

ÇEVİRİ/TRANSLATION

SAKAT BEDENİN KÖKENLERİ: ESKİ MEZOPOTAMYA'DA SAKATLIK*

Çev. Gökhan KAĞNICI**

| Makale Bilgisi | Article Info |
|------------------------|-------------------------|
| Başvuru: 2 Temmuz 2018 | Received: July 2, 2018 |
| Kabul: 23 Temmuz 2018 | Accepted: July 23, 2018 |

Eski Mezopotamya ve Mısır'dan kalan tarihsel kayıtlar sakat insanlarla ilgili en eski yazılı bilgilere sahip oldukları için Kutsal Kitap ile ilgili çalışmalar çerçevesinde ele alınan sakatlığı, daha geniş bir bağlamda “tekrardan düşünmeye” başlamak gerekmektedir.¹ Ne yazık ki, eski Yakındoğu uzmanları antik kaynaklardaki sakatlık temsilleriyle yeni yeni ilgilenmeye başladı ve ilerleme oldukça yavaş oldu.² Yapılan az sayıdaki çalışma genellikle sakatlığın tıbbi modelini ön plana çıkardı ya da metinlerdeki bilgilerin tıbbi yönlerini tartışmaya açtı. Eski Mezopotamya ve

* Neal H. Walls, “The Origins of the Disabled Body: Disability in Ancient Mesopotamia”, (Editörler: Hector Avalos, Sarah J. Melcher, Jeremy Schipper), *This Able Body: Rethinking Disabilities in the Biblical Studies*, Atlanta: GA, 2007, 13-30.

** Dr. Öğr. Üyesi. Uşak Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

¹ Bu konu hakkındaki görüşlerini benimle paylaştığı için Mary Foskett'e teşekkür etmek isterim. Hector Avalos, Raymond Westbrook ve JoAnn Scurlock çivi yazılı kaynaklarla ilgili sorularımı içtenlikle cevapladılar. Aksi belirtilmediği sürece Akadecadan yapılan bütün çeviriler yazara aittir. Standartlaştırmalar konusunda Huehnergard (2000) takip edilmiştir.

² Helenistik ve Eski Yunan-Roma kültürleriyle ilgili çalışmaların tersine Eski Mezopotamya'da bedene dair birkaç çalışmanın dışında (Asher-Greve 1998 gibi) sakatlık üzerine yayınlanmış eserler bulunmamaktadır. Mezopotamya'daki sakatlık konusundan doğrudan bahseden tek istisna Elena Cassin (1987) tarafından kaleme alınmış bir kitap bölümüdür. O, *kuduru* stelleri ile ilgili tartışmasını, bu stellerin sağlıklı ya da norm olanın tersine marjinal ya da “öteki” gibi bir sınıflandırma biçimini yansıttığını ifade ederek sonuçlandırmıştır (1987: 93). Fakat onun ileri sürdüğü argüman çok ikna edici olmamıştır. Mevcut kaynakların daha geniş bir değerlendirmesi için M. Miles'in internetteki ayrıntılı bibliyografyasına bakınız: <http://cirrie.buffalo.edu/bibliography/mideast/historicalantiquity.html>.

Mısır'daki kayıtlarda fiziksel ya da bilişsel sakatlıkları bulunan insanlara (günümüzde tanımlandığı biçimiyle) ara sıra atıfta bulunulmasına rağmen sakatlığın antik dönemlerdeki kavranma biçimlerini ya da sakat insanlara yönelik toplumsal davranışları fazlasıyla aydınlatacak çok az sayıda kaynak bulunmaktadır.³ Eski Yakındoğu'nun mekânsal ve zamansal yayılımı bu dönemlerin toplum yapılarının genel bir özeti belirlenebilmesine imkân tanımaz. Bir bölgede bir yüzyıl boyunca belgelenebilecek olan şeyin başka yerler ve zamanlar için geçerli olması söz konusu değildir. Konunun uzmanları antik dünyanın temel toplumsal olgularını belirleyebilmek için bile çok sayıda metni taramak zorundadır. Bu metinsel bolluk antik kaynaklardaki sakatlığın temsilleriyle ilgili genel fikirlerde ya da sonuçlarda bulunmayı oldukça zorlaştırmaktadır.

Amenemope öğretisinin/talimatnamesinin 25. bölümü sakat insanlara karşı antik dönemde oldukça nadir gözüken tutumların bir anlatımını sunar:

Kör bir adama gülme,

Ne bir cüceyle dalga geç,

Ne de bir topala zorluk çıkar.

Tanrının elinde olan (hastalık ya da delilik gibi) bir adamla dalga geçme,

Hatalarından dolayı ona kızma.

İnsan kilden ve kamyandır,

Tanrı onun yaratıcısıdır.

O, her gün yok eder ve var eder (Lichtheim 1997: 121).

Bu Eski Mısır bilgelik metni insanların yokluk içerisinde yaratıldıklarından ya da tanrılarının istekleri sayesinde üst mevkilere yükseltildiklerinden bahseder. Metin sakat insanlardan açık bir şekilde bahsetse bile, yaşamın herkes tarafından bilinen bu hassas terazisi ve insani kazanımların geçiciliği eski Yakındoğu'da sakatlıkları bulunan insanlara yönelik toplumsal tutumlar hakkında çok fazla bilgi içermez. Benzer bir şekilde Eski Mezopotamya kökenli *Şumma Alu* (bakınız: Sally M. Freedman 1998) kehanet serisinin (107 tabletinden) ilki birtakım fiziksel anomaliler, deformasyonlar ya da sakatlıklardan bahseder. İlk tabletin 85-98. satırları

³ Eski Mısır konusunda sakat insanları da içeren (karşılaştırınız, Jeffreys ve Tait 2000; Nunn 1996) "fiziksel eksiklikleri bulunan azınlıklar" için bakınız: Dasen (1993: 99-103). Weeks (1995), Mısır'daki yumru ayaklı insanlar, kamburlar, fitüklü insanlar, akondroplazi cüceliği gibi hastalık fizyolojisiyle ilgili gözüken birçok görsel tasvirde bahseder ve eldeki tıbbi papirüslerin her birinin üzerinde kayda değer ölçüde durur.

total erkekler ve kadınlar, “aptallar”, sağır ve kör adamlar gibi (bakınız: Sally M. Freedman 1998: 33) bir şehirde görülen farklı türde insanla ilgili gözlemleri içerir. Fakat tıbbi durumları tanımlanabilen insanlardan oluşan bu genel liste bizlere bireysel düzlemde ya da tanımlanabilir bir toplumsal kategori açısından bu insanlara yönelik toplumsal tutumlar hakkında neredeyse hiçbir şey söylemez. Örneğin bir kişiyle ilgili iyi ya da kötü bir kehanetle olumsuz veya olumlu olaylar arasında karşılıklı bir bağ yoktur. Bundan dolayı sakatlıkları bulunan insanların var olmaları iyi ya da kötü olanın işareti olarak görülemez.

Eski Yakınoğu tarihinin genişliğinden ve “sakatlığın” antik dönemlerdeki ideolojik inşasının zorluklarından dolayı bu bölüm odak noktasını eski Mezopotamya'nın yazılı kaynaklarında geçen sakatlıkları bulunan insanların temsiliyle sınırlandıracaktır. Amacım Eski Mezopotamya'da sakatlıkla ilgili var olan bilgileri sunmak, çivi yazılı kaynakların konuyla ilgili kaynakçasını vermek ve sakatlıkları bulunan insanların tarihsel kökeninden bahseden bir Sümer metnini söz konusu etmektir. Karışık bir konuyu “tekrardan ele almaktan” daha ziyade, bu makale yalnızca eski Babil yazınındaki sakatlığın yazılı temsillerine bir giriş yapacaktır. Bu bölüm konuyla ilgili önceki çalışmalara tekrardan göz atmak yerine geniş bir önsöz olarak tasarlanacaktır.

Eski Mezopotamya'daki “sakatlığı” tanımlayan ve belirleyen antik kaynaklar tıp, büyü, kehanet metinleri ve içerdikleri az bilgiyle mektuplar ve edebi metinlerdir. Son yıllarda Mezopotamya'nın tıp ve büyü metinleriyle ilgili çok fazla yayın yapılmıştır.⁴ Antik tıp ile ilgili en önemli çivi yazılı kaynaklar Eski Babil geleneğinden gelen tedavi içerikli metinler, “semptomlar” olarak bilinen kırk tabletlik teşhis ve tahmin serisi (*sakikku*; bakınız: Heessel 2000), anomali doğumlardan bahseden *Šumma Izbu* kehanet serisi (bakınız: Leichty 1970) ve *Alamdimmû* ya da “fizyonomi ile ilgili kehanet metinleri” dir (bakınız: Böck 2000). Bu metinler eski Mezopotamyalıların anormal tıbbi durumları (“kötürüm” ve “kör” olarak çevrilen Akadca terimler gibi) tanımlamak için kullandıkları kelimeleri de içermektedir. Ne yazık ki, bir antik kültürdeki sakatlık biçimlerini belirleyen tıbbi model, toplumsal bakışı anlamak konusunda oldukça sınırlı bir yaklaşıma sahiptir.

⁴ Bakınız, Abusch (2002), Biggs (1995), Farber (1995), Scurlock (2005; 2006) ve Scurlock ve Andersen (2005)'deki kaynakçalar. İlgili okuyucular aynı zamanda eski Yakınoğu'daki sakatlık ve tıp ile ilgili belirli terimler ve başlıklar için *RIA (Reallexikon der Assyriologie)* ve *LÄ (Lexikon der Ägyptologie)*'ye bakabilir. Yeni yayınlanan *Disease in Babylonia* (Finkel ve Geller 2007) isimli kitaba bu yazı çıkmadan önce bakma olanağı bulamadım.

Bu makalede toplum temelli bir sakatlık modelini göz önünde bulunduracağım. Bu modele göre sakatlık, tıbbi veya fiziksel ölçütlerden daha ziyade birisinin toplumsal anlamda belirlenmiş yükümlülüklerini ya da işlevlerini yerine getirme kapasitesiyle ölçülmektedir ve tanımlanmaktadır (bakınız: Martha Lynn Edwards 1997: 35). İster fiziksel isterse bilişsel olsun sakatlık, göreceli ve toplumsal olarak inşa edilmiş, belirli bir toplumun beklentilerine bağlı olan bir kategoridir. Örneğin bir elin kaybı bir antik dönem şarkıcısı için “temel yaşam fonksiyonlarının yitirilmesine” (1990 tarihli Sakat Amerikalılar Yasası’nın bir sakatlık olarak nitelendirdiği gibi) yol açabilmekteyken, bu durum muhtemelen Eski Mezopotamya düşüncesine göre mesleki bir “sakatlık” olarak görülmemiştir (karşılaştırınız: Mitchell ve Snyder 1997: 2). Aslında bir Sümer atasözü “eli olmayan bir kâtip” ile “sesi olmayan bir şarkıcıyı” bu kişilerin mesleki görevlerini icra edemeyen insanlara bir örnek olması açısından karşılaştırır (Alster 1997: 53). Toplum temelli bir sakatlık modeli ya da sakatlık sosyal modeli, söz konusu ettiğimiz antik kaynaklardaki sakatlığın yazılı temsillerinin daha incelikli ve detaylı analizine olanak sağlayabilir, ancak diğer taraftan bu kavramsal yaklaşım, konunun günümüzdeki uzmanlarına mevcut yetersiz tarihsel kaynaklardan dönemin düşünsel yapısıyla ilgili sonuçlar elde etmenin zorluklarını da gösterir.

Martha Lynn Edwards (1997: 43-44)’ın eski Yunan’da sakatlık üzerine yaptığı çalışmasında işaret ettiği gibi eski Yakındoğu’daki sakat insanlar hakkında net bir bilgi elde etmek çoğu zaman zordur, çünkü bu insanlar üretime katkı sağlayacak biçimde topluma entegre olmuşlardı. Ayrıca elden ayaktan düşmüş durumda olan bu bireylerin halka yönelik ya da edebi kayıtlarda görülmeleri pek mümkün değildi. Antik dönem sağlığıyla ilgili çalışmasında Hector Avalos, “Mezopotamya’nın hastanın uzun süren bakımıyla doğrudan ilgilenilen yerin bir devlet kurumu ya da tapınak değil bireyin evinin olduğu şeklinde uzun süreden beri devam eden bir geleneğe ev sahipliği yaptığını ifade eder” (1995: 176). Benzer bir şekilde Raymond Westbrook (1998: 242), Eski Mezopotamyalıların aile düzeninin çocuklar, hastalar ve yaşlılar gibi üretim mekanizmalarında yer almayanlara yardımcı olunacak şekilde düzenlendiğini söyler. Bu aile içi sorumluluk düzeni saygı ve utanca dayalı toplumsal zorunluluklarla ilgilidir. Örneğin kanunnamesinin giriş bölümünde Lipit-İştar, “babanın oğluna, oğlun babasına yardımcı olmasını sağladım” demektedir (Roth 1997: 25). Bununla birlikte Eski Mezopotamya kökenli herhangi bir hukuk metninde bir adamın kendi anne ve babasına bakması gerektiğiyle ilgili hiçbir yasa maddesi bulunmamaktadır (bakınız: Stol ve Vleeming 1998).

Ailelerin desteklenmesiyle ilgili bir sosyal kurum olmadığı için yaşlılar ve kimsesizler tapınak sistemi sayesinde umumi yardım görebilirlerdi. Avalos (1995: 176-77), I. J.Gelb'in Mezopotamya tapınaklarının, değirmencilik ve dokumacılık gibi hane içi görevlerde çalışan hizmetlilerin yanı sıra (Gelb 1972: 10) “dullar, öksüzler, yaşlı insanlar özellikle yaşlı kadınlar, kısır ve çocuksuz kadınlar, sakatlar özellikle körler ve sağırlar” için uygun bir yer olduğu yönündeki görüşüne katılır. Gelb (1972)'in M.Ö. üçüncü binyıla tarihlendirilen Sümerce kaynaklarda tapınakla bağlantılı olarak gözükten personelle ilgili tartışması, *aura* kurumundaki tapınak çalışanlarının erzak listelerini de içermektedir. O, insanların tapınak hizmetine verilmesinin altında yatan ekonomik neden üzerine odaklanmıştır. Gelb'in araştırması aynı zamanda farklı sakatlıkları bulunan insanları da içermektedir. Örneğin Gelb, tapınağın hizmetinde bulunan 180 kör adamdan (IGI.NU.DU₈), 723 kadından, 1741 çocuktan veya bebekten ve 600'den fazla (sağlıklı) erkekten bahseden Erhanedanlar dönemine ait bir metinden bahseder (1972: 4).

Bu bilgiye rağmen bu makale eski Mezopotamya'daki sakat insanlarla ilgili tıbbi ya da tarihsel kanıtlarla değil, yaratılış mitolojisinden bahseden edebi bir türle konuya giriş yapacaktır. İnsanın halini anlatan şiirsel bir dil ve belagat içerikli ifadeler barındıran mitolojik metinler, fiziksel anlamda normal olanın, anormalin ve sakatlığın antik inşasına dair işe yarar içeriklere sahip olabilir. Sümer mitolojik imgelemindeki sakat insanın kökeni üzerinde durduktan sonra sakatlığın biçimleriyle ilgili Mezopotamya kökenli kanıtlara geri döneceğim.

Sakat Beden Yaratmak: Enki ve Ninmah

Eski Mezopotamya'nın yaratılış mitolojileri insanları tanrılara hizmet etmek ve onların iş yüklerini hafifletmek için yaratılan işçiler olarak tanımlar. Su kanalları kazmak, hububat yetiştirmek ve bira mayalamak gibi meşakkatli işler sayesinde insanlar tanrılara günlük sunu yiyecekleri ve ritüel kıyafetleri sunmaktaydılar. Örneğin Babil Yaratılış Destanı'nın (*Enuma Eliş*) 6. tableti tanrı Ea/Enki'nin insanlığı yaratarak “tanrıların iş yüklerini insanlara yüklediğinden ve tanrıları rahatlatmış olduğundan” bahseder. Böylece tanrılar artık dinlenebilecekti. Benzer bir şekilde Atrahasis'in Eski Babil versiyonunun ilk tabletinde tanrıların, “tanrıların ebesi bilge Mami'yi” insanları yaratması için çağırdığı görülür:

Hizmet etmesi için bir insanoğlu (*lullû*) yarat,
Ona sorumluluk yüklensin, Enlil'in görevleri,
Erkek (*awîlum*) tanrıların iş yükünü üstlensin
(çeviri: Benjamin R. Foster 1995: 58).

Mami, eşi Enki'nin (aynı zamanda Ea olarak da bilinir) yardımıyla ölümlüleri kilin yanı sıra, tükürükten, kandan ve kutsal bir cisimden yaratır. Kuvvetli ve üretken bir soy olan insan, tanrıların kolayca gözden çıkarabileceği hizmetkârlar olarak yaratılmışlardır. Atrahasis mitolojisi tanrıların, insanların çok fazla gürültü ve ses yaparak kendilerini rahatsız etmesi durumunda bu sinir bozucu varlıkları yok etmeye niyetlenmiş olabileceklerinden bahsetmektedir. Fakat Tufan'dan sonra tanrılar, insanlar tarafından kendilerinin beslendiği, giydirildiği ve tanrısal ihtiyaçlarının karşılandığı yaratılmış bir düzende onların önemini anlarlar.

İnsanlar işçiler olsun diye yaratıldıkları için insanlığın kökenlerinden bahseden anlatılarda sakat insanların, toplum içerisindeki verimliliklerini belirleyecek bir bağlamda geçmesi şaşırtıcı değildir. Akadca kaleme alınan Atrahasis ve Enma Eliş mitolojilerinden daha eski olan Sümer mitolojisi Enki ve Ninmaḫ, eğlendirici bir öykü içerisinde insanlığın yaratılışından bahsetmekle birlikte aynı zamanda normal ve anormal insanın kökenlerini de söz konusu eder.⁵ Bu mitolojik anlatının ilk bölümünde insanların işçiler olarak geleneksel yaratılışı ve onların tanrılara hizmet etmek için belirlenen kaderi anlatılmıştır. Thorkild Jacobsen (1987: 151) bu bölümün Nammu ve doğuma yardımcı olan tanrıça Ninmaḫ tarafından insanların kaderleri belirlenmeden önce, Enki ve “yumurtalık tanrıçaları” ile birlikte insanları yaratan Enki'nin annesi Nammu ile ilgili bir mitolojik anlatı olduğunu söyler. Bizi esas ilgilendiren anlatının ikinci yarısında tanrıların yeni bir evren düzeni içerisinde kendilerine boş vakit ayırabildikleri bir yaşamı tesis etme konusundaki başarılarını kutladıkları bir ziyafet anlatılır. Epeyce bir eğlendikten sonra sarhoş olan tanrıça Ninmaḫ, “insan bedeni iyi ya da kötü olabilir ve iyi ya da kötü bir kader belirleme benim isteğime bağlıdır” diyerek övünür. Jacobsen (1987: 152), dölyatağında insanlara şekil vererek onların kaderlerini belirleyen Ninmaḫ'ın, rahmi genişletmek, ona şekil vermek ve embriyoyu olgunlaştırmak konularında tanrısal gücü bulunan bir “gebelik ve doğum tanrıçası” olduğunu söyler. Tanrı Enki, Ninmaḫ'ın yarattığı herhangi bir insan görünümüne dengeleyici bir karşılık vereceğini söyler ve çekişme başlar.

⁵ Bu zor Sümer mitolojisi hakkında [www. http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/) isimli internet sitesinde yayınlanan Online Sümer Edebiyatı Metin Korpusu'ndaki (ETCSL) en yeni çeviri, transliterasyon ve kaynakça için bakınız. Burada Enki ve Ninmaḫ 1.1.2 başlık numarasıyla geçmektedir. Jacobsen (1987: 151-66), Bottéro ve Kramer (1989: 188-98), Kramer ve Maier (1989: 31-37) ve Stol (2000: 109-10) tarafından yapılmış alana katkı sağlayıcı tartışmaların yanı sıra basılı olarak yayınlanmış en yeni çeviri Jacob Klein (1997) ve Willem H. P. Römer (1993: 386-401) tarafından yapılmıştır. Metnin son otuz satırının büyük bir kısmı kayıptır ya da anlaşılabilir değildir. Aksi belirtilmediği takdirde, Enki ve Ninmaḫ'ın bütün çevirisi internette yayınlanan ETCSL'yi takip edecektir.

Ninmah'ın kilden biçim verdiği ilk insan “uzun güçsüz ellerini bükememekteydi”. Enki onu “kralın hizmetine” vermiştir. İkinci insan bir kördür ve Enki ona, “onu müzik sanatında yetkin kılacağı” bir kader bahsetmiştir. Metnin kırık olmasına rağmen Enki'nin onu sarayda görevlendirdiği anlaşılmaktadır. Üçüncü insan “iki ayağı da kırık, ayaklarından birisi felçli olan” kimseydi. Enki onu gümüş işçiliğinde uzmanlaştırmıştı. Farklı bir metin bu üçüncü kişinin bir “geri zekâlı ya da aptal” (LIL) olduğundan bahseder. Jacobsen'e göre (1987: 160) bu kişi, bir saray mensubu olarak hizmet eder. Söz konusu Sümerce kelime kesinlikten uzaktır. Şöyle ki, bu kelime bilişsel bir sakatlığı bulunan insandan daha ziyade sağır bir insanı tanımlıyor olabilir. Dördüncü yaratılan idrarını kaçıran, ya idrar ya da meni akıntısı sorunu yaşayan bir kimseydi. Enki'nin bu kişiyle ilgili görüşü hakkında bilgi yoktur.

Ninmah'ın Enki'ye meydan okuduğu beşinci insan “doğum yapamayan bir kadındı”. Enki onu ya bir kraliçenin hizmetine verdi ya da Kadınlar Evi'nde bir dokumacı olarak görevlendirdi. Bu kadının kraliyet haremindedir, kraliçenin yaşadığı yerde ya da “Kadınlar Evi'nden (bakınız: Jacob Klein 1997: 518) hangisinde çalıştığı belirsizdir. Her ne şekilde olursa olsun, bu kısır kadının, bir kocanın evinde eş ve anne olması gibi beklenen sosyal rolü yerine, ya tekstil atölyesinde veya da kraliçenin hizmetinde kazançlı bir işe sahip olduğu kesindir. Birinci tabletinde tanrıların iş güçlerini hafifletmek için insanlığın yaratılışının anlatıldığı Eski Babil yaratılış mitolojisi Atrahasis'in, üçüncü tabletinde kalabalıklaşan insan nüfusunu sınırlamanın yeni yolları üzerinde durulur. Metnin kırık olmasına rağmen Enki ve bu metinde geçen ismiyle eşi Nintu, Stephanie Dalley'in çevirisiyle (1991: 35; karşılaştırma için: Benjamin R. Foster 1995: 76) söyleyecek olursak, “doğum yapan kadın henüz (başarılı bir şekilde) doğum yapmamıştır” gibi insanlarla ilgili yeni sınıflandırmalarda bulunurlar. Bu kısır kadınlara ek olarak bekâr rahibeler kurumu (*ugbatu*, *entu* ve *egişitu*) ve bebek öldüren ifritlerin yaratılışı nüfus artışını kontrol altına almaya yardımcı olacaktır. Kırık olan Atrahasis metninde bu kısır kadınlar haricinde başka sakat bedenlerden bahsedilmez.

Enki ve Ninmah mitolojisinde yaratılan altıncı insan “ne erkek ne de cinsel organı bulunan birisiydi”. Enki bu kişiye “krala hizmet etmesi” için Nippurlu bir hadım rolü belirler (bakınız: Jacob Klein 1997: 518). Cinsiyeti belirsiz bu kişi söz konusu mitolojik anlatının bir önceki satırında bahsedilen kısır kadınla benzerlikler içermektedir. Altıncı kişiyle ilgili bu ifadeler, cinsel organları olmayan doğum vakalarının yanı sıra kısırlaştırma yoluyla hadım edilen erkeklere de göndermede bulunuyor olabilir. Böylesine cerrahi bir müdahale ya da fiziksel sakatlama, özellikle Geç Asur döneminin devlet

kademelerinde güçlü ve etkili mevkilerde bulunacak birisinin nitelikli hale gelmesine mani olacak bir ekonomik engel oluşturmazdı (bakınız: Grayson 1995).⁶

Tanrıça Ninmaḫ'ın kasıtlı olarak sakat yarattığı bu altı kişinin her birine tanrı Enki, birer toplumsal mevki ve üretime dâhil oldukları ekonomik roller belirlemiştir. Aslında bu altı kişiden bazılarının geçimlerini idare etmelerine yetecek düzeyde işler vermek yerine, ileri derecede teknik beceriler (gümüş işçiliği) veya sarayda güçlü mevkiler bahşetmiştir. Ninmaḫ'a karşılık vermek için bir insan yaratma sırası Enki'ye geldiğinde o, yeni doğum yapacak bir kadının rahmine meni yerleştirerek yeni bir yaratma şeklini de göstermiş olur. Anlaşılan anlatı kilden insan yaratmanın özgün biçimi ile üremeyi karşılamaktadır (tersi için Jacob Klein 1997: 517). Bu yenilik Umul ("onun günleri uzaktır") olarak adlandırılan ilk bebeğin yaratılmasında kendini göstermektedir. Umul'un oldukça yaşlı birisi olduğu yönündeki daha eski yorumlara rağmen birçok Sümerolog artık onun zayıf yeni doğmuş bir bebek, prematüre bir bebek ya da "düşük" bir cenin olduğunu tartışmaktadır (bakınız: Rivkah Harris 2000: 11; Kilmer 1976; Stol 2000: 110). Metne göre Umul'un kafası, gözleri, boynu, ciğerleri, kalbi ve bağırsakları "hastalıklıydı". Anlatının bu kısmında şöyle denir: "elinden ve sallanan başından dolayı ağzına yiyecek götüremezdi. Omurgası ve başı olması gereken yerde değildi. Güçsüz kalçaları ve sağlıklı ayakları onun yürümesine (?) olanak sağlayamıyordu. Enki onu bu şekilde yarattı". Bu biçimsiz ve çaresiz yaratılmışı inceledikten sonra Ninmaḫ öfkeli bir şekilde "yarattığın insan ne canlı ne de ölü. Kendi başının çaresine bakamıyor (?)" serzenişinde bulunur. Stol (2000: 110), Ninmaḫ'ın şikâyetçi olduğu bu son kısmı "bunun üstesinden gelemiyorum" şeklinde çevirir (karşılaştırma için Jacobsen 1987: 163). Ninmaḫ'ın Umul'a bir toplumsal rol belirleyememesine karşılık Enki'nin, tanrıçanın yarattığı her bir insana "rızkını verme" ve bir kader belirleme konusundaki kendi başarısını hatırlatması ona bir cevap niteliği taşır. Metnin bundan sonraki kısmı ne yazık ki bölük pörçüktür, fakat anlaşılan o ki, anlatı her iki cinsiyetin sağlıklı bebeklerin doğumuna katkısını onaylayarak sona ermektedir (bakınız: Stol 2000: 109-10).

⁶ Hadımlar hakkında ayrıca sarayda ve kraliyet haremelerinde hizmet edecek hadımların kısırlaştırılmalarından bahsedilen Orta Asur Saray Fermanlarına (Roth 1997: 195-209) bakınız. Aynı zamanda Tougher (2002)'e de bakınız. Farklı kült görevlileri ve tanrıça İştâr'a bağlı olanlar (*assinnu*, *kurgarrû* ve *kulu'u*) da hadım olabilir (bakınız: Nissinen 1998: 28-36, notlarla birlikte). Eski Mezopotamya metinlerinde, *Šumma Izbu* kehanetlerindeki gibi, çift cinsiyetlilerden de bahsedilmektedir (bakınız: Scurlock ve Andersen 2005: 404-5).

Metinsel zorluklarına karşın Enki ve Ninmah mitolojisinin daha geniş bir toplumsal yapıya bir dizi sakatlığı bulunan insanı dâhil etme konusunda retorik bir girişimde bulunduğu açıktır. Sümerce metin bu insanların sağlıksız tıbbi durumlarını söz konusu eder, fakat onları “sakat” ya da iş göremez olarak kategorize etmez. Şehir hayatından bazı insanları dışlamanın bir aracı olarak kullanılan “sakatlık” etiketinden daha ziyade bu anlatı, Ninmah’ın çocuklarının her birini “öteki” olarak tanımlar. Her biri toplumsal bir organizasyon içerisinde işe yarar üyeler haline gelir. Birçoğuna teknik beceriler ve yeteneklerine uygun yüksek toplumsal statüler verilir. Metin böylece toplum temelli bir sakatlık modeli ortaya koyar. Ninmah’ın yeni yarattıklarına geçimlerini kazanmaları için kazançlı işler tahsis edilirken, bir cenin ya da (prematüre) bir yeni doğmuş olan Umul’un bu türden üretici bir rolü olmamıştır. Topluma katkı sağlamak bir yana, onun hayatta kalabilmek için gerekli olan en temel kişisel ihtiyaçlarının hepsi başkalarının sağlanmak zorundaydı. Enki ve Ninmah anlatısı böylece ekonomik anlamda üretici tarzda içinde yaşadığı toplumla bütünleşen fiziksel ve işlevsel anormallikleri bulunan ve herhangi bir üretici işçilik için uygun olmayan (Umul gibi) insanlar arasında ayırım yapar.

Sakatlığın Sınırları: Çocuk Öldürme ve Ötenazi

Bendt Alster (1997: 203) şöyle bir dikkat çekici Sümer atasözü çevirisi yapar: “dizleri felç olan bir adamı, onların söyledikleri gibi, Nintu tasarlamadı”. Doğum tanrıçasının (burada Ninmah yerine Nintu ismi kullanılır) kutsal mefhumuyla ilgili gözükken bu mecazi ifade tanrının suretinde yaratılan insan oğluyla (Tekvin 1:27) ilgili Batı metaforunu anımsatmaktadır. Fakat atasözü, sakat insanların “daha düşük dereceli tanrı ve tanrıçaların çocukları” olduğuna işaret ederek mizahi açıdan Enki ve Ninmah anlatısıyla çelişir gözükmektedir. Bununla birlikte Eski Mezopotamya’da ileri derecede sakatlıkları bulunan yeni doğan bebeklerin bütünüyle insan olarak algılanıp algılanmadığı sorunu daha ciddi bir şekilde ele alınmalıdır. Eğer günümüzdeki birçok Sümerolog tarafından tartışıldığı gibi, Umul düşük bir cenin ya da prematüre bir bebek ise o zaman Enki ve Ninmah mitolojisi ciddi sakatlıklarıyla doğan bebeklere Eski Mezopotamyalıların nasıl davranmış oldukları sorusunu akla getirmektedir.⁷ Akadca yazında sağlıklı bir yeni doğmuş bebeğin yanı sıra meşum anomali bir cenin (*izbu*) ve ölü doğmuş bir

⁷ Eski Mezopotamya’daki bebeklik dönemi üzerine daha önceden yapılmış araştırmaların mükemmel bir genel değerlendirmesi için bakınız: Rivkah Harris (2000: 7-16). Daha geniş bir şekilde ele alınmış ilgili konular için bakınız: Stol (2000).

bebekten (*kūbu*) de bahsedilir.⁸ Yeni doğmuş bir bebek hangi durumlarda, tam anlamıyla bir insan gibi gözükmeye zaman mı yoksa toplumun müsamahasını aşan haddinden fazla yükümlülüklerin hasıl olduğu durumlarda mı dışlanır ? Bu soruya cevap vermek Eski Mezopotamya’da toplumsal bir inşa olarak “sakatlığın” sınırlarını belirlemeye imkân tanıyabilir.

Antik Yunan’ın tersine (Dasen 1993: 205-10 gibi) Eski Yakındoğu’da sakat doğan ya da şekil bozuklukları bulunan yeni doğmuş bebeklerin kaderlerine terk edilmelerinin ve öldürülmelerinin yaygın bir uygulama olduğuna dair bir kanıt bulunmamaktadır. Eski Mezopotamya hukuk metinleri kürtaj ve istenmeyen düşüklerden bahsetse de, çocukların öldürülmesiyle ilgili herhangi bir bilgi içermez.⁹ Çivi yazılı belgeler (varlıklı) insanların, ebeveynleri tarafından “sokakta veya şehir kuyularında” terk edilmiş bebekleri evlatlık almalarının sıra dışı olmadığını gösterir (bakınız: Malul 1990: 104-5). Evlatlık edilen bu çocukların “sokaklarda”, “bir kuyuda” bulunduğu veya bir köpeğin ağzından kurtarıldığı ifade edilmiştir (bakınız: Malul 1990; Rivkah Harris 2000: 15). Terk edilmenin bu hukuki terminolojisi öz ailesinin çocuğu üzerinde ilerleyen zamanlarda hak iddia etmesini engellemiştir. Rivkah Harris (2000: 15), “şekil bozuklukları bulunan çocukların” dışlanmaları üzerinde durarak Malul (1990) ve diğerlerine atıfta bulunur, ancak o, görünüşe bakılırsa, fiziksel bozuklukları bulunan bebeklerin dışlanmalarıyla evlatlık edinilmesi için bir çocuğu terk etmenin ekonomik arka planı arasında bağ kurar. Ben çivi yazılı kaynaklarda sağlıklı ya da sakat çocukların evlatlık edinilmesiyle ilgili herhangi bir kanıt bulamadım.

⁸ Sakat ya da anomali düşükler ve doğumlar için daha önceki literatürü de içeren Stol (2000: 158-70)’un araştırmasına bakınız. “Kırmızı ifrit” Samana’ya karşı yapılan bir büyü, (insan) *izbu* ve *kūbu*’yu ölü doğmuş bebekler olarak tanımlar gözükmektedir. “(Tıpkı) bir anomalinin (*izbu*) hemcinsini hiçbir zaman görememesi gibi, / (Tıpkı) bir prematüre bebeğin (*kūbu*) hiçbir zaman annesinin sütünü emmemesi gibi, / Samana asla geri dönmeyin, asla avını yakalamayın !” (Finkel 1998: 95-96). Ölü doğmuş bir cenin için kullanılan Akadca kelime *kūbu*, belki de ruhları yaşayanları avladıkları için, genellikle tanrı tanımlayıcısıyla birlikte yazılmıştır (bakınız: Rivkah Harris 2000: 9). Aynı zamanda ruhları, Eski Mezopotamya mitolojisine göre yer altı dünyasında huzur içinde olacaktır (bakınız: George 1999: 189). Ayrıca ölü doğmuş bebeklerin ve çocukların evlerin zeminlerine gömülmesiyle ilgili bakınız: Rivkah Harris (2000: 15-16, notlarla birlikte).

⁹ Eski Mezopotamya’da kürtaj ile ilgili genel bir değerlendirme için bakınız: Stol (2000: 39-48). Maddi zararlara (ve muhtemelen idama) ek olarak eğer birisi kazayla bir kadının düşük yapmasına neden olursa, Orta Asur yasasının (A § 53) hükmü şöyledir: “Bir kadın [*sinniltu*] kendi isteğiyle ceninini düşürürse ve onlar bu kadına karşı yaptıkları suçlamaları kanıtlarlar ve onu suçlu bulurlarsa, onu kazığa oturtacaklar ve gömmeyecekler. Eğer kadın bu düşürme eyleminden dolayı ölürse, onu kazığa oturtacaklar ve gömmeyecekler” (Roth 1997: 174; karşılaştırma için bakınız: Stol 2000: 41). Eski Asur düşüncesine göre gömülmemek suçun çirkin doğasıyla ilgilidir. Orta Asur kanunları ayrıca (kazayla) bir kadının düşük yapmasına neden olan kişi için hükümler de içermektedir (A § 50-53; bakınız: Roth 1997: 173-74).

Bununla birlikte teşhis kitabında (*sakikku*) çocuk öldürülme uygulamasıyla ilgili iki tane kayıt bulunmaktadır.¹⁰ İlk kayıt bütün hane halkına “geçme” riski taşıyan “Şulpae'nin doğurduğu/var ettiği” bir hastalığı bulunan bir çocuğun doğumundan bahseder. JoAnn Scurlock ve Burton Andersen (2005: 332), bu hastalığın “hipotoni” (Werdnig-Hoffman hastalığı ve Prader-Willi sendromu gibi) olarak bilinen genellikle ölümcül olarak değerlendirilen hastalık gruplarından bir tanesi olduğunu düşünür. Bu hastalıkta merkez sinir sistemi ve çevresel sinir bozukluklarından kaynaklanan aşırı miktarda kas güçsüzlüğü ortaya çıkar. Bu tür rahatsızlığı bulunan bir bebek doğarsa, o zaman “onu canlı olarak [*batussu*] nehre fırlat, böylece kötü etkisi aksın gitsin” (Scurlock ve Andersen 2005: 332). “Nehre fırlatılan bebek (aynı zamanda sakat ölü doğumlardan [*izbū*] kurtulmak için başvurulan bir yöntem) yer altı dünyasına gönderilmiştir. Ruh (*zaqīqu*) yer altı dünyasından eninde sonunda başka bir yaşam için geri dönecektir”. Marten Stol (2000: 145, 165-66) de Babillilerin meşum “sakat doğumlardan” (*izbū*), kötülüklerin etkisinden kurtulmak için kötülüğe karşı koruyucu ritüelin (*namburbi*) bir parçası olarak onları nehre atarak kurtulduklarını (bakınız: Caplice 1974: 11; Maul 1994: 336-43) ifade eder.¹¹

Çocuk öldürme uygulamasıyla ilgili teşhis kitabında geçen ikinci örnek Scurlock ve Andersen (2005: 336) tarafından ileri sürülen bir tür Huntington hastalığıyla doğan bebeğin bu rahatsızlığından dolayı canlı olarak gömülmesiyle ilgilidir. Bu hastalığın işareti, bebeğin “doğduğu andan itibaren, ağlaması, kıvrınması ve sürekli kasılmasıdır”.¹² Metin “babasının evinin dağılmaması için, onu sanki ölü doğmuş bir çocukmuşçasına [*kīma dūbi tušnāšū-ma*] göm, böylece kötülük (onunla birlikte) sürüklenip gidecektir” ifadelerini içermektedir. Bu iki metin böylece, sanki bütünüyle normal insanlar değilmişlercesine, anomalinin (*izbū*) ve yaşamış olsaydı gelişmeye müsait bir bedene sahip gözükken (*kūbū*) ölü doğmuş bebeklerin

¹⁰ Scurlock ve Andersen (2005: 332, 335, 336) Eski Mezopotamya tıp metinlerinde ötenazi uygulamasıyla ilgili 4 tane kayıt bulunduğunu söyler. Çalışmalarının indeks kısmında sayfa 326'da bir beşinci örneğe rastlanmaktadır. (Kendisiyle iletişime geçtiğim) Dr. Scurlock bunun 13.221'e bir atıf olduğunu söylemiştir. Bu metin, yazarlarının menenjitin neden olduğunu ileri sürdüğü “üzerlerinde büyü olan” bir ya da iki aylık bir bebekten bahseder. Onlar bebeklerle ilgili bu vakalar için “çocukların öldürülmesi” tabirini kullanmaktan kaçınırlar, çünkü bunun bir tür ötenazi ya da ojeni olduğuna inanırlar.

¹¹ Kötü varlıkları ortadan kaldırmanın sembolik bir anlamı olarak nehrin rolü üzerine ayrıca bakınız: Avalos (1995: 182-84). Caplice (1974: 11) ve Scurlock ve Andersen (2005: 332) *namburbi* ritüelinin ufak tefek sıra dışı durumların eşlik ettiği hayatta olan bebekler için değil, ölü doğmuş ya da ölmüş insanlar ve hayvanlar için yapıldığını ileri sürer.

¹² Scurlock ve Andersen bu hastalığın adını (LUGAL.ÜRRA) çevirmezler. Fakat bir epilepsi ifriti olarak tanımladığı “Çatının Efendisi” Lugal-urra ile ilgili tartışması için Stol (1993: 16-19)'a bakınız.

ortadan kaldırılmasındaki gibi hastalıklı bebeklerin tedavisinin nasıl olacağını anlatır.

Bununla birlikte Scurlock ve Andersen (2005: 335-36) Sultantepe'den ele geçmiş bir Geç Asur dönemi teşhis metninde geçen yetişkinlerle ilgili iki tane ötenazi vakasından söz eder (ayrıca bakınız: Stol 1993: 96). Yazarlar bu metinde geçen “Şulpae'nin doğurduğu/var ettiği” ifadelerini Huntington hastalığıyla ilişkilendirmişlerdir. İlk kayıt şu şekildedir: “bu, babanın evinin yıkımına (işaret eder). Baba ve anne hastalıklı çocuğun cezasını çekeceklerdir. Bu durum (onları) etkilemesin diye onu toprağa canlı olarak gömün [*balṭussu ina erṣeti teqebberšu*], bu hastanın kötü etkisi yok olup gidecektir”. İkinci kayıta, kendini kaybetmiş bir hasta kendi aile üyelerini öldüreceğini söyler. Önerilen reçete onun canlı olarak yakılmasıdır: “hastalığıyla birlikte onu ateşte yakın” (*ina murṣīšu ina iṣāti taqalīšu*). Kurbanı canlı olarak yakmak hastalıkla birlikte ruhunun da yok edilmesinin amaçlandığını gösterir. Zira böyle yaparak ruhun hayatta olanlara musallat olmak için geri dönmesinin önüne geçilmiş olunacaktır.¹³ Scurlock ve Andersen (2005: 335) “hipotoni hastalığında olduğu gibi, görünüşe göre hastanın umutsuz durumu göz önünde bulundurularak ve ailenin geri kalanlarını etkileyebileceği korkusundan dolayı böylesi bir eyleme başvurulduğunu” açıklarlar. Onlar (2005: 335-36), “diğer tıbbi sorunları çözmek ve iyileştirmek için başvuru, çoğu zaman yoğun ve yorucu olan tedavilerin tersine tıbbi bir soruna karşı böylesine bir yaklaşım bir açıklama gerektirmektedir. *Āšipu*'nun hastalığın nesilleri etkileyeceğini düşündüğü ve ojeni uygulamasıyla buna engel olmaya çalıştığı anlaşılmaktadır” şeklinde fikir beyan ederler.¹⁴ Burada söz konusu edilen hasta kişi (kesinlikle toplumun normal bir bireyiydi) söz konusu metnin mantığına göre ailesinin ve ondan gelecek nesillerinin iyiliği için kurban edilmiştir.

¹³ Yakmanın bir kişinin ruhunu da yok edeceği şeklindeki inanç Gılgamış ve Yeraltı Dünyası başlığıyla bilinen bir Sümer metninde de görülmektedir. Bu metinde yakılanın ruhlarının yer altında var olmadığı anlaşılmaktadır (bakınız: George 1999: 189). Abusch (2002: 67-76, 229-30), kurbanı ortadan kaldırmanın bir yolu olarak yakmanın önemini cadılarla ilgili tartışmasında söz konusu eder. O, yakmanın bir cadıyı gömülme ve yeraltı dünyasında kendisi için rahat bir dinlenme yeri bulmasından mahrum edeceği düşüncesinin yaygın bir inanç olduğunu belirtir. Diğer taraftan bir hastaya musallat olan “ölene kadar yakılan birisinin” kötü niyetli hayaletlerinin varlığından söz edilir (bakınız: Scurlock 2006: 5-6, dipnotlarla birlikte). Hammurabi Kanunnamesi (§ 110 ve § 157) gibi hukuk metinlerinde yakmak nadir rastlanılan bir cezalandırma (bakınız: Roth 1997: 101, 111).

¹⁴ Avalos (1995: 142-72) “şifacılar” ve “terapistler” olarak *āšipu* ve *asū*'nun rollerini araştırmıştır. Ayrıca, ilki için (*asū*) bir hekim ve ikincisi için bir büyücü karşılıklarını kullanmayı tercih eden daha önceki kullanımların tersine *asū* için eczacı ve *āšipu* için hekim karşılıklarını tercih eden Scurlock (2005: 304-6)'a bakınız.

Bu dört vaka sakatlıkları bulunan insanların toplumsal yapıya dâhil edilmelerinin sınırlarını belirlemeye yardımcı olabilir. Tıbbi gelenek, başka ölümcül ve kalıtsal vakalar için herhangi bir tedaviye ihtiyaç duyulmazken, tıbbi tedavisi mümkün gözükmeyen hastalıkları ya da kalıtsal nörolojik rahatsızlıkları toplumdaki dışlamak için çocuk öldürme pratiğini ya da ötenaziye bir seçenek olarak sunar. Teşhis kitabındaki başka bir metin bir çocuğun, Scurlock ve Andersen (2005: 331)'e göre, beyin felci geçirdiğinden söz eder: "Eğer bir, iki, üç ve hatta dört yaşındaki bir çocuk kalkamayacak, yerinde duramayacak ve yemek yiyemeyecek derecede eğilme sorunu yaşayarak kıvranıyorsa ve konuşamayacak kadar ağzı 'felçliyse', Şulpae'nin doğurduğu/var ettiği; o düzelmeyecektir". Yukarıda bahsedilen çocuk öldürme uygulamasıyla ilgili iki örneğin tersine, bu tıbbi metin, birçokları arasında, ileri düzeyde sakatlıkları bulunan bazı çocuklara kapsamlı bir sağlık hizmeti verildiğini ve neticede bu kişilerin yıllarca hayatlarına devam ettiğini gösterir (Scurlock ve Andersen 2005: 332'deki gibi). Aslında sakat aile üyesine böylesine uzun süreli bir bakım büyük olasılıkla olması gereken bir şeydi. Çocuk öldürmek çok büyük bir ihtimalle Eski Mezopotamya yazınında toplumsal olarak kabul görmeyen veya herkes tarafından onaylanmayan ya çok yaygın olmayan bir uygulama (oldukça özel durumlar için gereksinim duyulmuştur) ya da (örneğin ebeler arasındaki gibi) özel bir meseleydi.

Özetle, Enki ve Ninmah anlatısı sakatlıkları bulunan insanların daha geniş bir toplumla bütünleşmelerine ve onlara üretici iş yaşamları için yetenekler verilmesine yönelik olumlu bir imaj sergilemektedir. Sümer mitolojisi elleri ve ayakları engelli olan sakat insanlardan, körlükten, sağırlıktan, zihinsel sakatlıktan, idrar kaçırmadan ve ayrıca kısır kadınlar ile hadımlardan bahseder. Mitolojinin ayrıca, her ne kadar bu bir yorum olsa da, ilk bebek olan Umul'un uzun süreli bakımının desteklendiğiyle ilgili bir henüz netleşmemiş bir sonuç içerdiğini düşünüyorum. Diğer taraftan, kuraldışı olmakla birlikte toplum için bir tehlike oluşturduğuna inanılan çocukların öldürülmesiyle ya da ötenazi yapılan insanlarla (örneğin bazı nörolojik hastalıkları bulunan hastalar da olduğu gibi) ilgili kanıtlar bulunmaktadır. Bir sonraki bölümde diğer çivi yazılı kaynakların Sümer mitolojisinin sakatlıkları bulunan insanların topluma dâhil olmalarıyla ilgili ortaya koyduğu tabloyla örtüşüp örtüşmediğini ve sakatlığın diğer biçimlerinin insanların toplumdaki dışlanmalarına yol açıp açmadığını görmek için mevcut kanıtları inceleyeceğiz.

Eski Mezopotamya’da Sakatlığın Tanımlanışı

Robert Biggs’in (1995: 1912) işaret ettiği gibi Eski Mezopotamya’da ideal ve sağlıklı yaşamın iyi bir örneği kendisinin 104 yaşına ulaşmış olduğunu (bakınız: Longman 1991: 97-103, 225-28) iddia ettiği Babil kralı Nabonid’in (M.Ö. 555-539 arasında hüküm sürmüştür) annesi Adad-guppi’nin otobiyografisinde görülebilmektedir. Adad-guppi kendisine mutluluk ve iyi bir ün bahsettiği için ay tanrısı Sin’i övdükten sonra sözlerine şöyle devam eder : “O (Sin) beni sağlıklı ve zinde tuttu. Gözlerim keskin ve zihnim açıktır. Ellerim ve ayaklarım sağlıklıdır. Konuşma yeteneğim sağlamdır ve yeme ve içme konusunda sorunum yoktur. Bedenim dinç, zihnim neşe içerisindedir” (Longman 1991: 102). Kendi neslinden gelen dört kuşağı görmekle övünen Adad-guppi, bu kurgusal otobiyografiye göre oldukça ileri bir yaşa kadar yaşamıştır. Görünüşe göre o, antik (ve günümüz) Irak’ına özgü parazitlerin neden olduğu yaygın hastalıklardan bile etkilenmemiştir (bakınız: Kinnier Wilson 1967a: 194-96). Bu aslında bütünüyle sağlıklı bir yaşamın güzel bir örneğidir.¹⁵

Diğer taraftan acılar içerisinde kıvranan birisiyle ilgili bir şiir (*Ludlul Bēl Nēmeqi*), sağlığın yitirilmesinden ve elden ayaktan düşüren bir hastalık nedeniyle sakatlıkların ortaya çıkmasından bahseder (bakınız: Benjamin R. Foster 1997). Kişisel tanrısının kendisini terk etmesinden sonra şiirin anlatıcısı güçlü mevkiini ve etkili arkadaşlarını yitirir. II. tablette kötü bir kuruntunun, habis bir vesvesenin ve bir ifritin neden olduğu sayısız sakatlık söz konusu edilir. O görme ve işitme kaybı yaşar, uyusukluktan, felçten, çok fazla kilo kaybı ve idrarını kaçırmaktan şikâyet eder.

Yatağa düştüm, mahkûm oldum, kalkmak yorgun düşmekti.

Evim hapishanem oldu.

Bedenim bir pranga, kollarım işe yaramaz hale geldi.

Kişiliğim bir zincire vurulmuş, ayaklarım dayanamaz halde.

Hastalıklarım ıstırap verici, darbe çok çetin !

(Benjamin R. Foster 1997: 489).

¹⁵ “Esenlik” ya da “iyi sağlık” ile ilgili isimler ve (ilgili fiiller) *balātu* ve *šalāmu*, sıfatlar *balū* ve *šalmu* (CAD s.v.v) ve *tūb šīrī* (CAD s.v. *šīru*) gibi farklı Akadca isimler ve terimler kullanılmıştır. Parpola tarafından (1970: 136-137) çevrilen Esarhaddon’a gönderilen, kralın torunlarının “zihinsel ve fiziksel sağlık durumları” (*tūb libbīsunu u tūb šīrīsunu*) için dua içeren bir mektup örnek gösterilebilir.

Metnin son iki tableti, onun bir tanrısal varlık tarafından iyileştirilmesinden, fiziksel gücü ve sağlığına tekrardan kavuşmasından ve çektiği acılardan kendisini kurtaran tanrı Marduk'un övülmesinden bahseder.

Yukarıda bahsi geçen bu iki metin sağlıklı olmaya, hastalığa ve sakatlığa karşı Eski Yakın doğuların yaklaşımları konusunda az da olsa bir pencere aralar, ancak bu metinler yine de kafalarda cevapladıklarından çok daha fazla soru işaretleri yaratırlar. Bu ve başka metinler hastalık, ıstırap ve “sakatlık” arasında ayırım yapmaz. Eski Mezopotamya'da insanlar birçok hastalığın doğal ve bulaşıcı niteliğinin farkındaydı (bakınız: Scurlock ve Andersen 2005: 13-25). Mari arşivindeki Eski Babil dönemine ait bir mektupta (ARM 10 129) hasta bir prensesin tedavisine yönelik yapılması gerekenler, bulaşıcı bir hastalığa karşı nasıl yaklaşıldığını çok net bir şekilde göstermektedir: “artık hiç kimsenin onun içtiği kaptan içmemesi, oturduğu yere oturmaması, yattığı yere yatmaması ve birçok kadının onunla yakın münasebette bulunmaması gerektiğini net bir şekilde emret. O hastalık bulaşıcıdır !”. (*simnum šū muštahhiz*) (bakınız: Scurlock ve Andersen 2005: 17, dipnotlarla birlikte). Ancak Eski Mezopotamya kaynakları açık bir şekilde, hastalıkların ve sakatlıkların temel nedeninin günümüz terminolojisiyle söyleyecek olursak büyü ve doğaüstü varlıkların müdahaleleri olarak düşünüldüğünü gösterir (bakınız: Scurlock ve Andersen 2005: 307-9). Birçok hastalığa konulan teşhis bir tanrının “eli”, bir hayaletin ya da ifritin etkisi veya bir büyücünün kötü niyetiydi (örneğin Avalos 1995: 128-42; Scurlock 2006: 73-78). Böylece kader, tanrısal müdahale veya ifritlerin faaliyetleri eski Mezopotamya düşüncesinde çoğu zaman birisinin sağlığından sorumlu sayılmıştır. Bazı açığa çıkmamış günahların cezalandırılmasında olduğu gibi tanrısal bir müdahale düşüncesi de, kronik hastalıklarla, uzun süreli rahatsızlıklarla veya diğer talihsizliklerle ilişkilendirilmiş bir toplumsal damgalanmaya neden olmuştur (Avalos 1995: 177-79).

Örneğin *Šumma Izbu*'da (I 69) geçen bir doğum bozukluğunun nedeniyle ilgili pek sık rastlanılmayan bir teşhis şu şekildedir: “bir kadın, erkek ya da kadın bir esrik [*maḥḥu*] doğurursa, o kadın “günahkâr bir adam” tarafından sokakta hamile bırakılmıştır” (bakınız: Stol 2000: 166-67; karşılaştırmamız: Scurlock ve Andersen 2005: 334). Bu metinle ilgili Standart Babil dilindeki bir izah, “günahkâr adamı” (*ša arnam išû*) cüzzamdan (*garbānu*) veya ödemden (*malê mē*) mustarip birisi olarak tanımlar. Ödem/su toplaması (*agannutillû* ya da *malê mē*, “su dolu olan”), çivi yazılı metinlerde günaha karşı verilmiş dermanı bulunmayan bir tanrısal cezalandırma olarak tanımlanmıştır ve bu hastalıktan ölenler büyük ihtimalle defnedilmemişlerdi (Van der Toorn 1985: 75-76'daki dipnotlara bakınız). Cüzzam ve benzer deri hastalıklarının (*garābu* ve *saḥaršubbû* gibi) lanetlerde, çoğu kez işlenen bir

günaha karşı tanrılar tarafından verilmiş bir ceza olarak geçmesi hastanın toplumdan dışlanmasının gerekliliğini gösterir.¹⁶ Bir beddua metninde şu ifadeler geçmektedir: “gökyüzünün aydınlıcısı Sin, ona bir elbise gibi tedavisi zor olan cüzzam [*saḥaršubba lā tebā*] giydiresin. Böylece o, şehrin dışında bir yaban eşeği gibi dolanıp dursun !” (Slanski 2003: 222-26).¹⁷ Scurlock ve Andersen (2005: 218-19), “birisinin bedeninde *pūšu* (“beyaz lekeler) “noktaları” bulunuyorsa, o adam tanrısı ve insanlık tarafından dışlanır” ifadesini içeren Eski Babil dönemine ait fizyonomi ile ilgili bir kehanetten alıntı yapar. “Şehrin merkezine ayak basması” yasaklanan cüzzamlı, metinlere göre, evini terk etmeli ve “bir yaban eşeği ve ceylan gibi çölde dolaşmalı” ya da cüzzamlılarla birlikte yaşamalıdır (bakınız: van der Toorn 1985: 74-75). Cüzzamlı yer altı dünyasında bile toplumdan dışlanır (bakınız: George 1999: 188). Tıbbi nedenleri her ne olursa olsun, işlenen günahların tanrısal cezaları olarak algılanmış bu deri hastalıkları, Eski Mezopotamya toplumundan dışlananlarda ve şehirden sürülenlerde bir sakatlığa ya da manevi kirliliğe yol açmıştır.

Bir sakatlık, kült törenlerine mani olan bir kirlilik ve hatta bir kusur bir insanın tapınağın kutsal bölümlerine girmesine mani olabilirdi. Babil metinleri bazı fiziksel durumların, bir kâhin ya da rahip olarak görev yapılmasına engel teşkil ettiğinden söz eder (bakınız van der Toorn 1985: 29-30, 169). Wilfred G. Lambert (1998) tarafından üzerinde çalışılmış bir metinde işaret edildiği gibi bu geleneğin geç döneme ait bir uygulaması, soyu belli bir *bārū*-rahibinin “bedeninde ve uzuvlarında kusur bulunmaması” (*ina gatti u ina minâtīšu šuklulu*) (27-28. satırlar) gerektiği şeklindeydi. Kahin olacak kişi “şaşı gözlü, çarpık dişli, kesik parmaklı [ya da] zarar görmüş (?) testisli” (*zaqtu inī ḥesir šinnī nakpi ubāni iška* DIR.KUR.RA) olmamalıydı. Ayrıca diğer sorunların yanı sıra (Lambert 1998: 144, 149 152) (karşılaştırınız Lev. 21: 16-23) cüzzamlı (*saḥaršubbū*) veya da hadım (*pilpilānu*) (30-33. satırlar) olmak da buna maniydi. Bu engeller ya da kusurlar modern anlamda “sakatlıklar” olarak görülme de, bir adamı rahiplikten men etmeye yetecek kural bozucu durumlarıdır.

¹⁶ Cüzzam (Hansen hastalığı) ve diğer cilt sorunları (özellikle *garābu* ve *saḥaršubbū*) hakkında bakınız: Kinnier Wilson (1966: 49-50), van der Toorn (1985: 72-75) ve Scurlock ve Andersen (2005: 70-73, 208-41, 722-24). Van der Toorn (1985: 73), söz konusu deri hastalığının Eski Mezopotamya düşüncesinde işlenen günaha karşılık verilen “en net cezalardan biri” olduğunu söyler. Avalos (1995: 18-20; 1995b)’un ve Heessel (2004)’in kesin tanılarda bulunmanın yaratacağı sorunlar hakkındaki görüşlerine bakınız.

¹⁷ Benzer Akadca lanetler için bakınız: Slanski (2003: 71-73, 222). Ugarit’ten bir örnek için bakınız: Parker (1997: 74). Stol (1993: 127-30), çizi yazılı metinlerde ay, epilepsi ve cüzzam arasındaki sembolik ilişkiyi tartışır.

Bununla birlikte kronik ve elden ayaktan düşürecek bir hastalık, kral Esarhaddon'u Asur tahtından edecek derecede bir damgalanma olarak görülmemiştir. Esarhaddon'a gönderilen mektuplar onun sağlık sorunlarından söz eder ve dönemin tıp uygulamaları hakkında ilgi çekici bilgiler içerir (bakınız: Parpola 1983: 230-36). 180 numaralı mektupta kral "kollarım ve ayaklarım güçten yoksun ! Gözlerimi açamıyorum! Bitkinim ve yatağa düştüm", çünkü "bu ateş kemiklerimin içine kadar işlemektedir" demektir (bakınız: Parpola 1970: 132-33; 1983: 172). Simo Parpola, "bu kayıt, düzensiz aralıklarla kendini gösteren şiddetli nöbetlerin eşlik ettiği söz konusu hastalığın kronik olduğunu gösterir" demektir (1983: 231). Mektup, hastalık nöbetlerinin Esarhaddon otuz beş yaşına gelmeden başladığını ve yaş ilerledikçe sıklaştığını gösterir. Parpola, "Esarhaddon kimi zaman o kadar hasta olmaktaydı ki, devlet yönetimiyle ilgili işleriyle ilgilenemiyordu, bu konudaki sorumluluğu geçici olarak (kral naibi gibi davranan) oğluna devrediyordu" demektir (1983: 235-36). Daha önceki çalışmalarda Esarhaddon'un rahatsızlığının kronik romatizma olduğu ileri sürülmüş olmasına rağmen Parpola (1983: 231-32) hastalığın, kesin olmamakla birlikte, sistemik lupus eritematozus olduğunu düşünür. Esarhaddon'un kronik hastalığı ciddi bir sakatlığa ve dinsel bir kirliliğe yol açar, ancak bu durum onu krallıktan men etmediği gibi, görünüşe göre, çirkin bir günahın sonucu olarak da algılanmaz.

Eski Mezopotamya'nın hukuk metinleri cüzzamı (yukarıda bahsedildi), epilepsiyi (*bennu*) ve büyük epilepsi nöbetini (*antaşubbü*) içeren bilinen bir sakatlığa neden olacak birkaç hastalıktan söz eder (bakınız: Stol 1993; Scurlock ve Andersen 2005: 83-84, 208-41; karşıt düşünce olarak Avalos 1995b). Stol (1993: 146), antik kaynaklarda cüzzam ve epilepsinin birlikte geçtiğini, çünkü her iki "hastalığın huşu ile karışık tiksinti derecesinde hoş olmayan duygular çağrıştırdığını" söyler (karşılaştırma için: Stol 1993: 127-30). Eski Babil dönemine tarihlendirilen Hammurabi kanunnamesi (§ 278), yeni satın alınmış kölelerin, eğer onlarda epilepsiye (*bennu*) dair bir ipucu bulunursa, satıcıya geri iade edilebileceğinden bahseder (Roth 1997: 132; Stol 1993: 132-38). Eski Mezopotamya'nın hukuk metinlerindeki iki adet kayıt bir adamın "sakat olan" eşini desteklemesi gerektiğini belirtir. Sümer hukuk metinlerinden Lipit-İstar kanunnamesinde (yaklaşık olarak M.Ö. 1930) şöyle denmektedir: "bir adamın eşi artık çekiciliğini yitirirse ya da felç olursa, evden çıkarılmayacaktır/atılmayacaktır. Ancak adam başka bir sağlıklı kadınla evlenebilir. Bununla birlikte ikinci eş, adamın hasta eşini destekleyecektir." (§ 28; Roth 1997: 31-32). Başka bir nüshada ise, "[o] kişi ikinci ve ilk eşinin (her ikisini de) destekleyecektir" ifadesi geçmektedir (Roth 1997: 35). Benzer bir şekilde, Hammurabi kanunnamesinde (yaklaşık

olarak M.Ö.1750) (§ 148) şöyle bir kayıt bulunmaktadır: “bir adam bir kadınla evlenirse ve o kadın daha sonra *la’bum* hastalığına yakalanırsa, bundan dolayı adam başka bir evlilik yapmak isterse evlenebilir. Ancak *la’bum* hastası olan karısını boşamayacaktır. Kadın, kocasının inşa ettiği bir yerde yaşayacak ve hayatta olduğu sürece onun tarafından desteklenecektir” (Roth 1997: 109). *La’bum* (veya *li’bu*) muhtemelen bulaşıcı bir deri hastalığını tanımlar (Roth 1997: 141; karşılaştırma için: Scurlock ve Andersen 2005: 29-32, 482-83 ve indeksteki başlık). Bu rahatsızlıkların bunlardan mustarip olan kişilerden beklenen toplumsal ve mesleki rolleri yerine getirmelerine engel olduğu anlaşılmaktadır.

Benzer bir şekilde, evli bir kadının gebe kalması ya da doğum yapması konusundaki yetersizliği eski Yakındoğu toplumlarında bir işlev bozukluğu ya da sakatlık olarak algılanmıştır. Enki ve Ninmah mitolojisi, sağlıklı olmayan insanlar içerisinde kısır kadınları da sayar. Atrahasis anlatısı tufandan sonra artış gösteren insan nüfusunu sınırlamak için kısır kadınların ortaya çıktığına işaret eder. Mitolojik metinler bir şekilde kısır kadınları sakat ya da noksan olarak yansıtır, çünkü kültürel varsayım, bir kadından beklenen toplumsal rollerin anne ve kocasına eş olmak fikrine dayanmaktaydı. Gılgamış ve Yer altı Dünyası isimli Sümer mitolojisine göre kısır kadınları ve hadımları yeraltı dünyasında kasvetli bir yaşam biçimi bekleyecekti. Hadım yer altı dünyasının bir köşesinde “işe yaramaz bir baston” gibi (karşılaştırma için “solmuş bir ağaç” gibi olan bir hadım için Yeşaya 56: 4’e bakınız) beklemektedir. Kısır kadın, bir kap gibi köşeye fırlatılmış ve “hiçbir erkek kendisinden hoşlanmaz” bir halde orada durmaktaydı (bakınız: George 1999: 188). Erkekteki cinsel işlevsizlik, iktidarsızlık ile ilgili büyülerden de anlaşılacağı gibi o dönem erkekleri için tıbbi ve psikolojik bir sorundu (ŞA.ZI.GA; bakınız Biggs 1967).

Eski Mezopotamya’daki sakatlık kavramını genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışmak, Kutsal Kitap’taki sakat insan için kullanılan “kör ve topal” ile ilgili kayıtları akla getirmektedir. Aslında çivi yazılı metinlerde görme ve hareket kusurlarının Enki ve Ninmah anlatısında bahsedilen sakat insanlar içerisinde geçmesine rağmen “kör ve topal” ile ilgili edebi kayıtların azlığı dikkat çekicidir. Lanetleme ifadeleri kahredici bir sakatlanmadan kaynaklı görme yetisinin yitilmesiyle kör edilerek cezalandırılan ve çalıştırılan bazı suçluları ve savaş tutsaklarını kesinlikle aynı kefeye koymaktadır (bakınız: Marcus 1980). Bununla birlikte kör erkekler ekonomi ile ilgili birçok çivi yazılı metinde söz konusu edilmektedir. Sümer mitolojisinde ve tapınak kayıtlarında geçen tapınak şarkıcılarına ilaveten görme kusurları bulunan erkekler sepet taşıyıcı, bahçıvan, değirmenci ve sığır çobanı olarak çalışmaktaydılar (bakınız: Farber 1985: 222-23; Gelb

1972).¹⁸ Görme kaybının yaşam standartlarını çok büyük oranda sınırlamasına rağmen bu durum insanları üretim mekanizmalarının dışına itmemiştir. Çivi yazılı metinler hareket kabiliyetlerinde noksanlıkları bulunan insanlardan da aynı şekilde bahseder. Alster (1997: 18), bir Sümer atasözünü “topalın şehrinde, aksaklar elçilerdir/habercilerdir” şeklinde çevirir (ayrıca bakınız: Hallo 1969). Bu atasözü başka bir Eski Mezopotamya atasözüne benzemektedir: “körün ülkesinde tek gözlü kraldır”.¹⁹ Erra şiirinde geçen mecazi bir ifade (IV 11) bir dünyanın ters yüz olmasından bahseder: “kötürüm (*hašhāšu*) hızlı koşan birisine üstün gelecektir” (bakınız: CAD2.181; karşılaştırma için: Watson 1979). Ugarit'ten gelen çift dilli bir metinde daha eski bir koleksiyona ait benzer bir Akadca atasözüne rastlanır: “topal bir adamın oğlu (*mār hummuri*) bir koşucunun oğlunun hızına yetişir” (bakınız: Alster 2005: 325-26).

Eski Mezopotamya metinleri aynı zamanda bilişsel sakatlıkları ve gelişme bozukluğu bulunan (*saklu, sakku, sukkuku, ulālu* gibi) fiil ehliyeti olmayan ya da eylemlerinden sorumlu tutulmayan bazı insan gruplarını da belgeler (bakınız: Cassin 1987: 85-89; Slanski 2003: 25-26, 34, 71-77; karşılaştırma için: Kinnier Wilson 1967b). Ne yazık ki bu Akadca kelimelerin anlamları çoğu zaman belirsizdir. Belki de zihinsel özürlü ya da bilişsel sakatlığı bulunan insanlardan daha ziyade işitemeyen insanları tanımlıyordular.

Eski Mezopotamya'da doğuştan kaynaklanan sakatlıklara ya da hastalıklara ek olarak insanlar bir kaza ya da cezalandırılma neticesinde de sakat kalmaktaydılar. Savaş tutsaklarının aşağılanma ya da denetim altına alınma amacıyla sakatlanmaları Eski Mezopotamya'da, özellikle Geç Asur döneminde yaygındı. Bu konuda üçüncü binyılların kaynaklarından (Gelb 1973) Perslerin kulaklarını, ellerini, burunlarını ve ayaklarını keserek sakat bıraktığı sekiz yüz Yunanlı savaş esiriyle karşılaşan Büyük İskender'in tarihini kaleme alan Diodorus Siculus'a (17.69.2) kadar yazılı kanıtlar mevcuttur (karşılaştırma için Lemos 2006; CAD 11/1: 275 ve *appu* başlığı

¹⁸ Akadca metinlerdeki körlük için kullanılan kelimelerle ilgili daha önceki çalışmalardan bahseden (özellikle Marcus 1980) araştırma için bakınız: Farber (1985). Görme kusurlarının çeşitleri konusunda Stol (1986)'e ve Eski Mezopotamya'da göz hastalıkları için Fincke (2000)'ye bakınız. Ugarit dilindeki lanetleme ifadelerinde geçen körlük konusunda bakınız: Parker (1987: 15, 74; karşılaştırma için: Watson 1979).

¹⁹ Alster (1997: 347-48), yukarıda bahsedilen atasözün “aksak” (BA.ZA) insandan daha ziyade “cüce” (LUGUD) ile ilgili olma olasılığını değerlendirerek bu yöndeki yoruma katılmaz. O (1997: 209, 347-48), “topal insanlardan” (KUD.KUD.DU) bahseden diğer Sümer atasözlerine de temas eder. Eski Mısır'daki cüceler hakkında çok fazla şey yazılıp çizilmesine rağmen (bakınız: Dasen 1993), çivi yazılı kaynaklarda bu konuyla ilgili herhangi önemli bir tartışmaya rastlamadım (bakınız: Alster 2005: 323 n. 3).

altındaki). Yasa maddeleriyle ilgili çivi yazılı metinler işlenen suçlara karşı verilen cezalar olarak farklı bedensel sakatlamalarla ilgili kayıtlar içerir. Hammurabi kanunnamesi birtakım fiziksel sakatlamaların yanı sıra, dil kesmek (§ 192), kör etmek ya da göz çıkarmak (§ 193, § 196), kemik kırmak (§ 197), diş kırmak (§ 200), el kesmek (§ 195, § 218, § 226, § 253), kulak kesmek (§ 205, § 282) ve bir kadının göğsünü kesmek (§ 194) gibi cezalar içerir. Bu cezalandırmaların birçoğu insanları bir şekilde sakat bırakmasına rağmen, bu kişiler toplum içerisinde gelir getiren bir uğraşından el çektiler.²⁰

Son olarak, yaşlılığın ve ölümün de Eski Mezopotamya düşüncesinde sağlam beden nihan sakatlığı olarak algılanmış olabileceğini ifade edelim (bakınız: Rivkah Harris 2000: birçok yerinde değinilmekte). İlerlemiş yaşa nazaran fiziksel duruma göre belirlenen “yaşlı erkeklerin ve kadınların” genel ehliyetsizliği, bu insanları çocuklarla eş değer tutan ekonomi ve atasözleriyle ilgili metinlerde görülebilmektedir (bakınız: Rivkah Harris 2000: 57-58, 64, 72-73, 90-91). Yaşlı Adam ve Genç Kız (Alster 2005: 384-90) isimli nüktedan bir Sümer metni, yaşlılıkta cinsel gücün yitirilmesini hicveder (bakınız: Harris 2000: 28-31; karşılaştırma için: Biggs 1967). Sultantepe’den ele geçen Akadca bir metin kırk yaş yaşamın zirvesi, elli yaş kısa bir yaşam, altmış yaş olgunluk, yetmiş yaş uzun ömür (*ūmū arkūtu*), seksen yaş yaşlılık (*šībūtu*) ve doksan yaş aşırı yaşlılık (*littūtu*) olarak tanımlamıştır (bakınız: Rivkah Harris 2000: 28-31). Ayrıca insan ömrünün süresini insanlığın bir “talihsizliği” ya da “felaketi” (Sümerce NĠG.GIG; Akadca *ikkibu*) anlamına gelen 120 yılla sınırlayan bir Sümer geleneği de bulunmaktadır (bakınız: Jacob Klein 1990; Alster 2005: 336-38). Gılgamış Destanı’nın Eski Babil versiyonu (X iii 4-5) bu konuyla ilgili şöyle der: “tanrılar insanlığı yarattığında, ölümü insanlığa, yaşamı ise kendilerine ayırdılar” (George 1999: 124). Eski Mezopotamya mitolojisinde tanrıların ölümü insanlığa vermelerinin yaratılışın başından itibaren mi yoksa tufandan sonra mı olduğu (Atrahasis III vi 47-50; karşılaştırma için: Tekvin 6: 3) belirsizdir (bakınız: Jacob Klein 1990: 68-69). Kökeni her ne olursa olsun, ölüm ve sağlıklı bedenin kötüleşmesi sakatlığın ve fiziksel sorunların artış gösterdiği bir yaşam için doğal bir sonuçtur. Enki ve Ninmah mitolojisinde

²⁰ Orta Asur kaynakları hırsızların kulaklarını ve burunları kesmek (MAL A § 5; Roth 1997: 156), başka bir adamın testislerini yaralayan özgür bir adamın parmağını kesmek (MAL A § 8; Roth 1997: 156-57) ve özgür bir kadına yönelik cinsel bir saldırıya yeltenen özgür bir adamın alt dudağını ve parmağını kesmek (MAL A § 9; Roth 1997: 157) gibi cezalardan bahseder. Zinadan hükümlü bir adam öldürülebilir ya da mağdur bir koca eşinin kulağını kesebilir, sonra da zina yapan erkeği hadım edebilir ve suratını dağıtabilirdi (§ 15; Roth 1997: 158).

sarhoş tanrıların sakatlığı insanlara yüklemelerine benzer şekilde onlar da veryüzünde yaşayanlara ölümsüzlük bahşetmemişlerdir.

Sonuç

Eski Yakındoğu toplumlarında sakatlığın ve farklılığın toplumsal inşasını hakkıyla araştırmak için yapılması gereken daha çok iş vardır. Birincil kaynaklar (yazılı ve görsel) üzerinde titiz bir çalışma ve antik kültürlerle ilgili çalışmalarda kavramsal yaklaşımların geliştirilmesi bu karmaşık konuda ilerleme kaydedebilmek için gereklidir. Bu makaledeki sınırlı amacım okuyucuyu Eski Mezopotamya'nın önemli yazılı kaynaklarına yönlendirmek ve Enki ve Ninmağ anlatısında geçen sakatlık temsillerini toplum temelli bir sakatlık modeline göre incelemektir.

Enki ve Ninmağ isimli Sümer mitolojisi dünya düzeninin bir parçası olarak işlev bozuklukları ya da fiziksel sakatlıkları bulunan insanların kasıtlı olarak yaratılmalarından bahseder. Söz konusu mitoloji ilginç bir şekilde anormal insan bedenlerinin kökenlerini, "sağlam bedenli" işçilerin yaratılmasından ayrı tutarak, tanrı Enki ve tanrıça Ninmağ arasındaki bir sarhoş çekişmesinin sonucu olarak yansıtır. Bu anlatı elleri ve ayakları kusurlu olan insanlar, körlük, sağırılık ya da zihinsel sakatlık, idrar kaçırma ile kısır kadınlardan ve hadımlardan bahsetmektedir. Tüm bu sağlıksız varlıklar bütünüyle insandırlar ve kendi geçimlerini sağlama konusunda verimli bir şekilde çalışmaya uygundurlar. Bu sakat insanlara verilen mevkilerin birçoğunun yüksek statülü olduğu ya da teknik beceri gerektirdiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan yardıma muhtaç Umul, bana göre, tıpkı küçük yaşta çocuklar gibi, henüz toplumsal saygınlığı oluşmamış üretici işçiliğe uygun olmayan insanları temsil etmektedir.

Söz konusu mitolojik anlatı birçok yeri yoruma açık olmasına rağmen, toplum temelli bir sakatlık modeli sunuyor gibidir. Bu modele göre insanların farklı yetenekleri onların topluma katkıda bulunabildikleri oranda değerlidir. Tıbbi bir sorun ya da fiziksel sakatlık, normalden sapma olarak algılanırken, kişiyi kısıtlamak ve onu çalışma hayatından mahrum etmek için zorunlu bir neden olarak gözükmez. Tanrı Enki, tanrıça Ninmağ'ın yarattığı sakat insanların her birine, onların topluma katkı sunacağı yetenekleriyle uyumlu toplumsal bir rol belirlemiştir. Bundan dolayı Enki ve Ninmağ mitolojisinin farklı yetenekleri bulunan insanların dâhil olma süreçlerine dair toplumsal bir düşünce yapısını anlattığına inanıyorum.

Eldeki veri Enki ve Ninmağ mitolojisindeki yaklaşımın Eski Mezopotamya'nın düşünce yapısındaki hususların birçoğuyla benzerlikler

içerdiğini gösterir. Her ne kadar toplumsal damgalanma fiziksel bir hastalık ya da zihinsel sakatlıklarla ilgiliyse de, sıra dışı bir fiziksel ya da bilişsel sorunu bulunan insanlar ellerinden gelen işlere göre görevlendirilmişlerdi. İdari metinler ve erzak listeleri bu insanların ekonomik anlamda üretken işçiler olarak çalışma hayatına uyum sağladıklarını kanıtlar. Tıbbi metinler, ciddi sakatlıkları bulunan çocuklara ve yetişkinlere evde uzun süreler bakıldığını gösterir. Sıklıkla dile getirilmese de, bütün toplumlarda olduğu gibi, Eski Mezopotamyalılar, sakatlıkların sınıflandırılmasını ve sakatların dâhil olma süreçlerini kendine göre belirlemiş olmalıdır. Fakat çocukların öldürülmesi ve ötenazi ile ilgili bazı tedavi önerilerinden ve cüzamdan ve ödemden mustarip olanların toplumsal dışlanmalarından bahseden sınırlı kayıtlar dışında sakat insanların fiziksel sorunları nedeniyle toplumdan dışlanmalarına dair az sayıda belirgin kanıt bulunduğunu görmekteyiz.

Kaynakça

- Abusch, Tzvi. 2002. *Mesopotamian Witchcraft: Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Ancient Magic and Divination 5. Leiden: Styx.
- Alster, Bendt. 1997. *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections*. 2 vols. Bethesda, MD: CDL.
- Alster, Bendt. 2005. *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, MD: CDL.
- Asher-Greve, Julia M. 1998. "The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body", *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, (Ed: Maria Wyke), Oxford: Blackwell, 8–37.
- Avalos, Hector. 1995. *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. HSM 54. Atlanta: Scholars.
- Avalos, Hector 1995b. "Ancient Medicine: In Case of Emergency Contact Your Local Prophet". *BR* 11: 26–32, 34–35, 48.
- Biggs, Robert D. 1967. *ŠA.ZI.GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. TCS 2. Locust Valley, NY: Augustin.
- Biggs, Robert D. 1995. "Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia", *CANE* 3:1911–24.
- Bottero, Jean ve Samuel Noah Kramer. 1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mesopotamienne*. Paris: Gallimard.
- Böck, Barbara. 2000. *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*. AfOB 27. Vienna: Institut für Orientalistik der Universität Wien.

- Caplice, Richard. 1974. *The Akkadian Namburbi Texts: An Introduction*. SANE 1. Los Angeles: Undena.
- Cassin, Elena. 1987. "La droit et le tordu—II. Handicapes et marginaux dans la Mesopotamie des II^e–I^{er} millénaires", *Le semblable et le différent: Symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris: Decouverte, 72–97.
- Dalley, Stephanie. 1991. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Dasen, V. 1993. *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford Monographs in Classical Archaeology. Oxford: Clarendon Press.
- Edwards, Martha Lynn. 1997. "Constructions of Physical Disability in the Ancient Greek World: The Community Concept", *The Body and Physical Difference: Discourses of Disability*, (Editörler: David T. Mitchell ve Sharon L. Snyder), Ann Arbor: University of Michigan Press, 35–50.
- Farber, Walter. 1985. "Akkadisch blind." *ZA* 75:210–33.
- Farber, Walter 1995. "Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia", *CANE* 3:1895–909.
- Fincke, Jeanette. 2000. *Augenlieden nach keilschriftlichen Quellen*. Würzburger medizinhistorische Forschungen 70. Würzburg, Germany: Königshausen & Neumann.
- Finkel, Irving L. 1998. "A Study in Scarlet: Incantations against Samana", *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, (Ed: Stefan M. Maul. Cuneiform Monographs 10. Groningen: Styx, 71–106.
- Finkel, Irving L., ve Markham J. Geller, (Editörler) 2007. *Disease in Babylonia*. Cuneiform Monographs 36. Leiden: Brill Academic.
- Foster, Benjamin R. 1995. *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, Bethesda, MD: CDL.
- Foster, Benjamin R. 1997. "The Poem of the Righteous Sufferer", *COS* 1.153:486–92.
- Freedman, Sally M. 1998. *If a City Is Set on a Height: The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlē Šakin Volume I: Tablets 1–21*, Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund.
- Gelb, I. J. 1972. "The Arua Institution", *RA* 66:1–32.
- George, Andrew. 1999. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. New York: Penguin.
- Grayson, Albert Kirk. 1995. "Eunuchs in Power. Their Role in the Assyrian Bureaucracy", *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden*, (Editörler: Manfred Dietrich ve Oswald Loretz. AOAT 240. Kevelaer, Germany: Butzon & Bercker, 85–98.

- Hallo, William W. 1969. "The Lame and the Halt". *Eretz-Israel* 9:66–70
- Harris, Rivkah. 2000. *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Heessel, Nils. 2000. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. AOAT 43. Munster, Germany: Ugarit-Verlag.
- Heessel, Nils. 2004. "Reading and Interpreting Cuneiform Texts: Methods and Problems". *Le Journal des Medecines Cuneiformes* 1:2–9.
- Huehnergard, John. 2000. *A Grammar of Akkadian*, HSS 45, Winona Lake, IN:Eisenbrauns.
- Jacobsen, Thorkild. 1987. *The Harps That Once . . . : Sumerian Poetry in Translation*. New Haven: Yale University Press.
- Jeffreys, David ve John Tait. 2000. "Disability, Madness, and Social Exclusion in Dynastic Egypt", *Madness, Disability, and Social Exclusion: The Archaeology and Anthropology of "Difference."*, (Ed: Jane Hubert), London: Routledge. 87–95.
- Kilmer, Anne Draffkorn. 1976. "Speculations on Umul, the First Baby", *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, (Editörler: Barry L. Eichler ve diğerleri), AOAT 25. Kevelaer, Germany: Butzon & Bercker, 265–70.
- Kinnier Wilson, James V. 1966. "Leprosy in Ancient Mesopotamia". *RA* 60:47–58.
- Kinnier Wilson, James V. 1967a. "Organic Diseases of Ancient Mesopotamia", *Diseases in Antiquity*, (Editörler: Don Brothwell ve A. T. Sandison. Springfield, IL: Charles C. Thomas. 191–208.
- Kinnier Wilson, James V. 1967b. "Mental Diseases of Ancient Mesopotamia", *Diseases in Antiquity*, (Editörler: Don Brothwell ve A. T. Sandison. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 723–33.
- Klein, Jacob. 1990. "The 'Bane' of Humanity: A Lifespan of One Hundred Twenty Years". *Acta Sumerologica* 12:57–70.
- Klein, Jacob. 1997. "Enki and Ninma". *COS* 1.159: 516–18.
- Kramer, Samuel Noah ve John Maier. 1989. *Myths of Enki, the Crafty God*. New York: Oxford University Press.
- Lambert, Wilfred G. 1998. "The Qualifications of Babylonian Diviners", *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, (Ed: Stefan M. Maul). Cuneiform Monographs 10. Groningen: Styx, 141–58.
- Leichty, Erle. 1970. *The Omen Series Šumma Izbu*. TCS 4. Locust Valley, NY: Augustin.
- Lemos, T. M. 2006. "Shame and Humiliation of Enemies in the Hebrew Bible". *JBL* 125:225–41.

- Lichtheim, Miriam. 1997. "Instruction of Amenemope", *COS* 1.47: 115–22.
- Longman, Tremper, III. 1991. *Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Malul, Meir. 1990. "Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents", *JSOT* 46:97–126.
- Marcus, David. 1980. "Euphemisms for Blind Persons in Akkadian and Other Semitic Languages". *JAOS* 100:307–10.
- Mitchell, David T., ve Sharon L. Snyder, (Editörler) 1997. *The Body and Physical Difference: Discourses of Disability*. The Body, in Theory. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Nissinen, Martti. 1998. *Homoeroticism in the Biblical World*. Minneapolis: Fortress.
- Nunn, John F. 1996. *Ancient Egyptian Medicine*, London: British Museum.
- Parker, Simon B., Ed. 1997. *Ugaritic Narrative Poetry*. SBLWAW 9. Atlanta: Scholars.
- Parpola, Simo. 1970. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part I: Texts*. AOAT 5/1. Kevelaer, Germany: Butzon & Bercker.
- Parpola, Simo. 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendices*. AOAT 5/2. Kevelaer, Germany: Butzon & Bercker.
- Romer, Willem H. P. 1993. "Mythen und Epen in sumerischer Sprache", *Mythen und Epen I. TUAT* III, 3, (Ed: Otto Kaiser. Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 351–559.
- Roth, Martha T. 1997. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, 2. baskı, WAW 6. Atlanta: Scholars Press.
- Scurlock, JoAnn. 2005. "Ancient Mesopotamian Medicine", *A Companion to the Ancient Near East*, (Ed: Daniel C. Snell), Malden, MA: Blackwell, 302–15.
- Scurlock, JoAnn ve Burton R. Andersen. 2005. *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*. Urbana:
- Scurlock, JoAnn. 2006. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illness in Ancient Mesopotamia*, *Studies in Ancient Magic and Divination* 3. Leiden: Styx.
- Slanski, Kathryn. 2003. *The Babylonian Entitlement Narus: A Study in Form and Function*. Boston: ASOR.
- Stol, Marten. 1986. "Blindness and Night-Blindness in Akkadian", *JNES* 45:295–99.
- Stol, Marten. 1993. *Epilepsy in Babylonia*. Cuneiform Monographs 2. Groningen: Styx.
- Stol, Marten ve Sven P. Vleeming, (Editörler) 1998. *The Care of the Elderly in the Ancient Near East*. Leiden: Brill.

- Stol, Marten. 2000. *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. F. A. M. Wiggermann tarafından yazılmış bir bölümle birlikte, Groningen: Styx.
- Tougher, Shaun, Ed. 2002. *Eunuchs in Antiquity*. London: Duckworth. University of Illinois Press.
- Van der Toorn, Karel. 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Van Gorcum: Assen.
- Watson, W. G. E. 1979. "An Unrecognized Hyperbole in Krt". *Or* 48:112–17.
- Weeks, Kent R. 1995. "Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Egypt", *CANE* 3:1787–98.
- Westbrook, Raymond. 1998. "Legal Aspects of Care of the Elderly in the Ancient Near East: Conclusion", *The Care of the Elderly in the Ancient Near East*, (Editörler: Marten Stol ve Sven P. Vleeming), Leiden: Brill, 241–50.