

PROBEN'İN VIII. CİLDİNDE YER ALAN MASALLARA YANSIYAN ŞAMANİZM UNSURLARI

Kadriye TÜRKAN*

Özet: Şamanizm, Türklerin Orta Asya'da benimsedikleri, çok geniş bir coğrafyaya yayılmış, önemli inanç sistemlerinden biridir. Bu çalışmada masal-şamanizm bağlantısı üzerinde durularak; Ignaz Kunos tarafından derlenen ve Proben'in VIII. cildinde bulunan 24 masal, taşıdıkları 'Şamanistik Unsurlar' açısından analiz edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Şamanizm, masal, Proben, Şamanistik Unsurlar, inanç sistemi

The Shamanism Features that are reflected in the Tales that Take Place in the 8th Volume of the Proben

Abstract: Shamanism, which has spread into a wide area, is one of the most important belief systems that Turks have identified with in Central Asia. This study will focus on the relationship between the Turkish tale tradition and shamanism. 24 tales compiled by Ignor Kunos which are found in Proben's 8th volume will be analysed in terms of the shamanistic features they carry.

Keywords: Shamanism, tale, Proben, Shamanistic Feature, belief system.

Masal, halkın zengin hayal gücü ve hafızasının ürünü bir yaratma olarak, aynı zamanda nesir anlatıların en yaygın olanlarından biridir. Bu son derece yaygın ve bir o kadar sevilen türle ilgili araştırmalar, yüzyılı aşkın bir zamandır bütün dünyada ivme kazanarak devam etmekte; bizde de başlangıçta amatör derleyiciler eliyle gerçekleştirilen çalışmalar, 1970'lerde akademik platforma taşınarak sürdürülmektedir.

Şamanizme gelince din mi, inanç sistemi mi olduğu konusunda tam bir fikir birliğine ulaşılamayan; gerek içeriği, gerekse yayılma alanı açısından; Anohin, Banzarov, Czaplicka, Harva, Olmarks, Radloff, W. Schmidt, Şırokogorov, M. Eliade¹ olmak üzere birçok araştırmacının ve bilim adamının araştırma konusunu oluşturmuş ve oluşturmaya da devam eden dinsel ve büyüsel içerikli bir sistemdir.

* Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi

¹ Şamanizm, dünya çapında sayısız araştırmaya; pek çok kitap ve makaleye konu olmuştur. Bunlardan birkaç tanesini burada verebiliriz: (Anohin 1998; Radloff 1994; Eliade 1999; Roux 2002).

Türkiye’de ise F. Köprülü, İ. Kafesoğlu ve Abdülkadir İnan’ın öncü çalışmaları ile, günümüzde oldukça ilgi gören bir konu olarak, M. Aydın, H. Güngör, S.Buluç, F. Bayat² gibi pek çok araştırmacı tarafından birbiri ardınca yazılan makale ve kitaplarla popüleritesini arttırmaktadır.

Bu yazıda masallara yansıyan ‘Şamanistik Unsurlar’ üzerinde durulacağından, konuyu daha anlaşılır kılmak adına Şamanizm nedir, sorusuyla başlamak sanırım yerinde olacaktır.

Şamanizm nedir? Sorusuna pek çok araştırmacının verdiği ortak cevap, Orta Asya’dan, Sibirya’nın iç bölgelerine, Laponya’dan, Eskimolar arasına, Nepal’den, Tibet’e ve Kızılderili Amerikası’ndan, Çin’e, Kore’den, Japonya’ya, Pakistan’dan, Hindistan’a, Avustralya’ya hatta Afrika’ya kadar yayılan dinsel ve büyüsel içerikli bir inanç sistemi olduğu doğrultusundadır.

S.V. Örnek, benzer bir görüşten hareketle Şamanizm’i şöyle tanımlar:

“Şamanizm, trans durumuna geçebilme yeteneğindeki kimselerin, yani şamanların, doğüstü varlıklarla ilişkiler kurarak onların güçlerine sahip olmalarından; bunları toplum adına kullanmalarından ve bu amaçla yapılan dinsel-büyüsel pratik ve törenlerden ibarettir. Şamanizm ne kendine özgü bir din, ne de majinin (büyünün) bir biçimidir: her iki alanı da ilgilendiren yanları bulunan, çeşitli din ve dünya görüşlerini birleştiren bir inanç ve tekniktir”(2000: 48).

Şamanizm’in, ilk ortaya çıkış yerinin Orta Asya olması, Türkler’in benimsedikleri inanç sistemlerinden biri olmasında şüphesiz etkin rol oynamış ve Şamanizm, Türkler arasında yüzyıllar boyunca yaşamıştır. Bilindiği gibi, Türk kavimleri, şaman yerine “oyun, baksı, udagan” ve daha çok “kam” kelimesini tercih etmiş (İnan 2000:74); coğrafya değişikliğine, İslâm dininin büyük etkisine rağmen, Anadolu’da da Şamanizm’in bir çok unsurunu gelenek ve göreneklerinde yaşatmaya devam etmişlerdir (Ocak 2003; Yörük 2005).

Nitekim yüzyıllar boyunca, yaşadıkları coğrafya ve etkileşim içerisinde buldukları kültürlerin etkisiyle, bir kültürden başka bir kültüre geçen insan topluluklarının, bu geçişleri esnasında büyük bölümü yazılı olmayan kurallardan oluşan, eski inanç sistemleriyle ilgilerini tamamen kesmedikleri gibi, ona ait pek çok unsuru olduğu gibi koruyarak; bazılarını da yeni kültürle etkileşim içersine sokarak, farklı şekillerde muhafaza ettikleri ve halk yaratmalarına da şu ya da bu şekilde yansıttıkları bilinmektedir (Eröz 1992; Şener 2001). Bu yansımanın gözlemlendiği nesir anlatılarından biri de masallardır.

² Bu konuda bkz. Köprülü 1929; Kafesoğlu 1980; İnan 2000; Aydın 1994; Güngör 2005; Bayat 2006.

Söz vasıtasıyla nesilden nesile aktarılan ve anlatmaya dayalı türlerin en yaygın olanlarından biri olan masal, Pertev Naili Boratav tarafından “nesirle söylenmiş dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayâl ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatıdır” (1999: 75) diye tanımlanır.

Tanım, akla beraberinde masal, din dışı bir tür müdür; sorusunu da getirir. Max Lüthi, “*Halk Masallarında Yüzeysellik*” adını taşıyan makalesinde bunu destekler nitelikte “Halk masalları, sadece olağanüstü dünyayı günlük dünyadan ayıran derinlik boyutundan da yoksundur. Masalın karakterleri esası olmayan, iç dünyası ve çevreleri olmayan şahsiyetlerdir; geçmiş ve gelecekle herhangi bir ilişkisi yoktur” (1996: 81)der.

Lüthi’nin masal karakterleri için sarf ettiği “geçmişle ilişkisi olmayan yüzeysel karakterler”dir sözleri, ilk bakışta doğru gibi görünse de, masal kahramanının kendi geçmişiyse olmasa da, onu üreten kültürün geçmişiyse bağlantısı yadsımayacak kadar gerçektir. Masalı ve dolayısıyla masal kahramanını yaratan kültür, onu kendi geçmişi, gelenek görenek, inanç ve adetleri ile ilişkilendirerek; vücuda getirmekte ve yön vermektedir.

M. Eliade ise, *Mitlerin Özellikleri*, adlı kitabında; De Veries’in “masal, mitsel ve tanrısal evrenden uzaklaşır” (2001: 142), görüşünü eleştirirken konuyu başka bir açıdan değerlendirmektedir:

“Masalın, mitsel dünyanın bir ‘kutsallıktan uzaklaşması’ını belirtmesi her zaman doğru olmayabilir. Daha çok mitsel motifler ve kişilerin kamufle edilmesinden de söz edilmelidir; ‘kutsallıktan uzaklaşma’ yerine ‘kutsallığın azalması’ demek daha yerinde olacaktır. Çünkü, Jan de Vries’in çok iyi göstermiş olduğu gibi, mitlerde, sagalarda ve olağanüstü masallardaki olay dizileri arasında süreklilik çözümü diye bir şey yoktur. Ayrıca, masalarda, tanrılar kendi adlarıyla işin içine karışmazlarsa da, görünüşleri, kahramanın koruyucularının, düşmanlarının ve arkadaşlarının figürlerinde hâlâ belirlemektedir. Kamufle edilmişlerdir; ya da, daha iyisi, ‘düşmüşlerdir’ ama, görevlerini yapmayı sürdürürler” (2001: 144).

Başka bir ifadeyle, buna, kutsalın şekil değiştirmesi, değiştirerek azalması diyebiliriz.

Göz ardı edilmemesi gereken asıl nokta, hiçbir toplumsal yaratının içinden çıktığı toplumun din, inanç sistemi, gelenek ve göreneklerinden arınmış olarak; az veya çok iz taşımaksızın ortaya çıkmasının mümkün olamayacağıdır. Bu bağlamda Masal-Şamanizm ilişkisi, masalın din ve inanç ile olan bağlantısı üzerine ilk görüş, inceleme konusu metinlerin derleyicisi Kunos’a aittir. I. Kunos, bunu “Masallar, hem eski zamanların dinini ve bu dinlerin nasıl olduklarını, hem de geçmiş zamanlarda yaşayanların edebiyatlarını, yargılarını, yazılmış tarihlerden fazla anlatır. Masal dediğimiz şey, her milletin dönen aynasıdır. Bu aynaya bakacak

olursak, hem eskilerin ibadetlerini, hem de eski zamanların ahlâkını da görmüş oluruz. Halk beyitleri, halkın lirik şiirleri oldukları gibi masallar da (epik-destanı) türünde olup, birbirini tamamlar ve bütünler. Bu sebeplerden dolayıdır ki, dünyadaki her bir milletin, kendine ait “Folklor”unu toplaması ve yayması milliyet namusuna ve borcuna ilişkin bir kutsî görevdir” (2001: 112) cümleleriyle dile getirmektedir.

V. Propp ise bu bağı daha çarpıcı biçimde ‘masal’ çağdaş tarihsel gerçekten, komşu toplumların destansı şiirinden, yazından ve ister Hıristiyan dogmaları olsun, ister bölgesel halk inançları, dinden etkilenir. Masal en eski çok tanrıcılığın, Eskiçağ geleneklerinin ve törelerinin izlerini taşır (2001: 116), ortaya koyar ve devam eder: “Gerçeklik ile masal arasında, bazı geçiş noktaları vardır: Gerçeklik masallara dolaylı olarak yansır. Bu geçiş noktalarından biri kültür evriminin belli bir düzeyinde gelişmiş inançlarla oluşmuştur; bir yandan eski kültür biçimleri ile din arasında, öte yandan da din ile masallar arasında kurallarla düzenlenmiş bir bağın bulunması son derece olanaklıdır. Bir kültür, bir din yok olup gider, İçerikleriyse masala dönüşür. Masallarda eski dinsel canlandırmalarla ilgili izler öylesine bellidir ki, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bunları tarihsel bir inceleme yapmadan belirleyebiliriz”(Propp 2001: 141).

Bu çıkış noktaları dikkate alınarak, masalın mitten doğduğu ve onun bir uzantısı olduğu görüşlerinden, din ve inanç sistemleriyle arasında var olan yakın ilgiden yola çıkarak; Masal-Şamanizm ilişkisi ve masallara yansıyan ‘Şamanistik Unsurlar’, Ignaz Kunos’un 1885-1890 yıllarında Osmanlı Türkleri arasından kendi ifadesiyle; “İstanbul, Bursa, İzmir, Ankara, Aydın gibi büyük şehirlerden ve doğrudan halk ağzından”(Kunos 1998: 10) derlediği Probenin VIII. cildinde yer alan yirmi dört masal “*Mitolojik Motifler, Tabiatüstü Motifler, Dinî Motifler, Büyü-Sihir ve Sosyal Hayatla İlgili Motifler*” olmak üzere beş ana başlık ve birçok alt başlığa ayrılarak; örnekler ve araştırmacıların görüşlerinden de yararlanılarak, incelenecektir.

A-MİTOLOJİK MOTİFLER

1-Gökyüzü-Yeryüzü-Yeraltı

Masallarda, masalın geçtiği yer; yani masal alanları gökyüzü, yeryüzü ve yer altı dünyası olarak, çeşitlilik ve bir o kadar da zenginlik arz eder. Nitekim masal kahramanın yolculuğu sırasında gittiği yerler, şaman yolculuğuyla paralellikler gösterir. J.P.Roux konuyla ilgili olarak Orta Asya Türkleri’nin evren anlayışı üzerinde durur:

“En eski çağlarda evren iki bölgeden oluşmaktaydı: Gök ve yeryüzü. Bunun birisi diğerini örtmekte ve kuşkusuz desteklemekteydi; ancak bunu zorlukla simgeleyebiliyoruz. Daha sonra, belirsiz bir zamanda, Stein’in çok eski olduğuna inandığı, ancak en azından Türk-Moğol dünyasının bir kısmı için XI. yüzyıldan geç olmaması gereken bir tarihte yerin altında bulunan üçüncü bir bölge hayal edilmiştir. Bu tasarımda herhalde yabancı dinlerin de

etkisi vardır: ancak bu etki olmadan da üçlü bir evren anlayışının kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır” (2002: 106).

Bu geçişi gerçekleştirebilecek olan da sadece şamandır.

Ö. Çobanoğlu da bu görüşü benzer cümlelerle ifade eder: “Kainatın, gökyüzü, yeryüzü ve yer altı olarak üçe taksim ve tasnif edildiği daha sonraki dönemlerde de, yeryüzünde olup biten ile gökyüzünün ilişkili olduğuna ve birbiriyle sürekli iletişim içinde bulduklarına inanılmaktaydı” (2001: 43).

Masallarda evren üç bölgeden oluşmakta ise de, yeryüzü bu dağılımda önemli bir yer işgal etmektedir. Bununla birlikte, yer altı yolculuğu gibi gökyüzü yolculuğu da kayda değer masal motiflerindedir.

“Billur Köşk”te, mağarada büyütülen kız, on dört-on beş yaşına gelince mağaradan başını dışarıya çıkarır “Vay, bu dünyanın altı varsa, üstü de varmış”, diye bir zaman hayrette kalır (Kunos 1998: 269).

“Zümrüt Anka Kuşu”nda, devin arkasından kuyuya inen ve orda gördüğü kızları yukarıya çıkaran şehzadeye kızların en güzeli zor durumda kalınca, kullanması için birbirine sürmesini söyleyerek üç tel saç verir. “ ‘Eyer dedim gibi seni koyuverirlerse bu üç teli birbirine sür, biri beyaz biri siyah iki koyun gelir, beyaz üstüne binersin dünya yüzüne çıkarsın, siyah üstüne binersin yedi kat yerin dibine gidersin’ der, kız yola çıkar” (Kunos 1998: 288).

Masallarda ister yer altından yeryüzüne, ister yeryüzünde bir yerden başka bir yere kuşun ya da halının üzerinde yapılan bütün uçuşlar, şaman’ın sihirli uçuşlarının birer yansımasıdır. Ancak çoğunlukla “kuyu” olarak adlandırılan ‘yer altı deliği’ ve buradan geçerek gerçekleştirilen yer altı yolculuğu ki, bu genelde kahramanın zorunlu olduğu için yaptığı bir yolculuktur; incelediğimiz masallarda oldukça baskın durumdadır. Bu da masallardaki renkli yer altı dünyasına karşı duyulan korku ve ilginin etkisinden doğan, masalların karakteristik özelliğinden kaynaklanıyor olsa gerektir.

2-Kötü Ruhlar

A Dev

Proben’deki sekiz masalda, dev figürü iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. İlki olumlu yani kahramanlara yardımcı olanlar, ikincisi ise, kötülük ettiği için kahraman tarafından öldürülenler.

Ayrıca devlerin, Pertev Naili Borotav’ın “*Masal: Olağanüstü ile Gerçeği Birleştiren Sanat*” adlı makalesinde üzerinde durduğu gibi insani özellikler taşıdığını da gözden kaçırmamak da yarar vardır:

“...Devler, canavarlar, cinler, periler, yırtıcılıkları, abartılmış boyları bosları, sık sık şekil değiştirme yeteneklerinin dışında, insancıl bir düzeye

indirgenmişlerdir. İnsanlar gibi, iki ahlâksal kategori gösterirler: İyi ve kötü. İnsanlarla olan ilişkilerinde de her şey insan toplumlarındaki gibidir. Hepsini insanların dilinden konuşur. Devler, canavarlar aile hayatı sürerler, kimileri çiftçilik yapar, kimileri avcılıkla geçinir. Periler, başlarında kralları, kraliçeleri, prensler, prensesleriyle bir topluluk oluştururlar, insanlarla evlilik bağı kurabilirler. Bu insanüstü varlıkların dünyasında hüküm süren hukuksal, ahlâksal, duygusal kurallar, insanların dünyasındakilerden farklı değildir” (1991: 377).

“Eskici Kız” (Kunos 1998: 198), “Şah Bender” (Kunos 1998: 216), “Gül Peri” (Kunos 1998: 255), “Bahtiyar Bey” (Kunos 1998: 277) adlı masalarda bir şeylerin peşine düşüp; yola çıkan kahramanlara, yolda karşılaştıkları dev karıları yardım eder. Dev karılarının verdiği ipuçları ve hediyeler, kahramanın aradığı şeyi bulmasında yardımcı olur. Dinlemediğinde ise “Eskici Kız”da olduğu gibi kahraman, darda kalır. Hatta dev karısı, “Şah Bender”deki gibi memesini emen kahramanı evlat edinir, sonrasında da şekil değiştirterek, çocuklarından korur.

Ayşe Yücel, dev karılarının masalarda kahramanlara yardımcı olduklarını, yazısında “devler masalarda genellikle olumsuzun temsilcisi olarak karşımıza çıkmakla birlikte, özellikle dev anaları ve kadınları sonunda kahramana yardımcı olurlar” (Yücel 1998: 40) şeklinde özetler.

“Güzel Ahmed”de ise Ahmed, aşık olduğu Hırızmalı güzelin kırk dev elinde olduğunu öğrenince devlerle savaşır ve otuz dokuzunu öldürür; topal devin de hayatını başışlayarak, kendisine uşak yapar.

Genelde yer altı dünyasının kahramanı olarak karşımıza çıkan devin, Erlik’le bazı açılardan benzerliği gözden kaçmaz: “ Dev, kam inancını benimseyen Türk grupları arasında, daha çok Erlik ismi ile karşımıza çıkmaktadır. Bizim iddiamız Erlik’in dev olduğu noktasında olmayıp, Erlik ile devin fonksiyon itibarıyla benzerlik gösterdiği noktasındadır”(Yücel 1998: 42) bu görüşü desteklemektedir.

“Erlik ve Dev, yer altında, karanlıklarda yaşarlar. Yaratılışları gereği sadece kötülük yapmak istedikleri veya iyiliklere engel olmak istedikleri zamanlarda yer yüzüne çıkarlar. Yer yüzünde fonksiyonlarını tamamladıktan sonra yeniden yer altına gönderilirler, ya da dev örneğinde olduğu gibi öldürülmek suretiyle yer altına (kuyuya) atılırlar” (Yücel 1998: 44).

“Alayan Nar ile Gülen Ayva”da altı senede bir gelip padişahın ciğerini yiyip giden bir dev vardır. Erkek kılığındaki padişahın kızı bu memleketten geçerken tesadüf ettiği bu olay üzerine devi atının da yardımıyla öldürmeyi başarır ve padişahı kurtarır.

Yücel; “Alayan Nar ile Gülen Ayva” masasında olduğu gibi ciğer yiyen dev ile Erlik arasındaki benzerliği aynı makalesinde “Kızıl, kanlı yemeklerle beslenen, ciğer kanı içen Erlik’in yemek zamanı gök yüzünün kızardığı zamandır” (Yücel 1998: 43) cümlesiyle daha da güçlendirir. Anohin de “*Altay Şamanlığına Ait*

Maddeler” adlı yazısında “Erlık kızıl, kanlı yemekle beslenir ve içer kanı içer” (1998: 407), diyerek Yücel’i teyit etmektedir.

Benzer bir duruma “Zümrüt Anka Kuşu”nda da rastlanır. Bu masalda padişahın bahçesindeki elma ağacının her yıl verdiği üç elmayı almak için gelen dev padişahın küçük oğlu yaralayarak peşine düşer. Dev’in peşinden indiği yer altı dünyasında ulaştığı bir memlekette suyun başını tutup her yıl bir kurban karşılığı halka su veren dev i öldürerek padişahın kızını kurtarır.

Burada da yer altı dünyasının bir parçası olan dev vasıtasıyla, Erlık’e ve onun her vesileyle kurban istemesine gönderme yapılmaktadır.

b- Cadı Karı

Masallardaki, “Cadı Karı” kötü ve kötülükleri kadınlara yönelmiş bir tip olup, belli noktalarda Albastı ile özdeşleşmektedir:

“Albastı, bu bağlamda, avcı-çoban toplum yapılanmasına direnen orman içi bölgelerin anaerkil kandaş soy topluluklarının kadın kamlarıyla özdeşleşen ve onları, ataerkil avcı-çoban kandaş boy topluluklarında yaşayan ve doğuran kadınların düşmanı olarak gösteren bir dönüşümün sonucu olmalıdır. Bir başka ifadeyle, kadının bu kötü kadın ruhlara karşı erkek üstünlüğünün meşruiyet zemininin felsefi kökenlerinden birisinin, belki dönemi itibarıyla en önemlisinin oluşturulmasından başka bir şey değildir” (Çobanoğlu 2001: 52).

Umay Günay, “*Türk Masallarında Geleneksel ve Efsanevi Yaratıklar*” adını taşıyan makalesinde cadıları ‘doğrudan doğruya masal kahramanına kötülük etme veya onu öldürmek amacıyla ortaya çıkan düşman yaratıklar’ başlığında değerlendirerek, Türk masallarındaki fonksiyonlarına değinir:

“Türk masallarında özellikle kız masal kahramanları için tehlikeli olan cadı kadınlar, zaman zaman masal kahramanının üvey anasıdır, bazen de kahramanla akrabalık ilişkisi yoktur. Türk masallarında tespit edilen cadı kadınlar umumiyetle küpe binerler ve büyü yaparlar. Süpürgeye binenleri tespit edilmemiştir. Bu cadı kadınların dış görünüşleri hakkında pek fazla bilgi verilmemiştir” (1983: 37).

“Muradına Ermeyen Kız” (Kunos 1998: 186) masalında, kızın süt ninesi ile süt ninenin kızı, Muradına Ermeyen Kız’ın ölmediğini öğrenince kolundaki pazvantı alması için kıza bir cadı karı bulup, gönderir. Cadı karı, kızın yaşadığı eve kendini kabul ettirir ve kız uyuyunca kolundaki pazvantı alıp, kızın ölümüne neden olur.

“Eskici Kız”da (Kunos 1998: 198), sultanı kıskanıp, çocuklarını köpek yavrularıyla değiştirerek suya bırakan saray kadınları, bir süre sonra çocuklarının yaşadığından şüphelenip, bir cadı karı çağırarak, çocukların sağ olup olmadığını sorarlar. Cadı karı, çocukların sağ olduğunu söyler ve sihirli bir elbise giyerek peşlerine düşer. Çocukların evlerini bulup, kızın aklını çelerek eve kabul edilir.

Amacı, kızın aklına girerek oğlanın, Bilal'in peşine düşmesini sağlamak ve her ikisini de öldürmektir.

"Boynuzlu Yılan"da (Kunos 1998: 242), padişah, yılanla evlendirdiği kızının, yılanla nasıl olup da hâlâ oturduğunu merak eder ve onun için bir cadı karı görevlendirir. Cadı karı kızın evine yerleşir ve bir süre sonra kızı sıkıştırıp, zorlayarak sırrını öğrenir.

Albastı ile ilgili verilen bilgiler, ve bunların cadı karılarla olan büyük benzerliği dikkate alındığında, cadı karının, eski Türk inançları ile ilgisi tartışılmaz. Ayrıca bu kadınların, kadın şamanı hatırlatan bilicilik, sihir gibi güçlere de sahip olduğu incelenen masallarda gözlenen diğer özellikleridir.

B-TABİATÜSTÜ MOTİFLER

1-Kahramanın Olağanüstü Özellikleri

Masal kahramanlarının bir çoğunun, şaman özellikleri taşıdığı dikkat çekmektedir. Başlangıçta son derece alelade insanlar olan masal kahramanları, şamanlar gibi ergenlik döneminde ya da hemen sonrasında gördükleri bir rüya, karşılaştıkları bir olay veya durum sonrasında yola çıkmakta; sayısız sınavdan geçerek olağanüstü nitelikler edinmekte ve asla başlangıçtaki hallerine dönmemektedirler. Tıpkı şamanlar gibi, masal kahramanları da, birlikte yaşadıkları insanlardan görünürde pek farklı değildir:

"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"(İnan 2000: 79).

Şaman olma yaşı ile masal kahramanlarının değişime uğrayıp, olağanüstü özellikler kazanma yaşı da paralellik gösterir. Şamanist inançta "şaman olma yaşı genel olarak 6 ila 50 yaş arasındadır. Ama esas olarak 20 yaşta şaman olmak isteyenler çoğunluğu oluşturur. Şaman olma yaşının daha çok cinsel olgunlaşma dönemine rastladığı söylenir" (Şener 2001: 24). "Şamanlık çağrısı zorlayıcıdır; ona uymaktan kaçınılamaz. Uygun aday çıkmazsa ataların ruhları çocuklara eziyet eder; çocuklar uykularında ağlarlar, hırçınlaşırlar ve 13 yaşında şamanlığa adanırlar" (Eliade 1999: 37).

Kahramanın başına gelen ve zorlayıcı olan olay veya durum, şamanlığa seçilmesine bağlanabilir. "Hiçbir kimse kam olmak istemez. Fakat geçmiş kam-ataların ruhundan biri kam olacak torununa musallat olur; onu kam olmağa zorlar. Ata ruhu musallat olan adam bundan kurtulmağa çalışır, şamanlığı kabul etmemekle ısrar ederse deli olur" (İnan 200: 76).

“Gül Peri”de (Kunos 1998: 255), şehzade av esnasında bir geyiğin peşine düşer: “Bahtiyar Bey”de ise uşağın kızı, padişahın istediği üç şeyi getirerek zengin olmak için yola çıkar. Eskici Kız’ın kahramanı şehzade, kız kardeşinin istediği şeyleri getirmek için Bilal’in peşine düşer. Her üç masalın kahramanı da, devle karşılaşınca hiçbir korku emaresi göstermediği gibi ne yapması gerektiğini bilir ve deve nasıl davranması gerektiğini kestirerek; ya selam vermek ya da memesini emmek suretiyle kendisini kurtarır. devin yardımını elde eder. Devlin kardeşi olan diğer devlerin aradığı şeyi bulma yolunda da yardımını sağlar. Bütün bunlar kahramanın zorda kalınca kazandığı özellikler ve tabiatın dilini anlaması ile mümkündür. Roux bunu “Evrenin yollarını kat etmeye çağrılan 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” (2002: 64) olarak ifade eder.

“Kaveci Güzeli”ndeki (Kunos 1998: 258) çırak, dervişlerin ürkütücü şekildeki gece ziyaretlerine rağmen, sorgusuz sualsiz kahveleri pişirdiği gibi, ustasına da her seferinde bir şey söylemez; yani herhangi bir insanın yapacağı gibi panik ve korkuya kapılmamakta herhangi bir tembih olmadığı halde yaşadıklarından sonuna kadar bahsetmeyerek, bir olağanüstülük sergilemektedir.

“Alayan Nar ile Gülen Ayva”da, padişahın aslında erkek olduğunu zannettiği kızındaki farklılaşma 13-14 yaşında oğlan zannedildiği için sünnet edilmek istenmesiyle başlar: “Olum, sen tamam on üç. on dört yaşına girdin, yok demeyüp bugün mutlak sünnet olacın der” (Kunos 1998: 223).

Kahramanın atının kahramanla konuşması, devle savaşı ve onu öldürmesi; erkek zannedildiği için kurtardığı padişahın kızıyla evlenebilmek için kızın, olağanüstü isteklerini yerine getirirken gösterdiği cesaret ve başarı diğer olağanüstülüklerdir.

“Zümrüt Anka Kuşu”nun (Kunos 1998: 287), kahramanı şehzadenin, devlin karşısına çıkması, onun peşinden yer altına inip peri kızlarını kurtarması; yine yer altı dünyasında suyun başını tutan devi öldürmesi, Zümrüt Anka Kuşu’nun üzerinde yeryüzüne çıkması, kızın verdiği üç saç teli sayesinde mucizevi şeyler gerçekleştirmesi, olağanüstü yanını, şaman özelliklerini ortaya koyar. Bunlar olup biterken herhangi bir tereddüt ve korku göstermez, son derece olağan şeylermiş gibi karşılar ve bir seçilmiş olarak hareket eder.

“Kara Yılan”da (Kunos 1998:203), durum biraz daha farklıdır. Burada tereddütsüz bir kadın şaman figürü ile karşı karşıyayız.

Türk mitolojisinin başlangıcında “öncelikle, bitki toplayıcılığının ağır bastığı ve zamanla sebze ve diğer bitkileri toplamak kadar onları yetiştirmenin de mümkün olduğunun keşfi, kadınları daha da üstün duruma getirir” (Çobanoğlu 2001: 37). Yerleşik hayata geçen ve mağaralarda barınmaya başlayan, ana soyluluk esasına göre oluşan bu kandaş birliklerin ruhanî lideri

de doğal olarak ilk kadın kamlar olacaktır ve kamlık dininin temelleri bu şekilde atılacaktır” (Çobanoğlu 2001: 37).

İnan'ın bu konudaki görüşü “bazı şamanistlere göre, en kuvvetli şamanlar kadın şamanlardır. Eski devirlerde şamanlığın kadınlara mahsus bir sanat olduğunu gösteren emareler vardır. Yakutlarda erkek şamanlar, özel cübbeleri bulunmadığı zaman, kadın entarisi ile âyin yaparlar. Özel şaman cübbesinin göğsünde kadın memelerini temsil eden yuvarlak madenî şeyler bulunur. Umumiyetle şamanlar ve müslüman baksılar uzun saç bırakırlar” (2000: 89) şeklindedir.

Masalın başında son derece sıradan ‘bir kocakarının üvey kızı’ olarak hiçbir özelliği olmayan kahraman, padişahın yılan oğlu ile muattab olmak zorunda kalınca ölen annesinin mezardan onunla kurduğu iletişim ve yol göstermesi ile, yılan şehzadeyi doğurtur, okutur hatta onunla evlenir.

Ölmüş bir insanın yardımı, Şamanizm’in mümkün kıldığı olaylardan biri olup; Eliade'nin bu konudaki görüşleri de destekleyici niteliktedir:

“...Ölülerin ruhları da şamancıl gücün kaynaklarından sayılır. Kuzey Kaliforniya’da bu güç bağışlama tarzı son derece yaygındır. Yurak şamanları düşlerinde bir ölü görürler; her zaman olmasa da genellikle bu bir şamandır. Sinkyone’lerde şamanlık gücü bazen, ölmüş akrabaların görüldüğü rüyalarda bağışlanır. Wintu’lar bu tür rüyalar sonucunda, özellikle kendi ölmüş çocuklarını görmüşlerse, şaman olurlar. Stasta’larda şamancıl gücün ilk belirtisi, ölmüş ana, baba veya herhangi bir atanın görüldüğü rüyaların ardından ortaya çıkar” (1999: 130).

2-Yardımcı Ruhlar

a-Kuşlar

Yardımcı ruhlar, çeşitli hayvan şekillerinde olabilir. Masallarda, bu daha çok kuştur. Genelde türü belirtilmez. Eliade'nin Park'tan aktardıkları konuya ışık tutar niteliktedir: “Kimi zaman şamancıl güç doğrudan doğruya Yüce Varlıktan ya da öteki tanrısal varlıklardan türemedir. Örneğin, güney Kaliforniyalı (Cahuilla Çölü) Cahuillalarda şamanların güçlerini Mukat'tan, yani Yaraticıdan, aldıkları kabul edilir; fakat bu kuş, Tanrının şamanlara elçisi gibi davranan koruyucu ruhların (baykuş, tilki, koyote, ayı, vb.) aracılığıyla onlara geçer (1999: 130).

“Muradına Eren Kız”da (Kunos 1998: 191), cinsi belirtilmemekle birlikte ihtiyar bir kadının son derece sevgili kızına bir kuş, kırk gün bir ölü bekledikten sonra muradına ereceğini haber verir. Söylediği her şey de bir bir gerçekleşir.

Burada kuş, masal kahramanına göksel bir haber ulaştıran, bir çeşit haberci ruh görevi üstlenmiştir. Roux da bunu “Altaylılar kuşların göklere yükselmesiyle ilgili yeteneklerini oldukça yaygın kullanırlar. Kendi kozmik yolculuklarını

kolaylaştırmak için cinlerin ve ruhların bazı önemli kuşlara benzetilen yapılarını göz önün de tutmak yeterlidir” (2002: 149) şeklindeki ifadeleriyle destekler.

Eliade göre “Göksel eşinden yani ‘şamanın âyami’si şamana yardım ettiği kadar, onun tarafından rahatsız da edilmektedir. “Âyami şamanı korurken bir yandan da yedinci gökte sadece kendisi için elinde tutmağa çalışır ve göğe çıkışına devam etmesine engel olmak ister” (1999: 107).

“Kara Yılan”da (Kunos 1998: 203); kızın tabutta rastladığı yiğidin peşinde olan bir güvercin göze çarpar. Güvercin yiğidin peşinde olup, ailesini de ona yaklaştırmaz. Nihayet yiğidin annesinin düşündüğü bir hile ile kuştan kurtulurlar.

Görüldüğü üzere perilerin kaçırdıkları çocuklar da kuş şekline girer, ancak şehzade insan şeklindeki kuş derisi yakılırsa kurtulur.

“Tasa Kuşu” (Kunos 1998:238), isimli masalda, aynı şekilde kıza sürekli zulüm eden, nereye giderse gitsin onun peşinden gidip, bir keder veren bir kuşla karşılaşılır. Kuşun daha sonra bir insan olduğu ve sultanı sınıdığı ortaya çıkar.

“Zümrüt Anka Kuşu” masalında Zümrüt Anka kuşu, kahramanın yer altından yeryüzüne çıkmak için yapması gereken yolculukta en büyük yardımcısıdır. Kuş, yavrularını yılandan kurtaran şehzadeye, istediklerini temin ederse onu yeryüzüne çıkarabileceğini söyler: “Bu biraz güç amma bana kırk batman et ile kırk tulum su getir, birini bir kanadıma, birini de bir kanadıma koy, sen de ortasına bin. bana su istedikçe su ver, et istedikçe et ver”der (Kunos 1998: 289).

Zümrüt Anka; “Farsça Simurg, Arapça Anka, Türçe’de ise Zümrüdanka” (And 1998: 295) olarak tanınır. İnan konuyla ilintili olan “*Türk Folklorunda Simurg ve Garuda*” adlı makalesinde Simurg olarak bilinen kuşun Türk edebiyatına İran edebiyatından geçtiğini söyler ve devam eder: “Bu efsanenin İslâm’dan önce Türk kavimleri arasında yayılmış olduğunu tahmin etmek mümkündür. İslâm-İran edebiyatı eski Türk masalındaki kuşun adı (Tugrul, Alp Kara Kuş vb. gibi) yerine Simurg’u sokmuş olsa gerek” (İnan 1998: 350). Roux, İnan’ın bahsettiği bu kuşun, kartal olduğunu söylemektedir. “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”(2002: 150).

Roux; Zümrüt Anka-kartal benzerliğini yönündeki iddiasını şu satırlarıyla daha da kuvvetlendirir: “görkemli 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” (2002: 150). Nitekim Proben’de de yeryüzüne yaklaşıırken et biter. Şehzade, bacağından bir parça kesip verse de, kuş bunun insan eti olduğunu anlar ve yemeyerek dilinin altına saklar. Yeryüzüne çıktıklarında sakladığı parçayı vererek şehzadenin bacağına eski haline dönmesini sağlar.

Eliade ise, bunu yani şamanı yer altından yeryüzüne çıkararak kuşu, bir kaz olarak vermiştir: “Şaman, ata değil de bir kaza binmiş olarak, sevinçle yeryüzüne döner” (1999: 235). İsmi ne olursa olsun, şamanın yer altı ve gökyüzü yolculuklarında kuşun yeri ve rolü ve Şamanizm ile olan bağlantısı tartışmaya yer bırakmayacak kadar açıktır.

b-Periler

Masalarda bu dünyanın dışındaki kahramanlarla yani cinler, perilerle sıkça karşılaşılır. Erkek veya kadın perilerin, insani özellikler taşıdıkları ve insanların hayatında önemli rol oynadıkları, onlara yardım ettikleri, evlendikleri, insanları kıskandıkları ya da kötülük ettiklerine çokça rastlanır:

“Çok sayıda mit ve söylene, kahramanların yaşadığı serüvenlerde bir cin, peri ya da herhangi bir yarı-tanrısal kadının oynadığı role tanıklık eder: Kahramanları o eğitir, geçirdikleri sınamalarda (ki çoğu zaman bunlar sırra-erme sınavlarıdır) o yardımcı olur, ölümsüzlük ya da uzun ömür simgelerini (sihirli otlar, mucizeli elmalar, gençlik pınarı, vb.) ele geçirmenin yollarını o öğretir” (Eliade 1999: 105).

“Gül Peri”de, dev şehzadeye “olum buralar hep periliktir. Gülperi’nin yerleridir, buradan çabuk git, seni telef ederler (Kunos 1998: 256). Zira şehzadenin peşinden gittiği geyik bir peridir.

“Eskici Kız”da, dev şehzadenin aradığı Bilal için “olum, şu karşığı da’ı görür müsün, orada oturur, fakat o peri kıızıdır, o da’ı zaptetmiştir” (Kunos 1998: 200). Masalın sonunda Bilal’in aslında bir kız olduğu ortaya çıkar ve şehzadeye de aşık olur.

Perilerin dünya kadınlarını kıskanması da oldukça sık rastlanan bir mitsel ve folklorik temadır: “Çeşitli cin ve peri kızları ve yarı-tanrıçalar sevdikleri erkeklerin dünyadaki eşlerinin mutluluğunu kıskanır ve çocuklarını çalar veya öldürürler” (Eliade 1999: 105).

“Şah Bender”, eşek silkinir bir güzel yiğit olur, yiğit peridir. Kız arayıp onun evini bulur. Ancak oğlanın annesi “olan kıza düşman olur ki insan olundan adam içimize girdi deye”(Kunos 1998: 219).

Şamanın, sırra-erme sürecinde, “Ayamî” olarak da adlandırılan peri eşler; şamanı kendileri ile evlenmeye zorlayarak ona, hem doğüstülük kazandırır hem de rehberlik eder. Masalarda karşımıza çıkan periler de benzer fonksiyonlarıyla bunu desteklemektedir.

c-Arap

İncelediğimiz masallarda Arap, taşıdığı özellikler dikkate alındığında şaman yardımcısı olarak iş görmektedir. Umay Günay da makalesinde Arap'tan yardımcı bir karakter olarak bahseder: "Bir dudağı yerde bir dudağı gökte Arap, siyah derili ve çok korkunç olarak anlatılan bu karakter, masallarda isimleri belirsiz tipler için öldürücü bir düşman olduğu halde bizim masal kahramanlarımızın zekaları sayesinde onların yardımcısıdır" (1983: 33).

Şamanlar, seans esnasında kendisi için bazı işleri yapsın ve trans halindeyken söylediklerini törene katılanlara aktarsın diye, bir asistan bulundurur: "Şaman asistanı, ateşe birkaç kıl atar" (Eliade 1999: 262).

Eliade "Arınmadan bir süre sonra ilk kutsanma töreni, yapılır; bunun harcamalarına bütün kabile katılır. Sunular ve armağanlar şaman ve dokuz yardımcısı (oğulları) tarafından toplanır; bunlar at sırtında ve alay halinde köy köy gezerler" (1999: 146) demek suretiyle bu anlamda yani ayin ve törenlerde şamanın yardımcısı ya da yardımcıları olduğunu teyit eder.

"Peri Olu" (Kunos 1998: 283): Kısmetini beğenmeyen kız, yola çıkar, bir konağa rastlar ve konağın uşağı olan Arap tarafından misafir edilir. Konak Peri oğlunun konağı, Arap da bu perinin hizmetçisidir. Arap, kızı sürekli sarhoş ederek, olup biteni fark etmesini önler. Daha sonra da Arap, peri oğlunun kaybolmasına neden olduğunu düşündüğü kızı evden kovar.

"Zümrüt Anka Kuşu" (Kunos 1998: 287): Şehzade, kızın verdiği saç tellerini birbirine sürtünce kendisine yardım etmek üzere bir Arap gelir.

"Kavacı Ömer" (Kunos 1998: 292): Peri kızının verdiği şamdana mum koyarak yakan Ömer, Bir çuval altınla birlikte gelen bir Arap'la karşılaşır.

Araplar, örneklerden anlaşıldığı gibi, bu masalarda bir çeşit şaman asistanı görevi yüklenirler.

3-Rüya

Rüya motifi, halk hikâyelerinin en belirleyici motiflerinden biri olmakla birlikte, halk hikâyelerindeki kadar olmasa da masalarda da karşımıza çıkmaktadır.

"Muradına Ermeyen Kız"da, kızın güzelliği dilden dile dolaşırken; Yemen padişahının oğlu da, onu rüyasında görüp aşık olur:

"Gel zaman git zaman bu kız on dört on beş yaşına gelince fidan boylu, ahu gözlü, keman kaşlı, dudakları şeker kokulu, gayetle cilveli bir kız olur ki cihanda bir tane daha eşi bulunmaz. yüzüne bakanın gözleri kamaşır, odanın içinde gezdikçe güneş doğmuş gibi ortalık nur kesilir. Uzatmayalım her yerde bu kızın güzelliği söylenmeye başlar, biz gelelim yemen padişahının oğluna. Bir gece rüyasında bu kızı görür, cani-dilden aşık olur. sabah olunca doru

anasının yanına gelir: "Ey validecim Allah hayırlar versin, bu gece rüyamda bir kız gördüm, hala hayalî gözümün önünden gitmiyor, ille ben o kız isterim'der"(Kunos 1998: 186).

Rüya'da aşık olma bize halk hikâyelerini anımsatır. Bu motif halk hikâyelerinin değişmez motiflerinden biridir. İlhan Başgöz, "*Türk Halk Hikâyelerinde Düş Motifi Zinciri*" adını taşıyan makalesinde aşıkların hayatını anlatan halk hikâyelerinin büyük bir bölümünün "düş motifi zinciri" ile başladığını söyler. Bazı farklılıklara rağmen halk hikâyelerin hemen hepsinde tekrarlanan motifleri beşe ayırmıştır:

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

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

Herkes onu deli olmuş sanırken, bir kocakarı bunun aşk hastalığı olduğunu anlar ve başucunda saz çalarak oğlanı uyandırır. Saz sesi kulağına değer değmez genç gözlerini açar.

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

Bu düş nedeni ile genç, kelimenin her iki anlamı ile aşık olur, yani hem saz çalıp şiir söyler, hem bir güzele sevdalanır (1973: 73).

İ. Başgöz, "düş motifi zincirini" şamanların mesleğe giriş törenleri ile bağdaştırmaktadır: "Bu motif zincirinin en dikkate değer yanı, mesleğe alıştırma (initiation) törenlerinin bütün nakışlarına sahip olmasıdır. Çile çekme ve zorluklara uğrama, eski kişiliğin sembolik şekilde öldürülmesi ve yeni bir kişi olarak, yeni bir adla mesleğe girme diye özetleyebileceğimiz bu törenlerin yapısı, aynen düş motifimizde görülür. Zaten bu düşün fonksiyonu da, genci aşıklık mesleğine sokmaktan başka bir şey değildir" (1973: 74). Eliade ise bunu "şamanlık kişiye miras kalabilir; ama güçlerin aktarımı her zaman bir esrime deneyimi (rüya) yoluyla olur (1999: 41) olarak değerlendirmektedir.

Aslında bir hikâye motifi olarak bilinen, düş zinciri motifinin sınırlı da olsa aynı şekilde masalara yansıdığına göstergesidir.

"Takırdak", padişahın küçük kızı, diğer iki kız kardeşinin babaları ölürken verdikleri sözü tutmadıklarını ve ipekçi ile görüştiklerini rüyasında görür: "Lala ben bu akşam rüya gördüm, kardeşlerim pederimin sözünü tutmadılar. Bu ipekçi ile bir hiyanet ettiler"(Kunos 1998: 194).

"Alayan Nar ile Gülen Ayva", yiğidin evlenmek istediği padişahın kızı, yiğide cevap vermek için rüyaya yatacağını söyler. "Padişahın bana izin ver, bu gece bir rüyaya yatayım, yarın cevap vereyim" der (Kunos 1998: 225).

“Takırdak” ve “Alayan Nar ile Gülen Ayva”da rüya yolu ile bilicilik ya da gelecek tayini işlenmiştir. Ayrıca burada rüyayı görenler de kadınlardır. İnan “Şamanizm geleneklerine bağlı uluslarda geleceği bildiren rüyaları da en çok kadınlar görürler. Kahramanların istikbalini haber verenler hemşerileri veya karılarıdır. Bunların kehanetleri daima tahakkuk eder. Anlaşılan ibtidaî Şamanizm’de kadınların rolü büyük olmuştur” (2000: 90), diyerek rüya-kadın bağlantısını güçlendirmektedir.

Bunlar da göstermektedir ki, halk hikâyelerinde ve masallarda görülen rüya motifinin Şamanizm’le, şamanın esrime deneyimiyle de örtüşmektedir.

4-Görü

Eliade, *Şamanizm* adlı çalışmasında şaman olma ve de sırra erme sürecinde görümlerin önemine değinir: “bir erkekle bir kadın ruhlar tarafından bedensel olarak kaçırıldıkları takdirde görü görme yetisi kazanabilir... görüye yetenekli olabilmek için genç erkek ve kızların hasta olmaları, rüya görmeleri ve geçici bir delilik döneminden geçmeleri gerekir. Bu hastalık ve rüyalar göğün ya da ormanın cinleri tarafından gönderilir” (1999: 114).

“Gül Peri”de, Gülperi’nin elinden kurtulan şehzade dev karısından yoluna bulmak için yardım alır.Dev karısı şehzadeye “Olum, şuradan doru gidersin, gözüne bazı şeyler görünür, hiç aldırılmazsın, o da’ı aş ondan sora korkma!” der. Şehzade elini öper. ‘Allaha ısmarladım’ der gider. Yolda gözlerine gayet korkunç şeyler görünür sesini çıkarmaz, o da’ı aşar, birçok yol gider bakar ki bir saray görünür”(Kunos 1998: 256).

Görü, şaman olmak için kat edilen yolda, adayın şamanlık gücünü kazanmasını sağlayan önemli bir unsur, ruhlarla ve diğer varlıklarla iletişimin önemli bir parçasıdır ve masallara da bu şekilde aksetmiştir.

5-Ayna

Eliade “Aynanın, şamanın ‘dünyayı görmesine’ (yani dikkatini işine yoğunlaştırmasına), ‘ruhların yerlerini belirlemesine’ ya da insanların ihtiyaçları üzerine düşünmesine, vb. yaradığı söylenir”(1999:184). “Yayımla merkezi - Şirokogorov’a) Rus bilgine göre- Baykal gölü yöresi olan şaman davulu da lamaist dinsel müzikte birinci derecede rol oynar; ayrıca gene lamaist kökenli olan bakır ayna da şamanlıkta o kadar önem kazanmıştır ki, bu aynaya sahip olmak koşuluyla giysisiz ve davulsuz bile şamanlık edilebilir” (1999: 542; Roux 2002: 71). C. Beydili, ise Yakut şamanlarının gelecekte haber vermek için, bazen aynaya baktıklarından söz eder (2003: 80).

“Eskici Kız”da cadı karı kızı: “Kardaşına söyle de: Bu bir şey deyil, Bilalin aynası vardır, dünyayı görür” (Kunos 1998: 201).

“Boynuzlu Yılan”da, da ayna ile ilgili benzer bir durum söz konusudur. Yılan kılığında dolaşan şehzade, karısı sultana “Sultanım al şu aynayı, ne vakit istersen beni bu aynanın içinde görürsün. Fakat sakın olmaya ki bu halı kimseye söylemeyesin, eyer söylecek olursan, beni kayb edersin, yalnız beni bu aynanın içinde görürsün” der, çıkar gider” (Kunos 1998: 243).

“Alayan Nar ile Gülen Ayva”da (Kunos 1998: 222) ise geçen aynanın, herhangi bir özelliğine değinilmemiştir. Padişahın kızı kendisine talip olan şehzadeyle evlenmemek için, ondan devlerin elindeki aynayı getirmesini ister.

Aynanın, şaman ayinlerindeki fonksiyonu, yani şamanın ayna vasıtasıyla ‘dünyayı görmesi’ masallara da aynı şekilde yansımıştır. Masallardaki ayna motifi, Şamanist anlayıştaki ayna temayülüyle bu anlamda büyük benzerlik taşımaktadır.

6-Gizli Dil (Tabiatın Dili)

Masallarda, çiçeklerin ya da at, kuş, yılan gibi birçok hayvanın insanlarla konuştuğu gözlenir. Bu aynı zamanda, animizm (canlılık) anlayışının kuvvetli bir göstergesidir. Tylor’a göre can ya da ruh düşüncesi evrenseldir ve ilkel insan sadece kendisinin değil, hayvan ve bitkilerin de bir canı olduğuna inanmaktadır (Örnek 2000: 25).

“Sırta erme süreci sırasında şaman adayı seanslarda ruhlar ve hayvanlarla iletişimde kullanacağı gizli dili de öğrenmek zorundadır. Bunu ya bir ustanın ya da kendi kendine, yani doğrudan doğruya ‘ruhlardan’ öğrenir” (Eliade 1999: 123). “Hayvanların, en başta da kuşların, dilini öğrenmek dünyanın her yerinde Doğanın gizlerini bilmek ve dolayısıyla gelecekte haber verme yeteneğine sahip olmak demektir” (Eliade 1999: 125).

Roux “Çoğu kez hayvan, insanın hayatına konuşarak karışır” diyerek devam eder:

“Her şeye karşın karşılıklı sohbetlere ve insanların hayvanların dillerini öğrenme olanağı ve hayvanların insanların dilleriyle konuşma olanağı olduğuna gerçekten inanılmıştır. Tarihte bu konuyla ilgili çok sayıda örnek vardır. Ancak bu, insanlar için her zaman tehlikeli bir deneyimdir. Bunda başarılı olanlar hiç kimseye, özellikle kadınlara açıklamamaları gereken büyük bir sırrı öğrenmiş olurlar, çünkü aksi durumda ölümle karşılaşır” (2002: 217).

Şamanist inançta, tabiattaki her canlının bir dili olduğu inancı yani animizm, masallarda da kendini yer bulur. Masallarda konuşan atlar, kuşlar, çiçekler bu inancın bir çeşit yansımasıdır. Ancak bu dil herkesin anlayabileceği bir dil olmayıp, belli yeteneklere, özel güçlere sahip olan ve bunun eğitimini almış kimselerin, yani şamanların anlayabileceği şekilde konuşulur. Şaman, doğa ile kurduğu özel iletişim sonucu, doğanın ona bir çeşit yardımcı ruh gibi hizmet etmesiyle, yolculuğu esnasında karşılaştığı güçlüklerin üstesinden gelir.

C-DİNÎ MOTİFLER

1-Şaman

Türkler, İslâm dinini bütün yönleriyle birlikte, bir anda kabul etmemiştir. Zira büyük değişimler, bir geçiş evresi gerektirir. Bu aşamada eski inanç sistemlerine ait bazı unsurları atarken, bazılarını da bir takım değişikliklerle yaşatmaya devam etmişlerdir. Şener'in de ısrarla belirttiği gibi bu "Asyatik" bir kabullenıştır. "İslâmiyet'i kendi kültürleri ile bir alışverişe sokarak kabullendiler. Kendilerine yabancı gelen bazı özellikleri kabul etmediler. Yapılarına yakın olanı aldılar. Uzak olanı almadılar..." (2001: 17).

Bu aşamada masallarda karşımız çıkan derviş, şamanın transformasyonundan başka bir şey değildir. Fuzuli Bayat, "*Anadolu Halk Sûfizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü*" adlı makalesinde derviş ile şaman münasebeti üzerinde durur:

"Türk halk sûfizminde dervişin manevî kâmillik yolunda çektiği fizikî sıkıntılar, riyâzet, kendi 'ben'ini kaldırıp 'O' ile birleşmesi, bütün hallerde ruhlar tarafından seçilmiş şahsın Şaman olmak istememesi ve ruhların ona verdiği eziyetler hakkındaki etnografik literatürden aldığımız bilgilerle üst üste düşer. Fark yalnız yeni statüyü geçişin Şamanlıkta pasif, halk sûfizminde ise aktif olmasındadır. Süfinin yeni statüye geçişinin aktif karakterde olması İslâmî kültürün kendi tabiatı ile ilgilidir. Aynı şekilde Şamanın da inisasyon merasiminden geçmesinin pasifliği bu kültür aktinin keyfiyetlerinden doğmaktadır. Sibiryâ Türklerinin, özellikle Telengitlerin Şaman efsanelerinde, ruhların Şaman olacak adamı dövmeleri, ellerini ve kollarını bağlamaları, göğsünü, karnını yırtmaları, onu cinsî alâkadan çekindirmeleri, az uyutmaları, oruç tutturmaları, semantik plânda yalnız Alevî-Bektaşîlerde ve Tahtacılar da ayine alınma merasimine değil, aynı zamanda Orta Asya tarikatlarında (özellikle Yesevîlikte) dervişin oluşmasına da çok yakındır" (2000: 1).

Şamanla, şeyhin yani dervişin benzer taraflarını ise şu şekilde sıralar:

"Hem Şamanlar, hem de şeyhler mûsikinin, oyunun aracılığıyla vecde geldiklerinde kendilerinden geçerler.

Şaman, hayvan donunda tasavvur edilen yardımcı ruhlara sahipse, şeyhler de hayvan donuna girmekle eski itikatları yaşatmaktadırlar.

Şamanlar kamlık, şeyhler merasim zamanı aynı hareketleri, jestleri yaparlar.

Her ikisi de ruhî hastalık (bu ruhî sarsıntı, birinde Şaman hastalığı, diğesinde şih kesel, yani şeyh hastalığı olarak adlandırılır) geçirirler.

Hem Şaman, hem de şeyh ruhî hastaları veya konversiv reaksiyon bozukluğu olanları tedavi ederler.

Her ikisi de aşağı yukarı aynı hipnozdan ve fokuslardan, mesela yalın ayak, yanan kömürün üstünde yürümek, ağzına yanan kömür almak, karnlarına şiş veya kılıç sokmak, baltayı veya yutulması mümkün olmayan herhangi bir eşyayı yutmak vs. yararlanırlar.

Keramet gösterirler.

Hayvan, kuş donuna girerek savaşır.

Toplumun gündelik hayatlarında yönetici mevkidedirler ve güvenilir bir kişiliğe sahiptirler” (2000: 4).

Masalarda, şamanın transformasyonu olarak karşımıza çıkan derviş, çocuksuzluğu gidermek, isim vermek, kahramana olağanüstü nitelikler kazandırmak ve onu zengin etmek gibi işlevler taşır.

a- Çocuksuzluğu Gidermek

“Kara Yılan” (Kunos 1998: 203) ve “Güzel Ahmet” (Kunos 1998: 262), dervişin çocuksuz çiftleri çocuk sahibi yapması konusunun işlendiği masallardır.

Masalarda görülen derviş, bu özellikleriyle şamanı hatırlatır. Zirâ, Şamanın görevleri arasında kısırlık tedavisi de bulunmaktadır: “Yakutlar’da çocuk (bilhassa erkek çocuk) istenirken Ak Şamana başvurulur. Ak şaman dua eder” (Şener 2001: 59). Sibiryâ’da Tunguz şamanı kısırlığa öteki dünyadan gizlice ruhlar çalarak çare bulur (Perrin 2001: 77).

Roux ise “Gerek efsanede gerekse gerçek hayatta, evlilikte çocuk olmaması sık sık görülmektedir. Bu her zaman için büyük felakettir. Dede Korkut kitabında Tanrıya yapılan dualar en etkili çaredir”(2001: 179) der.

Nitekim Dede Korkut Hikâyeleri’nden Dirse Han oğlu Boğaç Han’da aynı motifle karşılaşılmakta ve Dirse Han, eşinin öğüdünü tutup, yaptığı bir dizi işlem ve düzenlediği şölen de aldığı dualar sonucu çocuk sahibi olmaktadır. Aynı yöntem Manas ve Er Töştek gibi kahramanların doğumunda da etkili olmuştur (Roux 2001: 179).

Adı geçen her iki masalda da çocuk sahibi olamayan padişah veziriyle birlikte seyahate çıkar. “Kara Yılan”da derviş ile bir çeşme başında karşılaşırlar. Derviş, padişaha verdiği elmanın yarısını kendisinin, yarısını da sultan hanımın yemesi halinde, çocuk sahibi olacağını müjdeler.

“Güzel Ahmet”te ise durum biraz daha farklıdır. Derviş padişaha elmayı kendisi ve eşinin kabuklarını ise kısırağın yemesini tembih ederek verir: “ Padişahım, Allah’u Teâla hazretleri senin duanı kabul etdi, al şu elmanın yarısını sen ye, yarısını dahi hanıma yedir, kabuklarının sizin bir doğuramaz kısrağ vardır ona yedirin, senden bir erkek evlad, kısrağtan da bir tay gelir...” (Kunos 1998: 262).

Roux, bunu şu şekilde yorumlamaktadır:

“Hayvanların doğurganlığı kadınların doğurganlığına yol açar. Kısırlıklarını giderir. Gebe kalma ve çiftleşme, bir kadınla iki hayvan (genellikle bir kısrağ, bir dişi deve veya bir dişi keçi) şeklinde üçlü bir beraberlik olarak gerek Dede Korkut Kitabı’nda gerekse Er Töştek’te açıklanır. Bunlar, etkisi çok daha genel olan iki olayın iki özel durumundan ibarettir: bir yandan, daha önce Irk

Bitig'de görülen üçlü hayvan grubuna veya Dede Korkut Kitabı'nda çok belirgin şekilde bulunan ve günümüzde de geniş bir perspektif içinde, Moğolların en karakteristik düşünce yapıları arasında yer alan kutsal üçlüye duyulan ilgidir. Diğer yandan, hayvanlar gibi ve onlarla aynı zamanda hareket etme zorunluluğudur" (2001: 177)

Her iki masalda, elmanın kısırlığı gidermek için kullanılması için Roux'un görüşüne bir kez daha müracat etmek uygun olacaktır:

"...eski ve orta çağlarda Orta Asya'da var olan ve İslâm dünyasında da izlenen, özellikle güçlü mistik eğilimleri olan Türklere görülen kadında döllenmenin bazı yemeklerin yenmesiyle ilişkisi olduğunu ileri süren gelenekle bağlantısı vardır. Bu durumda en etkin olduğu düşünülen yiyecek elmadır; uzun zamandan beri, hatta günümüzde bile sevgi iletilerinde ve evlenme taleplerinde bu meyve gündemdedir" (2001: 179).

Yine Roux'un aktardığına göre; "Ağaçların cinsel veya yaşamsal yetenekleri çok çeşitli olaylarla belirtilmektedir. Manas destanında Jakıp eşini, kutsal bir kuyunun yakınında yükselen bir elma ağacını ziyaret ederek kısırlığını tedavi etmeye gönderir. Kazaklarda kısır kadınlar gebe kalmak için bile elma ağacının dibinde yerde yuvarlanırlar. Türkiye'de Türkler geceyi bir ağacın dibinde geçirip yaşlı bir adamın onları ziyaret etmesini düşlerler" (2001:181).

Görüldüğü gibi tabiatın düzeni ve soyun devamı için son derece büyük öneme haiz olan çocuk sahibi olma; şamanın, İslâm inancında ise dervişin yardımı ve yol göstermesi ile gerçekleşen bir olaydır. Aynı zamanda şaman, derviş transformasyonunun da dışı vurumudur.

b- Ad Verme

Ad verme, kültürümüzde büyük önem taşıyan belli gelenek ve görenekler çerçevesinde gerçekleşen bir uygulamadır. Y. Kalafat, bunu şu cümlelerle ortaya koyar: "Türk hayatının hemen bütün safhalarında tarihimiz boyunca, ad alma, ad kazanma, ad verme işlemleri mühim bir mevki işgal eder. Kaynağında, (yaşayış) tarzından ortaya çıkan anlayışların, inançların, davranış biçimlerinin yarattığı bu işlemlerin büyük bir kısmı, yakın zamana kadar hayatımızı yönlendirmiştir" (1995: 97).

"Güzel Ahmet" (Kunos 1998: 262) ve "Muradına Ermeyen Kız" (Kunos 1998: 186) dışında biraz daha farklı bir şekilde de olsa "Kara Yılan"da (Kunos 1998: 203) da ad verme motifi göze çarpar.

"Güzel Ahmet"de verdiği elma ile padişahın çocuk sahibi olmasını sağlayan derviş, "ben gelmeyince ismini koyma!" diye tembihte bulunurken, "Muradına Ermeye Kız"da, kızın doğumuyla birlikte hamam duvarından çıkan üç dervişten ilki kıza "bu kızın ismi muradına ermeyen kız olsun!" diyerek isim verir.

Ad verme yöntemi bize Dede Korkut Hikâyeleri'nde bir yönüyle şaman özelliği gösteren Korkut'un çocuklara gösterdikleri yiğitliklerle, ad vermesini çağrıştırırken, Hızır'a da telmihte bulunulur. "Bilindiği üzere büyük efsane kahramanlarının adları, ya Dede Korkut gibi büyük ozanlar veyahut da Ak-Sakallı, Gök-Sakallı, Hızır gibi kimseler tarafından verilirdi" (Ögel 1998: 316).

A.Y. Ocak; "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 (2003: 160). bağlar ve aynı konuyu *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, adlı çalışmasında da ele alır. "Orta Asya Türk masalarındaki bu Hızır figürünün İslamiyet'le birlikte ortaya çıktığı muhakkak olmakla beraber, "Beyaz elbiseli ihtiyar" tipi İslam öncesi devirde Orta Asya Türk inançlarında mevcuttur (Ocak 1990: 204). B.Ögel, eski Uygur masallarında bu "Beyaz elbiseli ihtiyar" motifinin bulunduğunu, bunun kısmen Maniheizt etkilere bağlanabileceğini, bununla beraber eski Türk inançlarının da etkisi olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtir (1998: 87).

Bunlarda farklı olarak "KaraYılan"da, Bahtiyar Bey kendisinden gebe kalan kızı doğurması için ailesinin yanına gönderir ve "ben de gelir çocuğun ismini korum" (Kunos 1998: 205) der. Çocuk doğduktan sonra da dediği gibi gelir ve "Sultanım olumun ismi Huptiyar olsun" diyerek, çıkıp gider.

Ad verme, Türk kültür tarihi açısından önemli bir gelenek olup, buldukları din ya da inanç sistemine göre isim veren; şaman, derviş veya ak sakallı ihtiyar olmak üzere, toplum üzerinde büyük etkisi olan şahıslar tarafından gerçekleştirilir.

c-Kahramana Olağanüstü Nitelikler Bolluk ve Bereket Kazandırma

"Muradına Ermeyen Kız" (Kunos 1998: 186), "Kaveci Güzeli" (Kunos 1998: 258) ve "Kaveci Ömer"de (Kunos 1998: 292), karşılaşılan dervişler kahramana bazı özellikler kazandırır ya da ihsanda bulunurlar. Bu akla Hızır'ın fonksiyonlarından biri olan "bereket ve bolluğa kavuşturma" anlayışını getirmektedir:

"Türk halk inançlarında Hızır'ın karakteristik vasıflarından birisi de, bereket ve bolluk kavramıyla çok sıkı bir şekilde alakadar görülmesidir. Bu yüzden halk arasında bolluk söz konusu yapıldığında "Hızır uğramış", yahut "Hızır'ın eli değmiş" gibi deyimler kullanılır. Hızır, zaman zaman hoş olmayan kılıklarda insanlara görünerek onlardan bir hizmet istemekte veya yiyecek, içecek ve sadaka dilenmektedir. İşte böyle durumlarda kendisini güler yüzlü karşılayıp isteğini yerine getirenleri ve özellikle fakir insanları servete kavuşturur, mevki sahibi yapar, yahut ne dilerlerse onu gerçekleştirir. Kendisine sadakat ve yiyecek verenlerin keselerine ve erzaklarına sürekli

artma, hiç eksilmeme hassası vermektedir. Ancak bu hassanın devam edebilmesi için, bu kişilerin bu işi Hızır'ın yaptığını kimseye söylememeleri gerekir; aksi halde bu hassa kaybolur" (Ocak 1990: 112).

Muradına Ermeyen Kız'da, kızın doğumuyla birlikte hamam duvarını yararak çıkan üç derviş kıza bazı nitelikler bağışlar:

"Birisi: Bu kızın ismi muradına ermeyen dilber olsun! Birisi de Bu kız yıkandıkça başından altınlar dökülsün, güldükçe yana'nda güller açılsın, aladıkça gözünden inciler saçılsın, yürüdükçe yerlerde çimenler bitsin! Şu pazvandı koluna balasın, kolundan o pazvant çıkmadıkça hiçbir şey olmaz, çok seneler yaşar, fakat pazvant çıkarsa o sa'at ölüp derler kaybolurlar" (Kunos 1998: 186).

Pazvant, burda işlevi göz önüne alındığında "kut"u temsil etmektedir. Kut, canlı varlıklarda var olan özel bir kuvvet, bir tür hayat dayanağı gibi bir nesne olabilir (Roux 2002: 166). Kut'u taşıyana gelince Roux, onu da şu cümlelerle betimler:

"Eskiden kut'un dağıtıcısının Tanrı olmasına ve çağdaş mirasçısının da büyük göksel Tanrı olmasına karşın ister Yakutlardaki Art Toyon Aga ister Altay Tatarlarındaki Bay Ülgen Isun kut bir aracı tarafından taşınabilir. Eskiden bunu, 'hayırlı atlı yolların tanrısı,' Irk Bitig'in yol tengri'si, Hoytu Tamir'in 'bilgin efendileri, küçük efendi babaları' ve ataların isteği üzerine yeni doğana verilecek hayat gücünü süt gibi beyaz bir gölde aramak için bir ulağı gönderen Bay Ülgen aktarırdı" (2002: 167).

"Kaveci Güzeli"nde kahveyi üç gece ziyaret eden dervişler ki, bunlar ilk gece bir, ikinci gece iki, üçüncü gece de üç kişidir, Kaveci Güzeli'nden kahve istemişler, üçüncü gece de ona üç önemli nitelik bahşederek kaybolmuşlar ve hayatı boyunca rahat etmesine vesile olmuşlardır.

"Kaveci Ömer"de durum diğer iki masaldan biraz daha farklıdır:

"Kaveci Ömer namile gayet fakara bir adam varmış. Bunun beş tane çocu olup sabahdan akşama yeyecek ekmeği yokmuş. Kavecilikten günde dört para kazanıp ekmeği parası edermiş. Bir gün düşünüp dururken kaveden içeriye bir seyah derviş girer: 'Selamaleyküm kaveci baba'der. 'Beni bu akşam müsafir kabul eder misin?' Bu derviş orada birkaç gün misafir olur" (Kunos 1998: 292).

Kahveciyi alıp bir mağaraya götürür ve zaptettiği peri kızından onun için bir şamdan alır. Kaveci Ömer, peri kızından aldığı şamdan da mum yaktığında mum sayısı kadar "bir duda'ı yerde bir duda'ı gökte" Araplar gelerek, "hanımdan" selam ile altın dolu torbalar getirir ve kahveci kısa zamanda zengin olur.

Bu masalda bir diğer dikkat çekici nokta da dervişin tanımlanmasın da ortaya çıkar zira "seyah derviş" denmektedir. Bu bize Şamanistik inanç sistemi içindeki kara şamanı hatırlatır. C. Şener; "Altaylarda ise Şamanlar ikiye ayrılır. Birincilere;

Ak şaman, ikincilere ise, kara şamanlar denir. Ak şamanlar gökyüzüne ve aydınlık aleminin tanrısı Ülgen'e Şamanlık ederler. Kara şamanlar ise, yeraltındaki kötü ruhların temsilcisi Tanrı Erlik ve ona bağlı kötü ruhlar için tören yaparlar. Bu iki şamanın giysileri de birbirinden farklıdır. Ak şamanlar sade ve gösterişsiz giysiler giyerken, kara şamanlar karamsar ve mistik bir görünüm ifade ederler. Kara şamanlar'ın sayısı ak şamanlardan daha azdır" (2001: 25).

Eliade ise, Kaveci Ömer masalındaki siyah dervişin Ömer'e yaptığı yardımı ilgili olarak; "Buryatlarda ayırım açık ve belirgindir; tanrılarla ilişkili "ak şaman" ve ruhlarla ilişkili "kara şaman"lardan söz edilir. Bunların giysileri de farklıdır; birinciler beyaz, ikinciler mavi giyinir. Buryatların mitolojileri de çok belirgin bir ikili (dualiste) karakter gösterir; pek kalabalık olan yarı-tanrılar sınıfı, aralarında amansız bir düşmanlık bulunan Ak Hanlar ve Kara Hanlar diye ikiye ayrılır. Kara Hanların hizmetinde "kara şamanlar" bulunur; bunlar pek sevilmemekle birlikte insanlara yararlı olmaktan da geri kalmazlar, zira Kara Hanlar nezdinde aracılık rolünü ancak onlar oynayabilir" (1999: 217) demektedir.

Masaldaki siyah dervişin yer altı güçlerini elinde tutmaya çalışması Kara Şaman ile bağdaştırılsa bile, Eliade açıklaması dışında, Kara Şamanların, Ak Şamanlara oranla yer altına hükmetmesiyle ilgili olarak karanlık ve kötü bilinmesi bu masal için söz konusu değildir. Buradaki dervişin görevi bir çeşit rehberlik, şaman rehberliği olarak düşünülebilir. Şaman adayının, sır-ra-erme süreci boyunca ona rehberlik eden usta şamanın, bu süreçteki yeri ve önemi unutulmaması gereken bir diğer ayrıntıdır:

"Şamanik çıraklıkta, bir ustanın varlığı esastır ve gereklidir, çünkü acemiler, ölecek önceki yaşamlarına giderler ve bu esrik ölümün sürekli olması tehlikesi vardır. Usta, uyumak, uyanmak yıkanmak ve yemek, törensel eşyanın nasıl hazırlandığı gibi, yalnızca pratik meselelerde tavsiyede bulunmaz, ayrıca yabancı doğüstü bölgede acemilere rehberlik edecek ruhsal yolu da sunar" (Sullivan 2003: 238).

2-Yer altı Yolculuğu (Şaman Yolculuğu)

"Zümrüt Anka Kuşu" (Kunos 1998: 287) ile "Kaveci Ömer" (Kunos 1998: 292) masallarındaki kahramanların yolculuğu belli noktalarda şamanın, yer altı dünyasına yaptığı yolculuklar ile büyük benzerlik gösterir.

Şamanist anlayışta evren gökyüzü-yeryüzü-yer altı olmak üzere üç bölgeden oluşur. Eliade "tam ve tipik şamanlık tekniği bir kozmik kuşaktan (bölgeden, kattan) ötekine, örneğin Yeryüzünden Gökyüzüne ya da Yeryüzünden Yer altına, geçmekten ibarettir" (1999: 291). demek suretiyle bunu doğrulamaktadır. Şamanlar bu üç bölge arasında serbestçe hareket ederler. Gökyüzünde Ülgen, yeraltında ise Erlik için törenler düzenlerler. Bu iki masalda da yer altı yolculuğu dikkat çekmektedir. Bu Yolculuk Eliade'nin, *Şamanizm* adlı çalışmasında ana hatlarıyla özetlenmiştir:

“ Şamanın sağaltıcı ve ruh-taşıyıcı olması, esrime tekniklerini bilmesi sayesinde; yani onun ruhu hiç zarar görmeden bedenini terk edip çok uzak yerlere yolculuk yapabilir, yer altı dünyasına girebilir, Göğe çıkabilir. Kendi esrime yaşantısı sayesinde dünya dışı bölgelerdeki yolları öğrenmiştir. Gerektiğinde Yer altına 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 da yanına alan şaman, bu tehlikeyi göğüsleyebilecek ve böyle gizemli bir coğrafyada serüvene atılabilecek tek insandır” (1999: 214).

“Zümrüt Anka Kuşu” adlı masalda, padişahın üç oğlu ile her sene sadece üç elma veren elma ağacının meyvelerini çalan devin mücadelesi işlenmiştir. Dev, elmaları almak için geldiğinde büyük ve ortanca şehzade devî öldürmeye çalışırsa da başarı olamazlar. Ancak küçük şehzade devî yaralamaya muvaffak olur ve devî öldürmek üzere hep birlikte arkasından devin ülkesine giderler. Önlerine taşla kapatılmış bir kuyu çıkınca küçük şehzade kuyuya iner ve orada karşılaştığı birbirinden güzel üç kızı kuyudan çıkarır. Fakat kuyudan son çıkan kızın güzelliği, kardeşlerini kıskandırarak onu kuyuda bırakmalarına neden olur.

Kuyu, burada yolculuğun mahiyeti göz önüne alındığında “yer deliğini” temsil etmektedir: “Evrende üst üste üç büyük katman veya bölge vardır; bunlar merkezlerinden geçen bir eksenle birbirine bağlı oldukları için de birinden ötekine geçilebilir. Doğal olarak bu eksen bir açıklıktan, bir “delikten”geçer; tanrılar yeryüzüne, ölümler de yer altına bu delikten geçerek inerler; esrik şamanın ruhu da göğe ve yeraltına yaptığı mistik yolculuklarda yine bu geçidi kullanır” (Eliade 1999: 292).

Küçük şehzade kuyunun içinde yürümeye devam ederek, yerin yedi kat altına iner ve ulaştığı ülkede suyun başını tutarak kurban almadan su vermeyen devî öldürmek suretiyle, padişahın kurban edilmek üzere olan kızını kurtarır.

Yerin yedi kat altında suyun başını tutan ve kurban almadan su vermeyen dev figürü ise Erlik’i çağırır. Zira Erlik yerin en alt katında yaşar: “Erlik insanlara her türlü kötülükleri yapar; insanlara ve hayvanlara türlü türlü hastalıklar göndermek suretiyle kurbanlar ister. İsteddiği kurban verilmezse musallat olduğu obaya veya aileye ölüm ve felâket ruhlarını gönderir” (İnan 200: 39).

Hemen ardından yılının Zümrüt Anka Kuşu’nun yavrularını yemesini engeller. Bunun karşılığında Zümrüt Anka Kuşu’nun yardımıyla yeryüzüne çıkar ve bazı mücadelelerden sonra memleketine ulaşır.

Zümrüt Anka Kuşu masalı, yer altı ve yeryüzü yolculuğunu bir arada içermektedir. Bu yolculuk sırasında şehzade, bir sürü engelle karşılaşmış, sahip olduğu güç, yetenek ve kendisine yardım eden varlıklar sayesinde bunları birer birer aşmıştır.

“Kaveci Ömer”de ise Ömer, kahvesine gelen siyah derviş, dervişin isteği üzerine birkaç gün misafir eder. Yine Derviş’in isteğine uyarak onunla birlikte bir mağaraya iner ve orada olağanüstü olaylarla karşılaşır. Derviş, mağarada zaptettiği peri kızından birtakım isteklerde bulunur. Ancak Ömer, Derviş’in ne olursa olsun sakın konuşma uyarısını unutup, kızın yalvarışlarına dayanamayarak, Derviş’e müdahale edince Derviş yanarak yok olur. Mağara’da yalnız kalan Ömer:

“Aman Yarabbi, ben şimdi burada yalnız kaldım. beni kurtlar kuşlar telef ederler. Ben ne yapayım? Der alar. Bari şurada bir kuyu var ise elim ile yoklayım da kendimi atayım. Burada telef olca’ma kuyuda ölürüm”der. elile arar bir kuyu gelir. Oradan kendini atar bir saat kadar beyhuş olur. Bir de gözünü açar bakar ki kedi kavesinde oturuyor” (Kunos 1998: 292).

Görüldüğü gibi Kaveci Ömer’in yaptığı yolculuk tam bir yer altı yolculuğudur. Derviş burada ustayı yani yol gösterici şamanı temsil etmekte, yeraltına indiklerine dair başlangıçta herhangi bir vurgu yapılmamasına rağmen; Ömer yalnız kalınca mağarada çıkmak için bir kuyu yani yer deliği aramakta ve kuyudan kendini attıktan sonra tıpkı transa geçmiş şamanlar gibi, bir süre beyhuş olmakta yani uyanamamaktadır.

3-Yer-Su Kültleri

a-Dağ Kültü

Masallarda sıkça karşılaşılan dağ motifi, ilk bakışta sadece tabiatın bir parçası olarak göze çarpar. Oysa dağ, Eski Türk inanış sisteminde bir çeşit tapınma yeri olma özelliği taşır.

“Yer-su ruhlarının en önemli mümessili dağdır. Şamanist Türklerde dağ kültü Gök Tanrı kültüyle ilgili bir kült olmuştur. Hunların eski vatanı olan Yeni-si-şan yahut Şan-din-şan sıra dağlarındaki Han yoğan dağı Hunların her yıl Gök-Tanrı’ya kurban kestikleri dağdı. Bundan başka Gan-tsuan-şan dağı da Hunların mukaddes dağlarından biri idi. Hu hakanları Çinle yaptıkları sözleşmeleri Hundağı denilen bir dağın tepesinde kurban keserek içtikleri andla teyit ederlerdi. Orta Asya’nın başka kavimlerinde de Gök-Tanrıya kurbanların yüksek dağ tepelerinde sunulduğunu Çin kaynakları haber vermektedir. Gök-Tanrı kültüyle dağ kültürünün birbiriyle yakın ilgisi bulunduğu Hunlar devrinden ta şimdiki Altaylara kadar devam eden şaman âyinlerinden anlaşılmaktadır. Altaylı Şor ve Belter’ler kurbanlarını Gök-Tanrı’ya yüksek dağ tepesinde yaptıkları âyinle sunarlar ve bu âyine ‘tengere tayıg’ (yani tanrı-gök kurbanı) derler. Gardizi’nin verdiği malûmata göre eski Türkler dağların Tanrı makamı olduğuna inanırlardı” (İnan 2000: 48).

“Muradına Ermeyen Kız”da (Kunos 1998: 186), haince bir plan yapan süt nine gözlerini alıp, kızı bir dağ başında bırakır. Şehzade ise, kıza duyduğu hasretle sarayda oturamaz ve dağdan dağa dolaşmaya çıkar. büyük bir dağa gelir ve bir ses işitir.

“Eskici Kız”, kardeşinin istediği iğneyi bulmak için Bilal’i arayan şehzade devden onun dağda oturduğunu söyler: “Olum, şu karşı ki kızıl da’ı görür müsün, orada oturur, fakat o peri kızıdır, o da’ı zaptetmiştir” (Kunos 1998: 200).

“Kara Yılan” (Kunos 1998: 203), kocasının mektubu yüzünden sokağa atılan kız, saraydan çıkar, dağlara düşer.

“Şah Bender” (Kunos 1998: 216) ve “Bahtiyar Bey”de (Kunos 1998: 277) kız, karşılaştığı devin tavsiyesine uyarak devin kız kardeşini, bulmak için dağ aşar.

“Musa Bey” (Kunos 1998: 234), karısını ve çocuklarını kaybeden adam dağlara düşer.

“Tasa Kuşu” (Kunos 1998: 238), Tasa kuşunun hışmına uğrayan hanım sultan aç-susuz dağ başında kalır.

“Helvacı Güzeli” (Kunos 1998: 249), oğlan namuslarını lekelediğini düşündüğü kız kardeşini, öldürmek üzere dağa götürür.

Ancak kardeşine kıyamaz ve ona başka bir memlekete gitmesini öğütleyerek serbest bırakır. Kız başını alıp dağdan dağa dolaşır ve başına gelen bütün kötü olaylardan sonra da sürekli dağa çıkar.

“Gül Peri” (Kunos 1998: 255), küçük şehzade bir geyiğin peşinde bir dağ başına çıkar. Yine şehzade Gülperi’yi kızdırınca ne olduğunu anlamadan kendini bir dağ başında bulur.

“Güzel Ahmed” (Kunos 1998: 262), Hırızmalı güzelin peşine düşen Güzel Ahmed, adamları tarafından bu sevdadan vazgeçsin diye dağın başında bırakılır.

Roux, “dikeyliğin güçlü simgesi, ormanlarla, karla kaplı, ulaşılmaz ve gizemli, dorukları göklere varan ve dolayısıyla göğü alttan destekleyen ve evrenin merkezinde bulunan dağ” olarak tanımladığı dağın Türk ve Moğol efsanelerinde önemli rol oynadığını söyler (2002: 156). Eliade’ye göre ise yalnızca Şamanlar “dünyanın ortası” olarak kabul edilen dağa tırmanabilmektedir (1999: 302).

Dağ ile ilgili bütün yorumlardan hareketle, masalarda sıkça kullanılan bu tabiat imgesi, özel güçlere ve yeteneklere sahip, seçilmiş kimselerin aşabileceği bir yerdir. Masal kahramanı da şaman gibi, dağı aştıktan sonra bilinmeyen başka bölgelere ulaşır. Masalarda dağın kutsiyeti, kahramanın yolculuğunu etkileme boyutuyla birlikte yansımaktadır. Bu Eski Türk inanç sistemindeki kutsal dağ motifinin, masalara yansımış görüntüsüdür.

“Türbe” ise, “Muradına Ermeyen Kız” (Kunos 1998: 186) masasında, dağ kültürünün bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Eski Türkler ve Moğollar’da mevcut dağ ve tepe kültürünün çağdaş Altay topluluklarında da bulunduğu, dolayısıyla aynı coğrafi sahada yüzyıllar boyu

nasıl köklü bir şekilde devam ede geldiği görülmektedir. Bir defa kült konusu olan dağların çoğu gerçekte coğrafi manada dağ değil, yüksek tepelerdir. Bunların pek çoğunun üzerinde de yatır bulunmaktadır. Ziyaretler, sunulan adak ve kurbanlar ve öteki işlemler, kısaca kült merasimleri hep bu yatırlar etrafında cereyan etmektedir. Dolayısıyla tepe üstündeki bu yatırların büyük bir kısmının gerçek yatırlar olmayıp, bölgedeki dağ kültünün bir evliyânın şahsında sembolleştirilmesinden ibaret bulunduğu sonucuna varmak doğru görünüyor. O zaman eldeki örnekler göz önünde bulundurularak İslâm öncesi devirde dağ ve tepelerde mevcut olduğuna inanılan üstün güç veya ruhların İslâmî devirde böyle kimliği meçhul evliyâ halinde dönüştüğünü kabul edebiliriz” (Ocak 2003: 121).

Çobanoğlu bunu oba kültüne bağlar:

“Türk mitolojisinde dağ kültüne bağlı olarak gelişmiş bir başka inanç unsuru da kendi sistematiği içindeki gelişmişliğine atfen oba kültü olarak adlandırılmaktadır. Oba bozkırlarda toprak, dağ geçitlerinde taş yığınlarından meydana getirilen yapay tepeler (höyük) dir. Bu obalar bozkırlarda, kutsal dağ ve tepelerin yerini tutarlar. Urenhalar ibadet ettikleri çadır ve alaçıklara bile oba derler ki bunlara göre oba, tapınak demektir. Budist olan Urenhalar, obalarda yaptıkları törene oba tağır adını verirler. bu tören yapılışı ve taşıdığı pek çok özellik bakımından kamlık dininin özelliklerini gösterir. Oba kültüne, gelenek olarak Müslüman Türklerde de rastlanılmaktadır. Kırgız-Kazak boyları obalara karşı derin saygı gösterirler. Onlara göre obalar arvagı güçlü kahramanların mezarıdır” (2001: 58; Hassan 2000: 96).

“Muradına Ermeyen Kız”da, doğumuyla kendisine verilen nitelikler ve pazvant nedeniyle başına pek çok felaket gelen kız, kendisini zor durumdan kurtaran ve bakan tüccardan bir türbe yaptırmasını ister: “Baba, senden bir türbe isterim ki, tekmiş şimşirek taşından olacak, içinde de altundan bir sandık yaptırıp bu sandın kapuları saatta bir kerre kendi kendine ‘muradına ermeyen dilber’ diye bağırarak açılıp kapanacak”der (Kunos 1998: 189).

Nitekim kız, kolundaki pazvant çıkartılınca ölür ve daha önceden kendisi için yaptırılan dağın başındaki türbeye gömülür.

Türbenin bulunduğu dağ dolayısıyla bir kutsiyet kazanmasından yola çıkarak; daha önce de yer verdiğimiz gibi, Ocak’ın “tepe üstündeki yatırların büyük bir kısmının gerçek yatırlar olmayıp, bölgedeki dağ kültünün bir evliyânın şahsında sembolleşmesinden ibarettir”görüşüne katılmamak mümkün değildir.

b-Su Kültü

“Eski Türk inançlarında yir gibi, su da bir İduk /mukaddes idi. Ancak bu kavramın içine, ‘çağnam, çağnam akan’ ve ‘akıntılı’ olan bütün sular, ırmaklar, dereler ve pınarlar dahil idi. Kök Türk çağı kitabelerinde ‘yir-sub’ sahipsiz kalmasın diye, Türk Tengrisi kağan gönderdi denirken, kastedilen, iduk Türk yurdu ve bütün iduk sularıdır. Su onların hayat kaynağı ve yaşama

gücüdür. Hayvancılıkla uğraşan bir topluluk için bu son derece tabiidir. Onların olmadığı ve korunmadığı yerde açlık ve kıtlık olması mukadderdir. Kıpçak ve Kimek Türkleri İrtiş ırmağının cennetten çıktığına inanır" (Kalafat 1998: 74).

"Kara Yılan" (Kunos 1998:203) adlı masalda çocuğu olmayan padişah ile veziri çıktıkları yolculukta bir çeşme başına varınca durup dinlenmek ister ve Derviş ile karşılaşır.

Doğum zamanı gelen kızı, sevgilisi ailesinin oturduğu çeşmenin yanındaki konağa gönderir.

"Güzel Ahmed" (Kunos 1998: 262); masalında şehzade, çeşme başında su doldurmakta olan bir kocakarıya rastlar ve elindeki testiye okla nişan alıp, kırar. Kadın ona; "İlahi olum Güzel Ahmed inkisar etmeye dilim varmaz. Muhan çölündeki hırızmalı güzelin hışmından gidesin"(263) der ve Güzel Ahmed'in adı geçen güzele gerçekten görmeden aşık olmasına neden olur.

"Bahtiyar Bey" (Kunos 1998: 277); kılık değiştirerek erkek kılığına giren kahraman, görmek istediği konağın önündeki çeşmenin başına oturur.

"Boynuzlu Yılan"da (Kunos 1998: 242), fakir bir baba-oğul sultanın derdine derman olup, ihsan almak için hamama doğru yola çıkar ve bir çeşme başında dinlenmeye karar verirler.

Görüldüğü gibi çeşme masallarda su kültürünün, temsilcisi olarak önemli bir yere ve role sahiptir.

Su kültürünün masallara, sıkça kullanılan çeşme motifiyle yansıtıldığını söylemek yanlış olmaz. Çeşme, ilk bakışta bu izlenimi uyandırmasa da birden çok masalda geçerek özellikle vurgulanması, örneğin "Boynuzlu Yılan"daki gibi olağanüstü hadiselerle vesile olması ya da "Güzel Ahmed"de olduğu gibi halk hikâyelerindeki rüya motifinin teşekkülünde çeşmenin etkisini anımsatması, su kültürünü destekler niteliktedir.

c-Mağara Kültü

Mağara Proben'deki iki masalda ancak farklı şekillerde geçmektedir.

"Billur Köşk"te (Kunos 1998:269), doğan çocukları yaşamayan padişah, doğan kız çocuğunu hekim ve hocaların tavsiyesi ile yer altındaki bir mağara da büyütür.

B. Ögel, Büyük Hun Devleti'nde yılın belli dönemlerinde ziyaret edilerek büyük bir törenin düzenlendiği bir Ata Mağarası anlayışı bulunduğunu, aynı anlayışa Göktürklerde de rastlandığını söyler. (1998: 21) Devâdârî'nin Türkler'in menşei hakkındaki efsanesinden hareketle de, Türkler'in ilk atası Ay Atanın da mağarada meydana geldiğini "Mağara ilk insana, yazarın da dediği gibi, bir 'ana rahmi' vazifesini görmüştü (Ögel 1998: 22) dediğini nakleder.

“Kaveci Ömer”de (Kunos 1998: 292) Ömer, misafir ettiği dervişin peşine takılarak yer altındaki bir mağaraya iner.

“Mağaralar, yer altı dünyasını, yer yüzüne bağlayan birer kapı gibi idiler”(Ögel 1998: 22). Eliade ise sırta erme törenleri ile mağara bağlantısı üzerinde durur:

“Paleolitik dinlerde de mağaranın oldukça önemli bir rol oynamış olduğu sanılıyor. Öte yandan, mağara ve labirent, (örneğin Malekula’lar gibi) başka arkaik kültürlerdeki sırta-erme törenlerinde birinci derecede önemli bir işlev görüyor; ikisi de öteki dünyaya geçişin, Yer altına inişin, somut simgeleri durumundalar. Şili’deki Arauca şamanlarına ilişkin ilk bilgilere göre, bunlar da sırta-erişlerini çoğu kez hayvan kafataslarıyla süslü mağaralarda gerçekleştiriyorlar” (1999:75).

Görüldüğü gibi mağara, hem ana rahmi anlayışı, hem de yer altına inişin somut simgesi olarak; şamanın yer altı yolculuğunun bir parçası olması hasebiyle, Şamanizm’le birebir ilgilidir.

D-BÜYÜ SİHİR

1-Büyü-Sihir

A. Y. Ocak: “Şamanların temel görevlerinin ve özelliklerinden birinin sihircilik ve büyücülük olduğu, Şamanizm hakkındaki en eski araştırmalardan beri malumdur”.dedikten sonra Ohlmarks’ın bunun sebebi hakkındaki açıklamasına yer verir:

“Sibiryaya ve Orta Asya gibi iklimi sert olan yerlerde ve genellikle tabiat şartlarının insanlara hâkim olduğu bölgelerde, tabiata hükmedememenin, ilkel insanlarda isterik tepkilere sebebiyet verdiği görülmektedir. Bu tepkiler, özellikle hassas bünyelerde ortaya çıkmakta ve bunlar sihirbaz din adamı görevini yüklenmektedir. İşte eski sihirbazlar böylece yerlerini Şamanlara bırakmışlardır; Şamanlar da sihirbazlık hüviyetini böyle yüklenmişlerdir” (2003:145).

“Muradına Eren Kız”(Kunos 1998: 191) ve “Kaveci Ömer”de, beklediği ölü dirildiği zaman kendisini hizmetçi sanan kız, şehzade seyahate çıkarken isteğini sorduğunda “ben bir sabur taşı isterim, fakat eyer bu taşı unudacak olursan gelirken geminin önü simsiyah olsun, arkası açık olsun!”der (Kunos 1998: 191).

“Kaveci Ömer”de de benzer şekilde kız şehzadeye “ ‘bana bir kara saplı pıçak ile bir de sabur taşı isterim. Eyer unudursa atı yürümesin, gözlerine de duman çöksün’ der maradan çıkar (Kunos 1998: 295).

Gerçekten de şehzade, kızın istediklerini unuttuğunda, kızın dedikleri gerçekleşir ve şehzade, geri dönüp kızın isteklerini aldıktan sonra yola devam edilebilir.

“Şah Bender”de kız, kocasının bir eşek değil, güzel bir yiğit olduğunu açıklar: “ ‘O yiyit benim kocamdır’ der demez orası karışır, ne olduğunu bilemezler, bir de bakarlar ki olan kayb olmuş”(Kunos 1998: 217).

Sultan, dev karılarının kendisine sırasıyla “bir gün lazım olur” diyerek verdiği ceviz, turunç ve narı alır. Cevizi kırar içinden bir ipek gömlek, turuncu keser altın bir tepsi içinde tavuk ve civcivler, narı kesince de altın tepsi içinde tavşan ile tazı çıkar.

“Boynuzlu Yılan”da (Kunos 1998: 242), kız babasının gönderdiği cadı karısının kışkırtmasıyla kocasının verdiği aynayı ona gösterince kocasının yılan değil, güzel bir yiğit olduğu ortaya çıkar ve yılan da o gece gelmez.

“Peri Olu”nun (Kunos 1998: 283), karnındaki kilidi açan kız, onun kaybolmasına neden olur.

Büyü ya da sihir, masalların değişmez unsuru olarak aynı zamanda ve şamanik güçlerdendir. Büyü, masalarda hem iyi, hem de kötü amaçlar için kullanılmakta ve masalın dönüm noktasını teşkil etmektedir. A. Y. Ocak, konu ile ilgili olarak; şamanların sihir ve büyü ile olan ilgisinin günümüze kadar Altaylar’da devam ettiğini (2003: 146) söylemektedir.

2-Şekil (Don) Değişirme

Masalarda sıkça karşılaşılan bir motiftir. Bu motif bir çok dinde de yer almakta; masal, efsane gibi türlerde benzer şekillerde yaşamaktadır.

Şekil değiştirmenin temelinde yatan felsefe A.Y. Ocak tarafından özetlenmiştir:

“Eskiçağ insanının kafasında yeryüzünde mevcut her cisim, her madde, bir kuvvetin taşıyıcısıdır. Aynı görünseler de, neviler arasında esasta yine de birtakım benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, aralarında bazı şekil değişikliklerine yol açarlar. Şekil değiştirme genellikle üstün bir güç (yerine göre Allah, sihirbaz, cadı, evliyâ) tarafından , ya yapılan bir iyiliğe karşılık mükâfat veya kötülüğe cezâ olarak gerçekleştirilmektedir.Şekil değiştirmeyi ifade için Türk menkabe, masal ve efsânelerinde donuna girmek deyiminin kullanıldığı görülür: Geyik donuna girmek (geyik olmak), güvercin donuna girmek (güvercin olmak)gibi” (2003: 206).

Proben’de yılan donuna girme (Kara yılan, Boynuzlu Yılan), güvercin donuna girme (Alayan Nar ile Gülen Ayva, Korku), kuş (Şah Bender, Tasa Kuşu), eşek (Şah Bender), geyik (Gül Peri) donuna girme gibi şekil değişiklikleri oldukça fazladır. Genelde bu şekil değişiklikleri hayvanın insana dönüşerek, insan olarak kalması şeklinde yaşanır.

Özellikle bunlardan ikisi geyik ve güvercin donuna girme pek çok menkıbe, efsane ve masalın ayrılmaz parçasıdır.

“Gül Peri”de (Kunos 1998: 255), ava çıkan şehzadenin ok attığı bir geyiğin peşinden bilmediği yerlere gitmesi daha sonra geyiğin bir insana dönüşmesi başta Kaygusuz Abdal olmak üzere İslâm dininde ve birçok dindeki sayısız menkabeği çağırır. Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnaçlarını İslâm Öncesi Temelleri* adlı kitabında, geyik donuna girme ile ilgili üç menkabe naklederek, geyik şekline girmiş velilerin yol göstericiliğinden bahsetmiş, geyiği kendisini avlamak isteyenleri mistik yola götüren bir kılavuz olarak değerlendirmiştir. (2003: 208)

Türk mitolojisinde geyiğin yeri ve önemi üzerinde duran B. Ögel; “Türklerin geyikten türediğine dair bir efsaneye rastlanmadığını, Türk efsanelerinde daha çok dişi geyiğin karşımıza çıktığını bunları, tanrı ile ilişkisi olan. “birer ilâhe, dişi Tanrı ve daha doğrusu birer dişi ruh durumunda idiler” (1998: 569) şeklinde yorumlar.

“Alayan Nar ile Gülen Ayva”daki (Kunos 1998:222), güvercin donu da, geyik donu gibi menkabelerin vazgeçilmez motifidir. Erenler gerek seyahatleri sırasında, gerekse zor durumda kaldıklarında kuş şekline bürünürler, ama güvercinin bu kuşlar içerisinde önemli bir yeri vardır. Zira güvercin, Tufan mitinde, diğer kuşların beceremediği karayı bulma görevini yerine getirmesi açısından son derece önemli bir kuştur (Aça 1999: 54). Dede Korkut’ta yer alan Deli Dumrul Hikâyesi’nde de güvercin şekline girme söz konusudur.

Şekil değişikliğinin Şamanizm’le olan bağlantısını A. Y. Ocak, Roux’dan şu cümlelerle aktarır:

“Roux bu inançların Şamanizm’le alâkalı olduğu kanaatindedir. Ona göre Şamanizm’in hâkim olduğu eski Orta Asya topraklarında hayvanların iktisadî hayattaki önemli rolü Şamanizm’e de yansımıştır. Şamanların yaptığı hemen her âyinde mutlaka hayvan yer almaktadır. Bir bakıma Şaman, insan-hayvandır. Düşman ruhlara karşı hayvan kılığına girerek savaşır; gökyüzüne yaptığı seyahati hayvanlar aracılığıyla yapar” (2003: 210).

İnsanın nesneye dönüşmesi ise sadece “Şah Bender”de görülür. Dev karısı kızı vurarak, onu elmaya sonra yine insana çevirir.

Şah Bender, “Kıza bir tokat vurur, bir tekne yapar, kendi de çamaşırcı olur, başlar çamaşır yıkamaya” (Kunos 1998: 220).

Şah Bender, “hemen kıza bir tokat vurur bel yapar, kendi de bahçıvan olur, başlar bahçe bellemeye” (Kunos 1998: 221), “hemen olan kıza bir tokat vurur, kız bir selvi olur, olan da yedi başlı ecder olur, selviye sarılır (Kunos 1998: 221). “Oğlan yine adam olur, kıza da bir tokat vurur, o da kız olur”(Kunos 1998: 221).

Ocak’ın ‘şekil değiştirme’nin temelinde yatan felsefeyi açıklarken dediği gibi yeryüzündeki her canlı her madde, bir kuvvetin taşıyıcısıdır. Bu anlayıştan yani animizmden hareketle insanların hayvan, bitki ya da eşyaya dönüşmesi olağan bir durumdur; bir çok dinle olduğu gibi Şamanizm ile de belli noktalarda örtüşmektedir.

3-Fal

Eliade “bütün Güney Amerika’da şaman, deneyimli şamanların ruhlarıyla karşılaşmış onlardan eğitim almak için, ölmek zorundadır, çünkü ölümler her şeyi bilir” (1999: 111) derken falcılığı ölümlerle alış-veriş yoluyla kazanılan bir özellik olarak açıklamaktadır.

“Gül Peri”de, padişah, evlendirmek istediği oğullarına “üçünüze birer ok yaptırayım, birer tane atınız, her kimin oku nereye düşerse onu alırım, o onun nasibidir”der (Kunos 1998: 255).

Yine aynı masalda Fes padişahı aşk hastalığına tutulup günden güne sararıp solan kızını derdini öğrenmek için: “‘Remmal bulun, kızımın çaresine bakın’ der, hemen uşaklara gider remmali getirirler, bakar: ‘Efendim, bunda hastalık yoktur, yalnız aşk hastalığı vardır’ deyip haber verirler (Kunos 1998: 257).

Roux ise; ağacın kozmik değerinin ağaçtan yapılan oklara da geçtiğini söyler. Ona göre ok taşıdığı özellikler dolayısıyla sahibiyile sıkı ilişki içinde olan bir nesnedir (2001: 89). Oklar, okun sahibini kendileri ile birlikte evrenin üst bölgelerine sokarlar (2001: 152). Bunların dışında insanı temsil eden ok, en eski kehanet aracı olarak kabul gören bir nesnedir (2001: 88). Oklarla kehanette bulunma geleneği, Oğuz Kağan, Dede Korkut başta olmak üzere pek çok edebi metine de yansımıştır.

Ayrıca başta koyunun kürek kemiği, çubuklar, zarlar, bağırsaklar olmak üzere çeşitli araçlarla fal bakma yaygındır. “Şaman diğer görevleri yanında, baş falcı olarak da görev yapar. Falcılık ya fal kemikleriyle ya da bir şamanlık seansı yoluyla yapılır” (Eliade 1999: 281).

E-SOSYAL HAYATLA İLGİLİ MOTİFLER

1-Ölüm Dirilme

Ölüm dirilme ritüeli, adayın şamanlığa girişteki en önemli sınavlarından biridir. Ancak şaman adayının sembolik olarak ölüm dirilişi, yani vücudunun parçalara ayrılıp tekrar birleştirilmesi, masallara bu şekliyle yansımaz. Bize ölüm dirilmeyi çağrıştıran iki masalda durum daha farklıdır.

Bunlardan ilki olan “Muradına Eren Kız”da, ihtiyar karının gayet sevgili kızına bir kuş, “sen kırk gün bir ölü bekleyeceksin ondan sora muradına ereceksin”der. Kız ve annesi kuştan kaçmak için memleket değiştirirler. “Bunlar gide gide birkaç gün sora bir memlekete varmışlar, o memlekette bir büyük sarayın etrafında gezerlerken gece olmuş, bunlar oracıkta yatıp uyumuşlar. Kuş usuletle kızını kapıp sarayın içinde bir odaya bırakmış, neden sora kız gözünü açıp bakmış ki kendisi bir sarayın içinde, odanın ortasında da döşek içinde bir ölü yatıyor...”(Kunos 1998: 191).

“Kaveci Ömer”de de aşağı yukarı aynı durum karşımıza çıkar. Kaveci Ömer’in kızı, okula giderken, hocası ona “kızım senin kısmetin cenazedendir” der. Ömer ve ailesi bu kaderden kurtulmak için yola çıkar, fakat yolda kızları su içmek için indiği kayaların kapanmasıyla, içeride kalır. “Bir kapu görür açar, yine bir kapu var, nehayet kırk kapu açar, bakar ki birisi orda yatıyor, yanında bir musaf var, kabında yazılmış ki: ‘Bu musafı kırk gün kırk gece kim okursa bu onun kısmetidir’ deye”(Kunos 1998: 294).

Her iki masalda da ölü belli bir süre sonra dirilir ve kendisini kurtardığını sandığı hizmetçi kızla evlenir. Ancak bazı olaylar sonucunda, kendisini bekleyen kızın evlendiği kız olmadığını öğrenir; masalın sonunda, kendisini kurtaran kızla evlenerek, hizmetçiyi cezalandırır.

“Bu tarz, ölüp dirilme daha çok bir yaş gurubundan diğerine geçebilmek, gizli cemiyetlere ve kabile üyeliğine dahil olabilmek için uygulanan ölüp dirilme ritüeline yakındır. “Bu mezarlıklarda yatma ya da bir ölü gibi hiçbir şey yiyip içmeden kapalı bir mekanda günlerce beklemekten ibarettir (Aça 2002: 75). Ölüp dirilme destanlar ve memoratlar için de önemli bir motif olup, destanlarda; bir suikasta kurban giden ya da hile ile zehirlenen kahraman ölüp, Tanrı, doğüstü varlıklar, hayvanlar ve çoğunlukla kadınların dua ve çeşitli yardımları sayesinde tekrar dirilirler (Aça 2002: 77).

Memoratlar’da da bazen ölen kişiler, mezardan çıkıp gelmek suretiyle yaşamlarına kaldıkları yerden devam etmektedirler (Çobanoğlu 2003: 208).

Her iki masalda da benzer şekilde cereyan eden ölüp dirilme, şaman adayının ölüp-dirilme ritüelini hatırlatsa da daha az teferruat içeren, yüzeysel bir ölüp dirilme olup, destanlar ya da Memoratlar ‘dakine yaklaşan tarafı daha ağır basmaktadır.

2-Tabiatüstü Bir Şekilde Hamile Kalma

Şamanizm’de ve dolayısıyla şaman efsanelerinde çok sık karşılaşılan bir diğer motif de olağanüstü yollarla ortaya çıkan hamileliktir.

“Muradına Ermeyen Kız”, masalında kızın üç özelliğinden biri de gülünce yanaklarında güller açmasıdır. Başına gelen kötü olayların ardından, şehzadenin kendisinin yaşadığını bilmesi ve daha önce çıkarılan gözlerini geri alabilmek için yanağından kesip gönderdiği gülü, şehzade öyle büyük bir istekle koklar ki, kız o anda hamile kalır. Bu olayı, pazvantı koluna takılıp hayata dönünce şehzadeye şöyle anlatır: “Bu çocuğu sorarsanız size gönderdim gülü gayet istek ile kokladımız dan o anda gebe kalmışım, şimdi bu çocuk sizindir”der (Kunos 1998: 190).

Roux, *Türklerin ve Moğoların Eski Dini*, adlı kitabında bu doğrultuda örnekler vermektedir: “Nehrin sahibinin bir kızı, ‘gökten inen yumurta büyüklüğündeki bir buhardan’ gebe kalır.” (2002: 185) “Kitanlarda imparatoriçe Yung-tsin’in (veya Tai-tung)rüyasında güğsü üzerine bir tavşanın sıçradığı anlatılmakta ve tavşan ata

rolü oynamaktadır. Bu olaydan sonra imparatoriçe gebe kalmış” (2002: 195). F. Bayat, Köroğlu'nun doğumuyla ilgili benzer rivayetlerden hareketle şöyle der:

“Masal ve efsanelerden gelen partonogenez (elma yemekle, su içmekle, gül koklamakla vs. gebe kalmak) hamilelik Goroğlu Destanı'nda tasavvuf elemanına transformasyon edilmiştir. Halk süfilerinin menkıbelerinde de ağza tükürmekle hamile kalmak değişik şekillerde kullanılmıştır. Hacı Bektaş Veli burnundan akan kanı bir kaba koyar, sonra onu içen Kadıncık Ana gebe kalır. Hacı Bektaş Veli'nin soyu da bu kadından gelmektedir”(2003: 31).

Bir bakirenin, doğaüstü bir yolla hamile kalması, doğan çocuğun seçilmiş olduğunun en önemli göstergesidir.. Olağanüstü nitelikleri olan şamanın doğaüstü şekilde doğumu, onun olağanüstülüğünü artıran ve diğerlerinden farkını ortaya koyan bir özelliktir.

3-Tabutta Doğum

“Muradına Ermeyen Kız”da (Kunos 1998: 186), kolundan pazvantı alındığı için ölen kız, daha önceden yaptırttığı türbeye gömülür ve tabutun içinde bir çocuk doğurur.

Dolaşmaya çıkan şehzade dağdaki türbeyi görüp, sesleri duyunca türbeye girer ve tabutun içindeki kızı ve yanındaki çocuğu görür. Bunun üzerine, çocuğu alıp saraya götürür.

“Kara Yılan” (Kunos 1998: 203) adlı masalda ise, tam olarak tabutta bir doğum olmasa da tabutta hamile kalma durumu söz konusudur. Saraydan kovulan kız, dağlara düşer. Bulduğu bir tabutun içine girer yatar, yanındaki tabutta da bir yiğit yatmaktadır. Yiğit kızı ikna eder, ikisi aynı tabut girer ve kız bu yiğitten hamile kalır.

Tabutta doğum motifinin en bilinen örneği Köroğlu'nun doğumuyla ilgili rivayetlerdir. Bununla ilgili olarak; Fuzuli Bayat, *Köroğlu Şamandan Aşıkta, Alpten Erene* adlı çalışmasında H. Zarifov'un 1936'da arşivden bulduğu bir varyatı nakleder:

“Goroğlu, Hz. Ali'nin oğludur. Delli diye adlandırılan bu destandan anlaşılır ki, Goroğlu'nun anası Çambil'dir. Çambil, Hz. Ali'nin hizmetçisidir. Hizmetçi Hz. Ali'nin onun ağzına tükürmesiyle hamile kalır. Bunu duyan Fatima Çambil'i evden kovar. Hizmetçi doğum zamanına yakın ölür, çocuk mezarda doğar” (2003: 30).

Bayat bunu “mezar, yer ana kucağıdır. Toprakla, taşla, dağla, suyla ilgili transformasyon Şamanlık kalıntıları gibi nitelense de, Mitolojik Ana sisteminden çıkmadır” (2003: 33) demek suretiyle, başta Köroğlu olmak üzere bu tür doğumları, Mitolojik Ana motifine bağlar.

4-At

Şamanizm’de at, şaman ayinlerinin; gerek kurban olarak, gerekse şamanın farklı bölgelere yolculuğunun önemli bir parçası olarak, bir çeşit hayvan rehberdir. Hatta at olmadığında şaman, davulu ya da herhangi bir sopayı at gibi kullanır.

At’ın rehberliğini Eliade “yardımcı ruhların çoğunun hayvan biçimlerini taşıdığını (1999: 116) söyleyerek destekler ve esrimeli yolculukları sırasında şamanı savunan bir baş ruhun varlığından söz eder ki, bu bir at da olabilir.

Ayrıca Eliade, “Şamancıl mitoloji ve ritlerde atın tuttuğu yer ise çok başkadır. Tam ve tipik anlamıyla bir ‘ölüm hayvanı’ ve ruh göçürücü olan at, şaman tarafından çeşitli bağlamlarda esrimeye, yani mistik yolculuğu mümkün kılan ‘kendinden-çıkışa’, ulaşmak için kullanılır. Bu mistik yolculuğun ille de Yeraltına doğru yapılması şart değildir: ‘at’ şamanın havada uçmasını, Göğe çıkmasını da sağlar. Ata dayalı mitolojide Yeraltına değil ölüme ilişkin karakter ağır basar; at Ölüm’ün mitsel bir görüntüsüdür ve bu nedenle esrime mitolojisinin ve tekniklerinin içine alınmıştır. At öleni öbür dünyaya taşır; ‘düzey atlamayı’, yani bu dünyadan başka dünyalara geçişi gerçekleştirir ve bu yüzden, aynı zamanda erkeklige giriş anlamı taşıyan bazı katılma/sırta-erme törenlerinde de birinci planda rol oynar” (1999: 508) der.

“Alayan Nar ile Gülen Ayva” (Kunos 1998: 222), masalında babasının cinsiyetinden habersiz olduğu sultan, sünnet olmaktan, yani bir kız olduğunun anlaşılmasından korktuğu için ahıra gidip bir siyah at seçer ve ağlamaya başlayınca at onunla konuşur, sultanı üzerine alarak; Mirac’ta Hz. Peygamberin bindiği atlar gibi hızla “bir günde altı aylık memlekete” uzaklaşır. Hayvan sultandan ayrılmadan önce de ona ihtiyacı olduğunda kendisini çağırabilsin diye üç kıl verir.

Bu kıllar, şamanlık seanslarında kullanılan beyaz at kıllarını hatırlatır. Şaman seanslarında seansa başlarken, ateşe mutlaka birkaç at kılı atılır.

Eliade’de seanslarda, at kılı yakılmasının sebebini “Şamanlık seansında ‘at’ gerçekten ve resmen bulunmasa bile, yakılan kıl at kılları ya da şamanın üstüne oturduğu beyaz bir kısrak postu aracılığıyla, simgesel olarak yer alır. At kılı yakmak şamanı öbür dünyaya götürecek olan sihirli hayvanı çağırarak demektir” (1999: 511) şeklinde açıklar. Masallarda da kıl yakmak, hangi canlıya ait olursa olsun onu çağırarak, yardımını istemek anlamına gelir.

Aynı motife tek farkla, “Zümrüt Anka Kuşu”nda (Kunos 1998: 287) da rastlanır. Burada at kılının yerini şehzadenin kuyudan çıkardığı kızın, saç telleri almıştır. Bu saç telleri de birbirine sürtülerek yardım sağlanmaktadır.

5-Av

Şamanist anlayışta av son derece önemlidir. Tabiatın bir dili olduğu düşüncesi de ava bir kutsiyet kazandırmakta, şamanın yardım ve yol göstericiliğini beraberinde getirmektedir.

M. Perrin, avla ilgili görüşleri konuyu önemli ölçüde aydınlatmaktadır:

“Şamanın görevi, av hayvanlarını yakalayabilmek için hayvan ruhlarıyla işbirliği yapmaktır. Tüketilen hayvan türleri ile insan topluluğu arasında bir mübadele çevrimi kurulur. Bu çevrimde, avlanan hayvanların yaşam gücü yer alır. Hayvan dünyası ile insan dünyası arasındaki bu mübadelede herkes ‘diğerinin hem yardımcısı hem avı olur’ olur. Şamana düşen görev, söz konusu çevrimin sürüp gitmesine ve insanları kayırmakla beraber mübadelelerin dengeli olmasına da dikkat eder” (2001: 72). Ayrıca “bazı Sibiryalı topluluklarında, şaman avı kolaylaştırmak ya da sürülerin yaşam koşullarını iyileştirmek için iklim üzerinde etkili olmakla, rüzgâr estirmekle ya da kar yağdırmakla yükümlü kılınır” (2001: 74).

Proben’de adı geçen birçok masalda av önemli bir işgal eder. Bunu da belli ölçüde şamanizm ile bağdaştırmak mümkündür. .

“Eskici Kız” (Kunos 1998: 198), şehzade belli bir yaşa gelince babası zannettiği değirmenciden ava çıkmak üzere bir tüfek ister ve av çıkar.

“Musa Bey” (Kunos 1998: 234), her gün ava çıkan Musa Bey’in bir gün av esnasında kulağına gelen ses ondan bir tercihte bulunmasını ister.

“Tasa Kuşu” (Kunos 1998: 238), Tasa kuşunun hışmına uğrayıp dağlarda gezen sultanı, ava çıkmış bir şehzade bir ağacın üstünde bulur ve görür görmez aşık olup evlenmek ister.

“Güzel Ahmed” (Kunos 1998: 262), Hırızmalı güzeli bulup sarayına kabul edilen Güzel Ahmed, birkaç gün sonra ava çıkmaya başlar.

“Bahtiyar Bey” (Kunos 1998: 277), erkek kılığına girip, Bahtiyar Bey ile yaşamaya başlayan Ali, onunla ava da çıkar.

“Peri Olu” (Kunos 1998: 283), padişahın küçük kızı kısmetini beğenmeyip yola düşer ve bir peri oğlunun konağına yerleşir. Peri oğlu her sabah erkenden ava çıkar.

“Gül Peri” (Kunos 1998: 255), padişahın küçük oğlu talihinin ona oynadığı oyun üzerine geyik avına çıkar.

6-Üç Sayısı

Üç, yedi, dokuz, kırk gibi sayılar kutsiyet ifade eden sayılardır. Masalların büyük bir bölümünde insanlar, nesnelere ya da bazı kavramların üç sayısına bağlanarak anlatıldığı gözlenmektedir. Üç sayısının mistizmi, Şamanist inançtaki üç

kozmetik kuşaktan kaynaklanmaktadır. Şamanizm’de evren, gökyüzü, yeryüzü ve yer altı olmak üzere üç âlemden oluşmaktadır. Eliade bunu doğrulayacak şekilde “üç kozmik kuşağı simgeleyen 3 sayısının dinsel anlam ve değerinin 7 sayısınınkinden önce geldiği bilinen bir gerçektir” (1999:307) ifadesine yer vermiştir.

Bunlara Alex Oldrik’in “*Epik Kanunlar Teorisi*” içindeki “üçleme kuralı”nı da eklemekte yarar var. “Yineleme hemen her zaman üç sayısına bağlıdır. Üç sayısı da kendi başına bir kuraldır. Bununla birlikte bütün halk anlatıları üçleme kuralına uymaz”(Çobanoğlu 1999: 100).

Proben’de bulunan masalarda da üç sayısı, bu doğrultuda çeşitli yerlerde, defalarca tekrarlanmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: kıza verilen 3 özellik (Muradına Ermeyen Kız); padişahın 3 kızı (Takırdak), eskicini 3 kızı (Eskici Kız), padişahın 3 kızı, 3 dev, 3 meyve (Şah Bender); üç kıl (Alayan Nar ile Gülen Ayva), 3 çocuk (Helvacı Güzeli), 3 ok, padişahın 3 oğlu, 3 dev (Gül Peri); 3 derviş, kahveci çırağına 3 nitelik (Kavacı Güzeli); üç kız (Güzel Ahmed), uşağın 3 kızı, 3 istek (Bahtiyar Bey), padişahın 3 kızı, 3 kez kısmet deneme (Peri Oğlu), padişahın 3 oğlu, 3 elma, 3 peri kızı (Zümrüt Anka Kuşu).

Sonuç

Masalların kaynağının mitler ve eski inançlar olduğu düşünülürse, bir çok masal motifinin Şamanizm’le bağlantılı ve ‘Şamanistik Unsur’ olma özelliğine sahip olması olağandır.

Masal kahramanının yolculuğu; yolculuğa çıkış nedeni, karşılaştığı engeller, yardımcı varlıklara kadar şaman yolculuğuyla örtüşmektedir. Yine Şamanizm’in üçlü evren anlayışı, rüya, görü, büyü, fal, ayna gibi unsurları, Şamanist inanç sistemindeki fonksiyonlarıyla masallara yansır. Dağ, su, mağara kültürleri de masalarda sıkça tekrar edilen, Şamanistik motiflerdir.

Ayrıca masalların doğasına son derece uyan ve Şamanizm’de önemli bir yeri olan olağanüstü özelliklere sahip kuşlar ve hayvanlar, birer şaman yardımcısı olarak, masalarda kendini gösterir.

Diyebiliriz ki; pek çok özelliği, masalın yapısal formu içerisinde kamufle edilse de Şamanizm, masalın bünyesinde pek çok unsuruyla birlikte yaşamına devam etmektedir.

Kaynaklar

- AÇA, Mehmet. (1999). “Tufan’ın Kuşları ve Kozi Körpeş-Bayan Sulu Destanındaki Bazı Kuşlar” **Millî Folklor**, Yaz 42: 53-57.
- (2002), “Şamanlığa Geçişteki Ölüm Dirilme Ritüelinden Türk Destanlarındaki Ölüm Dirilmeye”, **Millî Folklor**, Yaz 54: 75-85.

- AND, Metin, (1998), *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası*, İstanbul: Akbank Kültür ve Sanat Kitapları.
- ANOHİN, A. V., (1998), "Altay Şamanlığına Ait Maddeler", (Çeviren: Abdülkadir İnan), *Makaleler ve İncelemeler I.Cilt.*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AYDIN, Mehmet, (1994), "Şamanizmin Eski Türk Dini Hayatı ile İlişkisi", **IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri**, Ankara: 487-500.
- BAŞGÖZ, İlhan, (1973), "Türk Halk Hikâyelerinde Düş Motifi Zinciri", **Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi**, Sayı: 2: 71-86.
- BAYAT, Fuzuli, (2000), "Anadolu Halk Süfîzminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü", **Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri**, Ürgüp/Nevşehir: 1-19.
- (2003), *Koroğlu, Şamandan Âşıka, Alpten Erene*, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- (2006), *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- BEYDİLİ, Celal, (2003), *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- BORATAV, Pertev Naili, (1991), "Masal Olağanüstü ile Gerçeği Birleştiren Sanat", **Folklor ve Edebiyat 2**, İstanbul: Adam Yayınları: 276-279.
- (1999), *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yay.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (1993), "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü", **Türk Kültürü**, Sayı: 361: 288-298.
- (1999), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- (2001), "Türk Mitolojisi", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Tarihi*, Ankara: AKM Yayınları, C. I: 1-85.
- (2003), *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- DRURY, Nevill, (1996), *Şamanizm*, (Çeviren: Erkan Şimşek), İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- DUYMAZ, Ali, (1998), "Tekerlemelerin Kökeninde Şamanizm Unsurları", **Millî Folklor**, Bahar 37: 114-120.
- ELİADE, Mircea, (1999), *Şamanizm*, (Çeviren: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitapevi.
- (2001), *Mitlerin Özellikleri*, (Çeviren: Sema Rifat), İstanbul: Om Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet, (1992), *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanç) ve Alevilik Bektaşilik*, İstanbul.
- GÜNAY, Umay, (1983), "Türk Masallarında Geleneksel ve Efsanevi Yaratıklar", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1: 21-46.
- GÜNGÖR, Harun, (2005), *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- HASSAN, Ümit, (2000), *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Alan Yay.
- İNAN, Abdülkadir, (2000), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (1980), *Eski Türk Dini*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar, (1995), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: AKM Yayınları.

-, (1998), *Kuzey Azerbaycan Doğu Anadolu ve Kuzey Irakda Eski Türk Dini İzleri- Folklorik-Tabakalaşma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F., (1929), "Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystique" musulmans, İstanbul.
- KUNOS, Ignaz- Wilhem Radloff, (1998), *Proben VIII. Cilt*, (Latin Harflerine Aktaran ve Hazırlayanlar: Saim Sakaoğlu- Metin Ergun), Ankara: TDK Yayınları.
- KUNOS, Ignaz, (2001), *Türk Halk Edebiyatı*, (Hazırlayan: Tuncer Gülensoy), Ankara: Akçağ Yayınevi.
- LÜTHİ, Max, (1996), "Halk Masallarında Yüzeysellik", (Çeviren: Gülay Mirzaoğlu), *Millî Folklor*, Bahar/Yaz 29-30: 81-90.
- OCAK, Ahmet Yaşar, (1990), *İslâm-Türk İnaçlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara: TKAE Yayınları.
-, (2003), *Alevî-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin, (1998), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖRNEK, Sedat Veyis, (2000), *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- PERRİN, Michel, (2001), *Şamanizm*, (Çeviren: Bülent Arıbaş), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- PROPP, Vladimir, (2001), *Masalın Biçimbilimi*, (Çeviren: Mehmet Rifat-Sema Rifat), İstanbul: Om Yayınevi.
- RADLOFF, W., (1994), *Sibirya'dan*, (Çeviren. A. Temir), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- ROUX, Jean Paul, (2002), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çev:Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabaıcı Yayınları.
- ŞENER, Cemal, (2001), *Şamanizm-Türklerin İslâmiyetten Önceki Dini*, İstanbul: Etik Yayınları.
- SULLIVAN, Lawrence E., (2004), "Şamanın Nitelikleri ve Gücü Ruhun Ekstaz Durumunun Genel Bir Tanımı". (Çeviren: Kadriye Türkan), *Millî Folklor*, Kış 60: 237-246.
- YÖRÜKAN, Y. Ziya, (2005), *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, Ankara: Yol Yayınları.
- YÜCEL, Ayşe, (1998), "Masallarda Dev ve Yaratılış Destanındaki Benzerleri", *Millî Folklor*, Güz 39: 38-45.