eşitlikçi toplum düzeninden sınıflı bir yapıya geçildiğini gösterebilir. Dolayısıyla çeşitli sosyal grupların bir arada yaşamakla birlikte statü ve işlev bakımından ayrıştığı bir toplumsal düzenin varlığı muhtemeldir. Söz konusu bu yeni şekillenişi İbn Haldun'un değişim anlayışı ile açıklamak mümkündür. Düşünür, değişimi yalnızca toplumsal bir olgu olarak değil, tüm varlıklar için geçerli olan tanrısal bir yasa olarak değerlendirir (Arslanoğlu, 2021, s.19). Ona göre kâinattaki her şey, kaçınılmaz bir değişim süreci içindedir. Dahası bu süreç, kesintisiz bir akış ve sürekli farklılaşma hâlidir (İbn Haldun, Mukaddime I (S. Uludağ, Çev.), s.88). Bu çerçevede üretim biçimlerinin çeşitlenmesi, uzmanlaşmanın artması, sınıfsal yapıların oluşması ve otoritenin kurumsallaşması, toplumun değişimle yoğrulan bir varlık düzeninde evrildiğini gösterir. Bu süreçle toplum, maddi koşullarla birlikte edinilen konumları da yeniden yapılandırmıştır.

Tunç Çağı'nda da tanrısal yasanın sürekliliği ve toplumsal değişimin kurumsallaşması görünür düzeydedir. Öyle ki metalürjideki gelişmeler, nüfus artışı, ticaret ağlarının büyümesi ve toplumsal yapının karmaşık hâli, farklılaşmanın yansımalarını sunmaktadır. Döneme dair keşfedilen saray yapıları da benzer algıya keskin şekilde dikkat çeken sembollerdir. Her şeyin süregelen değişim algısını saraylarla birlikte toplumsal yapıdaki dönüşümde görmek mümkündür. Söz konusu yapılar hem üretim hem de yönetim merkezi işlevini edinmiş, ayrılan yaşam alanları ve idari kısımlarla birlikte hiyerarşinin varlığı görünür kılınmıştır.

Bu kapsamda Arslantepe, Norşuntepe, Korucutepe ve İmamoğlu Höyük gibi yerleşimlerde halkın yaşam alanlarıyla yöneticilerin ve elit sınıfın yaşam alanları arasındaki farkın belirgin olduğunu söylemek mümkündür. Arslantepe'de, höyüğün tepe kısmında konumlanan saray ve anıtsal yapılar seçkinlere dair alanları, höyüğün eteklerindeki kısımlar ise halka dair alanlarını temsil etmektedir. Bu konumlanma toplumsal ayrışmanın mekânsal düzlemde açıkça görünürlüğünü sergilemesi adına önem taşımaktadır (Frangipane, 2019, s. 94; Yakar, 2014, s. 302). Geç Kalkolitik Çağ'a ait olan

söz konusu düzen, eşitlikçi köy yaşamından tabakalaşmış bir toplumsal yapıya geçişin işaretleri olarak değerlendirilebilir. Dahası Arslantepe'deki bu mekânsal farklılaşmanın, yönetici elitin mekân üzerinden görünür kılındığı Tunç Çağı'ndaki devletleşme sürecinin bir habercisi olması da muhtemeldir. Bu çağa tarihlenen Norşuntepe'deki saray yapısı da geniş avluları, depo odaları ve işlikleri ile yönetici sınıfın ekonomik ve idari etkinliğini ortaya koymaktadır. Höyüğün çevresel alanlarına konumlanan basit kerpiç konutlar, üretim sürecinde emeğiyle yer alan halkın yaşam alanlarını oluşturmaktadır (Hauptmann, 1971, s. 75; Sevin, 2003a, s. 123). Yapıların bu ayrışmış konumlanmalarından yola çıkarak mekânsal örgütlenmenin toplumsal hiyerarşiyi belirgin biçimde yansıttığı söylenebilir.

Erken Tunç Çağı III evresinde İmamoğlu'nda da höyüğün tamamına yayılım gösteren "merdivenli ev" yapısı bu kapsamda öne çıkmaktadır (Işıklı, 2011, s. 172; Uzunoğlu, 1986, s. 217). Yapı, plan düzeni ve konumuyla sıradan konutlarla mukayesede belirgin ayrımlar sergiler. Odalarda anıtsal ocakların ve kabartmaların yer alması, yönetsel veya törensel işlev taşıyan merkezi bir otoritenin varlığına vurgu olabilir. Dahası höyükteki bu anıtsal yapı örneği, idari sistemin ve toplumsal hiyerarşinin mekânsal ölçekte pekiştiğini düşündürmektedir (Işıklı, 2011, s. 172; Uzunoğlu, 1986, ss. 217-218). Çağa özgü bir diğer höyük olan Korucutepe'deki kamusal nitelikli "salon" yapısı, merkezin zenginliğini ve sosyoekonomik yapının karmaşıklaştığını işaret etmektedir. Yapının doğu duvarındaki andironlar ile hançer, boynuz, ocak gibi buluntulara dayanarak merkezin ritüel bir yön barındırdığı da söylenebilir (French vd., 1971, s. 18; Smogorzewska, 2004, s. 155). Bu çerçevede Tunç Çağı höyüklerinde ortaya çıkan farklı plan türleri, toplumda güç ilişkilerinin ve hiyerarşinin mekân üzerinden tanımlandığının ve elit sınıfın konumunu mimariyle pekiştirdiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir.

Genel bir bakış açısıyla Neolitik'ten Tunç Çağı'na uzanan çizgi; üretim biçimlerinde, inanç sistemlerinde ve mekânsal düzenlerde yeni oluşumları ve her çağ için bir öncekinden farklılık barındıran toplumsal bir döngüyü sergiler. Herakleitos varlığın durağan değil, sürekli bir oluş hâlinde bulunduğunu "*Aynı ırmağa iki kez girilmez*" sözleriyle ifade eder (Herakleitos, Fragmanlar, s. 217). Düşünürün varoluşun özünü, durağanlıktan öte sürekli akış ve yenilenme üzerine dayandırdığı yaklaşımının, çağlar arası değişimde vücut bulduğu söylenebilir. Öyle ki her çağ, aynı ırmak yatağında akan ama farklı sularla dolan bir toplumsal düzeni barındırmaktadır.

Arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan mezarlar, geçmiş toplumların sınıfsal ayrımlarını anlamak açısından en önemli veri alanlarından birini oluşturmaktadır. Gömü mimarisi, ölülerin yerleştiriliş biçimi ve mezarlara eşlik eden nesneler, bireylerin toplumsal konumlarının ölümden sonra dahi canlı tutulmaya çalışıldığını göstermektedir. Ele alınan Kalkolitik ve Tunç Çağı yerleşimlerindeki mezarlar da, toplumsal hiyerarşinin belirginleştiğini ve statü farklılıklarının maddi kültür üzerinden okunabildiğini göstermektedir. Bu durum, toplumsal yaşamda somutlaşan varlık düzeyleri ve kazanç farklılıklarının, sınıfsal ayrımın ekonomik boyutunu oluşturduğuna ilişkin sosyolojik tespitlerle de uyumludur (Kocacık, 2003, s. 145). Öyle ki sınıfın, mülk ve servet düzeyleri benzerlik gösteren insan toplulukları olarak tanımlanması (Berger, 2017, s. 102; Kocacık, 2003, s. 144) bu mezar örneklerinde arkeolojik olarak karşılık bulmaktadır. Zira kimi merkezlerde mimari açıdan özenli ve zengin buluntular sunan mezarlar bir elit tabakanın varlığını işaret ederken; başka alanlardaki sade gömüler toplumun alt tabakalarını işaret eder. Bu ayrışma, tabakalaşmanın "yaşamın sunduğu eşitsizlikler temelinde işleyen bir kategorileşme sistemi" olduğunu gösterir (Arslan, 2018, s. 105; Ünal, 2020, s. 11)

Özellikle Korucutepe'deki Kalkolitik Çağ mezarları, statü farkının mezarlara olan yansımasına dayanak oluşturabilecek bir örnektir. Kerpiçten inşa edilen dikdörtgen planlı oda mezarlar, ahşap çatılarıyla itinalı bir mimariyi yansıtır (Arsebük, 1986, ss. 68–69; Van Loon, 1973, s. 360). Bu mezarlardaki kadın ve erkeğe ait kıymetli buluntular gömülen kişilerin ekonomik güç ve sosyal prestijlerinin işaretidir (French vd., 1971, s. 17; Kocaispir & Yücel, 2022, s. 100; Van Loon & Güterbock, 1970, s. 128; Van Loon & Güterbock, 1972, s. 80; Van Loon, 1973, s. 360). Zenginliği temsil eden göstergeler kadın ve erkek gömülere ait buluntularla da sınırlı kalmamış çömlek içindeki çocuk gömüsünün yanında da yığın hâlinde bakır parçalarına erişilmiştir (Kocaispir & Yücel, 2022, s. 100; Van Loon & Güterbock, 1972, s. 80). Söz konusu bu unsurlar, üst tabakalara ait bireylerin geniş imtiyazlara erişirken alt tabakaların sınırlı olanaklara sahip olduğu toplumsal yaklaşımı karşılar (Berger, 2017, s. 101; Havıland vd., 2008, s. 556).

Arslantepe'nin Tunç Çağı VI B1 dönemine ait "Kral Mezarı" buluntuları ise hiyerarşik yapıyı çok daha görünür biçimde sergiler. Geniş taş bir odadan oluşan mezarın kapak taşıyla kapatılmış olması, gömülen kişinin toplumdaki konumuna uygun bir itinadır (Frangipane, 1998, s. 294; Sağlamtimur vd., 2019, s. 204; Sagona & Zimansky, 2009, s. 196; Zimansky, 2001, s. 135). Bu mimari özen, sıradan mezarlarla

karşılaştırıldığında Louis de Bonald'ın toplumda eşitliğin mümkün olmadığı ve sınıflaşmanın kaçınılmaz olduğu yönündeki yaklaşımıyla örtüşmektedir (Nisbet, 2006, s. 164). Mezarda yüksek statülü olduğu düşünülen yetişkin bir erkeğin yanı sıra dört genç bireyin de yer aldığı görülür (Frangipane, 1998, s. 294; Frangipane, 2001, s. 6; Frangipane, 2019, s. 98; Haupman vd., 2002, s. 43). Bu kişilerin mezarda bulunmalarının ritüel bir bağlılığı veya hizmet ilişkisini yansıtabileceği düşünülebilir. Söz konusu bu olasılık dâhilinde mezardaki tabakalaşmanın yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda otorite ilişkileri ve sosyal saygınlık farkları temelinde işlediği de söylenebilir.

Mezarın içindeki bakır–gümüş alaşımlı silahlar ve takılar sahip olunan statünün ve kudretin adeta vitrinini oluşturur (Frangipane vd., 2001, s. 109). Buradaki zengin metal nesnelerin, kral olması muhtemel kişiyle ilişkilendirilen güç sembolleri olduğu düşünülebilir. Özellikle silahların yakın şekilde konumlandırılması bireyin savaşçı kimliği, otoritesi veya yönetici statüsüyle ilişkilendirilebilir (Frangipane, 1998, s. 295; Sagona & Zimansky, 2009, s. 197; Frangipane, 2019, s. 98). Bu veriler tabakalaşmanın ekonomik yönünün ötesinde; prestij, otorite ve güç farklılıklarından da beslendiğini vurgulayan yaklaşımlarla bağdaşır (Giddens, 2012, s. 340; Havıland vd., 2008, s. 556; Mendras, 2014, s. 281; Saunders, 2001, s. 2; Tezcan, 2010, s. 92). Nitekim ulaşılan noktada, dönemin toplumsal yapısında kayda değer konumunda olan kişilerin ölümünden sonra dahi pek çok açıdan görkemle temsil edildiği aşikârdır.

Buna karşılık, Arslantepe ve Değirmentepe'de keşfedilen Kalkolitik Çağ gömüleri toplumun daha geniş kesimlerinin sosyal konumunu anlamada önem taşır. Arslantepe VII tabakasında görülen basit ev içi gömüler, düşük statülü bireylerle ilişkilendirilmiştir. Bu mezarlarda yalnızca birkaç taş boncuk ve değersiz kimi takılar bulunmuştur (Frangipane, 1993a, s. 216). Öte yandan yürütülen çalışmalarda doğrudan kazılan çukurlara bırakılan gömülere de erişilmiştir. Bu gömülere ait mezar hediyeleri arasında süs objeleri ve deniz kabukları gibi maddi değer taşımayan gösterişten, kudretten uzak buluntular yer alır (Frangipane, 2002, s. 192; Palmieri, 1970, s. 205). Dolayısıyla keşfedilen mezar yapıları ve ulaşılan buluntular ekonomik imkânların sınırlı olduğunu ve toplumsal hiyerarşide alt bir pozisyonun işaret edildiğini göstermektedir (Frangipane, 1993a, s. 216; Frangipane, 2002, s. 192). Değirmentepe höyükteki veriler ise yetişkinlerin genellikle yerleşim dışındaki sade ve sıradan mezarlıklara, çocuklar ve bebeklerin ise çömlekler içerisinde ev tabanlarına gömüldüğünü gösterir (Esin, 1982, ss. 41–42; Esin, 2011, s. 110; Esin &

Arsebük, 1983, s. 76). Çoğu mezarda zengin ölü hediyelerinin yer almadığı gömülerin, basit çukurlarda ya da kerpiç sandukalarda bulunduğu görülmektedir (Esin, 1980, s. 94). Bu sadelik, toplumun alt tabakasının ekonomik yetersizliğini vurgulamakla birlikte sosyal statünün belirli bir kesime ait olduğunu düşündürür. Söz konusu durum Sorokin'in, ekonomik statüleri eşit olmayan toplumlarda, zenginler ve fakirler arasındaki farkın tabakalaşmayı kaçınılmaz kıldığı yaklaşımına bir karşılıktır (Sorokin, 1959, s. 11). Benzer yaklaşım Aristoteles için de geçerlidir. Düşünür "eğer kişiler eşit değilse, eşit şeylere de sahip olmayacaklardır" şeklindeki görüşüyle varlık düzeyinin toplumsal konumla olan bağlantısına vurgu yapar (Aristoteles, Nikomakhos'a etik, s. 94)

Elit mezarlar ile sıradan gömülerin karşılaştırılması, toplumsal farklılaşmanın hem maddi kültüre hem de ritüel pratiklere belirgin biçimde yansıdığını ortaya koymaktadır. Söz konusu farklar, toplumsal statünün maddi göstergeler aracılığıyla ölüm ritüellerine nasıl işlediğini sergiler. Bu durum zenginliğin toplum içinde eşit dağılmadığına, ekonomik tabakalaşmanın temelde ekonomik gücün eşitsizliğinden doğduğuna kanıt oluşturur (Kocacık, 2003, s. 139). Nitekim ölü hediyelerinin nitelik ve niceliği, mezar mimarisinin çeşitliliği ve gömü biçimleri bir arada değerlendirildiğinde, toplumsal tabakalaşmayla üst ve alt konumların kaçınılmaz şekilde ortaya çıktığı görülür (Berger, 2017, s. 101).

Bu kısımda yapılan değerlendirmede mezarların ve inşa edilen yapıların hiyerarşik yönleri, toplumsal değişimin merkezlerin hangi alanlarında görünür olduğu ve toplumsallaşmanın şekillenişi sergilenip kuramlarla ilişkilendirilmiştir. Bu unsurların Kalkolitik ve Tunç Çağı'nda ayrı ayrı ele alınması aynı kuramların tekrar tekrar kullanılmasını gerektirecektir. Dolayısıyla höyük sayısının kısıtlı olması ve mevcut durumların her iki dönem için de geçerli olması birlikte değerlendirmeye gidilmiştir.

2.1.3. Demir Çağı Merkezleri

MÖ 12. yüzyılın başlarında Hitit İmparatorluğu'nun yıkılış sürecine girmesi Anadolu'da büyük bir kargaşayı da beraberinde getirmiştir. İmparatorluğun yaklaşık 400 yıllık varlığının sonlanması önemli düzeyde siyasal ve sosyal kargaşalar doğurmuş nitekim geniş bir coğrafi alanda varlık gösteren kültür birliği yok olmuştur. Bu kapsamda öncesinde düzenin mevcut olduğu bölge göçebe toplulukların istilasına uğramaya

başlamıştır (Sevin, 2003a, s. 180; Sevin, 2003b, s. 194). Öyle ki, Hititlerin uzun süredir mücadele ettiği Kaşkalar Kızılırmak'ın kuzeyine, Kafkaslar üzerinden gelen Muşki toplulukları Doğu Anadolu'ya, Trakya kökenli göçmen gruplar Batı ve Kuzey Anadolu'ya, Sami kökenli Aramiler ise Güneydoğu Anadolu'ya yayılmıştır (Konyar, 2018, s. 241; Sevin, 2003a, s. 180; Sevin, 2003b, s. 194). Gerçekleşen bu iç ve dış baskıların yanı sıra Mısır kaynaklarının "Deniz Kavimleri" olarak adlandırdığı göçebe ve yağmacı toplulukların saldırıları ve kıtlığa yönelik felaketler ile mevcut düzen tamamen çökmüştür. Sonuç olarak, başkent Hattuşa başta olmak üzere pek çok önemli siyasal merkez tarih sahnesinden silinmiştir (Akurgal, 2014, s. 132; Sagona & Zimansky, 2009, s. 255; Sevin, 2003b, s. 194; Yıldırım, 2011, s. 156).

Sonraki süreçte yavaş yavaş şekillenen gelişmelerle irili ufaklı güçler kendini göstermeye başlamıştır (Sevin, 2003a, s. 180; Sevin, 2003b, s. 194). Dönemde demir madeninin kullanımının giderek yaygınlaşması büyük önem taşımıştır. Öyle ki MÖ 9. yüzyılın sonlarında neredeyse tüm silahların ve pek çok aletin yapımında demir kullanılmıştır. Söz konusu bu gelişmeler Anadolu'da Tunç Çağı'nı sonlandırarak Demir Çağı'nı başlatmıştır. Çağın öne çıkan yönü demirin giderek daha ucuz ve erişilebilir bir metal hâline gelmesidir. Bu durum, tarım, zanaat ve savaş teknolojisine katkı sağlamış ve insanın doğaya olan hâkimiyetini arttırmıştır (Sevin, 2003a, s. 180; Sevin, 2003b, s. 194; Yıldırım, 2011, s. 156).

Yaşanan bu değişimler kadının toplumsal konumunda statü kaybına yol açan durumları doğurmuştur. Tarımsal üretimin gelişmesi, nüfusun artması ve teknolojik ilerlemeler erkek egemen toplum yapısını güçlendirmiş; savaşlarda ve toplumsal çatışmalarda yaşanan artış ise yaşamın pek çok noktasında kadının işlevini ve söz hakkını kısıtlamıştır. Bu süreçte kadın, tarihsel çerçevede edindiği annelik statüsünü ve annelikten kaynaklanan kutsallığı korusa da toplumsal rolü büyük ölçüde aile içi görevlerle sınırlandırılmıştır (Konyar, 2022, s. 243). Dokumacılık ve yer yer çömlekçilik gibi üretim alanlarında çalışan kadın, bağ-bahçe tarımı gibi işlere de katılmıştır. Ancak kamusal alanda görünür olan kadın figürleri daha çok tanrıça tasvirleri, aristokrat eşleri veya zengin tüccar eşleriyle sınırlıdır. Demir Çağı'nda kadının konumu bölgesel farklılıklar da içermektedir. Bu kapsamda Urartu gibi dışa kapalı toplumlarda kadının sosyal konumu geride kalırken Lidya gibi etkileşime açık toplumlarda daha ileri düzeydedir. Öyle ki Urartu'da çıplak tanrıça betimleri ya da bu çerçevede külte özgü

buluntular ele geçmemişken Kuzey Suriye ve Doğu Akdeniz toplumlarında görülen İştar betimleri ve Friglerdeki Kibele kültü kapsamında heykeller radikal farklılıklar taşır. Netice itibarıyla Demir Çağı, kadının toplumsal statüsünün kamusal görünürlüğünü kaybettiği ancak dini ve ailevi roller üzerinden varlığını sürdürdüğü bir dönem şeklinde değerlendirilebilir (Konyar, 2022, ss. 262-263).

Anadolu'da Demir Çağ kronolojisine yönelik bölgesel farklılıklar olmakla birlikte genel hatlarıyla İlk Demir Çağ MÖ 1200-900, Orta Demir Çağ MÖ 900-700 ve Son Demir Çağ 700-330 şeklinde dönemlere ayırmak mümkündür. Dönem itibarıyla Orta Demir Çağı'nda Anadolu'da farklı siyasal oluşumlar ortaya çıkmıştır (Konyar, 2018, s. 241). Batı Anadolu'da Frig ve Lidya krallıkları gelişirken, Ege kıyılarında İyon kent devletleri şekillenmiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ise Demir Çağı ile birlikte Urartu Krallığı merkeziyetçi devlet yapılanmasıyla Asur'a karşı önemli bir güç olarak yükselmiştir. Doğu Akdeniz havzası ile Güneydoğu'nun diğer bölgelerinde ise daha çok bölgesel nitelikteki Geç Hitit ve Arami krallıkları tarih sahnesinde yer almıştır (Akurgal, 2014, s. 138; Konyar, 2018, s. 241; Yıldırım, 2011, s. 159). Bu siyasal yapı, Kimmer ve İskit akınları ile nihayetinde Pers istilası ve hâkimiyetine kadar varlığını devam ettirmiştir (Konyar, 2018, s. 241; Yıldırım, 2011, s. 159).

2.1.3.1. Norşuntepe

Erken Demir Çağı'nda Norşuntepe, yan yana konumlanmış birçok evden oluşan düzenli bir köy görüntüsü uyandırmaktadır. Kümeler şeklinde konumlanmış bu evlerden her birinin farklı bir ailenin yerleşim alanı olduğu kuşku götürmez. Bu mekânsal örgütlenme akrabalık ilişkileri temelinde bir araya gelen aşiret ya da kabile benzeri toplumsal yapılanmaların mevcudiyetini işaret etmektedir (Konyar, 2004, ss. 60-61).

Çalışmalarda Orta Demir Çağı'na ait iki mezar keşfedilmiştir. Mezardan biri kuzey-güney doğrultulu olup iskeletin başı kuzeyde yer almaktadır. Bulunan mezar eşyaları arasında kireçtaşı ve fritten yapılmış çok sayıda boncuk, emzik biçimli iki bronz boru ve iki küçük fibula yer almaktadır. Bunlar 8. ve 7. yüzyılların karakteristik diz fibulası türüne aittir. Daha güneyde gözlemlenen 2. mezar, doğu-batı yönünde olup iskeletin başı doğuya doğru uzanmaktadır. Yüzüstü gömülmüş olan bu iskelet, başının iki yanında bulunan altı bronz küpeden de anlaşılacağı üzere bir kadına aittir (Hauptmann, 1976b, s. 66). Bu

mezarların yanı sıra Orta Demir Çağı'na ait olan dört mezar daha keşfedilmiştir. Mezarlardan birinde iskelet doğu-batı yönünde konumlanmış olup başı doğuya bakmaktadır. Leğen kemiği hizasında bir bıçak ve demir bir ok ucuna ulaşılmıştır. Öte yandan başucunda Urartu tipi kil zeminli, açık renkli iki yonca yaprağının yer aldığı oldukça deforme olmuş bir iskelet bulunmaktadır. Söz konusu diğer iki iskelet ise herhangi bir mezar buluntusu sunmayan gömülerdir (Hauptmann, 1976b, s. 67).

2.1.3.2. Karagündüz

Karagündüz Höyük, Van merkezinin 35 km kuzeydoğusunda Erçek Gölü'nün kuzeydoğu sınırında yer alan Karagündüz köyüne bağlıdır (Kleiss & Hauptmann, 1976, no: 56; Özfırat, 2018, s. 161; Sevin, 1991, s. 160; Sevin & Kavaklı, 1996b, s. 15; Sevin & Kavaklı, 2001, s. 140; Sevim vd., 2002, s. 37). Höyük günümüzde, gölün yükselen su seviyesi (1890 m yükseklik) nedeniyle köyün kuzeybatı kıyılarında bir ada görünümündedir (Özfırat, 2018, s. 161; Sevin & Kavaklı, 2001, s. 140; Sevin & Özfırat, 2000a, s. 168; Sevin vd., 2000, s. 848).



Fotoğraf 9: Karagündüz Genel Görünüm (Özfırat, 2018, s. 162)

1991 yılında köyün 1,5 km doğusunda, alüvyonlu bir ovada Demir Çağı'na ait bir mezarlığa erişilmiştir (Özfırat, 2018, s. 160; Sevin, 1991, s. 160; Sevin, 2004a, s. 185; Sevin & Kavaklı, 1996a, s. 2; Sevin & Kavaklı, 1996b, s. 15; Sevin & Kavaklı, 2001, s. 140). Çalışmalar mezarların oda mezarlar ve dromoslu oda mezarlar şeklinde olduklarını göstermiştir. Dikdörtgen planlı olan mezarların duvarları büyük taşlarla örtülü olup

yalancı kemer içine inşa edilmiştir. Odalara giriş, kenarı dikey bir levha ile örtülü basit bir kapıdan veya basit şaft dromosundan sağlanmıştır (Özfırat, 2018, s. 161). MÖ 2. binyıl sonuna tarihlenen mezarlıktaki tüm mezarlar çok sayıda gömü barındırmaktadır (Erdem, 2018, s. 32; Köroğlu, 2008, s. 27; Özfırat, 2018, s. 161; Sevin, 1999, s. 161; Sevin & Kavaklı, 1996a, s. 6; Yakar, 2007, s. 359). Mezarın büyüklüğü ile ilişkili olarak 20 ile 80 arasında değişen bu sayı, mezar 8'de 106'ya kadar çıkmıştır (Belli & Konyar, 2003a, s. 62; Çilingiroğlu, 1998, s. 235; Köroğlu, 2012, s. 153; Köroğlu & Konyar, 2005, s. 31; Sevim vd., 2002, s. 37; Sevin, 2003c, s. 189; Sevin, 2004a, s. 187; Sevin & Kavaklı, 1996a, s. 6).

Arkeolojik kanıtlar Karagündüz mezarlığına gömülen insanların yerleşik olmadıklarını, çadırlarda yaşadıklarını ve sürüleriyle birlikte mevsimsel olarak hareket ettiklerini düşündürmektedir (Özfırat, 2018, s. 165; Sevin, 2004a, s. 188). Bu çerçevede Veli Sevin, Van Bölgesi'nin Erken Demir Çağı' nda yönetici elitin bir kısmının otlaklarla çevrili küçük müstahkem kalelerde yaşadığını, diğer kısmının ise göçebe veya yarı göçebe olarak çadırlarda yaşam sürdüğünü belirtir (Sevin, 2003c, s. 196; Sevin, 2004a, s. 188). Öte yandan Erkan Konyar ise Karagündüz nekropündeki çoklu gömülerin yer aldığı kalabalık mezarları yerleşik yaşama geçen kırsal halk nüfusuyla ilişkilendirir. Urartu'nun iskân politikasındaki yeni yaklaşımları ve tehcir politikası kalabalık halk kitlelerini yerleşik yaşama geçirmiştir. Dolayısıyla Konyar'a göre kırsal nüfustaki bu artış, geniş alanlara yayılan mezarlıkları ve Karagündüz nekropolündeki gibi çoklu gömülerin yapıldığı mezar odalarını ortaya çıkarmış olabilir (Konyar, s. 2022, s. 231).

Mezarlarda gömü esnasında uygulanan sistemde hocker pozisyonda mezara bırakılmış olan eski gömü yeni gömülerin gelmesiyle odanın arka kısmına doğru itilmiştir (Köroğlu, 2007, s. 446; Köroğlu & Konyar, 2005, s. 31; Sevim vd., 2002, s. 37; Sevin, 2003c, s. 189; Sevin, 2004a, s. 187; Sevin & Kavaklı, 1996b, s. 23; Sevin & Kavaklı, 2001, s. 141; Yakar, 2007, s. 359). Bu durum zaman içerisinde iskeletlerin bir yığın oluşturmasıyla sonuçlanmıştır (Erdem, 2018, s. 4; Sevin, 1999, s. 161; Sevin, 2003c, s. 190; Sevin, 2004a, s. 187; Sevin & Kavaklı 1995, s. 344; Yakar, 2007, s. 359). Ortak bir yön esası barındırmayan kadın, erkek ve çocuklara ait iskeletler, üzerlerindeki giysilerle ya da bir kumaşa sarılarak gömülmüşlerdir (Baştürk, 2015, s. 4; Sevin & Kavaklı, 1996a, s. 7; Sevin & Kavaklı, 1996b, s. 23; Sevin & Özfırat, 2000a, s. 169). Söz konusu iskeletler antropolojik olarak incelendiğinde her iki cinsiyetin de aynı odalarda yer aldıkları ve

gömülme şekilleri üzerinden herhangi bir cinsiyet farklılığının bulunmadığı görülmüştür (Baştürk, 2015, s. 4; Sevin & Kavaklı, 1996a, s. 7; Sevin & Kavaklı, 1996b, ss. 24-25). 10 numara ile ifade edilen mezarda, yeni cesetler için önceki iskeletler çıkarılırken 10 kafatasının ayrıldığı ve odanın arka kısmına açılan bir nişe mezar eşyalarıyla birlikte yerleştirildiği görülmüştür (Baştürk, 2015, s. 4; Erdem, 2018, s. 32; Sevin, 1999, s. 161; Sevin & Kavaklı, 1996a, s. 5; Sevin & Kavaklı, 1996b, s. 21; Sevin vd. 1998, s. 580). Mezarlıkta tek kremasyon gömü K5 mezarında olup inhumasyon gömülerle birlikte bulunmuştur. Bu mezarda 44 iskelete ve odanın kuzeydoğu köşesinde bir bebeğin yanmış kemiklerine ulaşılmıştır. Urneye bırakılmamış olan yanmış kalıntılar, muhtemelen bir kumaşa sarılmıştır (Özfırat, 2018, s. 161).



Şekil 5: Karagündüz K5 Mezar Planı ve Buluntuları (Özfırat, 2018, s. 166)

Mezarlarda birçok ölü hediyesi keşfedilmekle birlikte, geniş ağızlı toprak kâseler ve dar ağızlı çömlekler her gömü için başın yan kısmında yer alan standart buluntular olmuştur (Özfırat, 2018, s. 161; Sevin & Kavaklı, 2001, s. 141; Sevin & Özfırat, 2000a, s. 169). Çalışmalarda buluntuların çoğunluğunu kap, boncuk, törensel silahlar ve süs

eşyalarının oluşturduğu görülmüştür (Özfırat, 2018, s. 165). Bunlardan demir süs eşyaları ve törensel silahlar en dikkat çekenlerdir (Sevin & Kavaklı, 1996a, s. 8; Sevin & Kavaklı, 1996b, s. 27; Sevin & Kavaklı, 2001, s. 141). Delikli iğneler, halhallar, yüzükler, hançerler, mızrak uçları[21], farklı boyutlarda bıçaklar, topuz başı[22], zincir ve kılıç olarak yorumlanan uzun demir parçalar bu grubu oluşturmaktadır (Sagona & Zimansky, 2009, s. 284; Sevin, 2003c, s. 195; Sevin, 2004a, s. 187; Sevin, 2004b, s. 364; Sevin & Kavaklı, 1995, s. 345; Sevin & Kavaklı 1996a, s. 8; Sevin & Kavaklı, 2001, s. 141; Sevin vd. 1998, s. 580). Karagündüz'deki bronz eserler demir eserlere kıyasla çok az olmakla birlikte, genellikle dromoslu oda mezarlarda keşfedilmişdir. Bunlar arasında öne çıkanlar ağırşaklar, küçük bir disk, telle sarılmış mekik biçimli bir boncuk, fıçı biçimli boncuklar, frit boncuklu bir çift küpe ve çeşitli formlarda yüzükler ve iğnelerdir (Sevin, 1999, s. 162; Sevin & Kavaklı 1996a, s. 10; Sevin & Kavaklı, 1996b, ss. 38-39; Sevin & Özfırat, 2000a, s. 169; Özfırat, 2018, s. 165). İğnelerin çift horoz, tomurcuk ve kartal gibi görsellerle şekillendirildiği görülür (Sevin, 1999, s. 162; Sevin, 2003c, s. 195; Sevin, 2004b, s. 372; Sevin, 2011c, s. 84; Sevin & Kavaklı 1996a, s. 10; Sevin & Kavaklı, 1996b, ss. 38-39; Sevin & Özfırat, 2000a, s. 169). Boncuklar genellikle kolyeler, iğne uçları ve amuletler için kullanılmıştır. Çoğu yarı değerli taşlardan, akik ve kornelinden ya da cam ve fritten yapılan boncukların; bronz, kemik, antimon, kristal ve fayans gibi örnekleri daha az kullanılmıştır (Özfırat, 2018, s. 165).



Fotoğraf 10: Karagündüz Mezarlığından Çeşitli Form ve Renklerde Boncuklar (Erdem, 2018, s. 33)

[21] Doğan, 2002, s. 21.
[22] Doğan, 2002, s. 22.

Genel olarak bakıldığında mezarlardan elde edilen buluntular, ölenlerin statüleri kapsamında keskin bir ayrımı işaret etmemektedir. Öyle ki Karagündüz'de neredeyse her gömü bir hatta birden fazla kolyeye sahiptir. Öte yandan iğneler ve düğmeler elbiselerle ilişkili olduğundan, bunları belirli bir cinsiyetle ilişkilendirmek dahi zordur. Bu kapsamda sadece iki grup buluntu belirli bir cinsiyete atfedilebilir. Bunlardan ilki kadın bedenlerine eşlik eden ağırşaklar iken diğeri erkeklerle ilişkili olan topuz başları, demir mızrak uçları, sap delikli baltalar ve hançerler gibi silahlardır (Erdem, 2018, s. 34).

Tören silahları tunç kullanılmadan demirden yapılmış olup bunlar hançer, mızrak ucu ve topuz başıdır. Diğer demir objeler ise bıçaklar, asalar ve zincirler ile iki taş mühürdür (Özfırat, 2018, s. 165). Mezarlıkta 1 no'lu mezarda bir topuz başı, 2 no'lu mezarda ise demirden bir mızrak ucu keşfedilmiştir (Baştürk, 2015, s. 6; Erdem, 2018, s. 34; Sevin, 2004b, s. 370). Keşfedilen kesici aletler, hançerler ve bıçaklar olmak üzere iki kategori altında incelenebilir. Hançerler üç örnekle temsil edilmekte olup hepsi dövme demirdir. Bunlardan birinin kabzası demir, diğer ikisinin kabzası ise perçinlidir (Baştürk, 2015, s. 6; Doğan, 2002, ss. 13-15; Sevin, 2004b, s. 370; Sevin & Kavaklı, 1996a, s. 9; Sevin & Kavaklı, 1996b, s. 36). 12 sağlam örnek ve 10 diğer parça olmak üzere 22 buluntuyla bıçaklar ise en ilginç grubu oluşturmaktadır (Baştürk, 2015, s. 6; Doğan, 2002, ss. 15-20; Konyar, 2022, s. 59; Sevin, 2004b, s. 370). Bunların nispeten küçük boyutlara (en uzunu 16 cm, diğerleri ise çok daha küçük) sahip olduğunu belirtmek önemlidir (Baştürk, 2015, s. 6).



Fotoğraf 11: Karagündüz Mezarlığından Metal Silahlar (Erdem, 2018, s. 33)

Madeni mezar buluntuları arasında önemli bir grubu oluşturan demirden tören silahları ve bu kapsamdaki diğer buluntular, söz konusu odalardaki erkek gömülerin

savaşçı olabileceklerini düşündürmüştür (Yakar, 2007, s. 359). Öte yandan kimi görüşler ise bu buluntulara dayanarak gömülerin hiçbirinin bir kral, bir yönetici hatta bir savaşçı gömüsü olamayacağını belirtir (Baştürk, 2015, s. 6; Erdem, 2018, s. 34). Öyle ki söz konusu küçük bıçakların savaş bıçakları olarak değerlendirilemeyeceği ve bir statüye, hatta belirli bir cinsiyete dahi atıfta bulunulamayacağı söylenir. Bu yaklaşım, bıçakların bölgedeki çoğu insan tarafından taşınan benzerleri gibi günlük hayatta pek çok amaç doğrultusunda kullanılabilir olmasına dayandırılır (Baştürk, 2015, s. 6). Bununla birlikte mezarlardaki kişisel eşyaların ve silahların varlığı, Erken Demir Çağı nüfusu için sosyal statü ve zenginliğin bir tür başlangıç aşamasına işaret ettiği söylenebilir (Erdem, 2018, s. 34).

2.1.3.3. Evditepe

Evditepe, Ünseli (eski adıyla Ernis) köyünün 2 km doğusu Van şehrinin ise yaklaşık 80 km kuzeyinde yer almaktadır (Belli, 2000a, s. 175; Belli & Konyar, 2003a, s. 35; Belli & Konyar, 2003b, s. 168; Sevin, 1996, s. 439; Sevin, 2004a, s. 180; Sevin, 2004b, s. 359). Erken Demir Çağı'na tarihlenen beylik merkezleri arasında yer alan Evditepe, söz konusu yerleşimler içinde en büyük ve en görkemlisidir (Belli, 2000a, s. 180; Belli & Konyar, 2003a, s. 52; Belli & Konyar, 2003b, s. 194). Söz konusu merkez, ortalama yükseklikte kayalık bir tepe üzerinde yer alır (Belli & Konyar, 2003b, s. 171; Sevin, 2004a, s. 180). 1/25.000 ölçekli haritalarda Varsak Tepe olarak adlandırılan bu yerleşme, deniz seviyesinden 1720 m yüksekliktedir (Belli & Konyar, 2003b, s. 171; Özfırat, 2021, s. 87; Sevin, 2004a, s. 180).



Fotoğraf 12: Evditepe Genel Görünüm (Özfırat, 2021, s. 108)

Evditepe'de gerçekleştirilen çalışmalarda buranın kale, nekropol ve aşağı yerleşmeden oluştuğu keşfedilmiştir (Belli & Konyar, 2003a, s. 39; Belli & Konyar, 2003b, s. 171). Ancak, mezar odalarının ve sivil yapıların birbirine çok yakın inşa edilmiş olması nekropolün ve aşağı yeleşimin sınırlarını belirlemeyi zorlaştırmıştır (Belli & Konyar, 2003b, s. 171).

Kayalık bir tepe üzerinde yer alan ve andezitten oluşan dikdörtgen planlı kale, kuzey güney yönünde uzanmaktadır (Belli, 2000a, s. 176; Belli & Konyar, 2003a, ss. 39-40; Özfırat, 2021, s. 88). Kuzey ucunda üçgen bir formun yer aldığı yapının, güneybatı tarafında kare ve dikdörtgen iç odalar bulunur (Sevin, 2014, s. 356; Özfırat, 2021, s. 88). Kale ile Van Gölü arasında yer alan düzlük bölgede ise dikdörtgen plana sahip büyük ve küçük ölçekli yapılar saptanmıştır (Belli & Konyar, 2003a, ss. 39-40).

Tepenin kuzey, kuzeydoğu ve güneydoğu yamaçlarında geniş bir alana konumlanan nekropol Doğu Anadolu'nun bilinen en büyük nekropolüdür (Belli, 2000a, s. 176; Belli & Konyar, 2003a, s. 40; Belli & Konyar, 2003b, s. 167; Özfırat, 2018, s. 155). Kaleyi çevreleyen düzlükteki bu alanın kuzey kısmı bugün Van-Erciş karayoluyla ayrılmış olsa da, aslında Yukarı Keçikıran'daki Urartu yapılarının bulunduğu yüksek tepenin eteklerine kadar uzanmaktadır. Öyle ki bu büyük mezarlık, yaklaşık 0,5 km'lik bir alanı kaplamaktadır (Erzen, 1963, s. 542; Erzen vd. 1962, s. 20; Özfırat, 2021, s. 89).

Oktay Belli Evditepe'te keşfedilen mezarlıklarda yer alan mezarların MÖ 13-9 yüzyıllarda Van bölgesinde varlık gösteren Uruatri Nairi beyliklarine ait topluluklar tarafından kullanıldığını ifade etmektedir (Belli, 2000a, s. 180; Belli & Konyar, 2003a, s. 52; Belli & Konyar, 2003b, s. 194). Ancak nekropol yalnızca Erken Demir Çağı mezarlarını bulundurmayıp aynı zamanda Urartu Dönemi'ne ait mezarları da bulundurmaktadır. Dolayısıyla mezar mimarisinin gelişim evrelerini içeriyor olması mezarların mimari özellikleri açısından çeşitlilik barındırır (Belli & Konyar, 2003a, s. 40; Sevin, 2004b, s. 359). Bunlardan daha erken döneme ait olduğu düşünülen ilk grup mezarlar etrafı elips, dikdörtgen ve kare şekilli taşlarla çevrelenmiş ve dikdörtgen planlı kapısız mezar odalarının yer aldığı yapılardır. İkinci grupta yine benzer şekilde kare ve dikdörtgen formda taşlarla çevrelenen kapılı tek mezar odaları yer alır. Son gruptaki mezar odaları ise yan kısımlarındaki duvarların bindirme tekniği ile oluşturulduğu üzeri sal taşlarla kapanan yapılardır (Belli, 2000a, s. 178; Belli & Konyar, 2003a, s. 40; Belli

& Konyar, 2003b, s. 173; Erzen, 1963, s. 542; Erzen vd. 1962, s. 20; Özfırat, 2021, s. 89; Sevin, 1987, s. 36; Sevin, 2014a, s. 356).

Nekropoldeki mezarlar birkaç ortak özelliği paylaştığı görülür. Öyle ki mezarlar kaba ya da düzgün dikdörtgen planlı, yontulmamış taşlarla inşa edilmişlerdir. Dış hatları taban seviyesinde oval olup kenarlardan daralmaktadır. Öte yandan duvarlar yalancı kemer şeklinde inşa edilmiş çatı ise ağır tavan taşlarıyla örtülmüştür. Genel olarak toprak içine kazılmış olan bu mezar odalarının en büyükleri yaklaşık 1×2 m ölçülerinde ve 1,50 m derinliğindedir (Belli, 2000a, s. 176; Belli & Konyar, 2003a, ss. 40-42; Belli & Konyar, 2003b, s. 167; Mellink, 1964, s. 158; Mellink, 1965, s. 142; Özfırat, 2021, s. 89; Sevin, 1987, s. 36; Sevin 2004b, s. 359).



Fotoğraf 13: Evditepe Mezarlarından Görünüm (Özfırat, 2018, s. 158)

Tipik aile mezarları[23] olduğu düşünülen mezarların her biri 15-20 arasında değişen çok sayıda inhumasyon gömü içermektedir (Belli, 2000a, s. 176; Belli & Konyar, 2003a, ss. 40-42; Belli & Konyar, 2003b, s. 167; Erzen vd. 1962, s. 20; Erzen, 1963, s. 542; Marro & Özfırat, 2004, s. 239; Mellink, 1964, s. 158; Mellink, 1965, s. 142; Sevin, 1987, s. 36; Sevin, 2004b, s. 359; Özfırat, 2021, s. 89). Kremasyon gömünün yer almadığı bu mezarlarda kapak levhası olarak yassı taşlar kullanılmıştır (Belli & Konyar, 2003b, s. 167; Mellink, 1964, s. 158; Sevin, 2004b, s. 359). Kapısız mezarlarda her birine çok sayıda ceset gömülmüş olduğundan iskeletler odanın içinde üst üste yığılmış hâlde bulunmaktadır. Öte yandan kapılı olanlarda ise odanın önünde bazen girişi sağlayan basit bir geçit, bazen de üzeri açık kuyu görünümlü özel bir mekân (dromos) bulunur (Erzen

[23] Afif Erzen mezarların aile mezarı oldukları yönündeki görüşünü şu dayanaklarla açıklar: "*Mezarlarda muhtelif seviyelerde iskelet ve adak eşyasının bulunması zaman zaman mezarın açılıp cesetlerin konulduğunu ve bu itibarla bunların birer aile mezarı olabileceğini muhtemel kılmaktadır.*" *(Erzen, 1963, s. 542; Erzen, 1964a, s. 571).*

vd. 1962, s. 20; Sevin, 2004b, s. 359; Sevin, 2014a, s. 356; Özfırat, 2021, s. 89). Burada eski iskeletler, yeni gömülerin gelmesiyle odanın arkasına doğru toplanmıştır (Baştürk, 2015, s. 4; Erzen vd. 1962, s. 20; Sevin, 1987, s. 40; Sevin, 2004b, s. 359).

Evditepe'deki çalışmalarda, mezarlık alanında Erken ve Orta Demir Çağı arasında değişen yaklaşık 100 gömü keşfedilmiştir (Baştürk, 2015, s. 4; Sevin, 1987, s. 36; Sevin, 2014a, s. 356). Yatış pozisyonları açısından ortak bir yön barındırmayan gömülerin kimileri doğuya kimileri ise tam aksi yöne konumlandırılmıştır (Baştürk, 2015, s. 4; Sevin, 1987, s. 36). Mezarlarda ortak bir yön algısının bulunmaması, mezar mimarisindeki farklılıklar, yerel ve bölgesel çeşitlilikler, kolektif bilincin sağladığı mistisizmin kurumsal bir din tarafından sistemleştirilmediğini göstermektedir. Dolayısıyla, söz konusu ritüellerin yöneticilerini ya da liderlerini 'rahip' ya da 'din görevlisi' olarak adlandırmak güçtür. Ancak bunlar 'yaşlı bilge adamlar', 'dedeler' ya da belki de sadece 'yaşlılar' olarak kabul edilebilir (Baştürk, 2015, s. 7).

Mezarlar üzerinde gerçekleştirilen araştırmalarda iskeletlerin etrafında, metal yüzükler, bilezikler, akik boncuklar, demir ziynet eşyaları, hançerler, pek çok topuz başı, gözlü iğne, sap delikli balta ve oksitlenme dolayısıyla kırılarak deforme olmuş işlevi bilinmeyen nesneler yer almaktadır (Belli, 1996a, s. 163; Belli, 2000a, s. 179; Belli & Konyar, 2003a, s. 46; Mellink, 1964, s. 158; Mellink, 1965, s. 142; Sevin, 1996, s. 444; Sevin, 2003a, ss. 230-231; Sevin, 2004b, s. 361). Mezarlarda hediye olarak yaklaşık 200 çanak çömlek de ele geçirilmiştir (Sevin, 1987, s. 37).



Fotoğraf 14: Evditepe Mezar Buluntuları (Özfırat, 2021, s. 113)

Evditepe çanak çömlekleri üç kategoride ele alınmıştır. Bunlardan ilki Urartu üslubundan uzak olup ağırlıklı olarak koyu tek renkli, çoğu el yapımı ve Orta Anadolu terimleriyle tarihlendirilemeyen profillere sahiptir (Belli & Konyar, 2003a, s. 54; Mellink, 1964, s. 158; Mellink, 1965, s. 142). İkinci grupta ağız kenarları hafif dışa kıvrık, omurgalı ve kahverengiden kırmızıya dönen tonlarda devetüyü astarlı ürünler yer alır.

Bunlar gerek yüzey işlemleri gerekse tipolojik özellikleri kapsamında Urartu ürünlerine yakındır. Üçüncü grup diğer iki gruptan oldukça farklılık gösteren küresel gövdeli ürünlerdir. Bu ürünlerin inceltilmiş olan ağız kısımları dışa doğru kalınlaştırılmış olup klasik Urartu ürünlerini oluşturur (Belli & Konyar, 2003a, s. 54; Belli & Konyar, 2003b, s. 195; Morris & Özfırat, 2004; 239; Özfırat, 2013, s. 238; Sevin, 2004a, s. 182). Buluntular arasında sayıları kırkı bulan demirden çeşitli mezar hediyeleri oldukça dikkat çekicidir (Belli, 1979, s. 46; Belli & Konyar, 2003a, s. 46; Belli & Konyar, 2003b, s. 167; Sevin, 2003a, ss. 230-231; Sevin, 2004b, s. 361). Demir, dönem itibarıyla kıymetli olmasına karşın bol olması dolayısıyla takı ve törensel silahlarda kullanılan bir malzeme olmuştur. Öte yandan, bir başka maden türü olan tuncun kullanımı ise oldukça kısıtlı olup sadece bir yüzük ve bir bileziğe erişilmiştir (Belli, 1979, s. 46; Belli, 1996a, s. 163; Belli, 2000a, s. 179; Belli & Konyar, 2003a, s. 46; Belli & Konyar, 2003b, s. 179; Sevin, 1987, s. 38).

Keşfedilen hediyelerde silahlar da ayrı bir kategoriyi oluşturmaktadır. Bir adet sap delikli balta ve altı hançerin de yer aldığı silah grubunda, dövme demirden yapılmış ve mil delikli topuz başları dikkat çekmektedir (Baştürk, 2015, s. 6; Belli, 1996a, s. 163; Belli, 2000a, s. 180; Belli & Konyar, 2003a, s. 47; Belli & Konyar, 2003b, s. 181; Konyar, 2022, s. 59). Çeşitli büyüklük ve ağırlıklara sahip olan topuz başlarının sap deliklerinin çapları da farklılık gösterir (Belli & Konyar, 2003a, s. 47). Yapımı büyük bir ustalık gerektiren bu aletler, dönemin demircilerinin üstün maharetlerinin sunmaktadır. Buluntular arasında yer alan hançerlerden biri 24 cm olup iki yönü keskin ve küçük sap kısmı kırıktır. 27 cm boyutundaki bir diğer hançer ise namlu kısmında dövme tekniği uygulanmış olup kabzalıdır (Belli & Konyar, 2003a, s. 48; Belli & Konyar, 2003b, s. 187). Ernis mezarlarının silah repertuarı dikkate alındığında, ‘savaşçı’ karakterin havzanın kuzey kesiminde olduğu ancak doğu ve güney kesimlerinde bu kapsamdaki kanıtların azaldığı görülmektedir. Baştürk’e göre mezarlardan elde edilen bulgular, ölenlerin statülerinde belirli bir farklılığı işaret etmemektedir. Öyle ki buluntular arasındaki birkaç silah esas alınarak hiçbir mezar bir kralın, toprak ağasının, aristokratın, yöneticinin hatta bir savaşçının istirahatgahı olarak nitelendirilemez. Öte yandan kendisi mezarlardaki hançerlerin de bir statüye hatta bir cinsiyete dahi atıfta bulunulamayacağını söyler. Bu görüşünü bir savaş aleti olma formundan uzak küçük boyutlu hançerlerin

günlük hayatta herhangi bir amaç için de kullanılabileceğine dayandırır (Baştürk, 2015, s. 6).

2.1.3.4. Hakkari (Mezar ve Steller)

Hakkari kenti, Güney Toros ve Zagros dağlarının birleştiği noktada, dağların grabeni içinde yer almaktadır. Bu kentte, keşfedilen steller ve iki oda mezar öne çıkmakta olup şehir merkezinde yer almaktadır (Özfırat, 2018, s. 172). Hakkari şehir merkezinde yapılan kazıda 13 stel ve 2 oda mezar (M1-M2) keşfedilmiştir (Özfırat, 2018, s. 172). Veli Sevin'in "güçlü elit-yönetici sınıfın en parıltılı ve etkileyici kanıtları" olarak nitelendirdiği steller, Orta Çağ'a tarihlendirilen Hakkari Kalesi'nin (Mir Kalesi) batı yamacında keşfedilmiştir (Sevin, 2004b, s. 357; Sevin, 2005c, s. 23; Sevin, 2011g, s. 362; Özfırat, 2018, s. 172).



Fotoğraf 15: Hakkari Stellerinden Örnekler (Sevin, 2015, ss. 31-32)

Burada yan yana dikilmiş 13 stelden 11'i erkek, 2 si ise büyük olasılıkla kadın figürinidir (Sevin, 2005c, s. 68; Sevin & Özfırat, 1998, s. 8; Özfırat, 2018, s. 172). Kireç taşının yontulmasıyla oluşturulmuş bu figürinlerde esas tema, insan vücudunun önden görünümüdür. Yükseklikleri 0.81 m ile 1.42 m arasında olan erkek stellerin baskın tasvirleri; bir dizi sembolik nesne, silah, çadır, insan ve hayvan figürleriyle birlikte bir savaşçıdır (Sevin, 2005c, s. 33; Sevin, 2011g, s. 362; Sevin, 2015, ss. 28-29; Özfırat, 2018, s. 172; Sevin & Özfırat, 1998, s. 8). Öte yandan 1.10 m ve 3.30 m yüksekliğindeki iki kadın stel çizgisel teknikleri ve kimi sembollerin eksikliği ile ayırt edici özellikler barındırır (Sevin & Özfırat, 1998, s. 8; Sevin & Özfırat, 2001, ss. 505-506; Özfırat, 2018, s. 172). Ancak gerek erkek gerekse kadın figürinlerin tümünde silahlara rastlanmış olup

bunların soyluluk ve egemenliği simgeledikleri değerlendirilmiştir (Sevin & Özfırat, 1998, s. 8). Bu bağlamda betimlenen silahlar ve dinamik kompozisyonlarla, genç ve etkin bireylerin başarılarının vurgulanmak istendiği düşünülmektedir (Sevin & Özfırat, 2001, ss. 505–506).

Söz konusu dikilitaşların 19 m kuzeyinde ise Hakkari Kalesi'nin batı yamacında yer alan oda mezarlardan M1 bulunur. Çok sayıda gömünün yer aldığı mezarda en az 75 bireyin bulunduğu düşünülmektedir (Erdem, 2018, s. 32; Sevin, 2005c, s. 99; Sevin, 2011g, s. 363; Sevin, 2015, s. 50; Özfırat, 2018, s. 172).



Şekil 6: Hakkari M1 Mezar Fotoğrafları ve Planı (Sevin, 2015, ss. 48-51; Özfırat, 2018, s. 175)

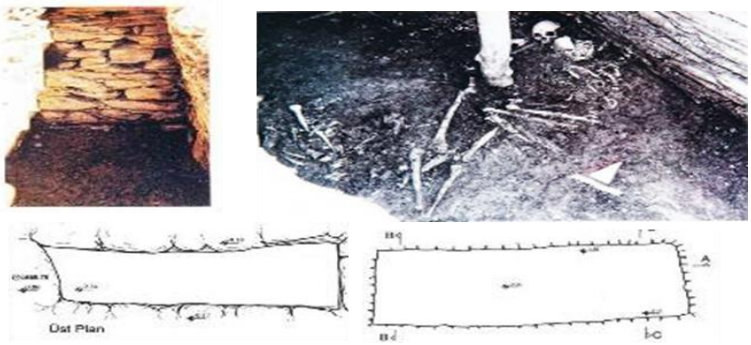
Mezarda eşyalar arasına dağılmış şekilde bulunan çok sayıdaki hayvan kemiği dikkat çekicidir. Bunların defin töreni için bırakılan yiyeceklerin kalıntıları olması muhtemeldir. Mezar ağır şekilde tahrip edildiğinden hiçbir iskelet ve buluntu in situ durumda değildir dahası mevcut buluntular da mezarın tüm envanterini temsil etmemektedir (Özfırat, 2018, s. 172). Keşfedilen mezar eşyaları arasında iki bronz hançer, obsidyen ok uçları, bronz ve kemik iğneler, altın, gümüş ve bronz küpeler, bronz ve kemik yüzükler, bronz bilezik parçaları, çoğunluğu bronz olmakla birlikte frit, taş (çoğunlukla akik), cam ve kabuk boncuklar, kemikten, taştan ve pişmiş topraktan amuletler, kemik ve taş ağırşaklar, bronz saç halkaları ve astragaller yer almaktadır (Sevin & Özfırat, 1998, s. 9; Sevin, 2005c, s. 99; Sevin, 2011g, s. 363; Özfırat, 2018, s. 172).

Mezar buluntularının ana malzemesini ise çanak çömlekler oluşturur. Sayıları 700'ü bulan bu ürünler çoğunlukla pembemsi kırmızı-kahverengi maldan, az sayıda Habur malından ve Van-Urmiye malından oluşmaktadır (Özfırat, 2018, s. 172).



Fotoğraf 16: Hakkari M1 Mezar Buluntuları (Fırat, 2018, s. 175)

Bir diğer mezar olan oda mezarı M2, kalenin yaklaşık 1 km kuzeyinde yer almaktadır. Dikdörtgen planlı olan mezarın duvarları, yalancı bir kemer içine inşa edilmiş olup çatı ise büyük taşlarla örtülmüştür. Mezara girişin M1 ile benzer şekilde, üzerini örten taşlardan birinin kaldırılmasıyla sağlandığı düşünülür. Birden fazla gömünün yer aldığı oda mezarda 11 iskelete ulaşılmıştır. İskeletler muhtemelen, yeni cesetlere yer açmak amacıyla girişin karşısındaki kuzey duvarın önüne ve mezarın arkasına yığılmıştır (Özfırat, 2018, s. 172).



Şekil 7: Hakkari M2 Mezar Fotoğrafları ve Planı (Sevin, 2015, s. 95; Özfırat, 2018, s. 176)

Mezar eşyaları arasında demir hançer, demir bilezikler, bronz dilgiler, bronz iğneler, bronz pektoral, taş objeler, altın ve gümüş diskler, kemik ağırşak, kornalin ile bronzdan ve taştan boncuklar ve amuletler bulunmaktadır (Erdem, 2018, s. 34; Özfırat, 2018, s. 172). Hakkari gömütlerinde altın, gümüş ve bronz objelerin yanı sıra kült kaplar da yer alır (Sevin 2005c, ss. 101-103, Sevin 2015, ss. 79-91). Mezarın ana malzemesi diyebileceğimiz bu kaplar, 200 civarında pembemsi kırmızı-kahverengi çanak çömleklerdir (Sevin, 2015, s. 51; Özfırat, 2018, s. 172).



Fotoğraf 17: Hakkari M2 Mezar Buluntuları (Sevin, 2015, s. 104; Özfırat, 2018, s. 176)

Mezarlarda keşfedilen altın ve gümüşten ziynet eşyaları, tunçtan hançerler, topraktan ritonlar gibi prestij ifade eden buluntular mezar sahiplerinin sosyal konumlarını işaret etmektedir (Sevin, 2005c, s. 102). Veli Sevin bu buluntuları statü nesneleri olarak tanımlanmış ve gömütler yerel halkın yöneticilerine atfedilmiştir (Sevin, 2005c, ss. 101-103, Sevin, 2015, ss. 79-91). Hakkari'deki bazı yönetici elitleri işaret ettiği düşünülen steller ve mezarlar, Erken Demir Çağı krallığının yerel bir hanedanına ait gibi görünmektedir (Özfırat, 2018, s. 177). Bu güçlü kişiler, Urartu öncesi dönemde Nairi topraklarındaki kraliyet kadınları ile küçük yerel krallar veya şefler olabilir (Sevin & Özfırat, 2001, s. 506; Özfırat, 2018, s. 177). Stellerde belirli bir anlatım düzeninin mevcudiyeti, betimlenen kişilerin toplumsal yaşamda aynı sosyal role sahip olduklarını düşündürmektedir. Öyle ki 11 erkek figürün tümünde; ellerin ve kolların pozisyonları, yüz hatları, silahlar ve benzeri özellikler birbirine neredeyse tamamen özdeş görünmektedir (Sevin & Özfırat, 2001, s. 506). MÖ 1450-1000 yıllarına tarihlenen steller ile birçok kişinin gömülü olduğu M1 oda mezarı arasındaki olası ilişki, bunların ölmüş ataların mezar taşları olabileceği yönündedir. Ancak bu bağlamda, stellerin mezar taşı

olmadığı daha çok atalar kültü ve cenaze törenleriyle ilgili olduğu düşünülebilir (Özfırat, 2018, s. 177). Öte yandan, Veli Sevin tarafından Hakkari gömüleri, gömü bağlamı ve gömülerin etrafındaki steller ışığında savaşçı gömüleri olarak tanımlanmıştır (Sevin 2005, s. 102-103).

2.1.3.5. Van Kalesi / Başkent Tuşpa

Günümüzde Van Kalesi olarak adlandırılan ve I. Sarduri tarafından kurulan Tuşpa, MÖ 9. yüzyılın ortalarından itibaren Urartu Devleti'ne başkentlik yapmıştır (Konyar vd., 2012, s. 219; Özfırat, 2011, s. 445; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 217; Tarhan, 2000, s. 191). Yaklaşık 200 yıl kadar süren bu süreçte, kentin dönemin en kalabalık ve en görkemli başkentleri arasında yer aldığı görülür (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 217). Van Gölü kıyısındaki Tuşpa, Van ilinin yaklaşık olarak 5 km batısında bulunmaktadır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 97; Diakonoff & Kashkai, 1981, s. 91; Konyar vd. 2014, s. 358; Tarhan, 2011a, s. 288). Konumlandığı yer; Van Ovası'nın merkezinde, farklı yönlerden gelen antik yolların kesiştiği stratejik bir noktada olup doğal ve sarp bir kaya kütlesinin zirvesidir (Konyar, 2011a, s. 147; Konyar vd. 2014, s. 358; Tarhan, 2000, s. 191; Tarhan, 2004, s. 340; Tarhan, 2011a, s. 290). 1965 yılında Van'da bulunan Evliya Çelebi bu kaya için "*yüklü olarak çökmüş bir deve*" benzetmesinde bulunmuştur (Çelebi, Seyahatname IV, s. 541).



Fotoğraf 18: Van Kalesi Genel Görünüm (Sevin, 2012a, s. 3)

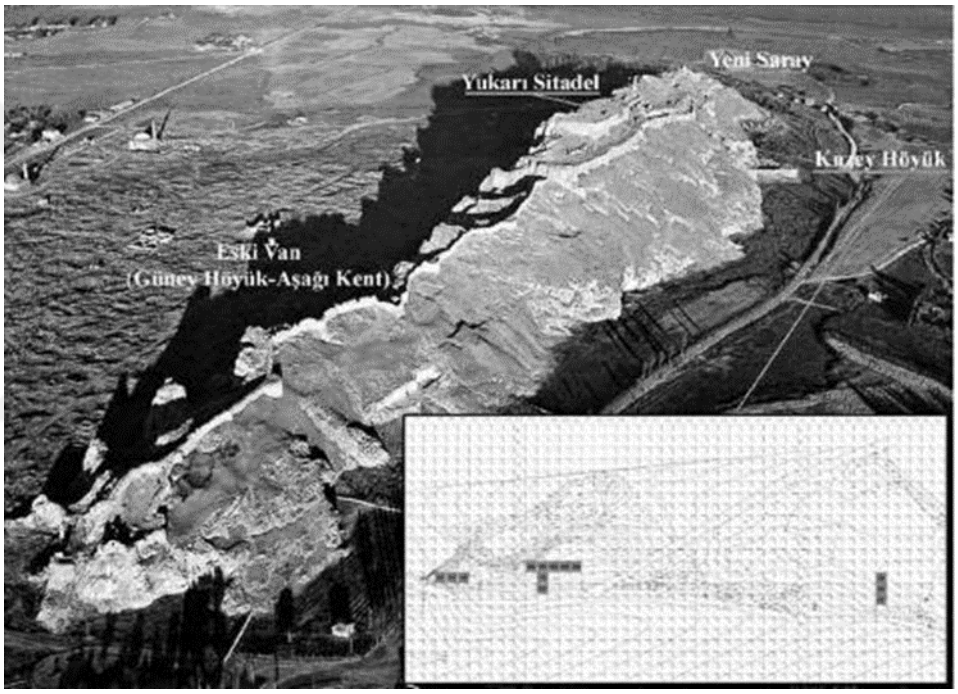
Söz konusu kayalık alan doğu-batı aksında yaklaşık 230 m uzunluğunda kuzey güney aksında ise 230 m ile 60 m arasında değişen bir genişliktedir (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 97; Konyar, 2011a, s. 155; Konyar vd., 2012, s. 219; Tarhan, 2000, s. 191; Tarhan, 2011a, s. 288). Kentin inşasında Urartular, topografyanın tüm doğal özelliklerinden istifade etmişlerdir (Konyar, 2011a, s. 147; Konyar vd., 2012, s. 219; Tarhan, 2000, s. 191; Tarhan, 2011a, s. 288). Öyle ki kayalığın güney kısmında sarp bir uçurum yer alırken doğu, batı ve kuzey yönleri kademeli şekilde inilebilen bir yüksekliğe sahiptir (Danışmaz, 2020, ss. 58-59; Ussishkin, 1994, s. 253).

Tuşpa'da yer alan kral kaya mezarları, anıtsal açık hava tapınakları, saraylar ve diğer mimari kalıntılar kentin ilk etapta öne çıkan unsurlarıdır. Öte yandan ana kayaya işlenmiş olan yazıtlara ek olarak keşfedilen çivi yazılı steller ve kitabeler de Urartu başkenti olarak önemini pekiştirmektedir (Konyar, 2011a, s. 147; Konyar, 2011b, s. 409; Konyar vd., 2012, s. 219; Tarhan, 2000, s. 192). Burada yer alan anıtlar Urartu'nun ihtişamlı geçmişinin yadsınamaz kanıtları olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bir kudret timsali olan bu kent, tüm Urartu krallarının "*Tuşpa'nın Efendisi/alusi Tuşpa-URU*" ünvanıyla otoriterini sergilemede aracı olmuştur (Işık & Genç 2012, s. 72; Tarhan, 2000, s. 192; Tarhan, 2011a, s. 292). Tuşpa sitadeli başkent olabilme vasıfları açısından muhteşem bir konuma sahiptir (Tarhan, 2011a, s. 291). Yerleşimde krallar, rahipler, komutanlar ve devletin ileri gelenleri Van Kalesi üzerinde yer alan ihtişamlı yapılarda gerek hizmet etmiş gerekse yaşam sürmüştür (Sevin & Özfırat, 2000b, s. 217; Tarhan, 2011a, s. 291). Buna karşın yoğun bir nüfusa sahip olan halk ise kalenin eteklerindeki geniş ve düz bir lokasyona yerleşmiş olup mütevazı bir yaşama sahipti (Sevin & Özfırat, 2000b, s. 217).

Urartu'da arkeolojik araştırmaların yürütüldüğü kimi kentlerde, sitadeli çevreleyen ve farklı nitelikte konut ile yapıları barındıran aşağı yerleşmelere erişilmiştir (Konyar, 2020, s. 191). Bu yerleşmelerde odaları kerpiç duvarlı olan yapıların, üç sıra taş temel üzerinde yükseldiği tespit edilmiştir. Öte yandan kimi yapıların ise farklı olarak bir avluya açıldığı görülmüştür. Aşağı yerleşmelerdeki çok odalı ve bağımsız yapılarda, yaşam alanlarına ek olarak ahır olabileceği düşünülen tabanı taş döşemeli mekânlar ile atölye tasarımındaki odalar da yer almaktadır. Bu farklılaşma, yerleşme düzeni ölçeğinde de gözlemlenmektedir. Sitadeli çevreleyen alanda, planlı biçimde inşa edilmiş mütevazı

konut mahallelerinin yanı sıra seçkinler ya da tüccarlara ait çok odalı ve özenli yapı gruplarına da ulaşılmıştır (Konyar, 2011a, s. 148; Konyar, 2011b, s. 411).

Bir aşağı yerleşme olan Van Kalesi Höyüğü de bahsi geçen özellikleri sergilemektedir. Taner Tarhan Van sitadelinin aşağı yerleşme ile çevrelendiğini ifade etmektedir (Tarhan, 2004, s. 340; Tarhan, 2011a, s. 291). Erken dönemlerde sitadelin güneyindeki alanda konumlanan ilk yerleşmeler, gerek krallığın gerekse başkentin büyümesiyle kuzeye doğru genişlemiştir. Oluşturulan yeni mahallelerle birlikte, elit sınıfa özgü çok odalı yapılar da bu bölgede bağımsız birimler şeklinde varlık göstermiştir (Konyar, 2011a, s. 156).



Fotoğraf 19: Aşağı Kent Van Kalesi Höyük (Konyar, 2011a, s. 161)

Höyük, Tuşpa Kalesi'nin 70 m kuzeyinde yer almakla birlikte ona paralel olarak uzanır (Işık, 2014, s. 174; Konyar vd., 2012, s. 219; Tarhan, 1994, s. 37; Tarhan & Sevin, 1991, s. 432; Tarhan & Sevin, 1992, s. 846). Bu kısım aşağı kentin kuzey bölümünü oluştururken Eski Van şehri olarak adlandırılan kısım ise güney bölümünü oluşturur (Konyar, 2011b, s. 410).

Yerleşmenin, Urartu Dönemi erken ve geç olmak üzere iki yapı katına sahip olduğu görülür (Genç vd. 2021, s. 198; Konyar vd. 2014, s. 360; Tarhan, 1994, s. 39; Tarhan, 2011a, s. 331). Geç evre, gömülerin yarattığı tahribat nedeniyle mimari açıdan zayıf izler

bırakmıştır. Buna karşın, buluntu topluluğu demir ve bronz ok uçları, bir fibula, büyük depolama çömlekleri, zırh pulları, bir taş amulet, kurşundan bir iğne, gümüş küpe, mahmuzlu ok uçları, çanak çömlekler, at biçimli bir rhyton, bir kemik mühür, ikiz çömlekler ve söğüt yaprağı formuna sahip demirden ok uçları gibi buluntular açısından oldukça zengindir (Konyar vd., 2012, s. 222; Konyar vd. 2013, s.131; Tarhan, 1991, ss. 331-332; Tarhan, 1994b, s. 222; Tarhan & Sevin, 1991, ss. 433-434). Ancak mimari kanıtların eksikliği fikir yürütmeye izin vermemektedir. Geç evrenin altında ise belirgin bir mimari plan sunan, erken evre yer almaktadır (Konyar, 2022, s. 197; Konyar vd., 2012, s. 222; Tarhan & Sevin, 1991, s. 434). Bu evrede, bir Urartu evi ya da birkaç evin oluşturduğu yapı kompleksi olarak görünen 15 odalı bir bina keşfedilmiştir (Konyar, 2022, s. 197; Konyar vd., 2012, s. 222; Tarhan & Sevin, 1992, ss. 1088-1089). Geniş bir alana yayılmış olan taş temelli mimari komplekste, kimi odalar kerpiç bloklarla döşenmiştir (Konyar, 2011a, s. 150; Konyar vd., 2012, s. 220; Konyar, 2022, s. 197; Tarhan & Sevin, 1991, s. 434; Tarhan & Sevin, 1992, ss. 1088-1089). Yapıda keşfedilen taş döşeli alan ise muhtemelen merkezi bir avluyu oluşturmaktadır (Tarhan & Sevin, 1992, ss. 1088-1089; Tarhan, 2011a, s. 331). Gerçekleştirilen kazı çalışmalarında, yapıda kerpiç döşemeli bir oda ve zemine gömülü iki büyük küpün yer aldığı küçük bir depo odasına erişilmiştir. Tuşpa Kalesi'ne yakınlığı, taş temellerinin özellikleri ve odaların sayısı nedeniyle bu konutlarda "*saray mensuplarına yakın soylu ve seçkin ailelerin*" ikamet ettiği düşünülmektedir (Konyar, 2011a, s. 150; Konyar vd., 2012, s. 223; Konyar vd. 2013, s. 131; Konyar, 2022, s. 198; Tarhan, 2011a, s. 331; Tarhan & Sevin, 1991, s. 434). Ancak İsmail Ayman, farklı olarak bu yapı kompleksinin soylu ve seçkin ailelere ait olmadığı görüşündedir. Bu görüşünü, benzer mimari planlamaya sahip Karmir Blur (Teişebaini-Uru) ve Armavir'deki evlerle yaptığı mukayeseye dayandırır. Öyle ki soylu ve seçkin ailelere ait olma ihtimalinin yüksek olduğu bu kentlerdeki yapılar, daha iyi bir plana sahip olmakla birlikte inşa teknikleri ile malzeme açısından da daha niteliklidir. Dolayısıyla aşağı yerleşmedeki yapı kompleksinin mimari özellikleri ele alındığında bu kentlerden ayrıştığını ve yüksek statülü gruplara ait olamayacağını söyler (Ayman, 2013, s. 119). Taner Tarhan'dan sonra Van Höyükte gerçekleştirilen çalışmalar Erkan Konyar ve ekibi tarafından yürütülmüştür. Bu kapsamda yapıya ait kimi odalara ve birtakım buluntulara erişilmiştir.

Yapılan çalışmalarda iki evreli Urartu yapısı olan “Konak 2” ortaya çıkarılmıştır. Erken ve Geç Urartu yapı katlarının kazıldığı M24–M26 ve N24–N26 açmalarındaki bu yapı, 20×20,50 m ölçülerinde olan kare planlı 10 ayrı birimden oluşmaktadır. Konak 2’nin ortasında her köşesinde sütun bulunan bir salon, bu salonun güneyinde ve kuzeyinde ise yaklaşık olarak aynı uzunlukta daha dar bir salon/atölye bulunmaktadır (Genç vd. 2021, s. 204; Konyar, 2022, s. 199). Bu yapı grubunun doğu kısmında kapılarla birbirine bağlanan dört oda, batı kısmında ise geçitlerle birbirine bağlanan üç oda bulunmaktadır (Genç vd. 2021, s. 204; Konyar vd. 2018, s. 173; Konyar, 2022, s. 199).



Fotoğraf 20: Van Kalesi Höyüğünden Konak 2 (Genç vd, 2021, s. 205)

Konak 2’nin doğu ve batısındaki dış katlar ve drenaj kanalları kazıldıkça buranın özel bir yapı olduğu ve yakınlarında başka bir yapı olmadan bağımsız olarak işlev gördüğü anlaşılmıştır. Ayrıca bullalar, yazılı kap parçaları, çeşitli bronz malzemeler, tabletler, mühürler ve yüksek nitelikli seramikler yapının özel bir amaca hizmet ettiği izlenimini güçlendirmektedir (Genç vd. 2021, s. 204; Konyar, 2022, s. 199).



Şekil 8: Karmir-Blur, Bastam ve Ayanis'de Rastlanılan Grifonlu Sahne Tasviri (Salvini, 2012, s. 217)

Çalışmalarda bu konağın M26 açmasında her iki yüzünde de silindir-damga türü mühür bulunan bir bulla keşfedilmiştir. Bulladaki mührün damga kısmı bir yüzeyde, silindir kısmı ise diğer yüzeyde yer almaktadır. Yuvarlak bir forma sahip olan damga kısmında, kanatlı bir at figürü bulunur. Mührün silindir kısmında ise hayat ağacı motifi ve çivi yazısı görülür (Işık, 2014, s. 174; Konyar, 2011a, s. 152; Konyar, 2011b, s. 416; Konyar, 2022, ss. 204-205).

Yazının üst satırında mühür sahibinin isminin kısaltması olduğu düşünülen ifade Mirjo Salvini tarafından "*Sar<duri=i>*" şeklinde yorumlanmıştır (CTU IV, s. 217; Işık, 2014, s. 174; Konyar, 2011a, s. 152; Konyar, 2011b, s. 416; Konyar, 2022, ss. 204-205). Öte yandan alt satırda yer alan "^{LÚ}aşuli" ifadesinin ise niteliği belirlenmemiş olmakla birlikte bir memuriyet ismini tanımladığı düşünülmektedir (Konyar, 2011b, s. 416; Konyar, 2022, s. 205; Konyar vd. 2016, s. 577). 2010 yılında gerçekleştirilen çalışmalarda da mezar dolgusu içerisinde su mermerinden bir damga mühre erişilmiştir (Konyar, 2011b, s. 417). Mührün damga kısmında mitolojik özellikler barındıran çatallı dili, toynaklı ayakları ve arkaya doğru kıvrılan boynuzlarıyla kanatlı bir hayvan yer almaktadır (Konyar, 2011b, s. 417; Konyar vd. 2016, s. 577). Bu buluntuların dışında M26 açmasında ise bir tablete erişilmiştir. Üzerinde 9 satır yazıtın yer aldığı tablet, büyük oranda zarar görmüştür (Işık, 2014, s. 176; Konyar, 2022, s. 205; Konyar vd. 2016, s. 577).



Fotoğraf 21: Van Kale Höyüğü'nde Bulunan Tablet (Genç vd., 2021, s. 205)

Tabletin Bastam tabletinde olduğu gibi bir kral fermanı olabileceği düşünülmektedir (Işık, 2014, s. 179; Konyar, 2022, s. 205; Konyar vd. 2016, s. 577). Öyle ki ilk satırında "*Kral der ki*" şeklinde tercüme edilen "*LUGAL-še , s. a-li , s. ti-i-e*" ifadesi yer almaktadır. İkinci satırda ise "Vali" anlamı taşıyan "*Nam*" kelimesi bulunur (Işık, 2014, s. 176). Urartu'ya ait tabletlerde birinci satırda kralın emirlerine yer verilmesinin ardından, ikinci satırda emir verilen kişinin ismi ya da ünvanı belirtilir. Bu işleyişten yola çıkarak tablette kralın emir verdiği kişinin bir vali olduğu düşünülebilir (Işık, 2014, s. 177).

Konak 2'nin merkezinde yer alan sütunlu salon, 9×7 m boyutlarında dikdörtgen bir plana sahip olup doğu-batı doğrultusunda uzanmaktadır. Salonda odanın köşelerindeki sütunlu kaideler, kuzey duvarının önündeki seki, kerpiç bloklarla döşeli zemin, seki tabanı ve iki kaide arasındaki kerpiç platform yapının özel bir inşa olduğunu gösteren niteliklerdir (Genç vd. 2021, s. 205; Konyar, 2022, ss. 200-201). Bununla birlikte batı duvarının önünde, küçük ve yassı taşlardan yapılmış sunak kaidesine benzer dikdörtgen bir platform yer almaktadır. Mekânda ısınmaya yönelik bir fırın ya da tandıra rastlanmaması buranın gündelik yaşam kapsamında kullanılmadığını düşündürmektedir. Dolayısıyla insanların bir araya toplamak üzere tasarlandığı ileri sürülen salonun, kültsel bir işlevinin olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durum çeşitli kamu binalarının kalenin dışında, aşağı şehirde inşa edilmiş olabileceğini düşündürür. Sütunlu salonun bulunduğu yapı, Haldi kültü yaygınlaşmadan önce aşağı yerleşimde kültürel ve dini amaçlara da hizmet etmiş olabilir (Genç vd. 2021, s. 205).

Konak 2'nin batısındaki drenaj kanalının bulunduğu alanda, Geç Urartu tabanına dağılmış çeşitli buluntulara ulaşılmıştır. Bunlar arasında bir kemere ait bronz parçalar, diyoritten yapılmış bir süs objesi, boncuklar, halka biçimindeki bronz parçalar ve çeşitli kap parçaları dikkat çekicidir. Öte yandan Erken Urartu tabakasının yer aldığı dolguda ise Urartu çanak çömlek parçaları, bronz parçalar, boncuklar, obsidyen ve demir ok uçları gibi çeşitli buluntular ele geçmiştir. Buluntular arasında çivi yazılı bir seramik parçası özellikle öne çıkmaktadır. Yazıt bir kap parçasının ağız kenarında olup "*[ar-giš] ti - e-I*" ifadesini içermektedir. Bu ifade kabın Argişti' ye ait olduğunu düşündürür. Çivi yazılı kap parçası, bu yapının kraliyet kültürüyle ilişkilendirilmesi açısından önemlidir (Genç vd. 2021, s. 205).

Konaktaki (konak 2) sütunlu salonun kuzeydoğusunda 90 cm genişliğindeki bir kapı aracılığıyla bir diğer salona erişilmektedir (Konyar, 2022, s. 201). Burada oldukça yoğun miktardaki çanak çömlek parçalarının dağılmış vaziyette yer aldığı görülür. Bu yığın içerisinde keşfedilen bulutular arasında Urartu seramik ve taş kap parçaları, yedi adet kırık pithos, tabanlarında delik bulunan yumurta biçimli uzun depolama kapları ve öğütme taşları yer almaktadır. Bunların yanı sıra damga bölümünde stilize kanatlı at tasviri bulunan çan biçimli bir toprak mühür de ele geçmiştir (Konyar, 2017, s. 131; Konyar, 2022, ss. 202-203). Özellikle odanın doğu tarafındaki kazılarda, konik bir Urartu mührü bulunmuş olup üzerinde kanatlı bir güneş diski yer almaktadır (Konyar vd. 2017, s. 133). Burada keşfedilen kırılmış vaziyetteki pek çok çanak çömlek parçası, pithoslar ve öğütme taşları odanın günlük yaşamla ilişkili olduğunu düşündürmektedir (Konyar, 2022, s. 203). Aynı odanın kuzeybatı köşesinde 70×70 cm boyutlarında kerpiç bir ocak bulunmuştur (Konyar vd., 2012, s. 225; Konyar vd. 2017, s. 134; Konyar vd. 2018, s. 175). Ocağın batısında, buğday ve arpa gibi karbonlaşmış tahıl taneleri tespit edilmiştir. Kuzeybatı köşesinde ise mobilya parçası olduğunu düşünülen boru şeklinde bir ayağa ve çeşitli bronz objelere erişilmiştir. Söz konusu bu objeler ve ayağın ahşap bir ürünün parçaları olduğu düşünülmektedir (Konyar vd., 2017, s. 134). Ocağın içerisinde ve çevresinde perçin veya dekorasyon olarak kullanılabilecek yaklaşık 250 mantar başlı bronz çivi bulunmuştur (Konyar vd. 2017, s. 134; Konyar vd., 2018, s. 174). Muhtemelen ahşap üzerine çakılmış olan bu çiviler, küllerle birlikte keşfedilmiştir (Konyar vd., 2017, s. 134). Yer yer kül ve yangın izlerine rastlanan odanın zemininde ise çeşitli hayvan kemikleri ve çanak çömlek parçalarına ulaşılmıştır (Konyar vd., 2012, s. 224; Konyar vd.

2018, s. 174; Konyar, 2020, s. 185). Bunların dışında yılan başlı bronz bir bilezik, demir çiviler, obsidyenler, bronz küpeler, boncuklar ve bir parça demir levha keşfedilen diğer buluntular arasındadır (Konyar vd. 2017, s. 134; Konyar vd. 2018, s. 174; Genç vd. 2021, s. 205).

9×4 m boyutlarında taş temel üzerine oturan kerpiç duvarlı bu salondaki buluntular, yapının amacı hakkında fikir vermektedir. Ocağın içinde ve çevresinde bulunan çeşitli formlardaki kapların kırık ve dağınık parçaları, pithoslar, taş kap parçaları, öğütme taşları ve tahıl örnekleri bu odanın günlük yaşamda nasıl kullanıldığı konusunda ipuçları vermektedir (Genç vd. 2021, s. 204; Konyar vd. 2017, s. 134; Konyar, 2022, s. 203). Kuzey, güney ve doğu duvarlarındaki kapılar buranın diğer odalarla bağlantılı olduğunu gösterir. Öte yandan mühürlerin, çok sayıda bronz çivinin ve bronz parçanın bulunması odanın muhtelif amaçlarla kullanıldığını işaret eder (Genç vd. 2021, s. 204; Konyar vd. 2017, s. 134).

Konak 2'nin kuzeyinde yer alan 3 no'lu Urartu odası Kuzey-Güney doğrultusunda dikdörtgene yakın bir plana sahiptir (Konyar vd. 2018, s. 174). Bu odaya erişim güneyindeki 2 no'lu odadaki kapı vasıtasıyla sağlanır. Kapının üst seviyelerinde, hocker pozisyonunda erkek olduğu düşünülen bir gömü bulunmuştur (Konyar vd. 2018, s. 174; Konyar, 2020, s. 185). Çalışmalarda ayrıca odanın zemini üzerinde ise kireçtaşından bir Urartu mührü keşfedilmiştir. Bu silindir damga mührün hem gövdesi hem de kaidesi kanatlı hayvanlarla süslenmiştir. Gövdede yer alan figürlerden birinin boğa, birinin dağ keçisi, diğerinin ise çift boynuzlu bir koyun olduğu düşünülmektedir. Hayvanlar konumlandırılırken boğa ve dağ keçisinin birbirine bakar şekilde tasvir edildiği görülür. Yürür pozisyondaki bu kanatlı hayvanların, gövdeleri üç küçük dairesel çukurdan oluşmaktadır. Mührün damga kısmında ise gövdesinde iki dairesel çukurun ve kanatların yer aldığı koşar pozisyondaki boynuzlu bir geyik konumlanır (Konyar vd. 2018, s. 175).

1989-1991 kazı sezonundaki çalışmalarda B11 olarak ifade edilen alanda 214 ve 215 no'lu iki gömü keşfedilmiştir. Keşfedilen gömülerin duvar temelini bozan pozisyonları dolayısıyla Geç Demir Çağı'na tarihlendirilmişlerdir (Konyar, 2011a, s. 157; Konyar, 2011b, s. 418; Tarhan & Sevin, 1993, s. 410). 2010 yılında gerçekleştirilen çalışmalarda ise benzer şekilde temel duvarı tahrip eden bir hocker gömü ve pozisyonu tanımlamayan bir başka gömü bulunmuştur. Oldukça deforme durumdaki hocker

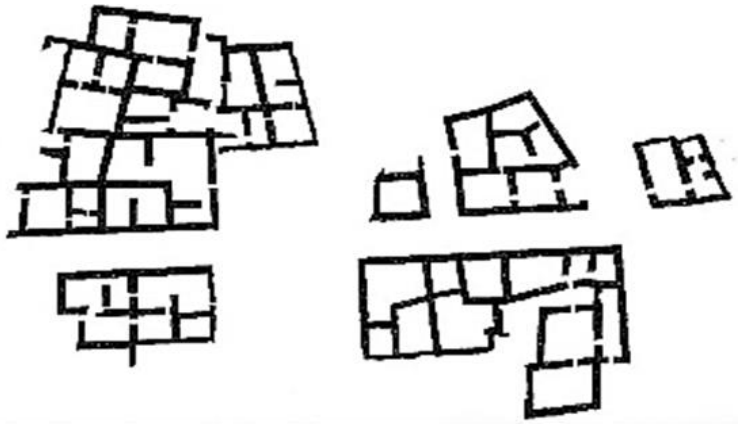
gömünün yakınında, bir fibula yer almaktadır. Aynı duvarın köşe kısmında ise bir pithos gömü tespit edilmiştir. Buluntu açısından oldukça zengin olan bu gömüde bronz halka yüzüklere, cam, akik ve kornalin boncuklara, bronz ve gümüşten imal edilen hilal formundaki küpelere erişilmiştir. Dolayısıyla söz konusu buluntulardan yola çıkarak Geç Demir Çağı'na tarihlendirilen gömülerin Urartu karakterli olduğu düşünülmektedir (Sevin, 1994b, s. 221; Konyar, 2011a, s. 157; Konyar, 2011b, s. 418).

Yapının genelinde ortaya çıkarılan in situ buluntular bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu mekânın özel karakteristiği daha da ortaya çıkmaktadır. Oda ve salonlar, çanak çömlek parçaları, depolama kapları, silo, ocak ve tandır fırını, buğday, arpa ve hayvanlara ait kemik kalıntıları yapının günlük yaşamdaki işlevini göstermektedir. Çivi yazılı tabletler, bullalar, bazı ince seramikler ve çok sayıdaki mühür ise idari mekanizmayla ilişkili sakinleri hakkında ipuçları vermektedir. Bunlara ek olan çeşitli alanlardan çıkarılan pek çok bronz takı parçası ile Urartu saray eşyası olarak tanımlanan çanak çömlekler yapının özel işlevini işaret eden diğer buluntulardır (Genç vd. 2021, s. 205; Konyar, 2022, s. 203).

Erişilen noktada buluntulardan yola çıkarak aşağı şehirde, Tuşpa'nın seçkinleri ve tüccarları tarafından kullanılan binaların yer aldığı söylenebilir (Konyar, 2011a, s. 152; Konyar, 2011b, s. 417). Çok odalı ve konak tipli söz konusu bu binalar, kamuya ait ya da kamusal işlev taşıyan nitelikli ve bir standart dâhilindeki yapılardır (Konyar, 2022, s. 206). Sahip olunan vasıflar; sarayla bağlantılı yüksek devlet memurlarına, soylulara ve yöneticilere ait olabileceklerini düşündürür (Konyar, 2011b, s. 417; Konyar, 2022, s. 206). Özellikle buluntular arasında yer alan bullalar, çivi yazılı tabletler, mühürler ve yazıtlı çömlekler üst sınıfı işaret etmesi açısından kıymetlidir (Konyar, 2022, s. 206). Ancak aşağı kentin tamamen seçkinlere ait yapılardan ibaret olduğunu ifade etmek doğru değildir. Burada toplumun diğer katmanlarına ilişkin mekânların varlığı da söz konusudur. Öyle ki kraliyet ailesine ve saray mensuplarına hizmet eden kişilerin evlerinin, atölyelerin ve hayvan barınaklarının da bu alanda yer aldığı söylenebilir (Konyar, 2011a, s. 152; Konyar, 2011b, s. 417). Toplumun bu kesiminin yaşam alanları, yüksek statülü bireylerle mukayese edildiğinde daha basittir. Hayvancılık ve tarımla bağlantılı ayrıntılar içeren yapılarda, özellikle ahır olduğu düşünülen taş döşemeli mekânlar yaygındır (Konyar, 2022, s. 206).

Mimari açıdan Argiştihinili (Armavir Blur) deki ev planları ve yapı malzemeleri de Van Kalesi Höyüğü'ndeki evlerle benzerlik göstermektedir (Konyar vd., 2012, s. 223). Batı sitadelinin doğusunda yer alan düzlük alanda "elit konutları" olarak tanımlanan yapılar keşfedilmiştir (Konyar, 2022, s. 192). Yapıların temelleri büyük bazalt bloklar ve tuğlalardan oluşturulmuştur. Bununla birlikte, duvarlar kil ile kaplanmış dış yüzeyleri ise dikdörtgen payandalarla güçlendirilmiştir (Martirosian, 1974, s. 107). Çalışmalarda konutlardaki işlikler, ahır olduğu düşünülen alanlar, sütunlu salonlar, mutfak ve pithoslu odalar gibi mekânların tanımlanması kolaylıkla gerçekleştirilmiştir. Söz konusu bu elit yapıların, oda ve salon sayıları bakımından farklılık barındırdığı görülmektedir (Konyar, 2022, s. 192). Bunlardan 1 no'lu ev, muhtelif işlevlere sahip büyük ve küçük boyutlardaki dokuz odadan oluşmaktadır. Odalar arasında özellikle genişliğiyle öne çıkan 5 ve 6 no'lu odalar dikkate değerdir (Martirosian, 1974, s. 120). 614 m²'lik alanı kaplayan 2 no'lu ev ise 11 odaya sahiptir. Merkezde sütunlu bir salon, çevresinde de depolama birimlerinin bulunduğu oda ve salonlar yer almaktadır. Evde yazıtlı mühürlerin keşfedilmiş olması ev sahibinin resmi hüviyetinin bir göstergesi olarak düşünülebilir. Ayrıca kentte büyük yapılar arasında yer alan 8 no'lu ev, farklı işlevlerdeki pek çok odayı içermesi dolayısıyla ayırt edicidir. Yapıda muhtelif kapların ve ocak kalıntılarının yer aldığı mutfakların, depolama odalarının, taş döşeli ahırların yanı sıra alt katlarda da hizmet birimleri ve işliklerin yer aldığı görülür. Bu alanlarda keşfedilen özel kaplar, takılar ve at koşum takımları ise ev sahiplerinin ayrıcalıklı statülerinin işareti olarak değerlendirilebilir (Konyar, 2022, ss. 192-193).

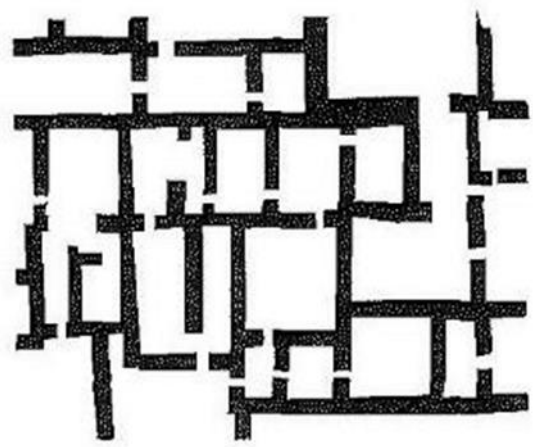
Urartu kentleşmesinde aşağı şehirlerin işlevini, mekânsal organizasyonu ve hiyerarşik şekillenişini Karmir Blur ve Bastam örnekleri üzerinden de görmek mümkünüdür. Karmir Blur'da dış kentte yer alan birinci tip evler, düz sokaklar arasında birbirine bitişik ve plansız bir yerleşim dokusu içinde inşa edilmiştir (Forbes, 1983, s. 122; Öğün, 1982, s. 219). Taş ve kerpiçten oluşturulan evlerin çatıları ise ahşap direklerden, kamışlardan ve sıkıştırılmış çamurdan yapılmıştır (Forbes, 1983, s. 122; Martirosjan, 1964, s. 260).



Şekil 9: Karmir-Blur Aşağı Kent Konutları (Stone, 2012, s. 90)

Toplumun alt sınıflarına ait olan bu konutlarda her konutun avlusu ve ek odalarının olduğu görülür. Avluda genellikle 90×90 cm ölçülerinde bir ocak ve taş levhalarla döşenip ahşap direkler üzerine oturtulmuş olan bir sundurma bulunmaktadır. Taş döşeli alan, alçak bir bölme ile diğer kısımdan ayrılmış olup muhtemelen kış aylarında sığırlar için ahır olarak kullanılmaktadır (Forbes, 1983, s. 122). Kentteki özellikle üç odalı yapıların (iki avlu ve bir oda) zanaat ve tarımla geçinen orta düzey gelir sahiplerine ait olduğu düşünülmektedir. Bu yapılarda depo odalarına ve hayvanlara dair alanların yer almaması kişisel ekonomiden uzak, gereksinimleri devlet tarafından karşılanan bireyleri işaret ediyor olabilir. Bu kişilerin ötesinde iyi şartlarda yaşam süren bireylerin ise Urartu garnizonunda görevli askerler olduğu düşünülmektedir (Konakçı, 2006, s. 118; Konyar, 2022, s. 195; Martirosjan, 1964, s. 260; Piotrovskii, 1969, s. 177). Öte yandan, sıradan halk ve askerlerin dışında kentte yüksek refah düzeyine sahip zengin bir sınıfın varlığı da muhtemeldir (Konakçı, 2006, s. 118). Bu sınıf mensuplarının ikinci tip evlerde yaşadıkları ileri sürülmektedir. Söz konusu evler, 62×3 m ölçülerinde ve payandalı bir cepheye sahip olan dikdörtgen planlı yapılardır. Dört bölüme ayrılan bu yapılarda, her bölümde on odanın yer aldığı görülür (Forbes, 1983, s. 122). Çalışmalarda keşfedilen 400 m²'lik büyük bir konak, bu kapsamdaki yapılardan biridir. Düzeni, inşa teknikleri ve kimi mimari özellikleri bakımından Urartu binalarından keskin bir şekilde ayrılan söz konusu yapıya, batıdan altı odanın bitişik olduğu görülür (Martirosjan, 1964, s. 260). Toplam alanın yaklaşık 400 m² olması ve pek çok depo odası ile en az 20 yardımcı odayı içermesi üst düzey konumunu açıkça ortaya koyan vasıflardır (Martirosjan, 1964, s. 265). Nitekim yaşam ve ekonomik tesisler içeren bu mekânın söz konusu özellikleri, iskân edenlerin

garnizon askerleri ya da sıradan kent nüfusundan farklı olan varlıklı ve ayrıcalıklı statüler olduğunu işaret eder (Forbes, 1983, s. 122; Martirosjan, 1964, s. 260).



Şekil 10: Bastam Aşağı Kent Konutları (Stone, 2012, s. 90)

Çalışmalarda keşfedilen insitu eşyalar ve evsel donanımlar yapıların niteliğini yorumlayabilmek açısından önemlidir (Konyar, 2022, s. 196). Kentte taş duvar temellerle sınırlandırılmış olan ocak alanlarının tahribatı kolay, dayanıksız ve geçici konutlara ait olması muhtemeldir. Söz konusu bu konutların kalenin inşasında çalıştırılan işçilerce kullanılmış olduğu düşünülmektedir (Kleiss, 1988, s. 19; Konakçı, 2006, s. 119). Buradaki yapılarda yaşam süren diğer kişilerin ise tüccarlar ya da zanaatçılar olabileceği düşünülmüştür (Ayman, 2013, s. 118; Kleiss, 1980, s. 300; Konyar, 2011a, s. 149). Öyle ki çalışmalarda bank şeklinde bir yükselti içine yerleştirmiş pithosların bulunduğu bir odaya ulaşılmıştır. Bu odanın bir dükkân veya depo olabileceği evin ise bir tüccara ait olabileceği ileri sürülmüştür (Kleiss, 1979, ss. 29-30; Kleiss, 1988, s. 19). Alanda ticari faaliyetleri işaret eden kil mühür baskıların bulunması da bu düşünceyi kuvvetlendiren unsurlardır. Keşfedilen odalarda ocaklar için tasarlanan alanların, oturma amaçlı sedirlerin, taş levhalarla döşenmiş zeminlerin yer alması alanların işlevsel olarak ekonomik (üretim) mekânlar veya yaşam alanları şeklinde tanımlanmasını olası kılmaktadır (Kleiss, 1979, ss. 29-30). Bu kapsamda kimi yapılarda keşfedilen kil bullalar ile çoğunlukla kırmızı açkılı ince Urartu seramikleri, canlı bir ticaretin varlığının ve sakinlerin yüksek refah düzeyinin bir işareti olabilir (Ayman, 2013, s. 118; Kleiss, 1980, s. 300).

Öte yandan dış kentteki bir ya da birden fazla kata sahip olan bu yapılarda risalitlerin yer almaması önemli bir detaydır. Öyle ki estetik amaç güden bu cephe düzenlemesi[24] genellikle resmi yapılar ve soylulara ait yapılarda görülmektedir (Kleiss, 1979, ss. 29-30). Bu durum, mimari ögelerin salt işlevsellikten öte toplumsal statüyü görünür kılan sembolik birer unsur olarak da değerlendirilebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla risalit uygulaması, siyasi otorite ve seçkinlik algısını pekiştiren bir temsil aracı olarak görülebilir. Bu çerçevede, uygulamanın kraliyet veya resmi yapılar ile sıradan tebaa konutları arasındaki sosyal mesafeyi kentin fiziki dokusunda somutlaştırdığını söylemek mümkündür.

"Madırburcu" şeklinde adlandırılan yapı, Lehman Haupt tarafından "Sadurburcu" olarak adlandırılmıştır. Yukarı şehrin batı ucunda yer alan Sadurburcu, I. Sarduri tarafından inşa edilmiş olup oldukça ihtişamlıdır. Dikdörtgen planlı bu yapı 8-10 ton ağırlığında özenle yontulmuş olan oldukça büyük boyutlu kalker bloklardan oluşturulmuştur (Belli, 2003b, s. 53; Tarhan, 2000, s. 194; Tarhan, 2001b, s. 485). Söz konusu kalker bloklar üzerinde 3'ü doğu, 3'ü batı cephede olmak üzere toplamda 6 kez tekrarlanan bir inşa yazıtı yer almaktadır (Payne, 2006, s. 19; UKN I, no. 361).



Fotoğraf 22: Sadurburcu-Madırburcu Yazıtı (Salvini, 2010, s. 81).

"*Lutipri oğlu Sarduri, büyük kral, güçlü kral, evrenin kralı, Nairi ülkesinin kralı, benzeri olmayan kral, hayret verici çoban, dik başlı uyruklarla savaşmaktan korkmayan kralın yazıtıdır. Lutipri oğlu Sarduri,*

[24] Bastam'daki Urartu yapılarında yer alan risalitlerin ne savunma amacı ne de yapısal bir işlev taşıdığı söylenemez. Öyle ki duvardan çok az taşmaları nedeniyle savunma açısından kullanışsızlardır. Öte yandan sağlamlık açısından oldukça güçlü olan duvarlara risalitlerin dikkate değer bir destek etkisi sağlaması da muhtemel değildir. Bu nedenle, Urartu için risalitler çoğu durumda ve özellikle Bastam'da, tamamen estetik bir cephe düzenlemesi amacı taşımaktadır (Kleiss, 1979, ss. 29-30).

> *krallar kralı, her kraldan haraç almış olan (benim). Lutipri oğlu Sarduri şöyle der: Bu taşları Alniunu şehrinden getirttim ve bu duvarı yaptırdım*" *(Payne, 2006, s. 19).*

Urartu krallarının gerçekleştirdikleri inşalar kapsamındaki söylemlerine genellikle "mükemmellik" (badusa) topos'u eşlik etmektedir. Özellikle "*şar kışşatı (evrenin kralı)*" ünvanı kendisine mukayese edilemeyen ve ölçülemeyen bir üstünlük bahşetmektedir. Bu ifadeler bir nevi kişisel övgü içerse de özünde kralın meşruiyetini vurgulayan söylemlerdir. Öyle ki sadece tanrılar tarafından görevlendirilen bir hükümdar bu kadar mükemmel bir inşa gerçekleştirebilir (Linke, 2015, s. 188). Öte yandan Asur dilinde yazılmış bu yazıttaki "*şar kışşatı (evrenini kralı)*" ifadesiyle Asur kralına meydan okumak ve onunla aynı statüde olduğunu vurgulamak amaçlanmış da olabilir (Belli, 2003b, s. 56; Tarhan, 2000, s. 194; Tarhan, 2001b, s. 485).

Lutipri oğlu Sarduri'ye ait bu yazıt, Gazali'nin marifet mertebelerini cesaret ve dayanıklılık üzerinden ele aldığı deniz metaforu ile ilişkilendirilebilir. Düşünürün hakikate ulaşma derecelerini insanların denizle olan ilişkisi üzerinden kademelendirdiği metaforda; kimileri yüzmeye, kimileri denize bakmaya cesaret edemezken kimilerinin derinlere dalıp kıymetli hazineleri çıkarabildiği belirtilmiştir. Söz konusu bu derecelendirmede en yüksek mertebe ariflere bahşedilmiş; onların denizin en tehlikeli noktalarına dalıp kendileri dışında başkaları için de kıymetli şeyleri yeryüzüne çıkardıklarını vurgulamıştır. Bu çerçevede Sarduri'nin yazıtta "büyük kral, güçlü kral, evrenin kralı, benzeri olmayan kral, dik başlı uyruklarla savaşmaktan korkmayan" gibi ifadelerle kendini tanımlaması onun hem cesareti hem de dayanıklılığı ile diğer insanlardan ayrıştığını göstermektedir. Bu ayrıştırıcı sıfatlar Gazali'nin deniz metaforunda, kişiyi üst derecelere konumlandıran cesaret ve dirayetle örtüşebilir.

Öte yandan Sarduri'nin, Alniunu şehrinden taşlar getirterek büyük bir duvar inşa ettirmesi kişisel kudretinin yanı sıra toplumun yararını gözeterek somut eserler bırakma iradesini de sergiler. Bu yönüyle kral, Gazali'nin bilginleri konumlandırdığı sınırlı düzeyin ötesine geçerek, ariflerin temsil ettiği dereceye sembolik olarak erişir. Zira Sarduri de arifler gibi cesaretini sergileyerek derinliklerden değerli şeyleri çıkarmış ve bunları toplumsal faydaya dönüştürmüştür. Netice itibarıyla her ne kadar Gazali'nin ilim temelli mertebeleri ile Sarduri'nin iktidar merkezli yazıtı farklı kıstaslara dayalı olarak şekillenmiş olsa da cesaret, dayanıklılık ve toplumu gözetme gibi unsurların her iki

durumda da kişiyi ayrıştıran ve toplumsal düzende üst derecelere çıkaran temel unsurlar olduğu görülmektedir.

Sitadelin dışında konumlanan yeni saray, batı hendeğinin yakınında yer almaktadır. I. Argişti mezarına kadar uzanan bu yapı, batıya doğru gittikçe alçalan kademeli bir platform üzerine inşa edilmiştir. Sarayın, batı ucunda yer alan anıt mezar ile ilişkilendirilerek I. Argişti tarafından inşa edildiği düşünülür (Tarhan 1989, s. 377; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 319; Tarhan, 2011b, s. 486; Tarhan & Sevin, 1990, s. 356).



Fotoğraf 23: Yeni Saray Genel Görünüm (Tarhan, 2011a, s. 318)

Yapının temel yatakları, duvar kalınlıkları ve düzgün bir işçiliği yansıtan in situ kalker blokları çok katlı ve ihtişamlı bir inşayı işaret etmektedir (Tarhan, 2011a, s. 319). Çalışmalarda söz konusu inşanın alt kısmında ana kayadan yontulmuş olan çeşitli büyüklüklerde 12 odaya erişilmiştir (Tarhan, 1994, s. 35; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 319; Tarhan, 2011b, s. 486). Alt katta yer alan bu odalar muhtemelen hizmetli, depo ve servis odaları olarak kullanılmıştır. Kraliyet ailesine ait odaların ve tören salonlarının ise yapının üst katlarında yer aldığı düşünülmektedir (Tarhan, 1994, s. 35; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 319).

Yeni Saray'daki buluntular arasında çoğunluğunu yonca ağızlı testi kulplarının oluşturduğu pek çok çanak çömlek parçası yer almaktadır. Bianili keramiği olarak adlandırılan bu ürünlerin benzerlerine diğer Urartu merkezlerinde de rastlanmıştır (Tarhan & Sevin, 1990, s. 357).

Bir anıtsal kraliyet binası olan ve literatürde "*Menua Salonu*" olarak da tanımlanan Menua Sirsinisi, Van Kalesi'nin kuzey eteklerinde yer almaktadır (Lehmann Haupt, 1926, s. 29; Tarhan, 1994, s. 33; Tarhan, 2000, s. 197; Tarhan, 2011a, s. 320; Tarhan, 2011b, s. 486). 20 m uzunluğunda, 7,50 m genişliğinde ve 2,60 m yüksekliğindeki yapı tamamen ana kayaya oyulmuş olup tek bir odadan oluşur (Genç vd. 2021, s. 197; Konyar vd. 2019, s. 176; Salvini, 1986, s. 36; Tarhan & Sevin, 1991, s. 431; Tarhan, 1994, s. 35; Tarhan, 2011b, s. 486).

Yapı, in situ olarak bulunan bir yazıt sayesinde tarihlendirilebilen kraliyet yapılarından biridir (Genç vd. 2021, s. 197; Tarhan & Sevin, 1991, s. 431; Tarhan, 1994, s. 33; Tarhan, 2000, s. 197; Tarhan, 2011a, s. 320). Girişin sağında yer alan yazıtta şu ifadeler yer almaktadır:

> *"İşpuini oğlu Menua, bu yeri sirsini inşa etti. Menua konuşuyor: Her kim (kurbanlık) boğaları buradan uzaklaştırırsa, her kim (onları) bir yere taşırsa, her kim buradan sığır çalarsa, her kim bu yazıta karşı gelirse, her kim bir başkasını bu (eylemleri) yapmaya zorlarsa, tanrılar Haldi, Teisheba, Shivini, onu güneşin altında (yok etsin) …" (HChl I, no. 60; UKN I, no. 63; Salvini, 1986, s. 36).*

Yazıtta "sirsini" olarak tanımlanan yerin tanrılara kurban edilecek olan hayvanların tutulduğu bir ahır olduğu düşünülmektedir (Genç vd., 2021, s. 198; Konyar vd., 2019, s. 176; Salvini, 1986, s. 36; Tarhan & Sevin, 1991, s. 431; Tarhan, 1994, s. 35; Tarhan, 2000, s. 197; Tarhan, 2011b, s. 486). Yapının dışında, doğu yamacındaki kaya platformunda stel sabitlemek amacıyla oyulduğu düşünülen bir yuva ortaya çıkarılmıştır (Genç vd. 2021, s. 198; Konyar vd. 2019, s. 176; Tarhan, 1994, s. 35; Tarhan, 2000, s. 197; Tarhan, 2011a, s. 321; Tarhan & Sevin, 1991, s. 431). Urartu törenlerinde şarap sunularının yanı sıra, steller önünde kurban törenlerinin yapıldığı bilinmektedir. Burada da benzer bir durumun mevcut olabileceği düşünülebilir (Genç vd. 2021, s. 198; Tarhan, 2011a, s. 322).

II. Sarduri'nin kendisini ölümsüzleştirdiği bu kutsal alan, Yukarı Şehir'in kuzeydoğu yamacında yer almaktadır. Tümüyle kayaya işlenen yapı, yerel olarak "Analıkız" ("annesi ile kız") veya "Hazine Kapısı" ("hazine kapısı") olarak adlandırılır (Batmaz, 2009, s. 151; Tarhan, 1994, s. 30; Tarhan, 2000, s. 197; Tarhan, 2007, s. 276; Tarhan, 2011a, s. 486; Tarhan, 2011b, s. 322).



Fotoğraf 24: Analıkız'dan Görünümler (Tarhan, 2011a, s. 322)

Yapı, Van kayasından deyim yerindeyse koca bir dilim kesen Urartulu taş oymacıların muazzam başarısını sergilemektedir (Salvini, 1986, s. 38). Törenlerin izlenmesi için kayaya oyulmuş sekiler, kurban edilen hayvanların kanlarının aktığı kanallar, etkinliklerin gerçekleştirildiği büyük bir platform, bazalt kaideler üzerindeki steller, yıllıkların yazılı olduğu kayaya oyulmuş iki niş bu kutsal alanın mimari elemanlarıdır (Batmaz, 2009, s. 152; Salvini, 1986, s. 38; Tarhan, 1994, s. 30; Tarhan, 2000, ss. 197-198; Tarhan, 2007, s. 276; Tarhan, 2011b, s. 487). Nişlerin içlerinde ve duvarlarında yer alan steller II Sarduri'nin hükümdarlığı hakkında bilgi vermektedir (Tarhan, 1994, s. 30; Tarhan, 2005, s. 123). Hazine Kapıda yer alan mimari elemanlar, kimilerinin çift olması nedeniyle dikkat çekicidir (Tarhan, 2005, s. 123; Tarhan, 2007, s. 276; Tarhan, 2011a, ss. 322-324). Bunlar arasında anıtsal iki nişten doğu nişi sanki bir hiyerarşiyi vurgularcasına ya da bir saygıyı ifade edercesine biraz daha öndedir. Çift olan bir diğer mimari unsur, nişlerin içinde ve görkemli kaidelerin üzerindeki devasa bazalt stellerdir (Tarhan, 2005, s. 123; Tarhan, 2011a, ss. 322-324). Söz konusu kaideler, stellerde ve kısmen de nişlerin duvarlarına taşan yazıtlarda; II. Sarduri'nin askeri seferlerine ve kudretine yer verilmiştir (HChl II, no. 103; Tarhan, 1994, s. 30; Işık, 1995, s. 218; Payne, 2006, ss. 206-237; Tarhan, 2005, s. 123; Tarhan, 2011a, ss. 322-324; UKN I, no. 155). *"Argisti oğlu Sarduri bu steli efendi Tanrı Haldi için diktirdi. Tanrı Haldi'nin büyüklüğüyle Argisti oğlu Sarduri, güçlü kral, büyük kral, Surili ülkesinin kralı, Biainili ülkesinin kralı, kralların kralî ve Tuşpa şehrinin kahramanıdır" (Payne, 2006, s. 232).* Bu ifadeler kralın hem ilahi dayanaklarla meşrulaştırdığı hem de kamusal alanda görünür kıldığını iktidarının bir ilanıdır.

İktidar aynı zamanda kişilerin mücadelelerine, başarılarına atıfta bulunarak güçlerini ve üstünlüklerini vurgulamadır (Imbusch, 1998, s. 10; Linke, 2015, s. 7). II. Sarduri de *"Puinia şehrinin kralını esir ettim. Haraç (ödemesi koşulu) ile Sarduri'ye haraç vermesiyle hayatını bağışladım" (Payne, 2006, s. 210). "Kralî şehir Parala'yı aldım. O (Kustaspili) huzuruma çıktı ve yere kapandı. (Onu) kaldırdım. Bana haraç verdi. 40 mina saf (?) altın, 800 mina gümüş, 3.000 giysi, 2.000 bakır kalkan ve 1.535 bakır kâse ..." (Payne, 2006, s. 220)* ifadelerinde diz çöktüren kudretiyle krallara sağladığı üstünlüğünü ve onlar üzerindeki iktidarını ilan etmektedir.

Bazı toplumlarda kralın ilahi olmayan statüsü o kadar ileri gider ki kendisine tanrı olarak tapınılır. Söz konusu durum salt, yaşayan hükümdarlar için geçerli olmayıp Hititlerde[25] olduğu gibi kralın ölümünden sonra da mümkün olabilir (Çevik, 2000, s. 6; Linke, 2015, s. 176). Bu kapsamda şimdiye dek Urartu krallarının tanrısal tapınımına dair somut bir kanıt mevcut değildir (Linke, 2015, s. 176; Zimansky, 1998, s. 71). Ancak Taner Tarhan Urartu Devleti'nde ölen krallar için bir atalar kültünün var olabileceği yönünde görüş belirtmiştir.

Tarhan'a göre II. Sarduri'nin bu anıtsal kaya nişi, olası bir atalar kültüne işaret edebilir. Kendisi yazıtın 12-14. satırlarını "*Sarduri der ki: Bir emir verdim, ... Kurban olarak Haldi'ye bir koyun, Sarduri'nin tanrısallığına bir koyun sunulsun [...]*" şeklinde yorumlar[26]. Eğer böyle bir çeviri söz konusu ise Tarhan'ın varsaydığı gibi yazıt, II Sarduri'nin tanrısallaştırıldığını işaret edebilir (Tarhan, 2005, s. 124; Tarhan, 2007, s. 277; Tarhan, 2011a, s. 325). Bu durum daha önce emsaline rastlanmamış bir statü ve ayrıcalığı ortaya koyması adına önem taşır (Tarhan, 2007, s. 277).

Öyle ki kralın bu ifadelerle kendini tanrısallaştırmasını, Karl Marx egemen sınıf ideolojisi ile ifade etmektedir. Bu ideolojide maddi gücü elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda fikri gücü de elinde tutar. Öte yandan maddi güçteki yoksunluğu nedeniyle fikri güçten de yoksun olan toplumun diğer sınıfları, hâkim sınıfın fikirlerine tabiidir (Marx & Engels, 1992, s. 70). Bu kapsamda gücü elinde bulunduran kralın kendisini tanrı olarak

[25] Ahmet Ünal Hititlerde kralların tanrılaştırılmasını şu şekilde ifade eder: *"... kral ve kraliyet ailesine dâhil olan kimseler, istisnasız yakılıyorlar ve büyük bir olasılıkla tanrıların oturdukları gökyüzüne çıkıyorlardı. Esasen kralların ölümü için kullanılan "tanrı oldu" deyimi de böyle bir inancın var olduğunu destekler niteliktedir" (Ünal, 1975/76, s. 166).*

[26] Taner Tarhan alternatif çeviri için görüşlerini şu şekilde ifade eder: "(kralın) tanrısı Sarduri'ye bir koyun", o zaman bu isimsiz tanrının kimliği nedir? II. Sarduri'nin bir tapınak adadığı İrmusini mi? Bunun yerine, ben eski çeviriyi tercih ediyorum" (Tarhan, 2007, s. 277).

ifadesi toplum için sorgulanamayan genel geçer bir doğru olarak kabul görmüştür. Toplumdaki bu hiyerarşide halkın bakış açısı doğrudan kralın sunduğu ideolojik çerçeve üzerinden şekillenir. Kralın kendisini ilahi bir konuma yükseltmesi üstünlüğüne erişilmez bir boyut kazandırmaktadır. O artık halkın nazarında sadece siyasi bir güç değil aynı zamanda dini bir figürdür de. Otoritesini kat be kat arttıran bu statü, halkın ona olan itaatini ve inancını kaçınılmaz kılacaktır. Böylece din, siyasal iktidarın bir aracı hâline gelir ve halk, din kisvesi altında kralın emirlerine itaat etmeye yönlendirilir.

Öte yandan bu durumu, Max Weber'in karizmatik otorite yaklaşımıyla ilişkilendirmek de mümkündür. Kişiyi diğer bireylerden ayrıştıran karizmatik otorite onun olağanüstü, doğaüstü ya da istisnai özelliklere sahip olduğu yönünde bir inanca dayanır. Her birey için söz konusu olmayan bu niteliklerin, kutsal ya da ilahi vasfa sahip bireylere ait olduğu düşünülür (Weber, 1993, s. 252; Weber, 2005, s. 75; Weber, 2012a, s. 362). Tanrısallaştırılarak ilahi bir vasıf kazandırılan II. Sarduri'de karizmatik bir otorite sahibidir. Kazandığı tanrısal vasıf ve onun getirdiği otoriteyle, kralın ne doğaüstü yönü ne de kişiliği sorgulanamaz. Hiyerarşinin diğer basamakları tanrısallığına duydukları inançla ona koşulsuz bir bağlılık sunarlar.

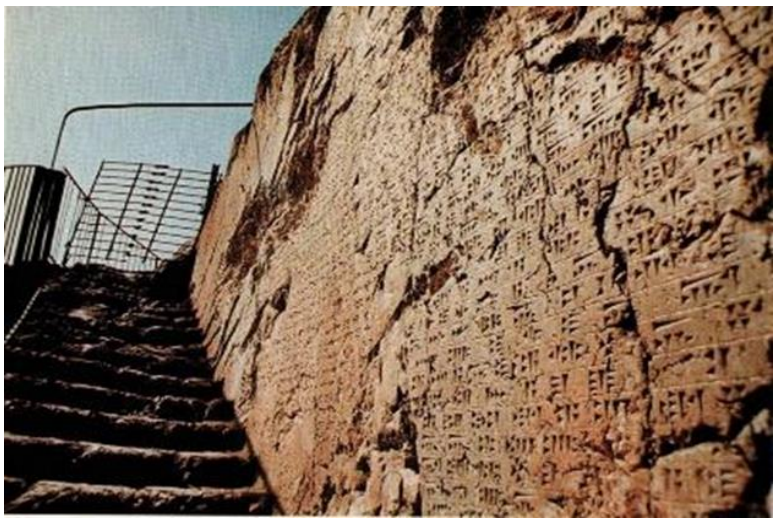
Söz konusu durum ayrıca kralın toplumsal konumunda dikey yönlü bir toplumsal hareketi doğurur (Arslan, 2018, s. 111; İçli, 2005, s. 182; Topses & Topses, 2010, s. 163). Kral tanrısallaştırılması ile birlikte, artık politik bir figür olmanın ötesine geçer ve farklı bir statü edinir. Öyle ki insanüstü bir konum kazanan kral, yükselen statüsüyle dini bir otorite hâline gelir. Kralın statüsündeki bu dikey yönlü değişim, halkın kendisine hükümdar olmasının yanı sıra kutsal yönü dolayısıyla da bağlılık göstermesini sağlar.

Urartu Devlet'inde krallar, aileleri ve kraliyet ailesinden gelen üst düzey idareciler yaşamları süresince halktan ayrışmış ve üstün konumlarını öldükten sonra da sergilemişlerdir. Çevreden kolaylıkla görülebilen kayalara oyulmuş anıtsal mezarlar hiyerarşideki konumlarının somut bir yansımasıdır (Sevin, 2012a, s. 1; Topaloğlu, 2012, s. 132). Sitadelde yer alan ve üst düzey işçiliğin ürünü olan bu ihtişamlı yapılar, Urartu'nun anıtsal kaya mimarlığının eşsiz örnekleridir. Mezarlar doğu ve batı hendeklerinin dışı, Van kayalığının güney cephesi ve İç Kale'nin altında gruplaşmışlardır (Köroğlu, 2007, s. 447; Tarhan, 1994, s. 24; Tarhan, 2005, s. 123; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2011a, s. 307). Bu çok odalı kaya mezarları girişte bir platform, büyük bir

kapıdan girilen geniş bir ana oda ve onu çevreleyen yan oda ya da odalar şeklinde planlanmıştır. Söz konusu anıtsal mezarların krallar için inşa edildiği düşünülmektedir (Köroğlu, 2007, s. 447; Köroğlu, 2012, s. 153; Tarhan, 1994, s. 24; Tarhan, 2005, s. 123; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2011a, s. 307; Topaloğlu, 2016a, s. 180). Kralî mezarlardan günümüze herhangi bir mezar eşyası ulaşmamış olsa da odaların adeta bir ev gibi pek çok eşya ile donatılmış oldukları düşünülmektedir. Toplumun en üst sınıfını oluşturan bu kişilerin hayattayken sahip oldukları konforlu yaşamları mezar odalarına bırakılan keçe, halı, kilim ve mobilya gibi eşyalarla devam ettirilmeye çalışılmış olabilir (Sevin, 2012a, s. 92).

I. Argişti Mezarı veya "*Horhor Mağarası*" olarak adlandırılan bu mezar, batı hendeğinin dışında Yeni Saray'ın ise batısındadır. Kralî yıllıkların giriş kısmındaki cephede isminin yer almasından dolayı mezarın I. Argişti'ye ait olduğu düşünülür (Köroğlu, 2007, s. 447; Piotrovskii, 1966, s. 302; Sevin, 2012a, s. 12; Tarhan, 1994, s. 28; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2001a, s. 313; Tarhan, 2011b, s. 486; Ussishkin, 1994, s. 253). Güneye bakan cephede girişin her iki yanında yer alan kral yıllıkları ana kayaya kolonlar hâlinde yazılmıştır (HChl I, no. 80; Payne, 2006, ss. 150–176; Tarhan, 2001a, s. 313; UKN I, no. 127).

Metinler, I. Argişti'nin 14 yıllık hükümdarlık dönemindeki olayların tasvirini içerir. Yazıtın üç sütunu ana mağaraya çıkan merdivenin altındaki kayaya yerleştirilmişken diğer beş sütun ise daha aşağıda, mağara girişinin önünde yer alır (Köroğlu, 2012, s. 153; Lehmann Haupt, 1926, s. 123; Piotrovskii, 1966, s. 302).



Fotoğraf 25: I. Argişti Mezar Girişi ve Horhor Yazıtı (Wartke, 1993, Levha: 44)

I. Argişti yıllıklarındaki, kralın ifadeleri bize başarı ile neticelenen seferlerini dini bir çerçeveye oturttuğunu göstermektedir.

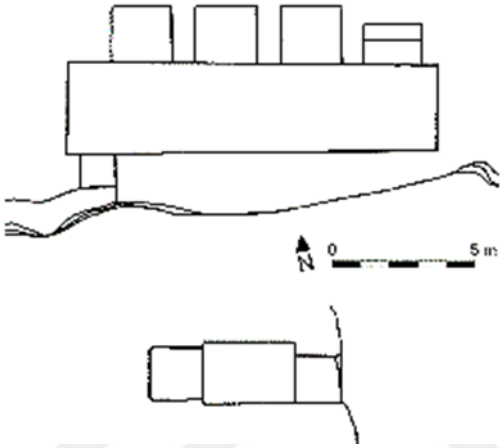
> "*Tanrı Haldi kendi mızrağıyla sefere çıktı, Hati ülkesini ele geçirdi ve (kral) Hilaruada'nın ülkesini de ele geçirdi. (Onları) Argisti önünde yere çaldı. Tanrı Haldi güçlü ve Tanrı Haldi'nin mızrağı da güçlüdür*" (Payne, 2006, s. 157). "*Tanrı Haldi'nin büyüklüğü adına, Menua oğlu Argişti şöyle der: Tanrı Haldi'ye, efendiye, Tanrı Teişeba'ya, Tanrı Şivini'ye, Biainili ülkesinin (tüm) tanrılarına (efendinin büyüklüğü adına) ne yapmak istediğim (?) hakkında dua ettim (?). Tanrılar (isteğime) kulak verdiler. Aynı yıl Uburd ülkesine karşı sefere çıktım. (Uburdalhi ülkesinin kralî (?) (?) Isluburani'den (onun) ülkesini fethettim. Kralın kenti Irdua'yı fethettim. [. . .] Hahi ülkesine (sefere) çıktım, kaleleri yıktım, kentleri yaktım; [. . .] Bu işleri Tanrı Haldi için yaptım.*" *(Payne, 2006, s. 157; UKN I, no. 127).*

I. Argişti'nin fetih siyaseti üzerine temellenen bu yazıt, hükümdarlığını ilahi iradeye dayandıran bir algıyla güçlendirdiğini göstermesi açısından kıymetlidir. Haldi'nin Hilaruada halkına yönelik "*(Onları) Argişti önünde yere çaldı*" ifadesi, tanrının doğrudan kral lehine hareket ettiğini, düşmanları mağlup ederek zaferi onun önüne serdiğini gösterir. Brauer'in yaklaşımında bu durum, kralın karizmasıyla açıklanır. Ona göre görünmeyen kutsal güçlerle iletişim, sıradan insanlar için mümkün olmayıp hükümdara özgü bir yetidir (Breuer, 1988, ss. 321-322). Öte yandan yazıtta yer aldığı üzere kralın mücadelesine tanrının eşlik etmesi halk arasında kralın ilahi koruma altında olduğuna dair bir inanç oluşturur. Dolayısıyla bu algı, krallık otoritesini hem siyasi hem de dini bir zeminde kuvvetlendirir. Bununla birlikte Argişti, Tanrı Haldi ve diğer tanrılarla kurduğu irtibatı vurgulayarak elde ettiği askeri başarıları tanrısal bir bağlama dayandırır. İzlenen strateji Weber'in nazarında, meşrulaştırma algısına karşılık gelir. Bu algı doğrultusunda kral, eylemlerini dini çerçevede haklı gösterme ve bir nevi kılıf uydurma girişimindedir (Berger, 2009, s. 433; Çiftçi, 2006, s. 124). Öyle ki işgale yönelik faaliyetlerin Haldi için gerçekleştirildiğinin ifade edilmesi dünyevi kazançlar amaçlamayıp tanrılara hizmet edilen kutsal bir görev olarak gösterilmektedir. Nitekim Argişti'nin bu kapsamdaki söylemleri, Urartu'nun siyasi ve dini yapısının ilişkili olduğuna ve krallık ideolojisinin temelinde ilahi onayın bulunduğuna yöneliktir. Bu ifadelerle kral hem politik gücünü sağlamlaştırmakta hem de kendisini tanrısal iradesinin temsilcisi gibi göstererek bir vasıf hedeflemektedir. Kralın söz konusu hedefleri halkın dini inançlarına nüfuz eden ve halk nezdinde otoritesini güçlendiren bir strateji olarak yorumlanabilir.

Bir ana salon ve etrafındaki beş odadan oluşan I. Argişti'nin mezarına ulaşım, kayaya oyulmuş basamaklarla sağlanır (Burney & Lang, 1971, s. 145; Piotrovskii, 1966, s. 302; Sevin, 2012a, s. 12; Tarhan, 1994, s. 28; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2001a, s. 314; Tarhan, 2011b, s. 486; Ussishkin, 1994, s. 25). Bu basamakların yan kısmında Lehman Haupt tarafından bekçi odası olarak yorumlanan bir kaya nişi yer almaktadır (Lehmann Haupt, 1926, s. 120; Sevin, 2012a, s. 12; Tarhan, 2001a, s. 314). Mezarın dikdörtgen şeklindeki girişinde hem dıştan hem de içten kayaya oyulmuş girintili bir kapı çerçevesi bulunur (Sevin, 2012a, s. 18; Ussishkin, 1994, s. 253). Mezarın içerisinde ana salon ile bağlantılı kuzeyde iki, doğuda ise bir olmak üzere 3 mezar odası ile karşılaşılır (Sevin, 2012a, s. 23; Tarhan, 2001a, s. 314; Van Loon, 1966, s. 61). Odalarda yanlardaki kısa duvarlarda birer, uzun duvarlarda ise dörder adet niş yer almaktadır (Işık, 1995, s. 230; Sevin, 2012a, s. 29).

Düz bir tavan ve itinayla işlenmiş duvarlara sahip olan ana salon, zeminindeki iki küçük çukurla dikkat çeker (Burney & Lang, 1971, s. 145; Sevin, 2012a, s. 28; Van Loon, 1966, s. 61). Van Loon, bu çukurların lahitlerin yerleştirilmesinde kullanılmış olabileceğini belirtir (Van Loon, 1966, s. 61). Buna karşın kimi görüşler ise çukurların sunaklar ya da sunu masalarının yerlerini belirlediği kanısındadır (Burney & Lang, 1971, s. 145; Sevin, 2012a, s. 29). Argişti'nin mezarının dikkat çekici özellikleri kaya duvarlarında düzensiz bir şekilde kesilmiş basamaklar, ana salon etrafına yerleştirilmiş ve kayaya sabitlenmiş muhtemelen dekoratif tunç süslemeler ile kare tepeli nişlerdir (Burney & Lang, 1971, s. 145; Sevin, 2012a, s. 28). Duvarlarda yer alan toplamda 34 adet pencereye benzer niş, mezarın görüntüsünü hareketlendirmiştir. Boş olan nişlerin içerisine adak eşyalarının, urnelerin ve ölü hediyelerinin yerleştirildiği düşünülmektedir (HChl II, no. 80; Piotrovskii, 1966, s. 302; Sevin, 2012a, s. 24; Tarhan, 1994, s. 28; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2001a, s. 314; Tarhan, 2011b, s. 486; Van Loon, 1966, s. 61). Duvarlarda ayrıca içe dönük kenarları olan kareler ve bir kesikten elde edilen girintiler yer alır. Girintilerin renkli taş veya metal parçalarla doldurulmuş olabileceği düşünülmektedir (Piotrovskii, 1966, s. 302). Çalışmalarda nişlerin üst kısımlarındaki ve kapı geçitlerindeki bu girintilerde, aplik izlerinin keşfedilmiş olması kandiller ve bronz boğa başları gibi kült objelerin sabitlenmiş olabileceğini de düşündürür (HChl II, no. 80; Piotrovskii, 1966, s. 302; Tarhan, 1994, s. 28; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2001a, s. 314; Van Loon, 1966, s. 61).

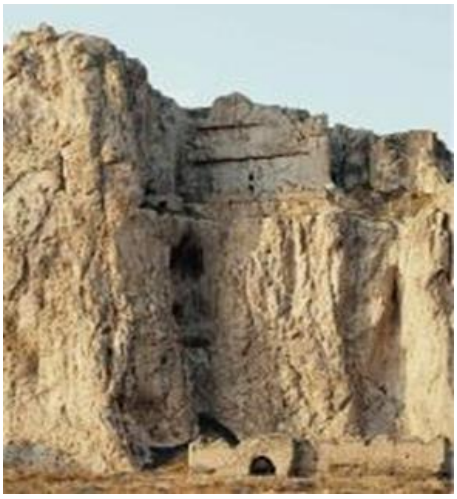
Küçük Horhor Mağarası Mezarı: I. Argisti'nin mezar anıtının altında "Küçük Horhor Mağarası" olarak isimlendirilen tek bir mezar odası yer almaktadır. Çalışmalarda mezara erişimi sağlayan kaya basamaklarının sonradan tahrip edildiği anlaşılmaktadır (Gropp, 1989, s. 105; Piotrovskii, 1966, s. 302; Tarhan, 1994, s. 28; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2001a, s. 314; Tarhan, 2011b, s. 486; Van Loon, 1966, s. 62). Tek odalı olan mezarda, kuzey duvarında dört adet nişin yer aldığı uzun bir salon bulunmaktadır (Gropp, 1989, s. 105; Köroğlu, 2007, s. 447; Piotrovskii, 1966, s. 302; Sevin, 2012a, s. 35; Tarhan, 2001a, s. 315).



Şekil 11: Küçük Horhor Mezarı Planı (Van Kültür ve Turizm Envanteri, 2006, s. 148)

İç tasarım olarak Akhamenid Dönemi'ni çağrıştıran bu mezarda, nişlerin işlevi I. Dareios'un anıt mezarı ile ilişkilendirilir (Tarhan, 2001a, s. 315; Tarhan, 2011b, s. 486). Öyle ki bu nişlerin de lahitler ya da kilineler (ölü yatakları) için tasarlanmış olabileceği düşünülür (Tarhan, 2001a, s. 315).

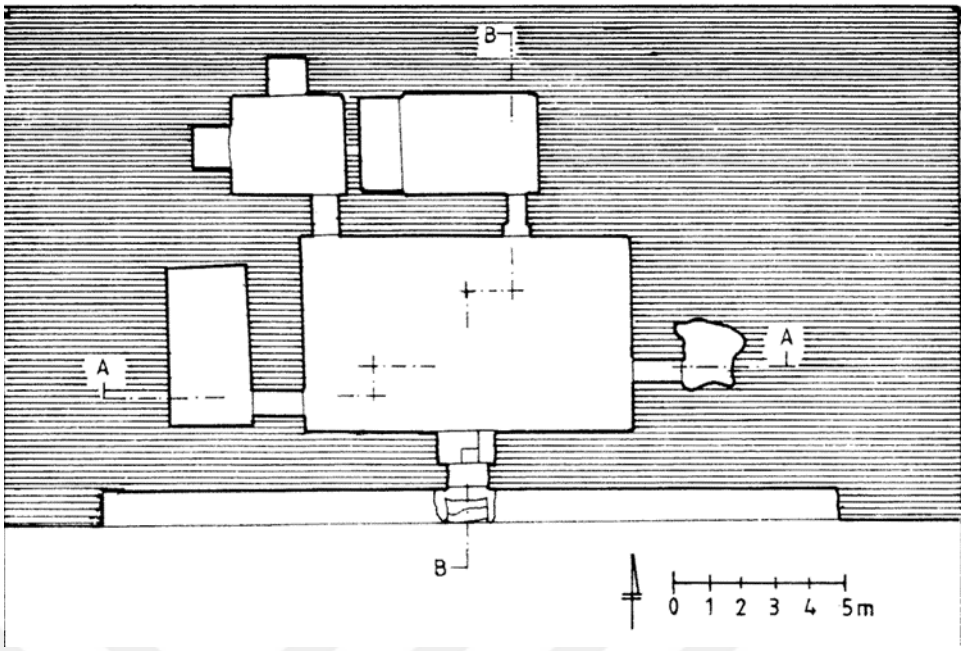
Neft Kuyu Mezarı (I. Sarduri Mezarı): Mezar yerel olarak "Neft Kuyusu" ("Petrol Kuyusu") ya da "Menua Mezarı" olarak adlandırılmıştır (Gropp, 1989, s. 107; Tarhan, 1994, s. 25; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2011a, s. 309; Tarhan, 2001b, s. 485). Kimi görüşler mezarın Menua'ya ait olduğunu belirtmiştir. Ancak bitişiğindeki kale mezarından daha eski görülmesi dolayısıyla I. Sarduri'ye atfedilmiştir (Tarhan, 1994, s. 25; Tarhan, 2005, s. 123). Bu görüş ayrıça mezarın girişinin büyük platform üzerinde merkezi bir konumda olduğu, kale mezarının ise platformun yan tarafına sonradan eklendiği gözlemine de dayandırılmıştır (Tarhan, 1994, s. 25).



Fotoğraf 26: Neft Kuyu Mezarı Genel Görünüm (Konyar, 2021, s. 234)

Büyük platforma dair görüşler bu mezar için yapıldığı yönündedir. Öyle ki mezara erişim Büyük Platform'dan kayaya oyulmuş merdivenler vasıtasıyla sağlanmaktadır (Tarhan, 1994, s. 25; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2001a, s. 309; Tarhan, 2005, s. 123; Tarhan, 2011a, s. 307). Cephesi ve girişi güneye bakan mezarın bu yöndeki kaya yüzeyi işlenmiş olup anıtsal bir mimari oluşturulmuştur (Tarhan, 1994, s. 25; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2001a, s. 309; Tarhan, 2001b, s. 485). Mezarda cephe boyunca konumlanan yüksek bir oturma sekisi yer almaktadır (Tarhan, 2001a, s. 309; Tarhan, 2001b, s. 485). Söz konusu sekinin bu açık alanda gerçekleştirilen dini törenlerde kraliyet ailesinin oturması için tasarlandığı ileri sürülmektedir. Ayrıca gerçekleştirilen törenlerde ata ruhlarına ithafen sunulacak adak eşyalarının da ilk etapta bu seki üzerinde sıralandığı düşünülmektedir (Tarhan, 2001a, s. 309). Üst düzey bir işçiliğin sergilendiği mezar, kemerli bir giriş kapısının ardında yer alır. Kapının üzerinde bir ışık menfezinin bulunduğu görülmektedir (Piotrovskii, 1966, s. 304; Sevin, 2012a, s. 44; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2001b, s. 485).

Mezar, dört odayla çevrili bir ana salondan oluşmaktadır. Ana salonun tavanı korniş üzerine oturan beşik tonoz şeklindedir (Gropp, 1989, s. 107; Piotrovskii, 1966, s. 304; Sevin, 2012a, s. 47; Tarhan, 1994, s. 25; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2001b, s. 485; Ussishkin, 1994, s. 254; Van Loon, 1966, s. 61). Duvarın üst kısmında, tonozun yakınında, bir dizi yarım daireden oluşan kabartmalı süslemeler yer alır (Piotrovskii, 1966, s. 304).

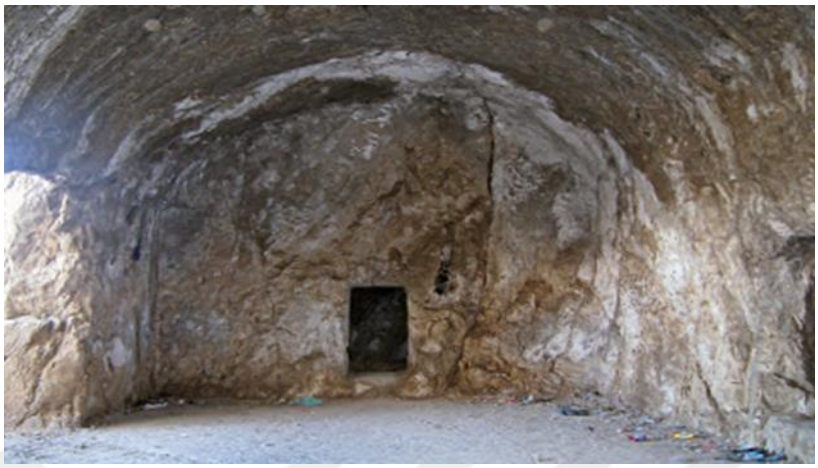


Şekil 12: Neft Kuyu Mezar Planı (Çevik, 2000, Levha: 7)

Ana salon ile bağlantılı olan mezar odaları doğu ve batı yönde 1, kuzey yönde ise 2 oda şeklinde konumlanmıştır (Tarhan, 2001a, s. 310; Ussishkin,1994, s. 254). Kuzey yöndeki 2 odadan soldaki oda, içerisindeki 2 büyük nişle dikkat çekmektedir (Tarhan, 1994, s. 25; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2001a, s. 310; Tarhan, 2001b, s. 485; Ussishkin, 1994, s. 254; Van Loon, 1966, s. 61). Keşfedilen bu nişlerin içlerine kraliyet ailesinin ayrıcalıklı bireylerine ait tunçtan ya da pişmiş topraktan lahitlerin yerleştirildiği düşünülmektedir (Tarhan, 2001a, s. 310; Tarhan, 2001b, s. 485). Daha merkezi bir konumda yer alan sağdaki odanın ise ana gömü odası olması muhtemeldir. Ana girişte dahi yer almayan çerçeveli ve basamaklı kapı, odanın taşıdığı önemi göstermektedir. İki kademeli fistolu kornişlerin bulunduğu odada, yerden 1.50 m yükseklikte bir platform konumlanır. Bu platform mezar sahibine ait sandukanın yerleştirilmesi için tasarlanmış olabilir (Piotrovskii, 1966, s. 304; Sevin, 2012a, s. 52; Ussishkin,1994, s. 254). Bir diğer oda olan doğu yönündeki mezar odasında ise işlemelerin tamamlanmadan yarım bırakıldığı görülmektedir (Piotrovskii, 1966, s. 306; Sevin, 2012a, s. 53; Tarhan, 1994, s. 25; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2001a, s. 310; Van Loon, 1966, s. 61).

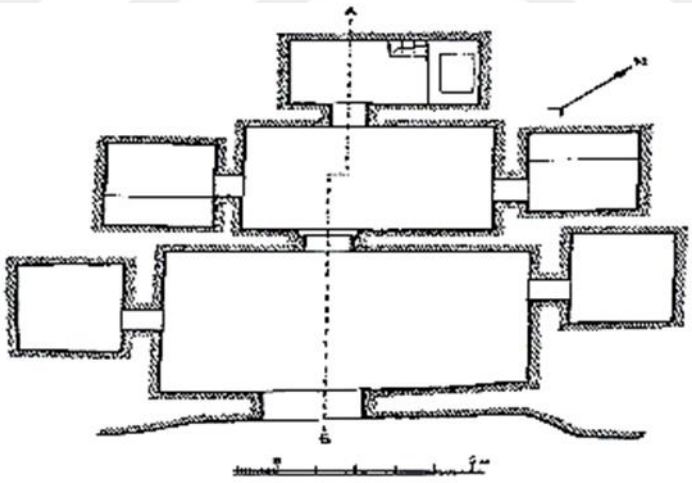
Kurucular Mezarı-İç Kale Mezarı (İşpuini ve Menua Mezarı): Kurucuların mezarı Büyük Platform'a açılan ve giriş kısmı doğuya bakan bir cephede konumlanmıştır (Sevin 1987a, s. 44; Tarhan, 2000, s. 195; Tarhan, 2011b, s. 486). I. Sarduriye atfen "Kurucuların

Mezarı" olarak adlandırılan mezar, aynı zamanda "İç Kale Mezarı" olarak da adlandırılır (Işık, 1995, s. 232; Tarhan, 1994, s. 25; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 310).



Fotoğraf 27: İşpuini ve Menua Mezarı Ana Salon (Sevin, 2012a, s. 61)

Mezarın Urartu Devlet yönetimini birlikte gerçekleştiren İşpuini ve oğlu Menua için oluşturulduğu düşünülmektedir. Mezar planında iki ana salonun yer alması bu düşünceye kanıt olarak gösterilmiştir (Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 310; Tarhan, 2011b, s. 486; Van Loon 1966, s. 61).

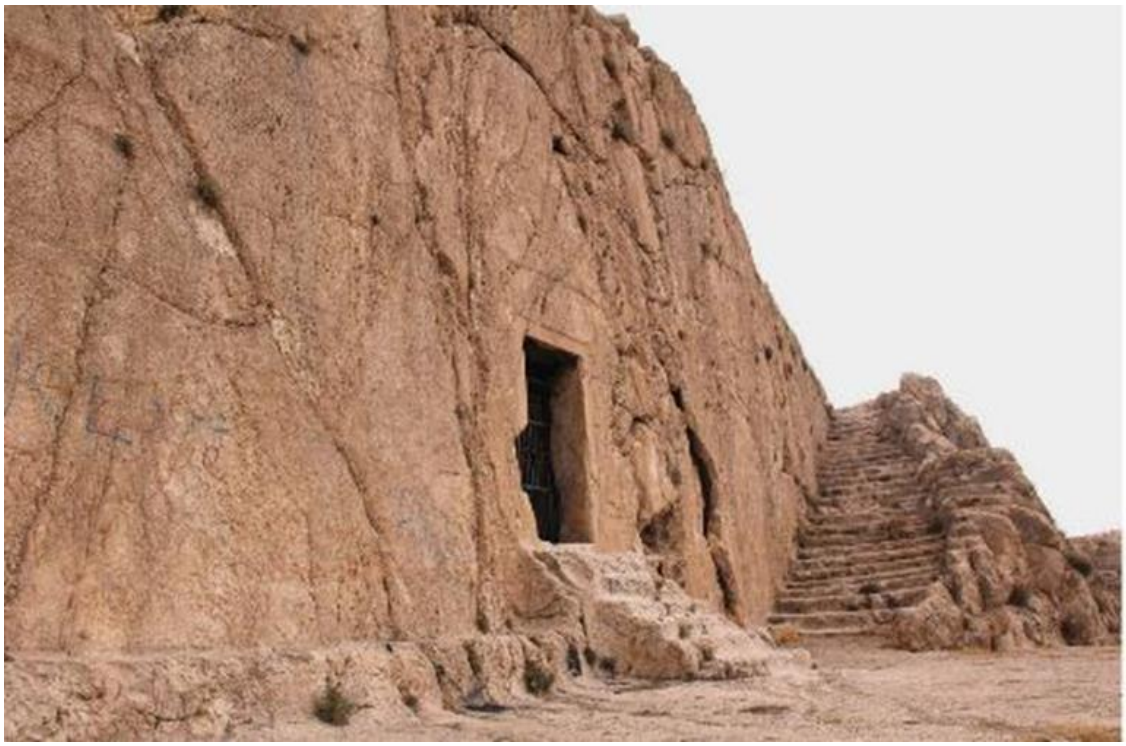


Şekil 13: İşpuini ve Menua Mezar Planı (Ussishkin, 1994, s. 260)

İç kısımda kapı çerçevesi bulunan dikdörtgen giriş, dikdörtgen bir salona açılır (Ussishkin, 1994, s. 254). Beşik tonoz şeklinde bir tavana sahip olan öndeki bu salon, İşpuini'ye atfedilmektedir (Gropp, 1989, s. 107; Işık, 1995, s. 232; Piotrovskii, 1966, s. 306; Sevin, 1987a, s. 45; Tarhan, 2011a, s. 310; Tarhan, 2011b, s. 486; Ussishkin, 1994,

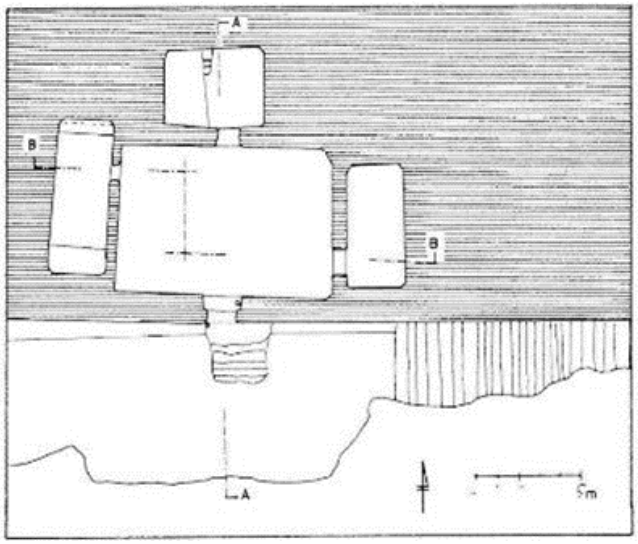
s. 254; Van Loon, 1966, s. 61). Salon iki mezar odasıyla bağlantılıdır (Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 310; Tarhan, 2011b, s. 486). Menua'ya ait olduğu düşünülen ikinci salonda düz bir tavan, tavanla duvar köşeleri arasında ise korniş detayları bulunmaktadır (Gropp, 1989, s. 107; Piotrovskii, 1966, s. 306; Ussishkin, 1994, s. 254). Mezar İşpuini mezarına kıyasla, daha küçük ve daha alçaktır (Piotrovskii, 1966, s. 306). Söz konusu bu salon, üç mezar odasıyla bağlantılıdır (Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 310; Tarhan, 2011b, s. 486; Van Loon, 1966, s. 61). Çalışmalarda bu odalarda, defnedilen cesetlerin bırakılması için oluşturulmuş sekilere rastlanmıştır (Ussishkin, 1994, s. 254). Mezarın batı yönünde küçük çaplı bir salonu andıran üçüncü bir oda yer alır. Bu odanın Menua'nın oğlu İnuspua'ya ait olabileceği düşünülmektedir (Tarhan, 2011a, s. 310). Salonların art arda sıralanmaları ve gittikçe küçülmeleri İşpuini, Menua, İnuspua yani baba, oğul ve torun şeklinde bir üçlü yönetimi simgeliyor olabilir (Tarhan, 2011a, s. 311).

Doğu Odaları-Büyük Mağara (II. Sarduri Mezarı): II. Sarduri'ye atfedilen ve Doğu Mezarı olarak da isimlendirilen bu mezar, eski sitadeli doğudan sınırlayan hendeğin doğusunda yer almaktadır (Sevin, 2012a, s. 77; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 311; Tarhan, 2011b, s. 486; Ussishkin, 1994, s. 253).



Fotoğraf 28: Doğu Odaları Büyük Mağara Genel Görünüm (Konyar, 2021, s. 209)

Buraya ulaşım, cephenin doğu yüzünde yer alan ve aşağıya indikçe genişleyen 26 basamaklı bir merdiven ile sağlanır (Piotrovskii, 1966, s. 306; Sevin, 2012a, s. 77; Ussishkin, 1994, s. 253). Mezarın ön kısmında 17.70 m uzunluğunda 8 m genişliğinde törensel bir avlu bulunmaktadır (Sevin, 2012a, s. 77). Mezar cephe mimarisi, merdivenleri, oturma sekileri ve girişe uzanan basamaklarıyla ihtişamlı bir görüntüye sahiptir (Gropp, 1989, s. 109; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 311; Tarhan, 2011b, s. 486). Yapının iç mekânı ise, önde bir ana salonun yanı sıra yanlarda ve arka bölümde yer alan odalardan oluşur (Piotrovskii, 1966, s. 307; Sevin, 2012a, s. 82; Tarhan, 1994, s. 27; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011b, s. 486).



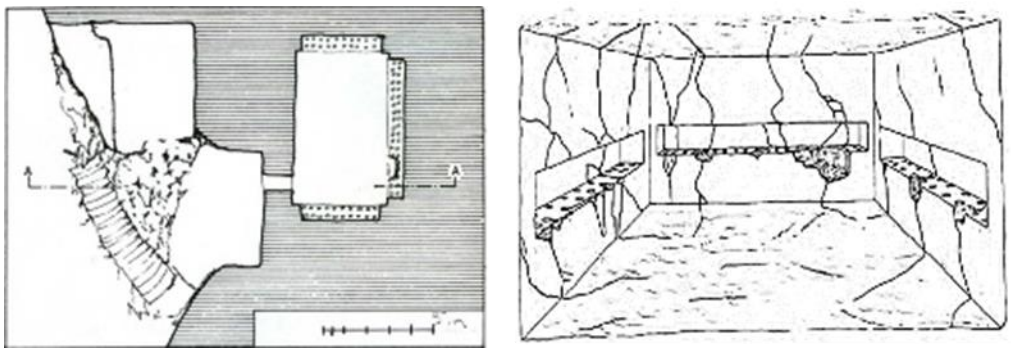
Şekil 14: Doğu Odaları Mezar Planı (Çevik, 2000, Levha: 13)

Mezarın ön kısmında yer alan ana salon 58 m² genişliğinde düz bir tavana sahiptir (Gropp, 1989, s. 109; Sevin, 2012a, s. 82; Tarhan, 2011a, s. 311; Ussishkin, 1994, s. 253). Salonda tavandan aşağı doğru uzanan kornişin, duvarları çevrelediği görülür (Sevin, 2012a, s. 82; Tarhan, 2011a, s. 311; Ussishkin, 1994, s. 253). Mezarın duvarlarından 1.50 m aralıklarla sıralanmış basit çivi delikleri bulunmaktadır. Bu delikler, bırakılan sunuların ve eşyaların asıldığı çiviler için oluşturulmuş olabilir. Salonun arka tarafında yer alan oda, yanlardaki odalarla mukayese edildiğinde gerek konumu gerekse işçiliği açısından çok daha iyi düzeydedir. Tavanı düz olan odanın, sol tarafında 1.20 m yüksekliğinde üç basamaklı bir platform yer almaktadır. Bu platformun cesedin yer aldığı lahitin bırakılması için tasarlanmış olabileceği düşünülmektedir. Mezarın yan taraflarında yer alan odalar ise itinadan uzak kaba bir işçiliğin ürünüdür (Sevin, 2012a, s. 83). Doğudaki

oda, gömünün burada yer aldığına dair herhangi bir buluntu vermemektedir. Batı yöndeki odaya bakıldığında ise güney ve kuzey cephelerinde iki adet nişin bulunduğu görülür.

Mezarlarda yer alan bu tip derin ve geniş nişlerin adak eşyalarının, cesetlerin ve urnelerin bırakılmasında kullanıldığı belirtilir. Bu kapsamda odanın, kralın ailesindeki diğer fertlere ait olabileceği ileri sürülse de itinadan uzak kaba işçilik bu yaklaşımı zayıflatır. Dolayısıyla, her iki odanın birer mezar deposu olarak kullanıldığı düşünülmektedir (Sevin, 2012a, s. 85).

Tuşpa'nın üzerinde konumlandığı lokasyonun güneydoğu ucunda, sert kalkerden kayalığın oyulmasıyla bir kremasyon mezar odası oluşturulmuştur. Mezar girişinin önünde iki basamaklı platform ve kayaya oyulmuş 20 basamaklı bir merdiven bulunmaktadır (Sevin 1982, s. 152; Sevin, 2012a, s. 86; Tarhan, 1994, s. 27; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 313; Tarhan, 2011b, s. 486). Kremasyon mezar yalnızca büyük bir dikdörtgen salondan ibarettir. Odada kuzey, doğu ve batı duvarları boyunca uzanan yatay nişlerin yer aldığı görülmektedir. Söz konusu nişler içerisinde ise kremasyon kapların yerleştirilmesi için oluşturulmuş toplamda 78 adet dairesel çukur bulunmaktadır (Sevin 1982, ss. 155-157; Sevin, 2012a, s. 89; Tarhan, 1994, s. 27; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 313; Tarhan, 2011b, s. 486).



Şekil 15: Kremasyon Mezar Planı ve Çizimi (Çevik, 2000, Levha: 18; Sevin, 2012a, s. 90)

Başkent Tuşpa'da keşfedilen bu kremasyon mezarın konumu ve yapı özellikleri, mezar sahibinin toplumsal statüsünü yorumlayacak veriler sunar. Öyle ki gerek fakir gerekse varlıklı halk sınıflarının ya da büyük aile mensuplarının başkentin dik yamacına konumlanan bu büyük ve iyi işçilikli yapıyı inşa etmeleri mümkün değildir. Öte yandan yumuşak kalker kayalar oyularak yer altına inşa edilen kaba işçilikli halk mezarları göz

önüne alındığında sert mermerleşmiş bir kalkerin işlenmiş olması ve sahip olunan plan, mezarın farklı bir sınıfa hitap ettiğini gösterir. Dolayısıyla söz konusu bu kremasyon mezar odası, bir halk mezarından öte aynı kayalıkta yer alan Urartu soylularına ait mezarlarla benzerlik taşır (Sevin, 1982, s. 158). Urartu'da gerek inhümasyon gerekse kremasyon gömülerin aynı alanda yer almaları sadece halk mezarlarında değil prens mezarlarında da karşılaşılan bir durumdur. Buna karşın başkentte soylular için neden ayrı bir kremasyon mezar oluşturulduğu ise açıklık kazanamamıştır (Sevin, 2012a, s. 89). Veli Sevin bu yapının Hitit yazılı kaynaklarında yer alan hanedanlığa mensup bireylerin yakılarak gömüldükleri hekur[27] ile benzer olabilme ihtimalini ele alır. Bu ihitmal kapsamında Büyük Horhor Mağarası, Doğu Odaları, Neft Kuyu ve İç Kale'de hanedan üyelerinin normal gömüleri yer alırken bu yapıda da hanedanın kremasyon gömülerinin yer aldığı düşünülebilir (Sevin, 2012a, s. 91).

Urartu'da toplumsal hiyerarşinin, yaşam alanları üzerinden gerçekleştirdiği ayrışma mezar alanlarında da kendini göstermekteydi. Bireylerin hayattayken sahip oldukları toplumsal statü; ekonomik durum ve bürokrasideki konumları, mezarlarına da çeşitli biçimlerde yansımaktadır (Sevin, 2012, s. 1). Öyle ki krallar ve yakınlarının naaşları için Van Kalesi üzerinde konumlandırılmış gerek boyutları gerekse işçilikleriyle ihtişamını sergileyen oda mezarlar tercih edilmiştir. Krallar, toplumsal düzendeki ayrıcalıklı konumlarını bu şekilde sergilerken halk ve bürokratlar ise farklı gömü türlerinin yer aldığı nekropol alanına gömülmüşlerdir (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 107; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 218). Urartu'nun başkenti olan Tuşpa'nın kent mezarlığı, Altıntepe başta olmak üzere Van Gölü'ne kadar uzanan geniş bir alana yayılmıştır. Keşfedilen mezar türlerindeki çeşitlilik ve ölü hediyelerinin taşıdığı değer aşağı şehir halkının refah düzeyini belirtmesi açısından kıymetlidir (Tarhan, 2011b, s. 486).

Altıntepe nekropolü Tuşpa'nın 2 km kuzeyinde yer alan geniş bir alana konumlanmıştır. Söz konusu alan yumuşak kalker kum tepeleri ve dalgalı sırtlar üzerinde yer almaktadır. Kaçak kazılarla keşfedilen Urartu'ya ait altınlar, mezarlığın bu şekilde

[27] Hekur "*Taş ev, kaya evi, kaya sivrisi, zirve, stel, doruk, kayalık, anıtkabir, kahraman mezarı, heroon, ölü anıtı, mezar, mezarlık*" gibi kelimelerle karşılık bulmaktadır (Ünal, 2023, s. 52).

isimlendirilmesinde etkili olmuştur (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 108; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 218).



Fotoğraf 29: Van Altıntepe Mezarlık Alanı Genel Görünüm (Sevin, 2012a, s. 109)

Altıntepe nekropolünde gerçekleştirilen çalışmalar; 35 yeraltı kaya mezar, 7 urne mezar ve 3 toprak mezarın varlığını sunmuştur (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 110; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 218; Yiğitpaşa, 2011, s. 111). Nekropoldeki mezar türlerine yönelik bu çeşitliliğin halkın toplumsal düzeyi üzerinden biçimlendiği düşünülmektedir (Sevin, 2012a, s. 110; Yiğitpaşa, 2011, s. 111). Bu kapsamda gerek inhümasyon gerek kremasyon gibi farklı uygulamaların yer aldığı gömü türleri ve muhtelif mezar tipleri etnik köken, dini inanış ve kültür açışından ayrışmış bir topluluğun mevcudiyetini gösterebilir (Yiğitpaşa, 2011, s. 114).

Başkent Tuşpa'nın nekropolü diyebileceğimiz Altıntepe'deki yer altı kaya mezarlar, nişler ve çok odalı planları göz önüne alındığında Urartu kralî mezarların yer altında inşa edilmiş basit minyatürleri olarak görülebilir (Konyar, 2022, s. 251).



Fotoğraf 30: Van Altıntepe 1 No'lu Kaya Mezarı (Yiğitpaşa, 2011, s. 144)

Nekropolde gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar, güney etekleri üzerinde 35 adet kaya mezarının keşfini sağlamıştır. Kimi açılardan ortak özellikler barındıran bu mezarlar odalarının boyutları, iç dizaynları, yönleri ve oda sayıları üzerinden farklılıklar barındırır (Konyar, 2022, s. 249; Sevin, 2012a, s. 111; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 218; Sevin vd. 1999, s. 423). Bir mezar dışında keşfedilen diğer tüm mezarlar, tek odalı olup farklı yüksekliklere sahiplerdir. Yükseklikleri 2.00 m ile 0.86 m arasında çeşitlilik gösteren mezarlar dışında, sadece birinin düzgün dikdörtgen bir plana sahip olduğu görülmüştür (Sevin vd. 1999, s. 423; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 219; Özfırat, 2011, s. 445). Söz konusu mezarlar, kalelerin eteklerindeki kayalara oyularak inşa edilen kral mezarlarından büyük oranda farklıdır (Sevin vd. 1999, s. 423). Bu kaya mezarları; biçimsiz şekillere sahip dik olmayan duvarları ve düzensiz tavanları ile kaba bir işçiliğin ürünü olan yapılardır (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 111; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 219; Sevin vd. 1999, s. 423). Kendi içlerinde de farklılaşan bu yapıların, kimileri 3.20×2.65×1.75 m, 3.55×2.20×1.90 m ve 3.80×2.80 m gibi boyutlara sahipken kimileri 1.30×1.26×1.10 m boyutlarında olup adeta küçük bir boşluktan ibarettir. İtinadan uzak bu inşaların boyutlarındaki çeşitlilik, ailelerin ekonomik düzeylerindeki farklılığın bir getirisi olarak düşünülmüştür (Sevin & Özfırat, 2000b, s. 218).

Kaya mezarlarının giriş kısımlarında, bir dromosa yer verilmiştir. Cesetin bırakılmasının ardından mezar odası bir sal taş ile kapatılmış ve dromos kısmı taş ve toprakla doldurulmuştur. Aileden başka bir bireyin hayatını yitirmesi hâlinde ise dromos boşaltılıp girişteki sal taş kaldırılarak yeni ceset yerleştirilmiştir (Sevin & Özfırat, 2000b, s. 218). Mezarların tamamının soyulmuş olması dolayısıyla gömü türleri konusunda fazla bilgi edinilememiştir. Ancak yağmalanan mezarlardan artakalan urnelere ait pek çok parça ve yakma işlemi uygulanmamış kemikler, inhümasyon ve kremasyon gömülerin yan yana olduklarını göstermektedir (Konyar, 2022, s. 249; Özfırat, 2011, s. 445; Sevin vd. 1999, s. 424; Sevin, 2012a, s. 118; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 219).

Mezarlarda keşfedilen çanak çömlekler arasında ayaklı kadehler ile yonca ağızlı ya da yuvarlak şekle sahip olan kırmızı cilalı testiler yer almaktadır (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 118; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 221; Sevin vd. 1999, s. 424). Öte yandan madenciliğe karşı oldukça ilgili olan Urartuların gerek soylu gerekse halk mezarlarında çok sayıda madeni eser de keşfedilmiştir (Sevin, 2012a, s. 118). Öyle ki halkın gömülü olduğu bu kaya mezarlarında da kınları içerisinde demir bıçaklar ve kılıçlar, ejder başlı tunç bilezikler, fibulalar ve süs iğneleri, demirden bir at gemi, kimileri granürlerle süslü kimileri ise tunç ya da gümüşten küpeler keşfedilmiştir (Konyar, 2022, s. 250; Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2011a, ss. 120-122; Sevin, 2011c, s. 79; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 221; Sevin vd. 1999, s. 424). Bunların dışındaki diğer buluntular arasında ise manyetik, akik, kornalin gibi taşların ürünü olan pek çok boncuk yer almaktadır (Konyar, 2022, s. 250; Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2011a, ss. 122-123; Sevin, 2011c, s. 79; Sevin vd. 1999, s. 424).



Fotoğraf 31: Van Altıntepe Urne Mezar Örnekleri (Van Kültür ve Turizm Envanteri, 2006, s. 104; Yiğitpaşa, 2011, s. 146)

Urartu halkının bir kısmının, ölüleri için kremasyon yöntemini kullandıkları ve cesetten arta kalan kül ve kemikleri urnelere bırakarak gömdükleri görülmüştür. Geniş bir coğrafyada izlenen bu gömü türü kimi mezarlarda inhümasyon gömülerle de bir arada yer almaktadır (Sevin & Özfırat, 2000b, s. 219; Özfırat, 2011, s. 445).



Şekil 16: Van Altıntepe Urne Mezar İğne Buluntuları (Sevin, 2012a, 127)

Ayrı uygulamalar içeren bu gömü türlerinin, aynı mezarda yer alışını Veli Sevin ve Aynur Özfırat farklı toplumsal sınıflara ya da farklı etnik gruplara mensup olmakla

ilişkilendirir (Sevin & Özfırat, 2000b, s. 219). Bu türden mezarlarda urnelere ceset kalıntıları ile birlikte kimi hediyeler de bırakılmaktadır (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin vd. 1999, s. 424). Kimi urnelerdeki buluntular, cesetlerin giyinik vaziyette ve ziynet eşyalarıyla birlikte yakıldığını yakma işleminin ardından ise geri kalan süs eşyalarının urnelere bırakıldığını göstermiştir (Sevin vd. 1999, s. 424; Sevin, 2011a, s. 125). Yüzükler ve bilezikler, taş boncuklu kolyeler ve tunçtan süs iğneleri bu türden kişisel süs eşyaları arasındadır (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin vd. 1999, s. 424; Sevin, 2011a, s. 126). Süs iğneleri arasında son derece iyi şekilde korunmuş olan bir iğne, baş kısmında iki insanın üzerinde duran bir dağ keçisi görseliyle dikkat çeker (Sevin, 2011a, s. 126).

Kimi gömülerde ise bir kısım hediyelerin urnelerin dışına bırakıldığı görülmektedir. Yakılmamış olan bu gruptaki eşyalar arasında, tunçtan kemerler ve kılıçlar ilk sırada yer alır (Sevin, 2011a, s. 128; Sevin vd. 1999, s. 424). İkiye katlanarak kullanılmaz duruma getirilmiş olan bu kemerler, urnenin dış yüzeyine bitişik olarak yerleştirilmiştir (Sevin vd. 1999, s. 424; Tuğrul & Başaran, 2001, s. 22).

Altıntepe halk mezarlığında karşılaşılan bir diğer gömü türü basit toprak mezarlardır. Bu mezar türünde, cesetler doğrudan toprak içerisine açılan çukurlara yerleştirilir. Gerçekleştirilen çalışmalarda biri hocker diğeri ise yarı hocker pozisyonunda iki iskelet keşfedilmiştir (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 129; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 220; Sevin vd. 1999, s. 425).



Fotoğraf 32: Van Altıntepe TM-1 ve TM-2 Toprak Mezarlar (Sevin, 2012a, s. 130; Özfırat, 2011, s. 445)

Mezarlardan ilkinde (TM1) iki farklı iskeletin birbirlerine karışmış vaziyetteki kemiklerine erişilmiştir. Bu durum oda mezarlarda sıklıkla karşılaşılan aynı mezara çok

sayıda gömü yapılmasının toprak mezarlarda da varlığına işarettir (Sevin vd. 1999, s. 425). Bir diğer mezar olan ikinci mezar buluntularıyla dikkat çekmektedir. Mezarda (TM2) yer alan iskeletin bileğinde boncuklardan oluşan bir bilezik, kulaklarında helezon tarzda küpeler, parmağında birkaç sıralı halka yüzük, başında süs iğneleri ve boynunda ise bir kolye yer alır (Çavuşoğlu, 2011a, s. 256; Konyar, 2022, s. 250; Özfırat, 2011, s. 445; Sevin vd., 1999, s. 425; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 220; Sevin, 2012a, s. 129).



Fotoğraf 33: Van Altıntepe Toprak Mezar Buluntuları (Sevin, 2012a, s. 131)

Orta kısmında boğa kafası şeklinde siyah iri bir boncuğun yer aldığı kolye, yumuşakça kabuklarından ve kıymet değeri orta düzeyde olan küre şeklindeki taşlardan oluşturulmuştur (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 131; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 220). İçi boş tunç halkadan helezon biçimli saç halkaları, boncuklar ve süs iğneleri klasik Urartu buluntularından farklılık gösterir. Özellikle Urartu örneklerinden keskin şekilde ayrılan süs iğneleri, mezar sahibi kadının farklı bir etnik kimliğe sahip olduğunu düşündürmektedir (Sevin, 2012a, s. 131).

2.1.3.6. Erzincan Altıntepe

Altıntepe Erzincan ilinin 20 km doğusunda ve Erzurum Erzincan yüksek kara yolu üzerinde yer alır. Bereketli bir ova olan Altıntepe'nin yüksekliği 60 m olmakla birlikte neredeyse Urartu'ya ait her kale gibi oldukça diktir (Barnett & Gökçe, 1953, s. 121; Çiner, 1965, s. 225; Kleiss & Hauptmann, 1976, no: 54; Kutlu, 1969, s. 279; Özgüç, 1961, ss. 253; Özgüç, 1969a, s. 3). Yaklaşık 60 m yüksekliğindeki dik, kısmen doğal kayalık bir

tepeyi taçlandıran kale, her biri 12 m kalınlığında ve yüksek işlenmiş taş bloklardan inşa edilmiş iki dış duvarla çevrilidir (Özgüç, 1969b, s. 257).



Fotoğraf 34: Altıntepe Genel Görünüm (Karaosmanoğlu vd., 2015, s. 88)

Tahsin Özgüç'e göre Altıntepe, krallık için stratejik açıdan önemli bir nokta olan Urartu'nun batı sınırında kurulmuş ve Urartu monarşisine bağlılık yemini etmiş feodal bir birimin başkentidir (Özgüç 1968, s. 2; Özgüç, 1969b, s. 257). Kemalettin Köroğlu da buranın başkentten atanan valiler tarafından inşa edilmiş bir eyalet merkezi olabileceğini ileri sürer (Kuşu & Köroğlu, 2018, s. 114; Köroğlu 2012, ss. 154- 155). Altıntepe'nin tanınması 1938 yılında zengin buluntular içeren bir prens mezarının keşfedilmesi ile gerçekleşmiştir (Özgüç, 1969a, s. 3). Çalışmalar neticesinde höyükte Urartu'ya ait üç kuşak hâlinde surların, açık hava mabedinin, depoların, prens mezarlarının, kabul salonunun ve bir mabedin yer aldığı anıtsal yapılara ulaşılmıştır (Özgüç, 1968, s. 36; Özgüç, 1969a, s. 4; Karaosmanoğlu & Korucu, 2015, s. 37; Kuşu & Köroğlu, 2018, s. 112).

Altıntepe'de yer alan saray; mabedi, depoları, ikamet için düzenlenmiş daireleri ve kutsal odalarıyla kalenin en büyük bölümünü oluşturan bir yapı kompleksidir. Sitadelin batısında yer alan sarayda, Altıntepe beyleri oturmaktadır (Konyar, 2022, s. 127; Özgüç, 1968, s. 35). Mabedin güneydoğu köşesinde ise apadana olarak adlandırılan kabul salonu yer almaktadır (Özgüç, 1968, s. 10; Karaosmanoğlu, 2007, s. 72).



Fotoğraf 35: Altıntepe Apadana ve Duvar Resmi (Karaosmanoğlu vd., 2015, s. 94; Karaosmanoğlu & Korucu, 2015, s. 53

Altın eser parçalarının keşfedildiği ve duvarlarda resimlerin yer aldığı apadanada, bir otorite göstergesi olan tahtın nereye konulduğu bilinmemektedir (Özgüç, 1968, s. 31). Bu yapı hem Özgüç hem de Karaosmanoğlu tarafından Urartu Dönemi'ne tarihlendirilmiştir (Karaosmanoğlu & Korucu 2015, s. 37; Özgüç 1968, s. 11). Ancak apadana Urartu tapınağının avlu duvarı üzerine inşa edilmiştir. Öyle ki yapının tabanı tapınağın avlu seviyesinden yaklaşık 2 m daha yüksektir. Ayrıca yeni kazılar, apadananın altında Urartu yapılarının izlerini ortaya çıkarmıştır. Plan tipi ve stratigrafik veriler yapının Urartu sonrası döneme ait olduğu görüşünü uyandırmaktadır (Kuşu & Köroğlu, 2018, s. 116).

Altıntepe'de keşfedilen tapınak Urartu'ya özgü tapınaklar adına iyi bir örnek olup iki kısımdan oluşmuştur. Birinci kısımda halkın bir araya geldiği, dini törenlerin gerçekleştirildiği, tanrı heykelinin ve sunaklarının yer aldığı avlu, galeriler ve cella yer alır (Kutlu, 1969, s. 280; Özgüç, 1968, s. 35; Özgüç, 1969a, s. 5). Tapınağın ikinci kısmında ise ikamet edilen odalar, hizmet alanları ve salon yer almaktadır (Kutlu, 1969, s. 280; Özgüç, 1969a, s. 5). Cella'da Urartu'nun baştanrısı Haldi'ye sunulan tunçtan ve demirden yapılmış mızrak uçları, topuzlar, vazolar, asalar ve bunların yanı sıra oymalı ağaçtan eşyalara rastlanmıştır (Özgüç, 1961, s. 265; Özgüç, 1963, s. 55; Özgüç, 1968, s. 5; Özgüç, 1969a, s. 5). Adaklar arasında kıymet değeri yüksek olan objeler galerinin iç bölümünde avlu kapısının yanında yer alır. Söz konusu adaklar; insan yüzleri, kanatlı güneş kursları, tanrıların masalarını ve tahtlarını süsleyen fildişinden yapılmış aslan heykeli, baş kısmı kuş gövde kısmı insan formunda olan kanatlı kabartmalar ve kapı

dirseklerine asılan tunçtan kalkanlar ve miğferlerdir (Özgüç, 1961, s. 265; Özgüç, 1963, s. 55; Özgüç, 1969a, s. 5; Yiğitpaşa, 2020, s. 497).

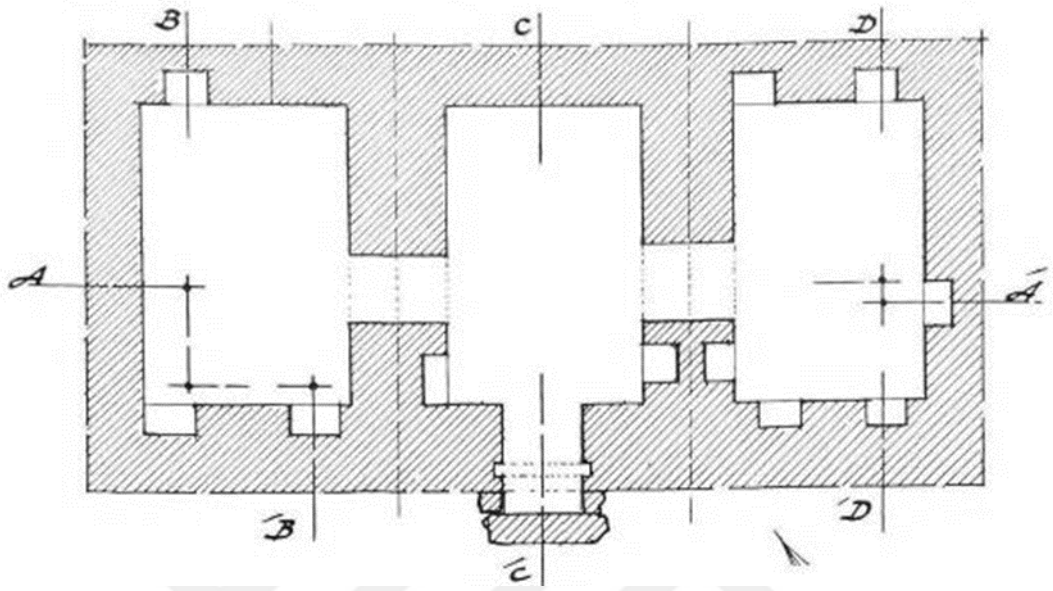


Fotoğraf 36: Altıntepe Fildişi Heykeller (Belli, 2010b, s. 164, 168)

Altıntepe'nin yöneticileri tepenin güneydoğu yamacında yeraltına ev şeklinde inşa edilmiş mezarlara gömülmüştür (Karaosmanoğlu, 2021, s. 454; Karaosmanoğlu & Korucu, 2015, s. 43; Özgüç, 1969a, s. 6; Özgüç, 1969b, s. 261). İnce kesme taşlarla kaplanmış çok sayıda odanın üzeri, büyük taş bloklarla örtülmüş ve tuğla ya da kabaca işlenmiş kayalarla kapatılmıştır (Karaosmanoğlu, 2021, s. 454; Özgüç, 1969b, s. 261). Odaları birbirine bağlayan iç kapılar düz levhalarla güvenli bir şekilde kapatılmış ve dış girişler birkaç ton ağırlığındaki taşlarla mühürlenmiştir. Çalışmalar mezarlarda ya tek ya da çift gömünün yer aldığını göstermektedir. Öte yandan buluntular cesetlerin ahşap ya da taş tabutlara bırakılmadan önce şık bir şekilde giydirildiklerini düşündürmektedir (Özgüç, 1969b, s. 262). Bu mezar odaları gerek taş işçiliği gerekse ölü hediyeleri ve yapı planları ile Yakın Doğu mezar anıtları arasında önemli bir yeri işgal eder (Özgüç, 1969a, s. 6).

Ova seviyesinden 40 m yükseklikte olan mezarlar neredeyse aynı hizada konumlandırılmışlardır. Keşfedilen bu üç mezardan ilki 1938 yılında toprak kayması sonucu açığa çıkmış olup büyük bir kısmı yağmalanmıştır (Özgüç, 1969a, s. 10). Mezar, diğer iki mezar ile mukayese edildiğinde farklı plan ve özelliklere sahip olduğu görülür (Özgüç, 1961, s. 261). İç kısmı Urartu sitiline uygun taşlarla dizayn edilmiş olan bu mezar

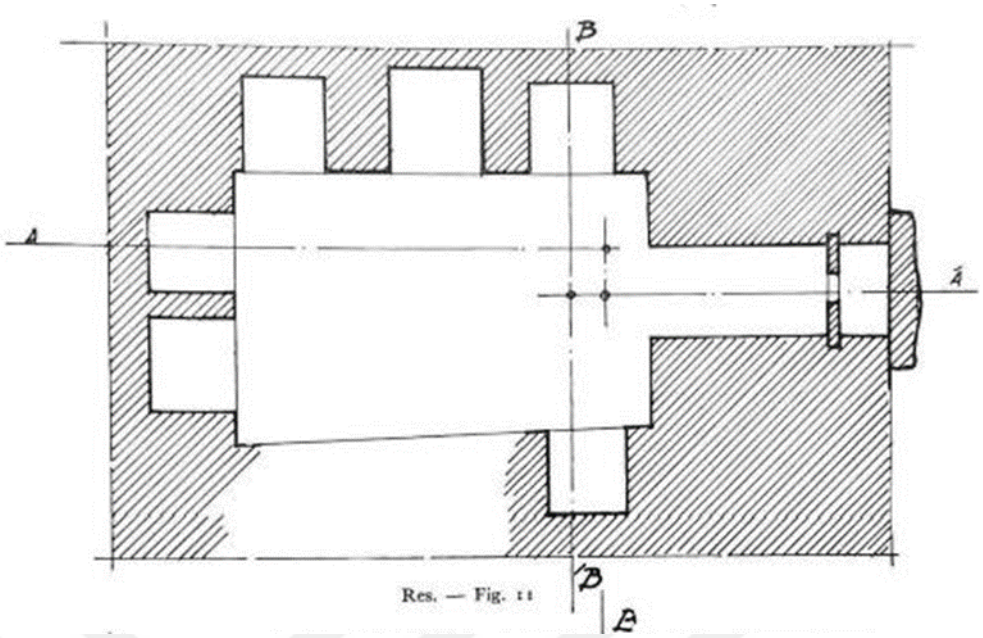
için Tahsin Özgüç bir koridor ile bir odadan oluştuğunu belirtmişken sonraki çalışmalarda farklı bir odanın daha yer aldığı keşfedilmiştir (Karaosmanoğlu vd. 2015, s. 137; Özgüç, 1961, s. 261).



Şekil 17: Altıntepe Yeraltı Mezar 1 Planı (Özgüç, 1969a, s. 11)

Daha öncesinde yağmalanmış olan bu mezarda çalışmalar esnasında dağılmış vaziyette bir çocuk iskeleti ve yağmacıların gözünden kaçan kimi buluntulara erişilmiştir. Bunlar ağaç mobilya parçaları, çanak çömlekler ve tunç kaplar gibi ürünlerdir (Çevik, 2000, s. 74; Özgüç, 1969a, s. 13). Söz konusu bu tunç kaplardan birinin üzerindeki kitabede "*Kilikya kralî Urikki*" ifadesi yer almaktadır (Çevik, 2000, s. 74; Stainherr, 1958, s. 101; Özgüç, 1969a, s. 26).

Mezarın güneybatısında ise dikdörtgen planlı ikinci mezar konumlanmıştır (Konyar, 2022, s. 127). Mezar odasının her iki uzun duvarında üçer tane niş yer almakta olup nişlerin alt gözleri mezar hediyeleri için ayrılmıştır (Öğün, 1978a, s. 644; Özgüç, 1961, s. 262).



Şekil 18: Altıntepe Yeraltı Mezar 2 Planı (Özgüç, 1969a, s. 15)

Tahrip edilen mezarda ağaçtan sandalye ve masaların kimi parçaları, fildişinden yapılmış bir el heykeli, damarlı ve renkli taşlar kullanılarak oluşturulmuş çeşitli boyutlarda silindir ve boncuk şeklindeki gerdanlık taneleri, tunç kaplar, göğüs zırhına ait olduğu düşünülen tunç ve demir parçalar, sandalyeler ve masalar için tunçtan köşe bağları, üzerinde geometrik motiflerin yer aldığı gümüş bir kemer keşfedilmiştir (Kellner, 1991c, s. 6; Özgüç, 1961, s. 262; Piotrovskii, 1967, s. 34).

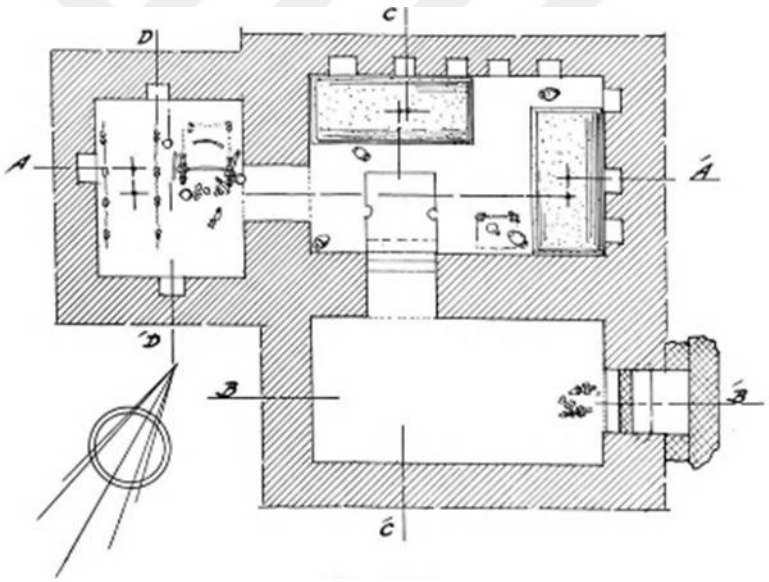


Fotoğraf 37: Altıntepe Mezar Buluntuları (Belli, 2010b)

Metal kemerler, Urartu'da pek çok açıdan önem taşıyan objelerdir. Şöyle ki metalin kendisi malzeme olarak değerli olduğu gibi taşıyan kişinin rütbesi, hizmetleri ve saygınlığı açısından da önemli bir anlam taşımaktadır (Çavuşoğlu, 2011b, s. 13; Kellner, 1991c, s. 27). Urartu'da gerek kadınlar gerekse erkekler tarafından sıklıkla kullanılan

kemerlerden bronz olanlara, toplumun tüm sınıflarında rastlamak mümkünken gümüş kemerler sadece soyluların kullandığı objelerdir (Çavuşoğlu, 2002, ss. 27-28). Kemerleri kimin taktığı sorusuna henüz kesin bir yanıt verilememiştir. Kimi görüşler, geniş olanların erkekler (savaşçı olarak?), daha dar olanların ise kadınlar tarafından takıldığını öne sürmüştür. Savaşçılar tarafından giyilen daha geniş kemerlerin vücuda belli bir koruma sağlaması bu teoriye dayanak olabilir. Ancak, Baki Öğün'ün Patnos yakınlarındaki Dedeli'de bir kadın iskeleti üzerinde gözlemlediği normal genişlikte ve noktalı şerit bezemeli kemer, teoriye şüphe düşürmektedir (Kellner, 1991c, s. 26).

Üçüncü mezar ise mezarlar arasında en büyüğünü oluşturmakta olup ikinci mezarın 16 m güney batısında yer almaktadır (Öğün, 1984, s. 59; Özgüç, 1969a, s. 18). 8.50 cm uzunluğunda bir çukur kazılarak oluşturulan dikdörtgen planlı bu mezar, birbirine bağlı olan 3 odalı anıtsal bir yapıdır (Özgüç, 1961, s. 253; Özgüç, 1969a, s. 18).



Şekil 19: Altıntepe Yeraltı Mezar 3 Planı (Özgüç, 1969a, s. 18)

Keşfedilen diğer iki mezarda olduğu gibi bu mezar odasının da 3 m'yi aşkın büyük taş bloklarla kapatıldığı görülmektedir (Özgüç, 1969a, s. 19). Büyük oranda ölü hediyelerinin yer aldığı mezardaki birinci odada, hediyeler kırık olmaları dolayısıyla dikkat çeker (Çevik, 2000, s. 75; Özgüç, 1961, ss. 254-255; Özgüç, 1969a, s. 20). Eski topluluklarda sıklıkla rastlanan bu uygulamayla, eşyaların çalınarak yeniden kullanılması engellenmeye çalışılmıştır (Çavuşoğlu, 2002, s. 28; Özgüç, 1961, ss. 254-255; Özgüç, 1969a, s. 20). Söz konusu eşyalar mezar odasının çeşitli yerlerine yerleştirilmiştir. Odanın

batı yönünde ağaçtan bir masa, tunçtan kap kacak, koşum takımları ve dört hayvan başı ile süslü olan at gemleri bulunmaktadır. Tunç çubuklar olan bu gemlerdeki başlar at, boğa ve kartal gibi hayvanlara aittir (Çevik, 2000, s. 75; Karaosmanoğlu & Korucu, 2015, s. 44; Öğün, 1984, s. 59; Özgüç, 1961, ss. 254-255; Özgüç, 1969a, s. 20; Özgüç, 1969b, s. 262; Ussishkin, 1991, s. 118). Burada özellikle savaş arabasına ait kimi kısımlar ile tunç ve demir silahların bulunuyor olması odadaki kişinin savaşçı bir prens olduğunu düşündürmektedir (Çevik, 2000, s. 75; Öğün, 1984, s. 59; Özgüç, 1961, s. 255; Özgüç, 1969a, s. 21).

Odanın orta kısmında ise tunçtan boğa başlı büyük bir kazan yer almakta olup içerisinde tunç bir kemer, at heykelcikleri, at koşum takımları ve iki tunç kurs bırakılmıştır (Çevik, 2000, s. 75; Karaosmanoğlu & Korucu, 2015, s. 44; Öğün, 1984, s. 59; Özgüç, 1961, ss. 254-255; Özgüç, 1969a, s. 20; Özgüç, 1969b, s. 262; Ussishkin, 1991, s. 118). Kazanın içerisinde yer alan iki tunç kurstan birinde bir tanrı figürü bulunmaktadır. Üzerinde uzun bir elbise olan tanrı, sola doğru koşar vaziyette şekillendirilmiş kanatlı bir atın üzerinde durur (Çevik, 2000, s. 75; Öğün, 1984, s. 59; Özgüç, 1969a, s. 20). Kazanda ayrıca uzunluğu 90 cm, genişliği 10 cm olan katlanarak bırakılmış bir kemere ulaşılmıştır (Çavuşoğlu, 2011a, s. 262; Özgüç, 1961, s. 258). Saç örgü motifinin işlenmiş olduğu kemerin üzerinde 45 resmin yer aldığı görülmektedir. Bu resimler aslanlar, atlar, keçiler, boğalar, kanatları ve boynuzları olan aslan ejderi gibi varlıklar ve kimisi sağdan sola kimisi soldan sağa hareket hâlinde olan süvarilerdir. Başlarında kulaklarına kadar inen miğferleri ve üzerlerinde kolları kısa uzun elbiseleri olan bu süvariler, sol ellerinde dizgin sağ ellerinde ise mızrak tutmaktadırlar (Özgüç, 1961, s. 258). Özellikle aslan ve boğa gibi hayvanların avlanmalarına yönelik sahnelerin bir soyluluk ve güç göstergesi olduğu düşünülmektedir (Çavuşoğlu, 2014, s. 34). Dolayısıyla kemerler üzerinde yer alan süslemelerin ihtişamı mezarda yer alan kişinin sosyal sınıfı, önemi ve zenginliği konusunda fikir vermektedir (Çavuşoğlu, 2011a, s. 262; Çavuşoğlu, 2011b, s. 431). Öyle ki süslemelerdeki özellikler, bürokratlar arasındaki statü ayrımlarının birer işareti olabilir (Çavuşoğlu, 2011b, s. 430).

Birinci odadan bir kapıdan geçerek lahitlerin yer aldığı odaya girilmektedir. Dört köşeli tekne formundaki lahitler beşik şeklinde açılıp kapanabilen kapaklara sahiptir. Odanın kuzeydoğu yönünde konumlandırılan lahitte bir erkek, kuzeydoğu güneybatı yönündeki lahitte ise bir kadın iskeleti yer almaktadır (Çevik, 2000, s. 75; Çevik, 2000,

s. 85; Maxwell-Hyslop, 1971, s. 200; Öğün, 1984, s. 59; Özgüç, 1961, s. 256; Özgüç, 1969a, s. 21).



Fotoğraf 38: Altıntepe 3 No'lu Mezardaki Taş Lahitler (Karaosmanoğlu & Korucu, 2015, ss. 54-55)

Çalışmalarda hocker pozisyonunda olan erkeğin 45-50, yarı hocker pozisyonunda olan kadının ise 50-55 yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir (Çiner, 1965, ss. 226-227; Özgüç, 1969a, s. 22; Öğün, 1984, s. 59). Erkeğin yer aldığı lahitin içinde ölü hediyesine dair herhangi bir buluntuya rastlanmazken lahitin dışında altın, tunç ve gümüş düğmelerin dikili olduğu bir elbise ile demirden kalkan ve ok uçlarına erişilmiştir (Çevik, 2000, s. 75; Maxwell-Hyslop, 1971, s. 200; Özgüç, 1961, s. 256; Özgüç, 1969a, s. 22; Özgüç, 1969b, s. 262; Özgüç, 1983, ss. 33-35). Mezarlarda yer alan buluntular kişilerin kültürleri, statüleri, cinsiyetleri ve meslekleri konusunda ipucu vermektedir. Rafet Çavuşoğlu giysi üzerindeki altın ve gümüş düğmelerin takı işlevi görmesini kişinin yönetici sınıfa mensup soylu bir birey olmasıyla ilişkilendirir (Çavuşoğlu, 2011a, s. 263). Öte yandan silah kapsamındaki birtakım buluntular ise kişinin bir savaşçı olabileceği yönünde görüşler uyandırmıştır (Çevik, 2000, s. 79).



Fotoğraf 39: Altıntepe Yönetici Mezarından Altın Düğmeler (Belli, 2010b, s. 368)

Bir diğer lahitte yer alan kadının ise giysiyle gömülü olduğu görülmektedir. Kadının üzerindeki elbisede rozet motifleriyle süslenmiş, kurs şeklindeki otuz iki altın düğme ve pullar yer alır. Lahitin içerisinde ayrıca bir gerdanlığa ait kıymet değeri taşıyan taşlardan ve altından oluşan üçgen ve boru şeklinde boncuklar da bulunmaktadır (Çevik, 2000, s. 75; Maxwell-Hyslop, 1971, s. 200; Öğün, 1984, s. 59; Özgüç, 1961, s. 256; Özgüç, 1969a, s. 22; Özgüç, 1969b, s. 262; Özgüç, 1983, ss. 33-35; Sevin, 2011c, s. 85). Bu boncuklardan 62 tanesi çok küçük boyutlarda olup altından oluşturulmuştur. Aynı boyut ve formda olan boncukların hepsinde elbiseye takılabilmeleri için altın bir halka bulunmaktadır. Keşfedilen diğer boncuklar ise (Gold spindle beads) altın iğ boncuklardır. Uzunlukları 0-9 cm arasında değişen boncukların her biri tek bir sarmal telden oluşturulmuş olup uçlarına altın bir tel dolanmıştır (Maxwell-Hyslop, 1971, ss. 200-201; Özgüç, 1983, s. 35). Öte yandan gerdanlık ipleri geçirilen 4 delikli altın plakların da burada keşfedilmiş olması mezara 4 gerdanlığın bırakılmış olduğunu göstermektedir (Özgüç, 1961, s. 259). Söz konusu bu buluntular ise burada yer alan kadının saray üyelerinden asil bir birey olduğunu düşündürmektedir (Çevik, 2000, s. 79).

Lahitin yanında ise ceviz ağacından iki adet masa, Asur'dan ithal edildiği düşünülen fayanstan bir vazo, pişmiş toprak kaplar, kemik aletler, arkalıksız bir sandalye, üzerindeki kutsal ağaç motifinin oldukça iyi şekilde korunduğu dört fildişi levha yer almaktadır. İkinci odadan bir kapıyla diğerlerine kıyasla daha dar ve küçük olan üçüncü odaya geçilmektedir (Çevik, 2000, s. 75; Derin, 1995, s. 137; Öğün, 1984, s. 59; Özgüç,

1961, s. 256; Özgüç, 1969a, s. 22). Bu odada pişmiş topraktan dört kap, sekiz çift tunç bilezikle takviye edilmiş ağaçtan bir kerevet, iki ucunda aslan başının yer aldığı gümüş bir çubuk ve dört ayaklı bir masa yer almaktadır (Çevik, 2000, s. 75; Derin, 1995, s. 137; Öğün, 1984, s. 59; Özgüç, 1961, s. 256; Özgüç, 1969a, s. 24).

Çalışmalarda her mezarda ve her odada pek çok masa, taht ve sandalye keşfedilmiştir. Arka kısımları olmayan sandalyelerin ağaçtan yapılan bacakları madenlerle kaplanmıştır. Bu bacakların büyük çoğunluğu boğa ve aslan bacağı şeklinde olup tunçtan üretilmiştir (Özgüç, 1961, s. 257; Özgüç, 1969a, s. 24; Özgüç, 1969b, s. 263). Ayakların yer ile temas eden kısımlarında ise farklı bir maden olan gümüş kullanılmıştır. Sandalyelerin ayaklarının birbirine bağlanmasını sağlayan ağaç çubuklarda dahi madene yer verilmiş olup bu kısımlar tunçtan çift volütlerle süslenmiştir. Maden kullanımı mobilyaların köşe kısımlarında da gözlemlenmiştir. Öyle ki sandalyelerin, tahtların, masaların köşe kısımlarında gümüşten bileziklere ve köşe bağlarına yer verilmiştir (Özgüç, 1961, s. 257; Özgüç, 1969a, s. 24). Süslemelerinde volütlerin yanı sıra aslan pençelerinin ya da sığır toynaklarının kullanıldığı bu tür mobilyalar, Urartu'da tanrılar ve krallar için bir kudret ve zenginlik sembolüdür. Öte yandan mezar donanımında da yer alan söz konusu mobilyalar, kişinin elit sınıfa mensup bir birey olduğunu düşündürmektedir (Wartke, 1993, s. 153).

Kıymet değerleri taşıyan malzemeleri ve ihtişamlı görünüşleriyle toplumun üst sınıfına hitap ettiği düşünülen bu buluntuların, kullanım amaçlarının ölü ziyafetleriyle ilişkili olabilecekleri muhtemeldir (Derin, 1995, s. 137). Ölü ziyafetinde kişinin ölümden sonraki sürecinde de yiyip içebileceği düşünülmüş ve bu kapsamda gerekli hazırlıklar yapılmıştır. Erken Demir Çağ mezarlarında sadece yiyecek kabının ölünün yanına bırakıldığı mütevazı uygulamalar hâkimdir. Bu uygulama Urartu mezarlarında zenginlikle orantılı olarak çeşitli mobilya aksamlarının da yerleştirildiği daha gösterişli bir forma bürünmüştür. Tüm Urartu mezarlarında ölü ziyafetlerinin gerçekleştirildiğini söylemek pek de mümkün değildir. Ancak bu türden gösterişli mobilya aksamlarına yer verilen özenli ölü ziyafetleri toplumun üst gelir seviyesinde yer alan veya yönetimde sorumlu olan kişiler için düzenlenmiştir (Derin, 1995, s. 138).

Nitekim pek çok düzeyde eşsiz buluntular sunan bu mezar sahiplerinin söz konusu lokasyondaki sarayda ikamet ettikleri ileri sürülür (Özgüç, 1961, s. 260). Özellikle

mezarların boyutları, inşa şekilleri ve ölü hediyelerinin zenginliği ele alındığında bu mezarların Urartu prens ve prenseslerine ait olduklarını ifade edilir (Özgüç, 1969a, s. 26).

Tahsin Özgüç üçüncü mezarda keşfedilen eşyalardaki kitabeden yola çıkarak mezarlara dair şunları söylemiştir:

> "*Tunç eşyanın bazıları üstünde görülen çivi yazılı kitabeler hem bu mezarın hem de diğerlerinin tarihlenmesini temin etmiştir. Kitabeler, tam olarak korunmamışsa da, mesut bir tesadüf olarak, kral adları, eksiksiz bir şekilde elimize geçmiştir. Bunlar ayrıca neşredilecektir. Bunlara göre bu mezara gömülmüş olan bey, I. Rusa' nın (732-714) oğlu II. Argişti'nin (713-679) çağdaşıdır. Bu tarihi mezarı, eşyasının şekil ve üslûpları da doğrulamaktadır*" *(Özgüç, 1961, s. 260).*

2.1.3.7. Kalecik

Van il merkezinin 5 km kuzeybatısındaki Kalecik, Van-Ağrı karayolunun ise kuzeyinde yer almaktadır (Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 17; Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 189; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 329). Kalecik köyünde küçük çaplı sivri kayalıklar üzerinde konumlanan yapı, İşpuinin Dönemi'nde varlığı bilinen küçük bir Urartu kalesidir (Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 189; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 329; Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 26; Sevin, 2005a, s. 84; Sevin, 2012b, s. 336). Kaleden günümüze sadece kayaya oyulmuş bir sarnıç ve küçük bir sur kalıntısı kalmıştır (Çavuşoğlu, 2015, s. 229; Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 189; Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 26).



Fotoğraf 40: Kalecik Nekropol Alanı (Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 331)

Söz konusu kalenin yaklaşık 500 m kuzeydoğusunda Kalecik nekropolü yer almaktadır (Biber, 2006, s. 80; Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 189; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 329; Sevin, 2012b, s. 336; Yılmaz, 2011, s. 2). Bu alandaki yer altı oyma mezarlar, Altıntepe nekropolünde olduğu gibi yumuşak formlu kalker tabakanın şekillendirilmesi ile oluşturulmuştur (Çavuşoğlu, 2015, s. 229; Çavuşoğlu vd. 2008, s. 273; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 330; Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 27; Konyar, 2022, s. 250; Sevin, 2012b, s. 336). Mezarlar, klasik Urartu mezarlarıyla benzer şekilde üstten girilen bir dromos ve bir odadan oluşur (Biber, 2006, s. 80; Çavuşoğlu, 2015, s. 229; Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 19; Çavuşoğlu & Biber, 2007, s. 37; Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 27). Kuyu biçimli dromosun ardından ulaşılan mezar odaları, genellikle dikdörtgen planlı olup kimilerinde nişler ve sekiler de yer alır (Çavuşoğlu & Biber, 2006, s. 175; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 330; Konyar, 2022, s. 250; Sevin, 2005a, s. 85; Sevin, 2012b, s. 336). Çoklu gömülerin de bulunduğu söz konusu bu mezarlar boyut, yön ve işçilik kapsamında birbirlerinden farklılık göstermektedir (Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 19; Yılmaz, 2011, s. 2). Düzen ve işçilik açısından K11 ve K24, nişleri ve simetrik kurallara göre özenle işlenmiş sekileri ile iyi örnekler olarak öne çıkmaktadır (Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 23; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 331).



Fotoğraf 41: Solda, Kalecik K21 no'lu Mezar Odası (Sevin, 2005a, s. 84); Sağda, Kalecik K24 no'lu Mezar Odası (Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 33)

Tüm mezarlar tahrip edilmiş olduğundan, gömülen kişiler hakkında tatmin edici bilgiler edinebilmek güçtür. Ancak kaçak kazı yapanların ve hırsızların geride bıraktığı kalıntılardan gömü tiplerini belirlemek mümkündür. Kimi mezarlarda (K3, K21) birden fazla insan iskeleti yer almaktadır (Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 23; Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 189; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 331; Konyar, 2022, s. 250; Yılmaz, 2011, s.

2). Öyle ki K3 mezarında in situ hâlde 8 kafatası keşfedilmiştir. Kafataslarının belirli alanlarda bu şekilde istiflenmesi gerek Yoncatepe gerekse Karagündüz mezarlarında da gözlemlenen bir gömü türüdür (Çavuşoğlu & Biber, 2007, s. 37; Konyar, 2022, s. 250). Mezarların kimilerinde (K5, K14) kısmen yanmış iskelet parçalarına erişilmişken K15 de ise bir urne bulunmuştur. Bu bulgular hem inhumasyonun hem de kremasyonun varlığına işaret etmektedir (Çavuşoğlu, 2015, s. 229; Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 23; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 331; Yılmaz, 2011, s. 3).

Kalecik mezarlarındaki dromos girişleri ve odalar, klasik Urartu mezar planlarının tekrarlandığını göstermektedir. Mezarlar soyulmuş olmasına rağmen, kazılar sırasında bol miktarda seramik ve metal eser bulunmuştur (Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 24; Çavuşoğlu & Biber, 2006, s. 175; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 332). Seramikler çömlekçi çarkında üretilmiş olup renkleri; vernikli parlak kırmızıdan kiremit rengine, kahverengiden kreme kadar çeşitlilik gösterir. Seramik formları arasında yonca-sürahi, düz ya da dışa dönük basit ağızlı çömlekler, hazneli ve haznesiz kandiller, kabartmalı bir seramik parçası ve omzunda tek delik bulunan bir urne dikkat çekicidir (Biber vd., 2008, s. 275; Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 24; Çavuşoğlu & Biber, 2006, s. 175; Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 192; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 332).



Fotoğraf 42: Kalecik Nekropolünden Kırmızı Perdahlı Çömlekler (Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 337)

Nekropolde keşfedilen takılar arasında süs iğneleri önemli bir grubu oluşturmaktadır. Ele geçirilen toplamda 18 adet iğneden 1 tanesinin başı altın kaplama

iken diğerleri bronz kaplamadır. İğnelerin taç kısımları ise hayvan figürleri, protomları ve bitki figürleriyle süslenmiştir. 18 adet iğneden 11 tanesinin taç kısmında bitki figürleri görülmektedir (Çavuşoğlu, 2015, s. 231; Çavuşoğlu & Biber, 2006, s. 175). Bunun dışında iğneler üzerinde kullanılan hayvan figürlerinde aslan ilk sırada yer almaktadır. K25 no'lu mezarda da üçlü aslan protomuna sahip bir süs iğnesi keşfedilmiştir. Birinde ördek diğerinde ise tavuk ya da horoz figürünün yer aldığı diğer süs iğneleri ise K21 no'lu mezarda bulunmuştur (Çavuşoğlu, 2015, s. 231; Sevin, 2005a, s. 85).



Fotoğraf 43: Kalecik Nekropolünden Buluntuları (Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 34)

Keşfedilen diğer takılar arasında bronz, altın ve gümüş, kolyeler, fibulalar, küpeler, yüzükler, saç spiralleri, mühürler, yuvarlak ve yassı kesitli olan demir bilezikler, pazubentler ve uçlarında yılan ve ejder gibi figürler olan bronz bilezikler yer almaktadır (Biber, 2006, ss. 80-83; Biber vd., 2008, s. 275; Çavuşoğlu, 2015, ss. 229-231; Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 24; Sevin, 2005a, ss. 85-86). 21 no'lu oda mezarda, gerçekleştirilen çalışmalarda 20-35 yaş aralığında olduğu tespit edilen bir erkek iskeletine erişilmiştir. Takılarıyla gömülü olan iskeletin kollarında ejder başlı 3 bilezik, sağ kol pazu kemiğinde ise bronz bir pazubent bulunmuştur. Mezar içerisinde devam eden incelemelerde, iskeletin sol koluna takılı olduğu düşünülen bronz pazubentin bir diğer eşi bulunmuştur. Urartu görsel sanatlarında erkeklerin de bilezik ve pazubent taktıkları bilinmektedir. Bu takılar arasında özellikle pazubentler gerek üst düzey gerekse yönetici konumundaki kişiler tarafından da kullanılmaktadır. Dolayısıyla K21 no'lu mezarda yer alan kişinin ejder başlı bilezik ve pazubent gibi statü göstergesi olan takılara sahip olması onun toplum içinde önem taşıyan biri olduğunu düşündürebilir (Çavuşoğlu, 2015, s. 229-230).



Fotoğraf 44: Kalecik Nekropolünden Boncuklar (Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 35)

Kalecik nekropolünde, 71 adedi K19 mezarında olmak üzere bronz ve yarı değerli taşlardan oluşturulmuş çok sayıda boncuğa da erişilmiştir. Üretiminde ilk sırada akik ve kornelinin yer aldığı boncuklar; kömür, taş, alabaster, firit, cam ve tunçtan da üretilmişlerdir (Biber, 2006, ss. 80-83; Biber vd., 2008, s. 275; Çavuşoğlu, 2015, s. 230; Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 24; Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 28; Sevin, 2005a, ss. 85-86). Söz konusu bu nesneler, estetik işlevlerinin dışında büyüden ve nazardan korunmak için dini amaç doğrultusunda da kullanılmış olabilir. Kullanımında cinsiyet ayrımı barındırmayan boncuklar, oluşturuldukları taşların değerleri kapsamında sosyal farklılaşmanın göstergesi olarak görülebilir (Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 29).

Keşfedilen metal eserler arasında demir kılıç, balta, bıçak, mızrak ucu, demir çiviler, kanca, spatüller, kesici aletler ile ok ucu ve topuz başı bulunmaktadır. Bunların dışında, çeşitli boyutlarda demir bilezikler de önemli bir grup oluşturmaktadır (Biber, 2006, ss. 80-83; Çavuşoğlu, 2011a, s. 259; Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 24; Çavuşoğlu & Biber, 2007, s. 38; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 332; Sevin, 2005a, ss. 85-86). Söz konusu bu metal eserlerden kılıç, mızrak ucu, balta, bıçak, spatüller, kesiciler gibi objelerin büyük bir çoğunluğu K10 olarak tanımlanan mezarda keşfedilmiştir. Bir yığın oluşturacak şekilde istiflenmiş olan çok sayıdaki objenin bu odada bulunması dikkat çekicidir (Biber, 2006, ss. 80-81; Biber vd. 2008, s. 275). Dolayısıyla 3 adet kafatasının keşfedildiği bu mezar odası, özel görevlere sahip kişilerin gömü alanı olabilir (Biber, 2006, s. 83).

Halk mezarları vasıflarına sahip Kalecik'teki mezarlar arasında, sekiye oyulmuş teknesiyle dikkat çeken mezar ünik bir örnektir. Mezarın işçiliği göz önüne alındığın bir prense ait olabileceğini ifade etmek çok tutarlı olmamakla birlikte teknenin uzun kaya odası boyunca konumlanması kişinin sıradan biri olmadığını da düşündürmektedir (Sevin, 2012b, s. 337). Kalecik'de yer alan mezarlarda yiyecek içecek kaplarının ölünün başının yan kısmına bırakıldığı görülür (Çevik, 2000, s. 79; Öğün, 1978a, s. 673). Altıntepe'deki prens mezarlarında bu türden kapların masanın üzerinde yer aldığı düşünüldüğünde bu durum masa ve sandalye koymanın mümkün olmadığı küçük boyutlu halk mezarlarının farklılığını gösterir (Çevik, 2000, s. 79).

Kalecik köyünün kuzeydoğusunda Şahbağı Tepesi ile Sığır Tepesi arasında boyutları 13 m, 18 m ve 30 m olan 3 ayrı taş halka ve dikili taşların yer aldığı bir alan bulunmaktadır (Biber, 2006, s. 80; Biber vd., 2008, s. 277; Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 24; Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 189; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 335; Sevin, 2005a, ss. 84-85). Taş halkaların dördüncüsü ise dikili taşların yaklaşık 200 m batısında yer almaktadır (Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 24; Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 189; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 335). Urartu tabletleri yılın farklı dönemlerinde açık ibadet alanlarında çeşitli dini törenlerin gerçekleştirildiğini belgelemektedir (Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 335). Taşların ve taş çemberlerin içinde ve çevresinde yapılan kazılarda, bu birimlerin yerleşim yeri olarak kullanılıp kullanılmadığına işaret edebilecek herhangi bir mimari kalıntıya rastlanmamıştır. Dolayısıyla hem bu durum hem de taşların nekropol alanının yakınında olması bölgenin muhtemelen günlük kullanımdan ziyade kült törenleri için kullanıldığını düşündürmektedir (Biber, 2006, s. 80; Çavuşoğlu & Biber, 2005, s. 24; Çavuşoğlu & Biber, 2008, s. 189; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 335; Çavuşoğlu & Kuşman, 2019, s. 26). Kalecik kompleksinin yakın çevresinde Kalecik Kalesi dışında herhangi bir merkez bulunmamaktadır. Bu nedenle nekropoldeki mezarlara gömülen kişilerin kimliklerini yorumlamak zordur. Günümüzde nekropol ile taşlar ve taş çemberler arasındaki ilişkiyi açıklamak için birkaç seramik parçası dışında tatmin edici veriler mevcut değildir. Ancak taş anıtların topolojik durumu ve keşfedilen Urartu Dönemi'ne ait seramikler, ilişkili olabilecekleri varsayımına yol açmaktadır. Bu bilgiler ışığında, nekropolde gömülü olan kişilerin kompleksin işleyişiyle görevli kişiler olması muhtemeldir (Biber vd. 2008, s. 277; Çavuşoğlu & Biber, 2012, s. 335). Öte yandan K10 mezarında ele geçirilen toplu demir buluntuları da dikili taşlarla ilişkilendirilen birtakım

yorumları doğurmuştur (Biber vd. 2008, s. 277). Öyle ki kimi görüşlere göre bu buluntular ve K10 mezar üyeleri dikili taşlar ve taş halkalarla bağlantılı olan özel bir görevle ilişkili olabilirler (Biber, 2006, s. 83).

2.1.3.8. Kayalıdere

Kayalıdere Muş'tan Erzurum'a giden yolun doğusunda, Varto yakınlarında, Murat Nehri üzerindeki Kayalıdere köyünün batısında bulunmaktadır (Öğün, 1978a, s. 645).



Fotoğraf 45: Kayalıdere Genel Görünüm (Danışmaz, 2020, s. 154)

Sitadel alanı, kuzeydoğu-güneybatı yönünde uzanmış olan bir tepe üzerinde yer alır. Buradaki çalışmalar Seton Lloyd ve Charles Burney, tarafından gerçekleştirilmiş olup sitadel aşağı ve yukarı olarak ayrılmıştır. Bunlardan aşağı sitadelin yer aldığı alan, nehrin üzerindeki dik bir yamaçta konumlanması nedeniyle savunma açısından oldukça güçlüdür. Kalede 2.90 m genişliğinde (daha sonra 1.50 m ye daraltılmıştır) ve orijinalinde sütunlarla çevrili bir giriş kapısı yer almaktadır. Duvarlar ise kabaca yontulmuş taş bloklardan inşa edilmiştir. Yaklaşık 1.10 m uzunluğundaki bu blokların yüzeyleri, kerpiç kullanılmadan küçük taşlarla düzeltilerek oluşturulmuştur (Forbes, 1983, s. 24). Sitadelin en üst konumunda bir tapınak kompleksinin bulunduğu görülmektedir. Buranın girişinin ön kısmında üç ayak üzerine sabitlenmiş metal kazanlar yer almaktadır

(Ussishkin, 1991, s. 118). Kare planlı ve duvar taşları oldukça kalite olan tapınağın cellasının içinde küçük bir bronz ok ucu bulunmuştur. Bu obje 1965 sezonunda bulunan birçok ok ucu ile mukayese edildiğinde üç loblu formunun yanı sıra demir yerine bronzdan yapılmış olmasıyla da benzersizdir (Burney, 1966, s. 78).

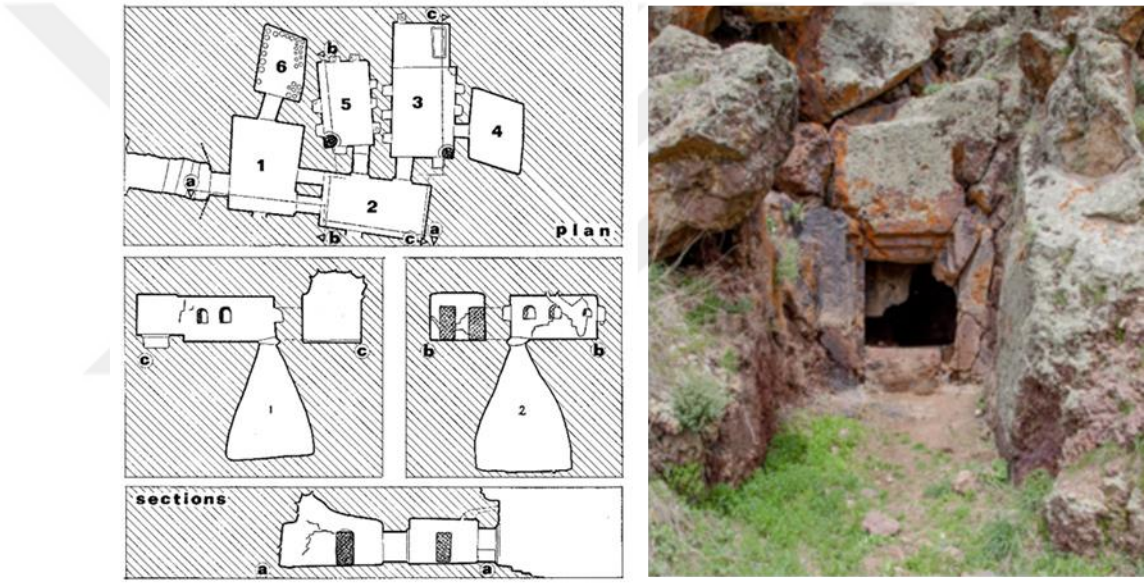
Tapınağın hemen güneydoğusundaki alanda ise, ince işçilikle süslenmiş tunçtan bir objenin parçalarına erişilmiştir. Parçalar bir araya getirildiğinde, üç miğferli askerin ve savaş arabalarına saldıran aslanların betimlendiği bir sahne görülmektedir. Görselin en altında, savaş arabasında başlarında miğfer olan üç asker bulunmaktadır. Arabacı, okçu ve mızrakçı olan bu askerler, aslanlardan birini yere sermiş şekilde görülmektedir. Görselin üst kısmında ise alçalmakta olan bir kuş ve düşmekte olan bir adam yer almaktadır. Parçalar bir araya getirildiğinde maksimum yüksekliği 10 cm, genişliği ise 13 cm olan bu objenin bezemeli bir kemer olabileceği düşünülmektedir. Ancak bu yaklaşımı destekleyen net bir veri yoktur (Burney, 1966, s. 77).



Şekil 20: Kemer Olabileceği Düşünülen Metal Obje Parçaları (Burney, 1966, s. 78)

Tapınakta ele geçirilen buluntulara ya tapınağın ön avlusunda ya da tapınağın içinde ulaşılmıştır. Bu kapsamda, tüm bu nesnelerin tapınak hazinelerinin bir parçasını oluşturduğu ya da rahip veya rahibelerin kişisel eşyaları olduğu ihtimal dâhilindedir (Burney, 1966, ss. 76-77).

Kayalıdere'de yukarı kalenin kapladığı alanda, geniş bir kaya mezarı yer almaktadır. Kalenin güney ucundaki kayadan oyulan mezar, işçilik açısından önemli bir yapıdır (Burney, 1966, ss. 101-111; Seton & Burney, 1965, s. 219). Büyük taşlarla kapatılmış mezarın kapısına uzun bir dromosla ulaşılmaktadır. Kapıdan girildiğinde ilk etapta büyük bir odanın, bu odanın arkasında ise oldukça düz tonozlu tavanı olan bir başka odanın yer aldığı görülür. Öte yandan bu iki odanın sağında ve solunda ise kayaya oyulmuş düz tavanlı daha küçük odalar da bulunmaktadır (Öğün, 1978a, s. 645). İlk etapta 6 odası sonrasında ise 2 odası daha keşfedilen mezar, Van Kalesi mezarları da dâhil olmak üzere en fazla odaya sahip kaya mezarıdır (Danışmaz, 2020, s. 157; Ussishkin, 1994, s. 254).



Şekil 21: Solda, Kayalıdere Kaya Mezar Planı (Burney, 1966, s. 104); Sağda Kayalıdere Kaya Mezar Girişi (Danışmaz, 2020, s. 157)

Burada Mezar A'nın 3 no'lu odası, iskelet ve etrafındaki buluntularla öne çıkmaktadır. Gümüş ve tunçtan yapılmış takıların yer aldığı buluntular arasında parmağa takılamayacak kadar küçük boyutlarda yüzükler ile özenli bir işçiliğin ürünü olan tunç bir bilezik yer almaktadır. Antropolojik bir çalışma yapılmamış olmakla birlikte, kazı başkanı gömü bulgularına dayanarak iskeletin bir kadına ait olduğunu ve bu kadının Kayalıdere sarayında yaşadığını belirtmiştir (Burney, 1966, s. 110; Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 243). A mezarında yapılan çalışmalar farklı buluntuları da gün yüzüne çıkarmıştır. Bunlar arasında 3 no'lu mezar odasındaki ile benzer formda bir bilezik, 2-8 cm

boyutlarında küçük gümüş bir fibula ve 18 boncuk yer almaktadır. Akik, fildişi ve sırlı fritten yapılmış olan bu boncukların altısı fıçı, dördü yuvarlak kenarlı halka, üçü boru, ikisi düz kenarlı halka ve diğer üçü ise küresel şekildedir (Burney, 1966, s. 110). Mezar A'daki buluntular arasında silahlar da keşfedilmiştir. Öyle ki mezarın 1 no'lu odasında saplı bir demir bıçak ve en az 14 demir ok ucu bulunmuştur (Burney, 1966, s. 111).

Kayalıdere'de çok odalı kaya mezarının yanı sıra kaya mezarı tasarımında üç yeraltı mezarın varlığı, bu yerleşimlerin başkentten atanan yerel yöneticiler tarafından inşa edildiğini gösterebilir (Köroğlu, 2012, s. 155). Kayalıdere gibi çok odalı kaya mezarlarının bulunduğu yerler, vergi toplamak, savaş zamanında asker sağlamak ve düzeni korumak gibi özel sorumlulukları olan bölge valileri veya yerel kabile şefleri tarafından yapılmış olmalıdır (Köroğlu, 2007, s. 447).

2.1.3.9. Palu

Palu'nun doğusunda yükselen Palu Kalesi, Murat Irmağı'nın Altınova'ya erişmeden oluşturduğu döngüsel alanda tüm çevreye hâkim dik bir kayalıkta konumlanmıştır (Başgelen, 1986a, s. 25; Charlesworth, 1980, s. 92; Çevik, 1987, s. 12; Dinçol, 1989, s. 123; Köroğlu, 1996, s. 15; Payne & Sevin, 2001, s. 111; Sevin, 1994a, s. 60).



Fotoğraf 46: Palu Kalesi Genel Görünüm (Köroğlu, 2022, s. 236)

Urartu'da kraliyet kentlerinin bulunmadığı ve devlet yapılanmasının uzak olduğu bölgelerde gerek siyasi gerekse askeri kontrolü sağlamak adına yerel yönetim merkezleri

bulunmaktadır. Urartu Krallığı'nın batısında yer alan ve yerel yönetim merkezi olarak tanımlanabilecek kalelerden biri de Palu'dur (Kleiss & Hauptmann, 1976, no: 47; Konyar, 2022, s. 213; Köroğlu, 2012, s. 154). Kalede Urartu Dönemi'ne ait kalıntılar, daha sonraki dönemlere ait iskân tabakaları nedeniyle büyük ölçüde yok olmuştur. Buna rağmen Palu Kalesi, kristal kireçtaşına oyulmuş basamaklar şeklindeki taş ocakların kalıntıları, ünlü Menua yazıtı, kayaya oyulmuş üç mezar odası ve biri kuyu şeklinde olup diğerine basamaklı bir tünelle ulaşılan iki sarnıcı içermektedir (Başgelen, 1986a, s. 25; Charlesworth, 1980, s. 92; Çevik, 1987, s. 13; Köroğlu, 1996, s. 15; Köroğlu, 2012, s. 154; Köroğlu & Dinçol, 1989, s. 123; Pınarcık, 2012, s. 473; Sevin, 1994a, s. 58; Yıldırım, 1994, s. 288). Toprak altında yer alan bu büyük çaplı sarnıçlar, kalenin azımsanamayacak düzeyde bir nüfusu barındırdığına dayanak olabilir (Çevik, 1987, s. 12). Öte yandan kalenin güneyinin, kuzeyinin ve doğusunun dağlarla batısının ise Fırat Nehri ile çevrili bir tampon bölgeye sahip olması yapının eyalet merkezi olabileceğini düşündürür (Balkan, 1960, s. 114; Charlesworth, 1980, s. 97; Çevik, 1987, s. 13; Köroğlu, 2012, s. 154; Sevin, 1994a, s. 58; Yıldırım, 1994, s. 288). Devletin hâkimiyetini muhafazası adına, önem taşıyan bu tür eyalet merkezleri başkentten atanan valilerce yönetilmektedir (Sevin, 2003a, s. 211). Bu kapsamda Palu'nun da Titia adında bir valinin idaresinde olduğu bilinmektedir (CTU I, A 5-8; Çilingiroğlu, 1984b, s. 17; Konyar, 2022, s. 137; Köroğlu, 2022, s. 221; Schäfer, 1973-1974, s. 35; Sevin, 1994a, s. 58; Sevin, 2003a, s. 211).

Bölge ilk olarak Menua (MÖ 810- 785/780) tarafından ele geçirilmiştir (Balkan, 1960, s. 114; Sevin, 1994a, s. 58). Palu'daki kaya üzerindeki yazıt Menua'nın saltanatına tarihlenen bir askeri seferle ilgili olup kraliyet şehirlerindeki yapı kitabelerinden karakter olarak farklıdır (Köroğlu & Danışmaz, 2023, s. 218; Salvini, 2006, s. 181). Kralın fetihini ve başarılarını dillendirdiği bu kitabeden öğrenildiği üzere, Urartu Dönemi'nde Palu "Shebeteria" olarak adlandırılmaktaydı (Balkan, 1960, s. 114; Çilingiroğlu, 1984b, s. 16; Çilingiroğlu, 1994a, s. 63; Diakonoff & Kashkai, 1981, s. 123; Köroğlu, 2022, s. 221; Payne, 2006, s. 70).

> *"Tanrı Haldi, kendi mızrağıyla sefere çıktı, Şebeteria şehrinin ülkesini ele geçirdi, Huzana şehrinin ülkesini ele geçirdi ve Supa şehrini de ele geçirdi. Tanrı Haldi güçlü ve Tanrı Haldi'nin mızrağı da güçlüdür. Tanrı Haldi'nin kudretiyle, İşpuini oğlu Menua sefere çıktı, Şebeteria şehrinin ülkesini ele geçirdi, Huzana şehrinin ülkesini ele geçirdi ve Supa Bölgesi'ni de ele geçirdi. Hati ülkesine dek ulaştı. Tanrı Haldi'ye bu steli diktirdi. Şebeteria şehrinde Tanrı Haldi'ye bir tapınak (?) yaptırdı. Şebeteria şehrinde ... Melitia şehri kralının hayatını, haraç (ödemesi koşulu) ile bağışladı. Tanrı Haldi'nin büyüklüğüyle, İşpuini oğlu*

Menua, güçlü kral, büyük kral, Biainili ülkesi kralî ve Tuşpa şehrinin kahramanıdır. …" (CTU I, A 5-5; HChl I, no. 25; Payne, 2006, s. 70; UKN I, no. 39).

Menua'nın zaferlerini Tanrı Haldi'nin kudretine dayandırdığı yazıtı, Pierre Bourdieu'nün "sembolik sermaye" kavramıyla ilişkilendirebilmek mümkündür. Bourdieu'ye göre sembolik sermaye itibar, onur, kutsallık gibi değerler üzerinden şekillenen ve bireylerin toplumda meşruiyet ve tanınma elde etmek için istifade ettiği bir sermaye biçimidir (Bourdieu, 1986, s. 27; Palabıyık, 2011, s. 135; Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 530). Bu bağlamda Menua fiziksel güç üzerinden elde ettiği zaferleri salt maddi başarı olarak sergilemekle kalmaz aynı zamanda tanrısal iradeye de dayandırarak kutsal bir meşruiyet zemini oluşturur. Tanrının mızrağıyla kazanılan zaferler, tanrı adına inşa edilen tapınaklar ve Haldi'nin büyüklüğüyle elde edilen sıfatlar sembolik sermayenin dinsel temsillerini oluşturmaktadır. Netice itibarıyla toplumsal düzeyde kabul görme doğrultusundaki bu yazıt, Urartu'nun iktidarını sadece fiziksel değil aynı zamanda sembolik düzlemde de oluşturduğunu gösterir.

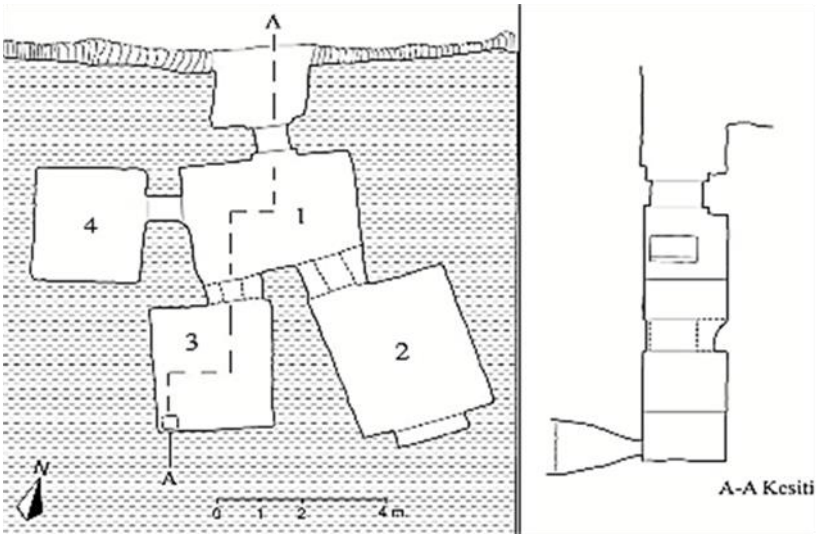
Yazıt aynı zamanda Pierre Bourdieu'nün "sembolik iktidar" kavramıyla da yakından ilişkilidir. Bourdieu, sembolik iktidarı, bireylerin topluma fark ettirmeden onları ikna ederek uyguladığı bir iktidar biçimi olarak tanımlar (Bourdieu, 1996, s. 480). Menua doğrudan herhangi bir zorlama ya da dayatma kullanmaksızın, zaferlerini tanrısal bir iradeye dayandırmaktadır. Dolayısıyla bu durum halkın otoriteyi doğal, haklı ve tartışılmaz biçimde kabul etmesini sağlar. Dahası kralın tanrı adına hareket ettiğini söylemesi, gücünü kutsal bir kaynağa dayandırarak sembolik iktidarı işler kılmaktadır.

Palu Mezarları: Urartu uygarlığında mezar yapılarının statü ile ilişkili olduğu yönünde görüşler mevcuttur. Bu kapsamda çok odalı kaya mezarlarının krallar, yönetici sınıf mensupları gibi üst düzey bireyler için tasarlanmış olması muhtemeldir (Köroğlu, 1996, s. 35). Palu'da da karşılaşılan bu özelliklere sahip çok odalı üç kaya mezarı, bizlere gömülerin sıradan insanlardan öte toplumun üst düzey bireyleri olabileceklerini düşündürür.

Kalenin dik kuzeybatı tarafında yer alan mezar odaları hem Urartu mimarisi hem de bölgesel mimari özellikleri açısından ilgi çekicidir. Veli Sevin'e göre Palu'da yer alan söz konusu üç mezar, batı bölgesinde yaşayan zengin bir üst sınıfın varlığını açıkça göstermektedir (Sevin, 1994a, s. 58). Bu mezarlara erişim, uçurumun tepesinden mezar odasının girişine kadar inen kayaya oyulmuş merdivenlerle sağlanmıştır (Danışmaz, 2024, s.

147; Sevin, 1994a, s. 61). Bu merdivenler, Urartu için karakteristik olup dromoslu sıradan mezarların basamaklarına benzemektedir (Sevin, 1994a, s. 61). 1874'te Palu'yu ziyaret eden İngiliz coğrafyacı ve seyyah Tozer, seyahatnamesinde Urartu yazıtına ve burada ki mezarlara yer verir. Kendisi mezar odalarına yönelik izlenimlerini şu şekilde ifade eder: "*Sarp kayalıklardan aşağıya doğru inerek, üzerinde kaba bir kemer ve yanlarında taşa oyulmuş sütun başlıkları bulunan dar bir geçide ulaşır. Geçit yaklaşık yirmi beş metreye on iki metre boyutlarında dikdörtgen bir odaya giriş görevi görür. Burası üç kare odaya daha açılır. Bu odaların hepsi düz çatılı, hepsi kayaya kazılmış, süslemesiz ve sadece kapıdan aydınlatılır şekildedir. Aynı yolu takip ederek, biraz daha aşağıya indiğimizde, bir öncekinden daha büyük ve kare başlı ikinci bir kapıya ulaşılır. Bu kapı, daha önce gördüklerimizle aynı büyüklükte ve aynı şekilde düzenlenmiş başka bir dizi odaya açılmaktadır*". Tozer Van Kale'sindeki kaya mezarları ile benzerlik kurduğu Palu Kalesi'ndeki odalar ve buradaki yazıt için odaların kralların gömüldüğü yerler olduğu yazıtın ise onların başarıları anısına yazıldığı yorumunda bulunur (Tozer, 1881, ss. 252-253).

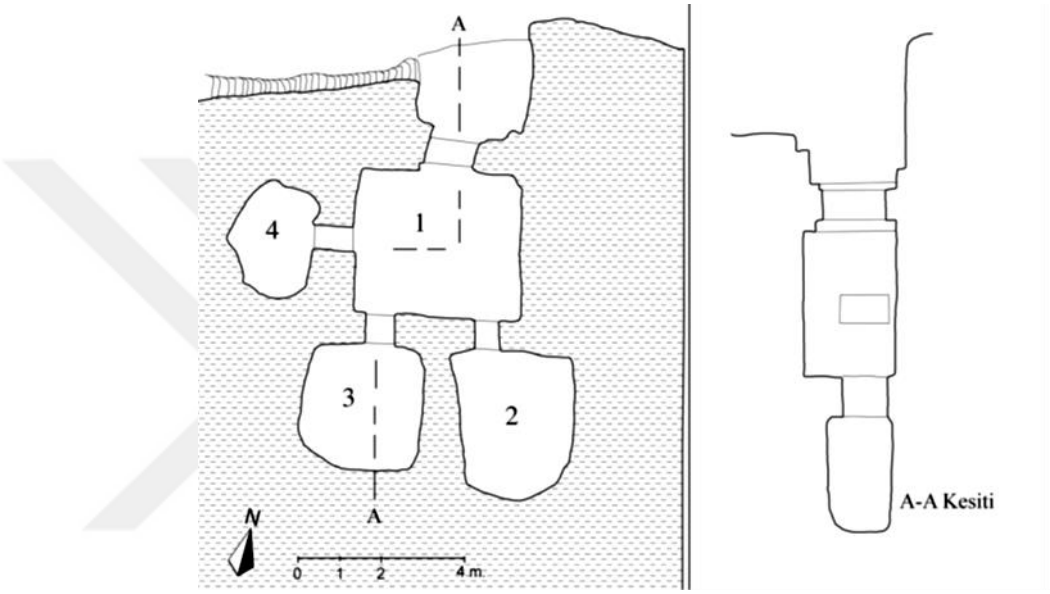
Söz konusu mezarları kazıcısı tarafından birinci ve ikinci tip şekilde kategorize edilmiştir. Birinci tip mezarlar (Mezar I-II) kemerli girişin ardından bir ana oda ve üç arka odadan oluşur (Çevik, 1987, s. 42; Köroğlu, 1996, s. 36; Sevin, 1994a, s. 65). Mezarlardaki müşterek tasarımlar dolayısıyla Nevzar Çevik "ikiz gömüt" oluşturma olgusunun hâkim olabileceğini söyler (Çevik, 1987, s. 42). Mezar I'de yer alan odalardan 2 no'lu oda gerek büyüklüğü gerekse işçiliği ile ayrıcalıklı bir görünüme sahiptir. Bu vasıflar mezar sahibinin burada gömüldüğünü düşündürmektedir (Çevik, 1987, s. 28).



Şekil 22: 1 No'lu Kaya Mezar Planı (Danışmaz, 2024, 146)

Mezar I'de yer alan 3 no'lu odada da, atıkların depolandığı şişe formunda bir çukur bulunmaktadır (Charlesworth, 1980, s. 94; Çevik, 1987, s. 35; Köroğlu, 1996, s. 43; Köroğlu, 2008, s. 24; Konyar, 2022, s. 233). Kimi görüşler ise bu çukurun yeraltı tanrıları ile iletişim sağlama amacı taşıyabileceği yönündedir (Çevik, 1987, s. 43-44).

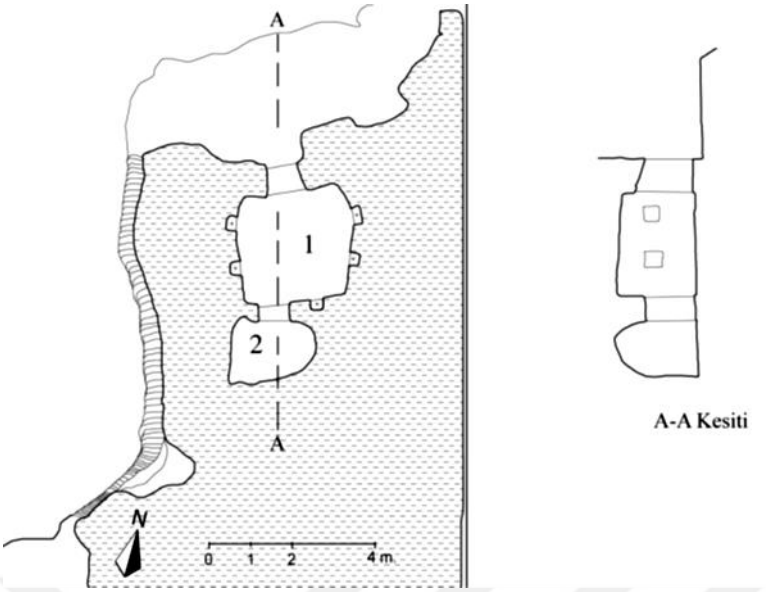
Mezar I'e ulaşan yol güzergâhının doğusunda yer alan Mezar II, bir ana oda (Oda 1) ve ana odadan erişilebilen üç yan odadan oluşmaktadır. Odaların düzeni Mezarı I ile aynıdır (Çevik, 1987, s. 29; Danışmaz, 2024, s. 148; Köroğlu, 1996, s. 39).



Şekil 23: 2 No'lu Kaya Mezar Planı (Danışmaz, 2024, s. 147)

Söz konusu bu iki mezarda ayrıcalıklı kişilere özgü niteliklerin mevcut olduğu bir görünüm hâkimdir. Nevzat Çevik'e göre bahsi geçen nitelikler, başkent Tuşpa'nın ihtişamlı kral mezarlarına yakın düzeydedir. Tuşpa'daki kral mezarları ile mukayesede boyut, oda sayısı ve işçilik kapsamındaki göze çarpan farklılıklar krallar ile eyalet yöneticileri arasındaki hiyerarşik ayrıma dayanır (Çevik, 1987, s. 42). Birinci tipteki mezarlar (Mezar I-II), ikinci tip (Mezar III) mezardan daha yüksekte olmaları, aynı merdivenlerle ulaşılmaları ve kemerli (tonozlu) girişleriyle ayrılırlar (Köroğlu, 1996, s. 36; Sevin, 1994a, s. 61).

İkinci tip mezar ise (Mezarı III), bir ana oda ve ana odanın güney duvarındaki bir kapıdan girilen ikincil bir odadan oluşmaktadır (Köroğlu, 1996, s. 39; Danışmaz, 2024, s. 149). Kayalıktaki konumu ile birinci tip (Mezar I ve II) mezarlardan ayrılan bu mezar, girişin yan tarafındaki tapınım nişi ile özgün bir vasfa sahiptir (Çevik, 1987, s. 45; Köroğlu, 1996, s. 39).



Şekil 24: 3 No'lu Kaya Mezar Planı (Danışmaz, 2024, s. 150)

Baki Öğün Van Kalesi kaya odaları ve bunlar gibi Palu'daki çok odalı mezarların, kraliyet veya prens mezarları olduğunu ifade eder (Öğün, 1978b, s. 64). Ancak ilerleyen dönemlerdeki çalışmalar bu mezarlara yönelik farklı görüşlerin uyanmasını sağlamıştır.

Bu merkez, konumlandığı lokasyon dolayısıyla Urartu'nu bayraktarlığını yapan üst düzey yöneticilerin idaresindeki bir merkez olabilir (Çevik, 1987, s. 43; Köroğlu, 2008, s. 28). Böyle bir merkez olmasından kaynaklı önemi ve büyüklüğü temel alındığında kaya mezarlardaki görkem olağandır (Çevik, 1987, s. 43). Kaya mezarları, yönetici seçkinlerin ve ailelerinin hem gücünün hem de hegemonyasının bir ifadesi gibi görünmektedir (Danışmaz, 2024, s. 164; Köroğlu & Danışmaz, 2023, s. 218). Palu'daki üç farklı çok odalı kaya mezarı merkez tarafından atanan üç ayrı valiye ve ailelerine ait olabilir (Çevik, 1987, s. 43; Danışmaz, 2024, s. 164; Konyar, 2022, s. 213; Köroğlu & Danışmaz, 2023, s. 218).

Palu Kalesi'nde çok odalı kaya mezarlarının dışında Harun Danışmaz'ın gerçekleştirdiği araştırmalar neticesinde beş adet tek odalı kaya mezarı ve bir kaya odası tespit edilmiştir. Söz konusu bu tek odalı mezarlara kısa bir kaya yolu ve birkaç kaya basamağı ile kolayca ulaşılabilmektedir. Bu kaya mezarlarının ortak bir özelliği, içlerinde kline (platform yatak) bulunmamasıdır. Urartu Dönemi'nin çok odalı kaya mezarlarıyla karşılaştırıldığında, bu tek odalı kaya mezarlarında taş oymacılığındaki işçilik nispeten zayıftır (Danışmaz, 2024, ss. 150-151).

2.1.3.10. Anzaf Kaleleri

Yukarı Anzaf Kalesi: Yukari Anzaf Kalesi, Van Kalesi ve Toprakkale gibi iki görkemli Urartu başkentinin yer aldığı Van Ovası'nin 11 km kuzeydoğusunda bulunmaktadır (Belli, 1996a, s. 167). Urartu kralî Menua tarafından inşa edilen kale, özellikle Kral II. Argişti tarafından eklenen kimi yapılarla kralî bir merkez unsuru kazanmıştır (Belli, 1996a, s. 167; Belli, 1998, s. 16; Belli, 2000d, s. 203; Belli, 2011b, s. 447; Belli & Salvini, 2003, s. 141).



Fotoğraf 47: Yukarı Anzaf Kalesi Genel Görünüm (Belli, 2010b, s. 67)

Aşağı Anzaf Kale'si ile mukayese edildiğinde 10 kat daha büyük olan bu kale, 60.000 m²'lik bir yüzölçüme sahiptir (Belli, 1998, s. 16; Belli, 2000d, s. 203; Belli, 2009b, s. 753; Belli, 2011b, s. 447; Belli & Salvini, 2003, s. 141).

Kalenin güneyinde 141 m²'lik bir alana yerleşmiş ve kalın bir surla çevrelenmiş aşağı şehir yer almaktadır (Belli, 2000d, s. 203; Belli, 2011b, s. 447; Belli & Salvini, 2003, s. 141; Burney, 1957, s. 44; Burney & Lawson, 1960, s. 181).



Fotoğraf 48: Aşağı Şehirden Günümüze Kalanlar (Belli, 1998, s. V; Resim 16)

Günümüzde Dereüstü (Anzaf) köyü sınırları içerisinde bulunan bu şehir Yukarı Anzaf Kalesi ile birlikte planlanmıştır (Belli, 1998, s. 16; Belli, 2000d, s. 203). Dış kentin bu mevcut varlığı kalenin sadece savaş esnasında kullanılan bir askeri garnizon olmayıp aynı zamanda ekonomik ve kültürel bir merkez olduğunu da gösterir (Belli & Ceylan, 2003, s. 395; Çilingiroğlu, 1983a, s. 33). Kale, oluşabilecek herhangi bir tehlike hâlinde halkın korunabilmesi için sarnıçlarıyla ve yiyecek içecek ürünlerinin depolandığı odalarıyla, bir nevi sığınak vasfı taşımaktadır (Çilingiroğlu, 1983a, s. 33).

Yukarı Anzaf Kalesi'nin askeri amaçların yanı sıra ekonomik, kültürel ve toplumsal işlevlerle donatılmış çok yönlü vasfı, kalenin güvenliğine ek olarak halkın refahını ve muhafazasının da gözetildiğini gösterir. Bu işlevsel yapı anlayışı, Thomas Aquinas'ın devlet kuramıyla özellikle de "ortak iyilik" (bonum commune) ilkesine dayalı siyasal felsefesiyle bağdaştırılabilir. Aquinas'a göre devletin temel amacı, yalnızca düzeni tesis etmekten ibaret olmayıp aynı zamanda tüm toplumun ortak iyiliği için maddi ve manevi refahı güvence altına almaktır (Bigongiari, 1957, s. 9). Bu doğrultuda devlet inşasının ürünü olan kalelerin de garnizon görevinin ötesinde halkın ihtiyaçlarına yönelik kullanımı onların iyiliğinin, güvenliğinin ve yararının devlet tarafından gözetildiğini gösterir (Göze, 1989, s. 83). Mevcut durum dâhilinde Aşağı Anzaf Kalesi'nin, dış kent ile bu ilişkisi Aquinas'ın devletin halk yararını gözetmeyi temel alan öğretisiyle ilişkilendirilebilir.

Yukarı Anzaf aynı zamanda Urartu Krallığı için bir kült merkezi vasfı da taşımaktadır (Belli, 1998, s. 16; Belli, 2000d, s. 203; Belli, 2011b, s. 447). Burada krallığın ulusal tanrısı olan Haldi için kare planlı bir tapınak inşa edilmiştir (Belli, 1998, s. 18; Belli, 2000d, s. 203). Kalenin çevresinde yer alan kayalardaki 22 işaret de bu kutsallığın sembolleri olarak kabul edilebilir (Belli, 1998, s. 18; Belli, 2000d, s. 203; Belli, 2011b, s. 447). Başkent Tuşpa ve Meher Kapı gibi önemli kült merkezlerinin çevresinde dahi, bu kadar fazla anıtsal kaya işaretinin olmaması Yukarı Anzaf Kalesi'nin önemli bir dinsel merkez olabileceğini düşündürmektedir. Öte yandan tapınağın batısında, adak eşyalarının yer aldığı küçük odadaki adak kalkanı üzerindeki tanrı görselleri de bu düşünceyi kuvvetlendirir (Belli, 1998, s. 18; Belli, 2000d, s. 204).

Söz konusu tapınak, kalenin güneyindeki en yüksek kısımda yer almaktadır. Ana kayanın düzeltilmesiyle tabanı şekillendirilen bu yapı, kare planlı olup köşeleri ise diğer Urartu tapınaklarıyla benzer şekilde rizalitlidir (Belli, 1998, s. 25; Belli, 2000, s. 207; Belli, 2011b, s. 447). Tapınağın tabanına mantar başlı bir demir murç çakılmıştır. Bu murç Urartu tapınaklarının temellerine bırakılan metal eşya ve silah geleneğinin en eski örneğidir (Belli, 1998, s. 25; Belli, 2000, s. 207). Tapınağın doğu duvarının kuzeydoğu köşesinde ise bir inşa yazıtı yer almaktadır (Belli, 1998, s. 27; Belli, 2000, s. 207).



Fotoğraf 49: Kral Menua'nın İnşa Yazıtı (Belli, 2007, s. 196)

"Tanrı Haldi'nin kudretiyle, İşpuini oğlu Menua bu susi'yi efendi Tanrı Haldi'ye yaptırdı ve kusursuz bir şekilde kale yaptırdı" (Payne, 2006, s. 98 (5.3.18).

Kalede tapınağın kuzeybatısında ise tabanı sıkıştırılmış kilden bir mutfak yer almaktadır. 2 pithos ve 9 tandırın bulunduğu alanda bunlara ek olarak külçeler hâlinde mavi, sarı, beyaz ve kırmızı renkte boyalar; çok miktarda kırmızı mercimek ve yabani nohut; taş kap, ezgi taşları, bıçaklar ve demir bir külçe bulunmuştur (Belli, 2000, s. 206; Belli, 2011b, s. 447). Mutfağın 16 m güneydoğusunda ise pithoslu yapılar yer almaktadır. Çalışmalarda 4.5×10 m büyüklüğünde dikdörtgen planlı iki pithoslu odaya ulaşılmıştır (Belli, 2000, s. 206). Bunlardan batıda yer alan odada gövdelerine kadar toprağa gömülü 12 pithos, doğuda yer alan odada ise 13 pithos bulunmaktadır. Söz konusu bu pithosların her biri yaklaşık 1000 lt şarap alabilecek kapasitededir (Belli, 2000, s. 207).

Kalede keşfedilen odaların çoğu atölye amacıyla kullanıldığı düşünülen büyük bir salonla bağlantılıdır. Öte yandan kimi depo ve silah odaları ana koridor ile bağlantılıdır. Buluntu açısından zengin veriler sunan depo odalarında kapı halkaları, çivi yazılı bir kılıç kını, testicikler, tunç ve demirden silahlar, ok uçları, kemik dokuma tezgah ağırlıkları, riton tabak ve çivi yazılı kil tabletler keşfedilmiştir (Belli, 2011b, s. 447; Gökce & Bilen, 2019, s. 41; Belli & Salvini, 2003, s. 145). Kapısı bronzla kaplı olduğu düşünülen Haldi'nin adak eşyalarının yer aldığı oda da, buluntu açısından eşsiz örnekler sunmaktadır. Bu kapsamda gerçekleştirilen çalışmalarda miğfer, ok uçları, kalkan ve kalkan tutamakları, fibula, boğumlu bilezik, zırh pulları, adak halkaları, at koşum takımına ait demirden ve bronzdan eşyalar, miğfer yanakları, disk, kargı uçları gibi eşyalara ulaşılmıştır (Belli, 1998, s. 29; Belli, 2000, s. 208; Belli & Salvini, 2003, s. 145).



Fotoğraf 50: Tanrı Haldi'ye Sunulan Adak Eşyaları (Sadak, Kılıç Kını, Ok Ucu, Adak Halkaları ve Kalkan) (Belli, 2007, ss. 197-204)

Bu eşyalar arasında özellikle üzerindeki görsellerle dikkat çeken törensel bronz bir kalkan diğerlerine kıyasla öne çıkmaktadır. Öyle ki kalkanda Haldi kültünü Urartu'ya tanıtan kral İşpuini'nin ismi yer almaktadır (Zimansky, 2012, s. 719).

Sarayın koridorları da buluntular açısından önemli veriler sunmaktadır. 5 no'lu koridorda yapılan çalışmada ön, alt ve arka yüzünde toplamda 26 satırlık çivi yazısının yer aldığı bir tablete ulaşılmıştır (Belli & Ceylan, 2003, s. 398). Tabletteki metinde, 16 kişiye yapılan bir silah dağıtımının kayıtları yer almaktadır. Buradaki kimi isimler bir Sümerogram veya bir Urartu kelimesiyle ifade edilen ünvanları ya da işlevleri ile birlikte verilmiştir. Tablette dağıtıldığı söylenen silahlar oklar, yaylar ve bir adet mızraktan oluşmaktadır (Belli & Salvini, 2003, s. 150; CTU IV, CT An-l).

Sonraki yıllarda gerçekleştirilen çalışmalarda yine 5 no'lu koridorda 4 satırlık bir çivi yazısının yer aldığı bir başka tablete daha erişilmiştir (Belli & Ceylan, 2004, s. 33). Keşfedilen bu nesne şekil ve nitelik olarak hem bir bulla (mühür baskı) hem de bir tablet özelliği barındırmaktadır (Belli & Salvini, 2003, s. 146).



Şekil 25: Yukarı Anzaf Bulla Örneği ve Çizimi (Belli & Salvini, 2003, s. 146)

Kil nesnede bir çivi yazısı bulunmakla birlikte alt kısımda kanatlı at (pegasus) görselini çağrıştıran bir mühür baskısı da yer alır (Belli & Salvini, 2003, s. 146; Belli & Ceylan, 2004, s. 33). Ayrıca tabletin yan kısmında ise bir delik saptanmış olup bu delikten geçirilen ip ile sürekli boyunda taşındığı düşünülmektedir. Bu olasılık kapsamında tableti taşıyan kişinin sarayda vazifeli biri olduğu ihtimal dâhilindedir (Belli & Ceylan, 2004, s. 33). Kil nesnede yer alan ve tam olarak çevrilemeyen metin ise kralın Gulili ve Alispia isimli yetkililere yönelik emirlerini içerir (Belli & Salvini, 2003, s. 147).

"Kral der ki: Bay Gulili'ye, kapıcı (?) ye ve Bay 'Alispila'ya, arudi adamına, … vermesi için (?), Bay Zanua'ya, marda adamına, ispilip<ri?> evi/yapısı." (CTU IV, Cb An-l).

Aşağı Anzaf: Aşağı Anzaf Kalesi Tuşpa'nın 11 km kuzeydoğusunda bugünkü Van-İran kara ve demir yolunun yakınında yer almaktadır (Belli, 1998, s. 9; Belli, 2000d, s. 201; Belli, 2011b, s. 447; Belli & Salvini, 2003, s. 141; Sagona & Zimansky, 2009, s. 299). Erçek-Özalp-Saray Ovası'nda kurulan kale, Yukarı Anzaf Kalesi'ni, Urartu başkenti Tuşpa'yı ve Toprakkale'yi doğu ve kuzeydoğudan gelebilecek tehlikelere karşı muhafaza etme amacı taşımaktadır (Belli, 1957, s. 45; Belli, 1998, s. 9; Belli, 2000d, s. 201; Belli, 2003b, s. 56; Belli, 2011b, s. 447; Çilingiroğlu, 1983a, s. 28).



Fotoğraf 51: Aşağı Anzaf Kalesi Genel Görünüm (Belli, 2007, s. 177)

Gerçekleştirilen çalışmalarda ulaşılan inşa yazıtları, kaleyi İşpuini Dönemi'ne tarihlendirmektedir (Belli, 1998, s. 9; Belli, 2009b, s. 753; Belli, 2011b, s. 447). 6 adet olan çivi yazılı metinde aynı içeriğin tekrarlanarak sunulduğu görülür (Belli, 1998, s. 10; Belli, 2009b, s. 753). "*Tanrı Haldi'nin gücü sayesinde Sarduri oğlu İşpuini bu kaleyi mükemmel şekilde inşa ettirdi. Güçlü kral, büyük kral Bianili ülkesinin kralı*" *(Payne, 2006, s.25 (2.1.16)).*

Urartu'da bu kapsamdaki yazıtların kraliyete ait bir ayrıcalık olduğu yönünde görüşler mevcuttur (Smith, 2003, s. 161). Öyle ki Zimansky'nin yaklaşımı şu şekildedir: "*Gösteriş yazıtları iktidardaki hükümdarın yüceltilmesi için tasarlanmış olup kralın adını ve soyunu temel alan unsurlardır ...*" *(Smith, 2003, s. 161; Zimansky, 1985, s. 50).*

Kuzey güney doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı kale, kalker bir kayalık üzerine konumlanmıştır. Yaklaşık olarak 6000 m²'lik bir alana yayılan yapı, yüksek ve güçlü duvarlara sahiptir (Belli, 1998, s. 10; Belli, 2003b, s. 56; Belli, 2009b, s. 753; Belli, 2011b, s. 447; Sagona & Zimansky, 2009, s. 299). Kalenin etek kısımlarında ise sivil yerleşimin yer aldığı düşünülmektedir. Ancak burada gerçekleştirilen Van-Özalp karayolu çalışmaları bu yerleşime ait konut duvarlarını büyük oranda tahrip etmiştir (Belli, 1998, s. 13).

1991 yılındaki kazı çalışmalarında kalenin anıtsal sur duvarları, kuzeyinde yer alan teraslı yapılar ve bir kısmı tahrip olmuş olan kapı girişi ortaya çıkarılmıştır. Bunlardan kuzey duvarının 24 m güneyinde yer alan teras duvarı itinalı bir işçiliğin ürünüdür. Duvarın kuzey kısmında tabanı kerpiç bloklarla kaplı olan boş bir alan yer almaktadır (Belli, 1998, s. 13). Aşağı Anzaf Kalesi'nin askeri amaçlar doğrultusunda kurulmuş olduğu düşünüldüğünde etrafı yüksek kale duvarlarıyla çevrili, üstü ise açık olan bu alanın askeri garnizonların kullandığı bir iç avlu olduğu düşünülebilir (Belli, 1998, s. 14; Belli, 2009b, s. 753).

2.1.3.11. Habibuşağı

Habibuşağı, Elazığ ilinin Baskil ilçesine bağlı köylerden biri olup Kömürhan Köprüsü'nün 2 km güneyinde yer alır (Köroğlu, 1996, s. 24; Öğün, 1983, s. 237).



Fotoğraf 52: Habibuşağı Kalesi'nin Yer Aldığı Baraj Suları Altında Kalan Bölge
http://tayproject.org/TAYmaster.fm$Retrieve?YerlesmeNo=1061&html=photos_t.html&layout=photos

Köyün 500 m güneyinde, Kömürhan Köprüsü'nün 1.5 km batısında ve Pınarlı köyünün güneyinde ise Habibuşağı Kalesi bulunur (TAY Project[28], Işık, 1987a, s. 549; Öğün, 1983, s. 237). Günümüzde Karakaya Barajı'nın oluşumuyla sular altında kalan bu kale, kuzeydoğusunda yer alan verimli vadiler ve Fırat Nehri'nin geçtiği noktaya olan yakınlığıyla stratejik bir öneme sahiptir (TAY Project[29]; Öğün, 1983, s. 237). Yazılıkaya Tepesi ismiyle bilinen kalenin dört tarafı çıkılması ve geçilmesi güç dik kayalıklarla çevrilidir (Işık, 1987a, s. 550; Köroğlu, 1996, s. 24; Öğün, 1983, s. 237; Van Loon, 1974, s. 187). Söz konusu kayalığın güneydoğu yamacında çivi yazısı ile kazılmış bir yazıt (İzoli Yazıtı) yer almaktadır. Daha önce Fırat'ı geçebilme kudretine kimsenin sahip olmadığını vurgulayarak başarısına dikkat çeken II. Sarduri'ye ait yazıt şu şekildedir: (Frangipane, 1993b, s. 37; Kalaç, 1953, ss. 350–354; Öğün, 1983, s. 237; Salvini, 2006, s. 78; Serdaroğlu, 1977, s. 29).

> *"Tanrı Haldi kendi silahıyla sefere çıktı. Onun silahları öldürücüdür. Meliteialhe ülkesinin kralını, Şaşu'nun oğlu Hilaruada'yı yendi. Sarduri Argiştioğlu'nun önüne yere çaldı. Tanrı Haldi güçlü, Tanrı Haldi'nin silahı da güçlüdür. Sarduri Argiştioğlu sefere çıktı. Sarduri der ki: Fırat pürüzsüzdü, durgundu. Oradan karşıya geçen hiçbir kral yoktu. Egemen olan Tanrı Haldi, Tanrı Teişeba, Tanrı Şivini ve Biainili ülkesinin bütün tanrılarına, tanrısal büyüklük istediğim için yalvardım. Tanrılar bana kulak verdiler. Bana yol gösterdiler. Tumeişki şehrinin önünde savaşçılarımın arasında karşıya geçtim. Aynı gün ülkeye karşı sefere çıktım. Qalani ülkesinin güneyinden geçtim. Melitea şehrinin kuzeyindeki dağlık bölge olan Karnişi'ye kadar ilerledim. Zapşa şehrinin ötesindeki Muşani'ye kadar ilerledim. Bir gün içinde on dört kale ve seksen şehir ele geçirdim. Kaleleri yerle bir ettim. Şehirleri yaktım. Elli savaş arabasına el koydum. Savaştan geri döndüm. Sasini şehrini kuşattım. Tahkimatlı kralî Hilaruada şehrini güç kullanarak yendim. Sığırları, erkekleri ve kadınları oradan sürerek çıkardım. Sarduri der ki: Yola koyuldum. Melitea şehri alınsın diye buyurdum. Hilaruada huzuruma çıktı, yere kapandı, ayaklarıma sarıldı. Merhamet ettim. Oradan altın ve gümüş götürdüm. Biainili ülkesine yağma malı olarak bir sürü sığır götürdüm. Haraç ödemesi koşuluyla hayatını bağışladım. Oradan dokuz kale ele geçirip kendi ülkeme ekledim. Hazani, Gaurahi, Tumişki, Asini, Maninu, Aruşi, Qulbitarrini, Taşe, Querayitaşe ve Melviani şehirlerini ülkeme ekledim. Tanrı Haldi'nin büyüklüğüyle Sarduri Argiştioğlu, güçlü kral, büyük kral, Biainili ülkesinin kralı, Tuşpa şehrinin hükümdarıdır. Sarduri der ki: Her kim bu yazıtı tahrip ederse, her kim suç işlerse, her kim saklarsa, her kim bir başkasına bunları yaptırıp "Gel tahrip et!" derse, Tanrı Haldi, Tanrı Teişeba, Tanrı Şivini ve bütün tanrılar onu güneş altından yok*

[28] http://tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=1174&html=ages_detail_t.html&layout=web
[29] http://tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=1174&html=ages_detail_t.html&layout=web

etsinler" (HChl II, no. 104; UKN I, no. 158; Salvini, 1987, ss. 188–190; Salvini, 2006, s. 78).

David Daiches Raphael kaleme aldığı "*Problems of Political Philosophy*" adlı eserinde iktidarı eylemde bulunabilme yetisi, başkalarını etkileme ve yönlendirme vasfı, zorlama ve güç kullanarak hükmetme kudreti gibi üç aşama üzerinden kategorize eder (Raphael, 1970, s. 67). Düşünürün iktidar üzerine ele aldığı bu yaklaşım salt modern siyasal yapılarla ilişkili olmayıp aynı zamanda Antik Dönem krallıklarının iktidar algılarıyla da ortak paydalar barındırır. Bu bağlamda, Urartu kralî II. Sarduri'ye ait yazıt, Raphael'in kuramını tarihsel içerikle ilişkilendirme imkânı sunmaktadır. Kuramda iktidarın ilk biçimi olarak ele alınan "bir şeyi yapabilme potansiyeline sahip olma" durumu, II. Sarduri'nin hiçbir kralın geçemediği Fırat'ı geçmesi, Qalani ve Melitea gibi bölgeleri işgal etmesi gibi başarılarıyla ilişkilendirilebilir. Kralın bu ilerleyişi yapılamayanı gerçekleştiren askeri ve strateji alanındaki üstün kapasitesinin bir tezahürüdür. İktidara dair bir diğer yaklaşımı herhangi bir zorlama olmaksızın makam, hitabet, bilgelik, gibi yeteneklerinden istifade ederek başkalarına isteklerini yaptırabilme durumudur. Bu yaklaşımla II. Sarduri sahip olduğu savaşçı vasfını ve üstün makamını kullanarak Hilaruada kralına önünde diz çöktürüp af diletmiştir. Dolayısıyla kudreti ve üstünlüğü onun itaat edilecek düzeyde bir iktidara sahip olduğunu gösterir. Öte yandan bir kayalığa kazılarak sergilenen bu yazıt, II. Sarduri'nin hitabet vasfını gerek halkına gerekse düşmanlarına karşı bir iktidar aracı olarak kullandığını düşündürebilir. Öyle ki bu tür anlatımlar bilgilendirmeye ek olarak hedef kitleleri yönlendirme ve üzerlerinde etki kurma amacı da gütmektedir. Dolayısıyla kral, sadece zaferini belgelemekten ibaret olmayan yazıt ile eşsiz ve olağanüstü vasıflarını sunarak halkta bir itaat algısı düşmanda ise korku ve gözdağı uyandırmayı hedeflemiştir. Bu itibarla yazıtın içeriği II. Sarduri'nin salt savaşçı bir kraldan olmaktan öte, Raphael'in iktidar tanımında vurguladığı yetenek temelli vasıflara sahip bir lider olduğunu göstermektedir. Düşünürün son aşamada yer verdiği iktidar biçimini ise zorlayıcı güç oluşturmaktadır. Bu yaklaşım kişilerin yapmak istemedikleri eylemleri güç kullanıp üstünlük sağlayarak yapmalarına mecbur bırakmaya yöneliktir. Yazıtta Urartu kralının kaleleri yerle bir etmesi, şehirleri yakması, insanları esir edip sürgüne göndermesi zorlayıcı iktidarı karşılayan eylemlerdir. Uygulanan muameleler kişilerin itaatlerinin gönüllü bir bağlılığın ürünü olmayıp zorla boyun eymeğe yönelik olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak yazıtta II. Sarduri'nin gerek zorlayıcı gücü gerek eylemde bulunabilme kapasitesi gerekse kişileri yönlendirebilme

vasfı onun Raphael'in üç düzeyli yaklaşımını bütüncül şekilde barındıran bir iktidara sahip olduğunu düşündürebilir.

Yazıt ayrıca Farabi'nin Dalle (Sapık) şehir yaklaşımı ile de bağdaşmaktadır. Dalle şehirde tanrı, kutsal varlıklar ve faal akıl gerçek mutluluğun kökeni ve temsilcisi olarak görülür (Durak & Alaca, 2009, s. 20; Farabi, İdeal devlet, s. 112; Kılıç, 2015, s. 84). Bu şehrin yöneticisi ise gerçek dışı söylemleri dillendirmekten çekinmeden kendisine vahiy indiğini söyleyen bir kişidir (Farabi, İdeal devlet, s. 112). Urartu'da da mutluluğun ve varlığın temelinin tanrısal kökene dayandırıldığı söylenebilir. Öyle ki Haldi adına steller dikilmesi onun için adaklarda bulunup tapınaklar inşa edilmesi, devletin gücünü ve refahını (mutluluğunu) Haldi ile ilişkilendirdiğini gösterir. Sapık şehirde yöneticinin kendisini vahiy alan biri olarak sunması siyasal otoritenin dayandırıldığı bir referanstır. Yazıtta yer alan "*Tanrılar bana kulak verdiler. Bana yol gösterdiler*" ifadesi de aynı yapıyı yansıtmaktadır. Öyle ki yöneticinin kendisini tanrısal iradenin muhatabı ve aktarıcısı olarak konumlandırdığını göstermektedir. Bu durum, Farabi'nin Dalle şehir kuramında tanımladığı vahiy iddiası üzerinden konumlanan yönetici tipiyle kuramsal düzlemde örtüşmektedir. Her iki bağlamda da siyasal güç, tanrıyla kurulduğu belirtilen özel bir iletişim üzerinden anlam kazanmaktadır.

Habibuşağı Kalesi'nin (Yazılıkaya Tepesi) 300 m kuzeydoğusunda ve köy yerleşim alanının kuzeybatısı yönünde nekropol alanı yer almaktadır. Gerçekleştirilen çalışmalarda yüzeyden 1,20 m aşağıda büyük boyutlu, ağız kısmında tek sıra hâlinde yivin yer aldığı ters kapatılmış bir çanağa ulaşılmıştır. Ulaşılan bu çanağın 90 cm kuzeybatısında ise üzeri taşlarla örtülü ve ağız kenarında iki sıra yivin yer aldığı bir çanakla kapatılmış çift kulplu bir urne bulunmuştur. Bulunan bu urnenin yaklaşık 65 cm aşağısında ise yanında bir mızrak ucunun da yer aldığı benzer bir gömüye ulaşılmıştır (Işık, 1987a, s. 554; Öğün, 1983, s. 238). Urartulara ait çoğu nekropoldeki gömüler ölü hediyeleri bakımından oldukça zenginken Habibuşağı nekropolünde bir mızrak ucuna ve bir urne yanındaki kılıca ulaşılmıştır (Işık, 1987a, s. 556). Bunlardan kılıç, orta kısmından bükülmüş bir formda iken mızrak ucunda herhangi bir form bozukluğuna rastlanmamıştır (Işık, 1987a, s. 555). Mızrak ucunun yer aldığı gömü, kemik artıkları üzerinden incelenmiş ve ölü hediyesinin de desteklediği gibi yetişkin bir erkeğe ait olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ancak ele geçirilen diğer iki urnede gömü hakkında bilgi edinmeyi sağlayacak buluntulara erişilememiştir. Öyle ki adeta elenmiş gibi ince bir toprağa

ulaşılmış bunun dışında cinsiyet, yaş gibi bilgilere erişim sunan herhangi bir kemik kalıntısına rastlanmamıştır (Işık, 1987a, s. 557).

Birçok nekropolde gerek urnelerin içlerine gerekse gömü odalarına bırakılan ölü hediyelerinin, çok ya da az olması kıymet değeri taşıyıp taşımaması kişinin sosyal statüsü ile ilişkilidir. Cesetlerin yakılırken üzerlerindeki takı ve giysiler de benzer şekilde sosyal statünün belirlenmesinde etkindir. Ancak Habibuşağı nekropolündeki cesetlerin giysileri ve takıları ile birlikte yakıldığına dair kesin bir veri yoktur (Işık, 1987a, s. 557). Nekropoldeki buluntular cesetlere kremasyon yönteminin uygulanıp akabinde urnelere konulduğunu göstermektedir. Bu durum *"... Urartu büyüklerinin ceset olarak, halkın da yakıldıktan sonra küllerinin urneler içinde gömüldüğü ..."*[30] görüşü ile ilişkili olsa da kişilerin esir[31] ya da halktan oldukları kanısı için yeterli değildir (Işık, 1987a, s. 558; Sevin, 1982, s. 151). Öyle ki Urartu'ya ait farklı nekropollerde gerçekleştirilen çalışmalarda, kimi kişilerin soylu olmasalar dahi sahip oldukları sosyal durumları dolayısıyla zengin buluntuların yer aldığı gömü odaları yaptırdıkları görülmüştür. Bu gömü odalarında urnelerin cesetlerle birlikte yer alması cesedin gömülmesi ya da kremasyon yönteminin uygulanmasının sosyal durum ya da statüyü belirleyen bir ölçüt olmadığını göstermektedir (Işık, 1987a, s. 558).

[30] Özgüç, T., 1969, s. 27

[31] Ağrı Dağı'nın kuzeyinde yer alan Malakku'da Urartu vatandaşları kremasyon yönteminin ardından urnelere bırakılarak gömülmüşlerdir. Ancak bu kişiler yerli Urartular olmayıp Kapadokya'dan getirilip Urartu diyarının kuzeydoğu illerine yerleştirilen esirlerdir (Van Loon, 1996, ss. 63-64).

2.1.3.12. Giriktepe

Giriktepe Ağrı ilinin güneydoğusunda Üçbulak Çayı'nın batısında ve Patnos ilçesinin güneydoğusunda yer alan bir höyüktür (Kılıç & Çalışkan, 2006, s. 133; Mellink, 1963, s. 183; Schachner, 2022, s. 310; Uysal, 2007, s. 5).



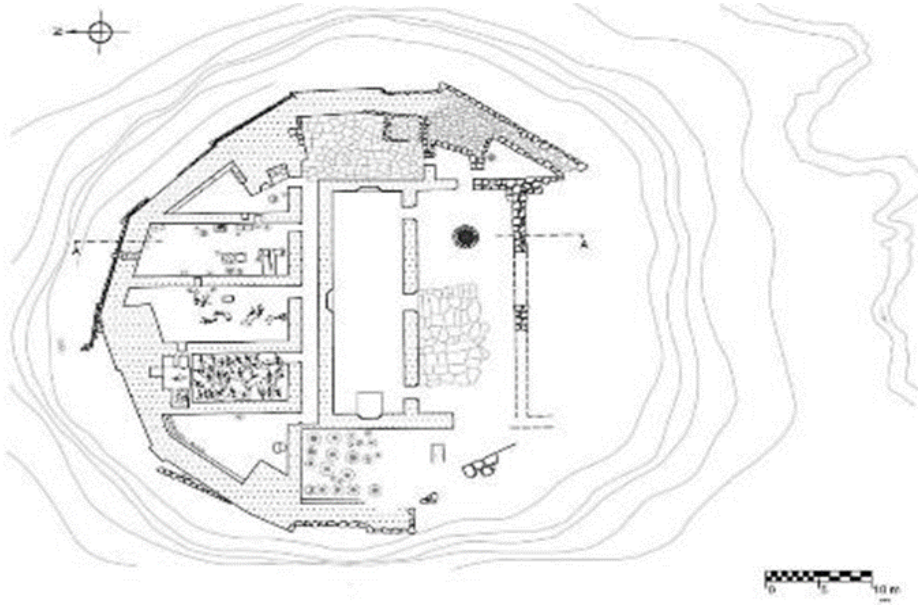
Fotoğraf 53: Giriktepe Genel Görünüm (Schachner, 2022, s. 310)

Giriktepe'de 1961-1962 yıllarında gerçekleştirilen çalışmalarda iki mimari tabaka ile karşılaşılmıştır. Bu tabakalardan ilki olan I. tabaka, yüzey buluntularından yola çıkarak Geç Demir Çağı'na tarihlendirilmiştir. II. tabaka da ise Urartu yapılaşması söz konusudur (Balkan, 1964, s. 239; Kılıç & Çalışkan, 2006, s. 133; Schachner, 2022, s. 310). Höyük Urartu kaleleriyle belirli bir mesafeyi muhafaza ederek açık bir topoğrafyada konumlanmıştır. Gerek bu konumlanma gerekse Urartu kültürüyle benzerlik gösteren diğer kıstaslar, höyüğün Urartu elitleri ya da kraliyet sınıfı mensupları tarafından kullanılan ve krallık adına idari ve kamusal vazifeler gerçekleştirilen bir saray olabileceğini düşündürür (Köroğlu, 2012, s. 156; Schachner, 2022, s. 314). Kemalettin Köroğlu bu görüşünü şu kelimelerle ifadelendirir: "*Giriktepe'yi, Urartu devlet düzenine entegre olarak yerleşik düzene geçmiş, sosyal statüsünü ve sahip olduğu konumu mimariye yansıtmış yerel beylerden birinin konağı olarak değerlendirmek daha doğru olur kanısındayım*" *(Köroğlu, 2019, s. 387).*

Bir Urartu sarayı olduğu düşünülen yapının genişliğe, büyük bir taht salonuna, seramiklerin yer aldığı depoya, geniş bir mutfak alanına, kilere, büyük boyutlarda küplerin dizildiği mahzene, yapıyı çevreleyen sur duvarlarına ve gerek keramik gerekse altın eserlere sahip olması bu görüşün dayanaklarıdır (Balkan, 1964, s. 240; Köroğlu, 2012, s. 156; Kılıç & Çalışkan, 2006, s. 134; Özgüç, 1983, s. 33). Höyükte doğu batı

yönünde yer alan iki dikdörtgen mekân, yapının merkezini oluşturmaktadır. Güneyde yer alan bölüm ise korunmuş döşemesi, içerisinde bulunan kuyu ve sahip olduğu büyüklükle üst kısmı açık olan bir avlu olarak düşünülmüştür. Avlunu kuzey kısmında yapının en büyük odası olan ana oda yer almaktadır (Schachner, 2022, s. 312). Girişteki kapıları nişlerle süslenerek önemi vurgulanan bu odada, batı duvarının önündeki alçak yükseltinin tahtın bırakıldığı alan olabileceği düşünülmüştür (Balkan, 1964, s. 240; Schachner, 2022, s. 312).

Avlunun kuzeybatı köşesindeki kapıyla yapının kuzeyindeki alanda, yan yana konumlanmış 5 odaya erişilmektedir (Balkan, 1964, s. 241; Belli, 1982, s. 158; Köroğlu, 2019, s. 387; Schachner, 2022, s. 313). Odalar doğudan batıya doğru büyük küplerin yer aldığı kiler, geniş boyutlarda iki mutfak, harem (oturma odası) ve kapların yer aldığı depo şeklinde sıralanmıştır. Bunlar arasında odalarından birinde kısmen yanmış vaziyette 7 iskelet keşfedilmiştir. Bu iskeletlerden biri, altın küpeleri olan bir çocuğa aittir (Balkan, 1964, s. 241; Belli, 1982, s. 158; Köroğlu, 2019, s. 387; Mellink, 1963, s. 183). Harem odası olarak adlandırılan odada ise kadınlara ait olduğu düşünülen toplamda 37 iskelete erişilmiştir. Yanmaları sonucu dokunulmayacak derecede deforme olan iskeletler üzerinde boncuk, küpe, iğne, yüzük, mühür ve bileziklere ulaşılmıştır (Balkan, 1964, s. 241; Belli, 1982, s. 157; Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 243; Kılıç & Çalışkan, 2006, s. 134; Köroğlu, 2019, s. 387; Özgüç, 1983, s. 33; Schachner, 2022, s. 312).



Şekil 26: Giriktepe Yerleşim Planı (Schachner, 2022, s. 312)

Urartu'da altın ve gümüş kullanılarak saray için üretilen bu kralî bilezikler, büyük bir özen ve itina ile oluşturulmuş müstesna ürünlerdir. İnce burma tellerle süslenmiş bileziklerin her iki ucuna aslan başları monte edilmiştir. Hiyerarşik bir gösterge olan bilezikler, saray atölyelerinde uzman kuyumcular tarafından toplumun üst sınıflarının kullanımı için tasarlanmıştır (Arslan Sevin, 2011, s. 472). Buluntular arasındaki bir diğer obje olan boncuklar fayans, kırmızı akik, firit ve madenden oluşturulmuş olup fayans olanlar akrep, kuş ve aslan gibi formlara sahiptir. Söz konusu bu boncukların iskeletlerin boyunlarının çevresinde ya da göğüslerinde dağınık vaziyette yer aldıkları görülür (Balkan, 1964, s. 241; Belli, 1982, s. 158; Çavuşoğlu, 2011a, s. 256; Köroğlu, 2019, s. 387; Özgüç, 1983, s. 33). Kimi iskeletlerde boncuklar arasında damga mühürlere de rastlanmıştır. Mühürlerin iki yüzünde de çeşitli tasvirler yer almakla birlikte boydan boya birer delik de bulunur. Buluntular arasında iskeletlerin kulakları hizasında halka ya da geometrik şekillerdeki küpelerin, gümüş altın gibi madenlerden yapıldıkları görülmektedir (Balkan, 1964, s. 241). Bunların yanında bir başka buluntu grubunu oluşturan iğneler ise bronz olup iskeletlerin baş hizasına bırakılmıştır (Balkan, 1964, s. 241; Çavuşoğlu, 2011a, s. 259).



Fotoğraf 54: Giriktepe'den İğne, Küpe ve Yüzük Buluntuları (Belli, 2010b).

Odada yer alan kimi iskeletlerin bellerinde bronzdan geniş kemerler, bir iskeletin baş hizasında ise bronzdan ezilmiş ve miğfer olabileceği düşünülen bir nesne yer almaktadır (Balkan, 1964, s. 242; Belli, 1982, s. 158; Köroğlu, 2019, s. 387). Çalışmalarla keşfedilen kıymet değeri taşıyan zengin buluntular, bu insanların Urartu toplumunun üst sınıflarında yer alan bireyler olduklarını düşündürmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 243; Schachner, 2022, s. 313).

Yapının I. tabasında ise bir küp içerisinde çeşitli boyutlarda yuvarlak formlu boncuklar ile altın, gümüş ve bronz eserlere ulaşılmıştır. Altın eserler arasından yarım ay

şeklinde üzerinde üçgen süslemelerin yer aldığı küpeler, yine üzerinde üçgen süslemelerin yer aldığı üç adet at başı, altın bir balık, altın boncukların ve kimilerinde taşların da yer aldığı halka küpeler, üzeri üçgen ve pramitlerle süslenmiş pendantifler yer almaktadır (Balkan, 1964, s. 242; Maxwell-Hyslop, 1971, s. 198; Mellink, 1963, s. 183; Özgüç, 1983, s. 33; Sevin, 2011c, s. 77). Bunlar arasında balıkta, altın boncuklarda ve at başında ip geçirmek için tasarlanmış ikişer delik görülmektedir. Bu durum söz konusu buluntuların kolye olarak kullanıldığını düşündürmektedir (Balkan, 1964, s. 242; Özgüç, 1983, s. 33).

Kemal Balkan Giriktepe'de yer alan bu saray yapılanmasının düşmanlarca saldırıya uğradığını ifade eder (Balkan, 1964, s. 242). Erkeklerin dışarıda düşman ile mücadelede olduklarını ancak alt edememeleri üzerine içeriye sığınmış olabileceklerini belirtir (Balkan, 1964, s. 242; Schachner, 2022, s. 313).

2.1.3.13. Dilkaya

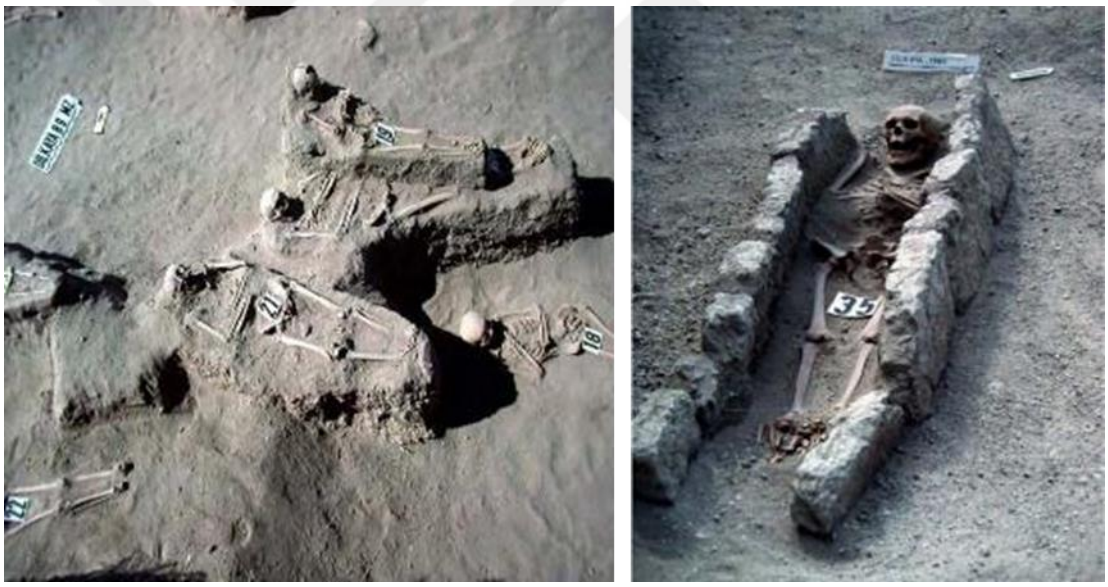
Van'ın 34 km güneybatısında yer alan Dilkaya höyük, Van ilinin Edremit ilçesine bağlı Dilkaya köyünde yer almaktadır (Çilingiroğlu, 1984a, s. 159; Çilingiroğlu, 1991, s. 29; Kleiss & Hauptmann, 1976, no: 121; Özfırat, 2018, s. 169).



Fotoğraf 55: Dilkaya Höyüğü Genel Görünüm (Çilingiroğlu, 1997, s. 13)

Göl kıyısında konumlanan bu höyükte 1984 yılından itibaren yapılan kazılar, höyüğün MÖ 3. binyılın başından itibaren iskân edildiği yönünde veriler sunmaktadır

(Çilingiroğlu, 1985, s. 151; Çilingiroğlu, 1991, s. 29; Çilingiroğlu & Belli, 2003b, s. 77; Köroğlu & Konyar, 2008, s. 125). Çalışmalarda elde edilen buluntuların çoğu höyükten ziyade mezarlıkta ortaya çıkarılmıştır. Höyüğün 200 m kuzeyinde yer alan ve geniş bir alana yayılmış olan bu mezarlıktaki kazılar, farklı türlerdeki pek çok gömü tipine ışık tutmuştur (Çilingiroğlu, 1986, s. 85; Çilingiroğlu, 1987, s. 232; Çilingiroğlu, 1991, s. 24; Özfırat, 2018, s. 169). Dilkaya'da keşfedilen mezarlar İlk Tunç Çağı, Urartu ve Ortaçağ'a aittir (Özfırat, 2018, s. 172). Nekropolde bulunan Demir Çağı mezarları öncelikle gömü tiplerine göre inhumasyon ve kremasyon gömüler şeklinde sınıflanır. Bunlardan kremasyon gömüler urnelerde yer alırken inhumasyon gömüler sanduka mezarlarda, taştan yapılmış iki oda mezarda ve kum mezarlarda yer alır (Çilingiroğlu, 1986, s. 85; Çilingiroğlu, 1987, s. 232; Çilingiroğlu, 1988, s. 264; Çilingiroğlu, 1991, s. 29; Çilingiroğlu, 1992, s. 477; Çilingiroğlu 1988, s. 263; Çilingiroğlu, 1990a, s. 284; Çilingiroğlu & Belli, 2003b, s. 77; McConchie, 2004, s. 120).

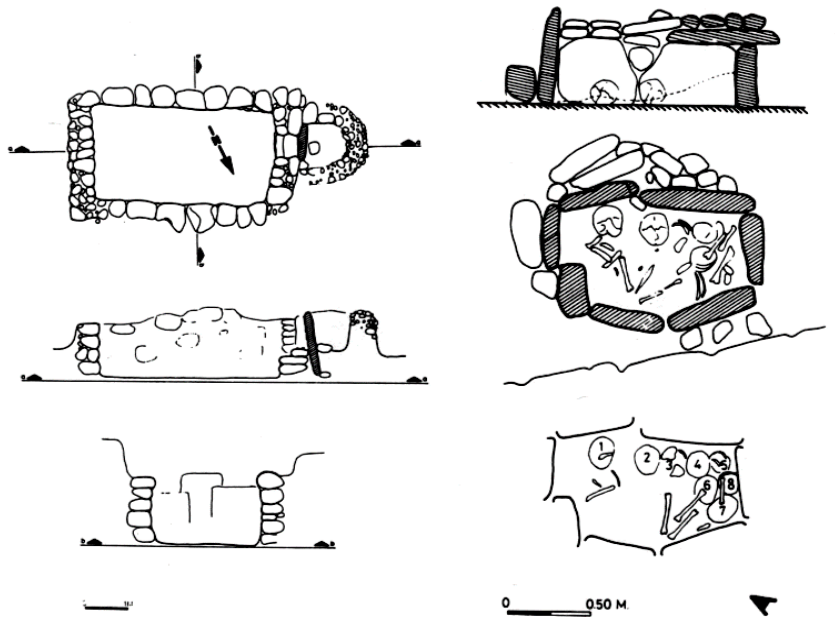


Fotoğraf 56: Dilkaya Höyüğü Mezarlık Alanı (Çilingiroğlu, 2012c, ss. 89-90)

Aynı krallık bünyesindeki bireylerin kimilerinin inhümasyon kimilerinin ise kremasyon gömü tarzıyla gömülmeleri, sınıfsal farklılığın bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Öyle ki Urartu Devleti'nde bu uygulamanın yabancıların ve halkın yakılarak gömülmesi şeklinde gerçekleştiği ve yakılmanın özellikle halkın ekonomik yetersizliğinin bir getirisi olduğu ileri sürülmüştür. Dilkaya'da oda mezarlarda, taş sandık mezarlarda, kuma gömülen urnelerin yanlarında pek çok kremasyon gömüye erişilmiştir. Buna karşın, kaya mezarları da dâhil olmak üzere her çeşit mezarda gerçekleştirilen

kremasyonun üst düzey kişilere de uygulandığı görülmüştür. Dolayısıyla Dilkaya'daki buluntulardan da istifade ederek inhümasyon ya da kremasyon gömü türlerinin birer toplumsal statü göstergesi olmadığı ifade edilebilir (Çilingiroğlu, 1990a, s. 282).

Dilkaya'da keşfedilen 150'yi aşkın sayıda kum mezarın Urartu halk tabakası için kullanıldığı düşünülmektedir (Çevik, 2000, s. 16; Çilingiroğlu, 1991, s. 29). 1985 yılında keşfedilen kum mezarlarda, 19 adet iskelete ulaşılmıştır (Çilingiroğlu, 1986, s. 85). Bu iskeletler üzerinde gerçekleştirilen çalışmalarda 8 tanesinin 3 ile 7 yaş aralığındaki çocuklara, 1 tanesinin 14 yaşında bir çocuğa, 10 tanesinin ise 25-45 yaş aralığında olan kadın ve erkeklere ait oldukları görülmektedir. İskeletlerin doğrudan kum içerisine gömüldüğü bu mezarlardan ikisi dışında hiçbiri herhangi bir mezar hediyesi bulundurmamaktadır. Söz konusu iki mezardaki buluntular ise kırmızı perdahlı Urartu keramikleri ve bir kolyeye ait olduğu düşünülen çok sayıda boncuktur (Çilingiroğlu, 1986, s. 84). Dilkaya'da keşfedilen bu kırmızı perdahlı Urartu keramikleri, Van Bölgesi'nde gerçekleştirilen Urartu kale kazılarında da keşfedilmiş olup sivil yerleşmenin varlığını kanıtlaması adına kıymet taşır (Çilingiroğlu, 1985, s. 155). Sonraki dönemlerde gerçekleştirilen çalışmalarda erişilen kum mezarlar, hocker tarzı 6 gömü sunmuştur. Mezar yönlerinde herhangi bir kriterin esas alınmadığı bu mezarlarda iskeletler üzerinde tunçtan iğneler, bilezikler ve yüzükler yer almaktadır (Çilingiroğlu, 1992, s. 478).



Şekil 27: Dilkaya Mezar Planları; Sol Tarafta Yeraltı Örme Mezarı, Sağ Tarafta Sandık Mezar (Çelik, 2000, Levha 70b; Levha 70c).

Bir diğer mezar türü olan ve kazıcısı tarafından I no'lu mezar olarak adlandırılan sanduka-mezar, kuzey güney doğrultusunda konumlanmış olup yağmalanmıştır. Mezarda, başları kuzeydoğu yönünde olan yan yana konumlanmış 8 iskelete ulaşılmıştır (Baştürk, 2015, s. 4; Çilingiroğlu, 1985, ss. 153-154; Çilingiroğlu, 1991, s. 30; Konyar, 2022, s. 251). Bununla birlikte mezarın arka (güney) kısmına doğru itilmiş iskeletlerin varlığı da gözlemlenmiş olup bu durum iki olasılığı işaret etmektedir (Baştürk, 2015, s. 4; Çilingiroğlu, 1985, ss. 153-154; Çilingiroğlu, 1991, s. 30). Bunlardan ilki küçük boyutlara sahip mezara sığabilmek adına arkaya doğru itilmiş olabilmeleri iken ikincisi iskeletlerin farklı dönemlerde mezara bırakılmış olmasıdır. Çalışmalar sonucunda keşfedilen tek mezar hediyesinin demir bir saç iğnesi olduğu görülmüştür (Çilingiroğlu, 1985, ss. 153-154; Çilingiroğlu, 1991, s. 30).

İkinci tip inhumasyon mezarlar taştan yapılmış oda mezarlardır. Mezarlıkta 1985 yılında yapılan çalışmalarda 3.20×1.60 m boyutlarında bir taş kapak ortaya çıkarılmıştır. Kapağın kaldırılmasıyla dikdörtgen şeklinde bir odaya ulaşılmıştır (Çilingiroğlu 1986, ss. 84-85; Çilingiroğlu, 1991, s. 30; Çilingiroğlu, 1998, s. 235). Çalışmalarda odada 5 ile 8 yaş aralığında çocukların, 17-18 yaş aralığında kadınların ve 30-35 yaş aralığında erkeklerin yer aldığı toplam 11 iskelete erişilmiştir (Baştürk, 2015, s. 4; Çilingiroğlu 1986, ss. 84-85; Çilingiroğlu, 1991, s. 30; Çilingiroğlu & Belli, 2003b, s. 77). Keşfedilen bu iskeletlerin deforme oldukları ve farklı yönlere dağıtıldıkları gözlemlenmiştir (Çilingiroğlu 1986, ss. 84-85; Çilingiroğlu, 1991, s. 30). İskeletlerle benzer şekilde mezarlardaki çanak çömlekler de baş aşağı ve dağınık hâlde bulunmuştur. Bu gözlemler mezarın kazı çalışmalarıyla keşfedilmeden önce yağmalandığını düşündürmektedir. Mezarda keşfedilen bütün haldeki 6 adet kap arasında kulplu ve kulpsuz kaplar, küpler, keskin profilli kâseler ve kulplu kâseler yer almaktadır. Söz konusu bu buluntular Erken Demir Çağını temsil etmektedir (Çilingiroğlu 1986, s. 85; Çilingiroğlu, 1991, s. 30; Çilingiroğlu, 1992, s. 478). Taştan yapılmış ikinci oda-mezar 1986 yılında mezarlığın kuzey kesiminde bulunmuştur. Yağmalanmış olan bu mezarın enkazında en az 30 kişiye ait kafatası parçaları ve bir dizi buluntu ele geçirilmiştir. (Çilingiroğlu, 1987, s. 233; Çilingiroğlu, 1991, s. 30; Çilingiroğlu, 1992, s. 478; Çilingiroğlu & Belli, 2003b, s. 77; McConchıe, 2004, s. 120). Bunlar arasında yılan başlı iki bronz bilezik, demir bir asa başı, çeşitli boncuklar ve çanak çömlek parçaları yer almaktadır (Çilingiroğlu, 1987, s. 233; Çilingiroğlu, 1991, s. 30; Çilingiroğlu, 1992, s. 478; McConchıe, 2004, s. 120;

Yiğitpaşa, 2016, s. 1000). Öte yandan mezarın dışında da tunçtan bir Urartu fibulası bulunmuştur. Kazıcısı için mezarın en ilginç buluntuları ise yanmış kemiklerdir. Bu kemikler bize mezarlarda yakma işleminin de gerçekleştirildiğini göstermektedir (Çilingiroğlu, 1987, s. 233; Çilingiroğlu, 1991, s. 30; Çilingiroğlu, 1992, s. 478).

Dilkaya mezarlığında üç tip kremasyon gömünün varlığı görülmektedir. Öyle ki söz konusu bu oda-mezar dışında sanduka mezarlarda ve çömleklerde de yakma işlemi gerçekleştirilmiştir (Çilingiroğlu, 1991, s. 30). İkinci kremasyon mezar, büyük oda-mezarın 5 m kuzeydoğusunda bulunmuştur. Küçük taşlardan inşa edilmiş 1,10×0,65 m boyutlarındaki bu oda-mezar iki taş kapakla örtülmüştür. Mezarda birkaç yanmış kemik ve küçük bir urne bulunmaktadır. Mezarın hemen yanında ise ölü yakmak için özel bir yer vardı (Çilingiroğlu 1987, ss. 232-233; Çilingiroğlu, 1991, s. 31). Bu da bize mezarlıkta ölü yakma işleminin yapıldığını göstermektedir. Bir başka kremasyon gömü türü de çömleklerdir. Mezarlıkta 1988 yılına kadar altı vazo bulunmuştur. Mezar eşyaları ile birlikte toprağa gömülmüş olan urneler Orta Demir Çağı'na aittir (Çilingiroğlu, 1991, s. 31). 1987-1991 yıllarında gerçekleştirilen çalışmalarda 24 adet urneye erişilmiştir (Çilingiroğlu, 1992, s. 479). Yanmış kemiklerin yerleştirildiği bu urnelerin daha sonrasında bir tabak ya da çömlek ile kapatıldığı düşünülmektedir (Çilingiroğlu 1988, s. 264; Çilingiroğlu; 1989, s. 250; Çilingiroğlu & Derin, 1991, s. 409; Çilingiroğlu, 1992, s. 479; Derin, 1994, s. 51). Buluntu sunan urnelerin kimilerinin içerisinde ya da etrafında boncuklar, taş mühür, ağırşak gibi objelerin yanı sıra katlanmış durumda tunçtan kemer, yılan başlı yüzük ve bilezik, küpe, iki adet saç iğnesi gibi takılar da yer almaktadır. Yapılan incelemelerde sağlam durumda olmayan bu takıların kırıldıktan sonra uygun yerlere bırakıldığı düşünülmektedir (Çilingiroğlu 1988, s. 264; Çilingiroğlu; 1989, s. 250; Çilingiroğlu; 1990b, s. 273; Çilingiroğlu & Derin, 1991, s. 409; Çilingiroğlu, 1992, s. 479; Derin, 1993, s. 138; Derin, 1994, s. 49). Mezar hediyelerinin tahribata uğratıldıktan sonra konulmuş olmalarını farklı toplumsal statülere sahip bireylerin mezarlarında da görmek mümkündür. Öyle ki kemerlerin katlanarak bırakılma durumu, Dilkaya'daki gibi ekonomik yönden oldukça güçsüz olduğu düşünülen bir lokasyonun mezarlarının yanı sıra varlıklı kişilerin yer aldığı Arslantepe mezarlarında da mevcuttur (Çilingiroğlu, 1997, s. 121; Çavuşoğlu, 2011b, s. 431). Söz ettiğimiz gibi Dilkaya'nın ekonomik yetersizliğinden olsa gerek bahsi geçen buluntular tüm gömülerde mevcut olmayıp sadece 4 urnede ele geçirilmiştir. Zafer Derin'de bu durumun ölünün varlıklı olmasıyla doğrudan

ilişkili olduğu görüşündedir. Bu kapsamda zenginlikten uzak kırsal bir yerleşim olan Dilkaya'da buluntu veren gömülerin de toplumunun varlıklı bireylerini işaret ettiğini söyler (Derin, 1993, s. 137).

2.1.3.14. Yoncatepe

Urartu Krallığı'nın başkenti olan Tuşpa'nın 9 km güneydoğusunda yer alan Yoncatepe, Van Ovası'ndan yaklaşık olarak 350 m yükseklikte bulunmaktadır (Belli, 2007, s. 212; Belli & Kavaklı, 1999, s. 435; Konyar, 2004, s. 220; Köroğlu, 2009, s. 384).



Fotoğraf 57: Yoncatepe Genel Görünüm (Van Kültür ve Turizm Envanteri, 2006, s. 149)

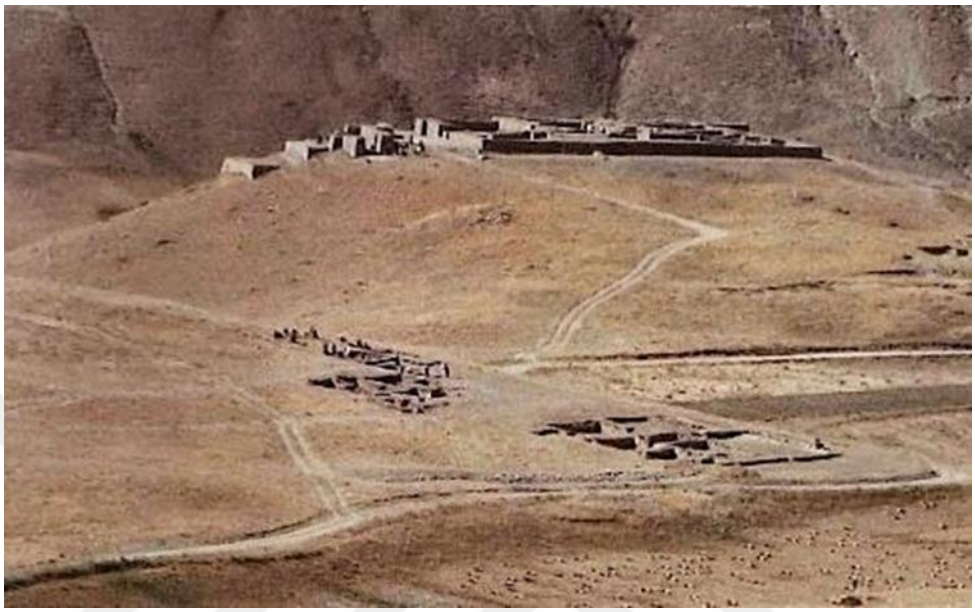
MÖ 7. yüzyıla tarihlendirilen[32] bu höyük, yerleşime hâkim olacak şekilde en üst seviyede bir konak, kuzeydoğuda sivillerin konumlandığı yerleşim alanı, kuzeyde ise mezarlık yapılanmasından oluşmaktadır (Belli, 2007, s. 214; Belli, 2010, s. 447; Belli & Kavaklı, 1999, s. 435; Belli & Konyar, 2000, s. 182; Konyar, 2004, s. 220; Köroğlu, 2009, s. 385; Köroğlu & Konyar, 2005, s. 35).

[32] Yoncatepe, Dilkaya ve Karagündüz'de keşfedilen mezarların Urartu Dönemi ile sınırlı olduğu düşünülmektedir. Söz konusu mezarlarda Urartu öncesini tanımlayan herhangi bir taban ya da duvar parçasına ulaşılmamıştır. Mezarlarda ele geçirilen ve dışardan geldiği düşünülen bronz fibulaların tarihlendirilmesi ise MÖ 7. yüzyıl olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda söz konusu buluntular doğrultusunda MÖ 9-7. yüzyıl bir kronolojiden söz etmek mümkündür (Köroğlu & Konyar, 2005, s. 35; Köroğlu & Konyar, 2008, ss. 129-130).

Doğu batı doğrultusunda inşa edilmiş olan konak, iki farklı yapı grubundan oluşmaktadır. Bu kapsamda batıda konağın esas kısmını oluşturan dikdörtgen planlı yapılar yer alırken doğuda ise az sayıda küçük yapı yer almaktadır (Belli, 2007, s. 214; Belli, 2009a, s. 97; Belli, 2010, s. 448; Köroğlu, 2009, s. 384). Konak yaklaşık 2.600 m²'lik bir alanı kaplamaktadır. Birden fazla katı olduğu düşünülen yapıda geniş bir avlu, yarı gömülü küpler, diğer in situ buluntuları içeren büyük bir depo odası ve zemin katta yer alan çok sayıda küçük oda bulunmaktadır (Köroğlu, 2003, s. 236; Köroğlu, 2012, s. 156; Köroğlu & Konyar, 2005, s. 30). Depo olarak kullanıldığı düşünülen küçük odalardan birinde; duvar diplerinde, sekilerin üzerinde ve tabanda çeşitli boyutlarda kap ve testilere erişilmiştir. Özellikle taban üzerinde yer alan kâse, testi ve diğer kaplar incelendiğinde kırmızı astarlı ve oldukça kaliteli ürünler oldukları görülmektedir (Belli & Tozkoparan, 2004, s. 191). E61 olarak adlandırılan odada kimileri kemikten kimileri bronzdan oluşturulmuş çok sayıda ok uçlarına, demir silahlara ait parçalara, bronz miğfer parçalarına, at koşum takımına ait parçalara, işlevi belirlenemeyen demir ve bronz buluntulara erişilmiştir (Belli, 2007, s. 249; Belli & Tozkoparan, 2004, s. 192). D7 odasında kazıcısı tarafından ilginç olarak tanımlanan buluntular elde edilmiştir (Belli, 2007, s. 251). Bunlar çeşitli boyutlarda ağırşaklar ve karbonlaşmış kumaş parçaları olup üst katta dokuma tezgâhlarının yer alabileceğini düşündürmektedir. Odanın kapı girişindeki boncuk tanelerinin ise bu tezgâhlarda çalışan kadınlara ait olabileceği düşünülmektedir (Belli, 2007, s. 251; Erdem, 2018, s. 34). Öte yandan bronzdan oluşturulmuş saç ve giysi iğneleri de kadınlara ait diğer buluntulardır (Belli, 2007, s. 251; Konyar, 2022, s. 62). Yapıda F8 olarak adlandırılan odada çok sayıda metal eşyaya ve silaha ulaşılmıştır. Sap kısmı kemik ya da ahşap olan demir bir kılıç ve demir bir kılıç kınının parçası olabileceği düşünülen bronz bir levhaya erişilmiştir. Bunların dışında kadınların kişisel eşyaları olan bronzdan saç halkalarına ve çeşitli boncuk tanelerine de ulaşılmıştır (Belli, 2007, s. 257). Muhtelif buluntuların yer aldığı bu yapı, bir kaleden ziyade muhtemelen yerel bir yöneticiye ait büyük bir konut veya küçük bir saray izlenimi vermektedir (Belli, 2010, s. 448; Köroğlu, 2003, s. 236). Kemalettin Köroğlu bu görüşü şu şekilde ifade eder: "*Urartu Devleti tarafından oluşturulan sivil yerleşimleri kontrol eden feodal beylere ait olduğunu düşünüyoruz*"[33] *(Köroğlu, 2012, s. 156).*

[33] Kemalettin Köroğlu bu görüşünü konağın sadece Urartu Dönemi'ne ait buluntular vermesine dayandırır. Kendisi ayrıca Yoncatepe ve Giriktepe için şunları söyler: "*Doğu Anadolu'nun birçok yerinde, Erken Tunç*

Yoncatepe'de yer alan konağın yaklaşık 160 m kuzeydoğusunda (Aşağı kent) sivillerin yerleşim alanı keşfedilmiştir (Belli, 2009a, s. 102; Belli, 2010, s. 453). Çalışmalarda burada yer alan konutların adalar şeklinde planlanarak inşa edildiği görülmektedir (Belli, 2009a, s. 105).



Fotoğraf 58: Yoncatepe Saray ve Aşağı Kentten Genel Görünüm (Belli, 2010b, s. 101)

Konakta yer alan yapılarla mukayese edildiğinde kötü bir işçiliğin hâkim olduğu konutlarda, duvarların ilk üç sırası taştır (Belli & Konyar, 2003a, s. 68). Karayolu çalışmaları sırasında tahribata uğrayan bu alandaki oda grubu, kazı ekibi tarafından 'I no'lu konut alanı' olarak adlandırılmıştır. 1000 m² yi kaplayan bu adada muhtelif boyutlarda 13 oda yer almaktadır (Belli, 2009a, s. 105). Herhangi bir tandır ya da ocak alanı bulunmayan odalarda, yenmiş büyük ve küçükbaş hayvanların kemiklerine rastlanmıştır. Buluntular arasında devetüyü renkli, kazı bezemeli çanak parçalarına ve ağız kenarlarında yatay olukların yer aldığı iri çömlek parçalarına erişilmiştir (Belli, 2009a, s. 112). Ele geçirilen çanak ve çömlekler ile mimari yapıların niteliği, bölgenin sivil yerleşim alanı olduğunu düşündürmektedir (Belli & Konyar, 2003a, s. 68). Ancak

Çağı'nın sonundan itibaren terk edilen höyükler Orta Demir Çağı'nda yeniden iskân edilmiştir. Bu durum büyük ölçüde Urartu Devleti'nin kentler inşa ettiği bölgelerdeki iskân politikalarıyla ilişkili görünmektedir. Urartu yazılı kaynaklarının atıfta bulunduğu iskân politikası, öncelikle güvenlikle ve özellikle de yeni şehirleri doldurma ve asker toplama ihtiyacıyla ilgili görünmektedir. Bu politika muhtemelen, genişleme döneminde büyük sürgünler gerçekleştiren Yeni Asur Krallığı'ndan alınmıştır. Sürgün edilenlerin bir kısmının köyler oluşturmak amacıyla kentlerin çevresindeki bölgelere yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Van Gölü yakınlarındaki Yoncatepe ve Giriktepe bu kapsamdaki yerleşimlerdendir" *(Köroğlu, 2012, s. 156).*

yapılarda ele geçen bazı buluntular, diğerlerine kıyasla belirgin farklılıklar göstermektedir. Öyle ki kimi odalardaki depo kapları ve saray malı çanak ve çömlek parçaları bu türden buluntulardır. Yoncatepe'de köşk olarak adlandırılan yapıda dahi bulunmayan bu saray malı çanak ve çömlekler, keşfedildikleri yapılardaki kişilerin refah seviyesi yüksek zengin kişiler olduğunu göstermektedir (Belli, 2009a, s. 112).

Konağın kuzey yamacında ise bir mezarlık alanı oluşturulmuş olup burada 10 basit toprak mezar, 7 oda mezar ve 1 taş sandık mezar keşfedilmiştir (Belli, 2011a, s. 440; Belli & Konyar, 2003a, s. 68; Özfırat, 2018, s. 169). Bu mezarlardan oda türü mezarlarda yaş ya da cinsiyet ayrımı gözetilmeden toplu gömülerin gerçekleştirilmiş olduğu görülmekle birlikte, inhumasyon ve kremasyon mezarların eşzamanlılığı da görülmüştür (Acar, 2016, ss. 14-17; Belli, 2011a, s. 440; Köroğlu, 2007, s. 446). TM3 mezarında yapılan çalışmada baş kısmı kuzeye dönük hocker pozisyonunda bir iskelete ulaşılmıştır. Hediyelerin de yer aldığı mezarda, iskeletin kuzeyinde yan yana bırakılmış çanak ve çömlekler bulunmaktadır. Bunun dışında sağ el parmaklarının hizasında ise amorf durumda yüzük olabilecekleri düşünülen tunç halkalara ulaşılmıştır (Belli & Kavaklı; 2000, s. 376).



Fotoğraf 59: Yoncatepe Mezarında Bulunan Kadın İskeleti ve Parmağındaki Yüzük (Belli, 2010b, ss. 292-293)

M1 mezarında ise, baş kısmı batıya bakacak şekilde doğu batı yönlü hocker pozisyonunda bir iskelet keşfedilmiştir. İskeletin baş kısmında, bir adet çanak ve çömlek yer almaktadır. Mezarın doğu yönünde sağlamlığını muhafaza eden çanak çömlekler ile çok sayıda insan ve hayvan kemiklerine ulaşılmıştır. Söz konusu kemiklerin yığılmış şekilde yer almaları, oda türü mezarlarda yeni gömülere yer açabilmek adına sık rastlanan

bir durumdur. Odada yanmış kemiklere ve küllü topraklara da ulaşılmıştır. Bu buluntular mezarda inhümasyon gömülerin yanı sıra kremasyon gömülerin de yer aldığı görüşünü uyandırmaktadır. Mezardaki diğer buluntular arasında kornalin, akik ve cam boncuklar, demirden amorf bilezik ve iğne parçaları tespit edilmiştir (Belli & Kavaklı, 1999, s. 438).

Keşfedilen kimi çanak çömleklerin içerisinde ise küçükbaş hayvan kemiklerinin bulunduğu görülmektedir (Acar, 2016, s. 13; Belli & Kavaklı, 1999, s. 438) Bu durum kişinin gömülmesi esnasında başucuna bu çanak çömleklerle yiyecek bırakıldığını düşündürmektedir (Belli & Kavaklı, 1999, s. 438). Mezarlar arasında yoğun kullanımın gözlemlendiği M2'de, 40 kafatasına ulaşılmıştır. Bu kafataslarının yer aldığı mezar odasında; amorf durumda demirden tunçtan üretilmiş takılar, silahlar ile 15 adet çanak ve çömlek keşfedilmiştir (Belli & Kavaklı, 2000, ss. 375; Belli & Konyar, 2003a, ss. 71-72).



Şekil 28: Yoncatepe M2, M3 Mezarlarına ait Buluntuların Çizim ve Fotoğrafları (Özfırat, 2018, s. 170)

M1 mezarının kuzeyinde ise kazıcısının M3 olarak adlandırdığı mezar yer almaktadır. Mezarın dromosunda, başı kuzeye gelecek şekilde hocker pozisyonunda bir iskeletin bulunduğu görülür (Belli & Kavaklı, 1999, s. 439). Dromostan iki basamak inilerek mezar odasına ulaşılmaktadır. Burada çok sayıda kemik yer almakta olup bunların çoğunun kremasyon gömülere ait olduğu belirlenmiştir (Belli & Kavaklı, 1999, s. 439; Belli & Konyar, 2003a, 72). Mezarda yer alan ölü hediyeleri arasında çok sayıda

sağlam çanak çömlek bulunmaktadır. Bunların bazılarının içerisindeki kemikler, M1 ile benzer şekilde ölü hediyesi olarak yiyeceklerin sunulduğunu göstermektedir (Belli & Kavaklı, 1999, s. 439). Mezarda çanak çömlekler dışında yer alan diğer ölü hediyeleri ise şunlardır: demirden yapılmış amorf durumda bilezik, bıçak, yüzük, kama parçaları, hilal şeklinde ahşap kabzası olan ortasında keskin çıkıntılı demir bıçak, iç kısmı boş olan sarkaçlı bir çift altın küpe, kullanım amacı saptanamayan ve üzerinde geometrik motiflerin yer aldığı birkaç altın obje, bronzdan fibula ve yüzük parçaları; kornalinden, bronzdan, camdan ve akikten çok sayıda boncuk (Belli & Kavaklı, 1999, s. 439; Belli & Kavaklı, 2000, s. 375; Belli & Konyar, 2000, ss. 188-189; Belli & Konyar, 2001, s. 202; Konyar, 2022, s. 59; Köroğlu & Konyar, 2008, s. 127).

Gerçekleştirilen çalışmalarda mezar odalarının tümünde çok sayıda iskelete erişilmiştir. Örneklerine diğer nekropollerde rastladığımız üzere, her yeni gömüde mevcut kemiklerin mezarın dip kısmına itilerek gömünün yerleştirilmesi kemik yığını oluşumuna sebep olmuştur (Belli & Konyar, 2000, s. 186; Belli & Konyar, 2001, s. 193). Kimi görüşler mezar odalarında yer alan bu gömülerin aynı aileye ya da kabileye mensup kişilere ait olabileceği yönündedir. Böyle bir durumun söz konusu olması hâlinde, mezarda iki farklı gömü türünün bulunması aynı aileden ya da kabileden olan bireylerin dinsel inançlar ve gelenekler bazında ayrışmış olmalarıyla açıklanabilir (Belli & Konyar, 2000, s. 186; Belli & Konyar, 2001, s. 194).

2.1.3.15. Dedeli

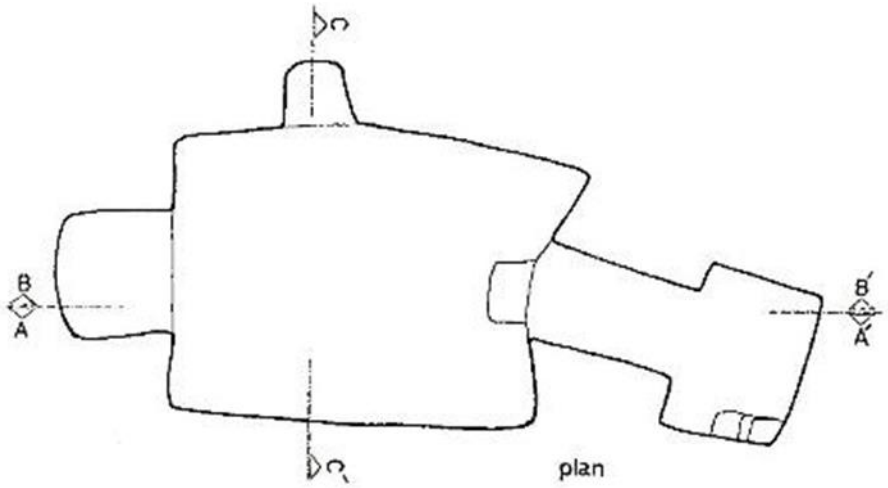
Dedeli köyü Patnos'a 20 km uzaklıkta, Patnos-Erçis ana yolunun 4 km kuzeyinde yer almaktadır. Köyün 1-5 km doğusunda bir Urartu kalesi tespit edilmiştir (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 663; Öğün, 1978b, s. 66; Özfırat, 2007, s. 201).



Fotoğraf 60: Dedeli Kalesi ve Nekropolü (Türkiye Kültür Portalı; https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/agri/kulturenvanteri/dedeli-koyu-kalesi-ve-nekropolu)

Dikdörtgen planlı olan Dedeli Kalesi'nin yüksekliği 250 m olup doğal bir tepenin zirvesinde yer alır. Güney ve doğu yönleri oldukça sap kayalıklarla çevrili olan bu kalenin yüzeyinde, yapı izine dair bir veri mevcut değildir (Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 246; Işık, 2008, s. 22; Özfırat, 2009, s. 459). Kale ile köy arasındaki oldukça düz bir yamaçta ve kalenin yaklaşık 300 m doğusunda, köylüler tarafından bir Urartu nekropolüne ulaşılmıştır (Öğün, 1974a, s. 45; Sevin, 1987, s. 46). Nekropolde çok sayıda oda mezar keşfedilmiş olup hepsi yüzeyin 1 veya 1.20 m altında yumuşak bir kumtaşı tabakaya oyulmuştur (Topaloğlu vd, 2011, s. 2; Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1984, s. 60; Özfırat, 2007, s. 202; Özfırat, 2009, s. 459; Sevin, 1987, s. 46). Gerçekleştirilen çalışmalarda pek çok oda mezarın yağmalanmış olduğu iki oda mezarın ise el değmemiş şekilde korunduğu görülmektedir (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 663).

Nekropolün kuzeyinde yer alan bu mezarlardan biri doğu-batı yönünde konumlanmıştır. Girişte yer alan dromos doğuda bulunmakta olup pek düzenli olmayan dikdörtgen bir zemin planına sahiptir. Dromosun güneydoğu köşesinde ise kayanın oyulmasıyla oluşturulmuş üç basamaklı bir merdiven bulunmaktadır (Öğün, 1978a, s. 663).



Şekil 29: Dedeli I No'lu Oda Mezar Planı (Öğün, 1978a, s. 664)

Mezarda yer alan iskeletler hocker pozisyonunda olup başları güneye bakacak şekilde kuzey-güney doğrultusunda konumlanmışlardır (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 665; Öğün, 1978b, s. 67). Her iki iskelet tül benzeri bir kumaşla örtülüdür (Derin, 1993, s. 143; Öğün, 1978a, s. 665; Öğün, 1978b, s. 67). Güney duvardan kuzey duvara kadar uzanan bu tül sadece iskeletleri değil, ayakları dibinde yer alan hayvan kemiklerini[34]de tamamen örtmektedir (Derin, 1993, s. 160; Öğün, 1978a, s. 665; Öğün, 1978b, s. 67). İskeletlerin birinin üzerinde ayak ucuna doğru incelen, 0,80-0,90 m uzunluğunda metal topuzlu bir kemer yer almaktadır. Kafatasının sol tarafında ve omurga sütununun üzerinde durmakta olan kemer, insanların tıpkı günlük hayatlarında kullandıkları gibi omuza asılmış durumdadır (Çavuşoğlu, 2002, s. 27; Öğün, 1978a, s. 665). Buluntulara dayanarak erkek olduğu düşünülen bu iskeletin kolunun üst kısmında ejderha başıyla biten bronz bir halka, belinde ise demir bir kılıç yer almaktadır (Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 246; Çevik, 2000, s. 77; Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 666; Öğün, 1978b, s. 66). Söz konusu iskelet, ikinci iskelete bakacak şekilde sağ tarafına

[34] Bu kemikler ölüler için gerçekleştirilen ziyafet sonrası kalan parçalar olabilir (Derin, 1993, s. 143).

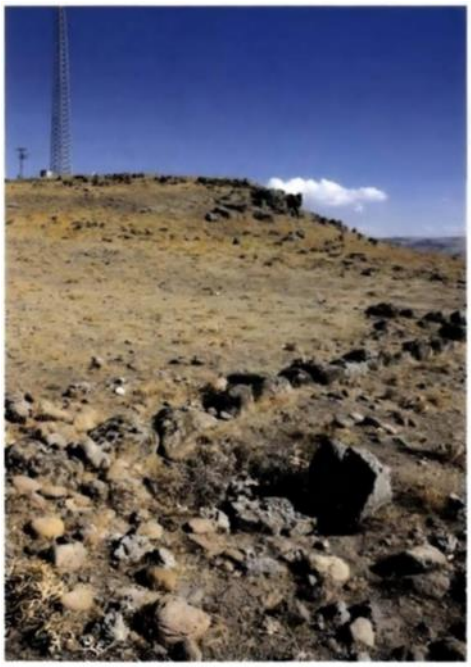
yatırılmıştır (Öğün, 1978a, s. 665). İkinci iskeletin üzerindeki buluntular ise onun bir kadına ait olduğunu düşündürmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 246; Öğün, 1978a, s. 666; Öğün, 1978b, s. 66). Öyle ki üzerinde akik inci bir kolye, yılan başıyla sonlanan bronz bir kol halkası, ve çeşitli kumaş türleriyle kaplı ters çevrilmiş ahşap bir kutu yer almaktadır (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 666; Öğün, 1978b, s. 66; Çevik, 2000, s. 77; Çavuşoğlu, 2011a, s. 256; Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 246). Ayrıca erkek iskeletin göğsündekine benzer ancak biraz daha küçük ebatlarda ejderha başıyla sonlanan tunçtan bir üst kol halkası da vardır (Öğün, 1978a, s. 666; Çavuşoğlu, 2011a, s. 256). İskeletin yanında tunçtan küçük bir broş ve çenenin altında biri gümüş diğeri ise kurşundan iki yüzük yer almaktadır (Çavuşoğlu, 2011a, ss. 253-254; Çevik, 2000, s. 77; Öğün, 1978a, s. 666; Öğün, 1978b, s. 66). Öte yandan belinde, üzerinde büyük bir aslan ile diz çökmüş küçük bir okçunun sahnelendiği tunçtan bir kemer bulunmaktadır (Kellner, 1991c, s. 20; Öğün, 1978a, s. 666; Öğün, 1978b, s. 66). Pek çok obje üzerinde yer alan aslan figürüne Eski Yakın Doğu'nun nerdeyse her bölgesinde kral, krallık, güç, zafer ve egemenlik gibi statü çağrıştıran anlamlar yüklenmiştir (Dara, 2021, s. 40). Her iki cesedin üzerini örten tülün izleri bu kemerde de görülebilmektedir (Öğün, 1978a, s. 666).

Merdivenlerin sağ tarafında ise başı güneye bakacak şekilde konumlanmış hocker pozisyonunda bir başka iskelet keşfedilmiştir. Uzuvları artık tanınmaz hâlde olan iskeletin sadece kafatası ve omurgası netliğini korumaktadır (Öğün, 1978a, s. 667). İskeletin başındaki bronzdan saç tokası ve küçük kemik kalıntıları onun bir kız çocuğuna ait olduğunu düşündürmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 246; Çevik, 2000, s. 77; Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 667; Öğün, 1978b, s. 67). İskeletin üzerinde herhangi bir tekstil kalıntısına ulaşılmamıştır. Dolayısıyla cesedin giyinik mi yoksa çıplak mı gömüldüğüne dair herhangi bir bilgi mevcut değildir (Öğün, 1978a, s. 667). Mezar odasının sağ yani kuzey duvarında yer alan nişte, omzunda iki delik içerisinde ise yanmış kemikler bulunan bir urne yer almaktadır (Çevik, 2000, s. 77; Derin, 1993, s. 132; Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 667; Öğün, 1978b, s. 67). Arka duvardaki nişte ise üst üste duran dört tunç kâse, demir tarım aletleri, yaba, saban, bir bileme taşı, demir bıçaklar ve tunç mızrak uçları bulunmaktadır (Çevik, 2000, s. 77; Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 667; Öğün, 1978b, s. 67). Keşfedilen bu aletlerin tümünün ya eğilmiş ya da kırılmış olarak niş içerisine bırakıldıkları görülmektedir (Öğün, 1978a, s. 667). Dedeli'de keşfedilen ve diğer mezarlarda rastlanılmayan yaba ve sabanın da yer aldığı bu pek çok

tarım aleti, mezar sahibinin olasılıkla toprakla uğraşan zengin bir çiftçi olduğunu düşündürmektedir (Baştürk, 2011, s. 168; Çevik, 2000, s. 79). Kareye yakın bir dromasa sahip olan mezarın içerisi taş ve topraklarla doldurulmuştur. Dikdörtgen plana sahip olan mezar odasında, I no'lu mezardaki iskeletlerle kıyaslandığında birbirine dönük olmayan sadece ayakları birbirine yakın olan 2 iskelet yer almaktadır (Öğün, 1978b, s. 67). Bu iskeletlerin kafatasları arasında bir urne bırakılmıştır. Mezar oldukça iyi durumda olmasına karşın herhangi bir mezar hediyesine ulaşılamamıştır (Öğün, 1978b, s. 67).

2.1.3.16. Alacahan

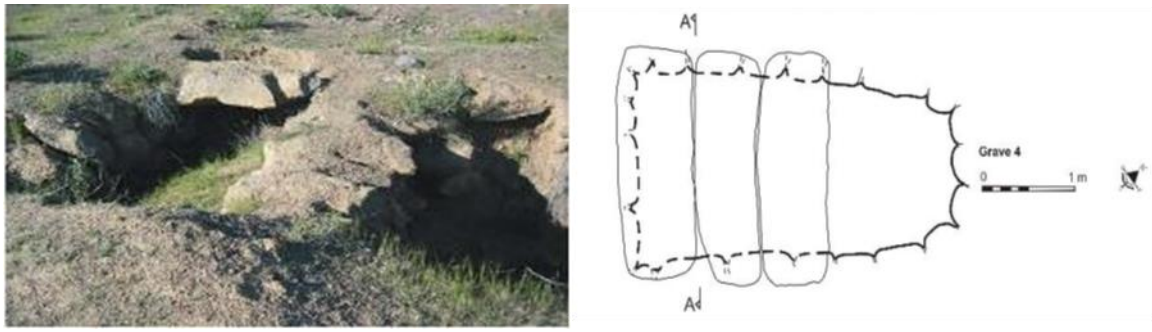
Genel olarak Erken Demir Çağı'na tarihlenen Evditepe Kalesi ve hemen güneydoğu çevresine yayılmış mezarlık 1962-1964 yılları arasında A. Erzen'in kazılarıyla rapor edilmiştir (Mellink, 1965, s. 142; Özfırat, 2021, s. 87; Sevin, 2014a, s. 355). Aynı yıl Erzen ve ekibi Evditepe'nin yaklaşık olarak 2 km batısında Alacahan Kalesi ve nekropol alanını da keşfetmişlerdir (Belli & Konyar, 2003a, s. 35; Erzen, 1964a, s. 570; Mellink, 1965, s. 142; Özfırat, 2021, s. 87; Sevin, 1987, s. 41; Sevin, 2014a, s. 355; Sevin, 1996, s. 440). Alacahan Kale ve mezarlığı ovanın kuzeybatı kenarında ve göle doğru uzanan kayalık bir tepe üzerinde yer almaktadır (Erzen, 1964, s. 570; Marro & Özfırat 2004, s. 237).



Fotoğraf 61: Alacahan Genel Görünüm (Van Kültür ve Turizm Envanter, 2006, s. 77)

Kale ovaya ve göle bakmakta olup dikdörtgen planlı 100 m uzunluğunda ve 40 m genişliğindedir. Kuzey ve batı duvarları belirsiz olsa da kaba bir plan izlenebilmektedir. Duvarlar 2,5 m kalınlığında yontulmamış veya kabaca şekillendirilmiş taşlarla örülmüştür (Bilgiç, 1964, s. 22; Marro & Özfırat 2004, s. 237; Özfırat, 2013, s. 238; Özfırat, 2021, s. 90).

Alacahan mezarlığı, iç ve dış sur duvarları olan kalenin yakınındadır (Mellink, 1965, s. 142; Sevin, 1987, s. 41; Sevin, 2014a, s. 357). Burada Erzen ve Bilgiç tarafından altı mezar kazılmış olup sadece dört mezar hakkında bilgi verilmiştir (Bilgiç, 1964, s. 22; Erzen vd. 1963, s. 34; Özfırat, 2021, s. 87; Özgüç vd. 1964, s. 22; Sevin, 1996, s. 440; Sevin, 2014a, s. 357). Mezarlar taş döşemeli ve dromoslu mezarlar şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Bunun yanı sıra taş döşemeli mezarlar kendi içerisinde ayrıca iki grup oluşturmuştur. İlk grup, biri dikdörtgen şeklinde ve yaklaşık 1,00×1,50×1,50 m ölçülerinde olan üç mezarı içerir. Söz konusu mezarlarda hiçbir demir objeye ulaşılmamakla birlikte sadece on parça çanak çömlek bulunmuştur. Mezarlardaki iskeletler hakkında ise herhangi bir bilgi elde edilmemiştir. İkinci tip taş kaplı mezarlar kare şeklinde ve 0,50-0,60 m yüksekliğindedir. Bunların muhtemelen çocuk mezarları olduğu düşünülür (Özfırat, 2021, s. 90; Sevin, 1987, s. 41).



Şekil 30: Alacahan 4 No'lu Mezar Fotoğrafı ve Planı (Özfırat, 2012, s. 112)

İkinci grup ise dromoslu oda mezarlardır. Afif Erzen bu mezarlar arasında özellikle 6.60×3.25×2.80 m ölçülerinde, taştan inşa edilmiş ve balıksırtı şeklinde levhalarla kaplanmış en büyük mezara dikkat çekmiştir (Erzen 1964, ss. 570-571; Mellink, 1965, s. 142; Özfırat, 2021, s. 90). Bu mezarda diğer mezarlardan farklı olarak ön kısmında doğu yönünde bir istinat duvarı, orta kısmında ise mezara inen basamaklı bir giriş kapısı yer almaktadır (Erzen, 1964a, s. 571; Sevin, 1987, s. 41). Erzen muazzam olarak yorumladığı

bu kıstaslara sahip mezarın, sıradan bir bireye ait olmadığı görüşündedir. Öyle ki kendisi mezar sahibinin bir prens ya da bölgenin kudret sahibi bir şahsı olabileceğini belirtir (Erzen, 1964a, s. 571). Alacahan'ın mezar buluntuları yaklaşık üç yüz çanak çömlek parçasından, demir hançer, topuz başı ve balta gibi 30 kadar törensel silahtan ve bilezik, iğne, yüzük ve boncuk gibi takılardan oluşmaktadır. Bunlardan bronz parçaları ise sadece bir yüzük, halka ve bir bilezik oluşturur (Özfırat, 2021, s. 90).

2.1.3.17. Liç

Liç Kalesi, Patnos'a 11 km uzaklıktaki Kızılkaya (Yalçınkaya) köyünün 3 km kuzeyinde, Adilcevaz yolu üzerinde yer almaktadır (Öğün, 1978a, s. 648; Özfırat, 2008, s. 352).



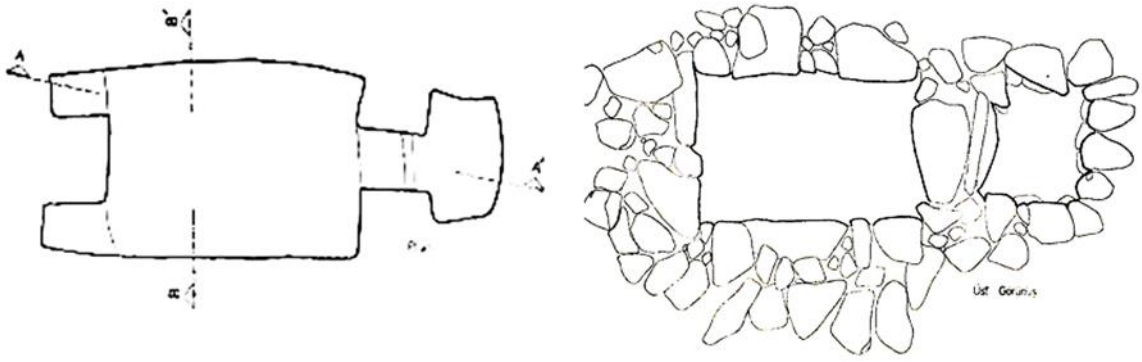
Fotoğraf 62: Liç Genel Görünüm (Çavuşoğlu vd., 2023, s. 77)

Yarı işlenmiş taşlarla inşa edilen kale, dikdörtgen planlı olup 110×30 m boyutlarına sahiptir. Kalede iç mekânlara ait mimari kalıntılar olmasına karşın kaçak kazıların sebep olduğu tahribat bu kalıntıların planlarını anlaşılmaz kılmıştır (Özfırat, 2008, s. 352; Özfırat, 2009, s. 459). Liç Kalesi'nde yazılı bir kaynağa erişilmemekle birlikte, buraya yaklaşık 2 km mesafede bulunan Yalçınkaya (Kızılkaya) köyünde Menua'ya ait olduğu düşünülen bir yazıt keşfedilmiştir. "*Haldi'nin gücüyle Menua bu taşı (= bu steli) İşpuin-ide'ye, Haldi'ye, Tanrı'ya adadı. II (Ben) Menua, İşpuin-ide, güçlü kral, Bianili topraklarının kralı, Tuşpa şehrinin efendisiyim*" *(HChl II, no. 67).*

Kale'nin 350 m doğusunda, 20 m yüksekliğindeki bir tepe üzerinde ise nekropol alanı yer almaktadır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195; Öğün, 1984, s. 61; Özfırat, 2008, s. 352; Özfırat, 2009, s. 459). Bu nekropolde gerçekleştirilen çalışmalarda oda mezarlar, toprak gömüler ve "kremasyon" urne gömüler olmak üzere 3 mezar tipi gün ışığına çıkarılmıştır (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978b, s. 66).

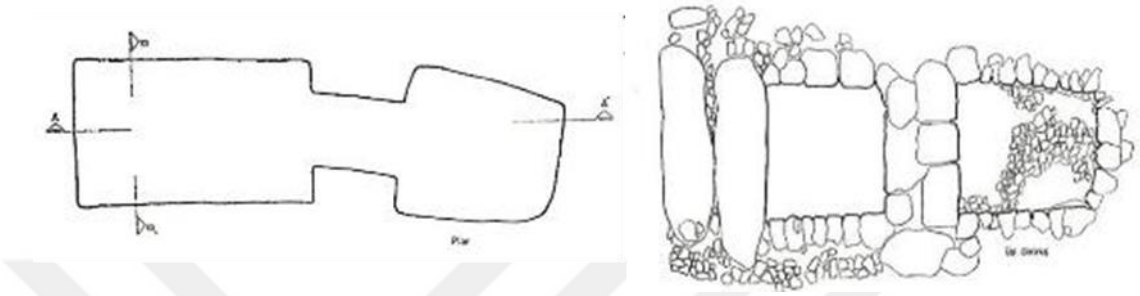
Bu mezarlar nekropol alanının kuzey ve güney yamaçlarında yer almaktadır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195). Toplamda 6 adet olan dikdörtgen planlı mezarların, ön kısımlarında dromoslar yer alırken üst kısımlarında ise yassı kapak taşları yer almaktadır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195; Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 648; Öğün, 1978b, s. 65; Öğün, 1984, s. 61). Boyutları farklı olan mezarların en büyüğünün; uzunluğu 2,80 m, genişliği 1,62 m yüksekliği ise yaklaşık 2 m dir (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978b, s. 65). Yağmalanmış olan bu 6 oda mezardan birinde ahşap bir mobilya parçasının bacak kaplaması ve bronz bir boğa toynağı bulunmuştur (Derin, 1995, s. 136; Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978b, s. 66). Zafer Derin bu tarz buluntuların, ölü ziyafetlerinde kullanılan mobilyaların kalıntıları olduğu düşüncesindedir (Derin, 1995, s. 137). Bir diğer mezarda önemsiz nesnelerin yanında, kabartma tasarımlarla süslenmiş iki adet altın tabak bulunmuştur (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978b, s. 66).

Oda mezar I: Kurugayır tepesinin güney yamacında, toprağa açılan çukura taşlardan dromoslu bir yeraltı odası inşa edilmiştir. Kapak taşları kaybolmuş olan bu odanın arka duvarında iki niş bulunmaktadır. Sağ taraftaki doğu nişi yağmacılar tarafından fark edilmemiş olsa gerek burada bir kâse ve bir küp bulunmuştur (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 648).



Şekil 31: Liç 1 No'lu Oda Mezar Planı (Öğün, 1978a, s. 649)

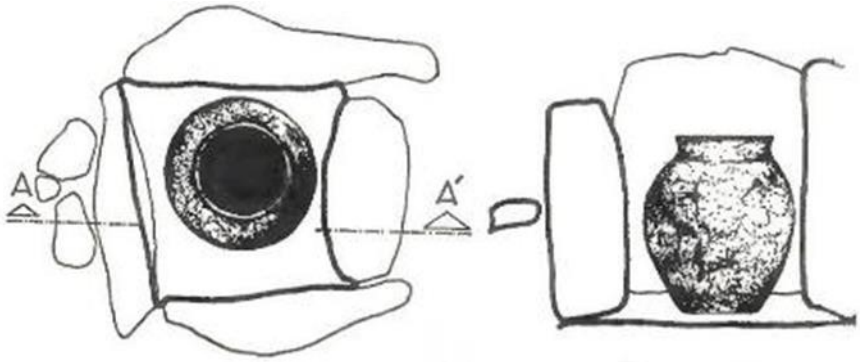
Bu mezar, tepenin kuzey yamacında ayrı çukurlar hâlinde inşa edilmiş beş yeraltı oda mezarından biridir. Mezar doğu-batı doğrultusundan hafifçe güneye doğru kaydırılmıştır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195; Öğün, 1978a, s. 651). Liç'teki diğer oda mezarlardan daha küçük olan bu mezarda araştırmalar neticesinde bir kil kandile, bronz bir yüzüğe ve bir inciye erişilmiştir (Çevik, 2000, s. 80; Öğün, 1978a, ss. 651-653).



Şekil 32: Liç 2 No'lu Oda Mezar Planı (Öğün, 1978a, s. 651)

Urartu'da her dönemde görülebilen yeraltı örme mezarlar soylu gömülerinde çok odalı, halk gömülerinde ise tek odalı versiyonlarıyla toplumun her sınıfı için gömü alanı olmuştur. Altıntepe'de yönetici soylu sınıfın yer aldığı bu mezar türü, Liç nekropolünde niteliksiz buluntuları, küçük boyutları ve basit planlarından dolayı soylulardan ziyade halk sınıfı tarafından kullanılmış olmalıdır (Çevik, 2000, ss. 9-11).

Nekropol alanında 3 adet urne mezar keşfedilmiştir. Bunlardan biri, yüzeyin yaklaşık 60 m derinliğinde bulunmuştur (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195; Öğün, 1984, s. 61). Mezarlar dört tarafı büyük yassı taşlarla çevrili, içinde bir küpün durduğu dikdörtgen bir alandan oluşur. Hazırlanan boşluğa yerleştirilen küpler, bir çanakla kapatılmış üzerlerine ise yassı bir taş bırakılmıştır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195; Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978a, s. 673; Öğün, 1978b, s. 66; Öğün, 1984, s. 61).



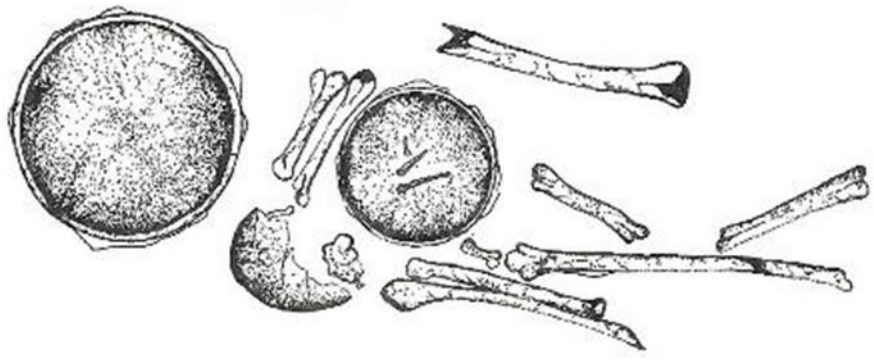
Şekil 33: Liç Urne Mezar Planı (Öğün, 1978a, s. 672)

Söz konusu bu urne mezarlarda 1 kil küp, 1 kil kâse, 1 bronz pazubent, 1 bronz yüzük gibi buluntulara erişilmiştir (Öğün, 1978a, s. 673; Öğün, 1984, s. 61).

Liç'te gerçekleştirilen çalışmalarda toprak yüzeyinin yaklaşık 1,50 m aşağısında sırtüstü yatırılmış 3 adet iskelete ulaşılmıştır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195; Öğün, 1984, s. 61). Keşfedilen iskeletlerden birinin, bir kum tabakasıyla örtüldüğü ve söz konusu tabakanın üzerine 0,60 × 1,50 m boyutlarında bir taşın yerleştirildiği tespit edilmiştir. İskeletin baş ucunda iki basit kâse ve bir ayaklı kâse yer almaktadır. Bu kâselerden birinde bir boyun süsü, büyük bir cam boncuk ve tipik Urartu bronz iğneleri bulunmuştur (Öğün, 1978a, s. 674).

Ayrıca Liç'de farklı yönlerde gömülmüş başka gömüler de ortaya çıkarılmıştır. Bunlarda 2 ve 3 no'lu mezarlar oldukça iyi korunmuş düzeydedir. 2 no'lu mezardaki iskelet, yüzeyin 1,55-1,60 m altına basitçe gömülmüştür. İskeletin bacaklarının sırtüstü konumdaki bedene yaklaştırıldığı kollarının ise göğse yaslandığı tespit edilmiştir. Güçlü kemikleri nedeniyle bir erkeğe ait olduğu düşünülen bu kişi için, mezara iki kil kâse ve bir kandil bırakılmıştır (Öğün, 1978a, s. 674).

3 no'lu mezarda ise toprağın yaklaşık 1,40-1,50 m derinliğinde bir iskelete erişilmiştir. İskeletin kafatasının yarısı, uzuvlarının ise kimi kısımları korunmuştur (Öğün, 1978a, s. 675; Öğün, 1984, s. 61).



Şekil 34: Liç 3 No'lu Basit Toprak Mezar (Öğün, 1978a, s. 674)

Mezarda ayrıca bir dikiş iğnesi, horoz görseli olan yuvarlak mücevher iğne, saç tokası ve iskeletin üzerinde bulunan bronz bir kemer keşfedilmiştir (Çavuşoğlu, 2002, s. 27; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195; Öğün, 1978a, s. 675; Öğün, 1978b, s. 66; Öğün, 1984, s. 61). Gerek mezarda keşfedilen eşyalar gerekse iskeletin ince ve narin uzuvları gömünün

kadın olabileceğini düşündürür. Bu durum ayrıca zengin süslemeleri nedeniyle çok görkemli olan bronz kemerlerin, Urartu kadınları tarafından takıldığı varsayımını güçlendirmektedir (Öğün, 1978a, s. 675; Öğün, 1978b, s. 66; Öğün, 1984, s. 61).

Baki Öğün Liç mezarlarının da yer aldığı kimi mezarlar için bir değerlendirme de bulunur. Kendisi Adilcevaz ve Patnos bölgesindeki oda mezarların (Yukarı Göçmez, Liç ve Dedeli), Altıntepe'deki 3 no'lu mezarın ve Liç'teki gibi münferit kremasyon mezarlar ile gömütlerin basit Urartu mezarları olduğunu söyler. Bununla birlikte, Van Kalesi kral mezarlarıyla benzerlik taşıyan Kayalıdere, Mazgirt Kaleköy ve Palu'daki çok odalı kaya mezarlarının ise yüksek statüdeki kişilere ait olduğunu belirtir (Öğün, 1978b, s. 64).

2.1.3.18. Çavuştepe

Erken dönem literatüründe Haikapert ve Asbaçin Kale olarak da geçen Çavuştepe; Van'ın 26 km güneyindeki, Gürpınar ilçesine bağlı Çavuştepe köyünde yer almaktadır (Çavuşoğlu, 2019, s. 143; Erzen, 1978a, s. 1; Erzen, 1986b, s. 10; Işık, 2023, s. 149; Sevin, 2012c, s. 119; Sevin, 2014b, s. 227; Zimansky, 1998, s. 258). Bu kale, Bol Dağı olarak adlandırılan ve batıdan doğuya doğru kademeli olarak yükselen dağ silsilesinin batısındaki iki tepe üzerindedir (Belli, 2000b, s. 211; Erzen, 1978a, s. 2; Erzen, 1978b, s. 57; Sevin, 2014b, s. 227; Tarhan, 2005, s. 116; Zimansky, 1998, s. 258; Zimansky, 2011, s. 65).



Fotoğraf 63: Çavuştepe Genel Görünüm (Belli, 2007, s. 163)

Çavuştepe II. Sarduri'nin kendi ismiyle (Sardurihinili) adlandırdığı büyük eserler arasında yer almaktadır (Erzen, 1978a, s. 1; Erzen, 1986b, s. 10; Sevin, 2011a, s. 426; Zimansky, 2011, s. 65). Sarduri inşa ettirdiği bu yapıyı şu ifadelerle anlatır:

> "*Argisti oğlu Sarduri, babasının kralî tahtına çıktığı zaman, Tanrı İrmusini'ye bu susi'yi yaptırdı ... Sarduri der ki: Yer çoraktı ve orada hiçbir şey yapılmamıştı. Ben orada Tanrı Haldi'ye bir tapınak, Tanrı İrmusini'ye ... ve ayrıca kusursuz bir şekilde bir kale yaptırdım. Gugunai Irmağı'ndan bir kanal açtım ... Orada bahçeler, bağlar ve yeni bir şehir kurdum. Güçlü icraatlar yaptım ... 'Sardurihinili adını verdim*" *(CTU I, A 8-21; Erzen, 1978b, s. 58; Mellink, 1965, s. 141; Payne, 2006, ss. 253-254; Sevin, 2011a, s. 426).*

Urartu'da kraliyet otoritesinin maddi göstergeleri olan mimari yapılar, tüm kent üzerinde kralın kurucu rolünü simgeleyen görsel unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Krallarının kendilerine yönelik büyük ölçekli görsel tasvirlerden kaçınmalarında, mimarinin kraliyetin varlığında etkileyici bir araç olması etkendir. Dolayısıyla mimari, yazıtları okuyamayan alt tabaka halk sınıfı için kraliyet gücünün ve otoritesinin önemli bir göstergesini oluşturmaktadır (Linke, 2020, s. 478).

Çavuştepe diğer Urartu kalelerinin tüm özelliklerini taşımakla birlikte onlardan farklı olarak çift kaleye ve farklı iki tanrıya ait tapınağa sahiptir (Belli, 2000b, s. 211; Çavuşoğlu, 2018, s. 276; Erzen, 1972, s. 67; Erzen, 1978b, s. 57; Tarhan, 2007, s. 265; Zimansky, 1998, s. 258). Gürpınar Ovası'nın orta kısmında kayalık bir sırt üzerine yer alan bu kaleler Aşağı ve Yukarı Kale olarak adlandırılır (Belli, 2000b, s. 211; Çavuşoğlu, 2018, s. 276; Çavuşoğlu, 2019, s. 143; Erzen, 1978a, s. 2; Erzen, 1986b, s. 6; Sevin, 2011a, s. 426).

Doğuda sivri bir tepe üzerinde konumlanmış olan Yukarı Kale, Aşağı Kale'den 30 m daha yüksek olup kapladığı alan bakımından daha küçük bir lokasyona sahiptir (Çavuşoğlu, 2019, s. 143; Belli, 2000b, s. 212; Erzen, 1976-77; 1; Erzen, 1978a, s. 7; Erzen, 1978b, s. 57; Sevin, 2011a, s. 426).



Fotoğraf 64: Çavuştepe Yukarı Kale (Çavuşoğlu, 2019, s. 147)

Burada yer alan tapınağın Aşağı Kale'deki İrmusini Tapınağı'ndan daha yüksekte olması tanrısal hiyerarşi ile ilişkilendirilmiştir. Daha açık bir söylemle Urartu panteonunun baş tanrısı olan Haldi'nin, panteon sıralamasında 19. sırada yer alan İrmusini'ye karşı yadsınamaz üstünlüğünün somutlaştırılması olabilir (Çilingiroğlu, 1997, s. 161; Tarhan, 2004, s. 338; Tarhan, 2005, s. 116; Tarhan, 2007, s. 266). Haldi'nin kutsal yapısı olan bu kale, tanrıya adanmış kare planlı bir tapınak ve yine bununla bağlantılı törensel mekânlara sahiptir (Belli, 2000b, s. 212; Çavuşoğlu, 2019, s. 143; Erzen, 1978a, s. 8; Erzen, 1978b, s. 57; Sevin, 2012c, s. 119; Sevin, 2011a, s. 426; Sevin, 2014b, s. 228; Tarhan, 2005, s. 116). Şöyle ki 1976 yılında gerçekleştirilen kazı çalışmalarında kare planlı bir Urartu tapınağının 4.50×4.50 m'lik cellasına ulaşılmış ve buranın İrmusini Tapınak Yazıtı'nda yer alan Haldi tapınağı olduğu düşünülmüştür (Çavuşoğlu, 2019, s. 143; Erzen, 1976-77, s. 14; Erzen, 1978a, s. 8).

Yukarı Kale'nin bu vasıflarıyla dinsel amaçlar güden bir yapı olduğu aşikârdır. Öte yandan Aşağı Kale ise genel görünümüyle askeri amaçlı bir yapılanmadan öte kralî bir rezidans, ekonomik ya da dinsel bir merkez izlenimi uyandırmaktadır (Sevin, 2012c, s. 121; Sevin, 2014b, s. 231). Yaklaşık olarak 460 m uzunluğunda olan Aşağı Kale batıya doğru konumlanmıştır (Belli, 2000b, s. 213). İçerisinde kalenin asıl mimari birimlerine yer veren bu yapı, bir tapınak ve kalabalık bir nüfusu barındırabilecek potansiyelde tasarlanmış bir saraydan oluşmaktadır (Çavuşoğlu, 2019, s. 143; Sevin, 2011a, s. 426).



Fotoğraf 65: Çavuştepe Aşağı Kale (Sevin, 2012c, s. 119)

Saray, Aşağı Kale'nin batısında, yaklaşık 81×33 m ölçülerindeki geniş bir alanı kaplamaktadır. Odalar, koridorlar ve bürokrat sınıfa ait besinlerin istiflendiği depolar[35] gibi farklı işlevlerdeki bölümleri içeren yapı, üç adet sarnıç odasına da sahiptir (Belli, 2000b, s 215; Çavuşoğlu, 2019, s. 144; Erzen vd., 1962, s. 19; Erzen, 1978a, s. 10; Erzen, 1978b, s. 60; Erzen, 1986b, s. 10; Konyar, 2022, s. 181; Sevin, 2011a, s. 426; Sevin, 2011b, s. 368; Sevin, 2014b, s. 227; Zimansky, 2011, s. 65).

Afif Erzen'in sarnıç olarak yorumladığı bu odalar için Baki Öğün alternatif bir görüşte bulunmuştur.

> *"Çavuştepe'deki sarayın altındaki kayaya oyulmuş odalar muhtemelen yeraltı oda mezarlarıdır. Özel düzenleri ve olağanüstü tasarımları nedeniyle, bu mezarların kraliyet ve diğer önemli şahsiyetler veya saray görevlileri için tasarlanmış olması pek olası değildir. Öte yandan Afif Erzen'in önerdiği gibi sarnıç da olabilirler" (Öğün, 1978a, s. 643).*

Sarnıç odalarında gerçekleştirilen kazı çalışmalarında yılan başlı bronzdan bir bilezik, küçük bir testi, demirden bir mızrak ucu, bronz bilezik ve çivi parçaları, oniks taşından benekli bir kolye ve yine oniks taşından kartal tasvirli bir mühür keşfedilmiştir (Erzen, 1965a, s. 144; Erzen, 1973b, s. 30).

[35] Çavuştepe oldukça verimle topraklara ev sahipliği yapan Gürpınar Ovası'nın sunduğu tarım ürünlerinin depolandığı ekonomik bir merkezdir (Belli, 2000b, s. 211; Tarhan, 2005, s. 116).

Sarayın güney ve kuzey bölümlerinde, odalara açılan iki uzun koridor yer almaktadır (Belli, 2000b, s. 215; Çavuşoğlu, 2019, s. 144). Bunlardan güneydeki koridorda büyük küpler, taş havanlar, su mermerinden amuletler, baskı yüzünde at figürü olan koni formlu bir mühür gibi buluntulara erişilmiştir (Erzen, 1968, s. 416; Erzen, 1978b, s. 60). Çavuştepe'nin kuzey sur duvarının dip kısmında yer alan odalarda ise demir ve bronz ok uçları, libasyon için kullanıldığı düşünülen topraktan bir kadeh, kemikten boncuklar ve saç iğneleri, bronz külçeler, taş boncuklar, iki adet ritüel amaçlı kap, çok sayıda hayvan kemiği ve obsidyen parçalarına ulaşılmıştır. Bununla birlikte yine aynı yerde; kemikten küçük silindir bir kutu, mermerden yapılmış çan formunda bir mühür, mühür kısmında kartal tasvirinin yer aldığı oniks taşından silindir bir mühür, bronz bir süs iğnesi ve küpe, altın saç spirali, at koşum diski ve yarım ay formunda üzerinde "*hayvanların hâkimi*" betiminin yer aldığı küçük bir altın levha da keşfedilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2017, s. 196; Erzen, 1966, s. 506).

Sarayın konut bölümlerinde ise su kanalları, taş yalaklar, çanak çömlekler, taş ve kemik aletler ile mühürler ve mücevherler bulunmuştur (Çavuşoğlu, 2019, s. 144; Erzen, 1978b, s. 60). Buluntular odalar hakkında fikir yürütmeyi kolaylaştırmakta olup batı odalarında ele geçen takılar ve küçük buluntular odaların harem odası olabileceğini düşündürmektedir (Çavuşoğlu, 2019, s. 144). Çalışmalar esnasında sarayın mutfak bölümünün hemen alt kısmında bir döküntü tabakasına erişilmiştir. Bu tabaka, Urartu'ya dair sunduğu nadir buluntular dolayısıyla önem arz eder. Buluntular arasında, üzerlerinde mühür baskıları olan muhtelif form ve kalitedeki keramik parçalarına erişilmiştir. Bu baskılar rozet, deve kuşu, kanatlı at, yıldız, grifon, kule gibi motifler olup Urartu mühür sanatında emsallerine az rastlanan ünik örneklerdir. Keşfedilen diğer buluntular ise üzerinde dağ keçisi motifinin yer aldığı bronz bir mühür, birinci sınıf keramikten oluşturulmuş kırmızı renkli bir riton parçası ve bronzdan at başlı bir bileziktir (Erzen, 1969, s. 412).

Aşağı Kale'nin merkezindeki en yüksek noktada İrmusini Tapınağı yer almaktadır (Çavuşoğlu, 2019, s. 144; Erzen, 1964b, s. 570; Erzen, 1978b, s. 58; Mellink, 1965, s. 141; Özgüç vd., 1964, s. 23; Sevin, 2011a, s. 426; Sevin, 2012c, s. 120; Tarhan, 2005, s. 117). Ön cephesi itinayla oyulmuş bazalt taşlardan inşa edilen tapınak, sahip olduğu kare kat planı ile de tipik bir Urartu tapınağıdır (Çavuşoğlu, 2019, s. 144; Erzen, 1964b, s. 570;

Erzen, 1965b, s. 555; Erzen, 1972, s. 68; Erzen, 1978a, s. 10; Erzen, 1978b, s. 58; Konyar, 2022, s. 188).



Fotoğraf 66: İrmusini Tapınağı Duvarlarından Bir Görünüm (Belli, 2007, s. 171)

Söz konusu bu tapınak II. Sarduri tarafından Tanrı İrmusini'ye adanmış olup Haldi'nin yanı sıra bölgenin (Gürpınar Ovası) yerel tanrısına da tapınak inşa edildiğini göstermektedir (Belli, 2000b, s. 214; Çavuşoğlu, 2019, s. 144; Erzen, 1965b, s. 555; Erzen, 1978b, s. 58; Erzen, 1986a, s. 34; Erzen, 1986b, s. 7; Konyar, 2022, s. 119; Mellink, 1965, s. 141; Salvini, 2006, s. 199; Sevin, 2011a, s. 426; Tarhan, 2005, s. 117). Tapınakta gerçekleştirilen kazı çalışmalarında pek çok buluntuya erişilmiştir. Bunlar iki bronz ok ucu, bir adet düğme şeklinde dokuma aracı, iki adet deve tüyü bir adet siyah renkte küp, ucunda altın kaplamaların yer aldığı bilezik parçaları, biri kırmızı biri kahve rengi olan yonca ağızlı iki testidir (Erzen, 1965a, s. 143; Erzen, 1966, s. 505). Tapınağın güneyinde ve batısında çeşitli boyutlarda depolar ve odalar yer almaktadır (Çavuşoğlu vd. 2017, s. 195; Erzen, 1972, s. 68; Konyar, 2022, s. 188). Bu yapılarda Urartu çanak çömleğinin en güzel örnekleri, metal objeler, mühürler ve ahşap kalıntıları bulunmuştur (Erzen, 1972, s. 68; Erzen, 1978b, s. 58). İrmusini tapınağının batı kısmında ise çok sayıda atölye yer almaktadır. Birer kapı ile güney kuzey koridoruna açılan bu atölyelerde madencilik, dokumacılık ve dericilik gibi mesleklerle ilişkili çok sayıda alet ve eşyaya ulaşılmıştır (Belli, 2000b, s. 215).

Aşağı Kale'nin doğusunda sur duvarlarına bitişik olarak konumlanan Uç Kale dikdörtgen bir çıkıntı oluşturmaktadır (Erzen, 1972, s. 67; Erzen, 1978, s. 11; Tarhan,

2007, s. 268; Topaloğlu, 2013, s. 202). Daha önce hiçbir Urartu kalesinde görülmemiş ince işçilikte bir duvarla çevrili olan bu yapı, Aşağı Kale'den uzanan bir koç gibi görünmektedir (Tarhan, 2007, s. 268). Zengin freskolarla bezeli bu ihtişamlı yapı, başkent Tuşpa'nın zirvesinde yer alan "çift cellalı" yapının benzer bir tasarımına sahiptir (Tarhan, 2005, s. 125). Öyle ki Uç Kale; iki odalı planı, özenli işçiliği, duvarlarındaki bitkisel ve geometrik motifli fresk parçaları ve ahşap tavan sistemiyle dikkat çeken bir yapıdır (Tarhan, 2005, s. 125; Linke, 2015, s. 176).



Fotoğraf 67: Uç Kale Taş Duvarlarından Bir Görünüm (Belli, 2007, 170)

Söz konusu bu kayda değer vasıflar özel bir işlevin işareti olabilir (Linke, 2015, s. 176). İşlevine yönelik kimi görüşler yapının bir prensin ya da kale komutanının ikametgahı olabileceğini ifade ederken kimi görüşler ise itinalı duvar işçiliği dolayısıyla tapınak olabileceğini ifade eder (Belli, 2000b, s. 213; Erzen, 1972, s. 67; Erzen, 1986b, s. 9). Taner Tarhan ise farklı bir olasılığı ele alır. Bu kapsamdaki görüşüne göre, Uç Kale Çavuştepe'nin kurucusu olan II. Sarduri'nin atalar kültünü sembolize eden bir mekândır (Linke, 2015, s. 176; Tarhan, 2005, s. 125). Tarhan II. Sarduri'nin tanrısallaştırılmasını ve Uç Kale ile ilişkilendirilmesini şu kelimelerle ifade eder: *"Çavuştepe'deki Uç Kale'de "dinsel anlamda" bir başka kimliğe bürünecektir. Kralın "tanrılaştırılması"dır ya da yeni tesis edilen, II. Sarduri ile başlatılan bir "kral kültü"dür, belki de II. Sarduri'nin uyguladığı, yürürlüğe koyduğu yeni bir dinsel politikadır, yâni yeni bir dinsel reformdur" (Tarhan, 2005, s. 124).*

Uç Kale'de keşfedilen buluntular arasında ikinci kalite tandır ve keramik parçaları yer almaktadır (Erzen, 1969, s. 405; Erzen, 1970, s. 104). Bu parçalar arasında, mühür baskısıyla dört alemli bir tuğun tasvir edildiği parça ilgi uyandırıcıdır. Kırmızı renkte perdahlı bir keramik üzerinde yer alan tasvir, kralî bir armayı temsil ediyor olabilir (Erzen, 1969, s. 405). Öte yandan büyük boyutlu çiviler, mızrak uçları, bronz bir fibula, demir bir hançer ve üzerinde çömelmiş şekilde bir aslanın konumlandığı bız gibi buluntular da keşfedilmiştir (Erzen, 1970, s. 104).

Gerçekleştirilen çalışmalarda kalenin yaklaşık 1 km kuzeyinde mezarlık alanı olarak değerlendirilebilecek bir Urartu nekropolü tespit edilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2018, s. 285; Çavuşoğlu vd. 2019, s. 18; Çavuşoğlu vd. 2022, s. 68). Buradaki B açmasında çok sayıda kemik, seramik, boncuk, bronz kemer parçaları ve üzerinde deliklerin yer aldığı bir urneye ulaşılmıştır. B açmasının güneydoğusunda yer alan A açmasında ise birkaç kemer parçası, seramik ve kemik parçalar, boncuklar, bir bronz küpe parçası ve iki urne bulunmuştur. B açmasının kuzeybatısındaki C açmasında tıpkı diğer açmalarda keşfedildiği gibi pek çok seramik, kemik ve boncuk parçalarına erişilmiştir. Bunların dışında fibula parçaları, broz bilezik parçaları, perçinler, saç spiral parçaları, iğne parçaları ve bir küpe ele geçirilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2018, s. 285). E açmasında gerçekleştirilen çalışmalarda iki adet urne, pek çok iğne, bilezik, bronz kemer ve seramik parçasına ulaşılmıştır. Benzer şekilde iki adet urnenin yer aldığı F açmasında ise yarı hocker pozisyonda yan yana konumlanmış bir erkek ve bir kadın iskeletine rastlanmıştır. İskeletlerin baş hizalarında bir adet akik damga mühür, kafataslarının arasında ise bir adet bronz fibula keşfedilmiştir. İskeletlerden kadın olanın her iki kulağında toplamda 19 adet olmak üzere bronz, gümüş ve altın küpeler kulak hizasında ise bir altın saç spiraline ulaşılmıştır. Bunların yanı sıra kadın iskelet ile ilişkili olarak bronz bir kemer ve amulet, aslan başlı altın bir süs iğnesi ve gümüş bir boyun halkasına erişilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2018, s. 286). Bir asker olduğu düşünülen erkek iskelet üzerinde ise bronzdan apliklerle süslenmiş uç kısımlarına bronz toka parçalarının takılı olduğu deri bir kemerin varlığı gözlemlenmiştir (Çilingiroğlu, 1997, ss. 121-122; Çavuşoğlu, 2002, s. 29; Çavuşoğlu vd. 2018, s. 286). K11c açmasında gerçekleştirilen çalışmalarda 3 adet bebek 1 adet çocuk iskeletine ulaşılmıştır. İskeletlerden 1 no'lu bebek iskeleti, başı güneye doğru gelecek şekilde konumlanırken 2 no'lu bebek iskeleti güneybatı-kuzeydoğu yönünde konumlanmıştır. Söz konusu bu iskeletlerin ayakuçlarında da 3 no'lu bebek iskeleti yer

almaktadır. Öte yandan son iskelet olan 4 no'lu çocuk iskeleti ise 3 no'lu bebek iskeletinin kuzey doğusunda bulunmaktadır. Buluntular arasında, 1 no'lu bebek iskeletinin yanında pek çok boncuk ve bir adet bronz fibula yer alırken 3 no'lu bebek iskeletinin üzerinde bir bronz boncuk bulunmaktadır (Çavuşoğlu vd. 2022, s. 70).

K12d açmasında ise dört adet urneye erişilmiştir. Bunlardan ağız kenarı kırık olan "Urne 29" un içerisinde metal buluntular, altında ise tunçtan ejder başlı bir bilezik keşfedilmiştir. "Urne 30" olarak adlandırılan bir diğer urnenin iç kısmında herhangi bir buluntuya rastlanmazken güneydoğusunda tunç bir kemere erişilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2022, s. 71). Öte yandan L10a açmasında bir urneye ait dip parçalar ve bükülmüş şekilde ejder başlı bir bileziğe ulaşılmıştır (Çavuşoğlu vd. 2019, s. 22). L11c açmasında keşfedilen "Urne 31" in içinde ise tunçtan ve taştan yapılmış boncuklar, erimiş boncuk parçaları ve tunçtan yapılmış bir adet süs iğnesi yer almaktadır. Bunun dışında parlak kırmızı astarlı ve urneye dayalı pozisyonda bir adet kadeh de buluntular arasındadır (Çavuşoğlu vd. 2022, s. 72). J10a açmasında diğer urnelerden farklı olarak dışa dönük ağızlı ve boyunsuz bir urneye ulaşılmış olup içerisinde iki adet kırık demir iğne ve bir adet demir bıçak namlusu yer almaktadır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 464). J11b açmasındaki "Urne 45" de yetişkin bir kadına ait kemik kalıntıları, bronz parçaları, bir adet gümüş yüzük ve iki adet taş boncuğa erişilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 463).

Açmalardaki urnelerin dışında basit toprak mezarlara da ulaşılmıştır. Bunlardan J10c açmasındaki "Basit Toprak Mezar 15" olarak isimlendiren mezarda hocker pozisyonunda bir iskelet yer almaktadır (Çavuşoğlu vd. 2022, s. 73; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 463). İskeletin üzerinde bronzdan bir süs iğnesine, iki adet ejder başlı bileziğe, bir çift küpeye ve bir yüzüğe erişilmiştir. Bunların dışında iskeletin boyununda ise çakıl taşı, deniz kabukları ve çam boncuklardan oluşan bir kolye yer almaktadır. J11d açmasında ise "Basit Toprak Mezar 11" olarak adlandırılan mezarda hocker pozisyonunda bir bebek iskeletiyle karşılaşılmıştır. İskeletin kollarında iki adet ejder başlı pazubent yer alırken boynunda ise cam boncuklar, çakıl taşı ve kumtaşından oluşturulmuş bir kolye yer alır (Çavuşoğlu vd. 2022, s. 73).

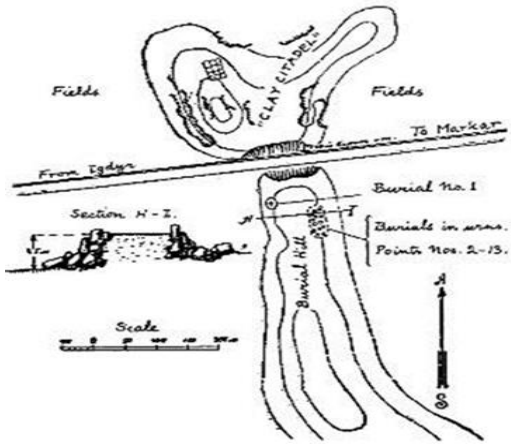
Erişilen veriler bu nekropol alanında, urne tipi mezarlar ve basit toprak mezarlar gibi farklı gömü türlerinin tercih edildiğini ortaya koymuştur. Söz konusu çeşitlilik, mezar uygulamalarında sosyokültürel ya da inanç temelli bilinmeyen ayrışmaların söz

konusu olabileceğini düşündürmektedir. Ancak mezarlar yalnızca biçimsel olarak değil, aynı zamanda buluntular açısından da çeşitlilik gösterir. Takılar, silah parçaları ve değerli eşyaların belirli mezarlarda yoğunlaşması bireylerin toplumsal statülerine, cinsiyetlerine ya da yaşamsal koşullarına ilişkin farklılıklarına işarettir. Nekropoldeki veriler bütünen değerlendirildiğinde buranın büyük ölçüde sıradan halka mensup bireylerin gömüldüğü bir halk mezarlığı niteliğinde olduğu görülmektedir. Öte yandan, bu kralî kenttte Urartu elitlerine ait anıtsal ve görkemli mezar yapılarıyla karşılaşılmamıştır.

Bu kapsamda Kemalettin Köroğlu, Tuşpa dışındaki Anzaf, Çavuştepe, Toprakkale, Ayanis, Adilcevaz, Karmir-Blur gibi önemli kraliyet merkezlerinin kaya mezarlarının yokluğuyla dikkat çektiğini belirtir. Bu merkezlerde vali olarak bulunan kraliyet ailesi üyelerinin, öldüklerinde aile mezarlığına gömülmek üzere Van'a (Tuşpa) getirildiklerini düşünür. Bu şekilde hem kralın ve ailesinin naaşları hem de değerli mezar hediyeleri başkentin surlarının koruması altına alınmıştır (Köroğlu, 2007, s. 447; Köroğlu, 2008, s. 28; Köroğlu & Danışmaz, 2023, s. 216).

2.1.3.19. Iğdır Urartu Mezarları

Iğdır Urartu mezarlığı, Iğdır il merkezinden yaklaşık 8,5 km uzaklık yer almaktadır. Burası, Melekli köyünde Markar yolu üzerinde yaklaşık 2,5 m yükseklikteki bir kayalığın kuzeyindedir (Barnett, 1963, s. 153; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Özfırat & Marro, 2003, s. 20; Topaloğlu, 2011, s. 312). Mezarlık, Iğdir ile Markar arasındaki yol tarafından doğu-batı yönünde ikiye bölünmüş olup yaklaşık 1,4 hektarlık bir alana sahiptir (McConchıe, 2004, s. 121).

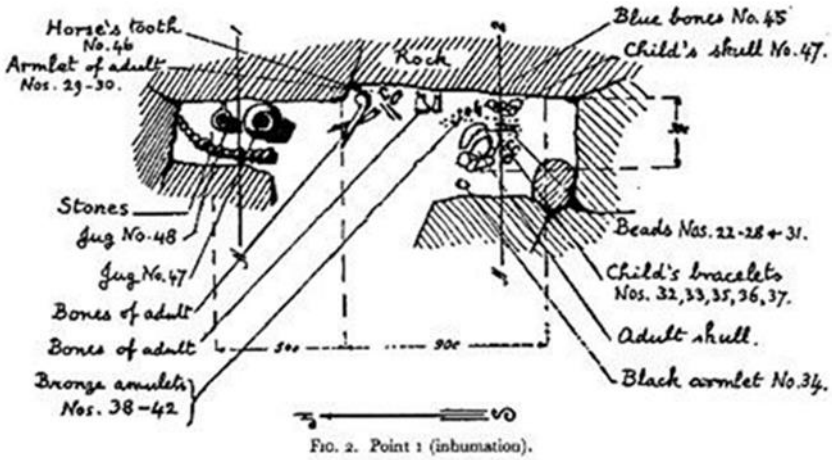


Şekil 35: Iğdır Gömülerin Bulunduğu Tepenin Krokisi (Barnett, 1963, s. 154)

Kazılar neticesinde nekropol alanı “Nokta 1-14” şeklindeki ifadelendirmelerle işaretlenmiştir (Barnett, 1963, s. 154; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Öğün, 1978a, s. 667). Burada keşfedilen mezarlardan I no’lu mezar bir inhümasyon gömüdür. Öte yandan dağ yamacının doğu yönünde yer alan mezarlar ise kaya yarıklarına yerleştirilen urneler içerisindeki kremasyon mezarlardır (Barnett, 1963, s. 154; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Çevik, 2000, s. 20; Öğün, 1974b, s. 446; Öğün, 1978a, s. 667; Özfırat, 2017, s. 167; Özfırat & Marro, 2003, s. 20). Bu mezarlardaki cesetlerin, yakılma işlemi esnasında üzerlerindeki giysilerin ve boncuk gibi takıların çıkarılmadığı düşünülmektedir (Özfırat, 2017, s. 167; Yiğitpaşa, 2016, s. 1001). Öte yandan gömüler için bırakılan mezar eşyalarının, çömleklerin yanına ayrı yığınlar hâlinde yerleştirildiği görülür. Bu ürünler demir bıçaklar, mızrak ve ok uçları, baltalar, iğneler, bakır kaplar, hançerler ve süs eşyalarından oluşmaktadır. Tüm çömleklerin birbirine yakın olması eşyaların hangi gömüye ait olduğunun anlaşılmasını zorlaştırmıştır (Barnett, 1963, s. 154; Özfırat, 2017, ss. 167-168).

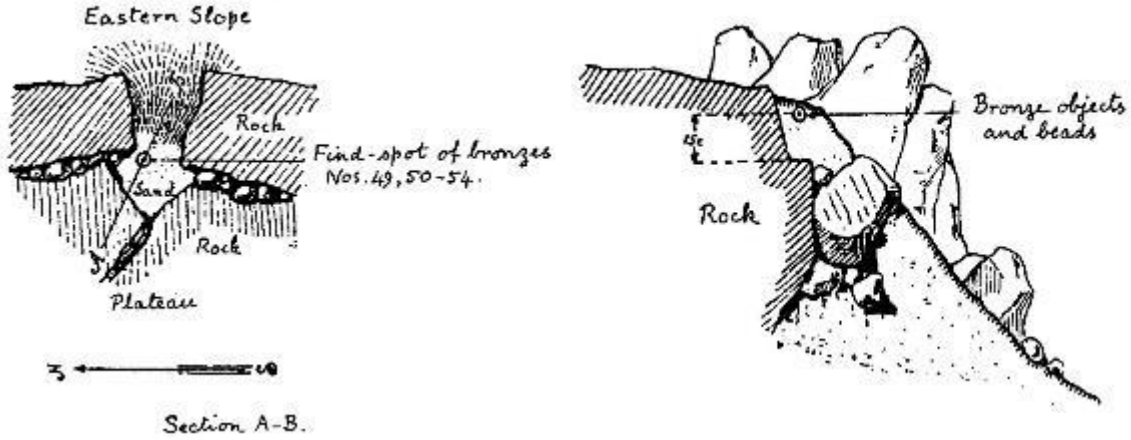
Mezar I’de yer alan inhümasyon gömüler iki çocuk ve bir yetişkin kadına aittir (Barnett, 1963, s. 155; Çevik, 2000, s. 20; Girginer, 1999, s. 256). Söz konusu bu gömüler yamacın batı kenarında dar bir yarık içerisinde uzanmaktadır. Burada keşfedilen buluntular arasında küçük taşların altına gizlenmiş koyu renkli bir çömlek ve dar bir testi yer almaktadır (Barnett, 1963, s. 155; Girginer, 1999, s. 256).

Nokta 1’de iki bronz bir pazubent ve başsız bir insan iskeletinin kalıntılarına erişilmiştir. Bu iskeletin yakınında çocuk kemikleri, demir bilezikler, akik, cam ve bronzdan yapılmış 19 boncuk, iki bronz iğne parçası, bir küçük salyangoz kabuğu ve her iki yüzünde kuş görselinin yer aldığı yuvarlak bir taş kolye ucu [damga-mühür?] bulunmuştur (Barnett, 1963, s. 155; Girginer, 1999, s. 256; Yiğitpaşa, 2016, s. 1002).



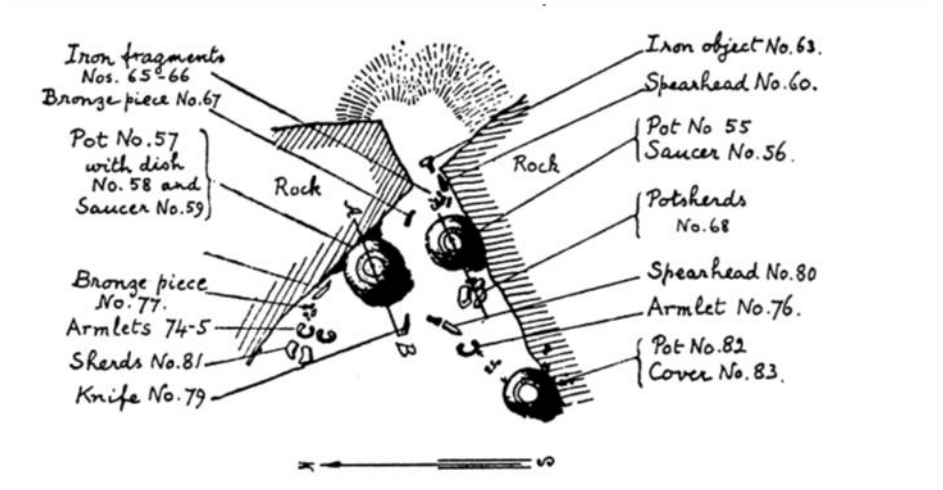
Şekil 36: Nokta 1 Mezar ve Buluntularını Gösteren Kroki (Barnett, 1963, s. 155)

Sırtın doğu ucunda, üst platoda nokta 2 yer almaktadır. Burada bir taşın altında yığıntı hâlinde iki bronz kolye, iki küçük bronz boru, bronz bir kemer parçası ve koyu renkli bir akik boncuğa erişilmiştir (Barnett, 1963, s. 155; Girginer, 1999, s. 257).



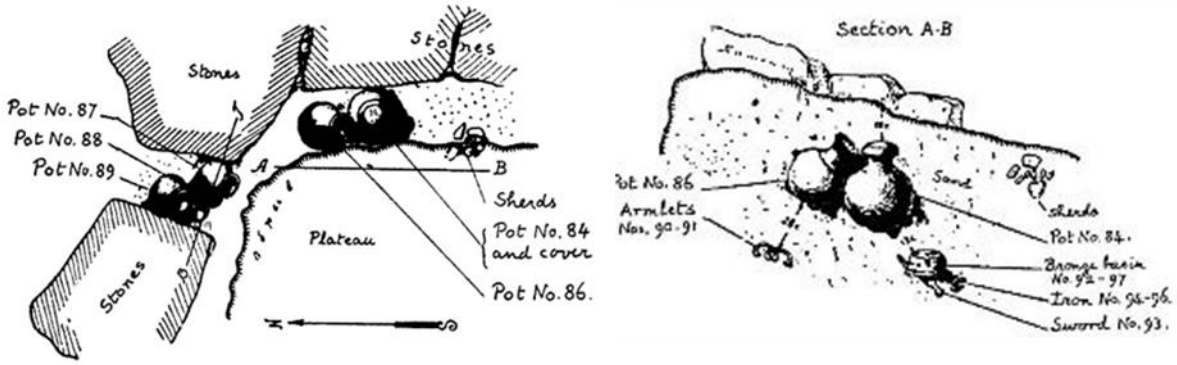
Şekil 37: Nokta 2 Mezar ve Buluntularını Gösteren Kroki (Barnett, 1963, s. 156)

3. ve 4. noktalar ise 40-45 cm derinlikte, üç tanesi kırık iki tanesi ise kül ile dolu urneleri içermektedir. Kil tabaklarla üzerleri kapatılan urnelerden birinin altında uçlarında aslan başı olan üç bronz kolye bulunmuştur. Bu urnenin yakınında ise demir bir bıçak, iki bronz kolye, kırılmış bir kolyenin parçaları ve kilden bir tabağa ait parçalara erişilmiştir. Urneler arasında daha küçük boyutlu olan urnenin altında ise ikiye ayrılmış demir bir mızrak ucu ve yangından zarar görmüş bıçak parçalarına ulaşılmıştır (Barnett, 1963, s. 155; Girginer, 1999, ss. 257-258).



Şekil 38: Nokta 3 ve 4 Urne Mezarlar ile Buluntuları Gösteren Kroki (Barnett, 1963, s. 158)

Bu urneler arasında da bronz bir kolye yer almaktadır. Öte yandan 3. ve 4. noktalarda keşfedilen beş urneden bir diğerinin kalıntıları ise altında demir bir mızrak ucu ve iki demir bıçak parçasıdır (Barnett, 1963, s. 158; Girginer, 1999, s. 258). Yamacın doğu yönünün iç kısımlarındaki Nokta 5 de iki grup şeklinde 5 adet urne keşfedilmiştir (Barnett, 1963, s. 158).



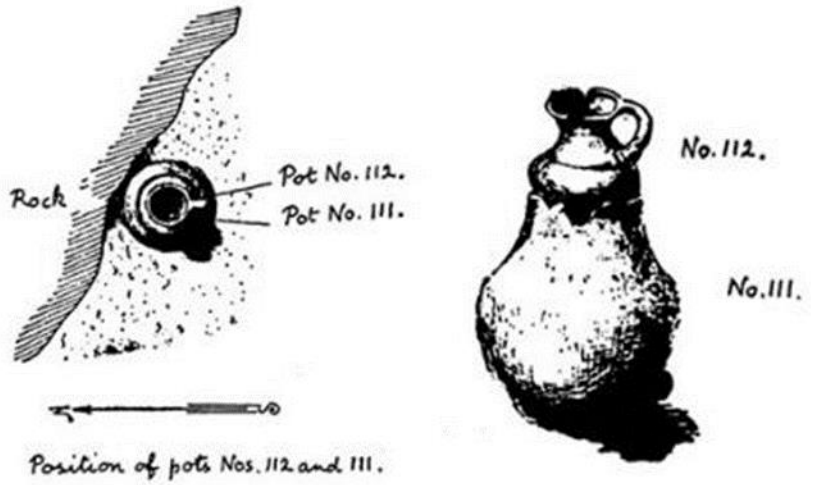
Şekil 39: Nokta 5 Urne Mezar Buluntuları ve Krokisi (Barnett, 1963, s. 158)

İlk grupta dar bir yarık içerisinde üzerlerinde kapaklar olan 3 urne bulunur (Barnett, 1963, s. 158). Bu urnelerin altında iki adet bronz aslan başlı pazubent, yanmış bir kalkedon boncuk, grifon desenli silindir bir damga mühür gibi buluntulara erişilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Girginer, 1999, s. 258). İkinci grupta yer alan 2 urne de benzer şekilde kapaklarla kapatılmıştır (Girginer, 1999, s. 258; Barnett, 1963, s. 158). Bu grupta yer alan urnelerden birinin alt kısmında geniş bir kılıç, mızrak ucu, 11 ok ucu ve

topuz başı benzeri dört nesne gibi demir silahlar keşfedilmiştir (Barnett, 1963, s. 158; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Girginer, 1999, s. 259).

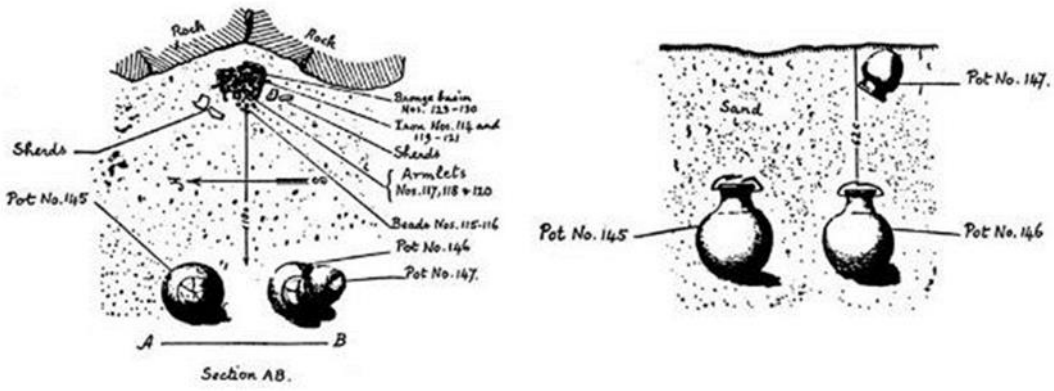
Urne parçalarının bulunduğu nokta 6'da ise bronz bir kaba ait parçalara ve demir parçalara ulaşılmıştır. Öte yandan nokta 7'de keşfedilen kremasyon mezar seramik bir kapakla kapatılan kırmızı bir urne içerisinde yer almaktadır. İkiye bölünmüş bir mızrak ucu, demirden bir bıçak ve çömlek içerisinde yer alan gıda artıkları burada keşfedilen buluntulardır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Girginer, 1999, ss. 259-260).

Nokta 8'de deforme olmuş bir mezar yer alırken nokta 9'da kaya üzerinde yer alan bir çocuk gömüsü yer almaktadır. Bu mezarlardan nokta 8; demir parçalar, yivli bronz bir kâse ve dört adet demir ok ucu gibi buluntular sunmaktadır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Girginer, 1999, ss. 260-261).



Şekil 40: Nokta 9 Urne Çocuk Mezar ve Krokisi (Barnett, 1963, s. 160)

Nokta 10 ve 12'de ağızları kapaklarla kapalı sağlam vaziyette iki urne yer almaktadır (Çavuşoğlu vd., 2003, s. 186).

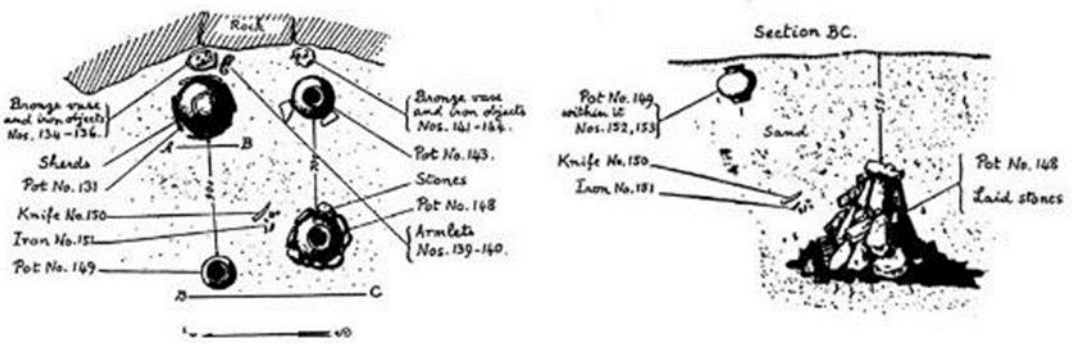


Şekil 41: Nokta 10 ile 12 Urne Mezar ve Krokisi (Barnett, 1963, s. 160)

Akik ve bronzdan silindir damga mühürler, on adet aslan başlı bronz pazubent, cam boncuklar, bakırdan bir kap, üç zincir parçası, çift kulplu bronz bir testi, dört adet bronz konik pendantif, bronz kemer parçaları bu mezarlardaki buluntulardır (Çavuşoğlu, 2002, s. 27; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Girginer, 1999, s. 262).

Ölü hediyesi olan çeşitli eşyalar arasındaki bronz kemeri yalnızca işlevsel bir unsur değil, aynı zamanda statü belirten bir nesne olarak değerlendirmek olasıdır. Nitekim bazı mezarlarda ölü hediyeleri arasında kemerlerin bulunmayışı, mezar sahiplerinin ekonomik düzeyleri ve bu kapsamdaki toplumsal konumlarıyla ilişkilendirilebilir (Çavuşoğlu, 2002, s. 27).

Nokta 11 ve 13'de demir bir bıçak, yanmış boncuklar, bronz bir kâse ve dört adet bronz aslan başlı pazubent bulunmuştur (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Girginer, 1999, s. 263).



Şekil 42: Nokta 11 ile 13 Urne Mezar ve Krokisi (Barnett, 1963, s. 162)

Nokta 14'de ise pişmiş topraktan yapılmış bir kabın alt kısmı, demir bıçak parçaları, bronz aslan başlı pazubent, mızrak uçları ele geçirilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2023, ss. 186-187; Girginer, 1999, s. 264).

Altıntepe gibi saray ve idari merkez niteliğinde, üst düzey bir yerleşim ile mukayese edildiğinde Iğdır'daki mezarların "sıradan sınıfa mensup Urartulula ra" ait olduğu düşünülmektedir (Barnett, 1963, s. 153; Çavuşoğlu, 2002, s. 27; McConchıe, 2004, s. 121). Kimi görüşler çalışmalarda Urartu'ya özgü surlara ya da mimari kalıntılara erişilmemiş olması nedeniyle bu urne mezarlığının yakınında bir Urartu garnizonu (askeri birlik) bulunmuş olabileceğini ileri sürer. Bir garnizonun olabileceğine dair düşünceler mezarlarda bulunan çok sayıdaki ok ucu, mızrak ucu, bir kılıç, birkaç topuz başı ve at gemi parçaları ile kısmen de olsa desteklenebilir (McConchıe, 2004, s. 121).

2.1.3.20. Mazgirt Kaleköy

Kaleköy Kalesi, Tunceli'nin güneydoğusundaki Mazgirt ilçesinde, il merkezine 26 km uzaklıkta yer almaktadır. Adını güney ve güneydoğu eteklerine yerleşmiş olan Kaleköy köyünden alan kale, yaklaşık 750 m çapında ve 80 m yüksekliğinde dik kenarlı bir uçurumun üzerine inşa edilmiştir (Erdoğan, 2023, s. 116; Köroğlu, 2011, s. 30; Öğün, 1978a, s. 641; Schäfer, 1977, s. 251).



Fotoğraf 68: Mazgirt Kaleköy Kalesi Genel Görünüm (Köroğlu, 2021, s. 428)

Kaleköy Kalesi, iki odalı kaya mezarı, açık hava tapınağı, basamaklı bir kaya tüneli, ortasında kuyunun yer aldığı bir oda (kaya mezarı?) ve kaya platformları dâhil olmak üzere Urartu mimarisine özgü birçok yapıyı içermektedir (Erdoğan, 2014, s. 26; Erdoğan, 2019, s. 338; Erdoğan, 2023, s. 116; Erdoğan & Sezgin, 2020, s. 210; Köroğlu, 2022, s. 22).

Bunlar arasında bir kaya podyumu üzerinde yükselen biri iki odalı diğeri tek odalı kaya mezarları dikkat çekicidir (Erdoğan, 2010, s. 304; Erdoğan, 2014, s. 26; Erdoğan, 2019, s. 339; Lehmann Haupt; 1960, s. 70; Köroğlu, 2021, s. 427; Öğün, 1978a, s. 642; Salvini, 2006, s. 168). Tek odalı kaya mezarı kemerli bir forma sahip olup Urartu'nun bölgesel yerel mimarı vasıflarını barındırır (Erdoğan, 2010, s. 304).



Fotoğraf 69: Mazgirt Kaleköy Kaya Mezarlarından Görünüm (Erdoğan & Sezgin, 2020, s. 211)

İki odalı kaya mezarının girişine, üçü halen varlığını korumakta olan merdivenlerle ulaşılmaktadır (Erdoğan, 2007, s. 19; Erdoğan, 2010, s. 304; Erdoğan, 2023, s. 116; Köroğlu, 1996, s. 41). Görkemli giriş yapısının kemerle sonlanan ön cephe mimarisi, Urartu'nun batı bölgelerine özgü olup mezarın genel görünümünü sergilemektedir. Düz tavanlı kapı girişi 1,75 m yüksekliğinde ve 1,10 m genişliğindedir. (Erdoğan, 2007, s. 19; Erdoğan, 2023, s. 116; Köroğlu, 1996, s. 41). Mezardaki ana odaya, tonozlu bir tavana sahip olan dromosun ardından dikdörtgen bir kapıdan girerek ulaşılır (Öğün, 1978a, s. 642). Kaba, düzensiz dikdörtgen bir şekle sahip olan ana odanın orta kısmı düzdür (Erdoğan, 2007, s. 19; Erdoğan, 2023, s. 118; Erdoğan & Sezgin, 2020, s. 210; Köroğlu, 1996, s. 41; Öğün, 1978a, s. 642). Yan oda ise ana odaya göre biraz daha küçük ve daha düzensiz bir şekle sahiptir. Bu odanın tavanı da düz olup girişin her iki yanında ve batı

duvarında kapıyı sabitlemek için dübel delikleri vardır (Köroğlu, 1996, s. 41; Öğün, 1978a, s. 643).

Ana odanın tabanında 0,60 m çapında bir kaya nişi bulunmaktadır. Antrenin batı tarafında da 0,30 m çapında bir başka kaya nişi tespit edilmiştir. Söz konusu kısımlar, libasyon kâselerini yerleştirmek için kullanılmış olabilir (Erdoğan, 2007, s. 20; Erdoğan, 2023, s. 120). Bu iyi işlenmiş odanın içinde fisto süslemeli kornişler başlıca mimari çekiciliklerdir. Kornişler kapının iç yüzeyinin üstünden başlar ve ana odanın yan duvarlarına doğru uzanır (Erdoğan, 2007, s. 20; Erdoğan, 2023, s. 120; Köroğlu, 1996, s. 41). Buradaki süslemeler arasında ana odanın tavanını ve bitişik odanın fistolu kapı kornişini takip eden yarım daire şeklinde kırmızı bezemeler yer almaktadır. Duvarlarda kalıntılarına rastlanan bu görseller, zengin bir iç dekorasyonun günümüze ulaşan izleri olarak kabul edilebilir (Çevik, 2000, s. 71; Erdoğan, 2007, s. 20; Erdoğan, 2019, s. 339; Erdoğan, 2023, s. 122; Erdoğan & Sezgin, 2020, s. 210).

Ana odanın kuzey duvarına 1 m derinliğinde büyük bir dikdörtgen niş açılmıştır (Çevik, 1997a, s. 423; Erdoğan, 2007, s. 20; Erdoğan, 2023, s. 120; Işık, 1987a, s. 506; Konyar, 2022, s. 239; Salvini, 2006, s. 167). Nişin büyüklüğü göz önünde bulundurulduğunda, lahit amaçlı inşa edilmiş olması muhtemeldir (Çevik, 2000, s. 44; Erdoğan, 2007, s. 20; Erdoğan, 2023, s. 120). Söz konusu bu büyük nişin önünde, oda tabanının oyulması ile oluşturulmuş çukurlar ise çanak ya da urnelerin bırakılması için tasarlanmış olabilir (Çevik, 2000, s. 42; Erdoğan, 2007, s. 20; Erdoğan, 2023, s. 120). Ana odadan bitişik odaya erişim 1.8×1.10 m boyutlarında bir kapı ile sağlanmaktadır. Burada nişler ve fisto benzeri kornişlerle süslenmiş kapı girişi dışında, başka bir mimari öge tespit edilememiştir (Erdoğan, 2023, s. 120; Konyar, 2022, s. 239; Lehmann Haupt, 1960, s. 72; Salvini, 2006, s. 168). Dolayısıyla bu oda, ana odaya kıyasla daha sade ve basit görünmektedir (Erdoğan, 2023, s. 120; Köroğlu, 1996, s. 41). Ana odanın itinalı ve gösterişli oluşuna karşılık yan odanın tamamlanmış bir izlenim yaratması Urartu mezar mimarlığı kapsamında yaygın bir durumdur. Ancak Urartu'da genellikle soylular için inşa edildiği düşünülen bu kaya mezarlarının, tamamlanmadan bırakılmış olmaları pek olası değildir. Bu kapsamda özentisiz bu boş oda gömü geleneği üzerinden yorumlanarak gömülerin çoğalması neticesinde yenilere yer açmak için iskelet kalıntıların depolandığı bir alan olarak düşünülür (Köroğlu, 1996, s. 42).

Kaya mezarının hemen kuzeyinde (solunda) yer alan tonozlu kapı, ‘sarnıçlı kapı’ olarak adlandırılmıştır (Çevik, 1997a, s. 427; Erdoğan, 2010, s. 304; Erdoğan, 2023, s. 121). Urartu mimari üslubuna özgü mezar dromosunun ve kuyuya açılan bu kapı sisteminin bir kült ritüeline[36] hizmet ediyor olabileceği akla yatkın bir çıkarımdır (Erdoğan, 2010, s. 304; Erdoğan, 2023, s. 121). Kuyu şeklinde tanımlanan bu yapının, mezar mimarisinin bir parçası olarak diğer dünya ile ilişkili olduğu düşünülmektedir (Erdoğan, 2023, s. 121). Öte yandan mezar girişinde, II. Rusa’ya tarihlendirilen bir yazıt yer almaktadır (Erdoğan, 2023, s. 116; Köroğlu, 2008, s. 25; Köroğlu, 2011, s. 42; Köroğlu, 2021, s. 426; Köroğlu, 2022, s. 229; Öğün, 1978a, s. 642; Salvini, 2006, s. 168; Schäfer 1977, s. 254; Yıldırım, 1994, s. 291). Farklı meslek ve insan gruplarından, kurban beylerine, Tanrı Haldi den Güneş tanrısına kadar değinen yazıt, deformasyon nedeniyle tam olarak okunamamıştır (HChl II, no. 127; Köroğlu, 2008, s. 25; Salvini, 2006, s. 168; Schäfer 1977, s. 255; UKN I, no. 279; Yıldırım, 1994, s. 291).

Nitekim bu kaya mezarı için yerleşimi ve süslemeleriyle Urartu’daki en etkileyici örneklerden biri olduğu söylenebilir. Böylesine görkemli bir kaya mezarının, Urartu Krallığı’nın başkenti Tuşpa’nın yaklaşık 450 km batısında küçük bir sınır yerleşiminde yer alması şaşırtıcıdır. Kaya mezarıyla ilgili bu şaşırtıcı durum, mezarın Argişti oğlu Rusa tarafından MÖ 7. yüzyılda hayata geçirilen inşa projelerinin bir parçası olabileceğini düşündürür (Erdoğan, 2023, s. 124). Üzerinde Urartuca bir yazıt bulunan dromos benzeri girişi, mezarla bağlantılı kuyuya/sarnıca açılan kapı sistemi, fistolu silmeleri ve simetrik nişlerden oluşan bezemeleri ile bu kaya mezarı Urartu mezarları arasında güzide bir yapı olarak değerlendirilir (Erdoğan & Sezgin, 2020, s. 212; Erdoğan, 2023, s. 124). Mimari süslemeler, duvar resimleri ve iç dekorasyondan geriye kalan desenler, Kaleköy kaya mezarının Urartu’nun başkenti Tuşpa’daki kraliyet mezarları kadar görkemli olduğunu göstermektedir. Bu mezara kimin gömüldüğünü söylemek zor olsa da bu kişilerin önemli vazifelerde bulunmuş ve Urartu’nun yönetici hanedanıyla akrabalık ilişkisi içerisinde

[36] Hitit inanışındaki kuyular, pınarlar ve su birikintileri yeraltı dünyasıyla bağlantılı görülmüştür. Fırtına Tanrısı Nerik yeraltına bir pınar yoluyla geçmiştir. Büyücü rahipler yeraltı dünyasıyla açılan çukurlar vasıtasıyla bağlantı kurardı. Öyle ki yeraltı tanrılarının çıkıp bu törene katılabilmesi için çukura bir bronz merdiven yerleştirilirdi. Duaları duymaları için de oraya ayrıca bakır bir kulak bırakılırdı. Öte yandan yeraltı dünyasına sunulan kurbanlar çukur yerlerde kesilirdi. Özetle, yeryüzündeki her mezar ve bağlantılı cukurlar yeraltı dünyasına doğrudan geçit sağlamaktaydı (Haas, 1995, s. 2022).

olan kişiler oldukları düşünülebilir (Erdoğan, 2019, s. 340; Erdoğan, 2023, s. 125; Erdoğan & Sezgin, 2020, s. 212).

2.1.3.21. Atabindi

Atabindi Kalesi, Ağrı ili Tutak ilçesindeki Atabindi köyünün kuzeybatısındaki bir kayalık üzerine konumlanmıştır (Başgelen, 1986b, s. 28; Başgelen, 1995, s. 53; Başgelen, 1990, s. 24; Belli, 1989; 68; Çevik, 2000, s. 116; Işık, 1987b, s. 504).



Fotoğraf 70: Atabindi Genel Görünüm (Köroğlu & Danışmaz, 2023, s. 220)

Kuzeydoğu-güneybatı yönünde uzanan bir kayalıkta yer alan kale, etrafı surlarla çevrelenmiş küçük bir yerleşim alanıdır. Söz konusu surlar, kötü bir işçiliğin ürünü olup iri taşlarla inşa edilmişlerdir. Kalede keşfedilen 40'ın üzerinde kaya işareti, yeraltı oda mezarları ve kaya mezarları dikkat çekicidir (Başgelen, 1987, s. 8; Başgelen, 1990, s. 24; Danışmaz, 2020, s. 211). Yeraltı oda mezarları kayalığın güney cephesinde bulunmakta olup etrafı küçük taşlarla çevrilidir (Danışmaz, 2020, s. 211). Öte yandan kaya mezarları ise kayalık tepenin güneydoğu cephesinde konumlanır (Başgelen, 1987, s. 8; Danışmaz, 2020, s. 212; Köroğlu, 2011, s. 42).



Fotoğraf 71: Atabindi Kaya Mezarı (Konyar, 2022, s. 215)

Kaya mezarlarından Atabindi I; bir giriş odası bir ana oda ile birer yan ve arka odaya sahiptir. Mezara ulaşım taştan oluşturulmuş 13 basamaklı bir merdiven ile sağlanır (Başgelen, 1986b, s. 29; Başgelen, 1987, s. 8; Başgelen, 1995, s. 53; Danışmaz, 2020, s. 212). Girişte yer alan ve titiz işçiliği ile dikkat çeken ön odada, 4 adet kaya işareti bulunmaktadır (Başgelen, 1986b, s. 29; Başgelen, 1987, s. 8). Bu odada yer alan dikdörtgen kapıdan, ana salona ulaşılmaktadır. Odanın zemininde çanak şeklinde bir oyuk, duvarlarında ise 36 adet kemerli niş bulunur (Başgelen, 1986b, s. 29; Başgelen, 1987, s. 10; Başgelen, 1990, s. 24; Başgelen, 1995, s. 53; Çevik, 1997a, s. 423; Çevik, 2000, s. 117; Danışmaz, 2020, s. 212; Işık, 1987b, s. 504). Ana odanın batı duvarında ise dikdörtgen bir kapı yer almakta olup yan odaya erişimi sağlar. Küçük boyutlardaki bu alan duvarlarında toplam 6 adet nişe sahiptir (Başgelen, 1986b, s. 29; Başgelen, 1987, s. 11; Başgelen, 1995, s. 54; Danışmaz, 2020, s. 214). Mezarda keşfedilen bu nişlerin işlevine yönelik görüş bildiren Nezih Başgelen, bu kısımlara ölülerin kül ve kemiklerinin yer aldığı urnelerin bırakılmış olabileceğini belirtir. Bunun yanında kendisi Atabindi I içinse bölgede yer alan en gelişmiş ve görkemli kremasyon mezarlardan biri olabileceğini söyler (Başgelen, 1986b, s. 30; Başgelen, 1990, s. 24).

Bir diğer mezar olan Atabindi II, Atabindi I ile aynı kayalık üzerinde ve aynı konumda yer alır. Atabindi I'den çok farklı olan bu mezar, tek odalı olup işçilik bakımından da oldukça özensizdir (Başgelen, 1990, s. 26; Çevik, 2000, s. 117).

Yukarı Murat Havzası için çoğunlukla aşiretlerin iskân ettiği kırsal yerleşimlerin varlığından söz edilebilir (Konyar, 2022, s. 88). Bu aşiret merkezleri, devlet idaresinin kontrolünün güç olduğu ya da gereksinim duyulmadığı bölgelerde askeri ve siyasi

idarenin yerelde toplandığı merkezlerdir (Konyar, 2022, s. 213; Köroğlu, 2008, s. 28; Köroğlu, 2011, s. 42). Yukarı Murat Havzası kuzeyinde yer alan Atabindi de mezar ve yerleşim alanları kapsamında bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Burada yer alan çok odalı kaya mezarları muhtemelen bölgenin yerel yöneticileri için tasarlanmış mezarlardır (Konyar, 2022, s. 88).

2.1.3.22. Kef Kalesi

Bitlis ili Adilcevaz ilçesinin 6 km kuzeyinde yer alan Kef Kalesi, volkanik bir tepe üzerinde konumlanmaktadır (Bilgiç & Öğün, 1964b, s. 65; Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 2; Burney, 1957, s. 50; Çavuşoğlu vd., 2023, s. 70; Erzen, 1965b, s. 555; Öğün, 1967b, s. 482; Salvini, 2004, s. 248; Seidl, 1993, s. 560). Konumlandığı yer dolayısıyla doğusu, batısı ve güneyi sarp olan kaleye erişim ancak kuzeyden mümkündür[37] (Ayman, 2012, s. 134; Bilgiç & Öğün, 1964a, s. 102; Bilgiç & Öğün, 1964b, s. 66; Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 2; Burney, 1957, s. 50; Öğün, 1967b, s. 482).



Fotoğraf 72: Kef Kalesi Genel Görünüm (Coşkun vd., 2003, s. 268)

[37] Bu özellik hemen hemen tüm Urartu kalelerinde görülebilmektedir. Kaleler, neredeyse sadece bir taraftan ulaşılabilir diğer üç taraftan ise korunan doğal tepeler üzerine inşa edilmişlerdir (Özgüç, 1967b, s. 482).

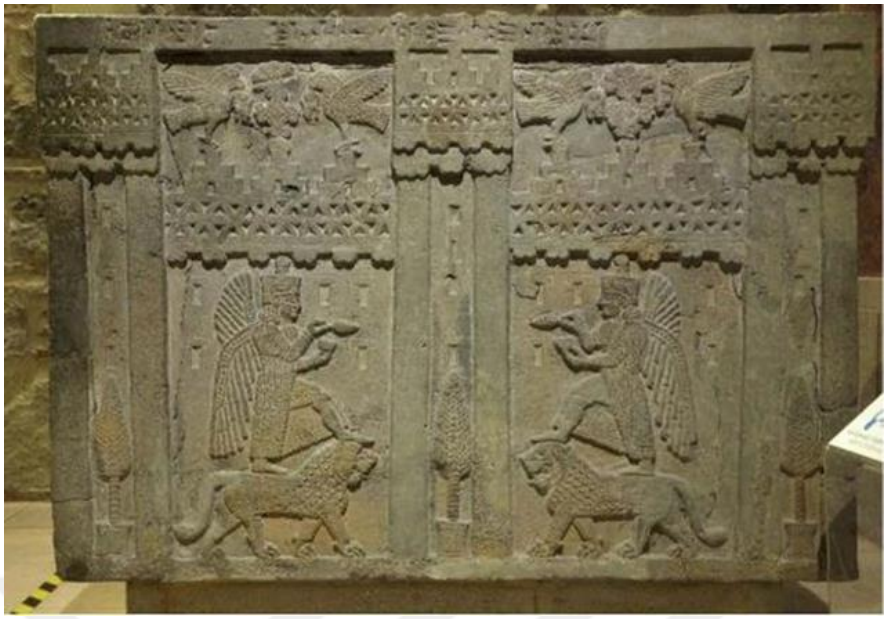
Urartu kralî Argişti oğlu Rusa Dönemi'nde uzak ülkelerden getirilen esir halk tarafından inşa edilen bu kalenin, Urartu'daki ismi "Ḫaldiei URU KURZiuquni[38] (Ziuquni Ülkesi'ndeki Haldi'nin kenti)" dir (Ayman, 2012, s. 134; Erdoğan, 2017, s. 32 Sevin, 2011d, s. 460; Sevin, 2011h, s. 460; Zimansky, 1995, s. 97). Kalenin üst kısmı iki kademeli geniş bir saha biçimindedir; doğudaki yüksek düzlük sitadeli, güneydeki düzlük ise aşağı şehri oluşturur (Ayman, 2012, s. 134; Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 2; Çilingiroğlu, 2007a, s. 75; Erdoğan, 2017, s. 34).

Dik bir tepe üzerindeki bu kalede, çok katlı bir Urartu sarayı yer almaktadır (Ayman, 2012, s. 135; Bilgiç & Öğün, 1964a, s. 103; Erdoğan, 2017, s. 34; Öğün, 1982, s. 217). Sarayın taban seviyesindeki farklılık dolayısıyla güney cepheye göre dört, diğer cephelere göreyse iki ya da üç katlı olabileceği düşünülmektedir (Erdoğan, 2017, s. 34; Konyar, 2022, s. 131; Öğün, 1982, s. 217; Sevin, 2000, s. 305). Gerçekleştirilen çalışmalarda 40'dan fazla odası ortaya çıkarılan yapının, toplamda 140 odaya sahip olduğu öngörülmektedir (Bilgiç & Öğün, 1974, s. 31; Coşkun vd., 2023, s. 258; Erdoğan, 2017, s. 35; Öğün, 1982, s. 217; Öğün, 1984, s. 51; Sevin, 2011h, s. 461). Kazılar neticesindeki veriler kapsamında saray; aşağı ve yukarı olarak adlandırılan iki büyük salon, salonlar etrafındaki koridorlar ve küçük çaplı odalardan oluşmaktadır (Ayman, 2012, s. 134; Erdoğan, 2017, s. 34; Konyar, 2022, s. 176; Opificius, 1993, s. 268). Birbirinden 1.80 m kalınlığa sahip bir duvarla ayrılan küçük boyutlardaki odalardan ikisinin, sarayın hizmetlilerine ait olduğu düşünülmektedir (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 70; Öğün, 1967b, s. 490; Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 34). Öte yandan sarayda, 3 farklı depo odası ve bu odalarda yer alan 170 pithosa ulaşılmıştır (Ayman, 2012, s. 137; Bilgiç & Öğün, 1964a, s. 102; Bilgiç & Öğün, 1965, s. 120; Bilgiç & Öğün, 1967a, ss. 3-4; Bilgiç & Öğün, 1967b, s. 45; Çilingiroğlu, 2007a, s. 75; Erdoğan, 2017, s. 36; Öğün, 1967b, ss. 485-486; Öğün, 1982, ss. 217-218). Yarısı toprağa gömülü olan bu pithosların şarap, yağ ve tahıl depolama amacıyla kullanıldığı düşünülmektedir (Ayman, 2012, s. 137; Erdoğan, 2017, s. 36; Konyar, 2022, s. 183; Öğün, 1967b, s. 485; Öğün, 1982, s. 218; Öğün, 1984, s. 47). Özellikle boyutlarının yüzlerce ton ağırlığındaki ürünü muhafaza etme kapasitesinde olması, tarımsal üretimdeki sömürünün göstergesi şeklinde yorumlanmıştır

[38] Kef Kalesi'nin kurulduğu coğrafya için gerek Urartu gerekse Asur yazıtlarında Zingun-Ziquni-Ziuquni gibi isimlendirmeler kullanılmıştır. Bu kapsamda kente, baştanrı olan Haldi'ye ve söz konusu bölgeye atfen bu isim verilmiştir (Ayman, 2012, s. 134-135).

(Ayman, 2012, s. 137). Çalışmalarda aşağı salon olarak adlandırılan bölümde, çiçek bezemeleri ve geometrik şekiller içeren beyaz, mavi, sarı ve kırmızı renklerde fresk parçalarına ulaşılmıştır (Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 4; Erdoğan, 2017, s. 34; Öğün, 1967b, s. 488; Sevin, 2011d, s. 461; Sevin, 2011h, s. 461; Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 34). Bu buluntular diğer Urartu saraylarında karşılaşılan duvarlardaki fresklerin, Kef Kalesi'nde de mevcut olabileceğini düşündürür (Erdoğan, 2017, s. 34). Aşağı salonun alt kısımlarında gerçekleştirilen çalışmalarda ise bazalt taşlardan oluşturulmuş pek çok fil ayağına ulaşılmıştır (Bilgiç & Öğün, 1964a, s. 103; Bilgiç & Öğün, 1965, s. 120; Bilgiç & Öğün, 1964b, ss. 79-80; Bilgiç & Öğün, 1967b, ss. 45-46; Erzen, 1965b, s. 556).

Bilinen en net hatta en anıtsal kale sahnesi örneği, Kef Kalesi'nde bulunan birkaç taş blok üzerinde yer almaktadır. Sarayın kimi odalarına üst katlardan düşmüş olan her taş bloğun (yaklaşık 1,40×1,40×1,10 m) dört yüzünde de aynı sahne yer almaktadır. Söz konusu bu sahnede, bir kanatlı tanrının aslanlar üzerinde kutsadığı bir kale cephesi tasvir edilmiştir (Bilgiç & Öğün, 1964a, s. 102; Konyar, 2022, s. 131; Mellink, 1965, s. 142; Öğün, 1967b, s. 496; Öğün, 1982, s. 219; Öğün, 1984, s. 44; Opificius, 1993, s. 272; Salvini, 2004, s. 248; Salvini, 2006, s. 177; Seidl, 1993, s. 560; Sevin, 2000, s. 304; Smith, 2000, s. 151; Tarhan, 2005, s. 125). Kalenin önündeki simetrik doğaüstü figürler hakkında, Tanrı Haldi ya da daha küçük koruyucu tanrılar veya cinler olabileceği yönünde görüşlerde bulunulmuştur (Burney 1993, s. 108; Seidl, 1993, ss. 559-560; Smith, 2000, s. 153). Tahsin Özgüç, figürlerin tanrıları temsil ettiğini belirtir ve bu görüşünü küçük yuvarlak diskler ve boynuzlarla süslenmiş silindirik başlıklar takıyor olmalarına dayandırır (Öğün, 1967b, s. 499; Öğün, 1982, s. 219).



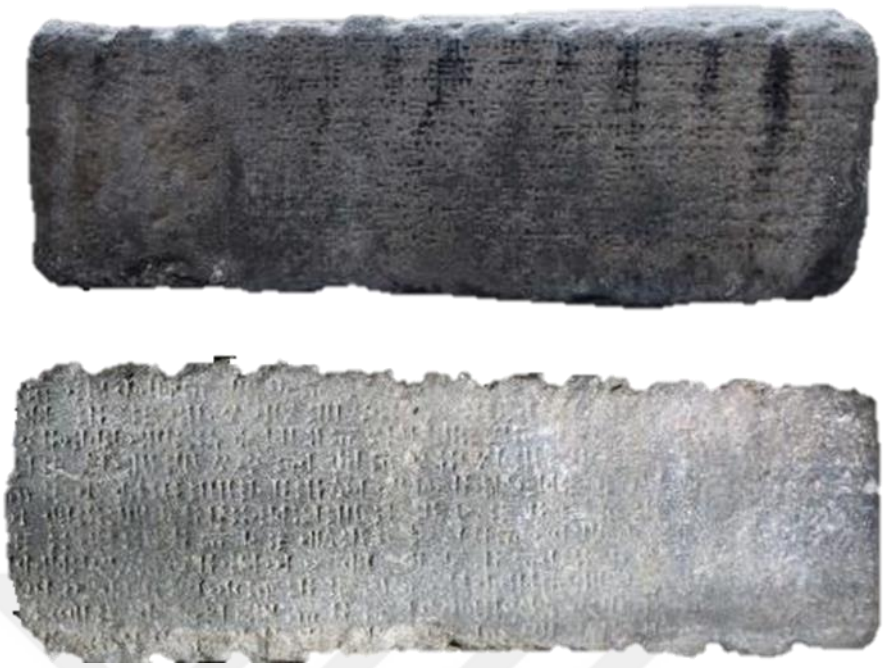
Fotoğraf 73: Kef Kalesi Rölyefi (Erdoğan, 2017, s. 54)

Figürlerin üzerinde durduğu aslanlar pul benzeri bir motifle süslenmiş olup birbirlerine doğru adım atarken gösterilmiştir (Bilgiç & Öğün, 1965, s. 120; Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 7; Mellink, 1965, s. 142; Öğün, 1967b, s. 499; Seidl, 1993, s. 560; Smith, 2000, s. 153). Bir ayağı aslanın sırtında, diğeri başında olan figürlerin her biri arka bacaktan ayak bileğine, ön bacaktan uyluğun ortasına kadar uzanan etek benzeri bezemeli bir giysi giymiştir (Bilgiç & Öğün, 1964b, s. 71; Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 7; Smith, 2000, s. 153). Öte yandan figürlerin başlarında silindir şeklinde, ponponlu ve yanlarında kimi görüşlere göre tanrısal bir alamet olan boynuzların yer aldığı bir başlık bulunur (Bilgiç & Öğün, 1964b, s. 71; Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 7; Smith, 2000, s. 153). Doğaüstü bu figürlerin sırtlarında ise tüy görünümü veren çizgilerle belirginleşmiş kanatlar yer almaktadır. Ön kanat aşağıya doğru uzanırken arka kanat kompozisyonel derinliği çağrıştıracak şekilde yukarıya doğru çıkıntı yapmaktadır (Smith, 2000, s. 153). Her figürün sol elinde bir kâse, sağ elinde ise bir kozalak yer almaktadır (Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 7; Forbes, 1983, s. 64; Öğün, 1984, s. 71; Opificius, 1993, s. 272; Salvini, 2006, ss. 178-179; Seidl, 1993, s. 560; Smith, 2000, s. 153; Tarhan, 2005, s. 125). Söz konusu iki aslan ve üzerlerindeki figürlerin arkasında mimari yapıya ait üç kule ve bu kulelerin panellerinde yer alan Urartu kutsal ağaç şekilleri ya da mızrak görselleri yer almaktadır. Ayrıca figürlerin önünde ve arkasında T şeklinde üç pencere de bulunur (Burney, 1957, s. 50; Öğün, 1967b, s. 496; Öğün, 1982, s. 219; Opificius, 1993, ss. 268, 272; Salvini,

2006, s. 178; Smith, 2003, s. 262). Tanrıların üzerinde mimari yapı; saçaklar, çatıya ait korkuluklar, siperler ve mazgallar içermektedir. Ortadaki siperliğin her iki tarafında karşılıklı konumlandırılmış ağızlarında tavşanlar tutan kartallar yer almaktadır (Bilgiç & Öğün, 1964a, s. 103; Bilgiç & Öğün, 1964b, s. 71; Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 7; Mellink, 1965, s. 142; Öğün, 1967, s. 500; Öğün, 1982, s. 219; Öğün, 1984, s. 44; Opificius, 1993, s. 272; Salvini, 2006, s. 178; Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 36).

İnşa faaliyetlerini fetih olayları olarak tanımlayan Urartu kralları "vahşi doğaya" boyun eğdirme ve düzenli bir çevre oluşturma güçleri üzerinden siyasi bir meşruiyet iddiasında bulunmuşlardır. Söz konusu ideolojik program, siyasi düzeni kralların tektonik karizması olarak adlandırılabilecek bir güce dayandırmaktadır. Buna karşılık, Urartu'nun inşa edilmiş çevreye dair görsel temsillerinde kralın şahsına yer verilmemiştir. Onun yerine kale gibi siyasi yapılar ve tapınma sahneleriyle tanrılar yer almıştır (Smith, 2000, s. 131). Görselde yer alan aslanın sırtındaki tanrılar kutsamalarını ve korumalarını sunmaktadırlar. Bu açıkça siyasi bir yer olan kaleyi dini anlamlar yüklenmiş bir mekâna dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda iktidarın faaliyetlerini de ritüel bir faaliyet olarak ortaya koyar. Görselde işlenen figüratif safha, tanrının kutsamasıyla aracılık ettiği siyasi erk ile kozmos arasındaki ilişkiyi temsil eder (Smith, 2000, s. 153). Sütun kabartmalarının çatı siperlerinde gagalarında tavşanlarla betimlenen yırtıcı kuşlar, Hitit bölgesinde tarlaların koruyucu tanrısı olarak tanımlanan bir tanrıya atfedilmiş olabilir. Tanrı Haldi'nin de bu rolü üstlenip üstlenmediğini veya burada başka bir tanrının sembolize edildiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca görselde, zayıf tavşana karşı galip gelen güçlü kuş şeklinde bir zafer sembolünün olduğunu düşünmek de mümkündür. Öyle ki bu tasvir savaşçı Haldi ile de mükemmel düzeyde bağdaşır (Opificius, 1993, s. 277). Levhalardaki tüm sahneler her ne kadar sembolik bir eylemi (ibadet ritüeli) sergiliyor olsa da dikkat gerektiren esas unsuru, tanrının kale duvarlarının önünde tasvir edilmesi oluşturur (Smith, 2000, s. 154; Smith, 2003, s. 264; Smith, 2006, s. 116). Söz konusu bu sahneler kralın meşruiyetini sadece onun tektonik karizmasına değil, doğaüstü kaynaklara özellikle de tanrıların kutsamalarına dayandırmaktadır (Smith, 2000, s. 154).

Bahsi geçen bu görsellerin üst kısmındaki taş üzerinde ise II. Rusa'ya ait bir inşa yazıtı yer almaktadır (Bilgiç & Öğün, 1965, s. 120; Öğün, 1967b, s. 499; Öğün, 1982, s. 219; Salvini, 1998, s. 124; Smith, 2000, s. 152; Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 36; Zimansky, 1995, s. 97).



Fotoğraf 74: Kef Kalesi Yazıtı (Erdoğna, 2017, s. 57)

"*Haldi'nin gücüyle Argisti'nin oğlu Rusa bu asihusi evini inşa etti. Kayaya dokunulmamıştı (?), (önceki) bir kral (daha önce) hiçbir şey inşa etmemişti. Haldi emrettiğinde, ben (onu) yaptım. Rusa der ki: her kim bu [yazıtı] yok ederse, Güneş Tanrısı onu yaksın (yok etsin)*" *(Salvini, 1998, s. 124).*

Urartu uygarlığı Eski Yakındoğu krallıklarında olduğu gibi kralın mutlak monarşiye dayanan bir yönetime sahipti. Krallar kendilerine bu mutlak monarşiyi sağlayan erke, Tanrı Haldi'nin önderliğinde hareket ederek ve emirlerine itaat ederek erişirlerdi. Urartu'ya ait pek çok yazıtta olduğu gibi Kef Kalesi'ndeki tanrısal ritüel motiflerinin üzerindeki yazıtta da kral, iktidarlarını tanrılarla olan irtibatına dayandırmaktadır (Coşkun vd. 2023, s. 261).

2.1.3.23. Adilcevaz

Bitlis ili Adilcevaz ilçesinde yer alan kale, Van Gölü'nün kuzey kıyısında bulunmaktadır (Çavuşoğlu vd. 2003, s. 18; Hulin, 1959, s. 189). Kale doğal bir tepe üzerine konumlanmış olup takriben 150×100 m boyutlarındadır. Yüzeyinde Urartu Dönemi'ne tarihlendirilen amorf seramikler keşfedilirken güney kısmında yine Urartu'ya ait tek odalı bir kaya mezarı keşfedilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2003, s. 18). Adilcevaz Kalesi Urartu sonrası varlık gösteren medeniyetler tarafından kullanılmış olması dolayısıyla pek

çok yenilenme ve düzenlenme geçirmiştir (Bilgiç & Öğün, 1964b, s. 67; Çavuşoğlu vd. 2003, s. 18; Hulin, 1959, s. 189).



Fotoğraf 75: Adilcevaz Kalesi Genel Görünüm (Kültür Portalı; https://www.kulturportali.gov.tr/medya/fotograf/fotodokuman/6415).

Adilcevaz'da Selçuklu Dönemi'ne ait kale duvarlarının yıkılmasıyla Urartu Dönemi'ne tarihlendirilen kabartmalara erişilmiştir. Kapının her iki tarafında yer alan bu kabartmalarda boğa üzerinde durmakta olan tanrılar resmedilmiştir (Burney & Lawson, 1958, s. 211; Forbes, 1983, s. 61; Opificius, 1993, s. 274; Öğün, 1967a, s. 6; Öğün, 1984, s. 70; Salvini, 2006, s. 179).



Şekil 43: Adilcevaz Rölyefi (Burney, 1985, s. 213)

Kale kapısını kötü ruhlardan koruma amacı taşıdığı düşünülen bu görseller, her ne kadar Kef Kalesi'ndeki kabartmalara benziyor olsalar da daha iyi bir işçiliğin ürünüdür (Öğün, 1984, s. 70). Kef Kalesi'nden farklı olarak kanatsız olan ve bir boğa üzerinde duran figürün tanrıyı temsil ettiği düşünülmektedir (Burney & Lawson, 1958, s. 214; Forbes, 1983, s. 61; Opificius, 1993, s. 274). Burney & Lawson bu görüşlerini şu şekilde açıklarlar: "*Burada figürün duruşu onu bir kral (II. Rusas?) hatta daha büyük bir olasılıkla bir tanrı gibi gösterir*" *(Burney & Lawson, 1958, s. 214).*

Tanrı muhtemelen yünden dokunmuş, özenle süslenmiş bir giysi giymektedir. Altın sarısı rengindeki giysi; geniş bir bordür, bir saçak ve "balık kılçığı" desenine sahiptir. Giyside dış pelerin ya da cübbe, düz bir şekilde aşağıya inmekte ve öndeki bacağın üzerindeki eteği ortaya çıkarmaktadır. Figür boğa sırtında iki büyük püskülü olan bir giysi taşıyor gibi görünmektedir; omuzdan aşağı inen şeritler ise muhtemelen beş ipi temsil eder (Burney & Lawson, 1958, s. 211). Giysiyi süsleyen özenle hazırlanmış rozetlerin ve elmasların farklı renklerde yünlerle işlendiği muhtemeldir. Ancak bunların altından, brokardan veya kumaşa tutturulması için delikler açılmış altın rozetler ve elmaslardan yapılmış olma olasılıkları daha yüksektir. Bu süsleme unsurları, Asur'da ve başka

yerlerde tanrılar tarafından giyilen ve özellikle rozetlerin yaygın olduğu türden altın giysiler olabilir (Burney & Lawson, 1958, s. 214).

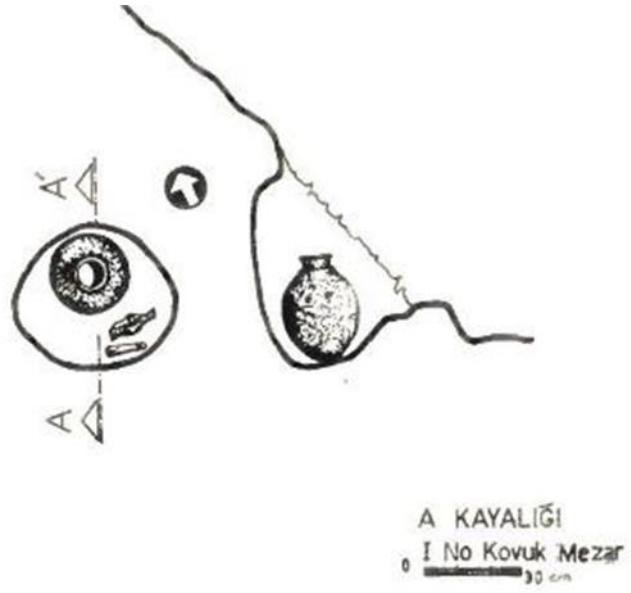
Bu detaylı giysi tasviri, Thorstein Veblen'in giysilere ilişkin geliştirdiği kuramsal yaklaşımla örtüşmektedir. Veblen'e göre, bireyin fiziksel gereksinimlerini karşılayan giysiler ayrıca toplumsal konumunu ve ekonomik gücünü de dışa vurur (Veblen, 1922, s. 167). O giysinin değerini, işlevselliğinden çok üretiminde harcanan emek, maliyet ve nadirlik üzerinden ele alır. Tanrının üzerindeki bu gösterişli giysinin, toplumun geri kalanı için ulaşılamaz olan bir statüyü görsel olarak ifade ettiği söylenebilir. Giysi üzerindeki muhtemelen altın ve değerli taşlardan oluşan objeler ile özenli dokuma teknikleri, Veblen'in "görünürlük" vurgusuyla da paralellik taşır. Öyle ki bu unsurlar izleyiciye doğrudan bir ayrıcalık sinyali vermektedir. Günlük yaşamdaki işlevselliğin ötesinde estetik ve simgesel anlam taşıyan giysi, statünün sergilenmesinden beslenen ayrıcalıklı konumların dışavurumudur. Bu bağlamda giysi salt bedeni örtmesi dışında, bireyin ait olduğu toplumsal konumun ve sahip olduğu gücün ya da kutsallığın maddi bir temsili olabilir. Veblen'in belirttiği üzere, kimi giysiler ekonomik güçle birlikte saygınlık, ayrıcalık ve toplumsal mesafenin de göstergesidir (Veblen, 1922, s. 184). Dolayısıyla Adilcevaz'daki bu sembolik giysi de, figürün yüceliğini ve toplumun diğer kesimlerinden ayrışan konumunu meşrulaştırmada bir araçtır.

1971 yılında Adilcevaz'ın Durakbur mahallesinde gerçekleştirilen çalışmalarda, bir Urartu halk mezarlığı keşfedilmiştir. Süphan Dağı'nın güney kısmında Van Gölü'ne bakan lokasyondaki bu mezarlık, soğumuş lavlarla oluşum kazanan kayalıklar üzerinde konumlanmıştır. Burada doğudan batıya doğru sıralanmış olan mezarların kimileri kayaların oyulması ile kimileri ise mevcut oyukların genişletilmesiyle meydana getirilmiştir (Bilgiç & Öğün, 1974, s. 32; Çavuşoğlu vd., 2023, s. 158; Öğün & Bilgiç, 1973, s. 13; Öğün, 1974b, s. 444; Öğün, 1978a, s. 660; Öğün, 1984, s. 60).

Adilcevaz'daki kovuk mezarların çoğu, yapay kaya oyma kovuklardır. Kayaların insanlar tarafından oyulmasıyla oluşturulan ve farklı zemin planlarına ve boyutlara sahip olan bu mezarlar genellikle oval şekillidir. Mezarların kimilerinde inhumasyon gömüler kimilerinde ise küpler içerisine bırakılmış kremasyon gömüler yer almaktadır (Öğün, 1978a, s. 669; Öğün, 1984, s. 61). Sadece mezar eşyalarının olduğu birtakım mezarlarda iskelet kalıntılarına dair herhangi bir buluntuya erişilmediğinden gömü şekilleri

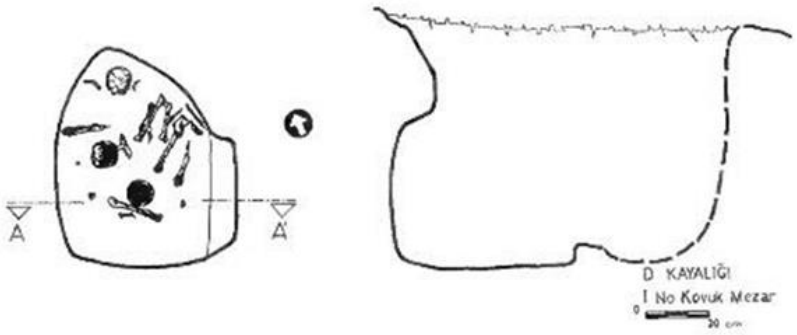
bilinmemektedir. Bu mezar türleri kapsamında kremasyon gömüler için A kayasındaki kovuk mezar 1, inhumasyon gömüler için D kayasındaki kovuk mezar 1, sadece mezar eşyalarının bulunduğu mezar içinse A kayasındaki kovuk mezar 6 örnek gösterilebilir (Öğün, 1978a, s. 669).

A kayasındaki en küçük kovuk mezardır. Kayanın güney tarafında yer alan mezarın doğu ve batı yan duvarları kenarlarda 0,20 m ortada ise 0,26 m derinliğinde oyulmuştur (Öğün, 1978a, s. 669; Öğün, 1984, s. 61). Mezarda keşfedilen eserler ise şunlardır: 1 kil çömlek, 1 kil kâse, 1 bronz fibula, Frig tipi 2 adet bronz çam ağacı tutacak, 1 bronz bilezik, 1 demir balta ve 1 bileme taşı (Öğün, 1978a, s. 670; Öğün, 1984, s. 61).



Şekil 44: A Kayasındaki I. No'lu Kovuk Mezar ve Buluntuları Gösteren Plan (Öğün, 1978a, s. 670)

D kayasının doğuya doğru uzantısı gibi görünen uçurumun yamacında ve Oda Mezar IV' ün doğusunda bir mezara erişilmiştir (Öğün, 1978a, s. 670).



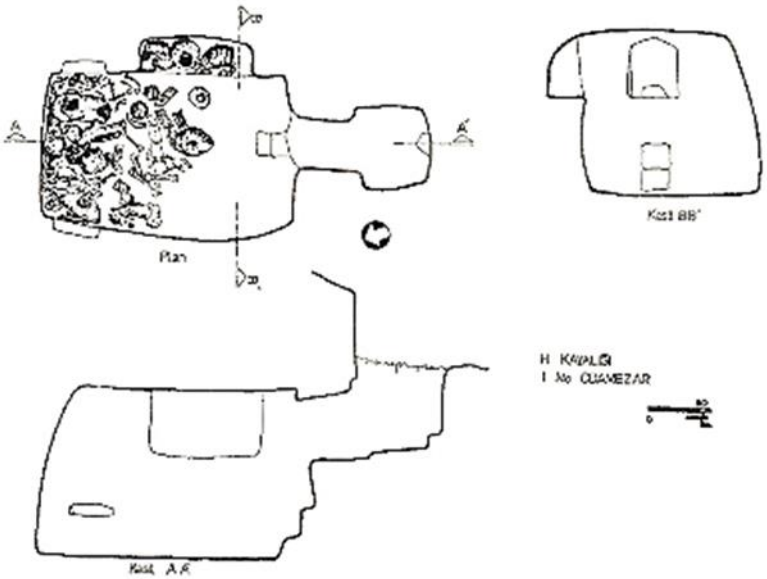
Şekil 45: D Kayasındaki I. No'lu Kovuk Mezarı ve Buluntuları Göstereren Planı (Öğün, 1978a, s. 671)

Oval bir zemin planına sahip olan mezarın üstü açık olup sadece batı tarafında bir tavan başlangıcı görülmektedir (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 159; Öğün, 1978a, s. 670). 1 küçük çömlek, 1 bronz fibula 1 bronz küpe, 1 bronz mühür bu mezarda keşfedilen buluntulardır (Öğün, 1978a, s. 670).

Mezar, kovuk mezar 1'in yaklaşık 0,35 m güneydoğusunda yer almaktadır. Bu mezarda sadece bir adet bronz kemer bulunmuş olup kemerin üç parçaya ayrıldığı ve üst üste bırakıldığı görülür (Öğün, 1978a, s. 670). Kayaların oyulması suretiyle oluşturulan mezarların dışında Adilcevaz'da yer alan bir diğer mezar türü yer altındaki kayalara oyulmuş oda mezarlardır (Öğün, 1974b, s. 444; Öğün, 1984, s. 60; Öğün & Bilgiç, 1973, s. 14; Bilgiç & Öğün, 1974, s. 32). Muntazam bir inşanın ürünü olmayan bu mezarlar, dikdörtgen planlı olup dromos veya ön oda diyebileceğimiz bir giriş kısmına sahiptir (Öğün, 1974b, s. 444; Öğün & Bilgiç, 1973, s. 14; Bilgiç & Öğün, 1974, s. 32). Mezarların küçük bir kısmının tavanı düz iken geri kalan mezarların tavanı tonoz ya da beşik kemer şeklindedir. Gerçekleştirilen çalışmalarda bu oda mezarların kimilerinin yan kimilerinin ise arka duvarlarında urnelerin bırakılması için nişlerin olduğu görülür (Öğün & Bilgiç, 1973, s. 14; Bilgiç & Öğün, 1974, s. 33). Çalışmalar sırasında keşfedilen el değmemiş bir oda mezardaki buluntular, sıradan insanlara ait olan bu mezarların ne kadar gösterişli olduğunu ortaya koyar (Öğün & Bilgiç, 1973, s. 14). Öyle ki oda mezarlar kapsamında, H kayasında keşfedilen oda mezar bu çerçevede aydınlatıcı olacaktır.

Kuzey-güney yönünde uzanan mezarda dromos güneye, Van Gölü'ne doğru uzanmaktadır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 159; Öğün, 1978a, s. 660; Öğün, 1984, s. 60). Mezara ulaşım dromostan sonra 62 m uzunluğundan bir geçitten ilerleyerek sağlanır

(Öğün, 1984, s. 60). Odaya ulaşıldığında arka kısmında iskelet kemikleri, metal objeler, çanak çömlek ve benzeri adak eşyalarının etrafa saçılmış şekilde oldukları görülmektedir (Öğün, 1978a, s. 661).



Şekil 46: H Kayasındaki I no'lu Oda Mezar ve Buluntuları Gösteren Plan (Öğün, 1978a, s. 660)

Aşağı kısımda kemikler arasında yanmış iskelet kalıntıları ile kısmen kırılmış iki çömlek vardı. Mezarda ahşap mobilya parçalarına da erişilmiştir. Farklı boyutlarda olan bu mobilya parçalarının çoğu boğa ayağı formundadır (Öğün, 1974b, s. 446; Öğün, 1978b, s. 63). Öte yandan yuvarlak üç ayaklı bir masanın bütün parçalarına ulaşılmış olup masa birleştirilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 159; Öğün, 1978a, s. 661; Öğün, 1978b, s. 63; Öğün, 1984, s. 61; Sevin, 2012a, s. 29). Önceki gömülerden kalan tüm adak eşyaları ve iskelet kalıntıları odanın arka tarafında yığın hâlinde bir araya getirilmiştir (Bilgiç & Öğün, 1974, s. 33; Çevik, 2000, s. 77; Öğün, 1974b, s. 445; Öğün, 1978a, s. 661; Öğün, 1978b, s. 62; Öğün, 1984, s. 61). Keşfedilen çok sayıda iskelet ve urnelerdeki kalıntılar, mezarların uzun yıllar defalarca kullanılmış aile mezarları olabileceğini düşündürmektedir (Bilgiç & Öğün, 1974, s. 33; Öğün, 1974b, s. 445; Öğün, 1978a, s. 661; Öğün, 1978b, s. 62; Öğün, 1984, s. 61). Mezar odasının ön kısmı temizlenmiş, hatta süpürülmüş ve yeni bir küp yerleştirilmiştir. Temizlenen nesneler arasında 4 tunç bilezik, 5 gümüş süs iğnesi, 2 taş amulet, 1 demir bıçak, 1 altın fibula, 5 kırmızı cilalı kil oinokhoe, 1 kâse, 1 kap ve 2 bronz omphalos kâse ve yarı değerli taşlardan çeşitli renk ve şekillerde

boncuklar yer alır. Bükülerek deforme edilen benzer bir başka bronz kâse ise yanında bronz bir yüzükle bulunmuştur (Çevik, 2000, s. 84; Öğün, 1978a, s. 662; Öğün, 1984, ss. 60-61). Bu nesnelerin ön kısmında 3-4 yaşlarında olduğu düşünülen bir çocuğun yakılmış kemik kalıntılarına ve iki bronz kemere erişilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 159; Çevik, 2000, s. 77; Öğün, 1974b, s. 446; Öğün, 1978a, s. 662; Öğün, 1978b, s. 63; Öğün, 1984, s. 61). Kemerlerden uzun olan, iyi durumda iken diğer kemer oldukça aşınmıştır. Mezarlarda elde edilen buluntular arasında tunçtan ve gümüşten süs iğneleri, fibulalar, uç kısımlarında aslan başlarının yer aldığı bilezikler gibi takılara ulaşılmıştır (Öğün, 1974b, s. 446; Öğün, 1978a, s. 662; Öğün, 1978b, s. 63). Urartu'da takılar devlet kademelerinde yer alan bürokratların ve ailelerin gereksinimleri ve talepleri doğrultusunda merkezi atölyelerde imal edilmektedir. Ancak halk mezarlarında keşfedilen çok sayıdaki takı bu objenin sadece yönetici sınıfa özgü olmayıp halkın kullanımında da yer aldığını göstermektedir (Çavuşoğlu, 2011a, s. 250). Bunların dışında demirden yapılmış kandil ya da kâse olabileceği düşünülen bir obje, şekli ve granüle süsleri ile tipik bir Urartu eseri olan altın bir fibula ve değerli taşlardan oluşturulmuş boncuklar kazıcısı tarafından önemli görülen diğer buluntulardır (Öğün, 1974b, s. 446; Öğün, 1978a, s. 662; Öğün, 1978b, s. 63; Öğün, 1984, s. 60).

Halk gömülerinin yer aldığı Adilcevaz'daki bu mezarlık Urartu'da alt sınıfın gömü türleri konusunda aydınlatıcı bilgiler verir (Çevik, 2000, s. 2). Baki Öğün buradaki mezar türleri üzerinden yola çıkarak halk içerisindeki toplumsal sınıflar konusunda fikir yürütür. Öğün'e göre Adilcevaz'daki urne mezarlar fakir halk ya da çeşitli yollarla alınan esirlere aitken oda mezarların ise toplumun daha ayrıcalıklı sınıflarına ait olduğu görüşündedir (Öğün, 1974b, s. 447; Van Loon, 1966, s. 64). Öyle ki ona göre toplumun varlıklı bireyleri aileleriyle birlikte oda mezarlara gömülmüşlerdir (Öğün, 1974b, s. 447). Kendisi Adilcevaz'daki iki küçük odaya sahip olan oda mezardan yola çıkarak Urartu halk sınıfı ile kraliyet ailelerinin ölü gömme gelenekleri ve mezar şekilleri bakımından önemli bir ayrım barındırmadıklarını belirtir (Öğün, 1978a, s. 675).

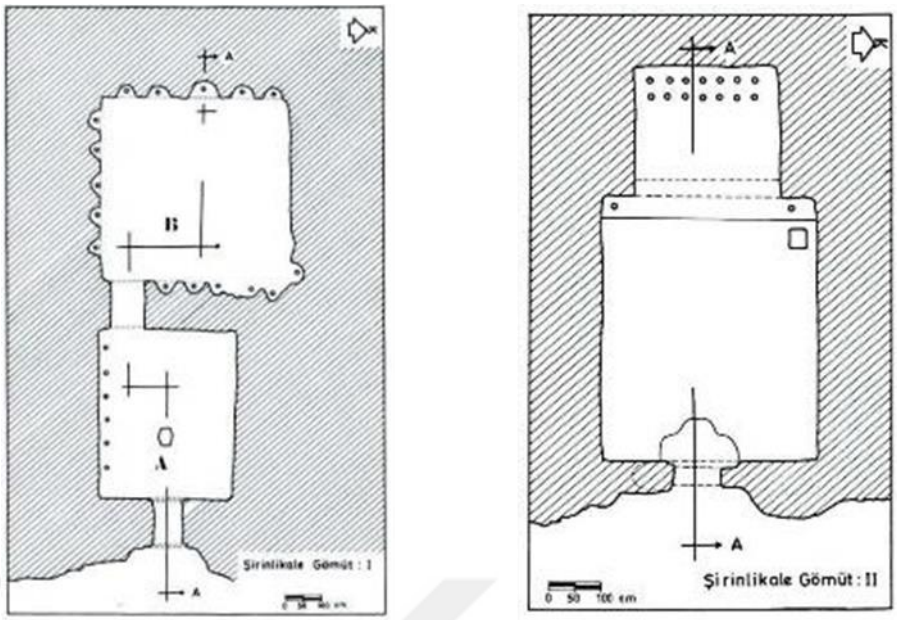
2.1.3.24. Şirinlikale

Şirinlikale Kalesi, Erzincan ili Tercan ilçesinin 50 km güneydoğusundaki bir vadinin girişinde yüksek bir kayalık üzerine inşa edilmiştir (Ceylan, 2001, s. 24; Ceylan, 2017, s. 549; Ceylan, 2023, s. 578; Ceylan, Bingöl & Topaloğlu, 2007, s. 131; Ceylan & Üngör, 2018, s. 165; Işık, 1987b, s. 498; Topaloğlu, 2009, s.128). Güney ve doğu cepheleri nehir yatağından 50 m yükseklikte yer alırken kalenin güneybatı cephesi doğal bir koruma sağlayan uçurumla sınırlanmaktadır (Ceylan, 2017, s. 549; Ceylan, 2023, s. 578; Ceylan, Bingöl & Topaloğlu, 2007, s. 131; Işık, 1987b, ss. 498-499).



Fotoğraf 76: Şirinlikale Kalesi (Ceylan, 2023, s. 596)

Şirinlikale, Urartu'nun karakteristik özelliği olan kayadan oyma mimari yapıların çeşitli ve renkli bir tablosunu sunar. Kayalık platonun kuzeyinde depo kabı şeklinde oyulmuş iki düzenek ve içkalenin doğu yamacındaki kaya tünelleri, Urartu surlarının özgün başarıları arasındadır (Işık, 1987b, s. 499). Kalenin doğusunda yer alan iç kalede, iki adet Urartu kaya mezarı yer almaktadır (Ceylan, 2001, s. 24; Ceylan, 2023, s. 578; Ceylan, Bingöl & Topaloğlu, 2007, s. 131; Ceylan & Üngör, 2018, s. 165; Işık, 1987b, s. 499).



Şekil 47: Solda Şirinlikale I No'lu Mezar Planı (Işık, 1987b, Abb. 6a); Sağda Şirinlikale II No'lu Mezar Planı (Işık, 1987b, Abb. 9a)

Kaya yüzeyine inşa edilen bu mezarlardan doğu yamacında olan ilk mezar, özenli bir işçiliğin ürünü olup iki odadan oluşur. Düzgün dikdörtgen bir kapı ile giriş sağlanan mezarda ilk olarak ana oda ile karşılaşılır (Ceylan, 2017, s. 549; Ceylan, 2023, s. 578; Ceylan, Bingöl & Topaloğlu, 2007, s. 132; Ceylan & Üngör, 2018, s. 165; Çevik, 2000, ss. 120-121; Işık, 1987b, ss. 499-500). Odanın güney duvarının önünde, zeminde yuvarlak formda altı küçük çukur bulunmaktadır (Çevik, 2000, s. 42; Ceylan & Üngör, 2018, s. 166; Işık, 1987b, s. 500). Bu çukurlar mezar içerisine bırakılacak olan urnelerin dik pozisyonda durabilmeleri amacını taşır (Çevik, 2000, s. 42). Ana odadan arka odaya kare biçimli bir basamak vasıtasıyla geçilir (Ceylan, 2017, s. 549; Ceylan, 2023, s. 578; Ceylan, Bingöl & Topaloğlu, 2007, s. 132; Çevik, 2000, s. 121; Işık, 1987b, ss. 499-500). Bu oda biçim olarak neredeyse kare şeklindedir. Duvarlar nişlerle zengin bir şekilde eklemlenmiş ve format olarak ilk odaya göre daha küçük boyuttadır (Çevik, 2000, s. 121; Işık, 1987b, s. 500). Aynı kayalıktaki ilk mezarın güneyinde, tek odalı olan ikinci mezar yer alır. İki basamakla inilen mezarın ana odası, tavan dışında iyi bir işçiliğe sahiptir. Ana odanın kuzey köşesinde dikdörtgen bir çukur ve buradaki her bir basamak başında birer oyuk bulunur (Ceylan, 2017, s. 549; Ceylan, 2023, s. 579; Ceylan, Bingöl & Topaloğlu, 2007, s. 132; Ceylan & Üngör, 2018, s. 166; Çevik, 1997a, s. 426; Çevik, 2000, s. 121; Danışmaz, 2020, s. 198).

Şirinlikale Mezar II ise, niş tasarımı ve merkezi konumu nedeniyle özel bir yere sahiptir. Temelde orijinaline en yakın olan bu düzenleme, muhtemelen Tuşpa'daki Menua Mezarı'nda oluşturulmuştur (Işık, 1987b, s. 507).

Fahri Işık, yayınladığı bir makale ile Şirinlikale üzerine görüşlerini paylaşmıştır. Çalışmasında Şirinlikale kaya mezarlarını teferruatla ele alan Işık, aralarında Tuşpa, Argisti Mezar odası, Palu, Kayalıdere gibi kaya mezarlarının da olduğu mezar odalarıyla mukayeselerde[39] bulunur (Ceylan & Üngör, 2018, s. 167; Işık, 1987b, ss. 500-532). Öne çıkan kayda değer özellikleri dolayısıyla Şirinlikale kaya mezarları, Urartu'nun görkemli yapıları arasında değerlendirilebilir (Ceylan & Üngör, 2018, s. 167).

2.1.3.25. Toprakkale

Toprakkale Van ilinin kuzeyinde yaklaşık 1880 m'lik bir kayalık üzerinde bulunmaktadır (Erzen, 1976-77, s. 18; Erzen, 1980, s. 46). Aynı zamanda Zımzım Dağı kayalıklarının güney uzantısında da yer alan kale, 60 m genişlik ve 400 m uzunluğa sahiptir (Belli, 2000e, s. 223; Çilingiroğlu, 2007a, s. 76; Erzen, 1967, s. 53; Erzen, 1976-77, s. 18; Erzen, 1980, s. 46).



Fotoğraf 77: Toprakkale Genel Görünüm (Genç, 2018, s. 131)

[39] Mezar I'in B odasının duvarlarını güçlü bir şekilde bölen küçük duvar nişleri, Tuşpa Argiti Mezarı'nın tüm odalarında, Kayalıdere Mezarı'nın 3. ve 5. odalarında ve Palu Mezar III'ün ana odasında ve Tutak yakınlarındaki Atabindi'de bulunan muhteşem örneğin A ve B odalarında görülür (Işık, 1987b, s. 503).

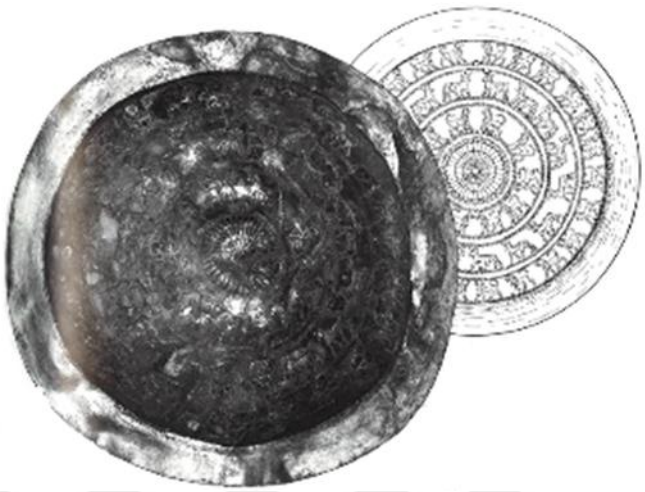
Kale, Urartu kralî II. Rusa tarafından kurulmuş olduğundan "*Rusa'nın kurduğu şehir*" anlamını taşıyan "*Rusahinili*" olarak da adlandırılır. Ancak Van Bölgesi'nde "*Rusahinili*" isimli bir başka kent daha bulunmaktadır. Bu kentler arasındaki ayrımı sağlayabilmek adına Toprakkale için "*Qilhani Dağı'nın (günümüz Erek Dağı) önündeki Rusahilini*" şeklinde bir tanımlamaya gidilmiştir (Belli, 2000e, s. 223; Çilingiroğlu, 2007a, s. 76). Kral, Rusa Barajı'nın yanına dikilmiş olan stelde kenti nasıl inşa ettiğini şu şekilde anlatır:

> "*Birçok iyi eser yaptım. Derelerin ve kaynakların suyunu bir gölde biriktirdim. Buna Rusa Gölü adını verdim. Oradan Rusahinili şehrine bir kanal açtırdım. Bana ait olan ve bu kanalla tekrar işlenebilir duruma gelen ülke Bianili ve yabancı insanlar tarafından parça parça işlendi ve burayı verimli kıldım. Rusa der ki: Rusahinili ile uğraştığımda, bu kente gölden belirli bir miktar su verdiğimde, Tuşpa'da oturan nüfus Rusahinili önündeki tüm araziyi işledi. Kanala sahip olduktan sonra toprak tekrar işlenebilir hâle geldi. Bu toprağı işleyen herkese bronzdan yapılmış çalışma aletleri verildi. Rusa der ki: Ülkemde tarlalar, meyve bahçeleri ve üzüm bağları kurdum. Birçok iyi işler yaptım. Rusahinili'deki göl için bütün çalışma aletlerini ve sulama için yardımcı çalışma araçlarının hepsini Rusahinili için verdim. Sayısız sulama kanalından gölün suyu akıyordu. Bu sayısız sulama kanalları ile Alaini ırmağından gerek duyulan sular, Tuşpa'nın nüfusu için kullanılsın, su kanallarına gelince, onların adı "sulayıcıdır"*" *(HChl II, no. 121; UKN I, no. 268).*

Yazıtta yer alan bu faaliyetler, sınıf kavramının hem siyasal hem de ekonomik boyutlarını açık biçimde yansıtmaktadır. Kral II. Rusa'nın su kaynaklarını denetim altına alarak göller ve sulama kanalları inşa ettirmesi; bağlar, tarlalar ve bahçeler kurdurması toprağın işlerliğindeki iktidar kontrolünü sergilemektedir. Bu durum ayrıca, siyasal otoritenin söz konusu unsurlar üzerindeki denetimiyle toplumdaki gücünü pekiştirdiğini de gösterir.

İfade edildiği üzere Rusa'ya ait olan kanallarla sulanan toprakların işlenmesi hem yerli halk hem de yabancı toplulukların emeğiyle gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, üretim sürecinde emeğini ortaya koyan kesim ile üretim araçlarını kontrol eden yönetici sınıf arasındaki ayrım oldukça belirgindir. Mevcut durum Karl Marx'ın bakış açısıyla değerlendirildiğinde tasvir edilen düzen, üretim araçlarının egemen sınıfın mülkiyetinde olduğunu; geniş halk kitlelerinin ise bu araçları kullanarak üretimi gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır (Özkalp, 2005, s. 317; Saunders, 2001, s. 5). Kral tarafından dağıtılan bronz çalışma aletleri, üretimin sürekliliğinin sağlanmasına hizmet eden araçlar olarak

işlev görmüştür. Bu tablo kapsamında Marksist savla ortak bir zeminden beslenildiğini söylemek muhtemeldir. Öyle ki üretim araçlarını elinde bulunduran siyasal iktidar, emek gücüne sahip olan kesimi kullanarak ekonomik ve siyasal gücünü artırmaktadır. Erişilen noktada yazıttaki ifadeler, erken dönem toplumlardaki sınıfsal ayrımı ve üretim araçlarına dayalı iktidar ilişkilerini açık biçimde ortaya koymaktadır.



Şekil 48: Toprakkale Urartu Kalkanı (Merhav, 1991c, s. 139)

Kalkanın konik kısmında bir rozet, rozetin aşağı kısmında ise sıralı hayvanların yer aldığı kuşaklar görülür. Bu kuşakların ilkinde sekiz aslan figürü, ikincisinde on altı boğa figürü, üçüncüsünde ise yirmi aslan figürü yer almaktadır. Toplamda kırk dört hayvan figürünün konumlandığı bölümün altında ve üstünde ise zikzak şeklinde süslemeli bir kuşak bulunmaktadır (Barnett, 1950, s. 11; Boysal, 1967, s. 72; Erzen, 1961, s. 527; Piotrovskii, 1965, s. 45; Wartke, 1993, s. 156).

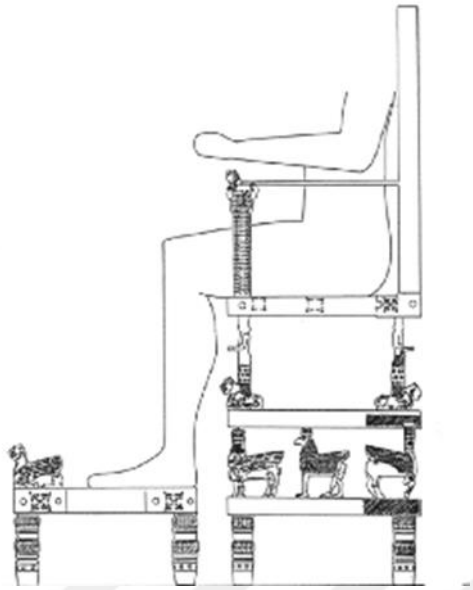
Kalkanın kenarındaki 10 cm genişliğindeki düz kısımda, bir çivi yazısının yer aldığı görülmektedir (Boysal, 1967, s. 72; Erzen, 1961, s. 527; Öğün, 1984, s. 45). Rusa'nın kalkanı ithaf ettiği yazı şu şekildedir: "*Bu kalkanı Erimene oğlu Rusa, (Bunun… memleketin kralı) Haldi'nin azameti sayesinde Tuşpa şehrinin hâkimiyim*" *(HChl II, no. 133).*

Haldi'nin tapınakları ve açık hava mabetleri kralın iktidarını tesis eden ve meşrulaştıran en önemli mekânlardı (Çifçi, 2018, s. 132). Toprakkale'de yer alan ve Tanrı Haldi'ye ait olan tapınak meyilli bir alandan inşa olunmuş kule biçimli bir yapıdır (Belli, 2003a, s. 24; Sevin, 2003a, s. 207).



Fotoğraf 78: Toprakkale Haldi Tapınağından Günümüze Kalanlar (Genç, 2018, s. 133)

Kare planlı tapınak bu yönüyle diğer Urartu kalelerindeki tapınaklarla benzerlik gösterir (Barnett, 1950, s. 13; Belli, 2000e, s. 226; Erzen, 1961, s. 527; Erzen, 1967, ss. 57-58). 13.80×13.80 m ölçülerindeki bu yapının taban kısmı konsantrik halkalı ve renkli taşların iç içe geçtiği bir mozaikle döşenmiştir (Barnett, 1950, s. 13; Belli, 2000e, s. 226; Erzen, 1967, ss. 57-58; Wartke, 1990a, s. 178). Kerpiç kısımların da yer aldığı tapınakta duvarlar, kaba bir rustika görünümündedir (Erzen, 1960, s. 717; Erzen, 1967, s. 58). Yapının 5.3×5.3 m ölçülerindeki karanlık odasındaki tanrı heykeli su mermerinden oymalı bir kaide üzerinde yer almaktadır. Bu odaya Tuşpa'daki tapınaklarda bulunan kimi adak eşyalarının da getirildiği düşünülmektedir (Sevin, 2003a, s. 207). Eşyalar arasında yer alan üzeri tunç heykelciklerle süslü taht ise ilgi uyandırıcıdır (Sevin, 2003a, s. 207; Sevin, 2012e, s. 93). İtinalı süslemelere sahip olan taht renkli taşlar, camdan detaylar, beyaz kalker taşından yapılmış yüzler, kanatlı mitolojik varlıklar ve tüy işlemeleri ile bezenmiştir. Öte yandan üzerinde geometrik ve figüratif süslemelerin de yer aldığı görülür (Sevin, 2012e, s. 93; Wartke, 1993, s. 154).



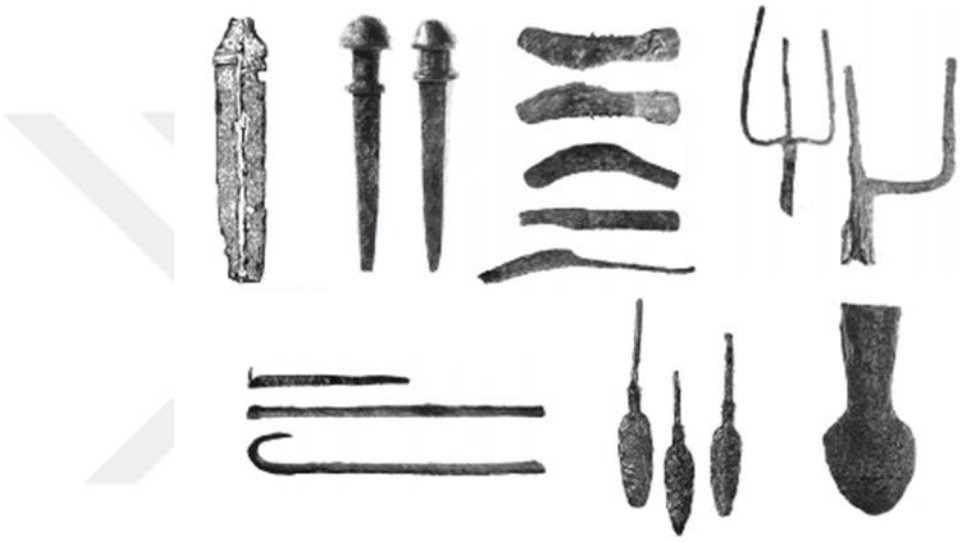
Şekil 49: Toprakkale'den Taht Çizimi (Muscarella, 2021, s. 355)

Söz konusu bu figürler tahtın ayakları arasındaki yatay bağlantılardan başlayarak oturma yüzeyine, oradan da sırt yüksekliğine kadar uzanmaktadır. Kimi figür ve süsleme unsurlarının üzerinde, geçmişte var olan altın izleri hala varlığını korumaktadır. Bu türden buluntular tahtın büyük ölçüde altınla kaplanmış olabileceğini düşündürmektedir. Yatan hayvanlar, fantastik yaratıklar ve hayvanlar üzerinde duran tanrıların görselleştirildiği figürler ise tahtın kutsal karakterine işaret etmektedir. Dolayısıyla tahtta dair bu özellikler onun ya doğrudan bir tanrı için ya da onun heykeli için hazırlanmış olduğunu düşündürür (Wartke, 1993, s. 154).

Tapınağın ön kısmında ise taşlarla kaplanmış geniş bir avlu bulunmaktadır. Avluda sıvı sunular için kullanılan bazalttan bir kurban sunağı yer almaktadır (Sevin, 2003a, s. 207). Tapınağın güneybatısındaki batı yamacında ise duvarla çevrili bir teras bulunur. Terasta yukarıdan yan tarafa devrilmiş, her biri 30-40 cm derinliğinde birikinti oluşturan çok sayıda insan ve hayvan kemiği tespit edilmiştir. İnsan kemikleri arasında kafataslarının bulunmaması, bazı araştırmacılar tarafından kalıntıların Haldi'ye kurban edilmek üzere başları kesilmiş savaş esirlerine ait olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Barnett, 1950, s. 24; Piotrovskii, 1965, s. 40).

Toprakkale'de demirden yapılmış buluntular, sayı bakımından çoğunluktadır. Ok ve mızrak uçları, bızlar, bıçaklar, demir kürek dilgileri ve büyük çatallar gibi demir

nesnelerin birçoğu diğer Urartu kazı alanlarından elde edilen buluntularla tipolojik olarak eşdeğerdir. Ancak bunların dışından ağır korozyona uğramış çift kesimli eğeler, küçük kancalar ve kimi bıçak türleri Urartu kültürü adına tespit edilmiş tiplerdir. Buluntular arasında yer alan birkaç ağır çapa baltası ve çift çapa (yaklaşık 20 ila 40 cm uzunluğunda, bıçakların genişliği 7 cm den fazla, ağırlığı 1,5 kg dan fazla) gelişmiş bir demircilik zanaatının kanıtı olarak yorumlanabilir. Bir demirci çekici ya da taş işlemek için ağır bir kızak çekici olarak kullanıldığı düşünülen çift yüzlü çekiç de benzer şekilde iyi bir zanaat ürünüdür (Wartke, 1990a, s. 180).



Fotoğraf 79: Toprakkale Demir Buluntuları (Wartke, 1991, s. 325, 330; Seidl, 1991b, s. 66; Wartke, 1990a, Levha: 31, 33, 35)

Urartu'da madalyonların ve pektorallerin rütbe ve statü sembolleri olarak kabul edildiği ileri sürülür. Benzersiz süslemeler barındıran bu objelerin bronz, gümüş ve altın gibi çeşitli madenlerden üretilen örnekleri mevcuttur. Objelerin kıymet değeri farklı madenlerden oluşturulmaları bir statü göstergesi olup kullanan kişilerin rütbe düzeylerinin işaret edildiği düşünülmektedir. Bu objeler Urartu repertuarındaki diğer takılarla karşılaştırıldığında çok az örneğinin günümüze ulaşmış olduğu görülmektedir. Esasen bu şekilde nadir buluntular olmalarının altındaki temel neden bu statü sembollerinin zaten işlevleri gereği nadir objeler olmalarıdır (Kellner, 1991a, s. 164).

Toprakkale'de keşfedilen gümüş bir pektoralde iki hayat ağacının arasında tahtta oturan bir tanrıçanın yer aldığı karşısında ise başörtülü bir kadının, yanında bir keçi ile durduğu görülmektedir (Batmaz, 2022, s. 160; Belli, 2003a, s. 25; Kellner, 1991a, s. 166;

Konyar, 2022, s. 296; Piotrovskii, 1967, s. 51). Tanrıçanın karşısındaki kadın, madalyonlarda tasvir edilen pozisyonla benzer şekilde tapınma pozisyonundadır (Kellner, 1991a, s. 166).



Şekil 50: Toprakkale Madalyonları (Kellner, 1991a, ss. 164-165)

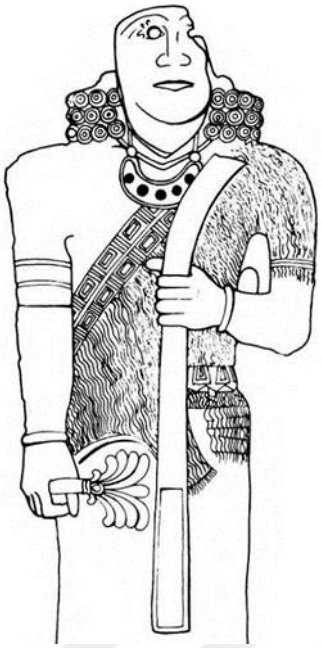
Urartu tasvir sanatında odak çoğunlukla yönetici ve elit sınıf üzerindedir. Dolayısıyla ulaşılan verilerin çok büyük bir kısmı bu sınıflara özgü dokuma ürünleri ve giysiler üzerinden bilgi sunmaktadır. İkonografilerde yer alan karışık yaratıklar, yöneticiler, tanrı ve tanrıçalar, krallar ve ibadet eden kişiler çeşitli motiflerle süslenmiş kıyafetlerle görselleştirilmiştir (Batmaz, 2022, s. 159). Toprakkale'deki bu pektoralde de kadınların üzerinde şeklen birbirine benzeyen kıyafetler yer almaktadır. Öyle ki her iki figürün de kıyafetlerindeki dikiş yerleri balık kılçığı motifleriyle bezenmiştir (Batmaz, 2022, s. 160). Tanrıça olabilecekleri düşünülen bu figürlerin kimlikleri ise kesin olarak tanımlanamamaktadır. Öte yandan figürlere dair yorumlamada önemli bir tanrıçanın çifte imgesi olabilecekleri ya da eşit rütbede iki tanrıçayı temsil ettikleri düşünülebilir (Caner, 1998, s. 44).



Şekil 51: Toprakkale Altın Pektoral (Wartke, 1993, s. 161)

Keşfedilen altın pektoralde ise tomurcuk çelenklerle çerçevelenmiş orta panelde, kovalar tutan iki kanatlı cin ve boynuzlu başlığı ile cinler arasında duran kanatlı bir tanrı figürü yer almaktadır. Pektoralin üst panellerinin her birinde de benzer cin figürünün tasvir edildiği görülmektedir (Kellner, 1991a, s. 166). Takılar üzerinde tanrı ya da tanrıçalara dua eden ve muhtemelen af dileyerek adakta bulunan kişilerin tanrısal bir koruma talep ettikleri düşünülebilir. Bu objelerin altın ve gümüş gibi kıymetli alaşımlardan oluşturulmuş olmaları ürün sahibinin yüksek statüsünün göstergesi olabilir (Konyar, 2022, s. 297).

Berlin Vorderasiatisches Müzesinde bulunan ve saray mensubu olabileceği düşünülen bronz heykelcik, oldukça süslü bir pektoral taşımaktadır (Kellner, 1977, s. 492; Kellner, 1991a, s. 166; Piotrovskii, 1967, ss. 29-30; Wartke, 1990b, s. 20).



Şekil 52: Toprakkale Bronz Heykel (Kellner, 1974, Levha: 4)

İki bileğinde bileziklerin yer aldığı heykelin bukleli saçları omuzlarına dökülmüştür. Üzerinde kolları kısa uzun bir elbise ve göğsünün üzerinden geçen kare motifli bir kuşak bulunmaktadır (Çifçi, 2012, s. 41; Yiğitpaşa, 2020, s. 489). Cinsiyeti konusunda bir netliğe erişilmeyen söz konusu heykelciğin Yeni Asur Dönemi Nimrud Sarayı'nın G odasındaki duvar kabartması ile mukayesesi onun Urartu kralının hadım ağası olabileceği görüşünü uyandırmıştır (Çavuşoğlu, 2011a, s. 254; Çifçi, 2012, s. 41; Wartke, 1990b, s. 20). Bu görüş kapsamında pektoraller için yüksek rütbe mensubu bürokratların istifade ettikleri bir obje olduğunu söylemek muhtemeldir (Çavuşoğlu, 2011a, s. 254; Kellner, 1977, s. 481). Kellner bu objenin yüksek statünün bir göstergesi olduğunu şu şekilde ifade eder:

> "*Şimdi son olarak bu göğüs süsünün (Pektoral) hangi alanda statü, saygınlık ya da rütbe nişanı olarak kullanıldığını soracak olursak, Haldi tahtının iki efsanevi yaratığına göğüslük takılması, Karmir Blur'daki göğüs zırhındaki dua çağrısı gibi kült-dini alanı işaret eder. Piotrowskii Toprakkale'nin o zamanki tek göğüslüğünden (Pektoral) bir tılsım olarak bahsetmiş ve böylece onun dini karakterini vurgulamıştır. Urartu kraliyet yazıtlarından kralın baştanrı Haldi tarafından atandığını ve böylece tebaası arasında ilahi iradenin uygulayıcısı olarak hareket ettiğini biliyoruz; "Haldi'nin gücüyle kral konuşur", "Haldi'nin büyüklüğü sayesinde ben ... kudretli kralım" vb. ifadeleri formül hâlinde tekrar tekrar okuyoruz. Dini ve siyasi alanların bu denli iç içe geçmesi kuşkusuz sembolizmin de örtüşmesine ve muhtemelen pektoralin askeri ya da siyasi rütbelerde kullanılmasına yol*

açmıştır. Madalyonda olduğu gibi, altın, gümüş ve bronz pektorallar her zaman kabul görmüştür, ancak altın pektoral Urartu'daki hiyerarşik sistemin güzel bir kanıtıdır" *(aktaran: Kellner, 1977, s. 493).*

Madalyonlar da tıpkı pektoraller gibi nadir rastlanan buluntular arasındadır. Bu durum pektorallerle benzer şekilde rütbe göstergesi olan bu takıların toplumun üst düzey bireyleri tarafından kullanılması ile izah edilebilir (Çavuşoğlu, 2011a, s. 255).

Kişilerin statülerini de sembolize eden madalyonlar ve pektoraller, sadece kullanılan metal türleriyle değil aynı zamanda görsel motiflerle de mevkileri ve hiyerarşiyi ayrıştırırlar (Kellner, 1991a, s. 166; Wartke, 1993, s. 162). Urartu'da kralların otoritelerinin dayanaklarından biri de insanlar ve tanrılar arasındaki aracı rolleridir. Onlar tanrının kudretinden nemalanan teokratik güçlerini, madalyon ve pektorallerde tanrı önünde tapınan bir kişi hatta bir kral betimlemesiyle tasvirleştirmişlerdir (Kellner, 1991a, s. 166).

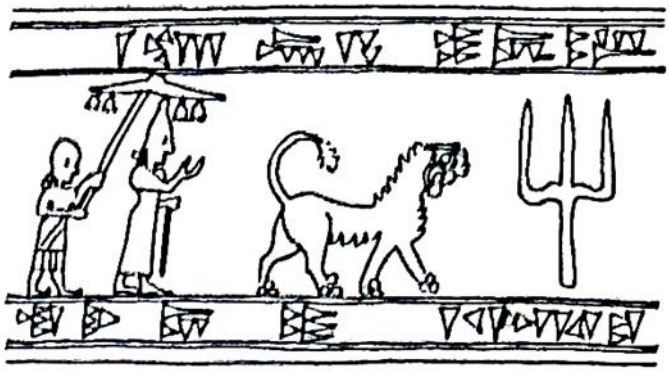


Şekil 53: Toprakkale Altın Madalyon (Gökce, 2013, s. 216)

Toprakkale'de keşfedilen altın madalyonda da tahtta oturur pozisyonda yer alan tanrıça, kendisine tapınan uzun elbiseli bir kadın ile karşı karşıya konumlandırılmıştır (Barnett, 1950, s. 29; Çavuşoğlu, 2011a, s. 255; Kellner, 1991a, s. 164; Konyar, 2022, s. 296; Piotrovskii, 1967, s. 52; Wartke, 1990b, s. 24). Haldi'nin eşi Arubani olduğu düşünülen tanrıçanın itinalı bir işçilikle resmedildiği özellikle yüzün modellenmesinin oldukça dikkat çekici olduğu görülür. Büyük gözler, burun köprüsünde birleşen geniş

kaşlar ve gülümseyen ince dudaklar karakteristik özellikler barındırır (Piotrovskii, 1967, s. 52; Yiğitpaşa, 2020, s. 489).

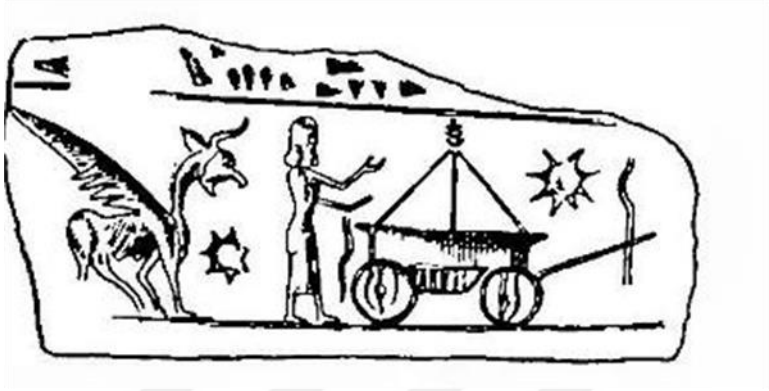
Bastam'daki kazılar sırasında, sadece kil bulla üzerinde Argişti oğlu Rusa'nın adını taşıyan çok sayıda baskı ve rulo damga mühre erişilmiştir. Ursula Seidl tarafından yapılan incelemeler dört farklı mühür (B1-B4) kullanıldığını, mühürlerin farklılık barındırmalarına rağmen aynı görseli ve yazıtı içerdiğini göstermiştir (Abay, 2001, s. 329; Seidl, 1979, s. 138; Seidl, 1988, s. 146). Söz konusu görsellerin yer aldığı benzer mühürler Toprakkale'de de keşfedilmiştir (Hellwag, 2012, s. 208).



Şekil 54: Toprakkale Mühür Baskısı (CTU IV, s. 2010)

Ele geçirilen baskıda (silindir mühür) kral, bir görevli tarafından tutulan şemsiyenin altında durmaktadır. Rahip olduğu düşünülen görevli sakalsız ve uzun saçlı olup üzerinde bir elbise, başında ise tepesinde top bulunan düz bir başlık taşımaktadır. Görselde kral da aynı şekilde giyinmekle birlikte farklı olarak konik bir miğfer takmaktadır. Sol elini dikey bir sopaya dayamış olan kral, sağ elini ise selamlar pozisyonda kaldırmıştır. Öte yandan kralın önünde sağa doğru yürüyen bir aslan, aslanın önünde de üç çatallı bir sancak bulunmaktadır (Abay, 2001, s. 328; Çilingiroğlu, 1998, s. 230; CTU IV, s. 210 (Sig. 12-2); Piotrovskii, 1965, s. 47; Seidl, 1976, s. 61; Seidl, 1979, s. 138; Seidl, 1988, s. 146; Van Loon, 1966, s. 152). Çivi yazısı karakterlerinin kalıntıları yalnızca iki bulla üzerinde görülebilmesine rağmen resimlerin benzerliğine dayanarak mühür Argişti oğlu Rusa'ya atfedilmektedir (Hellwag, 2012, s. 208). Bununla birlikte şemsiyenin altındaki kral figürü, mührün bir kraliyet mührü olduğunun herkes tarafından anlaşılmasını sağlayacak kadar açık bir krallık sembolüdür (Abay, 2001, s. 329).

Bir diğer mühür baskısı ise kuzeydeki bir vasal devletin kralî olan Sagastaras'ın II. Rusa' ya yazdığı mektubun üzerinde yer almaktadır. " *(m)[Ru]-sa-ni*" ifadesinin de yer aldığı mühürde bir rahip, bir grifon ve bir araba figürü bulunmaktadır (Barnett, 1950, ss. 33-34; Piotrovskii, 1965, s. 47; Seidl, 1976, s. 61).



Şekil 55: Toprakkale Mühür Baskısı (Piotrovsky, 2011, s. 403)

Kralî mühürlerdeki bir görsel olduğu düşünülen araba figürünün baştanrı Haldi'yi[40] temsil ettiği yönünde kimi görüşler mevcuttur (Seidl, 1976, s. 61; Zimansky, 1985, s. 116). Bu kapsamda devlet adına siyasi bir sembol olan mührün üzerinde tanrıyı temsilen bir araba figürünün ve bir din adamı figürünün yer alması, siyasi gücün dinle ilişkilendirmesi şeklinde yorumlanabilir.

Söz konusu şekillenişi Thomas Hobbes'un dinin siyasete entegre edilmesi yönündeki yaklaşımıyla bağdaştırmak mümkündür. Kendisi dini otorite ile siyasi otoritenin tek paydada hareket etmesi gerektiği kanısındadır (Akdemir, 2023, s. 159; Hobbes, 2007, s. 325). Dolayısıyla mühürdeki bu birliktelik hükümdarın hem dini hem siyasi iktidara sahip olduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir.

[40] Savaş arabasının Tanrı Haldi'ye ait olduğu ve Haldi'yi simgelediği önerilmiştir. Bu öneri için *gösterilen kanıtların başında birçok Urartu kralî yazıtının ilk cümlesindeki bir anlatım gelmektedir. Öncelikle MÖ 8. yüzyıldan sonraki bazı yazıtlar "Tanrı Haldi arabası (veya silahı) ile savaşa çıktı ve. . . ülkelerini ele geçirdi … " diye başlamaktadır. Bu yazıtlarda geçen "şuri" sözcüğünün "araba" olarak çevrilmesi yukarıdaki önerinin yapılmasını sağlamıştır. Ancak 1996 kazı sezonunda Ayanis Kalesi'nde ortaya çıkartılan tunç kılıç (veya mızrak) üzerindeki II. Rusa'ya ait yazıt "şuri" sözcüğünün kılıç veya mızrak veya genel anlamda silah olduğunu kanıtlamıştır. Ayanis'te bulunan kılıç/mızrak, Tanrı Haldi'nin savaşa arabası ile değil "silahları ile çıkıp ülkeleri ele geçirdiğini" göstermektedir. Ancak Van Müzesinde sergilenen sürücüsüz ve savaşçısız arabanın Tanrı Haldi'yi veya bir başka Urartu tanrısını simgelediğini benimsemek pek hatalı olmamalıdır" (Çilingiroğlu, 1997, s. 142).*
"Belki de şuri, birçok Urartu mühür baskısında Haldi'yi simgeleyen dört tekerlekli arabayı temsil ediyordur". Ancak Urartu'da belirli tanrıların sembolleri kesin olarak bilinmediğinden bu ifade sadece bir tahmindir (Zimansky, 1985, s. 116).

Thomas Aquinas'de benzer şekilde dünyevi iktidarın tanrısal temellerle ilişkilendirilmesi yönünde görüş bildirir. Kendisi insanların yaşamlarında yalnızca doğal ve beşeri yasaların değil aynı zamanda tanrısal yasaların da etkin olması gerektiğini söyler (Aquinas, The city of God II, s. 211). Urartu'da da siyasi sembolle ilişkilendirilen dini figürler, toplumda siyasal ve dini yapının bağlantılı olduğunu ve dünyevi iktidarın tanrısal bir temelden beslendiğini göstermektedir. Bu durum Thomas Aquinas'in egemenliği tanrısal temele dayandıran siyasi yaklaşımıyla benzer bir zemini paylaşır.

2.1.3.26. Ayanis

Ayanis Kalesi, Van Gölü'nün doğu kıyısında, Urartu Krallığı'nın başkenti olan Tuşpa'nın 38 km kuzeyinde yer almaktadır (Batmaz, 2012b, s. 244; Çilingiroğlu, 1990, s. 284; Çilingiroğlu, 2003, s. 197; Çilingiroğlu & Salvini, 1995, s. 111; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 151; Stone & Zimansky, 2001, s. 356). Deniz seviyesinden 1866 m yükseklikte bulunan kale, Urartu askeri mimarisinin kale yeri belirlerken kullandığı tüm kriterleri karşılamaktadır (Çilingiroğlu, 2007b, s. 41; Çilingiroğlu & Salvini, 1995, s. 111; Siddiq & Işıklı, 2024, s. 2).



Fotoğraf 80: Ayanis Kenti Genel Görünüm (Çilingiroğlu, 1997, s. 44)

Kent sitadel ve dış kent (aşağı şehir) olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır (Çilingiroğlu, 2012b, s. 110; Çilingiroğlu & Işıklı, 2015, s. 310; Stone & Zimansky, 2003,

s. 215). Yaklaşık 150×400 m ölçülerindeki bir alana sahip olan sitadel, kayalık bir tepe üzerinde ihtişamlı surlar ardında yer alır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 2; Çilingiroğlu, 2012b, s. 110). Ayanis'in bu kısmı kralî ve dini mimariyi içeren pek çok anıtsal yapıyı bünyesinde barındırmaktadır. Tapınak alanı, depo bölümleri, anıtsal kapı, sütunlu salon, evsel mekânlar, doğu payeli salon, podyumlu salon bu anıtsal yapılar arasında yer alır (Çilingiroğlu, 2007a, s. 77; Çilingiroğlu & Işıklı, 2015, s. 310; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 151).

Kale, taş bloklardan yapılmış ve sağlam temel duvarları üzerine yükseltilmiş kerpiç surlarla çevrilidir (Çilingiroğlu, 2003, s. 197; Çilingiroğlu, 2012a, s. 4). Urartu askeri mimarisinde alışılageldiği üzere, tüm taş bloklar ana kayaya oyulmuş yataklara yerleştirilmiştir (Çilingiroğlu, 2003, s. 197).

Kalenin girişi, surların güneydoğu köşesinde olup 4×3 m ölçülerindeki bir eşikten ve arkasındaki anıtsal yapıdan oluşmaktadır (Çilingiroğlu, 1995, s. 364; Çilingiroğlu, 2001a, s. 29; Çilingiroğlu, 2003, s. 197; Çilingiroğlu, 2012a, s. 3; Çilingiroğlu, 2012b, s. 110; Çilingiroğlu & Salvini, 1995, s. 112). Kapının önünde bulunan bazalt yazıt muhtemelen doğu kulesine asılmış olup kaleyle ilgili birçok konuya ışık tutmaktadır (Çilingiroğlu, 2001a, s. 29; Çilingiroğlu, 2003, s. 197; Çilingiroğlu & Salvini, 1995, ss. 112-119). Öyle ki Antik Dönemler için de mimari bir iletişim aracıdır. Kral gücünü inşa ettiği binalar aracığıyla somutlaştırarak sergiler. Binanın mesajı sembolik olarak kralın kudretini, eşsizliğini ve otoritesini duyurmaya yöneliktir. Urartu inşa yazıtları da bu gücü ve üstünlüğü ilan eden bir araç rolüne sahiptir. Nitekim Ayanis kapı yazıtı bu kapsamdaki örneklerden biridir.

> *"Haldi'nin büyüklüğü sayesinde, Argishti'nin oğlu Rusa, Eiduru Dağı'nın önünde bu kaleyi mükemmel bir şekilde inşa etti. Rusa diyor ki: Kaya dokunulmamıştı, daha önce burada hiçbir şey inşa edilmemişti, Ben mükemmel bir şekilde hem bir tapınak hem de bir kale inşa ettim. …" (CTU I, A 12-19; Çilingiroğlu, 2003, s. 197; Çilingiroğlu & Salvini, 1995, ss. 112-119; Payne, 2006, s. 294; Salvini, 2001a, s. 252; UKN I, no. 281).*

Metinde bahsedilen Eiduru Dağı'nın Anadolu'nun en yüksek ikinci zirvesi olan Süphan Dağı olduğu düşünülmektedir. Ayanis Kalesi; Karmir-Blur, Toprakkale, Kef Kalesi ve Bastam'daki inşa programlarının ardından II. Rusa' nin büyük başarılarından birini oluşturur (Çilingiroğlu, 2003, s. 200).

Kaleler salt ihtişamlı tapınaklardan, salonlardan, büyük çaplı depo odalarından ve saygınlığı sembolize eden obje ve görsellerden ibaret değildir. Öyle ki kalede yaşayan ya da görev yapan üst statüdeki kişilerin gereksinimlerini giderecekleri evsel mekânlara olan ihtiyaçları kaçınılmazdır (Çilingiroğlu, 2007c, s. 40). Ayanis'de de tapınak alanının doğusunda yer alan bu bölüm askerler[41], soylular ve tapınak görevlileri gibi üst statüdeki kişilerin yaşam alanı olarak değerlendirilmiştir (Işıklı & Sezer, 2022, s. 272). Mekânlarda keşfedilen kişisel mühürler ve süs eşyaları ise kişilerin bu ayrıcalıklı statülerine kanıt oluşturan buluntulardır (Çilingiroğlu, 2015, s. 38).



Fotoğraf 81: Ayanis Evsel Mekân Alanlarından Görünümler ve Arkeolojik Buluntular (Çilingiroğlu, 2010)

Ayanis'teki evsel mekânlar taş temeller üzerine kerpiç duvarlarla inşa edilmiş olup planları kare ve dikdörtgen şeklindedir. Tümünde yangın izlerinin gözlemlendiği mekânların zeminleri sıkıştırılmış toprak ile kaplanmıştır (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 152). Kimi odalarda ikinci kata dair kanıtlar bulunmazken, 2, 4 ve 5 numaralı odalarda bu katı işaret eden arkeolojik bulgular mevcuttur (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 152; Işıklı & Sezer, 2022, s. 272). Evsel mekânlar dış yerleşimdeki evlerle karşılaştırıldığında benzer şekilde kerpiç üstyapının altında taş temeller üzerine inşa edildikleri anlaşılmaktadır. Ev planlaması açısından henüz tam bir yapı kompleksine ulaşılmamış olduğundan planlara dair net bilgiler yoktur. Ancak mevcut veriler, kale içindeki odaların

[41] Altan Çilingiroğlu evsel mekânların kalede yaşam süren üst sınıf bireylere günlük hizmet veren alanlar olduğunu belirtir. Ancak mekânlardaki ocak ve hizmet malzemelerinin kısıtlı oluşu nedeniyle çok sayıda kişiye hizmet veremeyeceğini dolayısıyla kalede yaşam süren asker ve hizmetlilerin bu mekânları kullanmış olamayacağını söyler (Çilingiroğlu, 2015, s. 38).

çoğunun depolama alanı ya da atölye gibi işlevsel mekânlar olarak kullanıldığı fikrini desteklemektedir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 152).

Alan XI'in doğu kenarında yer alan 1 no'lu mekân, kare planlı olup doğu duvarında bir kapı yer almaktadır (Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu, 2012a, s. 9; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 153). Odanın kuzeydoğu köşesinde, içerisinde bir kap olan bir silo keşfedilmiştir. Ancak bu silonun ve bulunduğu bu bölümün işlevi henüz net değildir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 153). Buluntu bakımından en az veri sunan bu mekânda ikisi küçük boyutta olmak üzere toplamda 6 kap bulunmuştur (Çilingiroğlu, 1995, s. 395; Çilingiroğlu, 2012a, s. 10; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 153). Keşfedilen kaplar ve toprak üzerinde gerçekleştirilen çalışmalar, içlerinde herhangi bir tahıl ya da buğday bulunmadığını göstermektedir. Araştırmaların çok az kültürel malzeme sunması, mekânın işlevinin daha çok bir yaşam alanı olma eğiliminde olduğunu düşündürebilir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 153).

1 no'lu mekânın güneyinde yer alan 2 no'lu mekân yaklaşık olarak 4.00×4.85 m ölçülerinde olup kare planlıdır (Çilingiroğlu, 1995, s. 395; Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 4). Burası 4, 5 ve 6 no'lu mekânlardan oluşan yapı kompleksinin merkezinde bulunan bir konuma sahiptir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 10; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 4; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 153). Çalışmalarda kuzey duvarı boyunca uzanan, 50 cm uzunluğunda ve 60 cm yüksekliğinde kerpiç bir platforma ve güney duvarında bulunan bir nişe ulaşılmıştır (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 153). Mekândaki bir diğer mimari unsur ise kuzey duvarı boyunca konumlanmış olan taş sekidir. Üzeri bir kumaşla örtülen sekinin itinalı şekilde sıvandığı görülür (Batmaz, 2022, s. 156; Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 4). Oturmanın ötesinde bir raf işlevi taşıdığı düşünülen sekinin üzerindeki çok sayıdaki küpcük bu düşünceyi destekler niteliktedir (Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 4). Burada keşfedilen buluntular arasında in situ durumda taş bir mühür, bronz ve demir ok uçları, çanak ve çömlekler, kâseler, mızrak uçları ile rastık kalemi ve cımbız gibi kozmetik ürünler yer almaktadır (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 4). Bunların yanı sıra mekânda iki adet tunçtan bir adet ise demirden oluşturulmuş kılıca ulaşılmıştır. Demir kılıcın yanında üzerinde at figürünün yer aldığı kemikten bir nesne bulunmaktadır. Yuvarlak formdaki bu nesnenin demir kılıcın kabzasında yer alabileceği düşünülmektedir (Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu, 2012a, s. 10). Odada ayrıca toplamda 48 adet

çanak çömlek gün yüzüne çıkarılmış olup bunlardan 33 tanesini ise testi (küp) oluşturmaktadır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 10; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 153).

Burası 2 no'lu mekânın güneybatısında 5 no'lu mekânın ise güneyinde yer almaktadır (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 5; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Dikdörtgen planlı olan bu yapı, yaklaşık olarak 3,65×1,60 m ölçülerine sahiptir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalarda mekânda 9 adet kap keşfedilmiştir. Çoğu testilerden oluşan bu kapların 2 tanesi pithos olup kuzey duvarının önüne yerleştirilmiştir. Kaplardan alınan örnekler içlerinde tahılların varlığını kanıtlar yöndedir (Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu, 2012a, s. 10; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 5; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Öte yandan, iki kapta hayvan kemiklerinin bulunması ise mekânda ayrıca et depolandığını da düşündürmektedir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Bir diğer buluntu grubunu metal nesneler oluşturmakta olup mekânın kuzeybatısında yaklaşık 20 demir ok ucu ve bir demir mızrak ucu bulunmuştur (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 5; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154; McConchıe, 2004, s. 117).

3,10×2,56 m ölçülerindeki bu yapı 2 no'lu mekânın kuzeyinde yer almaktadır. Mekân hem 2 no'lu hem de 6 no'lu mekânlara açılan kapılara sahiptir (Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu, 2012a, s. 10; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 5; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Bunlardan 6 no'lu mekânda az sayıda kemik keşfedilmiş olup bunun dışında herhangi bir arkeolojik veri bulunmamaktadır (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 6; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Mekânın sürekli kullanım alanı olmanın ötesinde, bir koridor ya da bir yapı kompleksinin giriş odası olduğu düşünülmektedir (Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 6; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154).

5 no'lu mekânın kuzeybatı köşesinde 1,10×2,56 m boyutlarında kerpiç kullanılarak oluşturulmuş bir platform tespit edilmiştir (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 6; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Mekânda ayrıca büyük boyutlu bir pithos ve çanak çömlek gibi buluntulara da erişilmiştir (Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 6). Buluntular arasında yer alan yaklaşık 1,10 m uzunluğunda ve 80 cm yüksekliğinde seramik bir tekne ilgi uyandırıcıdır (Çilingiroğlu, 2007c, s. 38; Çilingiroğlu, 2012a, s. 10; Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 6; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Benzer bir tekne,

Van'ın 9 km güneydoğusunda bulunan Yoncatepe Kalesi'nde bulunmuştur. Yoncatepe kalesinin kazıcısı teknenin bulunduğu alanı saray yapısının içinde bir banyo olarak tanımladığından söz konusu tekneyi de banyo teknesi olarak yorumlamıştır (Çilingiroğlu, 2007c, s. 40; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Fakat Ayanis ve Yoncatepe'de tekne içeren odalarda banyoyla ilişkili ocak ya da herhangi bir ısıtma unsuru yoktur. Dahası Ayanis'te, aynı odada tahıl dolu kaplar ve öğütme taşları da bulunmuştur (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154). Dolayısıyla bu teknelerin banyo teknesi olarak kullanılmış olduğunu önermek pek mümkün görünmemektedir. Ayanis'teki tahıl buluntularından yola çıkarak teknenin tahıl depolama amaçlı kullanılmış olduğu söylenebilir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 154).

Bu yapı kompleksinin batı tarafında doğu-batı yönünde 7, 8 ve 9 no'lu odalar sıralanmıştır. Girişleri kuzey duvarına yerleştirilmiş olan bu odalardan ilki 7 no'lu odadır (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 155). Odanın mimari unsurları 2 kerpiç silo, 2 platform ve bir ocaktan oluşmaktadır. 2 kerpiç silo kuzey duvarının önünde yan yana yerleştirilmiş şekilde bulunmuştur (Çilingiroğlu, 2012a, s. 11; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 155). Odanın doğu duvarının ön kısmında çoğu çömlek formunda olan toplam 23 adet kap ortaya çıkarılmıştır. Bu kapların yanı sıra, odanın güneybatı köşesinde yer alan 1.40 ve 1.00 m boyutlarındaki bir platform üzerinde başka kaplara da erişilmiştir. Çalışmalarda gerek çömleklerden gerekse silolardan elde edilen arkeobotanik örnekler bu odanın depolama faaliyeti kapsamında kullanıldığını göstermektedir (Çilingiroğlu, 1994b, s. 43; Çilingiroğlu & Derin, 1998, s. 597; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 155). Öte yandan odanın batı duvarının önündeki kerpiç bir platformda yer alan öğütme taşı, tam merkezin önündeki havaneli ve güneybatı platformunun önündeki taş kâse burada sadece depolama faaliyetlerinin değil aynı zamanda öğütme faaliyetlerinin de gerçekleştirildiği fikrine kanıt oluşturmaktadır (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 155). Kaplar ve öğütme taşlarının yanı sıra, diğer odalarda olduğu gibi bu odada da günlük kullanım aletleri ile silahlarla ilgili bazı bronz ve demir nesneler bulunmuştur (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 156). Kuzeydoğu köşedeki silo 1'de tahıl, bir demir bıçak ve bir mızrak başı bulunurken silo 2'de sadece ok başlarıyla dolu bronz bir sadak ve bir cila taşı bulunmaktadır (Baştürk, 2021, s. 215; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 156). Bu çerçevede bronz ve demir ok uçları, demir mızrak ucu ve bronz sadak odada silahların; demir bir bıçak, demir bir kürek ve demir bir balta ise günlük kullanım aletlerinin varlığını işaret etmektedir. Dolayısıyla, 7

numaralı oda tahılların öğütüldüğü ve depolandığı bir faaliyet alanı olarak kullanılmış olabilir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 156).

7 ve 9 no'lu mekânların arasında yer almakta olan bu oda dikdörtgen bir plana sahiptir. Odada yer alan mimari unsurları kuzeydoğu köşede bir ocak, güneybatı köşede ise bir silo oluşturmaktadır. Mekânda gerçekleştirilen çalışmalarda toplamda 18 kap gün yüzüne çıkarılmıştır. Çoğu testilerden oluşan bu kaplardan yalnızca 2 tanesi kâse, 2 tanesi ise pithostur. Kaplar çoğunlukla batı duvarının önüne yerleştirilmiştir. Ancak arkeolojik sonuçlar, bu kapların herhangi bir tahıl örneği içermediklerini göstermektedir. Öte yandan, bu odada bulunan 2 adet öğütme taşı ise tahılla ilgili faaliyetlerin temsilidir. Odada kaplar ve öğütme taşlarının dışında, batı duvarı önünde 14 adet dokuma tezgâhı ağırlığı bulunmuştur. Sadece dokuma ağırlıklarının varlığı değil, aynı zamanda silahların yokluğu da bu odayı diğerlerinden daha ilginç kılmaktadır. Keşfedilen bir diğer buluntu grubunu bir kap içinde yer alan bronz bir fibula, kemik ve akik boncuklar, bronz bir halka ve 5 adet mühür oluşturmaktadır (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 10; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 157). Buluntular arasındaki 5 adet mühür, evin sakininin sadece 2 mühür bulunan diğer yapı kompleksindeki (Oda 2) kişiden daha önemli ya da yetkili biri olabileceğini düşündürebilir. Netice itibarıyla elde edilen arkeolojik bulgulardan yola çıkarak Oda 8'de depolama ve öğütme faaliyetlerinin yanı sıra, tekstil üretiminin de gerçekleştirildiği muhtemeldir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 157).

Oda 8'deki çalışmaların akabinde batıya doğru ilerlenmiş ve oda 9 keşfedilmiştir (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 11). Dikdörtgen planlı bu kerpiç odada, toplam 6 çömlek gün yüzüne çıkarılmıştır. 1 kâse dışında, kalan çömleklerin hepsinin testi formunda olduğu görülmektedir. Oldukça sınırlı sayıda kabın yer aldığı odada kınlarıyla birlikte 2 demir kılıç, 1 bronz kemer, 1 bronz miğfer, 1 bronz fibula, bilezik parçası ve boncukların yer aldığı lüks objeler bulunmuştur (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 11; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 157; Derin & Çilingiroğlu, 2001, s. 163). Bunların yanı sıra, batı duvarının önünde ise 1 adet kemik mühür keşfedilmiştir. Çalışmalarda elde edilen bu arkeolojik bulgular, odanın çoğunlukla silah içerdiğini göstermektedir. Öte yandan az sayıda kap olmasına rağmen ezgi taşlarının varlığı, odada depolama faaliyetlerinden çok öğütme faaliyetlerinin gerçekleştiği şeklinde yorumlanabilir (Çilingiroğlu & Erdem, 2010, s. 11; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 157). Silahların yanı sıra bir kemik mühür ve

iki bronz fibula ise odanın önemini açıkça ortaya koyan buluntulardır (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 157).

10 no'lu mekânın 9×30 m uzunluğunda ve 3×15 m genişliğindeki ölçülere sahip bir koridor olduğu düşünülmektedir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 11). Bu alanın kuzey duvarı boyunca yaklaşık olarak 30'u aşkın tunç üzerine altın kaplamanın işlendiği rozetlere erişilmiştir. Bu rozetlerin çivilerle duvara monte edilmiş oldukları düşünülmektedir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 11; Çilingiroğlu, 2012b, s. 112; Işıklı & Sezer, 2022, s. 273). 10 no'lu mekânın batısında ise 11 no'lu mekân yer almaktadır. Tapınak alanının batısında keşfedilen mekân güneyde kalın bir kerpiç duvarla sınırlandırılmıştır. Mekân ile duvarın diğer tarafında yer alan koridor ve depo odaları arasında organik bir bağlantı yoktur. Koridordaki duvarların altın rozetler ve taş mozaiklerle süslenmesi ayrıca gerek koridorda gerekse güney odalarda küçük buluntuların keşfedilmesi tüm alanın özenle inşa edildiğini göstermektedir. Mekân 11'deki koridorda keşfedilen altın yelpaze sapı hem işçiliği hem de taşıdığı yazıt sayesinde Urartu sanatı hakkındaki bilgilerimize büyük katkıda bulunmuştur (Çilingiroğlu & Salvini, 2012, s. 99). Öyle ki sağlam durumda olan bu altın yelpaze sapı üzerinde, II. Rusa'nın eşi olduğu düşünülen kraliçenin (Qaquli) ismi yer alır (Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 239; Çilingiroğlu, 2012a, s. 11; Çilingiroğlu & Salvini, 2012, s. 99). Silindirik bir şekle sahip olan yelpazenin bir ucu açık olup diğer ucunda on iki yapraklı bir rozet motifi yer almaktadır. Bunun dışında tüm yüzeyi hem dövme hem de kazıma teknikleri kullanılarak işlenmiş spiral biçimli tomurcuklar ve narlardan oluşan 18 katmanlı bir hayat ağacı motifiyle süslenmiştir. Hayat ağacının dalları dört farklı kökten çıkarak uzanmakta ve tüm yüzeyi kaplamaktadır (Çilingiroğlu & Salvini, 2012, s. 99). Her iki kenarı da bir örgü motifiyle son bulan yelpazenin üstteki örgü motifinin hemen altında, çivi yazısıyla "*Kraliçe Qaquli'ye ait*" yazılıdır (CTU IV, B 12A; Çilingiroğlu & Salvini, 2012, s. 99).

Nitelikli işçilik ve değerli maden kullanımıyla oluşturulmuş bu yelpazenin, Urartu kraliçesinin toplumsal konumunu maddi kültür üzerinden sergilediği söylenebilir. Sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde, böylesi bir eşyanın kraliçeye ait oluşu; toplumda güç, saygınlık ve ayrıcalığın ne şekilde görünür kılındığını açığa çıkarır. Nitekim toplumsal tabakalaşmanın temelini; bir toplumdaki bireyler arasında hak ve ayrıcalıkların, görev ve sorumlulukların, sosyal değer ve yoksunlukların, sosyal güç ve etkilerin eşitsiz dağılımı oluşturur (Sorokin, 1959, s. 11). Bu yaklaşım, toplum içindeki

farklı tabakaların imkânlarının eşit dağılmadığını; özellikle üst sınıfların kaynaklara, kıymetli nesnelere ve incelikli zanaatkârlığa ayrıcalıklı erişimleriyle ayırt edildiklerini vurgular. Kraliçe Qaquli'ye ait yelpazenin altın malzemesi, yoğun bezeme ve motifleri onun toplumsal hiyerarşideki üst tabaka kimliğiyle orantılı bir nesne taşıdığını gösterir. Böylece söz konusu yelpaze, Urartu toplumunda statünün maddi unsurlar üzerinden nasıl somutlaştığını yansıtan bir tabakalaşma göstergesi olarak yorumlanabilir.

Bu mekânlar, 10 no'lu mekânın güneyinde yer alan payeli bir koridor olduğu düşünülen alanın alt kısmında bulunmaktadır (Çilingiroğlu, 2012b, s. 112; Erdem, 2014, s. 148). Mekânların sahip oldukları renkli duvar resimleri buranın önemli bir mekân olabileceğini düşündürmektedir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 11). Çalışmalarda pek çok sayıda yonca ağızlı testi, küp ve küpcüğe ulaşılmıştır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 11; Erdem, 2013, s. 202). Bunlardan kırmızı cilalı testiler ve küpler bir hasır üzerine itinalı şekilde bırakılmış ve tekrar bir hasır ile örtülmüştür (Çilingiroğlu, 2012a, s. 11; Erdem, 2014, s. 149). Mekânlardan 13 no'lu mekânda yalnızca kırmızı cilalı kaplar depolanmış ve neredeyse hepsinde çömlekçi işareti[42] yer almıştır (Çilingiroğlu, 1994b, s. 43; Çilingiroğlu, 2012b, s. 112; Erdem, 2013, s. 195). Bir diğer mekân olan 14 no'lu mekânda ise krem ve kahverengi testiler depolanmış çömlekçi işaretlerine ise çoğunda rastlanmıştır (Çilingiroğlu, 2012b, s. 112; Erdem, 2013, s. 195). Ayrıca odalardaki çanak çömlekler, servis ve depolama kapları şeklinde itinalı bir tasnifle istiflenmiş bu durum ise mekânların seçkin sınıfın hizmetinde olan odalar olduğunu düşündürmüştür. Öte yandan bu depo

[42] Ayanis'ten elde edilen kanıtlar Urartu'daki kap işaretleri hakkında bilgi vermektedir. Çanak çömlekler üzerinde yapılan bir çalışma, bazı çanak çömlek işaretlerinin sadece belirli form ve mallarda görüldüğünü ortaya koymaktadır. "İki noktalı hilal", "bir nokta", "iki nokta", "dikey bir çizgi ile beş yatay nokta", "dikey bir çizgi ile beş yatay nokta ve bir hilal", "ok şeklindeki işaretler" ve "çift hilal" işaretleri sadece testi, kâse ve kadeh formundaki kırmızı cilalı çanak çömlekler üzerinde uygulanmıştır. Kadehler sadece "dikey bir çizgi ve beş yatay nokta" işareti ile temsil edilmektedir. Buna karşılık "artı (+) şekilli işaretler", "haçlar", "kelebek şekilli işaretler", "üç noktalar", 'üçgenler', "askı şekilli işaretler", "baskılı hilaller", "baskılı hilal ve daire" ve "dikey çizgiler" sadece kahverengi, pembemsi kahverengi ve devetüyü kaplar üzerinde ve küçük boy çömlekler, boyunlu büyük çömlekler, büyük kâseler ile küplerde bulunmuştur. Bu gruptaki bazı işaretler tek bir formla karakterize edilir. Örneğin, "haç" ve "kelebek biçimli işaretler" sadece küçük çömleklerde, "baskılı hilal" motifi sadece boyunlu büyük çömleklerde ve "dikey çizgiler" sadece küplerde görülmektedir. Öte yandan bazı işaretler hem kırmızı açkılı hem de kahverengi, devetüyü mal gruplarında farklı biçimlerde yer alır. "Kazıma hilal", "artı (+) şekilli motifli kazıma hilal", "artı (+) şekilli noktalı motif" ve "noktalı haçlar" kırmızı açkılı, kahverengi ve devetüyü mal gruplarında testi, kâse, büyük çömlek, büyük kâse ve küp formlarında görülmektedir. En yaygın işaret ise tüm form ve kaplarda görülen "kazıma hilal"dir. Bu durum, farklı atölyelerde bazı kap türleri ve çanak çömlekler üzerinde bir çeşit uzmanlaşmanın varlığına işaret etmektedir. Bu kapları üreten atölyelerin yalnızca yerel kil kaynaklarına erişimi olduğu ve bunun da kaçınılmaz olarak ürettikleri kap malzemelerini ve formlarını sınırladığı düşünülebilir (Erdem, 2013, ss. 199-200).

odalarında yer alan çanak çömleklerin neredeyse tamamında çömlekçi atölyesini ya da yöneticileri simgeleyen işaretler yer almaktadır (Erdem, 2013, s. 195; Erdem, 2014, s. 149).

Bu durum söz konusu mekânların kalenin diğer bölümlerine kıyasla daha ayrıcalıklı mekânlar olabileceğini düşündürür. Öyle ki çömlekçi işareti taşıyan ürünlerin yaklaşık %60 ını içeren 13 no'lu mekânda depolanan kapların neredeyse tamamı işaretlidir. Aynı durum 14 no'lu mekân için de geçerli olup buradaki kapların da büyük bir kısmında işaretler yer almaktadır (Erdem, 2014, s. 149). Bu odalardan elde edilen arkeolojik bulgular, kapların kalede günlük kullanım amacıyla değil, doğrudan elitler için kullanıldığını düşündürmektedir. Çoğunda çömlekçi işaretlerinin bulunması, bu işaretler ile elitler arasındaki ilişkiyi desteklemektedir. Bu durum, Ayanis ve diğer Urartu merkezlerinde üzerinde işaret bulunan çömleklerin oranının neden düşük olduğunu da açıklayabilir. Elitler tarafından kullanılan kaplara işaret konulmasının ardında hijyenin korunması, hastalıkların veya büyünün önlenmesi gibi çeşitli sebepler yer alabilir. Öte yandan çömlekçi işaretleri, üreticinin seçkinlere sunduğu kapların kalitesini gösteren bir tür imza ya da garanti işareti olarak da kabul edilebilir (Erdem, 2013, s. 204-205). Dolayısıyla 13 ve 14 no'lu mekânların gerek işaretli ve tasnif edilmiş kapları barındırması gerekse seçkin sınıfla ilişkili olan bir yapı kompleksinde yer alması bu mekânların üst statüde yer alan memurlara, kral ve kraliçeye hizmet sunan alanlar olduklarını düşündürür (Erdem, 2014, s. 149).

12 no'lu mekânın batısında yer alan 15 no'lu bu mekânın dar boyutlara sahip olması nedeniyle bir koridor olarak kullanıldığı düşünülmektedir. Gerçekleştirilen çalışmalarda batı kısmında bronzdan bir kazan, kazanın içerisinde ise yine bronzdan bir çanağa erişilmiştir. Çanak, üzerindeki "*Argişti oğlu Rusa'nın malıdır*" ifadesinin varlığı nedeniyle ayrı bir öneme sahiptir. Mekânda keşfedilen bir başka buluntuyu bakır külçeler oluşturmaktadır. Ancak bu bakır külçelerin sahip oldukları işlevler ya da ne şekilde işlendikleri bilinmemektedir (Beşikçi, 2021, s. 118).

Evsel mekânlardan ele geçen veriler, bu alanları kullanan bireylerin toplumsal statüleri, varlık düzeyleri ve toplum içindeki konumları hakkında çıkarımda bulunma imkânı sunmaktadır. Yaşam alanları, bireylerin gündelik faaliyetlerini sürdürdükleri mekânlar olmakla birlikte aynı zamanda toplumsal statünün maddi kültür aracılığıyla

görünür hâle geldiği alanlardır. Bu yönüyle söz konusu mekânlar, toplumsal tabakalaşmanın günlük yaşam kapsamındaki kimi yansımalarını sergilemektedir.

Çalışmalarda evsel mekânlar arasında gözlemlenen buluntu farklılıkları, edinilen statülerin yorumlanmasına imkân tanımaktadır. Kimi mekânlarda askeri nitelikli buluntuların yoğunlaşması, kimi mekânlarda ise kişisel eşyaların, süs objelerinin ve düzenli şekilde depolanmış kap gruplarının öne çıkması kullanıcı profillerinin farklılığını göstermektedir. Bu bağlamda silah buluntuları bireylerin kalede askeri sorumluluklar üstlendiklerini düşündürürken; mühürler ve mühür baskılı bullalar ise idari süreçlerle ilişkili olduklarını düşündürür.

Keşfedilen maddi kültür unsurları, toplumsal statünün ve ekonomik gücün somut göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Nitekim toplumsal yapı, gücün farklı biçimlerdeki yansımaları üzerinden şekillenmektedir. Bu kapsamda prestij, statü ve zenginlik gibi unsurlar gücün muhtelif kaynaklarını oluşturmaktadır. Özellikle ekonomik güç**,** toplumsal hiyerarşinin oluşumunda ve sürdürülmesinde merkezi bir role sahiptir (Di Nocera, 2019, s. 270). Evsel mekânlarda ele geçirilen buluntuların maddi niteliği, bahsi geçen değerlendirmeyi güçlendiren kanıtlar sunmaktadır. Tunç, bronz, demir ve altın kaplama nesnelerin varlığı, maddi açıdan nitelikli eşyaların kullanıldığını gösterir. Özellikle silahlarda, takılarda, kişisel donanım parçalarında ve süs eşyalarında değerli madenlerin tercih edilmiş olması bu kişilerin belirli bir ekonomik düzeye sahip olduklarını işaret eder. Nitekim mevcut durumun, toplumsal tabakalaşmanın ekonomik boyutunu yansıttığını söylemek muhtemeldir. Zira ekonomik imkânlara erişimdeki eşitsizlik, sınıf farklılıklarının temel nedenlerinden biridir.

Keşfedilen değerli eşyalar, bu mekânları kullanan bireylerin yaşam tarzlarını ve toplumsal statülerini de yansıtan unsurlardır. Öyle ki statü, bir grubun ya da bireyin toplumsal sistem içerisindeki yerini belirleyen ve çoğu zaman yaşam tarzı üzerinden dışa vurulan bir olgudur (Ünal, 2020, s. 88). Bu bağlamda keşfedilen buluntular ihtiyaç nesneleri olmakla birlikte, seçkin yaşamın maddi göstergelerini de oluşturur**.** Öte yandan Weber'in statü gruplarına ilişkin vurgusu; yüksek statü mensuplarının kendilerine özgü tarzlarının, üsluplarının, sanatsal aktivitelerinin ve yeme-içme alışkanlıklarının bulunduğu yönündedir (Özkalp, 2005, s. 326; Tolan, 1975, s. 268). Bu alışkanlıklar, bireyleri toplumun diğer kesimlerinden ayırmaktadır (Özkalp, 2005, s. 326). Ayanis'in

evsel mekânlardaki ayrışma ise gündelik kullanım alanlarında tercih edilen eşyaların niteliği, malzemesi ve düzenleniş biçimi üzerinden izlenebilir. Düzenli depolanmış kap grupları, süs eşyaları ve kişisel donanım parçaları belirli bir yaşam standardının ve statüye özgü pratiklerin varlığını düşündürmektedir.

Evsel mekânların kale içerisindeki konumu da toplumsal statüyle doğrudan ilişkilendirilebilir. Kale gibi merkezi ve kontrollü bir alan içerisindeki bu mekânlar, herkesin erişimine açık olmayan ayrıcalıklı bir toplumsal kesime tahsis edilmiştir. Nitekim mekânsal konum, bireyin toplum içindeki statüsünü işaret eden güçlü bir göstergedir. Öyle ki statü, bireyin yalnızca ekonomik gücünü değil; toplum tarafından algılanan ve saygınlık atfedilen konumunu da ifade etmektedir (Giddens & Sutton, 2018, s. 178; Schaefer, 2013, s. 100; Tan, 1985, s. 64; Zencirkıran, 2017, s. 139). Bu çerçevede yaşanılan mekânın niteliği ve konumu, saygınlığın mekânsal düzlemdeki karşılığı olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla söz konusu evsel mekânlar, burada yaşayan bireylerin toplumun üst katmanlarında yer aldığını ortaya koymaktadır.

Ulaşılan noktada bahsi geçen mekânlar; buradaki bireylerin toplumsal statülerini, ekonomik güçlerini ve mesleki konumlarını hem yapısal unsurlar hem de maddi kültür aracılığıyla görünür kılan alanlardır. Bu bağlamda keşfedilen pek çok buluntu, bireylerin kalede sahip oldukları ayrıcalıklı konumu destekleyen somut göstergeler sunmaktadır. Dolayısıyla evsel mekânlar için, Urartu toplumunda zenginlik ve statünün gündelik yaşam alanlarındaki temsili açısından aydınlatıcı olduğu söylenebilir.

Kalede kralların ve elitlerin yaşam sürdüğü düşünülen evsel mekânların aşağı kısmında ise "Alan XV" (çöp yığını) yer almaktadır (Siddiq & Işıklı, 2024, s. 12). Burada gerçekleştirilen çalışmalarda bronz düğmeler, koç başı biçimindeki koşum parçaları, kemik zırhlar, mühürler, çivi yazılı ve mühür baskılı bullalar gibi üst sınıfa ait kültürel nesnelerin keşfedilmesi "Alan XV"in "kraliyet çöplüğü" olduğunu doğrulamaktadır (Siddiq & Işıklı, 2024, s. 12; Siddiq & Sezer, 2021, ss. 155-156; McConchıe, 2004, s. 117). Ayanis aşağı kentinde elit yetkililere/idari kişilere ait olduğu düşünülen kimi yapılarda sığırlara dair kalıntıların yüksek olduğu görülmektedir (Zimansky, 2021, s. 140). Ancak aşağı kentteki üst sınıf insanların sığır tüketimine yönelik tercihleri kraliyet mensupları için geçerli değildir. Öyle ki kraliyet çöplüğündeki buluntularda koyun kalıntılarının fazla olması kraliyet mensuplarının ve elitlerin sığır yerine koyunu tercih

ettiğini göstermektedir. Genel olarak koyun, yüce tanrı Haldi'ye ve diğer tüm tanrılara kurban edilmede, en çok tercih edilen hayvandır (Batmaz, 2013, ss. 811-812; Piotrovskiy, 1965, ss. 38-40). Bu çerçevede koyunların ve sığırların (boğaların) tamamı olmasa da önemli bir kısmının, kurban amacıyla kesilmiş olması da muhtemeldir (Siddiq & Işıklı, 2024, s. 13).

Doğu Payeli Salon ve Doğu Depo Odaları: Kaledeki tapınak alanının doğu yönünde 36×26.5 m ölçülerine sahip oldukça büyük çaplı payeli bir salon yer almaktadır. Salonun üst katı Urartu sanatında sıklıkla rastlanan freskolarla süslenmiş ve kahverengi, beyaz, kırmızı ve mısır mavisi gibi renklerle boyanmıştır. Öte yandan yapının alt katı ise depo olarak kullanılmıştır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 15; Çilingiroğlu, 2012b, s. 112; Işıklı & Sezer, 2022, s. 274; Öztürk, 2021, s. 75). Bu alanın doğu kesiminde ele geçirilen yabalar, iki adet şamdan ve saban dikkat çekicidir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 15; Çilingiroğlu, 2012b, s. 112). Kale içerisinde yer alan yapılar kapsamında önemli bir yer taşıdığı düşünülen payeli salon, burada keşfedilen bir bulla ile de öne çıkar. Yüzlerce atılmış keramik ile birlikte ele geçirilen bu bulla üzerinde "*Argişti oğlu Rusa'nın ashihusi binasını inşa ettiği yıl ...*" ifadesi yer almaktadır (Çilingiroğlu, 2007b, s. 43; Çilingiroğlu, 2012a, s. 16; Işıklı & Sezer, 2022, s. 274).

Doğu depo odaları olarak isimlendirilen alanda yükseklikleri yaklaşık olarak 2×15 m olan 23 adet pithosa erişilmiştir. Oldukça büyük boyutlara sahip bu pithosların üzerlerinde birtakım bezemeler bulunmakla birlikte herhangi bir hiyeroglif ya da çivi yazısı yer almamaktadır (Çilingiroğlu, 2001c, s. 74; Çilingiroğlu, 2007b, s. 42; Çilingiroğlu, 2012a, s. 12; Çilingiroğlu, 2012b, s. 111; Işıklı & Sezer, 2022, s. 274). İçlerinde hiçbir buluntu olmayan pithosların şarap, yağ, tahıl gibi ürünlerin depolanmasında kullanıldığı düşünülmektedir. Doğu odalarının batısında yer alan 9 no'lu alan pek çok veri sunmaktadır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 12). Yaklaşık olarak 8000 kabın yer aldığı düşünülen odada orta ve büyük boyutlu çömlek şeklindeki depolama kaplarının dışında meyvelikler, kadehler, kâseler ve tabaklar da yer almaktadır (Çilingiroğlu, 2001c, s. 75; Erdem, 2014, s. 149). Evsel alandaki 13 ve 14 no'lu mekânlarla mukayese edildiğinde çok daha büyük boyutlu olan bu depo alanında, kapların türlerine göre bir tasnife tabi tutulmadıkları görülür. Burada gerek servis gerekse depolama kapları bir arada olmakla birlikte bu kapların sadece birkaçında işaret bulunmaktadır. Dolayısıyla hem deponun boyutu hem de kapların tasnif ve işaretten uzak oluşu buranın ayrıcalıklı

bireylerden öte kalenin tamamına hizmet sunan bir depo olduğunu düşündürür (Erdem, 2014, s. 149).

Batı Depo Odaları: 7 no'lu mekân olarak isimlendirilen ve kalenin batısında yer alan batı depo odaları kaleyi doğu-batı yönde bölen bir taş duvarın güney ve kuzey yönünde yer almaktadır (Çilingiroğlu, 2007b, ss. 42-43; Çilingiroğlu, 2012a, s. 17; Işıklı & Sezer, 2022, s. 273). Ayanis Kalesi'nin bu depo odaları sitadel içerisinde yaşam süren halkın günlük hayatında dair veriler sunmaktadır (Işıklı & Sezer, 2022, s. 273). Gerçekleştirilen çalışmalar bu odalarda pek çok buluntuya erişimi sağlamıştır. Tunç ve demir ok ile mızrak uçları, taş kaplar, pişmiş topraktan kandiller, figürinler, mantar başlı tunç çiviler, mühür ve mühür baskıları (79 bulla), tunç kaplar bu buluntulardan kimilerini oluşturur (Çilingiroğlu, 2007b, ss. 42-43; Çilingiroğlu, 2012a, s. 17; Erdem, 2013, s. 202; Işıklı & Sezer, 2022, s. 274). Öte yandan küçük boyutlu küpler, farklı form ve boylardaki kaplar ve 250'den fazla pithos ise keşfedilen diğer buluntular arasındadır (Çilingiroğlu, 2001c, ss. 69-73; Çilingiroğlu, 2012a, s. 17; Işıklı & Sezer, 2022, s. 273). Kimi pithosların omuzlarında, çivi yazısı ile belirtilmiş ölçüm miktarları kimi pithosların yanında ise üzerlerinde yazıtların yer aldığı bullalar bulunur (Çilingiroğlu, 2001c, ss. 69-72; Çilingiroğlu, 2007b, s. 42; Çilingiroğlu, 2012a, s. 17; Çilingiroğlu, 2012b, s. 111; Çilingiroğlu & Salvini, 1995, s. 114; Işıklı & Sezer, 2022, s. 273). Pithosların içerisindeki ürünlerin ne olduğu tam olarak bilinmese de bullalardaki kimi yazılar bunların arpa ve buğday olduğunu belirtmektedir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 18; Erdem, 2013, s. 202). Yazılı veriler Ayanis'e muhtelif bölgeler ve kişilerden çeşitli ürünlerin gönderildiğini ifade etmektedir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 18; Çilingiroğlu, 2012b, s. 111; Erdem, 2013, s. 202). Bir nevi vergi girdisi olarak düşünülebilen ve depo odalarında istiflenen bu ürünler, olağandışı durumlarda kale etrafında konumlanmış olan halka dağıtılıyor olabilir (Çilingiroğlu, 2007b, s. 42; Çilingiroğlu, 2008, s. 33; Çilingiroğlu, 2012a, s. 18; Çilingiroğlu, 2015, s. 38; Öztürk, 2021, s. 76).

Tapınak: MÖ 7. yüzyılda Ayanis Kalesi'nde yapılan kazılarda dışta sütunlu bir avluya, içte ise bir cellanın etrafında inşa edilmiş dikkate değer bir tapınak kompleksine erişilmiştir (Çilingiroğlu, 2007b, s. 41; Çilingiroğlu & Işıklı, 2015, s. 310; Işıklı & Işık, 2021, s. 186). Kalenin topografik olarak en yüksek noktasında yer alan bu kompleks; kuzey-güney yönünde 33 m, doğu-batı yönünde ise kuzey kısmı 33 m güney kısmı 37 m ölçülerine sahiptir (Aras & Köse, 2021, s. 80; Çilingiroğlu, 2001b, s. 47).

Urartu Krallığı'nın tapınak kapsamında en kıymetli yapılarından olan bu inşa; payeli avlu, tapınak alanı, çekirdek tapınak ve depo yapılarını içerir (Çilingiroğlu, 2012a, ss. 4-7; Smith, 2006, s. 107). Tapınağa erişim kuzeydoğu köşede yer alan su mermerinden (alabaster) eşik taşlı bir kapı ile sağlanır (Çilingiroğlu, 2008, s. 28; Çilingiroğlu, 2012a, s. 4).

Tapınağın doğu duvarında ise buraya yapışık şekilde inşa edilmiş olan çekirdek tapınak yer almaktadır (Batmaz, 2012b, s. 245; Çilingiroğlu, 2012a, s. 5; Çilingiroğlu, 2012b, s. 111; Çilingiroğlu & Işıklı, 2015, s. 310). Burada tabanı su mermerinden plakalarla döşeli olan cella bezemelerle süslenmiştir (Çilingiroğlu, 2001b, s. 41; Çilingiroğlu, 2008, s. 31; Çilingiroğlu, 2012a, s. 5; Sağlamtimur, 2009, s. 570).

Cellanın karşısında ise ahşap ve kerpiç malzemeler kullanılarak oluşturulmuş bir podyum bulunmaktadır (Çilingiroğlu, 2001b, s. 42; Çilingiroğlu, 2003, s. 205; Çilingiroğlu, 2012a, s. 5; Işıklı, 2004, s. 74; Kuvanç, 2003, s. 174; Sağlamtimur, 2009, s. 570). Sonraki çalışmalarda burada yeni bir yapı grubunun yer aldığı görülür. Bahsi geçen yapı grubunda, mimari vasıfları dolayısıyla "*podyumlu salon*" şeklinde adlandırılan bir ana oda ve daha küçük arka odalar yer almaktadır (Işıklı, 2004, s. 72; Işıklı & Işık, 2021, s. 186). Çalışmalarda Podyumlu salonda bir tablet keşfedilmiş olup üzerinde yer alan ifadenin toplumsal bir statüyü işaret ettiği düşünülebilir. "*Mumus*" belirleyicisiyle birlikte bir kadın ismi olan "*Qaqani*"yi içeren ifadenin üst statüdeki bir kadını tanımlaması olasıdır. Bu kapsamdaki değerlendirmeler yazının "*Kaleden Sorumlu Kadın Qaqani Hanım*" şeklinde çevrilebileceği yönündedir. Öte yandan tablette adı geçen "*Qaqani*" nin bir kraliçe ya da Urartu kraliyet ailesinin bir üyesi olma durumu da ihtimal dâhilindedir (Işıklı & Işık, 2021, s. 179).

Urartu yazıtlarında II. Rusa'nın eşi Qaquli'ye atfedilen "*munus.lugal (kraliçe)*" ünvanı ve yine "*munus*" belirleyicisiyle birlikte geçen, olasılıkla yüksek statülü bir kadın olan "Qaqani"ye ilişkin ifadeler, Urartu toplumunda kadınların görünürlüklerinin ve seçkin statülerinin göstergesi olabilir. Bununla birlikte "*Kaleden sorumlu kadın Qaqani Hanım*" şeklindeki ifadenin varlığı kadınların yalnızca kraliyet hiyerarşisinin bir parçası değil, aynı zamanda yönetsel alanda da etkin kişiler olabildiklerini düşündürmektedir.

Kadınların yönetimsel ve toplumsal alanda güçlü statülere mensup olabilmeleri, tarihin önemli isimleri tarafından da teorik düzeyde desteklenmiştir. Nitekim Platon;

kadın ve erkek arasındaki farklılıkların yalnızca biyolojik düzeyde olduğunu, bunun dışında her iki cinsin de aynı yetilere sahip olduklarını belirtmiştir. Düşünüre göre "*devletin yönetiminde kadının kadın olduğu için, erkeğin de erkek olduğu için daha iyi yapacağı iş yoktur*" (Platon, Devlet, ss. 156-157). Bu yaklaşım kadınların da erkekler gibi yönetsel görevler üstlenebileceğini ve cinsiyetinin, edineceği vazifelerde bir engel teşkil etmeceğini ifade etmektedir. İbn Rüşd de kadın ve erkeklerin insani işlerde ortak olduklarını ifade etmekle birlikte kimi kadınların zekâ ve kabiliyet bakımından üst düzeyde olduğunu da vurgular. Ona göre kadınlar, yalnızca özel alanda değil; âlim, kadı, hukukçu ve yönetici gibi görevlerde de yer alabilecek potansiyele sahiptir (İbn Rüşd, ss. 110-111; Kılıç, 2015, s. 196; Sanay, 1991, s. 14). Bu çerçevede Ayanis'teki buluntular kapsamında kadınlara yönelik olası düşünceler, Platon ve İbn Rüşd'ün erkeklerle eşit düzeyde görevler üstlenebilecekleri yönündeki görüşlerle bağdaştırılabilir. Bu çerçevede Urartu toplumunda gözlemlenen kadın figürleri ile düşünce tarihinde dile getirilen eşitlikçi yaklaşımlar arasında bir paralellikten de söz etmek muhtemeldir. Dolayısıyla kadının etkin konumunun hem tarihsel hem de felsefi bağlamda görünür kılındığı söylenebilir.

Tapınağın ön cephesinde ve koridorların her iki tarafında yer alan toplam sekiz andezit taş blok üzerinde bir yazıt bulunmaktadır (Çilingiroğlu, 2003, s. 205; Çilingiroğlu, 2012a, s. 5; Çilingiroğlu, 2012b, s. 111; Işıklı, 2004, ss. 70-71; Smith, 2006, s. 107). Söz konusu yazıt şöyle başlamaktadır: "*Efendisi Haldi'ye, Argishti'nin oğlu Rusa, bu susiyi inşa etti, ayrıca Haldi'nin Rusahinili Eiduru-kai'deki (Eiduru Dağı'nın önündeki Rusahinili) mükemmel bir kapısıydı, Haldi'ye dikti ve kutsadı (?). …" (CTU I, A 12-1; Payne, 2006, ss. 295-297; Salvini, 2001a, ss. 253-260).*

Yazıtta, Kral II. Rusa'nın Ayanis Kalesi için bir susi inşa ettirdiği açıkça belirtilmektedir (Çilingiroğlu, 2003, s. 206; Çilingiroğlu, 2012a, s. 6). Genel olarak çoğu susi tapınağı teraslar üzerinde yükseltilmiş olarak inşa edilir, ancak her durumda alanın en yüksek noktasına değil. Eğer arazinin koşulları özellikle yüksek ve ayrılmış bir inşa alanına izin vermiyorsa, önünde bir avlu inşa edilir. Söz konusu bu avlu, susi-tapınağını yerleşimin geri kalanından ayırarak taşıdığı anlamı öne çıkarır. Mekânın bu şekildeki kullanımı yani susi tapınaklarının ayrılması, buraya giriş izni olanların (büyük olasılıkla din görevlilerinin ve kralın) ayrıcalıklı statüsünü yansıtmaktadır. Tapınakların bu özel anlamı, yükseklikleri ile daha da vurgulanmaktadır. Urartu bronzları üzerindeki güçlü

duvarlar ve kule tasvirleri, susi-tapınaklarının etkileyici bir yüksekliğini ve kurucusunun gücünü görünür kılar (Linke, 2020, s. 477). Susi tapınağının dış görünüşü oldukça geniş bir kitleye ulaşmaktadır. Öyle ki tapınakların kale veya yerleşimdeki konumları ile kulelerin yüksekliği çok uzak mesafelerden dahi sergilenmelerini ve görülmelerini sağlar (Benberck, 2003-2004, s. 297; Linke, 2015, s. 165). Bu büyük orandaki görünürlük, formun sadeliği ve standardizasyon derecesi, onları tüm toplum için kraliyet gücünün ideal sembolleri hâline getirmektedir (Linke, 2020, s. 478).

Tapınak avlusu ve tapınak depo odaları çok sayıda tunç ve demir silah ile muhtelif buluntular sunarak dini ritüeller kapsamında aydınlatıcı olmuşlardır. Gerek tapınak gerekse payeler üzerine mantar başlı çivilerle asıldığı düşünülen kalkan, miğfer ve sadak gibi silahlar II. Rusa tarafından Tanrı Haldi'ye hediye olarak sunulmuş olabilir (Batmaz, 2015, s. 183; Çilingiroğlu, 2007b, s. 41; Çilingiroğlu, 2001b, s. 45; Çilingiroğlu, 2007a, s. 78; Çilingiroğlu, 2012a, s. 6; Çilingiroğlu, 2012b, s. 111; Derin & Çilingiroğlu, 2001, s. 162; Işıklı & Sezer, 2012, s. 275). Benzer şekilde tapınak alanında keşfedilen kazan, libasyon sunağı, ocaklar ve akdarı küpleri gibi buluntuların da dini ritüeller kapsamında kullanıldığı ihtimal dâhilindedir (Baştürk, 2009, s. 136; Batmaz, 2013b, s. 803; Çilingiroğlu, 2001b, s. 39; Çilingiroğlu, 2007b, s. 41; Çilingiroğlu, 2012a, s. 6). Bu alanda gerçekleştirilen bir diğer ritüelin ise Haldi'ye sunulan silah merasimi olduğu düşünülmektedir. Öyle ki avlu içerisinde keşfedilen kalkan, kılıç, miğfer, sadak ve mızrak gibi silahların üzerinde Haldi'ye hediye edildiklerine dair yazıtlar[43] yer almaktadır (Batmaz, 2012b, s. 244; Batmaz, 2013b, s. 802; Batmaz, 2015, s. 183; Çilingiroğlu, 2001b, s. 45; Çilingiroğlu, 2012a, s. 7; Çilingiroğlu, 2012b, s. 111; Çilingiroğlu & Derin, 1998, s. 595; Çilingiroğlu & Salvini, 1999, s. 56; Derin & Çilingiroğlu, 2001, s. 162; Salvini, 2001b, ss. 275-276).

Adak silahları ve bereketle ilişkili bir başka buluntuyu ise ocaklar oluşturur. Tapınağın güney ve kuzey duvarlarına yapışık şekilde olan iki adet ocak kült ile ilişkili buluntulardır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 7). Bunlardan kuzey duvarında yer alan ocak, kerpiçten yapılmış olup yarım daire şeklindedir. Pek çok buluntu sunan bu ocağın

[43] Bronz Miğfer: "Haldi'ye, efendisine, Rusa, Argisti'nin oğlu, ... sunmuştur."
Mızrak: "Argisti'nin oğlu Rusa, Efendisi Haldi'ye bu mızrağı hayatı için yaptı ve adadı."
Mızrak Ucu: "Argisti'nin oğlu Rusa Efendisi Haldi'ye adadı."
Bronz Disk: "Argisti'nin oğlu Rusa, Efendisi Haldi'ye adadı."
Süslü Çiviler: "Argisti'nin oğlu Rusa, Efendisi Haldi'ye adadı." (Salvini, 2001b, ss. 275-276).

etrafında 25 adet demir ok ucu, 30 adet mızrak ucu, silahlar ve darı dolu bir tunç sadak bu kutsal alanda bir tür tören yapıldığını düşündürmektedir (Batmaz, 2012b, s. 244; Çilingiroğlu, 1995, s. 365; Çilingiroğlu, 2003, s. 205; Çilingiroğlu, 2005, s. 31; Çilingiroğlu & Salvini 1995, ss. 112-116; Çilingiroğlu & Sağlamtimur, 1998, s. 528; Derin & Çilingiroğlu, 2001, s. 156).

Aslan başlı protomlu kalkan ise tapınağın kuzeydoğu köşesine yakın, ocağın yanında yer almaktadır (Batmaz, 2012b, s. 245; Çilingiroğlu, 2001b, s. 47; Çilingiroğlu, 2005, s. 31; Çilingiroğlu, 2012a, s. 7; Sevin, 2012e, s. 94). Kalkanın bu konumu, bir zamanlar çekirdek tapınağın kuzey duvarına asılı olduğunun işareti olabilir (Batmaz, 2012b, s. 245; Çilingiroğlu, 2005, s. 31; Çilingiroğlu, 2012a, s. 7). Konik bronz kalkandaki süsleme, yürüyen hayvanlardan oluşan üç eş merkezli banttan oluşur. İç ve dış bantlarda aslanlar, orta bantta ise boğalar yer almaktadır (Batmaz, 2012b, s. 245; Batmaz, 2015, s. 185; Çilingiroğlu & Sağlamtimur, 1998, s. 528; Çilingiroğlu, 2001b, s. 47; Sevin, 2012e, ss. 94-95). Öte yandan kalkanın ortasında ise içi boş döküm tekniğiyle yapılmış, 5,1 kg ağırlığında bronz bir aslan başı bulunmaktadır (Batmaz, 2012b, s. 245; Çilingiroğlu, 2001b, s. 47; Derin & Çilingiroğlu, 2001, s. 162; Sevin, 2012e, s. 95; Yiğitpaşa, 2020, s. 492). Aslan başının eklenmesiyle oldukça ağır hâle getirilen Ayanis kalkanının savaşta kullanılmış olması olasılık dışıdır (Batmaz, 2012b, s. 246; Çilingiroğlu & Sağlamtimur, 1998, s. 528). Kalkanın tapınaktaki konumu onun dini statüsünü işaret etmekte olup tapınak törenlerinde kullanıldığı ve tapınak dekorasyonunun bir parçası olduğu düşünülmektedir. Geniş kenar boyunca uzanan iki satırlık Urartu çivi yazısı, kalkanın Tanrı Haldi'ye adandığını belirtmektedir (Batmaz, 2012b, s. 246; Salvini 2001b, ss. 271-272).

Urartu'da mühürleri, şahıslara ait özel mühürler ile resmi görevlilere ait mühürler şeklinde kategorize etmek mümkündür (Bernbeck, 2003, s. 267; Seidl, 1976, s. 61). Resmi mühürlerin üzerindeki görseller, isim ve ünvan içeren çivi yazılı bir yazıtla çevrelenmektedir (Abay, 2001, s. 322; Seidl, 1976, s. 61; Seidl, 1979, s. 146). Bu mühürlerdeki tasarımların, büyük ölçüde dört tema üzerinden şekillendiği görülür (Abay, 2001, s. 322; Seidl, 1976, s. 61). Bunlar iki adam ve bir savaş arabası, iki kartal grifon tarafından kuşatılmış kutsal bir ağaç, hizmetkârı tarafından tutulan bir şemsiyenin altında tasvir edilen kral ve arabanın arkasında yer alan adam ile kanatlı aslandır (Abay, 2001, s. 322; Seidl, 1976, s. 61; Van Loon, 1966, s. 152). Yazıtsız olan özel kişilere ait mühürler

ise resmi mühürlere çok benzemekle birlikte ikonografi ve üslup kapsamında bu mühürlerden daha az ayrıntı içermektedir (Bernbeck, 2003, s. 267; Seidl, 1976, s. 61). Ayanis'te bulunan mühür baskıları çivi yazısı ve hiyeroglif yazıtlı mühür baskıları, sadece hiyeroglif yazıtlı mühür baskıları ve yazıtsız mühür baskıları olarak üç grupta sınıflandırılmıştır (Abay, 2001, s. 323; Ayvazian, 2006, s. 36). Çivi ve hiyeroglif yazılı mühürler özenli bir işçiliğin ürünü olan ve yüksek tasarım standartlarına sahip ürünlerdir. Figürlerin ustalıkla şekillendirilmiş olmaları ve alt ile üst kısımda yer alan yazılar, bu mühürlerin kraliyet ya da resmi otoriteler tarafından kullanıldığını düşündürmektedir (Ayvazian, 2006, s. 37). Söz konusu mühürler Ursula Seidl tarafından "^{LÚ}A.NIN-li Siegeltyp", Van Loon tarafından ise "Kraliyet ve Resmi Mühürler" şeklinde isimlendirilmiştir (Abay, 2001, s. 327; Van Loon, 1966, s. 152).



Şekil 56: Kutsal Ağaç Üzerinde Tozlaşma Ritüelini Gerçekleştiren Griffon Tasvirleri (Abay, 2001, s. 316; CTU IV, Sig. 20-7)

Alan VII de gerçekleştirilen çalışmalarda hem silindir hem de damga mühür baskılarının bir arada bulunduğu bir tablete erişilmiştir. Tablette damga mühür baskısında sağa bakan at başlı, kanatlı bir yaratık yer almaktadır. Atın uzun, ince toynaklı bacaklarına sahip olan bu yaratığın bir elinde kova bulunur. Havaya kaldırmış olduğu diğer elinde de bir meyvenin yer aldığı görülmektedir (Abay, 2001, s. 324). Öte yandan silindir mühür baskısında ise iki grifonun kutsal ağaç üzerinde "tozlaşma" ritüelini gerçekleştirdikleri görülür. Grifonların her ikisinin arka kısmı aslan, başları ve kanatları kartal, üst bedenleri ve kolları ise insan formundadır. Sol ellerinde kova tutan bu figürler havaya kaldırdıkları sağ ellerindeki meyveyi ağaca doğru uzatmaktadırlar. Silindir baskıdaki bu söz konusu sahnenin üst ve alt kısmında "*^{LÚ}aşuli, aşuli'nin mührü*" ifadesinin yer aldığı iki yazıt bulunmaktadır (Abay, 2001, s. 324; Salvini, 2001c, s. 317; Işık & Işıklı, 2015, s. 149;

CTU IV, Sig. 20-7). Bu ünvanı taşıyan kişilerin kraliyet ailesinin üyeleri olarak kabul edilmesi mümkündür. Ayrıca Bastam'da bulunan ve iyi korunmamış olan en yakın paralel baskılarda, aynı yazıt iki kez (üstte ve altta) yer almaktadır (Abay, 2001, s. 326).

Benzer sahneler Alan VI'da keşfedilen bullalar üzerinde de mevcuttur. Bu bullalardan birinde Alan VII'deki mühürle benzer şekilde bir grifon kutsal ağaç üzerinde tozlaşma ritüelini gerçekleştirmektedir. Mühürdeki sahnenin üst kısmında ise "^{LÚ}*aşuli*" ifadesi yer almaktadır (Abay, 2001, s. 324; Salvini, 2001c, s. 317).



Şekil 57: Kutsal Ağaç Üzerinde Tozlaşma Ritüelini Gerçekleştiren Griffon Tasviri (Abay, 2001, s. 317, CTU IV, Sig. 20-7)



Şekil 58: Kutsal Ağaç Etrafındaki Griffon Tasviri (Abay, 2001, s. 316, CTU IV, Sig. 20-7)

Benzerlik diğer bulla için de geçerlidir. Bulla üzerinde kutsal bir ağaç, emzikli bir vazo, bir elinde kova diğerinde meyve tutan grifon görsellerini barındırır. Mühür yazıt açısından da aynı özellikleri taşımakta olup sahnenin üst ve alt kısmında "^{LÚ}*aşuli, aşuli'nin mührü*" ifadesine yer verir (Abay, 2001, s. 325; Salvini, 2001c, s. 316).

Ayanis mühürlerinde öne çıkan bir diğer tema ise şemsiye altında yer alan bir figürü içermektedir. Alan VII'de keşfedilen mühürlerde bahsi geçen temanın yer aldığı görülmektedir (Abay, 2001, s. 325).



Şekil 59: Şemsiye Altında Tasvir Edilen Kral Figürü (Abay, 2001, s. 327)

Bulla üzerindeki baskıda muhtemelen kral olduğu düşünülen figür, püsküllerinden de anlaşılacağı üzere bir şemsiyenin altında durmaktadır. Kralın üzerinde uzun bir elbise ve konik bir miğfer bulunur. Bununla birlikte uzun saçlı kral dikey bir sopaya dayanarak sağ elini selamlamak üzere kaldırmıştır. Öte yandan mühür bir çivi yazısı ile çevrelenmiş olup "*(mühür) Argisti oğlu Rusa'nın*" ifadesini barındırır (Abay, 2001, s. 325; CTU IV, s. 211 (Sig. 12-3); Dara, 2023, s. 115; Işık & Işıklı, 2015, s. 145; Salvini, 2001c, s. 316). Bu yazıtın olmaması hâlinde de figürün konumuna dair fikir yürütebilmek mümkündür. Öyle ki şemsiye ve üzerindeki giysiler Yakın Doğu sanatındaki krallık sembolüyle özdeşleşmektedir (Abay, 2001, s. 328; Işık & Işıklı, 2015, s. 146).



Şekil 60: Ritüel sahnesinde yer alan Erkek Figür Tasvirleri (Abay, 2001, s. 329)

Alan VI de keşfedilen bir bulla üzerindeki silindir mühür baskısının da bir kraliyet mührü olduğu düşünülmektedir. Mühürde ritüel faaliyetlerde bulunan iki grup erkek figür görülmektedir. Sağdaki grupta yer alan bir çift figür, palmiye ağacına benzeyen kutsal bir

ağaç üzerinde tozlaşma ritüelini gerçekleştirirken tasvir edilmiştir. Her iki erkek figür de sol ellerinde dikey çubuklar tutmakta, sağ ellerini ise kutsal ağaca doğru kaldırmaktadır. Soldaki grupta ise iki erkek figür yer almaktadır. Kanatlı bir güneş diskinin altında durmakta olan bu figürlerin aralarında büyük bir vazo bulunur. Figürler, diğer gruptaki erkek figürlerle benzer şekilde sol ellerinde dikey sopalar tutmakta sağ ellerini ise selamlamak için kaldırmaktadır. Söz konusu mühürdeki tüm erkek figürler aynı uzun elbiseleri giymekte ve omuz hizasındaki saçlarını kısmen örten konik başlıklar takmaktadır. Mühür bu görsellerin yanı sıra üst kısmında "*bu (mühür) x evinin mühürdür*" ifadesinin içeren bir yazıt da bulundurmaktadır (Abay, 2001, s. 329; Ayvazina, 2006, s. 232; CTU IV, s. 220 (Sig. 21-1); Salvini, 2001c, s. 317 (Seal Ay 6).

Mührün kısmen diğer kraliyet mühürleriyle benzer bir stili ve yüksek işçilik düzeyini barındırıyor olması kraliyet mührü olarak değerlendirilmesini sağlamıştır. Urartu sanatında kralların bir elleriyle sopa tutan diğer elleriyle de selam veren görselleri hatırlanacak olursa, mühürdeki tüm erkek figürlerin de kralları temsil ettiği düşünülebilir. Kısaca, ilk gruptaki kral çifti kutsal ağacı tozlaştırırken ikinci gruptaki kralların büyük vazo önünde başka bir dini törene katılmış olmaları muhtemeldir (Abay, 2001, s. 330).

Gerçekleştirilen çalışmalarda Ayanis'te birkaç hiyeroglif mühür örneği de görülmektedir. Hepsi damga mühürden oluşan bu örnekler hem motifleri hem de stilleri açısından çivi yazılı mühürlerden ayırt edilebilir (Abay, 2001, s. 346; CTU IV, ss. 178-179). Ursula Seidl, bu mühürlerin Hitit İmparatorluğu'nda olduğu gibi taşra yönetiminde çalışan alt düzey görevliler tarafından kullanıldığını belirtir (Seidl, 1979, s. 146). Baskılarında hiyeroglif yazıtların yer aldığı bu mühürler, kraliyet mühürlerindeki ince işçilikten uzaktır. Genel olarak figürler sadece ana hatları ile çizilmiş olup kraliyet ve resmi mühürlerde yaygın olan detaylara yer verilmemiştir (Abay, 2001, s. 331; Ayvazian, 2006, s. 38).

Alan VII'de keşfedilen bullada sahnenin sağ tarafında ayakta duran bir adam (tapınan?) dua etmek için elini kaldırır pozisyonda tasvir edilmiştir. Sahnenin sol tarafında ise üçgen bir kaide üzerinde dikdörtgen bir nesne yer almaktadır. Mühürde bu nesne ile insan figürü arasında kimi hiyeroglif işaretlerin bulunduğu görülmektedir (Abay, 2001, s. 331; Ayvazian, 2006, s. 467).

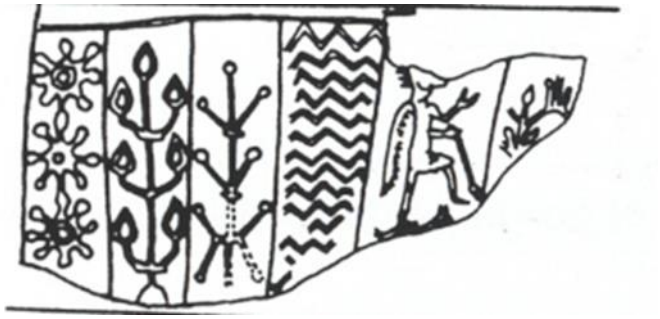


Şekil 61: Solda Üçgen Kaide Üzerinde Dikdörtgen Nesne Sağda Dua Eden Adam Tasviri (Abay, 2001, s. 331)

Ayanis'te keşfedilen üçüncü mühür türü yazısız mühürlerdir. Bu mühürler diğer mühürlerle mukayese edildiğinde tasarım ve stil açısından önemli farklılıklar taşıdıkları görülür. Tasarım açısından kraliyet ve resmi mühürlerden farklılık barındıran ve üzerlerinde yazıt bulunmayan bu mühürlerin özel şahıslara ait olduğu düşünülmektedir (Abay, 2001, ss. 346-347). Ayanis'te bu kapsamdaki buluntularda, bulla üzerine damga ya da silindir mühürlerle basılmış çeşitli temalar[44] yer almaktadır. Damga baskılarda kanatlı güneş diski altında aslan, dans eden kadın, kanatlı at ve kanatlı aslan ile kral motifleri görülürken sadece küpler üzerinde ise süvari motifleri görülmektedir (Abay, 2001, s. 333; Ayvazian, 2006, ss. 37-38). Silindir mühür baskılarında mızraklı asker teması dışında, özellikle çok yüzlü mühürlerle basılmış farklı temalar bulunmaktadır. Motifler arasında bir hayvan üzerinde kraliyet figürlerini ve kanatlı güneş kursunu tutan diz çökmüş bir adam, stilize edilmiş kutsal ağaçlar ve rozetler bulunmaktadır (Abay, 2001, s. 333).

Ancak çok yüzeyli mühürler, işçilikleri açısından kraliyet ve resmi mühürlere oldukça benzemektedirler. Bu yönleri dolayısıyla mühürlerin merkezi otorite tarafından kullanılmış olmaları muhtemeldir. Söz konusu mühürler, Toprakkale'deki çok benzer bir örnekle desteklenmektedir (Abay, 2001, ss. 346-347).

[44] Abay, 2001, s. 337-341 (Fig 13, 17, 18,19, 20, 21, 22,23, 24, 25); Salvini, 2001c, s. 288 (CB Ay-22); Salvini, 2001c, s. 285 (CB Ay-13); Salvini, 2001c, s. 284 (CB Ay-11).



Şekil 62: Çiçekler, Kutsal Ağaçlar, Zikzak Motifleri ile Kanatlı Tanrı Tasviri (Abay, 2001, s. 335)

Alan VII'de keşfedilen bullada altı yüzlü bir mühür baskısı bulunmaktadır. Damga baskısında saçak benzeri bir motif görülmektedir. Altı uzun panelin yer aldığı mühürde, sahneler soldan başlayarak şu şekildedir: üst üste dizilmiş üç adet sekiz yapraklı çiçek; gövdeden çıkan köşeli dallar üzerinde elmas şeklinde yukarı bakan tomurcukları olan kutsal bir ağaç; dalları gövdeden dışa ve yukarı doğru kıvrılan ve küçük yuvarlak meyveleri olan daha sade tasarımlı başka bir kutsal ağaç; üst üste yerleştirilmiş bir dizi yatay zikzak çizgi; sol elinde dikey bir sopa tutmakta sağ elini ise selamlamak için kaldırmakta olan kanatlı tanrıyı taşıyan bir hayvan ve bir başka kutsal ağaç motifinin parçası olduğu düşünülen dalları korunmuş bir ağaç (Abay, 2001, s. 335; Ayvazian, 2006, s. 481).

Baskılar, Toprakkale'de bulunan ve yine II. Rusa zamanına tarihlenen çok yüzlü mühür baskılarla benzerlik taşımaktadır. Özenle oyulmuş, ince modelli bu mühürler resmi mühürlerde görülen yüksek işçilik seviyesine sahiptir. Dolayısıyla mührün yetkililer ve kraliyet ailesi üyeleri tarafından kullanılmış olması da muhtemeldir (Abay, 2001, s. 335).



Şekil 63: Kanatlı Bir At ya da Aslan Olduğu Düşünülen Hayvan Tasviri (Abay, 2001, s. 334)

Bu kapsamdaki diğer mühürler ise alan VI'de oval bir bulla üzerindeki silindir ve damga mühürlerdir. Damga mühür izinde, kanatlı bir at ya da aslan (ya da belki bir aslan cinini) dörtnala koşarken tasvir edilmiştir (Abay, 2001, s. 334).

Silindir mühür baskısı ise, kesitli kare biçiminde olan çok yüzlü bir mühürle oluşturulmuştur. Sadece üç yüzün yer aldığı baskıda, soldaki ilk panelde kutsal bir ağaç tasviri sağdaki son panel ise üst üste üç zikzak çizgi yer almaktadır. Bununla birlikte ortada yer alan motif ise yorumlanamayacak düzeydedir. Mühürlere dair yaklaşım izler her ne kadar iyi korunmamış olsa da bunların resmi mühürlere özgü ince işçiliği sergilediği yönündedir (Abay, 2001, s. 334).

Yaklaşık 80 hektarlık bir alana konumlandığı düşünülen dış kent; doğal bir tepe üzerinde kuzey, güney ve doğu yönlü bir yayılım gösterir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 18; Çilingiroğlu, 2012b, s. 113; Erdem, 2019, s. 63; Işıklı & Sezer, 2022, s. 270; Stone, 2005, s. 188). Burası pek çok yazıtta da ifade edildiği üzere, Urartulu ya da yönetici elitten olmayan kimi zamansa toplu nüfus aktarımları ile bölgeye getirilen insanların yaşam alanıdır (Baştürk, 2021, s. 211).II. Rusa'ya ait metinde de sivil nüfusun büyük bir kısmının bölgeye zorla getirilmiş esir halktan oluştuğu belirtilir (Payne, 2006, ss. 295-297; Stone, 2012, s. 92; Stone & Zimansky, 2003, s. 216). Bu kişilerin önce kalenin inşasında çalıştırıldığı, sonrasında da muhtemelen kalede yaşayan elitleri destekleyecek yerleşik nüfusu oluşturdukları düşünülmektedir (Çilingiroğlu, 2003, s. 200; Linke, 2020, s. 447; Stone, 2012, s. 89; Stone & Zimansky, 2003, s. 227).

Dış kentin gerek sivil yapıları gerekse kamu binalarının yer aldığı alanları içeriyor olması Urartu sivil yaşamı için aydınlatıcı veriler sunmaktadır (Çilingiroğlu, 2012b, s. 113; Işıklı & Sezer, 2022, s. 270). Sur duvarının tespit edilmediği kentte Pınarbaşı ve Güney Tepe olarak isimlendirilen iki ana yerleşim tespit edilmiştir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 18; Erdem, 2019, s. 63; Işıklı & Sezer, 2022, s. 270). Hem manyetometrenin ortaya çıkardığı mimari desenler hem de yüzey araştırmasında ele geçen çanak çömlek parçaları, Güney Tepe ve Pınarbaşı'nın farklı tipte Urartu yerleşim alanlarını temsil ettiğini göstermektedir (Zimansky, 2021, s. 137; Stone & Zimansky, 2001, s. 359).

Ayanis için birinci ikamet alanı olduğu düşünülen Güney Tepe, kale girişinin kuzeydoğusunda planlı bir düzenleme dâhilinde şekillendirilmiştir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 20; Işıklı & Sezer, 2022, s. 270). Bu kapsamda, yaklaşık 20 × 10 m boyutlarındaki

evlerin, arazi üzerindeki teraslara ardışık biçimde yerleştirildiği anlaşılmaktadır (Çilingiroğlu, 2003, s. 200; Çilingiroğlu & Sağlamtimur, 1998, s. 530). Alanda farklı düzeyde mimari kesimler ve bunları çevreleyen kaleye bağlı kamu binaları yer almaktadır. Bu kapsamda Güney Tepe'nin şekillenmesinde kaleye yakın alanlardaki yapılarla eğimin arttığı orta ve üst alanlardaki yapıların farklılaştığı görülür (Çilingiroğlu, 2012a, s. 20; Çilingiroğlu, 2012b, s. 113; Stone & Zimansky, 2004, s. 242). Kaleye yakın alçak kesimde keşfedilen kamu binaları iyi planlanmış ve yapı tarzları bakımından çift katlı olabilecekleri düşünülen inşalardır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 21; Zimansky, 2021, s. 135). Daha doğrusal bir forma ve büyük taşlarla oluşturulmuş temellere sahip bu yapıların, devlet bünyesindeki profesyonel işçilerin elinden çıktığını gösteren kanıtlar mevcuttur (Erdem, 2019, s. 64; Işıklı & Sezer, 2022, s. 270; Linke, 2020, s. 477; Stone, 2012, ss. 91-92; Stone & Zimansky, 2003, s. 216; Stone & Zimansky, 2004, s. 242). Çizgisel bir dizilişi olan yapıların çoğunda güçlü duvarlara sahip küçük kare odalar yer almaktadır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 21). Burada keşfedilen silindir ile dikdörtgen mühürler, bullalar ve kimi metal eserler bölgenin kaleyle bağlantısının yanı sıra statü unsurunun mevcudiyetini de gösterir (Çilingiroğlu, 2012b, s. 113; Salvini, 2001c, s. 292; Işıklı & Sezer, 2022, s. 270). Kimi görüşler gerek buluntulara gerekse mimari yapıya dayanarak bu bağımsız inşalarda ayrıcalıklı kişilerin yaşam sürdüğünü ifade eder. Öyle ki düzensiz inşa edilmiş olan ara yerleşimler dışındaki yapılarda, sosyoekonomik durumun ve yaşam standartlarının yüksek olması muhtemeldir (Çilingiroğlu, 2012b, s. 113). Nitekim söz konusu yapılarda sitadelde görevli resmi memurların ya da yine sitadelle ilişkili varlıklı kişilerin yer aldığı düşünülmektedir (Erdem, 2019, s. 65; Çilingiroğlu, 2012b, s. 113).

Ayanis'teki resmi binaların tümü 250 ile 500 m² arasında bir büyüklüğe sahipken inşa edilen diğer binalar daha çok 100 m² aralığındaki boyutlara sahiptir (Erdem, 2019, s. 64; Linke, 2020, s. 477; Stone, 2012, s. 92). Evlerin boyutlarındaki farklılıklar gözle görünür düzeyde olup inşa tekniğindeki farklılıklarla eşleşmektedir. İnşa tekniğindeki değişkenlik, sakinler ya da en azından inşaatçılar arasındaki sosyal ya da etnik farklılıkların bir yansıması olarak görülebilse de inşaatın temel ilkeleri tamamen yereldir (Stone, 2012, s. 92). Öte yandan orta kesimde yer alan binalar; mimari yapıları düzensiz, inşaları kötü ve küçük yuvarlak taşlardan oluşturulmuş yapılardır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 20; Linke, 2020, s. 477; Stone, 2012, s. 91; Stone & Zimansky, 2003, s. 216; Stone &

Zimansky, 2004, s. 242). Bu inşalar, bölge sakinlerinin yardım almadan kendi çabalarının bir ürünü olarak yorumlanabilir (Linke, 2020, s. 477; Stone, 2012, s. 92; Stone & Zimansky, 2004, s. 242). Yapılar hem yaşam alanları hem de dış avlular şeklinde tasarlanmış olup genellikle ana bir sokak üzerine konumlanmıştır. Yan yana sıralanan ve aralarında geçişler bulunan odalarda ezgi taşları, havanelleri, ocak ya da tandır gibi buluntuların yer alması domestik işlevlerini açıkça ortaya koyar (Çilingiroğlu, 2012a, s. 21; Erdem, 2019, s. 64).

Güney Tepe'de yer alan "bina 1" sağlam şekilde inşa edilmiş ve açıkça iyi planlanmış bir yapıdır. Yapının güneybatısında kül, hayvan kalıntıları, seramikler ve eserlerle dolu uzun bir geçit yer almaktadır. Doğu duvarı boyunca bir sekinin yer aldığı bina, büyük bir odayı ve batıda drenaj ile döşeli zemini içermektedir. Bu büyük odanın kuzeyinde ve batısında, evin ana yaşam alanları olarak yorumlanan mekânlar yer almaktaydı (Stone & Zimansky, 2001, s. 360; Stone & Zimansky, 2003, s. 224). Bu mekânlar ocak, ekmek fırını ve havan tokmağı gibi evsel özelliklerle dolu ve birbiriyle bağlantılı en az altı odadan oluşur (Stone, 2012, s. 94; Stone & Zimansky, 2001, s. 360). Bina 1 ile ilişkili olan buluntular, bu yapıların kale sakinleriyle belli bir okuryazarlık ve lüksü paylaşan seçkin bireylerin yaşam alanları olduğunu düşündürmektedir (Zimansky, 2021, s. 140; Stone & Zimansky, 2001, s. 361). Öyle ki yüksek kaliteli seramiklere, süslü bronz ürünlere, demir ok uçlarına ve duvarları boyamada kullanıldığı düşünülen yapay pigmentlere erişim sağlamışlardır (Stone & Zimansky, 2001, s. 361). Binada ayrıca, taş döşeli bir ahır ve peynir depolamak için kullanıldığı düşünülen bir yalak da yer almaktadır (Stone, 2012, s. 94; Stone & Zimansky, 2003, s. 224).

Sokağın karşısında ikinci bir yapı olan "bina 3" konumlanmıştır. Güneydoğuda yer alan bu binanın kalıntıları bina 1'deki kadar görünür değildir (Stone & Zimansky, 2001, s. 360). Yapı daha gelişigüzel bir plana sahip olmakla birlikte duvarları bina 1'in duvarlarına göre daha küçük taşlardan inşa edilmiştir (Stone & Zimansky, 2001, s. 360; Stone & Zimansky, 2003, s. 224). Öte yandan yapı, dış kentin diğer yapılarıyla kıyaslandığında daha düzgün ve sağlam bir inşaya sahiptir (Stone & Zimansky, 2001, s. 360). Bu mimari kütlede çömlek tabanları, ocak düzenekleri, çok sayıda öğütme taşı gibi evsel işleve sahip buluntuların yanı sıra bir kaya oyma çukur, harç ile yeşil kumtaşı parçalar da ele geçirilmiştir. Yapıda bir ahır tespit edilmemiş ancak ana kaya zemininin

bir köşesinde sığ bir leğen bulunan odanın bu amaçla kullanılmış olabileceği değerlendirilmiştir (Stone, 2012, s. 94; Stone & Zimansky, 2003, s. 224).

Güney Tepe'deki yerleşim alanının en alt terasında "bina 6" inşa edilmiştir. Resmi olarak inşa edilmiş evlerden biri olduğu düşünülen yapı, ahır ya da ağıl içermemektedir. Yapıda ön kapının yanında bir adet kayaya oyulmuş çukur, üç adet yeşil kumtaşı parçası, havan ve havaneli parçaları ile bir adet öğütme taşı bulunmaktadır (Stone, 2012, s. 93).

Nitekim Ayanis'te dış kent sakinlerinin tamamının ya da çoğunun ekonomik bağımsızlığa sahip olduğuna, inek ve belki de koyun beslediklerine, sütlerini peynir için kullandıklarına, tahılı un hâline getirip tandırlarda pişirdiklerine dair kapsamlı kanıtlar bulunmaktadır (Erdem, 2019, s. 65; Stone, 2012, s. 97). Ancak bina 6, kentin tüm sakinleri için durumun böyle olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu yapıda ahır, tandır ve ev içi faaliyetleri gösteren diğer ögelerin çoğu bulunmamaktadır. Dolayısıyla sakinler, geçimlerini sağlamak için doğrudan kaleye bağımlı olmuş olabilirler (Stone, 2012, s. 97).

Güney Tepe'de keşfedilen seramikler, kırmızı astarlı ince malların yüksek oranı (%15) ve kaba malların düşük oranı (%22) ile dikkat çekicidir. Kırmızı astarlı çanak çömleklerin bu oranı, kimi Urartu kaleleriyle kıyaslanabilir düzeyde olmakla birlikte çoğunlukla daha yüksektir (Stone & Zimansky, 2001, s. 360).

Seramiklerin büyük bir kısmı, günlük kullanım amacıyla üretilmiş olmalarına karşılık kırmızı astarlı seramikler bu durum için bir istisna oluşturmuştur. Öyle ki hem petrografik ince kesit hem de nötron aktivasyon analizler, bu seramiklerin Ayanis'te bulunan diğer seramiklere kıyasla oldukça farklı standartlarda üretildiğini göstermektedir. Öte yandan kırmızı astarsız seramikler, astarsız kâseler ve diğer kaplar sofra gereçleri olarak kırmızı astarlı seramiklerin yerini alabilecek niteliktedir. Dolayısıyla evlerde kırmızı astarlı seramiklerin yer alması, lüks eşyalara erişimin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu seramikler, dış kentte ele geçen tanımlanabilir çömlek parçalarının yaklaşık %7'sini oluşturmaktadır. Söz konusu oran, kalede yer alan seramiklerle kıyaslandığında oldukça düşük bir oran olsa da seramiklerin neredeyse her evde yer alması önem arz etmektedir. Özellikle bina 1, 14 ve 13 kırmızı astarlı seramiklerin en yüksek oranda bulunduğu yapılardır (Stone, 2012, s. 98). Bina 1 ile bina 3'de keşfedilen ürünler mukayese edildiğinde, bina 3'deki orta kalite seramiklerin

oranının daha yüksek, kaba seramiklerin oranının ise daha düşük olduğu görülür. Bununla birlikte her iki binada da ince kırmızı seramiklerin oranı benzer şekilde yüksektir. Ancak bina 1'dekiler çoğunlukla kaledekiler gibi astarlıyken bina 3'tekiler astarsız olup Pınarbaşı'ndaki kırmızı seramiklere benzemektedir (Stone & Zimansky, 2003, s. 224). Güney Tepe'de keşfedilen seramiklerin kaledekilerle benzerliği sadece çanak çömlek türlerinin yüzdelerine dayanmayıp aynı zamanda bu ürünler üzerindeki benzer kazıma ve baskı izlerine de dayanır (Stone & Zimansky, 2001, s. 361). Öyle ki bina 1 ve bina 3'deki seramik parçalarının önemli bir kısmı, Ayanis ve diğer Urartu kalelerinde görüldüğü gibi baskı ya da kazıma ile süslenmiştir (Stone, 2012, s. 98; Stone & Zimansky, 2003, s. 224).

Keşfedilen diğer buluntular arasında kimilerinde dekoratif bantların yer aldığı bir dizi süslü çanak çömlek ve ağız kısmında ya da kulp altında süsleme bulunan iki kırmızı astarlı yonca kavanoz yer alır. Öte yandan bunlar arasında hiyeroglif bir yazıtın bulunduğu bir pithos parçası, altlarında baskıların yer aldığı kırmızı astarlı üç taban, üzerinde oyulmuş veya basılmış işaretler olan dört taban ve yine işaretlerin bulunduğu beş gövde veya ağız parçası keşfedilmiştir (Stone & Zimansky, 2001, s. 361). Dolayısıyla Güney Tepe'den elde edilen veriler tüm alan için ne ölçüde tipik olduğu bilinmemekle birlikte elit bir yerleşim alanını düşündürmektedir (Erdem, 2019, s. 65; Stone & Zimansky, 2001, s. 363). Öyle ki keşfedilen seramiklerin ne çanak çömlek ne de süsleme açısından kaledekilerden çok da farklı olmadığı gözlemlenmiştir (Stone & Zimansky, 2001, s. 361).

Güney Tepe'nin elit bir bölge olduğu izlenimi, alandan çıkan seramik dışı buluntularla daha da güçlenmektedir.

Çalışmalarda bronz eşyalarla neredeyse tüm evlerde karşılaşılmakla birlikte bronz takılarla 1, 6, 9 ve 14 numaralı binalarda karşılaşılmıştır. En gösterişli bronz eşyalara sahip olan bina 1'de yılan başı şeklinde bir yüzük, bir situlaya (kulplu kova) ait bir kulp ve büyük olasılıkla bir kazan kenarına ait süslemeli bir parçaya rastlanmıştır (Stone, 2012, s. 98; Stone & Zimansky, 2001, s. 361; Stone & Zimansky, 2003, s. 224). Bina 14 ise gümüş eşya içeren tek yapı olup burada bir çift küpe keşfedilmiştir. Öte yandan bina 14 ile ilişkilendirilen bir gence ait gömütte ise kemikten ve fildişinden bir kolye ucuna, bronz bir kemere, cilasız kırmızı astarlı üç ağızlı bir testiye ve 23 bronz küpeye erişilmiştir (Erdem, 2019, s. 65; Stone, 2012, s. 98; Zimansky, 2021, ss. 144-145). Urartu'da cesetlere

genellikle kremasyon uygulamasının yapıldığı elit sınıf mensuplarının ise kaya mezarlarına yerleştirildiği ya da Altıntepe'de olduğu gibi özel mezarlara gömüldüğü görülmektedir. Dış kentte yer alan bu söz konusu mezarın ise sahip olduğu zengin buluntulardan yola çıkarak bir elit mezarı olduğunu söylemek olasıdır. Ancak gömülerin yerleşim içerisinde yer alma durumunun Urartu kültürüyle bağdaşmaması kişinin asimile olmuş olabileceğini düşündürür (Zimansky, 2021, s. 145).

Silah kapsamında buluntulara gelindiğinde ise bu tarz nesnelerin bina 11 hariç tüm evlerde yer aldığı görülmektedir (Stone, 2012, s. 98; Stone & Zimansky, 2003, s. 223). Söz konusu nesnelerin çoğunu, kalede bulunanlardan farklılık gösteren ince ok ucları oluşturmaktadır (Stone, 2012, s. 98; Stone & Zimansky, 2001, s. 361; Stone & Zimansky, 2003, s. 224). Bunlara ek olarak bina 9'da bronzdan üç kanatlı bir ok ucu, bina 14'te ise üst kattan düştüğü düşünülen demir bir kılıç tespit edilmiştir (Stone, 2005, s. 189; Stone, 2012, s. 98; Stone & Zimansky, 2003, s. 223; Zimansky, 2021, s. 143). Genellikle dikkate değer buluntular bina 1, 6 ve 14 ile ilişkilidir (Stone, 2012, s. 98). Bina 1'in yanındaki çöp yığınları arasında üzerinde çivi yazısıyla yazılmış bir ismin yer aldığı damga mühür bulunmaktadır (Abay, 2001, s. 322; Stone, 2012, s. 98; Zimansky, 2021, s. 140). Bina 14'de ise külle dolu bir çukur içerisinde, bir başka mühre rastlanmıştır (Stone, 2012, s. 98; Zimansky, 2021, s. 143). Mührün bir tarafında sembolik bir mızrak yer alırken diğer tarafında elindeki asayı yukarı kaldırmış şekilde duran kanatlı bir figür yer alır. Söz konusu mühür saray stili ile ilişkili veriler sunmamaktadır. Ancak bu alanda mühür kullanan birinin olması statü kapsamında önemli bir ayrıntıdır (Zimansky, 2021, s. 144).

Diğer buluntular arasında ise iki adet mısır mavisi pigment parçası, bronz bir iğne, dalgaya benzer desenlerle süslenmiş bronz bir heykel, (bina 14) alçıtaşı kâse parçaları ile küçük boyutlarda sırlı bir şişe, (bina 6) küçük bir fajans (çini) parçası ile bir kakma (inlay) parçasıdır (Çilingiroğlu, 2014, s. 141; Stone, 2012, s. 98; Stone & Zimansky, 2001, s. 361; Stone & Zimansky, 2003, s. 224).

Ayanis dış kent sakinleri, kalelere özgü gösterişli bronz eşyalar, kakma süslemeler ve ince seramiklerle tamamen donatılmış olmasalar da değerli eşyalara erişimden bütünüyle yoksun değillerdir (Stone, 2012, s. 98; Linke, 2020, s. 477). Dahası silahlara sahip olmaları, yöneticilerin dış kent sakinlerinin isyan edebilecekleri yönünde herhangi bir endişe yaşamadıklarını göstermektedir. Kalelerde bulunan her türlü gösterişli ürün

(kırmızı cilalı mallar, bezemeli bronz, kakma süsleme ve yazı) sınırlı ölçüde de olsa dış kentteki buluntular arasında yer almaktadır. Dolayısıyla dış kent sakinlerini zorlayıp baskılayarak bağımlı hâle getirilmiş bir nüfus olarak değerlendirmek abartılı bir yaklaşım olabilir (Stone, 2012, s. 98).

Öte yandan Güney Tepe'de keşfedilen faunal kalıntılar da bir dereceye kadar lüks bir yaşantıyı işaret etmektedir. Bina 1 nispeten temiz olmasına rağmen, Bina 3 ile arasındaki geçitte pek çok hayvan kemiği yer almaktadır (Stone & Zimansky, 2001, s. 361; Stone & Zimansky, 2003, s. 224). Söz konusu kemikler neredeyse eşit miktarda sığır ve ovicaprid kemiği olmakla birlikte at ve köpek kemiklerini de içerir (Erdem, 2019, s. 65; Siddiq & Sezer, 2021, ss. 155-156; Stone & Zimansky, 2001, s. 361; Stone & Zimansky, 2003, s. 224). Köpek kemiklerindeki kesim izleri, dış kente entegre olan fakat kendi yabancı kültürlerini sürdüren köleleştirilmiş nüfusun tüketim kalıntıları olabilir (Siddiq & Işıklı, 2024, s. 15). Hayvanların boyutları arasındaki fark göz önüne alındığında, bu durum Güney Tepe'de tüketilen etin büyük bir kısmını sığır etinin oluşturduğunu ancak bunun yanında önemli miktarda koyun ve keçi etinin de tüketildiğini göstermektedir (Stone & Zimansky, 2001, s. 361).

Yerleşik Urartu nüfusunun en azından bir kısmının yurtlarından zorla göç ettirilerek bölgeye yerleştirildiğine dair metinsel göstergelere karşılık; tüketime dair kanıtlar dış kent sakinlerinin sefil, zorlanmış bir alt sınıf olarak görülemeyeceğini düşündürmektedir (Erdem, 2019, s. 65; Stone, 2012, s. 99). Mevcut çerçevede daha çok kendi hayvansal ürünlerine, tahıllarına eriştikleri ve ekonomik olarak bağımsız bir yapıya sahip oldukları daha akla yatkın bir yaklaşımdır. Öyle ki faunal kalıntılar, dış kent sakinlerinin çoğunun kalede yaşayanlara kıyasla daha yüksek oranda sığır ve keçi tükettiğini gösterir. Ancak bununla birlikte, Asur çanak çömleğine erişilen iki evin sakinleri için aynı durum geçerli değildir. Eğer bu evlerde dana eti yemeye alışık olmayan Asur'dan sürgün edilmiş kişiler yaşıyorsa, bu kişilerin koyun eti ağırlıklı beslenme düzenlerini sürdükleri düşünülebilir. Bu yaklaşım onların dış kentin diğer sakinlerinden daha zengin ve kale halkıyla benzer bir beslenme şekline sahip olduklarını işaret edebilir (Stone, 2012, s. 99). Öte yandan evsel alanlarda yaşayanların göreceli zenginliklerine dair en açık kanıt, sahip oldukları eşyalarda yatmaktadır. Neredeyse çoğunun Urartu devleti adına profesyonel zanaatkârlar tarafından üretilen kırmızı astarlı mallara, dekoratif bronz ve benzeri eşyalara ulaştığı görülür (Stone, 2012, s. 99; Zimansky, 2021, s. 145). Ayrıca kendi silahlarına sahip

olacak kadar güvenilir bulundukları da söylenebilir. Esasen elde edilen bulgular, bu nüfusun zaman içinde Urartu yaşamına alışmış olabileceğini ve keşfedilen çocuk gömüsünde de görüldüğü üzere Urartu giyim tarzını benimsediğini göstermektedir. Bununla birlikte Asur'dan sürgün edilenlerin yaşadığı bölgelerde gözlemlenen beslenme farklılıklarında olduğu gibi, bu topluluğun kendi geleneklerinin bir kısmını korumuş olması da muhtemeldir (Stone, 2012, s. 99).

Dış kentteki, ikinci büyük yerleşim alanını kalenin kuzeydoğusunda yer alan Pınarbaşı oluşturmaktadır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 22; Zimansky, 2021; 137). Alan Güney Tepe ile karşılaştırıldığında, çok daha düşük imtiyazlara sahip sivil halkın ikametgâhı olabileceğini düşündürmektedir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 22). Bu bağlamda söz konusu alanda yer alan ve şehrin diğer bölgelerindeki bina türlerinden ayrışan yapıların, devlet eliyle inşa edilmiş olması muhtemeldir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 23; Stone & Zimansky, 2001; 363; Stone & Zimansky, 2004, s. 238). Bunun yanında, binalar arasındaki kimi yapıların resmi ve idari yapılar olduğu da ihtimal dâhilindedir. Domestik olmaktan uzak söz konusu resmi yapılar 1.5 m iç, 2 m dış duvara sahip masif yapılardır (Çilingiroğlu, 2003, s. 200; Çilingiroğlu, 2012a, s. 23; Çilingiroğlu & Işıklı, 2015, s. 312).

Pınarbaşı'nda keşfedilen ürünlerin Güney Tepe ile kıyaslandığında düşük kaliteli oldukları görülmektedir. Buradaki keramikler çoğunlukla basit formlarda orta ve kaba mallar olup çok az bir kısmı kırmızı perdahlıdır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 23). Bölgede sığırların yetersiz oluşu faunal kalıntıların da benzer şekilde Güney Tepe'den ve kaleden farklı olduğunu göstermiştir (Stone & Zimansky, 2001, s. 363). Öte yandan Pınarbaşı'nda gerçekleştirilen çalışmalar ok uçları, fırınlanmamış birkaç mühür baskı (bulla), demir objeler ve obsidyen parçaları gibi buluntular sunmuş ancak bunların oldukça az sayıda olduğu görülmüştür (Çilingiroğlu, 2012a, s. 23; Stone, 2005, s. 192). Büyük ve sağlam şekilde inşa edilmiş olan bu mimari kompleks, Urartu devleti için dikkate değer bir merkezin varlığını işaret edebilir. Ancak önemli merkezlerle ilişkili seramiklerin ve nesnelerin oldukça az sayıda oluşu, buranın düşük sosyal statüye sahip bireyler için tasarlandığını düşündürmektedir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 23; Stone, 2005, s. 192; Stone & Zimansky, 2001, s. 363).

Urartu'da sitadeller, yönetici sınıf ile halk arasındaki hiyerarşik ayrımı somut biçimde ortaya koysa da gerçekte bu iki sınıf arasında karşılıklı bağımlılığa dayanan bir

ilişki olduğu açıktır. Ayanis'de sitadel ve dış kent arasındaki ilişkiler savaş, askeri destek ve savunma gibi durumların yanı sıra sosyo-ekonomik ilişkileri de içerir. Bu kapsamda coğrafyanın taşıdığı özellikler, tarım ve hayvancılığı ön plana çıkarmıştır. Öyle ki Ayanis dış kenti; batıda Van Gölü kıyısından, kuzeyde Eşekuçuran Tepesi'ne kadar uzanmaktadır. Çalışmalarda keşfedilen çanak çömlek kapsamındaki buluntular, bu lokasyonda tarımsal faaliyetlerin gerçekleştirildiğini işaret etmektedir. Dolayısıyla sarayda yer alan çok sayıdaki depo odası ve geniş çaplı tarım alanları, iş gücünün dış kent sakinlerince karşılandığını düşündürmektedir. Buna ek olarak sitadelde keşfedilen demir saban pulları ve yabalar ise faaliyetlerin merkezi otorite tarafından desteklendiğine ihtimal oluşturmaktadır (Erdem, 2019, s. 66). Bu yaklaşım, Toprakkale yazıtında Rusahinili'deki göl için bütün çalışma aletlerinin kral tarafından sağlandığını belirten ifadelerle doğrulanmaktadır (HChl II, no. 121; UKN I, no. 268). Nitekim Ayanis'deki bu düzen Karl Marx'ın üretim ilişkilerine dayalı sınıf çözümlemesiyle birlikte değerlendirildiğinde anlamlı bir çerçeve sunmaktadır. Marksist yaklaşıma göre üretim araçlarına sahip olan sınıflar ile emek gücünü sunan sınıflar arasındaki yapısal eşitsizlik, sömüren–sömürülen ilişkisini doğurur (Aron, 1992, s. 51; Bilton vd., 2009, s. 98; Tan, 1981, s. 86; Zijderveld, 2007, s. 95). Ayanis örneğinde de üretim araçları merkezi otoritenin kontrolünde bulunurken emek gücünün dış kent sakinleri tarafından sağlanması üretimin sınıfsal bir örgütlenme temelinde yürütüldüğünü düşündürür. Ancak bu ilişkinin açık bir çatışmadan ziyade, merkezi otoritenin yönlendirici ve düzenleyici rolü altında işleyen bir bağımlılık ilişkisi şeklinde kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ayanis'te gözlemlenen üretim modelinin, Marksist sınıf kuramının üretim araçları ve emek gücü arasındaki yapısal ayrımını somutlaştırdığı muhtemeldir.

Dış kent ve sitadel arasındaki ekonomik ilişkilerdeki bir diğer önemli unsur ise hayvancılıktır. Urartu'da dış kentlere ait kimi yapılarda karşılaşılan ahırlar, kent sakinlerinin özel mülkiyetini işaret etmekle birlikte bu kentlerin, sitadel için gerek hayvan gerekse hayvansal ürün temin ettiği ihtimalini de uyandırır. Bu bağlamda dış kentteki peynir üretimi kapsamındaki buluntular hayvansal ürünlere yönelik işlemlerin burada da gerçekleştirildiğini göstermektedir (Erdem, 2019, s. 67).

Geçmişin politik ve toplumsal yapılarında mimari, fiziksel barınma ya da korunma işlevinin yanında ideolojik anlamlar yüklü, sembolik bir anlatım aracıdır. Urartu örneği başta olmak üzere, özellikle kaleler ve saraylar; otoritenin somutlaştırıldığı, toplumsal

hiyerarşinin mekânda görünür kılındığı ve statü farklarının izlenebildiği yapılardır. Bu bağlamda söz konusu yapıların yönetici sınıfın mutlak hâkimiyetini, kutsal meşruiyetini ve örgütlü gücünü sergiledikleri muhtemeldir.

Urartu coğrafyasında inşa edilen kaleler mimari özellikleri, konumları ve işlevleri bakımından ortak paydada yer almamaktadırlar. Kalelerden kimileri; kraliyet saraylarını, tapınakları ve törensel alanları barındıran büyük ve gösterişli yönleriyle merkezi otoritenin ihtişamını ve tanrısal meşruiyetini yansıtırlar. Bununla birlikte daha mütevazi ölçeklerdeki kimi kaleler ulaşılması zor bölgelerde ve çoğu zaman askeri amaçlarla konumlandırılırlar. Öyle ki yüksek kayalıklar, vadiler ve stratejik geçiş noktaları üzerine inşa edilen Atabindi, Şirinlikale, Adilcevaz, Mazgirt/Kaleköy, Kalecik, Liç, Alacahan, Dedeli, Habibuşağı, Kayalıdere ve Palu gibi Urartu kaleleri bu kapsamda inşa edilmişlerdir. Söz konusu yapılar, mimari bir ihtişamı temsil etmeninin ötesinde bölgesel kontrolün sağlanması ve olası tehditlerin bertaraf edilmesi gibi amaçlara hizmet etmektedir. Öte yandan bu kalelerde, kraliyet sarayları ya da büyük törensel alanlar gibi temsili mekânlar bulunmasa da kralın otoritesi sembolik olarak temsil edilir. Öyle ki kral fiziksel olarak bulunmamasına rağmen, kaleler onun gücünün ve varlığının mekânsal tezahürü olur.

Öte yandan Kef Kalesi, Çavuştepe, Ayanis, Toprakkale, Yukarı ve Aşağı Anzaf Kaleleri ile Van Kalesi gibi daha büyük ve kompleks kaleler; bünyesindeki çok katlı saray yapıları, tapınaklar, depo alanları ve ritüel mekânlar ile devlet sisteminin merkezileşmiş yönünü işaret eder. Bu kaleler, yerleşim alanlarına yukarıdan bakan konumlarıyla fiziksel olduğu kadar sembolik bir üstünlük de taşımaktadır. Yüksek kayalıklar, dik yamaçlar ve anıtsal surlar, ulaşılmazlığı ve ayrıcalıklı doğayı yansıtmaktadır. Bu kapsamda kalenin her bir ögesi gücü, otoriteyi ve ilahi onayı iletmek için tasarlanmış görsel bir dili sunar. Dolayısıyla söz konusu yapılar rejim için bir metafor hâline gelmiş olup siyasi otoriteyi soyut değil elle tutulur biçimde somutlaştırmıştır. Kralın soyut olan üstünlüğüne ve gücüne, kalenin mimari ögeleriyle bir maddesellik kazandırıldığı aşikârdır (Smith, 2003, s. 265).

Urartu krallarının kaleleri ve kentleri kendi adlarıyla anmaları, iktidar ile mekân arasında kurdukları özdeşliğin açık bir göstergesidir. Çavuştepe'nin Sarduri tarafından "Sardurihinili", Toprakkale'nin II. Rusa tarafından "Rusahinili" olarak adlandırılması,

kralın kudretinin temsili olduklarının gösterir. Bu adlandırma; onun kurucu, düzenleyici ve tanrısal onaya dayalı otoritesini mekân üzerinden kalıcı kılmaktadır.

Kalelerin sahip olduğu mimari düzen, süsleme ve bezeme unsurları ile plan bütünlüğü en üst toplumsal tabakayı oluşturan kraliyet ailesi ve saray çevresini işaret etmektedir. Van Kalesi Yeni Saray'da tespit edilen ana kayadan yontulmuş çok sayıda oda ve nitelikli mimari işçilik; Çavuştepe'de odalar, uzun koridorlar, depo alanları ve sarnıçlarla donatılmış saray düzeni; Kef Kalesi'ndeki büyük salonlar, çok renkli fresk parçaları ve tespit edilen 40'ın üzerinde oda; benzer şekilde Ayanis'de tapınak alanına bitişik olarak tasarlanmış çok sayıda mekânı içeren saray ve evsel alanlar gücü, ayrıcalığı ve yüksek standartları ortaya koyar (Belli, 2000b, s. 215; Bilgiç & Öğün, 1967a, s. 4; Çavuşoğlu, 2019, s. 144; Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 152; Erdoğan, 2017, s. 34; Öğün, 1982, s. 217; Öğün, 1984, s. 51; Sevin, 2011h, s. 461).

Urartu saraylarında; kraliyet ailesi, askeri elitler, tapınak görevlileri ve saray bürokrasisine bağlı seçkin grupların yanında hizmetliler ve çeşitli görevleri yerine getiren alt statüdeki bireylerin yer alması muhtemeldir. Saraylarda hizmetlilere ait olduğu düşünülen dar ve kalın duvarlarla ayrılmış küçük odalar ile geniş, bezemeli salonlar arasındaki fark sınıfsal eşitsizliğin mimari karşılığıdır (Çavuşoğlu vd. 2023, s. 70; Öğün, 1967b, s. 490; Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 34). Benzer şekilde Van Kalesi Yeni Saray'da da yapının alt katlarında depo ve hizmet mekânlarının, üst katlarda ise kraliyet ailesine ve törensel işlevlere ait alanların yer alması da mimari düzendeki hiyerarşinin göstergesidir (Tarhan, 1994, s. 35; Tarhan, 2000, s. 196; Tarhan, 2011a, s. 319). Urartu saraylarında gözlenen bu mekânsal ayrışma, Kingsley Davis ve Wilbert Moore'un tabakalaşmayı işlevsel bir zorunluluk olarak değerlendiren yaklaşımıyla anlamlandırılabilir. Davis ve Moore, toplumlarda farklı nitelik ve sorumluluklara sahip görevlerin bulunduğunu ve bu görevleri üstlenen pozisyonlara, eşit olmayan düzeylerde ödüllerin atfedildiğini belirtir (Davis & Moore, 1945, s. 243; Moore, 1963, s. 14). Bu ödüller gelir, prestij ve güç gibi unsurlar üzerinden somutlaşmakta ve toplumsal pozisyonlar arasında hiyerarşik bir dağılım oluşturmaktadır (İçli, 2005, s. 176; Tezcan, 2010, s. 92). Urartu saraylarında kraliyet ailesi, askeri elitler, saray bürokrasisi ve tapınak görevlileriyle ilişkilendirilen geniş, bezemeli ve nitelikli mekânlar; kişilerin pozisyonlarına karşılık gelen ayrıcalıklı ödüller olarak değerlendirilebilir. Öte yandan hizmetliler ve alt statüdeki görevlilere atfedilen dar ve sınırlı mekânlar, düşünürlerin

yaklaşımındaki eşit olmayan ödül dağılımını yansıtmaktadır. Bu mekânsal dağılım, Farabi'nin toplumun en alt tabakasını tanımlarken kullandığı "*en aşağıda bulunan ve yalnızca başkalarına hizmet eden en kıymetsiz konumdaki grup*" ifadesiyle de ilişkilendirilebilir (Farabi, İdeal devlet, s. 99). Saraylardaki nitelikli alanların üst tabakalara tahsisine karşılık, hizmetlilere atfedilen dar ve sınırlı mekânlar kıymetsiz konumlarını göstermektedir.

Urartu kalelerinde elit ve yönetici sınıfa ait buluntular; en belirgin biçimde mühürler, mühür baskıları ve yazılı belgeler üzerinden izlenmektedir. Esasen mühürleri, sembolik sermayenin maddi taşıyıcıları olarak değerlendirilmek yerinde bir yaklaşımdır. Pierre Bourdieu'nün penceresinden sembolik sermaye; prestij, saygınlık ve meşruiyet üzerinden işleyen ve toplumsal tanınma ile güce dönüşen bir sermaye türüdür (Bourdieu, 1986; 27; Palabıyık, 2011, s. 135;). Dolayısıyla mühürler; üzerlerindeki yazılar, semboller ve kullanım bağlamları aracılığıyla, sahiplerinin toplumsal konumunu görünür kılan ve meşrulaştıran sembolik araçlardır. Bu minvalde Çavuştepe, Toprakkale, Ayanis ve Yukarı Anzaf'ta ele geçen mühürler, idari faaliyetlerin işareti olmakla birlikte bu faaliyetleri yürüten bireyler arasındaki hiyerarşik ve statü temelli farklılaşmayı da sergiler. Özellikle Toprakkale ve Ayanis'te tespit edilenler; ikonografi, yazıt, işçilik kalitesi ve kullanım bağlamları üzerinden güçlü paralellikler içerir. Bu durum, Urartu krallık ideolojisi kapsamında ortak bir görsel dilin kullanıldığını muhtemel kılar. Her iki kalede ele geçen kraliyet mühürleri, siyasi otoritenin ilahi meşruiyetle ilişkilendirildiğini işaret eden benzer görseller içermektedir. Toprakkale'de Argişti oğlu Rusa'ya atfedilen silindir mühür ve bulla baskılarında; kralın bir görevli tarafından tutulan şemsiyenin altında tasvir edildiği görülmektedir (Çilingiroğlu, 1998, s. 230; CTU IV, s. 210 (Sig. 12-2); Piotrovskii, 1965, s. 47). Aynı temanın Ayanis'te keşfedilen bullalar üzerinde de yer alması, mührün kraliyet ailesi ya da krala doğrudan bağlı üst düzey yöneticiler tarafından kullanıldığını düşündürür (CTU IV, s. 211 (Sig. 12-3); Dara, 2023, s. 115; Işık & Işıklı, 2015, s. 145)

Bununla birlikte Toprakkale ve Ayanis'te tespit edilen çok yüzeyli mühürler, yüksek işçilikleri ve karmaşık betimlemeleriyle öne çıkar. Kutsal ağaçlar, zigzag motifler, rozetler ve tanrısal figürler içeren mühürlerin merkezi otorite tarafından kullanıldığı ileri sürülür (Abay, 2001, ss. 346-347). Bu tür mühürlerin çoğunlukla saray, tapınak çevresi ve elit konut alanlarıyla ilişkili yerlerde keşfedilmiş olması bu yaklaşımı destekler. Öte

yandan Ayanis'te ele geçen hiyeroglif yazıtlı mühürler, sade işçilik ve sınırlı stil özellikleriyle kraliyet mühürlerinden ayrılmakta olup taşra yönetiminde görevli alt düzey memurlar tarafından kullanılmış olabilecekleri düşünülür (Seidl, 1979, s. 146). Yazıtsız ve daha basit örnekler ise kişisel mühürler olarak değerlendirilmektedir (Abay, 2001, ss. 346-347).

Nitekim Ayanis'te kraliyet mühürleri, resmi-idari mühürler ve kişisel mühürler kapsamında belirgin bir ayrım bulunmaktadır. Bu ayrım Talcott Parsons'un tabakalaşmayı, bireylerin sahip oldukları belirli unsurlara göre sıralanması şeklinde değerlendirdiği yaklaşımla örtüşmektedir (Parsons, 1940, s. 841). Ona göre sahip olunan maddi ya da sembolik nesneler işlevleri üzerinden bir tabakalaşma oluşturur (Aydın, 2014, s. 225; Ünal, 2020, s. 53). Dolayısıyla bu objeler de yetkinin meşrulaştırıldığı araçlar olmanın ötesinde hiyerarşi, statü ve sınıfsal ayrışmanın belirgin bir göstergesidir. Urartu yönetiminde otorite; her ne kadar tekil bir merkezden yayılsa da çok katmanlı bir idari yapı içerisinde dağılmaktadır. Sahip olunan mühürler ise buradaki her statü düzeyini, maddi kültür aracılığıyla görünür kılar. Bu kapsamda mühürler, statü ve yetki farklılaşmasını yansıtan unsurlar olarak değerlendirildiğinde Ayanis'teki hiyerarşik ayrımı görmek muhtemeldir.

Kalelerde yoğun biçimde ele geçen silahlar, Urartu toplumunda askeri sınıfın ayrıcalıklı bir konum edindiğini olası kılar. Çavuştepe, Ayanis ve Yukarı Anzaf'ta tespit edilen demir ve bronz ok uçları, mızraklar, kılıçlar, miğferler ve sadaklar bu merkezlerde düzenli askeri birliklerin varlığıyla ilişkilendirilebilir. Silahların belirli odalarda depolanmış olması ve yazılı belgelerle kayıt altına alınması, bireysel mülkiyetin ötesinde devlet kontrolünde olduğunu düşündürür. Bu durumda, askeri sınıfın hiyerarşik bir yapı içerisinde örgütlendiği ve silahların statü ve görevle ilişkili olarak dağıtıldığı söylenebilir. Öte yandan üretim, depolama ve günlük yaşamla ilişkili buluntular ise kalelerdeki farklı statüdeki grupların varlığına da işaret etmektedir. Toprakkale, Ayanis ve Yukarı Anzaf'ta ele geçen pithoslar, tahıl kalıntıları, öğütme taşları, dokuma tezgâhı ağırlıkları, ocak ve tandırlar; bu mekânların hizmetli, zanaatkâr ya da üretimle görevli bireyler tarafından kullanıldığını düşündürmektedir. Buluntuların büyük ölçüde işlevsel nitelikte olması ve burada değerli metal objelere erişilmemesi sınıfsal ayrışmanın maddi kültür üzerinden açıkça izlenebildiğini gösterir. Depolama alanlarının, elit mekânlardan gerek mimari

gerekse buluntu yoğunluğu bakımından ayrılması üretim ve tüketim faaliyetlerinin hiyerarşik bir düzen kapsamında örgütlendiğini ortaya koymaktadır.

Sınıfsal konumu üretim ve askeri organizasyon kadar, statü göstergeleri üzerinden de değerlendirebilmek mümkündür. Özellikle elit sınıfa ait tüketim nesneleri, bu hiyerarşinin kültürel boyutunu ortaya koymaktadır.

Toprakkale'de ele geçen altın ve gümüş pektoraller, madalyonlar ve figürlü takılar, Urartu toplumunda elit tüketimin ve sembolik statü göstergelerinin önemini sergiler. Tanrı ve tanrıça betimleri içeren söz konusu takılar, elit bireylerin kendilerini ilahi güçle ilişkilendirerek meşruiyetlerini pekiştirdiklerini düşündürmektedir. Değerli madenlerden üretilmiş bu objelerin nadir oluşu, toplumun yalnızca üst tabakalarına ait olabileceklerini muhtemel kılar. Benzer şekilde Çavuştepe ve Ayanis'te ele geçen altın ve bronz süs eşyalarının da elit sınıfa özgü ürünler olduğu söylenebilir.

Erişilen veriler doğrultusunda, Urartu kalelerinin toplumsal hiyerarşinin mekânsal ve maddi olarak örgütlendiği merkezler olduğu görülmektedir. Kraliyet ailesi ve elitler; anıtsal mimari, değerli metal objeler ve yazıtlı buluntularla temsil edilirken; askeri sınıf silahlar ve kayıt sistemleriyle, üretim ve hizmetle görevli alt sınıflar ise işlevsel günlük kullanım eşyalarıyla maddi kültürde karşılık bulmuştur. Bu durum, Urartu toplumunda statü ve sınıfsal ayrışmanın kale mekânları ve bu mekânlarda ele geçen buluntular aracılığıyla izlenebildiğini ortaya koymaktadır.

Tarihin farklı dönemlerinde yöneticiler ile tanrı arasında kurulan ilişki, bireysel bir inancın yanı sıra siyasal iktidarın temellendirilmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Dini düşünce, insanın kendinden aşkın bir gücün varlığını kabul etmesi ve bu güçle kurduğu ilişkiyi belirli pratikler aracılığıyla anlamlandırılması üzerinden şekillenir. Bu bağlamda tanrı ile kurulan bağlantı soyut bir inanç düzeyinin ötesine geçerek ritüeller ve maddi kültür unsurlarıyla görünür kılınmıştır. Söz konusu yaklaşım siyasal iktidar bağlamında ele alındığında, kralların tanrıyla kurdukları ilişkinin belirgin bir yön kazandığı görülür. Öyle ki krallar, tanrının desteğini kazanmaya yönelik ritüeller aracılığıyla iktidarlarını kutsal bir zemine dayandırmışlardır. Urartu kralları da bu kapsamda, tanrılarla olan bağlantılarını somutlaştıran inşalara yönelmişlerdir. Krallığın farklı merkezlerinde, özellikle de siyasal ve askeri açıdan önem taşıyan kalelerde bu inşaları görmek mümkündür. Söz konusu inşalar olan tapınaklar ve tören alanları, siyasal

iktidarın kutsal bir temele dayandırıldığını kamusal alanda ilan eden unsurlardır. Ayanis, Toprakkale, Çavuştepe ve Yukarı Anzaf gibi merkezlerde öne çıkan tapınak yapıları, bu amaç kapsamındaki faaliyetlerini sergiler. Bunlar arasında Toprakkale'de Tanrı Haldi'ye adanmış kule biçimli tapınak, araziye hâkim bir noktadaki inşasıyla tanrısal gücü mekânsal düzlemde de yansıtır (Belli, 2003a, s. 24; Sevin, 2003a, s. 207). Benzer şekilde Yukarı Anzaf'ta yer alan Haldi Tapınağı da mekânsal konumuyla önemini vurgular. Öyle ki kalenin en yüksek noktasına konumlanması tanrının yer aldığı statünün ve üstünlüğün mekânsal vurgusu olarak değerlendirilebilir (Belli, 1998, s. 18; Belli, 2000d, s. 203). Öte yandan Çavuştepe'de keşfedilen kare planlı tapınak ve buna bağlı törensel alanlar, ibadet ve ritüelin mimari bir bütünlük içerisinde düzenlendiğinin işaretidir (Belli, 2000b, s. 212; Çavuşoğlu, 2019, s. 143; Erzen, 1978a, s. 8; Erzen, 1978b, s. 57; Sevin, 2012c, s. 119). Bu merkezlerdeki tapınakların yanı sıra, tanrılara şarap sunuları ve kurban törenleriyle ilişkili işlevsel mekânların varlığı da görülmektedir. Tuşpa'da Menua Sirsini olarak adlandırılan yapı, tanrılara adanacak kurbanlık hayvanların tutulduğu bir alan olarak değerlendirilmekte olup yazıtlar aracılığıyla kutsallığı vurgulanmıştır (Genç vd. 2021, s. 198; Konyar vd., 2019, s. 176; Salvini, 1986, s. 36; Tarhan, 2011a, s. 322). Benzer şekilde Analı Kız kutsal alanında yer alan sekiler, kanallar, platformlar ve steller, Urartu törenlerinin belirli bir mimari düzen içerisinde gerçekleştirildiğini işaret eder (Salvini, 1986, s. 38; Tarhan, 1994, s. 30; Tarhan, 2000, ss. 197-198; Tarhan, 2007, s. 276).

Kralların izlediği bu siyaset, Gazali'nin din ile devlet arasındaki ilişkiye dair yaklaşımıyla kavramsal bir paralellik taşır. Ona göre din, toplumsal düzenin temelini oluştururken hükümdar bu düzenin muhafazasını sağlayan siyasal bir aktördür. Dolayısıyla düşünürün nazarında din ve devlet, işlevsel olarak birbirini tamamlayan iki unsurdur (Arslanoğlu, 2021, ss. 10-11; Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn I, s. 51; Sanay, 1991, s. 16). İlgili çerçevede kralların Haldi adına gerçekleştirdiği ritüel ve inşa faaliyetleri de tanrısal gücü görünür kılarken, siyasal iktidarı ise bu düzenin meşru aktörü olarak işaret eder.

Siyasal otoritenin tanrıdan beslendiği algısını, Thomas Aquinas'da da görmekteyiz. Aquinas'a göre, tüm meşru otoritelerin temeli tanrıya dayanır. Bununla birlikte insanın mutluluğa ulaşması da tanrısal yasalara yönelmesiyle mümkündür (Aquinas, The city of God II, s. 211). Bu çerçevede tanrı yaratıcı vasfının yanında, düzen koyucu ve insan davranışlarını yönlendiren bir güç olarak görülür. Dolayısıyla siyasal otorite, bu ilahi

çerçeveyle ilişkilendirildiği ölçüde meşruiyet kazanır. Haldi adına inşalar yapılması ve adaklar sunulması siyasal gücün tanrısal bir kaynağa dayandırılmasına yönelik uygulamalar olarak değerlendirilebilir. Öyle ki Haldi tapınaklarına yönelik inşa yazıtlarında tapınağın doğrudan tanrı için yaptırıldığının vurgulanması, siyasal otoritenin tanrısal referanslar üzerinden temellendirilme çabasıdır (CTU I, A 12-1; Payne, 2006, ss. 295-297; Payne, 2006, s. 98 (5.3.18)).

Dinde kişi, kendinden aşkın bir gücün iktidarına tabi olduğunu kabul eder ve davranışlarını bu gücün memnuniyetini gözeten bir çerçevede şekillendirir. Bu anlayış doğrultusunda insanoğlu, fıtratı gereği yaratıcının iktidarını ve tanrısal kudretini hisseder. Tanrıya inanan birey, onun iktidarı altında bulunduğunu kabullenir ve bu iktidarla kendi tarzında bir uzlaşma geliştirir. Tanrının sonsuz iradesi ile insanın ona olan tabiiyeti, dini ilişkinin temelini oluşturmaktadır. Bu kapsamda onu hoşnut etmek, inanç pratiğinin merkezinde yer alan temel argümandır (Canetti, 2006, ss. 284-285). Söz konusu dini anlayış, kralların Haldi'ye yönelik ritüel pratiklerinde somut bir karşılık bulur. Kralların gerçekleştirdiği ayinler, salt siyasal otoriteyi görünür kılmaya yönelik stratejik eylemlerden ibaret değildir. Öyle ki bu eylemler tanrının mutlak iradesi karşısında sergilenen bilinçli bir tabiiyetin de göstergesidir. Merkezlerde keşfedilen ritüel nesneler ve adaklar, kralların tanrıyla olan uzlaşma çabasını maddi düzeyde açığa çıkarır. Ayanis'te tapınak avlusu ve depo odalarında ele geçen çok sayıdaki tunç ve demir silahlar ile kalkan, miğfer ve sadak gibi teçhizatların Haldi'ye sunulması bu anlayışın temsilidir. Söz konusu adakların nitelikleri dikkat çekmekte olup değerli madenlerden üretilmiş oldukları görülür. Bu kıstas adak uygulamalarında gösterişin ve maddi kıymetin belirleyici olduğunu işaret etmektedir. Benzer şekilde altın kaplama izleri taşıyan taht ve süslemeli adak eşyaları ile Toprakkale ve Tuşpa'daki sanatsal işçiliğiyle öne çıkan bronz adak kalkanlar da tanrıya sunulan armağanların ihtişamlı yönünü sergiler. Öte yandan yalnızca adak eşyaları değil adakların sunulduğu mekânlar da kutsallığın bir parçası olarak görülmüştür. Yukarı Anzaf'ta Haldi'ye adanmış eşyaların bulunduğu ve kapısının dahi bronzla kaplı olduğu oda, tanrıyla ilişkili her detayın büyük bir özen içerdiğini ortaya koyar. Bu kapsamda Urartu krallarının Haldi'ye yönelik bu adakları, güçlerini salt siyasi başarı ve askeri üstünlüğe dayandırmayıp tanrının memnuniyeti ve desteğini de güçlü bir unsur olarak gördüklerini düşündürür.

Nitekim hâkim algı tanrısal iktidarın kabulüyle şekillenen dini yönelişin, siyasal düzenin temeline yerleştirilmesidir. Bu minvalde ritüellerle hem tanrıyla irtibatı kuvvetlendirme hem de ilahi düzenin yeryüzündeki temsilcisi olan kralın konumunu pekiştirmek amaçlanmıştır. Böylece kral tanrıya hizmet eden, onu memnun eden ve bu unsurlarla yakın ilişkide olan ayrıcalıklı ve üstün bir konuma sahiptir.

Urartu dış kentleri de kaleler gibi toplumsal yapının mimari düzenlemeler ve maddi kültür üzerinden kendini ifade ettiği yerleşim alanlarıdır. Bu yerleşimler incelendiğinde, farklı toplumsal statülere ait bireylerin kendilerine özgü yaşam alanlarında ikamet ettikleri görülür. Söz konusu alanlar mekânsal örgütlenme, yapı planı, inşa malzemesi ve içerdikleri buluntular üzerinden açık biçimde ayrışmaktadırlar. Bu durum, Sorokin'in her örgütlü toplumda kaçınılmaz gördüğü, toplumsal tabakalaşma anlayışıyla örtüşmektedir. Düşünüre göre toplumsal tabakalaşma, organize olmuş toplumların yaşamsal koşulları üzerinden şekillenir. Bireylerin sahip oldukları standartlar farklı düzeylerde konumlanmalarında etkilidir (Eke, 1987, s. 383; Kızılçelik, 1994b, s. 531; Sorokin, 1959, s. 337; Ünal, 2020, s. 66). Bu bağlamda, Urartu dış kentleri de maddi kültür ve mimari farklılıklar üzerinden gözlemlenebilen bir tabakalaşma sergiler. Özellikle Van Kalesi Höyüğü, Ayanis, Argistihinili, Karmir Blur, Bastam ve Yoncatepe gibi merkezler hem elit hem de alt sınıf bireylerin yerleşim alanlarını kıyaslayacak düzeyde veriler sunar.

Toplumsal hiyerarşinin üst basamaklarında yer alan seçkin bireylerin yaşam alanları, çoğunlukla dışkentin kaleye yakın konumdaki planlı ve çok odalı yapılardır. Bu yapıların ortak özellikleri arasında iyi planlanmış büyük bir mimari, kaliteli yapı malzemeleri, çok işlevli iç mekânlar ile öne çıkar. Öyle ki Ayanis Güney Tepe'de yer alan Bina 1; birbiriyle bağlantılı en az 6 odası, drenaj döşeli zemini, taş döşeli ahır ve fırın içeren mekânsal düzenlemesiyle bir üst sınıf konutu olarak değerlendirilebilir (Stone & Zimansky, 2001, s. 360; Stone & Zimansky, 2003, s. 224; Stone, 2012, s. 94). Van Kalesi Höyük'de yer alan Konak 2, merkezi sütunlu salonu ve törensel unsurlar barındıran iç düzenlemesiyle seçkin sınıfa özgü özel işlevli bir yapıdır (Genç vd. 2021, ss. 204-205; Konyar, 2022, s. 199). Argiştihinili'de temelinde bazalt bloklar, dış yüzeyinde ise dikdörtgen payandalar kullanılan çok odalı yapılar bu yönleriyle elit sınıflarla ilişkilendirilmiştir (Konyar, 2022, s. 192; Martirosian, 1974, s. 107). Bastam'da da benzer şekildeki yapılardan söz etmek mümkündür. Bu kapsamda birbirine eklemlenmiş, 15-16 odadan meydana gelen yapı grupları dikkat çekicidir (Ayman, 2013,

s. 118; Konyar vd. 2013, s. 131). Yapılarda ele geçen pithoslar, kil mühür baskıları ve işlevsel ocak alanları söz konusu konutların ekonomik işlevini ve sakinlerin refah düzeyini vurgular. Nitekim yapı sahiplerinin ise üretici ya da yönetici elit bir sınıfa mensup oldukları düşünülebilir (Ayman, 2013, s. 118; Kleiss, 1979, ss. 29-30; Kleiss, 1980, s. 300; Kleiss, 1988, s. 19). Öte yandan Karmir Blur'da ikinci tip evler şeklinde ifade edilen yapılar da üst statüyle ilişkilendirilmiştir. Dikdörtgen planlı ve payandalı cephelere sahip çok odalı bu yapılardan biri, 400 m² büyüklüğündeki bir konaktır (Forbes, 1983, s. 122).

Bu üst statülü yerleşim alanlarının ortak özellikleri arasında zengin buluntu çeşitliliği de yer almaktadır. Kırmızı astarlı ince seramikler, mühürler, değerli takı parçaları, çivi yazılı kap parçaları, demir ve bronzdan yapılmış süs eşyaları, obsidyen objeler ve silah kalıntıları bu yapıları kullanan bireylerin hem ekonomik refah düzeyine hem de yazılı kültüre erişimlerine işaret eder (Genç vd. 2021, ss. 204-205; Konyar, 2022, s. 199; Zimansky, 2021, s. 140; Stone & Zimansky, 2001, s. 361). Ayrıca mühür ve tablet gibi unsurlar, resmi görev veya bürokratik yetki ile donatılmış bireyleri tanımlamak açısından önemlidir. Nitekim Konak 2 yapısında bulunan ve üzerinden silindir-damga türü bir mührün yer aldığı bulla ile çivi yazılı tablet, buradaki kişilerin merkezi yönetimle ilişkili vazifelere sahip olduklarını düşündürmektedir (Işık, 2014, s. 177; Konyar, 2011b, s. 416; Konyar, 2022, s. 205; Konyar vd. 2016, s. 577).

Öte yandan daha alt sınıfa mensup bireylerin yaşam alanları ise genellikle kaleye uzak, eğimli arazilerde, düzensiz planlı ve zayıf yapı malzemeleriyle inşa edilmiş yapıları içermektedir (Forbes, 1983, s. 122; Martirosjan, 1964, s. 260; Öğün, 1982, s. 219). Ayanis Güney Tepe'nin orta kısımlarında yer alan konutlar küçük boyutları, basit yapım teknikleri ve düzensiz konumlanışlarıyla bu kapsamda değerlendirilebilir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 20; Linke, 2020, s. 477; Stone, 2012, s. 91; Stone & Zimansky, 2003, s. 216; Stone & Zimansky, 2004, s. 242). Bu yapılarda kullanılan yuvarlak taş temeller ve kerpiç duvarlar, mimari sadeliğin ötesinde sakinlerin imkânlarıyla inşa edildiklerini işaret eder (Linke, 2020, s. 477; Stone, 2012, s. 92; Stone & Zimansky, 2004, s. 242). Ayanis'de özellikle Pınarbaşı yerleşimi de, alt statüdeki bireylerin yaşadığı alanları içermektedir. Yapıların oluşumuna yönelik görüş, devlet tarafından planlanarak inşa edilmiş olabilecekleri yönündedir (Çilingiroğlu, 2012a, s. 23; Stone & Zimansky, 2001; 363; Stone & Zimansky, 2004, s. 238). Yapılarda keşfedilen buluntular toplumsal statünün

güçlü işaretleridir. Bu kapsamda Pınarbaşı'nda sığır kalıntılarının azlığı, basit formlu kaba seramik oranının yüksekliği ve fırınlanmamış mühür baskılarının sınırlılığı düşük düzeydeki sosyal statüyü ortaya koymaktadır (Çilingiroğlu, 2012a, s. 23; Stone, 2005, s. 192). Bastam'da da toplumun alt statüsüne hizmet ettiği düşünülen yapılardan söz edilebilir. Öyle ki keşfedilmiş olan taş duvar temellerle sınırlandırılmış ocak alanlarının, dayanıksız ve düşük kaliteli malzemelerle inşa edilmiş yapılara ait olduğu muhtemeldir. Bu bağlamda söz konusu yapılarda iskân eden kişilerin ise özellikle kalenin inşasında çalıştırılan işçiler olabileceği belirtilmiştir (Kleiss, 1988, s. 19; Konakçı, 2006, s. 119). Karmir Blur'da toplumun alt sınıflarına ait konutlar, bir oda ve ona bağlı bir avludan oluşmaktadır (Forbes, 1983, s. 122; Konakçı, 2006, s. 118; Konyar, 2022, s. 195; Martirosjan, 1964, s. 260; Piotrovskii, 1969, s. 177).

Merkezlerdeki dış kent yerleşimleri, elit kesim ile alt sınıflar arasındaki toplumsal ayrışmayı açık ve belirgin bir şekilde sergilemektedir. Ancak bu ayrışma, yalnızca elitler ile alt sınıflar arasındaki ikili bir karşıtlıkla sınırlı değildir. Öyle ki her iki grup kendi içinde de çeşitli unsurlar üzerinden hiyerarşik bir yapılanma oluşturmaktadır. Sınıf içi eşitsizliği sergileyen bu durum Aristoteles'in yaklaşımında da karşılı bulur. Kendisi toplumsal sınıfların kendi içinde dahi ayrıştıklarını "*Köle köleden, efendi efendiden üstündür"* sözleriyle açıklar (Aristoteles, Politika, s. 34). Konutlardaki lüks tüketim göstergesi olarak değerlendirilen kıymetli metal objelerin dağılımı ayrışmanın işaretidir. Ekonomik eşitsizliği oluşturan bu durum değerli ürünlerin eşit paylaştırılmamasıyla ilişkilidir (Kocacık, 2003, s. 139). Sorokin bu eşitsizliği bir kesimin diğerlerine kıyasla maddi gücü elinde bulundurmasına dayandırır (Sorokin, 1959, s. 11). Bu kapsamda bronzdan ve gümüşten küpe, yüzük, kemer, kolye ucu ve süs iğneleri gibi takıların belirli yapılarda (özellikle Ayanis'te bina 1, 6 ve 14; Van Kalesi Höyüğü'nde Konak tipi yapılar) yoğunlaşması elit sınıfın ekonomik eşitsizliğini gösterir.

Benzer şekilde silah buluntuları da elitler arasındaki farklılaşmaya kanıttır. Çoğu konutta ince ok uçları bulunmakla birlikte demir kılıçlar, üç kanatlı bronz ok uçları ve nitelikli silah parçaları belirli yapılarda ele geçmiştir. Bu durum, silahların askeri yetkiyi ve prestiji temsil eden ayrıştırıcı nesneler olduklarını düşündürür. Nitekim silahların statü unsuru olması Weber'in nazarında da ayrıcalıklı konumun bir temsilidir. Kendisi sembolik nesneler aracılığıyla toplumsal statünün görünür kılındığını vurgular (Weber, 2012b, s. 303). Bu çerçevede belirli bireyler ya da haneler tarafından kullanılan kıymetli

ve nitelikli silahlar, Weber'in çerçevesinde statü gruplarına özgü ayrıcalıkların ve prestijin maddi düzlemdeki yansımasıdır.

Öte yandan alt sınıfları temsil eden kentlerdeki daha sade ve küçük konutlar arasında da üretim altyapısı ve buluntu çeşitliliği bakımından farklar muhtemeldir. Kimi konutlarda ev içi üretim araçlarının (tandır, öğütme taşı, hayvan yalakları) varlığı, ihtiyaçlarını bağımsız biçimde karşılayabilmelerini sağlamıştır. Buna karşın söz konusu araçlardan yoksun olanların ise devlete bağımlılığı muhtemeldir. Ekonomik kapasiteye, üretim araçlarına erişime ve kaleye olan bağlılık düzeyine göre şekillenen bu iç hiyerarşi, sosyal yapının karmaşık ve katmanlı yönünü ortaya koymaktadır. Bu tür iç hiyerarşik farklılaşmalar, maddi kültür kalıntıları üzerinden de izlenebilmektedir. Yoncatepe örneği, bu kapsamda iç farklılaşmayı somutlaştıran veriler sunar. Burada düşük kaliteli malzeme ve işçilikle inşa edilmiş yapıların kimi odalarında saray kalitesinde çanak çömlekler ve depo kapları ele geçmiştir. Bu bulgular yerleşim içindeki belirli hanelerin diğerlerine kıyasla yüksek refaha sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla alt sınıflar içinde dahi görece ayrıcalıklı konumların varlığı yadsınamaz (Belli, 2009a, s. 112).

Ulaşılan veriler kapsamında, Urartu dış kentlerinde toplumsal statülerin fiziksel çevre üzerinde doğrudan etkili olduğu söylenebilir. Bireylerin görevleri ve refah düzeyi; yerleşim düzeninden mimari detaylara, kullandıkları eşyalardan sahip oldukları yazılı objelere kadar pek çok unsura yansımıştır. Arkeolojik buluntuların niteliği üretim veya yönetsel işlevlere dair mekânsal düzenlemelerle birlikte ele alındığında; toplumsal tabakalaşmanın kültürel, işlevsel ve ekonomik yönü açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla dış kentler, sadece barınma alanı değil, toplumsal kimliğin fiziksel bir temsili olarak değerlendirilebilir.

Urartu mezar kültürü de, toplumsal yapının ve hiyerarşinin somut bir yansıması olarak görülmektedir. Öyle ki mezar mimarisi ve gömü gelenekleri; yaşayan toplumun ekonomik yapısını, sosyal sınıf ayrımlarını, yönetsel organizasyonunu ve toplumsal hiyerarşisini anlamak açısından eşsiz veriler sunmaktadır. Arkeolojik kazılarda elde edilen bulgular, mezarların mimari biçimlerinden, gömü eşyalarının çeşitliliğine, gömü tekniklerinden cesetlerin konumlanmalarına kadar çok sayıda veriyi içermektedir. Bu unsurlar Urartu toplumunun sınıfsal yapısını anlamada temel dayanaklar olmaları açısından kıymetlidir.

Toplumsal hiyerarşinin en üst düzeyini oluşturan krallar, kraliyet ailesi ve soylular, gerek konumları gerekse mezar mimarileriyle toplumun diğer kesimlerinden açık şekilde ayrılmaktadır. Van Kalesi çevresinde yer alan. I. Sarduri, İşpuini ve Menua, I. Argişti, II. Sarduri gibi Urartu krallarına ait anıtsal mezarlar; çok odalı yapıları, geniş giriş platformları, tonozlu tavanları, duvarlara açılmış nişler ve kült objelerin varlığına dair kanıtlarla gücü ve prestiji sembolleştirmiştir (Burney & Lang, 1971, s. 145; Sevin, 2012a, s. 77; Tarhan, 2001a, s. 309; Van Loon 1966, s. 61). Bu yapılar konumlarıyla da toplumun diğer sınıfları için erişilmesi güç noktalarda kraliyet statüsünü halktan uzak, ulaşılmaz ve seçkin bir düzleme taşımaktadır. Söz konusu mekânsal tercih, toplumsal üstünlüğün ölümsüzlüğünü amaçlayan ideolojik bir temsil olabilir. Kralların mimari ve mekânsal temsiliyet anlayışı, mezarların çevresine kazınan yazıtlarla daha da pekiştirilmiştir. Bu metinler aracılığıyla kral, ne kadar kudretli olduğunun hafızalardan silinmesini istememiş ve iktidarını sembolik düzeyde sürdürmeyi hedeflemiştir. Nitekim karizmatik bir otorite olan kral, kendine ait her alanda hayranlık uyandırmalıdır. Öyle ki o bir cezbe insanıdır, bunun getirisi olarak etrafındaki bireyler onun cazibesinin bir nevi esiridir (Oktay, 2010, s. 52). Urartu yönetim sistemi içerisinde yer alan yerel yöneticiler, mezar mimarisi açısından kraliyet ailesinden sonra gelen en ayrıcalıklı grubu temsil etmektedir. Bu gruba ait olduğu düşünülen mezarlar; Mazgirt, Kalecik, Atabindi, Kayalıdere, Şirinlikale ve Palu gibi merkezlerle ilişkilendirilmiştir. Söz konusu mezarlar genellikle çok odalı, dromoslu, nişli ve kimi merkezlerde lahit yerleri barındıran yapılardır (Başgelen, 1986b, s. 29; Başgelen, 1987, s. 8; Öğün, 1978a, s. 645; Sevin, 2012b, s. 337). Mimari düzenlemeleri açısından kraliyet mezarlarını andıran bu yapılar, daha sade özellikler barındırmaktadır. Ancak yine de yüksek işçilik gerektiren yapılar olmaları, bu bireylerin toplumdaki ayrıcalıklı ve kamusal rollerini işaret eder. Bu kapsamda, kayalık alanlara oyulmuş söz konusu mezar yapıları, idari otoritenin ve devlet gücünün mekânsal temsili olarak yorumlanabilir. Toplumun alt sınıfını oluşturan halkın ise; kaba planlı tek odalı kaya mezarlara, urne mezarlara veya doğrudan toprağa açılan çukurlara defnedildiği görülür (Biber, 2006, s. 80; Çavuşoğlu, 2015, s. 229; Konyar, 2022, s. 251; Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 129; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 219). Van Altıntepe, Çavuştepe, Adilcevaz, Kalecik, Dilkaya, Liç, Evditepe gibi merkezlerde tespit edilen bu tür mezarlar; zayıf işçilikleri, sadelikleri ve küçük boyutlarıyla dikkat çekmektedir. Mezarlarda gömü

düzeninin olmayışı, mezar içi organizasyonun ve mimari özenin sınırlı oluşu halk tabakasının ekonomik ve sosyal olanaksızlıklarını yansıtmaktadır.

Thorstein Veblen, Urartu mezar mimarisindeki bu farklılaşmayı toplumsal statünün görünür biçimde sergilenmesiyle açıklar. Kendisi zenginliği; hayatta kalmayı sağlamaktan öte bireyin ya da grubun toplum içindeki üstünlüğünü, ayrıcalığını ve saygınlığını ilan eden bir araç olarak görür. Bu bağlamda sahip olunan şeyler, işlevselliğin ötesine geçerek başkaları tarafından görülebilen ve bireyin toplum içindeki konumunu ilan eden bir gösteri aracıdır (Veblen, 1922, ss. 69-75).

Urartu mezar mimarisi bu kuramsal çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde, özellikle kraliyet ve üst düzey elitlere ait mezarların; gücü, otoriteyi ve statüyü kalıcı biçimde sergilenme amacı taşıdığı görülür. Çok odalı planlar, zor erişilebilir konumlar, mimari detaylar bu yapıların işlevsel gerekliliklerin çok ötesine geçtiğini göstermektedir. Bu özel itina Veblen'in tanımladığı anlamda, maddi gücün gözlemlenebilir biçimde ortaya konduğu bir statü ilanı niteliğindedir. Buna karşılık halk mezarlarındaki görüntü, toplumun alt statülerindeki konumlarının ispatıdır. Nitekim Veblen'in penceresinden mezarlar; statünün, gücün ve toplumsal ayrışmanın görünür kılındığı yapılar olarak değerlendirilebilir.

Mezarlardaki hiyerarşik ayrım, yalnızca elit ve halk mezarları gibi keskin bir ikiliğe indirgenemez. Aynı nekropol içerisinde yer alan mezarlar arasında dahi mimari detaylar, işçilik kalitesi ve buluntu çeşitliliği açısından dikkat çeken farklar söz konusudur. Bu kapsamda Altıntepe, Iğdır, Liç, Çavuştepe, Yoncatepe, Adilcevaz ve Kalecik gibi merkezlerde karşılaşılan mezarlar, mimari yapılarına ve gömü biçimlerine göre farklı gruplara ayrılmaktadır. Bunlar arasında basit çukur mezarlar, urne mezarlar, kremasyon uygulamalı gömüler ve bazı durumlarda taş kaplamalı gömü çukurları yer almaktadır. Van Altıntepe nekropolünde hem inhumasyonla gömülmüş bireylerin yer aldığı basit toprak çukurlar hem de urne gömüler bir arada bulunmuştur (Özfırat, 2011, s. 445; Sevin, 2012a, s. 110; Sevin & Özfırat, 2000b, s. 218). Iğdır da keşfedilen mezarlarda ise "Mezar 1" bir inhümasyon gömü iken kaya açıklıklarına bırakılan gömüler kremasyon gömüdür (Barnett, 1963, s. 154; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 186; Çevik, 2000, s. 20; Öğün, 1974b). Liç, Çavuştepe, Yoncatepe, Adilcevaz, Kalecik'teki mezar alanlarında da benzer biçimde, gömü tekniği açısından farklılık gösteren çeşitli halk mezarlarına

rastlanmaktadır (Öğün, 1974a, s. 45; Öğün, 1978b, s. 66; Çavuşoğlu vd. 2018, s. 286; Belli & Kavaklı, 1999, s. 438; Öğün, 1978a, s. 669; Öğün, 1984, s. 61). Bu mezar türleri üzerinden şekillenen farklılık, doğrudan bir toplumsal hiyerarşiyi göstermese de belirli kıstaslar üzerinden ayrışıldığını işaret eder. Öyle ki bu çeşitlilik, halk sınıfına ait gömülerin tek tip olmadığını; gelenekler, ailevi uygulamalar, inanç sistemleri, ekonomik farklılıklar veya bireysel tercihler doğrultusunda şekillenmiş olabileceğini gösterir.

Öte yandan aynı nekropoldeki mezarların gömü buluntuları üzerinden de ayrıştığı görülmektedir. Çavuştepe'de keşfedilen bir kadın gömüsü buluntuları açısından dikkat çekicidir. Gömüde iskeletin her iki kulağında toplamda 19 adet bronz, gümüş ve altın küpe tespit edilmiştir. İskelete ait diğer eşyalar arasında altın saç spirali, bronz bir kemer, aslan başlı altın süs iğnesi, gümüş bir boyun halkası ve amulet gibi kıymetli eşyalar yer almaktadır (Çavuşoğlu vd., 2018, s. 286). Öte yandan Kayalıdere'de erişilen gümüş ve tunç takılar, özenli işçiliğe sahip bilezikler, küçük fibulalar ve boncuklar da bu merkezin zengin buluntularını oluşturur (Burney, 1966, s. 110).

Bir prens mezarı olarak adlandırılan Erzincan Altıntepe'de buluntular kapsamda aydınlatıcı veriler sunmaktadır. Burada ele geçen tunç kazanlar, at koşum takımları, hayvan başlı gemler, savaş arabalarına ait parçalar, tunç ve demir silahlar, figürlü kurslar ve özellikle tunçtan üretilmiş kemer dikkate değer buluntulardır (Çevik, 2000, s. 75; Karaosmanoğlu & Korucu, 2015, s. 44; Öğün, 1984, s. 59). Aynı mezarda ele geçen altın, gümüş ve tunç düğmeler, fildişi levhalar, ithal nitelikli objeler ve özenli işçilik sergileyen takılar da yüksek statüyü vurgulayan unsurlar arasında yer almaktadır (Özgüç, 1961, s. 256; Özgüç, 1969a, s. 22; Özgüç, 1969b, s. 262). Bu zengin mezarlarda kadın ve erkek gömülere eşlik eden buluntular, statünün cinsiyet temelli farklı göstergelerle ifade edildiğini de ortaya koyar. Erkek gömüde silahlar, kalkanlar ve savaşla ilişkili objeler öne çıkarken; kadın gömüde altın düğmelerle süslenmiş giysiler, çok sayıda gerdanlık, altın ve kıymetli taşlardan üretilmiş boncuklar dikkat çekmektedir (Çevik, 2000, s. 75; Maxwell-Hyslop, 1971, ss. 200-201; Özgüç, 1983, s. 35). Bu değerli madenlerden yapılmış silahlar, takılar ve giysi aksesuarları, kadın ve erkeğin statüsüne yönelik görüş uyandırmış; bu kapsamda saray üyelerinden olan asil bireyler oldukları düşünülmüştür (Çavuşoğlu, 2011a, s. 263; Çevik, 2000, s. 79).

Buna karşılık Dedeli, Dilkaya ve Liç mezarları daha sınırlı ve muhtemelen alt statüye işaret eden buluntularla temsil edilmektedir. Dedeli oda mezar II'de; iki iskelet ve aralarına bırakılmış bir urne bulunmasına karşın, mezarda herhangi bir ölü hediyesi ele geçmemiştir. Yapının iyi korunmuş olması buluntu eksikliğinin tahribattan değil bilinçli bir tercih ya da sınırlı imkânlardan kaynaklandığını düşündürmektedir (Öğün, 1978b, s. 67). Benzer biçimde Dilkaya'da keşfedilen kremasyon mezarda da yalnızca birkaç yanmış kemik ve küçük bir urne yer almakta olup statü vurgusu taşıyan herhangi bir nesne bulunmamaktadır (Çilingiroğlu 1987, ss. 232-233; Çilingiroğlu, 1991, s. 31). Liç nekropolünde yer alan basit toprak mezar ve küçük ölçekli oda mezarlar da bu sade gömü geleneğini destekler (Çevik, 2000, s. 80; Öğün, 1978a, ss. 651-653).

Bu mezarlara ilişkin bulgular, Thorstein Veblen'in "gösteriş tüketimi" kavramı çerçevesinde anlamlandırıldığında hiyerarşi üzerinden daha kapsamlı bir okuma sunar. Veblen'e göre süs eşyaları, değerli metaller ve kıymetli taşlar gibi nesneler yalnızca estetik beğeniye hitap eden objeler değil; aynı zamanda bireylerin toplumsal statülerini görünür kılmak amacıyla kullandıkları araçlardır. Dolayısıyla tür nesnelerin değeri, haz veya işlevsel niteliklerinin ötesinde sahiplerine kazandırdıkları toplumsal prestij ve ayrıcalıklı konuma dayanır (Veblen, 1922, s. 129).

Veblen'in yaklaşımı çerçevesinde Altıntepe, Çavuştepe ve Kayalıdere gibi mezarlarda rastlanan altın ve gümüş takılar, silahlar, ithal objeler ve süs eşyaları; mezar sahiplerinin refahını görünür kılarak sosyal hiyerarşi içindeki konumlarını vurgulamaktadır. Özellikle değerli madenlerden oluşan kemerler üzerindeki betimlemeler ve figürlü süslemeler, mezar sahibinin ekonomik gücünün yanında ait olduğu sınıfa da simgesel olarak vurgu yapar. Veblen'in belirttiği gibi bu tür nesneler, toplumdaki ayrıcalıklı sınıf olgusunun hem bir sonucu hem de sürdürücüsü konumundadır. Öte yandan kadın ve erkek gömülerinde görülen farklılaşmış süsleme pratikleri ise, gösteriş tüketiminin cinsiyet temelli tezahür biçimlerini yansıtır.

Buna karşılık Dedeli, Liç ve Dilkaya gibi daha sade mezarlarda rastlanan az sayıda ve düşük değerdeki buluntular, bu bireylerin gösterişçi tüketim pratiklerine erişemediğini ve bu yolla bir statü inşası gerçekleştiremediklerini ortaya koyar. Mezarlarda değerli nesnelerin yokluğu, söz konusu bireylerin ekonomik olarak dezavantajlı olduklarını ve bu nedenle toplumsal hiyerarşide daha alt bir düzeyde konumlandıklarını düşündürebilir.

Nitekim ele alınan bu merkezler kapsamında, Veblen'in gösteriş tüketimi üzerinden tanımladığı sınıfsal farklılaşmayı izleyebilmek mümkündür. Öyle ki, bazı bireyler hayattaki ayrıcalıklarını ölümden sonra da görkemli nesneler aracılığıyla sürdürmüş, diğerleri ise bu ayrıcalıktan bütünüyle yoksun kalmıştır.

Elitler ve halk arasındaki hiyerarşik ayrım ölüme yönelik törensel uygulamalarda da izlenmektedir. Öyle ki halk mezarlarında, özellikle Karagündüz ve Kalecik gibi nekropollerde, yiyecek ve içecek kapları genellikle ölen kişinin başı ya da ayaklarının yanına yerleştirilmiştir (Özfırat, 2018, s. 161; Çevik, 2000, s. 79; Sevin & Kavaklı, 2001, s. 141; Öğün, 1978a, s. 673). Böylece sınırlı mekânın elverdiği ölçüde sunular doğrudan zemin üzerine konumlandırılmıştır. Söz konusu yerleştirme biçimi, ölü için yapılan sunuların sembolik düzeyde tutulduğunu, çoğu zaman da basit çanak-çömleklerle kısıtlı olduğunu ortaya koyar.

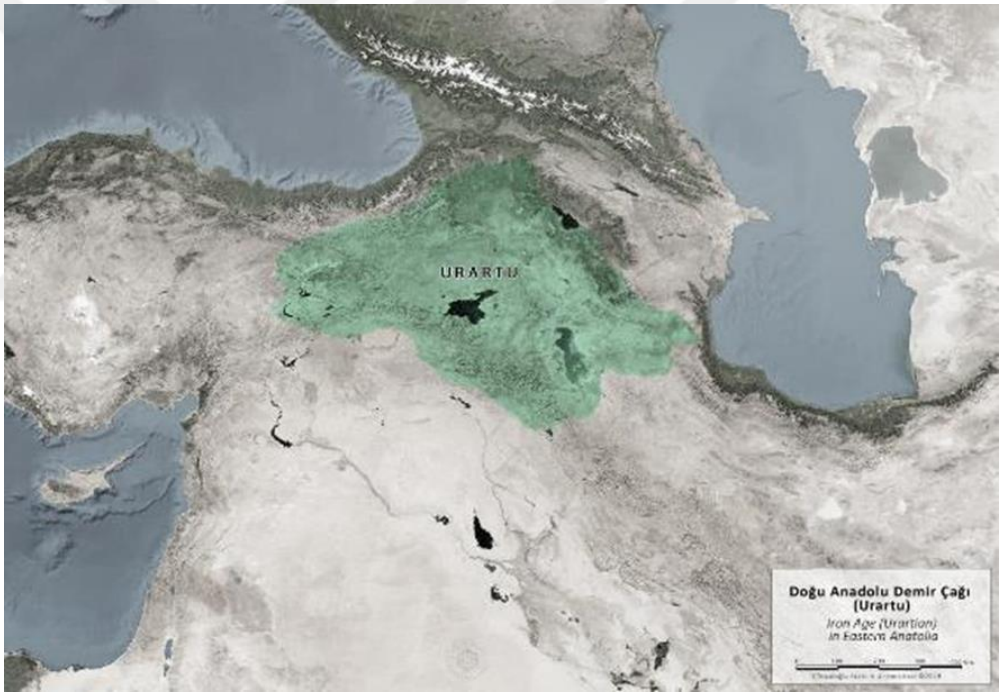
Buna karşın elit mezarlarda, özellikle Erzincan Altıntepe'de ele geçen masa ve sandalye gibi mobilya unsurları, yiyecek içecek uygulamaları ile ilişkilendirilmiştir. Metal kaplama ahşap gövdeleri, köşe bağları ve hayvan biçimli ayaklarıyla bu mobilyalar, mezar sahiplerinin elit statüsünü vurgulamaktadır (Özgüç, 1961, s. 257; Özgüç, 1969a, s. 24). Van Kalesi'nde de yer alan kraliyet gömülerinde, yiyecek sunularının sadece kaplarla değil bu kapların yerleştirildiği mobilya benzeri unsurlarla sunulduğu düşünülmektedir. Kaledeki krallara atfedilen mezar odalarının, iç düzenleme açısında bir konut planını andırdığı ifade edilir. Nişler, platformlar, masa yerleri ve oturma sekileri ölüye ait sunuların belirli bir gösteriş ve düzen içinde gerçekleştirildiğini düşündürür (Sevin, 2012a, s. 92).

Ele alınan bu arkeolojik veriler, Urartu toplumunda mezar mimarisi, gömü biçimleri ve ölü hediyelerinin sosyal yapı ile doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Mezarların konumu, mimari ölçeği, işçilik düzeyi ve eşlik eden buluntular; bireylerin siyasal güç, ekonomik kapasite ve toplumsal konumları doğrultusunda bir temsil alanı oluşturmuştur. Özellikle üst tabakaya ait gömülerde gözlemlenen anıtsallık, seçkin mekânsal tercihler ve zengin buluntu repertuvarı, statüyü maddi göstergeler aracılığıyla görünür kılar. Buna karşılık daha mütevazı yapılar ve sınırlı buluntularla karakterize edilen mezarlar, toplum içindeki farklı konumlara işaret eden alternatif pratikleri yansıtır. Buluntuların kıymet değerleri üzerinden gerçekleşen ayrışma

Sorokin’in ekonomik tabakalaşma yaklaşımını karşılar. Kendisi toplum üyelerinin ekonomik statüleri eşit değilse o toplumda maddi düzeyde bir hiyerarşinin olduğundan söz eder (Sorokin, 1959, s. 11). Nitekim Urartu mezarları, bireysel kimliklerin ötesinde, dönemin toplumsal örgütlenmesini, güç ilişkilerini ve statü temelli ayrışmaları ortaya koyan arkeolojik kaynakları oluşturmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
URARTU'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE EŞİTSİZLİK

Urartu, MÖ I. binyılın ilk yarısında antik dünyanın siyasi ve kültürel sahnesinde önemli bir yer edinmiştir. 9. ve 8. yüzyılların en güçlü devletlerinden biri olan bu uygarlık, Urmiye Gölü'nden Fırat Vadisi'ne; Güney Kafkasya'daki Gökçegöl'den Aras Nehri vadisine, Karadeniz'in doğu kıyılarından Musul, Halep ve Akdeniz'e kadar uzanan bir alana yayılmıştır (Özgüç, 1969b, s. 256; Tarhan, 1982, s. 69). Bu geniş coğrafyada hâkimiyet gösteren Urartu'nun siyasal tarihini, "Beylikler Dönemi" ve "Klasik Urartu Tarihi" şeklinde kategorize etmek mümkündür (Belli, 2003b, s. 45).



Harita 2: Doğu Anadolu ve Civarında Başlıca Urartu Yerleşimleri (Topaloğlu)

Uygarlığın beylikler dönemindeki toplumsal kökeni MÖ 13. yüzyıla dayanan Uruatri[45] ve Nairi[46] siyasi birliğiyle ilişkilendirilmektedir (Dinçol & Dinçol, 2011, s. 175;

[45] Piotrovskii Uruatri için Asurca etnik anlamda bir içerik taşımayıp "Dağlık Ülke" anlamını içeren coğrafi bir kelime olduğunu söyler (Piotrovskii, 1969, s. 43). Salvini ise Uruatri için Nairi ile mukayesede daha dar bir alanı tanımladığını ve bu alanın Van Gölü havzası ve belki de Büyük Zab'ın yukarı kısmı olabileceğini söyler (Salvini, 1967, s. 32).

[46] Van Loon Nairi'nin, ilerleyen dönemlerde Urartu Devleti'nin topraklarını da içeren birkaç küçük ülkeyi tanımlamak için Asurlular tarafından kullanıldığını belirtir. Coğrafya genel olarak Tigris ve Fırat

Erdem, 2011, s. 61; Erzen, 1986c, s. 5; Konyar, 2022, s. 9; Melikishivili, 1954, s. 17; Özfırat, 2021, s. 95; Salvini, 2006, s. 28; Tarhan, 1978, s. 47; Tarhan, 1982, s. 70; Topaloğlu & Kılıç, 2021, s. 517; Yıldırım, 1994, s. 287). Bu dönem gerek Anadolu gerekse Mezopotamya'da önemli siyasi gelişmelerin yaşandığı dolayısıyla yerel ya da bölgesel düzeyde siyasi dengelerin yeniden şekillendiği bir dönemdir (Konyar, 2022, s. 21). Hurri Mitanni Devleti'nde gerçekleşen ayaklanmalar ve dış müdahaleler devletin eski gücünü yitirmesine, Asur tarafından gerçekleştirilen saldırılar ise tamamen tarih sahnesinden silinmesine neden olmuştur (Pehlivan, 1991, s. 22). Bu durum neticesinde Asur ile Doğu Anadolu arasındaki tampon devlet yok olmuş dolayısıyla Doğu Anadolu'daki siyasi düzen bozulmuştur (Çilingiroğlu, 1984b, s. 3; Pehlivan, 1991, s. 22; Salvini, 2006, s. 28; Tarhan, 1978, s. 47; Tarhan, 1982, ss. 70-71). Mitanni'nin egemenliğinin ortadan kalkmasıyla beliren boşluk, muhtemelen Hurri aşiretler ya da beyliklerce doldurulmuştur (Konyar, 2022, s. 21). Söz konusu Hurri kökenli bu küçük topluluklar devlet oluşumundan uzak olmakla birlikte seçilmiş bir beyin idaresinde olan siyasi ve askeri yönden örgütlenmiş yerel güçlerdir (Özgüç, 1969b, s. 256; Belli, 2003b, s. 45; Çilingiroğlu, 1994a, s. 23; Konyar, 2022, s. 10). Aşiretlerin yaşam sürdükleri coğrafya, derin vadilerden ve karla kaplı dağlarla çevrelenmiş yüksek platolardan oluşmaktadır. Yaylalardaki otlak alanlar sığır, koyun, at gibi hayvanların yetiştirilmesi açısından elverişli koşullar sunarken nehir kenarındaki alüvyal düzlükler verimli tarım arazileri sağlamaktadır (Özgüç, 1969b, s. 256; Çilingiroğlu, 1997, ss. 15-16). Bölge aynı zamanda zengin maden yatakları bakımından da ilgi uyandırıcı bir potansiyele sahiptir. Doğal kaynak kapsamındaki bu çeşitlilik, giderek güçlenen Asur Devleti için önemli bir çekim unsuru olmuş ve bu topraklara yönelik askeri seferlerin temel motivasyonları arasında yer almıştır (Çiğdem, 2007, ss. 81-83; Çilingiroğlu, 1984b, s. 4; Çilingiroğlu, 1997, ss. 15-16; Kılıç & Topaloğlu, 2018, s. 850; Özgüç, 1969b, s. 256; Pehlivan, 1991,

---

nehirlerinin kaynağının bulunduğu bölgeyi ifade etmektedir. III. Shalmaneser Nairi ifadesini iki farklı anlamda kullanmıştır. Bunlardan ilki Kral Kaki(a) tarafından yönetilen ve Hubuskia'da bulunan topraklara yönelik bir ifadelendirmedir. Günümüzde Bohtan Ovası olarak bilinen bu bölge, Urartu ve Asur arasında uzun vadede tampon bir bölge konumunda olmuştur. İkinci anlamda ise Urartu'nun karşılığı olarak, başkenti Arzasku(n) olan ve Van Gölü'nün kuzeyinde yer alan bir bölgeyi tanımlamada kullanılmıştır (Van Loon, 1966, s. 7). Altan Çilingiroğlu'nun görüşleri ise şu şekildedir: "*Nairi adı aynen Uruatri'de olduğu gibi bir coğrafi terimdir ve bu topraklar üzerinde yaşayan halklar "Nairi ülkesi halkları" adını almışlardır. Nairi halklarının hangi yöreden Yukarı Deniz'in kıyılarına gelip yerleştikleri bilinmemektedir. Aynen Uruatri halklarında olduğu gibi kuzeyden gelmiş olabilecekleri her zaman mümkündür. Ancak bazı yeni öneriler Nairi halklarının gölün güneyinde, Asur ülkesine yakın bir konumda yaşadıkları, ikinci binyılın sonuna doğru kuzeye hareket ettikleri, Uruatri ve Hurri halkları ile birlikte Urartu Krallığı'nın kuruluşunda önemli bir görev üstlendikleri doğrultusundadır*" (Çilingiroğlu, 1997, s. 18).

s. 22; Tarhan, 1982, s. 71). Bu itibarla Asur'un doğal kaynakları ele geçirme amaçlı akınları ve topluluklara ağır vergiler yüklemesi birbiriyle akrabalık ilişkisi içerisinde olan Hurri toplulukları (bağımsız feodal beylikler) güç birliği yapmaya itmiştir (Belli, 1979, s. 45; Çilingiroğlu, 1994a, s. 27; Melikishivili, 1954, s. 17; Özgüç, 1969b, s. 256; Piotrovskii, 1969, s. 41; Salvini, 1976, s. 11; Tarhan, 1978, s. 47; Tarhan, 1982, ss. 70-71; Tarhan, 1986, s. 285; Van Loon, 1966, s. 6; Yıldırım, 1994, s. 287). MÖ 13-9 yüzyılları içeren bu dönem, söz konusu feodal beylikler tarafından oluşum kazandırılan Uruatri Nairi konfederasyonlarının hâkimiyet dönemi olup "*Urartu'nun Proto Tarihi*" ya da "*Urartu'nun Arkaik Çağı*" olarak adlandırılır (Belli, 1979, s. 45; Melikishivili, 1954, s. 17; Salvini, 2011, s. 78; Tarhan, 1978, s. 47; Tarhan, 1982, ss. 70-71; Tarhan, 1986, s. 285; Topaloğlu, 2024, s. 116; Van Loon, 1966, s. 6).

Uruatri-Nairi konfederasyonları dönemine ait toplulukların sosyo-politik ve ekonomik yapıları, İbn Haldun'un bedevi topluma dair kavramsal çerçevesiyle anlamlandırılabilecek nitelikler taşımaktadır. Bu toplulukların yerleştiği coğrafya; derin vadiler, yüksek platolar ve karla kaplı dağlarla çevrili bir alan olup, hem hayvancılığa hem de sınırlı ölçüde tarıma imkân tanıyan doğal kaynaklara sahiptir. Nehir kenarlarındaki alüvyal düzlüklerin sunduğu verimli topraklar ile yaylalardaki geniş otlaklar, bu toplumların geçim faaliyetlerinin temelde ziraat ve hayvancılığa dayandığını göstermektedir. Bu durum, İbn Haldun'un bedevi toplumlara atfettiği ekonomik yapı ile birebir örtüşmektedir; zira bedeviler de üretim ilişkilerini doğrudan doğayla kurarak tarım, hayvancılık ve zaman zaman avcılık gibi faaliyetlerle varlıklarını sürdürmektedir (Arslanoğlu, 2021, s. 17; İbn Haldun, Mukaddime I, s. 106).

Uruatri-Nairi topluluklarının siyasal yapılanması da bedevilerle benzer bir paralellik taşır. Bu topluluklar merkezi bir devletten yoksun olmakla birlikte, belli başlı soy ve akrabalık bağlarına dayanan feodal beylikler şeklinde örgütlenmiş ve belirli bir beyin önderliğinde siyasi ve askeri birlikler oluşturmuştur. İbn Haldun'un bedevi toplumlarında tanımladığı "reis" figürü, devlet teşkilatına sahip olmamakla birlikte toplumu temsil eden, savaşta sevk ve idareyi sağlayan bir otoriteyi işaret eder (İbn Haldun, Mukaddime I, ss. 106–107). Bu bağlamda Uruatri-Nairi topluluklarının yerel beyleri, İbn Haldun'un ifade ettiği reis figürüyle yapısal olarak örtüşebilir. Öte yandan toplumsal ilişkilerin temelinde yer alan soy bağına dayalı birliktelik, İbn Haldun'un "nesep asabiyeti" kavramı ile açıklanabilir. Ona göre, aynı soydan gelmenin yarattığı

ortak bilinç ve dayanışma duygusu, bedevi toplumlarda toplumsal bütünlüğü sağlayan temel ilkedir (Arslantürk & Amman, 2001, s. 118; İbn Haldun, Mukaddime I, s. 99). Nairi konfederasyonunun oluşumu ve gelişimi, bu asabiyetin somut bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Özellikle Asur Devleti'nin bölge üzerine yürüttüğü akınlarla, söz konusu toplulukların bir araya gelerek ortak bir savunma hattı oluşturması İbn Haldun'un bedevi topluluklar için öngördüğü müşterek hareket etme eğilimini ve dayanışma ilkesini açıkça yansıtmaktadır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 105; Martindale, 1960, s. 133; Nicholson, 1969, s. 439).

Uruatri-Nairi toplulukları, Ferdinand Tönnies'in cemaat kavramsallaştırması perspektifiyle de ele alınabilir. Tönnies'e göre cemaatler, bireylerin karşılıklı ilişkilerinde samimiyet, güven, ortak değerler ve geleneksel normlar üzerinden şekillenen küçük ölçekli ve homojen yapılardır. Bu yapılarda bireyler arasında kan bağı, ortak yaşam alanı ve kültürel birliktelik gibi unsurlar belirleyicidir (Tönnies, 2001, s. 27; Tönnies, 2020, s. 60) Toplumsal bütünlük ise rasyonel sözleşmelerden ziyade duygusal bağlar aracılığıyla sağlanır.

Uruatri-Nairi topluluklarının yapısı, tam da bu çerçevede değerlendirilebilir. Söz konusu topluluklar, akrabalık esasına dayalı feodal beylikler şeklinde örgütlenmiş; ortak coğrafyada bir arada yaşayan, geleneksel yaşam biçimlerini sürdüren ve karşılıklı güvene dayalı ilişkiler geliştiren küçük ölçekli gruplardan oluşmuştur. Toplumun sosyal dokusunun, Tönnies'in işaret ettiği gibi bir "mekân cemaatine" evrildiği düşünülebilir. Öyle ki akrabalık ilişkileriyle şekillenen yapı, giderek ortak mekân ve ortak kader birlikteliği temelinde güç kazanmıştır. Uruatri-Nairi topluluklarında gözlemlenen yüksek düzeyde dayanışma, ortak savunma bilinci ve geleneksel liderlik biçimleri, cemaat yapısının karakteristik özelliklerini yansıtır.

Özellikle Orta ve Yeni Asur Dönemleri'ndeki yazıtlarda çok sık rastlanan Uruatri ve Nairi ifadeleri özünde, Urartu Krallığı kurulmadan önce bölgede yer alan aşiretlerin yayıldığı bir coğrafyayı[47] ifade etmektedir (Konyar, 2022, s. 21; Tarhan, 1982, s. 76). Bu

[47] Erkan Konyar Uruatri ve Nairi ifadelerinin karşılık geldiği lokasyon için şunları söyler: "*Bu terimlerin coğrafi karşılıkları yani lokalizasyonları bugün hâlâ tartışmalıdır, Urartu ve Assur yazıtlarından hareketle çeşitli lokalizasyon önerileri sunulmaktadır. Ancak bazı kral yazıtlarında bir bölgeyle ilişkilendirilen yerleşimler, bir diğer kral yazıtında başka bir coğrafya veya terimle tanımlanabilmektedir. Bu durum, coğrafi terimlerin kullanımında kimi özensizliklerin olduğunu gösterir ki beraberinde birçok lokalizasyon problemini getirir. Genel değerlendirmelere bakıldığında her iki coğrafi terimin de Assur'un kuzeyindeki daha çok dağlık bölgeleri ve buraların daha da kuzeyini temsil ettiği söylenebilir*" *(Konyar, 2022, s. 22).*

kapsamda Doğu Anadolu'dan, özellikle de Van Gölü çevresinden ilk bahseden Asur kralları I. Salmaneser (MÖ 1274-1244), I. Tukulti-Ninurta (MÖ 1244-1208) ve I. Tiglath-Pileser (MÖ 1115-1077) olmuştur (Tan, 2010, s. 12). Asur kaynakları krallığın resmi kayıtları olması dolayısıyla propaganda amacı güden abartılmış pek çok ifade barındırmaktadır (Tan, 2010, s. 12). Öyle ki I. Salmaneser Uruatri ülkesindeki 51 şehri ve 8 ülkeyi 3 günde ele geçirdiğinden söz eder (Çilingiroğlu, 1994a, s. 5; Çilingiroğlu, 1997, s. 16; Erdem, 2011, s. 60; Erzen, 1986a, s. 24; Köroğlu, 2011, ss. 20-21; Pehlivan, 1991, s. 23; Salvini, 1967, s. 41; Salvini, 1976, s. 11; Salvini, 2006, s. 29; Yıldırım, 1994, s. 287). "*Himme, Uatkun, Mašgun, Salua, Hâlila, Nilipahri, Zingun adlı 8 ülkeyi ve (bu kentlere) ait askeri güçlerini ele geçirdim. 51 şehri zaptettim, yaktım, halkına ve mallarına el koydum. Tüm Uruatri ülkesini üç günde Tanrım Assur' un ayaklarına dize getirdim*" *(ARAB I no. 114; ARI I no. 527).*

I. Salmanasser'den, I. Tukulti-Ninurta Dönemi'ne kadar geçen 30 yıllık sürede ise Asur kaynakları Van Gölü çevresinde konumlanan halklar konusunda sessiz kalmıştır (Çilingiroğlu, 1984b, s. 6). I. Tukulti-Ninurta Dönemi'ne gelindiğinde (MÖ 1244-1208) Van Gölü havzası lokasyonu için yeni bir coğrafi terim olan "Nairi Ülkesi"[48] ifadesi kullanılmıştır. Asur topraklarındaki bir sarayın yeniden inşasına yönelik yazıtta 43 kraldan (hükümdardan) bahsedilmektedir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 6; Çilingiroğlu, 1997, s. 17; Erdem, 2011, s. 60; Pehlivan, 1991, s. 24; Salvini, 1967, s. 43; Salvini, 2006, s. 31; Tan, 2018, s. 35; Ünsal, 2008, s. 11). Yazıt Asur saldırıları üzerine çok sayıda beyliğin birleşerek ortak bir dayanışma gösterdikleri ya da merkezi bir yapılanma etrafında toplandıklarını işaret etmektedir (Pehlivan, 1991, s. 24).

> "*O zamanda Paphuların ülkesini, Kadmuhu ülkesini, Buşşu ülkesini, Mumu ülkesini, Alzu ülkesini, Madanu ülkesini, Nihanu ülkesini, Alaya ülkesini, Tepurzu ülkesini, Purulumzu ülkesini (ve) Subaruların geniş ülkesinin tümünü bir daire içine hapsettim (ateşe verdim). Krallara onların yöneticilerine, ayaklarımın dibinde boyun eğdirdim ve (onlara) angarya işler yükledim. Üstün gücümün kudreti ile yollarını hiçbir kralın bilmediği aşılmaz kayalık dağları defalarca aştım. Nairi ülkelerinin 40 kralî (43 kralı) cesurca karşı durup savaş pozisyonu aldılar. Onlarla savaştım (ve) onları mağlup ettim. Onların kanlarını dağların vadilerine ve derelerine akıttım. (Kanları ile dağların vadilerini ve dere yataklarını sel gibi doldurdum). (Böylece)ben*

[48] I. Tukulti-Ninurta tarafından kullanılan bu ifade MÖ 9. yüzyıldan itibaren artık tüm Uruatri ülkesini kapsayan bir anlamı karşılamaya başlamıştır (Çilingiroğlu, 1994a, s. 6).

onların tüm ülkelerinin efendisi oldum ve onları sonsuza dek tribut ve vergi ödemekle yükümlü kıldım" (RIMA I no. A.0.78.5; ARI I no. 693).

Yazıtta söz edilen ilk Nairi yöneticileri olasılıkla güçsüz ve etkisiz aşiret reislerinden ibarettir. Ancak Asur'un başarılarını ifade etmekteki abartılı tarzı, onu karşılaştığı bu yerel liderleri dahi kral olarak adlandırmaya yöneltmiştir (Köroğlu, 2011, s. 21; Tan, 2010, s. 18). İlk kez I. Tukulti-Ninurta ile bahsedilen Nairi ülkesi, sonraki 100 yıl boyunca da farklı bölgelerde yaşanan sorunlar dolayısıyla Asur kaynaklarında yer almıştır (Tan, 2010, s. 18). I. Tiglat-Pileser Dönemi (MÖ 1115–1077) kayıtlarında da Asur'un karşılaştığı aşiret yöneticileri kral olarak ifade edilmiştir (Salvini, 2006, s. 31; Tan, 2010, s. 12; Köroğlu 2011, s. 21; Tan, 2018, s. 34). Kendisi krallığının ilk 5 yılını, Anu-Adad Tapınağı'nın köşesinde yer alan 4 prizmaya yazdırmıştır. "Prizma Yazıtı" olarak adlandırılan bu ifadelerde Nairi ülkesinin krallarına karşı girişilen mücadeleye yer verilmiştir (ARAB I no. 236; Batmaz, 2012, s. 24; RIMA II no. I A.0.87.1; Pehlivan, 1991, s. 24). Uruatri ve Nairi' ye dair ifadeler I. Tiglat-Pileser'den sonra hâkimiyet gösteren Asur krallarında da görülmektedir. II. Adad-nirari[49] (MÖ 911-891) ve II. Assurnasirpal[50] (MÖ 883-859) dönemlerine ait kraliyet yıllıkları da bize Asur'un Uruatri ve Nairi ülkelerine yönelik düzenlediği seferler hakkında bilgi vermektedir (Konyar, 2022, s. 24).

Asur yazıtlarında Sarru (Kral) isimlendirmesi ile yer alan bu beyler için Veli Sevin konfederasyon içerisinde bir nevi kabile reisi gibi görev yaptıklarını belirtir (Sevin, 1979, s. 3, 143, dpn. 10; Ünsal, 2013, s. 171). Oktay Belli de Sevin'in bu görüşünü destekleyen bir yaklaşıma sahiptir. Kendisi de bu beylerin Asur kaynaklarında ifade edildiği üzere kral değil, bölgede yer alan küçük toplulukların beyleri olduğu görüşündedir (Belli, 2003b, s. 46; Ünsal, 2013, s. 171). Öte yandan Baki Öğün de muhtemelen yabancı bir kabileye mensup olmadıklarını ve günümüzdeki aşiret reislerine benzer şekilde o zamanki nüfusun önde gelen seçkinleri olduklarını söyler (Öğün, 1982, s. 221).

Bu beylerin oluşturdukları topluluklar, her ne kadar Asur'a karşı Nairi ya da Uruatri isimlendirmeleri ile bir federasyon oluştursalar da bölgenin topografik yönü dolayısıyla bağları gevşektir (Belli, 2003b, s. 46). Asur'un bu beyliklere yönelik gerçekleştirdiği gerek yağma gerekse yıkım amaçlı seferler, onları aynı çıkar doğrultusunda merkeziyetçi

[49] RIMA II no. A.0. 99.2.
[50] RIMA II no. A.0.101.1.

bir krallık altında birleşmeye itmiştir (Belli, 2003b, s. 51; Çilingiroğlu, 1994a, s. 28; Salvini, 1967, s. 30). Göçebelik süreçlerini tamamlayarak yerleşik bir düzene geçiş yapan ve üretimini gerçekleştirdikleri madenlerle zenginleşip güçlenen bu beylikler tek bir liderin başkanlığında Urartu Krallığı'nı oluşturmuşlardır (Batmaz, 2012a, s. 30; Belli, 2003b, s. 51; Çilingiroğlu, 1994a, s. 28; Salvini, 1967, s. 30; Topaloğlu, 2024, s. 122). Böylece Van Gölü çevresindeki oluşumları ile neredeyse 400 yıl boyunca varlık gösteren bir aşiret, beylik ya da bölgesel yönetim düzeni, artık örgütlü bir devlet yapılanmasına evrilmiştir (Salvini, 1967, s. 30; Çilingiroğlu, 1994a, s. 28; Ünsal, 213, s. 175; Konyar, 2022, s. 24).

Aşiretlerin merkezi bir devlet oluşturmalarını Farabi'nin "*zaruri şehir*" görüşüyle ilişkilendirebilmek mümkündür. Düşünüre göre zaruri şehir insanların kaçınılmaz gereksinimlerini karşılayabilmek adına birleştikleri bir örgütlenme biçimidir. Bu çerçevede insanlar barınma, beslenme, savunma ve güvenlik gibi yaşamsal unsurlar için müşterek hareket ederler (Farabi, Fusûlü'l Medenî, s. 38). Urartu öncesi aşiretlerin de güvenlik amacıyla birleşerek krallık kurmaları, Farabi'nin insan gereksinimlerinin ve doğasının yönlendirdiği zaruri şehir kuramıyla bağlantılıdır. Hatta bu yaklaşım çerçevesinde, aşiretlerin daha büyük bir siyasi oluşum kazanmaları yalnızca siyasi değil aynı zamanda varoluşsal bir zorunluluğun getirisidir.

İbn Haldun aynı algıyı asabiyet kavramıyla açıklar. Düşünüre göre, devletlerin ve siyasal örgütlenmelerin oluşumunda coğrafi ve iktisadi etmenlerin yanı sıra toplulukların yaşam tarzları ve aralarındaki dayanışma bilinci de belirleyici bir unsurdur. Ona göre devletleri meydana getiren topluluklar, varlıklarını ve sürekliliklerini asabiyetlerinden alırlar (Nicholson, 1969, s. 440; Togan, 1981, s. 160). Bu bağlamda asabiyetin; "askeri ruh", "toplumsal uyuşma", "dayanışma güdüsü" gibi unsurları içerdiği ve ortak hareket etmeyi güdüleyen bir bağ olduğu söylenebilir. Dolayısıyla beylikler için asabiyet, Asur tehdidi karşısında gelişen ortak kader bilincidir. Bu bilinçle şekillenen asabiyetin ise onları harekete geçirdiği ve oluşturdukları dayanışma ile devlete evrildikleri söylenebilir.

Öte yandan Thomas Hobbes'un zorunluluk temelli siyasal egemenlik yaklaşımı da Farabi ve İbn Haldun ile benzer bir algıdan beslenir. Hobbes'in düşüncesine göre devlet, toplumun maruz kaldığı güvensiz ve çatışma hâlindeki ortamdan doğan bir otorite biçimidir (Hobbes, 2007, s. 127). Bu kapsamda Asur'un aşiretlerin varoluşlarına yönelik

sergilediği tehditkâr ve saldırgan tavır, onları güvenlik arayışı doğrusunda birleşmeye yöneltmiştir. Dolayısıyla düşünürün nazarında topluluğun müşterek iradesini bir kişi ya da kurula devretmesiyle şekillenen devlet yapılanması, Urartu'da Aramu'nun iradesinde vücut bulmuştur (Hobbes, 2007, s. 131).

III. Salmanassar'a ait yıllıklardan edinilen bilgiler krallığın ilk başkentinin Sugunia kurucusunun ise Aramu olduğunu ifade etmektedir (Batmaz, 2012a, s. 30; Belli, 2003b, s. 51; Erzen, 1986a, s. 27; Konyar, 2022, s. 24; Salvini, 1967, s. 76; Topaloğlu, 2024, s. 124). Aramu'nun iktidarıyla bölge siyasi bir birliğe kavuşmuş ve devletin idari altyapısının temeli oluşmuştur. Bu durum, Gazali'nin "*Devlet Başkanlarına Nasihat-ül–Mülûk*" isimli eserinde ele aldığı yönetici-toplum ilişkisi ile örtüşmektedir. Düşünür bu yaklaşımında yöneticisiz olan bir toplumu başsız hareket eden bir balığa benzetir. Balıkların başsız kalmaları büyük balıklar tarafından yenmelerine, karışıklığın ve kaosun doğmasına neden olurken halkın yöneticisiz kalması ise düzenden mahrum savrulan bir topluma neden olur. Ona göre bir yöneticinin varlığı sadece siyasi anlamda bir gereklilik değil tüm toplum açısından da bir zaruriyettir (Gazali, Devlet başkanlarına nasihat: Nasihatü'l-mülûk, s. 59). Dolayısıyla Aramu'da Urartu için, siyasi bir lider olmanın yanında Gazali'nin yaklaşımıyla bir nevi düzen garantörü olarak değerlendirebilir.

MÖ 858'de Suginia Asur tarafından yok edilmiş ve ikinci başkent Arzaşkun olmuştur (Belli, 2003b, s. 51; Konyar, 2022, s. 24; ARAB I no. 598). Balavat Kapısı'nda yer alan bronz levhalardaki bilgiler, Arzaşkun'un da tıpkı Sugunia ile aynı akıbeti yaşadığını ve her iki kentin de Asur'un alevlerine teslim olduğunu ifade eder (ARAB I no. 604-605; Batmaz, 2012a, s. 30; Belli, 1982, s. 151; Belli, 2003b, s. 51; Salvini, 2011, s. 79; Tarhan, 1982, s. 88).

15 yıllık bir sürecin ardından tahtta farklı bir sülaleye mensup olan Lutipri oğlu Sarduri (MÖ 840-430) geçmiştir. Sarduri kendilerinin Bianili, Asur'un ise Urartu olarak adlandırdığı bu uygarlığın başkentini Tuşpa'ya taşımıştır (Belli, 1982, s. 151; Belli, 2003b, s. 51; Erzen, 1986a, s. 27; Tarhan, 1982, s. 86; Zimasky, 2003, s. 76). Kralın dönemine ait kaynaklar oldukça yetersiz olduğundan kendisine ait Sadurburç'taki yazıt ayrı bir önem taşımaktadır.

> *"Lutipri oğlu Sarduri, büyük kral, güçlü kral, dünyanın (bütünlüğün) kralı, Nairi ülkesinin kralı, benzeri olmayan kral, hayret verici çoban, dik başlı uyruklarla savaşmaktan korkmayan kralın yazıtıdır (tableti). Lutipri*

oğlu Sarduri, krallar kralı, her kraldan haraç almış olan (benim). Lutipri oğlu Sarduri şöyle der: Bu taşları Alniunu şehrinden getirttim ve bu duvarı yaptırdım" (UKN I, no. 361; Payne, 2006, s. 19).

İbn Haldun iktidar sahibini salt yönetim makamında yer alan pasif bir konumla sınırlandırmaz. Ona göre iktidar, savaşlarda düşmanla doğruda temasta olan girdiği mücadelelerde stratejiler geliştirerek akılcı davranan ve cezalandırıcı bir vasıf taşıyan yetkinliklere sahip olmalıdır (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 487). I. Sarduri'de iktidarını vurguladığı yazıtta kendisini "*hayret verici çoban, her kraldan haraç alan kişi, dik başlı buyruklarla savaşmaktan korkmayan kral*" gibi ifadelerle tanımlayıp hem halkın üzerindeki karizmatik otoritesini güçlendirmiş hem de düşman karşısındaki askeri üstünlüğüne vurgulamıştır. Bu doğrultuda I. Sarduri'nın yazıtındaki ifadeler, düşünürün siyasal iktidar yaklaşımıyla bağdaştırılabilir. Öyle ki yaklaşımda iktidar, yalnızca soya dayalı bir güç olarak görülmenin ötesine geçip savaşçı nitelikler ve askeri güç barındıran bir statü olarak değerlendirilir.

İşpuini Dönemi: Sarduri'nin ardından Urartu tahtında İşpuini'nin (MÖ 830-810) yer aldığı görülmektedir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 42). Zivistan ve Patnos civarlarında keşfedilen yazıtlar, İşpuini'nin I. Sarduri'nin oğlu olduğunu ve krallığın hanedana dayalı kalıtsal bir sistemle yönetildiğini işaret eder (Burney & Lawson, 1960, s. 178; Çilingiroğlu, 1994a, s. 42; Payne, 2006, s. 22; Wartke, 1993, s. 61).

Kendisi Asur kralî III. Salmanassar ve ardılları döneminde, Asur Devleti'nin zayıflığından istifade etmiş ve izlediği yayılmacı politikayla gücünü arttırmıştır (Erzen, 1986a, s. 28). Öyle ki tahtta geçmesiyle birlikte toprak kazanmaya yönelik girişimler ve bu doğrultuda askeri seferler gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Hedeflenen amaç kapsamında, Urartu yönünü Kuzeybatı İran ve Musaşir topraklarına çevirmiştir (Çilingiroğlu, 1997, s. 9; Çilingiroğlu, 2008, s. 18). Güney ülkelerine yönelik gerçekleştirdiği bu askeri seferler, kralın en önemli yazıtlarından bir olan Kelişin Yazıtı'nda yer almaktadır (Payne, 2006, ss. 55-56; Çilingiroğlu, 1997, s. 28). Yazıtta her ne kadar Menua'nın ismi yer alsa da faaliyetleri kendisinin ortaya koyduğunu vurgulamak adına "ben" ifadesini kullanmıştır (Salvini, 2006, s. 53).

Menua Dönemi: Babası İşpuini ile gerçekleştirdikleri 10 yıllık ortak iktidarın akabinde Menua (MÖ 810-786) Urartu tahtının tek hâkimi olmuştur (Çilingiroğlu, 1994a, s. 55; Çilingiroğlu, 1997, s. 30; Erzen, 1986a, s. 29). Kendisinin bu hâkimiyeti ile birlikte

Urartu Krallığı bir yükseliş evresine geçmiştir (Belli, 1982, s. 156). Kralın gerek bayındırlık alanında gerekse askeri alandaki etkin girişimleri, Urartu'nun daha organize ve başarılı olmasını sağlamıştır (Çilingiroğlu, 1994a, s. 55; Çilingiroğlu, 1997, s. 30; Erzen, 1986a, s. 29). Gerçekleştirmiş olduğu askeri seferler devleti doğu, batı, kuzeydoğu ve güneydoğu yönde o kadar genişletmiştir ki Urartu'nun tarihsel süreçteki hâkimiyet alanının büyük bir kısmı onun döneminde fethedilmiştir (Belli, 1982, s. 156; Çilingiroğlu, 1983, s. 32; Erzen, 1986a, s. 29; Ünsal, 2013, s. 209). Bu kapsamda Menua, Anadolu'nun en güçlü krallarından biri olup Doğu Anadolu'nun yüksek yaylasını hâkimiyetine almıştır (Belli, 1982, s. 156).

"İşpuini ile yürütülen ortak iktidar sürecinde krallık idari açıdan sağlam bir yapıya kavuşturulmuş ve bölgedeki beylikler merkezi otorite altında toplanmıştır (Çilingiroğlu, 1997, s. 31). Bu istikrarlı ortam, Menua'nın imar ve bayındırlık faaliyetlerine yönelimini kolaylaştırmış; söz konusu etkin yönetim anlayışı onun bazı araştırmacılar tarafından 'büyük mimar' olarak nitelendirilmesini sağlamıştır (Belli, 1982, s. 159; Çilingiroğlu, 1997, s. 31; Erzen, 1986a, s. 30; Ünsal, 2013, s. 209).

I. Argişti Dönemi: Menua'dan sonra iktidara I. Argişti (MÖ 790–765) geçmiş, Urartu Krallığı'nın genişleme siyaseti benzer şekilde sürdürülmüştür (Belli, 1982, s. 159). İktidarı ile birlikte kuzey ve kuzeydoğuya yönelik düzenlediği geniş çaplı askeri seferler, pek çok topluluğun itaat altına alınmasını sağlamıştır (Belli, 1982, s. 159; Çilingiroğlu, 1994a, s. 68-69; Ünsal, 2013, s. 213). Yazdırmış olduğu Horhor Yazıtı'nda da yer alan mücadeleleri Urartu'ya büyük oranda ganimet ve esir kaynağı sunmuştur (Belli, 1982, s. 159; CTU I, A 8-3; Çilingiroğlu, 1994a, s. 69; Payne, 2006, ss. 150-176). Kralın gerçekleştirdiği zorunlu göç politikası ise hem yeni kurulan kentlerin nüfus gereksinimini hem de merkezi otoritenin bölgeler üzerindeki kontrolünü sağlama amacı gütmektedir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 69; Erzen, 1986a, s. 31).

I. Argişti Dönemi Urartu Krallığı'nın gücünün zirveye ulaştığı dönem olarak öne çıkmaktadır (Belli, 1982, s. 161; Çilingiroğlu, 1994a, s. 70; Sevin, 2012d, s. 52). Bu kapsamda kralın saltanatının son dönemlerinde Van Gölü bölgesinden Kafkasların ötesine kadar uzanan lokasyon Urartu'nun üstünlüğünü kabul etmiş, uygarlık Batı İran'a kadar ilerlemiştir (Belli, 1982, s. 161; Ünsal, 2013, s. 215).

II. Sarduri Dönemi: Urartu'nun en güçlü döneminde tahtta geçen II. Sarduri (MÖ 764-735) babasından ihtişamlı ve gelişmekte olan bir uygarlık devralmıştır (Belli, 1982, s. 161; Ünsal, 2013, s. 215; Köroğlu, 2022, s. 80). II. Sarduri babasının dış siyasetini aynı şekilde sürdürmüş olup inşa faaliyetlerini, ekonomik ve yönetim merkezlerini güçlendirmeye itina göstermiştir (Belli, 1982, s. 161).

Bunların dışında kendisinin iktidarlık süreci, batıya ve kuzeye yönelik askeri ilerleyişlerin arttığı ve siyasi egemenliği sağlamlaştırmayı amaçlandığı bir dönemdir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 78). Dönem itibarıyla Asur'un da zayıf bir potansiyelde oluşu, Urartu için bir avantaj yaratmış böylece kudretini arttırarak geniş bir sahaya erişmiştir (Erzen, 1986a, s. 31; Sevin, 2012d, s. 53). II. Sarduri özellikle Fırat'ın ötesinde gerçekleştirdiği seferlerle Melitea, Kamişi, Muşani gibi bölgelere yöneldiğini ve bir gün içerisinde 14 kale ve 80 kenti ele geçirdiğini ifade eder (UKN I, no. 158; Köroğlu, 2022, s. 81). Öte yandan kuzeyde Gökçe Göl çevresinde konumlanan kabilelere yönelik de başarılı seferler gerçekleştirmiş Abiani, Veirda, Irkua, Puinialhi gibi kabileleri itaat altına almıştır (UKN I, no. 155). II. Sarduri sergilediği askeri başarıların yanı sıra inşa faaliyetleriyle de Urartu'ya görünür bir zenginlik katmıştır. Oktay Belli büyük bir refah süreci olarak tanımladığı bu dönemde, siyasi ve ekonomik gücün Urartu mimarlığına yansıdığını söylemektedir (Belli, 1982, s. 162). Van Kalesi'nin kuzeydoğu ucundaki "Hazine Kapısı (Analı-Kız)" kutsal alanında keşfedilen yazıtlar, gerçekleştirilen bu faaliyetlerin tarihsel kaydını sunmaktadır (Belli, 1982, s. 161; Payne, 2006, ss. 208-232).

I. Rusa Dönemi: II. Sarduri'nin son dönemlerinde Asur ile girişilen mücadele ve neticesinde gerçekleşen mağlubiyet, Urartu için büyük önem taşımaktadır (Sevin, 2012d, s. 53). Böylesi karışık ve güvensiz bir ortamda iktidara gelen I. Rusa (MÖ 735-713), gerek kuzeydeki gerekse doğudaki kabilelerin ayaklanmalarını bastırmış ve bu merkezlere yönelik kontrolleri sağlamıştır (Belli, 1982, s. 166; Çilingiroğlu, 1994a, s. 90). Öte yandan sürekli artarak büyüyen Asur tehlikesine karşı ülkeyi korumak adına önlemler almıştır (Belli, 1982, s. 166). Kralın bu anlamda gerçekleştirdiği icraatlar kapsamındaki bilgiler, çift dille Topzava Steli'nde yer almaktadır (Belli, 1982, s. 166; CTU I, A 10-05; Payne, 2006, ss. 267-268).

I. Rusa'nın iktidara gelmesinden kısa bir süre sonra Kafkaslardan Anadolu'ya gelen Kimmerler Urartu için bir tehdit oluşturmaya başlamış ve pek çok Urartu yerleşimini

yakıp yıkarak yok etmiştir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 90). Bu tehdit karşısında Rusa, Gökçe Göl civarında stratejik önem taşıyan "Haldi" ve "Teişeba" kalelerini inşa etmiştir (Belli, 1982, s. 167; Çilingiroğlu, 1994a, s. 90; Konyar, s. 2022, s. 122; UKN I, no. 266). Söz konusu yapılar salt savunma amaçlı inşalar olmayıp aynı zamanda kuzeyde yer alan yerel yönetimlerin merkeze bağlılıklarını sağlayan idari birimlerdir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 90). Rusa kuzey seferlerinin yanı sıra güneyde Musaşir (Ardini) bölgesine düzenlediği seferlerle de başarı sağlamıştır. Girişilen mücadele neticesinde bölgenin kralî Urzana'yı kendisine bağlı kalması şartıyla tahtında bırakmıştır (Çilingiroğlu, 1994a, s. 91; UKN I, no. 264). Kralın bu başarı odaklı yayılma politikası Batı İran'a yönelik askeri faaliyetler için geçerli olmamış, II. Sargon ile girişilen mücadele yenilgi ile neticelenmiştir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 94; Erzen, 1986a, s. 36). MÖ 714'deki Asur'un sekizinci seferiyle Urartu ordusu dağılmış verilen kayıplar neticesinde I. Rusa trajik bir sonla hayatını yitirmiştir (ARAB II, no: 139-154; ARAB II, no: 183; Burney, 1971, s. 154; Çilingiroğlu, 1994a, s. 94; Erzen, 1986a, s. 36; Köroğlu, 2022, ss. 86-87; Sevin, 2012d, s. 54). Ancak bu olumsuz şartlara rağmen Urartu Krallığı kendi ayakları üzerinde durabilme gücünü muhafaza etmiştir (Sevin, 2012d, s. 54).

***II. Argişti Dönemi*:** MÖ 714 yılı I. Rusa'nın Urartu hükümdarlığındaki son yılı olup bu tarihten itibaren tahtı II. Argişti devralmıştır (Çilingiroğlu, 1997, s. 43). I. Rusa'nın Asur kralî II. Sargon karşısında aldığı yenilgide Kimmerlerin Urartu topraklarına yönelik akınlarının da etkili olduğu düşünülmektedir. Yaşanan bu olumsuz durumlara rağmen II. Argişti Dönemi'nde de gerek doğu gerekse batı sınırları muhafaza edilmiştir (Erzen, 1986a, ss. 36-37).

Kralın hükümdarlığına yönelik yazılı belgeler kısıtlı olup kimi verilere Asur kaynaklarından erişilmiştir. II. Sargon'a ait yazıtta, Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye topraklarındaki bazı kent devletlerini kendi safına çekmeye çalıştığı ve bu amacında kısmi bir başarı yakaladığı belirtilmektedir (Çilingiroğlu, 1997, s. 43). Kralın hükümdarlığında öne çıkan bir diğer durum göçebe kavimlere yönelik giriştiği mücadelelerdir. MÖ 685'de Kimmerlerle gerçekleştirdiği savaş, başarısızlık ile neticelenmiş ve bu yenilgiye rağmen hâkimiyetini 22 yıl daha sürdürmüştür (Burney, 1971, s. 158; Çilingiroğlu, 1997, s. 43; Köroğlu, 2022, s. 87).

II. Rusa Dönemi: Bu dönem, Urartu'nun karşılaştığı askeri baskılar neticesinde bir yapılanma sürecine girdiği ve gerçekleştirdiği inşa faaliyetleriyle gücünü arttırmaya çalıştığı bir dönemdir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 102; Erzen, 1986a, s. 37). II. Rusa mimari ve sanatsal açıdan son derece aktif olmasına karşın, askeri girişimleri bu alanların gerisinde kalmıştır (Salvini, 2011, s. 96; Zimansky, 2003, s. 77). Öyle ki son 50 yıl boyunca istikrarlı bir mücadele içerisinde olduğu Asur ile gerçekleştirilen yıpratıcı savaşlar ve arkasından Kimmerlerin saldırıları büyük oranda toprak ve insan kaybıyla neticelenmiştir (Erzen, 1986a, s. 37). Dolayısıyla Asur'un, Kimmerler'in ve Medler'in oluşturduğu tehdide karşılık diplomatik ve askeri önlemler alınmış ve göçebe kavimlerle ittifaklar gerçekleştirilmiştir (Erzen, 1986a, s. 37; Çilingiroğlu, 1997, s. 43).

II. Rusa'dan sonra Urartu tahtında yer alan kralların kimliklerine ve faaliyetlerine yönelik bilgiler oldukça kısıtlıdır. MÖ 635 ile 585 arasındaki son 50 yıl "karanlık dönem" olarak adlandırılmış olup bu dönemdeki muhtemel kralların ise Erimena, IV. Sarduri, III. Rusa ve IV. Rusa olduğu belirtilmiştir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 112). Bu sıralamanın yanı sıra Oktay Belli ise kralların hâkimiyet dönemlerine yönelik III. Sarduri, IV. Sarduri, Erimenea, III. Rusa ve IV. Rusa gibi bir sıralamada bulunmuştur (Belli, 1982, s. 179).

II. Rusa'dan sonraki bu dönemde Urartu varlığını bir süre daha koruyabilmişse de MÖ 7. yüzyıl sonlarında artan dış tehditler karşısında tutunamamıştır. Asur Devleti'nin tarih sahnesinden silinmesi (MÖ 605) ile birlikte Yakındoğu'daki siyasi boşlukta İskit ve Med gibi güçlerin belirdiği görülmektedir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 113; Erzen, 1986a, s. 40). Babil kronikleri İskitlerin MÖ 609'da Urartu topraklarına kadar ilerleyip Yukarı Dicle havzasına hâkim olduklarını ifade eder (Burney & Lang, 1971, s. 172; Çilingiroğlu, 1994a, s. 113; Erzen, 1986a, s. 43). Ancak İskitler Urartu'ya yönelik bu saldırıların ardından bölgeye yerleşmemiş Suriye ve Mısır'a doğru ilerlemişlerdir (Erzen, 1986a, s. 41). Bu süreçte Lidya ile mücadeleye girişmek adına bölgeye yönelen Medler muhtemelen güzergâhları üzerinde yer alan Urartu Krallığı'nı da yok etmiştir (Çilingiroğlu, 1994a, s. 114; Erzen, 1986a, s. 43).

İbn Haldun, devletlerin tarihsel gelişimini rastlantısal olaylar bütünü olarak değil belirli bir düzen içerisinde ilerleyen ve nihayetinde çöküşle sonuçlanan bir süreç kapsamında değerlendirir. Düşünür, bu süreci "tavırlar nazariyesi" olarak adlandırdığı beş aşamalı bir modelle kategorize eder. Buna göre her devlet; kuruluş, yükseliş, refah,

duraklama ve çöküş olmak üzere birbirini izleyen evreleri yaşamaktadır (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Sanay, 1991, s. 22; Ülken & Fahri, 1940, s. 67).

Tavırlar nazariyesinin birinci aşaması, devletin henüz oluşum kazandığı ve iktidarın hükümdar ile asabiyet sahipleri arasında paylaşıldığı bir evredir. Bu safhada siyasi yapı gevşek, merkezi otorite ise sınırlıdır (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Sanay, 1991, s. 22). Urartu öncesi dönemde de Mitanni egemenliğinin ortadan kalkmasıyla Doğu Anadolu'da beliren siyasal boşluğun, Hurri kökenli aşiretler tarafından doldurulduğu görülür. Uruatri ve Nairi olarak adlandırılan bu topluluklar ortak tehdit doğrultusunda hareket eden ancak henüz tam anlamıyla devletleşmemiş siyasi yapılardır. Asur baskısı karşısında geçici ve gevşek ittifaklar oluşturan bu beylikler, İbn Haldun'un görüşündeki asabiyet temelli kolektif siyasal örgütlenmenin biçimini karşılayan bir oluşum sergiler. İbn Haldun'a göre ikinci aşama, devletin büyüme ve güçlenme safhasıdır. Bu evrede hükümdar, ortak amaçta birleştikleri asabiyet sahiplerinden ayrışarak siyasi otoriteyi ele alır (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Kılıç, 2015, s. 215; Sanay, 1991, s. 22; Ülken & Fahri, 1940, s. 67). Urartu tarihinde bu aşama, Aramu'nun liderliğiyle birlikte siyasal birliğin sağlanmasına ve krallığın kurumsal temellerinin atılmasına karşılık gelir. Her ne kadar Asur saldırılarıyla Sugunia ve Arzaşkun gibi erken başkentler yıkılmış olsa da merkezi bir iktidar algısının yerleştiği görülmektedir. Sonraki süreçte I. Sarduri ile birlikte hanedan değişimi yaşanmış, başkent Tuşpa'ya taşınmış ve krallık artık kalıtsal bir monarşik kimliğe geçiş yapmıştır. Sarduri'nin yazıtlarında kullandığı "krallar kralı" ve "her kraldan haraç alan" gibi ifadeler, İbn Haldun'un bu aşamada vurguladığı mutlak iktidar anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Tavırlar nazariyesinin üçüncü aşaması, devletin refah, güç ve ihtişama erişim dönemidir. Bu safhada devlet; askeri başarılar, ekonomik zenginlik ve imar faaliyetleri gibi pek çok alandan en parlak dönemindedir (İbn Haldun, Mukaddime I, ss.401-402; Sanay, 1991, s. 22). Urartu Krallığı açısından bu aşama, özellikle Menua ve I. Argişti dönemlerinde belirginleşmektedir. Geniş çaplı askeri seferlerle sınırların genişletilmesi; sulama kanalları, kaleler ve tapınaklarla ülkenin imar edilmesi ve iskân politikalarıyla nüfusun denetim altına alınması devletin gücünün kurumsallaştığını göstermektedir. Bu dönemde izlenen siyasetle Urartu, askeri bir güç olmanın yanında ekonomik ve idari açıdan da gelişmiş bir devlet yapısına ulaşmıştır. Düşünürün bu aşama için vurguladığı refah ve kudret hâli, uygarlığın kazanımlarında rahatlıkla görülebilmektedir. İbn Haldun dördüncü

aşamayı, duraklama ve istikrar evresi olarak tanımlanır. Bu safhada devlet, geleneksel yönetim anlayışını sürdürerek mevcut düzenin muhafazasını ön planda tutar (İbn Haldun, Mukaddime I, ss. 401-402; Kılıç, 2015, s. 215) Urartu'da II. Sarduri ve kısmen I. Rusa dönemlerinin bu aşama ile ilişkilendirilmesi muhtemeldir. Öyle ki devlet hâlâ güçlü bir görünüm sergilese de artan dış tehditler karşısında savunma ağırlıklı politikalar izlenmiş; askeri enerji ise yerini idari ve mimari faaliyetlere bırakmıştır. Bu durum, İbn Haldun'un da yaklaşımı çerçevesinde devletin dinamizmini yavaş yavaş kaybetmeye başlama hâlidir. Beşinci ve son aşamayı ise çöküş evresi oluşturmaktadır. Düşünüre göre bu safhada devlet, askeri ve ekonomik açıdan zayıflar; savurganlık ve çözülme hâli belirginleşir (İbn Haldun, Mukaddime I, ss. 401-402; Kılıç, 2015, s. 215; Ülken & Fahri, 1940, s. 68). Urartu'nun II. Argişti sonrasındaki sürecin bu aşamayı karşıladığı düşünülebilir. Asur ile yapılan yıpratıcı savaşlar, Kimmer ve İskit akınları, ardından Med baskısı devleti hem askeri hem de ekonomik açıdan tüketmiştir. Bu hastalık evresinde yaşanan saldırılar, kentlere yönelik tahripler krallığın MÖ 7. yüzyılın sonlarına doğru tarih sahnesinden çekilmesiyle sonuçlanmıştır. Söz konusu süreç, İbn Haldun'un kaçınılmaz son olarak tanımladığı çöküş evresinin Urartu'daki tarihsel karşılığı olabilir.

3.1. URARTU'DA TOPLUMSAL YAPI VE BİLEŞENLERİ

Urartu Devleti'ndeki toplum, farklı statülere sahip sınıflı bir yapı oluşturmaktaydı. Bu yapılanma içerisinde soyluların, çiftçilerin, askerlerin, kölelerin yer aldığı sınıflar mevcuttur (Sevin, 2003a, s. 211). Söz konusu bu yapılanma, Aristoteles'in devlet anlayışı çerçevesinde değerlendirilebilecek bir özellik göstermektedir. Aristoteles, *Politika* adlı eserinde devletin tek tip bireylerden oluşamayacağını, aksine farklı niteliklere ve işlevlere sahip bireylerin bir araya gelmesiyle meydana geldiğini belirtir. Ona göre devletin varlığı ve sürekliliği, bu farklı unsurlar arasındaki uyum ve dengeye bağlıdır (Aristoteles, Politika, s. 50). Bu çerçevede Urartu'daki sınıfsal yapı, toplumsal farklılıkların belirli görev dağılımları doğrultusunda örgütlendiği bir sistemi ortaya koymaktadır. Yönetimsel ve dini otoriteyi temsil eden soylular, askeri düzeni sağlayan savaşçı zümre, üretim faaliyetlerini sürdüren çiftçiler ve emek gücünü oluşturan köleler, devletin işleyişinde birbirini tamamlayan unsurlar olarak yer almaktadır. Dolayısıyla Urartu'daki toplumsal düzen, Aristoteles'in vurguladığı farklılık ve denge ilkesini vücuda getirmektedir.

Toprakkale'de keşfedilen, toplam 5507 kişinin yer aldığı tabletin de çeşitli sosyal gruplar ve mesleklerle ilgili idari bir metin olduğu düşünülmektedir (Sevin, 2003a, s. 211; UPD, no 12, 38; Wartke, 1993, ss. 101-102; Zimansky, 1983, s. 81; Zimansky, 1985, s. 82).

Saray Görevlileri:

-104 tardašhi adamı

-1.009 (^{LÚ}ki-ri-ni-e-i) kirinei adamı

-Toplamda 1.113 (^{LÚ}ma-ri-gi) kimi araştırmacılar marigi[51] olarak okurken kimileri ise mari olarak okuyup soylu[52] kelimesini karşıladığını belirtir.

-3.784 (^{LÚ} ŠÁ-RĒŠI^{MEŠ}) hadım (eunuch) muhafız

-2.411 (^{LÚ}UKKIN-še) meclis (muhtemelen vatandaşlar)[53]ya da genç erkek[54] şeklinde farklı yorumlamalar yapılmıştır

-119 (^{LÚ}NÍG.ŠID. DA-ka-i) hazinedarın ya da muhasebecinin yanında görevli

- (^{MUNUS}GAD-ḫi-e) 66 kadın dokumacı (weaver)[55] ya da 68 dokumacı[56] şeklinde farklı yorumlamalar yapılmıştır

-1.188 (^{LÚ}UR. GI7) av köpeği bakıcısı

-300 (^{LÚ}KUR. KUR^{MEŠ}-e) yabancılar (?) tutsaklar (?)[57] ya da kabile savaşçıları[58] şeklinde farklı yorumlamalar yapılmıştır

-90 (^{LÚ}UN^{MEŠ}-še) sıradan halk (?)

-168 (^{LÚ}e-ši-a-te É.GAL) ešiate (?) kalesinden adam-mensupları

-108 (^{LÚ}ŠÁ.RĒŠI^{MEŠ} É.GAL-i) kale muhafızı (hadım)[59] ve sarayın hadımları[60] şeklinde farklı yorumlamalar yapılmıştır

---

[51] CTU IV, CT Tk-1; Çifçi, 2017, ss. 291-293.
[52] UPD, no 12, 39.
[53] CTU IV, CT Tk-1; Çifçi, 2017, s. 291-293.
[54] UPD, no 12, 39.
[55] CTU IV, CT Tk-1; Çifçi, 2017, ss. 291-293.
[56] UPD, no 12, 39.
[57] CTU IV, CT Tk-1; Çifçi, 2017, ss. 291-293.
[58] UPD, no 12, 39.
[59] CTU IV, CT Tk-1; Çifçi, 2017, ss. 291-293.
[60] UPD, no 12, 39.

-35 (^{LÚ}ḫal-bi-ú-ni) ḫalbiuni adamı

-10 (^{LÚ}É. TIN^{MEŠ}-ni) müfettiş[61] ve şarap üreticileri ya da kadeh taşıyıcıları[62] şeklinde farklı yorumlamalar yapılmıştır

-15 (^{LÚ}ši-pi-ka-a-ni) şipikani adamı

-52 (^{LÚ}un-qa-i-ta-a-ni) unqaitani adamı

-15 kişi Ubiabi'nin önünde (ya da buyruğunda)

-Katır sürücüsü (muleteer) ancak bu kişilere yönelik belirtilen sayıda 71[63] ve 7[64] olmak üzere muhtelif görüşler mevcuttur

-20 marangoz

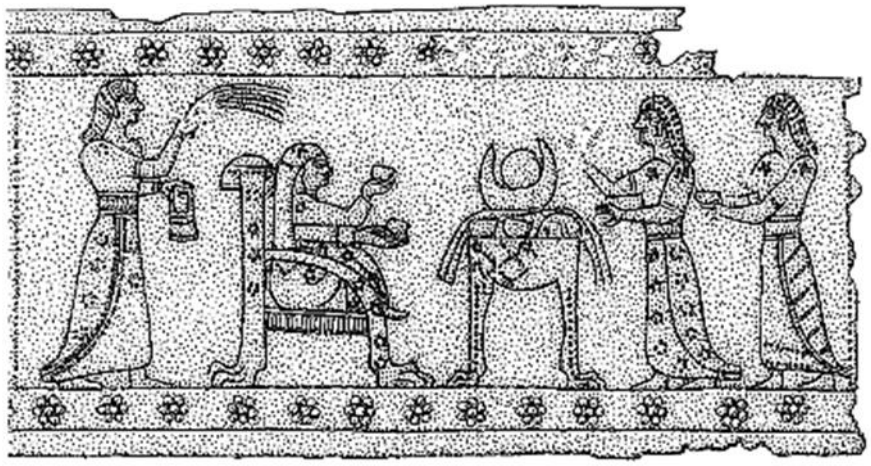
-Puri ülkesi adamları

-Toplam 5507 kişi (CTU IV, CT Tk-1; UPD, no 12, 39; Zimansky, 1985, s. 82; Çifçi, 2017, ss. 291-293).

Urartu Devleti'ne bağlı çalışan üretici sınıflar arasında hiyerarşik bir sıralamanın ya da statü farkının varlığına dair bazı emareler mevcuttur. Bu doğrultuda kimi görüşler Toprakkale'de keşfedilen bu tabletin de meslekler arasında hiyerarşik bir sıralamayı yansıttığını ileri sürmektedir. Nitekim dokumacı kadınlar ile muhasebecilerin listenin üst sırasında yer alması, daha üst bir kategoriye ait meslekler olarak değerlendirilmektedir. Buna karşılık, alt sıralarda şarap üreticileri ya da 'sakî' ünvanlı görevliler bulunurken son sırada ise marangoz oldukları düşünülen kişilere yer verilmiştir. Dolayısıyla tabletteki mesleklerin göreli konumlarının, toplumsal hiyerarşiyi ifade eden bilinçli bir sıralamayı işaret ettiği düşünülmektedir (Diakonoff 1989, s. 99).

Toplamda 5507 kişinin yer aldığı tablet, farklı araştırmacılar tarafından ayrışan yorumlamalar içerir. Öyle ki Diakonov, kimi görüşlere göre "*ešiate (?) kalesinden adam-mensuplar*" olarak yorumlanan 168 kişiyi, saray hizmetçisi olarak ifade etmektedir. Öte yandan geri kalan 442 kişinin ise muhtemelen askerler, milisler ve hizmet personeli olabileceğini söyler (UPD, ss. 25-26).

[61] CTU IV, CT Tk-1; Çifçi, 2017, ss. 291-293.
[62] UPD, no 12, 39.
[63] CTU IV, CT Tk-1; Çifçi, 2017, ss. 291-293.
[64] UPD, no 12, 39



Şekil 64: Bronz Kemer Üzerinde Tahtta Oturan Tanrıça veya Kadın Figürü (Seidl, 2004, Levha: 102, sm-9)

Urartu'da hizmetliler kapsamında özellikle görsellerde yer alan kadınlar öne çıkmaktadır. Çeşitli objeler üzerindeki hizmetçi kadınlar, genellikle tahtta oturan ve önünde bir masa olan kadının çevresinde yer alırken görselleştirilmiştir. Burada, tahtta oturan kadının arkasında durarak bir yelpaze tutmaktadırlar. Masanın diğer tarafında ise bir şeyler sunan ya da masadaki bir şeyleri düzenleyen farklı kadınlar bulunmaktadır. Görsellerdeki hizmetli kadınların giysileri; gösterişli unsurlar taşımakta olup kolları kısa, kuşaklı ve zengin süslemelidir (Seidl, 2004, s. 141).



Şekil 65: Bronz Kemer Üzerindeki Kadın Tasvirleri (Seidl, 2004, Levha A; sm-37)

Münih'te yer alan yaklaşık 8 cm genişliğinde ve 86 cm uzunluğundaki kemer de Urartulu kadınların toplumsal statüleri hakkında fikir yürütebilme imkânı sunmaktadır. 2 frizli kemerden ilk frizde, ortasında 2 hizmetçi kadının yer aldığı bir ziyafet sahnesi sergilenmektedir. Görselin sağ tarafında da ikişer kadının büyük bir kazana sıvı dökmekte oldukları görülmektedir. Kemerin alt frizinde ise akrobatik bir dansçının eşlik ettiği 2 müzisyen kadın bulunmaktadır. Geri kalan alan, her iki yandan ellerindeki hediyelerle merkeze doğru yürüyen diğer kadınların görselleriyle donatılmıştır (Seidl, 2004, s. 137).

Pierre Bourdieu'nun bireylerin toplumsal çevre içerisinde edindikleri fikirler, davranışlar ve algıların birikimi olan habitus kavramı; söz konusu kemer üzerinde yer alan kadın figürlerinde açıkça görünmektedir (Buordeou, 1999, ss. 23-24; Ritzer & Stepnisky, 2013, s. 154). Bir kazana sıvı dökerken resmedilen kadınlar hizmete dair bir rolü icra etmekle birlikte toplumsal normlara ve ritüellere uygun davranışlar sergileyerek kendi habituslarını dışa vurmaktadırlar. Ziyafet hazırlığı, arınma ya da kurban ritüeli gibi seremonilerle ilişkilendirilen kadınlar, toplumsal yapı içerisindeki konumlarını belirleyen bir habitus yaratmışlardır. Öte yandan, kemerdeki müzisyen ve akrobat kadınlar, habitusun performatif boyutunu sergilemektedir. Görseller kadınların sanat ve eğlence alanındaki aktif rollerinin ötesinde, toplumsal yaşamın kültürel ve estetik yönlerinde de yer aldıklarını ortaya koyar. Bahsi geçen kadın figürler habitusları gereği, toplumsal düzene ve güç yapısına karşı aktif bir katılım sergilemektedir. Dolayısıyla kemerde ellerinde hediyelerle ilerleyerek kendilerinden üst statüdeki bir kişiye itaat, bağlılık ya da saygılarını sundukları düşünülen görsel Bourdieu'nun habitus kavramında yer bulur. Öyle ki söz konusu figürler, toplumsal normlara, kültürel rollere ve güç ilişkilerine uygun davranış biçimleriyle kendi toplumsal konumlarını ve kimliklerini şekillendirirler.

Çavuştepe'deki tablette yer alan görevliler arasında, toplamda 3792 haremağasının varlığı ifade edilen sayının büyüklüğü bakımından dikkat çekicidir. Ancak tabletin ön yüzeyinde 3784 kişi için "haremağası" arka yüzeyindeki 108 kişi için "sarayın haremağası" gibi farklı ifadelerin bulunması kimi yorumları doğurmuştur. Bu kapsamda 108 kişiyi ifadelendirirken özellikle sarayın haremağası olduklarının vurgulanması bu kişilerin haremle tamamen ilişkili görevliler olduğunu düşündürmektedir. Öte yandan sadece haremağası ifadesi kullanılan 3784 kişinin ise tümü yönetici olmamakla birlikte, sarayın işlerini yürüten kişiler olmaları muhtemeldir (Çavuşoğlu vd. 2010, s. 157; Gökce,

2020, s. 173). Diakonov da 3784 haremağasının arasında, kâtiplik yapan memurların da yer aldığını ifade eder (UPD, s. 26).

Urartu'ya ait yazılı kaynaklardaki bu kişilerden, Yeni Asur Dönemi yazıtlarında da söz edilmektedir. Bir Asur ajanının sunmuş olduğu mektupta haremağaları sakallı saray mensupları ile birlikte zikredilmektedir.

> *"Urartu kralına karşı komplo kuran ve onun çevresinden 20 haremağası tutuklandılar. Urartu kralî şimdi Tuşpa'ya geldi ve onları sorguya çekti. Komploya karışan hadımlardan ve sakallı saray mensuplarından 100 kişiyi sürükleyip dışarı çıkardılar ve öldürdüler. Abliuqnu'nun kardeşi Turtana yardımcısı Ursinie tutuklandı. Abliuqnu (bunun üzerine) Tuşpa'ya geldi. Urartu kralî onu ve kardeşini sorguladı. (Bununla) hiçbir ilişkileri yok. (Kral elini) kaldırdı (ve) serbest bırakıldılar..." (SAA V, s. 74).*

Yazıttaki verilerden yola çıkarak kimi haremağalarının, Urartu bürokrasisinin temelini oluşturan üst düzey memurlar arasında yer aldıkları düşünülebilir (Gökce, 2020, s. 173; Çifçi, 2007, s. 295).

Yazılı metinlerin yanı sıra tasvirli eserler de haremağaları ile ilgili temsillere yer vermektedir. Toprakkale'de gerçekleştirilen çalışmalarda bu kapsamda iki heykele erişilmiştir. Döküm tekniğinde yapılmış olan heykel, yüksekliği yaklaşık 36,5 cm dir. Kısmen tahrip olan bu figürün yüzü fildişinden yapılmış olup yüz hatları belirgindir. Saçları bukleli olan heykel uzun bir elbise giymektedir. Üzerinde yer alan iç içe kare motifleriyle süslenmiş kuşak ise göğsünün üzerinden geçirilmiştir. Bunların yanı sıra boynunda bir pektoral ve iki bileğinde birer bilezik yer almaktadır. Heykel vücuduna yapışık sağ eliyle bir bitki tutarken diğer eliyle ise kuşağı tutmaktadır (Çavuşoğlu vd. 2010, s. 162; Gökce, 2020, s. 176; Merhav, 1991b, s. 171; Yiğitpaşa, 2020, s. 489). Yapımında fildişinden de istifade edilen diğer erkek figür ise kısmen tahrip olmuş durumdadır. Saçları omuzlarına kadar uzanan figürün her iki kolunda pazubentler yer almaktadır. Kıyafetleriyle öne çıkan figürün üzerinde iki parçadan oluşan uzun bir elbise vardır. Figürün üst kısmında yer alan püsküllü giyside, kalın bir kemerin bulunduğu görülmektedir. Bu figürün sahip oözellikler onu haremağası figürüyle ilişkilendirmiştir (Mitchell, 1983, ss. 157-162; Yiğitpaşa, 2020, s. 497).



Şekil 66: Toprakkale Heykelleri (Muscarella, 2021, s. 355; Yiğitpaşa,2020, s. 505)

Haremağalarına dair erişilen bilgiler, devletin bürokratik alanında yer alabilecek kadar kayda değer bir statüyü elde ettiklerini düşündürmektedir. Öte yandan Urartu kralına darbe girişiminde yer alacak bir güce sahip olmaları, bu kişileri tasvir eden heykellerin yapılmış olması ve heykellerdeki giysiler ile takıların gösteriş unsurları, Urartu sarayında önemli bir sınıfta yer almalarını muhtemel kılmaktadır (Çavuşoğlu vd. 2010, s. 162; Gökce, 2020, s. 177).

Çavuştepe'de bulunan iki parçalı bir idari tablet de personel isimlerini ve mesleklerini listelemesi açısından önemli bir kaynaktır. Bunlardan "Çav. 1" numaralı tablette bazı kişi adları ilgili meslek gruplarıyla birlikte listelenirken "Çav. 2" de ise kişi adlarına yer verilmeden yalnızca meslek grupları sıralanmıştır (Dinçol vd. 2001, s. 202).

"… , okçu (?), okçu (?) ülke, depo görevlisi, üç yay, … ürün dağıtıcı[65]*, … ,*

… Esegi kralın askeri, … (CTU IV, CT Çav-1; Dinçol vd. s. 2001, ss. 195-199).

"15 adam… 7 adam… , tarladan/dışarıdan gelen adam, x Uluseli adam, x Adabinili adam, x adam, x okçu" (CTU IV, CT Çav-2; Dinçol vd. 2001, ss. 199-201).

Metinler uğradıkları deformasyon nedeniyle çok tutarlı olmasalar da her iki kil tabletin de Çavuştepe kale personeli ya da bu kaleye bağlı idari bölge personeliyle ilgili

[65] Tan, 2022a, s. 71.

olduğu açıktır. Meslek adlarının ve insan topluluklarına ait tanımların yer alıyor olması Urartu toplumunun ne denli çeşitli ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermesi açısından kıymetlidir (Dinçol vd. 2001, s. 202).

3.1.1. Yönetici Sınıf

3.1.1.1. Kral

Urartu Krallığı'nda yönetimin ve hiyerarşinin en üst basamağında kral yer almaktadır. Bu hiyerarşik düzen, Louis de Bonald'ın hiyerarşinin gerekliliğini savunan düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Bonald'a göre, toplumsal ilişkilerin ve bağın devamlılığını sağlamak ancak hiyerarşi ile mümkündür (Bonald, 1965, ss. 43-49; Nisbet, 2006, s. 148). Öyle ki ona göre eşitlik fikri, toplumsal yapının doğasına aykırı olup iktidarın babadan oğula geçmesi şarttır (Bonald, 1965, s. 29). Urartu'da kralın zirvede olduğu bu yönetim kalıtsal bir düzen çerçevesinde şekillenmiştir. Özellikle kral yıllıkları dikkate alındığında, tahtın babadan oğula (muhtemelen en büyük oğula) geçtiği anlaşılmaktadır (Çifçi, 2017, s. 278; Ünsal, 2013, s. 172). Van'daki Surp Pagos Kilisesi Yazıtı'nda da I. Argisti krallığa gelişinde aynı düzenden söz eder. "*Tanrı Haldi'nin kudretiyle, Tanrı Haldi'nin emriyle, Haldi krallığı Menua oğlu Argişti'ye verdiğinde, o babasının yerine oturdu…*" *(UKN I, no. 128 A3).*

Argişti'nin krallığını ilan eden bu yazıtın, iktidarın kökenine yönelik önemli ipuçları sunduğu söylenebilir. Yazıtta, Argişti'nin kral oluşu Tanrı Haldi'nin kudreti ve emri ile ilişkilendirilmekle birlikte, babası Menua'nın yerine geçtiği de belirtilir. Dolayısıyla ifade yalnızca dinsel bir meşruiyetin değil, soy temelli bir ardıllık anlayışının da varlığını gösterir. Sosyolojik yaklaşımda bu kapsamdaki statüler, atfedilen (doğuştan) statüler olarak değerlendirilir. Atfedilen statüler, bireyin kendi iradesi dışında doğumla birlikte kazanılan ve toplum tarafından anlamlandırılan konumları ifade eder (Akan, 2002, s. 100; Bozkurt, 2005, s. 147; Browne, 2014, s. 388; Schaefer, 2013, ss. 100-101). Kral Argişti'nin tahta çıkışı da herhangi bir bireysel çaba ya da rekabet gerekmeden doğrudan Menua'nın oğlu olmasına dayanır. Dolayısıyla Argişti'nin krallığı bireysel niteliklerinden çok, soy bağı temelinde belirlenmiş bir statüdür.

Bu durum toplumsal yapıda sınıfa ya da statüye dair bir değişimin olmadığını, toplumsal açıdan ise yatay hareketliliğin işlerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır (Zencirkıran, 2017, s. 145). Zira iktidarda gerçekleşen değişim, yeni bir sınıfı doğurmadığı gibi statü farklılaşması da yaratmamıştır. Mevcut durum, elit tabakanın hâkim konumunu muhafaza ederek iktidarı devretmesidir. Dolayısıyla Urartu'daki kalıtsal yönetim, yatay hareketliliğin aynı statü grubu içerisinde kuşaklar boyunca devinim gösterdiği bir düzene tabidir. Öyle ki elde edilen veriler de Urartu Devleti'nin hüküm sürdüğü dönem zarfında bu sistemin devam ettiğini ve iktidarın aynı aile içerisindeki erkek üyeler arasında devredildiğini göstermektedir (Çifçi, 2017, s. 278; Ünsal, 2013, s. 172). Bu durum, siyasal iktidarın erkekler üzerinden meşrulaştırıldığını ve yönetim hakkının cinsiyet temelli olarak erkeklere tahsis edildiğini düşündürmektedir.

Benzer bir anlayışın izleri, toplumsal cinsiyet algısının tarihsel gelişiminde de yer almaktadır. Bu algı pek çok zaman diliminde erkeği güçlü ve olumlu, kadını ise güçsüz ve ikincil konumda değerlendirmiştir (Lorber, 2001, ss. 197-198; Wiesner Hanks, 2020, s. 22). Belirli bir dönemle sınırlandırılamayan anlayışın kökeni, insanlığın erken dönemlerine dayanmaktadır. İki ayak üzerinde yürümeyle birlikte erkeklerin fiziksel gücü onlara avcılık ve savaşta üstünlük sağlamış; kadınlar ise besleme ve büyütme sorumluluklarına yönelmiştir (Karakaya, 2018, s. 41; Wiesner Hanks, 2020, s. 25). Zamanla şekil alan bu güç dağılımıyla erkeğe rasyonel, güçlü-etkin ve yönetici; kadına ise duygusal, uysal ve ikincil roller tanımlanmıştır (Karakaya, 2018, s. 42). Söz konusu tarihsel yaklaşım, düşünürlerin görüşlerinde de karşılık bulmuştur. Aristoteles, kadın ve erkek arasında doğal bir hiyerarşi kurmuş; erkeği doğuştan yönetici, kadını ise doğuştan yönetilen olarak nitelemiştir. Ona göre zekâsıyla geleceği öngörebilen insan "efendi", yalnızca beden gücüyle iş görebilen insan ise "köle"dir. Bu bağlamda erkek, doğası gereği yönetici kabul edilirken kadın, farklı işlevler sunsa dahi toplumsal düzenin yönetici vasfına sahip olmayan unsurudur (Aristoteles, Politika, s. 24). Comte ise modern dönemde bu yaklaşımı devam ettirir. Ona göre erkekler, kamusal alana özgü entelektüel ve yönetsel görevler için gerekli fıtrata sahipken kadınlar bu niteliklerden yoksundur. Öyle ki sahip oldukları özellikler kadınları yöneticilikten ziyade, özel alanda erkeklere duygusal destek sunan rollerle sınırlandırmaktadır. Bu nedenle Comte erkeklerin yönetici, kadınların ise yardımcı konumlarda bulunmasını dolayısıyla toplumun ataerkil bir model çerçevesinde örgütlenmesini savunur (Guillin, 2005, s. 129; Guillin, 2012, s.

5). Nitekim söz konusu görüşlerden yola çıkarak Urartu'daki siyasal yapılanmanın tarihsel ve düşünsel yaklaşımlarda da kabul gördüğü söylenebilir. Bu çerçevede, Urartu'da iktidarın erkekler özelinde devredilmesi siyasal bir gelenek olmanın yanında toplumda cinsiyetlere yüklediği rollerin işleyişini de sergilemektedir.

Öte yandan Max Weber'in karizma tanımıyla örtüşen doğaüstü, olağanüstü ya da ilahi kaynaklı özelliklere sahip olma ve bu doğrultuda meşruiyet kazanma hâli de Urartu krallarında vücut bulurken kadınlar için söz konusu olmamıştır (Weber, 2005, s. 75; Weber, 2012a, s. 362). Onların bu mevcut durumu Weber için de hâkim algıdır. Kendisi karizma kavramı ile kadınlığın bağdaşmadığını ifade eder. Dahası, kadına bir karizma atfedilse dahi bunun erkeklerdeki gibi bir liderlik niteliğinden öte bedensel çekicilik olabileceğini söyler (Bechdofl, 2001, ss. 33-34). Netice itibarıyla eldeki epigrafik ve arkeolojik veriler, Urartu'da üst statülü kadınların varlığını teyit etse de bu kadınların Weber'in ifade ettiği üzere karizmatik otoriteye sahip lider figürler olmadıkları muhtemeldir. Bu kapsamda Urartu kral listesinde yer alan liderlerin arasında hiçbir kadının yer almaması da bu yaklaşıma bir dayanak oluşturabilir.

Urartu krallar güçlerini ve egemenliklerini gerek halka gerekse diğer topluluklara duyurmak için yazıtlarda kendilerini niteleyen birçok ünvana yer vermişlerdir. "Güçlü kral", "Büyük kral", "Ülkelerin kralı", "Biainili kralı", "Kralların kralı", "Tuşpa'nın efendisi", "Biainili'yi yöneten güçlü kral", "Haldi'nin hizmetkârı", "İnsanların çobanı", "Tuşpa şehrinin güçlü kralı" şeklindeki bu ünvanlar hükümdarın yüceliğini ve üstünlüğünü vurgulama amacı gütmektedir (Çifçi, 2017, s. 284; Linke, 2015, s. 147; Ünsal, 2013, s. 173; Zimansky, 1985, ss. 50-51). "*... İşpuini'nin oğlu Menua bu susi yi inşa etti ve aynı zamanda ihtişamlı bir kaleyi de inşa etti. İşpuini'nin oğlu Menua; güçlü kral, büyük kral, evrenin kralı, Biaine ülkesinin kralı, kralların kralı, Tuşpa kentinin yöneticisidir. ...*" *(UKN I, no. 72).* Kendilerini tanımladıkları ve iktidarlarını ilan ettikleri bu yazıtlar, kralların toplumsal ve siyasal hiyerarşinin en tepesinde yer aldığını da göstermektedir. Özellikle tanrılara sıklıkla yapılan vurgu, üstün konumlarını dini bir zemine oturtma gayelerini ortaya koymaktadır.

Flannery toplumu oluşturan bireyler ve sınıflar arasındaki hiyerarşik düzenlenişin, devletin gerçek anlamda bütünleşmesini sağladığını ifade eder. Kendisi özellikle devlet dininin bu hiyerarşiyi meşrulaştırmada ve en üstte yer alanların ilahi bağlantısını

onaylamada kritik bir rol oynadığını belirtmektedir (Flannery, 1972, s. 407). Urartu'da devlet dininin tanıtımı, gelişimi ve dini yeniliklerin çoğunu kesin olarak tarihlendirmek güçtür (Linke, 2015, s. 165). Ancak yeni dinin İşpuini'nin hükümdarlığı sırasında veya oğlu Menua ile ortak hükümdarlık sürecinde şekillendiği söylenebilir (Çilingiroğlu, 2011, s. 192; Salvini, 1989, s. 85; Salvini, 1994, s. 205). Söz konusu bu dini ideolojinin, iktidardaki hanedan tarafından önce kendi toprakları üzerinde üstünlük sağlamak sonra ise bunu pekiştirmek amacıyla stratejik olarak uygulandığı düşünülmektedir (Linke, 2015, s. 165). Öyle ki bu ideoloji aynı zamanda farklı beyliklerden ve aşiretlerden gelen toplulukları tek bir din çatısı altında birleştirme amacını da taşımaktadır. Dolayısıyla Urartu'da din, bir yandan yönetici ve elit sınıfın iktidarını meşrulaştırıp pekiştirirken diğer yandan uyandırdığı saygı, korku ya da sevgi aracılığıyla halkın krallığa olan bağlılığını ve itaatini güçlendirmiştir (Çilingiroğlu, 2008, s. 19; Çilingiroğlu, 2011, s. 192). Krallık kendisine üstünlük sağlayıp güç bahşeden bu konum için halka belirli düzeyde dini özgürlük tanımış ve bu kapsamda Meher Kapı'da 79 tanrının adına yer vermiştir (Çifçi, 2018, s. 120; Çilingiroğlu, 2008, s. 20; Dinçol, 1994, s. 11; Salvini, 1989, s. 82; Zimansky, 2012, s. 714).

Bu durum, Thomas Hobbes'un özellikle "insan yapımı din" anlayışı çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Hobbes'a göre krallar ve siyasal önderler, toplumsal düzeni sağlamak ve siyasal çıkarlarını korumak amacıyla dini kuralları oluşturur ve şekillendirirler. Urartu örneğinde de dinin, egemenliğin meşruiyetini üretmek, merkezi otoriteyi güçlendirmek ve farklı toplulukları ortak bir çatı altında toplamak için bilinçli ve stratejik biçimde kullanıldığı görülmektedir.

79 tanrının yer aldığı Meherkapı Yazıtı, Van'da Zimzim Dağı'nın göle bakan eteklerindeki bir kaya nişi içerisinde yer almaktadır. Urartu panteonunu oluşturan bu yazıttaki tanrılar, her birine kurban edilecek hayvan türü ve sayısıyla birlikte hiyerarşik olarak sıralanmıştır (Belli, 2000f, s. 392; Çifçi, 2018, s. 127; UKN I, no. 27; Ünsal, 2013, ss. 191-194).



Fotoğraf 82: Meherkapı Genel Görünüm ve Yazıtı (Belli, 1998, s. X Resim: 37)

MÖ 9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Urartu, Doğu Anadolu, Ermenistan ve Kuzeybatı İran'ın önemli kısımlarında yaşayan farklı kültür ve dinlere sahip çeşitli nüfusları yönetmeye başlamıştır (Genç, 2016, s. 67; Taffet, 1999, s. 371). Bu çerçevede Meher Kapı'da oluşturulan resmi devlet panteonu ile komşu beylikleri bir araya getirmek ve yeni krallığın çeşitlilik gösteren bu nüfusunu kolektif bir kimlik altında birleştirmek amaçlanmıştır (Çifçi, 2018, s. 120; Rothman, 2004, s. 137; Taffet, 1999, s. 371; Tarhan, 1986, s. 290; Tarhan, 2004, s. 337; Ünsal, 2013, s. 183). Öyle ki bir toplumun üzerindeki itici güçlerinden en etkili olanını din oluşturmaktadır. Din günümüzde olduğu gibi geçmişte de farklı inanç gruplarının bir arada olduğu toplumlarda, gerek ayrıştırıcı gerekse birleştirici bir etkiye sahiptir (Pekşen, 2017b, s. 108; Tarhan, 2004, s. 337). Dolayısıyla Urartu'da tasarlanan teoloji birleştirici bir rol oynamış ve bu stratejiyle din, krallığın temel taşlarından biri olmuştur (Tarhan, 1986, s. 290; Tarhan, 2004, s. 337; Ünsal, 2013, s. 183). Piotrovskii Urartu'daki dinin bu vasfını şu şekilde ifade etmektedir: "*Urartu dininin ... geniş toprakları birbirine bağlayan kültürel ve siyasi unsurları yansıttığını ve bunları eski yerel inançlarla birleştirdiğini görebiliriz*" *(Piotrovskii, 1969, s. 67).*

Farklı uygarlıklara ait tanrıların panteona dâhil edilmesi ve yabancı tanrılar için kurban kesilmesi Urartu krallarının bu doğrultudaki politik adımlarıdır. Öyle ki Hititler gibi Urartular da din konusunda uyarlanabilir bir strateji izlemeyi tercih etmişlerdir (Linke, 2015, s. 169). Hatta bu anlamda, keskin hamlelerde bulunmuş "Haldi'nin

Hizmetkârı" gibi katı bir geleneksel ünvanı "Sebitu'nun Hizmetkârı"[66] olarak uyarlamışlardır (Çifçi, 2017, s. 287; Linke, 2015, s. 169). Söz konusu bu dini politika ile ülkenin imparatorluğa yeni dâhil edilen bölgelerindeki konumları sağlamlaştırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan, yurtlarından alınarak uygun yerlere iskân ettirilen köle ve esir halkın yerel tanrılarına kurban sunmalarına da müsaade edilmiş böylece toplumun bu sınıflarıyla olan ilişkiler de güçlendirilmiştir (Linke, 2015, s. 169).

Gövelek stelinde[67] yer alan başdüşman Asur'un ana tanrısına yapılan sunuların (bir koyun ve bir semiz koyun) da din kisvesi altındaki politik stratejiler olduğu düşünülmektedir (Diakonoff, 1989, ss. 90-91; Salvini, 1977, s. 128). Urartu bu yaklaşımla muhtemelen Asur ile ilişkilerini yumuşatmayı ve güneyden gelebilecek saldırılara karşı kendini güvence altına almayı amaçlamış olabilir. Bunun yanında, gerek ekonomik gerekse zanaat alanındaki faaliyetlerde önemli roller edinmiş olan Asurlu göçmenlerden destek almak ve siyasi gücünü pekiştirilmek istenmiş de olabilir (Linke, 2015, s. 169). I. Argişti, Biaini ülkesinin kudretini ilan etmek ve düşmanlarını dehşete düşürmek amacıyla Erebuni kentini inşa etmiştir. Hatti ve Tsupani topraklarından (yani önceki yılın seferlerinde) ele geçirilen 6.600 esir ise bu yeni kente yerleştirilmiştir (Barnett, 1959, s. 1; CTU I, A 8-3). Burada esirlerin yerel tanrıları olan Lubsa için bir susi tapınağı inşa edilmesi dinin nasıl bir tahakküm aracı olarak kullanıldığını gösterir (Piotrovskii, 1966, s. 26; Piotrovskii, 1969, ss. 69-70). Bununla birlikte Toprakkale'deki İrmusini Tapınağı da Gürpınar Ovası'nın yerel tanrısı olan İrmusini için inşa edilmiş olup izlenen politikanın bir diğer örneğidir (Belli, 2000b, s. 214; Çavuşoğlu, 2019, s. 144; Erzen, 1965b, s. 555).

Uygulanan bu dini stratejinin Emile Durkheim'in din teorisinin işlevselci yaklaşımına tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Durkheim'in yaklaşıma göre her toplum ortak temelleri geliştirme ve güçlendirme ihtiyacına sahiptir. Bu kapsamda

---

[66] *"[Sardurili Rusa] (şöyle der): kefaret sunuları burada belirledim, eğer krallar sefer yaparsa - (tanrı) Sebitu/o için 1 boğa, 1 koç, (tanrılar) Artuwarasele için 3 koç, Sebitu/o Kapısı için 1 koç kessin; yeni aylarda (?) Sebitu/o için bir koç kesilsin; eğer tapınak yeniden yıkılırsa, biri (bunu) yaparsa, (o zaman) sonsuza dek onu /elm=o=§a/ yaptı; Eğer yeniden kendileri için restore ederlerse, Sebitu/o için bir koç kesilsin. Rusa Sebitu/o'nun kölesidir, …" (Diakonoff, 1989, ss. 90-91; Salvini, 1977, s. 128).*

[67] (CTU I, A 14-1).

kimliğin oluşumu ve topluluğun sağlamlaştırılması veya yenilenmesi ideal olarak dini bayramlar veya törenler sırasında gerçekleşir. Aynı zamanda, grup içindeki mevcut özerk yapılar da teyit edilir ve böylece din toplumsal olarak bütünleştirici bir işlevi yerine getirir. Netice itibarıyla Urartu kralları bir devlet dini oluşturup bunu kolektif inançlarla harmanlayarak dini anlamlandırma hakkını tekellerine almış ve yeni temelde bir aidiyet duygusu yaratmışlardır. Bu çerçevede uyguladıkları güç, din aracılığıyla değer ve tutumları kendi lehlerinde şekillendirme olarak nitelendirilebilir. İzlenen politika krallara güç kullanımlarını güvence altına alan, meşrulaştıran ve veraset sürecinde giderek daha yaygın hâle gelen dini bir karizma kazandırmıştır (Linke, 2015, s. 166).

Hiyerarşik bir şekilde sıralanan Urartu tanrılar panteonunun zirvesinde, baştanrı Haldi yer almaktadır. Aynı anda hem tanrıların tanrısı hem ulusların tanrısı hem de devletin tanrısı olan Haldi'nin yardımı olmadan hiçbir savaş, barış, inşa projesi ya da farklı bir girişim gerçekleştirilemez (Genç 2016, s. 67; Tarhan, 1986, ss. 290-291; Tarhan, 2004, s. 337; Zimansky, 2012, s. 713). Haldi, o zamana kadar tapınılan tüm yerli ve yabancı tanrıların üzerinde olan hem Urartu'yu hem de hükümdarı koruyan eşsiz bir kudrettir. Öyle ki kendisi aynı zamanda "Kurucu-Tanrı" olarak gerek devleti gerekse devletin ilahi hegemonyasını temsil etmekteydi (Tarhan, 1986, ss. 290-291; Tarhan, 2004, s. 337).

Urartu'da güç her zaman Haldi'ye ait olup kralın tüm eylemleri onun gücüne atfedilmiştir. Daha açık bir söylemle güç kavramı, hiçbir zaman kralın şahsıyla doğrudan bağlantılı olmamış her şey Haldi'nin kudretine dayandırılmıştır (Ünsal, 2013, s. 185). Bu durum Kantorowicz'in ortaya koyduğu kuramsal çerçevede de yer almaktadır. Kendisi gücün özünün ve cevherin, gerek doğası gereği sahip olunmuş olsun gerekse lütuf yoluyla elde edilmiş olsun, tanrıda ve kralda vücut bulduğunu söyler. Bu çerçevede kralın gücünün bir nevi tanrının gücü olduğunu belirten düşünür onun sahip olduğu bu gücü tanrısal bir lütfa dayandırır (Kantorowicz, 1957, s. 48). Urartu'da da tanrının gücünün temsilcisi olan kral, eylemlerini ve hareketlerini Haldi'nin emirlerinin yerine getirilmesi üzerine şekillenmiştir. Dolayısıyla kral, ilahi iradenin uygulayıcısı vasfıyla halk karşısında her türlü sorumluluktan muaf bir konumdadır. Onun Haldi'nin temsilcisi olduğunu ve Haldi tarafından desteklendiğini vurgulayan ifadeler, kraliyet yazıtlarında şu formüllerle karşımıza çıkmaktadır: "*Haldi'nin gücüyle konuşur …", "Haldi'nin gücüyle … bu kaleyi inşa etti …", "bu kanalı yaptı …", "bu steli kutsadı …", "savaş için*

savaş arabasıyla yola çıktı ...", "Haldi'nin büyüklüğüyle ben ...", "güçlü kralım"" (Wartke, 1993, s. 61).

Urartu krallarının yazıtlarda kendilerini Haldi'nin gücüyle hareket eden hükümdarlar olarak tanıtmaları, Max Weber'in dinin iktidarı haklı gösterme yaklaşımıyla örtüşür. Kraliyet yazıtlarında yer alan "Haldi'nin gücüyle…" şeklindeki ifadeler; kralın askeri, siyasi ve diğer eylemlerini kutsal bir kaynağa dayandırarak iktidarını sorgulanamaz kılmaktadır. Benzer şekilde Weber de iktidarın kalıcı olabilmesi için zor kullanmanın yeterli olmadığını, din aracılığıyla "haklı ve doğru" olarak kabul edilmenin gerektiğini vurgular (Berger, 2009, s. 433; Çiftçi, 2006, s. 124; Okumuş, 2020, s. 91). Bu bağlamda Urartu krallarının kendilerini Haldi'nin temsilcisi olarak sunmaları, halk nezdinde meşru kabul edilmelerini sağlamada etkili bir strateji olarak yorumlanabilir. Ulaşılan noktada din hem itaati güçlendiren hem de kralın ayrıcalıklı konumunu doğal ve kaçınılmaz gösteren bir meşrulaştırma aracıdır.

Öte yandan yazıtlarında sıkça tekrar edilen "*Haldi'nin gücüyle konuşur*", "*Haldi'nin gücüyle ... bu kaleyi inşa etti ...*" söylemleri her ne kadar tanrı ile bağlantıyı içerse de kralın gücüne yapılmış gizli bir vurgu da taşır. Max Weber'in belirttiği üzere, insanlar yalnızca güç ve ayrıcalıklara sahip olmakla yetinmezler. Ona göre bu güç ve ayrıcalıkların kendilerine ait olduğunu hissetmek de isterler (Berger, 2009, s. 433; Çiftçi, 2006, s. 124; Okumuş, 2020, s. 91). Urartu kralları da bu ihtiyacı, yazıtlar aracılığıyla sürekli dile getirerek karşılamış olabilir. Böylece kral hem ilahi destekle donatılmış ayrıcalıklı yönünü hem de konumuyla bağlantılı gücünü halka duyurmaktadır.

Yazıtlarda Asur kralları kendisini "Asur'un yöneticisi" olarak tanımlarken Urartu krallarının "Haldi'nin hizmetkârı"[68] tanımlamasını kullandıkları görülür (Çifçi, 2018, s. 131; Linke, 2015, s. 170). Söz konusu bu ifade, kralın Haldi ile doğrudan bir bağ içerisinde olduğunu vurgulaması açısından kıymetlidir. Bu çerçevede "hizmetkâr" terimi, "yönetici" terimine kıyasla çok daha ileri bir anlam taşımaktadır (Linke, 2015, s. 170). Öyle ki kral, baştanrı olan Haldi'ye yakındır, onun "hizmetkârı" olarak yeryüzündeki tüm görevleri yerine getirir ve onun onuruna halkın "çobanıdır". Bu yaklaşım aynı zamanda Urartu kralının, yeryüzünün kaderini tanrının emriyle ve iradesiyle şekillendirdiği anlamını da taşımaktadır (Linke, 2015, s. 167).

[68] CTU I, A 10-3 ve 5; CTU I, A 11-3; CTU I, A 14-1 ve 2.

Kralın din ve tanrılarla olan bağlantısı eski Yakın Doğu krallık kavramlarının merkezi bir unsurunu oluşturur. Tanrılarla sağlanan bağlantı, kralî diğer insanlardan farklılaştırarak ona üstünlük sağlayan bir karizma bahşeder (Linke, 2015, s. 156). Urartu kralları da bu irtibata sıklıkla vurgu yapmış fetihlerde üstlendikleri rolü bu yönlerine dayandırmışlardır (Zimansky, 2018, s. 71).

> *"Tanrı Haldi kendi silahıyla sefere çıktı. Onun silahları öldürücüdür. Meliteialhe ülkesinin kralını, Şaşu'nun oğlu Hilaruada'yı yendi. Argiştioğlu Sarduri önünde yere serdi. Tanrı Haldi güçlü, Tanrı Haldi'nin silahı da güçlüdür. Sarduri Argiştioğlu sefere çıktı. Sarduri der ki: Fırat pürüzsüzdü, durgundu. Oradan karşıya geçen hiçbir kral yoktu. Egemen olan Tanrı Haldi, Tanrı Teişeba, Tanrı Şivini ve Biainili ülkesinin bütün tanrılarına, tanrısal büyüklük istediğim için yalvardım. Tanrılar bana kulak verdiler. Bana yol gösterdiler. Tumeişki şehrinin önünde savaşçılarımın arasında karşıya geçtim. … Tanrı Haldi'nin büyüklüğüyle Argiştioğlu Sarduri, güçlü kral, büyük kral, Biainili ülkesinin kralı, Tuşpa şehrinin hükümdarıdır. Sarduri der ki: Her kim bu yazıtı tahrip ederse, her kim suç işlerse, her kim saklarsa, her kim bir başkasına bunları yaptırıp "Gel tahrip et!" derse, Tanrı Haldi, Tanrı Teişeba, Tanrı Şivini ve bütün tanrılar onu güneşin altından yok etsinler" (Salvini, 2006, s. 78).*

Habibuşağı stelinde II. Sarduri'nin Haldi'den aldığı güç ile kazandığı zaferlere yer verilmiştir. Kendinden önce kimsenin geçemediği Fırat'ı bir gün içerisinde geçerek benzersiz bir başarı sergilemiştir. Ancak II. Sarduri bu başarısını kendi kudretinden öte tanrılara yakararak aldığı desteğe dayandırır (Serdaroğlu, 1977, s. 29). Tanrıların büyüklüğü ve yardımına erişmiş olmak kral için otoritesini kuvvetlendiren güçlü bir kazanımdır. Öyle ki Haldi'nin rehberliğinde kavuşulan söz konusu zaferler, ilahi gücün yeryüzündeki iradesinin bir yansımasıdır. Yazıtın sonunda yer alan beddua metininde de yine tanrıların insanlar üzerindeki bağlayıcılığından istifade etmeye çalışarak siyasi konum güçlendirilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda yazıtların, bulundukları bölgelerde kralın otoritesinin somut sembolleri olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan yazıtta yer alan ifadeler toplumun dünyayı, doğayı ve olayları açıklama ve anlamlandırma biçimini de ortaya koyar. Hâkim olan temel algı Auguste Comte'un tanımladığı teolojik evre ile örtüşmektedir. Bu evrede doğadaki olaylar doğrudan doğaüstü varlıklar ya da tanrıların iradesiyle açıklanır (Cevizci, 2015, s. 907). Yaklaşımın hâkim olduğu toplumsal düzende askeri yönün etkinliği söz konusudur. Siyasal örgütlenme biçimi genellikle monarşik ve teokratik olan düzende olup yöneticiler ise çoğunlukla dini ve askeri niteliklidir (Comte, 2015, s. 163). Yazıtta da Tanrı Haldi'nin yardımı ve müdahalesi,

doğal engellerin aşılmasından düşmanın yenilmesine kadar her sürecin merkezinde yer almaktadır. Öte yandan Kral yalnızca Haldi ile değil, Teişeba ve Şivini gibi diğer Urartu tanrıları ile de iletişim hâlindedir. Tanrılarla kurulan bu çok yönlü ilişki, kraliyet otoritesinin kutsal düzenle uyum içinde hareket ettiğini göstermektedir. Nitekim, Urartu'nun yaşanan olayları tanrıların yönlendirmesiyle açıklaması, bu toplumun düşünsel olarak teolojik evreye ait bir dünya görüşünü benimsediğini düşündürmektedir.

Urartu'da kralların taç giyme törenleri de dini çerçevede olup tapınak ortamında gerçekleşmektedir (Linke, 2015, s. 170). Kelisin yazıtı[69], Urartu veliaht prenslerinin Musaşir'deki Haldi tapınağında, yani imparatorluğun yüce tanrısının ana mabedinde törenle göreve getirildiklerini ve statüleri gereği Haldi'ye adakta bulunduklarını ifade eder (Çifçi, 2017, s. 276; Kılıç & Eser, 2016, s. 274; Linke, 2015, s. 170; Salvini, 1989, s. 81). "*İşpuini Sardurihi (ve) Menua İşpuinihi Haldi'den önce Ardini kasabasına geldiklerinde, Haldi'ye adanmak üzere (bir?) niribe getirdiler, …*" (Benedict, 1961, s. 383). Gerçekleştirilen bu törenler ve ritüellerle krallar siyasi güçlerini koruyucu tanrının makamına dayandırmaktadır (Kılıç & Eser, 2016, s. 274; Salvini, 1989, s. 81). Dolayısıyla Urartu için Haldi tek ilahi meşrulaştırıcı, Muşaşir ise krallığının ilahi güç merkezi konumundadır (Kılıç & Eser, 2016, s. 274; Kravitz, 2003, s. 90).

Asur kralî II. Sargon, Haldi'yi Urartu ülkesinin en yüce tanrısı olarak tanımlar. Ona göre Haldi hem gökte hem de yeryüzünde kendisinden daha üstün başka bir tanrının olmadığı ilahi bir konuma sahiptir. Sargon'a göre, Haldi'nin iradesi olmadan yönetimi temsil eden ne bir asanın alınabilmesi ne de bir tacın giyilebilmesi mümkün değildir (Foster, 2005, s. 810; Salvini, 1989, s. 80). Bu yaklaşımlarla, Urartu veliaht prensinin taç giyme törenine dair ifadeleri şu şekildedir (Çifçi, 2017, s. 276; Çifçi, 2018, s. 132; Foster, 2005, s. 810; Kravitz, 2003, s. 84).

> *"... Urartu halkı ... onu (ya da ona) getirdi ve oğullarından birini tahtının varisi (?) olarak (?) altın ve gümüşle birlikte, sarayındaki her türlü değerli hazineyi Muşaşir şehrinde Tanrı Haldi'nin huzuruna getirdiler ve ona hediye olarak sundular. Besili sığırlar, sayısız semiz koyunlar onun önünde*

[69] Bir zamanlar Urartu etkisindeki bölgeyi Muşaşir topraklarından ayıran Kelisin steli günümüzde ise İran ve Irak arasındaki sınırı belirleyen Zagros sıradağlarındaki yaklaşık 3.000 m yükseklikteki bir geçitte yer almaktadır. MÖ 820-810 yılları arasına tarihlenen bu İki dilli (Asurca-Urartuca) yazıt, İşpuini ile oğlu ve varisi olan Menua'nın Muşaşir'de Tanrı Haldi'ye adadıkları zengin hediyeler ve kurbanlarla gerçekleştirdikleri kült yolculuğunu anlatır (Salvini, 1981, s. 81).

kurban edildi. Bütün şehir halkı için bir ziyafet hazırladılar. Tanrı Haldi'nin önünde onu kraliyet tacıyla taçlandırdılar ve ona Urartu'nun krallık asasını verdiler" (ARAB II no. 171; Foster, 2005, s. 810).

Yeni kralın tahtta çıkmasıyla kraliyetin devamlılığı garanti altına alınmış ve hanedanın güçlü temelleri vurgulanmıştır. Taç giyme töreni, kralların değiştiği dönemlerde hanedanın iç istikrarını, meşruiyetini ve gücünü korumak için harcanan çabanın bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu husus II. Sarduri[70] ve II. Rusa'nın[71] ifade ettiği "*Tanrı Haldi bana krallığı verdiği (ve ben) atalarıma ait olan tahtta çıktığım zaman, Tanrı Haldi bana hem ... hem savaş hem de ... sundu*" (Payne, 2006, s. 232) şeklindeki ifadelerde hanedan soyunun devamlılığını ve yeni kralın meşruiyetini vurgulayan bir metafor olarak kabul edilebilir (Linke, 2015, s. 171; Taffet, 1999, s. 374). Öte yandan yazıtta yer alan "Haldi bana krallığı verdiğinde" ifadesi ise açıkça kraliyet gücüne ilahi yolla (Tanrı Haldi'den) ulaşıldığını bildirmesi açısından önemlidir (Çifçi, 2017, s. 276; Çilingiroğlu & Salvini, 2001, s. 16)

Çelebibağı Yazıtı'nda da Urartu kralî II. Argişti, iktidarının bireysel bir başarı ya da dünyevi bir mirastan öte, tanrının kendisine layık gördüğü bir ayrıcalık olarak ifade eder. Öyle ki Argişti'nin tahtta çıkışı Haldi'nin doğrudan müdahalesi ile gerçekleşmiş, asa ve mühür gibi krallık sembolleri tanrı tarafından bizzat verilmiştir.

"Rusa oğlu Argişti der ki: Tanrı Haldi'nin gücü sayesinde, o bana her yerde koruyucu şemsiyesi altında yardıma geldi, kendi sözünü bana söyletti, bana geniş krallığı verdi ve böylece ben de krallığın tahtına oturdum. Bana kral asasını ayırdı ve koruyucu bir yardımcı olarak her şeyi bana bıraktı ve destek oldu. Böylece "Araba Ülkeleri" benim hizmetçim oldular. Tanrı Haldi, efendim, bana mühür kuvveti ve savaş gücüyle her türlü yardımı etti" (HChI II no. 125; UKN I, no. 270).

Bu durum kralın otoritesinin ilahi bir kaynağa dayandığını dolayısıyla onun diğer insanlardan ayrışan üstün bir konuma sahip olduğunu gösterir. Çünkü o tanrıyla iletişim hâlinde olan ve onun iradesini halkla buluşturan bir figürdür. Argişti'nin bu üstün konumu askeri ve siyasi otoritesinin yanında halk nazarındaki manevi otoritesini de güçlendirir. Yazıtta kralın zaferlerinin ve gücünün Haldi'nin desteğine dayandırılması Argişti'ye gösterilecek itaatin aslında tanrının iradesine boyun eğme olduğunu ima etmektedir.

[70] (CTU I, A 9-1; HChl II, no. 103; Payne, 2006, s. 232)
[71] (CTU I, A 12-1; HChl II, no. 122)

Bu çerçevede yazıt Robert Filmer'ın "İlahi Hak Teorisi" ile ilişkilendirilebilir. Filmer'e göre krallar iktidarlarını insanlardan değil doğrudan tanrıdan almaktadırlar. Tanrı tarafından krala bahşedilen bu yetki sorgulanamayan, kutsal kabul edilen ve halkın itaatini gerektiren bir yön barındırır (Erincik, 2018, s. 447; Filmer, 1949, s. 289; Schothet, 1975, s. 152). Yazıtta yer alan "*Haldi bana geniş krallığı verdi, krallık asasını ayırdı*" şeklindeki ifadeler kralın iktidarlarının tanrısal olduğunu göstermektedir. Haldi'nin desteği ve koruması altında olan krallar onun isteğiyle krallık tahtına oturmuşlardır. Bu çerçevede gerek yazıttaki iktidar algısı gerekse Filmer'in görüşleri siyasi iktidarın kaynağının dünyevi bir rıza ya da sözleşme ile değil doğrudan ilahi irade ile olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla düşünürün kuramı ve Urartu Krallığı'nın meşruiyet anlayışı arasında, kralın tanrı tarafından seçilmiş bir lider olma ayrıcalığı ortak bir kavramsal zemin oluşturmaktadır.

Siyasi liderlik vasfı en açık ve etkileyici biçimde kralların tapınaklar, saraylar, kamu binaları hatta kentler gibi fiziksel yapılar inşa etmeleriyle sergilenir. Krallar ve siyasi elitler hem sosyal hem doğal yaşama düzen kazandıran kişiler olup inşacı kimlikleriyle öne çıkmışlardır. Erişilmez kudretleriyle doğayı kontrol eden ve dönüştüren bu kişiler gerçekleştirdikleri değişimlerle üstünlük, liderlik ve düzen kurma vasıflarını somutlaştırmışlardır (Helms, 1993, s. 78). Kralların su kanalları, saraylar, tapınaklar ya da şehirler gibi inşaları var etmeleri onları yaratıcı vasfa sahip olan tanrılarla aynı konuma getirir (Helms, 1993, s. 80).

Hükmedenler tarafından inşa edilen bu yapılar, görenlerde hem hayranlık hem de korku uyandıracak şekilde tasarlanmış olup iktidarı ve gücü sembolize ederler. Öyle ki salt boyutlarıyla dahi çevresindeki dünyayı küçümser ihtişamları, hürmet ve hayranlık gibi kimi duyguları harekete geçirmektedir (Linke, 2020, s. 473). Öte yandan tepelerin çıkıntılarındaki özel konumları, otoriter sembolleri ve siyasi ikonografileriyle edindikleri görsel zenginlik, diğer insanlardan daha fazlasını yapabilen kralın üstünlüğünü de ifade etmektedir (Çilingiroğlu, 2004, s. 206; Linke, 2020, s. 473).

Mimarlığın ve inşa faaliyetlerinin Eski Yakın Doğu kralları için önemi, binaların inşasına sıklıkla yer veren kraliyet yazıtlarında açıkça görülmektedir. Dolayısıyla mimari, kralların propagandasında ve kendi prestijlerinin sergilenmesinde merkezi bir yer tutmaktadır (Linke, 2020, s. 471). Bu şekilde kudretlerini somutlaştıran Urartu

hükümdarları, inşa faaliyetlerinin gölgelenmemesi konusunda oldukça hassas davranmışlardır. Öyle ki inşalarına ya da inşa kayıtlarına zarar vererek ihtişamlarına gölge düşürecek olan soydaşlarını lanetlemişlerdir. Bu kapsamda isimlerini silen ve/veya yazıtta belirtilen eylemleri gerçekleştirdiğini iddia eden kişilerin genellikle hava ve güneş tanrılarıyla bağlantılı olarak Haldi tarafından cezalandırılması istenmiştir (CTU I, A 5-8; Payne, 2006, ss. 55-56; Kantorowicz, 1957, ss. 19-20; UKN I, no. 30; UKN I, no. 43; UKN I, no. 99; UKN I, no. 281).

Bu yaklaşımı Ernst Kantorowicz'un iki beden kuramında yer verdiği politik beden ile ilişkilendirmek mümkündür. Kurama göre kral biri fiziksel, ölümlü ve bireysel olan "*doğal beden*" diğeri ise, soyut, kolektif ve ölümsüz olan "*politik beden*" olmak üzere iki bedene sahiptir. Doğal beden; kralın hastalanan, yaşlanan ve sonunda ölen yönüyken politik beden, kralın sürekliliğini ve yönetim erkini temsil eden ölümsüz yönüdür (Greenblatt, 2009, ss. 64-65; Kantorowicz, 1957, ss. 19-20). Kantorowicz kralın ölümsüz olan bu politik bedeninin görsel temsillerle somutlaştırıldığını ve ölümden sonra dahi varlığının devamlılığıyla onu temsil edildiğini belirtir (Kantorowicz, 1957, s. 425). Dolayısıyla Urartu'da da kralların hem dünyevi otoritelerini hem de iktidarlarını sembolize eden inşalar, onların politik bedenlerini simgelemektedir. Prestij göstergesi olan bu yapılar, kralın doğal bedeninin ölmesine rağmen politik bedeninin yaşamaya devam ettirdiğini somut bir şekilde sembolize etmektedir. Bu bağlamda yapıya zarar vermek ya da yazıttaki adı silmek, Kantorowicz'in ifadesiyle "*kralın ölümsüz bedeni*"ne müdahale olacağından cezalandırılması gereken bir ihlal olarak görülmüştür. Netice itibarıyla yaklaşımla ilişkili olarak kralın inşa ettiği yapılar hem kimliğini dünyada görünür kılması hem de egemenliğin kurumsal taşıyıcısı olması açısından sonsuzluğa erişimin temsilcisi olabilir.

MÖ 9. yüzyılın ortalarından 7. yüzyılın sonlarına kadar Doğu Anadolu ve Güney Transkafkasya'nın dağlık bölgelerini yöneten Urartu kralları, çok sayıdaki epigrafik kaynakta inşa programlarına ve önceki peyzajın boşluğuna dikkat çekmişlerdir (Konakçı, 2009, s. 372; Smith, 2000, s. 131; Smith, 2012, s. 40). Bu kapsamda inşa yazıtlarında sık sık şu ifadelere yer verilmiştir:

"... Toprak bomboştu, orada hiçbir şey inşa edilmemişti..."[72]*, "... Toprak kurak ve ıssızdı, orada kimse yoktu ..."*[73]*, "... O yer çoraktı..."*[74]*, "... Toprak işlenmemişti, orada hiçbir şey yoktu ..."*[75]*, "... Toprak çöl gibiydi, orada daha önce hiçbir şey yoktu, hiçbir ekin, hiçbir bağ yoktu, hiçbir kanal da orada açılmamıştı ..."*[76].

Krallar kendilerinden önceki mevcut durumu vurguladıkları bu epigrafik tasvirlerde, gerçekleştirdikleri inşa faaliyetlerine de yer vererek kişisel başarılarına dikkat çekmişlerdir (Belli, 1996b, s. 635; Smith, 2000, s. 131; Smith, 2003, s. 165). Öyle ki kral üstün başarılarıyla vahşi doğaya boyun eğdirir ve inşa ettiği çevre uygarlaşarak siyasi bütünün bir parçası olur. Bu doğrultuda inşa faaliyetleriyle düzenlenen alanın siyasi bir mekâna dönüşümü kralın kişisel bir zaferidir (Linke, 2020, s. 475; Smith, 2000, s. 143; Smith, 2003, s. 164).

Urartu'da kralın doğaya düzen getirme vasfı toplum bünyesi için de geçerliydi. Öyle ki kral sadece bir yönetici değil halkın üzerindeki sosyal ve hukuki düzeni sağlayan başaktördür. Donatılmış olduğu tanrısal meşruiyetle adaleti ve düzeni sağlayıp anlaşmazlıkları gidermeyi kutsal bir sorumluluk olarak üstlendiği düşünülebilir.

Bastam'daki bir tablette üzerinde anlaşmaya varılamayan bir arazinin kralın verdiği emirle karara bağlandığından söz edilmektedir.

> *"Kral der ki: (mühür sahibi) Ispiliqu'ya ve saray adamı Lubšusini'ye şu emri sun. ... Anlaşmazlık konusu olan udue bahçesi (ağacı?) saray adamı Lubšuşini'ye aittir. Aisuabzuni şehrinin ileri gelenlerinden (yöneticilerinden) Adiabdi onu aldı. Şimdi karar verildi udue bahçesini (ağacı?) Adiabdi'den al Lubšuşini'ye ver" (CTU IV, CT BA-1).*

Karmir-Blur'da bulunan bir kil tablette de Urartu sarayındaki bir kadının eş olarak verilme süreci ve kralın bu anlaşmazlığa yönelik müdahalesi bu kapsamda önemlidir.

"Kral der ki: Haldi-bura'ya (ki o) kuyumcudur, Aluani hakkında (ki o) fırıncıdır. Tanrı onu yaşatsın. Eşim (ya da 'bir eş'), Muida'ya (ki o) fırıncıdır, ait kadın şu anda

---

[72] HChI no. 80; UKN I, no. 127.
[73] HChI no. 90; UKN I, no. 136.
[74] UKN I, no. 138.
[75] UKN I no. 29.
[76] HChI no. 126; UKN I, no: 281.

(muhtemelen) kalede bulunmaktadır. Kral, bu kadını fırıncı Aluani'ye geri verdi" (CTU IV, CT Kb-3).

Metinde kral bir kuyumcu ya da muhasebeci olan ve (^{LÚ}KÙ^{MEŠ}) olarak tanımlan Haldi-bura'ya seslenmektedir. Yazıtta bir kadının Muida adlı bir fırıncıya (^{LÚ}MUÎALDIM) eş olarak verildiği daha sonra ise aynı kadının kralın emriyle başka bir fırıncı olan Aluani'ye geri verildiği yer alır (Çavuşoğlu vd. 2014a, ss. 241-242; Konyar, 2018, s. 47). Tabletin altındaki mühür baskısında emrin Argişti oğlu Erimena tarafından verildiği belirtilmiştir. Metindeki kadının kim olduğu ya da neden başka birine verildiği bilinmemektedir. Ancak tablet, kadınla ilgili bir anlaşmazlık olduğunu ve kralın ise bu duruma müdahale ettiğini göstermektedir (Çavuşoğlu vd. 2014a, ss. 241-242).

Kral gerçekleştirdiği bu müdahale ile hem karizmatik otoritesini pekiştirmekte hem de adaleti sağlayıcı vasfıyla sosyal düzen kapsamındaki çözümleyici yönünü sergilemektedir. Öte yandan yazıt, kadınların ve erkeklerin toplumdaki konumlarını değerlendirebilmek açısından da ele alınabilir. Yazıtta yer alan olaya dair ayrıntılar bilinmemekle birlikte mevcut verilerden yola çıkarak erkeğin kadın üzerinde güç ve kontrol sahibi olduğu düşünülebilir. Bu kapsamda kadına, kendisi üzerinden verilen kararlarda fikir beyan edemeyen ve iradesini kullanamayan bir rol biçilme ihtimali de olasılıklar dâhilindedir. Söz konusu yaklaşım üzerinden ele alınan olayı toplum nezdinde radikal feminist kuramla ilişkilendirebilmek mümkündür. Kuramın yaklaşımı kadının kimliği, emeği ve bedeninin ataerkil gücün kontrolü ve denetiminde olduğu yönündedir (Abbott & Wallace, 2005, s. 25). Bu kapsamda kadının bir erkekten alınıp diğerine verilmesi onu bir özne olmaktan öte erkek tahakkümü altında sahip olunan ve el değiştiren bir nesne olarak konumlandırır. Öte yandan radikal feminizm ataerkilliği kültürün, sosyal yaşamın ve kurumların tüm yönlerine nüfuz eden bir baskı sistemi olarak görür (Abbott & Wallace, 2005, s. 25; Tong & Botts, 2021, s. 14). Yazıtta da "kralın emriyle kadının başka bir erkeğe verilmesi" ataerkinin devlet otoritesi ile kurumsallaştığı ve eril iktidarın en üst düzeyde dahi kadın üzerinde mutlak bir tasarruf oluşturduğunu düşündürür.

3.1.1.2. Kraliyet Görevlileri

MÖ I. binde Yakındoğu'nun güçlü uygarlıklarından olan Urartu, merkezde kralın yer aldığı büyük bir bürokratik sınıfa sahiptir (Gökce, 2020, s. 171). Öyle ki gerek sarayda kral idaresinde gerekse valilerin maiyetinde, hiyerarşik olarak yapılandırılmış bir memur sınıfı yer almaktadır. Bu kapsamda yazılı belgeler prensler gibi kraliyet ailesinin üyelerinden söz etmenin yanı sıra ordu komutanı ve bu kişiyle aynı kişi olabileceği düşünülen valilere de yer vermektedir. Yazıtlarda ayrıca kraliyet mülkünün başdenetçisi rolünü üstlenen mühür taşıyıcısı, para adamı (muhasebeci), saray adamı (denetçi), çobanların şefi, kale hizmetlileri ve aşçılar gibi görevliler de yer almaktadır (Wartke, 1993, s. 102).

Mirjo Salvini Bastam kazılarında ele geçirilen Urartu tabletleriyle, söz konusu görevlilerin statüleri üzerinden bir değerlendirmeye gitmiştir. Salvini, mektupların giriş formüllerini ve emirlerin yöneldiği kişi veya grupları sistematik biçimde çözümleyerek hangi memurların kraldan doğrudan emir aldığını, hangilerinin daha alt kademede yer bulduğunu, dahası emirlerin hangi toplumsal kesimlere kadar ulaştığını ortaya koymaya çalışmıştır. Oluşturduğu bu düzenleme ile görevlilerin göreceli konumlarından yola çıkarak devlet mekanizması ve bürokratik yapılanma hakkında bir hiyerarşiye ulaşmayı amaçlamıştır (Salvini, 1979, s. 115-131).

"^{LÚ}NA$_4$. DIB: Mühür taşıyıcı

^{LÚ}NA$_4$.DIB ve ^{LÚ}NÍ.ŠID: Mühür taşıyıcı ve Muhasebeci

^{LÚ}NA$_4$.DIB ve ^{LÚ}NAM: Mühür taşıyıcı ve İdareci

^{LÚ}NAM: İdareci

^{LÚ} É.GAL: Kale Görevlisi

^{LÚ} KÚ. MEŠ: Depo /mal sorumlusu

^{LÚ} NA.GAD: Sürü görevlisi / çoban

^{LÚ} É.GAL.GAL: Kale hizmetlisi

^{LÚ} I[G]I$^{?}$.LÁ: Denetleyici

^{LÚ} SE. NUMUN-ḫu: Tohum eken, çiftçi

^{LÚ} amerieši und ^{Lu} ḫalbi: Özel isimler / Şahıs adları

^{LÚ} MU (.MEŠ): Aşçı." (Salvini, 1979, s. 117).

Salvini yaklaşımı çerçevesinde, sınırlı olan istatistiklere dayanarak en önemli makamın ^{LÚ}NA$_4$.DIB'a ait olduğunu belirtir (Salvini, 1979, s. 118). Aynı prensip doğrultusunda memurlar tek bir mektubun kolektif alıcıları olduğunda, onlara rütbe sırasına göre hitap edilmektedir. Örneğin, bir mektup hem ^{LÚ}NA$_4$.DIB'a hem de bir ^{LÚ}NIG.ŠID'e gönderilmişse ve isimler bu sırayla yazılmışsa, ^{LÚ}NA$_4$.DIB'in üstün olduğu kabul edilir (UPD, s. 47; Zimansky, 1985, s. 83). Bu yaklaşımın uygulanabildiği ölçüde faydalı olması olasıdır. Ancak birçok görevli bu tür sıralamaların gerçekleştirildiği belgelerde yer almadığında, hiyerarşideki konumlarını belirlemek mümkün değildir. Urartu'da muhtemelen birden fazla hiyerarşi söz konusudur ve farklı hiyerarşilere mensup bireylerin göreceli sosyal konumlarını değerlendirmek zordur. Örneğin yüksek rütbeli ^{LÚ}turtanu, Asur yazıtlarında bilinen bir ünvanken Urartu metinlerinde yer almamaktadır. Bu doğrultuda ^{LÚ}A.NIN gibi görevlilerle mukayese edildiğinde hiyerarşik konumlarının belirlemek güçtür. Dolayısıyla söz konusu görevlilerin sıralaması sadece göreceli olan önemlerinin muhtemel bir sıralaması olarak kabul edilebilir (Zimansky, 1985, s. 83).

3.1.1.2.1. ^{LÚ}aşuli

Karmir-Blur, Bastam, Toprakkale ve Ayanis gibi iskân merkezlerinde keşfedilen çivi yazısı tabletlere göre, Urartu bürokrasisinde en yüksek rütbeye sahip ikinci yetkilinin ^{LÚ}aşuli (^{LÚ}A.ZUM-li) olduğu düşünülmektedir (Çifçi, 2017, s. 289; Hellwag, 2005, s. 91). Bu ünvan, Diakonoff tarafından "^{LÚ}A.NIN-li" olarak yanlış şekilde okunmuş ve "kraliçenin oğlu" veya "meşru prens" olarak yorumlanmıştır (Çilingiroğlu & Salvini, 2001, s. 24; Hellwag, 2005, s. 93; Salvini, 1979, s. 123; Salvini, 2006, s. 120; UPD, s. 62; Zimansky, 1985, s. 85). Ancak söz konusu iskân merkezlerinde ele geçen mühür baskılarının yeni epigrafik yorumunda, bu ünvan ideografik olarak "^{LÚ}A.ZUM-li", fonetik olarak ise "^{LÚ}aṣuli" şeklinde okunmuştur. Bu çerçevede kelime yeni okunuşu kapsamında artık "prens" olarak değil, bir devlet görevlisinin ünvanı olarak

değerlendirilebilir (Çilingiroğlu & Salvini, 2001, s. 24). Karmir-Blur[77] ve Bastam'dan[78] gelen resmi mektuplar ile Bastam, Ayanis ve Toprakkale'den gelen çok sayıdaki bulla bu ünvanla mühürlenmiştir. Silindir formundaki bu mühürler, her iki yanında cinlerin olduğu kutsal ağaç ikonografisine sahiptir. Bu ikonografinin Urartu kral mühürleriyle üslup açısından benzerlik barındırması önem taşımaktadır (Çifçi, 2017, s. 85; Zimansky, 1985, s. 85). Öte yandan mühürler, üzerinde kişinin ve babasının adının yer alıyor olmasıyla da dikkat çeker. Öyle ki Karmir-Blur'dan bir tablet, ^{LÚ}aşuli ünvanını taşıyan Rusa'nın oğlu Rusa tarafından mühürlenmiştir (CTU IV, CT KB 4; Salvini, 1979, s. 123). Bu çerçevede ünvanı taşıyan kişilerin, krallarla aynı isimlere sahip olduğu ancak diğer mühürlerden farklı olarak baba ismine de yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte mühürlerdeki söz konusu unsurlar esas alındığından ünvan taşıyıcılarının kraliyet ailesinin üyeleri olduğu ve mektupları yazma ve mühürleme yetkisine sahip oldukları düşünülebilir (Çilingiroğlu & Salvini, 2001, s. 24).

Keşfedilen kimi mühürlerde[79] emirler "^{LÚ}GAL-še ali" yani "kral konuşur" ifadesiyle aktarılmış olmasına karşılık metinlerin kralın değil ^{LÚ}aşuli'nin mührüyle mühürlendiği görülmektedir. Bu durum, kralın doğrudan katılımı olmaksızın otoritesinin ^{LÚ}aşuli tarafından temsil edilebildiğini düşündürür (Salvini, 1979, s. 116). Öyle ki Bastam tabletlerinde (CTU I, Ba-1 ve 2) kralın emrine atıf yapılmasına rağmen ^{LÚ}aşuli'nin mührüyle mühürlenmiştir.

"Kral şöyle der: bildir haber ver İspiliqu'ya, mühür sahibi olan kişiye …" (CTU IV, CT BA 1). "Kral şöyle der: bildir … kalenin sorumlusu Lubsuşini'ye …" (CTU IV, CT BA 2).

Dolayısıyla kraliyet otoritesinin bürokrasi aracılığıyla dolaylı olarak yürütüldüğünü ve ^{LÚ}aşuli'nin, kral adına emir verebilecek düzeyde üst bir statüye sahip olduğu söylenebilir (Çifçi, 2017, s. 297).

[77] CTU IV, CT KB 4.
[78] CTU IV, CT BA 1.
[79] CTU IV, CT BA 1; CTU IV, CT TK 6; CTU IV, CB AN 1; CTU IV, CT KA 3.

3.1.1.2.2. ^{LÚ}EN.NAM

Urartu Krallığı kuruluşunu tamamladıktan sonraki süreçte, devlet yapılanması ve yönetimine yönelik birtakım düzenlemelere gitmiştir. Menua Dönemi'nde gerçekleştirilen muhtelif seferler sınırları genişletmiş ve bu durum yönetim düzeninde değişikliği gerekli kılmıştır (Tarhan, 1986, s. 292; Ünsal, 2013, s. 179). Bu kapsamda, ülke toprakları üretim durumuna göre idari birimlere ayrılarak eyaletlere bağlanmış eyaletler ise merkezden atanan valiler vasıtasıyla yönetilmiştir (Sevin, 2005b, s. 382; Tarhan, 1986, s. 292; Ünsal, 2013, s. 179).

Asur istihbarat raporları, Urartu'nun çok sayıdaki eyalet valisinden söz etmekle birlikte bu valiler için kendi imparatorluklarındaki valilerle aynı ünvan olan ^{LÚ}EN.NAM ifadesini kullanmışlardır (Zimansky, 2018, s. 72). Urartu'da ^{LÚ}EN.NAM'a yönelik ilk referans, kraliyet hanedanının üçüncü hükümdarı olan Menua'nın hâkimiyet dönemine tarihlenmektedir (Çifci, 2017, s. 197; Tarhan, 1986, s. 191; Zimansky, 1985, s. 90). İfade Urartu'nun merkezi bölgesinin batısında, Bağın yakınlarında iki parça hâlindeki bir stel[80] üzerinde yer almaktadır. Yazıtta Titia isimli kişinin ^{LÚ}EN.NAM olarak görevlendirildiği belirtilmekle birlikte yetki alanına ya da kapsamına dair bilgi verilmemiştir. Menua'nın steli diktiğine yönelik ifade ise Titia'nın görevlendirilmesine dair yapılan referansın hem önünde hem de arka kısmında yer almaktadır (Konyar, 2022, s. 137; Köroğlu, 1996, ss. 49-50; Sevin, 2005b, s. 382; Zimansky, 1985, s. 90). Söz konusu bu yazıtın varlığı, ^{LÚ}EN.NAM'ın önemli bir statü olduğunu düşündürmesi açısından kıymetlidir. Öyle ki Urartu kralının bu ünvanı taşıyan bir kişinin şahsi ismini kamuya açık bir belgede kaydetmesi bu düşünceye dayanak oluşturmaktadır (Zimansky, 1985, s. 90).

Elazığ-Karakoçan/Bahçecik Köyünde bulunan diğer bir yazıtta ise IL Sarduri bölge sınırlarını belirterek gerçekleştirdiği vali atamasından söz eder (Çifci, 2017, s. 197; Sevin, 2005b, s. 381).

> *"Argişti oğlu Sarduri bu susi ve hem de kaleyi kusursuz olarak inşa ettirdi. Sarduri söyler ki: Vali Zaia (ni)'yi Melitene kentine kadar Qu (maha) kentine kadar, Ar (me) ülkesinin Nihiria kentine kadar (ve) Haşime ülkesine kadar yönetici olarak atadım. Haldi'nin büyüklüğüyle? ..." (CTU I, A 9-18).*

[80] CTU I, A 5-8; UKN I, no. 42; HChl II, no. 73.

Bir Asur istihbarat raporu ise Tuşpa'da gerçekleştirilen bir saray darbesi kapsamında Abliquni[81] isimli bir eyalet valisinin de sorgulandığından söz etmektedir.

> *"... Efendim hakkında krala yazdığım başterzi Narage'ye gelince; Krala karşı komplo kuran o ve 20 hadım tutuklandı. Urartu kralî şimdi Tuşpa'ya girdi ve onları sorguladı. Hadımlar ve sakallı saray mensupları da dâhil olmak üzere toplamda 100 kişiyi sürükleyip öldürdüler. Abliuqnu'nun kardeşi olan başkomutan yardımcısı UIsen'de aynı şekilde Tuşpa'da tutuklandı. Abliuqnu Tuşpa'ya geldiğinde, o (yani kral) onu ve kardeşini sorguladı. ..." (SAA V, s. 91).*

"Urartu'da gerçekleştiği bildirilen darbe girişimi, toplumsal hareketlilik çerçevesinde değerlendirildiğinde dikey hareketlilik ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Dikey hareketlilik, birey ya da grupların toplumda var olan mevcut hiyerarşik konumlarını daha üst bir konuma yükselme durumudur (İçli, 2005, s. 182; Topses & Topses, 2010, s. 163). Hadımların ve saray mensuplarının krala karşı gerçekleştirdikleri bu komplo içerikli organizasyon, onu devre dışı bırakmaya yönelik siyası bir iktidar mücadelesi olabilir. Bu çerçevede gerçekleştirilen eylemin, kralı mevcut statüsünden uzaklaştırmanın yanında alt statüde yer alan bireysel konumlarını üst kademeye yükseltmeyi amaçlaması ihtimal dâhilindedir.

Urartu kaynakları ^{LÚ}EN.NAM olarak görevlendirilen kişileri iki şekilde açıklamaktadır. Bunlardan ilki daha önce var olmayan bir eyalet merkezinin oluşturulması ve buraya Urartulu yerel bir yöneticinin vali olarak görevlendirilmesi şeklindedir (Tan, 2022a, s. 121). Görevlendirilen bu valilerin Urartu soyluları olabileceği yönünde görüşler mevcuttur (Tarhan, 1986, s. 293; Ünsal, 2013, s. 180). Bu yaklaşım eyaletlerde babadan oğlu devredilen ve uzun yıllar aynı ailenin hâkimiyetiyle yönetilen bir düzeni işaret etmektedir. Çalışmalarda keşfedilen çok odalı kaya mezarları ve arkeolojik buluntular, olası görüşe dayanak oluşturabilir (Köroğlu, 1996, s. 35). Bu çok odalı mezarların Tuşpa'da kralların sahip olduğu mezarlarla benzer amaçlar taşıdığı ve valilere ait bir aile mezarlığı olduğu düşünülmektedir (Köroğlu & Danışmaz, 2023, s. 218). Ancak kimi görüşler Asur yazıtlarından yola çıkarak eyalet valiliğinde görevlendirilecek kişilerin Urartu soyluları olamayacağı yönündedir. Kişilerin görüşlerine dayanak sundukları yazıt şu şekildedir:

> *"... Sangibutu ülkesinin kuvvetli kalelerinden ayrıldım ve Armarili yakınına vardım. Çift sur duvarı ile çevrili ve her kulesinin önünde hendek*

[81] SAA V, s. 84; CTU IV, CT KB 5.

> *içinde "tubalu" inşa edilmiş Bubuzi Kalesi; Hundur, Ale, Şinişpala, Şihiunak, Arna, Şarni, 7 güçlü kenti civarındaki Ubianda Dağı'nın eteklerinde yer alan 30 kentle birlikte tümüyle tahrip ettim ve yerle bir ettim… İlerleyişim sırasında Ursa'nın baba yurdu olan Arbu'ya ve İştardun'inin kenti Riar'a geldim. Kardeşlerinin, kraliyet soyunun yaşadığı, savunması güçlü 7 kenti yok ettim, yerle bir ettim" (ARAB II, no. 165).*

Melikishvili'ye göre yazıttaki ifadeler, Urartu kralının kardeşlerinin her birinin kendi kenti yani ikametgâhı olduğunu düşündürmektedir. Söz konusu şehirlerin tek bir yerde yoğunlaşması, kralın kardeşlerinin burada kraliyet vekilleri "bölgesel valiler" sıfatıyla bulunmadıklarını göstermektedir. Daha açık bir söylemle kişisel mülkleri olan şehirlerde her biri bütün bir şehrin ve çevresindeki ekonominin sahibidir (Melikishvili, 1954; 357). Taner Tarhan I. Rusa'nın kardeşlerinin merkezden farklı bir yerde bulunmalarını kralın, iktidarını garanti altına alma girişimi olarak yorumlar. Öyle ki kardeşlerin başkentten uzaklaştırılması ile oluşabilecek bir iç tehdidin önüne geçildiği düşünebilir. Bu şekilde belirli bir bölgedeki ikametgâhlarıyla gözetim ve denetim altına alınan hanedan üyeleri, kralın meşruiyeti için bir muhalefet olmayacaklardır (Tarhan, 1986, s. 293). Tarhan'ın yorumundan yola çıkacak I. Rusa'nın muhtemel stratejisinin Pareto'nun "seçkinlerin dolaşımı" kuramıyla ilişkilendirmek olasıdır. Pareto, toplumdaki iktidarın daima elitlerin hâkimiyetinde olduğu görüşündedir. Kendisi iktidardaki elitlerin güç kaybetmesi neticesinde ise yeni elitlerin gücü devralacağı ve bu kapsamda seçkinler arasında bir dolaşımın oluşacağını belirtir. Öte yandan iktidarını kaybetmek istemeyen elitlerin, varlıklarını koruma refleksi olarak rakiplerini sistem dışına ittiğini söyler (Bottomore, 2017, s. 56; Delican, 2000, ss. 324-325; Pareto, 1935a, 196). Dolayısıyla I. Rusa'nın da seçkinlerin dolaşımını engelleyebilmek adına yükselmesi olası kardeşlerini sistem dışına ittiği söylenebilir.

^{LÚ}EN.NAM statüsüne yönelik bir diğer görevlendirme ise yerel krallarla girilen mücadelenin neticesinde gerçekleşmektedir. Urartu hâkimiyetini tanıyıp vergi ödemeyi kabul eden kralların bölgenin yöneticisi olarak görevlendirildikleri muhtemeldir. Bu çerçevede I. Argişti Dönemi'nde Erzurum yakınlarında bulunan "Diauehi" civarlarındaki küçük ülkelerin dört kralî ^{LÚ}EN.NAM olarak görevlendirilmiştir (UKN I, no. 128 BI; HChl II, no. 82). I. Rusa ise Urzuna'yı, Musaşir'e ^{LÚ}EN.NAM olarak atamıştır (HChl II, no. 122; UKN I, no. 325).

Eyaletlerin yönetiminden sorumlu bu kişiler yerine getirmekle yükümlü oldukları birtakım sorumluluklara sahiplerdir. Bunlar hâkimiyetlerindeki bölgenin güvenliğini sağlamak, kral adına halktan vergi toplamak, ürünlerin kontrolünü sağlamak, üretim fazlasını merkeze göndermek, tanrılara kurban sunarak dini gereklilikleri gerçekleştirmek, imar ve bayındırlık işlerini yürütmektir (Bernbeck, 2003-2004, s. 269; Konakçı & Baştürk, 2009, s. 193; Tarhan, 1986, s. 191). Bu vazifelerin yanı sıra, ^{LÚ}EN.NAM'ın önem taşıyan bir diğer vazifesi askeri sorumluluğudur. Eyalet valileri savaş zamanlarında tam teçhizatlı askerleriyle birlikte savaş alanında yer alır ve kralla birlikte mücadele eder (Bernbeck, 2003-2004, s. 269; Çifci, 2017, s. 198; Kılıç, 2021, s. 157; Tarhan, 1986, s. 191; Zimansky, 1985, s. 90; Zimansky, 2018, s. 72).

3.1.2. Dini Sınıf

Urartu'da devlet yönetimi monarşik-teokratik bir sistem üzerinden şekillenmiştir. Devletin temel politikasında önemli bir rolü olan dinin; ne denli güçlü bir unsur olduğunu mezar yapılarından, açık hava kutsal alanlarından ve inşa edilen pek çok tapınaktan anlamak mümkündür (Gökce, 2017, s. 23; Tarhan, 1986, s. 288). Özellikle dini yapılar olan tapınakların şehirlerdeki merkezi konumları ve açık hava kutsal alanlarındaki kurban ritüellerine dair kaydedilmiş standartlar, verilen önemin somut örneklerini oluşturmaktadır (Tan, 2022a, s. 61). Tapınaklarda gerçekleştirilen uygulamaların, dini ritüelleri ve ibadetleri de kapsadığı düşünülmektedir. Dolayısıyla tanrısal memnuniyet odaklı bu uygulamaların sistemli ve doğru bir şekilde gerçekleşmesi ruhban sınıfının ya da din görevlilerinin gerekliliğini muhtemel kılmıştır (Tan, 2022a, s. 63). Ancak Urartu uygarlığında devletten bağımsız olarak sistemleşmiş bir tapınak kurumundan ve ruhban sınıfından söz etmek pek de mümkün değildir. Bunun aksine tapınakların ve rahiplerin devletle bağlantılı olduğu dahası devlet dininin hizmetkârı olarak varlık gösterdikleri bir düzenin mevcudiyeti daha olasıdır (Tan, 2022a, s. 63; Zimansky, 1985, s. 48).

Urartu'da keşfedilen kimi yazıtlarda yer alan meslek isimlerinin din görevlileriyle ilişkili olabileceği yönünde kimi görüşler mevcuttur. Bunlardan ilki I. Argisti'ye ait olan Armavir yazıtıdır (CTU I, A 8-14). Yazıtta yer alan "^{LÚ}purunurdi-" ifadesinin çevirisine yönelik farklı tanımlamalarda bulunulmuştur. König bu ifadenin "rahip" olabileceğini söylerken Arutyunyan "tapınak görevlisi" yorumunda bulunmuştur (HChl II, no. 98 A+B). Yazıtta yer alan bir diğer kelime ise "^{LÚ}urbikani" dir (CTU I, A 8-14). Urartu'da

"urb-" veya "urbu/urpu" ifadesinin "kurban etmek" manasını taşıması bu ifadeye de "sunu yapan din görevlisi" yorumlamasını getirmiştir (HChl II, no. 98A+B; KUKN 193; Melikishvili, 1971, s. 88). Urartuların dini merasimlerde tanrılarına pek çok kurban sundukları bilinmektedir (Salvini, 2001a, s. 260; Batmaz, 2013, ss. 801-820). Öyle ki ele geçen kimi yazıtlarda hayvanların bazı organlarının tanrılara özellikle sunulduğu belirtilmiştir. "*Haldi Kapısı önünde kurban kesen kişi... Rusa'ya (yani II. Rusa'ya, -e hâliyle) bir kalp vermelidir*" (CTU I, A 12-1; Batmaz, 2013, s. 817; Salvini, 2001a, s. 260). Netice itibarıyla Urartu için büyük önem taşıyan kurban ritüellerinin belirli gereklilikleri yerine getiren uzman görevliler tarafından gerçekleştirildiği ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla ^{LÚ}urbikani'nin de bu ritüellerde kurban sunma ya da kesme işleviyle vazifeli bir din görevlisi olduğu düşünülebilir (Gökce, 2017, s. 26).

Dini vazifelerle ilişkilendirilen bir diğer meslek adı II. Rusa Dönemi'ne ait tapınak yazıtlarında yer alan ^{LÚ}palagi'dir (CTU I, A 12-2 II; CTU I, A 12-3; CTU I, A 12-1). Diakonof kelimenin "konuşmak, okumak" anlamını taşıyan "pal-" fiilinden türediğini ve "konuşmacı, dua eden kişi" ifadesini karşıladığını belirtir. Dahası bu vazifenin muhtemelen bir rahiplik (dini görevli) makamı olduğunu ileri sürer (Diakonoff, 1991, s. 14). Salvini'nin kelimeye dair yorumu ise şu şekildedir: "... *^{LÚ}palagi adlı kişinin mesleği anılıyor; bu muhtemelen ritüellerle bağlantılıdır ve büyük olasılıkla bir rahiplik görevine işaret eder*" (Salvini, 2001, s. 260). Öte yandan ^{LÚ}D'a-ru-ba ifadesi II. Rusa Dönemi'ne ait Ayanis saray kompleksinde keşfedilen bir bulla üzerinde yer almaktadır. Kelime Tanrı Haldi'nin eşi Arubani ile ilişkili olup "Tanrıça Arubani'nin adamı" şeklinde okunmuştur (Salvini, 2001, s. 291). Bu okumadan yola çıkarak kimi din görevlilerinin tek bir tanrı ya da tanrıçaya hizmetle vazifeli olduğu düşünülebilir (Gökce, 2017, s. 29; Tan, 2022a, s. 65). Anzaf tabletinde yer alan ^{LÚ}Dıngır ifadesi de din görevlileriyle ilişkilendirilen bir başka kelimedir. "Tanrının adamı" anlamını taşıyan kelime, yazıtta "Urtu" isimli bir kişinin ünvanı olarak kullanılmıştır. Söz konusu bu kelimenin eyalet ya da şehirde yer alan bir başrahibi ifade ettiği düşünülmektedir (Belli & Salvini, 2003, ss. 150-152). Bununla birlikte bu rahibin isminin kayıtlarda yer alması önemli biri olduğu ve diğer rahiplerle mukayesede daha üst statüde yer aldığı gibi görüşleri uyandırmaktadır (Tan, 2022a, ss. 64-65).

Urartu'da rahipler yılın farklı mevsimlerinde, tapınak alanlarında dini törenler düzenlemek ve günlük tapınak görevlerini organize etmek gibi kimi vazifelere sahiptir

(Çilingiroğlu, 2007b, s. 44). Öyle ki tanrıya sunulan hediyeler ve adaklar, tapınaktaki kutsal odaya (cella) rahipler tarafından taşınmaktadır (Çevik, 1997b, s. 234). Bu görevlilerin kurbanlık hayvanları ve sancakları taşırken betimlendiği çeşitli süslemeli eserler de icra ettikleri görevlere dayanak oluşturan görsellerdir (Çevik, 1997b, s. 234; Çilingiroğlu, 2007b, s. 44). Öte yandan rahipler, tapınaklarda ya da kutsal alanlarda tapınma gerçekleştirecek olan kral ya da prenslere de eşlik etmektedir (Çilingiroğlu, 1998, s. 230). Ancak bu merasimlere sadece rahiplik statüsündeki kişilerin katıldığı, tapınağa ayak basmalarına izin verilmeyen halkın[82] ise tapınak çevresinde toplanarak dışarıda dua ettiği belirtilmektedir (Çevik, 1997b, s. 234; Çilingiroğlu, 1998, s. 230).

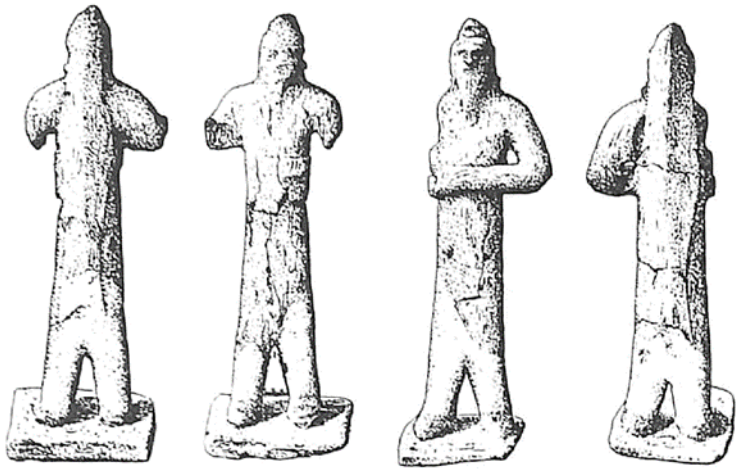


Şekil 67: Karmir Blur'dan Silindir Mühür Tasviri (Çevik, 1997, s. 231)

Karmir-Blur'da keşfedilen bir silindir mühürde kanatlı bir figür tanrıya kutsal bir ağaç ve kurban edilmek üzere bir keçi sunmaktadır. Görselde tanrının önünde yer alan bu ilk figürün bir rahip olduğu düşünülmektedir. Söz konusu bu figürün kanat vari aksesuarları ve başındaki kartal kafası formundaki maske, kutsal ile sıradan arasındaki aracı rolünü güçlendirmekte ve ona bir otorite kazandırmaktadır (Çevik, 1997b, s. 234).

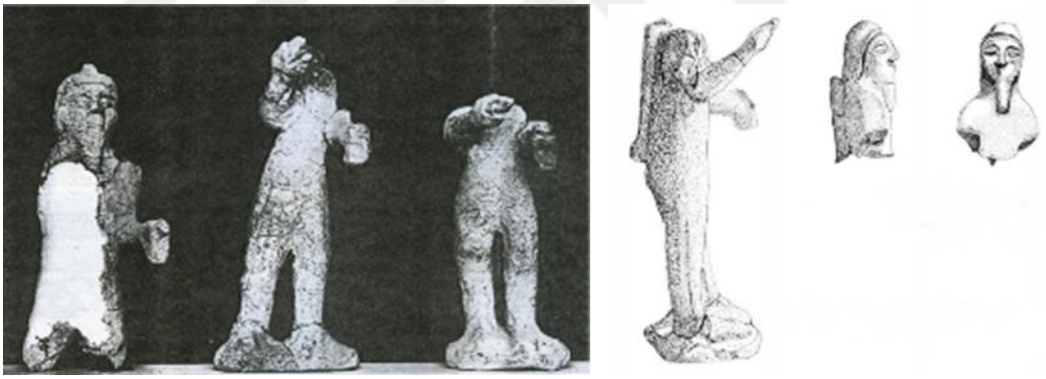
Karmir-Blur'da da balık giysisi giymiş kil bir heykelcik büyük olasılıkla bir rahibi temsil etmektedir (Çevik, 1997b, s. 235; Çilingiroğlu, 2007b, s. 44; Piotrovskii, 1965, s. 48).

[82] Tapınakların yer aldığı kalelerin yöneticilerin yaşam alanı oluşu ve halkın yalnızca tehlike hâlinde içeri alınması kişilerin tapınaklara da alınmadıklarını düşündürür (Çilingiroğlu, 1998, s. 230).



Şekil 68: Karmir Blur Heykeli (Barnett, 1959, s. 5)

Öte yandan Kef Kalesi'nde odalar arası geçişi sağlayan alandaki yıkıntılarda kilden yapılmış ve rahip olabileceği düşünülen sakallı dört figür keşfedilmiştir (Batmaz & Uhri, 2008, s. 68; Öğün, 1967b, s. 488; Öğün, 1982, s. 219; Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 33; Yiğitpaşa, 2020, s. 496).

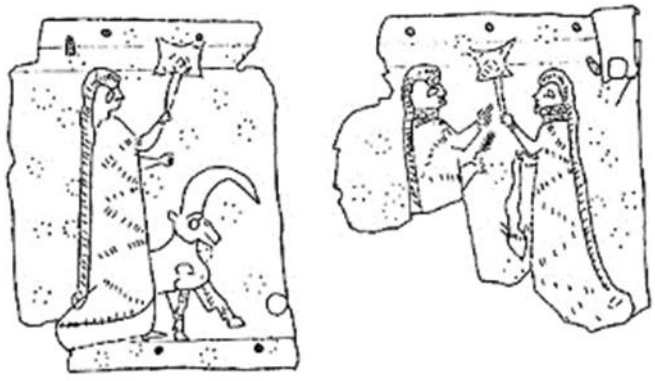


Şekil 69: Kef Kalesi Heykelleri ve Çizimleri (Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 40; Öğün, 1967b, s. 488)

Bu buluntularda büyük bir burnun, güçlü şekilde vurgulanmış kaşların ve badem formundaki büyük gözlerin abartılı düzeyde öne çıkarıldığı görülmektedir (Öğün, 1967b, s. 488). Figürlerin arkasında, başlarından kuyruk sokumlarına kadar uzanan ve balık sırtı olarak yorumlanan bir örtü yer almaktadır (Öğün, 1967b, s. 488; Öğün, 1982, s. 219; Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 33; Yiğitpaşa, 2020, s. 496). Öne çıkan bir diğer özellikleri ise kaledeki taş bloklar üzerinde görselleştirilen figürlerle benzerlik taşır. Öyle ki bu figürler de ileriye doğru uzattıkları ellerinin birinde kozalak diğerinde ise barkaç benzeri bir kap tutmaktadır (Batmaz & Uhri, 2008, s. 68; Öğün, 1967b, s. 488; Tanyürek &

Coşkun, 2024, s. 33). Piotrovskii balık adamlar olarak adlandırdığı bu figürlerin depoların içindekileri kötü ruhlardan korumak için kullanılmış olabileceğini söyler (Kuvanç, 2003, s. 174; Opificius, 1993, s. 273; Öğün, 1982, s. 219). Urartu'da rahip sınıfı hakkında yeterli yazılı veri bulunmamakla birlikte, tapınakta vazifeli din görevlilerinin gerekliliği açıktır (Çilingiroğlu, 2007b, s. 44).

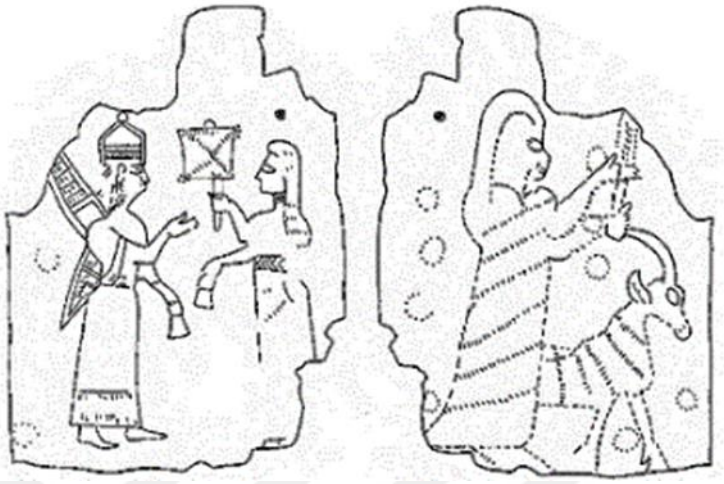
Kimi görüşler Urartu tapınaklarının, iktidarlarının uzandığı tüm bölgenin nüfusunun sömürülmesinde önemli bir halkayı temsil ettiği yönündedir. Öyle ki halktan haraç ve diğer ayni vergilerin alınmasının ve devlete borçlu olunan diğer hizmetlerin (işgücü, askeri) yerine getirilmesinin tapınağın denetinde olduğu belirtilir. Bu yaklaşımın yanı sıra Urartu tapınaklarının aynı zamanda çiftlik hayvanları ve çiftlikler de dâhil olmak üzere büyük zenginliklere sahip olduğu da ifade edilir (Melikishvili, 1978, s. 39). Söz konusu bu ekonomi hem tanrılara sunulacak adakların karşılanması hem de rahiplerin ve tapınak personelinin geçimini sağlamak için yürütülmektedir (Wartke, 1993, s. 83). Altan Çilingiroğlu Ayanis Kalesi'ndeki bazı yapıların tapınağa ait olduğunu ve dolayısıyla tapınak mülkü olduğunu ifade eder. Tapınağın depo odalarına yerleştirilen adak eşyaları, silahlar ve kurbanlık hayvanların da tapınağa ait olduğunu belirtir (Çilingiroğlu, 2007b, s. 45; Çilingiroğlu, 2015, s. 37; Işıklı & Sezer, 2022, s. 279). Ayrıca bu malların ve tapınağın arazilerinden elde edilen buğday, darı, üzüm, yağ gibi ürünlerin rahiplerin zenginliğini arttırdığı yönünde görüş bildirir (Çilingiroğlu, 2007b, s. 45).



Şekil 70: Adak Levhalarındaki Kadın Tasvirleri (Seidl, 2004, s. 190)

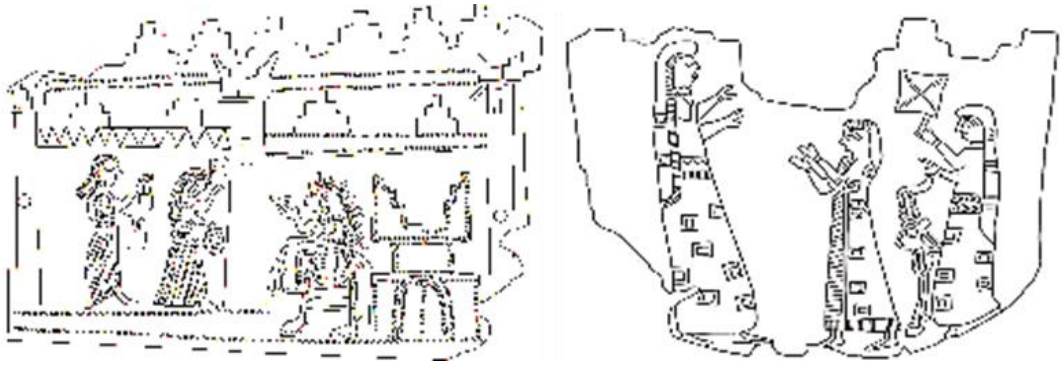
Gerçekleştirilen çalışmalardaki kimi buluntular Urartu'da din ve tapınak ile ilgili vazifelerin sadece erkeklere özgü olmadığını düşündürmektedir. Adak levhalarında kurbanlık hayvanları getiren kadınlar ya da mühürler üzerindeki standart taşıyan kadınlar bu algıyı oluşturan görsellerdir (Batmaz, 2013, s. 817; Çilingiroğlu, 1998, s. 230).

Ayanis'te podyumlu salonda keşfedilen bir bulladaki "^{MUNUS}a-ri-i-ni MUNUS.LAGAR.KUR" ifadesinin "Arini" isimli bir saray rahibesini işaret ettiği düşünülmektedir (Işıklı & Işık, 2021, s. 179).



Şekil 71: Adak Levhalarındaki Kadın Tasvirleri (Seidl, 2004, 178)

Görsellerdeki kadınlar, genellikle tanrı figürünün karşısında duran kadınlar gibi donatılmıştır. Bu figürler sağ ellerinde bir sancak veya dal, sol ellerindeyse bir zincir ya da kova taşırlar; ayrıca figürlere çoğu zaman bir keçi, daha nadiren ise bir sığır eşlik eder. Aynı döneme ait örneklerde kadınların kıyafetleri de bu görünümle büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu nedenle betimlenen figürlerin tanrıçaya hizmet eden kadınlar — yani adak sahibi ya da rahibe — olduğu düşünülebilir. Karşılaşılan ikili kompozisyonlarda yer alan kadınlar birbirine benzese de tamamen özdeş değildir. Öyle ki kadın figürleri arasında özellikle belirgin küçük farklılıklar yer alır. Bu farklılıklar, kimi örneklerde kıyafet desenlerinde, kimilerinde ise figürlerin boyutu ve hacminde gözlemlenir. Bu durum, aralarında statü farkı olduğu yönünde bir yaklaşımı uyandırmaktadır (Seidl, 2004, s. 191).



Şekil 72: Adak Levhalarındaki Kadın Tasvirleri (Gökce, 2017, Çizim: 1, 5)

Adak levhalarında yer alan sağdaki görselde bir tanrıça karşısında duran iki kadın bulunmaktadır. Görsellerde adakta bulunan iki farklı statüdeki kadının aynı anda betimlenmiş olması pek olası görülmemektedir. Bu tür sahnelerde bir rahibe ile adakta bulunan bir kadının ya da ikisi de tapınak hizmetinde görevli olan iki kadının yer aldığı düşünülmektedir. Soldaki levhada da genellikle tanrıça olduğu düşünülen başat figür, karşısında hizmetinde duran iki kadının yer aldığı görülür. Bu tür sahnelerde, tanrıçaya bireysel ya da ortak yakarışlarını sunan farklı toplumsal veya dini statülere sahip iki rahibenin tasvir edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir (Seidl, 2004, s. 191).

3.1.3. Askeri Sınıf

Urartu tarihsel koşulları gereği, toplumsal yaşamın askeri karakter üzerinden şekillendirildiği ve bu çerçevede çatışmaların, saldırı ve savunma savaşlarının devletin varlığıyla özdeşleştiği bir uygarlıktır (Wartke, 1993, s. 159). Toplumsal yapı kapsamında değerlendirildiğinde, toplumun tüm sınıflarıyla iç içe geçen bir ordudan söz etmek mümkündür. Gerek merkezde gerekse taşrada görevli olan askerler, aynı zamanda bürokrasi ya da diğer toplumsal sınıflarla ilişkilidir. Ordudaki küçük bir askeri sınıf dışında, diğer askerler sefer zamanları haricinde zanaatkârlık, çiftçilik gibi çeşitli işlerde yer almaktadır. Öte yandan daimi olan askeri yapının ise kralın ya da kimi üst düzey kişilerin korunmasından sorumlu olan profesyonel kişilerden oluştuğu düşünülmektedir (Tan, 2020, s. 165).

Nitekim Urartu ordusunu profesyonel kuvvetler ve bazı topluluklardan temin edilen askerler olmak üzere iki ana kategoriden oluşturmak mümkündür (Konakçı & Baştürk, 2009, s. 191). Öyle ki Urartu'da yılın belirli dönemlerinde kimi topluluklar orduya asker

sağlamada rol almış bunun getirisi olarak da birtakım imtiyazlar ve muafiyetler elde etmişlerdir (Konyar, 2022, s. 153; Ünsal, 2013, s.179). İzlenen bu politikanın Urartu toplumunun sosyoekonomik yaşamında önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Öyle ki bu yaklaşım kapsamında ordu, Urartu Krallığı'nı oluşturan dağınık kabileleri bir arada tutan itici bir güç kaynağı olarak görülebilir (Çifçi, 2017, s. 255). Emile Durkheim'in kolektif bilinç düşüncesi de bu kapsamda ilişki kurulabilecek bir yaklaşımdır. Düşünüre göre kolektif bilinç, sistemi bir arada tutan ortak normlar ve değerler bütünüdür (Durkheim, 2006b, ss. 15-16). Urartu'da farklı etnik unsurların ve kabilelerin orduda yer alması sadece askeri bir destek değil aynı zamanda toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ortak bir görev algısıdır. Bu kolektif görev algısı söz konusu topluluklar arasında dayanışmayı güçlendiren ve krallık otoritesi etrafında birleşen toplumsal bir bilinç inşa etmektedir. Dolayısıyla sağlanan askeri destek, bir yükümlülük algısı olmanın dışında toplumsal aidiyeti pekiştiren ve siyasal birliği oluşturan bütünleştirici bir etkidir.

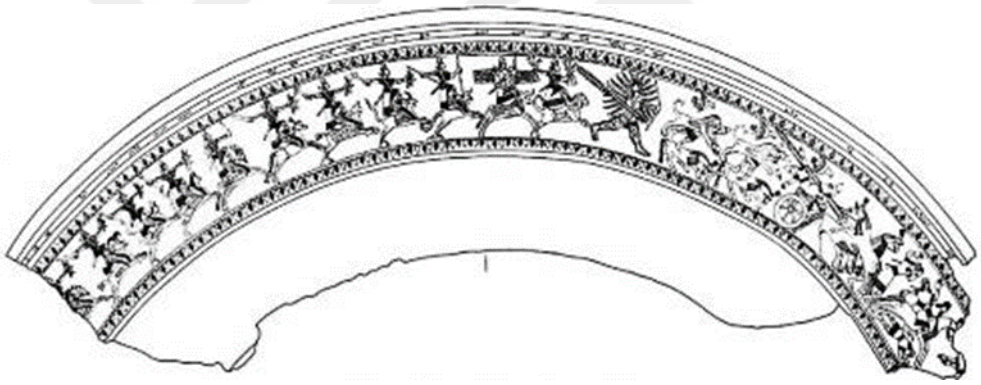
Urartu için askeri yapılanma devletin gücünün, üstünlüğünün, yenilmezliğinin ve bütünsel kudretinin bir simgesidir (Wartke, 1993, s. 159). Yakın Doğu'nun en büyük siyasi güçlerinden biri olan bu uygarlık, bazı kritik dönemlerinde (Asur kralî II. Sargon ve Kimmerler tarafından uğradığı yenilgilerde) neredeyse yok olmanın eşiğine gelmiş bu durumu idari örgütlenmesi, dağlık coğrafyasının benzersizliği ve en önemlisi askeri yapılanması ile bertaraf etmiştir (Çifçi, 2017, s. 241).

Urartu yazıtlarının çoğu, gerçekleştirilen askeri faaliyetler ve bunların başarılı sonuçlarından söz eder. Asur yazıtlarının aksine bu yazıtlar orduyu oluşturan farklı sınıflar ya da savaş düzeni hakkında ayrıntılı bilgiler içermemektedir. Buna karşın yazıtlardaki kuşku götürmeyen unsur Haldi'nin etkin rolüdür. "*Tanrı Haldi kendi mızrağıyla sefere çıktı ve Ueduri- Etiuni Ülkesi'nde 4 kralî yendi. Arquqiu boyunun kralı, Kamaniu boyunun kralı, Lueruniu boyunun kralî ...*" *(Payne, 2006, s. 226).*

Haldi yalnızca silahıyla orduya önderlik eden güçlü bir savaşçı değil, aynı zamanda herhangi bir seferin başarısında kralı ve tüm orduyu gölgede bırakan ana figürdür (Çifçi, 2017, s. 241). Öyle ki yazıtlarda mücadelenin başarısı Haldi'ye dayandırılmış başka bir şeyin ya da kişinin rolüne nadiren atıf yapılmıştır. Düşmana kendi silahı olan suri ile saldıran tanrının bu askeri yönü yalnızca yazılı kaynaklarda değil, ikonografik ve arkeolojik verilerde de yer almaktadır (Ünsal, 2013, ss. 178-179). Meher Kapı'daki kaya

yazıtında da Urartu tanrı listesinin lideri olan Haldi, yalnızca şahsına sunulan kurbanlarla onurlandırılmamış silahları, savaşçılığı ve kudreti de bir dizi hayvan sunusu aracılığıyla ayrı ayrı saygı görmüştür (Belli, 2000f, s. 392; Belli, 2003c, s. 111; Çilingiroğlu, 2011, s. 193; Çifçi, 2017, s. 241). Tapınaklarda tanrıya adanmış yüzlerce ok ve mızrak ucu, kalkan, sadak ve miğfer düşünüldüğünde Haldi'nin savaşçı kişiliğinin tartışmasız şekilde ön plana çıkarıldığı söylenebilir (Baştürk, 2009, s. 142; Çifçi, 2017, s. 241; Çilingiroğlu, 1998, s. 232).

Buna karşın, baştanrının bu savaşçı yönünü belli düzeyde diğer tanrılarla da paylaştığı görülmektedir (Belli, 1998, ss. 38-71; Çifçi, 2017, s. 242). Öyle ki Anzaf kalkanında yer alan görselde en önde konumlanmış olan Haldi, ateş saçan mızrağı ve vücudundan yayılan ışıklarla düşmana saldırırken diğer tanrıların da onu takip etmekte ve ordunun ilahi yönünü güçlendirmekte olduğu görülür (Belli, 1998, ss. 38-71; Belli, 2003c, s. 115).



Şekil 73: Yukarı Anzaf Kalesi'nden Tunç Kalkan Çizimi (Belli, 2010b, s. 70)

Kalkandaki görselde hayvanlar üzerindeki tanrılar alayının savaşa doğru ilerlediği, bozguna uğramış olan önlerindeki Asurluların ise kaçıştığı bir anlatı sahnesi yer alır (Zimansky, 2012, s. 719). Farklı olarak bir hayvan üzerinde durmayıp sadece silahı susi'yi taşıyan Haldi, zarif ayrıntılarla sonsuz güce sahip bir savaş tanrısı olarak tasvir edilmiştir (Dara, 2021, s. 40; Tarhan, 2004, s. 337). Öyle ki Haldi, atlı alayın önünde elinde silahlarla yürüyen ve savaşı yöneten daha büyük bir figürdür. Tanrının vücudundan yayılan alevler, zaferin ihtişamını sergileyen liderin ilahi kudretinin ışıltısıdır (Zimansky, 2012, s. 719).

3.1.3.1. Kral

Bir merkezi sistemin oluşturulabilmesi ve toplum ile ordu üzerinde otoritenin sağlanabilmesi için kralların iyi bir savaşçı olması gerekmektedir (Ünsal, 2013, s. 178). Bu bilinçte olan Urartu kralları da pek çok yazıtta askeri yönlerine vurgu yapmışlardır. "*Lutipri oğlu Sarduri, büyük kral, güçlü kral, dünyanın kralı, Nairi Ülkesi'nin kralı, benzeri olmayan kral, hayret verici çoban, savaştan korkmayan kral*" (CTU I, A 1-1; Payne, 2006, s. 17). Sarduri'ye yönelik bu yazıtta da kralın kişisel niteliklerinin ve askeri kudretinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Kendisini tanımlamada kullanılan bu sıfatlar, diğer büyük güçlerin hükümdarlarına bir nevi göndermede bulunup üstünlüğünü vurgulamaya yöneliktir. Özellikle askeri yönünün karakterize edildiği yazıtta, krala yönelik övgüler onun olağanüstü gücünün bir ilanıdır. Tarihsel durum gerçekte "Nairi" sınırlarının ötesinde bir imparatorluk iddiasına pek izin vermese de, söz konusu ünvanlar gücüne olan güveni açıkça sergilemektedir (Linke, 2015, s. 153).

Urartu kralları neredeyse tüm yazıtlarda başkomutan olarak tanımlanmaktadır (Zimansky, 1985, s. 53). Her kral emsalleri gibi egemenliğini sağlamlaştırmak için yılda en az bir kez[83] sefer düzenlemekle ve ordusuna liderlik etmekle yükümlüdür (Çifçi, 2017, s. 254; Linke, 2015, s. 293; Konyar, 2022, s. 151). Öyle ki Urartu siyasi yapısında askeri güç, bizzat iktidarın temeli ve sürekliliğini sağlayan esas unsurdur. Kralların otoritesi, sefer düzenleme ve orduyu yönetme sorumluluğu üzerinden tanımlanmakta; liderlik ise bu askeri faaliyetlerin sürekliliğiyle kuvvetlenmektedir. Bu durumu, İbn Haldun'un iktidar anlayışıyla ortak paydada buluşturmak mümkündür. Düşünür iktidar sahibinin savaş yükünü üstlenmesini, savaşları sağduyulu bir şekilde yönetebilmesini, halkı seferber edebilmesini, düşmanla mücadeleye girebilmesini dahası devletin ve halkın çıkarlarını gözeterek yönetim ve siyaset işlerini yürütebilmesini zaruri görür (İbn Haldun, Mukaddime I, s. 487). Dolayısıyla Urartu krallarının her yıl düzenli olarak sefere çıkmaları, başkomutan sıfatıyla ordularını bizzat yönetmeleri ve bu askeri faaliyetleri yazıtlarla görünür kılmaları fiilen ve sembolik olarak iktidarına kanıttır.

[83] Sami Yıllıklarına göre, I. Argişti her yıl seferler düzenlemiştir. Saltanatının 16. yılına ait raporlar korunmuştur. Ancak tarihi coğrafya konusundaki yetersiz bilgimiz, olayların gidişatını daha kesin bir şekilde belirlememizi engellemektedir. "Aynı yıl ulaştım" ifadesi, her yıl birden fazla sefer yapıldığını düşündürmektedir. II. Sarduri' nin Yıllıklarında da seferlerin yıllık olarak gruplandırıldığı benzer pasajlar mevcuttur (Linke, 2015, s. 293).

Asur kaynakları da Urartu kralının iktidarlarını sergileyen askeri yönlerine yer vermiş seferlerde ordusunun başında bizzat bulunmasından ve orduyu komuta etmelerinden söz etmiştir (Çifçi, 2017, s. 254; Sevin, 2003a, s. 211; Zimansky, 1985, s. 53). Amidi'nin Asur eyalet valisi Liphur-Bel, Urartu birliklerinin Urartu şehri olan Harda'da (Elazığ ve Bingöl arasındaki Murat Nehri Vadisi'nde) toplandığından ve Argişti'nin birlikleri komuta edişinden söz eder: "*(toplanan) ... birlikler, Turuşpa'ya kadar savaş düzeninde şehir şehir yerleştirildi ve birliklerine şu emri verdi: '... size yapmanızı emrettiğim işe gelince, onu yapmayın! Ben size bir haberci gönderene kadar atlarınızı besleyin'*" *(SAA V, s. 5).*

Urartu'da kraliyet seferleri, eyalet valilerine ait birliklerin stratejik bir Urartu kalesinde toplanmasıyla duyurulurdu. Kralın kendi birliklerinin olmasının yanında; bu birliklere valilerin orduları da eklenir ve oluşan askeri güç, kralın liderliğinde harekete geçerdi (Linke, 2015, s. 298; Zimansky, 1985, s. 54). Eyalet valileri ve kralın Kimmerlere karşı müşterek mücadelesi Asur kayıtlarında şu şekilde yer almaktadır:

> *"Dokuz valisi öldürüldü, başsakinin karşısındaki vali, bizim karşıdaki vali, Sa-Aşşur-dubbu'nun karşısındaki vali, Muşasir'in karşısındaki vali, Wazae valisi, Sibtu[r]u valisi, Kar-siparri karşısındaki iki vali, Sattera valisi – toplamda dokuz valisi öldürüldü. Ancak onların kralı, gizlice tek başına (bir atla) kaçtı ve dağlara sığındı" (SAA V, s. 90).*

Buna karşın tüm seferler bu düzen çerçevesinde gerçekleşmeyip hızlı harekât gerektiren durumlarda kralın kuvvetleri tek başına ilerlerdi (Linke, 2015, s. 298; Zimansky, 1985, s. 54). Urartu'da kimi yazıtlarda yer alan "*Komutanları sefere yolladım*" ifadesi küçük düzeydeki askeri harekâtların, kralın bizzat katılımı olmadan yerel yöneticiler tarafından gerçekleştirildiğini düşündürmektedir (Payne, 2006, s. 150-176/ 164; Sevin, 2003a, s. 211; Zimansky, 1985, s. 54). Dolayısıyla Urartu'da en yüksek rütbe olan başkomutanlık makamının, kralın yanı sıra kimi yöneticiler tarafından da üstlenildiği söylenebilir (Konakçı & Baştürk, 2009, s. 173). Kimi kaynaklar bu rütbe mensuplarının üst statüde yer alan bireyler olup Urartu krallarının ailesinden olduklarını belirtmektedir. "*Sarduri'nin ailesinden olan sağ birliklerin başkomutanı (sağ kolu) henüz Tuspa'ya girmedi*" (SAA V, 93).

Asur kaynakları Urartu ordusundaki başkomutanın "^{LÚ}turtanu" olduğunu belirtmişlerdir (Zimansky, 1985, s. 86). "*Mannalılar Urartu Krallığı'nın sınırında bulunan kaleleri kuşattılar ve askerlerinin* kaleleri işgal etmesine *izin verdi. Urartu*

başkomutanı (^{LÚ}*turtanu*) *birlikleriyle birlikte yardım etmeye gitti... [...] bölgesinde [...]*" (SAA V, 131). Burada, ^{LÚ}turtanu'nun yüksek rütbeli bir askeri komutan olarak hareket ettiği açık şekilde görülmektedir. Öte yandan onun nerede bulunduğunun rapor edilmesi ve Asur sınırına yakın stratejik bir askeri üst olan Uasi'de olmasının endişe yaratması önemli biri olduğuna kanıt oluşturabilir (Zimansky, 1985, s. 86).

Urartu'da ordu komutanlığı, genellikle eyalet valilerinin sahip olduğu bir konumdur. "*Sarduri konuşur. …Üç eyalet valisi çağrıldı. Üç yerde sefer gerçekleştirdim…*"[23]. "^{LÚ}EN.NAM" olarak adlandırılan bu kişiler, eyalet yöneticiliği vasıflarının yanı sıra askeri açıdan da bir general gibi üst düzey bir statüye mensuptur. Bu çerçevede "^{LÚ}EN.NAM'ın" bir general olarak emrindeki birliklerin komutanı ve lideri olduğunu söylemek mümkündür (Tan, 2022a, s. 152). Çok sayıda askeri kuvveti yönetmekle yetkili olan valilerin bu vazifelerini gerçekleştirmede yardım alacakları alt statülerindeki görevlilere ihtiyaç duymaları olasıdır (Tan, 2022a, s. 157). "^{LÚ}EN.NAM 02-u" olarak isimlendirilen bu kişilerin askeri yönlerine Asur kayıtlarında değinilmiştir. "*Urartularla ilgili habere gelince, Keşif için gönderdiğim casuslar bana şöyle bilgi verdiler: "Karşımızdaki vali, vezirin karşısındaki şehir Harda'da vali yardımcısıyla birlikte gözetim yapıyor; askere alınan birlikler, Tuspa'ya kadar kasaba kasaba savaş düzeninde yerleştirilmiş*" (SAA V, s. 3).

Bir diğer üst düzey askeri yetkilinin ise ^{LÚ}NAM olduğu düşünülmektedir. Taşradan sorumlu valilerden farklı olarak kralî kentleri yöneten ^{LÚ}NAM'ların, valilerle benzer şekilde general statüsündeki askeri bir konuma sahip oldukları düşünülmektedir. Bu ünvanı taşıyan kişilerin kralî soydan prensler ya da hadım görevliler olabilmesi muhtemeldir (Tan, 2022a, s. 156-157). kralî soy mensuplarının önemli vazifelerde yer aldıklarını II. Sargon'un yazıtlarında da görmekteyiz. Kendisi, Urartu Krallığı'nın soylularını, danışmanlarını ve onlardan ayrı olarak kraliyet ailesinin 260 temsilcisini (subayları, valileri ve süvarileri) ele geçirdiğini belirtmektedir (ARAB II no. 154). Bir başka yazıtta ise Urartu ordusunun süvarileri arasında kraliyet ailesinden olan 260 kişiyi esir aldığını söyler (ARAB II no. 20). Bu kapsamda hanedan mensuplarının genellikle yüksek devlet pozisyonlarını işgal ettiği söylenebilir (askeri komutanlar, bölge yöneticileri, danışmanlar, vs.) (Çilingiroğlu & Salvini, 2001, s. 24; Melikishvili, 1954, 356; Salvini, 2006, 120; UPD, 26). Öte yandan uygarlıkta daha alt statüdeki komutanların ise krallığa sadık kabile reisleri ya da önderleri arasından seçilmiş olabileceği ileri sürülür

(Konakçı & Baştürk, 2009, s. 173). "*Benim Dada kabilemden bir komutan*" (Payne, 2006, s. 150-176/ 164).

3.1.3.2. Askeri Birimler

Urartu'da askeri sınıflar konusunda kesin bilgiler mevcut olmamakla birlikte keşfedilen tasvirler farklı askeri sınıflar hakkında birtakım ayrıntılar sunmaktadır (Zimansky, 1985, s. 55; Wartke, 1993, s. 159). Öte yandan Urartu yazıtları da bu konuda aydınlatıcı olup ordunun savaş arabaları, süvariler ve piyadeler şeklinde üç ana birimden oluştuğunu bildirmektedir.

"İşpuini kudretliydi, Menua kudretliydi; orduda (sayıları) 106 savaş arabası, 9174 süvari, 2704 piyade..."; (CTU I, A 3-9; Payne, 2006, ss. 38-41).

"İşpuini kudretliydi, Menua kudretliydi; orduda (sayıları) 66 savaş arabası, ...bin 460 süvari (ve) 15760 piyade" (CTU I, A 3-5; Payne, 2006, s. 36-37).

3.1.3.2.1. Savaş Arabacıları

Urartu metinlerine göre, savaş arabacıları hiçbir zaman tüm ordunun %1'inden fazlasını oluşturmamıştır (Konakçı & Baştürk, 2009, s. 178). İki at tarafından çekilen bu arabalarda sürücünün dışında 2 ya da 3 kişi yer alır (Tan, 2022a, s. 172). Savaş arabası ile gerçekleştirilen askeri mücadelelerde, genellikle ok gibi fırlatılabilen silahların kullanılıyor olması muhtemeldir (Konyar, 2022, s. 153; Wartke, 1993, s. 159).



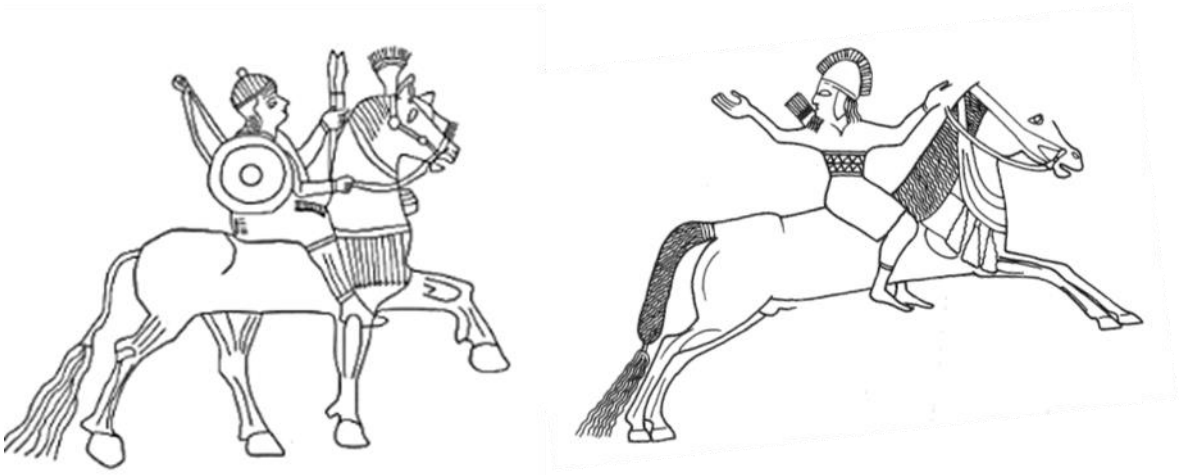
Şekil 74: Urartu Savaş Arabacıları Tasvirleri (Gökce, Işık & Değirmencioğlu, 2013, s. 108)

Öte yandan görsellerde araçların arkasına yerleştirilmiş olan ciritlerin de varlığı bilinmektedir (Konakçı & Baştürk, 2009, s. 176). Arabada yer alan askerlerin saldırılara karşı müdafaaları ise askerlerden biri tarafından taşınan ve bazen de arka tarafa asılan bir kalkanla sağlanmaktaydı (Konyar, 2022, s. 153).

Urartu askeri yapılanmasındaki bu birlik ordunun sıradan bir sınıfı olmayıp bünyesinde aristokratlara yer vermektedir (Çifçi, 2017, s. 255; Konakçı & Baştürk, 2009, s. 178; Tan, 2022a, s. 168). Öyle ki valiler, başkomutanlar, yüksek rütbeli subaylar, saray mensupları ve kralın yer aldığı arabalar statü, güç ve prestij sembolü olarak görülmektedir (Wartke, 1993, s. 79). Toprakkale'de bulunan bir idari tablette toplam 1113 kişiden oluşan ^{LÚ}marigi (Diakonoff'un yorumuyla 'savaş arabası sürücüsü') üçüncü sırada yer almaktadır. Bu grubun içinde 104 ^{LÚ}tardaše (subay) ve 1.009 ^{LÚ}kirinei (sıradan araba sürücüsü) bulunur (UPD, no 12, 39; Zimansky, 1985, s. 82; Diakonoff, 1991, s. 15). Diakonoff "^{LÚ}marigi" konusunda birtakım görüşlerde bulunmuş ve "^{LÚ}marigi" yi Hurri kökenli marianne-adamları ile yani savaş arabası süren elit bir sınıfla ilişkilendirmiştir (Diakonoff, 1991, s. 15). Yaklaşımın doğru kabul edilmesi hâlinde bu kişilerin Urartu toplumunun en ayrıcalıklı sınıfına mensup aristokrat savaşçılar olduğu söylenebilir (Çifçi, 2017, s. 243).

3.1.3.2.2. Süvariler

Süvariler, yalnızca ihtişamlı görünümleri nedeniyle değil, vurucu güçleriyle de Urartu'nun önemli bir askeri sınıfını oluşturmaktaydı (Tan, 2020, s. 252). Bu sınıf devletin sahip olduğu geniş dağlık arazi göz önüne alındığında ordunun önemli bir bölümü olarak düşünülebilir. Süvariler kemer, miğfer ve sadak gibi bronz eserler üzerinde sıklıkla ön plana çıkarılmıştır (Çifçi, 2017, s. 243).



Şekil 75: Urartu Süvari Tasvirleri (Gökce, 2016, s. 440; Piller, 2012, s. 383)

Süvarilerin tasvirlerde yay, mızrak, kalkan gibi farklı silahlar taşımaları bu silah türleri üzerinden bir sınıflandırmayı doğurabilir. Görsellerde atlar yürür, durur ya da şaha kalmış şekilde tasvir edilmişken askerler ya atın üzerinde dururken ya da yanında yürürken tasvir edilmiştir. Atların üzerindeki askerlerde sadakların, kalkanların ve miğferlerin olduğu görülmektedir. Askerler saldırı sahnelerinde hem düz atışlarda hem de Parth atışlarda (at sırtındayken geriye doğru ok atışı) hareket hâlinde betimlenmişlerdir. Süvariler alay tasvirlerinde, tek elleriyle bir ya da iki mızrak tuttukları omuzlarında ise bir kalkanın yer aldığı görülmektedirler (Konyar, 2022, s. 154; Tan, 2022a, ss. 176-177).

II. Sargon'un sekizinci seferine ait kayıtlar, Urartu süvari sınıfının büyük orandan soyluluk temeli üzerinden şekillendirildiğini ve hanedan üyelerinin "silahlı aristokratik bir iktidara" sahip olduğunu düşündürmektedir (Baştürk, 2009, s. 137; Çifçi, 2017, s. 244; Tan, 2018, s. 46; Kılıç, 2021a, s. 163; Kılıç, 2021b, s. 501; Pekşen &Topaloğlu, 2024, s. 24). Asur'a dair kayıtlar bize bu anlamda şu bilgileri sunmaktadır: "*... Rusa'yı yendim, onun (halkından) sayısız (insanı) öldürdüm. Onun kraliyet soyundan, süvarilerini oluşturan 260 kişiyi kendi elimle esir aldım*" *(ARAB II no. 20).*

> "*Ordusunun dayanağı olan savaşçılarını, yay ve mızrak taşıyıcılarını, ayaklarının dibinde kuzular gibi boğazladım, kafalarını kestim. Onun soylularının, önünde duran danışmanlarının, savaşta kollarını kırdım; onları ve atlarını ele geçirdim. Kraliyet soyundan gelen 260 soylu akrabasını, subaylarını, valilerini ve süvarilerini yakaladım ve direnişlerini kırdım (savaşta) ...*" *(ARAB II no. 154).*

3.1.3.2.3. Piyadeler

Urartu ordusunda piyadeler sahip oldukları sayısal üstünlükleriyle ordunun ana kuvvetini oluşturmaktadır (Çifçi, 2017, s. 244; Tan, 2022a, s. 179; Wartke, 1993, s. 159).



Şekil 76: Urartu Piyade Tasvirleri (Piller, 2012, s. 380, 385; Gökce, 2016, s. 440)

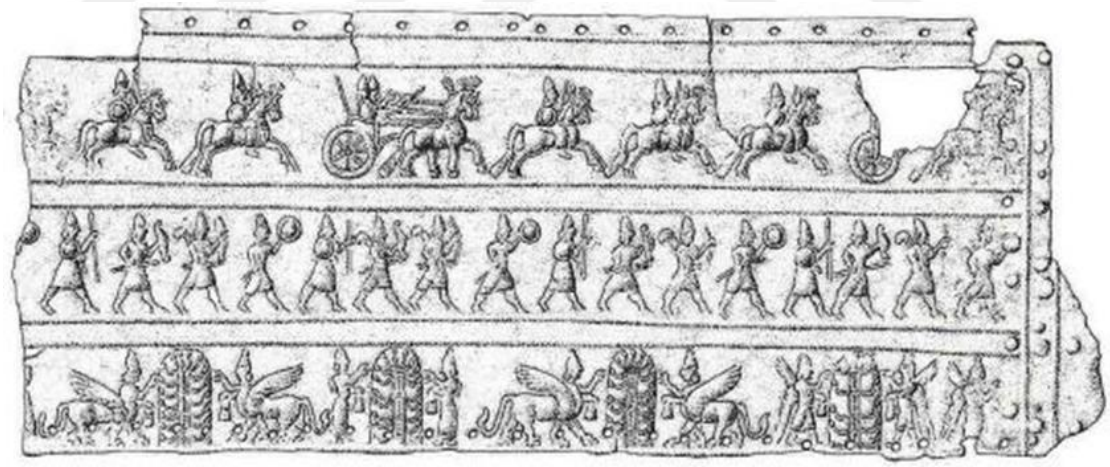
Yazıtlarda piyadelere dair bir sınıflandırma yer almamakla birlikte tasvirlerden yola çıkarak mızrakçılar, kılıç kalkan taşıyıcılar ve okçular şeklinde üç sınıfa ayırmak mümkündür (Sevin, 2003a, s. 211; Ünsal, 2013, s. 178; Wartke, 1993, s. 159).

İki grup hâlinde değerlendirilebilecek olan mızrakçıların ilk grubunda elinde neredeyse bir insan boyunda olan bir mızrağı sırtında ise bir kalkanı taşıyan askerler yer alır (Konyar, 2022, s. 155). İkinci grupta yer alan askerler ise kısa mesafeden saplamaya ve fırlatmaya uygun daha küçük boyutlu mızraklar taşımaktadır. Kılıç taşıyan askerler ise muhtemelen saldırı birliklerinde değil, savunma birliklerinde yer almaktadırlar. Bu silahların yakın dövüşlerde, özellikle de savaşın doruk noktasında kullanılmış olabileceği düşünülmektedir (Biber, 2011, s. 462; Konakçı & Baştürk, 2009, s. 182). Piyadelerin kullandığı düşünülen bir diğer savaş aleti olan ok ve yay ise en etkili olan geleneksel silahtır. Urartu'ya ait çoğu görselde karşılaşılan okçuların yaylarını çekerken, bir dizlerinin üzerinde eğilirken, ayakta dururken resmedilmiş oldukları görülmektedir (Konyar, 2022, s. 155). Yukarı Anzaf Kalesi'nde keşfedilen kil tablette de okçu sınıfı ile ilişkilendirilen bir grup kişi ve onlara verilen silahlar listelenmiştir:

"Unkanu adlı görevliye, 30 ok ve bir yay. Nurubi adlı görevliye, 30 ok ve bir yay (!). Uruadi adlı görevliye, 22 ok ve bir yay. Arilutuqu adlı görevliye, 30 ok. Huštu adlı görevliye, 20 ok ve bir yay. Urueda adlı görevliye, 20 ok. Urdi adlı görevliye, 20 ok ve

bir yay. Nudu adlı görevliye, 20 ok ve bir yay. Eriuqu adlı görevliye, 30 ok ve iki yay (!). Aza adlı onbaşıya (decurione), 20 ok ve bir yay. Urtu adlı "tanrı adamına" (muhtemelen rahip), 30 ok ve bir yay. Ispiliuqu adlı görevliye, 30 ok. Kika-MAH (?) adlı görevliye, 30 ok, bir yay, bir mızrak. Suisha adlı görevliye, 30 ok ve bir yay. Urdini adlı görevliye, 30 ok ve bir yay" (CTU IV, CT An-1).

Ya zıtta yer alan askerlerin okçu sınıfını oluşturan piyadeler olduklarını söylemek olasıdır. Silahların neden dağıtıldığına yönelik çeşitli seçenekler olmakla birlikte her bir kişiye verilen silah sayısındaki tutarsızlık dikkat çekicidir (Çifçi, 2017, s. 245; Belli & Salvini, 2003, s. 150). Öyle ki onbaşı Aza'ya sadece 20 ok verilmişken kendisinden önce listelenen ve onun sorumluluğunda olduğu olası kimi askerlere daha fazla silah verilmesini anlamlandırmak güçtür (Konakçı & Baştürk, 2009, s. 184). Urartu ordusunda kraldan sonra en üst statüde "^{LÚ}turtanu" nun en alt statüyü ise "^{LÚ}10'lu (onbaşı)" nin yer aldığı düşünülmektedir. Söz konusu bu rütbenin Anzaf tabletindeki 15 kişilik birlik esas alındığında en küçük askeri birimi komuta eden statü olması muhtemeldir (Tan, 2022a, s. 159).



Şekil 77: Askeri Birliklerin Tasvir Edildiği Bronz Kemer Parçası (Kellner, 1991d, s. 144)

Urartu'ya ait bir bronz kemer parçası üzerinde yer alan geçit törenine dair sahnelerin ordunun olası savaş düzenini ve hiyerarşisini yansıttığı düşünülmektedir. Görselin en üst sırasında sırasıyla bir savaş arabacısı ve süvariler yer almakta ve sonrasında benzer sahne tekrarlanmaktadır. Orta sırada yine sağdan sola doğru; sırasıyla

bir kalkan taşıyıcısı (kılıç ustası), bir okçu, bir öncü asker ve bir mızrakçı tasvir edilmiş ve bu tasvirler de aynı şekilde tekrarlanmıştır (Çifçi, 2017, s. 244).

Urartu Devleti'nin askeri yapılanması, Herbert Spencer'ın tanımladığı savaşçı (militan) toplum tipiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Spencer'a göre bu toplum tipinde savaş, istisnai bir durum değil siyasal düzenin ve toplumsal örgütlenmenin kaçınılmaz getirisidir. Urartu'da da devletin varlığı ve sürekliliği askeri güçle özdeşleştirilmiş; merkezi iktidar, sıkı bir komuta zinciri ve katı bir hiyerarşik yapı üzerinden tesis edilmiştir. Ordunun kral merkezinde örgütlenmesi, eyalet valilerinin hem idari hem de askeri yetkilere sahip olması ve taşra birliklerinin sefer zamanlarında merkezde toplanması savaşçı toplumlara özgü merkezi bir kontrol anlayışıdır.

Spencer'ın savaşçı toplumlara ilişkin vurguladığı en belirgin unsurlardan biri, siyasal iktidar ile dinsel otoritenin birleşmesidir (Freyer, 1897, s. 444). Düşünürün bu yaklaşımı, Urartu siyasal ve dinsel yapısında açık bir karşılık bulmaktadır. Askeri seferlerdeki başarının yazıtlarda Haldi'ye atfedilmesi, tanrının bizzat savaşa katılan ve orduya önderlik eden bir figür olması iktidarın ilahi meşruiyet zemininde kurulduğunu gösterir. Bu bağlamda ordunun başkomutanı olan kral da, tanrısal iradenin yeryüzündeki temsilcisi konumundadır. Öyle ki krallar gerçekleştirdikleri seferleri, Haldi'nin kudretiyle mümkün kılınmış eylemler olarak sunarlar. Nitekim askeri başarı, dünyevi bir kazanım olmanın ötesinde kutsal bir onay olarak kurgulanmıştır. Öte yandan Spencer militan toplumlarda hiyerarşik bir otorite düzeninin mevcut olduğunu, bu düzenin ise yukarıdan aşağıya işleyen bir yönetim anlayışıyla şekillendiğini belirtir (Freyer, 1977, s. 60; Martindale, 1960, s. 68). Düşünürün yaklaşımıyla uyumlu olarak Urartu askeri yapılanmasında kral, mutlak başkomutan konumundadır. Onun altında muhtemel görülen; başkomutan ^{LÚ}turtanu, eyalet valileri ^{LÚ}EN.NAM gibi görevlilerin olduğu düşünülür. Bununla birlikte ordu yapısı savaş arabacıları, süvariler ve piyadeler olmak üzere üç ana sınıfı barındırır. Söz konusu sınıflardan savaş arabacıları ise aristokrat sınıfa mensup prestijli kişileri içerir. Nitekim Urartu askeri yapılanmasında, Herbert Spencer'ın savaşçı toplum kuramında tanımladığı merkeziyetçi iktidar, hiyerarşik düzen ve siyasal-dinsel otorite unsurlarını anlamlandırmaktadır.

3.1.4. Esnaf ve Zanaatkârlar Sınıfı

Uygarlıkların temel özelliklerinden biri, uzmanlaşmış üretimin ve dolayısıyla uzman ya da profesyonel üreticilerin teşekkül etmiş olmasıdır. Bu toplumsal düzenin oluşturduğu formu Urartu'da da görmek mümkündür. Ulaşılan veriler Urartu'da üretimin devlet ve özel üretim olarak iki düzeyde gerçekleştirildiğini düşündürmektedir. Öyle ki yazıtlarda devlete bağlı olarak çalışan ya da devlet için üretim yapan kişilere yönelik şarap üreticisi, dokumacı kadın, marangoz gibi bazı ünvanlara yer verilmiştir. Söz konusu ünvanlar, Urartu metinlerinde sınırlı sayıda görülen mesleklere yönelik adlandırmalar olması açısından önem taşımaktadır. Buna karşın yazıtlarda inşa işlerinde kullanılan esirlerden ve Urartu sınırları dışından (Aluani Ülkesi / Bastam çevresi) getirilen marangozlardan da söz edilmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014, ss. 36-37). Dolayısıyla uygarlık farklı iş kollarına yönelik uzmanlaşmış meslek gruplarının yer aldığı bir işleyişi sergiler. Kayıtlarda yer alan ünvanlar, üretim sürecine katılan bireylerin belirli alanlarda yetkinleştiğini ortaya koyar. Bu durum, Urartu toplumunun merkezi otorite etrafında örgütlenmiş, görev ve sorumlulukların paylaştırıldığı ayrışmış yapılanmasını göstermektedir.

3.1.4.1. Marangozluk

Urartu'da yazılı kaynaklar marangozluk ve ağaç işçiliğinin bir meslek dalı olarak icra edildiğini göstermektedir. Bastam'da keşfedilen bir kil bulla üzerindeki "$^{LÚ.GIŠ.}$NAGAR^{MEŠ}" ifadesi "marangozlar" şeklinde yorumlanmıştır (CTU IV, CB BA 6).

Pek çok meslek grubunda olduğu gibi marangozluk mesleği de farklı sınıflarda insanlara hizmet sunmaktadırlar. Bu kapsamda toplumun alt sınıflarında yer alan bireylere hitap eden ustalarla ilgili bilgi edinmek oldukça güçtür. Günlük yaşamdaki gereksinimlerin karşılandığı daha basit düzeydeki ürünlerin üretimi, şehirlerdeki ustalar tarafından gerçekleştirilir. Buna karşın günümüze ulaşmış ince işçilik ve yoğun süslemeler içeren ürünler ise muhtemelen üst statüden kişiler için tasarlanmıştır (Tan, 2022a, s. 86).

Toprakkale, Adilcevaz[84] ve özellikle Altıntepe bizlere bu kapsamda mobilya kalıntıları sunmaktadır (Merhav, 1991a, s. 246). Altıntepe'de zengin hediyelerle donatılmış üç oda mezardaki buluntular arasında; çeşitli metal kaplamalara sahip sandalye ve masalar, yaprak biçimli süs halkaları ve metal ayaklar yer almaktadır (Kellner, 1991c, s. 6; Merhav, 1991a, s. 246; Özgüç, 1961, s. 262; Özgüç, 1969b, s. 263; Piotrovskii, 1967, s. 34).



Fotoğraf 83: Urartu Ahşap Eşya Örnekleri (Merhav, 1991, s. 261)

Toprakkale'de bulunan kraliyet tahtına ait olduğu düşünülen parçalar ise döneme dair işlevsel marangozluk ürünleri adına iyi bir örnektir. Öyle ki taht, itina ile oluşturulmuş süslemeler içermektedir. Renkli taşlar, camdan detaylar, beyaz kalker taşından yapılmış yüzler, kanatlı mitolojik varlıklar ve tüy işlemeleri özenli ve yetkin bir çalışmanın göstergesidir (Piotrovskii, 1967, s. 26; Sevin, 2012e, s. 93; Wartke, 1993, s. 154). Dolayısıyla bahsi geçen merkezlerde keşfedilen söz konusu ürünlerin alanında uzmanlaşmış profesyonel ustalar tarafından üretildiği düşünülmektedir (Tan, 2022a, s. 86). Öyle ki Bastam'da keşfedilen bir tablette II. Rusa'nın Toprakkale'deki tahtı kurmaları için Bastam Kalesi'nden marangozlar getirttiği belirtilmektedir (CTU IV, CB Ba-6).

3.1.4.2. Dokumacılık ve Terzilik

Dokumacılık tarihöncesi dönemlerden itibaren Yakındoğu'nun kadim toplumlarında, üretim ve ticaretin temel faaliyetleri arasında yer almıştır. Urartu'nun da Anadolu'nun farklı bölgelerinde hâkimiyet kuran Geç Hitit, Frig, Lidya gibi çağdaşlarıyla

[84] Öğün, 1974b, s. 446; Öğün, 1978b, s. 63

eşdeğer ölçüde, zengin dokumalar ürettiği ikonografik ve arkeolojik kanıtlarla desteklenmiştir (Batmaz, 2022, s. 151).

Argişti oğlu Rusa tarafından inşa edilen Ayanis Kalesi dokuma aletleri kapsamında veriler sunan merkezlerden biridir. Gerek kale içerisinde gerekse dış kentte ele geçirilen buluntular, dokumanın hiyerarşik açıdan farklı alanlarda ayrı ayrı gerçekleştirildiğini gösterir (Batmaz, 2022, s. 152). Kale içerinde "*Evsel Mekân*" olarak isimlendirilen alanda; 14 adet dokuma tezgâhı ağırlığı, ağırşaklar ve ip bağlanan delikli ağırlık taşlarına erişilmiştir (Erdem & Çilingiroğlu, 2010, s. 157; Batmaz, 2022, s. 152).

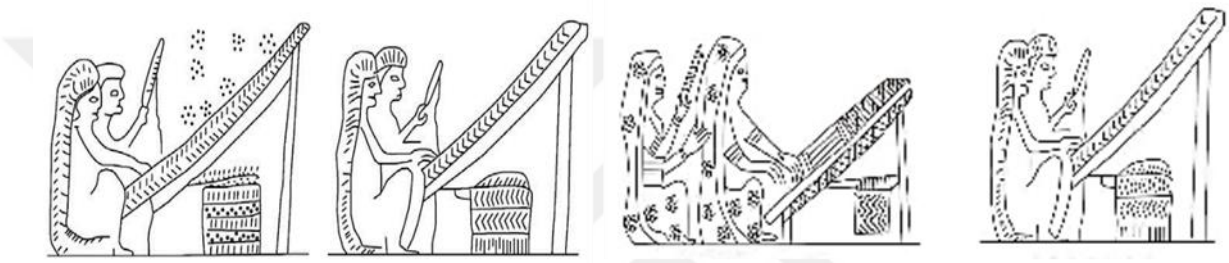


Fotoğraf 84: Çavuştepe Ağırşak Buluntuları (Çavuşoğlu, 2017, s. 152)

Dokuma kapsamındaki buluntular sadece Ayanis ile sınırlı değildir. Çavuştepe'de de dokuma tezgâhlarında kullanılan ağırşaklar ve kemik aletler gibi buluntulara erişilmiştir (Erzen, 1978, s. 34). İrmusini Tapınağı'nın batı kısmındaki yer alan atölyelerde de dokumacılıkla ilgili pek çok alet ve eşyanın bulunduğu görülmektedir (Belli, 2000b, s. 215). Öte yandan Karmir-Blur'da ise 28 no'lu magazindeki küpler arasında, yaklaşık 30 adet dokuma ağırlığının olduğu bir yığına ulaşılmıştır (Barnett, 1959, s. 7; Batmaz, 2022, s. 154; Çifçi, 2007, s. 172; Piotrovskii, 1969, s. 156).

Bu alanla ilişkili meslek kollarına yönelik çok fazla bilgi olmamakla birlikte Toprakkale'de keşfedilen tabletteki "^{MUNUS}*.GAD-hi-e*" ifadesi Mirjo Salvini tarafından

"*dokumacı kadın*" olarak çevrilmiştir (CTU IV, CT Tk-1). Bu dokumacı kadınlar *(MUNUS.GAD)*, tabletteki listenin ikinci kategorisinde yer almaktadır. Urartu yazılı kaynaklarında kadınları tanımlayan kimi kelimeler özellikle ganimet listelerinden bilinse de onlarla ilişkili bir meslek ismi ilk kez bu tablette belgelenmiştir (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 24). Öte yandan kadınların bu meslekte yer aldıklarına yönelik ikonografik kanıtlar da mevcuttur. Görsellerin yer aldığı kemerlerden biri Van Müzesinde bulunurken diğeri Münih'deki özel bir koleksiyonda bulunmaktadır (Batmaz, 2022, s. 157; Çavuşoğlu, 2017, ss. 148-149; Gökce, 2016a, s. 432).



Şekil 78: Urartu Dokuma Sahnelerinin Tasviri (Batmaz, 2022, s. 173; Gökce & Bilen, 2019, s. 49)

Asur kralî II. Sargon'un Urartu'nun kutsal şehri Muṣaṣir'e (Ardini) gerçekleştirdiği 8. seferinde elde edilen ganimetler de bu kapsamda aydınlatıcıdır (Çifçi, 2007, s. 170; Gökce, 2016a, s. 423). Listelenen ganimetler arasında parlak renkli 130 adet yünlü giysi, ketenden mor giysiler ve kırmızı kumaş üretiminde kullanılan yünlerin yer aldığı belirtilmektedir (ARAB II, no. 213). Bunlara ek olarak ayrıca, kenarları altın iplerle işlenmiş Urartu yöneticilerine ait dokuz adet törensel giysiden de söz edilmektedir (ARAB II, no. 173; Foster, 2005, s. 810). Pek çok toplumda olduğu gibi Urartu toplumunda da giysiler sosyal sınıf farklılığının göstergelerinden birini oluşturur. II. Sargon'un ganimet listesinde de yer aldığı üzere kıymetli malzemelerin kullanıldığı ve itinalı işlemelerin bulunduğu ürünlerin (üst düzey askeri görevliler, harem ağları, kraliçeler ve krallar vb) elit sınıfa ait olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte sıradan, sade ve ekonomik değeri düşük ürünler ise toplumun alt sınıfı ile ilişkilendirilmektedir (Gökce, 2016a, s. 430). Yazıtlardaki ifadelerin dışında Urartu görsellerinde yer alan kimi figürlerdeki giysiler de toplumsal statüye vurgu yapmaktadır. Bu figürler üzerlerindeki ihtişamlı giysilerin özenle hazırlanmış rozetler, elmaslar ve farklı renklerdeki işlemelerle

süslendiği görülmektedir. Sahip olunan ince işçilikler ve kıymetli süslemeler giysilerin üst statüsündeki elit kişilerle ilişkili olabileceğini düşündürür. Bu çerçevede gerek II. Sorgon'un ifade ettiği gösterişli kumaşlar ve giysiler gerekse görsellerdeki giysiler bunların üretimini gerçekleştiren yetkin görevlileri işaret etmektedir. Urartu kayıtları bu anlamda sessiz kalmakla birlikte Asur kayıtlarında dolaylı da olsa kimi bilgiler yer almaktadır. Öyle ki kayıtlarındaki ifadeler, üst statüdeki kişilere hizmet sunduğu düşünülen uzman bir terziyi işaret etmektedir. Tuşpa'da gerçekleştirilen bir saray darbesi ile bahsi geçen kişinin "Narage" isimli bir başterzi olduğu belirtilir (SAA V, s. 91).

3.1.4.3. Deri İşçiliği

Urartu'ya ait yazılı kaynaklar dericilik ve deri kullanımına yönelik yeterli bilgi sunmamaktadır. Öyle ki Asur metinlerinde "^{LÚ} aškappu" şeklinde ifade edilen deri ustaları ve deri ile ilgili ayrıntılardan söz edilirken Urartu kaynakları bu kapsamda yetersizdir (Kinnier Wilson, 1972, s. 3; Postgate, 2013, s. 308). Dolayısıyla dericiliğe yönelik değerlendirmeler, daha çok arkeolojik buluntular üzerinden gerçekleştirilmiştir. Urartu'da coğrafyanın bir getirisi olan hayvancılık, dericilik için bir avantaj oluşturmaktadır. Bu çerçevede deri işlemeye yönelik faaliyetler gerek halkın gerekse soylu kesimin gereksinimlerini giderme kapsamında bir zanaat olarak değerlendirilebilir (Morkoç, 2018, s. 702).

Çavuştepe'de gerçekleştirilen kazılarda, XI no'lu odada kemikten yapılmış birçok alet ve X no'lu sütunlu salonda ise bir dokuma tezgâhına ait parçalar bulunmuştur. Bu verilerden yola çıkarak kazı başkanı; söz konusu odaların dokumacılık, yün hazırlama ya da deri işçiliğiyle ilgili atölyeler olabileceğini ileri sürmüştür (Belli, 1982, s. 164; Erzen, 1978, s. 39). Karmir-Blur'da keşfedilen bir tablette Teişebai şehrine bir miktar yünlü kumaş (TÚG), sığır derisi (KUŠ GU_4), koyun derisi (KUŠ ÚZ) ve keçi derisi (KUŠ šú-še) gönderildiği belirtilmektedir (CTU IV, CT Kb 10; UPD, s. 10, s. 38). Tablette belirtilen hayvan derilerinin halı, kilim ve hatta giysi yapımında kullanılmış olması muhtemeldir (Çifçi, 2012, s. 37). Öyle ki giysilerin önemli bir aksesuarı olan kemerlerde deriden istifade edilmiştir. Tunç levhalardan dövülerek yapılan kemerlerin arka kısımları deri ile kaplanmış bu deriyi sabitlemek içinse belirli aralıklarla kemere delikler açılmıştır (Piotrovskii, 1967, s. 49). Kimi görüşler derinin, giysi üretiminin yanı sıra ayakkabı üretiminde de kullanılmış olabileceğini ifade etmektedir. Kişiler görüşlerini Karmir-Blur

kazılarında ortaya çıkarılan seramik ritonların uzun deri çizmelerin bir taklidi olmasına dayandırırlar (Gökce, 2016a, s. 428; Morkoç, 2018, s. 704; Piotrovskii, 1969, s. 173).



Fotoğraf 85: Karmir Blur Seramik Çizmeler (Erdem, 2021, s. 290)

Bu verilerin ötesinde Urartu metinlerinde, Yeni-Asur metinlerinde geçen "LÚ aškappu" ya da "deri işçisi" teriminin karşılığı olan bir ifade bulunmamaktadır (Kinnier Wilson, 1972, s. 3). Ancak mevcut veriler, Urartu toplumunun kimi üyelerinin ayakkabı üretiminde muhtemelen de deri giysi üretiminde yer aldığını göstermektedir (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 36).

3.1.4.4. Bağcılık

Urartu'da tarımsal faaliyetlerin mevcudiyeti bilinmekle birlikte yazılı metinler bu faaliyetlerin büyük bir kısmını bağcılığın oluşturduğunu göstermektedir (Gökce & Pınarcık, 2019, s. 245). Uygarlık bağcılığa özel bir önem göstermiş olup onu zenginliğin ve asaletin bir sembolü olarak görmüştür (Alaeddinoglu & Turker, 2015, s. 9). Kadembastı' ta bulunan bir kaya yazıtında kraliçeye ithaf edilen bir bağdan söz edilmesi sembolik yönüne yapılan bir vurgu olarak değerlendirilebilir. "*Bu bağ Menua'nın karısı Tariria'nın dır. Adı "Taririahinili"* dir" (Payne, 2006, s. 81).

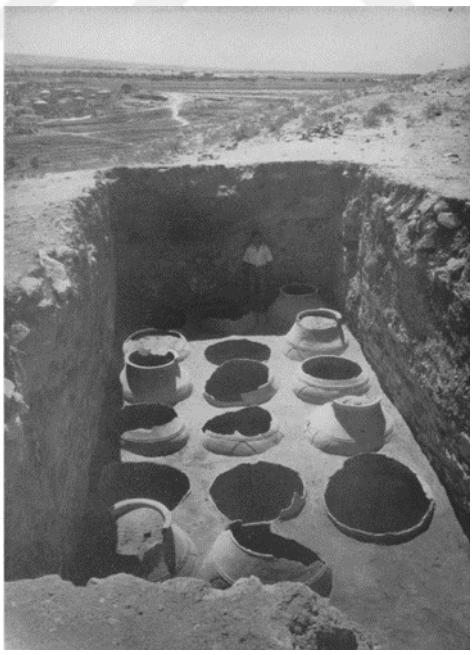
Urartu yazılı kaynakları bağ, bahçe kurulumu ve düzenlemelerine yönelik çeşitli veriler sunmaktadır. Bağcılığın özellikle devlet yatırımı olarak gerçekleştirildiği ve bu kapsamda kralların büyük önem gösterdiği yazıtlarda açıkça ifade edilmektedir (Gökce & Pınarcık, 2019, s. 249). Öyle ki Menua şu ifadelerde bulunmaktadır:

> *"... kusursuz bir şekilde bir kale yaptırdı (ve ona) "Haldi Şehri" adını verdi. Bu bağı kurdu ve bahçeler kurdu, adı "Menua Bağı" dır. ... Menua der ki: Bağ ... olduğu zaman tanrı Haldi'ye 1 boğa ve 3 koyun kurban olarak sunulsun ve hem Haldi kapısında hem de yazıtın önünde şarap sunulsun (?). ..." (Payne, 2006, s. 94).*

Urartu'da devlet denetiminde yürütülen bağcılık faaliyeti, ürünlerin işlenmesi ve depolanmasını da içeren bir üretim organizasyonudur. Bu kapsamda şarap üretimini ve depolarda istiflenmesini içeren veriler, Asur yazıtlarında da yer almaktadır.

"Ulhu'ya zaferle girdim; sarayına, kraliyet ikametgahı olan saraya zaferle yürüdüm. … Ağzına kadar dolu olan depolarını açtım ve orduma sınırsız miktardaki hububatı yemesi için izin verdim. Korunan (?) şarap mahzenlerine girdim ve Asur'un dört bir yana yayılmış olan askerleri şarap tulumlarındaki güzel şarabı nehir suyu gibi içtiler. …" (ARAB II no. 161).

Şarap üretimi kapsamındaki kanıtlar arkeolojik kazılardan elde edilen verilerle de desteklenmiş bu konudaki en zengin verilere ise Karmir-Blur'da erişilmiştir. Öyle ki gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar neticesinde, burada büyük bir şarap imalathanesinin varlığı belgelenmiştir (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 33; Gökce & Pınarcık, 2019, s. 245).



Fotoğraf 86: Karmir Blur Şarap Küpleri Odası (Barnett, 1959, Levha: IV)

Öte yandan birçok Urartu yerleşiminde şarapların saklandığı mahzenler ve ürünlerin bırakıldığı çok sayıda küp de keşfedilmiştir. Bu yerleşimlerden Karmir-Blur'un

muhtemelen depolama amaçlı mekânlarında, 60.000 ile 100.000 litre kapasiteli yaklaşık 400 adet pithos gün yüzüne çıkarılmıştır (Barnett, 1959, s. 1; Konyar, 2022, s. 184; Piotrovskii, 1969, s. 23). Armavir Kalesi'nin mahzenlerinde ise toplam hacmi 160.000 litre olduğu düşünülen şarap küplerine ulaşılmıştır (Alaeddinoglu & Turker, 2015, s. 9; Gökce & Pınarcık, 2019, s. 248).

Tüm bu veriler bağcılığın ve şarap üretiminin sadece tarımsal bir faaliyet değil aynı zamanda bir meslek kolu olduğunu da göstermektedir. Nitekim elde edilen yazılı kaynaklarda bu meslek kolunda yer alan kişilere ait kimi isimler ve ünvanlara yer verilmiştir. Toprakkale'de keşfedilen bir tabletteki "^{LÚ}É.TIN^{MEŠ}-ni" ifadesi "sakî ya da şarap üreticisi" olarak yorumlanmıştır (UPD, no: 12, 39). Yine bu çerçevede III. Sarduri Dönemi'ne ait Karmir-Blur'da bulunan bir tablette ise "Shanili şarap üreticileri" ifadesi ile bu alandaki meslek koluna vurgu yapmaktadır (UPD, no: 1).

3.1.4.5. Kuyumculuk

Doğu Anadolu Bölgesi sahip olduğu coğrafyanın bir kazanımı olarak zengin maden yataklarına sahiptir (Çavuşoğlu, 2012, s. 85). Bu çerçevede Urartu uygarlığı demir, bakır, kurşun, gümüş ve altın yataklarını verimli şekilde işlemiş ve takı sanatında önemli gelişmeler kaydetmiştir (Çavuşoğlu, 2011a, s. 250; Çavuşoğlu, 2012, s. 85). Yakındoğu'nun mücevhere ilgi duyan halklarından biri olan bu uygarlık; pektoraller (göğüslük), madalyonlar, amuletler, bilezikler, kolyeler, fibulalar, boyun halkaları, saç spiralleri, süs iğneleri, küpeler ve yüzükler gibi pek çok takı üretiminde bulunmuştur (Arslan Sevin, 2011, s. 472; Çavuşoğlu, 2012, ss. 85-86; Üngör, 2015, s. 154).



Fotoğraf 87: Urartu Takı Örnekleri (Belli, 2010b, s. 157, 161, 171, 173, 177, 178, 179, 180, 358)

Urartu toplumunda takı krallardan asillere, askerlerden sıradan halka kadar tüm toplum tarafından kullanılmıştır (Arslan Sevin, 2011, s. 472; Çavuşoğlu, 2011a, s. 250; Çavuşoğlu, 2012, s. 89; Üngör, 2015, s. 154). Kullanımında cinsiyet ayrımının da söz konusu olmadığı bu objeler, hem kadın hem de erkeklere ait mezarlardaki buluntular arasında yer almaktadır (Arslan Sevin, 2011, s. 472). Takılar toplumun kültürünü yansıtan ve kişilerin toplumsal statülerinde belirleyici olan objelerdir (Arslan Sevin, 2011, s. 472; Çavuşoğlu, 2012, s. 89). Öyle ki boyun ve göğüs takıları olan amulet mühürler, pektoraller, madalyonlar ve pendantlar toplumsal sınıf kapsamında ayırt edicidir (Çavuşoğlu, 2011a, s. 251). Üretilen takıların formları ve ürün kalitesi de toplumsal statü ile ilişkilidir. Saray için üretimi gerçekleştirilen bilezikler daha çok altın ve gümüşten olup itinalı bir işçiliğe sahiptir. Bu kapsamdaki en iyi örneği Van Müzesinde yer alan aslan başlı bilezikler oluşturmaktadır. Saray atölyelerindeki uzman kuyumcularca üretilmiş aslan ve ejder figürlerini taşıyan bu tarz bilezikler, olasılıkla krallık simgesi kapsamında üst sınıflar tarafından kullanılmıştır (Arslan Sevin, 2011, s. 472; Üngör, 2015, s. 154; Yiğitpaşa, 2016, s. 1001).

Anadolu'nun kuyumculuk alanında ilk altın çağını, Urartu uygarlığıyla yaşadığını söylemek muhtemeldir. Yazılı kaynaklar bu alandaki meslek kollarının varlığına dair bilgi sunmamaktadır. Ancak keşfedilen buluntular mücevher ustalarının varlığını ve bu ustaların farklı alanlarda uzmanlaşarak iş bölümünde bulunduklarını göstermektedir (Çavuşoğlu, 2012, s. 85). Urartu'da devlet kademelerinde yer alan bürokratların ve ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere takı üretiminin, idari merkezlerdeki kuyumcu atölyelerinde gerçekleştirildiği düşünülmektedir (Çavuşoğlu, 2011a, s. 250; Çavuşoğlu, 2012, s. 89; Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 30). Ancak Dedeli[85], Liç[86], Iğdır Nekropolü[87] ve Adilcevaz H Tümülüsü[88] gibi bazı halk mezarlıklarında çok sayıda takının keşfedilmiş olması, özel zanaatkârların devlet üretimini taklit ettiklerini düşündürmektedir. Keşfedilen buluntular bazı kuyumcuların okuryazar olduğunu ve bu yönlerini ürünlerine de yansıttığını gösterir (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 30). Urartu kralî I. Argişti' ye ait olan ve üzerinde şu ifadeleri barındıran akik boncuk bu kapsamda iyi bir örnektir. "*Tanrı*

[85] Çevik, 2000, s. 77; Çavuşoğlu, 2011a, ss. 253-256; Kellner, 1991c, s. 20; Öğün, 1978a, s. 666; Öğün, 1978b, s. 66
[86] Çavuşoğlu, 2002, s. 27; Çavuşoğlu vd. 2023, s. 195; Öğün, 1978a, ss. 673-675; Öğün, 1978b, s. 66; Öğün, 1984, s. 61
[87] Barnett, 1963, s. 155; Girginer, 1999, s. 256
[88] Çevik, 2000, s. 84; Öğün, 1978a, s. 662; Öğün, 1984, ss. 60-61.

Uarubani'ye Argişti hediye etti; Eriahi (ülkesinden) getirdi" (Dinçol & Kavaklı, 1980, s. 233).

3.1.4.6. Çanak Çömlek Ustaları

Doğu Anadolu'da dağlık bir coğrafyada varlık gösteren Urartu, devletleşme süreciyle birlikte kentsel yaşama adapte olmaya başlamış ve bu süreçte çanak çömlek teknolojisinde de önemli gelişmelerde bulunmuştur. Öyle ki kaliteli servis kaplarından büyük boyutlardaki pithoslara kadar çeşitlilik gösteren çok sayıda kabın, atölyelerde seri üretimi gerçekleştirilmiştir (Erdem, 2012, s. 117).



Fotoğraf 88: Urartu Çanak-Çömlek Örnekleri (Konyar, 2011, s. 226)

İskân merkezleri ve konutlar gibi çanak çömlekler de toplumların yaşam biçimleri hakkında birtakım ipuçları vermektedir (Wartke, 1993, s. 111). Öyle ki Urartu'da kırmızı perdahlı çanak çömlekler, krallığı temsil eden en temel ürün grubunu oluşturmaktadır. Bianili keramiği olarak adlandırılan bu ürünlerin, elit sınıfa yönelik olduğu düşünülmektedir (Erdem & Konyar, 2011, s. 270; Gökce, 2016b, s.2663; Kroll, 1976, s. 62; Sevin, 2001f, s. 458). Devlet erkânı ve elit sınıf gibi soylu ve zengin kesimlere hitap eden bu ürünler, ince işçilikli ve parlak ürünlerdir (Belli, 2003d, s. 138; Erdem, 2012, s. 117; Sevin, 2001f, s. 459). Öte yandan halk için üretilen çanak çömlekler ise benzer teknikler kullanılmasına rağmen daha sade ve basit tarza olup sosyal sınıflarını yansıtmaktadır (Kroll, 1976, s. 62).

Urartu'da çok sayıda istiflenmiş ürünün mevcudiyeti ve farklı çömlekçi işaretleri, seri üretimin gerçekleştirildiği atölyelerin varlığına kanıt olabilir. Karmir-Blur'da beş sıra

hâlinde dizilmiş 1.036 adet tek kulplu kırmızı cilalı sürahi, 55 adet düz kâse, altı adet büyük kavanoz ve dokuz bardağın istiflendiği depo bu ürünlerin kraliyet atölyelerinde üretildiğini göstermektedir (Barnett, 1959, s. 12). Üst düzey bireylerin gereksinimlerini giderme kapsamında, uzmanlaşmış atölyelerde üretilen ürünler profesyonel bir mesleki yeterliliği gerektirmektedir. Bu çerçevede toplumsal hiyerarşinin üst mertebelerinde yer alan kişilerin daimi talepleri, mesleki uzmanlaşmayı çanak çömlek ustaları için de olası kılmıştır (Tan, 2022a, s. 77). İyi bir kilin seçimi, hazırlanması, elle ya da çarkla şekillendirilmesi, çömlek yapımında yer alan cilalama, kazıma, kabartma boğa başlarıyla süsleme ve fırınlama gibi işlemler atölyede farklı aşamalar için uzmanlaşmış bir personel kadrosunu gerektirmektedir. Öyle ki kimi görüşler bu üretimin her bölümünden farklı kişilerin sorumlu olduğunu ve tüm sürecin bir usta denetiminde yürütüldüğünü ileri sürer (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 25).

Öte yandan Urartu'da çömlekçi çarkının kullanılmasıyla birlikte, çanak çömlekler üzerinde yer alan çömlekçi işaretleri farklı atölyelerin varlığını göstermektedir. Seramik üretimine yönelik atölyelerin sitadel kazılarında bulunmamış olması dış kentlerde ya da kil yataklarına yakın alanlarda yer alabileceklerini düşündürmüştür (Erdem, 2013, s. 203; Erdem, 2019, ss. 67-68). Ayanis'te keşfedilen buluntulara yönelik çalışmalar, yaklaşık 50 farklı çömlekçi işaretinin varlığını ortaya koyar. Atölye işareti olan bu görsellerin çok sayıda oluşu, kimi özel atölyelerin de var olabileceğini işaret etmektedir (Erdem, 2012, s. 115; Erdem, 2019, ss. 67-68). Bununla birlikte sitadellerde çok sayıda kapla karşılaşılması dış kent sakinlerinin ya da kil yataklarına yakın yerleşimlerdeki ustaların üretimde rol oynadıklarını gösterir. Bu çerçevede çanak çömlek üretiminde merkezi otoriteye bağlı atölyelerin yanı sıra çevre yerleşimlerdeki ve dış kentteki özel atölyelerin de varlığı muhtemeldir (Erdem, 2019, ss. 67-68).

3.1.4.7. Heykeltıraşlık

Urartu heykel sanatında bronz, taş, pişmiş toprak, fildişi ve ahşap gibi farklı malzemelerden istifade edilerek kayda değer eserlerin ortaya konulduğu görülmektedir. Heykeller her ne kadar farklı malzemelerden oluşturulmuş olsalar da ortak stilistik özellikleri, bunların saraya bağlı atölyelerde üretildiğini düşündürmektedir (Yiğitpaşa, 2020, s. 498).



Fotoğraf 89: Urartu Heykel Örnekleri (Merhav, 1991d, s. 278, 281, 282; Seidl, 2004, Levha: 37-38)

Urartu heykellerinin en sık karşılaşılan örnekleri, gösterişli kraliyet süslemeleri veya kutsal tahtların süslemelerinde yer alan küçük ebatlardaki bronzdan mitolojik yaratıklardır (Akurgal, 1959, s. 88; Piotrovskii, 1967, ss. 24-26; Sevin, 2003a, s. 207; Sevin, 2012e, s. 93) Bu nesneler şüphesiz Urartu sanatının yüksek nitelikli figürlerini oluşturmaktadır. Büyük bir sanatsal ustalıkla yapılmış bu figürler, kuşların (kanatlar, baş), boğaların (gövde, ayaklar, boynuzlar), aslanların (gövde, pençeler, burun) ve aynı zamanda insan figürlerinin (baş, yüz, gövde) birleşiminden oluşan mitolojik yaratıkları temsil eder. Altın varakla kaplanan ve renkli taşlarla süslenen heykellerin, alanında uzman ustaların elinden çıkması muhtemeldir (Piotrovskii, 1967, ss. 24-26). Her ne kadar Urartu'da büyük ölçekli bronz heykeller günümüze bulunamamış olsa da Yeni Asur ganimet listelerinde bu tür heykellerden söz edilmesi varlıklarını göstermektedir. II. Sargon'un Musaşir kentindeki Haldi tapınağından elde ettiği ganimetler arasında tunç heykeller de yer almaktadır. Bunlar İşpuini oğlu Sarduri tarafından adak olarak sunulan bir boğa ve yavrusuyla birlikte bir inek heykeli, başında tanrısal yıldızlı taç bulunan ve sağ eliyle kutsama işareti yapan I. Argisti heykeli, iki savaş atı ve arabacısıyla birlikte görülen I. Rusa'nın heykeli, nöbet tutar pozisyonda tunçtan dört büyük heykel ve dua eder pozisyondaki bir heykeldir (Piotrovskii, 1967, s. 10; Wartke, 2012, s. 413).

Urartu'da bronz işçiliğinin yanı sıra taş işçiliğinde de bu alanda iyi çalışmalara erişilmiştir. Adilcevaz'da keşfedilen, bir boğa üzerinde Tanrı Teişeba'yı betimleyen yaklaşık 3 m yüksekliğindeki kabartma oldukça başarılı bir eserdir (Burney & Lawson, 1958, s. 211; Forbes, 1983, s. 61; Opificius, 1993, s. 274; Öğün, 1967a, s. 6; Öğün, 1984, s. 70; Salvini, 2006, s. 179). Kayda değer düzeyde görkemli olan bu çalışma taş ustalarının sabır ve yeteneklerinin başarıya dönüşmesini sergilemektedir. Eserde tanrının üzerindeki giysi en ufak bir karışıklığa yer vermeksizin ince bir işçilik sergilenerek

oldukça sert olan bazalt taşa işlenmiştir. Ustaların balık kılçığı şeklindeki bezemeleri, tomurcuk motifleri ve giysi saçaklarını bu denli canlı şekilde yansıtmaları beceri ve teknik yönü güçlü, yetkin kişiler olduklarını göstermektedir (Belli, 1979, ss. 83-84). Van/Alaköy, Gevaş/Celme Hatun ve Ayanis gibi merkezlerde bulunan aslan figürleri de bu kapsamdaki taş heykellere örnek oluşturmaktadır (Çilingiroğlu, 1997, s. 137; Derin & Sağlamtemur, 1999, s. 20; Işıklı vd. 2015, s. 84). Öte yandan Karmir-Blur[89], Kef Kalesi[90] gibi alanlarda ele geçen pişmiş topraktan heykeller ve Altıntepe[91] ve Toprakkale[92] kazılarında bulunan fildişi heykeller alana dair diğer buluntular arasındadır.

Urartu yazılı belgelerinde taş ustaları ve kabartma ustalarına dair net bilgiler sunulmamaktadır. Buna karşın eldeki arkeolojik buluntular ve Yeni Asur ganimet metinleri, bu uzman zanaatkârların Urartu'da da var olduğunu ve tıpkı Yeni Asur'daki gibi devlet organizasyonu içinde çalıştıklarını muhtemel kılar. Günümüze ulaşan örnekler genellikle dini veya kraliyet amaçlı ürünler olduğundan, Urartu'da da bu tür heykel ve kabartma işlerini yapan sanatkârların benzer şekilde profesyonel bir gruba ait olduğu düşünülebilir (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 31).

3.1.4.8. Metal Ustaları

MÖ I. yüzyılın ilk yarısında Urartu Krallığı, Anadolu'nun ve Antik Yakın Doğu'nun büyük bir madenci toplumu olarak öne çıkmaktadır (Belli, 1991, s. 16). Kimi görüşler, Samos Adası'nda ortaya çıkarılan Urartu metalleri üzerinden yola çıkarak; uygarlığın metal üretiminde artı ürün sahibi olduğunu ve bu ürünlerin Akdeniz ülkelerine ihraç edildiğini belirtmektedir (Belli, 1991, s. 16; Zimansky, 1985, s. 97). Ancak Veli Sevin sonraki dönemlerdeki çalışmaların bu düşünceyi doğrulamadığını ve Urartu'nun bölgeler arası bir ihraç merkezi olmadığını ifade eder (Sevin, 2003, s. 218; Wartke, 2012, s. 416).

Urartu'da metal işçiliği hem teknik hem de sanatsal açıdan güçlü bir ivme yakalamış ve uygarlığın bu yönü gerek ekonomik gerekse askeri gücüne katkı sağlamıştır

[89] Çevik, 1997b, s. 235; Çilingiroğlu, 2007b, s. 44; Piotrovskii, 1965, s. 48
[90] Batmaz & Uhri, 2008, s. 68; Öğün, 1967b, s. 488; Öğün, 1982, s. 219; Tanyürek & Coşkun, 2024, s. 33; Yiğitpaşa, 2020, s. 496
[91] Özgüç, 1961, s. 265; Özgüç, 1963, s. 55
[92] Barnett, 1950, s. 26

(Çilingiroğlu, s. 1997, s. 107). Pek çok açıdan etki oluşturan eserlerde demir, bronz, altın ve gümüş gibi metallerin kullanımı işlevsel ve sembolik ayrımlar içermektedir. Demir genellikle silahlar, sabanlar, oraklar, çapalar ve bıçaklar gibi ürünlerde; altın ve gümüş adak levhalarında, küpeler, bilezikler gibi takılarda; bronz ise askeri teçhizatlarda (örneğin miğferler, kalkanlar, kılıçlar, ok kılıfları, ok uçları, hançerler ve at koşum takımları), adak eşyalarında, kemerlerde ve kaplarda kullanılmıştır (Çifçi, 2017, s. 131; Çilingiroğlu, 1997, ss. 108-115).



Fotoğraf 90: Urartu Madeni Buluntu Örnekleri (Piotrovsky, 2011, Görsel: 1, 2, 3, 7; Belli, 2010b, s. 56, 100, 121, 130; Çavuşoğlu, 2014, ss. 67-68; Özdem, 2003, s. 187, 220, 221, 226, 227, 228)

Urartu için metaller ekonomik ve teknolojik bir unsur olmanın yanı sıra toplumsal statüyü belirleyen sembolik araçlardır. Arkeolojik buluntular, özellikle altın ve gümüşten yapılmış takıların (kemer, küpe, bilezik, kolye) ve silahların elit kesime ait mezarlarda yer aldığını göstermektedir. Bunun yanı sıra metal kaplar da ayrıcalık göstergesi olan ürünlerdir. Öyle ki metal yapımı kâse, testi, kadeh gibi kapların, soylular tarafından kullanıldığı düşünülmektedir (Gökce, 2016, s. 2663; Wartke, 1993, s. 112). Karmir-Blur'da gerçekleştirilen çalışmalarda şarap mahzenlerinin yakınında 97 adet yassı bronz kâse keşfedilmiştir (Roaf, 2012, s. 355; Wartke, 1993, s. 112). Üzerlerinde yer alan "*kralın deposundan ...*" ifadesi ve henüz kesin olarak yorumlanamayan hiyeroglifler, bu

kapların kraliyet sarayında belki de tapınaktaki dini törenlerde kullanıldığını düşündürmektedir. Bu görüşlere ek olarak ürünlerin eyalet valisi gibi özellikle ayrıcalıklı kişilere ait olabileceği de olasılık dâhilindedir (Wartke, 1993, s. 112).

Urartu'da (özellikle) tunç, demir, altın ve gümüşten yapılmış eserlerin varlığı oldukça yaygınlık göstermekle birlikte kaynaklar, ürünlerin üretimiyle vazifeli kişilere dair herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Buna karşın, kimi Urartu yerleşmelerindeki çalışmalar bu alana yönelik metal atölyelerinin varlığını işaret etmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 34). Söz konusu atölyelere dair arkeolojik kanıtlara Çavuştepe[93], Karmir-Blur[94] ve Armavir-Blur[95] gibi merkezlerden erişilmektedir. Çavuştepe'den gelen kanıtlar, yukarı kaledeki Haldi tapınağının kuzeybatısında ortaya çıkarılmıştır. Burada çeşitli boyutlarda altı küçük fırın ile bakır ve bronz külçeler bulunmuştur (Çifçi, 2017, s. 128). Armavir-Blur'da gerçekleştirilen çalışmalarda ise bir metal ustasına ait 14 odalı zengin bir konut kompleksine erişilmiştir. Keşfedilen bu evin ilk etapta üç odadan ve küçük bir kilerden oluştuğu daha sonraki süreçte ise yapıya üretim amaçlı farklı odalar eklenerek bir atölye işlevi kazandırıldığı görülmüştür (Martirosjan, 1974, ss. 96-97). Bu odalarda tuğla zeminli bir ocak kalıntısı, yanmış iri kap parçaları, çok sayıda metal cürufu, üç çıkışlı kalın cidarlı bir döküm potası, kalın bronz kalıntılar, metal kama dökme amacıyla kullanılan taş kalıplar, bakır ergitme cürufları ve demir kütleler bulunmuştur (Martirosjan, 1974, ss. 96-97; McConchie, 2004, s. 140). Cürufların ve demir kütlelerin kompleksin tüm bölümlerinde tespit edilmiş olması Urartulu ustaların yoğun bir üretim faaliyeti içinde olduğunu göstermektedir. Yeni odalar eklenerek genişletilen yapı, toplamda 400 m²'lik bir alanı kaplamıştır. Ancak tabaka analizlerinden anlaşıldığına göre bu alanın dahi, usta ve onun yardımcıları ya da çırakları için yeterli olmadığı düşünülmektedir (Martirosjan, 1974, ss. 96-97). Bunun yanı sıra üretim artıklarının buluntuları, seçkin yapılara yakın olarak bulunmuştur. Dolayısıyla McConchie, metal işçiliğinde uzmanlaşmış kişilerin Urartu hükümetine bağlı olduğunu ve bu kapsamda üretimin evsel olmayan bir nitelikte büyük ölçekli olduğunu ifade eder (McConchie, 2004, s. 140).

[93] Belli, 2000b, s. 215.
[94] Piotrovskii, 1969, s. 139.
[95] Martirosjan, 1974, ss. 95-98.

Keşfedilen üretim alanlarının yanı sıra ürünlerde sergilenen farklı teknikler de dikkate değer düzeydedir. Üretimde kayıp mum**,** döküm ve dövme gibi süslemede ise kabartma, kazıma, kaplama, telkâri ve granül gibi tekniklerden istifade edildiği görülmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 34; Wartke, 2012, s. 416). Bu tekniklerle oluşturulan eserler, ham maddeyi işleyerek şekillendiren iş kollarının yanı sıra el işçiliğinde de uzmanlaşmış bir iş gücünün varlığını işaret etmektedir. Öyle ki eserlerde sergilenen teknik bilgi ve el becerisi bu alanda yetkin zanaatkârların görev yaptığını düşündürmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014b, s. 34).

3.1.4.9. Mimaride Görevli Personel

Urartu'nun hâkimiyet kurduğu bölgenin sarp kayalık yapısı ve sert iklim koşulları, uygarlığı bayındırlık faaliyetlerine daha fazla itina göstermeye yöneltmiştir. Büyük ve korunaklı kaleler ve kentler oluşturmak bölgede egemenlik tahsis edebilmek adına âdete bir zaruriyettir (Sevin, 2003a, s. 211). Bu bilinçte olan Urartu kralları da imar faaliyetlerine itana göstermiş ve ilk yıllardan itibaren bir gelişim çizgisi sergilemişlerdir (Çilingiroğlu, 1983a, s. 32).

Özellikle Menua'nın hâkimiyet süreci, mimaride önemli atılımların gerçekleştirildiği bir dönemi oluşturmaktadır (Çilingiroğlu, 1983a, s. 32; Forbes, 1983, s. 5; Tan, 2020, s. 200). Dolayısıyla Urartu uygarlığından günümüze ulaşan eserlerin büyük bir kısmı mimari yapılara dayanmaktadır. Urartulu ustaların çeşitli tekniklerle oluşturdukları kendilerine özgü bu inşaların, dikkate değer düzeyde olduğu görülmektedir (Baş, 2016, s. 44).



Fotoğraf 91: Urartu Mimari Yapılarından Duvar Örnekleri: Soldan Sağa Doğru Sırasıyla; Aşağı Anzaf Kalesi İri Taşlarla Yapılan Sur Duvarı, Yonca Tepe Sarayı Kumtaşı Duvarları, Ayanis Kalesi Bazalt Taştan Yapılmış Kale Duvarı (Belli, 2007, s. 178, 215, 265)

Söz konusu bu görkemli yapıları inşa eden ustalara ve diğer zanaatkâra yönelik somut kanıtlar Armavir-Blur'da tespit edilmiştir. Buradaki araştırmalar kimi yapılarda, altın ve demir aletlerden oluşan bir grup buluntuyu ortaya çıkarmıştır. Söz konusu buluntulara yönelik çalışmalarda bunların taş ustalarına ait baltalar olduğu anlaşılmıştır. Bu bulguya dayanılarak, kazılan evin bir taş ustasına ait olduğu ve onun yarı mamul ürünlerinin bu mahallenin birçok evine yayıldığı düşünülmektedir (Martirosjan, 1974, s. 107). Urartu'da mimaride görevli kimi ustaların ise başka bölgelerden getirilen ya da askeri seferler sonucunda zorunlu göçle taşınan kişiler olması olasıdır. Öyle ki yazıtlar bu yollarla gelen kişilerin kaleler veya diğer yapıları inşa etmek üzere çalıştırıldıklarına yer vermektedir (Avcı, 2007, s. 84; Linke, 2020, s. 447; Salvini, 2001a, s. 261).

Toplumlar tarihsel olarak farklı biçimlerde yapılaşmış olsalar da meslekler her dönemde bireylerin toplumsal konumunu belirlemede temel bir unsurdur. Bireyin üretim ilişkileri içerisindeki yerini tanımlayan meslek, bu yönüyle toplumsal sınıfların oluşumunda önemli bir rol oynar. Öyle ki belli mesleklerin sağladığı maddi imkânlar, yaşam standartları ve sahip olunan güç düzeyi bu meslek mensuplarını diğerlerinden ayırarak sınıfsal ayrışmayı arttırır. Aynı zamanda meslekler, sadece ekonomik değil sembolik değerler üzerinden de toplumsal hiyerarşiyi üretir. Bu kapsamda kimi meslekler

yüksek itibar ve saygınlıkla anılırken kimileri düşük statüyle ilişkilendirilir. Söz konusu farklılaşma bireylerin toplum içindeki konumlarını, kurdukları ilişkileri ve dışa yansıttıkları sosyal kimliği doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla mesleklerin, sınıfsal sınırların hem göstergesi hem de üreticisi olduğu söylenebilir.

Mesleklerin toplumsal konum, statü ve hiyerarşinin belirlenmesindeki bu kurucu rolü, farklı dönemlerde yaşamış düşünürlerin tasavvurlarında da hâkim algıdır. Platon, tanrının insanları işlevlerine göre farklı madenlerden yarattığı görüşündedir. Ona göre altın ruhlu olanlar yönetici, gümüş olanlar yardımcı, demir ve tunç olanlar ise üretici sınıfa mensuptur (Platon, Devlet, s. 111). Urartu'da krallık, kalıtsal yolla edinilen ve Tanrı Haldi'nin hizmetkârı olarak görülen bir statüdür. Bu bağlamda krallar, Platon'un "altın ruhlu" insanları gibi seçkin bir sınıfa mensup görülmüş ve sıradan halktan ayrıştırılmışlardır. Platon'un "gümüş ruhlu" olarak tanımladığı yardımcı ve koruyucu sınıf ise Urartu'da krala bağlı üst düzey yöneticiler, askeri elitler ve bürokratik görevliler üzerinden somutlaştırılabilir. Öyle ki ^{LÚ}aşuli gibi kraliyet görevlileri, eyalet yöneticileri ve askeri komutanlar, kralın otoritesini temsil etmekle birlikte yönetim ve güvenliği sağlayan bir ara tabaka oluşturmaktadır. Dolayısıyla gümüş ruhla karşılık bulan bu grup, yöneten ile yönetilen arasında bir tampon işlevi görmekte ve krallık düzeninde işlevsel rol üstlenmektedir. Düşünürün "demir ve tunç ruhlu" olarak nitelendirdiği üretici sınıf ise Urartu toplumunda zanaatkârlar, işçiler, çiftçiler ve hizmetle yükümlü kesimler ile ilişkilendirilebilir. Tarımsal üretimi yürüten köylüler; demircilik, tunç işçiliği ve dokumacılık gibi zanaat dallarında uzmanlaşmış kesimler ve gündelik bedensel emeğe dayalı işler krallığın ekonomik yapısının temelini oluşturmaktır. Bu kapsamda söz konusu meslek kolları, Platon'un üretici sınıf tanımında olduğu gibi toplumsal düzenin maddi devamlılığını sağlamakla yükümlüdür.

Farabi'nin çok katmanlı yönetsel modeli de Platon'un yaklaşımıyla büyük oranda örtüşür. Kendisi hiyerarşinin en üstünde, yönetici konumda bulunan tek bir amirin yer aldığını belirtir. Bu amirin hemen altında ise, yönetim işlerini fiilen yürüten ve amirin kararlarını uygulayan görevliler bulunmaktadır. Söz konusu kişiler, belirlenen amaçlar doğrultusunda hareket eden ve ona doğrudan bağlı olan birinci derecedeki idari kadroyu oluşturur. Öte yandan düşünür bu grubun altında ise verilen emirleri yerine getiren ve yönetilen konumunda bulunan daha geniş toplumsal kesimlerin olduğunu söyler (Farabi, İdeal devlet, s. 99).

Farabi'nin statü sıralamasının, Urartu Devleti'nin işleyişinde somut karşılıklar bulduğu muhtemeldir. Urartu'da kral en yüksek siyasal ve kutsal otoriteyi temsil eden amirdir. Onun hemen altında ise yüksek rütbeli bürokratlar yer almaktadır. Bu kişiler, kimi zaman krala ait yazılı emirleri mühürleyerek yürürlüğe koymuş, kimi zaman da valilere veya taşra yöneticilerine kral adına kararlarda bulunmuşlardır. Ancak bu uygulamalardaki esas unsur, ^{LÚ}aṣuli'nin asla kralın yerine geçmeyip yalnızca onun iradesini iletmekle görevli olmasıdır. Bu kapsamda Farabi'nin "karar verici değil, kararları uygulayıcı erdemli bireyler" tanımı, bu görevlilerin işleviyle birebir bağdaşır. Krallık mührünün yalnızca en yüksek otoriteyi temsil ettiği düşünüldüğünde, ^{LÚ}aṣuli mühürlerinin işlevsel ama sembolik olarak sınırlı oluşu statülerini anlamak için önemli bir detaydır. Erişilen noktada, Farabi'nin yönetim teorisi için soyut bir modelden öte, Urartu gibi erken devlet yapılarında somut karşılığı olan bir düzen fikri denilebilir.

Farabi'nin yönetsel düzlemde temellendirdiği düzen, İbn Rüşd'ün doğaya ve bireysel yetkinliğe dayalı toplumsal yapı anlayışıyla derinlik kazanır. İbn Rüşd, doğanın bazı bireyleri yöneten, bazılarını ise yönetilen olarak yaratığını ifade eder. Ancak kişinin yöneten ya da yönetilen konumu, sahip olduğu donanım ve yetenekler üzerinden şekillenir (İbn Rüşd, s. 141). Bu kapsamda Urartu'daki toplumsal yapı ele alındığında, kralın mutlak kudretiyle konumlandığı yönetici vasfı ve halkın yönetilen konumu açıkça görülmektedir. Kral savaş, sulama, inşa, yasama gibi çok çeşitli alanlarda kudretini sergileyen donanımlı ve yetenekli bir liderdir. I. Argişti'nin kurduğu Erebuni gibi kentler, II. Rusa'nın sulama sistemleriyle düzenlediği topraklar, kralların doğal çevreyi dönüştürme gücüne sahip olduğunu gösterir. Doğayı biçimlendirme ve düzen kurma kapasitesi, liderde olağanüstü bir nitelik olarak vücut bulmuştur. Ancak kralın yetenekleri sadece bu alanlarla sınırlı değildir. Öyle ki sosyal düzeni sağlamak, anlaşmazlıkları çözmek gibi iç işleyişte de hakem rolünü üstlendiği görülür.

Urartu'da meslekler üzerinden gerçekleşen ayrışmada cinsiyete dayalı bir ayrımın varlığından da söz edilebilir. Hem görsel hem de yazılı verilerde kadınların dokuma alanında aktif oldukları görülmekle birlikte onların çanak çömlek üretiminde yer aldıkları da düşünülmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014, s. 38; Konyar, 2022a: 263). Mimarlık, metal işçiliği ve heykeltıraşlık gibi güç gerektiren meslekler ise erkeklerin çalışma alanlarıdır. Bu kapsamda kerestecilik ve marangozlukla uğraşanların da muhtemelen yine erkekler olduğu söylenebilir (Çavuşoğlu vd. 2014, s. 38). Urartu'da mesleklerin fiziksel güç ve

dayanıklılık ölçütleri doğrultusunda cinsiyet farklılığına göre şekillenmesi İbn Rüşd'ün bakış açısıyla bağdaştırılabilir. Düşünür kadınların bazı işlerde erkeklerden daha becerikli olduklarını ifade etmekle birlikte, özellikle güç ve fiziksel dayanıklılık gerektiren alanlarda erkeklerin daha yetkin olduklarını vurgular (İbn Rüşd, ss. 110-111).

Gazali'nin meslekleri hiyerarşik bir düzene göre sınıflandıran yaklaşımı, iş bölümü ve toplumsal düzen arasındaki ilişkiye dayanır. Ona göre her iş kolunun, toplumun yaşamsal devamlılığı açısından farklı bir işlevi vardır. Bu çerçevede iş kollarını, üç ana kategori üzerinden değerlendirir. İlk sırada, doğrudan hayatta kalmayı sağlayan temel meslekler bulunmaktadır. Bunlar arasında yiyecek üretimi için rençberlik, barınma için inşaatçılık, giyim için dokumacılık ve toplumsal düzenin tesisi için siyaset yer alır. İkinci düzlemde, bu asli mesleklerin icra edilebilmesi için gerekli olan yardımcı meslekler bulunur. Eğirmecilik, hallaçlık ve demirciliği içeren bu meslekler, hammaddenin işlenmesini ve aletlerin üretilmesini sağlayarak temel iş kollarına destek sunmaktadır. Üçüncü sıradaysa, önceki iş kollarını tamamlayan ve süsleyen meslekler bulunur. Yiyeceklerin pişirilmesi, kumaşların boyanması, yıkanması veya dikilmesi gibi işler bu gruba dâhildir. Düşünürün ileri sürdüğü bu yaklaşımda siyaset en üst düzeyde konumlanmaktadır. Öyle ki siyaset, diğer tüm iş kollarını düzenleme, yönlendirme ve toplumu adalet içinde yönetme sorumluluğunu üstlenmektedir. Öte yandan Gazali, şekillendirdiği bu hiyerarşiyi insan bedeniyle ilişkilendirerek açıklar. Ona göre kalp, beyin ve ciğer asli uzuvları; sinir sistemi ve damarlar yardımcı yapıları; kaş, tırnak ve cilt ise süsleyici ögeleri oluşturmaktadır (Gazali, İhyâu ulûmi'd-dîn I, s. 40).

Urartu'da da devlet hiyerarşisinin en tepesinde yer alan kral; toplumun idari, ekonomik ve altyapısal organizasyonunu planlayan ve yöneten bir güçtür. Kralların şehir, kale, kanal ve tarım alanları inşa ettirmeleri; vergi düzenlemeleri yapmaları ve yerleşim politikalarını yürütmeleri, onların siyasal kapasitesini ve işlevsel yönlerini sergiler. Özellikle yerleşimlerin planlanması, üretim alanlarının organize edilmesi ve halkın yükümlülüklerinin belirlenmesi gibi görevler, Gazali'nin yönetsel yetkinlik kavramıyla karşılık bulur. Yazıtlarda yer alan vurgular, onun siyasi liderliğini ve otoritesini pekiştirme amacı taşır. Bu bağlamda kralın toplumun tüm yapısını organize eden ve işlevsel kılan merkezi bir aktör olduğu söylenebilir. Gazali'nin ikinci sırada konumlandırdığı destekleyici meslekler de Urartu toplumsal sisteminde yer edinmektedir. Özellikle inşa edilen barajlar, sulama sistemleri ve şehir altyapıları, toplumun üretim

kapasitesini artırmaya yönelik bir organizasyonun varlığını da ortaya koymuştur. Bu faaliyetlerin yürütülmesinde demirciler, taş ustaları ve marangozlar gibi zanaatkâr grupların yer aldığı ve temel iş kollarının icrasında etkin oldukları düşünülür. Üçüncü sırada ise, tamamlayıcı ve süsleyici iş kolları bulunur. Urartu toplumunda dokumacılık, deri işçiliği, metal ustalığı gibi meslekler Gazali'nin bu düzey için öngördüğü estetik ve işlevsel bütünlük sağlayan mesleklerle bağdaşır. Kendisi özellikle tekstil ya da yiyecek üretimi gibi alanları toplumsal yaşamın kalitesini artıran işler olarak yorumlar. Gazali'nin bu meslekleri "kaş, tırnak ve deri" gibi tamamlayıcı unsurlara benzetmesi, Urartu toplumunda da bu işlerin asli görevleri süsleyip zenginleştirdiği gerçeğiyle örtüşebilir.

Modern döneme doğru yaklaştıkça mesleki tabakalaşmanın daha somut kriterler üzerinden ele alındığı görülür. Urartu uygarlığında şekillenen toplum siyasi, dini, askeri ve ekonomik olmak üzere pek çok alanda uzmanlaşmış birimlere ayrılmıştır. Oluşum kazanan yapılanma toplumsal örgütlenmenin yalnızca hiyerarşiyle değil, aynı zamanda işlevsel çeşitlilikle de şekillendiğini göstermektedir. Yönetici kadroların idari görevleri, askeri sınıfın ihtisaslaşan birimleri ve zanaatkârların üretim faaliyetleri birbirini tamamlayan bir sistemin parçalarını oluşturmuştur. Bu durum Durkheim'ın vurguladığı gibi, farklılaşmanın bütünleşmeye zemin hazırladığı bir toplumsal yapıyı işaret etmektedir. Düşünür, toplumsal dayanışmayı açıklarken iş bölümüne özel bir önem atfetmiştir (Durkheim, 2006, s. 164). Ona göre modern ve karmaşık toplumlarda bütünleşmenin temelini bireylerin benzerlikleri değil, uzmanlaşmış rollerinin birbirini tamamlaması oluşturur (Collins, 1988, s. 14; Mohammad, 2017, s. 235; Sunar, 2018a, s. 117; Turner vd. 2012, s. 357). Organik dayanışma adını verdiği bu model, toplumsal yapının çeşitliliği sayesinde bireylerin birbirlerinin farklılığından beslenmesini ifade etmektedir (Sunar, 1994a, s. 193). Bu çerçevede Durkheim'in nazarında toplumsal düzen, farklı mesleklerin ve uzmanlık alanlarının karşılıklı ilişkisiyle süreklilik gösterir. Dolayısıyla organik dayanışma, işlevsel farklılaşmanın bütünleşmeye engel olmadığı; aksine toplumsal birlik için gereklilik duyulan bir toplum tipidir. Urartu Uygarlığında ekonomik hayatın hem devlet kontrolünde hem de özel üretime dayalı olarak örgütlenmesi, organik dayanışmanın karakteristik unsuru olan işlevsel farklılaşmayı güçlendirmiştir. Üretim süreçlerinde kaydedilen ünvanların yazıtlarda yer alması, mesleki uzmanlaşmanın kurumsal bir boyut kazandığını gösterir. Dolayısıyla Urartu toplumunun, merkeziyetçi yönetim altında mesleki uzmanlaşmaya ve iş bölümüne

yönelik bu şekillenişi toplumsal bütünleşmeyle ilişkilendirilebilir. Bu çerçevede yönetim, din, askeri organizasyon ve üretim faaliyetleri her ne kadar farklı alanlar oluştursalar da birbirini tamamlayan bir işlevsellik söz konusudur. Netice itibarıyla, Urartu'da iş bölümü ve uzmanlaşmanın toplumsal bütünleşmeyle ilişkilendirilebilecek nitelikleri, Durkheim'ın organik dayanışma kavramıyla örtüşebilir.

Max Weber'in mesleğe yaklaşımı; bir ekonomik etkinlik olmanın yanında bireylerin yaşam tarzlarını, tüketim alışkanlıklarını ve toplumsal statülerini şekillendiren bir unsur olduğu yönündedir. Urartu'da da gözlemlenebilen bu yaklaşım özellikle kralın konumu üzerinden somut biçimde ortaya konabilir. Devlet yönetiminin en üst basamağında yer alan kral, sosyal hiyerarşinin en tepesindeki figürdür. Bu ayrıcalıklı siyasi konumu yaşam alanına da yansımış; toplumun diğer pek çok bireyinden farklı olarak saraylarda ikamet etmiştir. Otoritenin ve statüsel ayrıcalığın somutlaştığı bu büyük ve ihtişamlı yapılar çok odalı mimarileri, yüksek işçilik kalitesi, süsleme unsurları ile kralın siyası gücünün mekânsal ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ancak saraylar sadece krala ait bir yaşam alanı değil farklı mesleki konumlara sahip bireylerin de ikamet alanıdır. Kraliyet ailesi üyeleri, tapınak görevlileri, saray bürokrasisine bağlı yöneticiler, askeri elitler, hizmetliler ve çeşitli görevleri üstlenen diğer bireyler bu yapının içinde farklı rollerle yer almıştır. Saraydaki bu mesleki çeşitlilik, Weber'in statü kavramı açısından da önemli bir zemin sunar. Öyle ki bu meslek grupları arasında, saray içerisindeki mekânsal dağılım açık biçimde hiyerarşik bir düzen içerir. Saray bürokrasi, kraliyet ailesi gibi yüksek statülü bireyler; bezemeli, iyi işçilikle inşa edilmiş mekânlarda ikamet ederken hizmet sektöründeki görevliler daha küçük, sade ve özensiz mekânlarda yaşar. Bu ayrım, bireylerin mesleki pozisyonlarıyla ilişkili olan yaşam tarzlarını ve bu tarzın mimariye olan yansımasını göstermektedir.

Öte yandan Urartu'da mesleki dağılım yalnızca sarayla sınırlı değildir. Halkın yaşam alanlarıyla ilişkilendirilen dış kentlerinde de zanaatkârlar, üretimle görevli bireyler, taşra yönetimine bağlı memurlar ve diğer iş gücü grupları bulunmaktadır. Bu grupların yaşam alanları, yapım tekniklerinden mekân düzenlemelerine, tüketim eşyalarından mimari niteliklere kadar birçok unsurda saraydan farklılık gösterir. Alt statülü meslek gruplarıyla ilişkilendirilen bu alanlar genellikle daha küçük, özensiz işçilik ve basit ayrıntılar içeren yapılara sahiptir.

Mesleklerin toplumsal tabakalaşmadaki rolünü açıklayan bir diğer yaklaşım ise Sorokin'e aittir. Sorokin'e göre ekonomik ve siyasal farklılaşma kadar mesleki farklılıklar da toplumun yapısını şekillendirir. Bir mesleğin diğerinden daha itibarlı olması, toplumsal tabakalaşmayı yaratan bir etkendir (Eke, 1987, s. 381; Kızılçelik, 1994b, s. 531; Sorokin, 1959, s. 11). Urartu toplumunda kralın ve onun yönetsel sınıfının, halktan belirgin şekilde ayrıldığı söylenebilir. Kralın otoritesi ilahi kökene dayandığı için bu ayrım yalnızca statü değil aynı zamanda kutsallık düzleminde de pekiştirilmiştir. Uygarlıkta tarım işçileri, zanaatkârlar, köleler gibi sınıflar; toplumsal yapının alt kademelerinde yer alarak yönetici sınıfa hizmet eder konumdadır. Bu çerçevede, Urartu toplumundaki mesleki ayrımlar, ekonomik işlevlerin yanında saygınlık ve otorite farklarına dayalı olarak yapılandırılmıştır. Dolayısıyla Sorokin'in ekonomik, siyasal ve mesleki ölçütlere dayalı modeli, Urartu'nun toplumsal düzeninde de kendine yer edinmiştir.

Netice itibarıyla mesleğin, toplumda bireyler arasındaki konum farklılıklarının belirginleşmesinde etkili bir unsur olduğu yadsınamaz. Öyle ki toplumsal yaşamda iş bölümünün şekillenmesiyle birlikte meslekler, bireylerin toplum içindeki rollerini ve birbirleriyle kurdukları ilişkileri belirlemiştir. Bu bağlamda mesleki farklılaşma, toplumsal düzenin nasıl yapılandığını ve hiyerarşik ilişkilerin hangi zeminler üzerinde kurulduğunu anlamaya imkân tanır. Dolayısıyla meslek için toplumsal hiyerarşinin oluşumunda ve görünür hâle gelmesinde önemli bir role sahip güçlü bir unsur olduğu söylenebilir.

3.1.5. Esirler ve Köleler Sınıfı

Antik Çağ devletlerinde esir alınan nüfusun savaş ekonomisi açısından önemli bir kaynak olduğu söylenebilir. Düşmanı zayıflatmak ve önemli miktarda insan gücü elde etmek amacıyla yenilenleri esir alma uygulamaları, Ön Asya'da pek çok devlet tarafından benimsenen bir politikadır (Konakçı, 2009, s. 367; Piotrovskii, 1969, s. 69; Tarhan, 1986, s. 298). Bu yaklaşım, savaşın hem yıkıcı hem de düzen kurucu bir güç olduğunu ileri süren Efesli Herakleitos'un görüşleriyle örtüşür; zira Herakleitos bu görüşünde köleliği bu düzenin doğal sonuçlarından biri olarak meşrulaştırır. Nitekim düşünürün bu kapsamdaki ifadeleri şu şekildedir: "*Her şeyin babası, kralı savaştır/ Kimini tanrı kıldı kimini insan/ Kimini köle, kimini özgür*" (Herakleitos, Kırık taşlar, s. 32). Aristoteles ise

benzer bir bağlamda savaşın köleleştirici işlevini vurgulamakla birlikte bu yaklaşımın izafi yönünün de altını çizer.

> *"Genelde savaşta ele geçirilen her şey onu ele geçirenlerin malı olarak kabul edilir. Kimileri şiddetin sınırlanması gerekliliğine dayanarak bu hakkın kullanılmamasını ister. Onlara göre bir insanın diğerinin gücü karşısında yenilgiye uğraması ve ardından köle yapılması doğru değildir. Kimileri ise işin böyle olmasında bir mahsur olmadığını söyler" (Aristoteles, Politika, s. 32).*

Fethedilen toprakların halklarını büyük ölçekte esaret altına alan devletler (Hitit İmparatorluğu, Asur, Urartu ve kısmen Geç Babil), esir alınan ve sürgün edilen çok sayıdaki insanı kraliyet topraklarına yerleştirmişlerdir. Kişiler burada çiftçilik yapmış, efendilerine (veya devlete) karşı yükümlülükler üstlenmiş ve askerlik de dâhil olmak üzere hizmete dair görevleri yerine getirmişlerdir (Melikishvili, 1978, ss. 55-56). Savaşlar neticesinde şekillenen bu siyaset, Urartu Devleti için de geçerlidir. Uygarlık erken dönemlerden itibaren pek çok bölgeye sefer düzenlemiş ve esir alınan nüfusla ilgi bilgilere yazıtlarda yer vermiştir (Çilingiroğlu, 1983b, s. 311; Smith, 2003, s. 168; Tan, 2022b, s. 183; Zimansky, 1985, s. 53). Söz konusu yazıtlar ele geçirilen esirlerin bir kısmının öldürüldüğünü ifade ederken bir kısmının ise muhtelif amaçlar için Urartu ülkesine nakledildiğini belirtmektedir (Çilingiroğlu, 1983b, s. 311). Esirlere dair kimi görüşler, yağmalanmış mallar ile onlar arasında bir fark olmadığı yönündedir. Buna karşın üretime katkıları ve Urartu ordusuna hizmetleri düşünüldüğünde, modern anlamda vatandaş sayılmasalar dahi iskân politikası kapsamında önemli bir açığı kapattıkları söylenebilir (Avcı, 2017, s. 79).

Bu bağlamda Urartu'daki iktidar algısı, Augustinus'un eşitsizlik, mülkiyet arzusu ve egemenlik tutkusu üzerine kurulu yeryüzü devleti tasavvurunun tezahürü olarak okunabilir. Zira Augustinus'un yeryüzü devleti anlayışında siyasal düzen, ortak iyilikten ziyade baskı ve zorlamayı içeren hiyerarşik bir yapı niteliği taşımaktadır (Augustinus, The city of God II, s. 47; Augustinus, Tanrı devleti, s. 117). Urartu'nun esir politikası da benzer biçimde, bu kişileri siyasal topluluğun eşit bir parçası olarak görmeyip iktidarın güç ve üretim kapasitesini artıran bir unsur olarak değerlendirmiştir. Böylece Urartu'daki devlet oluşumu, eşitsizlik ve egemenlik arzusuna dayalı "yeryüzü devleti" modelinin bir görünümü olarak değerlendirilebilir.

İşpuini Dönemi ile başlayan esir uygulamasının Menua, I. Argişti ve II. Sarduri dönemlerinde yoğun bir şekilde artış gösterdiği görülmektedir (Çilingiroğlu, 1983b, s. 311; Tan, 2022b, s. 183). Kayıtlara göre Menua Dönemi'nde 52.223, I. Argişti Dönemi'nde 228.784, II. Sarduri Dönemi'nde ise 195.621 kişi yaşam sürdükleri alanlardan alınarak Urartu topraklarına getirilmiştir. İzlenen bu siyaset I. Rusa Dönemi'ndeki kuzey seferlerinde ve II. Rusa Dönemi'ndeki muhtelif seferlerde de sürdürülerek devam etmiştir. Ancak II. Rusa Dönemi'nin akabindeki süreçte yürütülen politika son bulmuş krallığın çöküş sürecine girmesiyle de tamamen terkedilmiştir (Konakçı, 2009, s. 368).

Seferlerin bir parçası olan toplu nüfus aktarımı zanaat, maden ve inşaat alanında işgücü temini, boş toprakların yerleşime açılması, orduya asker tedariki gibi ekonomik nedenlerin yanı sıra nüfus nakli ile güvenliği sağlama, fethedilen bölgelerde egemenlik kurma, isyanları bastırma gibi siyasi nedenler de içermektedir (Çilingiroğlu, 1983b, ss. 312-317; Çilingiroğlu, 1994a, s. 68; Erzen, 1986a, ss. 37-38; Konakçı, 2009, s. 368; Ünsal, 2008, s. 181). Urartu'da tarım ve hayvancılıkta görülen gelişme, madenciliğin ilerlemesi ve kurulan tarım merkezleri el emeği talebini arttırmıştır. Özellikle zorunlu üretim gerektiren ürünlerin elde edilmesi için atölyelerde görev yapacak kişilere duyulan gereksinim, esir alınan halklar arasında özellikle zanaatkârları öne çıkarmıştır. Bu çerçevede esir alınarak Urartu topraklarına yerleştirilen zanaatkârlar; Urartu Krallığı, kral soyunun temsilcileri, soylular ve eyalet yöneticileri tarafından çalıştırılarak sömürülen bağımlı ustalara dönüşmüşlerdir (Belli, 1979, s. 48). Bu durum esirlerin emeğinin üretim süreçlerindeki belirleyici konumunu ortaya koyması açısından önemlidir.

Kölelik statüsü de tarihsel süreç boyunca daima zorunlu emek anlayışıyla özdeşleşmiştir. Söz konusu sınıfın mensupları, içinde bulunduğu toplumsal düzen tarafından çalışmaya mecbur bırakılan bir statüyü temsil etmektedir (Bottomore, 2000, s. 206; Doğan, 2009, s. 143; Nieboer, 1900, s. 3; Tezcan, 2010, s. 96). Bu anlayış, Antik Roma'da tarım ekonomisi üzerine yazan Cato'nun yaklaşımında da açıkça görülmektedir. Üretimde kârı temel amaç olarak gören Cato, çalışamayacak durumda olan yaşlı ve hasta kölelerin diğer verimsiz mallarla birlikte mezatta satılması gerektiğini belirtir (Cato, s. 21; Malay, 2010, s. 83). Dolayısıyla işlevsel anlamda istifade edilebildikleri ölçüde var olan köleler, Urartu'nun da yer aldığı tarihsel çerçevede tarımsal üretimden ev hizmetlerine kadar farklı alanlarda çalıştırılmıştır. Öte yandan iş gücünü kaybedenlerin

ise birer ticari meta gibi değerlendirilip elden çıkarılmış olması muhtemeldir (Akar, 2020, s. 33; Cato, s. 21; Tezcan, 2010, s. 96).

Urartu ekonomisinde üretim kapasitesinin arttırmak adına istifade edilen esirler asker temini konusunda da büyük bir kaynak oluşturmaktadır. Menua Dönemi'ne tarihlenen Surp Pogos Kilisesi yazıtındaki ifadelerde esirlerin bir kısmı seyis, bir kısmı ise hizmetçi olarak tanımlanmıştır. Yazıtta yer alan erkek esirlerin ise orduya dâhil edildiğinden söz edilmektedir (Avcı, 2017, s. 81).

> *"Tanrı Haldi, kendi mızrağıyla sefere çıktı ve ... ele geçirdi. Tanrı Haldi'nin mızrağı güçlüdür. Tanrı Haldi'nin kudretiyle, İşpuini oğlu Menua sefere çıktı. Tanrı Haldi önden gitti. Menua der ki: ... Babanahi ülkesini yaktım. Aynı yıl ... Qalibilia şehrini, ... dere (?), Ususua ülkesinin Arpuia şehrini ... Hulmeru şehrini, Tusurehi boyu ... Marma Bölgesi'nden, Eruni şehrini ... Qirpununi şehrini ve Uliba ülkesini ele geçirdim ... yaktım. Dirgu ülkesini, İsala şehrini ... ele geçirdim, ülkesini yaktım ... kadar yolculuk (?) yaptım. Qumenu Bölgesi'nden Asuri ülkesine kadar ... 155 insan (bu) yılın (esir sayısı)dır. Kimilerini öldürdüm ve kimilerini de canlı götürdüm. Onlardan erkekleri orduya aldım…" (Sandalgian 1900, no. 7; Payne, 2006, s. 62).*

Urartu düşman topraklarından elde edilen insan gücünü askeri kapasiteye dönüştürme politikasında profesyonel askerlere bilhassa yer vermiştir. Özellikle I. Argişti ve II. Sarduri dönemlerinde ele geçirilen esirler arasında savaşçılara yapılan vurgu kayda değerdir. I. Argişti gerçekleştirdiği kuzey seferlerinde 10.140 savaşçıyı almış olduğunu belirtir (UKN I, no. 127 I). II. Sarduri ise Mana ülkesinde 6.000 savaşçı, Irkua, Ueirda ve Puinialhi ülkelerinden 4.000 savaşçıyı esir almıştır (UKN I, no. 155 A). Kral Urme Bölgesine düzenlemiş olduğu bir başka seferde ise esir aldığı 200 savaşçının olduğundan söz eder (UKN I, no. 155 A). Urartu bu şekilde düşman savaşçıları bünyesine katarak nitelikli askerlerin yer aldığı sistematik bir ordu gücüne erişmeyi hedeflenmiş olabilir. Öyle ki savaşa dair deneyimli, silah kullanımı konusunda yetkin bireylerin askeri teşkilata dâhil edilmesi uygarlığın bu alandaki kapasitesini niteliksel olarak güçlendirecektir.

Yazıtlarda yer alan genç erkek[96] esirlerden de askeri alanda istifade edildiği düşünülmektedir. Esir alınan bu kişilerin Urartu askeri disiplini ile yetiştirilerek ordu bünyesine alınmaları ihtimal dâhilindedir (Çilingiroğlu, 1983b, s. 313; Çilingiroğlu, 1994a, s. 68).

[96] UKN I, no. 20-21; UKN I, no. 127; UKN I, no. 128

Esirler, Urartu ordusu tarafından tüm aile bireyleri, taşınabilir malları ve hayvanlarıyla uzak bölgelere sürgün edilerek yeni eyaletlerdeki inşa ve tarım faaliyetleri için de faydalı bir potansiyel oluşturmuşlardır (Melikishvili, 1971, s. 3; Melikishvili, 1978, s. 58; Wartke, 1993, s. 61). İnşa kapsamındaki pek çok alanda esirlerden istifade edilmesi ve aynı zamanda kral tarafından kurulmuş yeni kentlere yerleştirilmeleri, monarşinin gücünü de perçinlemektedir (Zimansky, 2003, s. 81).

Karmir-Blur, Bastam ve Ayanis kazılarından anlaşıldığı üzere; Urartuların son büyük kralî II. Rusa'nın inşa ettiği şehirler, daha düzenli ve daha iyi tasarlanmış alt yerleşimlere sahiptir (Avcı, 2007, s. 84; Stone & Zimanksy, 2004, s. 242). Esirlerle ilişkili olan bu durumu kralın yazıtlarında görmek mümkündür. Ayanis'teki yazıtta Asur, Targuni, Etiuni, Tablani, Qainaru, Hate, Muşki ve Şiluquni topraklarından getirilen kişilerin şehirlerin inşasında çalıştırılacak ustalardan seçilmiş olduğu belirtmektedir (Avcı, 2007, s. 84; Payne, 2006, s. 297; Linke, 2020, s. 447; Salvini 2001, s. 261). Urartu toplumu, geleneksel hayat tarzı kapsamında göçer hayvancılığı bir yaşam biçimi olarak benimsemiştir. Dolayısıyla toplumsal statüler, mesleki nitelikler ve iş bölümleri bu geleneksel yaklaşım çerçevesinde şekillenmiştir. Buna karşın, şehirlerin ve yönetim birimlerinin gereksinimlerine yönelik mesleki yeterliliğe sahip yerleşiklere de ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim Urartu, uyguladığı esir politikası ile bu gereksinimini başka bölgelerden alınan esirlerle gidermeye çalışmıştır (Konyar, 2022, s. 207).

Kef Kalesi'nin de Ayanis gibi II. Rusa'nın aynı inşa programının ürünü olduğunu ve aynı siyasi gelişmeler neticesinde inşa edildiğini tapınak yazıtında görmekteyiz (Erdoğan, 2017, s. 38).

> *"...bu işler... Argişti oğlu Rusa, Ziuquni ülkesinin Haldi şehrini yaptırdı. Argişti oğlu Rusa der ki: Düşman ülkesinden kadınlar götürdüm ... Muski, Hate ve Hâlitu ülkelerinden halk (?)... bu kale, ayrıca bu şehirleri ... bu kaleye ekledim. Hiçbir zaman ... bunların herhangi birine (hiç kimse kötülük etmesin). Argişti oğlu Rusa der ki: Tanrı Haldi ... bana sundu (?). Tanrı Haldi için bu güçlü işleri yaptım. Tanrı Haldi'nin büyüklüğü ile Argişti oğlu Rusa, güçlü kral, büyük kral, Bianili ülkesinin kralı, ülkelerinin kralî ve Tuşpa şehrinin kahramanıdır" (Çilingiroğlu & Salvini, 1995, s. 121; HChl II, no. 128; Payne, 2006, ss. 282-283; UKN I, no. 278).*

Kalenin yapımında çalıştırılan ve statüleri belirsiz olan kadın ve erkeklerin, inşanın tamamlanmasının ardından kalede iskân ettikleri düşünülmektedir (Erdoğan, 2017, s. 32). Aynı yaklaşım Bastam ve Karmir-Blur gibi kentler için de geçerlidir. Bastam'daki

yaklaşık 29×35,50 m boyutlarındaki alanın, halkın yerleşimine ait olduğu belirtilmektedir. Bu alanda keşfedilen in situ eşyalar ve evsel donanımlar, yapıların niteliğini yorumlayabilmek açısından önemlidir (Konyar, 2022, s. 196). Öyle ki kimi konutların dayanıksız ve özensiz alanlara sahip olduğu görülür. Bahsi geçen bu konutlar için Bastam Kalesi'nin inşasında çalıştırılan işçilere ait olabileceği ileri sürülmüştür (Kleiss, 1988, s. 19; Konakçı, 2006, s. 119). Karmir-Blur'da da kentin düzenli yerleşim planı ve konut türleri (küçük dairelerden oluşan bloklar ile daha büyük evleri barındıran binalar) tüm şehrin, başka bölgelerden buraya nakledilen insanlar için önceden planlanarak inşa edildiğini düşündürür. Piotrovskii kentin inşasının da büyük olasılıkla savaş esirlerinin ve yerel halkın emeğiyle gerçekleştirildiğini belirtmektedir (Piotrovskii, 1969, s. 178).

Büyük kentlerin inşasının dışında baraj, gölet ve su kanalları gibi ekonomik temelli imar faaliyetlerinde de esir nüfustan istifade edilmiştir. İmara dair bu faaliyetlerden en fazla öne çıkanı, yaklaşık 50 km yi aşkın bir uzunluğa sahip olan Menua Kanalı'dır. Bu kapsamdaki çalışmalarla kullanılmayan tarım alanları üretime açılmış pek çok bağ ve bahçe kurulmuştur (Tan, 2022b, s. 221). II. Sargon'da, I. Rusa'nın inşa ettirdiği su kanalından ve bağlar ile bahçelerdeki tarımsal zenginlikten söz etmektedir.

> *"... akan suları taşıyan bir hendek kazdı ve Fırat Nehri gibi bol su getirdi. Yatağından sayısız kanallar açtırdı ve bahçeleri suladı. Eski zamanlardan beri boş ve çorak olan araziler yağmur kadar bol meyve ve üzüm verdiler. Sarayının zenginliğinden, orman gibi son derece yüksek (?) çınar ağaçlarını, ovalara ve ekilmemiş tarlarına gölgelerini düşürmeleri için dikti ... 300 homer tohumluk araziye tahıl ekti (?) ve hasat sırasında tahıl fazlasıyla verim sundu. Ekim yapılmayan alanlarını çayır gibi yaptı, ilkbaharda bolca sulayarak (ve) ot ve otlaklar kışın ve yazın hiç bitmedi ..." (ARAB II, no. 363).*

Uygarlığa ait kimi kalelerin etrafı bahçeler, üzüm bağları, ekin tarlaları ile çevrelenmiş buralardan elde edilen ürünlerle büyük depolarının doldurulması amaçlanmıştır (Melikishvili, 1951, s. 25; Melikishvili, 1978, s. 39). Bu çerçevede Urartu'nun askeri-idari merkezleri olan kalelerin çoğu aynı zamanda geniş kraliyet (devlet) çiftliklerinin de merkezleridir (Melikishvili, 1951, s. 25; Melikishvili, 1978, s. 39). Yoğun bir üretimin gerçekleştirildiği çok sayıdaki kraliyet çiftliğinin tarlalarında ve

meyve bahçelerinde ise esirlerin çalıştırıldığı düşünülmektedir[97] [98] (Melikishvili, 1951, s. 27; Sorokin, 1952, s. 127; Zimansky, 1985, s. 53). Öyle ki Kef Kalesi'nde gerçekleştirilen çalışmalarda, tahıl depolamak adına kullanıldığı düşünülen pek çok devasa küpe ulaşılmıştır. Bu küplerden yola çıkarak bölgeye yerleştirilen esir nüfustan tahıl üretiminde istifade edilmiş olması muhtemeldir (Ayman, 2012, s. 137). Esirlerden sadece kraliyet sarayında değil, Urartu aristokrasisinin özel ekonomisinde de yararlanılmış olması olasıdır (Melikishvili, 1971, s. 3). Öyle ki yazıtlar soylu sınıfa mensup ayrıcalıklı bireylerin de bağ ve bahçelere sahip olduğunu işaret etmektedir. Bu kapsamdaki yazıtlardan biri şu şekildedir: "*Rusa'nın oğlu Argisti, Gilura (ni)' nin meyve bahçesinin önü olan bu yerden, Batu'nun oğlu olan Ispili (ni)'ye ait bağa kadar 950 dirseklik mesafeye kazıkları çaktı*" (HChl II, no. 123). Urartu soyunun temsilcilerinin kendi mülkleri olan çiftlere sahip oldukları Kadembastı'daki yazıtta yer almaktadır. Yazıtta Menua'nın kızı Tariria'nın bir üzüm bağına sahip olduğu ifade edilmektedir (Payne, 2006, s. 81). Meher kapı Yazıtı'nda da Tanrı Haldi'ye üzüm bağları ve bahçeleri ekilmesinden söz edilir. Bu ifadeler tapınakların da büyük topraklara sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir (UKN I, no. 27). Bu çerçevede söz konusu tapınakların ve

[97] Argişti, fethedilen yerde, Arin-berd Tepesi'nde (Erivan yakınlarında), "Liainili ülkesinin büyüklüğü [ve] düşman ülkesinin bastırılması için" İrpuni kalesini inşa eder. Bu bağlamda Argişti, Supani ve Hate ülkelerinden 6600 kişinin (savaş esirleri) buraya yerleştiğini ve "toprakların terk edildiği" bu yerde kudretli işler yapıldığını belirtir. Argişti ve halefi II. Sarduri'nin yazıtlarından bu kralların burada büyük tahıl ambarları inşa ettirdikleri ifade edilmiştir. Dolayısıyla İrpuni'nin önemli bir askeri-idari merkez ve aynı zamanda buraya yerleştirilen köleler tarafından işlenen kraliyet ekonomisinin büyük bir merkezi olduğu şüphe götürmez (Melikishvili, 1951, s. 27).

[98] Sorokin Melikishvili'nin bu görüşünü desteklememekle birlikte fikirlerini Teişebaini üzerinden açıklar. Melikishvili, Teişebaini kentinin konutlarında hayvan beslemek, çalışma aletlerini ve hasat edilen mahsulleri depolamak için ekonomik tesislerin bulunmadığına dikkat çekmekte ve bunun kent sakinlerinin kendi çiftliklerine sahip olmayıp devletin desteğiyle geçindikleri sonucunun çıktığını belirtmektedir (Martirosjan, 1974, s. 95; Sorokin, 1952, s. 128). Sorokin bütün bunlar tamamen doğru olduğunu ancak Melikishvili'nin yaptığı gibi bundan "burada gerçek kölelerle karşı karşıyayız" sonucunu çıkarmanın kesinlikle yanlış olduğunu ifade eder. Kendisi her şeyden önce, arkeolojik malzemelerle en yüzeysel izlenimde dahi göze çarpan konutların görünüşü ve günlük yaşamın özellikleri bununla çelişmektedir der. Konutlar kalın (yaklaşık 1 m) taş duvarlara sahip sağlam yapılardır. Her konut, toplam alanı 50 ile 100 m² ve hatta daha büyük çapta üç ya da daha fazla odadan oluşmaktadır. Evin giriş kapıları, kapı aksı dayanak taşlarının düzeninden de anlaşılacağı üzere içeriden kilitlenmiştir. Her konutun en büyük odası olan merkezi alanda düzenli şekilli iyi kesilmiş taşlardan yapılmış bir ocak vardı. Konutlarda, orijinal görünümlü idollerin bulunduğu özel kült yerleri olduğu tespit edilmiştir. Kazılar sırasında bulunan çanak çömlek parçalarının sayısı ve çeşitliliği, her türlü ev aletinin bolluğuna tanıklık etmektedir. Kasabanın konutlarından çıkarılan hayvan kemiklerinin incelenmesi, sakinlerinin hem evcil hem de yabani hayvanların etini kullandığını göstermektedir. Genel olarak, Teişebaini sakinlerinin ayrı aileler hâlinde yaşadıkları ve nispeten yüksek refah ve özgürlüğe sahip oldukları söylenebilir. Bu da Melikishvili tarafından öne sürülen köle statüsüyle hiçbir şekilde uyuşmamaktadır (Sorokin, 1952, ss. 128-129).

soyluların elinde olduğu düşünülen diğer büyük çaplı çiftliklerin üretiminde de esirlerin çalıştırıldığı olasıdır (Sorokin, 1952, s. 127).

Elde edilen verilerden yola çıkarak Urartu'da esirlerden tarım ve hayvancılığın yanı sıra madencilikte, atölye üretiminde, kentlerin inşasında ve baraj, gölet, su kanalları gibi imar faaliyetlerinde yoğun şekilde istifade edildiği görülmektedir. Ayrıca kimi yazıtlarda esirlerin seyis ve hizmetçi olarak görevlendirildiğini belirtilirken pek çok yazıtta da erkek esirlerin orduya dâhil edildiğini ifade edilir. Aristoteles bu çok kapsamlı istihdam biçimini, kişileri kölelik statüsünde değerlendirerek ele alır. Düşünüre göre, insanlar arasında tıpkı akıl ile beden veya insan ile hayvan arasındaki farklılığa benzer bir ayrım bulunmaktadır. Bu ayrımda kimilerinin sadece beden güçlerini kullanmaya elverişli olmaları onları doğal köle statüsüne yerleştirmektedir (Aristoteles, Politika, s. 31). Kölelerin bedensel güçlerinin işlevi üzerinde ısrarla duran düşünür, bu gücün kullanımına yönelik şunları söylemektedir: "*kölelerin ve evcil hayvanların kullanım amaçları birbirine benzer; her ikisi de bedensel ihtiyaçlarımızı karşılamaya yarar*" (Aristoteles, Politika, s. 31). Öte yandan kendisi "*Doğa özgür insanların ve kölelerin bedenlerini farklı şekilde yapılandırmıştır. Kölelerin bedenleri elle yapılan işler için güçlüdür, özgür insanların bedenleri ise bu türden işlerde bir varlık gösteremez*" sözleriyle kölelerin bedensel güçleri kapsamında üretim süreçlerinde değerlendirilmelerini doğal bir durum olarak yorumlar (Aristoteles, Politika, s. 31). Bunların yanı sıra kölelerin fiziksel gücünü üretim organizasyonunun merkezine yerleştiren Aristoteles, bu statünün kaldırılması hâlinde tezgâhlarda çalışacak kimsenin kalmayacağını ifade ederek söz konusu emeğin zorunluluğuna vurgu yapmaktadır (Arslanoğlu, 2021, ss. 4-5). Dolayısıyla Urartu toplumunda esirlerin tarımsal üretimden imar faaliyetlerine dek bedensel emek gerektiren işlerde istihdam edilmesi, Aristoteles'in kölelerin doğasına dayandırdığı yaklaşımının toplumsal pratiği olabilir.

Esir alınan kişilere yönelik kalıplaşmış ifadelerin yer aldığı yazıtlarda erkek ve kadın sayıları ayrı ayrı ifade edilmiş ve genellikle kadın sayılarının daha fazla olduğu görülmüştür (Tan, 2022b, s. 184). Urartu krallarından Menua, I. Argişti[99] ve II. Sarduri Dönemleri'ndeki seferlere yönelik yazıtlarda, yok edilen kentlerden pek çok kadının esir olarak alındığı belirtilmiştir. Bu kapsamda İşpuini ve oğlu Menua'nın ortak hâkimiyetleri

[99] HChl II, no. 80; Payne, 2006, s. 151, UKN I, no. 127.

sürecinde Nigubu, Šaritu[100], Mesta[101], Qua[102] şehirlerinden ve Parsua[103] ülkesinden (şehirlerinden) alınan kadınlara şu şekilde değinilmiştir (Çavuşoğlu vd. 2010, s. 156; Işık & Genç, 2012, s. 73).

> *"Tanrı Haldi'nin kudretiyle Sarduri oğlu İşpuini ve İşpuini oğlu Menua, Mesta şehrine karşı sefere çıktılar. ... Mesta, Qua, Šaritu ve Nigubu şehirlerini ve Barsu ülkesinin (şehirlerini) ele geçirdiler. Oradan X bin 483 eşek, X bin 4602 canlı adam, X on bin 6.600 kadın ve çocuk ... yola çıktı (?). Tanrı Haldi'nin kudretiyle Sarduri oğlu İşpuini ve İşpuini oğlu Menua sefere çıktılar ve bunları götürdüler" (Payne, 2006, s. 38; UKN I, no. 24).*

Menua Dönemi'ne ait bir yazıt ise kadın esirlerin Urartu haremine götürüldüğünü belirtmesi açısından dikkate değerdir (Avcı, 2017, s. 82).

> *"İşpuini oğlu Menua der ki: Tanrı Haldi, hiç kimsenin önceden zapt etmediği Irekua oymağının kralî şehri Luhiuni'yi İşpuini oğlu Menua'ya verdi ve o, Luhiuni şehrini ele geçirdi. (Menua) o yıl 50.000, X bin X yüz X on X kadın ve erkek haraç (olarak ödemesi koşulu) ile Etiuni ülkesini bıraktı. Kimilerini öldürdüm ve kimilerini de canlı aldım. 1.733 at, 7.616 büyükbaş hayvan ve 15.320 küçükbaş hayvan, krala düşen pay bu kadardı, fakat savaşçıların, ülkeyi terk ettikleri zaman aldıkları, ayrıdır. Tanrı Haldi'nin kudretiyle İşpuini oğlu Menua der ki: Tuşpa şehrinin haremine (?) bu kadar çok kadın götürebilen bir kral varsa, gerçekten (o kral) İşpuini oğlu Menua'dır" (CTU I, A 5-2A; Payne, 2006, ss. 64-65).*

II. Sarduri Dönemi'nde esir alınan kadınların sayısının ise 100.000'in üzerinde olduğu görülmektedir (Payne, 2006, ss. 208, 210, 211, 213, 216, 223, 230, 234). Bu sayı kendinden önce ve sonraki kralların belirttikleri sayılardan çok daha fazladır. Yazıtlarda Menua'dan farklı olarak onları kraliyet haremine götürdüm yerine "*Bu kadar kadını sürgün ettim*" şeklindeki ifadelere yer verilmiştir. Bu uygulama hem büyük ve etkili bir ceza hem de köle nüfusunu artırma girişimi olarak düşünülebilir. Söz konusu uygulamanın esir alınan kadınlara, özgür bir Urartu bireyiyle eşit koşullarda bir yaşam sağlayıp sağlamadığı bilinmemektedir. Ancak bu kadınların Urartu Devleti'nin devamlılığı için gerekli olan köleleri, işçileri ve askerleri dünyaya getirmiş olmaları muhtemeldir (Avcı, 2017, s. 84).

---

[100] Sulduz bölgesinde Godar'ın güney kollarından birinin yakınında bir tepe olan Parsua'da bir kasaba (Diakonoff & Kashkai, 1981, s. 79).
[101] Urmiye Gölü'nün güneydoğu kıyısından çok uzak olmayan bir kasaba (Diakonoff & Kashkai, 1981, s. 57).
[102] Parsuä'da bir kasaba (Diakonoff & Kashkai, 1981, s. 67).
[103] Sulduz bölgesinde Godar'ın güney kollarından birinin yakınındaki bir tepe. Urmiye Gölü'nün güneyinde, Yukarı Diyala'da bir lokasyon (Diakonoff & Kashkai, 1981, s. 62).

Yukarıda bahsi geçen, gerek İşpuini ve Menua'nın ortak yazıtı gerekse Menua'nın yazıtı seferlerdeki ganimetlere ve esirlere yönelik verilerle nasıl bir siyasi politika izlendiğini de göstermektedir. Söz konusu anlatımlar, izlenen politikanın askeri fetihler, zorlayıcı müdahalerle kurulan denetim ve maddi odaklı bir iktidar algısına dayandığını gösterir. Öyle ki yazıtlarda ele geçirilen hayvanlar ve ganimetler, zapt edilen şehirler ve zorla alınan nüfus ayrıntılı biçimde sunulmuştur. Bu durum fetihlerin ekonomik ve demografik boyutları olan sistemli bir egemenlik politikasını içerdiğini ortaya koymaktadır. Farabi'nin siyaset felsefesinde tanımladığı "zorba şehir" anlayışı da benzer çerçevedeki bir yaklaşımın ürünüdür. Farabi'ye göre zorba şehirler, maddi kazanç elde etme, insanları köleleştirme ve gerektiğinde katletme amacıyla egemenlik mücadelesine giren siyasi oluşumlardır. Şehirlerdeki esas algı, kendilerine hükmedilmesine izin vermeden başkalarına hükmetmektir (Farabi, Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât, s. 110; Farabi, İdeal devlet, s. 111). Urartu yazıtlarında görülen fetih uygulamaları da Farabi'nin zorba şehir tanımındaki unsurlarla aynı zemini paylaşır. Ele geçirilen şehirlerin kaynaklarının merkezileştirilmesi, nüfusun zorla denetim altına alınması Urartu'da da doğrudan güç ve maddi çıkar üzerine kuruludur.

Urartu'da esir alınan insanların, bir kısmının köle olarak kullanılmış olması söz konusudur (Tan, 2022b, s. 194). Karmir-Blur'da bulunan bir tabletteki ifadeler soylu bir kadının bir erkek köleye sahip olduğunu göstermektedir (Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 242; Linke, 2015, s. 269). "*Tata, bir köle; hanımından bir kız kaçırdı, onu gönüllü olarak geri vermiyor (???). Şimdi efendi için bir şeyler yap - git (?), kızı bul, onu geri ver*" (CTU IV, Kb-2). Tabletteki ifadeler doğrultusunda kral, metinde yer alan olaya bir kişiyi atamaktadır. Bu kişi "^{LÚ}NA.KAD" ünvanı verilmiş "Turgi" isimli bir çobandır. Bahsi geçen bu olay erkek bir köle olan Tata'nın, bir kızı (MUNUS.TUR) kaçırmasını içermektedir. Tata, (MUNUS.SIG$_7$) ünvanlı ve tahmin edildiği üzere kadın olan bir kişiye tabidir. Metinde bir kadının erkek bir köleye sahip olması da önemli bir detaydır. Söz konusu kadın muhtemelen bir saray mensubu ya da statü sahibi bir kişidir. Ayrıca kralın kızın kaçırılması meselesine müdahil olması bu olayın sarayda gerçekleşmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir (Çavuşoğlu vd. 2014a, s. 242).

Neredeyse her alanda kullanılan kölelerden ağır iş gücünde de istifade edildiği düşünülmektedir. Nitekim kimi kaynaklar dört tekerlekli taşıtlarda at ve boğa gibi koşum takımlarının yanında erkek kölelerin de kullanıldığını olası görmüştür (Gökce, 2012, s.

109). Bu durum kölelerin mekanik bir işlev üstlenerek bir nevi canlı araç olarak kullanıldığını düşündürmektedir. Öte yandan Urartulu kralların gerçekleştirdikleri seferde esir edilen halkın tanrıların memnuniyeti için kurban edildikleri de görülmektedir. "*Sarduri, "Ben şu sefere çıktım," dedi. Puzi ülkesini, Alqania şehrini ve Şudala'yı fethetti. … Yeni tanrılar için, kadın köleleri alıp götürdü, kurban etti*" (UPN, s. 285).

Raphael'in ifadesiyle köle, itaat etmeyi bir görev olarak değil, mecburiyet olarak kabul eden kişidir (Raphael, 1970, s. 62). Bu tanımlama Urartu'da kölelerin kimi zaman dört tekerlekli taşıtlarda bir koşum takımı gibi kullanılmaları ve seferlerde esir edilen köle kadınların tanrılara kurban edilmeleriyle somutlaşmaktadır. Zira söz konusu durumlar kölenin itaatkâr yönünün yalnızca emeğiyle sınırlı olmadığını, varlığının da bütünüyle efendisinin tasarrufu altında olduğunu göstermektedir. Aristoteles ise kölenin, doğası itibarıyla kendi kendisine ait olmayıp bir başkasına ait olduğunu ve dahası efendisinin mülkiyetine dâhil olduğunu belirtir (Aristoteles, Politika, s. 29). Efendinin kölesi üzerindeki gücü prensipte sınırsız kabul edilmiştir. Bu otoriteye getirilecek herhangi bir sınırlandırma ise köleliğin özüne aykırı bir yumuşatma olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Urartu'da kölelerin kimi zaman hayvanlarla eşdeğer işlerde kullanılması, kimi zaman ise kurban edilebilen bir varlık olarak değerlendirilmesi, kölenin efendisinin "malı" sayılması anlayışının uç örneklerini oluşturmaktadır.

Tanrılara kurban edilen kölelerin kadın olduklarının özellikle vurgulanması savaş sonrası elde edilen esirlerin yalnızca toplumsal konumları üzerinden değil, aynı zamanda cinsiyetleri üzerinden de ötekileştirildiklerini göstermektedir. Bu durum, kadın esirlerin erkeklerden farklı bir statüye sahip olduğunu ve onların bedenlerinin, yönetici sınıfın siyasi ve dinsel amaçlarına hizmet eden bir araç olarak görüldüğünü düşündürmektedir.

Kadının bu şekilde değersizleştirilen konumu, farklı dönemlerde ortaya çıkan düşünsel sistemlerdeki görüşlerle dikkat çekici bir paralellik göstermektedir. Freud'un "*Anatomi kaderdir*" sözü, modern dönemde dahi kadının erkek üzerinden tanımlandığını gösteren tipik bir örnektir. Kendisi, erkek bedenini norm kabul ederek kadını biyolojik eksiklik üzerinden tanımlar. Bu çerçevede erkek cinsel organından yoksun olan kadın, toplumsal açıdan ikincil konumdadır (Bhasin, 2014, s. 17; Freud, 1924, s. 178; Freud, 1933, s. 170). Hindistan'daki kast sistemi de erkeği öne çıkarma kapsamında benzer bir anlayış sergilemektedir. Reenkarnasyon inancıyla meşrulaştırılan düzende, erkekler üst

sınıfta yeniden doğma imkânına sahipken kadınların ödülü erkek olarak dünyaya gelmektir (Güngören, 1981, s. 21; Kılıç & Dinç, 2020b, s. 692). Platon'un yaklaşımı da metafizik bir düzlem üzerindendir. Kendisi erdemli bir yaşam süren ruhların göksel mekânlarda yaşamaya devam edeceklerini belirtirken erdemsiz ruhların ise yeniden doğuşlarında kadın olacaklarını belirtir. Düşünürün bu algısı kadını, ahlaki başarısızlığın bir cezası olarak sergilemektedir (Platon, Timaios, ss. 51–52). Antik Yunan şairleri ise kadının konumunu toplum için bir tehdit unsuru olarak tasvir etmiştir. Hesiodos kadının, erkeklerin huzurlu yaşamına tanrılar tarafından gönderilmiş bir bela olduğunu ifade eder. "*İapetos oğlu, sivri akıllı kişi, Seviniyorsun ateşi çaldın, beni aldattın diye ama bil ki dert açtın kendi başına da: Çaldığın ateşe karşılık bir bela, Öyle bir bela salacağım ki insanların başına, sevmeye, okşamaya doyamayacaklar bu belayı*" (Hesiodos, s. 51). Öte yandan Amorgoslu Simonides'de kadını, görünüşte faydalı olsa bile erkeğin başına bela açan bir varlık olarak tanımlar. "*Çünkü en büyük beladır kadınlar Zeus'un yarattığı. Yardım ediyor göründüklerinde bile en büyük belayı açarlar beylerin başına*" (Simonides, s. 8). Dolayısıyla kadın, toplumsal düzenin bozulmasının kaynağı olarak görülmekle birlikte varlığı erkeklere zarar veren bir unsur olarak da değerlendirilmiştir.

Söz konusu bu yaklaşımlar, Urartu'da kadın esirlerin kurban edilme pratiğinin raslantısal olmadığını, ataerkil sistemin evrensel ve tarihsel sürekliliğinde bir anlam taşıdığını düşündürebilir. Öyle ki uygarlığın esir kadınlara yönelik bu siyaseti onların değersiz, ikincil ve feda edilebilir varlıklar olduğu algısını uyandırmaktadır. Bununla birlikte Freud'dan Antik Yunan şairlerine ve düşünürlerine kadar uzanan yaklaşımlarda da olumsuz sıfatlarla ifade edilen kadın, aynı doğrultuda önemsiz görülmüştür. Dolayısıyla, Urartu'da esir edilen kadınlara yönelik muamele ile söz konusu görüşlerin ortak paydasında, kadının erkek merkezli düzende değersizleştirilmiş bir unsur olarak görüldüğü olasılık dâhilindedir.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik, her dönemde ve coğrafyada kendini gösteren evrensel olgulardır. Bu yapılar her ne kadar modern toplumlara özgüymüş gibi görünse de, tarih boyunca farklı toplum biçimlerinde benzer işlevlerle varlık göstermiştir. İlkel topluluklardan imparatorluklara, kırsal yerleşimlerden kent merkezlerine uzanan toplumsal ve mekânsal örgütlenmelerde, tabakalaşmanın yapısal özelliklere bağlı olarak şekillendiği görülür.

Bireyin toplumsal yapı içerisindeki konumu, düşünürlerin çoğunda doğuştan getirilen farklılıklar, yetenekler, erdemler veya fıtrat üzerinden açıklanmış bu farklılıklar ise toplumsal hiyerarşilerin meşrulaştırılmasında kullanılmıştır. Platon'un sınıflı ideal devleti, Aristoteles'in doğal kölelik anlayışı, Farabi'nin hiyerarşik erdemli şehir modeli, Gazali'nin toplumsal sınıflandırmaları ve İbn Rüşd'ün yöneten-yönetilen ayrımı; toplumsal farklılaşmanın insanın doğası, erdem derecesi ve bilgi kapasitesi üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Bu durum, eşitsizliğin tarihsel süreç boyunca çoğu kez "doğal düzenin" bir parçası olarak kavramsallaştırıldığını ortaya koymaktadır.

Orta Çağ düşüncesinde toplumsal düzenin ilahi referanslarla meşrulaştırılması, eşitsizliğe metafizik bir boyut kazandırmıştır. Augustinus ve Aquinas'ta görülen hiyerarşik toplum anlayışı, toplumsal farklılaşmayı kutsal bir düzenin yeryüzündeki tezahürü olarak ele alır. Bu bağlamda eşitsizlik ahlaki ve dinsel bir kategoriye dönüşmüştür. İbn Haldun'un bedevi-hadari ayrımı ise eşitsizliği ekonomik üretim biçimleri, asabiyet ve siyasal güç ilişkileri çerçevesinde daha sosyolojik bir zemine taşımıştır. Özellikle üretim biçimi ile toplumsal güç arasındaki ilişki, modern tabakalaşma teorilerinin öncülü sayılabilecek bir analitik derinlik sunmaktadır.

Yakın Çağ ve Modern Çağ düşünürleri ise toplumsal tabakalaşmayı daha sistematik ve yapısal biçimde ele almışlardır. Spencer ve Comte'un organizmacı yaklaşımları, toplumu farklı işlevlere sahip parçaların bütünlüğü olarak yorumlamış; iş bölümü ve farklılaşmanın toplumsal ilerleme ile birlikte arttığını savunmuşlardır. Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma ayrımı, farklılaşmanın modern toplumlarda zorunlu ve işlevsel bir karakter kazandığını göstermiştir. Ancak bu işlevsel farklılaşma,

aynı zamanda eşitsizliğin kurumsallaşması anlamına gelmektedir. Parsons'ın sistem yaklaşımı da toplumsal düzenin devamlılığını sağlayan rol dağılımının tabakalaşmayı yapısal bir zorunluluk haline getirdiğini ima etmektedir. Bu kapsamda aşağıdaki tablo, tarihsel süreç içerisinde toplumsal farklılaşma ve eşitsizlik anlayışlarının temel referanslarını özetlemektedir:

Tablo 2: Toplumsal Farklılaşma ve Eşitsizlikliğin Nitelikleri Tablosu

Düşünür	**Toplumsal Farklılaşmanın Temeli**	**Eşitsizliğin Niteliği**
Platon	İnsanların doğuştan farklı yeteneklere sahip olması	Herkes kendi yeteneğine uygun işi yapmalıdır; bu farklılık toplumsal düzen için gereklidir.
Aristoteles	İnsanların doğaları gereği farklı kapasitelere sahip olması	Bazı insanlar yönetmeye, bazıları yönetilmeye daha uygundur.
Farabi	Erdem ve yetkinlik derecesi	Daha bilgili ve erdemli olanlar yönetmelidir.
Gazali	Zihinsel ve manevi kapasite farklılıkları	İnsanlar anlayış ve kavrayış bakımından eşit değildir.
İbn Haldun	Üretim biçimi, ekonomik yapı ve asabiyet	Gücü elinde bulunduran topluluklar diğerleri üzerinde üstünlük kurar.
Spencer	Toplumun gelişmesiyle artan iş bölümü	Farklı görevler farklı konumlar ve statüler doğurur.
Durkheim	İş bölümünün gelişmesi	Modern toplumda uzmanlaşma statü farklılıklarını artırır.

Bu tarihsel ve kuramsal çerçeve doğrultusunda çalışmanın ulaştığı sonuç, toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliğin bireysel farklılıkların çok daha ötesinde toplumsal organizasyonun kaçınılmaz bir neticesi olduğudur. Ancak bu kaçınılmazlık, eşitsizliğin mutlak meşruiyeti anlamına gelmemektedir. Zira düşünürlerin bir kısmı eşitsizliği doğal ve gerekli görürken, bir kısmı toplumsal düzenin sürdürülebilirliği için denge, adalet ve erdem vurgusu yapmıştır. Dolayısıyla değerlendirmeler ve zamansal yaklaşımlar göstermektedir ki tabakalaşma ve eşitsizlik, tarihsel süreç boyunca sadece farklı gerekçelerle açıklanmış kavramlar değildir. Erişilen çıkarım, bu kavramların her dönemde toplumun kendini kurma ve sürdürme biçiminin merkezinde yer alan temel bir ilke olduğudur.

Çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç, eşitsizliğin bilişsel ve kültürel olarak içselleştirilen bir gerçekliği temsil etmesidir. Tarih boyunca insan doğasına, liyakate, uzmanlığa, kutsallığa ya da ilerleme fikrine yapılan atıflar eşitsizliğin

meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir. Dolayısıyla söz konusu durum, tabakalaşmanın toplumsal bilinç içerisinde yerleşmiş bir kabule dönüştüğünü göstermektedir.

Çalışmanın toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliğin nedenlerine ilişkin ulaştığı temel bulgu ise, bu yapının öncelikle ekonomik farklılıklara dayandığını göstermektedir. Ekonomik statülerin eşit dağılmaması ve maddi kaynaklara erişimdeki ayrışma, tabakalaşmada belirleyici bir rol oynamaktadır. Ancak eşitsizliğin yalnızca ekonomik zeminde vücut bulduğu söylenemez. Saygınlık, prestij, otorite ve siyasal güç gibi unsurların da toplumsal konumları belirlediği ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Weberci yaklaşımın da işaret ettiği üzere sınıf, statü ve siyasal güç birbirinden bağımsız fakat birbiriyle ilişkili hiyerarşik alanları oluşturmaktadır. Bunun yanında cinsiyet, ırk ve etnik köken gibi atfedilmiş statü unsurlarının da tabakalaşma sistemlerinde belirleyici olduğu ortaya konulmaktadır. Toplumsal gruplar arasında özellikle ekonomik ve siyasal imkânların eşitsiz paylaşımı, kimi zaman köleleştirme ya da ötekileştirme biçiminde kurumsallaşabilmektedir. Dolayısıyla eşitsizliğin, hem kazanılmış hem de atfedilmiş statü mekanizmaları üzerinden yeniden üretildiği çalışmanın bulguları kapsamında saptanmıştır.

Erişilen noktada tabakalaşma ve eşitsizlik kavramları etrafındaki görüşler insan topluluklarının hiçbir evresinde tam anlamıyla eşitlikçi bir yapı sergilenmediği yönündedir. Bu kapsamda toplumsal düzendeki farklı konumlar, roller ve ayrıcalıklar süreklilik arz eden toplumsal bir gerçeklik olarak kendini gösterir. Ancak ulaşılan temel bulgular, bu durumun sadece düşünsel düzeyde var olmadığını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik, teorik metinlerde dile getirilen soyut bir tasavvur olmanın ötesinde, yaşamın her aşamasında somut biçimlerde karşılık bulmuştur. İnsan topluluklarının üretim biçimleri, yerleşim düzenleri, mülkiyet ilişkileri, siyasi örgütlenmeleri ve inanç sistemleri bu eşitsizliğin maddi zeminini oluşturmuştur. Dolayısıyla düşünürlerin dile getirdiği hiyerarşik yapıların, yaşanmış toplumsal deneyimlerle ilişkili kavramsal ifadeler olduğuna ulaşılmaktadır.

Bu çerçevede Kalkolitik Çağ'dan Urartu Krallığı'nın sonuna kadar ki dönemde erişilen veriler, toplumsal tabakalaşmanın erken dönemlerden itibaren nasıl şekillendiğini ve giderek güçlendiğini ortaya koymaktadır. Öyle ki insanoğlunun bir arada yaşama

gereksiniminin biyolojik ya da güvenlik temelli bir zorunluluk olmadığını, aksine giderek karmaşıklaşan üretim ilişkileri, farklılaşan bilgi ve beceri alanları, karşılıklı bağımlılıklar ve en nihayetinde kurumsallaşan otoriteyle biçimlendiği görülmektedir. Bu sistem, ilk bakışta basit bir toplumsallaşma süreci gibi görünse de zaman içinde işlevsel uzmanlaşmaların doğurduğu yeni rolleri ve bu roller neticesinde ise hiyerarşiyi inşa etmiştir. Söz konusu hiyerarşinin oluşturduğu ayrışmayı hem ekonomik hem mekânsal hem sembolik hem de mesleki düzeydeki pek çok unsur üzerinden görebilmek mümkündür.

Çalışmada ulaşılan en temel sonuçlardan biri, toplumsal eşitsizliğin belirli tarihsel uğraklarda bir kırılma anı gibi doğrudan ve açık biçimde belirmediğidir. Esasta varoluş süreci, toplum içeriğindeki değişimle birlikte zamanla kademeli olarak inşa edilmiştir. Toplumun ilk örneklerinde gözlemlenen daha yatay ilişkiler, üretim fazlasının ortaya çıkması ve iş bölümünün keskinleşmesiyle dikey bir yapıya evirilmiştir. Bu dikeyleşme ekonomik gücün merkezileşmesinin dışında simgesel ayrıcalıkları, ritüel farklılıkları ve mekânsal ayrışmaları da toplumsal yapının temel bir bileşeni kılmıştır. Böylece toplum, salt üretim yapan bireylerin toplamı olmaktan öteye geçmiştir. Öyle ki kimliklerin, rollerin, statülerin ve ayrıcalıkların birbirinden ayrıldığı; her bir bireyin ya da grubun farklı konum ve işlevlere göre yer aldığı bir sisteme dönüşmüştür.

Bu kapsamda toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliğin, kaynakların adil olmayan biçimde paylaşılmasıyla birlikte üretim ilişkilerinin doğasından da beslenen bir olgu olduğu görülür. Üretim süreci içinde farklı rollerin ortaya çıkması, bu rollere atfedilen değerler ve değerlerin toplum içindeki dağılımı hiyerarşiyi doğuran esas faktörlerdir. Bu bağlamda; toplulukların yaşam şekilleriyle ilişkili olarak kimi mesleklerin saygınlık getirmesi, üretimin belli bir kesimin kontrolünde oluşu ve iktidarın bu süreçteki etkinliği toplumun eşitsizliğinde şekillendiricidir. Dolayısıyla eşitsizlik; üretim, statü ve iktidar ilişkileri temelinde vücut bulan toplumsal düzenin içsel bir sonucudur.

Urartu uygarlığındaki meslekler de; devletin siyasal, askeri, ekonomik ve dini ihtiyaçlarına göre farklı işlev alanlarında uzmanlaşmış ve bu uzmanlaşma toplumsal konum farklılıklarını beraberinde getirmiştir. En üstte, ilahi meşruiyetle donatılmış ve iktidarını tanrı Haldi'nin iradesine dayandıran kral, onun altında ise yönetici sınıf yer almaktadır. Bu sınıf; mühür taşıyıcılar (^{LÚ}NA4.DIB), ^{LÚ}aşuli ünvanlı yüksek görevliler,

muhasebeciler (^{LÚ}NIG.SID), saray adamları (^{LÚ} E.GAL) ve diğer idari denetleyicilerden oluşur. Urartu'daki askeri sınıf — savaş arabaları, süvariler ve piyadeler— hem sarayın güvenliğini sağlamakta hem de devletin askeri organizasyonunun temelini oluşturmaktadır. Bu sınıfın yönetici elit ile üretici gruplar arasında konumlandığı düşünülebilir. Din görevlileri ise, kralın ilahi otoritesini destekleyen ritüel aktörlerden oluşmakta olup siyasal yapıyı kutsal meşruiyetle pekiştiren bir ara alan teşkil etmektedir. Bu üst ve ara katmanların altında esnaf ve zanaatkârlar sınıfı yer alır. Marangozluk, şarap üreticiliği ve dokumacılık gibi meslek kollarının yer aldığı sınıf, üretim faaliyetlerini sürdürerek ekonomik yapının devamlılığını sağlamaktadır. Hiyerarşinin en alt basamağında ise savaş esirleri ve zorunlu emek gücünü temsil eden köleler bulunur. Özellikle yeni kurulan kentlere yerleştirilen esir topluluklar, devlet projelerinde iş gücü olarak kullanılmıştır.

Bu kapsamda çalışmanın ulaştığı sonuç, Urartu'da mesleklerin ekonomik işlevlerin yanında toplumsal konumların belirlemesindeki rolleridir. Esnaf ve zanaat alanındaki meslekler ekonomik olarak vazgeçilmez olmalarına rağmen, sembolik sermaye bakımından bürokratik ve saray merkezli mesleklerin gerisinde kalmıştır. Bu durum, toplumsal tabakalaşmanın maddi üretimden ziyade siyasal ve ideolojik merkezle bağlantılı olarak kurulduğunu göstermektedir. Söz konusu hiyerarşi üç temel eksen üzerinden izlenebilir: krala ve saraya yakınlık, dinsel meşruiyetle kurulan ilişki ve idari tasarruf yetkisi.

Öncelikle krala ve saraya yakınlık**,** Urartu'daki statü şekillenmesinde en görünür ölçüttür. Toprakkale'de 5507 kişiyi içeren listede mesleklerin belirli bir sırayla kaydedilmiş olması, saray merkezli işlevlerin üst konumda yer aldığını göstermektedir. Muhasebeciler, mühür taşıyıcılar gibi doğrudan saray ekonomisine bağlı grupların listenin üst sıralarında yer alırken marangozlar ve üretimle ilişkili diğer mesleklerin alt sıralarda bulunması, mesleki değerin saray merkezine olan mesafe ile belirlendiğini olası kılar. Ayrıca 3784 haremağasının ve "sarayın haremağaları" olarak belirtilen 108 kişilik grubun ayrı kategoriler halinde kaydedilmesi, saray çevresinin başlı başına bir statü alanı olduğunu düşündürür.

İkinci ölçüt olan dinsel meşruiyetle kurulan ilişki**,** kralın konumu üzerinden rahatlıkla okunabilmektedir. Kraliyet yazıtlarında sürekli tekrar edilen "Haldi'nin

gücüyle" formülü, siyasal otoritenin doğrudan ilahi bir kaynağa dayandırıldığını göstermektedir. Bu çerçevede kral, siyasi liderliğinin yanında ilahi iradenin temsilcisidir. Haldi tapınağı çevresinde gerçekleşen taç giyme törenleri ve dini ritüeller, yönetici elitin dinsel bir aura ile çevrelendiğini göstermektedir. Bu durum, tapınak görevlilerinin de – rahiplerin – vazifeleri gereği bir ayrıcalığa sahip olduklarını düşündürmektedir. Dolayısıyla meslekler arası hiyerarşi, seküler bir iş bölümü düzeni olmaktan ziyade, dini meşruiyetle desteklenen bir değer sistemi içinde anlam kazanmaktadır.

Üçüncü ölçüt olan idari tasarruf yetkisi**,** mesleklerin toplumsal ağırlığını belirleyen temel unsurlardan biridir. Bastam, Karmir-Blur ve Çavuştepe tabletlerinde yer alan emir formülleri, bazı görevlilerin kararları kral adına uygulayabildiğini göstermektedir. ^{LÚ}NA4.DIB (mühür taşıyıcı) gibi ünvanlar, kralın iradesini temsil eden ve belgeleri mühürleyerek yürürlüğe koyan görevlilerdir. Mektuplardaki hitap sıralamalarının analiz edilmesi, bu kişilerin diğer görevlere kıyasla üstün konumda bulunduğunu ortaya koymuştur. İdari tasarruf yetkisine sahip olmak, bir görev icra etmenin ötesinde başkalarının emeği, mülkü veya hukuki statüsü üzerinde karar verebilme gücünü de ifade eder. Bu yetki, toplumsal hiyerarşinin konumlanmasında belirleyici görünmektedir.

Ele alınan bu üç ölçüt birlikte değerlendirildiğinde, Urartu'daki meslekler arası hiyerarşik yapılanmanın temel örgütlenme ilkesi ortaya çıkmaktadır. En üstte ilahi meşruiyetle donatılmış kral; onun hemen altında kral adına tasarruf yetkisine sahip yüksek bürokratik elit; ardından askeri ve idari ara kademe; en alt tabakada ise üretici ve bedensel emeğe dayalı meslekler yer almaktadır. Böylece Urartu toplumunda statü, ekonomik üretimden ziyade iktidara erişim, karar alma kapasitesi ve kutsala yakınlık üzerinden belirlenmiştir.

Nitekim çalışma güç, statü ve emek arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu sistematik biçimde ortaya koymuştur. Bununla birlikte söz konusu hiyerarşik düzenin teorik bir varsayımın ötesinde yazılı belgelerdeki ünvan dizilimlerinin, personel listelerindeki konumlandırmaların, arkeolojik temsillerin ve dini formüllerin ortak analiziyle somutlaştırılabileceğini göstermiştir. Dolayısıyla Urartu uygarlığında meslekler arası hiyerarşi, merkezi devlet örgütlenmesinin yapısal bir uzantısı olmakla birlikte siyasal iktidarın toplumsal alandaki yansıma biçimini temsil etmektedir.

Çalışmada ele alınan mezar mimarisi ve mezar buluntuları da toplumsal tabakalaşmanın maddi kültür verileriyle somutlaştırılabildiğini ortaya koymuştur. Toplumunda hiyerarşinin ölüm sonrası tasavvurda da sistematik biçimde sürdürüldüğünü gösteren bu yapılar iktidarın, statünün ve kimliğin kalıcı olarak temsil edildiği ideolojik bir sahne niteliği taşımaktadır.

Kalkolitik Çağ'da gömü uygulamaları görece sınırlı bir sosyal ayrışmayı işaret etmektedir. Değirmentepe, Norşuntepe ve Arslantepe'nin erken evrelerinde çocuk ve bebeklerin ev içine, yetişkin bireylerin ise yerleşim dışına defnedilmesi belirli bir ayrışmayı göstermektedir. Ancak mezar hediyelerinin sınırlı oluşu ve anıtsal mezar mimarisinin bulunmaması, bu dönemde keskin ve kurumsallaşmış bir sınıf sisteminin henüz tam anlamıyla ortaya çıkmadığını düşündürmektedir.

Tunç Çağı'nda ise özellikle Arslantepe'deki gelişmiş yerleşim organizasyonuyla paralel biçimde mezar tipolojisinde ve mezar hediyelerinde de belirgin bir farklılaşma ortaya çıkmaktadır. Taş sanduka mezarlar, küp mezarlar ve mezarlık alanları defin uygulamalarının daha sistemli bir nitelik kazandığını göstermektedir. Metal buluntuların, silahların ve takıların belirli mezarlarda yoğunlaşması; statü farklılıklarının artık maddi kültür üzerinden açıkça temsil edildiğini ortaya koymaktadır.

Demir Çağı'na gelindiğinde toplumsal hiyerarşi mezar mimarisi üzerinden çok daha açık biçimde okunabilmektedir. Bu dönemki mezarları kral mezarları, eyalet yöneticilerinin mezarları ve halk mezarları şeklinde kategorize etmek toplumsal tabakalaşmayı ve hiyerarşik örgütlenmeyi daha görünür kılmaktadır.

Kraliyet mezarları, gerek konumlanışları gerekse anıtsal mimari özellikleriyle toplumsal hiyerarşinin zirvesini temsil etmektedir. Van Kalesi çevresinde konumlanan çok odalı, tonozlu, nişli ve anıtsal giriş düzenlemelerine sahip mezarlar; işçilik kalitesi ve plan şemasıyla diğer tüm mezar türlerinden açık biçimde ayrılmaktadır. Bu farklılaşma yalnızca yapısal büyüklükle sınırlı olmayıp sembolik anlam katmanlarını da içerir. Kraliyet mezarlarının topografik olarak hâkim, ulaşımı sınırlı ve görsel oluşu iktidarın mekân üzerinden temsil edilmesine yönelik bilinçli bir tercihi yansıtmaktadır. Ayrıca mezar çevresine kazınan yazıtların kralın kudretine kalıcı vurgusu, bu yapıların politik bir hafıza mekânı olduğunu da gösterir. Dolayısıyla kraliyet mezarları, Urartu'da merkezi

otoritenin kutsallık ve karizma temelinde meşrulaştırıldığını ve bunun mimari ve epigrafik araçlarla sürdürülmek istendiğini göstermektedir.

Eyalet yöneticilerine atfedilen mezarlar ise kraliyet mezarları ile halk mezarları arasında ara bir konumu teşkil etmektedir. Mazgirt, Kalecik, Kayalıdere, Şirinlikale, Atabindi ve Palu gibi merkezlerde görülen çok odalı, dromoslu ve nişli kaya mezarları; plan ve teknik bakımından kraliyet mezarlarını andırmakla birlikte daha sade bir mimari anlayışı sergilemektedir. Bu durum, eyalet yöneticilerinin merkezi otoritenin temsilcileri olarak yüksek bir statüye sahip olduklarını göstermekle birlikte kraliyet ailesinden ayrıştırıldıklarını da gösterir. Mezarlardaki mimari sadelik ile yüksek işçilik arasındaki denge, bu grubun hem ayrıcalıklı hem de sınırlı bir güç alanına sahip olduğunu vurgular. Böylece mezar mimarisi, idari yapılanmanın mekânsal izdüşümü hâline gelmektedir. Bu durum, Urartu devlet yapısında merkez ile taşra arasındaki hiyerarşik ilişkinin defin uygulamaları aracılığıyla ideolojik düzeyde de üretildiğini ortaya koymaktadır.

Çalışma kapsamında ele alınan Van Altıntepe, Çavuştepe, Adilcevaz, Kalecik, Dilkaya, Liç, Evditepe gibi merkezler halk mezarları kapsamında dikkate değer veriler sunmaktadır. Bu mezarlar plan şeması ve işçilik kalitesi kapsamındaki muhtelif unsurlar bakımından belirgin bir sadelik içermektedir. Tek odalı kaya mezarlar, basit toprak çukurlar, urne mezarlar ve kremasyon uygulamaları; sınırlı mimari müdahale ve düşük buluntu çeşitliliği ile karakterizedir. Ancak bu çalışma, halk mezarlarını homojen bir alt sınıf kategorisi olarak değerlendirmemek gerektiğini de ortaya koymuştur. Aynı nekropol alanı içinde dahi gömü tekniği, mezar tipi ve buluntu varlığı açısından çeşitlilik görülmektedir. Bu durum, alt tabakada da belirli ekonomik, kültürel ya da ailesel farklılıkların bulunduğunu; ancak bu farklılıkların eyalet yöneticilerinin ve kralların mezarlarında gözlenen ölçekte kurumsal bir statü temsiline dönüşmediğini göstermektedir. Dolayısıyla halk mezarları, bireysel ya da yerel farklılıkları yansıtmakta; fakat ideolojik bir üst kimlik inşası taşımamaktadır.

Mezar buluntuları üzerinden yapılan değerlendirme ise hiyerarşik ayrımı daha da netleştirmiştir. Eyalet yöneticilerine ait mezarlarda ele geçen tunç kazanlar, at koşum takımları, savaş arabası parçaları, figürlü kurslar, silahlar, ithal objeler ve değerli madenlerden üretilmiş takılar; statünün maddi göstergeleri olarak işlev görmektedir. Bu tür buluntular zenginliğin dışında askeri güç, aristokratik kimlik ve uluslararası ilişkiler

ağını da sembolize etmektedir. Öte yandan erkek gömülerde silahların, kadın gömülerde ise değerli takı ve tekstil aksesuarlarının öne çıkması; statünün cinsiyet temelli semboller aracılığıyla ifade edildiğini göstermektedir. Bu durum, Urartu toplumunda sosyal kimliğin ölüm sonrasında da toplumsal rol çerçevesinde yeniden üretildiğini sergiler.

Bir diğer açıdan Dedeli, Dilkaya ve Liç gibi merkezlerdeki sade mezarlarda buluntulara ya hiç ulaşılmaması ya da çok sınırlı sayıda buluntuya ulaşılması, ekonomik olanaksızlıkların ve toplumsal alt konumun maddi kültürdeki karşılığı olarak değerlendirilebilir. Özellikle iyi korunmuş mezarların dahi bu kapsamda veri sunmaması sahip olunan toplumsal konumun neticesini sergilemektedir. Nitekim bu durum, statü göstergelerinin bilinçli olarak mezar pratiğine dahil edildiğini; dolayısıyla mezarların toplumsal kimliğin planlı bir temsil alanı olduğunu açığa çıkarır. Bu kapsamda çalışma göstermektedir ki;

- Kalkolitik Çağ mezarlarındaki toplumsal tabakalaşmaya dair sınırlı ayrışma, Tunç Çağı'nda belirginleşmiş; Demir Çağı'nda ise açık ve kurumsal bir hiyerarşik yapıya dönüşmüştür. Böylece toplumsal tabakalaşma tarihsel süreç içinde yoğunlaşarak ve yapılaşarak ilerlemiştir.
- Mezarlar iktidarın örgütlenme biçimini, sosyal kimlik inşasını ve ölüm sonrası dünya tasavvurunu işaret eden birer ideolojik metin niteliği taşımaktadır.
- Mezarlara yansıyan hiyerarşi ekonomik farklılıklardan ibaret olmayıp siyasal, ideolojik ve sembolik boyutları olan çok katmanlı bir sistemdir.
- Mezar mimarisi, mekânsal tercih, yazıt kullanımı ve buluntu kompozisyonu birlikte değerlendirildiğinde; ölüm pratiğinin toplumsal düzeni yeniden üreten bir araç olarak görülmektedir.
- Ele alınan dönemde mezarlara yüklenen anlam bir gömü alanı olmanın ötesinde; eşitsizliğin kültürel açıdan içselleştirildiği, ritüelleştirildiği ve meşrulaştırıldığı bir gerçekliktir.
- Kraliyet mezarlarında merkezi otoritenin kutsallaştırılması; eyalet yöneticilerinin mezarlarında devlet hiyerarşisinin taşraya yansıması; halk mezarlarında ise sınırlı fakat çeşitlilik gösteren bireysel pratiklerin mevcudiyeti toplumunun katmanlı yapısını açık biçimde gözler önüne sermektedir.

- Ölüm, incelenen merkezlerde eşitleyici değil; aksine toplumsal farklılıkları kalıcılaştıran ve görünür kılan bir mekanizma olarak işlemektedir.
- Gömü alanlarının konumlanışı ve düzenlenişi, iktidarın fiziksel çevre üzerinden sembolik bir hâkimiyet kurduğunu göstermektedir.

Ulaştığımız bir diğer önemli nokta ise, eşitsizliğin din ve ideoloji üzerinden de organize edilmesidir. Fiziksel yerleşim düzeni, kamusal yapılar, özel konutlar, törensel alanlar ve gündelik yaşam mekânları sosyal hiyerarşinin maddi kültürde doğrudan karşılık bulduğunu göstermektedir. Bu farklılaşma; bireylerin nerede yaşadıklarına, hangi yapılarla ilişkilendiklerine ve hangi alanlara erişebildiklerine göre toplumsal konumlarının belirlendiğini ortaya koyar. Bu kapsamdaki arkeolojik veriler de toplumsal hiyerarşinin, maddi dünya üzerinden somutlaştırıldığını ve bireylerin sınıfsal kimliklerinin yaşadıkları mekân aracılığıyla okunabildiğini açıkça sergiler. Yapıların büyüklüğü, işlevi ve yerleşim içindeki konumları, toplum içerisindeki statü farklılıklarının mimari düzen üzerinden izlenebilmesine imkân tanımaktadır.

Kalkolitik Çağ'dan itibaren Doğu Anadolu'daki kimi merkezlerde, hiyerarşik bir yerleşim düzeninin oluşmaya başladığı görülmektedir. Malatya Ovası'nda bulunan Arslantepe'de yerleşim dokusu içerisinde belirgin bir mekânsal ayrımdan söz edilebilir. Höyüğün üst kesimlerinde büyük ve kamusal nitelikli yapılar yer alırken, daha küçük ve basit konutlar yerleşimin eteklerinde yoğunlaşmıştır. Benzer biçimde Korucutepe ve İmamoğlu höyükte de kamusal yapılar ile konut alanları arasındaki mekânsal ayrım dikkat çekmektedir. Öte yandan Tunç Çağı'na tarihlenen Norşuntepe'de ise büyük ölçekli yapı kompleksleri ve çevresindeki mütevazı konutlar, yöneticiler ile halk arasındaki farklılaşmayı ortaya koymaktadır.

Demir Çağı yerleşimlerine özgü mimari veriler ile maddi kültür buluntularının birlikte ele alınması, çok katmanlı bir toplumsal düzenin varlığını görünür kılmaktadır. Bu düzen, incelenen merkezlerin mimari özellikleri, yerleşim organizasyonu ve buluntu niteliği açısından birbirinden ayrılmasıyla belirginleşmektedir. Nitekim söz konusu unsurlar kapsamında hiyerarşik yönleri üzerinden yapılar; kraliyet saraylarının bulunduğu merkezi kaleler, eyalet yöneticilerine ait kaleler ve halkın yaşamını sürdürdüğü dış kentler şeklinde kategorize edilebilir.

Kraliyet otoritesinin en güçlü şekilde temsil edildiği yerleşimler Van Kalesi, Çavuştepe, Toprakkale, Ayanis, Kef Kalesi ile Anzaf kaleleri gibi büyük ölçekli merkezlerdir. Bu kalelerde tespit edilen saray yapıları, tapınak alanları, depo sistemleri ve çok sayıda odadan oluşan mimari düzenlemeler, merkezi yönetimin hem idari hem de ideolojik gücünü yansıtmaktadır. Yapılar arasındaki tapınaklar kralların tanrısal desteği kazanma arzusunun mimari bir çabası olarak değerlendirilebilir. Özellikle kalelerin merkezinde ya da hâkim noktalarında konumlandırılan tapınaklar, tanrısal gücün siyasal düzenin görünür bir unsuru olarak kurgulandığını düşündürür. Öyle ki çalışmada ele alınan dönemde din, toplumsal hiyerarşide statü kazanmak kapsamında bir araç olarak görülmüştür. Bu bağlamda yazıtlar ve dini uygulamalar, siyasal otoritenin meşruiyetini güçlendiren önemli unsurlar arasında yer almıştır. Tanrılarla kurulan sembolik ilişki, yöneticilerin diğer toplumsal aktörlerden ayrışmasını sağlayarak onların üstün ve ayrıcalıklı bir konumda değerlendirilmelerini mümkün kılar. Böylece dini referanslar aracılığıyla siyasal iktidar kutsal bir çerçeve içerisinde anlamlandırılmış, bu durum ise toplumsal düzende hiyerarşik farklılıkların kabulüne yönelik ideolojik bir zemin oluşturmuştur.

Kraliyet kalelerinde ele geçen mühürler, mühür baskıları, yazılı belgeler ve değerli metal objeler gibi buluntular, kraliyet ailesi ve saray çevresine ait elit kesimin varlığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Saray komplekslerinde geniş ve nitelikli mekânlarla daha küçük ve işlevsel alanların birlikte bulunması bu merkezlerde farklı statü gruplarının aynı yapı içinde yer aldığını göstermektedir. Böylece söz konusu kalelerin toplumsal hiyerarşinin mekânsal olarak somutlaştığı alanlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu merkezlerde ele geçen mühürler, bulla baskıları, yazılı belgeler ve değerli metal objeler, devlet bürokrasisinin varlığına ve yönetici elitin maddi kültür aracılığıyla temsil edilen statüsüne işaret etmektedir.

Urartu coğrafyasında merkezi kalelerin dışında kalan ve daha çok bölgesel kontrol amacıyla inşa edilen kaleler ise eyalet yöneticilerinin yönetim merkezleri olarak değerlendirilmiştir. Atabindi, Şirinlikale, Adilcevaz, Mazgirt, Dedeli, Kayalıdere ve Palu kaleleri bu tür yerleşimlerin başlıca örneklerini oluşturmaktadır. Bu merkezler mimari açıdan kraliyet kalelerine kıyasla daha sınırlı ölçekte olmalarına rağmen bir hiyerarşi ve otoriteyi temsil ederler. Dolayısıyla merkezi otoritenin taşra üzerindeki kontrolünü

sağlayan ara idari birimler olarak hiyerarşik yapının orta basamağını oluşturdukları söylenebilir.

Toplumsal yapının en geniş kesimini temsil eden yaşam alanları ise kalelerin çevresinde gelişen dış kentlerdir. Ayanis, Van Kalesi Höyüğü, Argiştihinili, Karmir Blur, Bastam ve Yoncatepe gibi merkezlerde gerçekleştirilen araştırmalar, bu yerleşimlerin kendi içinde farklı sosyal statülere sahip grupların yaşam alanlarını barındırdığını göstermektedir. Kaleye daha yakın konumlanan ve planlı mimariye sahip çok odalı yapılar genellikle seçkin bireylerin konutları olarak değerlendirilirken, yerleşimin daha uzak kesimlerinde bulunan küçük ve düzensiz yapılar daha alt statüdeki topluluklarla ilişkilendirilmektedir. Bu mimari farklılıklar, dış kentlerin homojen bir yerleşim alanı olmadığını ve toplumsal tabakalaşmanın bu alanlarda da açık biçimde görülebildiğini ortaya koymaktadır.

Dış kentlerde ele geçen buluntular da söz konusu sosyal farklılaşmayı destekleyen veriler sunmaktadır. Özellikle Ayanis Güney Tepe'de ortaya çıkarılan konutlarda kaliteli seramikler, bronz takılar, mühürler ve çeşitli metal objeler gibi buluntuların belirli yapılarda yoğunlaşması, bu alanlarda yaşayan bireylerin diğerlerine kıyasla daha yüksek bir refah düzeyine sahip olduğunu göstermektedir. Buna karşılık daha küçük ve basit yapılarda günlük üretim faaliyetleriyle ilişkili öğütme taşları, tandırlar, depolama kapları ve basit seramiklerin bulunması bu alanların üretim ve geçim odaklı bir yaşam biçimini yansıttığını düşündürmektedir. En nihayetinde Demir Çağı'nda erişilen mekânsal farklılıklar kapsamın görülmektedir ki; Tüm bu değerlendirmeler ışığında Demir Çağı'nda gözlemlenen mekânsal farklılıklar şu sonuçlarla açıklanabilir:

- Ele alınan yerleşim merkezleri savunma ya da barınma amaçlarının yanında toplumsal düzenin ve devlet organizasyonunun yansıtıldığı alanlardır.
- Zamansal süreçte yaşam alanlarının hiyerarşik ayrımı basit mekânsal farklılaşmalardan gelişmiş ve kurumsallaşmış bir toplumsal yapıya doğru dönüşüm göstermektedir. Kalkolitik Çağ yerleşimlerinde toplumsal hiyerarşi henüz başlangıç aşamasında olup, kamusal yapılar ile konutlar arasındaki mekânsal ayrışma üzerinden izlenebilmektedir. Tunç Çağı'nda gelindiğinde büyük yapı kompleksleri ile mütevazı konutların farklılığı belirgin bir yapı sergilemektedir. Böylece yönetici elit ile halk arasındaki sosyal farklılaşma daha

açık bir görünüm sunar. Demir Çağı'nda ise bu süreç devlet örgütlenmesiyle birlikte kurumsallaşmış; kraliyet kaleleri, eyalet kaleleri ve dış kentlerden oluşan çok katmanlı bir yerleşimi ve toplumsal hiyerarşiyi ortaya çıkmıştır.

- Yaşam alanlarının dağılımı, toplumun mekânsal olarak örgütlenmiş belirgin bir hiyerarşik yapıya sahip olduğunu gösterir. Yerleşimlerin farklı bölümlerinin belirli sosyal gruplar tarafından kullanılması, toplumsal statü farklılıklarının doğrudan fiziksel çevreye yansıdığı ortaya koymaktadır.
- Kraliyet kalelerinde gözlenen anıtsal mimari ve kompleks yapı düzeni, yönetici sınıfın diğer toplumsal kesimlerden hem mekânsal hem de yaşam standartları bakımından açık biçimde ayrıldığını göstermektedir. Bu durum Urartu'da siyasi otoritenin mekânsal olarak da temsil edildiğini ortaya koymaktadır.
- Kralî kalelerin, eyalet yöneticilerinin kontrolündeki kalelerin ve halkın yaşadığı dış kentlerin mimari ve maddi kültür kapsamındaki farklılıkları, Urartu toplumunun katmanlı bir sosyal yapıya sahip olduğunu sergilemektedir.
- Siyasi otorite, bölgesel denetim ve ekonomik üretim arasındaki bağlantı Urartu yerleşim düzeninde belirli bir mekânsal örgütlenme ile ilişkilidir. Bu bağlamda kraliyet kaleleri siyasi ve ideolojik otoritenin temsil edildiği başlıca yönetim merkezleridir. Eyalet kaleleri ise merkezi otoritenin taşra üzerindeki kontrolünü ve idari işleyişini sürdüren ara yönetim merkezleridir. Bununla birlikte söz konusu merkezlerin çevresinde gelişen dış kent ise üretim faaliyetlerinin yürütüldüğü alanlar olarak yerleşim sisteminin ekonomik temelini oluşturmaktadır.

Bu çalışma ile ele alınan merkezlerin özelinde sınıflaşma, eşitsizlik ve toplumsal hiyerarşinin belirli bir zamana özgü olgular olmadığı; aksine uzun soluklu, süreklilik gösteren ve giderek kurumsallaşan unsurlar olduğu görülmüştür. Yaklaşık dört bin yıllık zaman aralığına yayılan veriler, toplumsal farklılaşmanın salt siyasal ya da ekonomik dönüşümlerle açıklanamayacağını göstermektedir. Esasta bu farklılaşma; üretim ilişkileri, mekânsal örgütlenme biçimleri ve otorite yapılarıyla birlikte çok katmanlı bir toplumsal yapının ürünüdür.

Erişilen noktada toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliğe yönelik beslenilen alanlar ve izlenilen seyir, aynı zeminde görüş sunan düşünürlerin kuramsal yaklaşımlarıyla da

örtüşmektedir. Öyle ki ele alınan bu yaklaşımların, somut yaşam pratiklerinde vücut bularak görünür olduğu ortaya konulmuştur. Düşünsel düzeyde dile getirilen hiyerarşi, iktidar ve sınıf ayrımlarının, incelenen dönem boyunca günlük yaşamda, üretim ilişkilerinde ve toplumsal organizasyonda karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle çalışma, teorik yaklaşımlar ile tarihsel ve arkeolojik veriler arasındaki güçlü bağı ortaya koymuştur. Böylece çalışmada toplumsal tabakalaşma ve eşitsizliğin hem düşünsel hem de yaşamsal boyutlarının bağdaştığı yapılan ilişkilendirmelerle görülmüştür. Öte yandan bu çalışma göstermektedir ki, toplumların evrimi boyunca eşitlik ideali yerine pratikte gözlemlenen esas dinamik, farklılaşma ve ayrışma olmuştur. Ele alınan merkezlerin de sergilediği üzere, insan toplulukları tarihsel olarak birlikte yaşamaya mecbur kalmış; ancak bu birliktelik hiçbir zaman homojen bir bütünlük içinde gerçekleşmemiştir. Aksine toplumsal yaşam; üretim ilişkileri, uzmanlaşma, mekânsal ayrışma, ritüel pratikler ve ideolojik meşruiyet süreçleriyle çok katmanlı bir yapıya bürünmüştür. Bu yapının temel ekseninin ise statü, güç ve kaynaklar etrafında örülen bir eşitsizlik düzeni olduğu görülmektedir.

Ulaşılan sonuçlar, toplumsal tabakalaşmanın ele aldığımız dönemin ve lokasyonun temel bir bileşeni olduğunu ve toplumsal sistemin işleyişinde vazgeçilmez bir rol oynadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, tabakalaşma ve eşitsizliğin toplumun en erken örneklerinden itibaren gözlemlenebilen, kökleri derinlere inen yapısal bir olgu olduğu aşikârdır. Nitekim çalışma kapsamında da hem arkeolojik kanıtlar hem de düşünürlerin kuramsal yaklaşımları, toplumsal eşitsizliğin ne kadar derin, karmaşık ve tarihsel olarak katmanlı bir yapı olduğunu ortaya koymuştur.

.

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar

Kuram-ı Kerim

Aristoteles. (1975). *Politika* (M. Tuncay, Çev.). Remzi Kitabevi.

Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). Ayraç Yayınevi.

Aristoteles. (2017). *Politika* (F. Akderin, Çev.). Say Yayıncılık.

Augustinus. (1871). *The city of God II*. T. and T. Clark.

Augustinus. (2010). *İtiraflar* (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

Augustinus. (2021). *Tanrı devleti* (Ö. Sencerman, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.

Cato. (2020). *Tarım üzerine* (M. Seferbay, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Cicero. (1891). *De finibus*. WB Clive.

Corpus Iuris Civilis I. (1888). *Institutiones, Digesta* (T. Mommsen & P. Krueger, Eds.). Weidmann.

Demosthenes. (1935). *Against Meidias. Against Androtion. Against Aristocrates. Against Timocrates. Against Aristogeiton* (T. E. Page, Çev.). Harvard University Press.

Epiktetos. (2019). *Enkheiridion* (C. Çevik, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Herakleitos. (2003). *Kırık taşlar* (Alova, Çev.). Bordo Siyah Klasik Yayınları.

Herakleitos. (2005). *Fragmanlar* (C. Çakmak, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

Hesiodos. (2016). *Theogonia – İşler ve günler* (A. Erhat & S. Eyüboğlu, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kutsal Kitap. (t.y.). *Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil).*

Platon. (2007). *Yasalar* (C. Şentuna & S. Babür, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

Platon. (2010). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2015). *Timaios* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.

Platon. (2017). *Gorgias* (M. Rıfat & S. Rıfat, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Porphyrius. (1906). *Isagoge* (Boethius, Çev.; G. Schepps & S. Brandt, Eds.). *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Cilt XLVIII).

The Digest of Justinian. (1904). (H. Charles & M. A. Morna, Çev.). Cambridge University Press.

The Rig Veda. (1981). (W. Doniger, Çev.). Penguin Books.

Thucydides. (1956). *History of the Peloponnesian War I–II* (C. F. Smith, Çev.). Harvard University Press.

Xenophon. (1997). *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology* (E. C. Marchant & O. J. Todd, Çev.). Harvard University Press.

Modern Kaynaklar

Abbott, P., Wallace, C. (2005). *An introduction to sociology: Feminist perspectives*. Routledge.

Abay, E. (2001). Seals and sealings. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years' excavations at Rusahinili Eiduri-kai 1989–1998* (pp. 321–353). Istituto di Studi Civilta dell'Egeo e del Vicino Oriente.

Abrahamson, M. (1968). *Functionalism*. Prentice-Hall.

Abû'l Farac. (1945). *Abû'l Farac tarihi I* (Ö. R. Doğrul, Çev.). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Abuzar, C. (2011). Dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *26*, 113–153.

Acar, A. (2016). Van-Yoncatepe Urartu mezarlarında ortaya çıkarılan kafatası ve çene kemiklerinin antropolojik açıdan değerlendirmesi. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *33*, 11–29.

Acton, H. B. (1955). *The illusion of the epoch: Marxism-Leninism as a philosophical creed*. Cohen and West.

Ağaoğulları, M. A. & Köker, L. (1991). *İmparatorluktan Tanrı devletine siyasal düşünceler*. İmge Kitabevi Yayınları.

Ağaoğulları, M. A. (Ed.). (2015). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da siyasal düşünceler*. İletişim Yayınları.

Akan, V. (2002). Birey ve toplum. İçinde İ. Sezal (Ed.), *Sosyolojiye giriş* (ss. 97–128). Martı Kitap Yayınevi.

Akar, İ. (2020). *Toplumsal gelişim süreçleri: Eski Çağ köleci toplumlar*. Zuzu Kitap.

Akal, C. B. (1990). *Sivil toplumun tanrısı*. Afa Yayınları.

Akdağ, M. (1979). *Türkiye'nin iktisadi ve içtimai tarihi I*. Tekin Yayınevi.

Akdemir, F. (2009). Sivil ve politik toplumun kurucu unsuru olarak toplum sözleşmesi: Hobbes ve Locke örnekleminde karşılaştırmalı bir analiz denemesi. *Ekev Akademi Dergisi*, *13* (41), 333–346.

Akdemir, F. (2023). Thomas Hobbes'un felsefesinde din-devlet ilişkisi: Din devletinden devlet dinine. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 151–165.

Akurgal, E. (1959). Urartaishe Kunst. *Anatolia*, IV.

Akurgal, E. (2014). *Anadolu uygarlıkları*. Phoenix Yayınları.

Alaeddinoğlu, F. & Türker, N. (2015). Viniculture in Urartu civilization. In *Proceedings of the International Conference Enometrics XXII* (pp. 7–16).

Amman, M. T. (2012). Toplumsal boyutlarıyla cinsiyet: Sosyal, bilimsel yaklaşımlar. İçinde *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet II* (ss. 13–55). En-sar Neşriyat.

Anderson, P. (2017). *Antikiteden feodalizme geçişler*. İletişim Yayınları.

Appelbaum, R. P. (n.d.). *Toplumsal değişim kuramları* (T. Alkan, Trans.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Aquinas, The city of God II, T. (1923). *The Summa Theologica II* (D. J. Sullivan, Çev.). Encyclopaedia Britannica.

Aquinas, On law, morality, and politics, T. (2002). *On law, morality, and politics* (R. J. Regan, Çev.). Hackett Publishing Company.

Aras, O. & Köse, S. (2021). Ayanis'de tanrıların kutsal alanları: Tapınak kompleksi. İçinde M. Işıklı & A. A. Aras (Eds.), *Tanrı Eiduru'nun gölgesinde bir Urartu kenti Ayanis* (ss. 79–107). Ege Yayınları.

Arınç, K. (2013). *Doğal, iktisadi, sosyal ve siyasal yönleriyle Türkiye'nin iç bölgeleri*. Eser Ofset Matbaacılık.

Arınç, K. (2016). *Doğal, beşerî, iktisadî ve siyasal yönleriyle: Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri*. Eser Ofset Matbaacılık.

Aron, R. (1992). *Sınıf mücadelesi* (E. Güngör, Trans.). Dergah Yayınları.

Aron, R. (2010). *Sosyolojik düşüncenin evreleri* (K. Âlemdar, Trans.). Kırmızı Yayınları.

Arsal, S. M. (1948). *Umumi hukuk tarihi*. İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Arsebük, G. (1986). Altınova'da (Elazığ) başlangıcından İlk Tunç Çağı'nın sonuna kadar kültür silsilesi ve sosyal tabakalanma sorunu. İçinde *IX. Türk Tarih Kongresi* (ss. 67–72).

Arslan, A. (2006). *Eski Çağ felsefe tarihi I: Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2007). *Elit sosyolojisi*. Phoenix Yayınevi.

Arslan, A. (2009). *Felsefeye giriş*. Adres Yayınları.

Arslan, A. (2012). Sosyal değişim: Geleneksel, modern ve postmodern toplumlar. İçinde J. J. Macionis (Ed.), *Sosyoloji* (ss. 625–647). Nobel Akademi Yayıncılık.

Arslan, A. (2018). Toplum hayatında eşitsizlikler: Toplumsal tabakalaşma, toplumsal sınıflar ve toplumsal hareketlilik. In D. A. Arslan (Ed.), *Sosyoloji Toplumbilim-İçtimaiyat İlmi Umran* (ss. 104–121). Paradigma Akademi.

Arslan Sevin, N. (2011). Urartu takı sanatı. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağı'na Anadolu'nun arkeoloji atlası* (ss. 472–473). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Arslanoğlu, İ. (2021). *Sosyoloji teorileri*. Nobel Akademi Yayıncılık.

Arslantaş, Y. (2007). Kalkolitik ve Tunç Çağı'nda Norşuntepe'nin Suriye ve Mezopotamya ile ilişkileri. *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, *5* (1), 1–13.

Arslantaş, Y. (2017). Din-Arkeoloji ve Malatya örneği. İçinde *Geçmişten günümüze Malatya: Kent, kültür, kimlik* (Vol. 2). Atatürk Araştırma Merkezi.

Arslantürk, Z. (1997). *Naîma'ya göre XVII. yüzyıl Osmanlı toplum yapısı*. Ay Işığı Kitabevi.

Arslantürk, Z. & Amman, T. (2001). *Sosyoloji: Kavramlar, kurumlar, süreçler, teoriler*. Çamlıca Yayınları.

Atalay, İ. (1992). *Türkiye coğrafyası*. Ege Üniversitesi Basımevi.

Atalay, İ. (2000). *Türkiye coğrafyası ve jeopolitiği*. Ege Üniversitesi Basımevi.

Atalay, İ. & Mortan, K. (1997). *Türkiye bölgesel coğrafyası*. İnkılâp Kitabevi.

Ateş, T. (2004). *Türk devrim tarihi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Avcı, C. (2017). The role of the enslaved populations in the Urartian settlement policy. *Anadolu Araştırmaları, 20,* 77–90.

Aydın, H. (2019). Thomas Aquinas'da nedensellik sorunu. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 27*, 17–56.

Aydın, K. (2014). Yapısal işlevselci teori ve toplumsal tabakalaşma. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, 4* (8), 213–239.

Aydın, K. (2018). Max Weber, eşitsizlik ve toplumsal tabakalaşma. *Journal of Economy Culture and Society, 57*, 245–267.

Aydıngün, Ş. G. (2005). *Tunç çağının gizemli kadınları Mysterious women of the bronze age*. Yapı Kredi Yayınları.

Aydıngün, Ş. G. (2018). Tarih öncesi çağlarda Anadolu'da kadın. İçinde E. Çaykara (Ed.), *Anadolu'da kadın: On bin yıldır eş, anne, tüccar, kraliçe* (ss. 43–70). Yapı Kredi Yayınları.

Aydoğdu, M. (2016). Orta Çağ feodal mülkiyet anlayışı ve Osmanlı hukukundaki toprak sisteminin Türk hukukundaki tarımsal işletmelerin mirasçılara özgülenmesine etkileri. *D.E.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, 17* (2), 1–26.

Ayvazian, A. (2006). *Urartian glyptic: New perspectives* (Unpublished PhD dissertation). University of California, Berkeley.

Ayman, İ. (2012). II. Rusa'nın Urartu Devleti'ni toparlama çabası: Ḫaldiei, UruKur Ziuquni-Kef Kenti. *Aktüel Arkeoloji, 30,* 134–139.

Ayman, İ. (2013). *Urartu Krallığı'nın yayılım alanı içerisinde yer alan yerleşim tipleri* (Unpublished PhD dissertation). İstanbul Üniversitesi.

Bahar, H. (2019). *Eskiçağ uygarlıkları*. Kömen Yayınları.

Bahar, H. İ. (2008). *Sosyoloji*. Karınca Yayınları.

Bakırezer, G. (2008). Antik Yunan düşüncesinde kölelik. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 63* (1), 17–54.

Balossi Restelli, F. (2019). The external relations of Arslantepe in the first half of the 4th millennium BCE. İçinde M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri (4–6 Ekim 2018)* (ss. 105–114). İnönü University Press.

Balossi Restelli, F., and Frangipane, M. (2022). Lo spazio pubblico e lo spazio privato nel Tardo Calcolitico ad Arslantepe, Malatya. *Lo Spazio Pubblico, lo Spazio Privato Edizioni Istituto Italiano di Cultura di Istanbul*, 13–30.

Balossi Restelli, F., Di Nocera, G. M., Biancifiori, E., Batihan, M., & Başaran Mutlu, M. (2023). Arslantepe Geç Kalkolitik 3-4 evrelerine ait domestik bir mahalle. *TÜBA-AR Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi, 33*, 39–50.

Balossi Restelli, F., Biancifiori, E., Di Nocera, G. M., Mori, L., İndere, V., & Frangipane, M. (2025). Doğu Anadolu konut mimarisi: Arslantepe tüm yerleşim dönemleri boyunca konut alanı kullanımında değişimler. *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, *90*, 77–108.

Barber, B. (1957). *Social stratification*. Harcourt, Brace and Company.

Barkan, Ö. L. (1956). Türkiye'de (Servaj) var mıydı?, *Belleten, 20* (78), 237–246.

Barnett, R. D. (1950). The excavations of the British Museum at Toprak Kale near Van. *Iraq, 12* (1), 1–43.

Barnett, R. D. (1959). Further Russian excavations in Armenia (1949–1953). *Iraq, 21*, 1–19.

Barnett, R. D. (1963). The Urartian cemetery at Igdyr. *Anatolian Studies, 13*, 163–178.

Barnett, R. D., & Gökçe, N. (1953). The find of Urartian bronzes at Altın Tepe, near Erzincan. *Anatolian Studies, 3*, 121–129.

Baş, A. (2016). Urartu mimarisinde malzeme ve teknik. *Uluslararası Amisos Dergisi, 1* (1), 44–86.

Başak Avcılar, S. (1994). *Türk sosyal bilimcilerinin Osmanlı tabakalaşma sistemine ilişkin görüşleri üzerine bir değerlendirme* (Yayınlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Başgelen, N. (1986a). Palu kaya mezarları üzerine notlar. *Arkeoloji ve Sanat, 34–35*, 25.

Başgelen, N. (1986b). Doğu Anadolu'dan Demir Çağına ait bazı yeni bulgular II kaya mezarları. *Arkeoloji ve Sanat, 32–33,* 25–30.

Başgelen, N. (1987). Atabindi I kaya mezarı üzerine gözlemler. *Arkeoloji ve Sanat, 36–37,* 811.

Başgelen, N. (1990). Atabindi kaya işaretleri. *Arkeoloji ve Sanat, 46–49,* 24–27.

Başgelen, N. (1995). Neue Erkenntnisse zum Felsengrab Atabindi I. In A. Erkanal et al. (Eds.), *In memoriam İ. Metin Akyurt – Bahattin Devam anı kitabı* (pp. 53–64). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Başpınar, A. (2012). Din. İçinde J. J. Macionis (Ed.), *Sosyoloji* (ss. 488–516). Nobel Akademi Yayıncılık.

Baştürk, M. B. (2009). Ayanis tapınağı'ndaki simgeler ışığında Urartu uygulamaları üzerine. İçinde H. Sağlamtimur, E. Abay, Z. Derin, A. Ü. Erdem, A. Batmaz, F. Dedeoğlu, M. Erdalkıran, M. B. Baştürk, & E. Konakçı (Eds.), *Altan Çilingiroğlu'na armağan: Yukarı denizin kıyısında Urartu Krallığı'na adanmış bir hayat / Studies in honour of Altan Çilingiroğlu. A life dedicated to Urartu on the shores of the Upper Sea* (ss. 133–149). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Baştürk, M. B. (2011). Thoughts on the trident motif on some Urartian seal impressions. *Ancient Near Eastern Studies, 48,* 164–176.

Baştürk, M. B. (2015). Considerations on the belief systems on the early Iron Age peoples in Lake Van Basin. In M. Işıklı & B. Can (Eds.), *International Symposium on East Anatolia-South Caucasus Cultures II* (ss. 2–11).

Baştürk, M. B. (2021). Ayanis kazıları ve Urartu mimarisi. İçinde M. Işıklı & A. Akın Aras (Eds.), *Tanrı Eiduru'nun gölgesinde bir Urartu kenti Ayanis* (ss. 211–221). Ege Yayınları.

Batmaz, A. (2009). Urartu anıtsal kaya nişlerinin olası kaynakları. İçinde H. Sağlamtimur, E. Abay, Z. Derin, A. Ü. Erdem, A. Batmaz, F. Dedeoğlu, M. Erdalkıran, M. B. Baştürk, & E. Konakçı (Eds.), *Altan Çilingiroğlu'na armağan: Yukarı denizin kıyısında Urartu Krallığı'na adanmış bir hayat / Studies in honour of Altan Çilingiroğlu. A life dedicated to Urartu on the shores of the Upper Sea* (ss. 151–161). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Batmaz, A. (2012a). War and identity in the early history of Urartu. In A. Çilingiroğlu & A. Sagona (Eds.), *Anatolian Iron Ages 7* (pp. 23–50). Leuven.

Batmaz, A. (2012b). A lion-headed shield from Ayanis: An identifier of the Urartian culture? In *SOMA 2012, Identity and Connectivity, Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology* (pp. 243–252). Università degli Studi Firenze.

Batmaz, A. (2013). Urartu dininde kurban kavramı ve kurban uygulamaları. *Belleten, 77* (280), 802–832.

Batmaz, A. (2015). Ayanis Kalesi'ndeki Haldi tapınağı'nın depo odaları. İçinde M. Işıklı & B. Can (Eds.), *International Symposium on East Anatolia-South Caucasus Cultures II* (ss. 183–196).

Batmaz, A. (2022). Urartu'da dokumacılık. İçinde D. Yılmaz (Ed.), *Neolitik Çağ'dan Demir Çağı sonuna kadar Anadolu'da dokumacılık*. Ege Yayınları.

Batmaz, A., & Uhri, A. (2008). Urartu kültüründe balık betimlemesi ve Ayanis Kalesi'nden tunç bir balık figürini üzerine düşünceler. *Arkeoloji Dergisi, 1*, 65–81.

Bayat Usta, N. & Altuner, İ. (2020). Herakleitos felsefesinin temel kavramları. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 23*, 87–106.

Bayraklı, B. (2000). *Farabi'de devlet felsefesi*. Şehir Yayınları.

Bayur, Y. H. (1987). *Hindistan tarihi I: Eski Çağlardan Gürkanlı devletinin kuruluşuna kadar*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Baysal, A. (2022). Canhasan Höyükleri (I, II, III) kazı ve araştırmaları – 2022. *Anadolu/Anatolia, 48*, 208–209.

Baysal, A. (2024). Canhasan Höyükleri (I, II, III) 2023 çalışmaları. İçinde *44. Kazı Sonuçları Toplantısı* (Vol. 6, ss. 13–25).

Balkan, K. (1960). Ein Urartaischer Tempel auf Anzavurtepe bei Patnos und hier endeckte Inschriften. *Anatolia, 5*, 99–131.

Balkan, K. (1964). Patnos'ta keşfedilen Urartu tapınağı ve Urartu sarayı. İçinde *Atatürk Konferansları I* (ss. 235–243).

Bechdolf, U. (2001). Weibliches Charisma? Marlene, Marilyn und Madonna als Heldinnen der Popkultur. In J. Häusermann (Hg.), *Inszeniertes Charisma: Medien und Persönlichkeit* (pp. 31–44). Max Niemeyer Verlag.

Bedirhan, Y. (2007). *Ortaçağ tarihi*. Eğitim Kitabevi Yayınları.

Béteille, A. (1965). *Caste, class and power: Changing patterns of stratification in Tanjore village*. University of California Press.

Béteille, A. (1991). *Society and politics in India: Essays in a comparative perspective*. The Athlone Press.

Belli, O. (1979). Urartu sanatının sosyoekonomik açıdan eleştirisi üzerine bir deneme. *Anatolian Research, 6*, 45–95.

Belli, O. (1982). Urartular. İçinde *Anadolu uygarlıkları görsel Anadolu tarihi ansiklopedisi I* (ss. 139–213).

Belli, O. (1989). Urartu kalelerindeki anıtsal kaya işaretleri. *Anadolu Araştırmaları, 11*, 65–88.

Belli, O. (1991). Ore deposits and mining in Eastern Anatolia in the Urartian period: Silver, copper and iron. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 14–41). Sabinsky Press Ltd.

Belli, O. (1996a). Çekiç başlı Urartu demir baltaları. *Anatolian Research, 14*, 161–182.

Belli, O. (1996b). Doğu Anadolu Bölgesi'nde keşfedilen Urartu barajlarına toplu bir bakış. *Belleten, 60* (229), 631–680.

Belli, O. (1998). *Anzaf kaleleri ve Urartu tanrıları*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Belli, O. (2000a). Van Bölgesi'nde bir Erken Demir Çağ mezarlığı: Ernis Evditepe. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 175–181). Başak Matbaacılık.

Belli, O. (2000b). Çavuştepe (Sardurihinili) kazıları. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 210–217). Başak Matbaacılık.

Belli, O. (2000d). Aşağı ve Yukarı Anzaf Urartu kaleleri kazısı. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 201–209). Başak Matbaacılık.

Belli, O. (2000e). Urartu Krallığı'nın ikinci başkenti Toprakkale (Rusahinili) kazıları. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 223–227). Başak Matbaacılık.

Belli, O. (2000f). Van Bölgesi'nde Urartu Krallığı'na ait anıtsal kaya kapıları. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 386–393). Başak Matbaacılık.

Belli, O. (2003a). Urartu Krallığı ile ilgili araştırmaların tarihçesi. İçinde F. Özdem (Ed.), *Urartu: Savaş ve estetik / War and aesthetics* (ss. 13–45). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Belli, O. (2003b). Urartu Krallığı'nin tarihsel gelişimi. İçinde F. Özdem (Ed.), *Urartu: Savaş ve estetik / War and aesthetics* (ss. 45–75). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Belli, O. (2003c). Çiviyazılı anıtsal kaya kapıları ve Urartu tanrıları. İçinde F. Özdem (Ed.), *Urartu: Savaş ve estetik / War and aesthetics* (ss. 103–119). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Belli, O. (2003d). Çanak çömlekler. İçinde F. Özdem (Ed.), *Urartu: Savaş ve estetik / War and aesthetics* (ss. 134–144). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Belli, O. (2007). *Tarih boyunca Van*. Promat Basım ve Yayın.

Belli, O. (2009a). 2008 yılı Van-Yoncatepe Sarayı, nekropolü ve aşağı kenti kazıları. In *XXXI. Kazı sonuçları toplantısı I* (ss. 95–121).

Belli, O. (2009b). Yukarı Anzaf Urartu Kalesi'nde bulunan resim ve çivi yazılı bronz ağırlık. İçinde H. Sağlamtimur, E. Abay, Z. Derin, A. Ü. Erdem, A. Batmaz, F. Dedeoğlu, M. Erdalkıran, M. B. Baştürk, E. Konakçı (Eds.), *Altan Çilingiroğlu'na armağan / Studies in honour of Altan Çilingiroğlu* (ss. 753–767). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Belli, O. (2010a). 2009 yılı Van-Yoncatepe Sarayı, nekropolü ve aşağı kenti kazıları. İçinde *XXXII. Kazı sonuçları toplantısı I* (ss. 446–472).

Belli, O. (2010b). *Urartu Takıları*. Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.

Belli, O. (2011a). Yoncatepe Kalesi ve mezarlığı. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun arkeoloji atlası* (ss. 440–441). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Belli, O. (2011b). Yoncatepe Kalesi ve mezarlığı. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun arkeoloji atlası* (ss. 447–450). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Belli, O. & Ceylan, A. (2003). 2001 yılı Aşağı ve Yukarı Anzaf Urartu kaleleri kazısı. İçinde *24. Kazı sonuçları toplantısı II* (ss. 393–405).

Belli, O. & Ceylan, A. (2004). 2002 yılı Aşağı ve Yukarı Anzaf Urartu kaleleri kazısı. İçinde *25. Kazı sonuçları toplantısı II* (ss. 29–41).

Belli, O. & Kavaklı, E. (1999). 1998 yılı Van-Yoncatepe Kalesi ve Nekropolu kazısı. İçinde *XXI. Kazı sonuçları toplantısı I* (ss. 435–449).

Belli, O. & Kavaklı, E. (2000). 1999 yılı Van-Yoncatepe Kalesi ve Nekropolu kazısı. İçinde *XXII. Kazı sonuçları toplantısı I* (ss. 369–385).

Belli, O. & Konyar, E. (2000). Van-Yoncatepe Kalesi ve Nekropolu kazıları. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 181–191). Başak Matbaacılık.

Belli, O. & Konyar, E. (2001). Excavations at Van-Yoncatepe Fortress and Necropolis. *Tel Aviv, 28* (2), 169–213.

Belli, O. & Konyar, E. (2003a). *Doğu Anadolu Bölgesi'nde Erken Demir Çağı kale ve nekropolleri / Early Iron Age fortresses and necropolises in East Anatolia*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Belli, O. & Konyar, E. (2003b). Ernis-Evditepe: The largest Early Iron Age necropolis in Eastern Anatolia. *Tel Aviv, 30* (2), 167–203.

Belli, O. & Salvini, M. (2003). Two clay documents from Upper Anzaf Fortress near Van. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, 45* (2), 141–152.

Belli, O. & Tozkoparan, M. (2004). 2003 yılı Van-Yoncatepe Kalesi ve nekropolü kazıları. İçinde *XXVI. Kazı sonuçları toplantısı I* (ss. 189–203).

Benedict, W. C. (1961). The Urartian-Assyrian inscription of Kelishin. *Journal of the American Oriental Society, 81* (4), 359–385.

Berber, Ş. (2003). Modern bir olgu olarak sosyal sınıflar. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 43*, 223–232.

Berberoğlu, B. (2009). *Klasik ve çağdaş sosyal teoriye giriş: Eleştirel bir perspektif* (C. Cemgil, Çev.). Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Berelson, B., & Steiner, G. A. (1964). *Human behavior: An inventory of scientific findings*. Harcourt, Brace and World.

Berger, P. L. (1995). Din kurumları (A. Çiftçi, Çev.). *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9*, 425–465.

Berger, P. L. (1963). *Invitation to sociology: A humanistic perspective*. Anchor Books.

Berger, P. L. (2017). *Sosyolojiye çağrı: Hümanist bir perspektif* (A. E. Koca, Çev.). İletişim Yayınları.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşâsı: Bir bilgi sosyolojisi incelemesi* (V. S. Öğütle, Çev.). Paradigma Yayıncılık.

Bernbeck, R. (2003–2004). Politische Struktur und Ideologie in Urartu. *AMIT, 35–36*, 267–312.

Berktay, F. (2010). *Tarihin cinsiyeti: Toplumsal cinsiyetin tarihsel inşası*. Metis Yayınları.

Berktay, H. (1989). *Kabileden feodalizme*. Kaynak Yayınları.

Beşikçi, B. (2021). Ayanis Sitadelinde XI nolu alandaki kompleks yapı grubu: Ayanis elitlerinin gündelik yaşamı, üretim ve ritüellerine dönük veriler. İçinde M. Işıklı & A. Akın Aras (Eds.), *Tanrı Eiduru'nun gölgesinde bir Urartu kenti Ayanis* (ss. 107–119). Ege Yayınları.

Beşikçi, İ. (1970). *Doğu Anadolu'nun düzeni: Sosyoekonomik ve etnik temeller*. E Yayınları.

Beşikçi, İ. (1991). *Doğu'da değişim ve yapısal sorunlar: Göçebe Alikan aşireti*. Vakıf Yayınları.

Beşikçi, İ. (1992). *Doğu Anadolu'nun düzeni: Sosyoekonomik ve etnik temeller II*. Yurt Yayınları.

Bhasin, K. (2014). *Toplumsal cinsiyet: Bize yüklenen roller* (K. Ay & Z. Sarıhacıoğlu, Çev.). Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları.

Biber, H. (2006). Van/Kalecik Urartu Nekropolu Ka.10 mezarı demir buluntuları. İçinde T. Takaoğlu (Ed.), *Anadolu arkeolojisine katkılar: 65. yaşında Abdullah Yaylalı'ya sunulan yazılar* (ss. 80–88). Hitit Color.

Biber, H. (2011). Urartu silahları. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun arkeoloji atlası* (ss. 462–464). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Bigongiari, D. (1957). *The political ideas of St. Thomas Aquinas*. Hafner Publishing Company.

Bilgi, Ö. (1994). İkiztepe kazılarının 1993 yılı sonuçları. İçinde *XVI. Kazı sonuçları toplantısı I* (ss. 141–161).

Bilgi, Ö. (1995). İkiztepe kazılarının 1994 yılı sonuçları. İçinde *XVII. Kazı sonuçları toplantısı I* (ss. 157–169).

Bilgi, Ö. (1996). İkiztepe kazılarının 1995 dönemi sonuçları. İçinde *XVIII. Kazı sonuçları toplantısı I* (ss. 145–163).

Bilgiç, E. (1964). Van and its environs. *Anatolian Studies, 14,* 22–23.

Bilgiç, E., & Öğün, B. (1964a). 1964 Adilcevaz kazıları hakkında. *Türk Arkeoloji Dergisi, 13* (2), 102–105.

Bilgiç, E., & Öğün, B. (1964b). 1964 Adilcevaz Kef Kalesi kazıları. *Anadolu, 8,* 65–92.

Bilgiç, E., & Öğün, B. (1965). Adilcevaz'da ikinci mevsim kazıları (1965). *Türk Arkeoloji Dergisi, 22,* 119–121.

Bilgiç, E., & Öğün, B. (1967a). *Adilcevaz Kef Kalesi ikinci mevsim kazıları (1965).* Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Bilgiç, E., & Öğün, B. (1967b). 1967 Adilcevaz Kef Kalesi kazıları. *Türk Arkeoloji Dergisi, 16* (1), 45–50.

Bilgiç, E., & Öğün, B. (1973). Adilcevaz 1972. *Anatolian Studies, 23,* 13–14.

Bilgiç, E., & Öğün, B. (1974). Adilcevaz Kalesi kazıları 1972. *Türk Arkeoloji Dergisi, 21* (1), 31–36.

Bilton, T., Bonnet, K., Jones, P., Lawson, T., Skinner, D., Stanworth, M., & Webster, A. (2009). *Sosyoloji.* Siyasal Kitabevi.

Birûni. (2015). *Tahkikü'l mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin gözüyle Hindistan* (A. İ. Yitik, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları

Bingöl, O. (2014). Toplumsal cinsiyet olgusu ve Türkiye'de kadınlık. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 108–114.

Bloch, M. (1983). *Feodal toplum*. Savaş Yayınları.

Bonald, L.-A. de. (1965). Théorie du pouvoir politique et religieux: Suivi de Théorie de l'éducation sociale (C. Capitan, Ed.). Union générale d'Éditions.

Bonnard, A. (2004). *Antik Yunan uygarlığı I: İlyada'dan Parthenon'a* (K. Kurtgözü, Çev.). Evrensel Basım Yayın.

Bottero, W. (2005). *Stratification, social division and inequality*. Routledge.

Bottomore, T. B. (1997). *Seçkinler ve toplum* (E. Mutlu, Çev.). Gündoğan Yayınları.

Bottomore, T. B. (2000). *Toplumbilim: Sorunlara ve yazınına ilişkin bir kılavuz* (Ü. Oskay, Çev.). Der Yayınları.

Bottomore, T. B. (2018). *Modern toplumda sosyal sınıflar*. Sentez Yayıncılık.

Boysal, Y. (1967). Toprakkale'de yeni yapılan kazılarda ele geçen bir Urartu kalkanı. İçinde *IV. Türk Tarih Kongresi* (ss. 71–75). Türk Tarih Kurumu.

Brandt, R. W. (1973). The excavations at Korucutepe, Turkey, 1968–70: Preliminary report. Part IV: The Chalcolithic pottery. *Journal of Near Eastern Studies, 32* (4), 439–444.

Breuer, S. (1988). Max Webers Herrschaftssoziologie. *Zeitschrift für Soziologie, 17* (5), 315–327.

Brunt, P. A. (1993). Aristotle and slavery. In *Studies in Greek history and thought* (pp. 343–382). Oxford University Press.

Buccellati, K. M. (1974). The excavations at Korucutepe, Turkey, 1968–1970: Preliminary report. Part V: The Early Bronze Age pottery and its affinities. *Journal of Near Eastern Studies, 33* (1), 44–54.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction: Critique sociale du jugement*. Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood Press.

Bourdieu, P. (1993). *The field of cultural production: Essays on art and literature*. Columbia University Press.

Bourdieu, P. (1996). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1999). Toplumsal uzam ve sembolik iktidar. *Cogito, 18*, 16–32.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2021). *Düşünümsel sosyolojiye davet* (N. Ökten, Çev.). İletişim Yayınları.

Bozkurt, V. (2005). *Değişen dünyada sosyoloji: Temeller, kavramlar, kurumlar*. Aktüel Yayınları.

Browne, K. (2014). *Sosyolojiye giriş* (İ. Kaya, Çev.). Say Yayınları.

Buhler, G. (1886). *The laws of Manu: Or the Manusmrti* (Illustrated ed.). Oxford, Clarendon Press.

Bulfinch, T. (2011). *Bulfinch mitolojileri* (A. Babacan, B. Kamcez, & B. Özcangiller, Çev.). Pinhan Yayıncılık.

Bulut, B. (2023). Unveiling the invisible: Power, inequality, and the dynamics of social stratification. *Research Journal of Psychology, 1* (2), 84–90.

Burney, C. A. (1957). Urartian fortresses and towns in the Van region. *Anatolian Studies, 7*, 37–53.

Burney, C. A. (1958). Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age. *Anatolian Studies, 8,* 157–209.

Burney, C. A. (1966). A first season of excavations at the Urartian citadel of Kayalıdere. *Anatolian Studies, 16,* 55–111.

Burney, C. A. (1993). The god Haldi and the Urartian stade. In M. J. Mellink, E. Porada, & T. Özgüç (Eds.), *Aspects of art and iconography: Anatolia and its neighbors. Studies in honor of Nimet Özgüç* (pp. 107–110). Türk Tarih Kurumu.

Burney, C. A. & Lang, D. M. (1971). *The people of the hill: Ancient Ararat and Caucasus*. Phoenix Press.

Burney, C. A. & Lawson, G. R. J. (1958). Urartian reliefs at Adilcevaz, on Lake Van, and a rock relief from the Karasu, near Birecik. *Anatolian Studies, 8*, 211–218.

Burney, C. A. & Lawson, G. R. J. (1960). Measured plans of Urartian fortresses. *Anatolian Studies, 10*, 177–196.

Can, Ş. (1994). *Klasik Yunan mitolojisi*. İnkılap Kitabevi.

Canatan, A. (2012). Sosyal tabakalaşma. İçinde J. J. Macionis (Ed.), *Sosyoloji* (ss. 247-273). Nobel Akademi Yayıncılık.

Caner, E. (1998). *Bronzene Votivbleche von Giyimli*. Verlag Marie Leidorf GmbH.

Canetti, E. (2006). *Kitle ve iktidar* (G. Aygen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Ceylan, A. (2001). The Erzincan, Erzurum and Kars region in the Iron Age. In A. Çilingiroğlu & G. Darbyshire (Eds.), *Anatolian Iron Ages 5: Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–10 August 2001* (pp. 21-29). Ankara: British Institute of Archaeology at Ankara.

Ceylan, A. (2017). Yeni bulgular ışığında Kuzeydoğu Anadolu'da Diauehi Krallığı ve Urartular [Diauehi Kingdom and Urartian's in the Northeast Anatolia in the light of new evidence]. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 20,* 517-568.

Ceylan, A., Bingöl, A. & Topaloğlu, Y. (2007). 2006 yılı Erzincan, Erzurum, Kars ve Iğdır illeri yüzey araştırmaları. İçinde *25. Araştırma Sonuçları Toplantısı III* (ss. 129-148).

Ceylan, A. & Üngör, İ. (2018). *Eskiçağda Erzincan kaleleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Ceylan, N. (2023). Erzurum ve Erzincan çevresindeki Urartu dönemi kaya basamaklı su tünelleri II. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, *50*, 243-268.

Charlesworth, M. (1980). Three Urartian tombs at Palu in Turkey. *Archäologische Mitteilungen aus Iran, 13*, 91-97.

Coşkun, İ., Varol, O. & Polat, E. (2003). Adilcevaz Kef Kalesi kazısı: Yeni bulgular ve değerlendirmeler. *OANNES - Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi, 5* (1), 253-274.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2015). *Felsefe tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. Say Yayınları.

Cevizci, A. (2017). *Ortaçağ felsefesi*. Say Yayınları.

Cin, H., & Akyılmaz, S. G. (2000). *Tarihte toplum ve yönetim tarzı olarak feodalite ve Osmanlı düzeni*. Güney Matbaası.

Collins, R. (1988). *Theoretical sociology*. Harcourt Brace Jovanovich.

Comte, A. (1877). *System of positive polity*. Longmans, Green, and Co.

Comte, A. (1896). *The positive philosophy of Auguste Comte II*. G. Bell & Sons.

Comte, A. (1995). *Pozitif felsefe dersleri ve pozitif anlayış üzerine konuşma* (E. Ataçay, Çev.). Bilgesu Yayıncılık.

Connell, R. W. (2019). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar: Toplum, kişi ve cinsel politika* (C. Soydemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Cooper, J. S. (2008). Divine kingship in Mesopotamia. In N. Brich (Ed.), *Religion and power: Divine kingship in the ancient world and beyond* (pp. 261-266). University of Chicago

Çağdaş, K. (1974). *Hint Eski Çağ kültür tarihi*. Ankara Üniversitesi Kültür Tarihi.

Çam, E. (1977). *Siyaset bilimine giriş*. Güryay Matbaacılık.

Çapcıoğlu, İ. (2013). Toplumsal statü ve toplumsal rol. İ. Çapcıoğlu & H. Beşirli (Eds.), *Sosyolojiye giriş* (ss. 169-183). Grafiker Yayınları.

Çapcıoğlu, İ. & Beşirli, H. (2013). Toplumsal değişme. İ. Çapcıoğlu & H. Beşirli (Eds.), *Sosyolojiye giriş* (ss. 273-285). Grafiker Yayınları.

Çavdar, T. (1976). *İktisat kılavuzu*. Milliyet Yayınları.

Çavuşoğlu, R. (2011a). Urartu takıları. K. Köroğlu & E. Konyar (Eds.), *Urartu: doğuda değişim* (ss. 250-265). Yapı Kredi Yayınları.

Çavuşoğlu, R. (2011b). Urartu kemerleri. N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun arkeoloji atlası* (ss. 430-431). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Çavuşoğlu, R. (2012). Urartu takıları. *Aktüel Arkeoloji, 30*, 82-90.

Çavuşoğlu, R. (Ed.). (2014). *Urartu kemerleri: Rezan Has Müzesi koleksiyonu*. Rezan Has Müzesi Yayınları.

Çavuşoğlu, R. (2015). Van-Kalecik Nekropolü'nden Urartu takıları/Urartian jewellery from Kalecik Necropolis In Van. M. Işıklı & B. Can (Eds.), *International Symposium on East Natolia South Causas Cultures, Proceedings II* (pp. 229-241). Cambridge.

Çavuşoğlu, R. (2017). Urartu Krallığı'nda dokuma tezgâhları. N. Aydın, N. Yıldırım & S. Kılıç (Eds.), *Uluslararası Geleneksel Sanatlar Sempozyumu: Yazmalardaki El İzleri, 20-21 Nisan 2017, Akçabat-Trabzon* (ss. 147-156). Karadeniz Teknik Üniversitesi.

Çavuşoğlu, R. (2019). Çavuştepe Urartu Kalesi'nin Van turizmine katkıları/Contribution of Çavuştepe Urartian fortress to Van tourism. İçinde *Iwact'19 International West Asia Congress of Tourism Research, 26–29 September 2019, Van–Turkey* (ss. 142-150).

Çavuşoğlu, R. & Biber, H. (2005). Van-Kalecik Urartu gözlem alanı ve nekropolü. *Arkeoloji ve Sanat, 120*, 29-38.

Çavuşoğlu, R. & Biber, H. (2006). Van Kalecik kazı raporları. *Arkeoatlas Demir Kayalar Phrygia ve Lydia, 5*, 174-175.

Çavuşoğlu, R. & Biber, H. (2007). Van Kalecik Urartu nekropolleri kazı çalışmaları 2006. *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler, 24*, 36-38.

Çavuşoğlu, R. & Biber, H. (2008). Van-Kalecik Urartu nekropolü üzerine bir değerlendirme. E. Genç & D. Çelik (Eds.), *Aykut Çınaroğlu'na armağan: Studies in honour of Aykut Çınaroğlu* (ss. 189-212). Ekici Form Ofset.

Çavuşoğlu, R., Biber, H. & Başar, F. (2008). 2004–2007 yılları Van-Kalecik kazıları. İçinde *30. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 269-289).

Çavuşoğlu, R. & Biber, H. (2012). A mysterious archaeological site in the vicinity of the Urartian capital Tuşpa: Van/Kalecik. *Archaologische Mitteilungen aus Iran und Turan, 40*, 329-342.

Çavuşoğlu, R., Gökce, B. & Işık, K. (2010). Urartu Krallığı'nda harem. *Colloquium Anatolicum Anadolu Sohbetleri, 9*, 153–168.

Çavuşoğlu, R., Işık, K. & Gökce, B. (2014a). Women and their status in Urartu: A critical review. *Ancient Near Eastern Studies, 51*, 237-263.

Çavuşoğlu, R., Gökce, B. & Işık, K. (2014b). The craftsmen and manufacturers in the Urartian civilization. *Anatolica, XL*, 23-45.

Çavuşoğlu, R. & Kuşman, N. (2019). Van-Kalecik Urartu nekropolü boncuk buluntuları. İçinde G. Yılmaz & M. Kulaz (Eds.), *Arkeoloji ve sanat tarihi araştırmaları: Yapılar, buluntular, müzeler çizim ve fotoğraflar eşliğinde* (ss. 26-37). Hiperyayın.

Çavuşoğlu, R., Biber, H., Kılıç, S. & Yılmaz, H. (2017). Van Çavuştepe Kalesi 2015-2016 yılı çalışmaları. İçinde *39. Kazı Sonuçları Toplantısı III* (ss. 187-206).

Çavuşoğlu, R., Biber, H., Kılıç, S. & Yılmaz, H. (2018). Van Çavuştepe Kalesi ve Urartu nekropolü 2017 yılı çalışmaları. İçinde *40. Kazı Sonuçları Toplantısı III* (ss. 275-296).

Çavuşoğlu, R., Biber, H., Yılmaz, H., Kılıç, S., Çoşkun, İ. & Haydaroğlu, C. (2019). Van Çavuştepe Kalesi ve Urartu nekropolü 2018 yılı çalışmaları. İçinde *41. Kazı Sonuçları Toplantısı IV* (ss. 17-29).

Çavuşoğlu, R., Biber, H., Yılmaz, H., Kılıç, S., Coşkun, İ., Levendoğlu, M. F., Varol, O. & Haydaroğlu, C. (2022). Van Çavuştepe Kalesi ve Urartu nekropolü 2019-2020 yılı çalışmaları. İçinde *2019-2020 yılı kazı çalışmaları, 4* (ss. 67-80).

Çavuşoğlu, R., Biber, H., Yılmaz, H., Coşkun, İ., Kılıç, S., Levendoğlu, M. F., Varol, O., Keleş Eriçol, A., Haydaroğlu, C. & Polat, E. (2023). Van Çavuştepe Kalesi ve Urartu nekropolü 2021 yılı çalışmaları. İçinde *42. Kazı Sonuçları Toplantısı, 4* (ss. 459-472).

Çavuşoğlu, R., Coşkun, İ. & Uslu, E. (2023). *Bianili Urartu kültür envanteri -1 (Türkiye sınırları).* Akademisyen Kitabevi.

Çelebioğlu, F. (1982). *Davranışsal açıdan örgütsel değişim*. İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Çelikkol, S. (2010). Farabi'nin toplum görüşü. *Bilimname, 19* (2), 99-115.

Çetin, H. (2003). Siyasetin evrensel sorunu: İktidarın meşrutiyeti - Meşrutiyetin iktidarı. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 58* (3), 62-88.

Çevik, N. (1987). *Şebeteria Batı Urartu'da bir kent ve kaya anıtları* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çevik, N. (1997a). Urartu kaya mezarlarında ölü kültüne ilişkin mimari elemanlar. *Türk Arkeoloji Dergisi (TürkAD), 31*, 419-459.

Çevik, N. (1997b). On Urartian priests. *Archaeologische Mitteilungen aus Iran und Turan (AMIT), 29*, 229-242.

Çevik, N. (2000). *Urartu kaya mezarları ve ölü gömme gelenekleri*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Çınaroğlu, A. & Çelik, D. (2009). 2008 yılı Alaca Höyük kazıları. İçinde *31. Kazı Sonuçları Toplantısı, 3*, (ss. 89-103).

Çıvgın, İ. (2008). *Ortaçağ tarihi*. Maya Akademi.

Çifçi, A. (2006). *Din sosyolojisi ve modernlik: Toplumbilim yazıları I*. Ankara Okulu Yayınları.

Çifçi, A. (2012). Textiles in the Urartian Kingdom. *Armenian Journal of Near Eastern Studies, 7* (2), 36-48.

Çifçi, A. (2017). *The socio-economic organisation of the Urartian Kingdom*. Culture and History of the Ancient Near East 89. Boston: Brill.

Çiğdem, S. (2000a). Başlangıçtan Eski Tunç Çağı sonuna kadar Erzurum ve yöresi geçim kaynakları. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *26,* 197–210.

Çiğdem, S. (2000b). Kalkolitik Çağda bazı Anadolu yerleşmelerinde madencilik ve metalürjinin boyutu. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *26,* 185–195.

Çiğdem, S. (2007). Urartu Krallığı'nın Doğu Karadeniz ilişkilerinde Diauehi ülkesinin rolü. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *9* (1), 81–97.

Çiğdem, S. & Can, B. (2005). Erzurum Müzesi'nde bulunan tarım aletleri ışığında Geç Kalkolitik ve Tunç Çağlarında bölgedeki tarımsal aktiviteler. *Anadolu, 29,* 13–27.

Çiğdem, S. & İlhan, H. (2012). Bayburt yöresinde Karaz / Erken Tunç Çağı kültürüne dair değerlendirmeler. İçinde M. A. Yılmaz, B. Can, & M. Işıklı (Eds.), *Anadolu arkeolojisiyle harmanlanmış bir ömür: Mehmet Karaosmanoğlu'na armağan* (ss. 230–250). Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Çiğdem, S. & Topaloğlu, Y. (2018). Eski Çağda Doğu Anadolu'nun iktisadi hayatı üzerine genel bir değerlendirme. İçinde İ. G. Gökçek, E. Yıldırım, & O. Pekşen (Eds.), *Anadolu'nun Eskiçağlarında iktisadi ve zirai hayat* (ss. 413–457). Değişim Yayınları.

Çiğdem, S., & İlhan, H. (2022). MÖ III. binyılda Kuzeydoğu Anadolu'da hayvancılık ve çoban kültürü: Erzurum örneği. İçinde M. Işıklı, E. Fidan, A. Türker, & M. A. Yılmaz (Eds.), *MÖ III. binyılda Anadolu* (ss. 481–496). Ege Yayınları.

Çilingir, L., Yıldız, M. & Aydın, H. (2016). *İslam'ın klasik çağında felsefi bir sorun olarak siyaset*. Elis Yayınları.

Çilingiroğlu, A. (1983a). Urartu sur duvarları üzerine düşünceler. *Sanat Tarihi Dergisi, 2* (2), 28-37.

Çilingiroğlu, A. (1983b). Urartu'da toplu nüfus aktarımı. *Anadolu Araştırmaları, 9,* 311-317. Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Çilingiroğlu, A. (1984a). Van-Dilkaya Höyüğü ön çalışmaları. *II. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, İzmir: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 159-163.

Çilingiroğlu, A. (1984b). *Urartu ve Kuzey Suriye siyasal ve kültürel ilişkiler*. Ege Üniversitesi Basımevi.

Çilingiroğlu, A. (1985). Van Dilkaya Höyüğü 1984 kazıları. İçinde *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss.151-162).

Çilingiroğlu, A. (1986). Van Dilkaya Höyüğü kazıları 1985. İçinde *VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 81-95).

Çilingiroğlu, A. (1987). Van Dilkaya Höyüğü kazısı. İçinde *IX. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 229-249).

Çilingiroğlu, A. (1988). Van Dilkaya Höyüğü 1987 kazıları. İçinde *X. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 161-173).

Çilingiroğlu, A. (1989). Van Dilkaya Höyüğü 1988 kazıları. İçinde *XI. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 247-250).

Çilingiroğlu, A. (1990a). Yeni Urartu kazılarına doğru. İçinde *XI. Türk Tarih Kongresi I*, (ss. 279-286).

Çilingiroğlu, A. (1990b). Van Dilkaya Höyüğü 1989 kazıları. İçinde *XII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 271-277).

Çilingiroğlu, A. (1991). The Early Iron Age at Dilkaya. In A. Çilingiroğlu & D. H. French (Eds.), *Anatolian Iron Ages: Proceedings of the Second Anatolian Iron Ages Colloquium* (pp. 29-38). İzmir: The British Institute of Archaeology at Ankara.

Çilingiroğlu, A. (1992). Van Dilkaya Höyüğü kazıları kapanış. İçinde *XIV. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 469-493).

Çilingiroğlu, A. (1994a). *Urartu tarihi*. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Çilingiroğlu, A. (1994b). Ayanis Kalesi kazıları. A. Çilingiroğlu & D. H. French (Eds.), Anatolian Iron Ages 3: The proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August 1990 (pp. 41–47). The British Institute of Archaeology at Ankara.

Çilingiroğlu, A. (1995). Van Ayanis Kalesi kazıları 1993-1994. İçinde *XVII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 363-379).

Çilingiroğlu, A. (1997). *Urartu Krallığı tarihi ve sanatı*. İzmir: Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı.

Çilingiroğlu, A. (1998). Urartu'da tapınma ve tapınma yerleri. İçinde G. Arsebük, M. J. Mellink & W. Schirmer (Eds.), *Karatepe'deki ışık: Halet Çambel'e sunulan yazılar* (ss. 229-239). Ege Yayınları.

Çilingiroğlu, A. (2001a). Military architecture. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years excavations at Rusahinili Eidurukai 1989-1998* (pp. 25-37).

Çilingiroğlu, A. (2001b). Temple area. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years excavations at Rusahinili Eidurukai 1989-1998* (pp. 37-67).

Çilingiroğlu, A. (2001c). Storerooms. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years excavations at Rusahinili Eidurukai 1989-1998* (pp. 67-85).

Çilingiroğlu, A. (2003). Recent excavations at the Urartian fortress of Ayanis. In A. T. Smith & K. Rubinson (Eds.), *Archaeology in the Borderlands: Investigations in Caucasia and Beyond* (pp. 197-213).

Çilingiroğlu, A. (2004). How was an Urartian fortress built? In A. Sagona (Ed.), *A view from the Highlands: Archaeological studies in honour of Charles Burney* (pp. 205-231). Peeters.

Çilingiroğlu, A. (2007a). Urartulu Argişti oğlu Kral Rusa: Bir başarı öyküsü. *TÜBA-AR, 10*, 73-89.

Çilingiroğlu, A. (2007b). Properties of the Urartian temple at Ayanis. In A. Çilingiroğlu & A. Sagona (Eds.), *Anatolian Iron Ages 6: Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages Colloquium* (pp. 41-46). Peeters.

Çilingiroğlu, A. (2007c). Ayanis Kalesi'ndeki evsel mekânlar. İçinde B. Can & M. Işıklı (Eds.), *Doğudan yükselen ışık: Arkeoloji yazıları* (ss. 37-45). Graphis Matbaa.

Çilingiroğlu, A. (2008). *Urartu kültürü ve Ayanis kazıları*. Türkiye Bilimler Akademisi.

Çilingiroğlu, A. (2011). Urartu dini. İçinde K. Köroğlu & E. Konyar (Eds.), *Urartu: Doğuda değişim* (ss. 188-206). Yapı Kredi Yayınları.

Çilingiroğlu, A. (2012a). Ayanis. İçinde A. Çilingiroğlu, Z. Mercangöz & G. Polat (Eds.), *Ege Üniversitesi arkeoloji kazıları* (ss. 2-24). Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Çilingiroğlu, A. (2012b). Ayanis Kalesi. *Aktüel Arkeoloji*, *30*, 110-114.

Çilingiroğlu, A. (2012c). Dilkaya Höyüğü. İçinde A. Çilingiroğlu, Z. Mercangöz, & G. Polat (Eds.), *Ege Üniversitesi arkeoloji kazıları* (ss. 78-94).

Çilingiroğlu, A. (2014). Ayanis Kalesi'nde Mısır mavisi (Egyptian Blue). İçinde A. Özfırat (Ed.), *Arkeolojiyle geçen bir yaşam için yazılar: Veli Sevin'e armağan* (ss. 137-147). Ege Yayınları.

Çilingiroğlu, A. (2015). Van Ayanis Kalesi kazıları ışığında Urartu'da son gelişmeler. In M. Işıklı & B. Can (Eds.), *International Symposium on East Anatolia South Caucasus Cultures Proceedings I-II, Vol. II* (pp. 37-51). Cambridge Scholars Publishing.

Çilingiroğlu, A. & Derin, Z. (1991). Van Dilkaya kazısı 1990. İçinde *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss.403-423).

Çilingiroğlu, A. & Derin, Z. (1998). Ayanis Kalesi kazıları – 1996. İçinde *XIX. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 591-607).

Çilingiroğlu, A. & Erdem, A. Ü. (2010). Ayanis Kalesi kazıları, 2006–2008. İçinde *XXXI. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 1-26).

Çilingiroğlu, A. & Işıklı, M. (2015). 25. yılında Ayanis Kalesi kazıları: Dün, bugün ve gelecek. İçinde H. Kasapoğlu & M. A. Yılmaz (Eds.), *Anadolu'nun zirvesinde Türk arkeolojisinin 40 yılı* (ss. 309-323).

Çilingiroğlu, A. & Sağlamtimur, H. (1998). Van-Ayanis Urartu Kalesi kazıları. İçinde *XX. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 527-540).

Çilingiroğlu, A. & Salvini, M. (1995). Rusahinili in front of Mount Eiduru: The Urartian fortress of Ayanis (7th Century B.C.). *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, 35*, 111-129.

Çilingiroğlu, A. & Salvini, M. (1999). When was the Castle of Ayanis built and what is the meaning of the word 'Šuri'? *Anatolian Studies, 49*, 55-60

Çilingiroğlu, A. & Salvini, M. (2001). Historical background of Ayanis. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years excavations at Rusahinili Eidurukai 1989-1998* (pp. 15-25).

Çilingiroğlu, A. & Salvini, M. (2012). New contributions to Urartian archaeology from the fortress at Ayanis. In A. Çilingiroğlu & A. Sagona (Eds.), *Anadolu Demir Çağları 6* (pp. 99-105). Peeters

Çiner, R. (1965). Altıntepe (Urartu) iskeletlerine ait kalıntıların tetkiki. *Belleten, 29* (114), 225-23.

Çolak, Ş. (2019). *Antik Çağ yazarlarında Doğu Anadolu coğrafyası* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

D'Anna, M. B. (2012). Between inclusion and exclusion: feasting and redistribution of meals at Late Chalcolithic Arslantepe (Malatya, Turkey). *Journal for Ancient Studies, 2*, 97–123.

D'Anna, M. B. (2019). Between the local and the global: An interregional perspective on Late Chalcolithic 5 Arslantepe (3350–3100 BCE ca.). In M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri, 4–6 Ekim 2018* (pp. 119–130). İnönü University Press.

Danışmaz, H. (2020). *Urartu Krallığı yönetim ve organizasyon*. Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

Danışmaz, H. (2024). A provincial centre on the western border of Urartu: Palu Fortress. *Anatolian Research, 30*, 131–166.

Dara, M. (2021). Urartian lion figure: The travelling motif in the Ancient Near East. *Persica Antiqua, 1* (1), 37–52.

Dara, M. (2023). The origin of the discovered Urartian bulla in Ziwiye. *Studies in Ancient Art and Civilization, 27*, 113–125.

Davies, N. (2006). *Avrupa tarihi* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi.

Davis, K. & Moore, W. E. (1945). Some principles of stratification. *American Sociological Review, 10* (2), 242–249.

Dayan, S. (2006). 15. Türkiye müzelerindeki gösteriş tanzim çalışmalarından örnekler. İçinde *Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu* (ss. 61–74). Alanya.

Delican, M. (2000). Elite theories of Pareto, Mosca and Michels. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi, 43–44*, 323–335.

Derin, Z. (1993). *Demir Çağ'da Doğu Anadolu'da ölü gömme gelenekleri* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Derin, Z. (1994). The Urartian cremation jars in Van and Elazığ Museums. In A. Çilingiroğlu & D. H. French (Eds.), *Anatolian Iron Ages 3* (pp. 49–62). The British Institute of Archaeology at Ankara.

Derin, Z. (1995). Van Müzesi'ndeki bir grup tunç mobilya aksamı ve bunların Urartu gömü geleneği ile ilişkisi. *Arkeoloji Dergisi, 4*, 135–140.

Derin, Z. & Sağlamtemir, H. (1999). Alaköy Kalesi ve kale'de bulunan Urartu heykelleri. *Belleten, 62*, 233–235.

Derin, Z. & Çilingiroğlu, A. (2001). Armour and weapons. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years' excavations at Rusahinili Eiduri-kai 1989–1998* (pp. 155–189). Istituto di Studi sulla Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente.

Diakonoff, I. M. (1963). *Urartskij pis'ma i dokumenty (Urartian letters and documents) (UPD)*. Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Diakonoff, I. M. (1989). On some new trends in Urartian philology and some new Urartian texts. *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan, 22*, 77–103.

Diakonoff, I. M. (1991). Sacrifices in the city of Teiseba (UKN 448): Light on the social history of Urartu. *Archäologische Mitteilungen aus Iran, 24*, 13–21.

Diakonoff, I. M. & Kashkai, S. M. (1981). *Geographical names according to Urartian texts*. Harrassowitz.

Di Nocera, G. M. (2008). Settlements, population and landscape on the Upper Euphrates between 5th and 2nd millennium B.C.: Results of the archaeological survey project 2003–2005 in the Malatya Plain. In *Proceedings of the 5th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East* (pp. 633–646). Madrid.

Di Nocera, G. M. (2013). Organization of production and social role of metallurgy in the prehistoric sequence of Arslantepe (Turkey). *Origini, 35*, 111–142.

Di Nocera, G. M. (2019). Settlement patterns in the Malatya Plain and metallurgical developments at Arslantepe: The role of surrounding communities. In M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri, 4–6 Ekim 2018* (ss. 269–284). Malatya: İnönü University Press.

Dinçol, A. M. (1982). Hititler öncesinde Anadolu. İçinde *Anadolu Uygarlıkları: Görsel Anadolu Tarihi Ansiklopedisi I* (ss. 12–16).

Dinçol, A. M. (2011). Urartu yazısı ve dili. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (ss. 460–461). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Dinçol, A. M. & Kavaklı, E. (1978a). Karahan Köyü'nde bulunan dört yeni Urartu yazıtı. *Anadolu Araştırmaları, 6*, 17–28.

Dinçol, A. M. & Kavaklı, E. (1978b). Van bölgesinde bulunmuş yeni Urartu yazıtları / Die neuen urartäischen Inschriften aus der Umgebung von Van. *Anadolu Araştırmaları Ek Yayın, 1*. Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Dinçol, A. M. & Kavaklı, E. (1980). Van Bölge Müzesi'nde bulunan yazıtlı bir Urartu boncuğu / Ein beschrifteter urartäischer Steinkugel. *Anadolu Araştırmaları, 8*, 231–234.

Dinçol, A. M. & Dinçol, B. (2011). Urartu yazısı ve dili. İçinde K. Köroğlu & E. Konyar (Eds.), *Urartu: Doğu'da değişim* (ss. 172–185). Yapı Kredi Yayınları.

Dinçol, A. M., Dinçol, B. & Salvini, M. (2001). Zwei urartäische Tontafeln aus Çavuştepe. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (SMEA), 42* (2), 195–202.

Doğan, A. (2002). *Karagündüz Nekropolü kazısından elde edilen madeni silahlar* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Doğan, İ. (2009). *Sosyoloji: Kavramlar ve sorunlar*. Pegem Akademi.

Doğan, S. M. (2005). Sosyalleşme, sosyal değişme ve siyasal sosyalleşme. *İstanbul Journal of Sociological Studies,* (32), 31–40.

Donovan, J. (2014). *Feminist teori: Entelektüel gelenekler* (A. Bora, M. Ağduk Gevrek, & F. Sayılan, Çev.). İletişim Yayınları.

Dökmen, Z. Y. (2015). *Toplumsal cinsiyet: Sosyal psikolojik açıklamalar*. Remzi Kitabevi.

Dönmezer, S. (1999). *Toplumbilim*. Beta Basım Yayın Dağıtım.

Duby, G. (1990). *Orta Çağ insanları ve kültürü* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.

Dunn, R. W. (1930). Labor conditions. In E. R. A. Seligman & A. Johnson (Eds.), *Encyclopedia of the Social Sciences* (Vol. 2, pp. 326–328). Macmillan.

Durak, N. & Alaca, C. (2019). Fârâbî'de mutluluk tasavvuru ve eskatolojik boyutu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43* (2), 6–23.

Durakbaşa, A. (2002). Sosyolojide temel kuramlar. İçinde İ. Sezal (Ed.), *Sosyolojiye giriş* (ss. 15–54). Martı Kitap Yayınevi.

Durkheim, E. (1972). *Selected writings* (A. Giddens, Ed.). Cambridge University Press.

Durkheim, E. (2005b). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (F. Aydın, Çev.). Ataç Yayınları.

Durkheim, E. (2006a). *Toplumsal iş bölümü* (Ö. Ozankaya, Çev.). Cem Yayınevi.

Durkheim, E. (2006b). *Sosyoloji dersleri* (A. Berkay, Çev.). İletişim Yayınları.

Durkheim, E. (2013). *Toplumbilimin yöntem kuralları* (Ö. Ozankaya, Çev.). Cem Yayınevi.

Duru, R. (1983). Kuruçay Höyüğü kazıları 1982 çalışmaları raporu. *Anadolu Araştırmaları, 9*, 81–103.

Duru, R. (1988). Kuruçay Höyüğü kazıları 1986–1987 çalışmaları raporu. *Belleten, 52* (203), 653–666.

Düring, B. S. (2011). *The prehistory of Asia Minor: From complex hunter-gatherers to early urban societies*. Cambridge University Press.

Duverger, M. (1982). *Siyaset sosyolojisi* (Ş. Tekeli, Çev.). Varlık Yayınları.

Eco, U. (2017). *Antik Yunan* (L. Tonguç Basmacı, Çev.). Alfa Yayınları.

Eco, U. (2018). *Antik Yakındoğu* (L. T. Basmacı, Çev.). Alfa Basım Yayım.

Eco, U. (2020). *Felsefe tarihi I* (L. Tonguç Basmacı, Çev.). Alfa Basım Yayım Dağıtım

Eke, B. (2011). Bir sosyal sınıf belirleyicisi olarak meslek faktörü. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 43* (1–4), 337–401.

Elder, J. (1996). Enduring stereotypes about Asia: India's caste system. *Education About Asia, 1* (2), 20–22.

Eliade, M. (2003). *Dinler tarihine giriş* (L. Arslan, Çev.). Kabalcı Yayınları.

Emiroğlu, K. & Aydın, S. (2003). *Antropoloji sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.

Engels, F. (1990). *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni* (K. Somer, Çev.). Sol Yayınları.

Engels, F. (2003). *Ailenin, özel mülkiyetin ne devletin kökeni*. Eriş Yayınları.

Erdem, A. Ü. (2011). Doğu Anadolu'nun Demir Çağ aşiretleri. *TÜBA-AR, 14*, 59–68.

Erdem, A. Ü. (2012). Urartu'da çanak çömlek. *Aktüel Arkeoloji, 30*, 114–118.

Erdem, A. Ü. (2013). Potters' marks in Urartu on the basis of new evidence from Ayanis Fortress. *Iranica Antiqua, 48*, 193–220.

Erdem, A. Ü. (2014). Urartu kalelerinde çanak çömleğin depolanmasıyla ilgili uygulamalar. A. Özfırat (Ed.), *Arkeolojiyle geçen bir yaşam için yazılar: Veli Sevin'e armağan* (ss. 147–155). Ege Yayınları.

Erdem, A. Ü. (2018). A consideration of status and wealth in the Lake Van Basin according to the Early Iron Age burials. *TÜBA-AR*, 29–37.

Erdem, A. Ü. (2019). Ayanis'te sitadel ve dış kent arasındaki sosyoekonomik ilişkiler. *ARAS Türkiye Eski Yakın Doğu Araştırmaları Dergisi, 1*, 62–71.

Erdem, A. Ü. (2021). Urartian pottery (Ed.), *Archaeology and history of Urartu (Biainili)* (ss. 261–291). Brill.

Erdem, A. Ü. & Çilingiroğlu, A. (2010). Domestic architecture in the Urartian fortress at Ayanis. In P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, & N. Marchetti (Eds.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East* (pp. 151–164). Wiesbaden: Harrassowitz.

Erdem, A. & Konyar, E. (2011). Urartu çanak çömleği. K. Köroğlu & E. Konyar (Eds.), *Urartu: Doğuda değişim* (ss. 268–288). Yapı Kredi Yayınları.

Erdoğan, S. (2007). *Tunceli-Mazgirt/Kaleköy Kalesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erdoğan, S. (2010). Mazgirt yakınlarındaki Kaleköy Kalesi'nden Dersim'in uzak tarihine katkılar. *Herkesin Bildiği Sır: Dersim – Tarih, toplum, ekonomi, dil ve kültür*. İletişim Yayınları.

Erdoğan, S. (2014). Urartu egemenliğinin Yukarı Fırat Bölgesi'ndeki tarihsel gelişimi. *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2* (5), 7–35.

Erdoğan, S. (2017). Kefkalesi Urartu yerleşiminin tarihsel arka planı. *Tarih Araştırmaları Dergisi, 36* (62), 31–58.

Erdoğan, S. (2019). Van-Dilkaya Höyüğü ön çalışmaları. *37. Araştırma Sonuçları Toplantısı III* (ss. 333–347). Diyarbakır: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü.

Erdoğan, S. (2023). New findings on Urartian rock-cut tomb in Mazgirt/Kaleköy Fortress. In *Systemizing in Past* (pp. 116–126). Oxford: Archaeopress Publishing.

Erdoğan, S., Sezgin, K. (2020). Tunceli Iron Age and Hellenistic survey – 2018. *Anatolia Antiqua, 28,* 201–217.

Erincik, S. (2018). Robert Filmer'in "Kralların ilahi hakları" anlayışı. *Turkish Studies, 13* (25), 447–465.

Erjem, Y. (2018). Toplumsal yapı: Toplumsal ögelerin ve ilişkilerin organizasyonu. İçinde D. A. Arslan (Ed.), *Sosyoloji: Toplumbilim – İçtimaiyat – İlmi Umran* (ss. 83–98). Paradigma Akademi.

Erkilet, A. (2007). *Toplumsal yapı ve değişme kuramları: Sorokin, Parsons, Dahrendorf, Merton*. Hece Yayınları.

Erkuş, H., Akkuş, İ. & Oral, T. (2019). Beş bin yıllık muhasebe belgesi ve iç kontrol sistemi aracı olarak mühürler. İçinde M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri, 4–6 Ekim 2018* (ss. 331–336). İnönü University Press.

Eroğlu, A. H. (2015). Hıristiyanlık. İçinde B. Adam (Ed.), *Dinler tarihi* (ss. —). Grafiker Yayınları.

Ersoy, E. (2009). Cinsiyet kültürü içerisinde kadın ve erkek kimliği (Malatya örneği). *Fırat University Journal of Social Science, 19* (2), 209–230.

Ertem, H. (1988). *Korucutepe I*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ertit, V. (2020). Religion as one of the leading actors of Medieval Europe (A critique of Rodney Stark). *Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 20* (2), 351–368.

Eserpek, A. (1987). Evrimci yaklaşımın yeniden değer kazanması. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1* (2), 3–17.

Esin, U. (1980). 1979 yılı Değirmentepe (Malatya) kurtarma kazısı. İçinde *II. Kazı Sonuçları Toplantısı* (ss. 91–99).

Esin, U. (1982). 1981 yılı Değirmentepe (Malatya) kurtarma kazısı. İçinde *IV. Kazı Sonuçları Toplantısı* (ss. 39–49).

Esin, U. (1983). Değirmentepe kazıları. *Arkeometri Ünitesi Bilimsel Toplantı Bildirileri III*. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

Esin, U. (2000). Değirmentepe (Malatya) kurtarma kazıları. O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 80–86). Başak Matbaacılık.

Esin, U. (2011). Değirmentepe. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (s. 110). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Esin, U. & Arsebük, G. (1983). 1982 yılı Değirmentepe (Malatya) kurtarma kazısı. İçinde *V. Kazı Sonuçları Toplantısı* (ss. 71–80).

Esin, U., Birgül, O. & Yaffe, L. (1985). Değirmentepe keramiklerinin eser element analizi. *Arkeometri Ünitesi Bilimsel Toplantı Bildirileri V*. Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Esin, U. & Harmankaya, S. (1986). 1985 Değirmentepe (Malatya/İmamlı Köyü) kurtarma kazısı. İçinde *VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 95–139).

Esin, U. & Harmankaya, S. (1987). Değirmentepe (Malatya) kurtarma kazısı 1986. İçinde *IX. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 79–127).

Eyüpoğlu, O. & Batuk, C. (2015). Özsel ve işlevsel din tanımları bağlamında Assisili Francis mistisizmi ve Protestan ahlakının mukayesesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 38*, 95–122.

Erzen, A. (1960). Van-Toprakkale kazısı ve bölgede yapılan araştırmalar. *Belleten, 24* (96), 716–718.

Erzen, A. (1961). Toprakkale kazıları. *Belleten, 25* (99), 526–528.

Erzen, A. (1963). Ünseli (Ernis) mezarlığı. *Belleten, 27* (107), 542.

Erzen, A. (1964a). Ünseli (Ernis) civarı kazısı. *Belleten, 28* (111), 570–572.

Erzen, A. (1964b). Çavuştepe kazısı. *Belleten, 28* (111), 569–570.

Erzen, A. (1965a). Van Bölgesi Çavuştepe kazısı. *Türk Arkeoloji Dergisi, 22*, 141–146.

Erzen, A. (1965b). Van Bölgesi kazıları. *Belleten, 29* (115), 554–556.

Erzen, A. (1966). Van Bölgesi Çavuştepe kazısı. *Belleten, 30* (119), 502–508.

Erzen, A. (1967). 1959–1961 yılları arasında Toprakkale araştırmaları. *VI. Türk Tarih Kongresi* (Cilt 6, ss. 53–64).

Erzen, A. (1968). Van Bölgesi Çavuştepe 1967 kazısı. *Belleten, 32* (127), 412–418.

Erzen, A. (1969). Van Bölgesi Çavuştepe 1968 kazısı. *Belleten, 33* (131), 402–413.

Erzen, A. (1970). Çavuştepe 1970 kazısı. *Türk Arkeoloji Dergisi, 19* (2), 103–108.

Erzen, A. (1972). Çavuştepe kazıları. *VII. Türk Tarih Kongresi: Ankara, 25–29 Eylül 1970, Bildiriler I* (ss. 66–69).

Erzen, A. (1973b). Çavuştepe, 1971–1972. *Anatolian Studies, 23*, 33–37.

Erzen, A. (1976–1977). Çavuştepe Yukarı Kale ve Toprakkale 1976 dönemi kazıları. *Anadolu Araştırmaları, 4–5*, 1–59.

Erzen, A. (1978a). *Çavuştepe I: MÖ 7.–6. yüzyıl Urartu mimarlık anıtları ve Ortaçağ nekropolü*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Erzen, A. (1978b). Ausgrabungen auf der urartäischen Burg Çavuştepe im Gebiet von Van. In E. Akurgal (Ed.), *Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology 1973* (pp. 55–59). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Erzen, A. (1980). Toprakkale 1976 çalışmaları. *Türk Arkeoloji Dergisi, 43*, 45–58.

Erzen, A. (1986a). *Doğu Anadolu ve Urartular / Eastern Anatolia and Urartians*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Erzen, A. (1986b). Çavuştepe (1961–1986). *Arkeoloji ve Sanat, 34–35*, 6–12.

Erzen, A. (1986c). Van Bölgesi Urartu kazıları. *Arkeoloji ve Sanat, 34–35*, 2–6.

Erzen, A., Bilgiç, E., Boysal, Y., Öğün, B. (1960). 1959 Van–Toprakkale sondajları ve bölgedeki çalışmalar. *Türk Arkeoloji Dergisi, 15*, 5–36.

Erzen, A., Öğün, B., Bilgiç, E. & Boysal, Y. (1962). Toprakkale ve Çavuştepe kazıları raporu 1962. *Türk Arkeoloji Dergisi, 18,* 19–20.

Erzen, A., Bilgiç, E., Boysal, Y. & Öğün, B. (1963). Van çevresi 1963 çalışmaları. *Türk Arkeoloji Dergisi, 19*, 34–36.

Evliya Çelebi. (1986). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi IV* (M. Zillioğlu, Ed.). Üçdal Neşriyat.

Farabi (a). (1987). *Fusûlü'l medenî (Siyaset felsefesine dair görüşler)* (H. Özcan, Çev.). İstiklal Matbaası.

Farabi. (2017). *Es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât* (M. S. Aydın, A. Şener & R. Ayas, Çev.). Büyüyenay Yayınları.

Farabi (c). (2017). *İdeal devlet* (A. Arslan, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Farabi (d). (2021). *Kitâbü'l mille (Din üzerine)* (Y. Aydınlı, Çev.). Litera Yayıncılık.

Fichter, J. (2001). *Sosyoloji nedir?* (N. Çelebi, Çev.). Atilla Kitabevi.

Filmer, R. (1949). *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer* (P. Laslett, Ed.). Basil Blackwell.

Fisher, M. P. (2005). *Women in religion*. Pearson Longman.

Flannery, K. V. (1972). The cultural evolution of civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics, 3,* 399–426.

Forbes, T. B. (1983). *Urartian architecture*. B.A.R.

Foster, B. R. (2005). *Before the muses: An anthology of Akkadian literature*. CDL Press.

Frangipane, M. (1990). Excavations at Arslantepe, Malatya, the 1989 campaign. İçinde *XII. Kazı Sonuçları Toplantısı I (ss.* 209–225).

Frangipane, M. (1991). The 1990 excavations at Arslantepe, Malatya. İçinde *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı I (ss.* 177–197).

Frangipane, M. (1992). The results of the 1991 campaign at Arslantepe-Malatya. İçinde *XIV. Kazı Sonuçları Toplantısı I (ss.* 213–231).

Frangipane, M. (1993a). Excavations at Arslantepe-Malatya. 1992. İçinde *XV. Kazı Sonuçları Toplantısı I (ss.* 211–229).

Frangipane, M. (1993b). Melid (Malatya-Arslantepe). In *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (Vol. 8, ss. 35–52). Walter de Gruyter.

Frangipane, M. (1994). Arslantepe-Malatya results of the 1993 season. İçinde *XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı I (ss.* 165–177).

Frangipane, M. (1995). Arslantepe 1994: A fourth millennium temple/palace. İçinde *XVII. Kazı Sonuçları Toplantısı I (ss.* 169–183).

Frangipane, M. (1998). Arslantepe 1996: The finding of an E.B.I A royal tomb. İçinde *XIX. Kazı Sonuçları Toplantısı I (ss.* 291–309).

Frangipane, M. (2000). The Late Chalcolithic I–EB I sequence at Arslantepe. Chronological and cultural remarks from a frontier site. In C. Marro & H. Hauptmann (Eds.), *Chronologies des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IVe–IIIe millénaires* (ss. 439–472).

Frangipane, M. (2001). The transition between two opposing forms of power at Arslantepe (Malatya) at the beginning of the 3rd millennium. *Tüba-Ar, 4*, 1–24.

Frangipane, M., Di Nocera, G. M., Hauptmann, A., Morbidelli, P., Palmieri, A., Sadori, L., Schultz, M. & Schmidt-Schultz, T. (2001). New symbols of a new power in a “royal” tomb from 3000 B.C. Arslantepe, Malatya (Turkey). *Paléorient, 27* (2), 105–139.

Frangipane, M. (2002). *Yakındoğu’da devletin doğuşu: Mezopotamya ve çevresinde güçlü aile yönetimlerinin devlet çarkına dönüşmesi* (Z. İlkgelen, Çev.). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Frangipane, M. (2003). Doğu Anadolu Son Kalkolitik Çağ. *Arkeo Atlas, 2*, Tunç Bakışlar: Son Kalkolitik ve İlk Tunç Çağı, 16-21.

Frangipane, M. (2010). The political economy of the early central institutions at Arslantepe: Concluding remarks. In M. Frangipane (Ed.), *Economic centralisation in formative states. The archaeological reconstruction of the economic system in 4th millennium Arslantepe* (pp. 289–307). Sapienza Università di Roma.

Frangipane, M. (2011). Arslantepe. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (ss. 134–137). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Frangipane, M. (2011). Bir kazının hikâyesi Arslantepe. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (ss. 98–109). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Frangipane, M. (2012). Fourth Millennium Arslantepe: the development of a centralised society without urbanisation. *Origini, 34*, 19–40.

Frangipane, M. (2016). The development of centralised societies in Greater Mesopotamia and the foundation of economic inequality. In H. Meller, H. P. Hahn, R. Jung, & R. Risch (Eds.), *Arm und Reich – Rich and poor. Competing for resources in prehistoric societies* (pp. 469–490). Halle: Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte.

Frangipane, M., Erdal, Y. S., & Balossi Restelli, F. (2018). The 2017 excavation campaign at Arslantepe-Malatya. İçinde *40. Kazı Sonuçları,* (ss. 591–603).

Frangipane, M. (2018). Different trajectories in state formation in Greater Mesopotamia: A view from Arslantepe (Turkey). Journal of Archaeological Research, *26* (1), 3–63.

Frangipane, M. (2019). Arslantepe: Siyasi merkezin yükselişi ve düşüşü: Tapınaktan saraya, saraydan surla çevrili bir kente. İçinde M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri, 4–6 Ekim 2018* (ss. 71–140). İnönü University Press.

Frangipane, M., & Erdal, Y. S. (2020). Ritualisation of violence and instability at Arslantepe at a time of crisis and political disruption (3300–3100 BC). In H. Meller, R. Risch, K. W. Alt, & R. Micò (Eds.), *Rituelle Gewalt—Rituale der Gewalt / Ritual violence—rituals of violence* (Vol. 1, pp. 467–497).

Frangipane, M., & Cereda, S. (2024). New forms of political expression and ideological manipulation at the dawn of state formation: The evidence from fourth-millennium Arslantepe, Turkey. In K. R. Morgan (Ed.), *Pomp, circumstance and the performance of politics: Acting politically correct in the ancient world* (pp. 357–388).

French, D., Mitchell, S., Diamant, S., McNicoll, A., Svend, H., Harper, R. P., Gough, M. R. E., Alföldi, E., Russell, J., Cohen, H. R., Mellink, M., Van Loon, M., Güterbock, H. G., Kosav, H. Z., Hauptmann, H., Neve, P., Pelon, M. O., Alkım, U. B. & Ziegenaus, O. (1971). Recent archaeological research in Turkey. *Anatolian Studies, 21,* 5–58.

Freud, S. (1924). The dissolution of the Oedipus complex. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 19, ss. 173–179). London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Freud, S. (1933). *New introductory lectures on psychoanalysis* (W. J. H. Sprott, Trans.). W. W. Norton & Company.

Freyer, H. (1964). *Din sosyolojisi* (T. Kalpsüz, Çev.). Ankara Üniversitesi Basımevi.

Freyer, H. (1977). *İçtimaî nazariyeler tarihi* (T. Çağatay, Çev.). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Garstang, J. (1953). *Prehistoric Mersin: Yümük Tepe in Southern Turkey*. Oxford University Press.

Gazali. (1969). *Devlet başkanlarına nasihat: Nasihatü'l-mülûk* (O. Şekerci, Çev.). Sinan Yayınevi.

Gazali. (1973). *Kimyâ-i saâdet: Mutluluk hazinesi* (A. F. Meyân, Çev.). Bedir Yayınevi.

Gazali. (1974). *İhyâu ulûmi'd-dîn I* (A. Serdaroğlu, Çev.). Bedir Yayınevi.

Gazali. (1974). *İhyâu ulûmi'd-dîn III* (A. Serdaroğlu, Çev.). Bedir Yayınevi.

Gazali. (1974). *İhyâu ulûmi'd-dîn IV* (A. Serdaroğlu, Çev.). Bedir Yayınevi.

Gazali. (1987). *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm (Halkın kelamî tartışmalardan korunması)* (S. Ünal, Çev.). İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Gazali. (1994). *Mişkatü'l-envar (Nurlar feneri)* (S. Ateş, Çev.). Bedir Yayınevi.

Genç, B. (2016). The "Door of Haldi" in Pagan/Yeşilalıç and a new approach on Susi Temple. *Aramazd*, 9 (2), 67–76.

Genç, B. (2018). Archaeology of destruction: Toprakkale, *IRAQ, 80,* 113–137.

Genç, B., Konyar, E., Tan, A. (2021). The Tušpa citadel and mound excavations, 2010–2019. In S. R. Steadman & G. McMahon (Eds.), *The archaeology of Anatolia, Volume IV: Recent discoveries (2018–2020)* (pp. 194–209). Cambridge Scholars Publishing.

Gellner, E. (1990). The gaffe-avoiding animal or a bundle of hypotheses. In P. Birnbaum & J. Leca (Eds.), *Individualism theories and methods* (pp. xx–xx). Oxford University Press.

Giddens, A. (1995). *Politics, sociology and social theory*. Stanford University Press.

Giddens, A. (2003). *Sosyolojik yöntemin yeni kuralları* (Ü. Tatlıcan & B. Balkız, Çev.). Paradigma.

Giddens, A. (2010). *Kapitalizm ve modern sosyal teori: Marx, Durkheim ve Max Weber'in çalışmalarının bir analizi* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İletişim Yayınları.

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. Kırmızı Yayınları.

Giddens, A. & Sutton, P. W. (2018). *Sosyolojide temel kavramlar* (A. Esgin, Çev.). Phoenix Yayınevi.

Gilson, E. (2007). *Ortaçağda felsefe: Patristik başlangıçtan XIV. yüzyılın sonlarına kadar* (A. Meral, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

Girginer, S. (1999). Iğdır'da bir Urartu mezarlığı. *Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi, 25,* 252–306.

Goff, J. (2005). Ortaçağ'da Batı Avrupa. *Doğu-Batı Dergisi, 33,* 39–68.

Goffman, E. (2014). *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. (B. Cezar, Çev.). Metis Yayıncılık.

Gökalp, Z. (1918). Milliyetçilik ve beynelmileliyetçilik. *Yeni Mecmua,* (35), 162

Gökalp, Z. (1977). *Makaleler IV* (F. R. Tuncor, Haz.). Gündüz Matbaacılık.

Gökberk, M. (1993). *Felsefe tarihi*. Remzi Kitabevi.

Gökce, B. (2012). Urartu'nun tekerlekli taşıtları. *Aktüel Arkeoloji, 30,* 104–110.

Gökce, B. (2013). Urartularda insan biçimli metal heykelcikler. İçinde O. Tekin, M. H. Sayar & E. Konyar (Ed.), *Tarhan Armağanı: M. Taner Tarhan'a Sunulan Makaleler* (ss. 211-217). Ege Yayınları.

Gökce, B. (2016a). Urartu giyim kuşamına sosyokültürel bir bakış. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, *31* (2), 421–444.

Gökce, B. (2016b). Urartu'da yemek kültürü. *Journal of Human Sciences*, *13* (2), 2655–2666.

Gökce, B. (2017). Urartu Krallığı'nda din görevlileri. *Belleten*, *81* (290), 23–42.

Gökce, B. (2020). Urartu Krallığı'nda haremağaları. İçinde B. Gür & S. Dalkılıç (Eds.), *Anadolu prehistoryasına adanmış bir yaşam: Jak Yakar'a armağan* (ss. 171–183). Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Gökce, B. & Bilen, G. (2019). *Doğu Anadolu Bölgesi Urartu Dönemi dokuma aletleri*. Anadolu / Anatolia, *45*, 33–56.

Gökce, B. & Pınarcık, P. (2019). Urartu'da şarap ve üretimi üzerine bir değerlendirme. O. Dumankaya (Ed.), *Çağlar boyunca üretim ve ticaret: Prehistoryadan Bizans dönemine* (ss. 243–255). Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Gökce, B., Işık, K., & Değirmencioğlu, H. (2013). On Urartian chariots. In A. J. Veldmeijer & S. Ikram (Eds.), *Chasing Chariots: Proceedings of the First International Chariot Conference* (pp. 108–118). Sidestone Press.

Göktürk, I. (2021). Toplumsallaşma. M. Y. İçinde Alptekin (Ed.), *Genel hatlarıyla sosyoloji* (ss. 97–112). Nobel Akademi Yayıncılık.

Göze, A. (1989). *Siyasal düşünceler ve yönetimler*. Beta Basım Yayım Dağıtım.

Gözler, K. (2007). *Devletin genel teorisi*. Ekin Kitabevi Yayınları.

Greenblatt, S. (2009). Fifty years of the King's two bodies. *University of California Press, 106* (1), 63–66.

Grayson, A. K. (1972). *Assyrian royal inscriptions I*. Otto Harrassowitz.

Grayson, A. K. (1991). *Assyrian rulers of the early first millennium B.C. I (1114–859)*. University of Toronto Press.

Gropp, G. (1989). Urartäische Miszellen. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, *22*, 103–124.

Guillin, V. (2005). *Auguste Comte and John Stuart Mill on sexual equality: Historical, methodological and philosophical issues* (Doctoral dissertation). London School of Economics and Political Science.

Guillin, V. (2012). The biological bias of Comte's sociology: The issue of sexual equality. *Revue d'histoire des sciences, 65* (2), 1–25.

Güçlü, S. (2005). Din kurumu. S. Güçlü (Ed.), *Kurumlara sosyolojik bakış*. Birey Yayıncılık.

Günay, Ü. (2012). *Din sosyolojisi*. İnsan Yayınları.

Güngören, Z. (1981). *Buda ve öğretisi*. Onur Basımevi.

Güran, T. (2014). *İktisat tarihi*. Der Yayınları.

Güterbock, G. H. (1971). Korucutepe kazısı 1969 mühür baskılar. *Keban Projesi 1969 Çalışmaları, ODTÜ Keban Projesi Yayınları,* Seri I (2), 57.

Güterbock, G. H. (1973). Hittite hieroglyphic seal impressions from Korucutepe. *Journal of Near Eastern Studies, 32* (1/2), 135–147.

Haac, O. A. (Ed. & Trans.), & Kremer-Marietti, A. (Intro.). (1995). *The correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*. Transaction Publishers.

Hamilton, E. (1957). *The echo of Greece*. W. W. Norton Company.

Harmankaya, S. & Erdoğdu, B. (2002). *Türkiye arkeolojik yerleşmeleri*: Klasör 4, Tunç Çağı. Ege Yayınları.

Harmankaya, S., Tanındı, O. & Özbaşaran, M. (1998). *Türkiye arkeolojik yerleşmeleri*: Klasör 3, Kalkolitik. Ege Yayınları.

Hartmann, H. I. (1979). The unhappy marriage of Marxism and feminism: Towards a more progressive union. *Capital & Class, 3,* 1–33.

Haas, V. (1995). *Death and the afterlife in Hittite thought*. In J. M. Sasson (Ed.), *Civilizations of the Ancient Near East.* Scribner.

Hauptmann, H. (1969). Die Grabungen auf dem Norşun-Tepe 1969. *Türk Arkeoloji Dergisi, 30,* 111–121.

Hauptmann, H. (1970). Norşuntepe 1968 kazıları ön raporu. *ODTÜ Keban Projesi Yayınları 1968 Yaz Çalışmaları* (ss. 103–131). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Hauptmann, H. (1971). Norşuntepe kazısı 1969. *Keban Projesi 1969 Çalışmaları* (Seri I, No. 2, ss. 71–91). ODTÜ Keban Projesi Yayınları.

Hauptmann, H. (1972). Norşuntepe 1968 kazıları ön raporu. *Keban Projesi 1970 Çalışmaları* (Seri I, No. 3, ss. 87–119). ODTÜ Keban Projesi Yayınları.

Hauptmann, H. (1974). Norşuntepe kazıları 1971. *Keban Projesi 1971 Çalışmaları* (Seri I, No. 4, ss. 71–85). ODTÜ Keban Projesi Yayınları.

Hauptmann, H. (1976a). Norşuntepe kazıları 1972. *Keban Projesi 1972 Çalışmaları* (Seri I, No. 5, ss. 41–60). ODTÜ Keban Projesi Yayınları.

Hauptmann, H. (1976b). Die Grabungen auf dem Norşuntepe 1973: Bericht über die 6. Kampagne. *Türk Arkeoloji Dergisi*, *39*, 63–86.

Hauptmann, H. (1979). Kalkolitik Çağ'dan İlk Tunç Çağı'nın bitimine kadar Norşuntepe'de yerleşmenin gelişimi. *VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara, 11–15 Ekim 1976* (Cilt I, ss. 55–63). Türk Tarih Kurumu.

Hauptmann, H. (2000). Zur Chronologie des 3. Jahrtausends v. Chr. am oberen Euphrat aufgrund der Stratigraphie des Norşuntepe. In C. Marro & H. Hauptmann (Eds.), *Chronologies des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IVe–IIIe millénaires* (pp. 419–438). Ugarit-Verlag.

Hauptmann, H. (2011). Norşuntepe. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden demir çağına Anadolu'nun arkeoloji atlası* (ss. 138–139). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Hauptmann, H., Schmin-Strecker, S., Begemann, F. & Palmieri, A. (2002). Chemical composition and lead isotopy of metal objects from the "Royal" tomb and other related finds at Arslantepe, Eastern Anatolia. *Paléorient*, *28* (2), 43–69.

Haviland, W. A., Prins, H. E. L., Walrath, D. & McBride, B. (2008). *Kültürel antropoloji* (İ. D. Erguvan Sarıoğlu, Çev.). Kaknüs Yayınları.

Heaton, H. (1985). *Avrupa iktisat tarihi*. Teori Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk felsefesinin prensipleri* (C. Karakaya, Çev.). Sosyal Yayınlar.

Hellwag, U. (2005). ^{LÚ} A.ZUM-li versus ^{LÚ} A.NIN-li: some thoughts on the owner of the so-called Prinzensiegel at Rusa II's court. In A. Çilingiroğlu & G. Darbyshire (Eds.),

Anatolian Iron Ages 5: Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–10 (pp. 75–84). British Institute of Archaeology at Ankara.

Hellwag, U. (2012). Die Symbole auf den Siegeln des urartäischen Königs Rusa, Sohn des Argišti: Eine urartäische Bilderschrift? In H. D. Baker, K. Kaniuth, & A. Otto (Eds.), *Stories of long ago: Festschrift für Michael D. Roaf* (pp. 207–219). Ugarit-Verlag.

Helms, M. (1993). *Craft and the kingly ideal: Art, trade and power*. University of Texas Press.

Heyd, U. (1980). *Türk milliyetçiliğinin temelleri: Ziya Gökalp'in hayatı ve eserleri* (C. Meriç, Çev.). Sebil Yayınları.

Hobbes, T. (2007). *Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti* (S. Lim, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

Hobhouse, L. T. (1925). *Morals in evolution*. Henry Holt and Company.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (2011). *Sosyolojik açılımlar: Sunumlar ve tartışmalar* (M. S. Durgun & A. Gümüş, Çev.). Bilgesu Yayıncılık.

Huberman, L. (2013). *Feodal toplumdan yirminci yüzyıla* (M. Belge, Çev.). İletişim Yayınları.

Hughes, E. C. (1945). Dilemmas and contradictions of status. *American Journal of Sociology, 50*, 353–359.

Hulin, P. (1959). New Urartian inscriptions from Adilcevaz. *Anatolian Studies, 9*, 189–195.

Hutton, J. H. (1969). *Caste in India: Its nature, function, and origins*. Oxford University Press.

Huizinga, J. (1997). *Ortaçağın günbatımı* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Yayınları.

Hülagu, O. (1999). *Farabi ve İbn Haldun'da devlet felsefesi*. Kırkambar Yayınları.

Işık, C. (1987a). Habibuşağı nekropolü. *Belleten, 52* (200), 549–564.

Işık, F. (1985). Das Felsgrab von Köseoğlu und Totentempel Urartus. *Archäologische Mitteilungen aus Iran, 28*, 211–234.

Işık, F. (1987b). Şirinlikale, eine unbekannte urartäische Burg und Beobachtungen zu den Felsdenkmälern eines schöpferischen Bergvolks Ostanatoliens. *Belleten, 51* (200), 497–533.

Işık, K. (2008). *Patnos ve çevresinin erken ve orta Demir Çağ yerleşim dokusu* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Işık, K. (2014). Van Kalesi Höyüğü kazılarında keşfedilen Urartu yazılı belgeleri. *Colloquium Anatolicum, 13,* 173–183.

Işık, K. (2023). Two seal impressed bullae with cuneiform and linear inscriptions from Çavuştepe Fortress: A comparison with Luwian signs. In Y. H. Grekyan (Ed.), *Ancient Near Eastern studies: By God's grace – Ancient Anatolian studies presented to Aram Kosyan on the occasion of his 65th birthday* (pp. 149–165). Peeters.

Işık, K., Genç, B. (2012). The location of URU Tušpa and a new inscribed column base belonging to Išpuini, King of Urartu. *Aramazd, 7* (1), 72–79.

Işık, K., Işıklı, M. (2015). Inscribed bullae and bone layer discovered at the Ayanis Fortress/Van in 2014. *Altorientalische Forschungen, 42* (2), 142–152.

Işıklı, M. (2011). *Doğu Anadolu Erken Transkafkasya kültürü: Çok bileşenli bir kültürün gelişkin analizi*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Işıklı, M. (2024). Ayanis kentinden Urartu dinine dair yeni veriler: Podyumlu salon yeni bir dinsel yapı mı? *XIX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri* (ss. 67–87). Türk Tarih Kurumu.

Işıklı, M., Akın, A., Öztürk, G. (2015). Van Ayanis Urartu Kalesi kazılarında yeni dönem. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, 35,* 78–92.

Işıklı, M. & Işık, K. (2021). An analysis of the archaeological and textual data from the Podium Hall at Ayanis: Is this the sanctuary of the Urartian goddess 'Arubaini'? In S. R. Steadman & G. McMahon (Eds.), *The archaeology of Anatolia, Volume IV: Recent discoveries (2018–2020)* (pp. 170–193). Cambridge Scholars Publishing.

Işıklı, M. & Sezer, V. (2022). 30. yılına doğru Ayanis kazıları ve Urartu arkeolojisi. *XVIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri* (Cilt 1, ss. 263–294). Türk Tarih Kurumu.

İbn Abdirabbih. (2021). *El-İkdü'l-ferîd: Kültürel inciler III* (M. K. Yılmaz, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.

İbn Haldun. (1996). *Mukaddime II* (Z. K. Ugan, Çev.). Milli Eğitim Basımevi.

İbn Haldun. (1997). *Mukaddime I* (Z. K. Ugan, Çev.). Milli Eğitim Basımevi.

İbn Haldun. (2007). *Mukaddime I* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.

İbn Rüşd. (2005). *Siyasete dair temel bilgiler* (M. H. Özev, Çev.). Bordo Siyah Klasik Yayınları.

İçli, G. (2005). *Sosyolojiye giriş*. Anı Yayıncılık.

İmbusch, P. (1998). Macht und Herrschaft in der Diskussion. In *Macht und Herrschaft: Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien* (pp. 9–27). Springer Fachmedien Wiesbaden.

İşsevenler, O. V. (2021). *Doğal hukuk sorunu: Aristoteles'in Politika'sı & Hobbes'un Leviathan'ı*. Pinhan Yayıncılık.

Johnson, G. (1998). Hint dünyası: Hindistan, Pakistan, Nepal, Butan, Bangladeş ve Sri Lanka (M. Pekin, Çev.). *İletişim atlaslı büyük uygarlıklar ansiklopedisi*. İletişim Yayınları.

Jouvenel, B. (1981). *On power: Its nature and the history of its growth*. Viking Press.

Kalaç, M. (1956). Kömürhan Urartu kitabesi. *Belleten, 20* (79), 349–354.

Kanad, F. (1963). *Pedagoji tarihi I*. Milli Eğitim Basımevi.

Kapani, M. (2007). *Politika bilimine giriş*. Bilgi Yayınevi.

Kaplan, Y. (2019). Aşireti ortaya çıkaran temel etmenler. S. Parin (Ed.), *Türkiye'de aşiret tartışmaları* (ss. 277–297). Bağlam Yayıncılık.

Kantorowicz, E. H. (1957). *The King's two bodies: A study in mediaeval political theology*. Princeton University Press.

Karakaya, H. (2018). Toplumsal cinsiyet algısı, din ve kadın. *Journal of Analytic Divinity, 2* (2), 36–62.

Karaköse, H. (2007). *Siyasi düşünce tarihi*. Nobel Yayınları.

Karaosmanoğlu, M. (2007). Altıntepe kazısı ikinci dönem kazıları. İçinde B. Can & M. Işıklı (Eds.), *Doğudan yükselen ışık: Atatürk Üniversitesi 50. kuruluş yıldönümü arkeoloji bölümü armağanı* (ss. 69–85). Graphis Matbaa.

Karaosmanoğlu, M. (2021). Erzincan Altıntepe. G. R. Tsetskhladze (Ed.), *Archaeology and history of Urartu (Biainili)* (ss. 437–456). Brill.

Karaosmanoğlu, M. & Korucu, H. (2015). Erzincan Altıntepe Kalesi. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, 35*, 36–59.

Karaosmanoğlu, M., Korucu, H. & Yılmaz, M. A. (2015). Altıntepe Urartu Kalesi 2014 yılı kazı ve onarım çalışmaları. İçinde *37. Kazı Sonuçları Toplantısı* (ss. 129–147). Türk Tarih Kurumu.

Karlığa, B. (2014). *Batı'yı aydınlatan İslam düşünürü İbn Rüşd*. Mahya Yayıncılık.

Kaya, M. A. (2016). Eski Yunan Arkaik Çağının karizmatik liderleri: Tiranlar. *Türk Bilim Dergisi, 20*, 23–39.

Kaya, M. A. (2017). *Türkiye'nin eskiçağ tarihi I*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Kayapınar, M. A. (2014). Modern siyaset tasavvurunun paradigmatik öncülleri. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 19* (37), 1–50.

Kravitz, K. F. (2003). Imagining Haldi. *Journal of Near Eastern Studies*, 62 (2), 81–95.

Kellner, H. J. (1977). Pectorale aus Urartu. *Belleten, 41* (163), 481–493.

Kellner, H. J. (1991a). Medallions and pectorals. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 164–166). Sabinsky Press Ltd.

Kellner, H. J. (1991b). Votive plaques. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 286–299). Sabinsky Press Ltd.

Kellner, H. J. (1991c). Gürtelbleche aus Urartu. *Prähistorische Bronzefunde Abteilung, XII Band 3*. Franz Steiner Verlag.

Kellner, H. J. (1991d). Grouping and dating of bronze belts (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 142–161). Sabinsky Press Ltd.

Kemerlioğlu, E. (1996). *Toplumsal tabakalaşma ve hareketlilik*. Saray Yayınları.

Ketkar, S. V. (1909). *History of caste in India*. Rawat Publications.

Kılıç, C. (1987). Habibuşağı nekropolü. *Belleten, 51* (200), 549–564.

Kılıç, S. (Ed.). (2006). *Van 2006 kültür ve turizm envanteri I: Tarihsel değerler.* Van Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.

Kılıç, Y. (2013). Hitit öncesi Anadolu toplumlarında kadının siyasi ve sosyal statüsü. *Aktüel Arkeoloji*, (32), 58–68.

Kılıç, C. (2015). *İslâm felsefesi tarihi*. Nobel Akademik Yayıncılık.

Kılıç, M. (2007). Aristo şârihi İbn Rüşd'ün hukuk ve siyaset felsefesi. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arşivi, 16,* 109–122.

Kılıç, M. (2021a). *Tarih öncesi çağlardan Hellenistik Çağ'a Anadolu'da savaş stratejileri* (Yayınlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Kılıç, M. (2021b). *Ana hatlarıyla Eski Çağ Anadolu devletlerinde asker temini*. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (71), 491–510.

Kılıç, M., & Topaloğlu, Y. (2018). Antik Çağ yazarlarına göre Doğu Anadolu mimarisi. İçinde M. Küçükuğurlu, U. Akbulut, & N. Ürkmez (Eds.), *Osmanlı hâkimiyetinin 500. ve kurtuluşun 100. yılında Uluslararası Erzurum Sempozyumu: Bildiriler* (ss. 842–874). Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınları.

Kılıç, M., & Topaloğlu, Y. (2021). Eski Çağ'da savaş kültürü açısından Doğu Anadolu'nun Mezopotamya'ya etkisi. İçinde M. A. Yılmaz, B. Can, & M. Işıklı (Eds.), *Anadolu arkeolojisiyle harmanlanmış bir ömür: Mehmet Karaosmanoğlu'na armağan* (ss. 465–497). Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Kılıç, S. & Çalışkan, H. (2006). Van Gölü'nün kuzeybatısında iki Karaz höyüğü: Giriktepe ve Celebibağı. *Arkeoloji ve Sanat, 123,* 131–140.

Kılıç, Y. & Dinç, M. H. (2020a). Eskiçağ Hindistan'da kast sisteminin kökeni. İçinde M. Aydın & S. İnan (Eds.), *Dr. Kemal Daşçıoğlu'na vefa kitabı* (ss. 673–688). Pegem Akademi.

Kılıç, Y. & Eser, E. (2016). Urartu yazıtları ışığında din-siyaset ilişkisi üzerine bir inceleme. *Belgi Dergisi, 12,* 268–289.

Kınal, F. (1987). *Eski Anadolu tarihi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kıran, A. (2018). Aristoteles ve kölelik. *Route Educational and Social Science Journal, 5* (14), 811–818.

Kıran, A. (2019). Aristoteles, devlet, köleler ve vatandaşlık. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi, 44,* 350–359.

Kışlalı, A. T. (2000). *Siyaset bilimi*. İmge Kitabevi Yayınevi.

Kızılçelik, S. (1994a). *Sosyoloji teorileri I*. Emre Yayıncılık.

Kızılçelik, S. (1994b). *Sosyoloji teorileri II*. Emre Yayıncılık.

Kinnier Wilson, J. V. (1972). *The Nimrud wine lists*. British School of Archaeology in Iraq.

Kivisto, P. (2010). *Key ideas in sociology*. Sage Publications.

Kleiss, W. (1976). Urartäische Architektur (mit Abb. 2–34). In H. J. Kellner (Ed.), *Urartu, ein wiederentdeckter Rivale Assyriens. Katalog der Ausstellung* (pp. 28–44). Prähistorische Staatssammlung München, Museum für Vor- und Frühgeschichte.

Kleiss, W. (1979). Architektur. In W. Kleiss (Ed.), *Bastam I: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1972–1975* (pp. 11–99). Dietrich Reimer Verlag.

Kleiss, W. (1980). Bastam, an Urartian citadel complex of the seventh century B.C. *American Journal of Archaeology*, *84* (3), 299–304.

Kleiss, W. (1988). Die Architektur. In W. Kleiss (Ed.), *Bastam II: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1977–1985* (pp. 13–73). Gebr. Mann Verlag.

Kleiss, W., & Hauptmann, H. (1976). *Topographische Karte von Urartu: Verzeichnis der Fundorte und Bibliographie* (in Verbindung mit R. M. Boehmer, P. Calmeyer, A. Erzen, A. v. Gladiss, S. Kroll, M. Salvini, & G. Tiracjan). Verlag von Dietrich Reimer.

Kocacık, F. (2003). *Toplumbilim ders notları*. Özemek Matbaası.

Kocaispir, A., & Yücel, Ç. (2022). The problem of associating Elazığ Korucutepe elite burial chambers with Kurgan tombs. *Phaselis: Journal of Interdisciplinary Mediterranean Studies*, VIII, 97-107.

Kofmann, M. (1978). Demircihöyük. *Anatolian Studies*, *28*, 16–18.

Kofmann, M. (1992). Troia 1991 kazı çalışmaları. İçinde *XIV. Kazı Sonuçları Toplantısı II* (ss. 381–406).

Kofmann, M. (1995). 1993 yılı Troia çalışmaları. İçinde *XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 239–262).

Kofmann, M. (1998). Troia 1997 kazıları. İçinde *XX. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 357–370).

Kofmann, M. (1999). Troia 1998 kazıları. İçinde *XXI. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 287–289).

Konakçı, E. (2006). *Urartu Krallığı'nda toplu nüfus aktarımları ve bu uygulamanın Urartu kültürüne etkileri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Konakçı, E. (2009). Urartu Krallığı'nın ekonomik ve siyasi yapılanmasında toplu nüfus aktarımları. İçinde H. Sağlamtimur, E. Abay, Z. Derin, A. Ü. Erdem, A. Batmaz, F. Dedeoğlu, M. Erdalkıran, M. B. Baştürk, & E. Konakçı (Eds.), *Altan Çilingiroğlu'na armağan: Yukarı denizin kıyısında Urartu Krallığı'na adanmış hayat* (ss. 367–381). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Konakçı, E., & Baştürk, M. B. (2009). Military and militia in the Urartian state. *Ancient West & East, 8,* 169–201.

Kongar, E. (1993). *Toplumsal değişme kuramları ve Türkiye gerçeği*. Remzi Kitabevi.

Konyar, E. (2004). *Doğu Anadolu Erken Demir Çağı kültürü: Arkeolojik kazı ve yüzey araştırmaları bulgularının değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Konyar, E. (2011a). Excavations at the mound of Van Fortress/Tušpa. *Colloquium Anatolicum, 10,* 147–166.

Konyar, E. (2011b). Van-Tušpa aşağı yerleşmesi Van Kalesi Höyüğü kazıları. İçinde *33. Kazı Sonuçları Toplantısı III* (ss. 409–429).

Konyar, E. (2018). Demir Çağı'nda Anadolu kadını: Urartu, Frig ve Lidya. İçinde E. Çaykara (Ed.), *Anadolu'da kadın: On bin yıldır eş, anne, tüccar, kraliçe* (ss. 241–268). Yapı Kredi Yayınları.

Konyar, E. (2020). Excavations at the Old City, Fortress, and Mound of Van: 2019 season. *Anatolia Antiqua, 28,* 183–199.

Konyar, E. (2021). Urartian funerary architecture. In G. R. Tsetskhladze (Ed.), *Archaeology and history of Urartu (Biainili)* (pp. 205–261). Brill.

Konyar, E. (2022). *Urartu: Aşiretten devlete*. Homer Kitabevi.

Konyar, E., Ayman, İ., Avcı, C., Yiğitpaşa, D., Genç, B. & Akgün, R. G. (2012). Excavation at the Mound of Fortress–2011. *Colloquium Anatolicum, 11,* 219–245.

Konyar, E., Ayman, İ., Avcı, C., Yiğitpaşa, D., Genç, B. & Akgün, R. G. (2013). Van Kalesi Höyüğü 2011 yılı çalışmaları. İçinde *34. Kazı Sonuçları Toplantısı II* (ss. 127–137).

Konyar, E., Avcı, C., Genç, B., Akgün, R. G. & Tan, A. (2014). Eski Van şehri, kalesi ve höyüğü kazıları 2012 yılı çalışmaları. İçinde *35. Kazı Sonuçları Toplantısı II* (ss. 358–371). Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Konyar, E., Avcı, C., Yiğitpaşa, D., Tan, A. & Tümer, H. (2016). Eski Van şehri, kalesi ve höyüğü kazıları 2014 yılı çalışmaları. İçinde *37. Kazı Sonuçları Toplantısı II* (ss. 573–591).

Konyar, E., Genç, B., Avcı, C. & Tan, A. (2017). The Van Tušpa excavations 2015–2016. *Anatolia Antiqua, 25,* 127–142.

Konyar, E., Genç, B., Avcı, C. & Tan, A. (2019). Excavations at the Old City, Fortress, and Mound of Van: Work in 2018. *Anatolia Antiqua, 27,* 167–181.

Koselleck, R. (2006). *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Suhrkamp Verlag.

Koşay, H. Z., & Ünal, A., & Çizgen, A. (1967). 1963 Alaca Höyük kazısı raporu. *Türk Arkeoloji Dergisi, 14* (1–2), 161–215.

Koşay, H. Z., Bordaz, J., Mellink, M., Van Loon, M., Hauptmann, H., Pelon, O., Levi, D., Borchardt, J., Vetters, H., Tuchelt, K., Metzger, H., Ziegenaus, O., Lambrechts, P., Erim, K., Hanfmann, G. M. A., Machatschek, A., Fıratlı, N., Alkım, B., Mansel, A. M., Kuban, D., Striker, C., Bass, G., Alföldi, E. & Harrison, R. M. (1970). Recent archaeological research in Turkey. *Anatolian Studies, 20,* 7–35.

König, F. W. (1955). *Handbuch der chaldischen Inschriften* (AfO, Beiheft 8 I). Selbstverlag.

König, F. W. (1957). *Handbuch der chaldischen Inschriften* (AfO, Beiheft 8 II). Selbstverlag.

Köroğlu, K. (1996). *Urartu Krallığı döneminde Elazığ (Alzi) ve çevresi*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Köroğlu, K. (2003). The Transition from Bronze Age to Iron Ages in Eastern Anatolia. In B. Fischer, H. Genz, E. Jean, & K. Köroğlu (Eds.), *Identifying changes: The transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its neighbouring regions. Proceedings of the*

International Workshop, Istanbul, November 8–9, 2002 (pp. 231–244). Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları.

Köroğlu, K. (2007). New observations on the origin of the single-roomed rock-cut tombs of Eastern Anatolia. In M. Alparslan, M. Doğan-Alparslan, & H. Peker (Eds.), *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a armağan: VITA. Festschrift in honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol* (pp. 445–456). Ege Yayınları.

Köroğlu, K. (2008). Urartu kaya mezar geleneği ve Doğu Anadolu'daki tek odalı kaya mezarlarının kökeni. *Arkeoloji ve Sanat, 127*, 21–38.

Köroğlu, K. (2009). Urartu dönemi bey konakları. İçinde H. Sağlamtimur, E. Abay, Z. Derin, A. Ü. Erdem, A. Batmaz, F. Dedeoğlu, M. Erdalkıran, M. B. Baştürk, & E. Konakçı (Eds.), *Altan Çilingiroğlu'na armağan: Yukarı denizin kıyısında Urartu Krallığı'na adanmış bir hayat* (ss. 383–394). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Köroğlu, K. (2011). Urartu: Krallık ve aşiret. İçinde K. Köroğlu & E. Konyar (Eds.), *Urartu: doğuda değişim* (ss. 12–56). Yapı Kredi Yayınları.

Köroğlu, K. (2012). The kingdom of Urartu and native cultures. In A. Çilingiroğlu & A. Sagona (Eds.), *Anatolian Iron Ages 7: The proceedings of the Seventh Anatolian Iron Ages Colloquium, Edirne, 19–24 April 2010* (pp. 149–165). Peeters.

Köroğlu, K. (2015). Conflict and interaction in the Iron Age: The origins of Urartian–Assyrian relations. *European Journal of Archaeology, 18* (1), 111–127.

Köroğlu, K. (2021). The Western Expansion of the Urartian Kingdom. In G. R. Tsetskhladze (Ed.), *Archaeology and history of Urartu (Biainili)* (pp. 415–437). Brill.

Köroğlu, K. (2022). Urartu Krallığı'nın Elazığ ve çevresindeki yerleşim politikası. O. Hetto (Ed.), *Ülker Ardıçoğlu'na armağan: Müzeciliğe ve kültüre adanmış bir ömür – Arkeoloji, sanat tarihi ve tarih yazıları* (ss. 220–238). Kitapevi.

Köroğlu, K. & Danışmaz, H. (2023). The organisation of administrative settlements in the Urartian Kingdom. In A. Batmaz & A. Ü. Erdem (Eds.), *Archaeology of Eastern Anatolia I: From prehistoric times to the end of the Iron Ages* (pp. 211–227). Ege Yayınları.

Köroğlu, K. & Dinçol, A. M. (1989). Palu yazıtı üzerine bir not. *Anatolian Research, 11*, 123–129.

Köroğlu, K. & Konyar, E. (2005). Van Gölü havzası'nda Erken Demir Çağı problemi. *Arkeoloji ve Sanat, 119*, 25–38.

Köroğlu, K. & Konyar, E. (2008). Comments on the Early/Middle Iron Age chronology of Lake Van Basin. *Anatolian Studies, 45,* 123–126.

Kösemihal, N. Ş. (1974). *Sosyoloji tarihi*. Remzi Kitabevi.

Kroll, S. (1976). Urartäische Keramik. In H. J. Kellner (Ed.), *Urartu, ein wiederentdeckter Rivale Assyriens. Katalog der Ausstellung* (pp. 62–63). Prähistorische Staatssammlung München, Museum für Vor- und Frühgeschichte.

Kulakoğlu, F., Genç, E., Kontani, R., Peyronel, L., Coşkun Masatcıoğlu, N., Tüysüz, B., Öğreten, M. T. & Choi, J. Y. (2023). 2022 yılı Kültepe kazıları. İçinde *43. Kazı Sonuçları Toplantısı* (Vol. 5, ss. 141–154).

Kumar, V. (2014). Inequality in India: Caste and Hindu social order. *Transcience, 5* (1), 36–52.

Kuper, H. (1972). The language of sites in the politics of space. *American Anthropologist*, 74, 411–425.

Kurt, A. (2002). Toplum ve din. İçinde İ. Sezal (Ed.), *Sosyolojiye giriş* (ss. 493–569). Martı Kitap Yayınevi.

Kuşu, S. & Köroğlu, K. (2018). The 3D virtual reconstruction of an Urartian citadel: Erzincan-Altıntepe. In A. Çilingiroğlu, K. Köroğlu, Z. Çulha, & G. Öncü (Eds.), *Urartians: A civilization in Eastern Anatolia* (pp. 105–125). Rezan Has Museum.

Kutlu, E. (1969). Altıntepe'deki Urartu seramiği. *Belleten, 131*, 279–289.

Kuvanç, R. (2003). A new Urartian pithos fragment from the Van Museum with a stamp-cylinder seal impression: Winged creatures, animals, and hieroglyphic signs. In Y. H. Grekyan (Ed.), *Ancient Near Eastern studies by God's grace: Ancient Anatolian studies presented to Aram Kosyan on the occasion of his 65th birthday* (pp. 171–179). Peeters.

Küçükkalay, A. (2014). *Dünya iktisat tarihi*. Beta Yayınları.

Lehmann-Haupt, C. F. (1906). *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*. Weidmannsche Buchhandlung.

Lehmann-Haupt, C. F. (1926). *Armenien einst und letzt II*. Weidmannsche Buchhandlung.

Lengelle, M. (1993). *Kölelik* (E. Su, Çev.). İletişim Yayınları.

Lenski, G. (1966). *Power and privilege: A theory of social stratification*. McGraw-Hill.

Lenski, G. (2005). *Ecological-evolutionary theory: Principles and applications*. Paradigm Publishers.

Lerner, G. (1986). *The creation of patriarchy*. Oxford University Press.

Lévy-Bruhl, L. (Ed.). (1899). *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte: Publiées avec les réponses de Comte et une introduction*. Félix Alcan.

Liberotti, G., & Alvaro, C. (2018). Arslantepe-Malatya: Domestic architecture and building technology during the Early Bronze Age II–III. *Scienze dell'Antichità, 24* (1), 19–37.

Liberotti, G. (2019). Domestic architecture in Late Chalcolithic Arslantepe. In F. Balossi Restelli (Ed.), *Arslantepe Period VII: The development of a ceremonial/political centre in the first half of the 4th millennium BCE (Late Chalcolithic 3–4),* (pp. 174–192).

Linke, J. (2014). The kings of Urartu in the visual world. In *Proceedings of the 9th ICAANE, Basel* (Vol. 1, pp. 179–190). Harrassowitz Verlag.

Linke, J. (2015). *Das Charisma der Könige: Zur Konzeption des altorientalischen Königtums im Hinblick auf Urartu*. Harrassowitz Verlag.

Linke, J. (2020). A royal shaping of space – The building activities of the Urartian kings. In A. Otto, M. Herles, & K. Kaniuth (Eds.), *Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*. Harrassowitz Verlag.

Lipson, L. (1978). *Politika biliminin temel sorunları* (T. Karamustafaoğlu, Çev.). Sevinç Matbaası.

Lloyd, S. & Mellaart, J. (1962). *Beycesultan I*. British Institute of Archaeology at Ankara.

Lloyd, S. & Mellaart, J. (1965). *Beycesultan II*. British Institute of Archaeology at Ankara.

Lorber, J. (2001). *Gender inequality: Feminist theories and politics*. Roxbury Publishing Company.

Luckenbill, D. D. (1926). *Ancient records of Assyria and Babylonia I*. University of Chicago Press.

Luckenbill, D. D. (1968). *Ancient records of Assyria and Babylonia II*. University of Chicago Press.

Malay, H. (2010). *Çağlar boyu kölelik*. Gündoğan Yayınları.

Mardin, Ş. (2012). *Din ve ideoloji*. İletişim Yayınları.

Marro, C. & Özfırat, A. (2005). Pre-classical survey in Eastern Turkey. Third preliminary report: Doğubayazıt and the eastern shore of Lake Van. *Anatolia Antiqua, 13*, 319–356.

Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.

Martindale, D. (1960). *The nature and types of sociological theory*. Houghton Mifflin Company.

Martirosjan, A. A. (1964). *Armenia in the Bronze Age and Early Iron Age* [in Russian]. Academy of Science of the Armenian Soviet Socialist Republic.

Martirosyan, A. A. (1974). *Archaeological monuments of Armenia, number 8: Argistihinili* [in Russian]. Academy of Science of the Armenian Soviet Socialist Republic.

Marx, K. (1975). *Early writings*. Penguin.

Marx, K. (1997). *Kapital III* (A. Bilgi, Çev.). Sol Yayınları.

Marx, K. (2003). *Kapital I* (A. Bilgi, Çev.). Eriş Yayınları.

Marx, K. (2009). *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi* (K. Somer, Çev.). Sol Yayınları.

Marx, K., Engels, F. (1976). *Komünist manifesto* (S. Arslan, Çev.). Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Marx, K. & Engels, F. (1992). *Alman ideolojisi (Feuerbach)* (S. Belli, Çev.). Sol Yayınları.

Maxwell-Hyslop, K. (1971). *Western Asiatic jewellery c. 3000–612 BC*. Methuen.

Mayer, W. (1983). Sargons Feldzug gegen Urartu-714 v.Chr. Text und Übersetzung. *[Zeitschrift], 115*, 65–132.

McConchie, M. (2004). *Archaeology at the north-east Anatolian frontier, V: Iron technology and iron-making communities of the first millennium BC*. Peeters.

McNeill, P. & Townley, C. (1981). *Fundamentals of sociology*. Hutchinson.

McNeill, W. H. (2002). *Dünya tarihi* (A. Şenel, Çev.). İmge Kitabevi.

Melikishvili, G. A. (1951). Nekotorye voprosy social'noèkonomiëeskom istorii Nairi-Urartu. *Vestnik Drevnej Istorii, 4* (38), 22–40.

Melikishvili, G. A. (1954). *Nairi-Urartu*. Moscow.

Melikishvili, G. A. (1960). *Urartskie klinoobraznye nadpisi.* Moskva: Izdatel’stvo Akademii Nauk SSSR.

Melikishvili, G. A. (1971). *Die urartäische Sprache*. Biblical Institute Press.

Melikishvili, G. A. (1978). Some aspects of the question of the socioeconomic structure of ancient Near Eastern societies. *Soviet Anthropology and Archeology, 17* (1), 25–72.

Mellink, M. J. (1963). Archaeology in Asia Minor. *American Journal of Archaeology, 67*, 173–190.

Mellink, M. J. (1964). Archaeology in Asia Minor. *American Journal of Archaeology, 68* (2), 149–166.

Mellink, M. J. (1965). Archaeology in Asia Minor. *American Journal of Archaeology, 69* (2), 133–149.

Mendras, H. (2014). *Sosyolojinin ilkeleri*. İletişim Yayınları.

Menzies, A. (2021). *Dinler tarihi* (B. N. Doğan, Çev.). Dorlion Yayınları.

Merhav, R. (1991a). Secular and cultic furniture. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 246–262). Sabinsky Press Ltd.

Merhav, R. (1991b). Some observations on pectorals and medallions. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 171–176). Sabinsky Press Ltd.

Merhav, R. (1991c). Shıelds. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 134–139). Sabinsky Press Ltd.

Merhav, R. (1991d). Sculpture in the Round. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 274–283). Sabinsky Press Ltd.

Moore, W. E. (1963). But some are more equal than others. *American Sociological Review, 28* (1), 13–18.

Mill, J. S. (1869). *On liberty, representative government, the subjection of women*. Oxford University Press.

Mills, W. C. (1964). Toplumsal tabakalaşma sosyolojisi (O. Özerkaya, Çev.). *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, *19* (3), 125–142.

Mitchell, T. C. (1983). An Urartian lead figurine from Toprak Kale. *Anatolian Studies, 33*, 157–162.

Mohammad, F. (2017). İbn Haldun'un toplumsal değişme kuramı: Hegel, Karl Marx ve Durkheim ile bir karşılaştırma (B. Batur, Çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8* (17), 229–244.

Montaigne. (1999). *Denemeler*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Morkoç, A. N. (2018). Urartularda deri ve deri işlemeciliği. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *22*, 701–714.

Muscarella, O. W. (2021). Urartian Metalwork. In G. R. Tsetskhladze (Ed.), *Archaeology and history of Urartu (Biainili)* (pp. 331–377). Brill.

Mütercim Âsım Efendi. (2013). *El-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît tercümesi I*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Newman, M. D. (2013). *Sosyoloji: Günlük yaşamın mimarisini keşfetmek* (A. D. Arslan, Çev.). Nobel Akademi Yayıncılık.

Nicholson, R. A. (1969). *A literary history of the Arabs*. Cambridge University Press.

Nieboer, H. J. (1990). *Slavery as an industrial system: Ethnological researches*. Martinus Nijhoff.

Nirun, N. (1991). *Sistematik sosyoloji yönünden sosyal dinamik bünye analizi*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Nisbet, R. (2006). Muhafazakârlık (E. Mutlu, Çev.). T. B. Bottomore & R. Nisbet (Eds.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi I* (ss. 73–132). Kırmızı Yayınları.

Okandan, R. G. (1945). *Devletin menşei*. Kenan Matbaası.

Oktay, C. (2010). *Siyaset bilimi incelemeleri: Meşruiyet, sınıflandırma, kültür, modernleşme*. Alfa Yayınları.

Okumuş, E. (2009a). *Osmanlı'nın gözüyle İbn Haldun*. İz Yayıncılık.

Okumuş, E. (2009b). Toplumsal değişim ve din. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *8* (30), 323–347.

Okumuş, E. (2011). İbn Haldûn'da Kur'an'ı "sosyolojik" okuma. *Diyanet İlmi Dergisi* (Kur'an'ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına Kur'an Özel Sayısı), 331–336.

Okumuş, E. (2017). *Din ve toplumsal çatışma*. İnsan Yayınları.

Okumuş, E. (2018a). Fârâbî felsefesinde toplumsal kavramlar: Bir başlangıç çalışması. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, *8* (2), 841–858.

Okumuş, E. (2018b). Umran ilmi, çatışma çözümü ve barış. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, *3* (1), 1–30.

Okumuş, E. (2019). Fârâbî felsefesinde toplum teması. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *1* (35), 49–74.

Okumuş, E. (2020). *Toplumsal değişim ve din*. İnsan Yayınları.

Olanipekun, V. O. (2022). Between divine right monarchy and natural freedom of mankind. *Studia Philosophica*, *69* (2), 27–43.

Olguner, F. (1987). *Farabi*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Opificius, M. (1993). Gedanken zur Bedeutung des Urartäischen Ortes Kefkalesi. *Istanbuler Mitteilungen*, *43*, 267–278.

Ozankaya, Ö. (1973). Toplumsal değişme üzerine düşünceler (Yaşamı değiştirmek, yasayı değiştirmektir). *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, *28* (3), 36–55.

Ozankaya, Ö. (1991). *Toplumbilim*. Cem Yayınevi.

Öğün, B. (1967a). Urartu araştırmalarının Anadolu, Yunanistan ve Etrüsk tarihi ve arkeolojisi bakımından önemi. *Türk Tarih Kongresi VI*, 65–71.

Öğün, B. (1967b). Die Ausgrabungen von Kef Kalesi bei Adilcevaz und einige Bemerkungen über urartäische Kunst. *Archäologischer Anzeiger*, *4*, 481–503.

Öğün, B. (1974a). Patnos: Urartian tombs, 1973. *Anatolian Studies*, *24*, 45.

Öğün, B. (1974b). Urartu halk mezarları. *Cumhuriyetin 50. yıldönümü anma kitabı*. Ankara Üniversitesi Basımevi.

Öğün, B. (1978a). Die urartaische Bestattungsbräuche. In E. Şahin & S. Wagner (Eds.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien II* (pp. 639–678). Leiden: E. J. Brill.

Öğün, B. (1978b). Die urartaischen Gräber in der Gegend von Adilcevaz und Patnos. In E. Akurgal (Ed.), *Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology 1973* (pp. 61–67). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Öğün, B. (1980). Ein neues Goldmedaillon aus Urartu. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 13, 83–90.

Öğün, B. (1982). Die urartäischen Paläste und die Bestattungsbräuche der Urartäer. In *Palast und Hütte: Beiträge zum Bauen und Wohnen im Altertum* (pp. 217–236). Verlag Philipp von Zabern.

Öğün, B. (1983). *V. kazı sonuçları toplantısı: Habibuşağı kazısı 1982*. TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler Genel Müdürlüğü Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü.

Öğün, B. (1984). Urartu'lular. *Türk Ansiklopedisi, 33*, 35–78. Milli Eğitim Basımevi.

Ökse, T. (2019). Geography shaping life-style: Similarities and dissimilarities of the Upper Euphrates and Upper Tigris regions during the Bronze and Iron Ages. İçinde M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri, 4–6 Ekim 2018* (ss. 217–226). İnönü University Press.

Özbek, M. (2003). Değirmentepe (Kalkolitik Çağ) bebeklerinde ilginç bir adet: Baş dağlaması. *Belleten, 68* (249), 369–381.

Özcan, Z. (n.d.). *İnsan ve toplum bilimleri II: Epistemolojik ve kavramsal sınırlar*. Birleşik Yayınevi.

Özer, A. (1998). *Modernleşme ve Güneydoğu*. İmge Kitabevi.

Özdem, F. (Ed.). (2003). *Urartu: Savaş ve estetik / War and aesthetics*. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Özdemir, U. (2019). *İlk Tunç Çağı'nda Malatya-Elazığ bölgesi mimarisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özdilek, B. (2021). Antik dönemde kadın: Prehistorik Kadın'dan Havva'ya kadar. İçinde O. Özkaya & A. Eraslan (Eds.), *Kadın dünyası üzerine araştırmalar (Tarih, göç, ekopolitik, hukuk ve edebiyat)* (ss. 35–125). Nobel Yayınları.

Özdoğan, M. (2011). Kalkolitik Çağ köyden kente. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun arkeoloji atlası* (ss. 102–118). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Özfırat, A. (2008a). Van, Ağrı ve Iğdır illeri yüzey araştırması, 2006. *25. Araştırma Sonuçları Toplantısı I* (ss. 197–221).

Özfırat, A. (2008b). Van, Ağrı ve Iğdır illeri yüzey araştırması, 2007. İçinde *26. Araştırma Sonuçları Toplantısı I* (ss. 345–366).

Özfırat, A. (2009). Van Gölü Havzası yüzey araştırması: Patnos Ovası Demir Çağ yerleşimleri. İçinde H. Sağlamtimur, E. Abay, Z. Derin, A. Ü. Erdem, A. Batmaz, F. Dedeoğlu, M. Erdalkıran, M. B. Baştürk, & E. Konakçı (Eds.), *Altan Çilingiroğlu'na armağan: Yukarı denizin kıyısında Urartu Krallığı'na adanmış bir hayat / Studies in honour of Altan Çilingiroğlu: A life dedicated to Urartu on the shores of the Upper Sea* (ss. 455–479). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Özfırat, A. (2011). Altıntepe. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun arkeoloji atlası* (p. 445). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Özfırat, A. (2013). Survey on the settlements of Late Bronze Age/Early Iron Age in the north shore of Lake Van Basin. In A. Mehnert, G. Mehnert, & S. Reinhold (Eds.), *Austausch und Kulturkontakt im Südkaukasus und seinen angrenzenden Regionen Spätbronze–Früheisenzeit* (pp. 237–249). Beier & Beran Verlag.

Özfırat, A. (2017). Melekli-Kültepe (Iğdır) Höyüğü, Urartu kalesi ve columbarium: Ağrı Dağı'nın kuzey eteğindeki Menuahinili (Karakoyunlu) kenti. *Olba, 25*, 161–183.

Özfırat, A. (2018). The Early Iron Age cemeteries of the Lake Van Basin: An overview of burial tradition of Pre-Urartians. *Tüba-Ar*, 149–187.

Özfırat, A. (2021). Ernis (Ünseli) settlement complex on the northern shore of Lake Van: From the Early Bronze Age (Kura-Araxes) to the Late Iron Age (Achaemenid). *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi, 6* (1), 85–119.

Özfırat, A. & Marro, C. (2003). 2002 yılı Van, Ağrı ve Iğdır illeri yüzey araştırması. İçinde *21. Araştırma Sonuçları Toplantısı I* (ss. 15–33).

Özgüç, T. (1948). *Ön tarihte Anadolu'da ölü gömme adetleri*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özgüç, T. (1954). Kültepe'de 1953 yılında yapılan kazılar. *Belleten, 18* (71), 357–372.

Özgüç, T. (1961). Altıntepe kazıları. *Belleten, 25* (98), 253–267.

Özgüç, T. (1963). Altıntepe'de Anadolu mimarlık eserleri. *Anadolu*, 7, 51–57.

Özgüç, T. (1968). *Altıntepe I: Mimarlık anıtları ve duvar resimleri*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özgüç, T. (1969a). *Altıntepe II: Mezarlar, depo binası ve fildişi eserler*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özgüç, T. (1969b). Urartu and Altıntepe. *Archaeology: A Magazine Dealing with the Antiquity of the World, 22,* 256–263.

Özgüç, T. (1983). Jewellery, gold votive plaques and a silver belt from Altıntepe. *Anatolian Studies, 33,* 33–37.

Özgüç, T. (2005). *Kültepe – Kaniš/Neša*. Yapı Kredi Yayınları.

Özgüç, T. & Özgüç, N. (1953). Kültepe'de 1950 yılında TTK adına yapılan kazılar hakkında ön rapor. *Belleten, 17* (65), 101–108.

Özgüç, T., Özgüç, N., Bilgiç, E., Alkım, U. B., Erim, K. T., Naumann, R., Bass, G., Birmingham, J., Biernoff, D. C., & French, D. H. (1964). Recent archaeological research in Turkey. *Anatolian Studies, 14,* 21–37.

Özkalp, E. (2005). *Sosyolojiye giriş*. Ekin Kitabevi Yayınları.

Özmakas, U. (2012). Çokluk: "Yeni" proletarya mı? *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 29* (2), 87–102.

Öztekin, A. (2003). *Siyaset bilimine giriş*. Siyasal Kitabevi.

Öztürk, G. (2021). Ayanis sitadelinde özel bir yapı: Doğu payeli salon ve depo odaları. İçinde M. Işıklı & A. Akın Aras (Eds.), *Tanrı Haldi'nin gölgesinde bir Urartu kenti Ayanis* (ss. 71–79). Ege Yayınları.

Palabıyık, A. (2011). Pierre Bourdieu sosyolojisinde habitus, sermaye ve alan üzerine. *Liberal Düşünce, 16* (61–62), 121–141.

Palmieri, A. (1970). Two years of excavations at Arslantepe Malatya. *Türk Arkeoloji Dergisi*, 32, 203–211.

Palmieri, A. (1974). Arslantepe (Malatya). Report on the excavations 1971–1972. *Türk Arkeoloji Dergisi*, *35*, 137–146.

Palmieri, A. (1980). Aspects of proto-urban culture in Arslantepe (Malatya). In *II. Kazı Sonuçları Toplantısı* (pp. 109–111).

Palmieri, A. (1981). Excavations at Arslantepe (Malatya). *Anatolian Studies*, *31*, 101–120.

Palmieri, A. (1983). Excavations at Arslantepe, 1982. İçinde *V. Kazı Sonuçları Toplantısı* (ss. 97–103).

Palmieri, A. (1984). Excavations at Arslantepe, 1983. İçinde *VI. Kazı Sonuçları Toplantısı* (ss. 71–79).

Palmieri, A. & Frangipane, M. (1987). Excavations at Arslantepe 1986. İçinde *IX. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 127–131).

Palmieri, A. & Frangipane, M. (1989). The 1988 campaign at Arslantepe, Malatya. İçinde *XI. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 191–203).

Palumbi, G. (2003). Red-black pottery: Eastern Anatolian and Transcaucasian relationships around the mid-fourth millennium BC. *Ancient Near Eastern Studies*, *40*, 80–134.

Palumbi, G. (2004). "La più Antica Tomba "Reale". Dati Archeologici e Costruzione delle Ipotesi". In M. Frangipane (Ed.), *Alle origini del potere. Arslantepe,* (pp.115-119).

Palumbi, G. (2007). From collective burials to symbols of power: The translation of role and meanings of the stone-lined cist burial tradition from Southern Caucasus to the Euphrates Valley. *Scienze dell'Antichità, 14*, 17–44.

Palumbi, G. (2011). The Arslantepe Royal Tomb and the "manipulation" of the kurgan ideology in Eastern Anatolia at the beginning of the third millennium. In *Ancestral Landscapes,* TMO 61, 47–59.

Palumbi, G., Alvaro, C., Grifoni, C., Frangipane, M., Vignola, C., & Terrasi, F. (2017). A communal building of the beginning of the Early Bronze Age at Arslantepe-Malatya (Turkey): Spatio-functional analysis and interpretation of the archaeological context. *Paléorient*, *43* (1), 89–123.

Pareto, V. (1935a). *The mind and society*. Harcourt, Brace and Company.

Pareto, V. (1935b). *The mind and society III*. Jonathan Cape.

Pareto, V. (2013). *Seçkinlerin yükselişi ve düşüşü: Kuramsal bir sosyoloji uygulaması* (M. Z. Doğan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Parsons, T. (1940). An analytical approach to the theory of social stratification. *American Journal of Sociology, 45* (6), 841–862.

Parsons, T. (1951). *The social system*. Free Press.

Parsons, T. (1965). *Structure and process in modern societies*. Free Press.

Payne, M. R. & Sevin, V. (2001). A new Urartian inscription from Elazığ/Bahçecik, Eastern Turkey. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, 43* (1), 111–119.

Pehlivan, M. (1991). *Daya (e)ni / Diau (e)hi (Uruatri-Nairi konfederasyonları döneminde Urartu'nun yıkılışına kadar)*. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Pekşen, O. (2016). Eski Mezopotamya'daki savaşlarda tanrıların rolü. *History Studies, 8* (2), 55–70.

Pekşen, O. (2017a). *Eski Mezopotamya'da din-siyaset ilişkisi (Sumer–Akad–Babil)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pekşen, O. (2017b). Babil krallarının siyasal meşrulaştırma aracı: Tanrı Marduk. *KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14* (1), 102–111.

Pekşen, O. & Topaloğlu, Y. (2024). A theocratic approach to governance in ancient times: Assyrians. *Journal of Academic Researches in Religious Sciences, 24* (1), 9–36.

Pınarcık, P. (2012). Urartu Krallığı'nın tarihi coğrafyası hakkında yeni öneriler. *Tarih İncelemeleri Dergisi, 27* (2), 459–482.

Pierson, C. (2004). *The modern state*. Routledge.

Piller, C. (2012). Bewaffnung und Tracht urartaischer und nordwestiranischer Krieger des 9. Jahrhunderts v. Chr.: Ein Beitrag zur historischen Geographie desfrühen Urartu. In S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, & P. Zimansky (Eds.), *Biainili-Urartu: Proceedings of the symposium held in Munich, 12–14 October 2007* (pp. 379–390). Peeters Press.

Pittman, H. (2019). Glyptic art from Arslantepe: Interregional styles, imported seals and local seals. In M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri, 4–6 Ekim 2018* (pp. 131–142). İnönü University Press.

Piotrovskii, B. B. (1965). Urartu dini (İ. Kaynak, Çev.). *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, *23* (1–2), 37–52.

Piotrovskii, B. B. (1966). *Il regno di Van-Urartu*. Edizioni dell'Ateneo.

Piotrovskii, B. B. (1967). *Urartu: The kingdom of Van and its art*. Frederick A. Praeger.

Piotrovskii, B. B. (1969). *Urartu*. Barrie & Rockliff: The Cresset Press.

Piotrovsky, B. B. (2011). *The history and culture of Urartu* (E. P. Chebucheva, Ed.). St. Petersburg State University, Faculty of Philology; Art of Russia.

Pirenne, H. (2013). *Ortaçağ Avrupa'sının ekonomik ve sosyal tarihi* (U. Kocabaşoğlu, Çev.). İletişim Yayınları.

Poloma, M. M. (1993). *Çağdaş sosyoloji kuramları* (H. Erbaş, Çev.). Gündoğan Yayınları.

Postgate, J. N. (2013). *Bronze Age bureaucracy: Writing and the practice of government in Assyria*. Cambridge University Press.

Poyraz Tacoğlu, T. (2012). Toplum. İçinde J. J. Macionis (Ed.), *Sosyoloji* (ss. 87–111). Nobel Akademi Yayıncılık.

Price, T. D. & Feinman, G. M. (2012). Social inequality and the evolution of human social organization. In T. D. Price & G. M. Feinman (Eds.), *Pathways to power: New perspectives on the emergence of social inequality* (pp. 1–14). Springer.

Rahim, M. A. (1992). *Managing conflict in organizations* (2. baskı). Westport, Connecticut.

Raphael, D. D. (1970). *Problems of political philosophy*. Praeger Publishers.

Reis, B. (2017). Gazâlî'ye göre bir bilgi kaynağı olarak marifet. *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, *5* (9), 1–40.

Rhys Davids, T. W. (1903). *Buddhist India*. Putnam.

Risley, H. (1915). *The people of India*. W. Thacker & Co.

Ritzer, G. (2013). *Klasik sosyoloji kuramları* (H. Hülür, Çev.). De Ki Basım Yayım.

Ritzer, G. & Stepnisky, J. (2013). *Çağdaş sosyoloji kuramları ve klasik kökleri* (I. Ertuna Howison, Çev.). De Ki Basım Yayım.

Ritzer, G. & Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji kuramları* (H. Hülür, Çev.). De Ki Basım Yayım.

Riutort, P. (2019). *Sosyolojiye giriş dersleri* (E. C. Gürkan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Roaf, M. (2012). Towers with plants or spears on altars. In S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, & P. Zimansky (Eds.), *Biainili–Urartu: The proceedings of the symposium held in Munich 12–14 October 2007* (pp. 351–372). Peeters Press.

Roberts, J. M. (2015). *Avrupa tarihi* (F. Aytuna, Çev.). İnkılâp Kitabevi.

Rothman, M. (2004). Beyond the frontiers: Muş in the Late Bronze to Roman periods. In A. Sagona (Ed.), *A view from the highlands: Archaeological studies in honour of Charles Burney* (Ancient Near East Studies Supplement 12, pp. 121–137). Peeters Press.

Rousseau, J. J. (2003). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni*. Yeryüzü Yayınevi.

Rousseau, J. J. (2013). *Toplum sözleşmesi* (V. Günyol, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.

Rouselle, A. (2005). Eski Roma'da beden siyaseti. İçinde G. Duby & M. Perrot (Eds.), *Kadınların tarihi I: Antik tanrıçalardan Hıristiyan azizelere* (ss. 302–341). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Russell, B. (1994). *Batı felsefesi tarihi: Eski Çağ* (M. Sencer, Çev.). Say Yayınları.

Sabine, G. H. (1960). *A history of political thought*. Oxford: Oxford and IBH Publishing.

Sagona, A. & Zimansky, P. (2009). *Arkeolojik veriler ışığında Türkiye'nin en eski kültürleri MÖ 1.000.000–550*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Sağlam, S. (2004). Ziya Gökalp'te solidarizm ve milli iktisat. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (HÜTAD), 1* (1), 67–84.

Sağlamtimur, H. (2009). Urartu Krallığı'nda fildişi oymacılığı, Ayanis Kalesi taş kapları ve Haldi Tapınağı. İçinde H. Sağlamtimur, E. Abay, Z. Derin, A. Ü. Erdem, A. Batmaz, F. Dedeoğlu, M. Erdalkıran, M. B. Baştürk, E. Konakçı (Eds.), *Altan Çilingiroğlu'na armağan: Yukarı denizin kıyısında Urartu Krallığı'na adanmış bir hayat / Studies in honour of Altan Çilingiroğlu: A life dedicated to Urartu on the shores of the Upper Sea* (ss. 565–581). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Sağlamtimur, H., Batıhan, M. & Aydoğan, İ. (2019). Başur Höyük & Arslantepe: The role of metal wealth in funerary customs at the beginning of the Early Bronze Age. In M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri, 4–6 Ekim 2018* (pp. 203–215). İnönü University Press.

Salvini, M. (1967). *Nairı e Ur (u)atrı: Contributo alla storia della formazione del regno di Urartu*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Salvini, M. (1976). Geschichtlicher Abriss. In H. J. Kellner (Ed.), *Urartu, ein wiederentdeckter Rivale Assyriens: Katalog der Ausstellung* (pp. 11–15). Prähistorische Staatssammlung München.

Salvini, M. (1977). Eine neue urartäische Inschrift aus Mahmud Abad (Batı Azerbaycan). *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 10, 125–136.

Salvini, M. (1979). Die urartäischen Tontafeln. In W. Kleiss (Ed.), *Bastam I: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1972–1975* (pp. 115–133).

Salvini, M. (1986). Tušpa, die Hauptstadt von Urartu. In V. Haas (Ed.), *Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr.* (pp. 31–44). Konstanzer Altorientalische Symposien, Band I.

Salvini, M. (1989). Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'État. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico, 6*, 79–89.

Salvini, M. (1994a). *Urartu tarihi ve kültürü*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Salvini, M. (1994b). The historical background of the Urartian monument of Meher Kapısı. In A. Çilingiroğlu & D. H. French (Eds.), *Anatolian Iron Ages 3* (pp. 205–210).

Salvini, M. (1998). The inscription of the Urartian King Rusa II at Kefkalesi (Adilcevaz). *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, 40* (1), 123–129.

Salvini, M. (2001a). The inscriptions of Ayanis—Cuneiform and hieroglyphic: Monumental stone inscriptions. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years excavations at Rusahinili Eidurukai 1989–1998* (pp. 251–270).

Salvini, M. (2001b). The inscriptions of Ayanis—Cuneiform and hieroglyphic: Royal inscriptions on bronze artifacts. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years excavations at Rusahinili Eidurukai 1989–1998* (pp. 271–297).

Salvini, M. (2001c). The inscriptions of Ayanis—Cuneiform and hieroglyphic: Inscriptions on clay. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years excavations at Rusahinili Eidurukai 1989–1998* (pp. 279–321).

Salvini, M. (2004). Reconstruction of the Susi Temple at Adilcevaz on Lake Van. In A. Sagona (Ed.), *A view from the highlands: Archaeological studies in honour of Charles Burney* (Ancient Near East Studies Supplement 12, pp. 245–275).

Salvini, M. (2006). *Urartu tarihi ve kültürü* (B. Aksoy, Çev.). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Salvini, M. (2011). Urartu tarihine genel bir bakış. İçinde K. Köroğlu & E. Konyar (Eds.), *Urartu: Doğuda değişim* (ss. 74–106). Yapı Kredi Yayınları.

Salvini, M. (2012). *Corpus dei testi urartei IV: Iscrizioni su bronzi, argilla e altri supporti. Nuove iscrizioni su pietra. Paleografia generale*. CNR – Istituto di Studi sulle Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente.

San, O. (2000). Urartu siyasal tarihinde Diauehi Krallığı. *OLBA, 3*, 19–28.

Sanay, E. (1991). *Genel sosyoloji dersleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.

Sandalgian, J. (1900). *Les inscriptions cunéiformes urartiques: Transcrites avec une triple traduction interlinéaire en arménien classique, en latin et en française, suivies d'un glossaire et d'une grammaire*. Venedik.

Sander, O. (2012). *Siyasi tarih: Eski Çağlardan 1918'e*. İmge Kitabevi Yayınları.

Saunders, P. (2001). *Social class and stratification*. Taylor & Francis E-Library.

Sayın, Ö. (1994). *Sosyolojiye giriş: Sosyolojinin temelleri*. Üniversite Kitapları.

Schachner, A. (2022). Giriktepe: Az bilinen bir Urartu sarayı. İçinde Y. Kıraç, U. Alagöz, Z. F. Taşkıran, & A. Alpagut (Eds.), *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 100 yaşında* (ss. 309–314). Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü.

Schaefer, R. T. (2013). *Sosyoloji* (S. Coşar, Çev.). Palme Yayıncılık.

Schäfer, H. P. (1973–1974). Zur Stele Menuas aus Bagin (Balin). *Istanbuler Mitteilungen, 23/24*, 33–37.

Schäfer, H. P. (1977). Die Inschrift Rusa II. Argištehinis in Mazgirt-Kaleköy (UKN 279 = HChl 127). *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, 18*, 249–268.

Schochet, G. J. (1975). *Patriarchalism in political thought*. Basic Books.

Seidl, U. (1976). Urartäische Glyptik (mit Abb 6 5). In H. J. Kellner (Ed.), *Urartu, ein wiederentdeckter Rivale Assyriens. Katalog der Ausstellung* (p. 61). München: Prähistorische Staatssammlung München, Museum für Vor- und Frühgeschichte.

Seidl, U. (1979). Die Siegelbilder. In W. Kleiss (Ed.), *Bastam I: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen, 1972–1975* (pp. 137–149).

Seidl, U. (1988). Die Siegelbilder. In W. Kleiss (Ed.), *Bastam II: Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1977–1985* (pp. 145–152).

Seidl, U. (1991b). Chariot and horse fittings. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 50–96). Tel Aviv: Sabinsky Press Ltd.

Seidl, U. (1993). Urartäische Bauskulpturen. In M. J. Mellink, E. Porada, & T. Özgüç (Eds.), *Aspects of art and iconography: Anatolia and its neighbors. Studies in honor of Nimet Özgüç* (pp. 558–561). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Seidl, U. (2004). *Bronzekunst Urartus*. Verlag Philipp von Zabern.

Seignobos, C. (1960). *Avrupa milletlerinin mukayeseli tarihi* (S. Tiryakioğlu, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.

Semonides & Altı İambos Şairi. (2016). *Şiirler – Bütün fragmanlar* (A. Alova, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Serdaroğlu, Ü. (1977). *Aşağı Fırat havzasında araştırmalar 1975: Surveys in the Lower Euphrates Basin*. ODTÜ Aşağı Fırat Projesi Yayınları.

Sevim, A., Pehlevan, C., Açıkkol, A., Yılmaz, H., & Güleç, E. (2002). Karagündüz Erken Demir Çağı iskeletleri. İçinde *XVII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı* (ss. 37–49).

Sevin, V. (1982). Van Kalesi'nden bir kaya mezarı ve Urartularda ölü-yakma geleneği. *Anadolu Araştırmaları*, 8, 151–164.

Sevin, V. (1987). Urartu oda-mezar mimarisinin kökeni üzerine bazı gözlemler. İçinde A. Çilingiroğlu (Ed.), *Anatolian Iron Ages 1* (ss. 35–55).

Sevin, V. (1994a). Three Urartian rock-cut tombs from Palu. *Tel Aviv*, *21* (1), 58–67.

Sevin, V. (1994b). The excavations at the Van Castle Mound. In A. Çilingiroğlu & D. H. French (Eds.), *Anatolian Iron Ages 3: Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August 1990* (pp. 221–228). British Institute at Ankara.

Sevin, V. (1996). Van/Ernis (Ünseli) nekropolü Erken Demir Çağ çanak çömlekleri. *Anadolu Araştırmaları, 14*, 439–467.

Sevin, V. (1999). The origins of the Urartians in the light of the Van/Karagündüz excavations. In A. Çilingiroğlu & R. J. Matthews (Eds.), *Anatolian Iron Ages 4: Proceedings of the Fourth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Mersin, 19–23 May 1997* (*Anatolian Studies*, 49, pp. 159–164).

Sevin, V. (2000). Adilcevaz Kef Kalesi Sarayı üzerine bir not. İçinde O. Aslanapa & E. İhsanoğlu (Eds.), *Emin Bilgiç hatıra kitabı* (ss. 303–308). İSAR Vakfı Yayınları.

Sevin, V. (2003a). *Eski Anadolu ve Trakya: Başlangıcından Pers egemenliğine kadar*. İletişim Yayınları.

Sevin, V. (2003b). *Anadolu arkeolojisi*. Der Yayınları.

Sevin, V. (2003c). The Early Iron Age in the Van Region. In A. T. Smith & K. Rubinson (Eds.), *Archaeology in the borderlands: Investigations in Caucasia and beyond* (pp. 180–191). Los Angeles.

Sevin, V. (2004a). Pastoral tribes and early settlements of the Van Region, Eastern Anatolia. In A. Sagona (Ed.), *A view from the highlands: Archaeological studies in honour of Charles Burney* (*Ancient Near East Studies Supplement*, 12, pp. 179–203). Peeters Press.

Sevin, V. (2004b). Son Tunç/Erken Demir Çağı Van Bölgesi kronolojisi: Kökeni aranan bir devlet, Urartu. *Belleten, 68* (252), 355–386.

Sevin, V. (2005a). Urartu bilmecesi: Van'ın sır taşları, Kalecik. *Atlas, 143*, 80–88.

Sevin, V. (2005b). Elazığ/Bahçecik yazıtı ve Urartu eyalet sistemi üzerine düşünceler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 15*, 379–384.

Sevin, V. (2005c). *Hakkâri taşları: Çıplak savaşçıların gizemi*. Yapı Kredi Yayınları.

Sevin, V. (2011a). Çavuştepe: II. Sarduri'nin görkemi. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (s. 424). İstanbul: Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Sevin, V. (2011b). Urartu sanatı. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (ss. 466–470). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Sevin, V. (2011c). Urartu dönemi takı sanatı üzerine. *Arkeoloji ve Sanat, 136*, 71–88.

Sevin, V. (2011d). Kef Kalesi. N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (ss. 461–463). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Sevin, V. (2011e). Kef Kalesi (Adilcevaz). İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (ss. 460–464). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Sevin, V. (2011f). Urartu çanak çömlekçiliği. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (ss. 458–459). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Sevin, V. (2011g). Hakkâri. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası* (ss. 362–363). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Sevin, V. (2012a). *Van Kalesi Urartu kral mezarları ve Altıntepe halk mezarlığı*. İstanbul: Ege Yayınları.

Sevin, V. (2012b). Urartu mezar mimarisine yeni katkılar. *Anadolu Araştırmaları, 10*, 329–340.

Sevin, V. (2012c). II. Sarduri'nin büyük eseri: Sardurihinili Çavuştepe. *Aktüel Arkeoloji, 30*, 118–121.

Sevin, V. (2012d). Urartu-Bianili Krallığı. *Aktüel Arkeoloji, 30*, 42–56.

Sevin, V. (2012e). Urartu sanatı. *Aktüel Arkeoloji, 30*, 90–96.

Sevin, V. (2014a). Van/Ernis-Evditepe ve Alacahan mezarlık ve yerleşimleri ışığında kimi düşünceler: Demir Çağlar sorunu. İçinde N. Çınardalı Karaarslan, A. Aykurt, & N. Kolankaya Bostancı (Eds.), *Armağan Erkanal'a armağan: Anadolu kültürlerine bir bakış* (ss. 355–367). Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Sevin, V. (2014b). Çavuştepe Aşağı ve Yukarı Kale Kapıları: Urartu mimarlığında sıra dışı uygulamalar. *Armizzi: Engin Özgen'e armağan – Studies in honour of Engin Özgen* (ss. 227–235).

Sevin, V. (2015). *Hakkâri taşları II: Gizemin peşinde*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sevin, V. & Caneva, I. (1994). 1993 yılı Mersin/Yumuktepe kazıları. İçinde *XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 27–43).

Sevin, V. & Caneva, I. (1995). 1994 yılı Mersin/Yumuktepe kazıları. İçinde *XVII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 71–81).

Sevin, V., Caneva, I., & Köroğlu, K. (1996). 1995 yılı Mersin/Yumuktepe kazıları. İçinde *XVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 23–36).

Sevin, V. & Kavaklı, E. (1995). Karagündüz Höyüğü ve Nekropolü 1994 yılı kurtarma kazıları. İçinde *XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 337–363).

Sevin, V. & Kavaklı, E. (1996a). Van-Karagündüz Erken Demir Çağ Nekropolü. *Belleten, 227*, 1–20.

Sevin, V. & Kavaklı, E. (1996b). *Bir Erken Demir Çağ Nekropolü: Van-Karagündüz / An Early Iron Age cemetery*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Sevin, V. & Özfırat, A. (1998). Anadolu'da yeni bir uygarlık: Hakkâri stelleri – Hubuşkia prensleri. *Arkeoloji ve Sanat, 87*, 6–9.

Sevin, V., Kavaklı, E., Özfırat, A. (1998). Karagündüz Höyüğü ve Nekropolü 1995–1996 yılı kurtarma kazıları. İçinde *XIX. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 571–591).

Sevin, V., Özfırat, A. & Kavaklı, E. (1999). 1997–1998 yılı Van/Altıntepe Urartu Nekropolü kazıları. İçinde *XXI. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 421–434).

Sevin, V. & Özfırat, A. (2000a). Van-Karagündüz kazıları. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 168–174). Başak Matbaacılık.

Sevin, V. & Özfırat, A. (2000b). Van Altıntepe kazıları. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 217–222). Başak Matbaacılık.

Sevin, V., Özfırat, A. & Kavaklı, E. (2000). Van Karagündüz Höyüğü kazıları (1997 yılı çalışmaları). *Belleten, 238*, 847–867.

Sevin, V. & Özfırat, A. (2011). Hakkâri stelleri: Doğu Anadolu'da savaşçı çobanlar – İlk not. *Belleten, 65* (243), 501–530.

Sezer, B. (1981). *Toplum farklılaşmaları ve din olayı*. Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Sezen, Y. (1982). *Sosyolojiye göre halk, millet, devlet*. Veli Yayınları.

Séton, L. & Burney, C. A. (1965). Excavations at the Urartian citadel of Kayalıdere 1965 season. *Türk Arkeoloji Dergisi, 22*, 218–231.

Siddiq, A. B. & Sezer, V. (2021). Ayanis sitadelinden hayvan kalıntıları. İçinde M. Işıklı & A. Akın Aras (Eds.), *Tanrı Eiduru'nun gölgesinde bir Urartu kenti Ayanis* (ss. 155–169). Ege Yayınları.

Siddiq, A. B. & Işıklı, M. (2024). Zooarchaeology of the Iron Age–Urartu Ayanis citadel, Eastern Türkiye. *Journal of Archaeological Science: Reports, 55*, 1–18.

Smith, A. T. (2000). Rendering the political aesthetic: Political legitimacy in Urartian representations of the built environment. *Journal of Anthropological Archaeology, 19*, 131–163.

Smith, A. T. (2003). *The political landscape: Constellations of authority in early complex polities*. University of California Press.

Smith, A. T. (2006). Representational aesthetics and political subjectivity: The spectacular in Urartian images of performance. In T. Inomata & L. S. Coben (Eds.), *Archaeology of performance: Theaters of power, community, and politics* (pp. 103–135). Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Smith, A. T. (2012). The prehistory of an Urartian landscape. In S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, & P. Zimansky (Eds.), *Biainili-Urartu: Proceedings of the symposium held in Munich, 12–14 October 2007* (pp. 39–52). Peeters Press.

Smogorzewska, A. (2004). Andirons and their role in Early Transcaucasian culture. *Anatolica, 30*, 151–177.

Sorokin, P. A. (1959). *Social and cultural mobility*. Noble Offset Printers.

Sorokin, P. A. (1966). *Sociological theories of today*. Harper & Row.

Sorokin, V. S. (1952). Archeologiceskie dannye dlja charateristiki social'no-ekonomiceskogo stroja Urartu. *Vestnik Drevnej Istorii, 2* (40), 127–132.

Spencer, H. (1947). *İlk prensipler II* (S. Evrim, Çev.). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Spencer, H. (1897). *The principles of sociology: Volume II*. Appleton and Company

Spencer, H. (1967). A society is an organism. In R. L. Carneiro (Ed.), *The evolution of society: Selections from Herbert Spencer's "Principles of Sociology"* (pp. 3–8). University of Chicago Press.

Spinoza, B. (2016). *Teolojik-politik inceleme* (C. B. Akal & R. Ergün, Çev.). Dost Kitabevi.

Stauffer, D. (2010). 'Of Religion' in Hobbes's *Leviathan*. *The Journal of Politics*, 72 (3), 868–879.

Steinherr, F. (1958). Die urartäischen Bronzen von Altıntepe. *Anadolia, 3*, 97–102.

Stone, E. C. (2005). The outer town at Ayanis, 1997–2001. In A. Çilingiroğlu & G. Darbyshire (Eds.), *Anatolian Iron Ages 5: Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–10 August 2001* (pp. 187–193). British Institute.

Stone, E. C. (2012). Social differentiation within Urartian settlements. In S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, & P. Zimansky (Eds.), *Biainili-Urartu: Proceedings of the symposium held in Munich, 12–14 October 2007* (pp. 89–99). Leuven: Peeters Press.

Stone, E. C. & Zimansky, P. (2001). Survey and excavations in the outer town of Ayanis, 1996–1998. In A. Çilingiroğlu & M. Salvini (Eds.), *Ayanis I: Ten years excavations at Rusahinili Eiduru-kai 1989–1998* (pp. 355–375). Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici.

Stone, E. C. & Zimansky, P. (2003). The Urartian transformation in the outer town of Ayanis. In A. T. Smith & K. Rubinson (Eds.), *Archaeology in the borderlands: Investigations in Caucasia and beyond* (pp. 213–228). Cotsen Institute of Archaeology.

Stone, E. C. & Zimansky, P. (2004). Urartian city planning at Ayanis. In A. Sagona (Ed.), *A view from the highlands: Archaeological studies in honour of Charles Burney* (*Ancient Near Eastern Studies Supplement 12*, pp. 233–243). Peeters Press.

Subedi, M. (2013). Some theoretical considerations on caste. *Dhaulagiri Journal of Sociology and Anthropology*, *7*, 51–86.

Sunar, L. (2018a). *Sosyal tabakalaşma: Kavramlar, kuramlar ve temel meseleler*. Nobel Akademi Yayıncılık.

Sunar, L. (2018b). *Değişim sosyolojisi: Kavramlar, kuramlar ve yaklaşımlar*. Nobel Akademi Yayıncılık.

Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (O. Akınhay, Çev.).

Bilim ve Sanat Yayınları.

Şenel, A. (1970). *Eski Yunanda eşitlik ve eşitsizlik üzerine*. Sevinç Matbaası.

Şener, S. (1998). *Sosyoloji: Sosyal bilimlere alternatif yaklaşım*. İnkılâb Yayınları.

Şentürk, R. (2006). Medeniyetler sosyolojisi: Neden çok medeniyetli bir dünya düzeni için yeniden İbn Haldûn? *İslâm Araştırmaları Dergisi, 16,* 89–121.

Taffet, A. A. (1999). Tentative reconstruction of the Urartian calendar of festivals. *Anadolu Araştırmaları, 15,* 369–381.

Tan, A. (2010). Urartu Krallığı'nın kuruluşu (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tan, A. (2018). Establishment of the Urartu Kingdom. In A. Çilingiroğlu, K. Köroğlu, Z. Çulha, & G. Öncü (Eds.), *Urartians: A civilization in the Eastern Anatolia* (pp. 30–43). Rezan Has Museum.

Tan, A. (2022a). Urartu Dönemi'nde bürokrasi ve toplumsal yapı (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tan, A. (2022b). Urartu Krallığı'nda tehcir uygulamaları ve toplumsal yapıya etkileri. İçinde İ, Albayrak (Ed.), *Eski Yakındoğu'da sürgünler* (ss. 181–238). Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Tan, E. M. (1981). *Toplumbilime giriş: Temel kavramlar.* Sevinç Matbaası.

Tannenbaum, D. & Schultz, D. (2008). Siyasi düşünce tarihi: Filozoflar ve fikirleri (F. Demirci, Çev.). Adres Yayınları.

Tanyürek, Ö. & Coşkun, İ. (2024). Kef Kalesi ilk dönem kazıları: 1964–1972 yılları. *International Journal of Social Sciences, 8* (36), 30–41.

Tarakçı, M. (2006*). St. Thomas Aquinas*. İz Yayınları.

Tarhan, M. T. (1978). *MÖ XIII. yüzyılda 'Uruatri' ve 'Nairi' konfederasyonları* (Yayımlanmamış doçentlik tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tarhan, M. T. (1982). Urartu Devleti'nin "kuruluş" evresi ve kurucu krallardan "Lutipri = Lapturi" hakkında yeni görüşler. *Anatolian Research, 8,* 69–114.

Tarhan, M. T. (1986). Urartu Devleti'nin yapısal karakteri. *IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, 9*, 285–301.

Tarhan, M. T. (1994). Recent research at the Urartian capital Tushpa. *Tel Aviv*, *21* (1), 22–57.

Tarhan, M. T. (2000). Tuşpa-Van Kalesi Demir Çağ'ın gizemli başkentindeki araştırma ve kazılar. İçinde O. Belli (Ed.), *Türkiye arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi* (ss. 191–201). Başak Matbaacılık.

Tarhan, M. T. (2004). Diverse perspectives on the Anatolian Highlands. In A. Sagona (Ed.), *A view from the Highlands: Archaeological studies in honour of Charles Burney* (pp. 335–342). Peeters Press.

Tarhan, M. T. (2005). Uç Kale: Çavuştepe-Sardurihinili'nin gizemli yapısı Kral Kültü Tapınağı. *Anatolian Research*, *18* (2), 115–136.

Tarhan, M. T. (2007). A third temple at Çavuştepe-Sardurihinili?: Uç Kale. In A. Çilingiroğlu & A. Sagona (Eds.), *Anatolian Iron Ages 6: Proceedings of the Sixth International Anatolian Iron Ages Symposium* (pp. 265–282). Peeters.

Tarhan, M. T. (2009). Ayanis Aslan başlı kalkanı üzerinden Urartu bronz eser üretiminin değerlendirilmesi. İçinde H. Sağlamtimur, E. Abay, Z. Derin, A. Ü. Erdem, A. Batmaz, F. Dedeoğlu, M. Erdalkıran, M. B. Baştürk, & E. Konakçı (Eds.), *Altan Çilingiroğlu'na armağan: Yukarı Denizin kıyısında Urartu Krallığı'na adanmış bir hayat* (ss. 691–702). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Tarhan, M. T. (2011a). Başkent Tuşpa / The capital city Tushpa. İçinde K. Köroğlu & E. Konyar (Eds.), *Urartu: Doğu'da değişim* (pp. 286–333). Yapı Kredi Yayınları.

Tarhan, M. T. (2011b). Gizemli başkent Tuşpa-Van Kalesi. İçinde N. Kural (Ed.), *Tarih öncesinden Demir Çağına Anadolu'nun arkeoloji atlası* (ss. 482–488). Doğan Burda Dergi Yayıncılık.

Tarhan, M. T. & Sevin, V. (1990). Van Kalesi ve Eski Van şehri kazıları 1988. İçinde *XI. Kazı Sonuçları Toplantısı, 1*, (ss. 355–375).

Tarhan, M. T. & Sevin, V. (1991). Van Kalesi ve Eski Van şehri kazıları 1989. İçinde *XII. Kazı Sonuçları Toplantısı, 2*, (ss. 429–456).

Tarhan, M. T. & Sevin, V. (1993). Van Kalesi ve Eski Van şehri kazıları 1991. İçinde XIV. Kazı Sonuçları Toplantısı, *1,* (ss. 407–429).

Taş, K. (2012). Sosyolojik din tanımları. İçinde N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu (Eds.), *Din sosyolojisi* (ss. 303–320). Grafiker Yayınları.

Tatlıcan, Ü. & Çeğin, G. (2014). Bourdieu ve Giddens: Habitus veya yapının ikiliği. İçinde G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan (Eds.), *Ocak ve zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi* (ss. 303–367). İletişim Yayınları.

Tezcan, M. (1992). *Eğitim sosyolojisi*. Zirve Ofset.

Tezcan, M. (2010). *Sosyolojiye giriş*. Anı Yayıncılık.

Thakrar, A. (2001). The origins of the caste system in India vs. (and how it relates to) the formation of race in America. *Illinois Wesleyan University, 13* (1), 1-10.

Thompson, I. (2004). *Odaktaki sosyoloji: Din sosyolojisine giriş* (B. Z. Çoban, Çev.). Birey Yayıncılık.

Thurnwald, R. (1932). *Economics in primitive communities*. Oxford University Press.

Tillyard, E. M. W. (1943). *The Elizabethan world picture*. Cahatto & Windus.

Togan, Z. V. (1981). *Tarihte usul*. Enderun Kitabevi.

Toktaş, F. (2002). Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinin takdim ve çevirisi. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 20*, 247-273.

Tolan, B. (1975). *Toplum bilimlerine giriş*. Kalite Matbaası.

Tolstoy. (2005). *Din nedir?* (Z. Güleç, Çev.). Akvaryum Yayınevi.

Tong, R. & Botts, T. F. (2021). *Feminist düşünce* (B. Sümer Aktaş, Çev.). Sel Yayıncılık.

Topaloğlu, Y. (2009). *Kuzeydoğu Anadolu'da Urartu'nun tarihi mirası (kalıntıları) ve arkeolojik verileri* (Yayınlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Topaloğlu, Y. (2011). Iğdır bölgesinde yeni Urartu kaya mezarları. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 13* (2), 309–326.

Topaloğlu, Y. (2012). Yeni buluntular ışığında Kuzeydoğu Anadolu kaya mezarları. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10,* 131–163.

Topaloğlu, Y. (2013). "Erzurum Kalelerinde Kullanılan Kiklopik Duvar Tekniği". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, 31*, 195-222.

Topaloğlu, Y. (2016a). Kuzeydoğu Anadolu'da yeni bir kaya mezarı: Karapınar. *Turkish Studies, 11* (1), 175–196.

Topaloğlu, Y. (2016b). Erzurum ve Çevresi Tunç Çağı Yerleşmeleri. *Turkish Studies, 11* (2), 1193–1230.

Topaloğlu, Y. (2019). Doğu Anadolu'nun tarihsel çerçevesi. İçinde G. Altunkaynak (Ed.), *Karaz'dan Büyük İskender'e Erzurum Ovası'nda büyük bir keşif: Alaybeyi Höyük* (ss. 65–100). Bilgin Kültür ve Sanat Yayınları.

Topaloğlu, Y. (2024). Doğu'yu değiştiren güç Urartular. G. Karauğuz (Ed.), *Eski Çağ tarihi ve uygarlıkları* (ss. 115–144). Akademisyen Kitabevi.

Topaloğlu, Y., Günaşdı, Y, Bingöl, A. & Ceylan, A. (2010). 2009 Yılı Erzincan, Erzurum, Kars ve Iğdır İlleri Yüzey Araştırmaları. İçinde *28. Araştırma Sonuçları Toplantısı III* (ss. 1-19).

Topaloğlu, Y. & Kılıç, M. (2021). Doğu Anadolu Demir Çağı'nda ölüm ve ahiret inancı. İçinde L. G. Gökçek, E. Yıldırım, & O. Pekşen (Eds.), *Anadolu'nun Eski Çağlarında inanç olgusu ve yönetim anlayışı* (ss. 511–538). Değişim Yayınları.

Topçu, N. (2013). *Sosyoloji*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Toprak, Z. (1977). İkinci Meşrutiyet'te solidarist düşünce: Halkçılık. *Toplum ve Bilim, 1,* 92-123.

Topses, G. & Topses, M. D. (2010). *Toplumsal olayların bilimi: Toplumbilime giriş*. Anı Yayıncılık.

Tozer, H. F. (1881). *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*. Longmans Green and Company.

Tönnies, F. (2001). *Community and civil society* (J. Harris & M. Hollis, Çev.). Cambridge University Press.

Tönnies, F. (2022). *Cemaat ve cemiyet* (M. Özdemir, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Tuğcu, T. (2000). *Batı felsefesi tarihi*. Alesta Yayınları.

Tuğrul, A. B. & Başaran, S. (2001). Altıntepe (Van) buluntusu eserin radyografi teknikleri ile değerlendirilmesi. İçinde *17. Arkeometri Sonuçları Toplantısı* (ss. 21–28).

Tumin, M. M. (1953). Some principles of stratification: A critical analysis. *American Sociological Association, 18* (4), 387–394.

Tuna, A. (2019). Future projections from today's perspective on protection practices in Arslantepe. İçinde M. Frangipane & N. Durak (Eds.), *Arslantepe: I. Uluslararası Arkeoloji Sempozyumu Bildirileri, 4–6 Ekim 2018* (ss. 61–69). Malatya: İnönü University Press.

Türcan, T. (2006). Saint Thomas Aquinas'ın egemenlik teorisi ve İslam hukuk düşüncesindeki muhtemel temelleri üzerine, XI. ve XVIII. yüzyıllar İslam-Türk medeniyeti ve Avrupa uluslararası sempozyumu (ss. 339–353).

Türkdoğan, O. (1998). *Güneydoğu kimliği: Aşiret, kültür ve insan*. Alfa Yayınları.

Türkdoğan, O. (2005). *Doğu ve Güneydoğu kabile-aşiret yapısı*. IQ Kültür Sanat Yayınları.

Turner, B. S. (1988). *Statü*. Doruk Yayıncılık.

Turner, B. S. (1997). *Eşitlik*. Doruk Yayıncılık.

Turner, J. H., Beeghley, L. & Poers, C. H. (2012). *Sosyolojik teorinin oluşumu*. Sentez Yayıncılık.

Uçar, G. (2019). *Koçgiri: Aşiret, kimlik, siyaset*. Ayrıntı Yayınları.

Umar, B. (1991). *Türkiye halkının Eski Çağ tarihi I*. İlke Yayıncılık.

Umurtak, G. (1996). *Korucutepe II, 1973-1975 dönemi kazılarında bulunmuş olan Hitit çağı çanak çömleği*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ussishkin, D. (1991). On the architectural origin of the Urartian standard temples. In A. Çilingiroğlu & D. H. French (Eds.), *Anatolian Iron Ages: The proceedings of the second Anatolian Iron Ages Colloquium held at İzmir, 4-8 May 1987* (pp. 117-130).

Ussishkin, D. (1994). The rock-cut tombs at Van and monumental tombs in the Near East. In A. Çilingiroğlu., D. H. French (Eds.), *Anatolian Iron Ages 3: The proceedings of the third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6-12 August 1990* (pp. 253-264). British Institute at Ankara.

Uysal, B. (2007). Patnos'ta açığa çıkarılan Urartu stelleri. *Belleten, 71* (260), 5-18.

Uzunoğlu, E. (1981). Malatya İmamoğlu Höyüğü 1980 çalışmaları. İçinde *III. Kazı Sonuçları Toplantısı* (ss. 17-19).

Uzunoğlu, E. (1984). Malatya İmamoğlu Höyüğünde 1983 yılı kazı çalışmaları. İçinde *VI. Kazı Sonuçları Toplantısı* (ss. 235-244).

Uzunoğlu, E. (1985). İmamoğlu kazıları 1984 yılı çalışmaları. İçinde *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 181-201).

Uzunoğlu, E. (1986). Malatya-İmamoğlu Höyüğünde 1985 yılı kazı çalışmaları. İçinde *VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 213-231).

Uzunoğlu, E. (1988). Malatya-İmamoğlu Höyüğünde 1987 yılı kazı çalışmaları. İçinde *X. Kazı Sonuçları Toplantısı I* (ss. 71-95).

Ülgen, P. (2010). Orta çağ Avrupa'sında feodal sisteme genel bir bakış. *Mukaddime, 1*, 1–17.

Ülken, H. Z. (1943). *Sosyoloji*. Remzi Kitabevi.

Ülken, H. Z., & Fahri, Z. (1940). *İbn Haldun*. Kanaat Kitabevi.

Ünal, A. (1975). Hititlerde ölülere sunulan kurban hakkında bazı düşünceler. *Anatolia, 19*, 165–173.

Ünal, A. (2023). Eski Anadolu'da ulaşım, tarım, savaş alanları ve spor aracı; güç ve zenginliğin simgesi atın tarihi. İçinde *Eski Çağ'dan Modern Çağ'a At* (ss. 29–77). Akçağ Yayınları.

Ünal, A. Z. (2004). *Sosyal tabakalaşma bağlamında Pierre Bourdîeu'nün kültürel sermaye kavramı* (Yayınlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ünal, A. Z. (2020). *Toplumsal tabakalaşma ve hareketlilik: Olgular, kavramlar, kuramlar*. Atıf Yayınları.

Üngör, İ. (2015). Erzincan Müzesinde bulunan Urartu dönemine ait bir grup tunç bilezik ve küpeler. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 5* (10), 151–168.

Ünsal, V. (2008). Urartu Krallığı'nın kuzeybatı seferleri. *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi, 5* (5), 9–32.

Ünsal, V. (2013). *Eski Anadolu'da teokratik devlet düzeni (Hitit ve Urartu)*. Berikan Yayınevi.

Vago, S. (1999). *Social change*. Prentice Hall.

Van Bruinessen, M. (2013). *Ağa, şeyh, devlet* (B. Yalkut, Çev.). İletişim Yayınları.

Van Loon, M. N. (1966). *Urartian art its: Distinctive taraits in the light of new excavations*. Nederlands Historisch-Archaeologisch Institut.

Van Loon, M. N. (1971). Korucutepe kazısı 1969 mimari ve genel buluntular. *Keban Projesi 1969 Çalışmaları, ODTÜ Keban Projesi Yayınları, Seri 1, No. 2*, 47-56.

Van Loon, M. N. (1973). The excavations at Korucutepe, Turkey, 1968–70: Preliminary report. *Journal of Near Eastern Studies, 32* (4), 357-423.

Van Loon, M. N. (1974). The Euphrates mentioned by Sarduri II of Urartu. In K. Bittel & H. J. Houwink (Eds.), *Anatolian studies presented to Hans Güstav Güterbock on the occasion of his 65th birthday* (pp. 187-194). Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten.

Van Loon, M. N. & Buccellatı, K. M. (1970). Şikago ve Kalifornia Üniversiteleri 1968 Korucutepe kazı raporu. *ODTÜ Keban Projesi Yayınları 1968 Yaz Çalışmaları*, 71-103. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Van Loon, M. N. & Giorgio, B. (1968). The 1968 excavation at Korucutepe near Buccellak: Elâzığ. *Türk Arkeoloji Dergisi*, *XVII* (1). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Van Loon, M. N. & Güterbock, H. G. (1969). The 1969 excavation at Korucutepe near Elâzığ. *Türk Arkeoloji Dergisi, 30*, 123-128.

Van Loon, M. N. & Güterbock, H. G. (1970). The 1970 excavation at Korucutepe near Elâzığ. *Türk Arkeoloji Dergisi, XIX* (1), 127-131.

Van Loon, M. N. & Güterbock, H. G. (1972). Korucutepe kazısı, 1970. *Keban Projesi 1970 Çalışmaları, ODTÜ Keban Projesi Yayınları, Seri 1, No. 3*, 79-81. Ankara.

Veblen, T. (1922). *The theory of the leisure class: An economic study of institutions*. B. W. Huebsch.

Vergin, N. (2000). *Din, toplum, siyasal sistem*. Bağlam Yayınları.

Vergin, N. (2004). *Siyaset sosyolojisi: Kavramlar, tanımlar, yaklaşımlar*. Bağlam Yayıncılık.

Vincent, A. (2007). *The nature of political theory*. Oxford University Press.

Vogel, L. (2013). *Marxism and the oppression of women: Toward a unitary theory* (Ed. Reprint). Brill Academic Publishers.

Wach, J. (1995). *Din sosyolojisi* (Ü. Günay, Çev.). İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Wallace, R. A., Wolf, A. (2015). *Çağdaş sosyoloji kuramları: Klasik geleneğin iyileştirilmesi* (M. R. Ayas & L. Elburuz, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

Wartke, R. B. (1990a). Neue Untersuchungen zu den im Berliner Vorderasiatischen Museum aufbewahrten Metallobjekten aus Toprakkale/Van. *X. Türk Tarih Kongresi*, 175-183.

Wartke, R. B. (1990b). *Toprakkale: Untersuchungen zu den Metallobjekten im Vorderasiatischen Museum zu Berlin*. Berlin: Academia Verlag.

Wartke, R. B. (1991). Belli, O. (1991). Production of Iron Artifacts. In R. Merhav (Ed.), *Urartu: A metalworking center in the first millennium B.C.E.* (pp. 322–331). Sabinsky Press Ltd.

Wartke, R. B. (1993). *Urartu: Das Reich am Ararat*. Verlag Philipp Von Zabern.

Wartke, R. B. (2012). Bemerkungen zur Metallurgie Urartus. In S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, & P. Zimansky (Eds.), *Biainili-Urartu: The proceedings of the symposium held in Munich 12-14 October 2007* (pp. 411-416). Peeters Press.

Waters, M. (2008). *Modern sosyoloji kuramları*. Gündoğan Yayınları.

Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi* (H. V. Eralp, Çev.). Sosyal Yayınlar.

Weber, M. (1962). *Basic concepts in sociology*. Citadel Press.

Weber, M. (1968). *The religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism*. The Free Press.

Weber, M. (1993). *Sosyoloji yazıları* (T. Parla, Çev.). Hürriyet Vakfı Yayınları.

Weber, M. (1995). *Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı* (Ö. Ozankaya, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.

Weber, M. (2005). *Bürokrasi ve otorite* (B. Akın, Çev.). Adres Yayınları.

Weber, M. (2012a). *Ekonomi & toplum I*. Yarın Yayıncılık.

Weber, M. (2012b). *Ekonomi & toplum II*. Yarın Yayıncılık.

Weber, M. (2012c). *Din sosyolojisi*. Yarın Yayıncılık.

Wiesner-Hanks, M. E. (2020). *Tarihte toplumsal cinsiyet* (M. Ç. Şenerdi, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

William, A. H., Herald, E. P., Dana, W. & Bunny, M. (2018). *Kültürel antropoloji* (İ. D. Erguvan Sarıoğlu, Çev.). Kaknüs Yayınları.

Williams, R. (2012). *Anahtar sözcükler: Kültür ve toplumun sözvarlığı* (S. Kılıç, Çev.). İletişim Yayınları.

Wilson, E. (2020). *Sokrates'in ölümü: Kahraman, hain, geveze, aziz* (Ö. Orhan, Çev.). Pinhan Yayıncılık.

Yaka, A. (2011). *Sosyal değişme: Temel kavramlar, kuramlar, Türk modernleşmesi ve bir araştırma*. Gündoğdu Yayınları.

Yakar, J. (2007). *Anadolu'nun etnoarkeolojisi: Tunç ve Demir Çağlarında kırsal kesimin sosyoekonomik yapısı* (S. Hırçın Riegel, Çev.). Homer Kitabevi.

Yakar, J. (2014). *Eski Anadolu toplumunun arkeolojideki yansımaları Cilt I* (G. Abdal, Çev.). Homer Kitabevi.

Yalçın, Ü. (2011). Alacahöyük İlk Tunç Çağı mezarları üzerine. *1. Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu 2010*, Çorum, 55-64.

Yanıklar, C. (2010). Kültürel sermaye, eğitim ve toplumsal tabakalaşma: Pierre Bourdieu'nün yeniden üretim kuramına eleştirel bir bakış. *Sosyoloji Dergisi*, *22*, 121-138.

Yasa, İ. (1970). *Türkiye'nin toplumsal yapısı ve temel sorunları*. Sevinç Matbaası.

Yavaş, H. (2020). Geç Ortaçağ İngiltere'sinde bir devrimci hareket: 1381 köylü isyanları. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, 3* (1), 11-21.

Yıldırım, R. (1994). Urartu'nun Batı bölgesi. *XI. Türk Tarih Kongresi*, Ankara.

Yıldırım, R. (2011). *Eskiçağ tarihi ve uygarlıkları*. Saray Matbaacılık.

Yılmaz, D. (2022). Karakoyunlu (Menuahinili) arkeolojik merkezinin Geç Demir Çağı sürecine ilişkin gözlemler. *Amisos Orta Aras Havzası Özel Sayısı, 1*, 76-84.

Yılmaz, G. (2014). Yer altındaki sosyoloji: Karl Marx. N. Oktik (Ed.), *Toplumun keşfi* (ss. 26-47). Nobel Akademi Yayıncılık.

Yılmaz, H. (2011). Van Kalecik (Urartu) toplumunun erişkin bireylerinin paleopatolojik analizi. *Belleten, 75* (272), 1-19.

Yiğitpaşa, D. (2011). Van/Altıntepe Urartu nekropolü sunu kapları. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, 26*, 111-153.

Yiğitpaşa, D. (2016). Arkeolojik veriler ve müze buluntuları ışığında Urartu madeni bilezikleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 9* (22), 1000-1017.

Yiğitpaşa, D. (2020). Yeni bulgular ışığında Urartu heykeltıraşlığına bakış. B. Gür & S. Dalkılıç (Ed.), *Anadolu prehistoryasına adanmış bir yaşam: Jak Yakar'a armağan* (ss. 487-509). Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Yitik, A. İ. (2012). Vedalar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 42, ss. 593-594). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yumuk, R. (2010). İbn Haldun'da devlet görüşü (Birinci kısım). *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 3* (1-2), 229-278.

Zagalov, N. A. (1979). *Ekonomi politiğin temelleri*. May Yayınları.

Zencirkıran, M. (2017). *Sosyoloji*. Dora Yayıncılık.

Zimansky, P. (1985). Ecology and empire: The structure of the Urartian state. *Studies in the Ancient Oriental Civilization*, 41. Chicago.

Zimansky, P. (1995). An Urartian Ozymandias. *Biblical Archaeologist, 58* (2), 94-100.

Zimansky, P. (1998). *Ancient Ararat: A handbook of Urartian studies*. Caravan Book.

Zimansky, P. (2003). Urartu Krallığı ve topografya. İçinde F. Özdem (Ed.), *Urartu: Savaş ve estetik / War and aesthetics* (ss. 75-85). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Zimansky, P. (2011). Unutulan ve tekrar hayata dönen bir krallık: Urartu çalışmaları ve literatürü. İçinde K. Köroğlu & E. Konyar (Eds.), *Urartu: Doğuda değişim* (ss. 56-74). Yapı Kredi Yayınları.

Zimansky, P. (2012). Imagining Haldi. In H. D. Baker, K. Kaniuth & A. Otto (Eds.), *Stories of long ago: Festschrift für Michael D. Roaf* (pp. 713–724). Münster: Ugarit-Verlag.

Zimansky, P. (2021). Ayanis dış kent. İçinde M. Işıklı & A. Akın Aras (Eds.), *Tanrı Eiduru'nun gölgesinde bir Urartu kenti Ayanis* (ss. 135-147). Ege Yayınları.

Zorlu, A. (2020). İbn Haldûn'da beden inşası açısından bedevî ümran ve hadarî ümran. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *43*, 177-192.

Dijital Kaynaklar

Türkiye Arkeolojik Yerleşmeleri http://tayproject.org/

Türkiye Kültür Portalı https://www.kulturportali.gov.tr/

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	**Çağlayan YÜCEBAŞ**
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Yüksek Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	