

GAZİANTEP MASALLARINDA ŞAMANİZMİN İZLERİ

Mehmet Yılmaz*

I – Giriş:

Dünyada, bugün gerek bir inanış, gerekse araştırma alanı olarak – hatta modern anlamda tedavi yöntemi olarak kullananlar da mevcuttur – Şamanizm çok canlı, çok verimli bir sahadır. Dünyanın her tarafında Şamanizm’in çok farklı yönlerini araştıranlar bulunmaktadır. Yapılan çalışmalar daha çok Şamanizm’in bir din olup olmadığı, diğer dinlerle münasebeti, kültürel hayat içinde icra ettiği rolün ne ve nasıl olduğuyula alakalıdır. Bu alanda literatür yıllar içinde çok genişlemiştir. Konu, doğrudan Şamanizm ile halk masallarının ilişkisine geldiğinde ise durum değişmektedir. Araştırabildiğimiz kadarıyla kitap düzeyinde bu alan hakkında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak bazı makaleler vardır ki, bunlar da sınırlı sayıdadır. Alace Yen ’ *Shamanism as Reflected in the Folktale* adlı makalesi konuyu doğrudan ele alan önemli çalışmaların başında gelmektedir (Yen, 1980:105). Bunun dışında Pauline Greenhill’in *Trace of Shamanism in Norwegian Folktales and Popular Legends, Religious Bliefs Transmuted into Narrative Motif* makalesi var (Greenhill, 1975:20-46). Sadece Yen’in makalesi dünya masallarından örnekler vermektedir.

* Yrd. Doç. Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Muallim Rifat Eğitim Fakültesi, mehmetyilmaz27@yahoo.com.tr

Türkiye’de masal araştırmaları ise Ignacz Kunos’tan bu yana önemli gelişmeler göstermiştir. Pertev Naili Boratv’ın, Wolfram Eberhard’ın çalışmalarından sonra Saim Sakaoğlu’nun *Gümüşhane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil* (Sakaoğlu 1973), yine aynı nesle dâhil edebileceğimiz Bilge Seyidoğlu’nun *Erzurum Masalları* (Seyidoğlu 1975), Umay Günay’ın *Elazığ Masalları: İnceleme* (Günay 1975) gibi ufuk açıcı çalışmalar gelir. Günay, PROPP yöntemini, Sakaoğlu ve Seyidoğlu ise S. THOMPSON’un Motif Index yöntemini kullanırlar. Bu yöntemi daha sonra Ali Berat Alptekin *Taşeli Masalları*’na uygulamıştır. Dikkat edilirse bu araştırmaların ortak bir özelliği olduğu görülecektir. Dünyadaki folklor araştırmalarında uzun yıllar kullanıldıktan sonra bu yöntemlerin Türk araştırmacılar tarafından sonradan tanınması böyle bir ortak alanda çalışma düşüncesi doğurmuş olabilir. Zaman içinde bu yöntemler eleştirilmişlerdir de.

Bize göre Türk masalları artık farklı bakış açılarıyla da ele alınmalıdır. Dünya masallarıyla ortak motifler taşımasının ötesinde masalın Türk kültürü içindeki önemi, onun bir anlatı metninden öte, sözlü kültürün taşıyıcısı, koruyucusu; kimi zaman da yeniden kurgulayıcısı olduğu anlayışıyla çalışmalar yapılmalıdır. Geçmişle bugün arasında masal hangi konumdadır, evrensel öğelerin dışında mahalli unsurları ne kadar taşımaktadır, dini düşünce ile ilişkileri nasıldır? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür.

Bu incelememizde, farklı olarak Gaziantep masallarında şamanizm’in izlerini bulmaya çalışacağız. İncelediğimiz kadarıyla Türkiye’de bu alanda müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak bazı makalelerde – kısmen de yüzeysel olarak – bu konuya dikkat çekilmiştir. Bahaeddin Ögel, “ Keloğlan Masal Motifinin Eski Türk Kökenleri” isimli makalesinde şamanizm’le ilgili unsurları araştırmaktan çok bu masalarda şamanist öğelerin bulunabileceğinden söz eder (Ögel: 1976). Ayşe Yücel de “Masalarda Dev ve Yarattılış Destanındaki Benzerleri” adlı çalışmasında kimi masallarımızda yer alan “dev” motifini şamanizm’deki yeraltı hükümdarı Erlik’le karşılaştırır (Yücel: 1998). Wolfram Eberhard ve Pertev Naili Boratav *Typen Türkscher Volksmärchen* adlı kitaplarının giriş bölümünde halk masallarımızın kökeninin eski inançlarımıza dayandığını belirtmişlerdir (Boratav, Eberhard 1953).

Son yıllarda akademik anlamda yapılmış en ciddi çalışma Magdalena Sodzawiczny’nin Türkiye Masallarında şamanizm’in Öğeleri adlı yüksek lisans çalışmasıdır (Sodzawiczny 2003). Gaziantep masallarını ele alırken bu çalışmada ortaya konulan bazı bakış açılarından yararlandık.

şamanist öğelerin varlığıyla alakalı Gaziantep masalları üzerinde- incelediğimiz kadarıyla – herhangi bir araştırma yok. Var olanlar da ya derleme faaliyeti içinde ya da Türkiye’nin değişik yerlerinden masallar içeren antoloji niteliğindeki eserlerdir. Bizim incelememize esas aldığımız eser de bir derlemedir. Hulusi Yetkin’in hazırladığı *Gaziantep’te Derlenen Halk Masalları* kitabı muhtemelen bu alanda yapılmış ilk derlemedir. Hazırlayan derleme faaliyetinin amacını şu cümlelerle dile getirir: “Bildiğiniz gibi; halk

masallarının tesbiti; geçmişteki içtimaî olaylarla tarih vak'alarını tetkik edenler için faydalı birer doküman vazifesi görür.” (Yetkin, 1962: IV). Masallar derlenirken mümkün olduğu kadar ilmî yöntem kullanılmaya çalışılmışsa da derlemenin ortaokul ve lise öğrencilerine yaptırılması; hazırlayanın masalları faydalı ve zararlı diye ikiye ayırması bazı sıkıntıları beraberinde getirmiştir. “...çocuklarımızın yetişmesine ilmî ve demokrasi zihniyetini engelleyici birçok masalların yaygın halde olduğudur. Çok zararlı olan masalları dergiye ve bu kitaba almamıya çalıştım. Az zararlı olanlarını ise, uzmanların istifadesine sunmak için neşretmekte bir mahzur görmedim.”(Yetkin, 1962 :VI). Görüldüğü üzere hazırlayan yayımladığı masalları da kısmen zararlı görmektedir.

Gaziantep masallarında giriş ve bitirme formelleri çok zengindir. Özellikle bazı masallardaki giriş kısmı tek başına masalı diğerlerinden ayırmakta; giriş, masal metninin diğer bölümünün önüne geçmektedir. Mesela, Uzun Duvar masalı böyledir: “ Zaman zaman içinde kalbur saman içinde, deve tellallık ederken, eşek hamallık ederken, kara keçiler berberde, tombul kuzular çimende otlarken, o yalan bu yalan deveyi yuttu bir yılan, pire üstüne binipte deveyi kucağına alan, bu söylediklerimin hepsi yalan. Uzunca uzunca bir duvar varmış. Duvar deyip geçmiyelim. Tatlı sular dururken acı sular içmiyelim. Zamanı gelmedikçe ekin mekin biçmiyelim. Bu masalı dinlerken kendimizden geçmiyelim. Neyse sözü uzatmayalım. Yalan sözleri çok atmayalım. Şarktan vurduğum kılınıcı garpten çıktı bir ucu, çok uzatmıyalım dedik bir daha diyelim. Hâkiyenin aslını biz şimdi görelim.” (Yetkin 1962: 7). Dikkat edilirse, anlatıcı sürekli metne müdahale halindedir ve yeni söyleyişleri metne katmaktadır. Dayı ile Yeğen masalının giriş formeli uzun olmasına ve Uzun Duvar masalıyla benzerlikler göstermesine rağmen anlatıcıdan kaynaklanan bazı farklılıklar göze çarpar. “ Evvel zaman içinde kalbur saman içinde deve telâl iken, eşek hamal iken, ben dedemin beşiğini tıngır mıngır sallarken, birden beşiği devirdim. Dedem kaptı masayı, Nenem kaptı sopayı. Az kaçtım uz kaçtım dere tepe düz kaçtım. Birde arkama baktımki bir arpa boyu yol gitmişim.

Yaylalardan geçerek soğuk sular içerek, lâle sümbül biçerek ha şurda, ha burada altmış tarla firik burada yedim içtim yüzde düştüm, karnım doymadı, yüzüm gülmedi.

El yalan bu yalan fili yuttu bir yılan. Karıncaya binipte deveyi kucağına alan, minareyi kaval deyip beline çalan buda mı yalan.

Şurdan vurduk kılıcı Şamdan çıktı bir ucu. Şurdan vardık Kilise hele baba neyse, yalan eşeğe binipte deveyi kucağına alan. Deve telâlîk ederken eşek hamallık ederken. Ben anamın babamın beşiğini şüngür mıngır sallarken geldiler bana haber verdiler. Ne var dedimse ulan ne durin anan tetiye (*ayağa*) kalkmış, baban yeri dediler. Başımda kirli terlik vardı, haber verene hediye verdim. Onu ezmiş, süzmüş yüz kantar yağını süzmüş.

Bir varmış, bir yokmuş. Allah'ın kulu çokmuş çok uzatması günahmış.” (Yetkin 1962 : 22). Metinde geçen “ el yalan bu yalan...” ifadeleri bize anlatıcı ile masal metni arasındaki ilişkinin organikliği hakkında bilgi vermektedir.

Bitirme formelleri, giriş formellerine nazaran daha kısa ve basmakalıptır: “ Yemişler içmişler, hoşça mırzına ermişler”, “ onlar yidi, içti murazına geçti. Apisi de sizin başınıza.” gibi.

Gaziantep masallarında manzum-mensur olarak Kadı Efendi, Papazım Ne Gördün, Tavuk Feriği, Hırsız Haso; bazen de doğrudan manzum şekilde (Gurbetten Dönen Çoban) anlatılanlar mevcuttur. Ele aldığımız masalların dikkate değer bir diğer özelliği de mahalli unsurların metinlerde çokça geçmesidir. Sözlü gelenekte evrensel öğeleri barındırması açısından masallar başta gelir. Masallardaki milli unsurlar sözlü edebiyatın diğer türlerine göre daha azdır veya üstü kapalıdır. Halbuki ele aldığımız masalarda mahalli motifler çok kullanılmıştır. Bunlardan bugün hâlâ şehir merkezinde akan Alleben deresi “ Suyu Sert”, “ Yedi Deli”, “ Paşa Hamamı “ Papazım Ne Gördün”, bir mahalle ismi olan Kürttepe “ Tıs Esme” ; Antep adı ise “ Suyu Sert”, “ Papazım Ne Gördün”, “Yeşil Kurbağa” masallarında geçer. Bunun dışında anlatıcının, masaldaki zaman ile günümüzü karşılaştırdığı durumlarda ya da doğrudan metne yerleştirdiği modern hayata ait kimi kavramlara da rastlanılmaktadır. Aydın Sakar masalında “ elektrik”, Eşekbaşı ile Padişah Kızı’nda ise “ karyola” kelimeleri geçmektedir.

II – Masal Kahramanları

A – Asıl Kahramanlar: Her masalın mutlaka kahraman veya kahramanları vardır. Biz, Gaziantep masallarını incelerken asıl kahramanlar ve ikinci derecedeki kahramanlar diye iki gruba ayırdık. Bunu yapmamızdaki sebep; masalarda bazı kahramanların ön planda olması, bazılarının ise daha çok yardımcı öge olarak kullanılmasındır.

Gaziantep masallarında kahramanlar hem sayı hem de cinsiyet bakımından çeşitlidir. Asıl kahraman erkek veya kadın olabileceği gibi, masal dünyasının farklı tabakalarına ait özellikler de taşımaktadır. Sosyal hayatın her alanına mensup insanları Gaziantep masallarında- incelediklerimizin içinde- görebiliriz. Padişah ya da padişah çocukları olabileceği gibi fakir ama kanaatkâr insanlara da rastlanır.

1 – Kahramanın Yolculuğu:

İster destan isterse masal kahramanının olsun yaptığı yolculuk sıradan bir yolculuk değildir. Yolculuk, bir bakıma kahraman için bir geçiş ritüeline dönüşür. Kahramanın olgunlaşması, karanlık dünyanın temsilcileriyle mücadele edip aydınlık dünyanın galip gelmesini sağlaması, bazen ödül olarak kendine oradan bir eş alması vb. özelliklerin hepsi bu geçiş ritüeliyle alakalıdır.

Şamanın gökyüzüne ve yeraltına yaptığı yolculukla masal kahramanının yaptığı yolculuk arasında bazı benzerlikler görülür. Nora CHADWICK ve Victor ZHİRMUNSKY’nin ortak çalışması olan *Oral Epics of Central Asia* isimli eserde CHADWICK, kadın ve erkek destan kahramanlarının göklere ve yeraltına yaptıkları yolculuklarla şamanın yolculuğu arasında

birçok benzerlik görmektedir (Chadwick, Zhirmunsky 1969: 249 vd.). Abdülkadir İNAN da *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar* isimli eserinde şamanların yolculuklarına dair önemli bilgiler verir (İnan 1995: 73 vd). Bu bağlamda şamanın yolculuğunun anlamını ve sembolik dilini bilmek önemlidir. M. ELİADE yolculukla ilgili şunları söyler: “ 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 Yeraltına inip Göğe çıkabilir, çünkü daha önce de dolaşmıştır oralarda... Bu insana yasak bölgelerde kaybolma tehlikesi her zaman vardır gerçi ama sırra-ermesiyle kutsallık kazanan ve yardımcı ruhlarını da yanına alan şaman bu tehlikeyi göğüsleyecek ve böyle gizemli bir coğrafyada sertivene atılabilecek tek insandır.”(Eliade 1999: 214). Şamanın yaptığı yolculuk ve bu yolculukta gerçekleştirdiği eylemlerin benzerini, ama farklı bir açıdan J. CHAMPBELL, kahramanın görevlerini ve amacını açıklarken yapar. “ Kahramanın ilk işi ikincil etkilere ait dünya sahnesinden ruhun, güçlüklerin gerçekten yerleşmiş olduğu şu nedensel bölgelere geri çekilmek ve orada güçlükleri halletmek, kendi özelinde onların kökünü kazımak...” (Champbell 2000: 28).

İncelediğimiz eserin ilk masalı olan Zümrüdü Anga Kuşu'nun kahramanı bu tarz bir yolculuğa çıkar. Yalnız şunu belirtmek gerekir ki, masal kahramanının yolculuğuyla şamanın yolculuğu arasındaki ilişki daha çok “ içerik” noktasından ele alınacaktır. Masalı özeti şöyledir: “ Padişahın has bahçesinde her yıl sadece bir elma veren bir ağaç vardır. Bir dev de gece gelir padişah almadan o elmayı çalar. Padişahın üç oğlundan ilk ikisi sırasıyla nöbet beklerler. Fakat korktuklarından başarılı olamazlar. Sonunda küçük şehzade devi yaralar, elmayı babasına verir. Daha sonra devi öldürmek için babasından izin ister ve bir kuyudan inerek devin ülkesine gider. Şehzade kuyunun dibindeki bazı odalarda üç güzel kız görür. Kızlardan birisinin yardımıyla devi öldürür. Daha sonra üç kızı önce yukarı gönderir, kardeşleri küçük şehzadenin kendisine beğendiği kızı görünce kıskanıp ipi keserek onu kuyunun dibinde bırakırlar. Şehzade bir kocasının evinde kalır. O sırada ülkenin suyunu kesip ancak hediye olarak kendisine bir kız verildikten sonra suyu bırakan devi şehzade öldürür. Yer altı dünyasında birgün gezerken Zümrüdü Anga Kuşunun yavrularını bir yilandan kurtarır. Bunun karşılığı olarak kuş şehzadeyi yeraltından çıkarır. Bir keloğlan kıyafetine girerek kızın kendisine vermiş olduğu üç sihirli kılın sayesinde memleketine ve sevdiği kıza kavuşur.” (Yetkin, 1962: 1-7).

Şaman yeraltına veya göğe yolculuğa çıkarken tıpkı masal kahramanı gibi, onu hem engelleyen hem de ona yardım eden çeşitli varlıklarla karşılaşır. Bu sebeple şaman birbiriyle bağlantılı ayinler yapar (İnan, 1995: 97 vd). Özellikle şamanın cübbesi ve cübbenin üzerinde yer alan çeşitli semboller şaman yeraltına inerken onu koruyacak ya da mücadele edeceği varlıkların “ bu dünya”ya ait işaretleridir. A. İNAN, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* isimli

çalışmasında cübbenin önemini şöyle ifade eder: “ Şaman cübbesi, gelenek olarak otuz parçadan yapılmış sayılırsa da hakikatte altmış kadar muhtelif parçalardan mürekkeptir. Cübbenin esas kısmı meral veya beyaz koyun derisinden yapılan ceketten ibarettir. Başka parçalar bu cekete dikilir. Bu parçalar, Şamanların ruhlar dünyasında bulunduğunu tahayyül ettikleri bütün varlıkların sembolleridir. Meselâ, cübbenin yakasında sıralanan dokuz küçük kukla, Ülgen’in dokuz kızını, küçücük cübbeler onların elbiselerini, demir veya başka madeni şeyler küpelerini temsil eder. Kötü ruhlarla mücadelede kullandığı “manevi” yayın ve diğer silahların sembolleri küçücük yay ve çingiraklardır ve kötü ruhların fısıltılarını dinlemek için kulak, ay, güneş, yıldızlar, Erlik dünyasından yaşayan kurbağalar, yılanlar hep cübbede temsil olunur.” (İnan 1995: 92).

Masal kahramanı bizzat o dünyayı yaşarken; şaman ise “gerçek” ve “yaşanılan” bir dünyadan “diğer dünyayı” temsil eden sembollerin ve ruhların yardımıyla söz konusu dünyaya girebilir. Şaman, ruhlar vasıtasıyla “düzenleyici” bir rolü üstlenir. Ancak, o zaman kötülüğe ve karanlığa ait olanları alt eder. Halbuki masal kahramanı, doğrudan doğruya “masal coğrafyasının” bir parçasıdır. J.Campbell’in da belirttiği gibi kahramanın ta kendisi “kötülüğün kökünü kazımak için” oradadır (Campbell, 2000: 28).

Benzer özellikleri Eşşekbaşı, Afsınlı Gutu, Meymunu Şibâni, Yedi Kardeşe Bir Bacı, Hatemî gibi Gaziantep’ten derlenmiş masalarda görmek mümkündür. Fakat bu masalarda anlatılan yolculuklar Zümrüdü Anga Kuşu masalında olduğu gibi hem yeraltını ve o dünyanın tasvirini hem de yerüstünü aynı nispette başarılı gösterememişlerdir.

Kahramanın yolculuğunda giriş teşkil eden “kuyu/kapı” motifine Zümrüdü Anga Kuşu, Yeşil Kurbağa, Afsınlı Gutu masallarında rastlarız. Kuyu/ kapı motifi Şamanist anlayışla ilgilidir. Bu konuda Ali Öztürk, *Türk Anonim Edebiyatı* adlı eserinde: “ Kuyu motifi ve bu kuyudan yer altı dünyasına inme şekli, Şamanist anlayıştan kalmadır, yer altı dünyası da Şamanizm’de Kayran Hanın buyruk olduğu karanlık dünyadır.” (Öztürk, 1986: 135) ifadesini kullanır. Kahramanın yolculuğunda karşımıza çıkan bir diğer önemli motif ise “mağara”dır. Mağara, Şamanizm’de önemli bir yer tutar. J. P. Roux mağarayı, “...mağaranın rahimle özdeşleştirilmesi Altay halklarında geniş çapta doğrulanmıştır.”, “...soylular ata mağarasına kurban adamaya...”, “ Dişilik organının sembolü olan mağara, kuşkusuz insanlığın bildiği en eski döl yatağıdır. Karanlık, nemli, huzursuz edici ve bununla birlikte koruyucu olan mağara, kovalanan erkeğin sığınağı, vahşi hayvanların barınağı ve insanların doğadaki ilk evidir ve tüm insanların bilinçaltında yatan arketip”, “vahiylere gaipen görüntüler, yani ilahi deneyim için uygun bir yerdir. Toplumsal yaşama katılmak için mağaradan gün ışığına çıkmak her zaman doğum imgesini taşımış bir eylemdir.” gibi çok farklı mitolojik işlevlere sahip ya da işlevlerin gerçekleştirildiği bir yer olarak betimler (Roux, 2005:13,210,275). A. İNAN ise Altaylı Türklerden yaratılışa dair bir efsaneyi verirken, bu efsaneye göre ilk insanın bir mağarada vücut bulduğunu söyler (İnan, 1995: 21).

Gaziantep masallarında, masal kahramanı veya kahramanları için mağara, yukarıda sözünü ettiğimiz özellikleriyle görünür. Dayı ile Yeğen masalında mağara, devin yaşadığı bir

yerdir. Aynı zamanda “öteki dünya”ya bir giriş kapısıdır. Yedi Kardeşe Bir Bacı masasında ise mağara “yaşanılan” yerdir. Bacıları olmayan yedi kardeş annelerine niçin bacılarının olmadığını sorarlar. Anneleri de yok değince onlar da öfkelenip memleketlerinden gider bir mağarada yaşamaya başlarlar. Sonra bir kız kardeşleri olur, onları aramaya başlar, erkek kardeşlerini mağarada bulur. Olaylar böyle devam eder. Dudu Kuşu masasında mağara, “suyu dolayısıyla hayatın” bulunduğu mekân olarak kullanılır.

2 – Kahramanın Özellikleri:

Gaziantep masalarında göze çarpan asıl kahramanlar sıradan insanlardır. Onu diğerlerinden ayıracak hiçbir özelliği yoktur. Ne zaman ki, yolculuğa çıkar, masal metni boyunca kahramandaki değişimleri görürüz. Zümrüdü Anga Kuşu masasında kahraman, padişahın üçüncü oğludur. Padişahın diğer iki oğlu ve küçük oğlunun yolda karşılaştığı, mücadele ettiği kişiler ise ikinci derecede kahramanlardır. Bu masalda ön plana çıkan en küçük oğlun önceleri herhangi bir ayırıcı özelliği yoktur. Masal metni içinde vaka zinciri geliştikçe onun da meziyetleri ortaya çıkar ve ayrıca yeni meziyetler kazanır. Gözü pek, savaşçıdır; suyun başını tutan devi öldürür. Olağanüstü yaratıklarla konuşur, dost olur. Onların yardımıyla “yerüstü”ne çıkar. Yüce ruhludur; kendisine kötülük yapan kardeşlerini öldürtmez. Onlara birer saray yaptırır. İki dünyaya gidip gelmiştir. Her iki dünyanın özelliklerini iyi bilmekte, buralarda yaşayan varlıklarla kolayca temasa geçebilmektedir.

“Rüya hali motifi” Gaziantep masalarında – genelde bütün masalarımızda – Âşık edebiyatında ya da bazı destanlarımızdaki kadar güçlü değildir. Çünkü Âşık edebiyatında rüya hikâyenin yapısını, kahramanların metin içindeki tavırlarını, doğrudan anlatıcı (âşık) nın hayatını vb. önemli ölçüde etkiler (Günay, 1999: 89 vd.). Benzer durum destanlarımız için de geçerlidir. Masal metni ise, doğası gereği zaten gerçeklikten kopuktur. Bu sebeple ayrıca “rüya yoluyla” bir yere gitmesi, bir işi başarması veya bilgiyi elde etmesi - istisnâ bazı masallar hariç - söz konusu değildir. Ancak, yine de incelediğimiz masalardaki rüya motifinin işlevselliğiyle Şamanizm’deki rüya arasında yakınlıklar mevcuttur. Kör Işık masasında, Kör Işık adlı bir külhancı sihir yoluyla–aslında padişah rüya görür–padişahı farklı bir âleme gönderir. Padişah bir çobanla evlenir, çocukları olur; en sonunda ise masadaki gerçek hayatını düşünür ve suya atlayıp intihar etmek isterken gözünü açtığı anda ayaklarının hâlâ suyla dolu leğende olduğunu görür. Benzer bir durum Papazım Ne Gördün masasında da vardır. Masal kahramanı dallarında inci mercan olan iki ceviz ağacının sırrını merak edip orada gecelerken sabahleyin kalktığı anda bazı işaretleri fark eder. Bu işaretler aslında rüyayı hatırlatır hâl içinde olmuştur. Kendisinin davranışlarında değişimler olmuştur. Kahraman bir erginleme ritüelinden geçmiş gibi yeni tutum ve davranışlar sergilemeye başlar.

Tıpkı masal kahramanının sıradanlıktan olağanüstülüğe geçtiği gibi şaman da yaşadığı toplumdan farklı bir birey değildir. Şamanın sıradanlığıyla ilgili olarak P. CLASTRES, “Başka bir deyişle, şaman olmaya istekli kişi pek az çıkar; dolayısıyla, eğer isterse herhangi biri de şaman olabilir.” (Clastres, 1992: 73) yorumunu yapar. A. İnan da konuyla alakalı şu

bilgiyi verir: “ Kamlar gerek erkek, gerek kadınlar olsunlar bir kast halinde bulunmazlar. Mensup oldukları boy, oymak ve köyün üyesi olarak halk içinde yaşarlar. Onların başka fani insanlardan üstünlüğü ancak ayin yaptıkları tanrılar dünyasına karıştıkları, ekstaz haline geldikleri anlarda olur. Ekstaz hâleti geçtikten sonra kam da bayağı kişilerden farksız olur.” “Bazı oymaklar Şamanlarına yıllık maaş bağlarlar; bazı oymaklar ise her ayin ve tören karşılığı olarak ücret verirler. Kamlar pazarlık etmezler, ne verirlerse razı olurlar. Umumiyetle gerçek kamlar dünyalığa düşkün değillerdir. Kamlar hakkında söylenen menkıbe (yürüm)lere göre gerçek kamlar yoksul olmağa mahkûmdurlar. Kamların kendileri de buna inanırlar.”(İnan, 1995: 79-80)

Şamanizm’de “rüya” motifi önemli bir yer tutar ve şaman adayının “diğer dünya” ile temas sağlamasında vazgeçilmez bir “hâl”dir. *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi* isimli eserinde Umay Günay, konuyu ayrıntılı incelemiş ve önemli sonuçlara varmıştır. Bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “ Genç bir şaman adayının şamanlığa giriş âyininde uyguladığı ve karşılaştığı, mistik, dinî güçleri ilahlardan veya ruhlardan kazanmak, yeni bir hayata rüya vasıtasıyla ulaşmak içten manevî olarak yanmak, vecit halinde belli bir süre kalmak, kan kaybetmek yorgunluk, dayak, bir müzik aletinin bu törenlerdeki tesiri gibi unsurların hemen hepsine Türk Halk hikâyelerindeki kompleks rüya motifinde de rastlamaktayız.

Şamanlığa giriş merasiminin üç sahnesi; sıkıntı, önceki şahsiyetin sembolik ölümü, yeni bir hayata farklı bir kimse gibi başlamak, kompleks rüya motifinde de söz konusudur. Şamanlığa erişme âyinlerini rüya motifine bağlayan açık delillerden biri de Şamanların sihirli seyahatlerinde dışı ruhların ortaya çıkışlarıdır. Bu dışı ruhlar, rüya motiflerindeki genç kızların asıl tipleri olarak yorumlanabilir.” (Günay, 1999: 13 vd.).

III – İkinci Derecedeki Kahramanlar:

Bu gruptaki kahramanlar “iyi” veya “kötü” olarak tanımlanabilirler. Burada, bu gruptandırmayı yapmayı onların masal metni içinde “asıl kahraman”la, dolayısıyla Şamanizm’le olan ilişkilerine bakacağız. Hükümdarın büyük ve ortanca oğulları, devler, odalarda gergef işleyen kızlar, kuşlar, peri kızları, ejderha, çeşitli hayvanlar, toplumun farklı kesimlerinden insanlar vb. ikinci derecedeki kahramanları oluştururlar. Bu kahramanlar kendilerine ait bir dünyada yaşarlar. Bazen yer altı, bazen de yerüstü dünyasıdır. Bu varlıkların dünyası birçok yönüyle insanların dünyasıyla benzerlik gösterir.

1 – Yeryüzündeki Kahramanlar:

Gaziantep masallarında yeryüzünün tasviri Zümrüdü Anga Kuşu’nun kahramanının yeraltına indiği ikinci bölüm hariç, diğer masalların aşağı yukarı tamamında görünen, gözlemlenen dünyayla ilgilidir. Zümrüdü Anga Kuşu’nda sözü edilen dev, hem yeraltında hem de yerüstünde yaşar. Yedi Deli masalındaki kadınlar sadece masal coğrafyasında değil, aynı zamanda gerçek mekân olan Gaziantep’te de yaşarlar. Kör Işık masalında kahramanlar

(hamam, çarşı vb.) tanıdık bir dünyadadırlar. Dayı ile Yeğen masalında genellikle yeraltında görülen dev, yerüstünde hayatını sürdürmektedir. Hatemî masalında kahraman tarihi bir şahsiyettir.*

Ele aldığımız masallardaki yeryüzü kahramanları arasında sayabileceğimiz devler/dev anaları ile peri kızlarının Şamanizm’le bağlantılarını–zorlama bir yorum yapmamak kaydıyla–bulmak mümkündür. Bazı araştırmacılar dev anaları ile Şamanizm’deki Erlik arasında bağlantılar bulmaktadır (Yücel, 1998: 38-45). Türkiye masalları söz konusu olduğu zaman motif ve işlev düzeyinde kısmi benzerlikler bulunabilir. Fakat incelediğimiz Gaziantep masallarında sadece Zümrüdü Anga Kuşu ve Dayı ile Yeğen masalında devlere rastlanmaktadır. Bu devler de metinlerden anlaşıldığı kadarıyla dev anası (dişi) değil, erkektir. Çünkü Zümrüdü Anga Kuşu masalında devin esir aldığı kızlar bulunur. Dayı ile Yeğen masalında ise dev, masal kahramanı kızla evlenir ve ondan bir oğlu olur. Daha sonra baba-dev oğlu tarafından öldürülür, çocuk, insan olan dayısının yanında kalır. Ancak, sadece Yedi Kardeş Bir Bacı masalında dev karısından söz edilir. “Yedi kardeşten sonra doğan kız, erkek kardeşlerini aramaya başlar ve bulur. Onlarla bir mağarada yaşar. Birgün uzak bir yerden ateş almaya gider. Gittiği yer, bir dev ailesinin evidir. Kız hemen dev karısının memesini emer. Dev karısı bunun üzerine onu yemekten vazgeçer. (Yetkin 1962: 45) Burada dikkati çeken nokta sütle kurulan bağın bağışlayıcı nitelikte olmasıdır. Bu, süte atfedilen kutsal özellikten kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Şamanizm’de de süt kutsal bir nesnedir. Sütle saç yapılır. A. İnan’a göre, “Saçı her kavmin kendi emeğiyle kazandığı en kıymetli ve mübarek saydığı nimetlerden biri olur. Göçebe kavimlerde süt, kıymız, yağ...” ile yapılmaktadır (İnan, 1995: 100 vd). Şamanizm’in iyi, yardımsever ruhlarından biri olan Umay Ana da süt gölünde yıkanmış (Yılmaz, 2000: 6-7). Hatta daha da ilginç bugün bile Gaziantep’te ölen birinin ardından onu hayırla yâd etmek için “yattığı yer süt gölü olsun” denir.

Davranış noktasında düşünüldüğünde Erlik’in kızları ile masalarda kahramanın karşılaştığı peri kızları arasında benzerlikler daha çoktur. Erlik’in dokuz kızı vardır, bunların belli bir amaçları yoktur. Zamanlarının çoğunu oyunla geçirmektedirler. Şaman gökyolculuğuna çıkarken bu kızlar onun yoluna çıkar, türlü oyun ve cilvelerle şamanı kendi yolundan alıkoymaya gayret gösterirler. Şaman bunlara aldanırsa diğer ruhlar tarafından cezalandırılır (İnan, 1995: 40). Gaziantep masallarında da peri kızları, kimi zaman kahramanları yoldan çıkarır, onu aslı görevlerinden uzaklaştırır. Meymunu Şibani masalında peri kızı padişahın, oğlunu sürekli peşinde gezdirir, onu asıl yapması gereken işinden uzaklaştırır.

* Hâtem-i Tâî (Hâtem-et Tâî) Araçların Câhiliye döneminde cömertliğiyle ünlü şairi. Tay kabilesinin reisidir. Babasının adı Abdullah ibn-i Sa’d idi. Hz. Peygamber zamanına yetişmiş ve Hicretten önce ölmüştür. Hâtem, insanları bencillikten kaçınmaya çağırır ve cömertliği öven şiirlerinde cansızlara ve ölümlere can veren Allah inancını dile getirmiş, cömertliği yalnızca Allah rızası için yaptığını söylemiştir. Hikâyelerde İslamiyet’ten önceki mert ve cömert Arap tipinin ideal örneğini oluşturur.” Geniş bilgi için bkz: Yard. Doç. Dr. Gencay ZAVOTÇU, *Divan Edebiyatı, Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*, Aydın Kitabevi, Ankara 2006. S. 216.

Yeryüzü kahramanları grubundan sayılıp fonksiyonel açıdan Şamanizm’le irtibatlandırılabilir tiplerden biri de “ak sakallı ihtiyar”dır. Genellikle Türk dünyasının bütün destanlarında, masallarında kahramana yardım eden, ona isim koyan, yol göstere vb. özellikleriyle metnin vaka akışını etkileyen böyle bir tip vardır. Zaman zaman ismi, görevi farklılık arz etse de genelde ana çerçeve değişmemektedir. Altın Palta* masalında böyle bir ihtiyar portresi karşımıza çıkar (Yetkin, 1962: 59). Yaşlı oduncu baltasını suya düşürünce çok üzülür. Baş sarıklı, yeşil cübbeli, ak sakallı başka bir ihtiyar (Ezop’un masalında bu tanrı Hermes’tir) onun baltasıyla beraber altın bir baltayı sudan çıkarıp kendisine verir. Tasvirde her ne kadar klasik İslâm anlayışı görülse de ihtiyarın kahramana yardımcı olması Şamanizm’deki yardımcı, iyi ruhları çağrıştırmaktadır.

2 – Yer altı Kahramanları:

Gaziantep masallarında görülen yer altı kahramanları, kısmen yeryüzündeki kahramanlarda da anlattığımız gibi devlerdir. Bu devler kötüyü, kötülüğü temsil ederler. Buna rağmen masal içinde önemli bir göreve sahiptirler; hatta masal metninden devleri çıkardığımız zaman, metnin pek de bir anlamı kalmamaktadır. Zümrüdü Anga Kuşu’nda asıl kahraman, elmayı çalan yaralı dev takip ederken bir kuyudan yer altı dünyasına ayak basar. Devin çevresinde kurgulanmış bu yer altı dünyasının yerüstünden bir farkı yoktur. Orada da kaçırılan, umutsuzca bekleyen insanlar (devin kaçırdığı ve sonradan küçük kardeşin kurtardığı üç kız vardır), suları dev tarafından kesilmiş topluluklar bulunmaktadır. Yani, acı ve zahmet nasıl yerüstünde varsa, yer altı dünyasında da vardır.

Dayı ile Yeğen masalında dev hem yer altı dünyasında hem de yerüstünde yaşar. Kardeşiyle mağarada yaşayan kıza dev âşık olur. Bir oğlu olur, karısıyla birlik olup erkek kardeşi öldürecekleri sırada yeğen, dev-babayı öldürerek insan-dayısını kurtarır. Yedi Kardeşe Bir Bacı masalında ise bir dev anası kıza koruyuculuk yapar. Dev anasının kocası olan diğer dev ise kapı aralığından sürekli kızın parmağından kan emer. Bu masalda diğer masallardaki motiflerden farklı olarak “kan emme”den söz edilmektedir. Benzer bir şekilde Kırgız masallarında kahramanların kanlarını topuklarından emen Mastan Kempir’e rastlarız (Yılmaz, 1994: 10). Muhtemelen masallarda rastladığımız bu motif ile Altay folklorunda karşımıza çıkan Celmoguz** arasında bir ilişki bulunmaktadır (Chadwick- Zhirmunsky, 1969: 99, Eliade: 60).

Yer altı kahramanları vasıtasıyla tasvir olunan dünya ile Şamanizm’de Erlik’in yaşadığı yer ve Erlik’in kendisiyle yakın paralellikler vardır. Devlerin ve eşlerinin yaptığı işlerin benzerlerini Erlik insanların ruhlarına yapar. M. ELİADE, Erlik’in bu özelliğini vurgularken şu ifadeleri kullanır: “Şaman günahkârlara azap çektirilen yerin önünden geçerken, bazılarına

*Bu masal, Ezop masallarından Hermes ve Oduncu, Kırgız masallarından Fakirin Talihi ile bire bir benzerlik göstermektedir.

**Celmoguz’un tasviri bazı masallardaki dev tasvirine çok benzer: Tek göz, tek ayak, tek kol vb.

verilen cezaları görmek fırsatını bulur: Hayatı boyunca kapıları dinlemiş olan bir adam kulağından bir direğe çivilenmiştir; iftira etmiş olan bir başkası dilinden asılmıştır; oburun biri de en güzel yemeklerle çevrilidir, ama hiçbirine yetişemez.”(Eliade, 1999: 234).Masal kahramanları sergilemiş oldukları birçok özellikleriyle Şamanizm’in çizmiş olduğu dünyada yaşayan ruhlarla, hakim güçlerle benzeşmektedirler. Birinci derecedeki kahramanların rolleri ile zaman zaman şamanların ayinlerde gerçekleştirdikleri roller aynıdır. Yardımsever ihtiyaç ile sağaltıcı şaman yeraltında kötülüğü üreten dev ile Erlik birçok noktada aynıdır.

IV – Masalarda Olağanüstülük:

Gaziantep masallarında olağanüstülük kendi içinde iki gruba ayrılabilir: Biri Türkiye ve dünya masallarının çoğunda görmüş olduğumuz devler, peri kızları, kuşlar, hayvanlar; diğeri ise bizce daha bölgesel nitelikler taşıyan olağanüstü unsurları Uzun Duvar, Tavuk Feriği, Eşekbaşı ile Padişah Kızı vb. masalarda izlemek mümkündür. Bu iki grubun bazı özelliklerinin eski Türk inancıyla yakınlıklar taşıdığını görmekteyiz. Genel anlamda ister destanlarda isterse masalarda olsun kahraman birçok yerde hayvanlardan yardım ister, o hayvanların bilgisiyle amacına ulaşır. Masal metninde öyle bir durum meydana gelir ki, yardımcı roldeki hayvan/kuş olmasa asıl kahramanın varlığı bir anlam ifade etmez. Şamanizm’de de şaman ancak, bazı yardımcı hayvanların ruhlarının yardımıyla göğe ve yer altına seyahat edebilir. Hatta A. İNAN’ın belirttiği üzere şaman kendi canının bir kurtta, ayda tezahür ettiğine inanır. Bu sebeple, bu hayvanların ruhlarıyla şamanın ruhu arasında yakın bir ilişki vardır (İnan, 1995: 81). J. P. ROUX ise konuyla ilgili olarak, “Hem kahraman hem şaman olan Er-Töştük yeraltına yolculuğa çıkar. Burada sırasıyla kaplan, ayı, karınca ve kartalla karşılaşır, tüm bu hayvanlar dostluk nişanesi olarak bir şeyler verirler; kaplan ve ayı kollarını, karınca bir ayağını ve kartal da bir tüyünü verir ve bunlar gerçekten de şamanın yardımcı hayvanlarıdır.” (Roux, 2005: 143) yorumunu yapar. Kuşun bu özelliği Gaziantep masalarında da görülür. Zümrüdü Anga Kuşu’nda, bu kuş, kahramanı yer altı dünyasından yerüstüne çıkarır. Bu yönüyle kuş iki dünya arasında aracıdır. ROUX, kuşun bu özelliğinden hareketle: “ Birçok çağdaş öyküde ruhun vücut bulmadan önce gökte kuş görünümünde yaşamakta olduğunun anlatılması ve bunun oldukça yaygın şekilde düşünülür olması nedeniyle insan ruhunun kuş yapısında olması olasılığı çok yüksektir. Ancak elimizdeki hiçbir eski belge, ruhun doğuştan önce kuş şeklinde olduğunu kesin olarak kanıtlamaya olanak vermemektedir (Roux, 2002: 166) ifadelerini kullanır.

İncelediğimiz masalardaki başka olağanüstü varlıklar da kuş donunda görünürler. Meymunu Şibani masasında padişahın küçük oğlu bir ağacın gölgesinde sürekli oturur. O ağacın yanında da daima bir maymun kalmaktadır. Küçük çocuk babasının itirazlarına rağmen daha sonra bu maymunla evlenir. Bu maymun aslında “maymun suretinde” bir peri kızıdır. Nitekim sonunda “maymun donu” yakıldığında ağzına bir boncuk atar ve uçup uzaklaşır. Pisikler Sultanı masasında ise mitolojik devlet kuşundan söz edilir. Hatemî

masalında, kahraman köşkerin hikâyesini sorunca; o, “ben bir şehirde müezzindim. Birgün gene minarede iken büyük bir kuş geldi beni aldığı kimi başka memlekete götürdü” der.

Kuşların dışında, motif olarak başka hayvanlar da Gaziantep masallarında görülür. Zümrüdü Anga Kuşu masalında kuyuya düşen padişahın küçük oğlu iki koyunla karşılaşır. Bunların biri kara, diğeri ise aktır. Eğer kahraman kara koyunun üstüne atarsa yerin yedi kat altına düşecektir, ak olanın üstüne atarsa yerüstüne çıkacaktır. Yanlılıkla kara koyunun üstüne atlar ve yerin yedi kat altına düşer. Türk mitolojisinde koyun önemli bir yere sahiptir. Yaşar ÇORUHLU, “ Koyun ve özellikle beyaz koç eski Türklerde Gök Tanrı’ya sunulan kurbanlar arasındaydı. Çin kaynaklarının aktardığına göre Tabgaçlar Gök Tanrı ayini olarak anılan törende ak buzağı, koç ve at kurban ediyorlardı. Benzer şekilde günümüz Şamanist topluluklarından Beltirler, Gök için düzenledikleri törenlerde beyaz koyun ya da oğlak kurban ediyorlardı.” (Çoruhlu, 2002: 150) ifadelerini kullanır.

Şamanizm’de çok önemli bir rolü olan yılan, Gaziantep masallarında da görülür. Dayı ile Yeğen masalında yılan kötü, zarar verici yönüyle gösterilmiştir. “ Yılan Türk Şamanizm’inde yer altı ilahı Erlik’le ilgili bir simgedir. Onun genellikle kara yılan anılmasına sebeplerden biri yine Erlik’le ilgilidir; çünkü Türk mitolojisinde ak ya da gök renk Tanrı’yı, kara renkse yeri ve yer altı tanrısı Erlik’i temsil eder. Erlik bazı şaman dualarında kara yılandan bir kamçıya sahip olarak tanıtılmaktadır. Öte yandan bazı şamanlar yılan biçimine girerler. Tören esnasında onun hareketlerini taklit ederler.” (Çoruhlu, 2002: 158).

Olağanüstü özellikleri olup mitolojik arka plana sahip “sihirli kıl”lar da masalarda geçer. Zümrüdü Anga Kuşu’nda kız, padişahın oğluna darda kaldığı zaman onu kurtaracak “üç kıl” verir. Eşekbaşı masalında kahraman, kendisinden istenilen sarayı yaptırmak için iki kıl çıkartır, onları birbirine sürter. Bir adam ortaya çıkar ve hemen sarayı yapar. Sihirli saç motifi ise sadece masallarımızda değil, halk hikâyelerimizden Melikşah’ta ve Tevrat’taki yalancı peygamber Samson/ Simson kıssasında da görülür.

V – Sonuç:

Kültürel miras acaba gerçekten kaybolur mu, yoksa bazı özelliklerini değişik kültürlerden aldıklarıyla besleyerek, değiştirerek yaşamaya devam mı eder? İslâm öncesi Türk kültürü için ikinci özellik daha geçerlidir. İncelediğimiz masaları bu bağlamda düşündüğümüzde Şamanizm ile masalın çok ciddi bir şekilde iç içe olduğu görülmüştür. Sınırlı bir bölgeyle ve sınırlı sayıdaki masalla böylesine bir etki doğrusu bizi şaşırttı. Türk dünyasının diğer bölgelerinden derlenen masallarla karşılaştırmalı çalışmalar yapıldığında muhakkak ki, daha önemli eserler ortaya konulacaktır.

Şamanizm’deki evren anlayışı ile Gaziantep masallarında gördüğümüz evren anlayışı aynıdır. Her ikisinde de âlem yer altı, yeryüzü ve gökten oluşan üç katmanlıdır. Hem Şamanizm’de hem de masalarda katmanlar arası geçişler aynı niteliktedir. İkinci derecedeki masal kahramanları ile Şamanizm’deki yardımcı ruhların görevleri benzeşmektedir. Bunları

sadece masal anlatıcısının veya Şaman'ın hayal dünyasının üretimi olarak değil; ortak kadim kültürün farklı tezahürü olarak görmek gerekir, diye düşünüyoruz.

Masal coğrafyası Gaziantep masallarında kimi zaman Gaziantep ve çevresiyle sınırlıdır. Bu sebeple bazı masalarda mahalli isimlere, örf âdetlere vb. unsurlara sıkça rastlanılmıştır. Masal metni zaman zaman akışını kaybetse de bundan, sözlü kültürel miras ciddi bir şekilde zarar görmemiştir.

KAYNAKÇA

- Boratav, P. Naili- W. Eberhard (1953). *Typen Türkscher Volksmärchen*, Franz Steiner Verlag, Weisbaden.
- Chadwick, N-V. Zhirmunsky (1969). *Oral Epics of Central Asia*, Cambridge at The University Press.
- Chambpell, J. (2000). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Çev: Sabri Gürses, İstanbul, Kabalıcı.
- Clastres, P (1992). *Vahşi Savaşının Mutsuzluğu*, Ayrıntı, İstanbul.
- Çoruhlu, Yaşar (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul, Kabalıcı.
- Eliade, E. (1999). *Şamanizm, (Shamanism)* Çev: İsmet Birkan, İstanbul, İmge Yayınları.
- Greenhill, Pauline. (1975). *Traces of Shamanism in Norwegian Folktales and Popular Legends*. Religious Belief Transmuted into Narrative Motif in, *Fabula*, B.16 pp 20-46
- Günay, Umay (1975). *Elazığ Masalları: İnceleme*, Atatürk Üniversitesi Yay.
- Hoppal, Mihály (1996). *Shamanism in A Postmodern Age*. *Folklore*. Vol. 2. Dec. M
- Günay, Umay (1999). *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Jon, A (1999). *Shamanism and The Image of The Teutonic Deity*, *Odinn. Folklore*, Vol.10.
- Kunos, I. (1991). *Türk Masalları. (Turkish Folktales)* Engin Yayıncılık. İstanbul.
- Ojama, Triinu (1997). *The Shaman as The Zoomorphic Human*. *Folklore*. Vol.4. June.
- Ögel, Bahaeddin (1976). *Keloğlan Masal Motifinin Eski Türk Kökenleri I*. Uluslar arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Halk Ede. Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.
- Öztürk, Ali (1986). *Türk Anonim Edebiyatı*, Bayrak Yayıncılık,
- Roux, Jean-Paul (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, Çev: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan. İstanbul, Kabalıcı.
- Sakaoğlu, Saim. (1973). *Gümüştane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil*. Atatürk Üniv. Yay.
- Seyidoğlu, Bilge (1999). *Erzurum Masalları*. İstanbul
- Sodzawiczoy, Magdalena (2003). *Türkiye Masallarında Şamanizmin Öğeleri*, Bilkent Üniv. Ekonomi ve Sosyal Bil. Enst.
- Yen, Alsace (1980). *Shamanism as Reflected in the Folktale*, *Asian Folklore Studies*, Vol:39, No: 2, p.105,
- Yetkin, Haz. Hulusi (1962). *Gaziantep'te Derlenen Halk Masalları*, Işık Matbaası. Gaziantep.
- Yılmaz, Mehmet (1996). *Bazı Türk Boylarında ve Manas Destanında Umay Ana Kültü, Erciyes Dergisi*, Kasım.
- Yılmaz, Mehmet (1994). *Kırgız Halk Masalları: Motif İndeks ve Türkiye Türkçesine Aktarma*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. (basılmamış yüksek lisans tezi) Erzurum.
- Yücel, Ayşe (1998). *Masallarda Dev ve Yaratılış Destanındaki Benzerleri*, *Milli Folklor*. Sayı: 39, Güz.

Özet

Dünyada masalların orijini, motif özellikleri, kataloglanması, diğer anlatı türleriyle ilişkisi üzerine yaklaşık iki yüzyıldan bu yana çalışmalar devam etmektedir. Türkiye’de ise masallar hakkında yapılan akademik çalışmalar daha çok materyalin derlenmesi, elde edilenin ya motiflerinin bulunması ya da yapısal çözümlemesiyle alakalıdır.

Son yıllarda, Türkiye’de giderek artan bir ilgiyle masalların mitolojik ve kültürel özellikleri, Türk kültürünün kaynaklarıyla ilgisi hakkında çeşitli yayınlar yapılmaktadır.

Ülkemizde Şamanizm üzerine – kısıtlı da olsa – belli bir literature mevcut olmakla beraber Şamanizm’ın masallarla ilişkisini ele alan bir iki yüksek lisans tezi ve birkaç makalenin dışında herhangi bir yayın bulunmamaktadır. Gaziantep masallarını ele aldığımız bu çalışmamızda masalların oluştuğu çevreyi, Şamanizm’den taşıdıkları unsurları araştırdık. Gördük ki, masal metinleri sadece bir anlatı türü olarak işlev görmüyor; aynı zamanda Şamanist dünya görüşünün pek çok motifi de masalarda yaşamaya devam ediyor: Şamanın ayin esnasında farklı dünyalara seyahat etmesi, ruhlardan bilgi ve yardım alması, Şamanizm’de katmanlı evren anlayışı... gibi özelliklerin aynısı Gaziantep masallarında da görülmektedir. Çalışmamızın sonuç bölümünde Türk masallarının bu yöndeki zenginliğini ayrıca vurguladık.

Anahtar Kelimeler: Gaziantep masalları, Şamanizm, Şaman, Masalların dünyası, Masal kahramanları.

SIGNS OF SHAMANISM IN GAZIANTEP FOLK TALES*

Abstract

Studies on the origins of folk tales, their motive characteristics, cataloging, and their relationship with other genres have been going on for about 200 years. Academical studies that are carried out in Turkey are mostly about the completion of the material, determining its motives or doing its structural analysis.

In recent years, there has been a growing interest about the mythological and cultural characteristics of folk tales and their relationship with resources of Turkish culture.

There is a certain literature on Shamanism in Turkey-even if its limited- however, there are Ms publications on Shamanism besides one or two MA thesis and a few articles that are about Shamanistic elements in folk tales. In this study, which is about Shamanism, we analyzed the environment that folk tales create and the elements they borrowed from Shamanism. We found out that the only functions of folk tale passages was not being a form of narration; but that the Shamanistic world view continue to exist as motifs in folk tales: Shaman’s travels in different worlds during the ritual, getting information and aid from spirits, ant the concept of a layered universe in Shamanism are all similar elements that are encountered in Gaziantep folk tales. In the conclusion part we especially stressed the wealth of Turkish folk tales from this aspect.

Key Words: *Folk tales of Gaziantep, Shamanism, Shaman, the World of Folk tales, Protagonists.*

* Gaziantep’te Derlenen Halk Masalları, Hazırlayan: Hulusi Yetkin, Gaziantep Kültür Derneği Kitap ve Büroşür Yayınları – Sayı: 29, Işık Matbaası 1962. Bu eserden yapılan alıntıların diline ve imlâsına müdahale edilmemiştir.