

Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

TÜRKİYE MASALLARINDA ŞAMANİZM ÖĞELERİ

MAGDALENA SODZAWICZNY

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
Bilkent Üniversitesi, Ankara

Haziran 2003

Bütün hakları saklıdır.

Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.

© Magdalena Sodzawiczny

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof. Talat Halmân
Tez Danışmanı

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof.Dr.Öcal Oğuz
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Doç.Dr.Nebi Özdemir
Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı

.....
Prof. Dr. Kürşat Aydoğan
Enstitü Müdürü

ÖZET

Türklerin İslâm-öncesi kültürünü oluşturan öğelerden en önemlisi Şamanizm inançlarıdır. Türklerin İslâmiyet’i kabul etmesi ve ardından Anadolu’ya göçmesiyle, Şamanizm öğelerinin yerini Müslüman inançların aldığı yeni bir kültür oluşmaya başlamıştır. Ancak, yüzyıllar boyunca süren İslamlaşmaya rağmen, Şamanizm’e ait bazı eski inançların bugünlere kadar yaşadığı da görülmektedir. Türk sözlü edebiyatında ve özellikle masallarda bu inançların izlerini bulmak olanaklıdır. Nesilden nesle devredilen ve bu yüzden çok uzun bir geçmişi olan masallar, Şamanizm’e ait inançların bugün de var olduğunu araştıranlara hayli zengin malzeme sunmaktadır.

Bu tezde, Türkiye halk kültüründeki Şamanizm izleri hakkındaki çalışmalar gözden geçirilerek Türkiye masallarındaki Şamanizm öğeleri konusu incelenmektedir. Bu konudaki çalışmaların sayısı sınırlıdır. Tezde, Şamanizm hakkındaki çalışmalardan yola çıkılarak masal metinlerinin incelemesi yapılmıştır. İslâm-öncesi inançlar açısından masal diyarının incelenmesine özel bir önem verilmiş, çalışma daha çok bu noktada yoğunlaştırılmıştır. Bu amaçla “asıl”, “yardımcı” ve “ikincil” kahramanların özellikleri, doğaüstü yetenekleri ve masallarda oynadıkları rol, şamanın benzer nitelikleri ile karşılaştırılmıştır. Bunun dışında, masallardaki kuşlar, hayvanlar ve doğaüstü hayat kaynakları ele alınmış ve bunların bazı öğelerinin eski Türk inançları kökenli olma olasılığı gösterilmiştir. Son olarak, masal evrenini oluşturan alanlar incelenmiş ve bu alanların öğelerinin Şamanizm inançlarıyla bağdaştığı noktalar ortaya çıkarılmıştır. Tezde, İslâm’ın Şamanizm inançlarını tamamen yok edemediği ve bu inançların Türkiye masallarında varlığını sürdürdüğü sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Masal, Şamanizm, Sözlü Edebiyat, Mitoloji

ABSTRACT

Shamanistic beliefs were among the most significant elements of pre-Islamic Turkish culture. With the spread of Islam and Turkish migrations into Anatolia, the shamanistic elements were gradually replaced by the elements of the new culture based on Muslim civilization. Despite the fact that Islamization lasted for several centuries, some old elements have survived until recent times. Traces of these beliefs can be found in Turkish oral literature, especially in folk tales. Being deeply rooted in the past and having a great potential of transmission from one generation to another, folk tales provide useful material for an analysis of the surviving shamanistic elements.

The thesis examines the existing research concerning the relics of shamanism in Turkish folk culture as such and it reconsiders major questions concerning the traces of shamanistic elements in Turkish folk tales. As there are only very few studies on the subject, the work is mainly based on an analysis of the source material through existing general works dealing with shamanism. The analysis of the universe of folk tales from the perspective of pre-Islamic beliefs is the focal point of this study. Major and secondary heroes, their characteristics and supernatural gifts, and the role they play in folktales are compared to similar characteristics of shamans. Moreover, references to birds, animals, and the supernatural sources of life are analyzed in order to trace their possible origin in shamanistic beliefs. Finally, the settings of the universe of the folktales are examined and the elements connected with shamanism are pointed out. The thesis advances the claim that shamanistic elements were by no means totally abandoned, but they have been preserved to a significant extent in Turkish folktales.

Key Words: Folktale, Shamanism, Oral Literature, and Mythology

TEŞEKKÜR

Üç yıl süren çıktığım bu edebiyat yolculuğu boyunca bana ilgi gösteren ve her konuda yardımcı olan bölüm başkanım Talât Sait Halman'a, tez çalışmam süresince bana zaman ayıran ve destekleyen hocam Öcal Oğuz'a, tezin yazılması aşamasındaki sıkıntılarımı benimle paylaşan Drita Çetaku'ya, destek ve yardımlarını esirgemeyen Evrim Ölçer'e, Türkçe yazılı anlatım konusunda yardımcı olan Yalçın Armağan'a ve Günil Özlem Ayaydın'a çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	sayfa
Özet	iv
Abstract	v
Teşekkür	vi
İçindekiler	vii
Giriş	1
A. Masal Dindışı bir Tür mü?	2
B. Türkiye’deki Masal Çalışmalarında Şamanizm Okuyuşu	4
C. Tezin Yöntemi	8
I. Masal Kahramanları	11
A. Asıl Kahraman	11
1. Kahramanın Yolculuğu	12
2. Kahramanın Özellikleri	15
B. Ak Sakallı Derviş	21
1. Yardımcı Olması ve Öğüt Vermesi	24
2. Çocuklara Ad Koyması	27
3. “Kara” ve “Kötü” Olması	29
C. ‘İkincil’ Kahramanlar	32
1. Yeryüzünün Kahramanları	33

2. Yeraltının Kahramanları	38
II. Masalarda Doğaüstülük	43
A. Doğaüstü Özellikleri Olan Varlıklar	44
1. Kuşlar	45
2. Hayvanlar	52
B. Hayatın Doğaüstü Kaynakları.	61
1. Gebe Kalma	62
2. Canlı (Tılsımlı) İnsanlar ve Yaratıklar	63
3. Ölüyü Diriltme	65
III. Masal Alanları	69
A. Yeryüzü	70
B. Gök ve Yeraltı	79
Sonuç	85
Seçilmiş Bibliyografya	88
Özgeçmiş	97

GİRİŞ

Sözlü edebiyatın başlangıcından beri, insanlar, köklerini, kültürlerini ve geleneklerini “söz” aracılığıyla nesilden nesle aktararak koruyorlardı. Örneğin, Gılgamış destanı, Yunan mitleri ve Türklerin Orta Asya’da yaratılmış destanları bu amaçla korunmuşlardır. Bu destan ve mitlerde, din, savaş ve milletlerin kahramanlarının maceraları, ele alınmıştır. Buna ek olarak, dinlerin başlangıç dönemlerine ait bilgiler sözlü edebiyatta yer almaktadır. Tora, İncil ve Kuran gibi yazıya geçirilmiş kutsal kitapları olan dinlerin yanı sıra, geleneğin dışında kalan inançları da göz ardı etmemek lâzım. Kuralları yazılmamış bu inanç sistemleri, birçok yerde, yeni kitaplaşmış bir din tarafından yok edilmeye çalışılmıştır. Kimi yerlerde çabuk, kimi yerlerde daha uzun bir dönemde Hıristiyanlık ya da İslamiyet bu “pagan” dinlerinin yerini almıştır. Ancak, bu eski inançlar, tamamen yok olmamış, izleri insanların kültürlerinde yaşamıştır; hâlâ da yaşamaya devam etmektedir. Bütün bu eski inanç izleri, çeşitli gelenek, görenek ve törenlerde korunmuştur. Ne var ki, söz konusu gelenek ve törenlerde izleri sürülebilen bu inançlar, sözlü edebiyat geleneği içinde farklı bir boyuta taşınmıştır. Bu boyut, masal anlatılarına da renkli bir biçimde yansımıştır. Bu tezde, masallardaki eski Türk inançlarının izleri ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda, girişte ilk olarak masalın dindışı bir tür olup olmadığı tartışılacak, ardından Türkiye’deki masal çalışmalarından ve halk edebiyatı ürünlerinde yer alan

Şamanizm öğeleri ile ilgili yapılan araştırmalardan söz edilecektir. Son olarak, tezde izlenecek yöntem, masalların seçimi ve tezin bölümleri ile ilgili bilgi verilecektir.

A. Masal Dindışı bir Tür mü?

Mit aracılığıyla insan, dünya ve insanın yaratılışı, evren ve tabiatın kurallarıyla ilgili önemli sorulara cevap verebilmektedir. Ancak, mitlerle ilişkisi bulunan masal, çoğunlukla “din dışı” olarak kabul edilmiştir. Bu tezde, dinsel boyuttan yoksun bir tür olarak nitelendirilen masalın, dinle bağlantısı olup olmadığı sorgulanacaktır. Pertev Naili Boratav’a göre “[m]asal, nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamiyle hayâl ürünü, gerçeğe ilgisiz, ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı[dır]” (*100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* 80).

Boratav’ın yaptığı tanım, “masalı masal yapan” (Ewig 3) şeyi araştıran Max Lüthi’nin sözleriyle tamamlanabilir. Lüthi, “Halk Masallarında Yüzeysellik” adlı makalesinde, halk masallarının yalnızca olağanüstü dünyayı günlük dünyadan ayıran derinlik duygusundan değil, her anlamda bir derinlik boyutundan yoksun olduğunu söylemektedir (81). Lüthi’ye göre masal kahramanları da “esası, [...] iç dünyası ve çevreleri olmayan şahsiyetlerdir; geçmiş ve gelecekle herhangi ilişkileri yoktur” (81). Buna ek olarak Lüthi bir başka makalesinde de, masalda, ilahi güce duyulan hassasiyetin eksikliğinden söz etmektedir (“Masalın; Efsane....” 66).

Bu iki görüş araştırmacıyı, masalın herhangi bir “dinî inanış”tan ya da “dinî derinlik”ten tamamen yoksun olduğu sonucuna götürebilir. Ancak, kendi dönemleri içinde değerlendirildiğinde haklı sayılabilecek bu görüşler, masalın modern yöntemlerle ve farklı bakış açılarıyla incelendiği günümüzde, tekrar gözden geçirilmelidir. Masal

kahramanlarının Lüthi'nin iddia ettiği gibi “geçmişle ilişkisi olmayan yüzeysel karakterler” olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ne var ki, masalı yaratan kültürün masalı, kendi “geçmişle ilişkilendirerek” kurguladığı göz önünde alındığında, Lüthi'nin iddiası üzerinde tekrar düşünmek uygun olacaktır. Bu noktada masalın, kahramanların kendi geçmişle olan ilişkilerini değilse bile, masalı üreten kültürün geçmişle ilişkili olduğu söylenebilir.

Diğer bir araştırmacı Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri* adlı kitabında, masalın mitsel ve tanrısal evrenden uzaklaştığı düşüncesinde olan, Jan de Vries'nin görüşlerini eleştirmektedir (242). Eliade, Vries'nin söz konusu düşüncelerini eleştirir:

[M]asalın, mitsel dünyanın bir “kutsallıktan uzaklaşması”nı belirtmesi her zaman doğru olmayabilir. Daha çok mitsel motifler ve kişilerin kamufle edilmesinden söz edilmelidir; “kutsallıktan uzaklaşma” yerine “kutsallığın azalması” demek daha yerinde olacaktır. [...] Ayrıca, masalarda, tanrılar kendi adlarıyla işin içine karışmazlarsa da, görünümleri, kahramanın koruyucularının, düşmanlarının ve arkadaşlarının figürlerinde hâlâ belirlemektedir. Kamufle edilmişlerdir ya da, daha iyisi, ‘düşmüşlerdir’ – ama ana görevlerini yapmayı sürdürürler. (243-44)

Mircea Eliade'nin, bu sözleri belli bir kültür için değil, masalın yaşatıldığı bütün kültürler için geçerli görünmektedir. Türkiye masallarında Şamanizm izlerini ortaya çıkartmaya hedefleyen bu tezde, Eliade'nin söz konusu görüşlerinden yararlanılacaktır. Bu tezin amacı, Türklerin İslam'ı kabulünden ve Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmesinden sonra, masallarında “mitsel kutsallığı” koruyup korumadığını belirlemektir. Tezde, Türkiye masallarında, İslam-öncesi inançların varlığından söz edilip

edilemeyeceği; söz edilebiliyorsa bunun ne kadar güçlü olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Buna ek olarak da, masallardaki Şamanik öğelerin hangi araçlarla “kamufle” edildiğine değinilecektir. Ancak, asıl konuya geçmeden önce Türkiye’de yapılmış masal çalışmalarından kısaca söz etmek uygun olacaktır.

B. Türkiye’deki Masal Çalışmalarında Şamanizm Okuyuşu

Türkiye’de bilimsel yöntemlerle masal derlenmesine ve derlenen masallar üzerinde bilimsel çalışmalar yapılmasına Ignacz Kúnos önderlik etmiştir. Radloff’un *Proben: Der VolksLitteratur der türkischen Stämme* adıyla yayınlanan ve Türk halk edebiyatı ürünlerini içeren serinin sekizinci cildi, Kúnos’un derlediği 25 masalı içermektedir.

Türkiye’deki masal araştırmalarının gelişmesinde önemli yeri olan bir araştırmacı da Pertev Naili Boratav’dır. Boratav’ın masal çalışmaları ve derlemeleri çeşitli makalelerinin yanı sıra *Az Gittik Uz Gittik*, *Zaman Zaman İçinde* ve *Uçar Leyli*. *Masallar 1* adlı kitaplarında toplanmıştır. Bunların dışında Boratav, Wolfram Eberhard ile *Typen türkischer Volksmärchen* adlı çalışmayı yapmıştır. Bu çalışmalarında Boratav ve Eberhard, Aarne-Thompson sisteminin Türkiye masalları için uygun olmayışını eleştirerek kendi sistemlerini oluşturdular. Linda Dégh, bu araştırmacıların masalın kendi çevresiyle ilişkilendirilerek değerlendirilmesinin zorunlu olduğunu düşündüklerine dikkat çeker (*Folktales and Society* 48-49). Masalın kendi çevresiyle ilişkilendirilerek algılanması yaklaşımı, masal araştırmaları açısından önemli bir gelişmedir. Bu yüzden, Boratav ve Eberhard’ın çalışmalarının değeri, Dégh’in bu saptaması göz önüne alındığında daha iyi anlaşılmalıdır.

Türkiye’de yapılmış diğer masal çalışmalarının çoğu, Türkiye’nin çeşitli bölgelerinde derlenmiş ve bir kitap haline getirilmiş masal metinlerinden oluşmaktadır. Bunun dışında Türkiye masalları, masal tipleri ve motif çözümlemesi açısından incelenmiştir. Saim Sakaoğlu’nun *Gümüşhane Masalları Metin Toplama ve Tahlil* adlı kitabı bu tür çalışmaların ilkidir. Sakaoğlu, Gümüşhane ve Bayburt illerinden derlediği masallara, Eberhard-Boratav ve Aarne-Thompson’ın masal tip kataloglarına göre numaralar vermiş, motifleri, varyantları ve motiflerdeki değişiklikleri göstermiştir. Bunun dışında, kitapta yer alan masalların tema, kahraman ve çevre gibi ortak unsurlarının sayısına ve masalların kısa özetlerine yer verilmiştir. Bu çalışmadan sonraki masal araştırmalarının Sakaoğlu’nun başlattığı yöntemin sınırlarının dışına pek çıkmadığı söylenebilir. Bilge Seyidoğlu, Erzurum halk masallarına Thompson’un *Motif-Index*’i (Alptekin 8), Umay Günay ise Elâzığ masallarına Propp metodunu uygulamışlardır (8). Ali Berat Alptekin yine Taşeli masallarının özetleri ve metinlerini vermenin yanı sıra, bu masalları Thompson’un *Motif-Index*’ine göre düzenlemiştir.

Bütün bu masal araştırmalarının ortak bir özelliği olduğu söylenebilir: bunların hepsi dünyada senelerce önce ortaya çıkan ve sonradan da eleştirilen yöntemleri uygulamaktadır. Bu yöntemlerin Türk araştırmacılar tarafından oldukça geç tanınması, böyle bir durumun nedenlerinden biri olarak yorumlanabilir. Türkiye masalları, bugüne kadar kullanılmış yöntemlerin dışına çıkılarak, farklı bakış açılarıyla ele alınmalıdır. Türkiye masallarını dünya masallarıyla ortak motifler açısından inceleyen çalışmalardan farklı olarak, Türk kültürünü özümseyerek yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Masallar evrensel bağlarla birbirine bağlı olsalar da, her toplum masalı, kendi kültürüne özgü yöntemlerle incelenmelidir.

Bu tezde, sözü edilen farklı yaklaşımların eşliğinde, Türkiye masallarında Şamanizm izleri incelenecektir. Bir inanç sistemi olduğu için daha çok din araştırmalarının alanına giren Şamanizm’i, edebiyat bilimi açısından incelemek, birçok konuda tutarlı ve titiz bir çalışma yürütmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda tezde, Şamanizm olgusu asıl konu olarak değil, masal araştırmalarında başvurulan bir “araç” olarak kabul edilecektir. Tezin odağından uzaklaşmamak için, Şamanizm’den yalnızca masallara yansıyan yönleri üzerinde durularak söz edilecektir. Bu yönler, yeri geldiğinde masallardan örnekler verilerek ispatlanacaktır.

Ancak bu noktada, Şamanizm ile Türkiye halk edebiyatı arasındaki ilişkiden kısaca söz etmek gerekmektedir. İlk olarak, daha önce yapılmış bilimsel araştırmalarda ya da tezlerde Türkiye masallarında Şamanizm izlerini inceleyen bir çalışmaya rastlanmadığı belirtilmelidir. Elde bulunan kimi makalelerde, masalların bazı motiflerinin Şamanizm’le ilişkili olduğu ispat edilmeye çalışılmaktadır. Bahaeddin Ögel’in “Keloğlan Masal Motifinin Eski Türk Kökenleri” adlı makalesi buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak bu makalesinde Ögel, Şamanizm hakkında ayrıntılı araştırma yapmaktan çok Keloğlan masallarında Şamanizm izleri görülebileceğini söylemekle yetinmektedir. Ayşe Yücel, “Masalarda Dev ve Yaratılış Destanındaki Benzerleri” adlı makalesinde, Türkiye masallarında yer alan “dev” motifini Şamanizm’e özgü yeraltı dünyasının padişahı olan Erlik’le karşılaştırmaktadır. Wolfram Eberhard ve Pertev Naili Boratav’ın *Typen Türkischer Volksmärchen* adlı çalışmalarının giriş bölümünde de, Türkiye masallarının bazı motiflerinin eski inançlardan kaynaklandığına işaret edilmiştir.

Tezin konusuna en yakın çalışmalar, Türk folklorunda Şamanizm izleriyle ilgili olanlardır. Bunların bir kısmında Alevi ve Bektaşî inançlarının temellerindeki

Şamanizm öğeleri araştırılmaktadır. Bu tür çalışmalardan söz ederken öncelikle Mehmed Fuad Köprülü'nün *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans* adlı araştırmasını anmak gerekir. Daha yeni çalışmalar arasında, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* kitabından söz edilebilir.

Şamanizm hakkında ayrıntılı çalışmalar yapan Abdülkadir İnan, Müslüman Türklerde Şamanizm kalıntılarından söz eder. Ne var ki İnan'ın, bu konuyu ele alan makalelerinde araştırma yapmaktan çok Türk folklorunda Şamanizm izleri sorununu ortaya çıkardığı gözlenmektedir. Bunun dışında, Türkiye folklorundaki eski inançları konu eden makaleler de bulunmaktadır; ancak, bunların bir çoğunda konunun yüzeysel yaklaşımlarla ele alındığı ve genellemeler yapmakla yetinildiği göze çarpmaktadır¹. Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri* başlıklı çalışmasında konuyu daha kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Ancak bu kitap, Anadolu'da yaşayan gelenek ve törenlerin incelenmesiyle sınırlıdır.

Türk halk edebiyatının Şamanizm ile ilişkisine gelince, Türk âşıklarıyla Orta Asya Şamanlarının mesleğe giriş törenlerini karşılaştıran İlhan Başgöz'ün “Türk Halk Hikâyelerinde Düş Motifi Zinciri” makalesinden söz edilebilir. Ancak bu makale, Şamanizm'in sadece bir ögesi ve hikâye türüyle sınırlıdır. Bunun dışında Ali Duymaz, “Tekerlemelerin Kökeninde Şamanizm Unsurları” adlı makalesinde konudan kısaca söz etmektedir.

Türkiye halk edebiyatının sınırlarının dışında olmasına karşın, sözlü edebiyat araştırmalarının arasında önemli yeri olan Nora Chadwick ve Victor Zhirmunsky'nin

¹ Bu konuyu ele alan makalelerin detaylı künyelerine tezin “Seçilmiş Bibliyografya” bölümünde yer verilmiştir.

Oral Epics of Central Asia adlı kitabından söz etmek uygun olacaktır. Türk araştırmacıları tarafından nadiren başvurulan bu alışma, Orta Asya halklarının sözlü edebiyatını şamanizm öğeleri açısından incelemektedir.

Masal, çeşitli araştırmacılar tarafından değişik bakış açılarıyla ele alınmıştır. Bu tezde ise masal, iç yapısı ya da ayırıcı özellikleri açısından değil, Türkiye’de yaşatılan eski inançların yansıtıldığı bir tür olarak ele alınacaktır. şamanizm hakkındaki çeşitli araştırmalar göz önünde bulundurularak masal kahramanları ve masal diyarı, sözü edilen inanç öğeleri dikkate alınarak incelenecektir.

C. Tezin Yöntemi

Tezde, Ignacz Knos’un 1885-1890 yılları arasında derlediği ve *Proben*’in VIII. cildinde yer alan masallar ve Pertev Naili Boratav’ın *Zaman Zaman İçinde, Az Gittik Uz Gittik* ve *Uçar Leyli* adlı kitaplarındaki masallar, şamanizm açısından incelenecektir. Bu masalların seçilmesinin nedenleri, erken dönemde bilimsel yöntemlere uygun olarak derlenmiş olmaları, üzerlerinde çok fazla araştırma yapılmamış olması ve şamanizm’le ilgili malzemeler açısından zengin oluşlarıdır. Türkiye’de bilimsel yöntemler dışında derlenmiş birçok masal bulunmaktadır. Ne var ki, masalın anlatıcıdan derlendiği şekliyle değiştirilmeden yazıya aktarılması, gelenek içerisinde yaşatılan eski kültüre ait öğelerin açığa çıkartılması açısından önemlidir. Bu konudan söz eden Pertev Naili Boratav, sözlü gelenekte üslup, dil ve ifade olgunluğuna erişmiş bir tür olan bu anlatıların, usta bir masalcıdan derlendiği takdirde “hiç dokunulmadan” yayımlanması gerektiğini vurgular (*Zaman Zaman İçinde* 11). Boratav, masalın “hiç dokunulmadan” yayımlanmasının ne demek olduğunu şöyle açıklamaktadır:

Ben, masalın dilinde ve üslubunda da halk sanatçısının çeşnisini bırakmalı diyorum. Bunu yaparken, sözlü anlatmanın yazıya geçerken gerektirdiği bazı ufak ‘dokunmalar’ elbette olacaktır: Şive farklarını, bölgelere göre çeşitlenen gramer tasarruflarını, yalnız sözlü anlatmada işe yarayan, kitaba geçen metinde ise, onun değerine zarar getiren pürüzleri gidermek gibi (*Zaman Zaman İçinde* 11)

Boratav’ın önemle vurguladığı yöntemlerle derleme yapan bir araştırmacı da Ignaz Kúnos’tur. Kúnos, *Proben* için yazdığı “Önsöz”de topladığı masal malzemesinden yirmi dört tanesini seçip bu cilde koyduğunu belirtmektedir. Bunun dışında Kúnos’un, masallarının, İstanbul, Bursa, İzmir, Ankara ve Aydın gibi büyük şehirlerinden ve doğrudan halkın ağzından (10) derlendiği bilinmektedir. Bu nedenle tezde, söz konusu yöntemlerle masal derlemesi yapan Boratav ve Kúnos’un çalışmaları incelenmek üzere seçilmiştir.

Tezin “Masal Kahramanları” başlıklı ilk bölümünde masal kahramanlarının özellikleri, işlevleri ve eylemleri ele alınacaktır. İlk alt bölümünde asıl kahraman, ikinci alt bölümünde ise yardımcı kahraman olarak nitelenebilecek “ak sakallı derviş” incelenecektir. Üçüncü alt bölümde, masallardaki “ikincil kahramanlar” üzerinde durulacaktır. Bu karakterler, Şaman’ın kişiliğiyle karşılaştırılarak masallardaki Şamanizm etkileri açığa çıkartılacaktır.

Tezin “Masallarda Doğaüstülük” başlığını taşıyan ikinci ana bölümünde, masalların doğaüstü boyutu irdelenecektir. İlk alt bölümünde, masallardaki kuşlar ile hayvanlar, taşıdıkları doğaüstü özellikleri açısından araştırılıp eski Türk inançlarıyla bağdaştırılacaktır. İkinci alt bölümünde ise, masal kahramanlarının dünyaya gelmesi ve hayata dönüşü olaylarının olağanüstü tarafı ele alınacaktır.

“Masal Alanları” adlı tezin son ana bölümünde ise masal dünyasının yapısıyla Şamanizm inançlarına özgü dünya düzeni karşılaştırılacaktır. Birinci alt bölümde, yeryüzü dünyası, ikinci alt bölümde ise gök ve yeraltı dünyalarının öge ve özellikleri irdelenecektir.

BÖLÜM I

MASAL KAHRAMANLARI

Türkiye’de zengin bir masal hazinesinin varlığından söz edilebilir. Bu zenginlik, büyük ölçüde masal kahramanlarının çeşitliğinden kaynaklanmaktadır. Masalarda gerçek insan özellikleri taşıyan kahramanların yanı sıra, olağanüstü özelliklere sahip hayvanlara ve diğer yaratıklara da rastlanmaktadır. Ne var ki, insan kahramanlar arasında da bir takım farklılıklar bulunmaktadır. “Sıradan” padişahlar, şehzadeler, köylüler ve çobanların yanı sıra, olağanüstü nitelikler taşıyan kahramanlara da rastlamak mümkündür. Kahramanların olağanüstü niteliklerinin kökeni, çeşitli tarihsel dönemlerde aranmalıdır. Tezin bu bölümünde, insan kahramanların “sıra dışı” özelliklerinin Şamanizm kökenli olduğu ispatlanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, asıl ve ikincil kahramanın yanı sıra, birçok masalda önemli bir yer tutan “ak sakallı ihtiyar”ın özellikleri, Şamanizm’le ilişkilendirilerek incelenecektir.

A. Asıl Kahraman

Her masalın tek bir kahramanın maceralarına dayandığı söylenebilir. Bu tezde kahraman, “asıl kahraman” ve “ikincil kahraman” olarak iki ayrı bağlamda ele

alınacaktır. Bu noktada öncelikle, asıl kahramanın özelliklerine yer verilecektir. Asıl kahraman, erkek ya da kadın olabileceği gibi, masal dünyasının farklı tabakalarına ait özellikler de taşımaktadır. Bir başka deyişle, masal kahramanları arasında padişah çocuklarının yanı sıra, fakir insanlar da yer almaktadır.

1. Kahramanın Yolculuğu

Masallar, kahramanın yolculuğu etrafında şekillenmektedir. İncelenen masalarda kahramanın yola çıkış nedenleri ve yolculuğu sırasında başından geçenlerle, Şamanın ayin sırasında yaptığı yolculuk arasında bazı benzerliklerin olduğu görülmüştür.

Nora Chadwick, *Oral Epics of Central Asia* adlı çalışmasında, Orta Asya'da yaşayan Türk halklarının sözlü edebiyatıyla Şamanizm arasındaki ilişkilerden söz etmektedir. Chadwick'in vurguladığı ortak noktalardan biri, yolculuk temasıdır. Chadwick, Şamanların yaptığı "kamlanie"² bazı öğelerini Abakan Türkleri'nin destanlarıyla karşılaştırmaktadır. Yazara göre, erkek ve kadın destan kahramanlarının Göklere yolculukları, Şamanların yolcuklarına çok benzemektedir (249). Aynı şekilde destan kahramanlarının yeraltı dünyasına yaptığı olağanüstü yolculukları, şamanınkiyle birçok ortak nokta taşımaktadır (253). Bunun dışında Chadwick, Altay Şamanlarının yolculuğunun Kutadgu Bilig'de bulunduğunu söylemektedir (251).

² Abdülkadir İnan *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı kitabında "kamlanie"den söz ederken bunu âyin ve âyin sırasında söylenen "dua, ilâhi ve afsunlar" olarak iki ayrı şeye ayırtmaktadır. Oysa ki, bu iki şeyi ayrılması gerekir. Şamanın söylediği sözler, çıkardığı sesler, yaptığı hareketler bir bütünlük olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, tezde Batılı çalışmalar ve tercümelemlerin büyük kısmında olduğu gibi (Alekseev, Chadwick, Novik) Rusça "kamlanie" kelimesini kullanmak uygun görülmüştür.

Şamanın “kamlanie”sini inceleyen bir başka araştırmacıysa, Elena Novik’tir. Novik, *Szamanizm syberyjski: Obrzęd i folklor. Próba porównania struktur* (Sibirya Şamanizmi: Rituel ve Folklor. Yapıları Karşılaştırma Denemesi) adlı çalışmasında, “kamlanie”ye Propp’un yöntemini uygulanarak, bunları biçimsel ve yapısal açıdan incelemektedir. Novik, “kamlanie”yi sözlü edebiyatla karşılaştırır ve şamanın ayini ile sözlü edebiyat arasındaki biçimsel benzerlikleri ortaya koyar.

Görüldüğü gibi, şamanla destan ya da masal kahramanlarının yaptığı “yolculuk” temasını karşılaştıran çalışmalar mevcuttur. Ne var ki, bu tezde, Chadwick’ten farklı olarak Orta Asya sözlü edebiyatı yerine, Türkiye masallarında ve Novik’ten farklı olarak “biçim” açısından değil, “içerik” açısından yolculuk teması ele alınacaktır.

Bu noktada, şamanın yolculuğunu Mircea Eliade’nin *Şamanizm* adlı kitabından özetlemek uygun olacaktır.

Şamanın sağaltıcı ve ruh-taşıyıcı olması, esrime tekniklerini bilmesi sayesinde; yani onun ruhu hiç zarar görmeden bedenini terk edip çok uzak yerlere yolculuk yapılabilir. Yeraltı dünyasına gidebilir, Göğe çıkabilir. Kendi esrime yaşantısı sayesinde dünya-dışı bölgelerdeki yolları öğrenmiştir. Gerektiğinde Yeraltına inip Göğe çıkabilir, çünkü daha önce de dolaşmıştır oralarda... Bu insana yasak bölgelerde kaybolma tehlikesi her zaman vardır gerçi, ama sırta ermesiyle kutsallık kazanan ve yardımcı ruhlarını yanına alan şaman, bu tehlikeyi göğüsleyebilecek ve böyle gizemli bir coğrafyada serüvene atılabilecek tek insandır. (214)

Şamanın yolculuğunu anlatan bu sözler, birçok masal kahramanının yolculuğu için de söylenebilir. Buna örnek olarak “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masal verilebilir. Bu masaldaki kahramanın yolculuğu şamanın yolculuğuyla

özdeşleştirilebilir. Masalda, her sene üç elma veren bir elma ağacının meyvelerini çalan bir dev ve padişahın üç oğlunun mücadelesi anlatılmaktadır. Üç oğlan sırayla devı öldürmeye çalışırlar; sonunda küçük şehzade devı yaralar. Bunun üzerine onu öldürmek için üç kardeş, devın ülkesine giderler. Orada üzeri ağır bir taşla kapatılmış bir kuyuyla karşılaşırılar. Küçük şehzade taşı kaldırarak girdiği kuyunun dibinde üç güzel kız görür. Şehzade sırayla kızları kuyudan yukarı çıkarır. Kardeşlerinin başarısını kıskanan ağabeyleri onu kuyunun dibinde bırakarak ipi yukarı çekerler. Böylece küçük şehzade yerin yedi kat dibine iner ve ulaştığı ülkede suyun başını tutan bir devle mücadele ederek kurban verilmek üzere bekleyen padişahın kızını kurtarır. Ardından, Zümrüdüanka kuşunun yavrularını yılanın yemesine engel olur. Bunun karşılığında da kuştan kendisini yeryüzüne çıkarmasını ister. Kahraman, kuşun yardımıyla yeryüzüne çıkar. Yeryüzünde de bazı mücadeleler veren kahraman, sonunda memleketine ulaşır.

Aynı örneğe küçük farklarla “Bin Liraya Bir Nasihat” (*Uçar Leyli* 36), “Şahmaran” (*Uçar Leyli* 67), “Bostancı Dede” (*Zaman Zaman İçinde* 189) gibi masalarda da rastlanmaktadır. Örnek olarak “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalın seçilmesi, masalda yolculuk temasının yeryüzü ve yeraltını birlikte kapsamasıdır. Masalda, şamanın yolculuğuyla kahramanın yolculuğu arasında paralellikler göze çarpmaktadır. Şaman, dünyalar arasında seyahat ederken yolda hem onu engelleyen hem de yardım eden “varlıklarla” karşı karşıya gelmektedir. Bununla birlikte, yolculuğu sırasında şamanın birçok yetenek ve özelliğe sahip olması gerekmektedir. Kahramanın da tıpkı şaman gibi yolculuğu sırasında kendisine engel olmak isteyen varlıklarla karşılaştığı ve olağanüstü güçlerden yardım aldığı gözlenmiştir.

2. Kahramanın Özellikleri

Şaman ile masal kahramanı arasındaki benzerlikler, ikisinin de yola çıkmadan önceki durumlarında görülebilir. Masalarda kahramanların maceraya atılmadan önce çoğunlukla sıradan insanlar olması dikkat çekicidir. Örneğin, “Gül Peri” (*Proben* 225) ya da “Bir Zalim Padişah” (*Uçar Leyli* 47) masalarda asıl kahraman, bir padişahın üçüncü oğludur. Kardeşlerine göre hiçbir üstünlüğü ya da bir farklılığı yoktur. Aynı şekilde “Kâveci Güzeli” (*Proben* 258) ve “Kâveci Ömer” (*Proben* 292) masalarında başlangıçta fakir ve sıradan insanlar, olağanüstü olayları yaşarlar. “Sihirli Kandil” (*Uçar Leyli* 132) masasında da, Kuam adlı bir terzinin Taku adlı bir oğlu, babasının ölümünden sonra annesiyle yaşar. Bütün bu örnek verdiğimiz masaların kahramanları, gayet normal bir yaşam sürdürürken onların hayatlarında beklemedikleri olaylar ortaya çıkar. Bu olayların sonucu olarak bu ana kadar sıradan insan özellikleri gösteren kahramanlar, olağanüstü nitelikler kazanmaya başlarlar.

Masal kahramanının “normallığı”, şaman adaylarının betimlemelerini hatırlatmaktadır. Marie Czaplicka, *Aboriginal Siberia* adlı kitabında Altaylar’ın sadece seçilmiş bir kişinin, onun isteğine karşı olsa bile, şaman olabileceğine inandıklarını söylemektedir (178). Nora Chadwick ise, *Oral Epics of Central Asia* adlı çalışmasında söz ettiği gibi şaman, birlikte yaşadığı insanlardan farklı görünmemektedir (238). Aynı düşünceye Abdülkadir İnan *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı kitabında yer vermektedir:

Kamlar gerek erkek, gerek kadın olsunlar bir kast halinde bulunmazlar. Mensup oldukları boy, oymak ve köyün üyesi olarak halk içinde yaşarlar. Onların başka fanî insanlardan üstünlüğü ancak âyin yaptıkları, tanrılar dünyasına karıştıkları, ekstaz haline geldikleri anlarda olur. Ekstaz hâleti geçtikten sonra kam da bayağı kişilerden farksız olur (79)

Bunun gibi olağan bir insan olan masal kahramanı, birden bire olağanüstü özelliklerini nasıl kazanmaktadır? Onun “normalliğini” bozan nedir? Bu sorulara cevap verebilmek için masal kahramanının yola çıkış nedenlerinden söz etmek uygun olacaktır.

Yola çıkışının dolaysız nedenleri arasında, masal kahramanının gördüğü rüyanın yer aldığı söylenebilir. Kahraman, rüyasında gördüğü kızı bulmak için yola çıkar. Örneğin “Altın Toplu Sultan” (*Zaman Zaman İçinde* 182) masalında, “küçük şehzade rüyasında ayın on dördü gibi güzel bir kız gör[ür], bu kıza can u gönülden vurul[ur]. Rüyasında o kızın bir de resmini vermişler[dir]. Şehzade uyanınca ‘Ne yapsam da bu güzeli ele geçirsem?’ diye düşünmeye başla[r]. Nihayet kararını ver[ir]: Bir ata atlayarak yola revan ol[ur]” (182).

“Muradına Ermeyen Kız” (*Proben* 186) adlı başka bir masalda yine görülmüş rüya, asıl kahramanın yolculuğunun nedeni olarak düşünülebilir. Ancak farklı olarak rüya, asıl kahraman olan kız tarafından değil, ona âşık olan Yemen padişahının oğlu tarafından görülmüştür. Padişahın oğlunun rüyasının sonucunda kız, uzun bir yolculuğa çıkmakta ve onu engelleyen birçok olay yaşamaktadır.

“Hüsnü Yusuf” (*Uçar Leyli* 55) masalının kahramanı olan padişahın kızı da hiç görmediği cadı karısının oğlu Hüsnü Yusuf’a âşık olur ve aşktan hasta olur; “[g]ünden güne sararmış, solmuş, ayvalardan renk almış[tır]” (55). Saraya gelen doktorlardan hiçbirisi kızın hastalığını tedavi edemez. Sonuçta bir doktor “kızın hastalığının gönül derdi olduğunu söyle[r]” (55) ve kız babasından izin alarak âşık olduğu kişiyi aramak için yola çıkar. “Meğer cadı karısının oğlu da rüyasında bu kıza âşık olmuş ve kızın derdiyle döner dururmuş” (56).

Ancak masallardaki rüya, her zaman aşk ile ilgili değildir. “Yatalak Mehmet” (*Zaman Zaman İçinde* 114) masalının kız kahramanı rüyasında gördüğü dervişin

öğüdünü dinleyerek babasına, onu “tuz kadar sev[diğini]” (114) söyler. Bu sözlerinin değerini anlamayan padişah, kızını saraydan kovar. Çaresiz kız da “ağlaya ağlaya yollara düş[er]” (115).

“Hüsnü Yusuf” (*Uçar Leyli* 55) masalında olduğu gibi, kahraman aldığı çağrının devamında uzun bir hastalığa düşebilir. Buna benzer bir hastalığı “Hüsnü Yusuf Şehzade” (*Zaman Zaman İçinde* 144) adlı masalındaki padişahın kızı olan masal kahramanı geçirmektedir. Penceresine gelen bir kuşa âşık olduğu için

[s]ultan [...] gün günden sararıp solmuş. [...] Aradan gene günler geçmiş. [...] Yavrucak artık yemez içmez olmuş. Her tarafa haberler yayılmış. Sultan Hanım hasta diye, ama kimse derdine çare bulamamış. Artık dünyada doktor, hekim kalmamış. En sonunda biri gelmiş. Sultan ona: “Ben aşk hastasıyım. Babama: Kızınız yalnız başına seyahate çıkmalı, başka türlü iyileşemez, deyin” demiş. (144)

Örnek verilen masalarda rüya aracılığıyla alınmış çağrı, kahramanın yaşayacağı bütün olayların çıkış noktası olarak düşünülebilir. Burada sözü edilen kahramanların aldığı haber, çağrı ya da öğüdü sorgulamadan kabul edip kendi hayatlarını teslim etmeleridir.

İlhan Başgöz, “Türk Halk Hikâyelerinde Düş Motifi Zinciri” adlı makalesinde Türk âşıklarının hayatını anlatan halk hikâyelerinin birçoğunun bir “düş motifi zinciri” (24) ile başladığını söylemektedir. Başgöz’e göre bütün halk hikâyelerinde bu “düş motifi zinciri” aynı olmazsa da hikâyelerin hepsinde tekrarlanan birkaç öğeden söz edilebilir (25). Bu öğeler şöyle sıralanabilir:

a. Genç erkek, bazen de kız ve erkek bir Pirin elinden düşlerinde aşk dolusu içerek birbirine âşık olurlar.

b. İçkiyi içen oğlanın vücuduna bir ateş düşer, yanar. Kıza sarılmak, onu kucaklamak ister, düşer bayılır, ağzından köpük gelerek günlerce baygın yatar.

c. Herkes onu deli olmuş sanırken, bir kocakarı bunun aşk hastalığı olduğunu anlar [...].

d. Düşte görünen ihtiyar, âşıkın hayat boyu yardımcısı, koruyucusu olur, ve ona bir mahlas verir.

e. Bu düş nedeni ile genç, kelimenin her iki anlamı ile âşık olur, yani hem saz çalıp şiir söyler, hem de güzele sevdalanır. (25-26)

Başgöz'e göre bu motif zinciri, mesleğe alıştırma, "eski bir kişiliğin sembolik şekilde öldürülmesi ve yeni bir kişi olarak, yeni adla mesleğe girme[sidir]" (26). Yazar, âşıkların kendi mesleğe seçilip girmesi, Şamanların mesleğe seçilmeleri ve bu mesleğe girme törenlerine benzetmektedir (29).

Şaman olabilmek için şaman adayı ruhlar tarafından seçilmiş olmalıydı.

Altaylıların inançlarına göre hiç kimse kendi isteği üzerine şaman olamıyordu (Czaplicka 178). Şaman olmak için belli bir nesilden gelmek gerekiyordu. Şaman, mesleğe seçilmesine dair çağrıyı, atalarının ruhları aracılığıyla alırdı. Bu çağrı, genellikle olgunlaşma döneminde, rüya ya da hayalî bir görüş aracılığıyla, bazen de genç şaman adayının geçirdiği şiddetli bir hastalıktan sonra gelmekteydi. Bir gencin şaman olması, bu mesleği hiçbir zaman terk edemeyeceği anlamına geliyordu (Chadwick 239).

Başgöz'ün makalesine yapılan gönderme, masallardaki rüya motifini halk hikâyelerindeki "düş motifi zinciri" karşılaştırılmasına olanak sağlamaktadır. Söz konusu motifin, halk hikâyelerdeki kadar zengin olmasa da, yukarıda örnek olarak verilen masalarda varlığından söz edilebilir. Masal kahramanı gördüğü düşte bir kıza

(ya da erkeğe) âşık olur, bu nedenle de hastalanır. Etrafındakiler hastalığının nedenini anlamazlar, çare başka bir yerden gelir. Masalın sonunda da birbirine âşık olan oğlanla kız kavuşurlar. Rüyada görülmüş ve sonradan yardımcı olan derviş konusuna gelince, bu da birçok masalda yer alır, ancak masalın asıl kahramanı olmadığı için dervişler bir sonraki altbölümde ele alınacaktır.

İlhan Başgöz'ün halk hikâyeleri için dile getirdiği “düş motifi zinciri”, incelenen Türkiye masalları için de sınırlı biçimde geçerlidir. Bu bağlamda, Başgöz'ün halk hikâyelerindeki “düş motifi zinciri”nin şamanın mesleğe girmesine benzetmesi, masal kahramanları için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Masal kahramanlarına çağrının, mesleğe giriş anlamına geldiği söylenemese de, kahramanın yola çıkışına bir çağrı olarak düşünülebilir. Masal kahramanı bu çağrıyı kabul eder ve bütün engellere karşı çıktığı yoldan geri dönmez.

Şaman, dünyalar arasındaki yolculuk boyunca birçok zorluk ve engel ile karşılaşacaktır. Orta Asya Şamanları arasında “şaman okulu” türünden bir kurum tanınmamaktadır. Evren, tanrılar ve ruhlar hakkındaki bilgileri şaman, yaşadığı toplumun her üyesi gibi bilmektedir (Basilov 24). Şaman, gücünü ve yeteneklerini kendi çabasıyla değil, yardımcı ruhlardan aldığı bir “ilham” yoluyla kazanmaktadır (Chadwick 241). Şamanın kazandığı bilgilerin, yolculuk sırasında çok önemli bir yeri vardır:

Evrenin yollarını kat etmeye çağırılan şaman, yolunu kaybetmemek için bu yolları mümkün olan en iyi şekilde tanımalıdır; kendisini izleyen varlıklarla devamlı olarak karşı karşıya gelme olasılığı nedeniyle onların geleneklerini, dillerini ve âdetlerini öğrenmiş olması gerekir; belirli

hedeflere yönelmesi nedeniyle bu hedeflere nasıl varacağını bilmelidir.

(Roux 64)

Bu noktada, yine şaman ile masal kahramanı arasındaki benzerliklerden söz edilebilir. Masal kahramanının, girdiği yolda birçok engel ile karşılaşması kaçınılmaz bir olgudur. Masalların çoğunda kahraman, belli durumlarda nasıl davranmak zorunda olduğunu bilmektedir.

Birçok masalda gözlenen bir başka durum ise, kahramanın yolda dev karısına rastlamasıdır. “Şah Bender” (*Proben* 216) adlı masalda kız, “bakar ki bir dev karısı oturmuş, hamur yürür, hemen kız memelerine sarılır, emmeye başlar. Dev karısı der ki: ‘Eyer benim mememi emmemiş olaydın, ben seni yerirdim’” (217) “Eskici Kız” (*Proben* 198) masalının kahramanı ise “bakar ki dev karısı bir memesi sağ omuzunda, bir memesi sol omuzunda. ‘Selamın aleyküm valide’ ‘Aleyküm selam ölüm, eyer bana selam vermeyeydin, seni yerdim’” (200).

Bu iki durumda kahramanın davranışı doğal görülmektedir. Başka bir deyişle, kahramanın dev karısının karşısında gereken tepkiyi göstermesi, sanki kendinde olan bir yetenekten kaynaklanır gibidir. Masaldaki diğer kahramanların bu yetenekten yoksun olmaları, asıl kahramanın özelliklerine vurgu yapıldığını düşündürmektedir.

Masal kahramanlarında sıkça görülen bir yetenek, şekil değiştirebilmesidir. Ancak bu yetenek, asıl kahramanlara özgü değildir. Bu bağlamda şekil değiştirme konusunun tamamı tezin ikinci bölümünde ele alınacaktır.

B. Ak Sakallı Derviş

İslamiyet'in kabulünden sonra, eski inançlar Türk kültüründe, kısmen yaşamaya devam etmiştir. Bütün büyük değişimlerde olduğu gibi, o dönem de bir geçiş evresidir. Bu geçiş evresinde yeni din, eski inançlarla karışmıştır. Yeni inanç sistemi, eski dine ait bazı öğeleri tamamen ortadan kaldırırken bazılarını "kabul etmiştir". Bu şekilde eski inanç sistemine ait öğeler, İslam ile birlikte değişim ve dönüşüm geçirerek bugüne kadar Anadolu folklorunda korunmuştur. Mehmed Fuad Köprülü'nün *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans* adlı çalışmasında belirttiği gibi, Türklerin Doğu'dan İslam ülkelerine göçmesi, 10. yüzyıldan'dan 14. yüzyıla kadar sürdüğü için İslamlaşma süreci, yüzlerce sene olarak ele alınmalıdır. Köprülü'ye göre Şamanizm'in etkisinin sürekli yenileşip kendi gücünü tamamen kaybetmemiş olmasının nedeni de İslamlaşma sürecinin uzunluğuna bağlıdır (10-11).

Mistik Müslüman tarikatlar da, "eski din" olan Şamanizm'den etkilenmişlerdir. Bu konuyu Mehmed Fuad Köprülü, yukarıda sözü edilen çalışmasında ele almaktadır. Köprülü, menkıbelere göre, en eski Türk tarikatı olan "Yeseviyye"nin kuruyucusu Ahmed Yesevî ve onun bazı dervişlerinin kuş şekline girip uçabildiklerini söylemektedir. Aynı iddia, Bektaşî menkıbelerinde de bulunmaktadır (9). Köprülü, 13. yüzyılın sonunda İlhanlı sarayında ünlü olan Barak Baba'nın, Şamanizm'in sufi tarikatlara bıraktığı etkisine iyi bir örnek olduğunu söylemektedir (14). 14. yüzyılın başlarında Barak Baba, talebeleriyle birlikte Dimeşk'e geldiğinde giydikleri elbiseler, büyük bir şaşkınlık uyandırmıştır (16). Tıraş edilmiş sakalları, bol bıyıkları, yanlarında taşıdıkları çift boynuzlu keçe başlıklarıyla bu dervişler son derece farklı bir görünümde idler. Boyunlarında kına ile boyanmış boğa kemikleri, çengelli asalar, ve

çanlar taşıyorlardı (16). Köprülü, dervişlerin bu elbiseleri ve hakkındaki menkıbelerden yola çıkarak, Barak Baba'nın Şamanizm'den nasıl etkilendiğini açıklamaktadır. Çift boynuzlu başlıktan söz ederken Şamanların törenlerinde kullandıkları başlığın önemini vurgulamaktadır (17). Diğer önemli bir özellik, kuşların binek hayvan olarak kullanılmasıdır (18). Bunların dışında Köprülü, Başkurt Müslümanlarının kullandığı, sihir ve büyü kitaplarında aslanlara binen ve yılanları asa olarak kullanan Türk azizlerden söz edildiğini belirtmektedir. Bektaşî menkıbelerinde de buna benzer örneklere rastlanır (19). Köprülü'ye göre uzun bıyıklı azizler, Kırgız-Kazakların dualarında yer almaktadırlar. Bunlar da Şamanların dualarının İslamlaşmış bir formundan başka bir şey değildir (19).

Köprülü'nün üzerinde önemle durduğu bu konuyla ilgili Abdülkadir İnan araştırmalar yapmıştır. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı kitabında konuyu şu biçimde ele almaktadır:

İslam şeyh ve dervişlerinin menkıbelerine benzeyen menkıbeler [...] kamlar-şamanlar hakkında da söylenir. Bunlardan bazıları cahil Müslümanlar arasında şeyhler ve dervişler hakkında söylenen menkıbe ve efsanelerden farksızdırlar. “Ateşe atmışlar yanmamış”, “kuş suretine girmiş uçmuş”, “iki rakip şaman boğa suretine girip kavga etmişler” gibi.
(86)

Ahmet Yaşar Ocak da, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* adlı çalışmasında, Alevî ve Bektaşî inançlarının kökleri arasında, diğer dinlerin yanı sıra, Şamanizmi de göstermektedir. Sözlü kültür ve sosyal yaşam arasındaki ilişki dikkate alındığında, her üç araştırmacının düşüncelerinden yola çıkarak, dinî ve sosyal yaşamdaki Şamanizm etkilerinin Türkiye masallarında da mevcut olduğu söylenebilir.

Halk arasında yaygın menkıbelerde bilinen şahıslar, menkıbe türüne yakın masal anlatılarında da görülmektedir. Max Lüthi'nin “Masalın; Efsane, Menkıbe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı” adlı makalesinde belirttiği gibi “[a]rtık kendilerine inanılmayan efsane ve menkıbeler kitaplarda yaşamaya devam ederken, masal bir durumda kendini yenileyerek günlük hayatta yaşamını sürdürür” (67). Bu bağlamda menkıbelerdeki “Baba”nın, bir şekilde “ak sakallı derviş” olarak masalarda varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Bu iddiayı desteklemek için şahıslar arasındaki ortak noktalar, bu altbölümde incelenecektir. Babalara özgü niteliklerin diğer kahramanlarda da bulunması konusu ise, bir sonraki alt bölümde değerlendirilecektir. Aynı zamanda, masal dervişlerinin “şaman” özellikleri, menkıbelerin yanı sıra Şamanizm ile ilgili diğer kaynaklara da başvurarak ele alınacaktır.

İncelenen masalların büyük kısmında ihtiyar bir adam bulunmaktadır. Bu kahramanın yer aldığı masalların çokluğu ihtiyar dervişlerin oynadığı rolün önemini de gözler önüne sermektedir. İhtiyar adamın betimlenmesi ve adı masaldan masala farklılık göstermesine rağmen, kahraman tiplleşmiştir. Masalarda, bu tipten, genelde “derviş”, “ak sakallı derviş”, “Hızır”, “ak sakallı ihtiyar” biçiminde söz edilmektedir. Bunun dışında “Kāveci Ömer” (*Proben* 292) adlı bir masalda “seyah derviş” olarak yer almaktadır. İki masalda da ihtiyar adamın özel adı vardır: “Of Baba” (*Uçar Leyli* 52) adlı masalda Of, “Bostancı Dede” (*Zaman Zaman İçinde* 189) masalında ise Bostancı Dede adını taşımaktadır. Çeşitli isimleri taşımakla birlikte “ak sakallı derviş”, masalarda çeşitli işlevleri gerçekleştirmektedir.

1. Yardımcı Olması ve Öğüt Vermesi

Masal kahramanlarının gördükleri rüyalar ele alındığında kahramanın rüyasında bir dervişi görebildiğinden söz edilmişti. Bu duruma, “Yatalak Mehmet” (*Zaman Zaman İçinde* 114) adlı masalın yanı sıra başka örnekler de verilebilir. Derviş, öğüt vermenin dışında gelecekte olacak olaylar hakkında da kahramana bilgi vermektedir. “Üç Altın Kıl” (*Uçar Leyli* 25) adlı masalda, bir değirmenci kızı, rüyasını şu biçimde anlatmaktadır: “[B]en evlenecekmişim, bir çocuğum olacak ve bir gün kralın yerine geçecekmiş, bunları rüyamda bana ak sakallı bir ihtiyar söyledi ve kayboldu” (25). Bu sözleri duyan kral, bu sözlerin gerçekleşmesini engellemek için ne kadar uğraşsa da, sonunda değirmencinin kızının oğlu kralın yerine geçmektedir.

“Adsız-16” (*Uçar Leyli* 121) masalında da “padişah bir rüya görmüş. Rüyasında birisi ‘Senin doğacak çocuğun kız olursa başına türlü türlü belalar gelecek, memleketin mahvolacak, eğer erkek olursa böyle bir tehlike yoktur, dikkat et’ demiş” (121). Bu masalda yine rüyada söylenmiş sözlerin gerçekleştiği durumu görülmektedir: Padişahın kızı doğar ve memleket gerçekten mahvolur.

Bu iki masalda söz konusu olan, gelecek olaylardan masal kahramanlarını haberdar etmektir. Birinci masalda olduğu gibi haberdar eden kişinin “ak sakallı bir ihtiyar” olması, bize yine hem menkıbelerdeki Babaları hem de şamanı hatırlatabilir. Ahmet Yaşar Ocak *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* adlı kitapta Otman Baba, Hacı Bektaş gibi gelecekte haber veren dervişlerin örneklerini vermektedir (150-51). Bununla birlikte gelecekte haber vermek şamanın temel görevleri arasında yer almaktadır (150). Şaman, geleceği fal bakmak yoluyla öğrenebildiği gibi başka yollar da kullanır. Örneğin Ocak, “şamanın ruhunun geçici

olarak bedeninden ayrılıp gizli âlemlerde dolaşmak sûretiyle gayb bilgilerini alması, öteki de, göğe yükselerek Tanrı'nın yanına gidip gelecekte olup bitecekleri bizzat ondan öğren[diğini]" (153) belirtmektedir. Bu bağlamda masal kahramanlarının rüya boyunca geleceği öğrenmesinin, Şamanizm inançlarının bir kalıntısı olduğu söylenebilir.

Derviş, masal kahramanının yolculuğu sırasında yardım eden karakterlerden biridir. Dervişin öğütleri sayesinde kahramanlar, verilen görevleri yerine getirebilmek için gereken bilgi ya da yeteneği kazanırlar. "Adsız-1" (*Zaman Zaman İçinde* 18) adlı masalda "Hızır'ın" yardımıyla kahraman istediği amaca ulaşır. "Yatalak Mehmet" (*Zaman Zaman İçinde* 114) adlı masalda ise dervişin konumu şöyledir:

Mehmet kuyunun dibine inedursun, yarı yola varınca karşısına nur yüzlü, ak sakallı bir derviş çıkar. [...] Mehmet'i durdurur, der ki "Oğlum, sen daha yedi kat yerin dibine ineceksin. Orada bir Arap göreceksin, bir dudağı yerde, bir dudağı gökte. Bu Arabın yanında dünya güzeli, karşısında da pamuk üstünde bir kurbağa vardır. Arap sana soracak: Bu kurbağa mı güzel yoksa bu dünya güzeli mi? Sen dersin ki: Dünya güzelini bir tarafa bırak ya, şu kurbağanın gözleri beni yaktı. Haydi şimdi güle güle yolun açık olsun. (118)

Bu masalda derviş, yeraltındaki dünyada bekleyen, masal kahramanının yolunu zorlaştırabilecek bir "engel" hakkında bilgi vermektedir. Burada dervişin, şamana yolculuğu sırasında yardım eden "yardımcı ruh"un rolünü üstlenerek masal kahramanına yardım ettiği görülmektedir.

Dervişin yardımcı olduğu bir diğer durum da çocuksuz çiftlerin çocuk sahibi olmasıdır. Böyle durumlarda dervişin verdiği öğüt Şamanizm'e dolaysız bir gönderme olarak düşünülebilir. "Kara Yılan" (*Proben* 203) adlı masalda çocuğu olmayan padişah

derdine çare bulmak için vezirle birlikte yola çıkar. Yolda dinlenirken “[k]arşı taraftan ak sakallı nur yüzlü, beyaz elbiseli bir derviş gelir, bunlara selam verir; derviş cebinden bir elma çıkarır: “Ey padişahım, bu elmayı al yarısını sen ye, yarısını da sultan hanıma ver, inşallah Allah size bir evlad verir” der kaybolur” (203). Padişah sarayına geldikten sonra dervişin sözlerini yerine getirir ve “sultan hanım o gece gebe kalır” (203). Buna benzeyen bir durum “Güzel Ahmed” (*Proben* 262) adlı masalda da yer almaktadır. Burada da, padişah derdini söylemeden derviş çaresini söylemektedir. Ancak, farklı olarak derviş, padişaha elmanın kabuklarını kısırağına yedirmesini öğütler. Bunun dışında derviş, kendisi gelmeden çocuğa isim koyulmamasını ister. Sonunda padişahın oğlu ve kısırağın tayı doğar. Yıllar sonra derviş yine gelir ve çocuğa Güzel Ahmed ismiyle birlikte ok ile yayı verir ve “sana insan elinden ölüm yok” (263) der. Gerçekten de masal kahramanı dervişin verdiklerinin yardımı sayesinde bütün düşmanları yener.

Bu iki masalda vurgulanmak istenen, dervişin elmayı vermesidir. Elma ağacı, eski inançlara göre kısırlığı tedavi eden ağaç özelliği taşımaktadır. Jean-Paul Roux’un *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı çalışmasında, ağaçların cinsel veya yaşamsal yetenekli oluşunu çeşitli olaylarla belirtilmektedir (181). Roux’un aktardığına göre “*Manas* destanındaki Cakıp, eşini kısırlığını tedavi etmesi için kutsal bir kuyunun yakınında yükselen bir elma ağacını ziyaret etmeye gönderir; Kazaklarda kısır kadınlar gebe kalmak için bir elma ağacının dibinde yerde yuvarlanır” (181). Bu bağlamda masallardaki elmanın kısırlığı tedavi etmesi, eski inançların bir izi olarak yorumlanmalıdır.

2. Çocuklara Ad Koyması

“Güzel Ahmed” (*Proben* 262) masalında olduğu gibi “Mehmet Bey” (*Uçar Leyli* 93) adlı masalda da padişahın oğlu dervişin yardımıyla dünyaya gelir. Derviş, elmayı verir ve yine o gelmeden çocuğa isim konulmamasını tembihler. “Çocuğun ismi konacağı sırada, derviş asası elinde meydana çıkmış ve çocuğun ismini ‘Mehmet Bey’ koymuş. Derviş padişaha ‘Bu çocuk benim de çocuğum sayılır, onu biraz gezdireceğim’ demiş” (93). Derviş çocukla aynı zamanda doğan tayının onun kardeşi olarak sayıldığını söyler. Masalın devamında bu at, Mehmet’in bütün maceralarında ona eşlik eder ve birçok kez hayatını kurtarır.

Çocuğun dünyaya gelmesine yardım etmenin karşılığı olarak çocuğa ad koymak isteyen başka bir derviş de, “Sitti Nusret” (*Zaman Zaman İçinde* 152) adlı masalda yer almaktadır. Ancak yukarıda söz edilen masallara göre “Sitti Nusret” masalındaki dervişin öğütleri İslamî öğelere daha yakın bir özellik göstermektedir. Bu masalda derviş, elma vermek yerine kahramana “bir abdest almasını ve iki rekât namaz kılmasını” öğütler. Yedi sene sonra derviş gelip kıza Sitti Nusret adını koyar ve kendi konağına alır.

“Güzel Ahmed” (*Proben* 262), “Mehmet Bey” (*Uçar Leyli* 93) ve “Sitti Nusret” (*Zaman Zaman İçinde* 152) masalları üzerinde durulmasının nedeni, bu üç masalda da dervişin çocuklara isim koymasındır. Bu noktada, kahramanlara ad koyan Türk sözlü geleneğinin önemli bir başka karakterinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır.

Kahramanların yaptıklarıyla ad kazanma eylemi *Dede Korkut Kitabı*’nda da yer almaktadır. Asıl adları, kahramanlara Dede Korkut tarafından verilmektedir. Oysa ki, Dede Korkut kişiliğiyle ilgili Orta Asya’da yaşayan menkıbelerde Korkut, birinci

şaman-âşık olarak geçmektedir (Zhirmunsky 310). Zhirmunsky'nin dışında *Dede Korkut Kitabı*'ndaki çocuklara isim vermesi üzerinde Karl Reichl'in, *Turkic Oral Epic Poetry* adlı çalışmasında durulmaktadır. Yazara göre, bu motif Türk sözlü edebiyatının sıkça rastlanan motiflerinden biridir. Reichl'in sözlerine göre, isim veren, "genellikle derviş ya da 'ak sakallıdır'". Bu durum, törenin kutsallığını ve İslam-öncesi inançları hatırlatmaktadır (51). Türkiye masallarında, "dede-şaman" tarafından çocuklara isim konulmasının *Dede Korkut Kitabı*'nin etkisiyle masallara geçtiğine dair hiçbir delil olmadığından, burada sadece aralarındaki benzerliği ve bu motifin Şamanizm kaynaklı olabileceğine işaret etmek yeterlidir.

Dervişin gelerek, çocuklara isim koyması motifini Şamanizm'e bağlayan başka bir "yol" Ahmet Yaşar Ocak tarafından ortaya konmuştur. Yazara göre "Tanrı'nın bir ihtiyar şeklinde görüldüğüne dair eski bir Şamanist inanç, Hz. Muhammed'in mîrâcına benzetilmekle İslâmî bir çehreye bürünmüş olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır" (160). Ocak'ın sözlerine göre bu inancı yansıtan tipik Şamanist masallara bugün Altaylar'da rastlanmaktadır.

Bunlardan Ay-Mangus masalında, adı olmayan bir çocuğa Tanrı tarafından ad konulması bahis konusudur. Çocuk adının Tanrı tarafından konulacağını öğrenince onu aramaya çıkar. Dolaşırken bir ara insan sesine benzeyen bir sesin kendisini çağırdığını duyar. Sesin geldiği yana gittiğinde, kayın ağaçlarının birinde duran bir ihtiyar görür. İhtiyar çocuğa Ay-Mangus adını verir. Çocuk kim olduğunu sorunca da şu cevabı alır: "Ben insan değilim; ben yaradan Tanrı'yım; babasız bir insana ad verdim". (160)

Ocak'a göre bunun gibi birçok Altay efsane ve masalında Tanrının, "gök sakallı ihtiyar" olarak görüldüğü bilinmektedir (160). Alıntılanan Ay-Mangus masalının özetinde geçen "derviş" ile yukarıda verilen Türkiye masallarında geçen derviş arasındaki ortak noktalar, yine masallardaki derviş motifinin bazı öğelerinin Şamanizm kökenli olduğunu söylemek için yeterli görünmektedir.

3. "Kara" ve "Kötü" Olması

Yukarıda ele alınan masalarda derviş, olumlu bir karakter olarak yansıtılmaktadır. Dervişlerin nitelikleri genellikle, "beyaz" ya da "ak" kelimeleriyle nitelenmektedir. Ne var ki, incelenen masallardan, "Kāveci Ömer" (*Proben* 292) adlı masalda, "seyah derviş" yer almaktadır. Masallardaki "ak derviş" ile "siyah derviş" ayrımından söz edildiğinde, şamanlar arasındaki ayrımdan da bahsetmek gerekmektedir. Bunun nedeni, Şamanların da, "ak" ya da "kara" olarak iki türü olmalarının (Czaplicka 194, İnan 83) masallardaki "derviş"ler için de geçerli olduğunun düşünülmesidir.

"Kāveci Ömer" (*Proben* 292) adlı masalda "seyah derviş" yer almaktadır. Ömer'in kahvesine bir gün "seyah derviş" gelir ve birkaç gün misafir olarak kalır. Bir akşam derviş, Ömer'i bir yere götürme sözü verir; ancak, ne olursa olsun Ömer'in ses çıkartmaması gerekmektedir. "Derviş ile beraber gayet ıssız bir yere giderler; orada bir māraya inerler. [...] Derviş okuyup tespih çekmede olsun, gece yarısı olur, hemendir mārā kapusundan içeriye bā'raraktan ālayaraktan bir kız gelir" (292). Derviş ilk olarak kendisi, sonra da kahveci için kızdan bir hediye ister. Üçüncü kez çağırılınca kız artık dervişin isteklerine dayanamaz, Ömer ise "'[m]erhametin yok mu bire adam senin?' der demez hemen orası bir şey olur, derviş yanar kaybolur. [...] Meyer o kız peri kızı imiş,

derviş okuma ile zaptetmiş” (292). Mağarada kalmaktan korkan Ömer, “elile arar bir kuyu gelir. Oradan kendini atar bir saat kadar beyhuş olur. Bir de gözünü açar bakar ki kendi kâvesinde oturuyor” (292). Kahvecinin kızıdan aldığı şamdanda mum yaktığında “bir duda’ı yerde bir duda’ı gökte bir arap” gelir ve “hanımdan” selam ile altın dolu torba getirir.

Yukarıda vurgulandığı gibi, “Kâveci Ömer” (*Proben* 292) masalındaki derviş, “seyah derviş” olarak nitelendirilen bir dervişe örnektir. Bu dervişin de “kara şaman” gibi yeraltındaki güçlerini elinde tutmaya çalıştığı söylenebilir. Kahveciyle birlikte yeraltına yolculuğu bir bakıma şamanın yaptığı yolculukla özdeştir. Söz konusu masalda derviş, kahveciye yolculuğu sırasında rehberlik etmektedir. Derviş, kahveciye yardım ederek, kızı ve kızın hizmetinde olan Arap’ı, kullanmaktadır. Aynı şekilde şaman da, yeraltı dünyasında yaşayanlarla ilişki kurmaya çalışmaktadır.

“Kâveci Ömer” adlı masaldaki dervişin “siyahlığı” aynı zamanda onun “kötü” olduğunu düşündürmemelidir. Buna karşıt olarak, “Bostancı Dede” (*Zaman Zaman İçinde* 189) adlı masaldaki dervişe bakılabilir. “Bostancı Dede” masalının asıl kahramanı, “ak bir ata” (191) binen bir şehzadedir. Oysa ki, Ahmet Yaşar Ocak, Şamanların “beyaz elbise” giymesi ve “beyaz at” a bindiğini belirtmektedir (158). Bu sözlerden yola çıkarak, kahramanın beyaz bir ata binmesinin ona, şamanın niteliklerini kazandırdığı düşünülebilir. Bu noktada, bir kez daha “ak” ve “kara” Şamanların olduğunun hatırlanması gerekmektedir.

Masaldaki Bostancı Dede ise, asıl kahramanın yolculuğunu engellemeye çalışan bir karakterdir. Bostancı Dede, “uyuz bir ata binmiş, sakalı bıyığına karışmış bir adam” (191) olarak betimlenmiştir. Bostancı Dede’nin atı gerektiği zaman “iki yanında kanat, doru bir küheylan” (191) olabilir. Bu ata binen Bostancı Dede, asıl kahramanın kızını

kaparak “havalanıp uçar”. Şehzade, iki kez kızı ele geçirmeye çalışınca her iki durumda Bostancı Dede, atı tarafından uyarılır. Şehzade, diğer kahramanların yardımıyla başka bir uçan atı bulmayı başarır ve bu atın yardımıyla kızı ele geçirir, Bostancı Dede de atının üstünden atılır.

Söz konusu masalın kahramanlarından Şehzade ve Bostancı Dede’de, Şamanizm etkilerinin güçlü olduğu görülmektedir. İlk olarak Şehzade, dünyalar arasında yolculuğa çıkmakla, beyaz bir ata binmekle, yolculuğu sırasında birçok yardımcı ruhlara-karakterlere rastlamakla şamanı hatırlatmaktadır. Diğer yandan, Bostancı Dede, diğer dervişler gibi sakallı bir adamdır. Ancak, daha da önemli olan şudur ki, olağanüstü özellikleri olan bir atın yardımıyla göklere çıkabilir, büyük bir ihtimalle de evi göklerde, çünkü asıl kahraman ancak kartalın sırtında oraya varabilir. Bütün bunlardan yola çıkarak Şehzade’ye şaman, Bostancı Dede’ye ise şaman yolunu engelleyen, göklerde yaşayan bir ruhun rolü yüklenebilir. Ancak bu iki karakter arasındaki savaş ile ilgili başka bir yorum da yapılabilir. Czapllicka’nin sözlerine göre “ak” ile “kara” şamanlar, arasında savaşabilmektedirler (201). Bu bağlamda “Bostancı Dede” masalı, şaman nitelikli iki kahraman arasındaki bir savaş olarak da düşünülebilir.

İncelenen masallardaki “ihtiyar” kahramanların önde gelen nitelikleri arasında şekil değişme yeteneği yer almaktadır. Ancak, asıl kahraman ile ilgili bölümde vurgulandığı gibi bu konuyu bir bütün olarak ele almak amacıyla, sorun çalışmanın diğer bir bölümünde irdelenecektir.

C. “İkincil” Kahramanlar

“Asıl kahraman”, yolculuğu sırasında “ihtiyar derviş”in yanı sıra diğer masal karakterlerine de rastlamaktadır. Bunlar, periler, peri kızları ve oğulları, dev anaları, devler gibi varlıklardır. Bu kahramanların insan olmamalarına rağmen bu bölümde ele alınmalarının nedeni, insanî özellikler taşımalarıdır. Bu konuda Boratav, “Masal: Olağanüstü ile Gerçeği Birleştiren Sanat” adlı makalesinde şu görüşe yer vermektedir:

[D]evler canavarlar, cinler, periler, yırtıcılıkları, abartılmış boyları bosları, sık sık şekil değiştirme yeteneklerinin dışında, insancıl bir düzeye indirgenmişlerdir. İnsanlar gibi, iki ahlaksal kategori gösterir: İyi ve kötü. İnsanlarla olan ilişkilerinde de her şey insan toplumlarındaki gibidir. Hepsi insan dilinden konuşur. Devler, canavarlar aile hayatı sürdürürler, kimileri çiftçilik yapar, kimileri avcılıkla geçinir. [...] Bu insanüstü varlıkların dünyasında hüküm süren hukuksal, ahlaksal, duygusal kurallar, insanların dünyasındakilerden farklı değildir. (277)

Bu karakterler Boratav’ın yaptığı “iyi” ve “kötü” ayrımının yanı sıra “yeryüzü” ve “yeraltı” ayrımıyla da tanımlanabilirler. İstisnaları olmakla beraber, yeryüzünde yaşayan karakterlerin çoğu “iyi”, yeraltında yaşayanların çoğu ise “kötü” olarak nitelenebilir. Kimi karakterler, kahramana yardımcı olurken, kimileri de kahramanın yolculuğunu zorlaştırmaya çalışırlar. Ancak, bu tez açısından önemli olan, “ikincil” karakterlerin bir kısmının Şamanizm inançlarına bağlanabilen bazı nitelikler taşımalarıdır.

Bu alt bölümün amacı, “ikincil” masal kahramanlarına ait Şamanizm öğelerini ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda, masalarda rastlanan bütün ikincil karakterlerden değil, tezin konusu açısından en “zengin” karakterlerden söz edilecektir. Asıl kahraman,

ikincil karakterlere çoğunlukla yeryüzünde ya da yeraltında rastladığı için ikincil karakterler iki gruba ayrılarak incelenmiştir.

1. Yeryüzünün Kahramanları

Yukarıda yeryüzünde rastlanan karakterlerin çoğunun, yeraltındakilerden farklı olarak, “iyi” olduğundan söz edildi. Bu ayrımın, en belirgin biçimde masallardaki “dev” karakterlerinde gözlenebileceğini söylemek mümkündür. “Üst” dünyaya ait olan devlerin çoğu masalın “asıl kahraman”ına yardım etmektedir. Bu yardımcı devlerden önde gelenlerin “dev karıları (anaları)” olduğunu söylenebilir.

“Asıl Kahraman” adlı altbölümde bahsedildiği gibi kahraman yolculuğu sırasında, “dev karıları”na rastlamaktadır. İncelenen masalların büyük bir çoğunluğunda, ilk olarak rastlananın dev karısının iki ablası olması ilgi çekici bir durumdur. Örnek olarak “Eskici Kız” (*Proben* 198) adlı masal verilebilir. Bu masalın kahramanı, kız kardeşi için büyü bir iğne getirmek için çıktığı yolda “bir memesi sağ omuzunda, bir memesi sol omuzunda” (200) olan bir dev karısına rastlar. Kahraman, dev karısına selam verince o, kahramanı yemekten vazgeçip ona yardım etmeye karar verir. Ancak kahraman, iğneye sahip olan Bilal’i sorduğunda “[e]vladım, buradan gidersen, benim ortanca kardaşım var, benden selam getirirsin, sana haber verir” (200) der. Ortanca dev karısı yine “[a]man ölüm, biz onu bilmeyiz, bizim büyük kardaşımız vardır, o bilir. Buradan şu da’ı aşarsın, arkasında oturur” (200) der. “Gözleri çanak gibi” (200) olan en büyük dev karısı kahramana istediği bilgiyi verir. Bunun dışında dev karısı, kahramanı karşılaştığı bütün engeller karşısında nasıl davranması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde anlatır:

Ölüm [...] şimdi gidersin orada iki çeşme vardır, biri irin akar, biri kan akar, birinden içersin “of ne güzel şerbet” dersin, birinden içersin “of ne güzel bal” dersin, oradan gidersin bakarsın bir köprü kan akar, “of ne güzel su” dersin; oradan gidersin bakarsın bir meydan bütün dikendir “of ne güzel çayırılmış” dersin; oradan gidersin bakarsın bir kapu, iki tarafında birinde aslan birinde, koç, aslanın önünde ot, koçun önünde et, aslanın önünde otu alırsın koça korsun, koçun önünden eti alırsın aslanın önüne koyarsın, bakarsın kırk kapu. Kapalı kapuyu açarsın, açık kapuyu kaparsın, içeriye girersin, Bilal köşede yüzünde nikab oturur. Hemen raftan iyneyi alır arkana bakmadan gelersin. (200)

Kahraman dev karısının verdiği ipuçlarını takip ederek amacına ulaşır. Aynı kahraman, bir ayna için bir sonraki gidişinde dev karılarına uğramadan ve onlara yolu sormadan gider. Bu sefer kahramanı bekleyen kız kardeşi, onu bulmak için yola çıkar. Kız, büyük dev karısına yolu sorar ve yolu sormayan kardeşinin tuzağa düşüp iki taş arasında sıkışıp kaldığını öğrenir. Ne var ki dev karısı, bu sefer kıza iyilik yapmak için kardeşini nasıl bulabileceğini söyler.

“Eskici Kız” (*Proben* 198) masalında görüldüğü gibi, dev karıları, kahramana yolculuğu sırasında yol gösterici karakterlerdir. Onların verdikleri ipuçları sayesinde kahraman, yolunu ve onu bekleyecek engelleri nasıl aşmak zorunda olduğunu öğrenmektedir. Söz konusu “Eskici Kız” masalının kahramanı, dev karısından bilgi almadan tek başına istediği amaca ulaşamaz. Uğradığı durumdan ancak kız kardeşi ve dev karısının iyiliği sayesinde kurtulabilir.

Ne var ki, dev karıları yol göstermekle yetinmezler. Masal kahramanlarının sütlerini emmeleri üzerine onları evlat edinip kendi evlerine götürürler. “Şah Bender”

(*Proben* 216) masalının kız kahramanı, masalın adındaki Şah Bender'i aramak için yola çıkar. Yolda karşılaştığı dev karısının memelerini emince dev karısı, kızı kendi evine götürür. Ancak, kendi evlatlarına kızı gösteremediği için “kıza bir tokat vurur, kız elma olur, rafa koyar” (217). Akşam evlatları eve gelince “[ō]lum, bir insan ölu gelse, benim mememi emse, sizin neniz olur?” (217) diye sorar. Dev karısının oğulları, böyle bir insanın onlar için kardeş sayılacağını söylediğinde, dev karısı “elmaya tokat vurur, yine insan olur, ellerini öper, oturur” (217). Ne var ki, dev karısının oğulları da Şah Bender'in nerede oturduğunu bilmedikleri için kızı teyzelerine gönderirler. Kız dev karısından bir ceviz alıp yine yola çıkar. Ortanca dev karısı da Şah Bender'in yerini bilmez ama kıza turunç verir. Sonuçta yine en büyük dev karısı Şah Bender'in oturduğu yeri bilir ve kıza oraya kadar varabilmek için gerekli olan ipuçları ile bir nar verir. Doğal olarak kız, büyük dev karısından aldığı bilgiler sayesinde istediği yere varır. Bu masalda vurgulanmaya değer bir olgu, üç dev karısının da birer “hediye” vermesidir. Bu hediyeler de kahramanının Şah Bender'e ulaşmasına olanak sağlayan unsurlardır.

Masallardaki dev karılarının Şamanizm'e bağlanan nitelikleri incelenmeden önce bu konuyla ilgili Ayşe Yücel'in “Masallarda Dev ve Yaratılış Destanındaki Benzerleri” adlı makalesinde yer verdiği bazı düşüncelerden söz etmek yerinde olacaktır. Ayşe Yücel, masallarda rastlanan “dev” karakterleri Yeraltı dünyasının padişahı olan Erlik ile karşılaştırmaktadır. Bu yaklaşım, detaylı olarak bir sonraki altbölümde ele alınacaktır; ancak, Yücel'in ortaya çıkardığı bir noktanın üzerinde durmak uygun olacaktır. Çünkü Yücel, dev-Erlik ilişkileri incelerken “dev anaları[ndan]” da kısaca söz etmektedir. Yücel, devlerden farklı olarak dev analarının masal kahramanlarına karşı gösterdiği iyiliği vurgulamaktadır (40). Ne var ki, dev analarının yardımcılığı, sadece şu cümleyle açıklanmıştır: “Erlik ve Dev, genellikle olumsuzun temsilcisi olmalarına rağmen, zaman

zaman kendileri, çocukları veya kadınları diğer insanlara yardımcı olurlar” (44). Bu sözlerden yola çıkarak dev analarının Erlik’in ailesinin üyeleri olduğu sonucuna varılabilir. Ancak Şamanizm ile ilgili kaynaklar daha dikkatli incelenince bundan farklı bir sonucun söz konusu olduğu görülecektir.

Mircea Eliade, *Şamanizm* adlı çalışmasında Buryat Şamanizm’inden söz ederken şaman adayının bir ata-şaman tarafından eğitilmek üzere göğe götürüldüğünü söylemektedir. Eliade, göğe yapılan bu yolculuk sırasında şamanın ruhunun, “göksel eş” ile karşılaştığını bildirmektedir (102). Bu ”göksel eş”in rolü yolculuğu sırasında şamana esin perisi ve yardımcı olmasıdır (103). Eliade, Sternberg’in verdiği bilgilere başvurarak her Teleüt şamanın yedinci gökte oturan bir eşinin olduğunu söylemektedir. Şaman, Gök tanrısı olan Ülgen’e doğru esrimeli yolculuğu sırasında bu eşine rastlar ve eşi onu yanında kalmaya çağırır (103). Eliade’nin yer verdiği sözlere göre “şamana görevinde yalnız göksel eşi değil, başka kadın-cinler de yardım ederler. On dördüncü gökte Ülgen’in dokuz kızı bulunur; şamana sihirli güçlerini [...] onlar bağışlar” (103). Eliade, şamanın yolculuğunda rastladığı bu göksel eşinin önemini şu sözlerle açıklamaktadır: “Şamanın yedinci gökte kendisine sofrası kuran ve kendisiyle yatan bir göksel eşi olması, bir bakıma onun da yarı-tanrısallık durumunu paylaştığının; ölüp dirilmiş olan ve bu nedenle Gökte ikinci bir yaşam olanağından yararlanan bir kahraman olduğunun, ayrı bir kanıtı sayılır” (104). Bunun dışında bu tanrısallık, kahramanların anaları veya eğiticileri olarak da görülmektedir (105). Eliade’nin verdiği bilgilere göre “[ç]ok sayıda mit ve söylence, kahramanların yaşadığı serüvenlerde bir cin, peri ya da herhangi bir yarı-tanrısallık kadının oynadığı role tanıklık eder: Kahramanları o eğitir, geçirdikleri sınamalarda [...] o yardımcı olur, ölümsüzlük ya da uzun ömür simgelerini [...] ele geçirmenin yollarını o öğretir” (105).

Eliade'nin kitabında verilmiş bilgilerin ışığında dev karılarının yeraltı dünyasına bağlanması düşüncesinin yanlış olacağı ortaya çıkar. Tezde incelenen masallardaki dev karılarının, tıpkı Eliade'nin söz ettiği şamanın yardımcı tanrısal kahramanlar gibi, masal kahramanına yardım ettiklerini ve onu eğittiklerini söylemek olanaklıdır. Dev karılarının masal kahramanlarını evlat edinmesi de yukarıda söz edilen tanrısal varlıklar kavramı çerçevesinde ele alınmalıdır. Masal kahramanı, dev karılarının “yarı-tanrısal[lığı]” onlarla yatarak değil, onların çocukları olunca paylaşmaya başladığı düşünülebilir. Bu bağlamda masal kahramanının rastladığı dev karılarının Yeraltı dünyasının padişahı Erlik ile değil, Gökyüzü'nün tanrısı Ülgen ve onun kızlarıyla bağdaştırmak daha doğru bir yargı olacaktır.

Mircea Eliade'nin söz ettiği başka bir temanın incelenen masalarda mevcut olduğu söylenebilir. Eliade'ye göre yukarıda sözü edilen “tanrısal varlıklar” yani “perilerin dünya kadınlarını kıskanması da oldukça sık rastlanan bir mitsel ve folklorik temadır: Çeşitli cin ve peri kızları ve yarı-tanrıçalar sevdikleri erkeklerin dünyadaki eşlerini kıskanır” (105). Böyle bir durum örneğin “Şah Bender” masalında (*Proben* 216) yer almaktadır. Kız kahramanı, Şah Bender'i bulmayı başardığında “Şah Bender'in validesi olana kıza düşman olur ki insan olundan adam içimize gidi deye. Her gün kıza eziyet eder” (219) ve oğlu için başka bir gelin bulur. Validenin yaptıklarına dayanamayan Şah Bender ve kız, birer kuş olup kaçarlar. Valide, “hemen kardaşına haber gönderir ki çabuk küpe binsin, yılandan kaçmasını alsın, yetişsin bulsun öldürsün” (220). Validenin birinci kardeşi başarılı olamayınca, valide ikinci kardeşini gönderir, ancak o da eli boş döner. Sonucunda valide “yılandan kamçı[sını], ejderden deyneyi[ni], küpü[n]ü” (221) alarak kardeşleriyle birlikte oğlunun peşinde düşer. Sonuçta Şah Bender'in teyzeleri ölür, annesi ise geri döner.

Söz konusu masalda Şah Bender'in annesinin, oğlunun “insan” olan bir kızla evlenmesini kıskanması, kaçınılmaz bir olgudur. Valide, bütün imkânlarla başvurarak oğlunu öldürmeye çalışır. Şah Bender ise önce kuş olup sonra da çeşitli şekillere girerek şamaninkine benzeyen yeteneklere sahip olduğunu göstermektedir. “Şah Bender” masalına göre bazı farklılıklara rağmen “Hüsni Yusuf” (*Uçar Leyli* 55) adlı masal, çok benzer olaylara dayanmaktadır. Bu bağlamda Eliade'nin sözlerinin tezde incelenen bazı masallar için de geçerli olduğunu söylenebilir.

Yukarıda irdelenen masal kahramanının yeryüzünde rastladığı yardımcı karakterlerin, yeryüzünde yaşayan kahramanların bütününü oluşturmadığını söylemek gerekir. Bunun dışında, bütün bu kahramanlar Şamanizm inançlarına bağlanamaz, çünkü bütün masal kahramanlarında Şamanizm öğelerinin olduğunu söylemek aşırı bir yorum olacaktır.

2. Yeraltının Kahramanları

Yukarıda belirtildiği gibi, Yeraltı dünyasına yolculuğu sırasında asıl kahramanların rastladığı “ikincil” karakterler arasında “kötü” devler yer almaktadır. “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalda olduğu gibi, asıl kahraman, Yeryüzünde kötülük yapan bir devin peşinde giderken Yeraltı dünyasına uğramaktadır. Söz konusu masalın kahramanı, babasının bahçesindeki elma ağacından meyve koparan “devin başına bir ok atar, dev, kanlar içinde kalarak elmaları koparmadan haykıra bā'ra kaçır” (287). Şehzade, iki büyük kardeşiyle birlikte devin kanlı izlerini takip ederken devin oturduğu mahalleye varır. Oradaki kuyunun dibine inen şehzade, üç güzel kıza rastlar. Şehzade, kızlardan en küçüğünün gösterdiği devin odasına gider. “Dev

şehzadeyi görür görmez yerden bir okkalık topuzunu alır, şehzadenin üzerine atarsa da şehzade kendisini güzelce siper alır. Şimdi sıra şehzadeye gelir, şehzade de kılıcını çeker, devin kafasına bismillah deye bir kerre vurur dev geberir” (287).

Şehzade, yedi kat yerin dibine gittiğinde oradaki kocakarından başka bir devin olduğunu öğrenir: “Ölum, bu memlekette suyumuzu bir dev zaptetmiştir, senede bir kız ister, kızı yerken biraz su akar, [...] yarın padişahın kızının sırasındır, padişahın kızını yerken gene birer testi su dolduracâz” (288). Bunu duyan şehzade, bu devi de öldürmeye karar vererek ertesi gün çeşme başına gelir. “Hemen okunu çeker, devin gelmesini bekler, derken neden sōra bir gürültü, bir inilti oralı toz duman kaplar, dev gelir. Hemen kızın önünde şehzadeyi görünce: ‘Benim kısmetim birken iki oldu’ deye bunların üzerine hücum eder; şehzade okunu attı gibi devi parça parça eder” (288).

Görüldüğü gibi “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalın kahramanının rastladığı devlerin olumlu karakter olduğu söylenemez. Kahramanın ilk olarak öldürdüğü dev, insanlara kötülük yapmak için yeryüzüne çıkar, oturduğu yerde de kaçırdığı üç kızı tutmaktadır. İkinci dev ise insanların yaşamını engelleyen ve kurban isteyen bir yaratıktır.

Bu noktada bir önceki altbölümde adı geçen Ayşe Yücel’in “Masallarda Dev ve Yaratılış Destanındaki Benzerleri” adlı makalesine başvurmak yerinde olacaktır. Yücel’e göre Erlik ile masallardaki dev arasındaki benzerlikler, “fizikî yapı, davranış özellikleri, yaşadıkları mekânlar, ve yaşantı tarzları ile metin içindeki fonksiyonları bakımından olan benzerliklerdir” (44). Yücel’in vurguladığı gibi hem Yaratılış Destanı’nda geçen Erlik ve masallardaki devlerin, “kahramanların karşısında çaresiz duruma düştükleri görülür. Bir farkla ki, masallarda dev öldürülürken, Erlik hiçbir zaman öldürülmez, sadece mağlup edilir” (44).

Tezde incelenen masalarda Yücel'in söz ettiği dev ile Erlik arasındaki benzerliklerin büyük bir kısmının gözlenebileceği söylenebilir. Abdülkadir İnan'ın, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı çalışmasında söz ettiği gibi, Şamanizm inançlarına göre “Erlik insanlara her türlü kötülüğü yapar; insanlara ve hayvanlara türlü türlü hastalıklar göndermek suretiyle kurbanlar ister. İsteddiği kurban verilmezse musallat olduğu obaya veya aileye ölüm ve felâket ruhlarını gönderir” (39). Bu bağlamda “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalda rastlanan devin her sene kız yemek istemesi, insanların Erlik'e verdiği kurbanlara benzetilebilir. Yeraltı dünyasında oturan insanlar ancak deve bir kız sunmak koşuluyla çeşmeden su doldurabilirler.

Deve, insan kurban edilmesi başka bir masalda da yer almaktadır. “Ālayan Nar ile Gülen Ayva” (*Proben* 222) adlı masalda “altı senede bir gece bir dev gelir; padişahın ciğerini yeyüp gider” (224). Masal kahramanı yine devi öldürünce kurban olacak kişiyi kurtarır. Bu masalda dikkate değer bir olgu, devin insan ciğerini yemesidir, çünkü Anohin, “Altay Şamanlığına Ait Maddeler” adlı makalesinde “Erlik kızıl, kanlı yemekle beslenir ve ciğer kanını iç[tiğini]” (407) söylemektedir. Bununla birlikte, her iki masalda bir kişiyi kurban edecek insanlar, bundan dolayı ne kadar üzülseler de deve insan sunulmasını sorgulamadan sorulmadan kabul ederler. Bu noktada yine Anohin'in Altaylılar hakkında söylediği şu sözler aydınlatıcı olabilir: “[k]urban vermekle insan Erlik'in gönlünü bulmak, onu yumuşatmak için çalışır” (405). Bu bağlamda masallardaki devlerin Erlik ile birlikte birçok ortak noktanın bulunduğu söylenebilir.

Yukarıda sözü edilen iki masal, *Proben* adlı derleme kitabından gelmektedir. Oysa ki, daha geç bir tarihte Boratav tarafından derlenmiş masalarda yeraltı dünyasında rastlanan kötü bir karakterin dev olmaktan çok Arap olduğu söylenebilir. Deve özgü

bazı nitelikleri kaybolan Arap, diğer özellikleri kazandığı için, hâlâ yeraltı dünyasının “padişahı” olarak algılanabilir.

Buna örnek olmak üzere “Oduncunun Kızı” (*Zaman Zaman İçinde* 162) adlı masal verilebilir. Fakir bir oduncu eve giderken yükünü taşın üstüne koyar, kendi de “of” çeker. “O dakikada kaya yerinden oynamış, ihtiyarın karşısına bir dudağı yerde, bir dudağı gökte bir Arap dikilmiş” (162) Arap, oduncuyu yememesine karşılık evde karşısına ilk çıkan kişiyi getirmesini ister. Oduncunun karşısına ilk çıkan onun kızı olduğu için kızını Arap’a getirmek zorunda kalır. “Arap kızı kolundan tuttuğu gibi kayanın altına çekmiş; burası mağara gibi, karanlık bir yer” (162). Bir süre sonra kız, Arap’ı kandırarak ondan kaçmayı başarır. Sonucunda Arap ölür.

Burada ilk olarak göze çarpan Arap’ın Erlik’i hatırlatan dış görünüşüdür. Abdülkadir İnan’ın *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı çalışmasında verdiği tasvire göre Erlik’in “[g]özleri ve kaşları kömür gibi kapkara, çatal sakalı dizlerine kadar uzamış, yaban domuzunun azı dişlerine benzeyen bıyığı kulakları üzerine yerleştirilmiştir. Çenesi tokmağa, boynuzları ağaç köklerine benzer. Saçları kapkara ve kıvırcıktır” (40). Bu tasvirin tamamını masallardaki Arap için geçerli olmazsa da Arap’ın teni, gözleri ve saçlarının siyah olduğu bilinmektedir. Bunun dışında, masalda Arap’ın insan yemesi, yukarıda söz edilen dev karakteriyle bağlanan bir nokta olarak düşünülebilir.

“Oduncunun Kızı” (*Zaman Zaman İçinde* 162) masalında dikkat çekici diğer bir olgu da, Arap’ın insanları kendi memleketine almak istemesidir. Arap’ın insanı yeraltı dünyasına alması “Adsız-6” (*Uçar Leyli* 41) masalında da yer almaktadır. Bu masalda Keloğlan, padişahın kızını ister. Padişah, kızını almak için Keloğlan’ın dünyada olmayan bir sanatı öğrenmesini şart koyar. Bunu gerçekleştirmek isteyen Keloğlan, annesiyle yola çıkar. Bir kuyunun başında dinlenirken, “kuyudan bir arap çıkmış ve

kadına ‘On beş gün sonra gel’ deyip keloğlanı alarak kuyuya girmiş” (41). Arap, Keloğlana çeşitli şekillere girme sanatını öğretmeye başlar.

Eliade, *Şamanizm* adlı çalışmasında Yakutlar’ın inançlarına göre, kötü ruhların şaman adayının ruhunu yeraltına götürüp arada üç yıl kapalı tuttuklarını söylemektedir (59). Buna benzer bir bilgiyi yukarıda adı geçen makalesinde Anohin de vermektedir. Onun sözlerine göre “Erlik insanın canını alır, [...] yeraltı âlemine [...] götürür, muhakeme eder ve kendisine elçi-uşak [...] yapar” (405). Bu bağlamda masallardaki Arap’ın insanları Yeraltında tutması, yine Erlik ile ilgili inançlara bir gönderme olarak düşünülebilir. “Adsız-6” masalında Keloğlan’ın Arap’tan şekil değişme sanatını öğrenmesi, bu iki karakter arasındaki usta-çırak ilişkisi açısından ele alınmalıdır.

Sonuç olarak, masal kahramanlarının bazı niteliklerinin Şamanizm etkisi taşıdığı söylenebilir. Şaman kişiliğiyle en çok ortak noktaya sahip olan asıl kahraman ile “ak sakallı derviş”in olduğu söylenebilir. Buna ek olarak, ikincil kahramanlar eski Türk inançlarına özgü çeşitli varlıklarinkine benzeyen bazı nitelikleri taşıdığını kabul etmek gerektiği söylenebilir.

BÖLÜM II

MASALLARDA DOĞAÜSTÜLÜK

“Masal demek, hayal gücü demektir. Masal ‘hayalî’ hikâyedir. Masalı anlatan kişi, sınır tanımaz hayal gücüne, doğaüstü kişilerle ve olaylarla doldurur masalını (Boratav “Masal...” 276). Masalarda gerçek dışı boyut, çok önemli belki de vazgeçilmez bir yer alır. Bir önceki bölümde irdelenen insan nitelikli olmalarına karşın gerçek dünyada rastlanmayan kahramanların, bu gerekçeyi kısmen doğruladığı söylenebilir. Oysa ki, masalların olağanüstülüğü, insan kahramanların bazı sıra dışı özellikleriyle sınırlanamaz. Masal diyarı, doğaüstü hayvanlar ve gerçekte “olmayan” olaylar açısından da çok büyük bir zenginliğe sahiptir.

Bu noktada, masalların bu olağanüstülüğünün yalnızca “masal anlatanın hayal gücü” olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Eğer masalın olağanüstülüğü, yalnızca onu anlatanın hayal gücünden kaynaklanmıyorsa nereden kaynaklanabilir? Tezin bu bölümünde masalların “doğaüstü” bazı öğelerinin, Türklerin eski inançlarından kaynaklanıp kaynaklanmadığı irdelenecektir. Masallardaki doğaüstü niteliklere sahip hayvanların yanı sıra bazı olağanüstü durumlar bu açıdan ele alınacaktır.

A. Doğaüstü Özellikleri Olan Kuşlar ve Hayvanlar

Hayvanlar, birçok masal kahramanına yolculuğu sırasında eşlik ve yardım ederler. Kimileri, kahramanın bütün yolu boyunca yanında durmakta, kimileri ise yalnızca zor durumlarda ortaya çıkmaktadır. Birçok masalda kahraman, ancak hayvanın bilgisi sayesinde amacına ulaşabilir. Hayvanlar, kahramanlara gereken şeyleri öğretir, onlara rehberlik eder ve birçok durumda kahramanın hayatını kurtarırlar.

Abdülkadir İnan'ın, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı çalışmasında belirttiği gibi, tıpkı masal kahramanı gibi, “her kam kendisinin özel bir ruhu veya ruhları olduğuna inanır. [...] Şaman kendi canının bir hayvanda, kurtta, ayıda -tecessüm ettiğine inanır [...]. Bu hayvanın hayatiyle şamanın hayatı bağlıdır” (81).

Bu bölümün devamında ele alınacak hayvanların ortak bir özelliği, insan kahramanlarla konuşma yeteneğidir. Böyle bir durum, dünya edebiyatlarında yaygındır. Türklerin eski inançlarına göre de hayvanların, insan ile konuşma yeteneği bulunmaktaydı. Bu noktada Roux'nun *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabındaki hayvanlar hakkındaki bazı bilgileri aktarmak yerinde olacaktır.

Çoğu kez hayvan, insanın hayatına konuşarak karışır. [...] [K]arşılıklı sohbetlere ve insanların hayvanların dillerini öğrenme olanağı ve hayvanların insanların dilleriyle konuşma olanağı olduğuna gerçekten inanılmıştır. [...] Bunda başarılı olanlar hiç kimseye, özellikle kadınlara açıklamamaları gereken büyük bir sırrı öğrenmiş olurlar, çünkü aksi durumda ölümle karşılaşır. (Roux 217)

Ne var ki, masal kahramanlarına eşlik eden hayvanlar ile Şamanların adı geçen yardımcı ruhları arasında birçok ortak nokta da gözlenebilir. Tezin bu altbölümünde masalarda rastlanan hayvan kahramanların özellikleri ile Şamanizm'de mevcut olan

hayvan algılanışı incelenerek masal hayvanlarının Şamanizm kökenli nitelikleri irdelenecektir.

1. Kuşlar

Kuş, incelenen masalarda önde gelen hayvanlar arasındadır. Masalların büyük kısmında belli bir kuş türü değil, sadece bir “kuş” olarak geçmektedir. Ne var ki, masalarda bir “kuş”un yanı sıra güvercin, kartal ve Zümrüt-ü Anka kuşu da bulunmaktadır. Kuşların önemli bir rol taşıması, Şamanizm’de de yer almaktadır. Söz konusu her iki durumda da kuşlar, olaylarda çeşitli rol oynamaktadır.

“Muradına Eren Kız” (*Proben* 191) adlı masaldaki kuşun, Gökyüzü ile Yeryüzü arasında iletişim sağladığı söylenebilir. Söz konusu masalın kız kahramanına bir gün kuş gelir ve ona “sen kırk gün bir ölü bekleyeceksin ondan sōra muradına ereceksin” (191) diye bir haber getirir. Kızı kuşun getirdiği kehanetten kurtarmak isteyen annesi, kızla birlikte yola çıkar. Oysa ki, bunlar bir memlekete varıp “büyük bir sarayın etrafında gezerlerken gece olmuş, bunlar oracıkta yatıp uyumuşlar. Kuş usuletle kızı kapup sarayın içinde bir odaya bırakmış” (191). Sonunda kuşun dediği olur ve kız gerçekten muradına erer.

Bu masaldaki kuş, haber verici bir “ruh” olarak yorumlanabilir. Kahraman, kuş aracılığıyla aldığı haberden dolayı yola çıkarak kendi “alın yazısı”nı gerçekleştirmektedir. Böyle bir yorum, Gök ile Yeryüzü arasındaki iletişim konusunda Roux’nun, verdiği şu bilgilerle desteklenebilir: “Altaylılar kuşların göklere yükselmesiyle ilgili yeteneklerini oldukça yaygın kullanırlar. Kendi kozmik yolculuklarını kolaylaştırmak için cinlerin ve ruhların bazı önemli kuşlara benzetilen

yapılarını göz önünde tutmak yeterlidir” (149). Bu bağlamda, “Muradına Eren Kız” (*Proben* 191) masalındaki kuş da masal kahramanına haber getiren bir ruh olarak görülebilir.

“Adsız-7” (*Uçar Leyli* 65) masalında ise kuş, bir başka rol üstlenmiştir. Bu masalın kahramanı, öldürüldükten ve gömüldükten sonra kuş şeklini alır. Ölünün kuş şekli almasını, doğrudan eski Türk inançlarıyla bağdaştırmak uygun olacaktır. İlk olarak Roux’un *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında belirttiği gibi, Türkler arasında “ruhun çoğunlukla bedenden bir sinek veya küçük bir kuş şeklinde çıktığı[nın]” (268) düşünüldüğünü belirtmek gerekir. Bunun yanı sıra, *Altay Türklerinde Ölüm* adlı diğer bir kitabında Roux, şu bilgileri de vermektedir: “Etnografya verileri ruh’un ölüm halinde bir kuş şeklinde uçtuğunu söylenen inançların halen etkin olan izlerini bize sergilemiştir. P. N. Boratav, bana bu konuyla ilgili olarak Anadolu’da hâlâ varlığını sürdüren ilginç bir inançtan söz etmiştir” (159). Roux’un bu sözlerin ışığında “Adsız-7” masalındaki kahramanın öldükten sonra ruhunun kuş şeklini almasının eski inançlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Söz konusu masalda dikkat çekici başka bir olgu, “kuş-kahramanın” masalın sonunda yeniden insan şeklini almasıdır. Bu konuda, Roux’un *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı çalışmasında yer verdiği şu sözler de aydınlatıcı olabilir: “Ruhun vücut bulmadan önce gökte kuş görünümünde yaşamakta olduğunun anlatılması ve bunun oldukça yaygın şekilde düşünülür olması nedeniyle insan ruhunun kuş yapısında olması olasılığı çok yüksektir” (166). Bu bağlamda, adı geçen masalın kahramanının insan şekline girmesi de Türklerin eski inançlarından bir kalıntı olarak yorumlanabilir.

İncelenen masallardaki insan kahramanların kuş şekline girmesine, diğer masalarda da rastlanmaktadır. Buna örnek olarak “Şah Bender” (*Proben* 216) adlı

masal verilebilir. İki kahraman, Şah Bender'in annesinden kaçmak için birer kuş olurlar (220). “Adsız-17” (*Uçar Leyli* 126) masalında ise “[k]ız [...] kendi başına oturur ve verilen kutuyu açar. O anda kuş olup uçar ve çok geçmeden kendisini büyük bir sarayın içinde bulur” (126).

Ne var ki, bu iki masaldaki kahramanların kuş şekline girmesi, ölü insanın ruhunun kuş şeklini alması olarak yorumlanamaz. Bu masallardaki biçim değiştirmeyi, kahramanlar için bir yolculuk aracı olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Bu bağlamda, şamanın dünyalar arasında yaptığı yolculuğu sırasında kuşun önemi hakkında Eliade'nin *Şamanizm* kitabında yer verdiği sözleri, aydınlatıcı olabilir: “Hemen her yerde, şaman giysilerini betimlerken kuş tüyleri karşımıza çıktı. Dahası, bu giysilerin tasarımı ve yapısı da bir kuşun biçimini elden geldiğince taklit etmeye çalışır” (186-87). Bu taklidin amacı, hem Eliade hem de Roux tarafından aynı şekilde açıklanmıştır: “Hayvan giysileri ve tüyler, insanı hayvanların hayatına karıştırmakta ve ona bazen [...] hayvanlara ait özellikler ve organlar vermektedir” (Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* 223). Aynı şekilde, yukarıda adı geçen masalların kahramanları, kuş şeklini alarak kuşa özgü uçuş yeteneği kazanırlar.

Bu noktada Roux'nun *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında özetlediği, bütün dünyada olduğu gibi Türkler arasında da tanınan bir kuğu gölünün veya kaz gölünün hikâyesinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır. Roux, bu hikâyenin temel yapısını şu şekilde özetlemektedir:

Bir erkek, bir gölün kenarına gelir ve genç kadınların elbiselerini kıyıda bırakarak çıplak olarak denize girdiklerini görür. Oyun olsun diye içlerinden birisinin elbiselerini gizlice alır. Hırsızlığın kurbanı olan kadın dışındaki kadınların hepsi birden kuğu veya peri kızı şeklinde uçuşur.

Erkek geride kalan kurbanı yakalar ve onunla evlenir. Kız ona bir oğlan verir. Sonradan, belki de kaybettiği saf genç kızlık [dişi kuş] elbiselerini bulduğunda kaçmayı başarır (208)

İncelenen masalarda da peri kızlarının kuş şeklini alması rastlanan bir durumdur. Örnek olarak “Korku” (*Proben* 246) adlı masal verilebilir. Adı geçen masalın kahramanı bir bahçede otururken havuzun kenarına üç tane güvercin gelir. Üçü birden havuza girer, çıkar silkinir, birer kız olur” (247). Bu masalın, Roux’nun özetlediği hikâye ile aynı olmasa da ortak noktalar taşıdığı açıktır.

Masalarda sadece periler değil, “peri padişahının oğlu” da güvercin şeklini alabilir. Böyle bir durum, “Ālayan Nar ile Gülen Ayva” (*Proben* 222) adlı masalda yer almaktadır. Bu masalın kahramanı, padişah kızını geceleyin gözetlediğinde “görür ki kız odanın ortasına bir altun liyen içinde biraz su kor, o saat pencereden bir güvercin gelüp liyenin içine girer yıkanır, yıkandıktan sōra bir kerre silkinir, ay gibi bir yiyit olur. [...] Sabah olunca yiyit evvelki gibi bir kuş olur, oradan uçup gider” (225).

“Hüsni Yusuf Şehzade” (*Zaman Zaman İçinde* 144) adlı masalın kahramanı, ona gelen bir kuşa âşık olur. Kuşun peşinde giderken bir mağaraya varıp görür ki “üç kuş gelip konmuş. İkişi aşağıda kalmış, beyazı yukarıya çıkmış. Sultan da peşinden...Kapının arkasına saklanmış. Kuş altın leğenin içine girmiş, güzel bir delikanlı olmuş” (147). Delikanlı, kızın orada olduğunu öğrenince der ki: “Aman sultanım, seni burda görmesinler. Ben de bir padişah oğluyum. Beni yedi dōşeğimde periler çalmış” (147). Masalın devamında kız, delikanlının anne babasının sarayına varıp bir çocuk doğurur. Delikanlı ise her gece kuş şeklinde onları ziyarete gelir.

Bir gece de kuş libasından çıkıp delikanlı olmuş [...] Tam o sırada anası babası odaya girmişler, oğullarının kuş kıyafetinden soyunmuş görünce

hemen onun kılıfını ateşe atmaya davranmışlar. Oğlan: “Aman, durun, yoksa beni büsbütün kaybedersiniz. Kurtulmamı istiyorsanız, yarın şu dağda büyük bir ateş yakarsınız, kılıfımı içine atarsınız. Daha önce de sarayın her tarafını, bir iğne deliği bile bırakmamak şartıyla sımsıkı tıkarsınız. Kırk beyaz, kırk siyah cariye: ‘Hüsnu Yusuf Şehzade kendini ateşe attı’ diye feryat ederler. O zaman ne kadar peri kuşları varsa hepsi beni kurtarmak için kendilerini ateşe atarlar. Ben de onlardan kurtulurum. (150-51)

Görüldüğü gibi peri kızlarının kaçırdıkları çocuklar da kuş şekline girerler. Böyle bir durumdan tek bir kurtuluş yolu bulunmaktadır: Şehzade insan şeklindeyken kuş derisi yakılmalıdır.

İncelenen masalarda kuş konusunda dikkat çekici başka bir nokta da, Zümrüt-ü Anka Kuşu’dur. “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalın kahramanı, yedi kat yerin dibindeki dünyaya varır. Bir gün ava çıkan şehzade, Zümrüt-ü Anka kuşunun yavrularının bulunduğu bir ağacın altında dinlenirken, bir yılanın yavruları öldürmek üzere geldiğini görür ve yılanı öldürerek yavruları kurtarır. Bunu öğrenen Zümrüt-ü Anka, kendisinden bir dilek dilemesini ister; oğlan kuştan kendisini dünya yüzüne çıkarmasını rica eder. Şehzade, kuşa gereken “kırk batman et ile kırk tulum suyu memleketin padişahından ister. Yukarıya çıkarken et bittiği için kuşa kendi bacağından kestiği eti yedirir; ancak, kuş bunu yemez, ağzında saklar. Yeryüzüne çıktığında kuş ona etini geri verir, şehzadenin bacağına yapıştırır, şehzade yürümeye başlar.

“Yeraltı Diyarının Kartalı” (*Az Gittik Uz Gittik* 87) adlı masalda ise yukarıda özetlenen masaldaki Zümrüt Anka kuşunun yerini, kartal almaktadır. Türklerin eski dini hakkındaki kaynaklardaki konuyla ilgili bilgiler, bu iki kuşun hemen hemen aynı rolü

oynaması bakımından aydınlatıcı olabilir. İlk olarak, masaldaki Zümrüt Anka kuşunun başka adlarla da tanındığını söylemek yerinde olacaktır: “Farsça Simurg, Arapça Anka, Türkçe’de ise Zümrüdüanka” (And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası* 295).

Abdülkadir İnan, “Türk Folklorunda Simurg ve Garuda” adlı makalesinde Simurg efsanesinin Türk edebiyatına İran edebiyatından geçtiğini söylemektedir (350). Ne var ki, İnan’a göre “Simurg efsanesini, yalnız İran edebiyatından geçmiş saymak pek de doğru olamaz. Bu efsanenin İslâm’dan önce Türk kavimleri arasında yayılmış olduğunu tahmin etmek mümkündür. İslam-İran edebiyatı eski Türk masalındaki kuşun adı (Tugrul, Alp Kara Kuş v.b. gibi) yerine Simurg’u sokmuş olsa gerekir” (350). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında aynı konuyu araştıran Roux, İnan’ın söz ettiği eski Türk masalındaki kuşun, kartal olduğunu söylemektedir (150). Roux’ya göre “kartalın Orta Asya’da, Asya’nın her yerinde var olan efsanevi kuşun benzeri oluşu, İran’daki *simurg*, Araplar’ın *ruh*’u Hintlilerin *garuda*’sını andırması, bozkır iklimine iyi uyum göstermesi ve kendisinden sık olarak söz edilmesi efsanenin eski olduğunu düşündürmektedir” (150). Bu bağlamda, “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) ve “Yeraltı Diyarının Kartalı” (*Az Gittik Uz Gittik* 87) masallarındaki kuşları, aynı eski inançlara bağdaştırmak uygun olacaktır.

Yukarıda adı geçen masallardaki iki kuşun, Türklerin inançlarına göre tasvir edilen kartal ile de ortak noktalar taşıdığı söylenebilir. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* kitabında belirttiği gibi, “[g]örkemli bir hayvan olan kartal sırasıyla yedi gün toprak altında, yedi gün göklerde yaşar; kemiklerini dokunulmaz hale gelecek biçimde düzenlemek için kahramanı yutar ve kanlı canlı olarak tekrar hayata iade eder” (150). Bu sözlerin ışığında “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) ve “Yeraltı Diyarının Kartalı” (*Az Gittik Uz Gittik* 87) masallarında rastlanan kuşlar, tıpkı Roux’nun tasvir ettiği kartal

gibi, yeraltında yaşar ve yeryüzüne de çıkabilir. Belki daha da önemlisi, masal kahramanının bir bacağı kesip kuşa yedirmesi ve sonradan bu bacağının kuş tarafından yeniden “yapıştırılması”, kahramanın yeniden doğuşu olarak yorumlanabilir. Aynı şekilde, yani hayata dönüş olarak, masal kahramanının yeryüzüne çıkarılması düşünülebilir.

İncelenen masalların birinde kartal, Göklere uçan bir kuş olarak belirir. “Adsız-12” (*Uçar Leyli* 87) masalının kahramanı, topal devi aradığında kuş reisinin memleketine varır. Kuş reisi bütün kuşlara topal devi sorduğunda kimse cevap vermez; ancak reis uzakta ihtiyar bir kartalın oturduğunu öğrenir. İhtiyar kartal, kuş reisinin memleketine getirilir ve “biraz düşündükten sonra ‘Babamın babası, yedi kat gökte topal bir dev olduğunu söyler ve ondan sakınmamızı öğütlerdi’ der. İhtiyar kartalı beslerler kanatlarına güç gelir, kendini toparlar ve çocuğu sırtına alıp yedi kat göğe çıkarır” (89). Abdülkadir İnan’ın *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı kitabında belirttiği gibi, kartal Ülgen’in yedi oğlundan beşincisidir (33). Bunun yanı sıra, kartal ilahların habercisi olarak da bilinmektedir (Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* 124). Bundan yola çıkarak, “Adsız-12” masalındaki yardımcı kartalı, insanlara iyilik eden bir varlık, Gökyüzü’nün tanrısı Ülgen ile bağdaştırmak uygun olacaktır.

2. Hayvanlar

Yukarıda söz edildiği gibi hayvanlar, masal kahramanlarının kimilerine yolculukları sırasında eşlik ederler. Ancak masallarda rastlanan hayvanların, insan kahramanlarla eşit konumda olduklarını söylemek mümkündür. İnsan kahramanlar, hiçbir zaman hayvanlara karşı aşağılayıcı bir tavır göstermezler. Tam tersine, hayvanlara karşı gösterilen saygı ve güvenin gözlenebileceğini söylemek uygun olacaktır. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitapta Türklerin eski dinindeki hayvanların yerini çok kapsamlı bir şekilde araştıran Roux, hayvanların insan gibi Tanrı ve diğer ilahlara bağlı olduğunu söylemektedir (215). Bunun yanı sıra,

hayvanlar hiçbir zaman tanrı değildir. [İ]nsanları aşarlar, geride bırakırlar: çünkü insanbiçimcilik dolayısıyla uçmak, yüzmek, koku almak, geceleyin görmek gibi insanlarda olmayan yeteneklere sahip olan hayvanlar, başlangıcındaki biçimlerini-ki bu insan ruhunun biçimidir-kaybetmemişler. Gerçekte Van der Leeuw'un çok iyi şekilde açıkladığı gibi hem her şeyden ayırdırlar hem de her şeyin aynısıdırlar. (216)

Hayvanların bu özelliklerinin dışında Roux, hayvanların geleceği insanlardan daha iyi bildiğinden söz etmektedir (216). İnsan, hayvanların bu yeteneklerine güvenerek onların rehberliğine de teslim olur. Rehberlikte uzmanlaşmış hayvanlardan söz eden Roux, bunlara örnek olarak inek, ala geyik, deve, balık, beyaz bir köpek, tavşan ve kurt gibi hayvanları saymaktadır (218).

Atın, incelenen masallardaki hayvan-rehber arasında önde geldiğini söylemek yanlış olmaz. “Ālayan Nar ile Gülen Ayva” (*Proben* 222) adlı masalın kahramanı, memleketinden kaçmak zorunda kaldığında ahırda konuşabilen bir atı bulur. At, kızı

“bir günde altı aylık bir memlekete götürür” (223). Kızı orada bırakır ve ona der ki “[s]ultanım, sana üzerimden üç kıl vereyim sakla, başına bir iş gelirse, o kılları çıkarıp bir birine çakarsın o sāt ben yetişirim” (224). Gerçekten de masalın devamında kız kahramanının ata ihtiyacı olduğunda her zaman üç kılı birbirine çakar ve at gelir. Gelirken kızın istediği aletlerle birlikte değerli öğütler de verir. Atın yardımıyla kahraman yoldaki bütün engelleri aşır amacına ulaşır.

Bu masalda dikkate değer bir unsur, kahramanın “üç kıl” aracılığıyla atı çağırmasıdır. Mircea Eliade’nin Şamanizm adlı kitabında yer verdiği bilgilere göre, “[ş]amanlık seansında ‘at’ gerçekten ve resmen bulunmasa bile, yakılan kır at kılları ya da şamanın üstünde oturduğu beyaz bir kısrak postu aracılığıyla, simgesel olarak yer alır. At kılı yakmak şamanı öbür dünyaya götürecek olan sihirli hayvanı çağırarak demektir” (511). Bu bağlamda, masal kahramanının atı üç kıl aracılığıyla çağırması, Eliade’nin söz ettiği şamanın atı simgesel bir çağrıyla bağdaştırmak uygun olacaktır.

“Mehmet Bey” (*Uçar Leyli* 93) adlı masalda ise başka bir durumdan söz edilebilir. Bu masalın kahramanı Mehmet, ancak dervişin yardımıyla doğar, aynı zamanda da padişahın atından dünyaya bir tay gelir. Dervişin sözlerine göre Mehmet ve toy at kardeş sayılır. Mehmet de attan habersiz hiçbir şey yapmamalıdır. Masalın devamında at, Mehmet’in karşılaştığı engelleri aşmasında yardımcı olur. Bir kez Mehmet, devin sarayına girip devin kaçırdığı kızları kurtarmaya çalışır. Ne var ki, bütün bunları yaparken atına sormayan Mehmet, sarayda esir kalır. Masalın devamında kahraman, “kardeş atı”na yine rastlar ve at onu affedip yardım etmeye devam eder. Atın değerli öğütleri sayesinde Mehmet’in yolculuğu mutlu sonla biter.

“Mehmet Bey” (*Uçar Leyli* 93) masalının kahramanı, atını kardeş sayar, ancak atın verdiği öğütleri tutması gerekmektedir. Yukarıda adı geçen kitapta Roux, insan-

hayvan ilişkileri konusunda şu sözlere yer vermektedir: “Hayvan yapılan bir hizmetin, karşı bir hizmeti de gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bir hayranlıktan söz etmek şüphesiz ki hatalıdır, ancak insan için gerekli olmaları nedeniyle bozulmaması gereken bir bağ kurulmuştur” (217). Bu bağlamda, “Mehmet Bey” masalının at ve insan kahramanları arasındaki ilişkiyi eski Türklerin inandıkları hayvan-insan ilişkisine benzetmek olanaklı olacaktır.

Bunun yanı sıra, yukarıda adı geçen masalarda rastlanan kahramanın yolculuğu boyunca yardım eden atı, şamanın yolculuğu sırasındaki yardımcı ruhlarına da benzetmek yanlış olmayacaktır. Eliade, *Şamanizm* adlı kitabında “yardımcı ruhların çoğunun hayvan biçimleri taşıdığını” (116) belirtmektedir. Bununla birlikte Eliade, esrimeli yolculukları sırasında şamanı savunan bir “baş ruhu”nun varlığından söz etmektedir (117). Eliade’ye göre böyle ruhlar arasında Göğe çıkarken binilen bir at da yer almaktadır (117). Bu bilgileri göz önünde bulundurarak, sözü edilen atların masal kahramanlarına sıra dışı engelleri aşmaya yardım etme yeteneği, masalların Şamanizm kökenli ögesi olarak yorumlanabilir.

Kahramanı göğe taşıyan at, “Bostancı Dede” (*Zaman Zaman İçinde* 189) masalında yer almaktadır. Tezin “Ak Sakallı Derviş” altbölümünde adı geçen bu masalın kahramanı, Bostancı Dede’nin kaçırdığı kızı ele geçirmek için Bostancı Dede’nin yaşadığı yere kartalın sırtında gelir. Sonunda Bostancı Dede’nin kaçırdığı kız, Bostancı Dede’de olan kanatlı ata benzeyen bir atın, dünyada olup olmadığını sorar. Bostancı Dede şu cevabı verir: “Bu attan bir bende var, bir de falanca padişahın tarlasının ortasında bir kapı vardır, o kapıyı açınca merdivenle bir odaya inilir, işte orada, kötü, cenazesi çıkmış bir at bağlıdır. Onun kanatları olduğunu kimse bilmez. Benim at da onun tayıdır. Şimdi o ata kimseler bakmıyor, neredeyse ölecek” (192).

Masal kahramanı, Dede'nin tarif ettiği atı ele geçirip onun yardımıyla kızı kurtarmayı başarır. Bostancı Dede'nin atı ise annesinin sözleri üzerine “yükselir yükselir de silkiniverir, Bostancı Dedeyi üstünden atar. Adamcağız yere düşünce bin parça olur” (193).

Bu masalda rastlanan iki kanatlı at, kanatlı olmalarının dışında, diğer at-rehberlerle aynı özellikleri göstermektedirler. Yukarıda sözü edilen masalarda olduğu gibi, atlar insanlarla konuşur, gereken durumlarda onlara yardım ederler. Bu verilerden yola çıkarak adı geçen masalarda yer alan atların, bazı nitelikleri farklı olmakla birlikte, Şamanizm'de mevcut olan şamanın yardımcı “ana ruh”unun rolünü masalarda gerçekleştirdiği söylenebilir. Bunun yanı sıra Yaşar Çoruhlu'ya göre at, metinlerde şamanın Gökyüzüne çıkacağı bineği ve kurbanlık bir hayvan olarak geçmektedir (140). “Şamanın davulu da hemen hemen her zaman at olarak nitelendirilmiştir. [...] Şaman at yardımıyla yeraltına ya da öteki dünyaya geçebildiği için ölümün de simgesi olmuştur” (140). Bu bağlamda örnek verilen masalardan ortaya çıkan at imgesi, birçok noktada Şamanizm için geçerli olan hayvanlarla koşutluk göstermektedir.

Türk kültüründeki önemli hayvanlardan biri de geyiktir. Abdülkadir İnan *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı kitabında Anadolu Türkmen dervişlerinden söz ederken, Orhan Gazi'nin çağdaşı olan Geyikli Baba'nın geyiklerle beraber yürüdüğünü ve geyiklere bindiğini belirtmektedir (83). İnan'a göre “Geyikli Baba'nın geyiğe binerek gezmesi hakkındaki menkıbe, Altaylı kamların okudukları dualarda ‘bindiğim hayvan geyik-sığın’ sözlerini hatırlatmaktadır” (83).

Ahmet Yaşar Ocak da *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* adlı çalışmasında menkıbelerin bazılarında geyiğin önemli bir yer aldığını söylemektedir. Ocak, örnek olarak Hacım Sultan, Gaybî Beğ ile Abdal Musa ve Sultan Şucâuddîn'e ait

menkıbeler verilmektedir. Ocak'a göre bu üç menkıbede ortak bir nokta, "geyik şekline girmiş velîlerin" yol göstericilikleridir. Özellikle son ikisinde geyikler, kendilerini avlamak isteyenleri mistik yola götüren bir kılavuz (initiateur) rolündedirler" (208). Ocak'ın verdiği bilgilere göre, "Anadolu'da teşekkül eden lâdinî destânî roman, efsane ve masallarda da aynı motif kuvvetle yer etmiştir. Meselâ Battal Gazi'nin babası Hüseyin Gazi'nin avda bir geyiğe rastlanması, bunu takip eden bir kaleye gelmesi ve burada başından geçenler hikâye edilir" (213).

İncelenen masallar arasında Ocak'ın söz ettiği geyik motifine rastlanan masallara örnekler verilebilir. "Gül Peri" (*Proben* 255) adlı masalın kahramanı, "meraktan geyik avına gider [...] bakar ki dâdan dōru bir güzel geyik gelir ki her bir tüyleri birer renkte. Şehzade mail olur, arkasına düşer tutamaz. Bir ok atar, oku ā'zına alır, gider" (255). Kahraman, geyiğin peşinde gider ancak hayvan kaybolur. Sonunda ulaştığı bir köşkte güzel bir kız onu karşılar. Kahraman, kıza başına gelenleri anlatır, kız "geyik kıyafetine girer, gelir. Şehzade şaşırır, hemen silkinir yine kız olur" (256) ve şöyle der: "o geyik ben idim, benim adım Gülperi'dir. Oraya gezmek için gittim, sen beni vurmak istedin, ben de seni buraya kadar getirdim. [B]enim işime karışmazsan benimle otur. [...]" Gündüzleri Gülperi birer hayvan kıyafetine girer, gezermiş, akşam olur yine gelirmiş" (256). Bir gün kahraman, kıza gündüzleri nerede gezdiğini sorunca, hem kız hem de yaşadıkları köşk kaybolur.

Görüldüğü gibi bu masaldaki geyik motifi, yukarıda söz edilen menkıbelerdeki geyik motifiyle benzerlikler taşımaktadır. "Gül Peri" (*Proben* 255) adlı masalın kahramanı, menkıbelerde söz konusu olduğu gibi, geyik avına çıktığında kendisine yol gösteren bir geyiğe rastlamaktadır. Oysa ki Ocak, menkıbedeki geyik motifinin kökenlerinin Şamanizm ile bağlantılı olup olmadığı konusunda bazı şüpheler olduğunu

vurgulamaktadır. Ocak'a göre Roux, geyik motifini doğrudan Şamanizm ile bağdaştırmaktadır. “[G]eyik kılığına giren Türk dervişlerinin bu menkıbeleri Şamanizm’le ilgilidir; Budizm’le alâkasını düşünmek çok uzaklara gitmek olur” (alıntılayan Ocak 210). Ancak Ocak, Roux’nun bu düşüncesine karşı çıkmakta ve geyik avlanma yasağının ve bu yasak ile ilgili inançların kökünü Budizm’de olan evliyâ-geyik bağlantısı ile açıklamaktadır(219). Ocak, bu düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir: “[E]ski Türklerde geyiğe dair hayli efsâne ve masal bulunmasına rağmen, bunların hiçbirinde Türkler’in geyikten türediğine ait ufak bir ipucuna rastlanmaması dikkate şayandır” (218).

Türk mitolojisindeki geyiğin öneminden söz eden Ögel de Türklerin geyikten türediğine dair bir efsaneye rastlanmadığı, Türk efsanelerinde daha çok dişi geyiğin yer aldığını söylemektedir. Ögel’e göre bunlar, tanrı ile ilişkili olan, “birer ilâhe, dişi Tanrı ve daha doğrusu birer dişi ruh durumunda idiler” (569).

Yukarıda adı geçen “Gül Peri” (*Proben* 255) adlı masalda rastlanan geyik, Ögel’in tarifine uymaktadır. Bu bağlamda, masallardaki geyik motifinin İslam-öncesi inançlarından kaynakladığı kabul edilebilir. Ancak, Ocak’ın sözleri göz önüne alındığında bu motifin köklerini doğrudan Şamanizm ile bağdaştırma konusunda bazı şüpheler ortaya çıkmaktadır.

“Çan-Kuşu, Çor-Kuşu” (*Az Gittik Uz Gittik* 95) adlı masal, geyik motifini içeren başka bir masala örnek olarak verilebilir. Bu masalda, derviş sandığın içerisinde iki çocuk bulur. Masalın sonrası şöyledir:

Dağdan aşağı bir geyik iniyor: İki memeleri dolu, süttten çatlayacak.

Hemen derviş baba hayvanın memelerinden birini çocuklardan birinin ağzına, ötekini de ötekinin ağzına tutturur. Geyik çocukları güzelce

emzirir, doyurur, sonra bırakır gider...Artık akşam sabah bu geyik gelirmiş. Çocuklar süttten kesilinceye kadar bu hayvan onlara analık eder.

(97)

“Çan-Kuşu, Çor-Kuşu” (*Az Gittik Uz Gittik* 95) adlı masaldaki çocuklar, geyikten türemiş olmasalar bile, geyik sütüyle beslenmiş ve hayvan tarafından büyütülmüşlerdir. Bu masalda, çocukları besleyen geyik-ana motifi dikkat çekicidir. İncelenen masalarda böyle bir motifin olmasının, geyiğin önemini ispatladığını söylemek uygun olacaktır. Yukarıda söz edildiği gibi bu motifin kökenleri, Türklerin eski inançlarından kaynaklanmakta ancak, kimi araştırmacılara göre Şamanizm ile, kimilerine göre ise Budizm ile açıklanmaktadır. Ne var ki, geyiğin önemi, Budizm’den kaynaklanmış olsa bile Şamanizm’de de gözlenebilir. Bunu ispatlayan olgular arasında, şamanın geyik derisinden yapılmış davulunun üzerinde geyik resimlerinin yer alması gösterilebilir (İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* 96). Bunun yanı sıra geyik, kutlu bir hayvan olduğu için geyik avlanma yasağı söz konusuydu (Ocak 218). Bütün bu olguların ışığında geyiğin Şamanizm’de önemli bir rol oynadığını söylemek olanaklıdır. Bu motifin, doğrudan Şamanizm kökenli olmasa da, Şamanizm yoluyla Anadolu kültürüne geçtiği düşünülebilir.

İncelenen masalarda yardımcı ve rehber hayvanlar arasında köpek ve ineğe de rastlanmıştır. Yukarıda söylendiği gibi, rehberlikte uzmanlaşmış hayvanlar arasında köpek ve inek yer almaktadır. Örneğin “İplikçi Kızlar” (*Uçar Leyli* 118) adlı masalın kahramanı köpeğe rastlar. Köpek kıza rehberlik eder, ama kız bir saraya gelince köpek kaybolur. “Sarı İnek” (*Uçar Leyli* 108) adlı masalda ise kahraman, ona yol gösteren ve öğütleriyle yardım eden sarı ineğinin sayesinde bütün zorlukları aşar. Bunlar yine Roux ve Eliade’nin söz ettiği hayvanların vücuduna giren şamanın ruhlarıyla bağdaştırılabilir.

İncelenen masalarda başka önemli bir varlık, yılanıdır. Yukarıda söz edilen kuşlar ve hayvanlardan farklı olarak yılan, masalların çoğunda yeraltında rastlanmaktadır. İnan'ın aktardığı, Radloff tarafından tespit edilen Altay efsanesine göre yeraltı dünyasının padişahı Erlik, Bekçi Yılan'ın ağzına girip yasak meyveyi yemiştir. Buna ceza olarak Ülgen, yılanı “şimdi sen Körmös (şeytan) oldun. Kişiler sana düşman olsun, vursun öldürsün” der (İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* 15-16). Ayrıca, yılan, Erlik'in yarattığı hayvanlardan biridir (18).

İncelenen masalarda yeraltı dünyasında yaşayan ve yukarıda verilmiş tasvire uyan yılanların varlığından söz edilebilir. “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalda yılanı rastlanmaktadır. Büyük yılan her gün gelip yuvadan Zümrüt Anka kuşunun yavrularından birini alır öldürür. Söz konusu masalın kahramanı, yılanı görünce onu öldürür. “Adsız-12” (*Uçar Leyli*. 87) adlı masalın kahramanı ise bir sarayın odasında duvar delinir ve bir yılan çıkar. “Tam üstüne saldıracakken oğlan kılıcını çek[er], yılanı saplar ve kılıcını orda bırakıp çıkarak, atına bin[er]” (88). Bu iki masaldaki yılanlar, tıpkı yukarıda belirtildiği gibi, yeraltında yaşar. Bunlar yılanlara düşman olan insanlar tarafından öldürülen hayvanlardır.

Masallardaki yılanı Şamanizm ile bağdaştırabilen başka nokta da, yilandan yapılmış kamçı olduğu söylenebilir. “Şah Bender” (*Proben* 216) adlı masalda, Şah Bender'in ardından önce teyze gider. Teyze, küpe biner, “yılan”dan kamçısını alır. İkinci teyze de yilandan kamçısıyla, Şah Bender'in annesi ise yilandan kamçısı ve ejderden değneğiyle yola çıkar (221). Bu masalda yılan kamçıların önemini vurgulamak gerekir. Buna benzer olarak, Erlik de “kamçısı kara yılan” bir varlık olarak tasvir edilmektedir (İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* 40). Bu benzerlik küçük olsa bile, Şamanizm ile masallar arasındaki ilişkiye iyi bir örnek olarak gösterilebilir.

Ne var ki, incelenen masalların bazılarında yılanların olumlu karakterler olduğu da görülür. “Şahmaran” (*Uçar Leyli* 67) adlı masalın kahramanı, kuyunun dibinde kapalı kaldığında “yanındaki küçük delikten bir yılanın çıktığını gör[ür]” (67). Yılanın geldiği delikten baktığında boynuzlu yılanı görür. Kahraman delikten içeriye girer, “karşıdan bir taht üstünde, başı gövdesi insan, kolları bacakları yılan olan bir mahlukun geldiğini gör[ür]” (67). Kahraman, yılanların başı olan Şahmaran adlı yaratıkla arkadaş olup onun ülkesinde yedi sene geçirir. Kahraman, kendi memleketini özlediğini fark edince Şahmaran onu yeryüzüne çıkartır. Kolları, bacakları ve sırtı yılan kabuğu kaplanmış masal kahramanı, yıkandıktan sonra bile yılan kabuklarını çıkaramaz. Bir gün memleketin hakani hasta olur ve ona Şahmaran kanı gerekir. Masal kahramanı, Şahmaran’ın ülkesine giden yolları söylemek istememesine rağmen Şahmaran kendisi ona söyler. Şahmaran, öldürülmeden kahramana şu sözleri söyler: “Oğlum, ilk akan kanımdan içme de sonra akan kanımdan bir fincan iç” (68). Kahraman, yılanın dediğini yapar ve “lokman hekim olup zenginleş[ir]. Padişah da iyi ol[ur]” (68).

Bu masalda dikkat çekici iki olgudan söz edilebilir. İlki, yılanın yeraltı dünyasında, yani Erlik’in dünyasında yaşamasına rağmen, masal kahramanına yardımcı olmasıdır. Diğer önemli bir nokta da, yılanın kanının iyileştirici güçlere sahip olmasıdır.

Yılan motifini içeren ilginç bir masal da, “Bir Yılanın Üç Yaprağı” (*Uçar Leyli* 175) adlı masaldır. Evlendiği prenses ölünce masal kahramanı, onunla birlikte mezara kapanır. Mezarın içine bir yılan girer, oğlan onu öldürür. Sonra, bu yılanın girdiği delikten bir yılan daha gelir. “Kendisinden evvelki yılanın üç parça edilmiş olduğunu görünce, geri dönerek ağzında üç yeşil yaprak olduğu halde tekrar gel[ir]. [...] Bu yılan ötekinin üç parçasını birbirine bitiştirerek, her parçanın üstüne de getirdiği yapraklardan birer tanesini koy[ar]. O anda yılan canlanmış ve her ikisi de girdikleri delikten çıkıp

gi[der]. Genç oğlan [...] yaprakların birini prensesin ağzına, ikisini de gözlerinin üstüne koy[ar] ve ölünün vücudunun yavaş yavaş hareket ” eder (175).

Yukarıda örnek olarak gösterilen “Şahmaran” (*Uçar Leyli* 67) ve “Bir Yılanın Üç Yapağı” (*Uçar Leyli* 175) adlı masalarda adı geçen yılanların ikisi iyileştirici güçlere sahiptir. Bu yeteneklerini de insan kahramanlarla paylaşarak, onlara yardım ederler. Bu noktada, masalarda yer alan yılanların yeraltı dünyasında oturmalarına rağmen, olumsuz bir biçimde gösterildiği söylenemez. İncelenen masalarda yılanın böyle bir resminin olması, Şamanizm’den çok, diğer kültürlerin etkisini gösterir. Yaşar Çoruhlu’nun söylediği gibi, eski Mısır ve Hint mitolojilerinde yılan, kutsal ve ilahi niteliklere sahip bir hayvandır (159). Bunun yanı sıra, Barbara Walker’ın belirttiği gibi, yılanların padişahı Şahmaran, hem Türkiye hem de İran masallarında sıkça rastlanan bir motiftir (346). Bu bağlamda, incelenen masallardaki yılan imgesinin hem Türklerin eski inançlarının hem de diğer kültürlerin öğelerini taşıdığı söylenebilir.

B. Hayatın Doğaüstü Kaynakları

Türkiye masalarında doğaüstü öğelere sıkça rastlanmaktadır. Doğaüstü nitelikleri olan kahramanlarla, hayvanların dışında bazı doğaüstü olaylar da görülür. Bu olayların doğaüstülüğü, onların “rasyonel” ya da “doğal” yollarla açıklanamayan nedenlerinin olması anlamına gelmektedir. Tezin bu altbölümünde de, söz konusu olayların bazılarının nedenleri açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Gebe Kalma

Türk toplumunda çocuğun dünyaya gelmesi, önemli olaylardan biridir. Türkiye masallarının doğumun önemini yansıttığı söylenebilir. Masalların bazı kız kahramanları, çocuk doğurduklarında diğer kadınlar tarafından kiskanılırlar ve birçok macera yaşarlar. Tezin birinci bölümünde dile getirildiği gibi, ak sakallı dervişin verdiği öğütlerle kimi masal kahramanlarının kısırlık sorunu çözüme kavuşmaktadır. “Kara Yılan” (*Proben* 203) ve “Güzel Ahmed” (*Proben* 262) adlı masalarda görüldüğü gibi derviş, kısırlığı tedavi eden bir elma vermektedir. Tezin birinci bölümünde bu motifi Şamanizm ile bağdaştıran öğeler irdelendiği için, bu noktada yalnızca böyle bir motifin varlığı hatırlatılacaktır.

Dervişin verdiği elma dışında, masal kahramanları gebe kalmada başka doğaüstü yollara da başvururlar. Bu konuya örnek olarak “Muradına Ermeyen Kız” (*Proben* 186) adlı masal gösterilebilir. Bu masalın kız kahramanı, sevdiği şehzade yanında olmamasına rağmen gebe kalır. Kız, çocuğunun dünyaya gelişini şehzadeye şu sözlerle açıklar: “Bu çocū sorarsanız size gönderdīm gūlü gayet istek ile kokladınızdan o anda gebe kalmışım, şimdi bu çocuk sizindir” (109).

Bu masaldaki olayın köklerini, Türklerin eski inançlarında aramak mümkündür. Bu iddiayı desteklemek için yine Roux’un *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı çalışmasına başvurmak gerekir. Roux, Türklerin gebe kalma bilincinden söz ederken kadınların gebe kalması için erkeğin rolünün vazgeçilmez olmadığını söylemektedir (177). Buna ek olarak Roux, Blondel’in şu sözlerini alıntılar: “bir kadının gebe kalması için esas olan husus bir ruhun bedenine girmesidir” (177). Böyle bir inancın Şamanizm’e özgü ruh kavramıyla ilgili olduğu söylenebilir. Roux’un verdiği tanıma göre, Altay düşüncesinde ruh, yaşayan her şeye “hayat veren, genellikle görünmeyen bir

kuvvet anlamına gelmektedir” (165). Buna ek olarak ruh, bağı olan bedenden uzakta olsa bile onunla ayrılmaz ilişkiler içindedir (165). Bu bağlamda, “Muradına Ermeyen Kız” (*Proben* 186) adlı masalın kahramanının gebe kalması, olağanüstü bir olay olarak değil, söz konusu eski inançların bir izi olarak düşünülebilir. Şehzadenin, sevdiği ve hep düşündüğü kızın verdiği gülü koklayarak, ruhunun bedeninden ayrılması sonucunda kıza ulaştığı düşünülebilir. Bu şekilde, şehzadenin ruhu kız kahramanın bedenine girip kıza gebe bırakmaktadır. Masaldaki durum, yukarıda adı geçen gebe kalma ve ruh ile ilgili inançların yansıması olarak yorumlanabilir.

2. Canlı (Tılsımlı) İnsanlar ve Yaratıklar

Yukarıda sözü edilen ruh ile ilgili eski inançların, masallardaki gebe kalma motifinin dışında farklı şeyler yansıttığı söylenebilir. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında eski ruh inançlarından söz ederken, “kut” kavramından da bahsetmektedir. Roux’ nun düşüncesine göre “kut” canlı varlıklara var olan bir kuvvet, bir tür “hayat dayanağı gibi bir nesne olabilir” (166). Buna ek olarak, “kut” yaşam için gereken bir şey olmakla birlikte, tek bir defa verilmemektedir. Bunun dışında Roux’ ya göre “kut”, göksel kökenlidir.

Roux’ nun tespit ettiği bu “kut” kavramının, incelenen masallardan “Muradına Ermeyen Kız” (*Proben* 186) adlı masalda aynen bulunduğu söylenebilir. Bu masalda, yeni doğan kız çocuğunu üç derviş ziyaret edip kıza bazı yetenekleri vermekle birlikte, koluna bir “pazvand” bağlarlar ve şu sözleri söylerler: “şu pazvandı koluna bālasın, kolundan o pazvand çıkmadıkça hiç bir şey olmaz, çok seneler yaşar, fakat pazvand çıkarsa o sa’at ölür” (186). Gerçekten de masalın devamında bir cadı karı, kolundan bu

“pazvand”ı çıkarınca kız ölür. Ne var ki, kızı seven şehzade, dağlarda gezerken kızın türbesine ulaşır. Şehzade, sandığın içinde kızın yanında yatan çocuğu saraya götürür. Çocuk ise annesinin “pazvand”ını bulup onunla oynamaya başlar. Şehzade çocuğu annesinin yanına götürdüğünde çocuk, “pazvandı”nı annesinin yanına koyunca kızın vücudu titremeye başlar. Şehzade “pazvandı” yeniden kızın koluna bağlayınca kız canlanır.

“Muradına Ermeyen Kız” (*Proben* 186) adlı masalda söz konusu “pazvand”ın gerçekte kızın Roux’nun sözünü ettiği “kut”u temsil ettiği düşünülebilir. Dervişin sözleri üzerine kızı verilmiş “kut-pazvand”ın, kızın yaşamını sürdürmesini sağlayan bir güç verdiği söylenebilir. “Pazvand” kızın kolunda olduğu sürece kız yaşar, aksi takdirde ölür. Ne var ki, “pazvand” kızı geri verildiğinde kız, yeniden yaşamaya devam eder. Bu bağlamda, “Muradına Ermeyen Kız” (*Proben* 186) adlı masalın kahramanının “pazvand”ı, Roux’nun tasvir ettiği “kut” ile karşılaştırarak masaldaki bu motifi Şamanizm inançlarıyla bağdaştırmak mümkündür.

Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* kitabında ruhun bedenden ayrı kalabildiğine dair verdiği bilgilere ek olarak, “hâkim-tinler”den de söz etmektedir. Roux’ya göre, “hâkim-tinler” bedende veya onun dışında yaşarlar ve insan ruhu gerektiğinde bir önlem olarak beden dışında bir yerde saklanabilir. Ancak beden var olduğu sürece ruh, bedenden çok uzakta olduğu durumlarda bile onunla ayrılmaz ilişkiler içindedir ve her an tekrar geri gelebilir” (165).

Bedenden uzak yaşayan bir ruh olan karaktere, “Adsız-12” (*Uçar Leyli* 87) masalında rastlanmaktadır. Söz konusu masalın kahramanının karısı bir dev tarafından kaçırılıp yedi kat göğe götürülür. Karısının peşine giden kahraman, devin sarayına ulaşır ve karısından devin canının nerede olduğunu öğrenmesini ister. Kızın hilesi

üzerine dev, “uzaklarda bir orman olup, orada da bir devekuşu olduğunu, altında da üç tane yumurta olup, canının onların içinde oluşunu söyle[r]” (90). Masal kahramanı, devekuşunu bulup yumurtanın ikisini kırdığında dev çok hastalanır. Çocuk öbür yumurtayı da devin karşısına gelip kırarak devi öldürür.

Görüldüğü gibi, “Adsız-12” (*Uçar Leyli* 87) masalındaki devin “canı” ondan çok uzaktadır. Ancak devin, uzakta olan canına doğrudan bağlı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, devekuşunun yumurtalarında saklanmış devin “can”ını, Roux’un ifade ettiği bedenden uzakta olan ruha benzetmek uygun olacaktır. “Adsız-12” masalındaki devin canı, tıpkı Roux’un söz ettiği ruh gibi, uzakta kalmasına rağmen devin yaşamını sürdürmesi için vazgeçilmezdir.

3. Ölüyü Diriltme

Türklerin eski inançlarına göre, insan vücudunun bazı parçaları özel güçlere sahiptir. Bu tür güçleri olan beden parçaları arasında insanın kemikleri yer almaktadır. Şamanizm konusunu inceleyen araştırmacılar, kemiklerden diriltme inancından söz etmektedirler (İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* 101, Eliade 188, Roux 171, Ocak 170). Roux’un *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında yer verdiği açıklamasına göre “kemikler, Şamanizm’in temel kavramını oluşturan tekrar doğuşa olanak verdiğinden, ölünün yeryüzündeki devamlılığını ve kişiyi atalarına ve gelecek kuşaklara bağlaması dolayısıyla niteliği görünen bir güçle donatılmıştır” (171).

İncelenen masallardaki kahramanların hayata yeniden gelmesinin yollarından birinin, yukarıda sözü edilen kemiklerden dirilme inancını yansıttığı söylenebilir. “Adsız-7” (*Uçar Leyli* 65) masalında iki çocuğun annesi, oğlunu kesip etini pişirir.

Akşam kocasıyla birlikte oğlunun etini yerler, kızları ise kardeşinin etine dokunmaz. Kız, yemekten sonra “kardeşinin kemiklerini toplar ve bahçeye göm[er]. Sabahleyin kemikler kuş olup uçarak, bir attara gider” (65).

Bu durumun Roux'nun yorumlarına uyduğu söylenebilir. Kız, kardeşinin eksiksiz bütün kemiklerini gömerek onun yeniden hayata dönmesini sağlamaktadır. Masallardaki kuş konusunu inceleyen bölümde belirlendiği gibi, masalın devamında oğlan, yeniden kuş şeklinden insan şekline girer.

Roux'nun sözü edilen bilgilerine ek olarak, Eliade'nin *Şamanizm* adlı kitabından bahsetmek yerinde olacaktır. Eliade, Şamanizm'de iskelet simgeselliği konusunu incelerken şaman giysisinin insan veya kuş iskeletine benzetilmeye çalışıldığını söylemektedir. Bunun amacı ise, giysiyi giyenin kazandığı özel bir statüyü, yani artık ölüp dirilmiş bir kişi olduğunu ifade ve ilân etmektir (189). Eliade'ye göre, Sibirya halkları, şamanları öldürenin atalarının ruhları olduğuna inanırlar. Ruhlar, “ölü bedenleri ‘pişirdikten’ sonra kemiklerini ayırıp sayarlar, sonra demirlerle bağlayarak tekrar yerlerine yerleştirir ve üzerlerini yeni bir etle sararlar” (189). “Adsız-7” (*Uçar Leyli* 65) masalındaki oğlanın etini pişirme, kemiklerini gömme, sonradan bu kemiklerden yeni bir vücudun ortaya çıkması ile Eliade'nin yukarıda aktarılmış sözleri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Söz konusu masalda incelenen olayın tamamının Şamanizm'den kaynaklandığını söylemek, belki de aşırı bir yorum olabilir. Ancak, bu masaldaki kemiklerden yeniden doğma olayının Şamanizm'in çok belirgin izlerini taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

İnsanların kemiklerden canlanabilme durumu, hayvanlar için de geçerlidir. Roux, bir hayvanın dünyaya tekrar gelebilmesi için kırılmamış kemiklerinin tümünün gömülmesinin gerektiğini söylemektedir (*Türklerin ve Moğolların Eski Dini* 171).

Eliade, *Şamanizm* adlı kitabında da avlanan veya evcilleştirilen hayvanın ölünce kemiklerinden tekrar doğabilmesi inancından söz etmektedir (191). Eliade'ye göre kemikler, hayvanın diriliğinin en son kaynağını temsil ederler. “Canlı türü bu kaynaktan çıkarak istediği gibi yeniden türer ve ürer” (190).

Hayvanın kemiklerinden canlanmasına örnek olmak üzere “Sarı İnek” (*Uçar Leyli* 108) adlı masal verilebilir. Bu masalın kız kahramanının ailesi, kızın sarı ineğini yemek ister. Oysa ki, inek yenmeden önce kıza şunları der: “Sen ağlama onlar benim etimi yiyemeyecekler. Benim etim onlara zehir gibi olacak, sana bal gibi, yiyebildiğini ye, yiyemediğini en ufak parçasına varıncaya kadar, kemiklerimle beraber ahırın bir köşesine göm” (109) Kız, ineğin dediğini yapar. Bir gün kız ineğinin kemiklerini ziyaret ettiğinde “[k]emiklerin bulunduğu köşeden tıpkı sarı ineğinki gibi bir ses” (109) gelir. İnek, kıza değerli öğütler verir, kız ise bu öğütlere göre davranarak birçok engeli aşmayı başarır.

Yukarıda ele alınan ilk masalda olduğu gibi, “Sarı İnek” (*Uçar Leyli* 108) adlı masalda da kemiklerin gömülmesi motifi yer almaktadır. İnek kemiklerden tamamen canlanmazsa da, onun kalıntılarının bütününün gömülmesi, kıza öğüt ve yardım edebilmesini sağlar. Bu bağlamda, söz konusu masalda ineğin bedeninin değil, ruhunun canlanması söz konusudur. Hayvanın istediği gibi türeyebildiğine dair Eliade'nin sözleri göz önünde bulundurularak, “Sarı İnek” (*Uçar Leyli* 108) adlı masaldaki kemiklerden dirilme motifinin Türklerin eski inançlarının öğelerini taşıdığı söylenebilir.

Verilen masal örneklerinde görüldüğü gibi, gerçektışı bazı masal motifleri Türklerin eski inançlarıyla bağdaştırılabilir. İnsanların kuş ve hayvan şekline girmesi ya da insanların ve hayvanların öldükten sonra diriltilmesi gibi anlatıcının hayal gücünün ürünleri olarak düşünebilen bazı olayların köklerinin, anlatıcının yaşadığı kültürün

temellerine dayandığı söylenebilir. Başka bir deyişle, masal anlatıcısının yarattığı masal diyarı, anlatıcının hayal gücünün yanı sıra, nesilden nesle devredilmiş sözlü kültürünün öğelerini içermektedir.

BÖLÜM III

MASAL ALANLARI

Önceki bölümlerde çeşitli masal kahramanları ve onların özelliklerinden söz edildi. Ne var ki, masalları biçimlendiren yalnızca, karakterleri değil, aynı zamanda masalların geçtiği yerlerdir. Söz konusu masallar arasında çeşitliliği ve önemi sınırlı olanların yanı sıra, çok zengin alanları olan masallara da rastlanabilir. Bu zenginlik kahramanların yaptığı yolculuklarla belirginleşir. Masallardaki kahramanın yolculuğu sırasında uğradığı bazı yerler, şamanın geçtiği yollarla bağdaştırılabilir. Masal kahramanının ve şamanın yolda rastladığı karakterlerin yanı sıra, geçtiği yerlerin öneminden de söz etmek gerekir. Bu bağlamda, tezin bu bölümünde masal kahramanlarının geçtiği yerler, şamanın geçtiği yollarla karşılaştırılarak irdelenecektir. Kahramanın çıkış noktası olan yeryüzünden başlayarak, kahramanın yolculuğunun amacı olabilen gökyüzü ile yeraltı dünyası ele alınacaktır.

Bu noktada, Orta Asya Türklerinin evren anlayışından bahsetmek uygun olacaktır. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında, en eski çağlarda evrenin iki bölgeden oluştuğunu söylemektedir. Yerin altında bulunan üçüncü bir bölge ise, 11. yüzyıldan “geç olmaması gereken bir tarihte” hayal edilmiştir (106). Eliade’ye göre ise evren, merkezlerinden geçen bir eksenle bağlı, üst üste olan ve birbirlerine

geçebilen üç büyük bölgeden oluşmaktadır (*Şamanizm* 291). Üç kat arasında geçiş olabileceği fikrini destekleyen Roux'ya göre, katlar arasındaki geçiş sadece şaman tarafından gerçekleştirilebilirdi (106).

Bu şekilde inşa edilmiş evren, incelenen masal diyarının yapısıyla karşılaştırıldığında birçok ortak noktanın olduğu göze çarpmaktadır. İlk olarak masalarda gözlenebilen dünyanın da üç kattan oluştuğu söylenebilir. Kahramanlarının çoğunun yaşadığı ve asıl kahramanın çıkış noktası olan yeryüzü, masalarda en büyük yeri almaktadır. Ne var ki, kimi masalarda kahraman, yeryüzünün altındaki yeraltı dünyasına ya da göklere çıkmaktadır. Buna ek olarak, üç kat arasındaki yolculuğu yapabilen kişilerin, masalın asıl kahramanı ile şaman olduğu söylenebilir. Bu iki şahıs arasındaki ortak noktalar ise, tezin birinci bölümünde değerlendirilmiştir. Bu benzerliklerin yanı sıra, söz konusu üç kattan her birisinin öğeleri daha detaylı ele alındığında masal kahramanları ile şamanın geçtiği yerler arasındaki diğer önemli ortak noktalar ortaya çıkarılabilir.

A. Yeryüzü

İncelenen masalların büyük kısmında göze çarpan bir özellik, evrenin genel yapısında olduğu gibi, evrenin her üç katının da Orta Asya Türklerinin inandıkları dünyanın izlerini taşımasıdır. Bu üç kattan biri olan yeryüzünün yapısı ve özellikleri ile eski Türk inançlarındaki yeryüzü dünyası arasındaki ortak noktalardan söz edilebilir. Masalarda, söz konusu dünyanın tasvirlerinden doğrudan söz edilmemesine karşın, bazı ipuçlarının yardımıyla yeryüzünün oldukça belirgin bir “harita”sını çizmenin mümkün olduğu söylenebilir.

Bu noktada, eski Türk inançlarında tasvir edilen yeryüzü dünyasından söz edilebilir. Yeryüzü, bütün evrenin merkezi sayılmaktadır. Bu konuda, Eliade'nin *Şamanizm* adlı kitabında yer verdiği şu açıklama aktarılabilir:

“[M]erkez, orta, göbek” simgeselliği mutlaka kozmolojik bir kavram değildir. Başlangıçta her kutsal mekân – kutsallığın insana gözüktüğü ve dünyamıza ait olmayıp başka yerlerden, en başta da Gökten gelen gerçeklikleri (ya da güçleri, kişilikleri, vb.) dışa vuran her yer – “merkez”, yani kattan kata geçişin mümkün olduğu yer sayılıyordu. İnsan – ötesi bir varoluşun sindiği “kutsal” bir uzay parçası deneyim olarak yaşandığı için, buradan Merkez kavramına ulaşıldı: Tam bu noktada yukarıdan (ya da aşağıdan) gelen ve bu dünyaya ait olmayan bir şey kendini göstermişti. Daha sonra da, kutsallığın kendini gösterişinin de kendi başına kattan kata geçişi içerdiği ve gerektirdiği düşünüldü.

(292)

Buna ek olarak Eliade, evrenin üç katı arasındaki yolun, bir “delikten” geçtiğini söylemektedir (291).

İncelenen masalarda yeryüzünün, evrenin merkezi olma düşüncesini yansıttığı görülebilir. Buna örnek olarak, “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masal verilebilir. Söz konusu masalın kahramanı kardeşleriyle birlikte devin memleketine varır. Orada, “bir büyük kuyu, üstünde hemen bin okkalık bir taş kapalı; devin o kuyuda oldunu anlarlar” (287). Küçük şehzade taşı kaldırıp kuyunun içine girmeyi başarır. Kuyunun dibinden de kahraman, yeraltı dünyasına geçer.

“Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalda yeryüzü, olumlu karakterlerin yaşadığı bir bölge olarak gösterilmektedir. Yeraltı dünyasına ait olan bir deve,

yeryüzünde yalnızca kuyunun etrafında rastlanmaktadır. Söz konusu masalda dikkate değer başka bir nokta da, kuyunun yeraltı dünyasına bir yol oluşudur. Söz konusu kuyunun, yeryüzü ile yeraltını birleştirdiği söylenebilir. Yeryüzünden yeraltına bir geçiş sağlayan kuyu, Eliade'nin söz ettiği evrenin katları arasındaki “delik”e benzetilebilir. Ne var ki, iki dünya arasındaki geçişi sağlayan kuyu imgesinin, “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalda tesadüfi olarak yer almadığı düşünülmelidir. Kahramanı yeraltı dünyasına götüren kuyu imgesine “Adsız-6” (*Uçar Leyli* 41), “Bin Liraya Bir Nasihat” (*Uçar Leyli* 36), “Şahmaran” (*Uçar Leyli* 67) gibi masallarda da rastlanmaktadır. Bu bağlamda, evrenin yapısıyla ilgili Eliade'nin sözlerinin, incelenen Türkiye masalları için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Oysa yeryüzü, evrenin merkezi olmasının yanı sıra, kendi içinde de bir merkeze sahiptir. Roux'nun *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında, “Göğün çemberinin Dünya'nın karesi içinde olduğu” belirtilmektedir (106). Dünyanın dört köşesi ancak düşmanlar tarafından yaşanan yoksul bölgeler olarak tanımlanmaktadır (107). Türkler ise, dünyanın tam merkezinde, “doruk noktasının altında ayrıcalıklı bir noktada yerleşmişlerdir” (107).

Böyle bir dünya görüşünün masallarda da mevcut olduğu düşünülebilir. Bu görüşü destekleyen kimi noktalara dikkat çekilebilir. Yeryüzü, kahramanın yolculuğunda diğer katlara çıkış noktası olabilir. Bunun dışında, yeryüzünün sınırlarında yolculuk eden kahramanlara da rastlanabilir. Bu yolculuklar, sınırların içindeki yerlerin birbirinden farklı olduğunun anlaşılmasına yardımcı olur. Burada yine, kahramanın yola çıkıp sonradan da geri döndüğü bir “merkez”den söz edilebilir.

Padişahların, şehzadelerin ve padişah kızlarının oturduğu yerler, söz konusu yeryüzünün merkezi olarak kabul edilebilir. Bu merkezde yaşayanların çoğunluğu,

insan kahramanlardan oluşmaktadır. İnsanlara düşman olan ve kimi masallarda kahramanın ulaşması gereken devlerin, bu merkezden uzak olan memleketlerde yaşaması dikkat çekicidir.

“Ālayan Nar ile Gülen Ayva” (*Proben* 222) adlı masalın kahramanının atı, onu “bir günde altı aylık bir memlekete götürür” (223). Atıyla ayrıldıktan sonra kahraman yine uzun bir yolun sonunda “bir memlekete” (224) varır. Kahramanın yaşadığı yerden uzakta olan bu memlekette deve rastlar. Ne var ki, yeryüzünün sınırları bu noktada son bulmamaktadır. Kahraman, “filan yerde” (225) oturan diğer devlere ulaşabilmek için yolculuğuna devam eder. Kahraman, atın sırtında bir dağın kenarına gelir ve tek başına dağı aşarak devlerin yerine varır. Aynı kahraman, bir sonraki görevi gerçekleştirmeye çalışırken de bir başka dev memleketine varır. İlk yolculuğunda rastladıkları gibi, bu devler de çok uzak bir yerde yaşarlar.

“Ālayan Nar ile Gülen Ayva” (*Proben* 222) adlı masal ile örneklendiği gibi, masallardaki yeryüzü birbirinden farklı ve uzak olabilen bölgelerden oluşmaktadır. Yeryüzünün bu düzenine incelenen diğer masallarda da rastlanabilir. “Eskici Kız” (*Proben* 198) adlı masalın kahramanı uzun bir yolu geçtikten ve dağları aştıktan sonra peri kızının memleketine varır. “Mehmet Bey” (*Uçar Leyli* 93) adlı masalın kahramanı ise, kendi memleketinden kaçarak başka bir padişahın memleketine gelir. Bu memlekete gelişi, kahramanın daha da uzak olan bölgelere gitmesinin nedeni ve aynı zamanda da bir durak olarak düşünülebilir.

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi, yeryüzü de bir merkez ile merkezden uzaklaşan bölgelerden oluşmaktadır. Yeryüzünün merkezi, bütün insan kahramanlar tarafından ulaşılabilen bir bölgedir. Düşmanların bulunduğu en dip bölgelere ise, yalnız asıl kahraman ulaşabilir. Bu bağlamda, merkezinden uzak olan ve insan düşmanların

oturdıkları bölgelerden oluşan yeryüzünün, Roux'nun söz ettiği dünya tasvirine uyduğunu söylenebilir.

Eski Türk inançlarına göre yeryüzü, sadece insan, hayvan ve kuşların oturdukları bir yer değildir. Bütün bu “gerçek varlıklar”ın dışında yeryüzünde çok sayıda, bir ruha sahip olduğu kabul edilen göller, nehirler, dağlar ve diğer canlı objelerin yaşadığına dair inançlar çok yaygındır (Alekseev 101). İnan'ın *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı kitabında yer verdiği şu sözler, dağ ile ilgili şamanist inançlar konusunda açıklayıcı olabilir: “Şaman dualarında açıkça anlaşılıyor ki şamanistler dağ ruhları bulunduğunu tasavvur etmekle beraber doğrudan doğruya dağın kendisine de ibadet ediyorlar, onu canlı ve her şeyi duyan bir varlık tanırırlar” (51)

Eski Türk inançlarında insanların tapınma yeri olarak kabul edilen dağ, Türkiye masallarında biraz farklı özelliklere sahiptir. İlk bakışta dağ, yalnızca sıkça rastlanan doğanın bir ögesi olarak görülebilir. Kahramanlar, dağların dibinde diğer masal karakterleri tarafından bırakılır, dağların tepelerine çıkıp dağların ötesindeki bölgelere ulaşırlar. Dağın arkası ise, perilerin ve diğer insan-dışı varlıkların oturdukları bölge olarak görülmektedir. Oysa ki dağın masallardaki yeri, başka bir bakış açısıyla da ele alınmalıdır.

Roux'nun, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında söylediği gibi, dikeyliğin güçlü simgesi olan dağ, ulaşılmaz ve gizemlidir; dorukları göklere varan dolayısıyla göğü alttan destekleyen dağlar, evrenin merkezinde bulunur. Bunun dışında Roux, bu şekilde algılanan dağın, Türklerin ve Moğolların efsanelerinde önemli bir rol oynadığını söylemektedir (156). Roux'nun sözlerine ek olarak Eliade'nin *Şamanizm* adlı kitabında yer alan düşüncesine yer vermek gerekir. Eliade, dünyanın merkezi olarak kabul edilen dağı, “Kozmik Dağ” olarak adlandırmaktadır (298). Eliade'ye göre

bazı Sibiryalı halkları, bu “Kozmik Dağ”ın üç ya da dört, bazıları ise yedi kattan oluştuğunu düşünürler (298). Bunun yanı sıra “şaman olacak kişi de sırta-erme hastalığı sırasında rüyasında böyle bir Kozmik Dağa tırmanır ve daha sonra esrimeli yolculuklarında da aynı Dağı ziyaret eder. Bu dağa tırmanmak her zaman “dünyanın ortasına’ yolculuk anlamına gelir. [Y]alnız şamanlar ve kahramanlar Kozmik Dağa gerçekten tırmanabilirler” (302, özgün vurgu).

Bu sözlerin ışığında masallardaki dağ imgesinin, başka bir anlam kazandığı düşünülebilir. Dağ, kahramanın yolunda önemsiz bir sınır olmaktan çok, tıpkı Eliade’nin belirttiği gibi, yalnız masalın asıl kahramanının tırmanabileceği bir yer olarak görülmektedir. Kahraman, dağın tepesine çıkıp öbür tarafına iner ve onun dışında kimsenin bilmediği yeryüzü bölgelerine ulaşır. Dağa tırmanışın zor olması, masallarda vurgulanan bir olgudur. “Ālayan Nar ile Gülen Ayva” (*Proben* 222) adlı masalın kahramanı, dağı ancak atının yardımıyla aşabilir. “Eskici Kız” (*Proben* 198) adlı masalda da kahraman, yolda rastladığı devi ve peri kızının zaptettiği dağı, karısının öğütleri sayesinde aşar. “Mehmet Bey” (*Uçar Leyli* 93) adlı masalın kahramanı ise, can elmasını bulmaya, yolu bilen bir atla çıkar. “Yüksek bir dağın eteğine gelince at havalanmış ve dağın tepesine inmiştir. Mehmet Bey’e ‘Kardeşim, açıl dağım açıl dersin, dağ açılır’ de[r]. Mehmet Bey kardeşinin dediği gibi yapmış, dağ yarılmış at dağın arasına kendini bırakmış ve biraz sonra dağın altına inmişlerdir” (96). Bu masaldaki dağ, canlı, yani insanın sesini duyan ve anlayabilen bir varlık olarak gösterilmektedir. Buna ek olarak, söz konusu masaldaki dağ, gizemli ve sadece seçilmiş insanlar tarafından ulaşabilecek bir yer olarak yorumlanabilir.

Bazen de kahraman, yolda ona yardım ve öğüt verebilen bir karaktere rastlamadığı için, vardığı dağa tırmanamaz ve başka bir yoldan gitmek zorunda kalır.

Böyle bir durum, “Gül Peri” (*Proben* 255) adlı masalda yer almaktadır. Bu masalın kahramanı, geyiğin peşinden giderken “bakar ki geyik gayet yüksek bir da’n başına çıkar, çıkılmak mümkün deyil. Her ne kadar çıkayım deye ūraştise çıkamaz, kendinde de hiç hal kalmamış, geyiyi orda kayb eder” (255). Söz konusu masalın aynı kahramanı, masalın devamında başka bir dağa rastlayıp dev karısının verdiği öğütler sayesinde dağı aşmayı başarır. Bu dağın arkasında da kahramanın kısmeti onu bekler.

“Muradına Ermeyen Kız” (*Proben* 186) adlı masaldaki durum ise biraz farklıdır. Masalda, sevdiği kızı kaybettikten sonra mutsuz olan şehzade, lalasıyla birlikte dağlara gezmeye çıkar. “[B]unlar bir büyük da’a gelirler, orada [...] şehzadenin kulā’na inceden inceye ‘muradına ermeyen dilber’ deye bir ses gelir, şehzade bunu işidince da’ın üstüne çıkar, bir de bakar ki şimşirek taşında bir türbe, kapuları ‘muradına ermeyen dilber’ deye kendi kendine iki tarafa açılıyor” (190). Söz konusu masaldaki şehzade, dağın arkasında değil, dağın tam tepesinde ulaşmak istediği sevgiyi bulur. Kızın türbesinin dağın tepesinde olması da dikkat çekici bir noktadır. Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* adlı çalışmasında Anadolu’daki dağ kültürünü inceleyerek, dağ tepelerinde bulunan yatırlardan söz etmektedir. Ocak’a göre, tepeler üstündeki yatırların büyük kısmı, gerçek yatırlar olmayıp bölgedeki dağ kültürünün bir evliyânın şahsında sembolleştirilmesinden ibarettir (121). Bu bağlamda, “Muradına Ermeyen Kız” (*Proben* 186) adlı masalda söz konusu durum, yani dağın tepesinde bir türbenin bulunması, tıpkı Ocak’ın dediği gibi, dağın kutsallaştırmasının bir sembolü olarak yorumlanabilir.

Yukarıda verilmiş bilgi ile masal örneklerinden yola çıkarak, masallardaki dağın eski Türk inançlarının izlerini taşıdığı söylenebilir. Masallarda dağın kutsallığından ya da öneminden doğrudan söz edilmemektedir. Bu kutsallık, dağın kahramanın yolculuklarını gerçekleştirilmesinde oynadığı rolden anlaşılmaktadır. Ne var ki bu

önem, insan kahramanlar ile insan-dışı kahramanların oturdukları bölgeler arasında dağın sınır oluşturmasından ibaret değildir. Kahramanların yolunda, tıpkı şamanınkindede olduğu gibi, dağ, yeryüzü ile gökleri birleştiren ve sadece seçilmiş insanlar tarafından çıkılabilecek bir çeşit “deneme” olarak yorumlanabilir. Bu açıdan bakıldığında, incelenen Türkiye masallarının eski Türk inançlarında mevcut olan dağ kültürünün etkisini taşıdığını söylemek olanaklıdır.

Eski Türk inançlarına göre, evrenin yapısında önemli yeri olan diğer bir öge, ağaçtır. Hem Roux, hem de Eliade ağaçtan söz ederken ağacın evrenselliğine dikkat çekmektedirler. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı kitabında, gövdesi yardımıyla, göksel dalları toprak altındaki köklerle temas ettirdiğinin düşünüldüğünü söylemektedir (155). Roux’ya göre, göğün dayanağı ve direği olarak kabul edilen ağaç, Şamanizm’de büyük rol oynamaktadır (155). Ne var ki, dünyanın ekseni olması, ağacın oynadığı tek rol değildir; ağaç, hayat kaynağı olarak da sayılmaktadır (181). İncelenen masallarda elma ağacının meyvelerinin hayat kaynağı olabilmesi, tezin birinci bölümünde ele alındığı için, bu noktada, bu motifin varlığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Masallardaki ağaç motifinin önemli bir rol oynamasına başka bir örnek olarak, “Adsız-10” (*Uçar Leyli* 72) masalı verilebilir. Bu masaldaki kız, bir Arap halayık dolayısıyla kuş şekline girer. Arap halayık ise, kızın yerine şehzadenin karısı olarak saraya girmeyi başarır. Saray bahçesine kuş şeklinde gelen kız, Arap’ın emriyle öldürülür. Ne var ki, güvercinin bir damla kanının damladığı yerden bir kavak ağacı çıkar. Arap kızı bu ağacı kestirdiğinde, bir adam ağaçtan bir kıymığı gizlice alıp evinde saklar. O kıymık her gün güzel bir kıza dönüşür ve adamın evini temizler, yemeklerini pişirir, sonra yine kaşıklığa girer.

“Adsız-10” (*Uçar Leyli* 72) başlıklı masaldaki ağacın eski Türk inançlarına bağlanan iki noktasından söz edilebilir. İlk olarak, söz konusu masaldaki ağacın, bütün canlı varlıklarla eşit olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle ağaç ruh sahibi olarak kabul edildiği için, kızın ruhu kuştan çıktığında ağaçta yer bulabilir. Ağacın her bir parçası da, birer canlı varlık olarak kabul edildiği için, kız ağacın küçük kıymığından yeniden dirilebilir. Kızın kıymıktan dirilmesi, eski inançları gösteren ikinci bir nokta olarak düşünülebilir. Bu noktada, Roux’un hayat kaynaklardan biri olan ağaç ile ilgili sözlerine yer vermek yerinde olacaktır. Roux’ya göre “[h]er yıl yapraklarını kaybedip her yıl onları tekrar bulan ağacın ölüm ve tekrar dirilişle ilgili güçlü sembolizmi, ağacın yeryüzünde ve öteki dünyada tekrar doğurma yeteneğine sahip olduğu düşüncesini yerleştirmiştir” (*Türklerin ve Moğolların Eski Dini* 182). Bu bağlamda, yukarıdaki verilerden yola çıkarak, “Adsız-10” (*Uçar Leyli* 72) masalındaki ağaç motifini eski Türk inançlarıyla iki yönden bağdaştırmak olanaklıdır.

Roux, ağaçta bulunan kozmik değeri, tahtadan yapılan okların da taşıdığını söylemektedir (*Türklerin ve Moğolların Eski Dini* 152). Oklar, uçlarına tüy takılmasıyla da kuşlara eşdeğerli kabul edilir. Bu nedenle evrenin üst bölgelerine hem ağaç olarak hem de kuş olarak girerler. Oklar, okun sahibini kendileri ile birlikte evrenin üst bölgelerine sokarlar (152). Roux’ya göre, niteliği ve rolü dolayısıyla ok, sahibiyile sıkı ilişkiler kuran bir nesnedir (89). Bunun dışında insanı temsil edebilen ok, en eski kehanet aracı olarak kabul edilmektedir (88). Oklardan kehanet öğrenme geleneğinin izlerine *Dede Korkut Kitabı*’nda rastlanabilir: “39 genç kızın her biri kendi olumlu kaderlerine doğru bir ok fırlattı” (alıntılanan Roux 90).

Oktan kader okuma eylemi, incelenen masalların bazılarında yer almaktadır. “Gül Peri” (*Proben* 255) adlı masalda ok yardımıyla padişahın üç oğlunun kaderi

öğrenilir. Padişah oğullarına şöyle der: “[ü]çünüze de birer ok yaptırayım, birer tane atınız, her kimin nereye düşerse onu alırım, o onun nasibidir” (225). İki büyük kardeş, attıkları okların düştüğü yeri bulup kehaneti öğrenirler. Küçük şehzadenin okunun kaybolmasını ise padişah, küçük oğlunun kismetli olmaması biçiminde yorumlar. Bu masaldakine benzer bir durum “Bir Zalim Padişah” (*Uçar Leyli* 47) adlı masalda yer almaktadır. Bu masalda da padişahın üç oğlunun evlenme zamanı gelince oğlanlara ok atmalarını söyler, ok hangi eve tesadüf ederse o evin kızını alırlar. Örneklenen masallardaki ok atma eylemi ile eski geleneklerde mevcut olan oktan kehanet öğrenme eylemi arasındaki benzerliklerin çok belirgin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, masallardaki ok atma eyleminin Türklerin İslâm-öncesi kültürünün izlerini taşıdığı söylenebilir.

B. Gök ve Yeraltı

Yukarıda belirtildiği gibi, masallardaki evren üç kattan oluşmaktadır. Yeryüzü, incelenen masalların hepsinde bir alan olarak geçtiği gibi, gök ile yeraltı sadece birkaç masalda kahramanın ulaştığı yerler olarak gözlenebilir. Ne var ki, incelenen masallardan oldukça zengin ve renkli yeraltı dünyasının tasviri ortaya çıkmakla birlikte, aynı masallardan yola çıkarak göğün çok soluk bir resmi çizilebilir. “Adsız-12” (*Uçar Leyli* 87) masalından, masaldaki göğün, tıpkı Şamanizm inançlarında olduğu gibi, yedi gökten oluştuğu öğrenilebilir. Masal kahramanları arasında yalnızca ihtiyar bir kartal, göklerde bir devin yaşadığını bilir: “Babamın babası, yedi kat gökte topal bir dev olduğunu söyler ve ondan sakınmamızı öğütlerdi” (89). Buna benzer bir şekilde

“Bostancı Dede” (*Zaman Zaman İçinde* 189) adlı masalda da göğün yedi kattan ibaret oluşundan söz edilmektedir.

Her iki masalda göğün yedi katlı olması, doğrudan Şamanizm izi olarak yorumlanabilir. Bunun dışında göklere yolculuk eden kahramanlar, uçabilen hayvan arkadaşlarının aracılığıyla oraya ulaşırlar. Bu noktada da şamanın göklere yolculuğu ile benzerliklerden söz etmek mümkündür. Yolculuğu boyunca olduğu gibi, göklerdeki tanrılara ve ruhlara ulaşmaya çalışan şaman, çeşitli ruhların yardımını alır.

Masal kahramanlarının ulaştığı yeraltı dünyası ise, daha zengin bir şekilde gösterilmiştir. İlk olarak bu dünyaya giden yollardan söz etmek yerinde olacaktır. Yeryüzü dünyasının yapısı incelendiğinde, yeryüzü ile yeraltı arasındaki geçişi sağlayan kuyudan söz edildi. Bu noktada ise, masallardaki kuyunun “alt” tarafı ele alınacaktır. “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masal, incelenen masallar arasında yeraltı dünyasını en iyi anlatan masallardan biridir. Bu masaldaki kuyunun dibi, birkaç odalık bir yer olarak gösterilmiştir. Odaların birinde kızları kaçırmış dev, diğer odalarda ise kızlar otururlar. Ne var ki kuyunun dibi, yeryüzü ile yeraltı dünyası arasındaki bir durak olarak düşünülebilir. Kızlardan en küçüğünün dediği gibi bu “orta duraktan” iki yol vardır: yeryüzüne çıkan ve “yedi kat yerin dibine” giden. Kız ve kahraman birbirinden ayrılmadan önce, kız ona üç teli ve şu ipucunu verir: “Bu üç teli birbirine sür, biri beyaz biri siyah iki koyun gelir, beyaz üstüne binersen dünya yüzüne çıkarsın, siyah üstüne binersen yedi kat yerin dibine gidersen” (288). Kahraman, iki koyun çağırır ancak siyah koyuna bindiği için yedi kat yerin dibine iner. Bu masalın varyantı olan “Yeraltı Diyarının Kartalı” (*Az Gittik Uz Gittik* 87) adlı masaldaki kahraman ise, kuyudan çıkabilmek için koyuna değil, ak koça binmek zorundadır (90).

Görüldüğü gibi söz konusu masalın kahramanının yolculuğunun devamı, binecek olduğu hayvana bağlıdır. Bu noktada yine şamana ve masal kahramanlarına rehberlik eden hayvanlar ile hayvanların bedeninde saklanan yardımcı ruhların önemini hatırlatmak yerinde olacaktır. Buna ek olarak, koyun ve koç eski Türklerde Gök Tanrı'ya sunulan kurbanlar arasında yer almıştır (Çoruhlu 150). Beyaz koyun ve koçun sunulan hayvanlar arasında önemli bir yere sahip olduğu göz önünde bulundurulursa, masal kahramanının beyaz hayvan aracılığıyla yukarıya çıkış olanağı bulması şaşırtıcı değildir. Bunun yanı sıra, benzer fonksiyonlara kara koyunlarda da rastlanır. Kara koyun ya da koç da, kahramanı karanlık dünyasına, yani yeraltına götürebilir.

Kuyunun dibinden daha da aşağıdaki dünyaya iniş, “Şahmaran” (*Uçar Leyli* 67) adlı masalda da yer almaktadır. Bu masalın kahramanı, arkadaşı tarafından kuyuya kapatıldığında, çıkış yolu ararken yanındaki delikten bir yılanın çıktığını görür. Deliğin öbür tarafında bir yaşamın olduğunu gören kahraman, deliği büyütüp bir bahçenin içine girer. Yeraltı dünyasına kuyudan farklı bir giriş, “Sarı İnek” (*Uçar Leyli* 108) adlı masalda rastlanmaktadır. Bu masal kahramanı, çukurun dibinde bir kapı görür.

Yukarıda örneklenen masallardaki yeraltı dünyasına, bir kuyu, çukur ya da bir delikten girilir. Yeryüzü ile yeraltı arasındaki bu geçişi, doğrudan Şamanizm inançlarının izi olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır.

Yeraltına inen kahramanların çoğu, oradaki dünya ile karşı karşıya gelir. İncelenen masalların bazılarında betimlenen yeraltı dünyası, eski Türk inançlarının temsil ettiği dünya ile birçok ortak nokta taşımaktadır. “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalın kahramanı, yedi kat yerin dibine indiğinde “bakar ki büyük bir dünya. Gide gide bir memlekete varır”(288). Masalın devamında kahraman, yeraltı dünyasında yaşayan insanlar, bu dünyanın padişahı ve kızıyla karşı karşıya gelir. Kahraman, geldiği

memleketteki suyu zapteden devi öldürürken, padişahın kızını kurtarır ve insanların su sorununu çözer.

Görüldüğü gibi, söz konusu masaldaki yeraltı dünyası ve oradaki yaşam, yeryüzününkinden pek farklı değildir. Buna benzer olarak, Sibiryalı halklarının yeraltı dünyası hakkındaki hayallerine göre, yeraltı büyük ölçüde “orta dünyası”na, yani yeryüzüne benzemektedir (Aleksiev 100). “Yukarıda” olduğu gibi, yeraltında da dağlar ve nehirlerin yanı sıra o bölgede oturan insanlar da vardır. Bütün “normal” insanlar gibi, bunlar da hastalıkları, sorunları ve mutlulukları yaşarlar (100). Ne var ki, yeraltı dünyasının düzeni, yeryüzündeki düzenden daha kötüdür; dışarıdan gelenler için havası yabancı ve karanlıktır (101).

“Bin Liraya Bir Nasihat” (*Uçar Leyli* 36) adlı masalın kahramanı ise kuyunun dibine indiğinde “kuyunun dibi geniş, ortasında bir havuz, havuzun bir tarafında korkunç bir Arap, bir tarafında bir kurbağa, bir tarafında da güzel bir kız durmakta[dır]. Etrafa göz gezdirince bir kenarda yükselen insan kellelerini gör[ür]” (37). Masal kahramanı, Arap’ın sualine cevap vererek hem kızı alır, hem de istediği gibi güğümü doldurur.

Bu noktada söz konusu masaldaki “insan kelleleri”ni vurgulamak uygun olacaktır. Buna benzer bir olay, yani yeraltına daha önce gelenlerin kalıntılarının şaman tarafından görülmesi, şamanın yolculuğu boyunca da rastlanabilir bir durumdur. Bu konuda, Abdülkadir İnan *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı kitabında, şamanın anlattıklarını aktarmaktadır: “Tamu (cehennem) üzerindeki kıl köprüden geçtiklerini, kuzgunlar uçmaz sarı çöller üzerinden uçarken günahlı kamların sayısız iskeletlerini gördüklerini, karanlık tanrıların buldukları dünyada yılanlara, ejderlere, canavarlara rastladıklarını manzum sözlerle hikâye ederler” (107). Yeraltı dünyasının karakterleri incelendiğinde Arap’ın bu dünyanın padişahı olarak düşünülebileceğinden söz edilebilir.

Bu bağlamda, “Bin Liraya Bir Nasihat” (*Uçar Leyli* 36) adlı masal kahramanının gördüğü kelleler, ondan önce gelen ve karanlık dünyasının padişahının “sınavını” geçemeyen insanların kelleleri olarak kabul edilebilir. Başka bir deyişle, yeraltı dünyasına inen masal kahramanının yeraltı dünyasına girip oradan canlı çıkan, ilk ve tek insan olduğu söylenebilir.

Yeraltı dünyası ile ilgili ipuçları içeren diğer masallar ise, bu dünyayı insansız bir bölge olarak göstermektedirler. Alanın ise, yine yeryüzünden pek farklı olmadığı söylenebilir. Örneğin “Şahmaran” (*Uçar Leyli* 67) adlı masalın kahramanı, girdiği dünyada “koskocaman bir orman, koca koca ağaçlar ve korkunç boynuzlu yılanlar” (67) görür.

Yukarıda, kuyu yeraltı dünyasına giden bir yol olarak gösterilmiştir. Ne var ki, kuyu, yeraltına bir giriş yolu olabildiği gibi, bu dünyadan çıkışı da sağlayabilir. Buna örnek olarak “Kāhveci Ömer” (*Proben* 292) adlı masal verilebilir. Bir derviş ile mağaraya gelen kahraman, çıkış yolunu bulmak umudunu yitirince kendini bir kuyuya atar. Ne var ki, bu kuyunun yeraltına değil, yeryüzüne bir çıkış olduğu ortaya çıkar.

Masal kahramanının, yeraltı dünyasından yeryüzüne geri dönmesi, ancak diğer varlıkların yardımıyla gerçekleşebilir. “Zümrüt Anka Kuşu” (*Proben* 287) adlı masalda yardımcı varlık rolünü Zümrüt Anka oynamaktadır. “Şahmaran” (*Uçar Leyli* 67) ve “Sarı İnek” (*Uçar Leyli* 108) adlı masalların kahramanlarının geri dönüşü ise, onları misafir eden yeraltı dünyalarının padişahları sayesinde mümkün olur. Bu bağlamda, yeraltı dünyasına inen ve oradan çıkan yolların, sadece seçilmiş masal kahramanları için olanaklı olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, masal alanlarındaki kahramanın aldığı yeri ve oynadığı rolü, onun seçilmiş bir kahraman olduğunu ispatlayan öğelerden biri

olarak düşünmek olanaklıdır. Masal kahramanı gibi, şaman da yaşadığı toplumda ruhlar tarafından seçilmiş bir insandır.

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi, masalarda gök dünyasına çok az yer verilmesine karşın, yeraltı oldukça zengin bir tasvire sahiptir. Bu iki dünya betimlemeleri arasındaki fark, dikkat çekicidir. Yukarıda aktarılan Roux'nun sözlerine göre yeraltı, yeryüzü ile gök dünyalarına göre daha geç bir dönemde hayal edilmiştir. Bu olgu, masallardaki yeraltı dünyasının daha zengin olmasının nedenlerinden biri olarak düşünülebilir. Yeryüzü ve göğe kıyasla insanlar tarafından daha geç kavranmaya başlanan bu bölge, insanların fazlasıyla ilgisini çekmiştir. Bu olgu da, sözlü kültür içinde yeraltının gök bölgesinden daha uzun ömürlü olmasına bir neden olarak düşünülebilir. Buna ek olarak yeraltı, ölümlerin bölgesi olarak kabul edildiğinden, insanlar için yeraltı dünyası, korku uyandırıyor olmalıdır. Doğal olarak insanlar, korktukları şeyleri de merak ettikleri için, yeraltı dünyası da masal dinleyicisinin ilgisini çekmiştir. Bu bağlamda, masal dinleyicilerinin isteklerine dikkat eden masal anlatıcısının, evrenin karanlık olan bu bölgesine daha çok önem verdiği düşünülebilir.

Tezin bu bölümünde sözü edilen masalarda görüldüğü gibi, masalın diğer öğeleri gibi masal alanlarının da eski Türk inançlarının izlerini taşıdığı söylenebilir. Şamanizm öğelerinin etkisini, masallar evreninin yapısında, bu evrenin katları arasındaki geçişlerde ve kahramanın ulaştığı yerlerin özelliklerinde bulmak mümkündür.

SONUÇ

Kültür, yüzlerce kimi zaman binlerce yıl boyunca olgunlaşan bir hazineye benzetilebilir. Tarih boyunca bu hazineden alınıp kullanılan bazı cevherler ortadan kaybolmakla birlikte, onların yerine yeni cevherler konur. Benzer şekilde, kültürü oluşturan öğeler arasındaki değiş tokuş, bitmeyen bir süreçtir. Yeni “cevherler” eskilerin arasında yer alır, kimileri zamanla yok olur, kimileri solar, kimileri diğerleriyle iç içe girer, kimileri ise biriktirilen hazinenin altında yok olur.

Söz konusu süreç, bir milletin kültürü için bütün olarak geçerli olabileceği gibi, onun ayrı ayrı alanları için de geçerlidir. Bu bağlamda, sözlü kültürün bir türü olan masalın, aynı süreçten geçtiği söylenebilir. Tezde, Türkiye masalları hazinesi araştırılarak diplerdeki, eski öğeler ortaya çıkartılarak onların tamamen yok olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır.

Türk kültürünün temelleri arasında Şamanizm yattığı için, bu inançtan kalan öğelere tezde incelenen masalarda rastlamak mümkündür. Masal diyarının hemen hemen bütün alanlarında Şamanizm’in izlerinin varlığı gözlenmiştir. İlk olarak, masalı oluşturan asıl kahramanın yolculuğu, şamanın yaptığı yolculuğun etkisini taşımaktadır. Masal kahramanının özellikleri ve yolu aşmanın zorunlu kıldığı yetenekleri göz önünde bulundurularak, kahramanla şaman arasındaki ortak noktalar gösterilmiştir. Bu tezde

vurgulanan konulardan biri, masal kahramanının gördüğü rüya aracılığıyla yolculuğa çıkma çağrısı almasıdır. Bunların devamında, “ak sakallı derviş” olarak adlandırılmış yardımcı kahramanın, şamana özgü bazı yeteneklere sahip olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Masal karakterlerinin hazinesinin tamamlanmasında “ikincil” kahramanlar da önemli bir rol oynamaktadır. Bu kahramanların, asıl kahramanın yolculuğuna ilişkin sergiledikleri özellikleri, şamanın yolculuğunu değişik şekillerde etkileyen tanrıların, tanrıların ailesi ve söz konusu tanrılara bağlı olan ruhların taşıdıkları özelliklerle benzer olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Bunun yanı sıra irdelenen dikkate değer başka bir konu, masalların doğaüstülük boyutudur. Bu boyutun, yalnız masal anlatıcısının hayallerinin bir sonucu değil, aynı zamanda, sözlü kültürün alt katmanlarının bir mirası olduğu söylenebilir. Alt katman ifadesiyle, eski Türk inançları anlatılmak istenmiştir. Masalların doğaüstü boyutunu oluşturan öğeler arasında, doğaüstü özelliklere sahip olan kuşlar ve hayvanlar yer almaktadır. Bunların işlevleri, masal kahramanına yolculuk boyunca yardım ve rehberlik etmektir. Ancak, göze çarpan en belirgin eylem kuşların ve hayvanların insan kılıfına girmesidir. Ne var ki, masallara yerleştirilen doğaüstü öğelerin yelpazesi daha geniştir. İnsan yaşamının belirli dönemleri, örneğin dünyaya gelişi de masalarda doğaüstü bir eylem olarak görülüp Şamanizm geleneğinde bu konuyla ilgili olarak rastlanan örneklerde benzer bir şekilde gerçekleştirilir. Bunun dışında, ölümden diriliş ya da tılsımlı karakterler aynı kaynaklardan gelip masalarda izlerini sürdürmektedirler.

Şamanizm ile masallar arasındaki benzerlikler, sadece masalların karakterleri ve doğaüstü özellikleriyle sınırlı değildir. Bunların yanı sıra dikkate değer başka bir öğe, söz konusu iki anlatının birbiriyle buluştuğu “evren” öğesidir. Her ikisinde de, gök, yeryüzü ve yeraltından oluşan üç katlı bir evren vardır. Evrenin katları arasındaki

geçişler de, aynı yolla gerçekleştirilir. Yeryüzünün genel düzeni ve onu oluşturan dağ ve ağaç gibi ayrıntıların fonksiyonu hemen hemen aynıdır. Masallardan anlaşılır ki, evrenin üç katmanı arasında en önemli öge yeryüzüdür. Ne var ki, gökle kıyaslandığında yeraltı daha ayrıntılı anlatılmaktadır. Bunun nedeni, yeraltının insanoğlunun korktuğu bir alan olmasıdır.

Sonuç olarak, bu tezde masal diyarının çeşitli öğeleri incelenerek bunların Şamanizm izlerini taşıdığı gösterilmeye çalışılmıştır. İncelenen Türkiye masallarında İslâm-öncesi eski Türk inançlarının izlerinin var olduğunu ve masalın değişik öğelerinde “kamufle edildiği”ni söylemek mümkündür.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

- Aça, Mustafa. “Şamanlığa Geçişteki Ölüp Dirilme Ritüelinden Türk Destanlarındaki Ölüp Dirilmeye”. *Millî Folklor* 54 (Yaz 2002): 75-85.
- . “Yirtöşlik Destanının Sibiryâ (Tümen) Türkleri Eş Metindeki Olağanüstü Yardımcı Kahramanlar Motifi Üzerine bir Deneme”. *Millî Folklor* 51 (Güz 2001): 65-74.
- Alangu, Tahir. “Rüya ve Masal. Masalların Menşei Hakkında Nazariyeler”. *Türkiye Folkloru Elkitabı*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1983. 255-61.
- . *Billur Köşk*. İstanbul: Afa Yayınları, 1990.
- Alekseev, N. A. “Shamanism Among the Turkic Peoples of Siberia. Shamans and Their Religious Practices”. *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. Ed. Marjorie Mandelstam Balzer. Armonk: M. E. Sharp, 1990.
- Alptekin, Ali Berat. *Taşeli Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- And, Metin. *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*. İstanbul: Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, 1998.
- . *Oyun ve Bügü*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1974.

- Anderson, Walter. “Türk Masal Hazinesi”. Çev. Nevzat Gözaydın. *Pertev Naili Boratav’a Armağan*. Haz. Metin Turan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998. 99-104.
- Anohin, A. V. “Altay Şamanlığına Ait Maddeler”. Çev. Abdülkadir İnan. İnan, *Makaleler ve İncelemeler* 404-51.
- Azadovski, Mark. *Sibirya’dan bir Masal Anası*. Çev. İlhan Başgöz. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Bajaliieva, T.D. *Doislamskie verovania i ikh perezhitki u Kirgizov*. Frunze: Ilim, 1972.
- Baldick, Julian. *Animal and Shaman: Ancient Religions of Central Asia*. New York: New York University Press, 2000.
- Balzer, Marjorie Mandelstam, ed. *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. Armonk: M. E. Sharp, 1990.
- Barutçu, Sema. “Çankırı Folklorunda Yaşayan Şamanizm Unsurları Üzerine Görüşler”. *Milli Kültür* 3/2 (Temmuz 1981): 48-49.
- Basilov, Vladimir Nikolajevitsch, ed. *Drevniye obriady verovaniya i kultury narodov Srednej Azii*. Moskva: Nauka, 1986.
- Başgöz, İlhan. “Türk Halk Hikâyelerinde Düş Motifi Zinciri”. *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları, 1986. 24-38.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1978.
- . *Az Gittik Uz Gittik*. İstanbul: Adam Yayınları, 1997.
- . “Masal: Olağanüstü ile Gerçeği Birleştiren Sanat”. *Folklor ve Edebiyat*. 2. cilt. İstanbul: Adam Yayınları, 1991. 276-79.

- . *Uçar Leyli. Masallar 1.* Haz. Muhsine Helimoğlu Yavuz. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2001.
- . *Zaman Zaman İçinde.* İstanbul: Adam Yayınları, 1992.
- Boyle, John Andrew. “Ortaçağda Türk ve Mongol Şamanizmi”. Çev. O.Ş. Gökyay. *Türk Folklor Araştırmaları* 297 (Nisan 1974): 6941-50.
- Chadwick, Nora ve Victor Zhirmunsky. *Oral Epics of Central Asia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Chadwick, Nora. “The Epic Poetry of the Turkic Peoples of Central Asia”. *Oral Epics of Central Asia.* Nora Chadwick ve Victor Zhirmunsky. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Cremers, Wolfgang. “Anadolu Folklorundaki Şamanizm Kalıntıları”. *Türk Folklor Araştırmaları* 271 (Şubat 1972): 6221-22.
- Czaplicka, Marie A. *Aboriginal Siberia.* Oxford, 1914.
- Çorbacı, Çiğdem. “Türk Masallarında Yardımcı İhtiyar Motifi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2000.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Anahatları.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Dégh, Linda. “Halk Anlatısı”. Çev. Zerrin Karagülle. *Millî Folklor* 39 (Güz 1998): 111-29.
- . *Folktales and Society. Story-telling in a Hungarian Peasant Community.* Çev. Emily M. Schossberger. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- Dioszegi, V., Hoppal, M., ed. *Shamanism in Siberia.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978.

- Drury, Nevill. *Şamanizm: Şamanlığın Öğeleri*. Çev. E. Şimşek. İstanbul: Okyanus, 1996.
- Duymaz, Ali. “Tekerlemelerin Kökeninde Şamanizm Unsurları”. *Millî Folklor* 37 (Bahar 1998): 114-20.
- Eberhard, Wolfram ve Pertev Naili Boratav. *Typen Türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1953.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- . *Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.
- Ersoy, Tolga. “Şaman ve Şamanizm Göçü”. *Toplumsal Tarih* 7 (1994): 6-13.
- Ewig, Ursula. “Masal, Masal Araştırması ve Masal Derlemesi Üzerine”. Çev. Zeki C. Arda. *Millî Folklor* 6 (Yaz 1990): 2-10.
- Glazer, Mark. “Women Personages as Helpers in Turkish Folktales”. *Studies in Turkish Folklore. In Honor of Pertev N. Boratav*. Ed. İlhan Başgöz and Mark Glazer. Bloomington, Indiana: Indiana University, 1978. 98-109.
- Goldberg, Christine. “Folktale”. *Folklore: an Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Ed. Thomas A. Green. cilt 1. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1997. 356-66.
- Gözaydın Nevzat. “Türkiye’nin Masal Zenginliği”. Pertev Naili Boratav’a Armağan. Haz. Metin Turan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998. 97-98.
- Gül, Bülent. “Doğu Karadeniz’de ve Kırgızistan’da Anlatılan ‘Geyik Ana’ Efsanesi Üzerine bir Deneme”. *Millî Folklor* 40 (Kış 1998): 41-47.
- Günay, Umay. “Masal”. *Türk Dünyası El Kitabı*. Ankara: Türk Kültürünün Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1992. 321-40.

- . *Elazığ Masalları: İnceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Hopkins, Ferial Ghazoul. “The Nature and Function of the Dream Motif in Turkish Folk Literature”. *I. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. II cilt Halk Edebiyatı. Ankara: Kültür Bakanlığı MFAD Yayınları 19, 1976. 133-44.
- Hoppal, Mihaly, ed. *Shamanism: Selected Writings of Vilmos Diószegi*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1998.
- İnan, Abdülkadir. “İslâm Türklerde Şamanizm Kalıntıları”. İnan, *Makaleler ve İncelemeler* 454-55.
- . *Makaleler ve İncelemeler*. 1. cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- . “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”. İnan, *Makaleler ve İncelemeler* 462-79.
- . *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. 4.baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- . “Türk Destan ve Masallarında “kırklar” Motifi”. İnan, *Makaleler ve İncelemeler* 238-40.
- . “Türk Folklorunda Simurg ve Garuda”. İnan, *Makaleler ve İncelemeler* 350-52.
- İndirkaş, Umay. “Türklerde bir Kadın Tanrı”. *Toplumsal Tarih* 17 (Mayıs 1995): 45-47.
- İnostrantsev, K. “Eski Türklerin İnançları Hakkında Birkaç Söz”. Çev. Abdülkadir İnan. İnan, *Makaleler ve İncelemeler* 488-90.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1995.
- Koško, Maria M. *Mitologia ludów Syberii*. Varşova: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, 1990.

- Köprülüzade, Mehmed Fuad. *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*. İstanbul: İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü Muhtıraları, 1929.
- Krohn, Kaarle ve Julius Krohn. *Halk Bilimi Yöntemi*. Çev. Günsel İçöz. Haz. Fikret Türkmen. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Kúnos, Ignacz. *Türk Masalları*. Çev. Gani Yener. İstanbul: EnginYayıncılık, 1991.
- Łabędzka-Kocherowa, Małgorzata. *Mitologia ludów tureckich*. Varşova: Dialog, 1998.
- Lewis, I. M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London, New York: Routledge, 1989.
- Lüthi, Max. “Halk Masallarında Yüzeysellik”. Çev. F. Gülay Mirzaoğlu. *Millî Folklor* 29/30 (Bahar/Yaz 1996): 81-90.
- . “Masalın; Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı”. Çev. Sevgül Karasubaşı. *Millî Folklor* 25 (Bahar 1995): 66-68.
- Makas, Zeynelâbidîn. *Türk Dünyasından Masallar*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Novik, Elena. *Szamanizm syberyjski: Obrzęd i folklor. Próba porównania struktur*. Çev. Irena Borowik, Lucyna Parczewska ve Andrzej Szyjewski. Krakow: Nomos, 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Ögel, Bahaeddin. “Keloğlan Masal Motifinin Eski Türk Kökenleri”. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. II. cilt Halk Edebiyatı. Ankara: Kültür Bakanlığı MFAD Yayınları 19, 1976. 265-68.
- . *Türk Mitolojisi*. C.1-2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.

- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1988.
- . *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Öztelli, Cahit. “Anadolu’da Şaman İzleri”. *I.Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1974. 410-13.
- Perrin, Michel. *Şamanizm*. Çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Propp, Vladimir. “Olağanüstü Masalların Dönüşümleri”. *Yazın Kuramı: Rus Biçimcilerin Metinleri*. Der. Tzvetan Todorov. Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995. 201-24.
- . *Masal Biçimbilimi: Olağanüstü Masalların Yapısı*. Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Radloff, Wilhelm ve Ignacz Kúnos. *Proben: Der VolksLitteratur der türkischen Stämme VIII*. Haz. Saim Sakaoğlu ve Metin Ergun. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Reichl, Karl. *Turkic Oral Epic Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure*. New York & London: Garland Publishing Inc, 1992.
- Roux, Jean-Paul. *Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999.
- . *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002.
- Sakaoğlu, Saim. *Gümüşhane Masalları*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.
- . *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 1999.
- . *Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katalogu*. Ankara: AÜ Basımevi, 1980.

- Sanrı, Ergün. “Anadolu Yaşamında Şamanizm Kalıntıları”. *Türk Folklor Araştırmaları* 277 (Ağustos 1972): 6381-83.
- Sener, Cemal. *Şamanizm: Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini*. İstanbul: AD Yayıncılık, 1997.
- Seyidoğlu, Bilge. “Mit, Masal ve Legend”. *Türk Folklor Araştırmaları* 338 (Eylül 1977): 8085-86.
- . *Erzurum Masalları*. İstanbul:Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Şişman, Bekir. “İslamiyet Öncesi Türk İnanç ve Ritüellerinin Samsun Yöresindeki İzleri”. *Türk Kültürü* 401 (Eylül 1996): 563-74.
- Tezel, N. “Türk Halk Edebiyatında Masal”. *Türk Dili* 19 (Aralık 1968): 447-57.
- Thompson, Stith. *Motif-index of Folk-literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jestbooks, and Local Legends*. 6 cilt. Bloomington: University of Indiana Press, 1955-8.
- . *The Types of Folktale*. Helsinki: y.y., 1964.
- Walker, Barbara K. “Three or Five Virtues of the Snake in Turkish Oral Narrative, 1961-1981”. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*. II cilt Halk Edebiyatı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992. 345-49.
- Walker, Warren, Ahmet E. Uysal. *Tales Alive in Turkey*. Cambridge: Harvard U. Press, 1968.
- . “Structural Complexity of the Turkish Folktale”. *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. II cilt Halk Edebiyatı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986. 403-16.

- . “The Deamon in the Turkish Wood: An Application of the Bynum Thesis”. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. II cilt Halk Edebiyatı. Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, 1982. 423-30.
- Yıldız, Naciye. “Dede Korkut Hikayelerinde ve Manas Destanında Ağaç”. *Millî Folklor* 37 (Bahar 1998): 47-50.
- Yusufođlu, Hicran. “Kunos’ta Türk Masal Dünyası Halkı”. *Türk Kùltürü* 393 (Ocak 1996): 41-46.
- Yücel, Ayşe. “Masallarda Dev ve Yaratılış Destanındaki Benzerleri”. *Millî Folklor* 39 (Güz 1998): 38-45.
- Zhirmunsky, Victor. “Epic Songs and Singers in Central Asia”. *Oral Epics of Central Asia*. Nora Chadwick ve Victor Zhirmunsky. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Zipes, Jack. *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*. Austin: University of Texas Press, 1979.

ÖZGEÇMİŞ

Magdalena Sodzawiczny, 1976 yılında Polonya’da doğdu. 2000 yılında Jagiellon Üniversitesi, Şark Dilleri Enstitüsü, Türkoloji Bölümü’nden mezun oldu. 2000 yılından bu yana Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü’nde yüksek lisans çalışmalarını sürdürmektedir.