



T.C.

Ardahan Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı

**ANADOLU SAHASI TÜRK HALK HİKÂYELERİNDE SU MOTİFİNİN
SEMBOLİK ÇÖZÜMLEMELERİ**

Leyla YILMAZ POLAT

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Doktora Tezi

Ardahan, 2024

ANADOLU SAHASI TÜRK HALK HİKÂYELERİNDE SU MOTİFİNİN
SEMBOİK ÇÖZÜMLEMELERİ

Leyla YILMAZ POLAT

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ardahan, 2024

KABUL VE ONAY

Leyla YILMAZ POLAT tarafından hazırlanan “Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Su Motifinin Sembolik Çözümlemeleri” başlıklı bu çalışma, 03. 06. 2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet EROL (Başkan)

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK (Danışman)

Prof. Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESEN

Prof. Dr. Şureddin MEMMEDLİ

Dr. Öğr. Üyesi Serkan BALCI

Bu tez Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa ŞENEL

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Ardahan Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan *“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”* kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / Ardahan Üniversitesi Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

03/06/2024

Leyla YILMAZ POLAT

“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

(1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Leyla YILMAZ POLAT

TEŞEKKÜR

Çalışma boyunca engin bilgi ve tecrübesiyle her zaman yanımda olan tez danışman hocam Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak'a, tez konusunun belirlenmesinde ve tezimin ana hatlarının oluşturulmasında görüş ve düşünceleri ile yolumu aydınlatan değerli hocam Doç. Dr. Fatih Şayhan'a, tez yazım sürecimde kıymetli görüş ve önerileri ile tezime katkı sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Şureddin Memmedli'ye, gölgelerini her daim üzerimde hissettiğim annem Zeynep Yılmaz ve babam Coşkun Yılmaz'a, yolum her karanlığa düştüğünde yolumu aydınlatan sevgili eşim ve yol arkadaşım Mirza Polat'a ve yorulduğum her an yanlarında dinlenerek huzur bulduğum kızlarım Gökçe Umay ve Gülce Asya'ya sonsuz teşekkür ederim.

ÖZET

YILMAZ POLAT, Leyla. *Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Su Motifinin Sembolik Çözümlemeleri*, Doktora Tezi, Ardahan, 2024.

Doğada sadece canlı varlıklar değil cansız varlıklar da sürdürülebilirliği sağlamak için suya ihtiyaç duymaktadır. Evren yaratılmamışken dahi Tanrı ile birlikte var olan ve yaratımın ana unsurlarından biri olan su, insanoğlu ve diğer tüm canlı türleri için hayati önem taşımasından dolayı tüm kültür ve inançlarda saygı duyulan kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. Suyun tüm canlı ve cansız varlıklar için büyük önem arz etmesi onu diğer doğa unsurlarına karşı üstün kılmış ve bu üstünlük ona kutsallık atfedilmesini sağlamıştır. Tüm kültür ve inançlarda su, yaratılışın ve yeniden yaratımın, arınma ve temizlenmenin, ölümün ve ölümsüzlüğün, Tanrı'nın ve kutsallığın simgesidir. Suyun tüm kültür ve inançlarda kendisine bu denli anlam yüklenilmesi onu evrensel bir değer kılmanın yanı sıra su simgeciliği ve su kültü kavramlarını da meydana getirmiştir.

Su, Türk kolektif düşün sistemi içerisinde her zaman kutsal kabul edilmiş ve saygı duyulmuş bir doğa unsurudur. Anadolu sahası Türk halk hikâyelerinde su kültüne ait izlerin tespit ve tahlil edildiği bu çalışmada, kolektif bilinçdışının bilinç düzeyinde ortaya çıktığı hikâyeler içerisinde suyun simgesel değeri ve Türk kolektif düşün sistemi içerisindeki yeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Anadolu sahasına ait 72 tane halk hikâyesi incelenerek su motifine ait unsurlar tespit ve tahlil edilmiştir. Anadolu sahası Türk halk hikâyelerinde su, doğum, arınma ve temizlenme, ölüm ve ölümsüzlük, dönüştürücü, erginleyici ve tamamlayıcı güç bağlamında irdelenmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Su, motif, su motifi, su kültü, halk hikâyeleri, sembolik çözümleme, Anadolu sahası.

ABSTRACT

YILMAZ POLAT, Leyla. *Symbolic Analysis of the Water Motif in Turkish Folk Stories of the Anatolian Area*, PhD Thesis, Ardahan, 2024.

In nature, not only living beings but also inanimate beings need water to ensure sustainability. Water, which existed with God even before the universe was created and is one of the main elements of creation, has been accepted as a sacred entity that is respected in all cultures and beliefs because it is of vital importance for human beings and all other living species. The fact that water is of great importance for all living and non-living beings has made it superior to other elements of nature, and this superiority has enabled it to be attributed sanctity. In all cultures and beliefs, water is the symbol of creation and re-creation, purification and cleansing, death and immortality, God and holiness. The fact that water is given so much meaning in all cultures and beliefs not only makes it a universal value, but also creates the concepts of water symbolism and water cult.

Water is an element of nature that has always been considered sacred and respected in the Turkish collective thought system. In this study, in which the traces of the water cult in Anatolian Turkish folk tales were identified and analyzed, the symbolic value of water and its place in the Turkish collective thought system were tried to be revealed in the stories in which the collective unconscious emerges at the conscious level. In this context, 72 folk tales from the Anatolian region were examined and the elements of the water motif were identified and analyzed. Anatolia has been examined in Turkish folk tales in the context of water, birth, purification and cleansing, death and immortality, transformative, initiating and complementary power.

Keywords:

Water, motif, water motif, water cult, folk stories, symbolic analysis, Anatolian field.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	iii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	iv
ETİK BEYAN.....	vi
TEŞEKKÜR	vii
ÖZET.....	viii
ABSTRACT	ix
İÇİNDEKİLER	x
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	xiii
TABLolar DİZİNİ	xiv
ŞEKİLLER DİZİNİ	xv
ÖN SÖZ.....	xvi
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM.....	16
HALK HİKÂYESİ.....	16
1.1. HALK HİKÂYELERİNİN YAPISI VE İCRASI.....	17
1.1. HALK HİKÂYELERİNİN SINIFLANDIRILMASI.....	19
1.2. HALK HİKÂYELERİNİN ÖZELLİKLERİ.....	21
1.3.1. Şekil Özellikleri	22
1.3.2. Muhteva Özellikleri	24
1.3.3. İşlev Özellikleri.....	26
1.4. HALK HİKÂYELERİNİN KAYNAKLARI	27
1.5. HALK HİKÂYELERİ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR	28
2. BÖLÜM	31
SU VE SU KÜLTÜ.....	31

2.1. SU KAVRAM VE OLGUSU	31
2.2. SEMBOL VE SEMBOLİK DİL	36
2.3. KÜLT KAVRAMI.....	39
2.4. TÜRK KÜLTÜRÜNDE SU	44
2.4.1. Türk Anlatı Geleneğinde Su	56
2.5. TÜRK VE DÜNYA MİTOLOJİLERİNDE SU	70
2.5.1. Kozmogoni (Yaratılış) Mitlerinde Su	70
2.5.2. Eskatoloji (Yok Oluş) Mitlerinde Su	79
2.6. MUSEVİLİK, HRİSTİYANLIK VE İSLAMİYET' TE SU	84
3. BÖLÜM.....	99
ANADOLU SAHASI TÜRK HALK HİKÂYELERİNDE SU MOTİFİNİN	
GÖRÜNTÜ DÜZEYLERİ	99
3.1. DOĞURGANLIĞIN SEMBOLÜ OLARAK SU	99
3.2. ERGİNLEYİCİ ve YENİDEN DOĞUŞ MEKÂNI OLARAK SU.....	122
3.3. DÖNÜŞTÜRÜCÜ ve TAMAMLAYICI GÜCÜYLE SU.....	159
3.4. ARINDIRICI, TEDAVİ EDİCİ VE SAĞALTICI YÖNÜYLE SU	173
3.4.1. Ölüm Suyu/ Tufan Suları.....	183
3.5. YAŞAM VE ÖLÜMSÜZLÜK KAYNAĞI OLARAK SU	189
3.5.1. Yaşam Sembolü Olarak Su	189
3.5.2. Hayat Suyu/ Bengisu/ Ab-ı Hayat	198
3.6. KUTSALIN YERYÜZÜNE YANSIMASI OLARAK SU	209
3.6.1. Kavuşma Mekânı Olarak Su	215
3.6.2. Zaman Karakterli Bir İletken Olarak Su.....	220
3.6.3. Ayna Vazifesinde Su	225
SONUÇ.....	235
KAYNAKÇA	241

EKLER.....	260
EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU FORMU	260
EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU	261
ÖZ GEÇMİŞ.....	262



SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

AKM: Atatürk Kültür Merkezi

Akt: Aktaran

C: Cilt

Çev: Çeviren

Ed: Editör.

Haz: Hazırlayan

s: Sayfa

S: Sayı

Sd: Sadeleştiren

TC: Türkiye Cumhuriyeti

TDK: Türk Dil Kurumu

tsz: Tarihsiz

TTK: Türk Tarih Kurumu

Vb: Ve Benzeri

Y: Yıl

Yay: Yayınları

YKY: Yapı Kredi Yayınları

TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 1. Halk hikâyelerinin sembolik çözümlemesi.....	9
---	---



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. Sembolik çözümlemelerin hikâyelere dağılımı.....	14
---	----



ÖN SÖZ

Su, insan hayatı ve canlı- cansız varlıkların sürekliliği açısından hayati önem taşıyan unsurlardan biridir. Doğada var olan her şeyin canlılığını ve tazeliğini sağlayan, insanoğlunun yaşam kaynağı olduğu gibi toplumsallaşması ve medeniyetleşmesi için de bir gereklilik olan su, hemen tüm kültür ve mitolojilerde yaratımın ana ögesidir. Dünyanın yaratılmasından önce bile Tanrı ile birlikte var olan yegâne unsurdur. İnsan yaşamı için oksijenden sonra en önemli element olan su, çeşitli inanç sistemlerinde ve semavi dinlerde de kendisine kutsiyet atfedilmiş bir olgudur.

Suyun insanoğlunun yaşamı ve yaşadığı çevre için hayati önem taşıması, doğada bulunan diğer kaynakların aksine kirlenmeye açık olması ve yenilenebilir olmaması ona insanlık tarihi boyunca bir kutsiyet atfedilmesine sebep olmuştur. Geleneksel insan fayda sağladığı suyu kutsamış ve ona karşı korkuyla birlikte saygı geliştirmiştir. Bu saygı neticesinde su etrafında bazı inanma ve uygulamalar da meydana gelmiştir. Kalıplaşan bu inanma ve uygulamalar kültürleri meydana getirmektedir. Türk inanç sisteminde de yaratımın ana unsuru ve her şeyin var olma sebebi olan su etrafında gelişen inanma ve uygulamalar su kültürünü oluşturmuştur.

Günümüze kadar Türk kültüründe su konulu pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak yapılan bu çalışmalar, Türk inanç sistemi içerisinde var olan su kültürünün sembolik açılımını bütüncül bir şekilde ele almayarak suyun çeşitli özellikleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu nedenle çalışmamız, içerisinde Türk kültürüne ait geçmişten bugüne birçok unsuru içerisinde barındıran Anadolu sahası Türk halk hikâyelerine ait yazılı kaynaklar üzerinden, Türk inanç ve kültür hayatında önemli bir yer kaplayan su kültürünü bütüncül bir bakış açısıyla değerlendiren bir araştırma ve inceleme olarak diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Bununla birlikte yalnızca Türk kültürü içerisinde var olan su unsurunu değil, diğer mitolojilere ait kozmogoni ve eskatoloji mitlerinde ve semavi dinlerde de suya atfedilen değer ve bu değerın sembolik açılımı çalışmamızda ele alınarak, suyun evrensel değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Türk kültüründe su ve su kültü üzerine yapılacak çalışmalara katkı sağlamaktır.

Çalışmamızda Anadolu sahası Türk halk hikâyelerine ait yazılı kaynaklardan elde edilen su etrafında gelişen çeşitli inanma ve uygulamalara ait veriler tespit edilerek sembolik açıdan çözümlenerek değerlendirilmiştir. Bu bağlamda suyun Türk inanç ve

kültür hayatındaki bu değerin sembolik açılımını ortaya koymayı amaçlayan çalışmamız, Giriş ve Sonuç bölümleri hariç üç bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın *Giriş* bölümünde geleneksel Türk anlatılarının kültürü gelecek nesillere aktarmada taşıdığı rolü ve Türk kolektif düşüncesinde ve kültüründe suyun önemi üzerinde durulmuştur. Su ile ilgili yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri üzerine genel bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Çalışmamız içerisinde incelenen Türk halk hikâyelerinin listesi bu bölümde yer almaktadır. Ayrıca bu bölümde hikâyeler içerisinde var olan su kültü ile ilgili tespit edilen unsurların sembolik çözümlemeleri tablo ve şekiller ile özetlenerek verilmiştir.

Halk Hikâyesi başlığını taşıyan çalışmanın birinci bölümünde, halk hikâyesi kavramının tanımı verilerek halk hikâyelerinin yapısı ve icrası, sınıflandırılması ve özelliklerine dair bilgiler ele alınmıştır. Halk hikâyelerinin özellikleri, şekil, muhteva ve işlev özellikleri olarak üç başlık altında verilmiştir. Ayrıca halk hikâyelerinin kaynakları ve halk hikâyeleri üzerine yapılan çalışmalar da bu bölüm içerisinde yer almaktadır.

Su ve Su Kültü başlığını taşıyan ikinci bölümde, su ve kült kavramları hakkında bilgi verilmiştir. Türk kültüründe ve Türk anlatı geleneğinde su kültürünün yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. *Türk ve Dünya Mitolojilerinde Su*, başlığı altında suyun, Türk ve dünya kozmogoni ve eskatolji mitlerindeki yeri ve önemi ortaya konmuştur. Ayrıca *Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te Su*, başlığı altında, suyun üç semavi dindeki ve bu dinlerin kutsal kitaplarındaki önemi ve kutsiyeti üzerinde durulmuştur.

Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Su Motifinin Sembolik Çözümlemeleri başlığını taşıyan üçüncü bölümde incelediğimiz 72 halk hikâyesinde su kültüne dair tespit ettiğimiz unsurlar altı ana başlık altında değerlendirilmiştir.

Çalışma içerisinde var olan başlıklar, Anadolu sahası Türk halk hikâye metinlerinden elde edilen su motifi ile ilgili unsurların sınıflandırılması ve bu sınıflama sonucu var olan unsurların sembolik çözümlemesinin yapılması ile oluşturulmuştur. Başlıklandırmalar tarafımıza ait olsa da “Kutsalın Yeryüzüne Yansıması Olarak Su” ana başlığı altında yer alan “Zaman Karakterli Bir İletken Olarak Su” başlıklandırılması Ramazan Korkmaz’a ait “Dede Korkut Hikâyelerindeki Su Kültünün Mitik Yorumu” isimli makalede yer alan suyun “*zaman karakteri bir iletken olması*” (Korkmaz, 2015, s. 52) ifadesinden yola çıkılarak oluşturulmuştur.

Doğurganlığın Sembolü Olarak Su, başlığı altında Türk halk hikâyelerinde kahramanın içerisine doğacağı topluluğu kahramanın olağanüstü doğumuna hazırlamak için hazırlık safhası olan çocuksuzluk motifinden ve Türk mitolojisinde de çocuksuzluğun su ile bağlantılı olarak giderilmesi bağlamında Türk kolektif düşün sistemi içerisinde suyun doğurganlığın sembolü olması üzerinde durulmuştur.

Erginleyici ve Yeniden Doğuş Mekânı Olarak Su, başlığı altında suyun halk hikâyelerinde kahramanın erginlendiği ve kendi ile bütünleşerek yeniden doğduğu bir mekân olması üzerinde durulmuştur. *Dönüştürücü ve Tamamlayıcı Gücüyle Su*, başlığı altında bade içme geleneğinden ve bu geleneğin su ile ilgisinden bahsedilmiş ve suyun kahramanı sanatçı bir kimlikle dönüştürerek tamamlaması ve bazı halk hikâyelerinde suyun gücün ve yenilmezliğin kaynağı olması üzerinde durulmuştur. *Arındırıcı, Tedavi Edici ve Sağaltıcı Gücüyle Su*, başlığı altında, suyun arındırıcı, tedavi edici ve sağaltıcı olarak kullanılması üzerinde durulmuştur. Bu başlığın altında yer alan “Ölüm Suyu/ Tufan Suları” başlığı altında suyun arındırıcı bir güç olarak ortaya çıktığı ölüm ve tufan sularından bahsedilmiştir.

Yaşam ve Ölümsüzlük Kaynağı Olarak Su, ana başlığı altında *Yaşam Sembolü Olarak Su* alt başlığı, Türk kolektif düşün sisteminde suyun akması ile insan hayatının ve zamanın akışı arasında kurulan bağ; *Hayat Suyu/ Bengisu/ Ab-ı Hayat* ikinci alt başlığı altında ise suyun yaratılıştan önce dahi var olması ve dünyanın sonunda da var olacak olması ile onda var olan zamansızlığın insanın tarih boyunca sahip olmak istediği ölümsüzlük arayışı arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur.

Kutsalın Yeryüzüne Yansıması Olarak Su, başlığı altında suyun Tanrı'nın yeryüzündeki tezahürü olması üzerinde durulmuş ve bu bağlamda suyun kavuşmaların mekânı olmasından bahsedilmiştir. *Zaman Karakterli Bir İletken Olarak Su*, alt başlığı altında suyun zamansızlığından ve anlatılar içerisinde kahramanın su ile iletişime geçerek onda var olan ancak kendisinde var olmayan bilgiye yani geçmişin ve bugünün sırlarına su aracılığı sahip olmak istemesi üzerinde durulmuştur. *Ayna Vazifesinde Su*, alt başlığı altında Türk halk hikâyeleri içerisinde yer alan ayna metaforundan ve kahramanın su yüzeyinden yansıyan sevgiliye âşık olması ile su- Tanrı ve su- insan nefsi arasındaki bağ irdelenmiştir.

Sonuç bölümünde ise incelenen Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinden hareketle Türk mitolojisinde ve kültür hayatında var olan su kültürünün önemi ve yeri üzerine genel bir değerlendirme yapılmıştır.

“Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Su Motifinin Sembolik Çözümlemeleri” başlıklı tez çalışmamızda, özelde Türk kolektif düşün sistemi içerisinde var olan su kültürünün sembolik çözümlemesi, genelde ise tüm mitoloji ve inançlar içerisinde suyun önemi ve yeri üzerinden insanın zihin dünyasında suya yüklediği anlamlar incelenmeye çalışılmıştır. Türk kolektif düşün sistemi içerisinde suya atfedilen kutsiyet ve değer, Anadolu sahası Türk halk hikâyelerinde var olan su kültüne ait izlerden hareketle ele alınarak sembolik incelemesi yapılmıştır.

Leyla YILMAZ POLAT

Ardahan-2024

GİRİŞ

İnsanoğlunun bastırdığı ve bilincinin karanlık mahzenlerine kapattığı düşünceleri baskının ve sansürün olmadığı rüyalarla ortaya çıkmaktadır. Toplumların da kolektif bilinçdışının bilinç düzeyinde yansması mitik anlatılar (mit, efsane, destan, halk hikâyesi vd.) ile olmaktadır. Bu bağlamda mitik anlatılar, sansürün ve baskının olmadığı kolektif rüyalarlardır. Bir topluluğun ya da toplumun anlaşılması ve okunur kılınması, ortaya koydukları mitik anlatıların dikey düzlemde anlaşılıp yorumlanmasında saklıdır. Bu bakımdan kolektif bilinçdışının ortaya konduğu mitik anlatılar, ilk yaratılıştan günümüze kadar insanoğlunun içinde bulunduğu evreni ve çevreyi anlama ve anlamlandırma çabaları sonucunda ortaya konmuştur.

Türk anlatı geleneği, zengin bir kültürel birikime sahiptir. Türk kolektif ruhu deneyimlediği dünyaya dair bilgileri her dönemde güncellenen kahramanlar aracılığı ile gelecek nesillere aktarmışlardır. Türk kolektif düşün sistemi içerisinde yaratılan her kahraman, mikro kozmik düzlemde yaratılan yeni bir evrendir. Bu bağlamda her kahraman dünyaya gelmeden önce içine doğacağı toplumun bireyleri, kahramana hazırlık dönemi içerisine girmektedir. Çünkü doğacak her kahraman yeni bir umut ve yeni bir başlangıçtır. Bu bakımdan toplumların ihtiyaçlarına göre her dönem ve devirde güncellenen ve değişen kahraman, içine doğduğu toplumu da değiştirerek dönüştürmüştür. Değişen ve dönüşen dünyanın canlılığından kopmak istemeyen Türkler yarattıkları kahramanlar ile evreni zamansal boyuttan çıkarak okuma, anlamlandırma ve yorumlama derinliğine ulaşmayı hedeflemiştir. Kolektif bilinçdışının binlerce yıl süren deneyimlerinin taşıyıcısı ve aktarıcısı olan kahraman, kültürün de taşıyıcısı ve aktarıcısı konumundadır. Türkler sahip oldukları hayat görüşlerini, bilgi ve deneyimleri her dönem ve ihtiyaca göre revize ettikleri kahramanları Türk anlatı geleneğine ait türler ile gelecek kuşaklara aktarmayı başarmışlardır.

Türk anlatı geleneğinin önemli bir türü olan halk hikâyeleri Türk insanın kültürel anlamda bir geçiş sürecinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Türk sosyal hayatında destanı oluşturan şartlar kaybolunca destancılık geleneğinin yerini halk hikâyeleri almaya başlamıştır. Türk kolektif bilinçdışının binlerce yıldır süregelen deneyimsel bilgi birikimi değişen sosyal şartlar neticesinde yaratılan kahramanlara da farklı bir boyut kazandırmıştır. Türkler için yaşam şartlarının ve sosyal şartların değişse de su önemini

korumuş ve değişen hayat düzeninde farklı işlevleri ile karşımıza çıkmıştır. Türk anlatılarında su, kahramanın güç kaynağı olmasının yanı sıra onun erginlenme ve yeniden doğuş mekânı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kahramanın suyla olan ilişkisi Tanrı ile bağını göstermekte ve kahraman suyu geçerek kendini gerçekleştirilmektedir.

İnsan yaşamının her alanında var olan ve evrensel bir değer olan su, görsel sanatlardan edebiyata, sağlıktan mimariye birçok alanda varlığını göstermektedir. Kült bağlamında olan su pek çok halk anlatısında kendisine yer bulmuştur. Bu bağlamda Türk edebiyatında anlatmaya dayalı türler içerisinde bulunan ve Türk kültürüne dair geçmişten bugüne izler taşıyan halk hikâyeleri, konuları bakımından ortaya çıktıkları dönemin sosyal, kültürel ve siyasal özelliklerini içerisinde taşımaktadır. Ayrıca Türk inanç sistemine ait unsurları da içerisinde barındırmaktadır. Bu bakımdan Türklerin benimsediği animizm dünya görüşüne ve bu inanç sistemine ait izlere halk hikâyelerinde sıklıkla rastlanılmaktadır. Doğada var olan her şeyin bir ruhu olduğunu ileri süren animizm dünya görüşünde doğada var olan her şeyin bir ruhu vardır ve canlıdır. Bu bağlamda Türk inanç sistemi içerisinde tabiat kültleri kendisini göstermektedir. Su kültü de bu tabiat kültlerinden biridir.

Geleneksel insandan bu yana kutsallık atfedilen su, gök ile yerin birleştiği noktadadır ve yaşam kaynağıdır. Öyleki su, yağmur olarak çıktığı göğe bağlı olmakla birlikte yeryüzündeki bereketin de kaynağıdır. Bu durum suyu Tanrı ile bir aracı kılsa da aynı zamanda su, tüm kozmogonilerde başlangıçta vardı ve sonda da olacaktır. Yani su ölümsüzdür ve her devirde ve durumda var olmaya devam edecektir. Suyun yaratımdan önce dahi Tanrı ile birlikte olması ve yaratımın asli unsurlarından olması ona Türk kolektif düşün sisteminde tanrısal bir boyut kazandırmıştır. Türkler suya saygı duymuş ve kutsallaştırmışlardır. Ancak ona hiç tapmamışlardır.

Türk kolektif düşün sisteminde su, Tanrı ile bağdaşık bir şekilde düşünülmüştür. Tanrı'nın sorgusuz yapıp etmeleri çerçevesinde ortaya konulan pek çok eylem, suya yüklenen mitik anlamı da içinde barındırmaktadır. Bu nedenle su içerisinde hem yaratıcı hem de yok edici gücü bulundurmaktadır. Tanrı yaratmak istediğinde suyu ana unsur olarak kullanıp bir yaratım sağlarken, yok etmek istediğinde de suyun yıkıcı gücüne başvurmuştur. Bu bağlamda Türk kolektif düşün sisteminde suyu memnun etmek Tanrı'yı memnun etmektir. Su, insan ile Tanrı arasında bir haberleşme aracı ve Tanrı'nın

yeryüzüne çıkış kapısıdır. Dolayısıyla suya yapılan her şey özünde Tanrı'ya yapılmaktadır.

Su, evrensel manada Tanrı'nın ve yaratılışın simgesi olmasının yanı sıra arınmanın, doğumun, erginlenmenin, gücün ve ölümün de simgesi olmuştur. Dolayısıyla Türk inanç sistemi içerisinde kült olarak kabul edilen su etrafında pek çok inanma ve uygulama meydana gelmiştir. Bu inanma ve uygulamaların temelinde ise suyun evrenin toplamını sembolize etmesi yatmaktadır. Su, yaratımın ana unsuru olmasının yanı sıra biçimleri çözen ve yeniden biçim verendir. Suyu daldırılan ya da suya batan her biçim çözülerek yok olur ve suyun içerisinde taşıdığı yeniden yaratım gücü ile yeniden biçim alarak sudan çıkar. Bu bağlamda Türk inanç sistemi içerisinde pek çok hastalığın tedavisinde suyun kullanılmasının altında bu düşünce yatmaktadır. Örneğin, Manas Destanı'nda, Dede Korkut Hikâyeleri içerisinde anlatılan ve günümüzde hâlâ Anadolu'da var olan çocuksuz kadınların çocuk sahibi olmak için su kenarlarına gitmesi, suya girmesi ya da kutsal sayılan sularla yıkanması uygulaması su kültürünün açık bir göstergesidir. Çocuk sahibi olamama noksanlığı olan kısır kadın suyla temas ettiğinde suda var olan yeniden yaratım gücüyle var olan kusurlu biçim yok edilerek kusurun olmadığı bir biçimde yeniden yaratımı sağlanacaktır.

Türk kolektif düşün sisteminde suya temas edilmeden ve suya temas edildikten sonraki biçim farklıdır. Bu bağlamda suya girmeden önce ve sudan çıktıktan sonraki hal birbirinden farklıdır. Suyu dalan kişinin bilinçaltı bilinç düzeyinde görünür olur ve kişi bilinci ile bütünleşerek erginlenmiş olur. Suyu girmeden önceki hal kaosu temsil ederken, suya girdikten sonraki hal kozmosu temsil etmektedir. Bu bağlamda suyla temas etmek bedensel temizlenme sağlarken ruhsal bir arınmayı da gerçekleştirmektedir.

Türk kolektif düşüncesinde önemli bir yere sahip olan suyun anlatı metinlerindeki yansımaları üzerine Türk ve dünya literatüründe pek çok çalışma yapılmıştır. Konu ile ilgili literatür taramaları sonucu Türkiye'de yapılan tez çalışmalarının genelinin yüksek lisans tezi niteliğinde olduğu ancak iki tane doktora tezinin direkt su motifi ile ilintili olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri incelenmiş ve tezlerle ilgili aşağıdaki gibi özet bilgiler verilmiştir.

Doğrudan su motifi üzerine hazırlanmış ya da içerisinde su motifine yer veren tezlerden bir kaç şöyledir;

Emine Aydoğan'ın 2006 yılında hazırladığı “Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Mitolojik Unsurlar” isimli yüksek lisans tezinde “Halk Hikâyelerinde Mitolojik Tabiat Unsurları” ana başlığı altında Anadolu sahası Türk halk hikâyelerinde su kültüne ait izler tespit ve tahlil edilmektedir (Aydoğan, 2006).

Zeynep Sezal tarafından 2007 yılında hazırlanan; “Su Simgeciliği ve İlâhi Dinlerde Arınma” isimli yüksek lisans tezinde semavi dinlerde suyun önemi ve kutsiyeti ile bu dinlerde suyun arınmada üstlendiği rol ele alınmaktadır (Sezal, 2007).

Serdar Deniz Özdemir tarafından 2014 yılında hazırlanan “Anadolu Masallarında Su ve Ateş” isimli yüksek lisans tezinde masallarda bir kült ögesi olarak su ve ateş tespit ve tahlil edilmektedir (Özdemir, 2014).

Fatma Kürkan tarafından 2018 yılında hazırlanan “Giresun’da Türk Su Kültünün İzleri” isimli yüksek lisans tezinde Giresun kültürü ve halk inanışlarında su kültürünün izleri, geçirdiği değişimler ve şu anda var olan hali tespit ve tahlil edilmektedir (Kürkan, 2014).

Emine Eroğlu tarafından 2019 yılında hazırlanan “Anadolu Sahası Türk Halk Masalları ve Halk Hikâyelerinde Su Motifi” isimli yüksek lisans tezinde masal ve hikâyelerdeki su motifi incelenmiştir. Bu kapsamda masal ve hikâyelerde geçen su ile ilgili kısımlar işlevsel yapılarına göre verilmiştir (Eroğlu, 2019).

Akif Diren tarafından 2019 yılında hazırlanan “Ankara Kızılcahamam İlçesinde Şifalı Sular ve Su Kültü” isimli yüksek lisans tezinde Kızılcahamam’daki kutsal sular ve Kızılcahamam halk inanışlarında su kültü tespit ve tahlil edilmektedir (Diren, 2019).

Esen Nur Daş tarafından 2022 yılında hazırlanan “Bursa/ Gemlik’te Su Kültü ve İyeleri” isimli yüksek lisans tezinde Bursa Gemlik’te suyla ilgili yaratılış ve yok oluş mitleri, su kültü ve su iyeleri tespit ve tahlil edilmektedir (Daş, 2022).

Nagihan Baysal tarafından 2019 yılında hazırladığı ve daha sonra Gece Kitaplığı yayınlarından kitap halinde yayımladığı “Türk Halk Kültüründe Su” isimli doktora tezinde suyun mitik serüveninden başlayarak Türk halk inanış ve uygulamalarında, Türk halk kültürü geçiş dönemlerinde suyun yeri tespit ve tahlil edilmektedir (Baysal, 2019).

Şahin Bütünler tarafından 2020 yılında hazırlanan “Masal ve Mitoloji: Türk Masallarında Kültlerin Çözümlemesi” isimli doktora tezinde “Türk Masallarında Yaygın Görülen Kültler” ana başlığı altında Türk masallarında su kültüne ait unsurlar tespit ve tahlil edilmektedir (Bütünler, 2020).

Türk kolektif düşünce sisteminde önemli bir yer kaplayan ve Türk kültür ve sosyal hayatının bir parçası olan su motifi üzerine ve su motifinin simgesel değerini ortaya koyan tez çalışmaları sınırlıdır. Bu bağlamda yapmış olduğumuz çalışmanın amacı, Türk kültür hayatının yadsınamaz bir parçası olan su kültü ve onun etrafında gelişen inanma ve uygulamaların halk hikâyelerindeki izlerini takip ederek simgesel anlamını ortaya koymaktadır. Ayrıca çalışmamızda, suyun geçmişten bugüne kazandığı ve kaybettiği simgesel değerler ve bu değerlerin Türk kolektif düşün sistemi ve Türk kültürü içerisindeki yeri tespit ve tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Halk hikâyeleri Türk kültürüne ait diğer anlatılarda da olduğu gibi Türk kolektif ruhuna dair derin anlam dizgelerini içerisinde barındırmaktadır. Halk hikâyeleri sembolik dilden bağımsız bir şekilde değerlendirmeye çalışılırsa içerisinde barındırdığı kolektif ruha dokunmayarak yüzeysel bir değerlendirme yapmış olunacaktır. Halk hikâyelerini tam olarak anlamlandırmak için içerisindeki kolektif bilinç dışı ile örülü sembolleri iyi değerlendirmemiz gerekmektedir. Sembolleri çözdükçe kolektif bilinç dışı daha anlamlandırılır hale gelecektir. Örneğin, halk hikâyelerinde geçen bir renk, mekân, hayvan veya obje sembolik olarak çözümlenmediğinde sıradan bir varlık olarak gözükecektir. Ancak sembolik çözümlmeleri yapıldıkça suyun tinsel anlamda yeniden doğuş mekânı olduğu ve kuyunun erginlenmedeki rolü daha anlaşılır olacaktır. Bu anlamlandırma, halk hikâyelerinin geçmiş ve gelecek nesiller arasında taşıdığı kültürel birikimi daha görünür kılacaktır. Zira halk hikâyeleri belli bir gelenek içerisinde dinleyicilere güzel vakit geçirtirken örtülü bir şekilde sembolik bir dil ile kuşanmış kültürel kodları da geçmiş ve gelecek arasında taşımaktadır. Eğer halk hikâyesi metinlerini sembolik dilden bağımsız şekilde değerlendirmeye çalışırsak halk hikâyeleri içerisinde gizli olan tarihin ilk zamanlarından beri oluşmuş kolektif bilinç dışını görünür kılamayız.

Çalışmamızda Türk kültüründe var olan su motifine ait öğeler Anadolu sahası Türk halk hikâyeleri içerisinde tespit edilerek simgesel anlamı irdelenmekte ve diğer mitolojilerde ve semavi dinlerde su kavramının yeri izah edilmeye çalışılmaktadır. Çalışmamız kolektif bilinçdışında bastırılan dürtüleri, toplumun ortak bilinci ile oluşturulmuş mit, destan, efsane, hikâye ve masallar aracılığı ile bilinç düzeyinde görünür kılmak için halk hikâyeleri içerisinde tespit edilen su motifine ait öğelerin sembolik çözümlmeleri ile yapılmıştır. Ayrıca suyun, Türk kolektif bilinç dışında ve kültür

hayatındaki yerinin ve değerinin sembolik aılımlını ortaya koymayı amaçlayan çalışmamızda, hikâyeler içerisinden su motifi ile ilgili tespit edilen unsurlar sembolik açıdan özömlenerek değerlendirilmiştir. Ayrıca bu değerlendirme sonuçları çalışmamız içerisinde tablo ve şekiller ile özetlenerek verilmiştir.

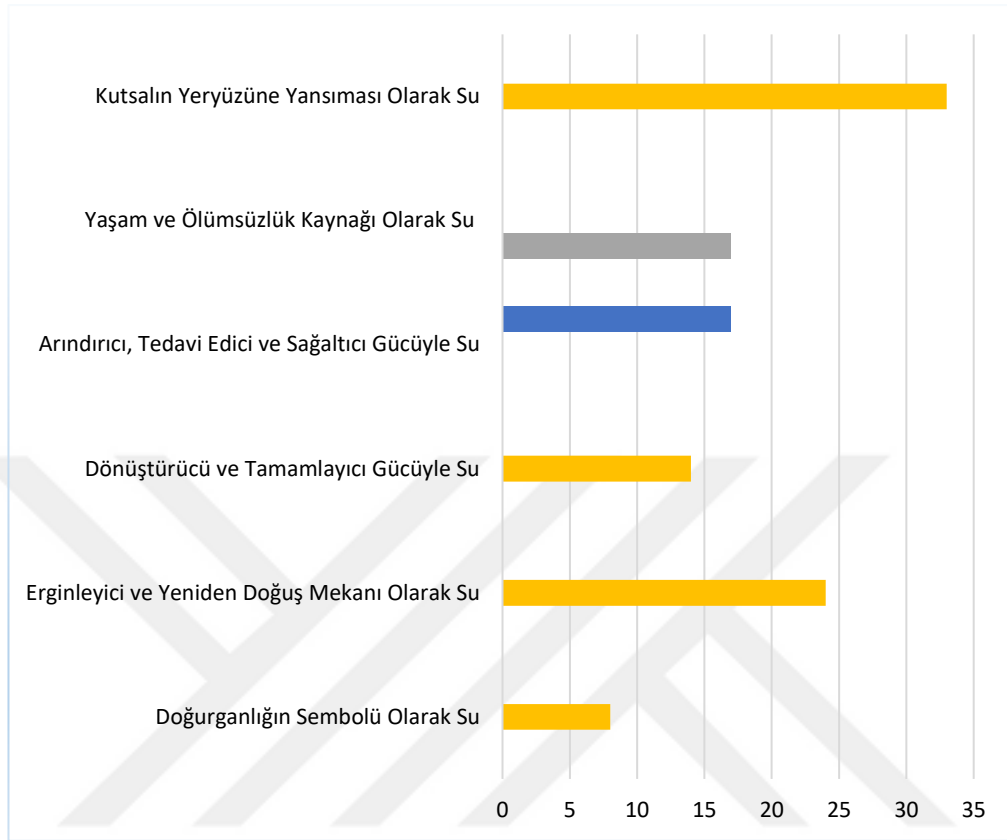
Çalışma İçerisinde İncelenen Türk Halk Hikâyeleri:

1. Ahmed ile İbrahim Hikâyesi
2. Akkavak Kızı
3. Alyar Bey Hikâyesi
4. Arzu ile Kamber
5. Asuman ile Zeycan Beyan Hikâyesi
6. Âşık Efgân Hikâyesi
7. Âşık Garip
8. Âşık şenlik ile Sümmani
9. Âşık şenlik ve Kars'ın İşgali Hikâyesi
10. Âşık şenlik ve Kılıçı Âşık Mustafa Karşılaşması
11. Âşık Vâleh ile Zerniyar Hanım Hikâyesi
12. Âşık Verga
13. Avcı Ahmet Hikâyesi
14. Azraille Arkadaş Olan oban
15. Bağdat Hanım ile Hafız Hikâyesi
16. Basat'ın Tepegöz'ü Öldürmesi Hikâyesi
17. Begin Oğlu Emren Hikâyesi
18. Beyböyrek
19. Celal Bey ile İpek Sultan Hikâyesi
20. Cengi Talih ile Telli Kader Hikâyesi
21. Cihan şah ile şemsiyye Hanım Hikâyesi
22. Cihanşah Hikâyesi
23. Davutoğlu Süleyman
24. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi
25. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Hikâyesi
26. Ecel Acayip
27. Ercişli Emrah ile Selvi Han Hikâyesi

28. Esmehan
29. Firdevs Şah
30. Gül İle Sitemkâr Hikâyesi
31. Güzel Ahmet Hikâyesi
32. Hacer Hanım Hikâyesi
33. Hamit Han ile Zülfinaz Hikâyesi
34. Han Mahmud Hikâyesi
35. Harun Reşit'in Hikâyesi
36. Hurşit Bey Hikâyesi
37. Hurşit ile Mahmihri Hikâyesi
38. Hüseyin ile Senem Hikâyesi
39. İlbeyoğlu Hikâyesi
40. Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek
41. Kanlı Koca Oğlu Kanturalı
42. Karacaoğlan
43. Kazan Bey Oğlu Uruz'un Tutsak Olması Hikâyesi
44. Kazılık Koca Oğlu Yegenek Hikâyesi
45. Kenan ile Hanzade Hikâyesi
46. Kerem ile Aslı
47. Kesikbaş Hikâyesi
48. Kirmanşah Hikâyesi
49. Köroğlu hikâyesi
50. Kullık ve Gerro
51. Kurbanî ile Perüzet Hikâyesi
52. Latif Şah Hikâyesi
53. Lokman Hekim
54. Necip İle Telli Hikâyesi
55. Öksüz Ali Hikâyesi
56. Salah Sovdıyar Hikâyesi
57. Salur Kazan'ın Evi Yağmalanması Hikâyesi
58. Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkarması Hikâyesi
59. Şade Bülbül

60. Şah İsmail Hikâyesi
61. Tahir ile Zühre Hikâyesi
62. Tahir Mirza Hikâyesi
63. Tembelo Hikâyesi
64. Tufarganlı Abbas Hikâyesi
65. Uşun Koca Oğlu Segrek
66. Yaralı Mahmud Hikâyesi
67. Yaralı Mahmut ve Mahbup Hanım
68. Yusuf ile Züleyha
69. Leyla ile Mecnun
70. Ferhat ile Şirin
71. Celali Bey ile Mehmet Bey Hikâyesi
72. Salman Bey Hikâyesi

Hurşit Bey Hikâyesi										
Hurşit ile Mahmihri Hikâyesi										x
Hüseyin ile Senem Hikâyesi				x				x		
İlbeyoğlu								x		
Karacaoğlu					x					
Kenan ile Hanzade Hikâyesi			x							
Kerem ile Aslı	x				x					
Kesikbaş Hikâyesi										
Kirmanşah Hikâyesi	x								x	x
Köroğlu						x	x			
Kullık ve Gerro										
Kurbani ile Perüzet Hikâyesi		x						x		
Latif Şah Hikâyesi										
Salur Kazan'ın Evi Yağmalanması Hikâyesi				x	x				x	
Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesi				x	x					
Kazan Bey Oğlu Uruz'un Tutsak Olması Hikâyesi				x	x					
Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Hikâyesi										
Kanlı Koca Oğlu Kanturalı Hikâyesi		x		x						



Şekil 1. Sembolik çözümlemelerin hikâyelere dağılımı

İncelediğimiz halk hikâyeleri içerisinde bulunan su kültürüne ait unsurlar sembolik olarak çözümlendiğinde en fazla suyun Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak görülmesine ait unsurlar yer almaktadır. Bu bağlamda hikâyeler içerisinde suyun kavuşma mekânı olarak kullanılmasına 11 hikâye içerisinde, insanın özünü yansıtan ayna vazifesi görmesi inancına ait unsurlara 10 hikâyede ve zaman karakterli bir iletken olarak dünün ve bugünün bütün bilgilerini içerisinde barındırdığı düşüncesi neticesinde meydana gelen su ile haberleşme uygulamalarına 8 hikâye içerisinde rastlanılmaktadır. Bu bağlamda “Kutsalın Yeryüzüne Yansıması Olarak Su” ana başlığı altında 33 hikâye içerisinde tespit edilen unsurlar incelenmektedir.

Suyun, kahramanın erginlenmesinde önemli bir rol üstlenmesi ve kahramanın tinsel anlamda yeniden bir doğuş gerçekleştirdiği mekân olarak kullanılmasına 24 hikâye

içerisinde rastlanılmaktadır. Bu bağlamda “Erginleyici ve Yeniden Doğuş Mekânı Olarak Su” başlığı altında 24 hikâye içerisinde tespit edilen unsurlar incelenmiştir.

Suyun, yaşam kaynağı olarak görülmesine 14 hikâyede ve ölümsüzlük kaynağı olarak görülmesine 3 hikâye içerisinde rastlanılmaktadır. Bu bağlamda “Yaşam ve Ölümsüzlük Kaynağı Olarak Su” ana başlığı altında 17 hikâye içerisinde tespit edilen unsurlar incelenmektedir.

Suyun, arındırıcı- tedavi edici ve sağaltıcı olarak kullanılması 13 hikâye içerisinde ve suyun arındırıcı gücüyle ölüm ve tufan suları ile bağdaştırılması 4 hikâye içerisinde tespit edilmiştir. Bu bağlamda “Arındırıcı, Tedavi Edici ve Sağaltıcı Gücüyle Su” ana başlığı altında 17 hikâye içerisinde tespit edilen unsurlar ele alınmaktadır.

“Dönüştürücü ve Tamamlayıcı Gücüyle Su” ana başlığı altında, kahramanın sanatçı bir kişiliğe bürünmesi ve benliği ile bütünleşerek kendini tamamlamasında suya ait unsurlar 14 hikâye içerisinde tespit edilerek incelenmiştir. “Doğurganlığın Sembolü Olarak Su” başlığı altında 8 hikâye içerisinde tespit edilen unsurlar incelenmiştir.

1.BÖLÜM

HALK HİKÂYESİ

Hikâye kelimesi, anlatma, rivayet, kıssa anlamlarına gelen Arapça kökenli bir terimdir (Kaya, 2010, s. 440). Türkçe’de başlangıçta bu anlamları içeren hikâye kelimesi, zamanla anlam genişlemesine uğrayarak öykülemeye dayalı birçok tür için kullanılır olmuştur. Ancak türlerin özelliklerine göre ayrımları yapılmış ve hikâye kelimesi modern anlamıyla gerçek veya tasarlanmış durum ve olayları anlatan tür olarak kullanılmaya başlanmıştır (Albayrak, 1993, s. 7).

Türk dünyasının hemen her bölgesinde anlatılan ve farklı coğrafyalarda farklı isimler alan halk hikâyeleri yaşanmış ya da yaşanması muhtemel olayların kurgusuna dayanmaktadır. Bu bağlamda halk hikâyeleri Türkiye’de *halk hikâyesi*; Azerbaycan’da *dastan*, *hekâye*; Türkmənistan’da *dessan*, *epos*, *gahrimançılık epos*; Özbekistan’da *dastan*, *halk dastan*; Kazakistan’da *epos*, *cır*, *anız*; Kırgızistan’da *comok*, *epos*; Tataristan’da *dastan*, *kıssa*; Irak Türkleri’nde *destan*; Başkurtlar’da *kobayır*, *yır*, *cır*; Gagauzlar’da *annatmak*; Altay Türkleri’nde *kay çörçök*; Tuva Türkleri’nde *tool*; Hakas Türkleri’nde *nımah* kelimeleri ile karşılanmaktadır (Alptekin, 2005, s. 20-21).

Türk edebiyatında anlatmaya dayalı türler içinde kabul edilen; kültürün birçok unsurunu içinde barındırarak geçmişten bugüne taşıyan; Âşık edebiyatı nazım türleri içerisinde yer alan halk hikâyeleri ile ilgili farklı araştırmacılar tarafından farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bu çerçevede Alman Türkolog Otto Spies, bir sevgiliyi elde etme yolundaki maceraları anlatan masal, olarak tanımlarken (Boratav, 1988, s. 64). Alptekin, halk hikâyesini göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olup aşk, kahramanlık vb. gibi konuları işleyen kaynağı Türk, Arap- İslam ve Hint- İran olan, büyük ölçüde âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım- nesir karışımı anlatmalar olarak tanımlamaktadır (Alptekin, 2005, s. 7). Halk edebiyatı alanında bir otorite olarak kabul edilen Şükrü Elçin (1986, s. 444) ise “Arap dilinde başlangıçta ‘kıssa’ ve ‘rivayet’ olarak düşünülen, sonraları ‘eğlendirmek’ maksadı ile ‘taklid’ mânâsında kullanılan ‘hikâye’ deyimini, gerçek ve hayalî birtakım vakaların, maceraların hususî bir üslupla, sözle nakil ve tekrarı olarak tanımlamaktadır.

Pertev Naili Boratav, yeni ve orijinal bir nev'î karakteri olarak meydana gelen halk hikâyelerinin, yerini tuttuğu destanın birçok vasıflarını hâlâ taşımakta olduğunu belirtmektedir (Boratav, 2012, s. 46). Boratav, halk hikâyesi ile destan türünü kıyaslayarak bu iki tür arasındaki farklılıklardan hareketle halk hikâyesi terimini ortaya koymaktadır.

Ali Berat Alptekin, göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olan halk hikâyelerini, aşk, kahramanlık vb. gibi konuları işleyen; kaynağı Türk, Arap-İslam ve Hint-İran olan, büyük ölçüde âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım nesir karışımı anlatmalar olarak tanımlamaktadır (Alptekin, 2005, s. 18).

Halk hikâyeleri ile ilgili yapılan tanımlamalar ışığında söylemek gerekirse halk hikâyeleri; Türk edebiyatında anlatmaya dayalı türler içerisinde yer alan, ilk örnekleri daha çok destanî özellikler göstermesine rağmen zamanla bu yönü zayıflamış konusu genellikle kahramanlık ve aşk olan, nazım- nesir karışık yapıya sahip anlatmalardır.

1.1. HALK HİKÂYELERİNİN YAPISI VE İCRASI

Tarihi çok eskiye dayanan hikâye anlatma geleneği, diğer kültürlerde de olduğu gibi Türk yaşantısında ve anlatı geleneği içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Özdemir Nutku'ya göre (1976, s. 88) hikâye anlatma geleneğinin kaynağına gidildiğinde, eski Türk boylarının av törenlerinde, avların mutluluk ve bolluk getirmesi için şiirler söyleyen din adamı- ozan görünümünde kişiler olduğu görülmektedir. Ayrıca Türklerin “sığır, şölen, yuğ” gibi törenlerinde “ozan, baksı, şaman” olarak adlandırılan halk ozanlarının belli müzik aletleri ile töreni düzenlemelerinin yanı sıra törenin içeriğine uygun olan hikâyeler anlattıkları da bilinmektedir.

Hikâyelerin icrası şöyle gerçekleşmektedir:

Fasıl; hikâyeci âşık, kalıplaşmış bir cümle ile giriş yaptıktan sonra divani tarzdaki ve genellikle aruzun “fâilâtün/ fâilâtün/ fâilâtün/ fâilâtün” kalıbında bir türküyeye başlar. Aruz kalıbı bilmeyen âşıklar ise bunu hecenin 4+4+4+3 kalıbına uydurmaya çalışmaktadırlar. Söylenen ilk türküden sonra “tecnis” adı verilen cinaslı bir türkü ve ardından bir tekerleme söylenir. Fasil bölümünün sonunda Köroğlu âşıkların en büyüğü kabul edildiği ve bu bölüm atlanırsa güceneceğine inanıldığı için Köroğlu Destanı'ndan bir parça okunmaktadır (Oğuz, 2008, s. 7).

Döşeme bölümünde; dinleyicilerin dikkatini çekmek için genellikle mensur ve gerçek olmayacak kadar komik olayların anlatıldığı bir tekerleme ile bu bölüme başlanır. Azerbaycan geleneğinde tekerlemeden sonra “üstadnâme” adı verilen; Hz. Muhammed, halifeler ve din büyüklerinin anlatıldığı üç şiir okuma geleneği vardır (Alptekin, 2005, s. 45).

Asıl hikâyeye mutlaka bir dua ile başlanmaktadır. Manzum ve mensur kısımlar burada yer almaktadır. Âşık, manzum kısımlarda değişiklik yapamazken mensur kısımlarda ekleme ya da çıkarma yapabilmektedir. Mensur kısımların başına eklenen başka küçük hikâyeler ise “karavelli” olarak adlandırılmaktadır (Alptekin, 2005, s. 45-46).

Sonuç ve dua bölümü; hikâyenin sonunda eğer sevgililer birbirlerine kavuşmuşsa güzelleme türünde neşeli bir türkü okunur. Âşık bunu kendi okuyabileceği gibi mecliste başka bir âşık varsa ona da okutabilir. Hikâyenin sonunda vuslat olmamışsa dinleyiciler üzüldüğü için âşık da bunlar için gerçek vuslatın öbür dünyada olduğunu anlatmaktadır. Bundan sonra dinleyiciler için dua ederek hikâye sonlandırılır (Alptekin, 2005, s. 46).

Hikâyeci âşık, icra esnasında geleneğe sadık kalmak için çaba gösterir, mümkün olduğunca aslını muhafaza etmeye çalışmaktadır. Hikâyelerin nesir bölümlerinde değişiklik yapma özgürlüğü olsa da bu değişikliği dinleyicinin durumuna göre yapmaktadır. Nesir kısımlarda yapılan değişiklikler, esas mevzuyu etkilememek şartıyla ufak tefek ilaveler veya çıkarmalar olabilir. Zira çok bilinen hikâyelerde yapacağı bir değişiklik dinleyicinin tepkisine yol açacak ve dinleyicilerden âşığa ikaz gelecektir (Aslan, 2001, s. 67).

Halk hikâyeleri, oluşturuldukları ya da anlatıldıkları ortama göre anlatıcının anlattıkları, dinleyicinin beklentileri ve isteklerine göre yeniden şekillenmektedir. Sözlü kültüre ait hikâyelerin anlatan ve dinleyen arasında bir iletişim neticesinde icra edilmesi hikâyelerin sosyal bir olay neticesinde gerçekleştiğini göstermektedir. Zira sözlü kültür ortamına ait ürünler anlatıcı ve dinleyici arasındaki iletişim ve oluşturuldukları sosyal çevrenin ihtiyaçları ve istekleri neticesinde her anlatılışında yeniden oluşturulmaktadır. Bu da gösteriyor ki hikâyenin oluşturulmasında ve şekillenmesinde anlatıcının etkisi olduğu gibi hedef kitlenin ve sosyal çevrenin de etkisi büyüktür.

1.1. HALK HİKÂYELERİNİN SINIFLANDIRILMASI

Halk hikâyeleri üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmını hikâyelerin tasnif meselesi oluşturmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalarda hikâyeler, konularına, biçimlerine ya da kaynaklarına göre sınıflandırılmaya çalışılmıştır.

Hikâyelerin tasnifi konusunda ilk çalışmayı yapan Ignács Kúnos, hikâyeleri üç sınıfa ayırarak hikâye yerine roman terimini kullanmaktadır.

- a) Kahramanlık romanları
- b) Saz şairlerinin romanları
- c) Saz şairlerinin kahramanlık romanları (Sakaoğlu, 2011, s. 19).

Halk hikâyelerini hacimleri bakımından değerlendiren İsmail Habip Sevük,

- a) Büyük halk hikâyeleri
- b) Bozlaklar, olarak bir tasnif denemesi yapar. Asıl halk hikâyeleri birinci maddede değerlendirilirken kısa hikâyeler ikinci maddede yer almaktadır (Sevük, 1943, s. 150).

Hikmet İlaydın, mesnevî tarzında yazılmış hikâyeler üzerinde incelemeler yapmış ve buradan hareketle hikâyeleri konularına göre sınıflandırmıştır;

- a) Dinî mevzular
- b) Millî mevzular
- c) Âşıkâne mevzular, olarak yaptığı tasnifte halk hikâyeleri üçüncü maddede yer almaktadır (Alptekin, 2005, s. 56).

Pertev Naili Boratav, hikâyelerini konularına göre değerlendirmiş ve üç başlıkta toplamıştır;

- a) Kahramanlık Hikâyeleri
 - Köroğlu kolları
 - Diğer kahramanlık hikâyeleri
- b) Aşk Hikâyeleri
 - Kahramanları muhayyel olanlar
 - Âşık şairlerin hayatları
- c) Bu Kategorilere Girmeyen Hikâyeler
 - Aşk maceraları
 - Eşkıya ve kabadayı hikâyeleri (Boratav, 2012, s. 17).

Saim Sakaoğlu halk hikâyelerini mevzularına göre sınıflandıran bir başka isimdir.

- a) Kahramanlık hikâyeleri

b) Sevda hikâyeleri

c) Gerçekçi hikâyeler, olarak üç başlıkta toplamıştır (Sakaoğlu, 2011, s. 19).

Ali Berat Alptekin hikâyeleri konularına göre;

a. Aşk,

b. Kahramanlık,

c. Aşk ve kahramanlığın birlikte işlendiği hikâyeler olarak tasnif etmektedir (Alptekin, 2005, s. 43). Erdoğan Altınkaynak ise bu tasnife,

d. Felsefi- dini konulu hikâyeler,

e. Alegorik hikâyeler, olarak iki konu daha eklemiştir (Altınkaynak, 2019, s. 37).

Ali Duymaz da hikâyeleri konuları ve coğrafi yayılışları bakımından iki farklı şekilde tasnif etmektedir.

-Konuları bakımından;

a) Aşk hikâyeleri

b) Kahramanlık hikâyeleri

c) Aşk ve kahramanlık hikâyeleri

-Coğrafi yayılışları bakımından;

a) Anadolu'da bilinen halk hikâyeleri

b) Türk dünyasının bir bölümünde bilinen halk hikâyeleri

c)Türk dünyasının genelinde bilinen halk hikâyeleri (Duymaz, 1996, s. 47).

Öcal Oğuz hikâyeleri konuları bakımından şu şekilde tasnif etmektedir;

a) Bir âşık/şairin biyografisi

b) Bir âşık/şairin şiirlerinin bir musannif tarafından hikâyeleştirilmesi

c) Destanların hikâyeleştirilmesi

d) Yaşanmış bir vak'anın hikâye şeklinde tasnif edilmesi

e) Eski astral tasavvurların folklorlaşarak hikâyeye konu teşkil etmesi

f) Masal, efsane, menkabe, fıkra gibi küçük hacimli anlatım türlerinin hikâye tasnifine ilham vermesi

g) Yabancı kültürlerde (Arap-İslâm, Fars, Hind vd.) teşekkül eden mevzuların halk hikâyesi şekline dönüştürülmesi (Oğuz, 1995, s. 13).

Nerin Köse ise hikâyeleri şekil, hacim ve konu bakımından ayrı ayrı sınıflandırmaktadır.

Şekil bakımından

a) Türkölü halk hikâyeleri

-Klasik halk hikâyeleri

-Serküşteler

-Bozlaklar

b) Türkölü hikâyeler

-Karavelliler

-Kara hikâyeler

c) Hacim bakımından

-Uzun halk hikâyeleri

-Kısa halk hikâyeleri

Konu bakımından

-Aşk hikâyeleri

-Kahramanlık hikâyeleri

-Realist hikâyeler (Köse, 1997, s. 97-104).

Bize göre ise konuları bakımından hikâyeler,

1- Aşk hikâyeleri,

2- Kahramanlık hikâyeleri,

3- Destanlar ve efsaneler etkisinde gelişen hikâyeler,

4- Alegorik hikâyeler, olarak dört başlık altında değerlendirilebilir.

1.2. HALK HİKÂYELERİNİN ÖZELLİKLERİ

Türk duygu, düşünce dünyasından ve geleneğinden beslenen ve bünyesinde farklı türleri barındıran halk hikâyeleri, Türk sosyal hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Halk hikâyeleri, önceki devirlerde bilgi, görgü, zevk, eğlence, eğitim, düşmanlık, nefret, dostluk, yardımlaşma, tecrübe ve davranış gibi faktörler bakımından insanların yaşama sistemi içerisinde pay sahibidir. Halk hikâyeleri, Türk sosyal hayatında, inançtan günlük pratiklere kadar vazgeçilmez bir öneme haizdir. Bu çerçevede nice halk hikâyesi, teknolojik araç ve gereçlerin ortaya çıkışına kadar, yüzyıllar boyu Türk halkının beyninde mevcudiyetini sürdürmüş, millî kültürün var olmasında önemli fonksiyon icra etmiştir (Kaya, 2008, s. 1). Sözlü geleneğe ait olan halk hikâyeleri oluşturuldukları dönemin sosyal, siyasal ve kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Ayrıca kültürün gelecek kuşaklara aktarılmasında dün, bugün ve yarın arasında köprü vazifesi görmektedir.

1.3.1. Şekil Özellikleri

1.Halk hikâyeleri, nazım nesir karışık yapıya sahip olmaları sebebiyle diğer anlatmaya dayalı türlerden ayrılmaktadır. Bazı masal metinlerinde manzum kısımlar yer alsa da bunlar halk hikâyelerinin manzum kısımlarına göre azdır. Hikâyenin anlatım ve tasvir kısmı mensur, duygu ve heyecanın arttığı bölümler ise manzum olarak söylenmektedir (Alptekin, 2005, s.23).

Hikâye içerisinde yer alan manzum kısımlar ise genellikle 7,8 ve 11’li hece ölçüsü ile söylenmektedir. Halk hikâyelerinin mensur kısımlarında âşık, hikâyenin yapısını bozmayacak şekilde ekleme ve çıkarmalar yapabilir; ancak manzum kısımlar değişmeyen kısımlardır. Manzum kısımlar genelde saz eşliğinde söylenir ancak saz çalmayı bilmeyen bazı âşık ellerine aldıkları sopayı saz gibi kullanarak hikâyelerini icra ederler (Alptekin, 2005, s.24). Şimşek (1990, s.42), hikâyenin nazım bölümünde halk şiirinin hemen her şeklinde ve türünde örneklerine rastlanabileceğine değinmektedir. Ağırlıklı olarak koşma ve atışma olsa da mâni, semaî, türkû, divanî de sıklıkla yer almaktadır. Özellikle çıkış yerleri Kerkük, Azerbaycan veya Doğu Anadolu Bölgesi olan ve daha çok hanımlar tarafından anlatılan bazı halk hikâyelerinin bütün şiirleri mânilerden meydana gelmektedir.

2. Halk hikâyelerinin girişinde kalıplaşmış ifadeler görülür. Bu kalıplaşmış ifadeler yazılı kaynaklarda daha sık görülürken sözlü olarak aktarılanlarda, unutmaya sebebiyle, daha az yer almaktadır (Oğuz, 2008, s.3).

“Olsun deminiz, olmasın gamınız, hayra dönsün serencamınız! Allah; varlığımızı birliğimizi, dirliğimizi bozmasın. Allah devletimize, Cumhuriyetimize, milletimize bir zeval vermesin!” (Türkmen ve diğerleri, 2008, s. 387).

Girişin bazen de dua mahiyetinde olduğu da görülmektedir; “Olsun deminiz, olmasın gamınız, hayra dönsün serencamınız! Mert yakanız namert elinde giriftar olmasın! Allah, Türkiye Cumhuriyeti devletimize bir zeval vermesin! Ordularımızı havada, karada, denizde daima muzaffer eylesin! Yan bakan düşmanları da kahreylesin! Allah, bizleri bu birlikten bu beraberlikten ayırmasın! Haneniz şen, ambarınız dolu, hayatınız tatlı, çoluk çocuğunuz ömürlü ve mutlu olsun!”(Türkmen ve diğerleri, 2008, s. 104).

“Aşki ihtilaf, seyri meşgulat, zevk ile söhbet, vasfı hikâyet, izzeti iltifatnan hâkî paylarınıza hardan ifade edim ki...” (Aslan, 2007, s. 255).

Hikâyelerin sonunda da daima dua yer almaktadır; “Hekâyemiz burada menziline yetdi. Allah darda galanlari mırâd üsdünde olanları mırâdına gavuşdursun” (Alptekin, 2005, s. 24).

3. Hikâyelerin dili sözlü anlatmalarda sade, kısa ve anlaşılırken yazılı varyantlarda daha ağırdır (Alptekin, 2005, s. 28).

“Oğlan işüdüb serv-i cihânın yanına gelüb, ben giderim diyince hûblar şâhı sarmaşub feryad idince, bu kadar yalvardı çare bulamadı” (Türkmen, 1974, s. 200).

4. Hikâyelerin giriş kısmına aslında olmayan parçalar eklendiği görülmektedir. Bu anlatıcının isteğine bağlıdır. Eklenen bu parçalar, “sersuhane”, “selçuk” ya da “peşrov” olarak adlandırılmaktadır (Oğuz, 2008, s. 3).

5. Yazma ve matbu hikâyeler, tespit edildikleri andaki özelliklerini korudukları için, sözlü hikâyelere göre daha uzun, şiirleri daha fazla olduğu görülmektedir. Basma hikâyelerde anlatıcılar hikâyeleri eksiksiz olarak anlatmaya özen gösterirken sözlü ortamda unutmamanın etkisi görülmektedir. Boratav’a göre (2012, s. 28), özellikle hikâyelerin manzum kısımlarında unutma daha fazla yaşanmaktadır. Ancak âşıklığını hâlâ âşık kahvelerinde icra eden usta âşıklardan, geleneğe uygun olarak hikâye anlattıkları için, sözlü olarak derlenen hikâyeler daha uzun olmaktadır. Bu durumun sebebi ise icra ortamında hikâyecilik geleneği hâlâ yaşatılmakta olduğu için henüz unutma söz konusu değildir. Âşık, hikâyesini anlatırken dinleyicilerin durumuna göre hikâyeyi birkaç geceye kadar uzatabilmektedir. Aynı hikâye tekrar anlattırılıp yazıya geçirilmek istediğinde ise âşık, anlatma serbestliğini yitirdiği ve anlatımı uzatan unsurları attığı görülmektedir.

Yıldırım, sözlü gelenek ile yazıya geçirilmiş gelenekteki ürünleri karşılaştırarak hikâyelerin yazılı muhafızları hakkında bir tespitte bulunmaktadır. Yıldırım’a göre, Kültürün kayıtlara geçen veya yazılı gelenekte yer alan unsurları, tespit edildikleri andaki hususiyetlerini korurken, sözlü gelenekte yaşayan veya şekil bulan kültür unsurları, geleneğin kendi dinamizminden kaynaklanan sürekli değişim ve gelişim sebebiyle, yapı, biçimi muhteva ve fonksiyon bakımından çeşitli değişikliklere uğramaktadır (Yıldırım, 1998, s. 37-38).

6. Hikâyelerde kimi tasvirler oldukça ağır bir dille yapılırken bazen de sade dil ile anlatılmaktadır. Güzel ve çirkinlerin tasvirleri de kalıplaşmış ifadeler ile yapılmaktadır (Boratav, 2021, s. 27).

“Âfet-i cihan, hükmü Süleyman, bir karış gerdan, Zelhâ-yı sâni, Yusuf-i zaman, alı al kırmızısı kırmızı, her bir kırmızısı değer yüz bin kırmızı (altın); yanağına bir fiske vursan bal palûzesi gibi, kırk gün, kırk gece tim tim titrer” (Boratav, 2012, s. 27).

7. Kahramanların hareketleri, bir yerden bir yere seyahatleri, uzun zamanı kısaca anlatma gibi durumlar yine kalıplaşmış ifadelerle yapılmaktadır. (Alptekin, 2005, s. 30)

8. Halk hikâyesi metinleri içinde masal, fıkra, alkış, kargış, atasözü, bilmece gibi başka türlerin örnekleri de sıkça yer almaktadır (Alptekin, 2005, s. 31).

Kendilerine özgü nalatıcıları bulunan ve nazım- nesir karışık yapıya sahip halk hikâyeleri, bu özelliği ile anlatmaya dayalı türler olan masal, efsane, menkabe ve fıkralardan ayrılmaktadır. Hikâyenin olaylar kısmı mensur, duygu ve heyecanı ifade eden bölümleri ise manzum olarak söylenmektedir.

Sözlü anlatıma dayalı halk hikâyeleri yazılı olanlara nazaran daha sade bir dile sahiptir. Ancak güzel ve çirkin tasvirleri Arapça ve Farsça tamlamalarla süslediği için dili ağırdır.

Halk hikâyelerinde masallar kadar olmasa da hikâyelerin girişinde kalıplaşmış ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca hikâyelerde kahramanların bir olaydan diğer bir olaya geçişleri ve yapıp ettikleri de kalıplaşmış sözlerle ifade edilmektedir.

Halk hikâyelerinin giriş kısmına anlatıcı “Selçuk, peşrov, sersuhane” adı verilen hikâyenin aslında olmayan parçalar ekleyebilir. Hikâye sonu ise genellikle dua ile bitirilmektedir.

Halk hikâyeleri içerisinde konuyu daha iyi anlatabilmek, anlatımı süslemek ve zenginleştirmek için de diğer halk anlatı türlerinden faydalanılmaktadır.

1.3.2. Muhteva Özellikleri

- Halk hikâyelerinin konusu genellikle aşk (Necip ile Telli, Celal Bey ile İpek Sultan, Ferhat ile Şirin vb.) ya da kahramanlıktır (Köroğlu Kolları, Kaçak Nebi vb.). Bazı hikâyelerde ise aşk ve kahramanlık konusu birlikte yer almaktadır (Kirmanşah, Şah İsmail vb.) (Alptekin, 2005, s. 32).

- Hikâyelerde meydana gelen olaylar gerçekten olmuş ya da olması muhtemel olaylardır. Tarihte yaşanmış bazı olaylar da kimi halk hikâyelerinde yer almış, bazı olağanüstü özellikler katılsa bile çoğu zaman gerçeğe yakın şekilde aktarılmıştır (Alptekin, 2005, s. 32).

- Kahramanların başından geçen olayların birçoğunda olağanüstü özellikler görülür. Kavuşamayan âşıkların dilekleri sonucu yanarak kül olmaları (Duymaz, 2001, s. 68-78), görmeyen göz üzerine Hz. Hızır'ın atının ayağının değdiği toprağın sürülmesi ve gözün açılması (Türkmen, 1974, s. 274), dua ile dağın yol vermesi gibi durumlar bu olağanüstülüklerin en iyi görüldüğü örneklerdendir.

- Kahramanlar genellikle olağanüstü şekilde dünyaya gelirler. Çocuğu olmayan padişah veziri ile birlikte derdine derman aramak için yola çıkar ve bir pınar başında rastladıkları aksakallı ihtiyar onlara bir elma verir. Bu elmayı yiyen padişahın çocuğu olur. Kahramanlık konulu hikâyelerde elmanın kabuğunun ata yedirilmesiyle atın da yavru sahibi olmasını sağlanır (Şimşek, 1987, s. 79).⁷

-Kahramanın kardeşi yoktur. Kendisinden sonra da kardeşi olmaz. Kahraman eğitimi, ülkenin en bilge kişisinden alır (Altınkaynak, 2019, s. 114).

- Kahramanın dünyaya gelmesini sağlayan aksakallı pir daha sonra kahramana ad vermek için tekrar ortaya çıkar. Bundan başka kahramanın eğitimi, âşık olması ve gurbete gitmesi gibi olaylarda da kahramana yardım eder (Alptekin, 2005, s. 33).

- Kahramanlar genellikle bade içerek, aynı evde büyüyen kahramanlar kardeş olmadıklarını öğrenince, resim görerek ve ilk görüşte âşık olmaktadırlar.

- Hikâyenin bazı bölümlerinde dinleyiciler için dua edilir. Bu dualar genellikle, yarım kalan bir hikâyeye ertesi gün devam ederken; hikâyede sabah olduğu anlatılırken (... o gece geçti sabah oldu. Hayırlı sabahlar cümle âlemin üzerine açılınsın...) ya da hikâyenin sonunda kahramanlar vuslata erdikten sonra yapılmaktadır (Alptekin, 2005, s. 40).

- Hikâyelerde kahramanın iki büyük yardımcısı Hz. Hızır ve kahramanın atıdır. At her zaman onun yanında bulunur ve çok hızlı gitmesinin yanı sıra bazen de uçma yeteneğine sahiptir (Sakaoğlu, 2011, s. 11).

- Kahramanlar bazen insan dışı varlıklarla da konuşurlar. Bu varlıklar dağ, akarsu, bulut, kuşlar ya da başka hayvanlar olabilir (Alptekin, 2005, s. 40).

- Kahramanların yaptıkları dua ve beddualar mutlaka kabul olur ve gerçekleşir. “Arzu; ‘Allahım beni Kamber’e kavuştur da istersen kavuşturduğun anda canımı al!’ dediği için bunlar tam kavuştukları anda ölmüşlerdir” (Şimşek, 1987, s. 301).

Halk hikâyelerinde kahramanların anne ve babaları bulundukları toplumun önde gelenlerindendir ve genellikle çocuksuzluk ile sınanılmaktadırlar. Kahraman uzun ve zorlu

bir bekleyişin ardından kutlu bir kişi tarafından anne ve babasına müjdelenerek dünyaya gelir. Halk hikâyelerinde sıklıkla rastlanılan bu durum kahramanın sıradan bir kişi olmadığını vurgulamak içindir. Kahraman sıradan bir kişi olmadığı için dünyaya gelişi de sıradan olmamakta ve Tanrı Kut'u ile donatılarak olmaktadır. Pek çok halk hikâyesinde kahramanın yanı sıra bineği ve yardımcısı olan atı da olağanüstü güçlerle donatılmış ve kendisi gibi sıradan olmayan bir şekilde dünyaya gelmektedir.

Halk hikâyelerinin konuları genellikle aşk ve kahramanlık olsa da bazı olaylar tarih ile de ilişkilidir. Ayrıca bazı halk hikâyeleri yaşamış ya da yaşadığı rivayet edilen âşıkların hayatlarını konu almaktadır.

Halk hikâyelerinin kahramanlarının âşık olması bazı kalıplar etrafında gelişmektedir. Halk hikâyelerinde kahramanların âşık olmaları,

- Kahramanın beraber büyüdüğü kardeşinin öz kardeşi olmadığını öğrendiğinde,
- Sevgilisinin suya akseden suretini görünce âşık olma,
- İlk görüşte âşık olma ve sevgilisinin bahsi geçtiğinde âşık olma.
- Rüyasında pir elinden bade içerken kendisine gösterilen resme ya da su yüzeyinden gösterilen suretini görüp âşık olma şeklinde gerçekleşmektedir.

Halk hikâyelerinde anlatılan olaylar gerçek dünya üzerinde gerçekleşse de kahramanların başından bazen olağanüstü olaylar da geçmektedir.

1.3.3. İşlev Özellikleri

- Halk hikâyelerinin temelde, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme amacıyla anlatıldığını söylenebilir. Eğlence imkânlarının sınırlı olduğu dönemde özellikle akşamları insanların eğlence ihtiyaçlarını karşılamışlardır (Hança, 2012, s. 697).

- Halk hikâyeleri, bilgilendirme ve eğitme işlevlerini üstlenmektedirler. Hikâyelerde geçen belirli yer adları, tarihî şahıs ve mekânlar gibi konular hakkında dinleyicilerin bilgilendirilmesini sağlamaktadır (Hança, 2012, s. 697).

- Halk hikâyeleri, yaşanan sosyal olaylardan ve toplum içerisindeki ilişkilerden hareketle, gelecek nesillere kıssadan hisse çıkarma mahiyetinde davranış kalıplarını naklederler. Hikâyelerde sabır gösterenlerin muratlarına ermeleri, iyilerin mükâfatlandırılıp kötülerin cezalandırılması, yalan ve hilenin kötülüğü gibi hususlar bu duruma verilebilecek örneklerden bazılarıdır (Hança, 2012, s. 697).

İçerisinde Türk kolektif düşün ve inanç sistemine ait pek unsuru barındıran halk hikâyeleri, dinleyiciyi eğlendirme ve güzel vakit geçirtme amacının yanında zengin Türk kültür birikiminin aktarılmasında ve geleneğin dünü ve bugünü arasında bağlantı kurulmasında önemli bir yere sahiptir.

1.4. HALK HİKÂYELERİNİN KAYNAKLARI

1966'da yayınladığı bir makalesinde halk hikâyelerinin kaynağı konusunda ilk görüşü sunan Fuad Köprülü, hikâyelerin kaynaklarını üç maddede ele almaktadır.

- a) Türk an'anesinden geçen mevzular: Dede Korkut, Köroğlu.
- b) İslâm an'anesinden geçen mevzular: Mevlid, çeşitli menâkıbnâmeler...
- c) İran an'anesinden geçen ekseriyetle dinî olmayan mevzular: Kelile ve Dimne, Şehnâme... (Köprülü, 1966, s. 366).

Halk hikâyelerinin kaynağıyla ilgili bir başka görüş Pertev Naili Boratav'ındır. Boratav, hikâyelerin kaynaklarını düzenlerken hem olayların olmuşluğu ile hayaliliğini hem de konularını göz önünde bulundurmaktadır.

- a) Olmuş vak'alar: Gündeşlioğlu Hikâyesi, İlbeylioğlu Hikâyesi...
- b) Yaşamış veya yaşadığı söylenen âşıkların hikâyeleri: Âşık Kerem, Tahir Mirza...
- c) Köroğlu menkabeleri ve bu türde menkabeler
- d) Klasik manzum hikâyeler: Hüsrev i Şirin, Yusuf u Züleyha... (Boratav, 2012, s. 20-21).

Şükrü Elçin, hikâyelerin kaynakları üzerine görüşlerini bildirirken Fuad Köprülü'nün görüşüne yakın bir noktada bulunmaktadır.

- a) Türk kaynağından gelenler
- b) Arap- İslâm kaynağından gelenler
- c) İran Hint kaynağından gelenler, olarak üç grupta toplamıştır (Sakaoğlu, 2011, s. 14).

Ali Berat Alptekin kitabında çeşitli görüşlere yer vererek Köprülü'nün görüşüne yakın bir değerlendirme yapmaktadır.

- a) Türk kaynağından gelenler: Köroğlu, Âşık Garip vb.
- b) Arap, Fars ve Hint kaynağından gelenler: Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin vb.
- c) Masal-efsane kaynaklılar: Kirmanşah, Şah İsmail vb.
- d) Âşıkların hayatından kaynaklananlar: Ercişli Emrah ve Selvi Han vb. (Alptekin, 2005, s. 54)

1.5. HALK HİKÂYELERİ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Türk halk hikâyeleri ile ilgili derleme, metin yayını ve inceleme çalışmaları on dokuzuncu yüzyılda başlamıştır. Halk hikâyeleri ile ilgili yabancı araştırmacıların ilk çalışmaları Kunos (1893) ve Otto Spies (1925) ile başlamaktadır. Halk hikâyeleri üzerine Türk bilim insanları tarafından yapılan ilk çalışmaların ise M. Fuad Köprülü'nün "Meddahlar" (1925) ve "XVII. Asır Saz Şairlerinden Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi" (1930) adlı eserleriyle başladığını söylemek mümkündür. Köprülü'nün bu çalışmalarından sonra Pertev Naili Boratav'ın "Köroğlu Destanı" (1931) ve "Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği" (1946) adlı çalışmaları ve Boratav'dan sonra Şükrü Elçin'in "Kerem ile Aslı Hikâyesi" (1949) yayımlanmaktadır. İlhan Başgöz'ün "Biografik Türk Halk Hikâyeleri" adlı yayımlanmamış doktora tezi de konuyla ilgili ilk bilimsel çalışmalar içerisinde önemli bir yere sahiptir.

1967 yılından itibaren Atatürk üniversitesinde halk hikâyeleri ile ilgili olarak yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri de konuyla ilgili olarak dikkate değerdir. Bunlardan ilki Muhan Bali'nin "Ercişli Emrah ile Selvihan Hikâyesi" üzerine hazırladığı doktora tezidir. Bu mukayeseli çalışmada önce hikâye üzerine yapılan çalışmalar verilerek daha sonra hikâye üzerinde durulmaktadır (Bali, 1973).

Atatürk Üniversitesinde hazırlanan bir başka çalışma Zeynelâbidin Makas'ın "Yaralı Mahmut ile Mahbub Hanım Hikâyesi" adlı doktora ön çalışmasıdır (Makas, 1979). Yine doktora ön çalışması olarak Ali Berat Alptekin'in hazırladığı "Kirmanşah Hikayesi Üzerine Bir Çalışma" da hikayenin kaynakları, özellikleri, epizot mukayesesi ve şiirlerin tahlili yer almaktadır (Alptekin, 1980/ 1999). Metin Karadağ'ın da benzer bir metotla hazırladığı doktora ön çalışması ise "Şirvan Han ile Şemail Banu Hikâyesi Üzerinde Bir Araştıma" adını taşımaktadır (Karadağ, 1981). Fikret Türkmen tarafından 1974 yılında hazırlanan "Âşık Garip Hikâyesi" isimli doktora tezinde hikaye üzerine yapılan çalışmalar, hikayenin epizot ve şiir mukayesesi yapılır ve ayrıca hikayenin Anadolu dışındaki varyantları ve tesirleri hakkında geniş bilgiler bulunmaktadır (Türkmen, 1974/ 1995).

Aynı üniversitede Zeynelâbidin Makas'ın hazırladığı "Tufarganlı Abbas ve Gülgez Peri Hikâyesi adlı doktora tezi (Makas, 1982), Ensar Aslan'ın 1982 yılında hazırladığı "Yaralı Mahmut Hikâyesi Üzerinde Bir İnceleme" adlı doçentlik takdim tezi

(Aslan, 1982/ 1990) ve Metin Karadağ'ın 1984 yılında hazırladığı “Erzurum ve Çevresinden Derlenen Halk Hikâyeleri Üzerine Araştırmalar” isimli doktora tezi (Karadağ, 1984) bu alanda yapılmış olan önemli çalışmalarındandır.

Fırat Üniversitesinde 1989 yılında Metin Ekici'nin 1989 yılında hazırladığı “Dede Korkut Tesiri ile Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri” (Ekici, 1995) ve Nerin Köse'nin 1989 yılında hazırladığı “Türk Halk Edebiyatında Kısa Hikâyeler” (Köse, 1989) isimli yüksek lisans tezleridir. Yine Nerin Köse'e tarafından hazırlanmış “Seyfölmülük Hikâyeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma” (Köse, 1993) adlı doktora tezi de varyantların mukayesesi ve hikâyelerin yapısını inceleme bakımından büyük öneme sahiptir.

Fırat Üniveristesinde Esmâ Şimşek'in 1987'de hazırladığı “Arzu ile Kamber” isimli yüksek lisans tezinde hikâyenin varyantlarının yapı mukayesesi, şiirlerin epizotlara göre tahlili, hikâyenin motif yapısı ve metinlerden oluşmaktadır (Şimşek, 1987).

Erciyes Üniversitesinde Erdoğan Altınkaynak tarafından 1993 yılında hazırlanan “Halk Hikâyeleri Metin-Tahlil” isimli yüksek lisans tezi hikâye metnlerinin verilmesi ve tahlil edilmesi açısından önem arz etmektedir (Altınkaynak, 1993).

Çukurova Üniversitesinde Refiye Okuşluk Şenesen tarafından 2000 yılında hazırlanan “Adana Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği Geleneği” isimli doktora tezi de halk hikâyeleri üzerine yapılacak çalışmalar için önemli bir kaynaktır (Okuşluk Şenesen, 2000).

Halk hikâyeleri üzerinde yapılmış bir diğer çalışma Ali Duymaz'ın 1992'de hazırladığı “Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma” isimli tezdır. Bu tezde Aslı Hikâyesinin Anadolu ve Türk Dünyasından on dört varyantı; epizot, şiir ve motifleri bakımından mukayese edilmiştir (Duymaz, 1992/ 2001).

Ensar Aslan'ın “Çıldırılı Âşık Şenlik, Hayatı- Şiirleri- Hikâyeleri” başlıklı doktora tezinde de Çıldırılı Âşık Şenlik'in tasnifi olan Lâtif Şah, Salman Bey ile Turnatel Hanım ve Sevdekâr Şah hikayeelrinin metinleri yer almaktadır (Aslan,1975/ 1992).

Ümit Kaftancıoğlu'nun 1979 yılında hazırladığı “Köroğlu Kol Destanları” adlı eserde Köroğlu kollarından sekizinin metni yer almaktadır (Kaftancıoğlu, 1979).

Mehmet Kaplan, Mehmet Akalın ve Muhan Bali tarafından yayımlanan “Köroğlu Destanı” isimli eserde Köroğlu’nun on dört koluna yer verilmiştir (Kaplan ve diğerleri, 1973).

Pertev Naili Boratav’ın 1946 yılında yayımladığı “Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği” adlı eserinde halk hikâyelerin hakkında “Tetkikler ve Sanat İşlemleri” başlığı altında geniş bir bibliyografya yer almaktadır.

Yukarıda bahsedilen çalışmalar, halk hikâyeleri ile ilgili yapılacak çalışmalara ışık tutarak daha sonra yapılan ve yapılmakta olan birçok esere kaynaklık etmişlerdir. Günümüzde de bu alanda birçok kitap, makale, doktora tezi ve yüksek lisans tezi yazılmıştır. Bu eserlerin pek çoğu kaynakçamız içerisinde yer almaktadır.

Türkçe konuşulan ülkelere yayılmış olan Türk halk hikâyelerinin, motif yapısının irdelendiği Ali Berat Alptekin’e ait “Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı” (Alptekin, 2011) isimli eserde halk hikâyelerinin motif ve tip katoloğuna yer verilmesinin yanı sıra Türkiye’de halk hikâyeleri üzerine yapılan çalışmalar da kapsamlı olarak ele alınmıştır.

Halk hikâyeleri üzerine yapılan çalışmaların ele alındığı Ali Duymaz’ın hazırladığı “120. Yılında Halk Hikâyesi Araştırmaları Tarihine Bir Bakış” isimli makale konu ile ilgili yapılan çalışmaları ele alması bakımından önemlidir (Duymaz, 2014).

Mustafa Aça’nın hazırladığı “Halk Hikâyeleri Bibliyografyası” isimli çalışmada da halk hikâyeleri ile ilgili yapılmış tezler, kitaplar ve sistemli bir şekilde Türkiye sahasında yayımlanan tüm dergilerde halk hikâyeleri üzerine yazılmış makaleler ayrıntılı olarak yer almaktadır (E2).

2. BÖLÜM

SU VE SU KÜLTÜ

2.1. SU KAVRAM VE OLGUSU

İnsan, yaşamını sürdürmek; kendini, var oluş sürecini ve dolayısıyla var olduğu çevreyi anlamak ve anlamlandırmak için bazı zihinsel oluşumlar geliştirmiştir. İnsanoğlunun geliştirdiği zihinsel oluşumların temelinde ise kavramlar vardır. Zira insanoğlu deneyimleri yoluyla elde ettiği bilgiyi kavramlar yoluyla işleyerek çevresini tanımakta ve ayırt ederek bilgiyi yapılandırmaktadır. Dolayısıyla var olduğumuz dünya da bir kavramlar bütünüdür. “Kavram, ortak özellikleri paylaşan ve aynı isimle tanımlanan simgeler, olaylar ve varlıklardan oluşan bir öbektir” (Bozkurt, 2018, s. 8). Bu bağlamda olay, olgu ve nesneler ortak noktalarına göre gruplandırılmakta ve oluşturulan her bir grup bir kavramı temsil etmektedir.

Kavramlar özellikleri açısından; “İçsel, işlevsel ve ilişkisel kavramlar” (Bozkurt, 2018, s. 9) olarak üç ana gruba ayrılmaktadır. İçsel özellikler, bir kavramın tüm şemalarındaki değişmez unsurdur. İşlevsel özellik, bir şeyin ne işe yaradığını göstermektedir. İlişkisel özellik ise olaylar, olgular ve nesneler arasındaki değişmez ilişkiyi ifade etmektedir. Ayrıca kavramları, “soyut gönderimli kavramlar” ve “somut gönderimli kavramlar” olarak iki başlık altında incelemek de mümkündür (Bozkurt, 2018, s. 9). Bu bilgiler ışığında su, beş duyu organı ile algılanan somut gönderimli kavramlardan biridir. İnsanoğlunun zihin dünyasında oluşturduğu suya dair pek çok olgunun tek bir çatı altında toplanarak ortak noktası olması dolayısıyla içsel özellikli kavram statüsünde yer almaktadır. Başka bir ifade ile insanoğlunun anlam dünyasında hayat bahşedici ve ölüm getiren su, ödül ve ceza aracı olan su, acı ve tatlı su, aydınlık ve karanlık su, şifalı ve ölümcül su gibi benzeri pek çok gruplandırmada ortak olan tek olgu sudur.

Olgu kelimesi Türkçe sözlükte; “varlığı deneyeyle kanıtlanmış şey” (E1) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımdan yola çıkarak suyun beş duyu organı ile algılanabilir bir element olması onu olgu haline de getirmektedir. Bu bağlamda su normal sıcaklık ve basınç altında sıvı halde bulunan; her molekülü bir oksijen ile iki hidrojen atomundan oluşan renksiz, kokusuz ve tatsız bir maddedir. Diğer bir deyişle su, yeryüzünün üçte

ikisini kaplayan, bileşiminde çözelti ya da asıltı halinde çeşitli maddeler bulunan sıvı bir maddedir (Ulusoy, 2007, s. 25). Genellikle bir maddenin erime ve kaynama sıcaklıkları arasında büyük farklar vardır. Ancak su görece dar bir sıcaklık aralığında katı, sıvı ve gaz hâlinde bulunabilir (E3). Suyun belli bir şekli ve biçimi olmadığı için onu buz, gaz, damla ve yağmur şeklinde farklı formlarda tecrübe edebiliriz.

Su, canlılar için oksijenden sonra en önemli öge olmasının yanı sıra cansız varlıklar için de yaşamsal bir gerekliliktir. Kayaların fiziksel olarak parçalanarak toprağın oluşması, içindeki maddelerin çözünerek toprağın verimli hale gelmesi, bitkilerin ortaya çıkması, kökten dallardaki yapraklara kadar gerekli yapı taşlarının taşınması ve fotosentez gibi doğa olayları su sayesinde gerçekleşmektedir (Özsoy, 2009, s.7). Su, geçtiği her toprağa yaşam bahşeden ve yeni yaşamlar sunan bir elementtir. Bu bağlamda insan ve doğa için hayati önem arz eden su, tarih boyunca insan ve doğa arasındaki ilişkinin temel belirleyicisi olmuştur. Buna bağlı olarak insanoğlunun suyu yararlı kılma uğraşı, toplumsal, ekonomik ve kültürel yaşamın gelişimiyle eş zamanlı olarak ilerleme göstermiştir. İnsan, bu anlamıyla suya müdahalelerini fiziksel, iktisadi ve kültürel fayda amacıyla gerçekleştirmiştir. İnsanın fayda arayışı insan ve su ilişkisini toplumsallaştırmış, toplumsallaşan bu ilişki kendi tarihini yaratmıştır(E1).

İnsanın toplumsallaşması su ile kurduğu fayda ilişkisi dâhilinde oluşmuş ve gelişmiştir. İnsanlık tarihi içerisinde yabanılık dönemi, insanın suya ulaşımının herhangi bir emek içermediği; insan topluluklarının tatlı su gölleri ve nehirler gibi yüzey suları çevresine yerleştiği dönemi kapsamaktadır. İnsanlığın ikinci dönemi insanın, çömlekçilik ile birlikte suyu saklanabilir hale getirdiği ve su üzerinde üstünlük kurduğu dönemdir. Uygarlık dönemi ise insanın suyu hammadde olarak kullanmayı öğrendiği, su üzerinde tam bir hâkimiyet gösterdiği ve suyun doğada kendi halinde uyumlu bir şekilde kullanılarak doğal halinden çıkarıldığı dönemi ifade etmektedir (E1). Bu bağlamda tarihsel süreç içerisinde insanın suyun döngüsüne yaptığı müdahale toplumları geliştirerek dönüştürmüştür.

Toplumlar geliştikçe suyun kullanım biçimleri de değişmiştir. İnsan, yaşamını toplayıcılık, avlanma ve balık tutma faaliyetleri ile idame ettirirken de su hayati önem taşıyordu ancak yerleşik hayata geçişle birlikte sulamaya dayanan tarımsal faaliyetler ile birlikte suya duyulan ihtiyaç artmıştır. Bu duruma bağlı olarak Dicle- Fırat, Nil ve İndüs nehirleri civarında tarihteki ilk şehirler oluşturulmuştur. Alman tarihçi ve antropolog Karl

A. Wittfogel (1957, s.22), Dicle- Fırat, Nil ve İndüs nehirleri etrafında oluşturulan bu medeniyetlerin tesadüfi olmadığını belirterek, bu medeniyetleri “su medeniyetleri” (hydraulic civilization) olarak adlandırmaktadır. Bu bağlamda yaşamın vazgeçilmez bir parçası olan su, insan için yaşam kaynağı olmanın yanı sıra ekolojik, biyolojik, sosyolojik, kültürel ve birçok yönden de öneme sahiptir.

İnsanın suyla kurduğu ilişki, yüzyıllarca savaşlara konu olan, onun çevresinde hayat bulan, tarlalarda yeni yaşamların ortaya çıkmasına vesile olan bir biçimde ilerlemiştir(E1). Heredot, Mısır’ı Nil’in hediyesi olarak adlandırmaktadır. Mısır’a akan Nil suları Mısır kıyılarında alüvyon ve doğal gübre biriktirmekte ve bu da araziye yeşil ve tarımsal olarak bereketli hale getirmektedir. Antik dünyanın diğer bölgelerinde kıtlık yaşanırken dahi Mısır’ın yeterli buğday ve arpaya sahip olduğunu gösteren belgelenmiş dönemler mevcuttur (E4). Nil nehrinin Mısır için fiziki boyuttaki önemi, kolektif bilinç dışının bir yansıması niteliğindeki Mısır mitolojisinde yaratılışın kaynağı ve tanrıların doğduğu yer olarak ortaya çıkmıştır. Orta Mısır’daki Hermopolis’e ait yaratılış mitosunda güneş- tanrı Atum- Re, ilksel okyanus Nun’dan çıkıp yükselerek, kaos öğretilerini düzene sokmaktadır (Hooke, 1993, s.73). Bir diğer Mısır yaratılış mitosunda, henüz hiçbir şey yokken varlığından bahsedilen büyük bir su kaynağı olan Nun vardır. Bu kaynaktan yükselen tümsek ile yaratılışın ilk evresi yani yer oluşmuştur (Tunç, Çelebi Özmen, 2019, s.591). Bir başka yaratılış mitosunda ise evren tamamen sularla kaplıdır ve zamanla sular alçalır. Bu durum sonucunda dünya adası ortaya çıkar ve bu adanın ortasında bir yumurta bulunmaktadır. Bu yumurta çatladığında içerisinden tanrı Ra, bir kaz şeklinde belirir ve suların üzerinde uçmaya başlar. Daha sonra sırasıyla tanrıları, hayvanları, bitkileri ve insanları yaratır (Gezgin, 2016, s.60). Bu bağlamda dünya yüzeyinin yüzde seksenini kaplayan; doğanın ve insanın yaşamsal kaynağı olan su, kolektif bilinç dışında dünya ve evrenin yaratılışından beri Tanrıyla birlikte var olan bir unsur olarak algılanmış ve evrenin yaratılışını anlatan anlatılara da böyle yansıtılmıştır.

İlkçağ Yunan filozofu Thales, her şeyin arkhesi, doğası ve tözünün su olduğu çıkarımını yapmıştır. Aristoteles’e göre Thales’in her şeyin kendisinden geldiği ve kendisine gittiği, değişenin altında değişmeden kalarak varlığını devam ettiren şey olarak açıkladığı su; her şeyin sıvımsı bir varlıktan beslendiğine ve sıcaklığın kendisinin ondan çıkıp onunla yaşadığı; her şeyin tohumunun nemli bir yapıda olduğu ve suyun, nemli şeylerin doğasının kaynağı olduğuna ilişkin gözlemleri bu çıkarımı yapmasının temelini

oluşturmuştur (Arslan, 2006, s. 88-89). Thales'in de söylediği gibi su, evrende var olan üç halin de temsilidir; donduğu zaman buz olarak katı halde, buharlaştığı zaman gaz halinde ve kendi yapısı gereği sıvı haldedir. Bu üç şekle de bürünebilen su, var olan tüm şekillerin kaynağı olduğu düşüncesini açıklar niteliktedir. Öyleki hemen tüm dünya mitolojilerinde evrenin yaratılış unsurlarından birinin olması da bu durumla ilgilidir.

Alman filozof Herder'in su ile ilgili görüşleri Thales'in her şeyin özünün su olduğu düşüncesi ile paralellik göstermektedir. Herder'e göre, yaratıcı bir erkin gücü ile canlılığın meydana geldiği ilk yer sudur. Bu güç ilk olarak denizde var olan kabuklu hayvanlarda ortaya çıkmış ve yeryüzü biçim aldıkça bu hayvanlar azalmış ya da yok olmuşlardır. Böylece kayalarda kalan kalıntılar ile materyaller, elementler ve çeşitli organizmalar çoğaldıkça suyun bitkiyi var etme olanağı da artmıştır. Bunun sonucunda mikro organik canlılardan sonra ilk olarak yeryüzünde bitkiler var olmuştur (2020, s. 322). Greenland'de dünya üzerindeki en yaşlı kayalar olduğu belirlenen, Isua Kayaları içerisinde 3,8 milyar olduğu tespit edilen ilk su (Ulusoy, 2007, s.25) örneğinin bulunması Herder'in ifadelerini destekler niteliktedir.

Su, yaşamın devam edebilmesi için oldukça önemli bir maddedir. Yeryüzünün yaklaşık %70'i, hücrelerimizin ise %70- 90 kadarı, kanımızın ise yaklaşık %90'ı sudur. Gebe kalındığında, döllenmiş bir yumurta %96, doğumda bir bebek %80 sudur. Çocuk büyürken, bu yüzde düşer ve birey yetişkinliğe ulaştığında aşağı yukarı %70'e sabitlenir (Emoto, 2005, s. 24). Dolayısıyla materyal bakımından dünyanın olduğu gibi bizim de özümüz sudur. Evrenin su ile yaratılmaya başlanmasının bir tekrarı olarak insan da yaşamına su ile başlar. Evrenin özünün su olması gibi, insanın özü de sudur.

Japon bilim insanı Emoto, su ile ilgili yürüttüğü araştırmalar sonucunda somut kanıtlar ile kelimelerin, düşüncenin, müziğin hatta filmlerin dahi suyun moleküler yapısını değiştirdiğini kanıtlamıştır. Emoto, çevresel etkilerin suda yarattığı bu moleküler değişimi görsel olarak fotoğraflarla belgelemektedir (2005, s.17-21). Emoto'nun yaptığı araştırmada aynı su iki farklı kaba konularak, farklı dillerde minnettarlık ifade edilen kelimeler yazılarak bu iki kabın birine bu olumlu kelimeler yazılmıştır. İkinci kabın üzerine olumsuzluk ifade edilen kelimeler yazılmıştır. Araştırma sonucunda ise suyun kendisine gösterilen sözcüğün özünü -minnet duygusunu- doğru olarak anlayarak, sözcüğün iyi bilgi taşıdığını fark ettiğinde güzelce kesilmiş elmaslar gibi dengeli biçimleri olan kristaller oluşturduğu gözlenmiştir. Diğer yandan, suya olumsuzluk ifade

eden sözcükler gösterildiğinde bozuk ve dengesiz kristaller ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla su, kendisine gösterilen sözcüğü basit bir desen olarak görmenin tersine, onun anlamını anlayarak, sözcüğün iyi bilgi taşıdığını fark ettiğinde, kristaller oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, suya verdiğimiz bilgi onun niteliğini değiştirmenin yanı sıra su, kendisine verilen bilgiyi alarak, bu bilgi doğrultusunda kristalleri bu karakteristikleri yansıtmaktadır (2005, s. 21-23). Bu bağlamda suyun, evrenin yaratılışından beri kendisine ait anıların çoğunu bilgi olarak kaydettiği görülmektedir. Öyleki kendisinde var olan iyi ve kötüye dair bilgiyi kristallerinin karakteristikleri üzerinden ifşa edebilmektedir. Emoto'nun yaptığı bu araştırma sonucunda, insan bedeninde var olan %70 oranındaki suya yönlendirilen iyi ve kötü enerji ve sözcüklerle insan vücudunun ve dolayısıyla hayatının şekillendiği sonucuna varılmaktadır.

Fransız bilim insanı Benveniste, 1980'lerde yaptığı araştırmalar sonucunda suyun hafızası olduğunu gözlemlemiştir. Benveniste, araştırmalarında tüm canlıların yapıtaşı olan DNA hücrelerinin belli bir frekansta ışık yaydığını, farklı hücrelerin titreşme frekanslarının farklı olduğunu görmüştür. Bu doğrultuda farklı titreşimdeki iki hücrenin yan yana getirildiklerinde yeni bir frekans oluşturup birlikte bu frekansta titreşmeye başladıklarını ve elektromanyetik dalgalarla bir çağılayan yaratıp ışık hızında yolculuk ettikleri keşfedilmiştir. Bu bağlamda Benveniste, suya bir madde eklemiş ve onu bir milyon kez sulandırıp özel bir aletle aşırı hızda karıştırdığında o maddenin yok olacağını varsaymıştır. Ancak araştırma sonucunda beklediği gibi olmadığını ve o maddenin hâlâ suda mevcut olduğunu gözlemleyerek eklediği maddeyi milyonlarca kez daha sulandırmıştır. Ancak ne kadar sulandırılırsa sulandırılınsın, suyun içine en başta eklenmiş olan madde yok olmamıştır. Dolayısıyla suyun yüklenen maddeyi bir şekilde hafızasına kaydettiği sonucuna varılmıştır. Bir başka deneyinde ise suya bir zehir yerine sadece o zehrin frekansını yükleyen Benveniste, suyun sanki zehrin kendisi eklenmiş gibi içine konan sinekleri öldürdüğünü tespit etmiştir (Polat, 2009, s. 148). Bu bağlamda insanlık tarihi boyunca atalarımızdan bize geçen mitolojik kodlara benzer olarak suyun milyonlarca yıldır biriktirmiş olduğu mitik bilgiyi de kendi içinde sakladığı ve geleceğe aktardığı görülmektedir. Yine kolektif ya da bireysel olarak atalarımıza ait birtakım olguları kendi bünyemizde muhafaza etmemiz ve geleceğe aktarmamız da bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu bağlamda düşün sistemimiz içerisinde yer alan kolektif bilinç

dışımız haricinde de atalarımızdan ve kendi geçmişimizden gelen her şeyin vücudumuzdaki suda saklı kaldığını söylemek mümkündür.

2.2. SEMBOL VE SEMBOLİK DİL

İnsanoğlu yaratılış itibari ile sosyal bir yapıda olduğu için konuşma, anlaşma başka bir deyişle iletişim ihtiyacı sonucunda kendisini ifade edebileceği bir dil geliştirmiştir. İnsan bilincinin derin düşünce yelpazesini ifade etmek için sözün yetersiz kaldığı noktada ise semboller işlevsellik kazanmıştır. Semboller, soyut olanı somut kılmamanın ötesinde insanoğlunun bilincinin karanlık dehlizlerini de görünür kılmaktadır. Bu bağlamda, bir kavramın ya da düşüncenin farklı şekillerle ifade edilmesi anlamına gelen sembol, kolektif bilincin yarattığı en önemli oluşumlardandır. Sembol, kendisine yüklenen anlamı nesiller arasında en iyi şekilde aktarımını sağlamaktadır.

Grekçede “kıyaslamak, kestirmek veya çıkarsamak” anlamını taşıyan “symballō” fiilinden türeyen “symbolon” ismi “birleştirmek” anlamına gelmektedir. Eski Yunan’da tanınma ve onaylanmanın bir nişanesi olarak, iki parçaya bölünmüş bir objenin her bir parçası da “symbolon” olarak ifade edilen (Uluç, 2011, s. 40- 41) kelime en son haliyle sembole dönüşmüştür. Grek kökenli bu sözcük Avrupa dillerine ufak değişikliklerle yerleşmiştir. Sembol ismi, Yunanca “symbolon”; Latince “symbolum, signum”; Almanca “symbol, sinbild”; İngilizce “symbol”; Osmanlıca “timsal, remiz, alâmet” (Ersoy, 2007, s. 16) şeklindedir.

Türkçeye sembol olarak geçen sözcük, “Duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal, simge” (Türkçe Sözlük, 1988, s. 1278) olarak tanımlanmaktadır.

Sembol sözcüğü yerine en sık kullanılan kavramlardan birisi simgedir. Simge kelimesi Türkçe Sözlük’te sembolün tanımında eş anlamlı sözcük olarak verilmektedir. Eliade’ye göre (1992, s. 19- 20) simge, gerçeğin en derin olanlarını diğer tüm bilgi araçlarına meydan okuyan bazı yanlarını ortaya çıkarmaktadır. İmgeler, simgeler, efsaneler psikenin sorumsuz yaratıları değil bir gerekliliğe cevap olarak varlığın en gizli değişikliklerini açığa çıkarmak işlevini yerine getirmektedirler. Ayrıca Eliade (1992, s. 19- 20), her tarihsel varlığın, tarih öncesi, insanlığının büyük bir parçasının kendisinde taşıdığını belirtmektedir. Bu ifade imgelerin kültürel kalıtımın devamını sağlamadaki rolünü açıkça göstermektedir.

Jung (2009, s. 20) sembolü günlük hayatta bilip tanıdığımız ama alışagelen, açık anlamına ek olarak özgün bağlantılar sunan, bir terim, bir ad hatta resim olarak tanımlamaktadır. Fromm’a göre sembol (2003, s. 30), başka bir şeyin yerinde duran, onun yerini alan, onu temsil edendir.

Yoğun bir anlatıma sahip semboller, görünenin ötesinde başka bir gerçekliği ifade etmektedir.

“Sembol, işaret ettiği ya da yansıttığı şeye katılmaktadır. Onunla, kapalı olan gerçeklik düzlemleri açılır. Açılan gerçeklik düzlemlerine karşılık gelen insanın ruhundaki boyut ve unsurları da ifşa eder. Sembollerin ya bilinçaltında oluşması ya da Kur’an gibi yüksek bir otorite tarafından empoze edilerek kabul edilmesi gerekir. Aksi halde semboller fonksiyon icra etmezler. Semboller isteğe bağlı olarak değil, uygun ortamlarda canlı organizmalar gibi doğar ve gelişirler. Ortam değiştiğinde ise, artık toplumda bir karşılık bulamadıklarından ölüp giderler” (Yavuz, 2006, s. 394).

Bu bağlamda semboller kolektif bilinç dışında oluşur ve kolektif bilinç dışında var olan bir duygu ve düşünceyi aktarma işlevini kaybettiğinde de anlamını yitirir.

Mitolojiler, destanlar, efsaneler, halk hikâyeleri ve masallar gibi kolektif bilinç ile üretilen anlatılarda sembolik dil yoğun olarak kullanılmaktadır. Zira sembolik dil oluşturduğu yoğunluk ve çağrışım ile var olan dilin çok ötesindedir.

“Bu dilin mantığında önemli olan zaman ve uzay değil, yoğunluk, anlam ve çağrışımdır. Sembol dili, insanlığın geliştirdiği tek evrensel dildi ve tarih akışı içinde oluşan tüm kültürler için aynıdır. Kendine has bir dilbilgisi ve cümle yapısı olan mitosların, masalların ve rüyaların dilini anlayabilmek için, ilk önce bu sembol dilinin özelliklerini çözmemiz gerekecektir.” (Fromm, 2003, s. 22).

Tarihin ilk dönemlerinden beri kullanılmaya başlanan sembolik dil zaman zaman farklı mitolojilerde aynı anlamlara sahip olmuştur. Bu durum da sembollerin evrensel olduğunu ve insanın özünün diğer bir deyişle ruhunun da benzer olduğunu göstermektedir.

Semboller, geleneksel, rastlantısal ve evrensel semboller olarak üç türe ayrılabilir. Bu türlerden en yaygın olanı geleneksel sembollerdir. Genelde nedensiz şekilde ortaya çıkan geleneksel sembollerin en güzel örnekleri kelimelerdir. Rastlantısal semboller, bazı varlıkların başından geçen tecrübeler sonunca kendi dışında bir şeyi işaret eden sembollerdir. Evrensel semboller ise belli çıkarımlardan dolayı her zaman herkes tarafından kavranabilen sembollerdir. Fromm (2003, s. 36), evrensel sembollerde sembol

ile sembolize ettiği şey arasında bir ilişkinin olduğunu ve evrensel sembollerin insanların kişisel tecrübelerine dayandığını belirtmektedir.

İnsanoğlunun var olduğu dünyayı ve çevreyi dolayısıyla da kendisini anlamlandırma faaliyetlerinin olduğu en temel yer mitoslardır. Nitekim mitolojiler, insanoğlunun ruhunu ve özünü anlamak için kaynak niteliğindedir. Bu bağlamda insan bilincinin sonlandığı ve bilinçdışının başladığı rüyalar ve mitoslarda sembolik dil etkindir. Joseph Campbell, “Mitler toplumsal rüyalar, rüyalar ise kişisel mitlerdir” demektedir. Bireylerin bilinçaltı, sansürün olmadığı rüyalarda bilinç düzeyinde görünür olmaktadır. Toplumların bilinç dışında bastırdıkları dürtüler ise bireysel bilinçaltının ortaya çıktığı rüyalar gibi halk anlatıları ile görünür kılınmaktadır. Bu bağlamda toplumların ortaya koydukları anlatılar ile bireysel rüyalar eşdeğerdir.

Freud, sembollerin amacının, ardında saklanmış olan arzuları değiştirmek ve farklılaştırmak olduğunu ve sembol dilinin de bir çeşit gizli şifre, rüya yorumculuğunu da bu şifrenin anahtarı olarak görmüştür (Fromm, 2003, s. 92). Rüyalar ile ilgili önemli çalışmaları olan Freud, rüyalarla ilgili detaylı bilgiler vermiş ve insanın bilinçaltında bastırdığı arzularla rüyalarındaki semboller arasında önemli bağlantılar olduğu arasında ilişkiler kurmuştur.

Jung, Freud’un öne sürdüğu bilinçaltı kavramını geliştirerek toplumların tecrübelerine dayanan ortak bir bilinç dışının varlığını da kabul etmektedir. Ayrıca Jung, rüyalarda ve halk anlatılarında bu tekrar eden semboller için arketip terimini kullanmaktadır. Arketip (archetype)’in eski Yunancadaki kelime karşılığı “ilk biçim”dir. Jung, bilinçaltı ruhta var olan ve benzer mit ve mit öğelerini üreten arketiplerin (ilksel imgeler) kaynağının insanlığın sürekli tekrarlanan yaşantılarının birikimi olarak açıklamaktadır. Bu imgeleri ise “toplumsal bilinç dışı” kavramıyla ilişkilendirir. Toplumsal bilinç dışı, bilinçaltının yalnızca egoya ait olmayarak, tarihsel ve kültürel ortak bir geçmişin kalıtsal olarak devralındığı ve arketiplerle beslenen bir zihinsel süreci işaret etmektedir (Saltık Özkan, 2010, s. 81). Bu bağlamda halk hikâyelerindeki ve mitoslardaki sembolik kullanımlar ortaya konuldukları toplumların bilinç dışını görünür kılmaktadır.

Günlük hayatta bastırılarak unutilan dürtüler, yaratılan bir folklor ürününde sembolik bir dil ile görünür olmaktadır. Dolayısıyla içsel bastırmanın dışavurumu semboller ile olmaktadır. Var olduğu toplumun kültürel birikimini içerisinde barındıran

halk hikâyeleri bünyesinde pek çok sembolik anlam barındırmaktadır. Türk halk inanç ve uygulamalarına dair izlerin de bulunduğu halk hikâyeleri içerisinde kendini gerçekleştirmeye ve bilinciyle bütünleşmeye çalışan kahramanların var oluş mücadeleleri sembolik bir dil ile aktarılmaktadır. Halk hikâyelerinin yanı sıra destan, masal gibi anlatma esasına dayalı metinler birbirilerinden farklı gibi görünseler de bünyelerinde barındırdıkları sembolik değerler ve motifler bağlamında benzerdirler. Dolayısıyla kolektif bilinç dışının anlaşılması ve görünür kılınması anlatı geleneğine bağlı olan bu metinlerin sembolik dilinin çözümlemesi ile mümkün olacaktır.

2.3. KÜLT KAVRAMI

İnsanoğlu dünyayı algılama ve anlama sürecinde birçok olguyu kendi yaşam biçiminin bir parçası haline getirmiştir. Bu kapsamda oluşturduğu ve genellikle inanma edimi ile ortaya koymuş olduğu bir takım uygulamalar temel olarak aynı kalmış olsa da yüzeysel farklılıklar göstererek değişim/dönüşümlere uğramış ve varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu çerçevede düşünüldüğünde kültürler, insanoğlunun dünyayı anlamlandırma sürecinde ortaya koymuş oldukları inanç temelli pek çok ritüellik uygulamanın özünü oluşturmaktadır. İnsan farklı boyutlarda düşündüğü ve kendisine kutsallık atfettiği pek çok varlığı, nesneyi ve davranış biçimini kültür olarak yaşamının bir parçası haline getirmiştir. Kültürlerin doğasında geleneksellik ve devamlılık esastır. Mitik dönemde oluşturulan kültür toplumlar için farklı kültür ve dinler ekseninde zamanla farklılıklara uğramış olsalar da etkisini sürdürmeye devam etmişlerdir.

İnsan düşüncesinde kültürlere duyulan saygı; fayda, ihtiyaç ve korku ile birlikte var olmuştur. Öyleki insanoğlu çevresinde kendisi ile birlikte var olan ve ona fayda sağlayan ya da onun hayatını tehdit eden varlıkları farklı ontolojik vasıflarına göre kutsamış ve onları kutsal kabul etmiştir. İnsan, fayda sağladığı veya korktuğu bir varlığa karşı öncelikle korku ediminin bir gereği olarak saygı duymuş ve bu saygı neticesinde bazı inançlar geliştirmiştir. Bu inançlar ise yerini bir takım ritüellik uygulamalara bırakmıştır. Örneğin, ateşin arındırıcı gücüne inanılması, mevsim geçişlerinde ateşin üzerinden atlayarak manevi temizlenme sağlamanın yanı sıra ölen insanların bedenlerini yakarak günahlarından arındırma uygulamasını doğurmuştur. Gelenekselleşen ve kalıplaşan bu düşünceler somutlaştırıldığında en eski kültür kalıntıları olan kültürleri meydana getirmektedir.

Kült, insanoğlunun ilk ihtiyaçlarından birisinin ürünüdür. Zira insan yaşadığı çevreyi ve evreni anlamlandırırken inancının yansımaları da onda bulmak istemiş ve bunun sonucunda da doğadaki unsurlara tanrısal gücün yansımalarını atfetmiştir. Bu sayede insan doğa ile uyum kurabilmiş ve yaşadığı çevreyi anlamlandırabilmiştir. Kültler aynı zamanda geleneksel insan ile tanrı arasındaki iletişim kanallarından birini de oluşturmaktadır. Geleneksel insan, tanrısal güç ile doğanın gücü arasında kendine bir yer belirleyerek; tanrıyla arasındaki aşılabilir mesafeye doğada var olan unsurları yol ve aracı olarak koymuştur. Bu bağlamda Türk inanç sisteminde var olan ağaç kültü dâhilinde, tanrının taşıdığı bazı özellikleri bünyesinde barındırdığı için kutsal kabul edilen ağaçlara ölümlerin aşılması; ruhların kutsal ağaçlar aracılığıyla doğrudan tanrıya ve Cennete gideceğinin düşünülmesi, kültürlerin bir aracı veya yol olduğunun göstergesidir.

Günümüzde folklor, arkeoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi bilim dallarının dışında sinemada da sıklıkla kullanılan kültür kavramı, sözcük kökeni olarak Fransızca tapınma anlamına gelen “culte” kelimesi ile ilişkilidir. Kült kavramı, tapma ve ibadet ile ilişkilendirilerek, yüce ve kutsal olana tapma veya ibadet (Akyurt, 1998, s. 154) olarak açıklanmaktadır.

Antropolojide bir grubun yerel bir yaratıcıyla veya ilaha ilişkin inanç ve uygulamaların tümünü ifade eden kültür, sosyolojide kullanım alanını genişletmiş ve farklı anlamlar kazanmıştır. Sosyolojide bireyci, küçük bir dinsel aktivist grubu (Yıldız Altın, 2020, s. 96-97) tanımlamak için de kültür kavramı kullanılmaktadır. Richarson (1993, s. 349), bir toplumun bireysellik ve rasyonelliğe hâkim bir değeri varsa o zaman kültür, bireysel- mistik, kolektivist- rasyonel veya kolektivist- mistik olabilir demektedir. Bu bağlamda kültürlerin bulunduğu ortama göre anlam kazandığını söylemek mümkündür.

Psikolojide kültür kavramı, tapınma ve ibadet anlamından ziyade ortak inanç ve ibadetler ile birleşen dini bir insan grubu anlamını taşımaktadır. Budak (2000, s.482), kültür kavramı için, dinde bir tapınma tarzı ve buna bağlı törenler; özel bir dini paylaşan sıra dışı bir insan grubu; küçük, şeytani veya tehlikeli olan belli ortaklıkları bulunan insan grubu şeklinde üç tanımlama yapmıştır. Bu üç tanımda da kendini diğer kişilerden ayıran bir takım insan grubu görülmektedir. Arthur S. Reber (1995, s.176) ise kültürü, inanç ve ritüeller grubuna sahip bir dini örgütlenme biçimi olarak tanımlamaktadır.

Kültür kavramı arkeolojide din ve tapınma ile ilişkili olarak, tapınakların cella kısmında yer alan, bir tanrı veya tanrıçaya tapınmak veya onu kutsamak amacıyla

yapılmış tanrı veya tanrıça heykelinin (Tekçam, 2007, s.124) de isimlendirilmesinde kullanılmıştır.

Sosyal psikolojide kült, dinsel davranış ve olgular bağlamında, belli bir insan grubunun üstün kabul ettikleri bir gücü kutsamayı ifade etmek için kullanılmaktadır (Yıldız Altın, 2020, s.97). Charles Winick kült kavramını, kültürün en eski ve arkaik şekli ve sadece ritüel faaliyetler olmayıp, inanç ve mitlerin hammaddesi olarak açıklamaktadır. Kült, belli bir ilahi varlık ile ilgili düşünce ve uygulamaların toplamını içermektedir. Bu bağlamda sembollerle şekillenip tarihsel olarak aktarılan kültürün sembolik oluşumlarının kaynakları, mit bilimi içerisindeki kültürle bulunabilir (Yıldız Altın, 2019, s.1059).

Hançerlioğlu, kült kavramını “rit” kavramı ile ilişkilendirmiş ve tapım olarak açıklamıştır (2000, s. 281). Örnek (1971, s.147-148) ise kült kavramını, yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı ve onlara tapınış olarak tanımlamıştır. Bu saygı ve tapınış dua ve kurban gibi bazı ritüelleri gerektirmektedir. Kutsal olarak bilinen alanlar, tepeler, mağaralar ve nehirler kült yeri olarak kullanılır; kült için belli zamanlar seçilir ve bu amaçla toplanmış bir cemaat ve cemaati yönlendiren kişiler gereklidir.

V. Beşevliyev (1945, s.239), her dinin en gerçek unsurlarından birini teşkil eden kültürün, insanın tabiat- üstü kuvvetler ve ilahlarla olan münasebetinde gerçekleştirdiği farklı hareketlerle ifade olunduğunu belirtmektedir. Bu hareketler, musiki, şarkı, bağırma ve feryat şeklinde olabileceği gibi dua, fal, büyü ve kurban merasimi şeklinde de olabilmektedir.

Dilek, kültürün, inancın içinde yer alarak kutsal kabul edilen, yaratıcıyla ilgili olduğu veya onunla ilgi kurmak için bir aracı olduğu düşünülen kutsallaştırılmış tanrısal güçler veya tanrısal kudretin tezahürü olup mitsel bilincin özel bir kategorisini teşkil ettiğini belirtmektedir. Kültler, çeşitli varlıklara ve nesnelere paylaştırılmış tanrısal gücün özünü temsil etmektedir. Her kült, tanrısal gücün toprağa, havaya, suya, dağa ve pek çok nesnenin mitsel yaratıklarına tahsis edilmiş, canlı ve kişileştirilmiş tanrısal güçtür (2020, s.49-50). Bu bağlamda kültürler, doğaya ait unsurların tanrısal özelliklerle bağdaştırılması ile ortaya çıkmıştır.

Hegel, kültürü, bilincin Tanrı ile ilişkisi olarak tanımlamaktadır. Kült, nesne (tanrı) ile özne arasındaki ayrımın ya da kopukluğun ortadan kalkabildiği ölçüde özne ile nesne arasındaki pratik ilişkidir (2016, s.120). İnsan zihninde kült kavramının temelini bireysel

ve toplumsal ihtiyaçlar oluşturmaktadır. En temelde ise dini nitelikler ve inanç yer almaktadır. Durkheim’a göre, geleneksel insan için doğal gler ile dinsel gler arasında, ussal ve usdışı olanı ayıran bir ayırım bulunmamaktadır(Durkheim, 2018, s.52). Doğaüstü güçlerin yansımaları olan kültler de tinsel olarak dşnldkleri zaman ussaldır. Kltlere yüklenen bu ussallık onlara inananlar için usun kabul etmeyeceği bir şey değildir (Dilek, 2020, s.51).

Herhangi bir dinde veya inançta bir kişiye veya dağ, mağara, su, ağaç gibi nesnelere atfedilen kutsallık ve bu kutsallığa bağlı uygulamaları da her zaman kült ile bağdaştırmamak gerekir. Öyleki İslamiyet’te kutsal sayılan Hira Dağı, Hacer’ul- Esved veya Zemzem suyuyla alakalı düşünceleri kült olarak değerlendirerek, buradan hareketle İslam dininde dağ ve su kültü olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Ahmet Yaşar Ocak’a göre, bir kültün mevcudiyeti ancak üç şartın bir araya gelmesiyle tespit edilebilir. Bunlar; klte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcudiyeti, bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması ve bu inancın sonucu olarak faydayı kendine çekme ve zararı kendinden uzaklaştırma için yapılan ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların var olması(2002, s.113) gerekmektedir.

Farklı toplumlarda kültlerin bazı anlam ve işlevleri vardır. Bunlar; İnançla olan bağı; Dinî işlev/ Mitik işlev/ Aklî-Rasyonel işlev/ Soy bilincini devam ettirme işlevi/ Tre ve geleneklere bağlılığı pekiştirme işlevi/ Yaşamsal güç kaynağı olarak ekonomik işlev/ Atalarla bağ kurma işlevi/ İnsan yaşamını anlamlandırma işlevi/ Tabiatla uyum ve etkileşimi gerçekleştirme işlevi/ Toplumsal uyumu ve bağları destekleme; Sosyolojik işlev/ Ahlakî işlev/ Pedagojik işlev/ Ritüellerde yaşam bulma işlevi/ Sanatsal yaratmalara ilham kaynağı olmaları bakımından sanatsal işlev (Dilek, 2020, s.52). Bu işlevler dâhilinde denilebilir ki kültler tanrı, insan ve doğa arasındaki bütünlüğü sağlamaktadır. Zira kültler sayesinde insan, doğadaki glerle birlikte tanrısal güç arasında bir köprü kurmanın yanı sıra kendi inancını doğaya yansıtmaktadır.

Kültün maddi, manevi ve sosyal olmak üzere üç bileşeni bulunmaktadır. Kültler, inanç unsuru olarak somut bir şekilde ifade edilmektedir. Kült objeleri, kültü simgeleyen semboller, kültün bulunduğu mekânlar klte ait somut ögelerdir. Özellikle efsanelerde klte ait maddi ögeler daha açık bir şekilde görülmektedir(Yıldız Altın, 2020, s. 100). Uygur Türkleri arasında anlatılan bir efsaneye göre Yer Tanrısı yönünü değiştirdiği nehrin kaynağına büyük bir taşı bent olarak koymuş ve beş parmağını taşa basarak damga

vurduğuna inanılmaktadır(Öger, 2008, s.695). Böylece taş, hem kültün nesnesi hem de mekânı durumundadır. Kültün manevi tarafı ise inanç boyutuyla alakalı ve arkaik anlam ve öğelerle kaplıdır(Yıldız Altın, 2020, s.101). Bu durum kültün tapınma ve ibadet kısmıyla da alakalıdır. Kültler, gelenekselleşirken kalıplaşarak tabu haline de gelmektedir.

Türk inanç sisteminde mitsel-dinsel alanın önemli bir parçasını oluşturan ve tanrısal tasavvurun bir çeşit somutlanması olan kültler şu şekilde tasnif edilebilir: Tanrısal Kültler/ Olumsuz (Şeytanî) Güçlerle İlgili Kültler/ Astral Kültler/ Yer-Su Kültleri/ Tabiat Unsurları ve Hadiseleriyle (Meteorolojik) İlgili Kültler/ Ateş Kültü/ Bitki Kültleri/ Hayvanlarla İlgili Kültler/ İnsanın Fiziksel Unsurları, Hayatı ve Ruhlarla İlgili Kültler/ Atalar Kültü/ Aile Kültü/ Yönetim Kültü/ Bereket; Üretim ve Ekonomi Kültleri/ Kurban Kültü/ Bilgi (Rasyonel bilgi, mistik bilgi) Kültü/ Sanat Kültü/ Ev (Eşik kültü, bahçe kültü, çit kültü, ateş-ocak kültü...) ve Ev Hayatıyla İlgili Kültler/ Mülkiyet, Sahiplik Kültleri/ Sosyal ve Günlük Yaşamla İlgili Kültler/ Av ve Avcılıkla İlgili Kültler/ Yol ve Yolculuk Kültleri/ Tören, Şenlik, Eğlence Kültleri/ Zaman (biyolojik zaman, kozmik zaman), Mevsim ve Takvim Kültleri/ Yer ve Mekân Kültleri: Açık ve kapalı kutsal mekânlar (dağ, ova, mağara...), yerleşim birimleri, törensel merkezler/ Tapınak Kültleri/ Yön Kültleri/ Renk Kültleri/ Sayı Kültleri/ Meslek Kültleri/ Nesne Kültleri/ Maden kültleri/ Yiyecek ve İçeceklerle İlgili Kültler/ Söz (Yemin, and, alkış, kargış...) Kültü/ Rüya (düş) Kültü/ Sihir, Büyü ve Fal kültleri/ Halk Hekimliği ve Sağaltmayla İlgili Kültler/ Cinsiyet ve Cinsellik (Fallüs) Kültü/ Üreme ve Çoğalma Kültleri/ Soy (Totemik), Kimlik ve Aidiyet Belirleyici Kültler/ Sosyal İlişkiler (Akrabalık, dünürlük, komşuluk, boylar arası ilişkiler...) ile İlgili Kültler/ Kişi (Liderler, kahramanlar, din adamları...) Kültleri/ Anıt (Doğal yolla oluşmuş anıtlar ve insan yapımı anıtlar) Kültleri/ Simge/Sembol (Damga) Kültleri (Dilek, 2020, s.55-56).

Bütün kültler birbirlerinden bağımsız olarak görülseler de hepsinin zemininde aynı düşünce yatmaktadır ve aralarında geçirgenlik görülmektedir. Her biri ayrı gibi görünen atalar, dağ, ağaç, su gibi kültlerin zamanla iç içe geçtiği ve birbirlerini tamamladığı da görülmektedir. Atalar kültü dâhilinde kutsal sayılan bir mezar kenarındaki suyla yıkanma veya suyu içme; kutsal kabul edilen bir su kenarındaki ağaca çaput bağlama söz konusu unsurlar arasındaki bağlantıyı gözler önüne sermektedir. Türk inanç sisteminde her kültün

iyesinin olduğu düşüncesi mevcuttur ve tabiat kültürüne bağlı olan Yer-Su kültü de bu inanç çerçevesinde şekillenmiştir.

Kültler, göç ile değişiklik göstermelerinin yanı sıra modern kültürlerde önemini yitirerek büyük ölçüde anlam derinliğini kaybetmiştir. Ancak buna rağmen birçok adet ve gelenekte etkin bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültü meydana getiren dinsel inanış yok olsa da kültürler yeni dini inanış içerisinde de varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Örneğin, eski Türk inanç sistemi içerisinde yer alan atalar kültürüne bağlı mezar kültü, günümüzde peygamber ve evliyalar mezarları etrafında varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

2.4. TÜRK KÜLTÜRÜNDE SU

Geleneksel insandan bu yana her dönemde insanoğlu evrende var olan ve hayati önem taşıyan unsurlara kutsallık atfedilmiştir. Bu bağlamda düşünce tarihinde evreni oluşturan ve insan hayatının vazgeçilmezi olan dört unsur; ateş, toprak, hava ve su kutsal kabul edilmiştir. Türkler ateşe bir kutsiyet atfederek; hava ve suyu takdis edip, toprağa büyük önem vermişlerdir. Türklerde bazen toprak, su, ateşi ağaç ve demir veya toprak, su, ateş, ağaç ve rüzgâr şeklinde değişen beşli unsur telakkisinin de mevcut olduğu görülmektedir (Ocak, 1983, s.183). Türklerde ateş, su ve toprak unsurları sabit olsa dördüncü ve beşinci unsurların değişebildiği de görülmektedir.

Eski Türk yazıtlarında Tengri ve Umay ile birlikte bahsi geçen unsurlardan biri de İduk Yir Sublardır. Yazıtlarda Tanrı ile birlikte zikredilen İduk Yir Sublar, Tanrının yeryüzündeki yardımcısı olarak görülmektedir. İnan, Yer-su ruhlarının; bugünkü Türk boylarında dağ, su (ırmak, göl, pınar), ağaç- orman, kaya kültürlerinin eski yazıtlarda “yer-sub” adı altında bir araya toplanmış şekli (İnan, 1995, s.48) olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda kutsal olan Yer-su’lar pek çok araştırmacı tarafından tanrı olarak nitelendirilse de kanaatimizce Türkler suya kutsallık atfetmiş ancak ona tapmamışlardır.

Tonyukuk yazıtında, “Tengi Umay ıduk yer sub basa berdi erinç: Tanrı Umay kutsal yer (ve) su (ruhları bize) yardımcı oluverdiler (Tekin, 2017, s.91) ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerden hareketle kutsal Yer-Su’nun, Umay gibi ikincil varlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Tengri’nin yanında bu ruhlar Türk bodununun iyilik ve selametini dilemektedir (Taş, 2002, s.52). İnsanın düşünce dünyasında tapınağı nasıl gök ile ilintiliyse, toprağından geçen ve onu sulayan, verimliliği ve canlılığı arttıran ırmaklar,

besinini sağlayan toprak da aynı şekilde gök ile ilintili ve kutsaldır. Eski Türk Yazıtlarında Yer-Su'nun "İduk" sıfatı ile zikredilmesi onun kutlu ve mübarek (Caferoğlu, 1993, s.57) olduğunu göstermektedir. Bu durum Eski Türk Yazıtlarında kutsal olan Yer-Suların Tanrı olmadığını ancak Tanrı ile ilintili olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Türkler tabiatı gizli kuvvetlerin var olduğuna, göllerin ve ırmakların da birer ruhlarının olduğuna inanıyorlardı. Bu sebeple onlara verilen isimler sadece coğrafya isimleri değil, o ruhun da ismidir. Kutsal olan su, konuşan, duyan, evlenen, çoluk çocuk sahibi olabilen varlıklardır (İnan, 1995, s. 50-51). Bu sebeple doğada sadece bir madde olmanın ötesinde canlı kabul edilen kutsal suyu selamlamak ve ona saygı duymak gereklidir.

İnsanoğlu için üzerinde yaşanan yer, evrenin merkezi konumundadır. Bu bağlamda Orhon Yazıtlarında yer-su kültürünün büyük imparatorluklar devrinde gelişerek vatan kültürüne yükseldiği görülmektedir. Gök Türklerin "ıduk yer- sub" (mukaddes yer- su) olarak ifade ettikleri hem koruyucu ruhlar hem vatandır. "Eçümüz apamız tutmuş yer-sub" (atalarımızın idare ettiği yer-su) olarak ifade edilen yer-suyu Ötügen ve Budun İnli dağları ve ormanları temsil ediyordu (İnan, 1995, s. 48).

Vatan olarak ifade edilen bir başka yer-sub kelimesi de Bilge Kağan Yazıtı'nın doğu yüzünde "Yukarıdaki Tanrı ve mukaddes yer, sular amcam hakanın taliine yar olmadılar. Dokuz Oğuz kavmi yerlerini, sularını bırakıp Çine doğru gittiler" (Orkun, 1986, s.64-66) cümlesinde yer almaktadır. Burada bahsi geçen yer- sular vatani temsil etmektedir. Dokuz Oğuz kavminin yerlerini ve sularını bırakıp gittikleri vatanlarıdır. Anlatılarda bahsi geçen vatan sadece fiziki bir mekân olmanın yanı sıra ayrıca duygusal bir mekândır. Bir destan kahramanının terk ettiği veyahut düşman bir hanın eline geçirdiği vatani sadece dağıyla yaylasıyla bir toprak parçası değil aynı zamanda kahramanın atalarının ruhlarının bulunduğu duygusal olarak bağlı olduğu vatanlarıdır. Bu sebeple pek çok anlatıda yer- su ile atalar ruhu beraber anılmaktadır.

Türk aşiretleri, ırmak ve dağ kültürünü birleşerek kutsal bir kişilik oluşturmuşlardır. Bunlar Yer-su'nun emriyle olduğuna inandıkları göçlerinden sonra gittikleri yeni yurtlarına, eski yurtlarındaki dağlarının ve ırmaklarının isimlerini götürmüşlerdir. Bu durumun örnekleri Anadolu'da oldukça fazladır (Gökalp, 1989, s. 147-149). Bu durumun bir diğer sebebi de ikamet edilecek ya da yaşamsal alan olarak kullanılma amacı taşıyan her toprak ilk önce kaostan kozmosa dönüştürülür; yani gerçek hale geldiği bir şekil kazandırılır. Gerçek kutsallıktır; çünkü kutsallık mutlak olarak vardır, etkili bir şekilde

eyler, yaratır ve eşyanın sürüp gitmesini sağlar (Eliade, 2018, s.24). Bu durum insanın yaşamını idame ettireceği coğrafyadaki dağı da ırmağı da kendi kutsalına büründürerek onu kendi gerçeği haline dönüştürmek istemesinden kaynaklanmaktadır.

Altaylılara göre, insanları yaratan ve kötü varlıklardan koruyan Yer-su tanrılarıdır. Hayvanların çoğalmasını sağlayan, kötü ruhların fenalıklarını önleyen ve sağlık veren bu ruhlar, kendilerine saygı göstermeyenleri cezalandırır, hasta ederler (Oymak, 2010, s.39). Bu sebeple suyun ruhu pisliklerle kirletilemez ve suya saygısızlık yapılamazdı. Kondemir bunu şöyle teyit etmektedir; Çağatay, gündüzleri akarsuya girmeye müsaade etmezdi. Ayrıca, suya küçük abdestini yapan veya burnunu temizleyen herhangi bir kimsenin öldürülmesini emretmişti (Roux, 1998, s. 110). Gerdizi'ye göre, XI. Yüzyılda İrtiş kıyılarında yaşayan Kimek- Kıpçaklar, "İrtiş ırmağına taparlar, su Kimeklerin tanrısı" derler. Orhun yazıtlarında kutsal su kaynakları belirtilir. Bu nedenle suların kirletilmesinden kaçınılır. VI. Yüzyılda devletlerini Göktürklerin yıktığı Juan- Juan'ların suda elbise ve ellerini yıkamadıklarını, kapları boşalınca onları temizlemek için yağladıklarını Çin kaynakları belirtmektedir (Avcıoğlu, 1995, s. 355- 356). Orta Asya toplumlarının çoğunda, Oğuzlarda, Moğollarda, Sibiryalılarda, çağdaş Altaylılarda ve günümüzde Türkiye'deki bazı heterodoks topluluklarda suyun dışkı ile kirletilmesi, bazen suda yıkanılması ve de çamaşırlar ile kap kacağın yıkanması da yasaklanmıştır (Roux, 1998, s.110).

Çuvaşlarda da, pınarlarda ve büyük göletlerde "vutişın" olarak adlandırılan su iyesinin yaşadığına inanılmaktadır. Pınarlardan su alırken ve su içerken, izin alarak içmek gerekmektedir aksi takdirde "vutiş", onları cezalandırmak için soğuk sular çıkarmakta ve boğazlarının şişmesine sebep olacağına inanılmaktadır. Pınarlar kuruduğu zaman birilerinin vutişları kızdırdığı düşünülerek her pınar gözüne akıtma parçalayarak veya su canlı yumurtalar kadar temiz olsun diye yumurtalar konulmaktadır (Yavuz, 2019, s.96). Kuruyan pınarları yeniden akıtabilmek için pınar gözlerine akıtma parçalamak su iyesini memnun etmek için sunulan kansasız kurban niteliğindedir.

Harezmi Özbekleri, su iyelerini Anankalar olarak adlandırırlar ve İslami bir örtü içinde takdim ederler. Nehir taşmaları, su basmaları da Anankaların hükmündedir. Anankalar tıpkı Hızır gibi zor duruma düşen ve susuz kalan yolculara yardım eder; onlara su verirler. Su iyesi olan Anankalar, erenler kültü ile birleşmiştir (Ögel, 2002, s.251-252). Kazan Tatarları, Kumuk, Karaçay-Balkar, Başkurt Türklerinde ise su iyesi, Su Anası

olarak adlandırılarak; uzun sarı saçlı kadın olarak tasvir edilmiştir (Ögel, 2002, s.252). Şorların geleneksel inançlarında su iyisi bütün iyelerden güçlü ve büyük olarak bilinir. Ayrıca su iyisi uzun boylu, uzun saçlı, iri göğüslü ve büyük karnı olan kadın olarak düşünülür (Ögel, 2002, s.253). Hakaslar ise Sug eezi olarak adlandırdıkları su iyisini, kırmızı derili çıplak kadın ve çıplak erkek olarak tasavvur ederler (Ögel, 2002, s.253).

Türkler sosyal yaşamlarında var olan suya teşekkür ve hürmetlerini göstermek; sudan şifa beklemek ve tehlikeli durumlarda ondan yardım istemek için bazı ritüeller sergilemişlerdir. Çular, gök ve yer Tanrılarına kış ve yaz gündönümlerinde olmak üzere iki defa, insani ruhlara ve yer- su ruhlarına dört mevsim başında ayinler düzenlerdi. Yapılan bu ayinlerde Tanrı ve ruhlara “tapıg” denen adakları; kumaş, şarap ve kurban eti sunarlardı. Ayrıca bazı Çin kaynakları, Hunların ve Hunlardan sonra Orta Asya’da devlet kuran Türk topluluklarının Gök Tanrı’ya, yer- suya, güneşe ve aya kurban sunduklarını bildirmektedir (Kıyak, 2013, s. 26).

Yakutlar’da çayın sağ ve sol tarafında biten ağaçlara suya sunulan kurbanları asılır. Bu kurban ritüeli ise “taig” olarak adlandırılmaktadır. Hakaslarda da suyun akımı artmışsa ve insanlar sık sık suda boğuluyorsa, su iyisinin şerefine toplumsal kurban töreni olan “sug taig” düzenlenmektedir (Bayat, 2016, s. 249).

Orta Asya Türkleri, Orhun nehri, Amuderya- Sırderya nehirleri, Baykal- Isık gölleri, İdil, İrtiş ve Tamir ırmakları gibi kaynağının uçmaktan geldiğine inandıkları nehirleri, gölleri, küçük akarsuları kutlu saymışlardır (Kürkan, 2018, s.42). Altay Türklerinin inancına göre sular canlı birer varlık olarak görülmekte; su kenarına giden insanlar suyla selamlaşmalı ve sudan içtikten sonra muhakkak üç defa elini suya dokundurarak başına götürmelidir (Şayhan, 2018, s.87). Suyun kutsallığı ona saygıyla birlikte korku unsurunu da sağlamıştır. İslamiyet öncesi dönemde Türk inanişinde yer alan kutsal su; coğrafi, kültürel ve dini yenilikler ile donatılarak her dönemde varlığını korumuştur. İslamiyet öncesi su iyelerine gösterilen saygı; İslamiyet sonrasında suyu içerken önce besmele çekmek ve suyu oturarak ve üç yudumda içmek gibi ritüeller bu saygının yansıması olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bugün dahi Anadolu’nun hemen her yerinde suları kutsal sayılan ırmak, göl, çeşme ve kuyu bulunmaktadır.

Türk inanç sisteminde kutsal olarak kabul edilen su, ağaç, dağ, ateş gibi varlıklar ilahi menşeli olmayıp sadece kutsaldırlar. Bu bağlamda Türk halklarında Suceddin, Sug eezi, Su Babası, Su iyase, Su anası, Çeşme iyase vs. adlarla bilinen su kültüründe (Ögel,

2002, s. 255), suya tapınma söz konusu değildir. Su, Tanrı ile yaratılıştan beri var olan asli unsur olması sebebiyle Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak kabul edildiği için kutsaldır. Ayrıca Türk inanç sistemi içerisinde su kaynakları insanoğlunun Tanrı ile haberleşmesi veya iletişim kurabilmesi için bir aracı sıfatı yüklenmesinin yanı sıra yer altı su kaynakları, kuyular ve içlerinden su çıkan mağaralar Tanrıların yeryüzüne çıkış kapıları olarak görülmüştür.

Eski Türklerde, her suyun bir iyesi olduğu inancı ile çocuksuz kadınlar, kurumuş ırmaklara sücû (şarap) saçmak suretiyle, o ırmakların iyelerini memnun etmeye çalışarak, onların yardımı ile çocuk sahibi olacaklarına inanırlardı. Bu şekliyle suyun hayat bahşedici, yaratıcı bir kutsal varlık gibi tasavvur edilmesi inancı, günümüzde zemzem suyu inancında olduğu gibi birçok yerleşim yerinde bulunan pınarların kutlu sayılması ile de devam ettiği görülmektedir.

Çocuksuz kadınların su yardımıyla çocuk sahibi olacaklarına inancının temelinde doğumun, kozmogoninin bir yinelenmesi olması yatmaktadır. Zira Tanrı'nın evrenin yaratımında kullandığı sudan çıkan toprakla, kadının karnındaki sudan çıkan bebek birbiriyle ilintilidir. Tüm mitolojilerde ve semavi dinlerde var olan başlangıçta Tanrı ile birlikte sadece suyun olduğu inancı mevcuttur. Doğum anında bedeninden bir başka beden çıkaran kadın da Tanrı'nın yaratma gücünü ve suyun yaratılıştaki rolünü ve doğurganlığını ödünçlemektedir.

Hakaslarda, hamile kadın taşkın nehre benzetilmekte ve hamile kadını ziyaret etmek tehlikeli kabul edilmektedir. Zira hamile kadından uzak durmak ölümden korunma manasına gelmektedir ve bir kadın hamile kaldığında su iyesine kurban verilmekte bu kurbanla birlikte gebeliğin rahat geçmesi dilenmektedir (Burnakov, 2013, s.13). Hamile kadının taşkın nehre benzetilmesi, yaratımdan önceki kaos ile alakalıdır. Yaratımla birlikte evren kaostan kozmosa dönüşmüştür. Anne karnındaki bebeğin doğum süreci de aynıdır. Bu sebeple doğum öncesinde su iyesini memnun edebilmek için ona kurban sunulmaktadır. Bunun neticesinde anne karnındaki bebeğin de yaratım evresini, ilk yaratımda olduğu gibi, başarılı geçirmesi beklenmektedir. Evrenin yaratımında var olan suyun memnuniyeti ile birlikte anne karnında bebeğin yaratımında var olan su da memnun olacak ve bebek bu yaratım sürecini sağlıklı tamamlayacaktır.

Suyun ana rahmi ile arasındaki ilişki kadını doğurganlık simgesi haline getirdiği gibi kısırlık durumunu da kadına atfetmiştir. Öyleki rahim, toprak gibidir. Toprağın

yağmur ve su ile buluşması tabiattaki canlılığı ve üremeyi sağladığı gibi kadın rahmi de üremeyi ve devamlılığı sağlamaktadır. Çocuğu olmayan, kısır kadın ise kurak toprak gibidir ve canlılığını tekrar kazanabilmesinin bazı uygulamalar ile olacağına inanılmaktadır. Öyleki kadının doğumla birlikte yaratılışı yinelemesi kutsal ile ilgiliyken, doğum yapamaması ve kısır olması kutsal dışıdır. Bu durumu ortadan kaldırmak ise ancak kutsalı memnun ederek kutsiyet kazanmak ile olacaktır. Kırgız Türklerinde çocuğu olmayan kadınlar, kutsal sular ile banyo yaparak, kutsal kabul ettikleri yerlerde bulunan bir pınarın veya suyun yanında kurban keserek (Arık, 2005, s. 160) çocuk sahibi olmaya çalışırlar. Kısır Tatar kadınları, havuz kenarlarında secde ederler (Eliade, 2015, s. 230). Çocuğu olmayan kadının su ile yıkanması ve su kenarında secde etmesi kutsal ile temas halinde; suyun yaratıcı gücüyle yeniden şekillenecek ve kısırlığından kurtulacağına olan inançtan kaynaklanmaktadır. Suyun doğayı yeşertip canlandırdığı; her kış ölen tabiatı yeniden yarattığı gibi kadını da canlandırması ve yenilemesi beklenmektedir. Su kenarında kesilen kurban da bu durumla alakalıdır. İnsanoğlu su iyesini memnun ederek ve ona bir sunak sunarak kendi dileğini gerçekleştirmesini istemektedir. Ve hatta suyun kendisine vereceği can karşılığında ona başka bir can sunmaktadır. Yine su kenarında yapılan dua da kansız kurban yerine geçmektedir.

Su ile arınma durumu Anadolu'da sıkça görülmektedir. Zara'da, kismetlerinin açılmasını isteyen genç kızlar, Üyükyurdu bölgesindeki Bahtiyar Kuyusu'na gider, bu kuyunun suyundan içerler ve içerken de, bahtım açılsın, diye üç defa tekrarlarlar. Divriği'de ise kismet açılması, çocuk sahibi olmak ve kırklanmak için Âlim Pınar, Çamlı Çeşme, Değnekli Havuz gibi kutsal bilinen sulardan istifade edilir (Kalafat, 2006, s.71). Nahçıvan'da da evlenmek isteyen genç kızlar gün doğmadan akarsulara gidip oralardan su alırlar, suyu almaya giderken ve aldıktan sonra dönerken hiç konuşmazlar. Bu suya duyulan saygıdandır. Genç kızlar eve getirdiklerinde bu su ile yıkanır ve o suyu içerler (Kalafat, 2011b, s.149). Kismetin açılması için su ile yıkanma uygulaması ile çocuk sahibi olmak için suyla yıkanma uygulaması aynı amacı taşımaktadır; suyun manevi olarak arındırması ile mevcut durumun yıkılarak yeni bir düzenin kurulması amaçlanmaktadır.

Tuvalarda ailede çocuğu olmuyorsa şaman veya lamaya başvurur; şaman, kadını pınar başına götürür, ağaca "çayaan çalamazı" bağlar ve çocuk doğması için dua ederdi (Yoloğlu, 1999, s.88). Mersin'in Mut ilçesinde kısır kadınlar, Solak Değirmen adlı

mekâna giderek çaput bağlar ve daha sonra burada yer alan suya girerler (Kayabaşı, 2013, s.19). Tirebolu’da bulunan Acısu’da bölge halkı dilekler tutarak suyun çevresindeki çalılara, derdimi, belamı sana bıraktım, diyerek renkli iplikler, bez parçaları bağlarlar ve sudan içerek, ellerini ve yüzlerini yıkarlar (Kürkan, 2018, s.72). Burada görülen pınar başında çaput bağlama suya adanan kansız kurban olarak düşünülebilir. Çocuk isteyen kadının suya girmesi ise kutsala yani Tanrıya teslimiyettir. Suya girmek ölüp yeniden dirilmekle ilgilidir. Kısır kadının suya girmesi, suyun kendisini yok ederek; eksikliğini gidererek yeniden yaratması isteğinin göstergesidir.

Ergani’de çocuğu olmayan kadınlar, Sıcakpınar adlı suya gider ve orada kurbanlar keserek adaklar adar; aynı zamanda doğurganlığın sembolü olan yumurtaları suya bırakır (Uçak, 2007, s.51). Diyarbakır’da hamile çocuğu olmasını isteyen kadın Alıpınar Köprüsüne gider, kaynatılmış buğday ve nohutu oradaki balıklı göle dökerek çocuk istediğini dile getirir. Hacı Musa Çeşmesi’nin hem suyunu içip hem de onunla banyo yapan; Tillo’ya bağlı Hatrant Köyündeki “çem suyu” adı verilen sudan içerek hamile kalmaya çalışan kadınlar vardır (Karakaş, 2020, s.50).

Ardahan’da çocuğu olmayan kadın, sade bir şekilde kaynatılmış suyun veya yedi çeşit otun (papatya, ısırgan, sandal, evelik, gorgot, kekik, bağa yaprağı) içine atılarak kaynamış suyun buharına oturtulmakta ve bu buharla rahmin arınıp, kadının çocuk sahibi olacağına inanılmaktadır (Saltaş, 2016, s.10-11). Artvin Ardanuç’ta ise çocuğu olmayan kadına, büyü yapıldığı inanılır ve büyüü bozmak için üç çeşmeden su getirilir ve suya dualar okunur. Bu suyla çocuğu olmayan kadın üç gün banyo yapar (Erten, 2020, s.80). Çocuğu olmayan kadının rahminin temizlenmesi için suya oturtulması; suyun arındırıcı ve temizleyici gücüyle alakalıdır. Öyleki su içine daldırılan her şey çözülerek şeklini kaybeder; bir bakıma ölür ve temizlenmiş bir şekilde yeniden yaratılır. Doğurganlığı olmayan rahim de su ile arınıp temizlenerek doğurganlık kazanacaktır. Su ile yıkanma da yine suyun arındırıcı ve temizleyici gücüyle ilişkilidir.

Tatar Türklerinde, yeni doğmuş bir bebeğin kurumuş göbeği suda bekletilerek; çocuğu olmayan kadınlara içirilmektedir (Yeşil, 2014, s.120). Ankara ve Mersin çevresinde doğumun kolay olması için hamile kadına, kolay doğum yapmış bir başka kadının elinden su içirilmektedir (Boratav, 1994, s.149). Mersin’in Mut ilçesine bağlı Dede Beleni isimli mevkide de çocuksuz kadınlar çocuklar tarafından yıkanmaktadır (Kayabaşı, 2013, s.19). Göbek bağının suda bekletilerek suyunun içirilmesi ve çocukların

çocuksuz kadınları yıkaması durumu kutsal olanla temas ile ilgilidir. Suyun gücünün, göbek ya da çocuğun elinin suyla teması halinde, suyun güç aktarıcısı olarak verimliliği ve doğurganlığı arttırması beklenmektedir. Anadolu’da bebeğin, altın ve yumurta gibi parlak olması için ilk banyo suyuna altın ve yumurta konulmaktadır. Bu durum da bir önceki uygulamaya benzer olarak suyun temas halinde aktarıcı görevi görmesi ile alakalıdır. Su gücü sayesinde var olan düzeni yıkacak ve yeni bir düzen oluşturacaktır. Bu yeni düzende de kadının var olan kusurları yani kısırlığı ortadan kalkacaktır.

Siirt’de yağmur suyu bir bardağa konularak dualar okunup, çocuğu olmayan kadına içirilir (Taşpınar, 2006, s.75). Bu uygulama ise yağmur sularının tıpkı bir meni gibi toprağı dölleyerek verimi arttırması ve yeşertmesi ile ilgilidir. Yağmur suyunun doğayı döllediği gibi kadını da dölleyerek doğurganlığını arttırması beklenmektedir. Tillo’ya bağlı Hatrant köyünde çocuğu olmayan kadınlar, “çem suyu” adı verilen sudan içerek ve Hacı Musa Çeşmesi’nin hem suyunu içip hem de onunla banyo yaparak çocuk sahibi olmaya çalışmaktadır (Karakaş, 2020, s.19). Bu uygulama da yine suyun eril bir başka ifade ile dölleyici özelliğiyle ilgilidir.

Malatya’da çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, su kaynaklarını ziyaret etmektedir (Karaağaç, 2013, s.32). Su kaynakları, kutsal olanın yeryüzüne çıkış noktalarıdır. Bu sebeple su kaynakları, yeryüzü ile Tanrı arasındaki bağlantıdır. Çocuğu olmayan kadın da bu bağlantı ile kutsallığa erişmeyi hedeflemektedir.

Türklerde, yurdun içecek sularının kutsal sayılmasının yanı sıra evin de içecek suyu kutsal sayılırdı. Başkurlarda köye gelen geline “hu köründürü” yani, “su gösterme” âdeti vardır. Bu âdet, yeni evlenen kadının, kocasının evinde tüm ailenin kutsadığı suya saygı göstermesidir. Ayrıca kayınbabalarının su içtiği nehre gümüş para atılması âdeti vardı. Bu uygulama şöyledir; gelin geldiği günün sabahı kadınlarla birlikte bir göle götürülür. İhtiyar bir kadın gelini suya, suyu geline gösterir ve “altaylardan kalgan su, ineylerden kalgan su” yani “babalardan kalan su, analardan kalan su” der ve gelin süslerinden bir gümüş para koparıp suya atardı (Yıldız Altın, 2020, s.331). Bu uygulamaya benzer olarak İdil boyunda ve Urallar arasında da görülmektedir. Gelin başka bir köyden gelmişse “Su Yulın Açtırı” denilen geline su gösterme âdeti vardır. Gelin su iyesinin onayını almak için çeşmeye bir madeni para atar ve oradan su alır. Gelinin getirdiği bu su ile sofraya kurulur ve misafirler ağırlanır (Yıldız Altın, 2020, s.331). Suya madeni para atma, bir anlamda suya kansız kurban vermektir. Öyleki yeni gelin gelen kişi su iyelerini memnun

ederek mutlu bir evlilik sürdürmeyi amaçlamaktadır. Yozgat'ta da kısmet açmak için, suya taş atılmaktadır (Demren, 2015, s.214). Bu uygulamalar günümüzde dahi devam eden dilek tutarak bazı çeşmelere madeni para atma uygulaması ile aynı amacı taşımaktadır. Su iyeleri suya atılan bir nesne ile memnun edilerek istenilen şeyin gerçekleşmesi hedeflenmektedir.

Suyu kutsal sayarak saç sunma işlemi bugün dahi Anadolu'da görülmektedir. Zira Bingöl, Tunceli ve Muş civarında gelinler koca evine gelirken altından sular akan köprüden geçirilmekte ve sudan ilk kez geçen kişi suya bir şey atmak zorundadır. Kayseri'de de gelin damat evine gitmeden önce çeşme ve türbelere götürülerek sulardan içirilir (Kürkan, 2018, s.63). Gelin kocasının evine girmeden önce kocasının yerlerini ve sularını gezer, onlara saygı duyar ve saç sunardı (Kıyak, 2013, s.28). Orta Asya Türklerinde ve Anadolu'da görülen geline su gösterme uygulaması, yeni bir aileye katılan gelinin bu ailenin ata yurdunu tanıması ve bu yurtla bağlantılı yer- su iyelerine saygı göstererek, gelin geldiği bölgenin iyelerini tanıma amacını taşımaktadır.

Erzurum, Kars, Muş, Ağrı ve Bitlis'te büyü yapılmasında ve büyü bozulmasında muskanın suyu ile yıkanılır ve muska okunup suya atılır (Kalafat, 2006, s.74). Ayvalık'ta ise muska kötülük için yapılmışsa denize atılır (Çobanoğlu, 1993, s.297). Büyü gibi kötücül enerjilerden kurtulmak için muskanın suya atılması durumu suyun temizleyici ve arındırıcı gücünden faydalanılmak istenmesinin göstergesidir. Görülen kötü rüyanın da akan suya anlatılması yine bu durum ile alakalıdır.

Türk inanç sisteminde tabiat unsurları kutsal sayıldığı gibi, ataların ruhları da kutsal sayılmıştır. Türk inanç sisteminde beden ölür ancak ruh ölümden sonra dahi yaşamaya devam eder. Bu doğrultuda da yaşarken ulu olarak kabul edilen ve ata olarak nitelendirilen kişilerin öldükten sonra kozmosun düzenini sağlamak için yer- su ruhlarına karıştığı ve Türk halkını koruduğu düşünülmektedir. Türkler, atalarını memnun ederek onların ruhlarından yardım istemek için ata mezarları etrafında bazı uygulamalar geliştirmişlerdir. Anadolu'da sıklıkla görülen ziyaret yerleri de atalar kültü dâhilindedir. Öyleki İslamiyet'ten önce var olan atalar kültü, İslamiyet sonrasında da peygamber ve evliya mezarları etrafında var olmaya devam etmiştir. Atalar kültü dâhilinde var olan mezarların etrafındaki sular da kendi kutsiyetinin ötesinde ataların kutsalı ile de donatılmıştır. Bu bağlamda da bu sular şifalı olarak kabul edilmiştir. Anadolu'da suyu şifalı olduğuna inanılan pek çok yatır bulunmaktadır. Türbelerin yanlarındaki bu sulardan

içmenin şifalı olacağı inancı Şırnak ve yöresinde yaşayanlarda mevcuttur (Kalafat 2011b, s. 96).

Diyarbakır'ın Çermik ilçesinde aynı zamanda ziyaret kabul edilen kaplıcaya gidilir. Ziyaret sonucu dünyaya gelen çocuğa kız olursa kaplıcayla ilgili efsanenin kadın kahramanı “Belkıs”; erkek olursa kaplıcaya istinaden “Paşa” ismi konulur (Karakaş, 2020, s.19). Kayseri, Melikgazi bölgesindeki Gezi yöresinde hamile bir kadın babasının ayakkabısından su içerse veya aile büyüğü olarak varsa kayınbaba, bir bardak su okutturup hamile kadın içirirse doğumunun çabuk ve kolay olacağına inanılmaktadır (Yıldız Altın, 2020, s.328).

Anadolu'da bir türbe veya ziyaret yeriyle ilişkilendirilmiş şifalı sulara bulunmaktadır. Düzce'de çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, Karaköy türbesine gitmekte ve burada akan sudan içmektedirler (Türbedar, 2011, s.36). Giresun'un Yağlıdere ilçesinin Tekke köyünde bulunan Hacı Abdullah Halife Tekkesi bölge halkının ziyaret yeri olup, tekkeye ait sudan içilerek velinin yüzü suyu hürmetine dilekler dilenmektedir. Yine Giresun Merkez-Batlama'da bulunan Burhaniye köyünde evliya mezarlarındaki sebil sularında el, yüz yıkanarak dilek tutulmakta ve şifa beklenmektedir (Kürkan, 2018, s.72). Çocuk sahibi olmak veya doğumu kolaylaştırmak için yapılan uygulamalarda görülen aile büyüğünün suyla temas durumu atalar kültü ile ilişkilidir. Bu uygulamalarda görülen su ise atalar ruhunun onlara yardım etmesi ve koruması için aktarıcı görevindedir. Ayrıca suyun kutsiyeti ile atalar kültü birleştirilerek kutsalın etkisi arttırılmak istenmiştir.

Ankara'da doğumun kolay geçmesi için evdeki su dolu kaplar boşaltılıp, çeşmeler açılmaktadır (Boratav, 1994, s.149). Ordu'da ise kadının kolay doğum yapabilmesi için evdeki su dolu kaplar boşaltılmaktadır (Acıpayamlı,1974, s.42). Bu uygulamaların esas amacı ise suyun akıcılığından faydalanmaktır. Öyleki akan su hayatı ve canlılığı temsil ettiği gibi, durgun su da ölümü temsil etmektedir. Durgun suların akıtılması ile bebeğin hayata tutunması ve sağlıklı bir doğumun gerçekleşmesi istenmektedir.

Anadolu sahasında kırkı çıkmamış lohusa ve bebeğin kötücül ruhların tehlikesi altında olduğuna inanılır ve kırkı çıkan lohusa ve bebek, dualar okunarak tıslımlandırılmış bazı nesnelerin içine atıldığı kırklama suyu ile yıkanmaktadır. Lohusa ve bebeğin tehlikesi altında bulunduğu kötücül varlıklardan biri alkarısıdır. İslamiyet öncesi Türk inanişinde anne ve bebeği koruduğuna inanılan ve Yer-su ruhları ile ilişkilendirilen

Umay, İslamiyet sonrasında anlam değiştirerek kötücül bir ruh olan alkarısına dönüşmüştür. Alkarısı, genellikle su kenarlarında yaşadığı düşünülen ve kırkı çıkmamış lohusanın ve bebeğin ciğerini söküp suya atacağı düşünülen kadın şeklinde tasavvur edilen kötü bir varlıktır. Özbek Türkleri, albastının yeni doğum yapmış kadının yüreğini çıkarıp suya atacağına inandıklarından, yeni doğum yapmış kadının yanında su bulundurmamaktadırlar (Polat, 2005, s.81). Karakalpklara göre de su albastının gelişini hızlandıracağı için yeni doğum yapmış kadının yanında kesinlikle su bulundurulmamalıdır (Kayabaşı, 2013, s.64). Alkarısının, su ile ilişkilendirilmesinin sebebi, suyun yer altı ile yeryüzü arasında bir köprü olduğunun düşünülmesidir. Yer altı kötü ruhlarından olan Albastı, yeryüzüne çıkmak için yeryüzüne açılan bir kapı niteliğindeki suyu kullanacaktır. Bu nedenle lohusa ve yeni doğan bebek yanında Albastının gelişini engellemek için su bulundurulmamaktadır.

Kırklama banyosu sonrası ise lohusa ve bebek üzerindeki tehlike durumu kalkmış olur. Kırklama, bir bakıma suya dalmaktır. Suya dalan kişi simgesel olarak ölüp yeniden dirilir, arınır ve temizlenir (Eliade, 2015, s. 236). Kocaeli’nde bebeğin ve annenin ağzı tuzlu su ile yıkanmaktadır (Polat, 2015, s. 46). Ağızın tuzlu su ile yıkanması manevi olarak arındırma amacı taşımaktadır. Anne ve bebeğin ağzının manevi olarak temizlenmesi sonrası tatlı dilli olmaları amaçlanmaktadır.

Yakut Türklerinde ebe, yeni doğan çocuğu ağzından püskürttüğü su ile yıkamaktadır (Kayabaşı, 2013, s.49). Suyun ele temas ettirilmeden bebeğin üzerine püskürtülmesi; bebeğin yıkanacağı ilk suyun el değmemiş yani ilksel sular gibi temiz olmasının istenmesindendir.

Karaçay-Balkarlarda ise yeni doğan çocuk içine demir atılmış bir leğen su ile yıkanır (Kayabaşı, 2013, s.50). Demir, Türk kültüründe kutsal kabul edilerek kötücül ruhları uzak tuttuğuna inanılan bir nesnedir. Demirin suya atılması ise temas büyüsü ile ilgilidir. Suya temas eden demir ile birlikte suyun koruyuculuğu daha çok artacaktır.

Kırgız Türklerinde, kırklama töreninde kırk kaşık su ve tuz ilave edilerek hazırlanan su ile çocuk yıkanır (Kayabaşı, 2013, s.69). Özbek Türklerinde, kırklama töreni, annenin karnına kırk damla su bırakılması ile yapılmaktadır (Kalafat, 2000, s.101). Türkmenistan’da ise çocuk kırkıncı günde, kırk ayrı yerden getirilen suya tuz eklenerek bu su ile yıkanmaktadır (Kalafat, 2000, s.44-48). Bebeğin kırk kaşık su ile yıkanması suyun kutsiyeti ile birlikte kırk sayısının kutsiyetinden de faydalanmak istenmesindendir.

Tuz ise, Türk kültüründe kutsal sayılan ve bolluk, bereket ile ilişkilendirilen bir unsurdur. Suyu tuz atılması ise yine temas ile etkileyici gücün arttırılmasına yöneliktir.

Kırk basmasının ve albasmasının tedavisinde ise yine su ile uygulamalar görülmektedir. Kumuk ve Avarlarda, kırk basan kadın, Kırk Kızlar Piri pınarından getirilen su ile üç defa yıkanır ve bu sudan üç defa içer (Kayabaşı,2013, s.65-66). Nevşehir’de kırk basan çocuk cenazenin yıkandığı su ile musalla taşının üzerinde yıkanır ve sonrasında da musalla taşının altından geçirilerek eve getirilir (Çiftçi, 2018, s.47). Kırk basan çocuğun musalla taşında yıkanması ve musalla taşının altından geçirilmesi kötücül ruhları yanıltmaya yönelik ve ölümü taklittir. Kırk basan çocuğun öleceği düşünüldüğü için ölüm ritüelleri gerçekleştirilmiş ancak yıkandığı su ile yeniden var olarak iyileşeceği düşünülmüştür.

İnsanoğlunun geleceği bilmek ve şu andan haber almak için geliştirdiği büyü kökenli ritüellerden biri de faldır. Sudan haber alma ve suyla haberleşme uygulamaları kutsal su inancın kaynaklanmaktadır. Evrenin yaratılışında Tanrı ile var olan su, geçmişten bugüne dek hep var olmuştur. Bu sebeple su geçmiş ile gelecek arasında bir köprü olarak düşünülmektedir. Öyle ki insanoğlu için yaratımı gören su, yıkımın da sebebidir ayrıca su gök ile ilgilidir. Geçmişte var olan su, gelecekte de var olacağı için gelecekte haber almak için de su kullanılmıştır. Bu sebeple Türkler arasında en meşhur fal bakma yöntemlerinden biri de suya bakmaktır. Suyu bakma, olarak isimlendirilen fal yönteminde, bakıcı, bir kabın içerisine konmuş olan suya, bir başkasını baktırarak, ruhları çağırmak için davet sözcüklerini söylemektedir. Ruhların gelmesiyle, merak edilen soruları soran bakıcının cevapları suyun üzerinde beliren hayallerde, çizgilerde ve sembollerde gördüğüne inanılmaktadır (Boratav, 1994, s.101).

Hakaslarda şamanlar sudan fal bakıp gelecekte haber vermekte ve gelmesi olası kötülüklerden de dualar ederek fal baktıran kişiyi korumaktadırlar (Burnakov, 2013, s.18). Sivas’ta su falı, fal bakılmasını isteyen şahıstan alınan demir para suya atılarak, bakıcı cinlerinin gelmesi beklenir ve merak edilen sorular da ona sorulur (Örnek, 1966, s.32). İslamiyet öncesinde var olan ruh inancı, İslamiyet tarafından onaylanan cin inancı altında varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Hakaslarda şamanın sudan haber aldığı ruhtur ancak Sivas’ta yerini cin almıştır. Ruh ya da cinlerle su aracılığı ile haberleşilmesi Yer-su inancından kaynaklanmaktadır.

Antalya’da ve Samsun’da çocuğu olmayan kadının gelecekte çocuk sahibi olup olamayacağını öğrenmek için, üç farklı bıçak suya atılmaktadır. Bu bıçakların biri kız çocuğu, biri erkek çocuğu, bir diğeri de çocuksuzluğu sembolize etmektedir. Üç dört gün suda bırakılan bıçaklardan biri, bu zamanın sonunda çocuksuz kadın tarafından alınıp yere atılmaktadır. Kadın hangi bıçağı seçtiyse gelecekte de başına onun geleceğine inanılmaktadır (Çetin, 2017, s. 28-29). Su, gök ile ilgilidir ve bu durum onu Tanrısal bir güçle çevrelemiştir. Bu sebeple sudan gelen haber Tanrıdan gelmektedir. Bu uygulamada suya atılan bıçaklardan geleceğe dair bilgi sahibi olmak, suyun kutsallığı ile bıçağı çevrelemesinden kaynaklanmaktadır.

Türk kültüründe su, pek çok kültürde olduğu gibi arınma ve temizlenmenin, yaratma ve yok etmenin simgesidir. İçerisinde yaratım gücünü barındırdığı gibi yok etme gücünü de barındırabilen kutsal bir varlıktır. Suyun Türk kültüründe bu denli önem arz etmesinin sebebi mitolojik kodlardır. Türk mitolojisinde var olan suyun içine aldığı her varlığın kusurlu biçimini yıkarak yeniden yaratma düşüncesi Türk kolektif düşün sistemi içerisinde suyun yeniden hayat verici ve tedavi edici gücünden faydalanma isteğini doğurmuştur. Bu bağlamda Türk kültüründe su hastalıkların giderilmesinde başvuru bir aracı olmuştur. Suyun Tanrı’nın yeryüzüne açılan kapısı olarak kabul edilmesi sebebiyle Türk kültüründe su, istek ve duaların Tanrı’ya iletilmesinde bir vasıta konumundadır. Su, Tanrı’nın yeryüzündeki vasıtası olması sebebiyle Tanrı neyi nasıl isterse onu yapmaktadır. Türk mitolojisine ait kozmogoni ve eskatoloji mitlerinin bir yansıması olan bu düşünce neticesinde su, Türk kültüründe içerisinde hem yaratma hem de yok etme gücünü barındıran ve bir ruhu bulunan canlı bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda su, Tanrı ile insan arasındaki köprü niteliğindedir. Suya sunulan her şey aslında Tanrı’ya sunulmakta ve sudan beklenen her şey aslında Tanrı’dan beklenilmektedir.

2.4.1. Türk Anlatı Geleneğinde Su

Dini kaynaklardan ritüellere kadar pek çok alanda derin anlamlara sahip olan su, imge olarak da sanatın ve edebiyatın malzemesi olmuştur. Su; mit, destan, şiir, hikâye ve dini eserlerde her daim kutsalın bir parçası olarak, edebi eserlerin öznesi olmuştur. Türklerin tabiat kültleri içinde yer alan ve yer ile birlikte tasavvur edilerek Türk inanç

sisteminde Yer-su ruhları inancının parçası olan su, Türk edebiyatında sözlü ve yazılı eserlere de yansımıştır.

Destanlar, mitik anlatımlardan sonraki süreçte oluşturulmuşlardır. Mitlerde yer alan birtakım unsurlar destanlarda da görülse de konuları bakımından farklıdır. Zira mitler insanın kendini ve çevresini anlamlandırmaya yönelik inanç dinamikleri ile oluşturulmuştur. Destan ise olağanüstü kahraman ve olayları öyküleyici bir şekilde ele alan anlatımlardır. Destanlarda, mitler içerisinde de yer alan, Türk inancındaki kutsallık atfedilen unsurlar da bulunmaktadır. Destanlarda yer alan kutsal unsurlardan biri de, sudur. Türk destanlarında, yaratımda, arınma ve temizlenme de su unsurlarına rastlanmaktadır.

Uygurların Türeyiş Destanı'nda hükümdarlarının doğuşu şöyle anlatmaktadır; Kara- Korum çaylarından sayılan Toğla ve Selenge isimli iki nehir vardı. Bu nehirlerin birleştiği yerde, iki ırmağın arasında iki tane ağaç vardı. Bir gün bu iki ağacın arasına, gökten bir ışık iner. Uygurlar oraya yaklaştıklarında beş çadır ve her çadırdan birer çocuk görürler (Sakaoğlu, Duymaz, 2015, s.211). Dünya mitolojilerinde kozmik düzeyin, yani, yer altı, yeryüzü ve gökyüzünün birbirleriyle iletişimini sağlayan kimi zaman kutsal ve yüce bir dağ, kimi zaman ise insan hayatının kaynağı olan hayat ağacı olmuştur (Ergun, 2012, s.26). İki nehrin birleştiği yerdeki iki ağaçtan, gökten inen ışık yoluyla türeme ile hükümdarlara kutsallık atfedilmiştir. Öyleki gök Tanrının bulunduğu yerdir ve gökten inen ışık da tanrısalıdır. Işığın iki nehrin kesiştiği yere düşmesi ise, ırmakların kesişim noktalarının Türk inanç sisteminde yaratımın ve üretimin mekânı (Baysal, 2019, s.333) olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Uygur Türeyiş Destanı'nda hükümdarın doğuşuna benzer olarak Tıvalara ait Arı-Haan Destanı'nda da kahraman Arı-Haan bir ırmağın ortasındaki kayanın üstünde biten bodur ağaçtaki urun büyümesiyle meydana gelir (Ergun, Aça, 2005, s.54). Oğuz Kağan Destanı'nda da Oğuz'un ikinci eşi benzer şekilde dünyaya gelmektedir. Oğuz Kağan ormanda avlanırken, gölün ortasındaki ağacın kovuğundan çıkan kızla evlenir ve doğan çocuklarına Gök, Dağ, Deniz isimlerini koyar (Bang ve Arat, 1936, s.15). Her iki destanda da görülen suyun ortasındaki ağaçtan meydana gelme, ilksel sulara ve ilk yaratıma göndermedir. Türk inanç sisteminde ilk yaratımda Tanrı ve su vardır. Yeryüzü, ilksel sulardan çıkan toprakla meydana gelmektedir. Destan içinde yer alan suyun ortasındaki ağaç ise ağaç kültü dâhilinde Tanrı'nın yeryüzündeki bağlantısıdır. Öyleki suyun

ortasındaki ağaçtan meydana gelen kutsal ile ilgilidir ve kutsaldır. Oğuz Kağan'ın dünyaya gelen çocuklarına Gök, Dağ ve Deniz isimlerini vermesi ise Türk inanç sistemi içerisinde yer alan evren tasavvurunu ortaya koymaktadır.

Başkurt Türklerine ait İdigey ile Moradım Destanı'nda bazı kutsal kişiler ve önemli şahsiyetlerin mezarlarının iki nehir arasına defnedildiği belirtilmektedir. Ural'ın Yayık isimli oğlunun nehir olup aktığı da destanda ifade edilmektedir(Baysal, 2019, s.355). İnan'ın Şamanistler için sulara verilen isimlerin sadece coğrafi isimler olmadığını, kutsal suyun konuşan, duyan, evlenen, çoluk çocuk sahibi olan olarak ifade edilirken bahsedilenin gerçek sular mı yoksa coğrafi isimleri taşıyan insanoğlu mu olduğunu fark etmenin güç olduğundan bahsetmektedir (İnan, 2015, s.50-51). İdigey ile Moradım Destanı'nda da bahsedildiği gibi iki nehir arasına defnedilen önemli şahsiyetlerin zamanla yer aldıkları sular ile birlikte anıldığı düşünülebilir.

Şu Destanı'nda kahraman Şu, sefere çıktığında gümüşten havuzunu da yanında götürmektedir. İçine su doldurarak, kazlar ve ördekler yüzdürür ve alacağı önemli kararları da suyu izlerken vermektedir (Mahmud, 2013, s.412). Hakanın gideceği her yere su havuzunu taşıması kutsaldan ayrılmadığının ve yardımcı olarak gördükleri Yer-su ruhlarını yanında taşıdığının göstergesidir. Kutsaldan ayrılmayan ve onu sürekli yanında taşıyan, kutsalı özünün bir parçası haline getiren kişi kutsallaşır. Suyu izleyerek önemli kararlar alması ise Yer-su ruhlarının onayını almak ve suyun gücünden yararlanmak olarak da görülse de su, insanın aslını gösterir ve ruhunu yatıştırır.

Manas Destanı'nda Yakup Han, eşinin çocuk sahibi olamamasını; mezarları ve yatırları ziyaret etmemesine, elmalı yerlerde yuvarlanmamasına, kutlu pınarlarda gecelememesine dayandırmaktadır(). Buradaki su kenarında sabahlama ölüp yeniden dirilme ile alakalıdır. Öyleki suyun yeniden yaratma ve doğurma özelliği mevcuttur. Su kenarında geceyi geçiren kısır kadın da kutsal ile temas halinde; suyun yaratıcı gücüyle yeniden şekillenecek ve kısırlığından kurtulacaktır. Çocuk sahibi olamaması kutsal dışıyken, kutsal ile yakınlaşması ile çocuk sahibi olabilecek yani kutsallaşacaktır.

Türk inanç sisteminde suyun ölümsüzlük bahşetmesi; bengi su olarak ifade edilmesinin yanı sıra; ab-ı hayat, yeraltının kutsal suyu, mengülük suyu, mukaddes su, ebedi su, dirilik suyu, arı su, iyi su (Ögel, 2002, s.423-424) gibi adlandırmalar da almıştır. Suyun ölümsüzlük ile bağdaştırılması onun yaratımdan itibaren Tanrı ile var olması ve evren var olana kadar var olacak olmasından kaynaklanmaktadır. Öyleki susuz bir hayat

düşünülemez doğanın ve insanın canlılık kaynağı olan su Tanrı ile sonsuz hayatı yaşayan yegâne unsurdur. Türk anlatı geleneğinde ab-ı hayat olarak adlandırdığımız; kahramanı iyileştiren, diriltir hatta ölümsüzlüğü ve sonsuzluğu bahşeden kutsal su sıklıkla yer almaktadır. Ancak her su kutsal değildir, sadece ilksel ve kutsal sular yeniden yaratımı sağlayarak kahramanın tekrar dirilmesini sağlayabilir.

Hakas Türklerine ait Altın Arığ Destanı'nda hanın, yaşlandığında yerine geçecek olan oğlunu, çocuğu yetiştiren Picen Arığ tarafından öldürülür. Bozkurt, Kuğu Hanım adında bir kadın donuna girerek, Altın Arığ'ın cesedinin yanına gider. Cebindeki ak su ile oğlanı diriltir ve kalan suyu da ihtiyacı olursa kullanması için Altın Arığ'a verir. Verdiği bu suyla yanmayan ateş yanar, ölen insan canlanır ve bu su her derde devadır (Özkan, 1997, s.93).

Türkmen destanı olan Rüstem Zal Destanı'nda ise kahraman İspenderiyar'ı annesi çocukken zemmam suyuna düşürdüğü için, kahramana ok ve mızrak batmamaktadır. Suyu düştüğünde gözlerini kapattığı ve su gözüne değmediği için de sadece gözünden yaralanabilmektedir(Şahin, 2011, s.363). Bu destanda İslamiyet öncesi var olan kutsal suyun yerini, İslamiyet sonrasında zemmam suyunun aldığını görmekteyiz. Öyleki kahramanın içerisine düştüğü kutsal su, kendisini de kutsal bir varlık haline getirerek onu, insan olmanın ötesinde, ölümsüz yapmıştır ancak kutsala temas etmeyen gözleri kutsalın dışında kalmıştır.

Türkmenlere ait bir başka destan olan Kasım Oğlan Destanı'nda, ölümcül hastalığa yakalanmış padişahın, Kaf Dağı'nın ardındaki Zulmat ülkesinde yer alan ab-ı hayat suyun içerek iyileşebileceği söylenmektedir. Bu suyu ise ancak Simurg getirebilmektedir. Simurg'un getirdiği ab-ı hayat suyunu içen yaşlı ve hasta padişah iyileşerek on dört yaşına döner (Şahin, 2011, s.362-363). Padişahın içerek iyileştiği ve gençleştiği ab-ı hayat suyu ilksel sulara bir göndermedir ve gençleşmesi yeniden yaratımın tekrarıdır.

Türk halk geleneğinde sudan çıkan at motifi sıklıkla işlenmektedir. Akhak Kola Destanı'nda, Akhak Kola çiftleşme zamanı geldiğinde yıldırdan ayrılıp Şölgen Gölü'nün altına giren kısrağı, tayı ile çıkarken sahibi görür. Korkarak iki yana giden kısrağ ve tayın birbirini araması destanda ele alınmaktadır (Karagöz, 2008, s.476). Türk anlatılarında da kahramanın atı genellikle sudan çıkmaktadır. Bu durum kahramana ve ata kutsallık atfetmiştir. Öyleki atın sudan çıkması gökten gönderildiğinin bir yansımasıdır. Köroğlu Destanı olarak anlatılan Köroğlu'nun da atı sudan çıkmaktadır. Türk destanları içerisinde

yer alan su aygırı, efsaneler içerisinde de görülmektedir. Giresun efsanelerinden birinde; bölgedeki göllerden birinde su aygırının yaşadığı anlatılmaktadır. Bu at karnı acıktığında sudan çıkıp otlamakta ve diğer atlarla çiftleşmektedir (Özgül, 2004, s.52). Anadolu sahası Türk halk hikâyelerinden olan ‘Pir Ehmet Hikâyesi’nde de sudan çıkan at motifine rastlanmaktadır. Hikâye içerisinde Canpolat, Pirehmed’den dünya güzelini su atına binerek getirmesini istemektedir (Olçay, Ercilasun, Aslan, 1976, s. 95- 96). Anlatılar içerisinde atın gökten inmeyerek sudan çıkması, suyun doğurucu gücünden ve evrensel ana olmasından kaynaklanmaktadır.

Geleneksel insan, doğa ile uyum içerisinde yaşayabilmek için, ihtiyaç duyduğu doğa unsurlarına kurbanlar sunarak onları memnun ederek bolluk ve bereketi arttırmaya çalışmıştır. Türk inanç sisteminde su iyelerini memnun etmek ve onlara saygı göstermek için suya kurbanlar sunulmuştur. İslamiyet ile birlikte su iyesine sunulan kurban törenleri işlevlerini kaybetmiştir. Ancak kolektif bilinç dışında var olan suyun kutsiyeti ve memnun edilmediği ve saygı duyulmadığı neticesinde su iyesinin onları cezalandıracağı düşüncesi var olmaya devam etmiştir. Bu inancın günümüzde de varlığını sürdürmeye devam ettiği görülmektedir.

Garzan ve Raman yöresinde bulunan Kırkat Gölü’nün yılın belli zamanlarında ilçede bulunan insanlardan birinin adını söyleyerek onu istediği ve çağrılan kişinin de bilinçsiz bir şekilde suyun kenarına giderek, suyun onu içine çekerek boğacağına inanılmaktadır. Benzer inanış Siirt yöresine ait Botan Çayı için de görülmektedir. Botan Çayı’nın çarşamba günleri taşkınlık yapmaması karşılığında geçtiği her bölgeden yedi kişinin canını alacağına inanılmaktadır. Bu nedenle halk, Botan Çayının yakınlarına gitmemeye özen göstermektedir (Karakaş, 2012, s. 1139-1140). Kolektif bilinç dışında var olan su içerisindeki doğaüstü güçlere kurban sunarak onları hoşnut etme düşüncesi, kendisine kurban sunulmadığında bu güçlerin onları cezalandıracağı düşüncesini doğurmuştur. Bu düşünce ise zamanla mitolojik kodları içerisinde var olan sudaki doğaüstü güçlere kurban sunma eylemini yerine getirmeyen topluluklarda suyun veya gölün insan isteyerek veya kendisine yaklaşanları içine çekerek boğacağı inancının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Su Gözü efsanesinde, Yalvaç’ın Bağkonak kasabasında bulunan Su Gözü’nün suyu bir zaman kesilir. Bir gün yaşlı bir kadın rüyasında, aksakallı bir dede gördüğünü ve bu dedenin Su Gözü’ne kırk kurban istediğini söyler. Bunu duyan halk kendilerinin de

benzer rüyalar gördüğünü söylerler ve Su Gözü'nde kırk kurban keserek dağıtırlar. Kurbanlar kesildikten sonra Su Gözü'nden tekrar sular akmaya başlar. Bu olaydan sonra, her yıl ekimin ilk haftasında Su Gözü'nde kurbanlar kesilerek, adaklar adanır (Göde, 2002, s.419). Bu efsanede de kolektif bilinç dışında var olan inançlardan dolayı halk suyun kesilmesini, su iyesinin kurban istemesine bağlamaktadır. Öyleki efsanede yer alan aksakallı dede su iyesidir zira kurbanı kendisi için istemektedir ve kurban kesildikten sonra su tekrar akmaya başlamaktadır. Ayrıca efsanede anlatılan olaydan sonra her yıl ekimin ilk haftası Su Gözü'nde kurbanlar kesilmesi, Türklerin Yer-su Tanrılarına yılda iki defa, ilkbahar ve sonbaharda, bir nehir kıyısında Şamanın değil boyun aksakalının yönettiği kurban törenlerini (Bayat, 2016, s.15) hatırlatmaktadır.

Azerbaycan efsaneleri içerisinde yer alan Kanlı Göl efsanesinde, bir adam çok yağmur yağması yüzünden ekin ekemez hale gelir ve yağmur durduğu zaman kurban keseceğini söyler. Yağmur durduğu zaman biti öldürüp kurban olarak sunar. Bundan sonra daha da şiddetli yağmur yağar ve her şeyi adamı dahi göle taşır (Gasıмова, 2021, s.110). Bu efsanede su iyesine verilen vaadin yerine getirilmemesi ve ona saygısızlık yapılması sonucunda yapılanın cezasız kalmayacağı ifade edilmiştir.

Muş efsaneleri arasında yer alan Kuruyan Çeşme efsanesinde, kadınlar koyunlarını sağlamak için Koli Baba'nın göbeğindeki bir çeşmeye giderlermiş. O yaz çok kuraklık olur ve koyun sağan kadınlardan biri Allah'a yalvararak, yağmur yağıp kuraklık biterse koyunlarından yedi tanesini çeşme başında kurban vereceğini, söyler. Yağmur yağıp otlar yeşerince kadın, saçından çıkardığı yedi biti o çeşmenin başında ezer ve kurbanının bunlar olduğunu söyler. Allah, o çeşmeyi kurutur ve bir daha o çeşmeden su akmaz(Ekmekçi, 2020, s.86). Bu efsane ile Kanlı Göl efsanesinde benzerlikler görülse de bu efsanede İslamiyet etkisi ile su iyesine dua etme ve kurban sunmanın yerini Allah'a dua etme ve O'na kurban sunma almıştır. Kolektif bilinç dışında yer alan su iyesinin saygısızlığı cezalandırması inancı, su iyesi tarafından değil de Allah tarafından yaptırılmıştır.

Azerbaycan efsaneleri içerisinde yer alan Su Melekleri efsanesinde de, gelinin yüzünü yıkadıktan sonra suya tükürdüğü ve su meleğinin ona kızarak yüzünü kötüleştirdiği anlatılmaktadır (Gasıмова, 2021, s.110). Bu efsanede su meleği olarak adlandırılan su iyesidir ve kendisine yapılan saygısızlık cezasız kalmamıştır. Güngörmez Dağı ve Güngörmez Gölü efsanesinde, Yusufeli Tekkale bölgesinde bulunan Güngörmez Dağı'nda bir pınar ve irili ufaklı göller bulunmaktadır. Bu göllere taş atınca veya

küçüklüğünden dolayı küçümseyici sözler söyleyince, gölün etrafa su ve ateş saçtığını anlatılmaktadır (Işık, 1998, s.73).

Ardahan'ın Çıldır Gölü'nde eskiden bir su boğası yaşarmış. Sudan çıkan su boğası, orada suyun kırağında otlayan Zekerzim Ağa'nın nahırındaki boğa ile dövüşürmüş. Su boğası ile dövüşürken yaralanan boğası için olayı öğrenen ağa, boğasının boynuzlarını çelikle kaplattırmış. Bir gün su boğası yine sudan çıkıp, boynuzları çelikle kaplatılmış boğa ile dövüşünce ağır yara alarak suya girip kaybolmuş. O günden sonra da bir daha görülmemiş ancak ağanın evi ve köyü kısa zamanda yıkılarak viran olmuş (Korkmaz, 2015, s. 283). Efsanede yer alan sudan çıkan boğa, yer altı ruhlarını temsil etmektedir. Su, aşağı dünya ile ilişkilidir ve yer altı ruhlarını boğa temsil etmektedir (Ögel, 2002, s.250). Ağanın öküzünün boynuzlarını çelik kaplatarak, sudan çıkan boğaya zarar vermesine sebep olması ile evinin ve köyünün viran olması yer altı ruhlarından olan boğaya zarar vermesinin cezası olarak nitelendirilebilir. Ayrıca geist tabaka ile bağlantılı olan su boğasına dolaylı olarak zarar veren ağanın hatasının, Dede Korkut Hikâyeleri içerisindeki Tepegöz hikâyesinde olduğu gibi bireysel değil kolektif olarak cezalandırıldığı görülmektedir.

Göl adlı efsanede, pek misafirperver olmayan bir köyde, bir yabancı yiyecek bir şeyler ister. Bir kadın dışında kimse adama yiyecek bir şey vermez. Adam, kadına arkasına bakmadan köyü terk etmesini söyler. Kadın bebeğini alıp dağa tırmanırken geri dönüp baktığında köyün sular altında kaldığını görür (Gündüz Alptürker, 2013, s.73). Yılanın Bedduası adlı efsanede de, Kızılırmak'a su içmeye gelen yılan yavrularının öldürülmesinden dolayı, yılanın intikamını almak için Kızılırmak'ta her yıl birilerinin boğularak öldüğü anlatılmaktadır (Gündüz Alptürker, 2013, s.74). Göl ve Yılanın Bedduası efsanelerinde de görüldüğü gibi su tanrının gücünü ödünçleyen bir unsurdur. Öyleki su, anlatılarda cezalandırıcı bir işleve de sahiptir. Yılanın Bedduası efsanesinde yılanın yavrularını öldüren insanlardan yılanın öcünü alarak canlılar arasındaki doğal dengeyi koruma görevini de üstlendiği görülmektedir.

Dicle Nehri efsanesinde, Kurban Bayramı akşamı, Kırklar Dağı eteğindeki Ongözlü Köprüden insanlar, Dicle'ye yazılı dilekçeler atarlar ve bu dilekçelerle çocuğu olmayanlar çocuk, hastalar şifa ve sevgililer sevdiklerini isterler. Dicle Nehri bu dilekçeleri Allah'a ulaştırırmış (Yıldız, 2000, s. 25). Efsanede bahsedilen Dicle Nehrinin, Allah ile insan arasında aracı vazifesi görmesi ve bu suyun istekleri Allah'a iletmede bir

vasıta olarak kullanılması; kolektif bilinç dışında var olan yeryüzündeki suların gök ile ilintili olması ve Tanrının yeryüzüne açılan kapısı konumunda bulunması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nevruz bayramında, dileklerin bir kâğıda yazılarak suya bırakılması da aynı arkaik düşüncenin sonucudur.

Anadolu'nun pek çok yerinde iyileştiren ve tedavi eden sular vardır. İnancın tedavideki etkisini arttırmak için bu sularla ilgi efsaneler her toplumda anlatılagelmiştir. Sulusaray Kaplıcası adlı efsanede de, suyun çıktığı yerde yıkanan ve günden güne iyileşen bir köpek varmış. Bu köpeğin iyileştiğini gören köylüler de kendi hastalarını getirip burada yıkamaya başlamışlar. Zamanla burası bir şifa merkezi olmuş (Sakaoğlu, 2013, s. 135). Çıplak Pınarı adlı efsane de, iki yılan bir pınarın başına gelmişler. Yılanlardan birisi yaralı olan diğer yılanı diliyle bu sudan alarak, yaralarına sürüyormuş. Yaralar iyileşmiş ve yılan sakinleşmiş; o günden sonra kapanmayan yarası olanlar, romatizmalılar bu pınarın suyuyla yıkanarak iyileşirmiş (Yıldız, 2000, s. 25).

Barutlu Su adlı efsanede, böbrek hastalığı olan çoban susuz kalınca yaylada bulduğu, barut kokan suyu aylarca içer. Böbreklerini kontrol ettirmek için doktora gittiğinde iyileştiğini öğrenir ve o günden sonra yaylada bulunan o barutlu su böbrek hastalarına şifa olmaya devam eder (Acar, 2013, s. 74). Uyuz Pınarı adlı efsanede, Konyaaltı'yla Arapsuyu arasında Uyuz Pınarı adlı bir su bulunmaktadır ve bu suyun başta uyuz olarak tüm hastalıkları iyileştirdiği anlatılmaktadır (Tekin, 2003, s. 41).

Gecisuyu adlı efsanede, Abakoğlu köyünde yaşayan bir zat, vücudundaki kaşıntıdan kolayı tarlasının kenarında bir su çıkarmış. Daha sonra bu suya girip yıkandığında kaşıntılardan kurtulduğunu görmüş. Yıllar geçmesine rağmen bu suyun seviyesinde azalma ya da çoğalma görülmez, her zaman eşit akar. Bu kaynak suyu insan vücudundaki kaşıntıların geçmesini sağlamış (Yıldırım, 2021, s. 59). Efsanede anlatılan Gecisuyu'nun yıllardır hep aynı akması ve kaynak suyu olması bu suyun ilksel ve kutsal olan su olduğunu göstermektedir. Kaynak suları, Tanrı'nın yeryüzüne açılan kapısıdır ve ilksel sulardan olması sebebiyle iyileştirici güce sahiptir.

Kazakistan'ın Jambıl Bölgesi efsaneleri içerisinde yer alan Mühürlü Pınar efsanesinde, Karadağ şehrinin güney doğusunda bulunan Mörbülak isimli katmer taşlardan sızarak çıkan pınar hem şifalıdır hem de kutsaldır. Pınarın çıktığı kayada Allah adının yazılı olduğu mührün varlığına inanılmaktadır. Allah bu mührü sadece Peygamberimizin sırtına ve Karadağ'daki pınarın katmerli taşına basmıştır

(Ospanaliyeva, 2011, s. 278). Kutsal kabul edilen mekânlardaki objeler üzerinde bulunan işaret ve izler daima mistik ve epik kahramanlar ile ilişkilendirilmiştir. Efsanede yer alan kaya üzerinde bulunan ve Tanrı'nın kâinata gönderdiği elçinin üzerinde bulunan mührün, kutsal suyun üzerindeki kayada da yer alması suyun da Tanrı'nın yeryüzündeki elçisi ve yansıması olduğunu göstermektedir.

Bilge Kağan yazıtında, “Türk Tanrısı, Türkün mukaddes (ıduk) yeri ve suyu, şöyle demiş: Türk milleti yok olmasın diye! Millet (budun) olsun diye” (Ögel, 2002, s. 322) ifadesi yer almaktadır. Bu ifadede, Türk Tanrısı ile birlikte Yer-su ruhlarının da, Türk milletinin yok olmaması ve millet olması için çalıştığını anlatılmaktadır. Balıklı Pınar I efsanesinde, Yoğunhisar Köyü'ndeki Balıklı Pınar'daki balıklar, umum seferberlikte yerlerini terk ederek savaş bitene kadar savaşırlar. Savaş bittiğinde yerlerine yaralı olarak dönerler. Halk bu balıkların veli olduğuna ve savaşa katıldığına inanmaktadır (Karadavut, 1992, s. 194). Efsanede bahsedilen balıkların, Yer-su ruhları olduğunu görmekteyiz. Yer-su ruhları vatan kültürüne bağlı olarak, savaş sırasında Türk halkını ve yurdunu korumak için sudan ayrılarak savaşa katılmıştır. Ancak İslamiyet etkisi ile bu balıklar, Yer-su ruhları olarak değil veli olarak nitelendirilmiştir.

Balıklı Pınarı II efsanesinde, adamın biri Balıklı Pınarı'ndaki birkaç balığı pişirmek için eve getirir ve sacın üzerine dizer. Ancak sacın üzerine dizilen balıklar sıçrayarak tekrar yerlerine giderler. Balıklar giderken adama, olduğun yerde çolak ol, bizi tutan elin hiç tutmasın, derler. Adam olduğu yere çalınır (Karadavut, 1992, s. 195). Şaman davulları üzerine Su iyesinin tasviri olarak turna balığı çizilmektedir (Ögel, 2002, s.254). Bu efsanede yer alan balıkların kendilerine yapılan saygısızlığı kabul etmeyerek adamı cezalandırmaları, Balıklı Göl I efsanesinde bahsettiğimiz, bu balıkların su iyesine ait olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Türk inanç sisteminde yer alan su koruyucusu olan Su Anası veya Su Kızı zamanla demonik özellik (Ögel, 2002, s. 253) kazanarak suyla bağlantılı al karısı veya al kızı adını almıştır. Su kızı adlı efsanede, bir adam su kenarında abdest alırken sudan sesler geldiğini fark etmiş ve baktığında suda memeleri yerlere kadar sarkmış insana benzer bir yaratık varmış. Bir iki hamle sonrasında su karısını yakalamış. Su karısı insanoğlu beni bırak, yakalandığımı görürlerse beni öldürürler, diyerek yalvarmış. Adam, benim sülaleme zarar vermezsen seni bırakırım demiş. Su karısı zarar vermeyeceğine dair söz verince, onu bırakmış. Kadın suya dalmış, beş on metre gitmiş, adam bir bakmış ki suyun üzeri kan

olmuş; su kızını öldürmüşler. O günden beri bizim sülaleye dokunmazlar, bizden kaçarlar (Başarkanoğlu, 2010, s. 82). Bu efsanede yer alan Su karısı, Al karısının özelliklerini aldığı görülmektedir. Al karısı yakalanıp yakasına iğne batırılırsa yakalandığı kişiye hizmet etmektedir ancak Su karısının yakalandığı için öldürüldüğü görülmektedir. Al karısı yakalanıp, tekrar serbest bırakılırsa yakalandığı kişinin ailesine zarar vermez ve bu aile, ocak olarak adlandırılarak Al karısının zarar vermeye çalıştığı insanların iyileşmesine yardımcı olurlar. Bu efsanede de Su karısı kendisini yakalayan kişiye ailesine zarar vermeyeceğine dair söz vermektedir.

Sudaki Kadın efsanesinde, bir adam odun kesmekten dönerken, suda yıkanan güzel bir kız görür. Adam, suya girerek kızı yakalar. Kız, adama kendisini bırakmasını, onun türünden olmadığını ve yalnız da olmadığını söyler. Adam, inanamayınca kız, beni bırak eğer kaçarsam bilki insanım yok kaçmazsam bilki insan türünden değilim der. Adam, kızı bırakınca suyun yüzü kan olur ve adam ölür (Köksel, 2003, s. 150). Bu efsane de Su kızı adlı efsaneden farklı olarak Su karısı değil de onu yakalamak isteyen adamın öldüğünü görmekteyiz. Bu inanç da al karısı ile benzeşmektedir zira al karısını da yakaladığında yakasına iğne batırmazsan al karısının kendisini yakalayan kişiye zarar vereceği düşünülmektedir.

Türk masallarında su, Türk inanç sisteminde ve diğer Türk anlatılarında da görüldüğü gibi, hayat kaynağı, tedavi edici, güçleştirici, gençleştirici ve diriltici özellikleri bünyesinde taşıyan tabiat unsurudur. Türk masallarında var olan su kültü, Thompson'un Motif Index'te Mitolojik Motifler, Ölü, Şans, Talih gibi farklı ana ve alt başlıklar altında yer almaktadır (Türkan, 2012, s. 138).

Türk inanç sistemi içerisinde yer alan doğadaki her şeyin bir ruhunun olduğu inancından hareketle, suyun koruyucu ruhu olan su iyesi, Türk masallarında sıklıkla görülmektedir. Altay masalları içerisinde yer alan Ergekti- Uul masalında, ihtiyar Sogondoy, kağanın yolkısını gütmek için hayvanları, Esti Bayat'a sulamaya götürürmüş. Bir gün atlar suya girmeyip ürkünce, suyun kıyısında gördüğü kokmuş deriyi sudan çıkarıp kenara atmış. O zaman deriden su iyesi Şulbıs çıkarak, Solongoy'un boğazını sıkarak kendisini rahatsız ettiği için onu yemekle tehdit etmiş (Dilek, 2003, s. 417).

Kadriye Türkan'ın "Türk Masallarında Su Kültü" isimli makalesinde ele aldığı Hakaslardan derlenen 165. Masal'da ise, Ös ülkesindeki büyük bir göldeki su iyesinden ve 30. Masal'da su iyesinin kaçırdığı çocuğu isteğini yerine getirmezse öldüreceğinden

bahsedilmektedir (2012, s. 138-139). Masallarda görülen su iyesinin rahatsız edilmemesi aksi takdirde gücünü kullanarak insanları cezalandıracağı inancı, Türk inanç sistemi içerisinde yer alan suyu kirletmenin ve su iyesine saygısızlık yapmanın cezalandırılacağı inancının masallara yansımalarıdır.

Türk masallarında su iyeleri kahramanın erginleşmesinde ve başarıya ulaşmasında önemli bir rol üstlenir. Ancak bazı masallarda da su iyeleri kahramanın karşısına bir engel olarak çıkmaktadır. Masallarda, güzel olarak tasvir edilen, kahramana yardım eden, istediği zaman şekil değiştirebilen varlıklar olarak yer alan su iyeleri, genellikle olumlu yönleriyle yer almaktadırlar.

Konuşan Bebek masalında, padişahın oğlu bir göl kenarında bir kurbağa görür ve onu yakalayarak saraydaki raflardan birine koyar. Ancak bu kurbağa aslında bir peri kızıdır ve oğlan bu kızla evlenir. Oğlanın padişah babası, bu kıza göz koyar ve oğlunu uzaklaştırmak için zor bir görev verir. Oğlan, peri karısına bu görevi anlatınca, karısı, gölün kenarına gidip gül çubuğunu suya vurmasını söyler. Peri annesi çıkınca da öteki dünyadan anahtarı getirebilmek için onların eşeği istemesini söyler. Oğlan peri karısının söyledikleri sayesinde öteki dünyadan anahtarı alıp gelmeyi başarır (Sakaoğlu, 2002, s. 303). Masalda anlatılan öteki dünyadan anahtar almak için su perilerinin yardımını almak; suyun alt dünyaya açılan bir kapı olmasından kaynaklanmaktadır. Alt dünyaya gidip anahtarı alma görevinde kendisine yardım eden su perileri aslında su iyeleridir. Masalda yer alan peri kızının kurbağa şeklinde görülmesi ise, arketipsel sembolizmde bilinçaltını temsil etmektedir (Campell, 2010, s. 67). Kurbağa, bilinçaltının yansımasıdır ve kahraman şişip büyümesi kahramanın, korkularıyla yüzleştiği bir süreci ifade eder. Kurbağanın içinden güzel bir kız ya da oğlan çıkması ise kahramanın, bilinçaltındaki olumsuz duygularla girdiği savaştan galip çıktığı anlamına gelmektedir (Özdemir, 2014, s. 136).

Mezarda Helva Pişiren Keloğlan masalında, denizde yola alan geminin hareketsiz kalması üzerine, geminin durumunu kontrol etmek için suya inen Keloğlan, gemiyi bir peri kızının tuttuğunu görür. Keloğlan, peri kızına yumruk atarak gemiyi kurtarır ve yola devam eder (Sakaoğlu, 2002, s. 494). Geminin suda yol alması Keloğlanın erginleşme sürecini ifade ederken, peri kızının yani su iyesinin gemiyi tutarak bu sürece engel olduğu görülmektedir. Keloğlan, su iyesini yumruk atarak yenmiş ve gemisini kurtararak erginleşme sürecini tamamlamıştır.

Türk anlatılarında yer alan su iyesi, İslamiyet ile birlikte aksakallı dede, derviş ve Hızır şeklini almıştır. Bengiboz masalında, küçük şehzade yol giderken yorulur ve bir su kenarında dinlenir. Biraz su içince uykusu gelir ve uyur. Rüyasına bir derviş girerek, ona nasihat verir (Seyidoğlu, 2006, s. 62).

Melikşah masalında, çocuğu olmayan padişaha pınar başında bir adam görünür ve bir elma verir. Elmayı yiyince bir oğlan çocuğu olacağını söyler (Sakaoğlu, 2002, s. 397). Sefa ile Cefa masalında da, çocuk sahibi olamayan padişah, bir gün dolaşırken bir çeşmenin başında abdest alarak namaz kılar. O sırada bir dervişe çıkagelir ve padişaha bir elma verir. Bu elmayı soyup yarısını sultan hanımla yemesini, yarısını da lalayla karısının yemesi için vermesini söyler. Zamanı dolunca da her ikinizin de çocuğu olacak der (Alangu, 2008, s. 214). Türk kolektif düşün sistemi içerisinde yer alan suyun doğurucu ve canlandırıcı gücü, Türk anlatı geleneğinde su kenarında, su iyesi yardımıyla çocuksuzluğun giderilmesi olarak yer almıştır.

Ne İdim Ne Oldum Ne Olacağım masalında, dermansız bir hastalığa yakalandığı için dağ başına bırakılan kız, bir gün sarı bir yılanın iki kaya arasında su içtiğini görür ve susuzluğa daha fazla dayanamayarak, zaten öleceğim en azından yılanın içtiği sudan içerek öleyim, diye düşünerek bu sudan içmiş. Vücudunda bir rahatlama hissedince, sudan tekrar içer ve vücudunun her tarafına sürer. Kız üç beş gün sonra tamamen iyileşir ve eskisinden daha güzel bir kız olur. Meğer o yılanı da kıza yardım etmek için Allah göndermiş (Özçelik, 1993, s. 488). Türk inanç sisteminde kutsal sular insan ile Tanrı arasında aracı görevi görmektedir. Bu bağlamda su iyesinin Tanrı'nın yardımıyla insanlara yardım etmesi anlatılarda sıklıkla görülmektedir. Yılanın sarı renkte olması ise, Türk inanışları arasında yer alan ve koruyucu bir ruh olan Sarı Albastı veya Sarı Albıs'dan kaynaklanmaktadır (Genç, 1095). Al ruhu diğer bir adıyla Albastı su ile ilişkili bir ruhtur. Sarı renk ise bu ruhun korucu ve yardımcı bir ruh olduğunu gösterir; kötü ruhlu olanı ise al renkte olanı ise kötü ruhludur ve insanlara zarar verir. Masalda yer alan yılanın da sarı renkte olması şekil değiştirmiş bir Sarı Albastı olabileceği anlamına gelmektedir.

Keloğlan'ın Masalı'nda, Keloğlan pınarda güzelce yıkanmış ve elbisesini giyerken eli kafasına dokunmuş; bir tane saç bulunmayan kafasında gür kıvrıkcık saçlar bitmiş. Keloğlanın kelliğinden iz bile kalmamış (Sabih, 1982, s. 19). Suyun iyileştirici gücü masallarda sıklıkla işlenmektedir.

Sığırtmaç masalında, yel kızın elindeki yünü alıp bir avlunun içine atmış. Kız, avlunun içine girememiş ve bir kapı çalmış. İçeriden bir adam çıkarak, şu çeşmeden su içersen sana o yünü vereceğim, demiş. Kız çeşmeden suyu içmiş, doğan ay gibi çok güzel olmuş (Ergun, 2014, s. 89). Su, eski düzeni yıkarak yeni bir düzen kurma gücüne sahiptir. Masalda görülen kızın değişerek daha güzel bir hal alması suyun bu gücünden kaynaklanmaktadır.

Masallar içerisinde suyun diriltme özelliği de sıklıkla işlenmektedir. Öyleki ölmüş ya da taşlaşmış bedenlere suyun yeniden hayat verdiği görülmektedir. Bu durum suyun yaratılıştaki üstlendiği rolün tekrarı niteliğindedir. Kışın ölen doğanın, baharda suyla birlikte yeniden yeşermesi insanın düşünce dünyasında ölmüş bir bedenin suyla tekrar canlanacağı şeklinde hayat bulmuştur.

Paşanın Oğlu ile Dünya Güzeli masalında, kahraman yanına dünya güzelini de alarak konağa dönmüştür. Bunu gören Köse, kıskançlığından ve öfkesinden çılgına dönerek, adamlarına emir vererek oğlanı parçalar. Dünya güzeli hemen oğlanın parçalarını bir araya toplayarak üzerine hayat suyunu döker ve oğlan yeniden dirilir (Yavuz, 1994, s. 220). Her su diriltemez, yalnızca kutsal olan ilk yaratılıştaki tanrı ile birlikte yaratımı başlatan ilksel sular dirilmeyi başarabilir. Masalda geçen hayat suyu, suyun kutsal ve ilksel sulardan olduğunu göstermektedir.

Masal ve efsanelerde kahramanlar, büyüye, sihre ve duaya bağlı olarak bazı dönüşümler gerçekleştirirler. Taş kesilme gibi şekil değiştirme motifine bağlı olarak ortaya çıkan bir dönüşümdür. Taş kesilme, diğer şekil değiştirmelerdeki gibi tam bir dönüşüm değildir. Çünkü insan vücudunun formu sabit kalarak taş şeklini almaktadır.

Hırızva Güzeli masalında, Hırızva Güzeli'ni bulmak için yola çıkan kahraman, kızın bulunduğu yere gelince yanındaki arkadaşları ile birlikte taş kesilmektedir. Hırızva Güzeli, hizmetçilerine oğlanın ve arkadaşlarının üzerine su damlatmalarını söyler. Üzerlerine su damlatılan oğlan ve arkadaşlarının taşlaşmış bedenleri kırılarak, dirilip yeniden hayata dönerler (Şimşek, 2001, s. 206). Bu masalda kahraman ve arkadaşları, sihre bağlı olarak şekil değiştirerek taş kesilmiştir ancak suyun iyileştirici ve arındırıcı gücü sayesinde tekrar eski formuna dönerek hayat bulmuşlardır.

Karlı Dağdaki Güzellik Ağacı masalında, kahraman kız, atının ürktüğü tümseğe testisinden birkaç damla su sıçratmış. Kız suyu sıçratınca her tümsek bir at, üzerlerine

inip konan her karga da bir delikanlı olmuş. Kız hayat suyunun önemini anlamış (Sarıyüce, 2010, s. 268).

Cinpulat adlı masalda, padişahın kırk oğlundan en küçüğü, Cinpulat adlı kahramanın kendisine verdiği sihirli atla gökyüzünde uçarken, bir köprübaşında elindeki kâğıtlara yazı yazıp, bu kâğıtları suya atan bir adam görür. Adam oğlanı yanına çağırarak, o peşindne gittiğin kızı sana Allah'ın emriyle sana yazdım; getirdiğin zaman kızı Cinpulat'a teslim etme, ben o kızı sana vereceğim der (Özdemir, 2014, s. 124-125). Bu masalda yer alan niyetler ve taleplerin suya atılması Hızır kültüründe de yer alır. Bu sayede bu kâğıtların Hızır'a ulaşacağı, dilek ve isteklerin yerine geleceğine inanılır (Ocak, 2012, s. 160). Dileklerin ve isteklerin su iyesi tarafından Tanrı'ya iletileceği inancını İslamiyet sonrasında Hızır kültü almıştır.

Üç Dokumacı Kardeş masasında, vapuruyla Şam'a giden Ahmet, orada kendisine altından altın ve gümüş ırmağı akan bir ev alır. Ahmet bu dünyada ne istediğini soran padişaha, adamdan istemediğini sadece Allah'tan istediğini, söyleyerek Allah tarafında bu dünyada büyük bir mükâfata kavuşmuştur (Sakaoğlu, 2002, s. 347-349). Masalda Cennet imgesi yer almaktadır. Masalda İslami unsurlar mevcuttur öyleki Kur'an-ı Kerim'de Cennet altından ırmaklar akan bir yer olarak tasvir edilir. Masal kahramanı sadece Allah'tan istediğini dile getirerek yeryüzünde Cennete kavuşmuştur.

Türk halk anlatılarında su, kahramana güç ve şifa verici yeri geldiğinden yeniden hayat bahşedici olağanüstü özelliklere sahip doğa unsurudur. Anlatılar içerisinde suya bu kadar olağanüstü özellikler atfedilmesinin sebebi onun Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu düşüncenin anlatılara bir diğer yansıma şekli ise suyun kahraman ile Tanrı arasında bir haber kaynağı ve aracı olarak görülmesidir. Türk inanç sistemi içerisinde suya atfedilen kutsiyet anlatılara suyun bir ruhu olduğu ve ona saygı duyulması gerektiğine dair kesin yargılarla aktarılmıştır. Ayrıca su, anlatılarda kısırlığı iyileştirmesi ile doğurganlık ve üremenin de bir sembolü olmuştur. Bu bağlamda su ruhunu memnun etmek, Tanrı'yı memnun etmekle eşdeğer sayılmış ve su ruhunun memnun olması ile kişide var olan noksanlıkların giderilerek çocuk sahibi olunacağı ve bolluk bereket sahibi olunabileceği de anlatılarda sıkça işlenen konular arasındadır. Sonuç olarak Türk anlatılarında su, insanı ölümsüzlüğe dahi kavuşturabilecek güçte, Tanrı ile ilintili, saygı ve korku duyulması gereken canlı bir varlıktır.

2.5. TÜRK VE DÜNYA MİTOLOJİLERİNDE SU

2.5.1. Kozmogoni (Yaratılış) Mitlerinde Su

Yaratılış, insanoğlu için daima bilinmez bir zaman ve mekâna aittir ve insan bu bilinmezliği “kaos” olarak adlandırmıştır. Kaos, belirsizliğin ve ilahi gücün dışında hiçbir şeyin olmadığı yaratımdan önceki boşluğu tanımlayan kavramdır. Kozmos ise boşluktan düzene geçiş evresidir. Yaratılışın gerçekleştiği ve ilahi gücün tüm ham maddelerden varlık âlemini meydana getirdiği kozmos anı, kozmogoni kavramı ile açıklanır ve tanrısal güç tarafından harekete geçirilen tüm evren ve varlıkların ortaya çıkış anıdır (Uğurcan, 2016, s.18). İnsanoğlu dünya üzerinde var olduğu tarih boyunca bu yaratılış sürecini açıklamaya ve yaşadığı çevreyi anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda bütün millet ve topluluklar içerisinde evreni ve dünyayı anlama biçimi olan kozmogoni ya da yaratılış mitlerini oluşturmuştur.

Tüm dünya kozmogoni mitlerinde, yaratım farklı şekillerde açıklansa da hemen hepsinde başlangıçtan bu yana Tanrı ile var olan ve yaratımın ilksel maddesi olarak kabul edilen ortak tek unsur; sudur. İçerisinde bütün güçlerin bulunduğu ve bütün çekirdeklerin büyüdüğü suyun bütün varlıkların kaynağı olarak düşünülmesi yadsınamazdır (Eliade, 2015, s.229-230). Gizemli bir ilk cevher olan ve evrenin varoluşunun kaynağı olarak kabul edilen suya, geleneksel insandan bu yana kutsallık atfedilmiştir. Sümerlere ait Gılgamış Destanı’nda ölümsüzlük otunun bir toprak parçası üzerinde bitmesi yerine derin bir suyun dibinde bulunması, suyun içinde barındırdığı gizem dolayısıyla. İnsanoğlu yeryüzündeki her karayı haritalandırmıştır ancak suyun derinliği insan için her zaman saklı kalmıştır.

Hemen tüm dünya mitoslarında başlangıçta yalnızca göğü ve yeri kaplayan ilksel ve kutsal suların var olduğundan bahsedilmektedir. Bu düşüncenin farklı temalarla işlenmesi ise her toplumun kültürünün içerisinde yaşadıkları coğrafi, ekonomik ve sosyal özelliklere göre şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Kültürel farklılıklara sahip toplumların hemen hepsinin kozmogoni mitleri içerisinde yaratımın ana unsurlarından biri olan su, insan zihninin her yerde bir ve aynı olduğunu göstermesinin yanı sıra insanoğlunun doğuştan getirdiği ortak bilinçaltının yansımasıdır. Mitler içerisinde ortak

unsur olan su, toplumların inanç, düşünce ve hayal dünyalarına göre farklı biçimlerde yorumlanmıştır.

Verbitskiy tarafından Altay Türklerinden derlenen yaratılış mitinde, “dünya tamamen bir deniz idi; gök ve yer bulunmuyordu. Her yer uçsuz, bucaksız sular içindeydi. Tanrı Ülgen bu uçsuz bucaksız sular üzerinde uçuyordu ve konacak bir yer bulamıyordu. Kutsal bir ilham ile bir çare buldu. Göklerden bir ses, Ülgen’e; tut önündeki şeyi, hemen yakala diyerek, denizden çıkan taşı yakalamasını emretti. Ülgen, taşı yakalayıp üzerine bindi ve göğü yaratmaya karar verdi. Gökleri yaratmanın çaresini düşünürken suyun içinde yaşayan Ak-Ana (Ak-Ene) sudan çıkarak Ülgen’e, yaratıcı olarak kullanacağı “Yaptım oldu!” sözünü öğretti ve tekrar denize dalarak kayboldu. Ülgen bunun üzerine “Yaratılsın yer!” dedi ve sudan yeri yarattı. Sonra ise göğü yarattı” (Ögel, 2002, s.432-433). Ülgen, yaratılış eylemini gerçekleştirecek güce sahip olsa da, kendisine yaratımı nasıl gerçekleştireceğini söyleyen Ak Ana’dan yardım almıştır. Ak Ana, sudan çıkarak yaratılışta Ülgen’e yol göstermiş ancak daha sonra tekrar denize dalarak kaybolmuştur. Saydam (2019, s.125-126), Ak Ana’nın yaratımın nasıl gerçekleştirildiğini bildiği halde yaratımı kendisinin gerçekleştiremeyip Ülgen’i yaratım için görevlendirmesini; şekilsizin (su) şekillenmesi (yer) için bir gerilimi, farklı olanın ayrı-birlikteliğini gereksindiğine işaret ettiğini söylemektedir. Bilinçlenme bir harekettir ve hareket bağlantılı farklılıkların gerilimini gerekser. Bu bağlamda iki kutup olan dişil ve erilin ayrı ama bağlantılı durması, bilinçsizden çıkan bilincin doğumu ve gelişmesi için gerekli gerilimi sağlaması olarak açıklamaktadır. Ak Ana’nın yaratımı nasıl gerçekleştireceğini bilip, Ülgen olmadan bunu gerçekleştiremeyişi; eril (farklı olan) olmadan ayrışmanın yani yaratımın gerçekleşmeyeceğinin göstergesidir.

Türk mitolojik sisteminin ilk dönemlerinde dişil olarak algılanan Ülgen, daha sonraki dönemlerde eril olarak tasvir edilmiştir. Bu durum her şeyin erilleşmeden önce dişil olduğunun göstergesidir. Bazı Türk boyları arasında Mitolojik Ana ve Yaratana Ana olarak tasvir edilen Ülgen, bazı Türk boylarında ise erkek gök tanrısına evrilmiştir. Bayat, Ülgen gibi Yayıçı ve Erlik’in de androjen varlık olarak tasavvur edildiğini ve bu durumu doğaya tapınmanın kalıntıları olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Bayat’a göre (2007, s.321), her iki cinsin tek vücutta birleştirilmesi bütün ikilemlerin tek kaynaklı olduğunun somut verileridir. Türk inanç sisteminde Ülgen büyük Tanrı değildir, büyük Tanrı’ya yardımcı Tanrı vazifesindedir. Ülgen’in yaratımda göklerden gelen bir sesin Ülgen’e

buyruk vermesi ve Ülgen'in emre uyarak semanın sözlerini tekrarlaması; Ülgen'den daha büyük bir Tanrı'nın var olduğunun açık bir göstergesidir.

Ak Ana'ya benzer Yaratıcı Tanrıça motifine diğer Türk topluluklarında da rastlanmaktadır. Ögel'e göre (2002, s.444), Yakut Türklerinin en büyük Tanrısı olan Ürüng- Ayıg- Toyon'un (Beyaz Yaratıcı) Ak Ana olması muhtemeldir. Yakut Türklerinin içerisinde Hristiyanlık tesirleri de görülen yaratılış mitleri genel hatları ile Altay Türklerinin yaratılış mitleri ile benzerlikler göstermektedir. Yakut Türklerine ait yaratılış mitinin birincisinde, "Büyük Ak yaratıcı Ürüng- Ayıg- Toyon, başlangıçta büyük denizin üzerinde durmaktadır. Su üzerinde yüzen bir köpük görür ve köpüğe, kim olduğunu sorar. Köpük, su dibinde yaşayan Şeytan olduğunu söyler ve Tanrı, Şeytan'dan su altındaki yerden bir parça toprak ister. Şeytan, yerin altından toprağı getirir. Tanrı toprağı eline alıp takdis eder ve toprağı elinden suya atar. Şeytan, Tanrı'yı suda boğmak için suya nasıl batıracağını düşünür. O sırada, toprak büyür ve denizin büyük kısmı toprakla dolarak yer yaratılır" (Ögel, 2002, s.448).

Yaratılış mitlerinde köpük hem tanrı hem de şeytan olarak yer almaktadır. Yakut Türkleri yeryüzünün merkezinde, göğü kat eden büyük cüsseli bir ağacın köklerinin altından güç verme yeteneğı bulunan ebedi bir dalganın fışkırdığını, bunun köpüklü sarı bir sıvı olduğunu söylemektedirler (Roux, 1998, s.119). Mitolojide köpük hem yaratılışın kaynağı hem de yaratılışın olumsuz yanı olan şeytan ile alakalıdır. Köpüğün hem tanrısal hem de şeytani olması her canlının içinde karıştını barındırması ve her şeyin karşıtı ile var olması ile ilgilidir.

Bahattin Ögel (2002, s.448), Yakut Türklerine ait yaratılış mitinde şeytanın denizdeki köpüğün içinde yatması ile şeytani bir varlık olan Tepegöz'ün pınar önündeki bir köpük içinden çıkması arasında bir bağ kurmaktadır. Slav yaratılış mitlerinde de Yakut Türklerinin yaratılış mitinde yer alan şeytan- köpük ilişkisi görülmektedir. "Yer ve gök, henüz hiçbir şey yokken yalnızca su varken Tanrı suyun üzerinde yürür ve suda kımıldayan köpükten bir kabarcık ortaya çıkar. Tanrı, asasıyla kabarcığı açar ve oradan kuyruklu, küçük, siyah bir insan çıkar. Tanrı bu yaratığa Satanail (şeytan) adını verir ve onunla gelmesini söyler" (Eren, 2019, s.68). Ögel'in yukarıda bahsettiğı köpük- şeytan ilişkisi Slav yaratılış mitinde şeytanın köpük içinden çıkması ile Dede Korkut Hikâyeleri içerisinde yer alan Tepegöz arasında da görülmektedir.

Slav yaratılış mitinin bir başka varyantında yine köpük-şeytan ilişkisi yer almaktadır. “Sadece deniz ve gök varken Tanrı kayığında giderken büyük bir dalga köpüğünün ardında birini görür. Tanrı ona kim olduğunu sorar o da, kendisini kayığa aldığı anda ona kim olduğunu söyleyeceğini, söyler. Tanrı onu kayığa alır ve o da kendisinin şeytan olduğunu söyler” (Uzelli, 2016, s.25). Mitlerde var olan deniz, bebeğin içinde yüzdüğü amnion sıvısını, daha genel anlamda rahmi imgelerken (Dündar, 2003, s. 93) köpük ise spermi imgelemektedir (Dilek, 2018, s.68). Köpüğün hem tanrısal hem de şeytani olarak yer alması; döllenmenin sonucunda iyiye veya kötüye hizmet edecek canlıların yaratılması ile alakalıdır. Döllenme sonucunda iyiliğe hizmet eden tanrısal bir varlık yaratılacağı gibi Tepegöz gibi şeytani ve kötülüğe hizmet eden bir varlık da yaratılabilir.

Mitolojilerde yer alan tanrı-köpük ilişkisi ise Japon mitolojisinde görülmektedir.

“Büyük yaratıcının isteği üzerine erkek ve dişi yaratıcı; İzagani ve İzanami, yaratma işini gerçekleştirmek için kaostan çıkar. Görevlerini yerine getirmeleri için onlara bir mızrak verilir. İzagani, sahip olduğu mızrakla okyanus suyunu karıştırıp, mızrağı çektiği sırada mızrağın ucundan bir damla köpük düşer ve üzerine inecekleri Onogoro adası yaratılır” (Ashkenazi, 2003, s.172).

Yaratılışı bir kadın- bir erkek tanrının gerçekleştirmesi ve İzagani’nin kendisine verilen mızrak ile okyanus suyunu karıştırması sonucu mızrağını kaldırdığında mızrağın ucundan bir damla köpük damlaması; su- ana rahmi ve köpük-sperm ilişkisini açıkça göstermektedir. Mızrağın ucundan damlayan köpük sonucu döllenme gerçekleşmiş ve ana rahminde suyun içinde oluşan fetüs gibi suyun üzerinde yüzen Onogoro adası yaratılmıştır.

Altay Türklerinin yaratılış mitinin bir başka varyantında su içinden çıkarak Tanrı Ülgen’e yaratımı nasıl yapacağı konusunda yol gösteren Ak Ana yerini Kişi’nin aldığı görülmektedir. Ancak ilk varyantta yer alan Ak Ana’nın yaratım için sadece, yaptım oldu, demesini öğretmesinden farklı olarak ikinci varyantta Kişi, Ülgen’in yeryüzünü yaratabilmesi için suyun dibinden toprak çıkarmaktadır.

“Tanrı Ülgen, gökyüzünde yaşamaktadır. Ülgen’in yedi oğlu vardır: Cajagan, Kara-Kuskun, Boktu-Kaan, Cayık, Kaan-Caman, Karıpcat, Karcaan. Erlik, Ülgen’in kardeşidir. Onun da yedi oğlu vardır: Temir-Kağan, Kereley, Baatır-Sokor, Erteke, Abram-Uul, Kara-Sokor ve diğerleri. Ülgen ve Erlik’in beraber yaşadığı zamanlarda, yeryüzü ve gökyüzü yoktur. Yeryüzü ve üstü yalnızca sudan oluşmaktadır. Suyun üzerinde yaşamak zordur, bu sebeple Tanrı Ülgen havada uçup dururken suya iner ve yeryüzünü

yaratmayı düşünür. Ancak nasıl yapacağını bilemez. Oturup düşünürken çok değişik görünümlü bir şey çıkıp gelir. Ülgen, ona kim olduğunu sorar. O da, adının Kişi olduğunu ve suyun üzerinde bir şeyler yaratmak için geldiğini söyler. Ülgen, kendisinin bilmediği şeyi onun nasıl bilebileceğini sorar ve bu duruma sinirlenir. Kişi, yeryüzünü yapacağı şeyi hemen bulacağını söyleyerek suya dalar. Ülgen, suyun köpürerek kaynadığını ve hava çıktığını görür. Kişi, suyun dibine ulaşınca orada küçük tepelikleri görür ve onlardan kopararak ağzına sokar. Sudan çıkınca Ülgen'in avucuna püskürtüp döker. Tanrı Ülgen tiksiniyor o toprağı yere saçıyor. Böylece yeryüzü düz olarak yaratılır. Kişi'nin ağzındaki sulu toprak, dişlerinin arasında kalır. Kişi, Ülgen'den sonra o dişlerinin arasındaki sulu toprağı ağzından püskürtür. O püskürtülen topraktan dolayı o düz yerin yüzeyinin bir kısmı bataklık olur" (Türker, 2011, s.445-446).

Ülgen'in havada uçup dururken suya inmesi ancak yeryüzünü nasıl yaratacağını bilmemesi; suyun yaratımı sağlayan Ülgen tarafından yaratılmadığının, onun kendiliğinden oluştuğunu göstermektedir. Su, Tanrı yaratımı başlatmadan da önce Tanrı ile birlikte Tanrı'dan bağımsız olarak vardır. Su, hiçbir zaman hiçliği temsil etmez. O, en baştan beri gerçek bir var oluşla bilgeliği temsil etmektedir. Yaratımın hemen tüm mitolojilerde su ile bağlantılı olması suyun kendi özünü içinde barındırması ve kendisinin bir madde olmasından kaynaklanmaktadır. Rudhart (2006, s.127), esas okyanusun biraz katı maddeyi kapsadığını ve mitlerde Tanrıların bu maddeyi yakalayarak ya da onu yoğunlaştırarak; yaratımda kullandığını, fakat suyun hareketsiz kalarak Tanrıların tek başına hareketli olduğunu söylemektedir. Suyun içinden Ak Ana değil de Kişi'nin çıkarak Ülgen'e yaratımda yol göstermesi; Türk kolektif düşün sisteminde suyun Ak Ana olarak var olan dişillikinin, Kişi olarak erilliğe evirildiğini göstermektedir.

Altay Türklerinin yaratılış ile ilgili efsanesinde yaratılış şöyle anlatılmaktadır;

"Yeryüzü yaratılmadan önce her yer su ile kaplıdır. Yeryüzü de yoktur gökyüzü de; ay ve güneş de yoktur. Tanrı ile birlikte bir kişi kara kaz olup uçarlar. O kişi yukarıdaki Tanrı'dan daha yükseğe çıkmayı düşünür ancak alttaki suya yaklaşır düşüverir. O düşüp boğulurken, Tanrı'dan kendisini kurtarmasını ister. Tanrı, sudan yukarı çıkmasını söyler ve o kişi sudan yukarı çıkar. Tanrı, sağlam taşın yaratılmasını ister ve denizin dibinden sağlam bir taş çıkıp gelir. Tanrı ile kişi bu taşın üzerine otururlar. Tanrı, kişiye suyun dibine dalarak toprak alıp çıkmasını söyler. Kişi suya dalıp toprağı getirdiğinde Tanrı o toprağı suya saçar ve yeryüzünün yaratılmasını söyler ve bunun üzerine yeryüzü yaratılır. Tanrı'nın sözüyle yer kalınlaşır. Kişinin kendisine yeryüzü yapmak için ağzına soktuğı toprakta büyür. Kişi boğulacak olduğunda, Tanrı ona tükürmesini söyler. Kişi tükürünce yerdeki tepeler oluşur" (Türker, 2011, s.434-435).

Türk kolektif düşün sisteminde Tanrı, evren yaratılmadan önce dahi yalnız değildir.

Bu bağlamda Tanrı yaratımda yoktan var etmemiş, yaratımda kullanacağı temel madde

en baştan beri kendisi ile beraber varolmuştur. Tanrı, onun, içerisinde çıkardığı katı madde ile yaratımı gerçekleştirmiştir. Yaratılışın suyun içinden çıkan toprak parçasının suyun üzerine saçılması ile başlaması, suyun evrendeki ana madde olduğunun göstergesidir. Üzerine saçılan toprak ise su içerisinde maya görevi görerek büyümüş ve daha büyük bir kara parçasını oluşturmuştur.

Mitler, meydana getirildikleri toplum içerisinde pek çok maske ardına saklanan insanın bilinçaltında var olanı sözcüklere dökerek gün yüzüne vurmasıdır. Bireylerin bilinçaltının baskıya maruz kalmadığı zamanlar olan rüyalarda kendini gösterdiği gibi, mitler de var oldukları toplumun kolektif bilinç dışını gözler önüne sermektedir. Türk kolektif düşün sistemi içerisinde yaratılış mitlerinde Tanrı ile birlikte var olan Kişi, kolektif bilinç dışında var olan bireyin engellediği her şeyi yapmak isteyen diğer yüzü yani gölgesidir. Kişinin Tanrı gibi kendisine yeryüzü yapmak için ağzına toprak koyması; onun kendisini Tanrı ile eşdeğer gördüğünü göstermektedir. Kişi, yaratım sırasında Tanrı'nın isteklerini yerine getirerek Tanrı'ya hizmet etmektedir ancak o yine de Tanrı'da var olan kudretin kendisinde de var olduğunu varsayarak bir Tanrı gibi yeryüzü yaratabileceğini düşünmüştür. Bu durum Kişi'nin insani yönünü ve bilinçaltında var olan gölgesini göstermektedir. Kişi'nin Tanrı'nın istediği toprağı suyun dibinden çıkararak Tanrı'ya ulaştırması onun bilinci iken, kendisine de yeryüzü oluşturmak için ağzına koyduğu toprak onun bilinçaltında var olan diğer yüzü yani gölgesinin yansımasıdır.

Türk mitolojisinde ve diğer pek çok mitolojide dünyanın yaratılışından önceki atmosfer, dünyanın tamamen su olduğu ve içinde tek bir kara parçasının olmadığı şeklinde tasvir edilmektedir. Dolayısıyla kaos, sonsuz bir karanlık olarak betimlenir. Sonsuz karanlığın -suyun- içerisinde bir ışık -toprak parçası- çıkarılması ve yeryüzünün bu toprakla yaratılması sudan- toprak dolayısıyla karanlıktan- ışık yaratıldığını ifade etmektedir.

Altay Türklerinin yaratılış efsanelerinden bir diğerinde yeryüzünün yaratılışı şöyle anlatılmaktadır;

“Bundan nesiller önce yeryüzü diye bir şey yoktu, her yer denizdi. O zamanlarda dört kardeş vardı. Dört kardeş bir gün şöyle bir karara vardılar. Ne de olsa bu denizin dibinde toprak var, denizin dibindeki toprağı alıp yeryüzünü yaratalım. En büyük ağabey denizin dibine indi, toprağı iki eliyle avuçlayarak alıp çıktı. Toprağı kardeşlerine verecek olsa yeryüzünü yaparlar, diye düşündü. Bana başka yeryüzü gerekli, diyerek toprağın birazını ağzına koydu. Denizden çıkınca üç küçük kardeşine iki eliyle avuçlayıp getirdiği toprağı verdi. Üç küçük kardeş toprağı alıp, denizin üstüne serpip, yeryüzünü

yarattılar. Yeryüzü yaratılırken ağzında toprak olan en büyük ağabeyleri yaratılan yeryüzüne karıştı. O sırada üç küçük kardeş ağabeylerine ne olduğunu sorarlar. Ağabeylerine ağzınızda büyüyen toprağı tükürüp, çıkarmasını söylerler. Yeryüzüne karışan ağabey, ağzındaki toprağı tükürünce yeni yaratılan yeryüzünde büzüşmeler olup dik dağlar oluşur (Türker, 2011, s.453-454).

Dört kardeşin birlikte yeryüzünü yaratmak istemesi ancak toprak almak için denizin dibine inen ağabeyin kardeşlerinin yapacağı yeryüzü ile yetinmeyerek kendisine ayrı bir yeryüzü yaratmak istemesi ve bunun için ağzına biraz toprak koyması; kolektif bilinç dışının bir yansıması olan mitik anlatılarda insanın gölge yönüne yapılan bir gönderme şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda insanın gölge yönü doyumsuz ve açgözlü davranışlar sergileyeceği eylemler bütünü imlemektedir.

Yunan kozmogonisinde, “başlangıçta karışık ve hiçbir şekil almamış olan uçsuz bucaksız boşluğu ve karanlığı ihtiva eden Khaos bulunmaktadır. Khaos’dan geniş göğüslü her şeyin dayanağı olan Gaia (Yer) çıktı. Daha sonra sevginin temeli olan ve her şeyi birbirine çeken Eros (Aşk) doğdu. Khaos’dan Erebus (Gece) doğdu. Onlar da birleşerek yerin üst tabakasının ışığı olan Aither ve yeryüzünün ışığı Hemera’yı doğurdular. Işık meydana geldikten sonra yaratılış hiç durmadan devam etti. Gaia, Ölmezlerin yeri olan göğü Uranus’u doğurdu. Ondan sonra Gaia yüksek dağları, ahenkli dalgaları bulunan Pontos’u (Deniz) meydana getirdi” (Can, 2020, s.22). Yunan kozmogonisine ait bu mitte, diğer kozmogoni mitlerinde görülen başlangıçta var olan ve her şeyi doğuran su unsuru yerine kişileştirilmiş olan tanrıların birleşiminden meydana gelen bir su unsuru bulunmaktadır. Dolayısıyla Yunan mitolojisinde, Türk mitolojisinde ve diğer pek çok mitolojide bahsedilen yaratımdan önce de Tanrı ile birlikte var olan su yerini Tanrı’nın yaratım sürecinde ortaya çıkardığı su almıştır.

Yunan kozmogonisine ait bir başka mitte ise “başlangıçta ilk su çamurlu haldedir. İçerdiği madde yeryüzü halini almak için yoğunlaşır ve sudan ve yeryüzünden evren yumurtasını meydana getirecek gizemli Tanrı doğar” (Rudhardt, 2016, s.127). Hint kozmogonisinde, “başlangıçta o yalnızca suları yarattı ve sonra suların içine tohumunu yumurtladı. Yumurta altın bir yumurta haline geldi. Yumurtadan bütün canlıların anası Brahma kendi kendine doğdu” (Rudhardt, 2016, s.127). Su, tüm dünya mitolojilerinde evrensel ana ve rahim olarak var olmaktadır. İnsanoğlu anne rahmine düştüğü andan itibaren amniyon sıvısının içerisinde büyümektedir. Tanrıların suda büyüyen ilahi bir yumurtadan ya da suda yetişen ilahi bir tohumdan dünyaya gelmesi, geleneksel insanın

düşün sisteminde tanrıların da tıpkı insanoğlunun dünyaya gelişi gibi ana rahmi olan suda büyüyerek dünyaya geldiğini göstermektedir.

Hindu mitolojisine ait bir başka varyantta ise “Narayana, göbeğinden kozmik ağaç yükselmiş halde ilk suyun üzerinde yüzer. Onun göbeğinden yani merkezden ise ilk kozmik form hayata gelir” (Eliade, 2015, s. 228). Diğer bir varyantta ise “Vişnu, büyük bir yaban domuzu biçiminde, ilksel suların derinliklerine dalar ve suyun derinliklerinden yeryüzünü oluşturur” (Eliade, 2015, s. 228) Bütün yaratıklar tek bir kaynaktan doğmuş olup bu kaynağa dayanır.

Lebed Tatarlarının yaratılış efsanesinde; “önce her taraf su idi ve hiçbir tarafta toprak yok idi. O zaman Tanrı suya ak bir kuğu kuşu göndererek bir gaga dolusu su getirmesini emretti. Ancak kuğu suya daldığında bir parça toprak gagasına yapıştı ve kuğu bunu üfleyerek fırlattı; toprak parçaları küçük toz zerrelere şeklinde suya düşerek üzerinde yüzmeye başladılar. Bu tozlar büyüüp yayılarak yeri meydana getirdi” (Sakaoğlu ve Duymaz, 2020, s.174).

Roux (2005, s.335), anlatılarda kuğunun beyaz renkte olmasını onun göksel değerini vurguladığını belirtmektedir. Bu bağlamda gök ile bağlantılı kuğunun gagasından küçük toz zerrelere şeklinde toprak parçalarını suyun üzerine üflemesi ve bu tozların büyüyerek yeri meydana getirmesi, eril olan gök ile bağlantılı kuğunun dişi olan suyu döllemesi ile yerin doğduğunu göstermektedir.

Yakut Türklerine ait balıkçıl kuşu efsanesinde “Tanrı, dünyayı yaban ördeğinin suyun dibinden getirdiği çamurla yaratmaktadır” (Ögel, 2002, s.448). Mayalara göre de “evrenin başlangıcında sadece su vardır ve Fin Destanı Kalevela’da yeryüzünü yaratan görkemli Luonattar, başlangıçta her yeri kaplayan suyun üzerinde uçmaktadır” (Dilek, 2018, s.68). Gök Tanrı inancının bir tesiri olarak Türkler, yalnızca göğe karşı değil gök ile ilişkili tüm varlıklara kutsallık atfetmişlerdir. Gökle bağlantılı kuşların, Türk destanlarında yaratım sürecinde Tanrı’ya yardım etmeleri veya Tanrı’nın kaz şeklinde uçsuz bucaksız su üzerinde uçuşması bu durumun göstergesidir.

Slavlara ait bir mitte de “tanrıların atası Rod yeryüzünü yaratmak için gri renkli bir ördeği toprak çıkarması için suyun altına göndermektedir” (Uzelli, 2016, s. 28). Ördeğin hem tatlı hem de tuzlu suda yaşayabilmesi geleneksel insanın düşün sisteminde onu su ile tanrı arasında bir aracı konumuna getirmiştir. Ayrıca hemen tüm mitolojiler içerisinde yaradılışta kuşların yer alması, insanoğlunun zihin dünyasında hayvanların insanlardan önce yaratıldığı düşüncesinin var olduğunu göstermektedir.

Kızılderili Çeyenilerin yaratılış mitosunda da Altay ve Hindu mitlerine benzer olarak yaratılışın ilk kaynağı sudur.

“Başlangıçta hiçbir şey yokmuş Büyük Ruh Maheo, boşlukta yaşıyormuş. Bir gün Maheo gücünü kullanması gerektiğini sezmiş ve göle benzeyen ancak daha büyük tuzlu bir su yaratmış. Bugüne kadar süregelen bütün yaşamı Maheo bu sudan çıkarmış” (Marriot, Rachlin, 1994, s.36).

Sibiryalı halklarından Keltlerde, Mansilerde, Nganasanlarda başlangıçta yalnız su bulunduğu, bütün varlıkların sudan çıktığı düşüncesi vardır (Bars, 2019, s.596). Hemen tüm mitolojilerde yer yaratılmadan önce var olan ilksel suların bulunduğu ve yaşamın bu sudan çıktığı görülmektedir. Var olan tüm canlıların yaşamlarını sürdürebilmek için suya ihtiyaç duyması; geleneksel insanın zihin dünyasında var olan tüm yaşamın sudan doğduğu fikrini yaratmıştır.

Kızılderili Modok’ların varyantında ise, “Tanrı Kumokums, Saz Gölü’nün kenarında otururken etrafında sudan başka bir şey olmadığını fark eder ve suyun kenarında biraz da toprak olsa nasıl olur diye düşünerek, Saz Gölü’nün dibinden bir avuç toprak çıkararak, yeryüzünü yaratmaya başlar” (Marriot, Rachlin, 1994, s.44).

Yaratımın gerçekleşmesi için ilksel sulardan çıkan toprağa ihtiyaç duyulması; yeryüzünün var olması ve toprağın verimli olmasının ancak su ile olmasından kaynaklanmaktadır. Sudan uzak toprak kuraktır ve verimli değildir. Bu bağlamda geleneksel insanın zihin dünyasında yaratımın topraktan başlayabilmesi ancak toprağın su ile buluşması ise gerçekleşecektir.

En eski yazılı destan metni olarak kabul edilen Gılgamış Destan’ının sahibi ve pek çok medeniyetin temelini oluşturan Sümerlerin kozmogonik görüşleri ise şöyledir;

“Kökeni ve doğuşu konusunda bir bilgi bulunmasa da başlangıçta ilksel deniz vardı. İlksel deniz gök ile yerin birliğinden oluşan kozmik dağı meydana getirdi. İnsan gibi kişileştirilmiş olan; eril tanrı (gök) An ve dişil tanrı (yer) Ki’nin birleşiminden hava tanrısı Enlil doğdu. Göğü ve yeri ayıran Enlil, annesi Ki’yi kaçırdı ve onunla birleşir. Birleşmenin ardından evrenin ve insanın yaratılışı ve uygarlığın kuruluşu başlamış olur” (Kramer, 2002, s.83).

Sümerliler ile aynı coğrafyada yaşamış olan Babillilerin yaratılış destanı olan Enûma Eliş’te ise yaratılış şöyle anlatılmaktadır;

“İlk tanrısal ana baba Apsu ile Ti’amat ve oğulları Mummu’dan başka bir şey bulunmuyordu. Apsu, öncel çağın tatlı su okyanusu, Ti’amat da tuzlu su okyanusuydu; Mummu ise iki su kütlesinden yükselip üzerlerinde dalgalanan buğuyu veya sisi temsil ediyordu. Bu üç tür su birbirine karışarak, daha sonra evrenin yapısında kullanılacak bütün öğeleri içeren uçsuz bucaksız ve belirlenmemiş bir kütle oluşturdular” (Heidel, 2000, s.12-13).

Su, evrende var olan tüm madde hallerini içerisinde barındıran yegâne unsurdur. Su, donduğunda buz olarak katı halde, çözülduğünde akışkan olarak sıvı halde ve buharlaştığında ise gaz halindedir. Tatlı su okyanusu Apsu maddenin katı halini temsil etmektedir. Tuzun buzu çözme özelliğinden dolayı tuzlu su Ti'amat maddenin sıvı halini ve bu iki su kütlesinden yükselen buğu Mummu ise maddenin gaz hallerini temsil etmektedir. Bu üç maddenin birbirine karışarak bütün öğeleri içeren bir kütle oluşturması ise evrenin oluşturulduğu anlamına gelmektedir.

İnsanoğlu dünyanın hangi noktasında olursa olsun ortak düşünce paydasında oluşturmuş olduğu yaratılışa dair anlatımlarında suyu dünyanın, yaşamın ve canlılığın kaynağı olarak almıştır. Bu bakımdan ele alındığında hemen hemen bütün yaratılış mitlerinde hiçbirşey yokken suyun varlığından bahsedilmektedir. İnsanoğlu binlerce yıldır mitik düşünce evreninde oluşturmuş olduğu bu olguyu geleneksel insandan modern insana kadar geçen süre zarfı içinde sadece anlatı olarak bırakmamış aynı zamanda bilimsel araştırmaların da kaynağı olarak kullanmıştır.

2.5.2. Eskatoloji (Yok Oluş) Mitlerinde Su

Eskatoloji terimi, Yunanca “eschatos” (son) ve “eschata” (en son şeyler) kelimelerinden türetilmiştir. Bu anlamda eskatoloji; bilinen dünyanın sona ulaştığı olayların anlatıldığı ya da daha doğru bir ifade ile dünyanın sonu ve onun yıkılışının konu alındığı öğretilerdir (Bultmann, 2006, s. 29, Bultmann, 2013, s. 175). İnsanoğlu var olduğu tarih boyunca kendisini ve içerisinde yaşadığı dünyayı daha geniş anlamda evreni tanıma ve açıklama çabası içerisine girmiştir. Her şey zıttı ile vardır düşüncesi ile insanoğlu için bir var oluş olduğu gibi bir yok oluşun da olması gerektiği fikri ortaya çıkmıştır.

Cevherlerin *materia prima*'ya, *massa confusa*'ya, diğer bir anlatımla kozmik düzlemde ilk duruma, kaosa denk düşen şekilsiz kitleye indirgenmesi; ölümdür. Ölüm, biçimsizliğe geri dönmeyi, kaosa yeniden katılmayı temsil eder (Eliade, 2015, s.167). Başlangıçta su olarak var olan evren, sonunda da suya dönüşecektir. Bu bağlamda su, her şeyin başlangıcı ve sonu olacaktır.

Dünyanın sonunun suyla geleceği inancı pek çok mitolojide tufan mitleri ile görülmektedir. Tufan miti eskatolojik bir anlatım; kozmogonik mitlerin bir başka şekli olarak görülmektedir. Nitekim burada evrenden kaosa doğru ters bir süreç işlemektedir.

Yaratılış, daimi bir gelişme ve yenilenme halinde düşünüldüğünden kıyamet, bir son değil aksine dünyanın tazelenmesini getiren bir devre olarak kavranabilir. Bu bağlamda “yaratılış mitlerinde kâinatı yaratan sembollerden biri olan su, eskatolojik mitlerde ise dünyanın sonunu getiren bir semboldür” (Beydili, 2004, s.202-203). Başlangıçta var olan ve yaratılışın cevheri olan su, yarattığı her şeyi arındırarak ve yok ederek yaratımı yeniden sağlar. Tufan ile yok olan her şey tekrar var olarak döngüsel bir şekilde kendini tekrar eder.

“Suyun içerisinde her şey çözülür, her form bozulur; suya daldırdıktan sonra hiçbir şey önceki halini devam ettiremez. Suyu daldırma ise insan düzleminde ölüm, kozmik düzlemde ise periyodik olarak dünyayı ilksel okyanusta yok eden tufan demektir. Bütün formu bozarak, öncesinden tamamen uzaklaştırarak su, arındırma, yeniden yaratma, yeniden doğurma gücünü kazanır; zira kendisine daldırılan şey, günahsız veya geçmişi olmadan sudan tekrar dirilir ve yeni bir evrimle yeni bir hayata kavuşur” (Eliade, 2015, s.233).

Tufan ile birlikte de tanrıların memnun olmadığı eski düzen yıkılarak, tanrıların memnun olduğu birkaç kişiyle yeni bir düzen kurulmaktadır. Hemen tüm mitolojilerde Tufanın başlıca nedenleri arasında, Tanrı’nın insana olan öfkesi, insanoğlunun işlediği günahlar yer almaktadır. Bu bağlamda Tanrı Tufan ile dünya için kesin bir son çizmek yerine insanoğlunun ettiği tövbe ile yeni bir yaratım gerçekleştirmektedir.

Doğuran ve besleyen ana olarak su kavramı geleneksel insanın mitolojisinde önemli olmuştur. Avcı toplumların yeryüzündeki sürülerinin yaşayabilmesi için gerekli olan su, tarımcı toplumlarda ise tarlaların yeşerip serpilmesi için gereklidir. Su, hem avcı hem tarımcı toplumlarda can veren, doğuran ve besleyen ana, diğer bir ifade ile ana rahmidir. İnsanoğlu için ölüm ise ana rahmine dönüşü simgelemektedir. Dolayısıyla geleneksel insanın zihin dünyasında mikrokozmosta evrenin makrokozmosta ise insanın, ana rahmine dönüşü su ile olacaktır.

Ortadoğu mitolojisi üzerine çalışmalar yapmış olan Hooke’a (1995, s.32-33) en eski tufan mitinin Sümerlilere ait olduğunu ve Kitabı Mukaddes’teki Tufan öyküsünün dayandığı Babilonya mitosunun kendisinden önceki bir başka Sümer varyantına dayandığını söylemektedir. Sümerlilerin anlatılarında tufanın meydana geldiği Şuruppak şehri, Fırat ırmağı yakınlarında kurulmuş olan bir şehirdir ve bu nedenle sık sık su taşkınlarıyla karşılaşmaktadır. Sümer tabletlerinde yer alan tufan mitinde,

“Tanrılar insanların üzerlerine bir yıkım gönderme kararı alırlar ancak yıkımı gönderme sebepleri metin içerisinde yer almamaktadır. Tanrılardan

biri insanları bu yıkımdan kurtarmak için girişimlerde bulunmaktadır ancak bu tanrının Enki mi yoksa güneş-tanrısı Utu mu olduğu metin içerisinde net anlaşılmamaktadır. Fırtınalar çıkar ve seller dönüşür. Bu seller ülkeyi yaşanmaz hale getirir. Bu durum yedi gün yedi gece sürer. Büyük suların üzerindeki fırtınalar koca kayığı bir o yana bir bu yana sallayıp dururken, Kral Ziusudra kayığın bir penceresini açar. Göklere ve yere ışık saçan güneş tanrı Utu, ışıklarını kayığın içerisine gönderir ve Kral Ziusudra onun önünde yere kapanarak, bir öküz ve bir koyun kurban eder. Sonra bir kopukluğun ardından bitkiler dünyanın ve insanlığın soyunun adını sürdüren kişinin Kral Ziusudra olduğu ve ölümsüzlükle ödüllendirildiği metin içerisinde verilmektedir” (Hooke, 1995, s.31-33).

Tufan ile hayat son bulmamış tanrıları kurban sunarak memnun eden Kral Ziusudra ile insan soyunun devamı sağlanmıştır. Tanrıların memnun olmadığı düzen yıkılmış, tanrıları memnun eden Kral Ziusudra ile tanrıların istediği yeni bir düzen kurulmuştur.

Gılgamış Destanı’nda, bu destanın kahramanı Gılgamış, ölümsüzlüğün sırrını öğrenebilmek amacıyla uzun bir yolculuğa çıkar. Zor bir yolculuktan sonra ölümsüzlüğü elde etmiş olan Utnapiştim’e ulaşır ve ona uzun yaşamının sırrını sorar. Utnapiştim’se bu sırrın tanrılarda olduğunu söyler ve kendi ölümsüzlüğünü nasıl elde ettiğini ve bununla bağlantılı olan Tufan öyküsünü anlatır. İşte Gılgamış Destanı’nın bu kısmında tufandan bahsedilmektedir.

“Utnapishtim Shuruppak kentinin yöneticisidir. Tanrılar, Enlil liderliğinde gün geçtikçe sayıları ve gürültüleri artan insanoğlunu ortadan kaldırmaya karar verir. Tanrı Ea, Utnapishtim’i uyarır. Görkemli gemi yaparak içerisine gemiye bütün türlerden canlı almasını söyler. Geminin eni boyuna eşit biçimde olacaktır. Geminin yapımı bir hafta sürer. Utnapishtim, emirleri yerine getirdikten sonra sular yükselir, sel ve fırtına bir hafta boyunca devam eder. Sular her yeri kaplar ve gemi Nisir Dağı’nın zirvesine yerleşir. 7. günün sonunda sel ve fırtına dindikten sonra, Utnapishtim önce bir güvercin salar fakat karaya ulaşmadan geri döner. Daha sonra bir serçe gönderir serçe de döner, ardından karga gönderir. Hayvan geri dönmeyince, suların geri çekilmeye başladığını anlar. Tanrılara kurbanlar sunan Utnapishtim ve karısı, ölümsüzlükle ödüllendirilir ve dünyanın sonuna yerleştirilirler” (Yücel ve Parıltı, 2019, s.250).

Altay Türklerinin Sal isimli efsanesinde tufan şöyle anlatılmaktadır; Altay’da bir vadide yaşayan bir ailenin yanına bir gün yer altından keçe giyimli biri gelir. Evin hanımı gelen kişiyi kendi adetlerine göre ağırlar. Kadın, akşam gelen kocasına her gün nereye gittiğini sorar. Kocası da ailesini kurtarmak için sal yaptığını söyler. Yeraltından çıkan sarı keçeli elbiseli adam gizlice karı kocayı dinler. Onlara kötülük yapmak için, sal su alsın boğulsunlar diye salın altını deler. Evin beyi bunu fark ederek salın altını onarır. Zamanla su yükselir ve sel başlar. Çocukları ve kendisi, toplam sekiz kişi sala binerler.

Her ağacın tohumundan alırlar. Tufan kırk gün boyunca devam eder. Salda oturanlar, suyun üstünde yüzen canlıları yakalayıp onlarla beslenirler, kurtulurlar. Sonra sel alçalır; su azalınca vadiler, kanyonlar, yarıklar oluşur. Şimdi yeryüzündeki insanlar, o salla kurtulanların çocuklarıdır. Ağaçlar, onların ağaçlardan aldıkları tohumlardan yetişir, Altay'ı kaplar (Türker, 2011, s.457-458-459). Efsane içerisinde yer altından çıkan sarı keçeli adam, Türk mitolojisinde yer altında yaşayan Erlik'tir. Erlik kötülüğün simgesidir. Yer altı kötü ruhlara ve Erlik Han'a aittir. Efsanede bahsedilen yer altından gelen sarı keçeli adamın boğulsunlar diye salın altını delmesi onun Erlik olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Sarı rengin özellikle vurgulanması ise Türk inanç sistemi içerisinde yer alan Sarı Albastı ve Sarı Albıs adlı kötü ruhların varlığından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle sarı renk Türkler arasında daha çok kötü ruhları simgeleyen olumsuz anlamdadır.

Altay Türklerine ait Tufan isimli efsanesinde ise tufan şöyle anlatılmaktadır; eski zamanlarda yeryüzünün düz olduğu dönemlerde tufan olur. Ancak su taygaların zirvesine ulaşamaz. Tufan durmayınca, alçalmayınca yaşlılar, yedi yaşında sarı bir kız kurban edelim, derler. Çocuğu kurban edince su alçalır. Korbon Nehri gürüldeye gürüldeye akar (Türker, 2011, s.459). Bu efsanede de sarı rengin vurgulandığını görüyoruz. Tufandan kurtulmak için yedi yaşında sarı bir kızın kurban edilmesi merkeziyetçi bir renk olan sarı ve sayılar içindeki ayrıcalıklı yönü olan yedi sayısı ile ifade edilmiştir.

Altay Türklerinin Nooy isimli efsanesinde ise tufan şöyle anlatılmaktadır; eski zamanlarda Altay'da yeryüzünde ağacın, taşın olduğu zamanlarda tufan çok olurdu. Nooy, çoluk çocuğuyla birlikte büyük bir sal ve kürek yapar. Büyük taygaya, Sebi Baji'na, hayvan ve yiyecek çıkarıp canlarını kurtarırlar. Nooylar bu şekilde kurtulan insanlardır. O insanlardan Nooy Mayma, Nooy Kıpçak, Nooy Todoş boyları türer ve bu insanlara Nooylar denir (Türker, 2011, s.459).

Kazak Türklerinde var olan tufan miti ise şöyledir; Turan Ovası'nda ilk olarak meydana gelen Tüü-ilk'ler, bu ovada mutlu yaşarken Âdemoğullarının işledikleri günahlardan ötürü burayı su basar. Bunun üzerine Nuh, Aral Gölü'nün doğusundaki Kemi Salgan denilen yerde gemisini yaptırarak halkı arasından kendisine inananları ve hayvanlardan birer çift alıp Turan Denizi'nin yükselmesiyle Aral, Hazar Denizi'nden geçip Cudi Dağı'na konar. Tufan'dan sonra kurtulan Nuh'un torunlarından Tüü-ilk Ata,

tekrar gemi ile geri gelerek Kazıkurt Dağı'na iner. Burada tufandan geriye sağ kalan Tüü-ilk'leri toplayarak onlara hayatı öğretir (Çığ, 2009, s.88-89).

Çuvaş mitolojisinde; kırk gün yağmur yağmış ve dünya sona ermiş. Yağmur yağmadan önce Tanrı, Noy'a dünyanın sona ereceğini ve onun kurtulmak için bir gemi yaparak içerisine tüm canlılardan bir çift almasını söylemiş. Noy'un karısına Usal bulaşmış ve kocasının ne yaptığını öğrenmesini istemiş. Kadın, Noy'a şerbetçiotu kaynatıp içerek, gemiyi yapma sebebini öğrenmiş. Noy, üç oğlunu ve karısını da diğer canlılarla beraber gemiye bindirmiş. Ancak Şuyttan, gemiyi delmiş ve gemi batmaya başlamış. Kayın başlı yılan (su yılanı) deliğe başını sokmuş ve gemi adaya çıkmış. Noy, tufanın sona erip ermediğini öğrenmek için bir kuzgun göndermiş. Kuzgun et parçası getirmiş; tufan bitmiş (Yavuz, 2019, s.247).

Andaman adalarında yaşayan, Asya'nın en ilkel kavmi olan halkın en yüce varlığı; dünyayı ve insanlığı yaratan Puluga'dır. Puluga gökyüzünde yaşar ve uyuduğu zamanlarda kuraklık olur; yeryüzüne yağmurlarla iner ve kendine yiyecek arar. Bir gün insanlara kızarak büyük bir tufan yaratmış ve onları yok etmiştir. Büyük tufanda Puluga'nın acıdığı dört insan kurtulabilmiştir (Caner, 2017, s.18).

Laos mitolojisinde tufan şu şekilde geçer; Tanrılar pirinç tarımı ve balıkçılıkla geçinen köylülerden yemeklerinin bir kısmını kendilerine vermelerini ister. İnsanlar, bu isteği kabul etmeyince büyük bir tufan olur ve insanlık yok olur. Tufandan önce durumu sezen üç kişi bir sal yapar ve aileleri ile birlikte kurtulurlar. Yükselen su onları tanrıların katına çıkarır. Tanrıların kralı onların gökte yaşamalarına izin verir. Bunun üzerine aşağıda sular çekilir. Ancak gökyüzünde yaşayan bu üç insan yeryüzüne dönmek istemezler. Tanrı da yeryüzüne inmeleri için onlara bir manda verir ve o manda ile yeryüzüne inerler. Manda ile pirinç tarımına başlarlar, ancak manda üç yıl sonra ölür ve burnundan çıkan bir sarmaşık üç yemiş verir. Bu yemişler olgunlaşıp insana dönüşür ve insanlık da böylece yeniden ortaya çıkmış olur (Caner, 2017, s.19).

Çin mitolojisinde tufan öyküsü şu şekilde yer almaktadır. "İmparator Yao zamanında çok büyük bir tufan olur ve sular göğe kadar yükselir. İmparator, Kuen adlı birini bir çare bulması için görevlendirir, ancak Kuen başarılı olamaz. Bunun üzerine Kuen'in oğlu olan ve su işleriyle uğraşan Yu görevlendirilir. Yu, bentler kurarak dokuz nehrin yollarını açar ve bu nehirleri dört ayrı denize akıtmayı başarır. Kanalları derinleştirerek nehirlerle yönlendirir" (Caner, 2017, s.19).

Yunan mitolojisinde Çuvaş mitolojisinden farklı olarak tanrı insanı değil de tanrının yanındaki bir başka tanrı insanı tufandan haberdar etmiştir.

“Zeus, insanlığı bir tufanın dalgaları arasında boğmak ister. Fakat titan Prometheus, insanların yardımına koşar. Zeus’un tasavvurundan, oğlu Deukalion’u haberdar eder. Deukalion, babasının tavsiyesi ile üstü kapalı bir kayık yaparak, karısı ile onun içine girer. Yağmurlar yağar, sular kabarır ve her yer baştanbaşa denize döner. Tufan, dokuz gün dokuz gece sürer ve onuncu gün sular alçalmaya başlar. İkisinden başka tüm insanlık boğulmuştur. Felaketten kurtulan karı koca, Parnassos yahut Othrys dağına ayak basarlar. Deukalion, baş-tanrı Zeus’a kurban keser. Tanrı, bu dindar insana acır ve onun ilk adağını yerine getireceğini söyler. Deukalion, insanların yeniden yaratılmasını ister. Bir başka efsaneye göre ise; tufandan kurtulan karı koca, Adalet Tanrıçası Themis’e danışırlar. Themis onlara, başlarına birer örtü ile örterek, elbiselerinin kemerini çözerek, dedelerinin kemiklerini alarak omuzlarının üzerinden arkalarına doğru atmasını, söyler. Deukalion’un koparıp attığı kemiklerden erkekler, karısının attıklarından ise kadınlar türemiştir” (Can, 2020, s.33-34).

Hint mitolojisinde ise tufan şöyledir; “susuzluktan ölmek üzere olan bir balık Manu’dan yardım ister. Manu, balığı bir kaba koyar ancak balık o kadar büyür ki kaba sığmaz. Manu balığı bir su birikintisine koyar ancak balık öylesine büyür ki, Manu’dan kendisini bir denize bırakmasını ister. Manu, balığı bir denize bırakır. Bu balık aslında şekil değiştirmiş Tanrı Vişnu’dur. Manu’nun bu iyilikseverliğine karşı ona bir tufan olacağını, bir gemi yapmasını, bu gemiye yakınlarını, hayvanları ve bitki tohumlarını alması gerektiğini söyler. Söylenenleri yapan Manu ve yakınları bu felaketten kurtulur ve insan soyu dünyada onunla devam eder” (Çığ, 2009, s.93).

Eskatoloji mitleri içerisinde yer alan tufan mitleri, dünyanın yıkılarak yeniden yaratılmasını konu alan anlatımlardır. Ancak bu yıkım tamamen bir son değil, su ile arınan dünyanın yeniden hayat bulması ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla burada bahsi geçen yaratım dünyanın yeniden yaratılması değil, dünyada var olan düzenin yeniden yaratılmasıdır. Bu bağlamda tufanla amaçlanan durum günahlardan ve kötülüklerden arınarak Tanrı ve Tanrıların istediği düzeni yaratmaktır.

2.6. MUSEVİLİK, HRİSTİYANLIK VE İSLAMİYET’ TE SU

Kutsal Kitaplar içerisinde su, yaşam kaynağı ve arındırıcı bir unsur olarak tasarlanmıştır. Çölü verimli kılan, insanların ve hayvanların yaşamını sağlayan, temizleyen ve arındıran sudur. Yaşam bahşeden su aynı zamanda tufanlarla ve baskınlarla

bir ceza unsuru haline de gelebilmektedir. Bu bağlamda Yahudi inancında da su, hayatın ve ahlaki maceranın üç veçhesini yansıtan bir anlayışla yani mükâfat, korkunç ceza ve temizlenme vasıtası olarak karşımıza çıkmaktadır (Besnard, 2000, s.181). Eski Ahit'te yaratılışın su ile başlaması ve dünya yaşamını temizleyip arındırarak yeniden başlatan tufan motifleriyle karşılaşmaktadır.

Eski Ahit'te evrenin ve insanın yaratılışı ayrıntılı olarak yer almaktadır; “başlangıçta Allah göğü ve yeri yarattı. Yeryüzü şekilleri yoktu; yer boştu ve engin karanlıklarla kaplıydı. Allah'ın ruhu suların üzerinde hareket ediyordu. Allah, ışık olsun, diye buyurdu ve ışık oldu. Allah, ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı. Işığa “gündüz”, karanlığa “gece” adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ilk gün oluştu. Allah, suların ortasında bir kubbe olsun, suları birbirinden ayırsın, diye buyurdu ve öyle oldu. Allah, gök kubbeyi yarattı ve kubbenin altındaki suları, üstündeki sulardan ayırdı” (Tekvin 1/1–8). Tekvin bölümünde yaşam kaynağı olan suyun, tanrısal güç ile birleşerek yaratılışın ilk unsuru olduğu görülmektedir. Campbell (2016, s. 75), “Allah'ın ruhu suların üzerinde hareket ediyordu” (Tekvin 1/2) ibaresi ile su ve rüzgâr, madde ve ruh, yaşam ve doğrucusu; bu zıt çiftelerin yaşam deneyiminde birbirine geçmiş olduğunu ve dünya- yaratıcısı birleşmeleri, cinsel kucaklaşma anındaki ilahi erkek ve dişi imgesiyle temsil edilebilir olduğunu belirtmektedir.

İlk insanın yaratılışı da Tekvin bölümünde, Allah'ın önce yeri suladığı, daha sonra bu topraktan insana şekil verip hayat nefesini üflediği anlatılmaktadır (Tekvin 2/5–7). Eski Ahit'te suyun ilk insanın temelini şekillendiren unsurlardan olduğu görülmektedir. Ayrıca Tekvin'de Fırat ve Dicle nehirlerinin Cennetten çıktıkları da anlatılmaktadır; Gihon ve Pişon nehirlerinden de bahsedilmektedir (Tekvin, 2/10–14).

Erbaş'a göre (2004, s. 252) günümüzde bu nehirlerin hangileri olabilecekleri bilinmemektedir. Bu durumu Eliade (2002, s.22– 23), Mezapotamya bölgesine ait “gökyüzü ile yeryüzünün tam benzeşimi” anlayışının Yahudi kutsal metinlerine yansımaları olarak açıklamaktadır. Babillilere göre, dünya haritası, göksel dünya haritasının bir izdüşümüdür; yeryüzünde var olan her şey gökte de bulunmaktadır. Bu bağlamda, Tekvin içerisinde yer alan “ve bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıktı ve oradan bölündü ve dört kol oldu” (Tekvin 2/10) ifadesi bu anlayışın bir uzantısı olarak değerlendirilmektedir.

Eski Ahit'te su, Allah'ın kudretini gösteren bir takım mucizelerin de unsuru olmuştur. McKenzie (1965, s. 922), Eski Ahit'te anlatıldığı üzere Yehova'nın gücü ve adaletinin su vesilesiyle tecelli ettiğini belirtmektedir. Çıkış bölümünde, Firavunun inadinı kırıp kavmini Mısır'dan çıkarmak için Hz. Harun, Rab'in emri ile elindeki asayı Nil Nehri'nin sularına, kanallara, havuzlara ve su birikintilerine vurarak tüm Mısır'ın sularını kana çevirmiştir. İnsanlar içecek su bulamamış ancak Firavun'un inadı yine de kırılmamıştır (Çıkış 7/ 9- 22). Ayrıca bir başka yerde de Hz. Musa'nın ırmaktan aldığı suyu karada kana çevirdiği anlatılmaktadır (Çıkış 4/9). Kramer, kadim edebiyatta "kan felaketi" temasının ilk olarak Sümer edebi metinlerinde mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu metinlerde, Tanrılara saygısızlık eden bir ölümlüye öfkelenen bir tanrıça tüm ülkenin suyunu kana çevrilmesi anlatılmaktadır (Kramer, 2002, s. 97-98).

Eski Ahit'te yer alan su ile ilgili ikinci mucize ise Musa Peygamberin asası ile Kızıldeniz'i ikiye ayırmasıdır.

"İsrailoğulları Musa Peygamberin öncülüğünde Mısır'dan çıkarken Firavun'un ordusu da peşlerinden gelmektedir. İsrailoğulları, Mısırlıların arkalarından geldiklerini gördüklerinde Rab'e isyan ederler. Rab ise Musa'ya elini kaldırıp denizin üzerine uzatmasını söyler. Musa elini denizin üzerine uzattığında; Rab doğu rüzgârıyla suları geri iter ve denizi karaya çevirir. Sular ikiye bölünür ve sular sağlarında ve sollarında onlara duvar oluşturur. İsraililer kuru toprak üzerinde yürüyerek denizi geçerler. Rab, Hz. Musa'ya tekrar elini denizin üzerine uzatmasını söyler. Hz. Musa elini denizin üzerine uzattığında deniz olağan haline döner ve Mısırlılar sulardan kaçarken Rab onları denizin ortasına silkip atar. Sular İsraililerin peşinden giden Firavunun bütün ordusunu yutar" (Mısırdan Çıkış 14/15–31).

Bu hadise, Mezmurlar bölümünde Rabin inayetinin bir yansıması olarak betimlenmiştir (Mezmurlar 136/13– 15). Kur'an-ı Kerim'de de Musa Peygamber asasını denize vurduğunda onlara kuru bir yol açılır ve Firavun ile saptırmış kavmini denizin dehşetli bir şekilde kaplayıverdiği anlatılmaktadır (Taha 77-79). Tanrı su aracılığı ile Musa Peygamber ve kavmini kurtarıken, Firavun ve kavmini helak etmiştir. Tanrı, su ile birlikte insanoğlunun bir kısmını ödüllendirirken bir kısmını ise cezalandırmıştır. Bu bağlama su, hem ödülleme hem de cezalandırma aracıdır.

Su üzerinde keramet gösterme İncil içerisinde de yer almaktadır. Hz. İsa, gölün üzerinde yürüyerek karşıya geçmektedir ve bu olaya tanık olanlar onun Tanrı'nın oğlu olduğunu bir kez daha kabul etmektedir (Matta 14-15/ 22-34).

Eskatoloji mitlerinde var olan Tufan hadisesi Kutsal Kitaplarda da yer almaktadır. Tanrı, kendisini hoşnut etmeyen insanoğlunu cezalandırmak için suyu aracı kılmıştır.

Mezopotamya geleneğindeki tufan hadisesinin Ahdi Atik geleneğinin kökeni olduğu ve Eski Ahit'teki tufan hadisesinin özgün olmadığı pek çok bilim insanı tarafından belirtilmektedir (Hook, 2002, s. 38; Kramer, 2002, s. 173; Başokçu, 2003, s. 812). Ancak Babil efsanesinde, Sümer mitolojisinde ve Eski Ahit'teki tufan hadisesi arasında benzerlikler görülse de farklılıklar da bulunmaktadır. Çığ (2005, s. 52- 53), üç hikâyenin temelinde yer alan Tanrıların insanlara kızması ve Tufan'a yer vermesi, gemi yapılması önerisi, geminin yapılması, canlıların içine alınması, Tufan'ın olması, gemidekilerin kurtulması, kurbanlar, bunların korkusuna Tanrı ve Tanrıların gelişi noktalarının benzer olduğunu söylemektedir. Ayrılan noktaları ise Babil efsanesinde Tanrılar insanların çoğalması dolayısıyla gürültülerinin artmasıyla rahatsız edildikleri için tufan yapmaya karar verirler. Sümer ve Eski Ahit'te ise insanların fena olması ve kötülüklerin artması neticesinde arındırmak amacı ile tufan hadisesi gerçekleştirilmektedir (Çığ, 2005, s.52- 53). Yahudi tufan mitosu daha ziyade, insanın tanrıya karşı başkaldırmasının yol açtığı yıkımın korkunç bir habercisi olarak betimlenmektedir. Özellikle Tekvin'de geçen ve zorba insanlara vurguda bulunan satırlar, Tanrı'nın insan ırkını yok etme kararı almasına sebep olan kötü durumu nitelendiren ifadeler olarak görülmektedir (Sezal, 2007, s. 43- 44).

Tekvin bölümünde verilen bilgilere göre, Rab insanı yarattığı için üzüntü duymuş, göklerin altında yaşayan her şeyi toprağın yüzü üzerinden silme kararı almış ve tufan sularını göndermiştir. Ancak bu toplum içerisinde yaşayan Nuh, salih bir insandır ve Allah ona bir gemi yaparak ev halkıyla birlikte tufandan korunmak için gemiye sığınmasını emreder. Allah'ın Nuh'a emretmiş olduğu üzere temiz olan hayvanlardan ve temiz olmayan hayvanlardan, kuşlardan ve toprak üzerinde sürünenlerin hepsinden erkek ve dişi olmak üzere ikişer tanesi gemiye alınırlar. Ardından ise enginin bütün kaynakları yarılır, göklerin pencereleri açılır ve yeryüzüne kırk gün kırk gece yağmur yağar (Tekvin 7/1–12). Sadece kendine sadık kalan kullarını ve her canlıdan erkek ve dişi olmak üzere bir çiftini bu azgın sulardan koruyan Yehova, böylece yeryüzünü arıtıp, ikinci bir başlangıç yapmıştır (Tekvin 6/18–22). Tanrı, su ile yozlaşan toplumdaki kötülükleri arındırarak kötü insanları cezalandırmıştır. Aynı zamanda salih kullarının kurtuluşunu da su ile gerçekleştirmiştir. Burada Tanrı'nın suyun yıkım ve yaşam gücünü aynı anda kullandığı görülmektedir.

Eski Ahid'in Hezekiel bölümünde yer alan; “Hezekiel, tapınağın eşiğinden suyun çıkıp, birçok ülkeyi kat ettiğini ve denize döküldüğünü görür. Bu su, girdiği her yere can verip, çağıldığı her yerde yaşamı başlatacak niteliklere sahiptir” (Sezal, 2007, s. 44) ifadeleri Eliade'ye göre, hayat suyu motifi ile ilişkilendirilmektedir (Eliade, 2002, s. 24).

Yahudi inancında su, arındırıcı ve temizleyicidir. Aynı zamanda Eski Ahit'te teferruatlı olarak ele alınan “arınma”nın Yahudilerin ibadet ilkeleri arasında merkezi bir fonksiyonu vardır. Genel anlamda Musevilikteki dinsel arınma, tüm vücudun, ellerin ve ayakların ya da sadece ellerin yıkanması şeklindedir (Sezal, 2007, s. 45). Tevrat'ta gusül gerektiğinde su ile yıkanma emredilmektedir (Levililer 15/16). Hz. Harun'a kutsal mekâna girmeden önce yıkanması ve mukaddes elbiseleri giymesi emredilmiştir (Levililer 16/4). Dolayısıyla Yahudiler, Allah'ın huzuruna çıkmak için lüzumlu hazırlıkları yapmakla emrolunmuşlardır (Küçük, 1988, s. 31). Aynı zamanda Yahudiler, ölüyü yıkamadan defnetmezler (Sezal, 2007, s. 47). Ayrıca Eski Ahit'de insanların şirke düşmesi ve günahkâr olması da kirlilik olarak atfedilmektedir. “Üzerinize temiz su serpeceğim ve tahir olacaksınız; bütün murdarlığınızdan ve bütün putlarınızdan sizi temizleyeceğim. Ve size yeni yürek vereceğim, içinize yeni ruh koyacağım ve taş yüreği bedeninizden çıkaracağım ve size et yürek vereceğim” (Hezekiel 36/25–26) “yikanın, temizlenin; gözümün önünden işlerinizin kötülüğünü atın...” (İşaya 1/16) ifadeleri, suyun manevi arındırıcı olmasına bir gönderme olarak yorumlanabilir.

Peygamber Eliya'nın yakılmak suretiyle Tanrı'ya kurban edilen boğanın külleri üzerine su dökülmesini emretmesi, Yahudi inancında suyun takdis edici bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir (Sezal, 2007, s. 52). Bu bağlamda suyun sadece kişiyi değil, ibadet amacıyla kullanılan herhangi bir canlıyı ya da nesneyi kutsamak amacıyla da kullanıldığını söyleyebiliriz (Sezal, 2007, s. 52).

Değişik nedenlerle temizliğini yitirmiş kişinin ruhsal ve bedensel sağlığının temizlenmesi amacıyla, içine tam olarak dalınıp çıkılan havuz “mikve” olarak adlandırılmaktadır (Besalel, 2001, s. 406- 407). Blech'e göre (2003, s. 294), mikveye girmekteki asıl amaç fiziksel bir temizlenme değildir; mikveye dalma dini ve mistik anlamda kirliliği yok etmektir. Başka bir dinden Museviliğe geçen kişi de mikvede yıkanmak zorundadır (Besalel, 2001, s. 188). Sezal'a göre (2019, s. 53), mikvenin sularına dalmak, Tanrı tarafından yaratılan dünyanın ilk haline dönmesi gibidir. Ayrıca suya dalan kişi nefes alamadığı için çok kısa bir süre de olsa ölümle karşılaşmaktadır,

çıkışında ise yeniden yaşama kavuşmaktadır. Dolayısıyla bu ayin yenilenmeyi sembolize etmektedir.

Yahudilerde, deniz, akarsu veya kuyu kenarında genellikle öğleden sonra ve günahların suların derinliklerine atılmasıyla ilgili olarak yapılan “taşlıh” adı verilen dini bir tören de mevcuttur (Besalel, 2001, s. 175). Bu tören, Peygamber Mika’nın “ve bütün günahlarını denizin derinliklerine atacaksın” (Mika 7/19) sözlerine dayandırılır ve kişi “günahlarım gitsin” diyerek akarsuya ekmek parçaları atmasının amacı ise, suları kirletmek değil kendini arıtmaktır (Sezal, 2007, s. 56).

Hristiyan inancında da su öncelikle yaratılışın başlangıcını sembolize etmekte ve hem yaratıcı hem de yıkıcı niteliklere donatılmış bir güç olarak telakki edilen su, aynı zamanda hayatın kaynağı olarak görülmüştür (Sezal, 2007, s. 58). Aynı zamanda İncil’de yer alan, “Melek bana Tanrı’nın ve Kuzu’nun tahtından çıkan billur gibi berrak yaşam suyu ırmağını gösterdi. Kentin anayolunun ortasından akan ırmağın iki yanına on iki çeşit meyve üreten ve her ay meyvesini veren yaşam ağacı bulunuyordu. Ağacın yaprakları uluslara şifa vermek içindir” (Vahiy 21-22/ 1-2) ifadeleri ile sonsuz hayat kaynağı olarak Tanrı’nın ve Kuzu’nun tahtı olan Cennet’ten çıkan yaşam suyu ve şifa veren yaşam ağacının yan yana bulunduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda kıyamet alametlerinin anlatıldığı Vahiy Bölümü’nde altıncı melek borazanını çaldıktan sonra Tanrı’nın önündeki dört boynuzundan gelen bir ses altıncı meleğe, Büyük Fırat Irmağı’nın yanında bağlı duran dört meleği çözmesini söyler (Vahiy 13/14). İncil içerisinde suyun hem sonsuz hayat kaynağı olarak Cennet’ten çıkması hem de suyun yıkıcı gücüyle kıyamet meleklerini yanında bağlı tutması; suyun kutsallığının farklı boyutlarını göstermektedir.

Hristiyanlıkta su, inayetin, Kutsal Ruh’un, İncil doktrininin, manen canlandırıcı olan her şeyin sembolüdür ancak su, temizleyici ve takdis edici rolünü vaftiz sakramentiyle kazanmıştır (Besnard, 2000, s. 181). Kutsal tapınağa ya da kutsal mekâna gelen Hristiyan ibadetini yerine getirmek amacıyla değişik şekillerde sudan faydalanır (Erbaş, 2004, s. 108). Bir rahip tarafından kutsanan sular, doğal sembolizmin bir göstergesi olarak şeytan çıkarm ayinlerinde, ölü gömme törenlerinde ve çeşitli adaklarda kullanılmaktadır (Sezal, 2007, s. 59). Hristiyanlıkta temizlenme ve arınma gibi kavramlar, kaynağını Hz. İsa’dan alan ve Kutsal Ruh’un bahsettiği erdemlerle hayat bulan manevi bir unsurdur (Dufour, 1983, s. 342).

İngilizce’de “baptism” şeklinde kullanılan “vaftiz” kelimesi, Yunanca “bap- tein” ve “baptezein” kelimesinden gelmekte olup daldırmak, batırmak, yıkamak ve boyamak anlamlarına gelir (Meslin, 2005, s. 775). Terim anlamıyla vaftiz ise; bir kişinin kilisenin yetkili bir görevlisi tarafından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına günahlarının affedilmesi ve yeni bir hayata dirilmesinin sembolü olarak suya daldırılması anlamına gelmektedir (Duncan, 1857, s. XVIII). Eliade’ye göre (2015, s. 203), Hristiyanlıkta vaftiz en önemli ruhsal arınma aracıdır; çünkü vaftiz suyuna batma, İsa’nın gömülmesini temsil eder. Simgesel olarak suya batan insan ölür, sonra yeniden doğar, arınır, yenilenir; tıpkı mezarında canlanan İsa gibi. Aziz Pavlus, Mesih İsa’ya vaftiz edildiğimizi bilmez misiniz? Baba’nın yüceliği sayesinde Mesih nasıl ölümden dirildiyse, biz de yeni bir yaşam sürmek üzere vaftiz yoluyla O’nunla birlikte ölüme gömüldük. Eğer O’nunkine benzer bir dirilişte de O’nunla birleşeceğiz” (Romalılar 5-6/ 3-5) sözleriyle bunu dile getirmektedir. Gündüz’e göre (2004, s. 101-102), Aziz Pavlus’un vaftiz ayinini yorumladığı “İsa Mesih’in ıstırap çekerek ölmesi ve tekrar dirilmesi” motifi, çeşitli dinlerde görülen “verimlilik tanrısının yıllık ölüp dirilmesi” mitiyle benzerlikler göstermektedir. Bu bağlamda Pavlus’un doğup büyüdüğü kent olan Tarsus’ta etkisinde kaldığı inanışları Hristiyanlığa taşımıştır.

Hristiyanlık inancı içerisinde yer alan vaftiz, günahla kirlenen ruhun su ile temizlenerek kurtuluşa ulaşmasını sağlayan ikinci bir doğumdur. Nitekim ilk yaratılışta Âdem ilk yaratılışta Tanrı’nın ruhunu almış ancak işlediği günahla bu ruhu kaybetmiştir. Ruh, su sayesinde yeniden şekil alarak, önceki bozulmuşluğu bir tarafa bırakır (Yılmaz, 2015, s. 128). Hristiyanlık inancında yer alan vaftiz geleneği bu manevi temizlenmenin sembolüdür. Vaftiz olan kişi günahlarından arınarak yeni bir hayata başlar. İncil’de Hz. İsa’nın vaftiz oluşu da bu şekilde anlatılmaktadır. Yahya tarafından Şeria Irmağı’nda vaftiz olan İsa sudan çıktığında gök açılır ve Tanrı’nın ruhu güvercin gibi inip İsa’nın üzerine konar(Matta 3-4/ 13-16). İncil’de de anlatıldığı gibi İsa, vaftiz edildikten sonra Mesih’e dönüşmüş ve Baba O’nu Oğul olarak kabul etmiştir (Newman, 1900, s. 178-179). Vaftiz sakramentinin bu boyutuna Yuhanna İncili’nde “bir kimse sudan ve Ruh’tan doğmadıkça Tanrı’nın egemenliğine giremez” (Yuhanna 3/169) ifadeleri ile temas edilmektedir. Tertullianus (1885, s. 671), suların doğasının Kutsal Olan tarafından kutsanmış, kendisinin de kutsallaştırma gücüyle tasavvur edildiğini belirtmektedir.

Vaftiz, tufanın tekrarı olarak da değerlendirilmektedir. Eliade'ye göre (2017, s. 70), “tufan yapısal açıdan vaftizle ve ölü ile yeni doğanın yıkanmasıyla veya sağlık ve üretkenlik sağlayan ayinsel ilkbahar yıkanmalarıyla karşılaştırılabilir niteliktedir”. Nitekim Petrus da tufan sularını vaftiz olarak değerlendirmektedir. Petrus'un bu konudaki görüşleri “bir vakitler Nuh'un günlerinde gemi yapılırken, Tanrı'nın sabırla beklemesine karşın, bu ruhlar söz dinlememişlerdi. O gemide birkaç kişi, daha doğrusu sekiz kişi suyla kurtuldu. Bu olay vaftizi simgeliyor. Bedenin kirden arınması değil, Tanrı'ya yönelen temiz vicdanın dileği olan vaftiz, İsa Mesih'in dirilişiyle şimdi sizi de kurtarıyor” (I. Petrus 3/ 4, 20/21) sözleri ile ifade edilmektedir. Tufan sularından kaçan Nuh ve ailesinin günahkâr ruhlardan suyun yardımı ile kurtulduğu belirtilerek, vaftiz suyunun da tufan suları gibi günahları temizleyerek arındıracağı belirtilmektedir.

Eliade'ye göre (2014, s. 203), suya daldırmanın, arınma ve yenilenme aracı olarak görülmesinden oluşan dinsel simge, Hristiyanlık tarafından kabul edilmiş ve pek çok dinsel değerle zenginleştirilmiştir. Bu bağlamda Hristiyan Ortodoks cemaatinin her yıl İsa'nın vaftiz edilişinin kutlandığı bayram olan Ocak ayının altıncı günü düzenlenen denizden haç çıkarma töreni (Polat, 2009, s. 207) suyun içine batarak yenilenme ve iyi bir hasat ve bereketli bir ürün sağlamak (Eliade, 2014, s. 202) amacıyla gerçekleştirilmektedir.

Âşık Şenlik ve Kars'ın İşgali Hikâyesi'nde “vaftiz suyu”, “milyer suyu” olarak yer almaktadır.

“Sefil Şenlik, ezber bilir dört kitabın zatını

Milyer suyuna çekersiz sabinin cesedini

Nisalar zenneye teşbih sever Meryem Hatun'u

Nenenizden öğrenifsen arz edersen onu sen

-Malum kilise de vaftiz suyu var: Milyer suyu. Onu söylüyor-” (Türkmen ve diğerleri, 2020, s. 507)

İslamiyet'te su, kâinatın ve insanın yaratılmasından Cennet tasvirine kadar pek çok noktada önemli bir unsur olarak işlenmiştir. Bununla birlikte, suyun temsili anlatımın bir parçası halinde Allah'ın varlığının bir delili ve ilahi mucizenin yansıması olarak zikredildiğini de söyleyebiliriz (Sezal, 2007, s. 77). Kur'an-ı Kerim'de hayat kaynağı olarak da nitelendirilen su, aynı zamanda bir ceza unsuru olarak da yer almaktadır.

Kur'an-ı Kerim, yaratılışın nasıl olduğundan ziyade Allah'ın mutlak yaratma gücüne atıfta (Meryem 19/35, Sâffât 37/11, Zümer 39/62, Kâf 50/15, Kamer 54-49/50) bulunmaktadır (Özsoy ve Güler, 2001, s.1). Kur'an-ı Kerim'de "Bizim canlı olan her şeyi sudan yaratıp meydana getirdiğimizi görmüyorlar mı?" (Enbiya 21/30) ayetini, Yazır (tsz, V, s. 267), bu ayetten yola çıkarak gerek insan, gerek bitki gerek hayat sahibi olan her şeyin suya bağlı kılınmış olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla söz konusu ayette su, bir yaşam kaynağı olarak zikredilmekte ve aynı zamanda cansız tabiatla aynı sudan değişik canlıların meydana gelişi insanları düşünmeye davet eden bir hadise olarak gözler önüne serilmektedir. Yine suyun hayat sahibi olan her şeyin devamlılığına sebep kılınışı da akıl sahiplerini ilahi hikmeti kavramaya çağıran bir unsur olarak vurgulanmaktadır (Bilmen, 1964, IV, s. 2142). Aynı zamanda Yazır (tsz, V, s. 441), Nur suresinde geçen "Allah, her canlıyı sudan yaratmıştır" (Nur 24/45), mealindeki ayeti de bu bağlamda değerlendirerek beşerin yalnız insan nutfesinden değil, insan tohumu hiç yokken mutlak hayatın kaynağı olan sudan yaşam buluşuna atıfta bulunulduğunu ifade etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de yaratılan her şeyin aslının su olduğu; "O, öyle bir Allah'tır ki, hanginizin daha güzel amel işleyeceğini imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yarattı. Arşı da su üzerindeydi" (Hud 11/7) ayeti ile ifade edilmektedir. Bilmen'e göre, arş altında sudan başka bir şey yoktu ve Allah'ın yaratmış olduğu her canlı varlığın aslı sudur (Bilmen, 1964, III, s.1446). Ateş'in yorumuna göre ise kâinat yaratılırken Allah'ın arşının su üzerinde olması, Allah'ın kâinata verdiği hayatın suya bağlı olduğunu göstermesinin yanı sıra Eski Ahit'de geçen, "Allah'ın ruhu suların üzerinde hareket ediyordu" (Tekvin 1/2) ifadesini bilen Araplara bildikleri şey hatırlatılarak yaratılış anlatılmıştır (Ateş, 1988, IV, s. 296). Ayette geçen, "altı gün "ifadesi müfessirler tarafından "elti devir"; mutlak zaman veya mutlak vakit olarak yorumlanmaktadır (Bardakoğlu ve diğerleri, 1988, s. 32).

Kur'an'da ilk insanın yaratılışı ve insan cinsinin yaratılışı ile ilgili ifadeler çoğu kez iç içe girmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla, insanın yaratılışından bahseden bir pasajı okurken, söz konusu olanın, Hz. Âdem mi. yoksa insan türü mü olduğuna dikkat etmek gerekir (Özsoy ve Güler, 2001, s. 33). Bu bağlamda Kuran'ı Kerim'de buyrulan, "Allah yarattığı her şeyi güzel yapan, insanı başlangıçta çamurdan yaratan, sonra onun soyunu bayağı bir suyun özünden yapan, sonra onu şekillendirip ruhundan ona üfleyen, size kulaklar, gözler ve gönüller verendir. Öyleyken pek az şükrediyorsunuz" (Secde 32/7-9)

ayeti ile ilk insanın topraktan ve sudan yaratıldığı görüşü öne sürülmüştür (Bilmen, 1964, VI, s. 2763; Yıldırım, tsz, VIII, s. 4328).

Kur'an-ı Kerim'de ilk insanın çamurdan (En'am 6/2, Fâtır 35/11, Secde 32/7–9, Sad 38/71–72), süzme çamurdan (Mü'minûn 23/12), topraktan (Hac 22/5, Mü'min 40/67), balçıktan (Rûm 30/20), düzgün çamurun kuru balçığından (Hicr 15/26) ya da pişmiş çamur gibi kuru balçıktan (Rahman 55/14) yaratıldığına dair ifadeler de yer almaktadır. Bazı İslam bilginlerine göre, insanın yaratıldığı ham maddeye ilişkin ifadeler, toprak, çamur, süzülmüş çamur, kuru balçık, su vb., ilk insan Hz. Adem'in Allah'ın iradesiyle kemale erişinceye kadar bir evrim geçirdiğini ifade etmektedir. Aksi takdirde insanın yaradılışı, heykel çamurundan heykel yapmak gibi olmamıştır (Özsoy ve Güler, 2001, s. 38).

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın varlığına ve gücüne işaret eden pek çok somut delil getirilmektedir; bu deliller arasında insan yaşamının vazgeçilmez bir parçası olan su, hemen her sûrede zikredilmektedir (Sezal, 2007, s. 78-79). Bu ayetlerin çoğunda suyun Allah tarafından gökten indirildiğinden ve insanlar başta olmak üzere bütün canlılar için yararlarından bahsedilerek Allah'ın sonsuz hikmetine inanmamız gerektiğine değinilmiştir (Çiftçi, 2022, s. 622).

“Allah'ın gökten bir su indirip de onu usulüyle yeryüzünde kaynaklara koyduğunu, sonra onunla türlü renklerde ekin çıkardığını görmedin mi?” (Zümer 39/ 21). “Size gökten su indiren O'dur. İçeceğiniz su oradandır. Hayvanlarınızı otlatığınız bitkiler de o su sayesinde yetişir. Yine Allah, o su ile sizin için ekin, zeytin, hurma, üzüm ve her türlü meyve yetiştirir. Gerçekten de bütün bunlarda düşünenler için ibretler vardır” (Nahl 16/ 10–11). “Söyleyin bakalım; eğer suyunuz yerin dibine çekilirse, size kim bir kaynak suyu getirebilir ki?” (Mülk 67/ 30). “Ölü bir ülkeyi diriltmek ve yarattığımız nice hayvan ve insanları sulamak için gökten tertemiz su indirmişsinizdir” (Furkan 25/ 48–49). “Biz, rüzgârları aşılayıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla sizin su ihtiyacınızı karşıladık. Onu depolayan siz değildiniz” (Hicr 22). Kur'an'da, bu hususu vurgulayan daha pek çok ayet mevcuttur (Bakara 2/22, 164; En'am 6/99; Fâtır 35/ 27; Nahl 16/10–11, 65; Rum 30/46, 48–49; Ra'd 13/3–4; İbrahim 14/32–33; Lokman 31/10; Secde 32/27; Nebe 78/124–16; Abese 80/24–32). Yukarıdaki ayetlerde, yaşamın kaynağı olarak ifade edilen su, Nuh Tufanı ile ilgili “Yine de onu yalancılıkla itham ettiler. Biz de onu ve gemide onunla beraber olanları kurtardık, âyetlerimizi yalan sayanları ise suda boğduk;

yerlerine bunları geçirdik. İşte gör, o uyarılanların sonu nice oldu” (Yunus, 73) ayetinde de Allah’ın gazabını suyun, boğucu ve yok edici özelliğiyle gösterdiğine işaret edilmektedir (Çiftçi, 2022, s. 623). Kuran, tabiattaki dengenin ilahi irade tarafından olduğunu vurgulamakla birlikte denizleri de insanın hizmetine sunan Allah’ın hikmetini görmeye davet etmektedir (Lokman 31/31; Fatır 35/12; Nahl 16/14; İsra 17/66; Furkan 25/53; Rûm 30/46; Câsiye 45/12; Rahmân 55/19–25). “Söyleyin; içtiğiniz suyu buluttan indirenler sizler misiniz? Yoksa onu biz mi indiriyoruz? Dileseydik onu acılaştırırdık; hâlâ şükretmez misiniz?” (Vâkıa 56/69–70), “Size tatlı bir su içirmedik mi?” (Mürselât 77/27), “Gökten uygun bir ölçüde yağmur indirip onu yerde durgunlaştırdık. Bizim onu gidermeye de elbet gücümüz yeter” (Mü’minûn 23/18) ayetleri ile verilen bu nimetin mükemmel bir ölçüde sunulduğunu da ifade etmektedir. Kuran’ı Kerim’de bereketli yağmurlar ile tehlikeli yağmur ve sellerin birbirinden ayrıldığı belirtilmektedir. Yazır’a göre (I, s. 419), insanların çamurundan beri hayati gereklerinin en önemlisi olan suyun kendisi bir nimet olduğu gibi, birçok nimetlerin de meydana gelmesine sebep olduğu bilinmektedir. Ancak bu durum bir ölçü ile sınırlıdır; fazlası tufan gibi yıkıcı ve yok edicidir. Basit bir madde olmayan su, oksijen ve hidrojenin birleşiminden oluşmaktadır. Bu durum suyun, semavi bir tesirin neticesi ve meyvesi olduğunu göstermektedir.

Suyun neden olduğu en büyük felaket ise bütün günahkârları yok eden Nuh tufanı ile olmuştur (Schimmel, 2004, s. 29). İnsanlığın içinden çıktığı suya geri dönmesi ve yenilenmesi olarak açıklanan tufan sembolizmi Kur’an-ı Kerim’de Kavminin, Nuh’u yalanlamaları ve onu mecnun ilan ederek tebliğine mani olmaları üzerine Nuh, Tanrı’dan intikamını almasını ister. Gök kapıları açılır ve yerden de kaynaklar fışkırarak tufan için ikisinin suyu birbirine kavuşur (Kamer 9/20, Hud 36/44). Yazır’a göre, bu hadiseden sonra sular üzerinde yüzen her gemi, Allah’ın kendine yönelenleri kurtarışını ve inkâr edenleri ise sulara boğuşunu hatırlatan ibret ve uyarı sembolü olmuştur (Yazır, tsz, VII, s. 75).

Kur’an, bazı ayetlerde suyun, bu şekilde kâinata hayat veren, insanlara rızık temin eden üstün ve tertemiz özelliğini (Bakara 2/164; Nahl 16/65; Câsiye 45/5), zikretmekle birlikte bazı ayetlerde ise su, yenileyici ve canlandırıcı özelliklerine binaen, ölümden sonraki yaşamın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanılmıştır (Sezal, 2007, s. 81). “O ki, rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci gönderir. Nihayet onlar ağır ağır bulutları yüklenince; onu ölü bir ülkeye yollarız. Onunla su indirir ve türlü türlü meyveler çıkartırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız” (A’raf 7/57).

“Bulutları harekete geçirmesi için rüzgârları gönderen Allah’tır. Biz onları ölü bir bölgeye gönderir ve ölmüş olan toprağı yeniden canlandırırız. İşte yeniden dirilme de böyle olacaktır” (Fatır 35/9). “Gökten bir ölçüye göre su indiren O’ dur. Biz onunla, ölü bir yöreye hayat veririz. İşte siz de kabirlerinizden böyle çıkarılacaksınız” (Zuhruf 43/11). “Gökten bir ölçüye göre suyu indirerek ölü kasabaya hayat veren O’ dur. İşte siz de kabirlerinizden böyle çıkarılacaksınız” (Zuhruf 43/11). Kur’an’da “yeniden diriliş ve su” ilişkisinin birlikte ifade edildiğı başka ayetlerde bulunmaktadır (Kâf 50/9–11; Nuh 71/5–20).

Kur’an-ı Kerim’de, iman eden ve güzel işler yapanlar altından ırmaklar akan Cennetler ile müjdelendiği (Bakara 25, Âl-i İmrân 15- 195-198, Nisa 13-122, Mâide 12-85-119, A’râf 43, Tevbe 72- 89- 100, İbrahim 23, Nahl 31, İsrâ 91, Kehf 31- 33, Tâhâ 76, Hac 14- 23, Furkan 10, Muhammed 12- 15, Fetih 5, Kamer 54, Zümer 20, Saf 12, Nuh 12, Hadîd 14, Bürûc 11, Beyyine 8, Mücâdele 22, Teğâbûn 9, Talâk 11, Tahrîm 8). Aynı zamanda “bozulmayan sudan ırmaklar” (Muhammed 47/15) ve “fışkıran sular” (Vakıa 56/31) ayetlerinde su Cennet nimeti olarak ifade edilmektedir. Yine Kur’an, Cennet ile mükâfatlandırılan kişilerin pınar başlarında oturup onun suyundan içeceklerini de belirtmektedir (İnsan 76/6; Rahman 55/50; Hicr 15/45; Gâşiye 88/12). Sezal’a göre (2019, s. 82), Kur’an’da Cennet hayatından bahsedilirken sık sık suya, tasvirler ve edebi bir üslupla atıfta bulunulması, dünya hayatında onun insanoğlu için vazgeçilmez bir nimet oluşuyla ilişkilendirilebilir. Özellikle Kur’an’ın ilk muhatapları olan Arap yarımadasındaki suya hasret insanlara iyi amelin mükâfatı olarak ırmakların, pınarların vs. vaat edilişi bu yaklaşımı anlaşılır kılmaktadır.

Salih amel işleyenlere mükâfat olarak verilen su, cehennemdeki günahkârlar için ise haram kılınmış ve yasaklanmış bir nimet olarak buyrulmaktadır (A’raf 7/50–51). Zira onlar için ancak kaynar sudan bir azap vardır (Yunus 10/4; Kehf 18/29; Mü’min 40/72; Rahmân 55/43–44; Vâkıa 56/42– 43). Kur’an’da cehennemde suyun var olduğu belirtilse de insanın boğazından geçmeyecek bir özellikte olup ilahi cezanın bir parçası olarak anlatılmaktadır (İbrahim 14/16; Sâd 38/ 57–58; Vâkıa 56/54–55; Nebe 78/23–26; Gâşiye 88/4–5). “Onların üzerine derilerini eritecek kaynar sular döküleceğı ve kurtuluş için yalvaracakları” (Hac 22/19–20; Duhân 44/47–50) belirtilmektedir. Gazali, Kura’an’ın Cennet ve Cehennemle ilgili anlatımlarını filozofların simgesel olarak yorumladıklarını belirtmektedir. Onların, “bedensel olandan daha üst derecedeki ruhsal ve sevap ve cezayı

avam olan halka anlatmak üzere oluşturulmuş misaller olarak kabul ettikleri şeklinde ifade etmektedir (Yar, 2006, s. 47). Kur'an, bu şekilde bilmediğimiz bir âleme ilişkin bilgileri, bildiğimiz literatürdeki terimleri kullanarak anlatmaktadır (Has, 2005, s.13).

Hemen her toplum ve her dönemde insanoğlu yaşamı sonsuz kılma eğiliminde olmuş ve bu yönde bazı inançlar geliştirmiştir. Suyun, kâinatın yaratılışından sonuna kadar var olma serüveni; insanoğlunda sonsuzluğu çağrıştırmaya sebep olmuştur. Gılgamış Destanı'nda ölümsüzlük otunun suyun içerisinde var olması gibi Musevilik ve İslam dünyasında da ölümsüzlüğün kaynağı olarak varsayılmış ve bu doğrultuda âb-ı hayât efsaneleri doğmuştur. İslam inancındaki Hızır ve ab-ı hayat inancı, kaynağını Kehf Suresinden almaktadır. Buna göre; Hz. Musa bir gün hizmetkârıyla birlikte, kendisiyle buluşması emredilen şahsiyetle görüşmek üzere yola çıkar. Hz. Musa buluşma mevki olan iki denizin birleştiği yeri (mecmau'l-bahreyn) tanıyabilmek için yanına azık olarak aldığı balıktan faydalanacaktır. İki denizin birleştiği yere geldiklerinde balığı unuturlar ancak balık denizde bir menfeze doğru yolunu tutmuştur. Oradan uzaklaştıktan sonra, Musa, hizmetkârına yemeği getirmesini söyler ancak hizmetkâr kayalığa çıktıklarında balığı unuttuğunu balığın şaşılacak şekilde denize doğru gittiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Musa, aradığı yerin orası olduğunu söyleyerek geri döner ve aradığı şahsiyeti orada bulur (Kehf 60/65). Surede bahsedilen şahsiyetin ismi açık bir şekilde yer almamakla birlikte bu kişinin Hızır olduğu başta Buhârî ve Müslim olmak üzere, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve el-Müstedrek'te yer alan bazı hadislerde bildirilmiştir (İslam Ansiklopedisi). Hz. Musa ile hizmetkârının yanlarında azık olarak getirdikleri balığın nasıl dirildiğine dair ayetler içerisinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak hadis kitaplarında ifade edildiğine göre o kişi Hızır'dır (Ocak, 2007, s. 45).

Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te kutsal kabul edilen su kaynakları, pınarlar ve göller vardır. Kâbe yakınlarındaki zemzem suyu da bu kutsal su kaynaklarından biridir. Kendisine kutsallık atfedilen zemzem suyunun tarihi Hz. İbrahim'e dayanmaktadır. Tevrat'ta çocuğu olmayan Sara, Mısırlı Hacer'i kocasına ikinci eş olarak takdim eder. Ancak daha sonra Hacer'den olma İsmail'in oğlu İshak'ın mirasına ortak olmasın diye gönderilmesini ister. Hacer oğlu İsmail ile birlikte Beer- Şeva Çölü'nde ilerlerken tulumdaki su biter. Hacer oğlunun öldüğünü görmemek için Tanrı'ya dua eder. Tanrı Hacer'in sesini duyarak ona bir kuyu açar (Yaratılış 21/ 8-21). Tevrat'ta bahsi geçen bu su kaynağı Müslümanlar için de kutsal ve şifalı olarak kabul edilen Zemzem kuyusu

olmalıdır. İsmail'in en çok ihtiyaç duyduğu anda Tanrı'nın ona sunduğu bu su ile İsrâ ve Miraç gecesinde Allah katında Hz. Muhammed'in kalbi bu su ile yıkanmıştır (Ata, 2013, s. 375). Hz. Muhammed'in mucizelerinden biri olarak bahsedilen göğüs yarılması hadisesinin (şakkı sadr) Miraç gecesine kadar dört farklı zaman diliminde yaşandığına dair rivayetler bulunmaktadır. Rivayetlere göre Hz. Muhammed'in kalbi yarılarak çıkarılmış ve içerisindeki kötülüklerden ve şeytani vesveselerden yıkanarak arındırılmıştır (Balcı, 2013, s. 32). Schimmel (2004, s. 25) bu durumu, suyun yalnızca fiziksel olarak insanları temizlemekle kalmayıp aynı zamanda kalplerin arındırılmasını da ifade eden uygun bir simge haline geldiği yönünde yorumlamaktadır. Balcı ise şakkı sadr rivayetlerini Yahudi ve Hristiyan kültürüne ait peygamber kıssalarının İslamiyet'e yansması olarak değerlendirmektedir. Nitekim Yahudi kültüründe Tanrı tarafından Musa'ya verilmiş ve içerisinde peygamberlerin kalplerinin yıkanıp temizlendiği gümüş bir tasta bahsedilmektedir (Balcı, 2013, s. 26). Musevilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık inancı içerisinde yer alan peygamberlerin kalbinin su ile yıkanarak manevi kirlerden arındırılması inancı; halk anlatıları içerisinde kahramanın su aracılığı ile maddi ve manevi kirlerinden temizlemesinin kaynağı olarak gösterilebilir.

İslam inancında var olan kutsal su kaynakları ve pınarları, Hinduizm'de de Ganj Nehrinin kutsal sayılır ve görünmez yolunun gökyüzünün ve cehennemin sınırlarına dek uzandığına inanılır (Renou, 1993, s. 67). Hindular Tanrı'nın Ganj nehrinde yıkanmanın günahlarından arındıracağına inanmaktadırlar. Ayrıca Nil nehrinin soğuk suyunun yenileyici özelliği olduğu kabul edilir, suyun ölümleri ölümsüzleştirdiğine inanılır ve söz konusu su, ölümleri vaftiz etmek için kullanılırdı (Yılmaz, 2015, s. 23).

Suyun manevi arındırıcı olmasının yanı sıra maddi arındırma da sağlayarak şifa kaynağı olması ile ilgili hadiseler kutsal kitaplarda Eyyûb peygamber kıssası etrafında anlatılmaktadır. Kitabı Mukaddes'te; Uts diyarında Allah'tan korkan, kötülüklerden çekinen zengin bir adam olan Eyyûb için bir gün Allah, Şeytan'a diyarda Eyyûb gibi kâmil ve doğru bir insanın olmadığını, varlık sahibi olmasına rağmen ondan korkup çekindiğini söyler. Şeytan da ona Eyyûb'un elindeki şeyleri alırsa O'na lanet edeceğini söyler. Allah, Şeytan'a fırsat verir ve Eyyûb'un canı dışında her şeye el uzatmasını söyler. Şeytan Eyyûb'un canı dışında her şeyini alır. Ancak Eyyûb Şeytan'ın söylediği gibi Allah'a isyan etmez. Allah, Şeytan'a Eyyûb'un sınavı kazandığını söylediğinde Şeytan, canına dokunursa isyan edeceğini, söyler. Rab, Şeytan'a canını esirgemesini ancak

yeniden Eyyûb'ü sınamasını söyler. Şeytan, Eyyûb'ün ayağının tabanından tepesine kadar çıbanlar vurur. Şeytan her ne kadar onun kalbini Allah'tan çevirmeye çalışsa da başaramaz. Allah, Eyyûb'e ayağını yere vurmasını oradan çıkan soğuk su ile yıkanmasını ve o sudan içmesini emreder. Eyyûb de o suda yıkanıp, sudan içince şifaya kavuşur (Bıyıkoglu, 2016, s. 218). Kur'an-ı Kerim'de de Eyyûb Peygamberin, Allah'a yönelmiş sabırlı bir kul olduğu için uğradığı meşakkat ve hastalık yüzünden şeytanın vesveseye yol bulup kendisine zarar verdiği için Allah'ın O'na, ayağını yere vurmasını, söylediği; yıkanmak ve içmek için ona soğuk bir su verildiği anlatılmaktadır (Sâd 41/42).

Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te insanoğlunun beden ve ruhundaki kirleri arındırmak için su şart kılınmıştır. İslam'da birtakım dini görevlerin yerine getirebilmesi için abdest ve gusül şart kılınmıştır (El-Maide 5/6, El-Bakara 2/222). Musevilik ve İslamiyet'te abdest ve gusülde yer alan temizlenme maddi kirlerin yanı sıra manevi temizliği de ifade etmektedir.

Tüm canlılar gibi insanoğlu için su hayati önem taşımaktadır. Tarihsel süreç boyunca insanoğlu suyun hayat verici gücü ve derin bilinmezliği etrafında bazı inançlar geliştirmiş ve ona kutsiyet atfetmiştir. Kimi toplumlarda su dini arınma veya şifa kaynağı görüldüğü gibi kimi toplumlarda da suyun tanrılaştırıldığı görülmektedir. Ortadoğu kökenli ve tek tanrılı üç büyük din olan Musevilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık için de su büyük önem taşımaktadır. Dünya mitlerinde evrensel bir sembol olarak görülen ve yaratılışın asli unsuru olan su; kutsal kitaplarda da sonsuz hayat kaynağı, yenilenme, temizlenme, doğurganlık ve kutsallıkla ilişkilendirilmiştir.

Tüm ilahi dinlerde ve Kur'an-ı Kerim'de suyun özel bir konumu vardır. Kuran'da, evren yaratılmadan önce suyun yaratıldığını ve Allah'ın arşının suların üzerinde bulunduğu anlatılmaktadır. İnsanın ve diğer canlı varlıkların yaratılış kaynağının su olduğu; suyun gökten indirildiği ve yeryüzünde yaşam kaynağı olduğu da sık sık dile getirilmektedir.

3. BÖLÜM

ANADOLU SAHASI TÜRK HALK HİKÂYELERİNDE SU MOTİFİNİN GÖRÜNTÜ DÜZEYLERİ

3.1. DOĞURGANLIĞIN SEMBOLÜ OLARAK SU

Toplumların yaratmış oldukları anlatılar, onları dinleyen ve süregelen yaşam mücadelesi karşısında onda kendileri için saklı olan mesajları anlamaya çalışan bireye, kolektif ruh içerisinde yüzyıllardır deneyimlenen sınavlar için çıkış yolları sunmaktadır. Deneyimlenen dünyanın devingen bir yapıya sahip olması sebebiyle her anlatı, anlatıldığı çağın ve toplumun ihtiyaç ve beklentilerine göre değiştirilip dönüştürülmektedir.

İnsanlığın yaşam öyküsünün sembolik olarak içerisine kodlandığı anlatıların kahramanları da çağın ve toplumların gereksinimlerine göre yeniden şekillenerek, idealize edilmektedirler. Dolayısıyla Türklerin İslamiyet’i kabulünden önceki ve sonraki dönemlerde ürettikleri anlatılar içerisinde sıklıkla rastlanılan çocuksuzluk motifi yaratılan kahramanı idealize etmenin yollarından biridir.

Halk anlatıları içerisinde milletlerin ideallerinin ön plana çıktığı ve bir kahraman etrafında şekillenen bir tür olan destanlarda, Nerin Köse’ye göre “Ailenin çocuksuz olması” meselesi görülmektedir. Ayrıca Köse’ye göre destandan romana geçişin ilk basamağı ve sözlü geleneğin son halkası olan halk hikâyeleri içerisinde yer alan bu “çocuksuzluk” motifi, toplumun yerleşik hayata geçişi ve çeşitli iş kollarının da ortaya çıkışıyla, bu yeni hayat tarzına has estrik ve reel unsurlardan biridir. Zira konargöçer hayat tarzı sürdüren Türk toplulukları, varlıklarını devam ettirebilmek için başta tabiatın tehlike ve afetlerinden sonra da diğer toplulukların saldırılarından korunmak zorundaydılar. Bu sebeple kadın ve erkek için güçlü insan tipini zaruri kılan bu yaşayış şeklinde dış dünyaya karşı savaşmaktan, toplumun iç hayatına ve meselelerine eğilmek mümkün değildir. Yerleşik hayatın başlamasıyla insanlar, birlikte oldukları toplumun iç hayatı ile meşgul olmaya, sözlü ürünlerinde de bu tür unsurları aksettirmeye başlamışlardır (E4).

Türk anlatılarında çocuksuzluk motifi, doğacak olan kahramanın önemini ve vurgulamak için kurgulanmaktadır. Kahraman sıradan bir kişi olmadığı için doğumu da

sıradan olmamalıdır. Bu sebeple Türk anlatılarında çoğunlukla kahramanın anne ve babası çocuğu olmayan çiftlerdir. Bu durumda karı- koca, yatır, türbe ve ziyaret yerlerini gezerek türlü adaklar adar ve gelenek dâhilindeki bazı uygulamaları gerçekleştirirler. Bunun sonucunda olağanüstü bir şekilde ortaya çıkan pir, dede, Hızır gibi kutlu insanların elinden elma, nar gibi sembolik meyveler yerler ya da bu kutlu kişilerin söyledikleri pratikleri yerine getirerek çocuk sahibi olurlar. Daha anne karnına düşmeden idealize edilen ve bazı olağanüstülükler atfedilen kahramanın içine doğacağı toplumdaki bireylerden daha üstün olduğunun ve çıktığı sınavlar yolunda sıra dışı yeteneklere sahip olacağının bir göstergesi niteliğindedir. Bu durum aslında Türk düşün sisteminde ve anlatı geleneğinde kahramanın mücadele edeceği varlığa ya da doğacağı sosyal çevreye hazırlık safhasını oluşturmaktadır. Kahramanın daha doğmadan önce idealize bir şekilde olağanüstü doğumla dünyaya gelmesi bir bakıma anlatıların onun çevresinde oluşacak olaylar dizgesini de besler şekilde betimlenmektedir. Bu bakımdan kahraman doğacağı dünyanın fiziksel ve sosyal şartlarına göre dünyaya gelir ve mücadele edeceği varlığın eksik yönlerini kavrayacak kabiliyette yetiştirilir.

Destanlar ve halk hikâyeleri içerisinde yaygın olarak yer alan çocuksuzluk motifi, insanlık tarihi kadar eskiye dayanan bir olgudur. Metin Ekici'ye göre (1995, s. 122), birçok mevzu gibi çocuksuzluk konusu da hikâyelerde Dede Korkut hikâyelerinden gelen tesirlerdendir. Türk halk hikâyelerinde elma yiyerek, dua ederek ve adaklar adayarak hamile kalma motiflerinin Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim içerisinde de yer aldığı görülmektedir. Hikâyelerde ve Kutsal Kitaplarda olağanüstü doğan bu çocuklar, Rank'a göre (2016, s. 87), büyük zorlukları, doğuşunu engelleme girişimlerini başarı ile bertaraf ettikleri için, ileride büyük başarılar elde eden kahramanlar olacaklardır.

Kutsal kitapların en eskisi olan (Hinduizmin Veda'larını saymazsak) Tevrat'ta çocuksuzluk ve kısırlıktan 18 yerde bahsedilmektedir (Akman, 2018, s. 18). İncil ve Kur'an-ı Kerim'de ise Zekeriya Peygamber bahsinde bu motife rastlanmaktadır.

Tevrat'ın Hakimler bölümünde; Dan oymağından Manoah'ın karısı kısırdır. O kadına bir melek gelerek, içki içmemek, murdar bir şeyler yememek, Tanrı'ya kurban sunmak gibi şartları yerine getirirse çocuğunun olabileceğini söyler. Çocuk doğduktan sonra ise ana rahminde Tanrı'ya adanmış olduğu için başına ustura değdirmemesini bildirir. Çocuk doğar. Adını Şimşon koyarlar ve Rab onu kutsar. Şimşon aslanları dahi parçalayacak kadar güçlü bir çocuk olur (Hakimler 13/531, s. 6). Meleğin, ana rahminde

Tanrı'ya adanan Şimşon'un başına ustura vurulmamasını söylemesi, geleneksel insanın zihin dünyasında saç ile güç arasında var olduğu düşünülen bağın mitolojik yansımasıdır. Vahiy gereği saçına ustura vurulmayan Şimşon'un, genç bir aslanı bir oğlakmış gibi parçaladığı ve gücünün saçlarından geldiği öğrenen düşmanlarının Şimşon uyurken saçlarını kestiklerinde, Şimşon'un bütün gücünü kaybettiği ancak saçları uzadıkça eski gücüne kavuştuğu anlatılmaktadır (Öztürk, 2008, s. 10).

Tevrat'ın Samuel bölümünde bir başka kısırlık hikâyesi ise şöyledir; Elkana'nın iki karısı vardır. Bunlardan ikincisi Hanna, kısırdır. Birinci kadın Peninna, kuması Hanna'ya bu konu üzerinden sürekli sataşır. Bir gün Hanna, Rab'e yakarır ve kendisine bir çocuk verirse onu Tanrı'ya adayacağını ve kafasına hiç ustura değmeyeceğini söyler (I.Samuel 1/9, s. 336). Eyüp Akman'a göre (2018, s. 21), bu durum Türk halk kültür ve inançlarındaki türbelere adak adamaya, hatta olacak çocuğu o türbeye "satmaya" benzemektedir. Doğacak çocuğun daha anne karnına düşmeden Tanrı'ya adanması; gerçekleşecek doğuma bir kutsallık atfedilmesindendir.

Tevrat'taki doğumlardan en ilginç "adamotu" yenerek olanlardır. Yaratılış bölümünde anlatılan kıssada, Yakup'un ilk hanımı Lea dört çocuk doğurduktan sonra çocuk doğuramaz hale gelir. Bir gün oğlu Ruben, tarlada adamotu bulur ve bu otu annesine getirir. Cinselliği arttıran bu otu Lea'nın elinde gören Rahel, kardeşinden bunu ister. Lea, karşılığında bu gece kocalarının kendisiyle yatmasını ister. Yakup, o gece Lea ile birlikte olur. Çocuk doğuramayan Lea, bundan sonra ikisi kız biri erkek olmak üzere üç çocuk doğurur. Bu arada Tanrı Rahel'i anımsar, onun duasını işiterek çocuk sahibi olmasını sağlar (Yaratılış 30/1-22, s. 36-37). Burada bahsi geçen adamotu kelimesi dudaim/ aşk elması olarak da bilinmektedir (Akman, 2018, s. 20). Tevrat'ta geçen adamotu/ aşk elması, Türk folklorunda ve anlatılarında zürriyetin, yaşamın ve sağlığın sembolü olan mucizevi elma ile aynıdır.

Tevrat'ın Yaratılış kısmında çocuksuzluk ile ilgili bir başka kıssa, çocuğu olmayan Saray'a yaşlı olmasına rağmen Tanrı tarafından bir evlat verilmesi ile ilgilidir. Terah'ın oğlu Avram (İbrahim)'ın karısı Saray, kısırdır. Saray (Sara), kocası Avram'ın soyunun devam etmesi için cariyesi Hacer ile kocasının evlenmesine razı olur ve bu evlilikten Avram'ın İsmail adında bir oğlu olur. Daha sonra cariye Hacer, Saray'ı hor görmeye başlar. Bir gün, çölde bir pınarın başında Tanrı'nın meleği, Saray'ın sıkıntı içinde Tanrı'ya yakarışını görür. Ondan sonra Tanrı, Saray'a bir evlat verir, bu çocuğun adı da

İshak olur (Yaratılış 16/15, s. 17-185). Türk halk hikâyelerinde dua ederek ya da elma yiyerek çocuk sahibi olma, pınar ya da çeşme başında pir, dede veya Hızır tarafından çocukla müjdelene motiflerinin Tevrat'ta da mevcut olduğu görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de çocuksuzluk ve kısırlık Zekeriyya Peygamber bahsinde geçmektedir. Hz. Zekeriyya ihtiyarlığının son sınırında ve karısı kısır olduğu halde Allah tarafından bir erkek evlat ile müjdelenir. Ancak üç gün insanlarla konuşmayarak onlarla işaret yolu ile anlaşması istenmiştir (Meryem 1-15, Ali İmran 39- 40). Sağlığı yerinde olmasına rağmen kendisine verilecek olan büyük nimete karşı Zekeriyya Peygamberin üç gün- üç gece kimse ile konuşmaması; onun, Allah'ı zikir ve tesbih etmesi için insanlarla ve dünyayla ilişkisinin kesilmesinin istenmesindendir.

Halk hikâyelerimizin külliyatına bakıldığında hikâye sayısı olarak 48, varyantlarıyla beraber 123 hikâyede çocuksuzluk motifinin yer aldığı görülmektedir (Cemiloğlu, 1999, s. 107). Ayrıca halk hikâyelerinde, bir dervişin verdiği elmayı yiyerek hamile kalma motifi ile sıklıkla karşılaşmaktadır. Cemiloğlu (1999, s. 127), varyantlarıyla beraber 23 halk hikâyesinde bu motifin bulunduğunu da tespit etmiştir. Halk hikâyelerinde çocuk sahibi olmak için diğer çözüm yolları ise dua, adak ve hayır hasenat yapmak şeklinde görülmektedir.

Türk anlatılarında sıklıkla rastlanılan çocuksuzluk motifi, kolektif ruh içerisindeki geleneksel yaşam modelinin bir yansımasıdır. Nitekim Türk kolektif düşün sisteminde çocuk soyun ve kültürün devamı, gelecekle bugün arasında kurulan köprüdür. Dolayısıyla çocuk sahibi olan bireylere toplum tarafından ayrıcalıklı bir statü verilirken, çocuk sahibi olmayanlar ise eksik, kusurlu ve Tanrı'nın gazabına uğramış olarak kabul edilmektedir. Bu durumun altında yatan sebep olarak kutsal kitaplarda çocuğun Tanrı'nın insanlara verdiği bir nimet ve hediye olarak değendirilmesi gösterilebilir. Tanrı'nın bu hediyesine ulaşabilen bireylerin Tanrı ile bağlarının kuvvetli olduğu, erişemeyenlerin ise Tanrı tarafından kabul görmeyen insanlar olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda insanoğlunun düşünce dünyasında bireylerin Tanrı ile ilişkilerinin olumlu ya da olumsuz olma durumuna göre çocuk sahibi olabilecekleri fikri doğmuştur.

Türk destan ve halk hikâyeleri örneklerinde sıklıkla karşılaştığımız çocuksuzluk meselesine Türklerin yaşayış, inanış ve hayata bakışını yansıtan ve halk hikâyelerinin ilk örneklerinden sayılan Dede Korkut Hikâyeleri'nin, Dresden nüshasında "Bay Büre Beg oğlu Bamsı Beyrek", Vatikan nüshasında "Bamsı Beyrek" olarak adlandırılan boyda da

temas edilmektedir. Bayındır Han'ın kurmuş olduğu toyda, etrafındaki beylerin çocuklarını gören Bay Büre Beg çocuksuzluğundan dolayı ah u zar eder ve “ogulda ortacum yok, kartaşda kaderüm yok. Allahu teala meni kargayubdur, begler. Tacum tahtum için aglaram” der (Tezcan ve Boeschoten, 2001, s. 68). Bunu gören Oğuz beyleri Bay Büre Beg'e bir oğul nasip etmesi için Tanrı'ya yalvarırlar. Bu esnada aynı ortamda yer alan bir diğer Oğuz beyi olan Bay Bican Beg'in de çocuğu yoktur ve kendisi için de dua etmelerini, Tanrı'nın kendisine bir kız çocuk nasip etmesini, eğer kız çocuğu olursa Bay Büre Beg'in doğacak erkek çocuğuyla “beşik kertme yavuklı” yapacağına dair söz verir (Tezcan ve Boeschoten, 2001, s. 69). Dede Korkut hikâyelerinden “Kazan Bey Oğlu Uraz'ın Tutsak Olması” başlıklı anlatıda da açıkça bir çocukluk meselesi belirtilmese de Salur Kazan'ın geç yaşta çocuk sahibi olduğu ifade edilmektedir.

Dede Korkut Hikâyeleri'nden; “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi”nde; sevilip sayılan bir bey olmasına rağmen Dirse Han'ın, çocuksuz olduğu için toplumun eksik sayarak dışlaması, çocuksuz bireylere nasıl bakıldığının örneklerindendir. Bayındır Han, yılda bir kere ziyafet vererek Oğuz beylerini misafir eder. Yine ziyafet verdiği bir gün beyaz, kırmızı ve siyah otağı kurdurarak oğlu olanın beyaz, kızı olanın kırmızı, çocuğu olmayanın ise siyah otağa oturtulması emrini verir. Türk mitolojisinde kara, yer ve toprak anlamına gelmektedir (Ögel, 2002, s. 256). Dolayısıyla kara rengi, ölümü çağrıştırmaktadır. Türk düşünce sisteminde kişi öldükten sonra da kanı ve bedeni ile çocuğu üzerinden yaşamaya devam ettiği için çocuk, kutsanmışlığın bir ifadesi sayılmaktadır. Çocuğu olmayan kişiler ise ölmeye ve yok olmaya mahkûmdur. Bu nedenle çocuk sahibi olmayanlara Tanrı'nın beddua ettiği düşünülür ve bu nedenle onlara kara otağ uygun görülmektedir (Ergin, 2011, s. 21). Türk düşün sisteminde Allah'ın çocuğu olmayan kişileri hor gördüğü ve onları böyle cezalandırdığı düşünülmektedir.

Bayındır Han'ın düzenlediği bu ziyafete katılan Dirse Han'ın oğlu kızı olmadığı için ona en aşağı statü sayılan kara otağ uygun görülmüştür. Bu durum hikâye içerisinde şöyle yer almaktadır; “Bayındır Han'ın yiğitleri Dirse Han'ı karşıladılar. Getirip kara otağa kondurdular. Kara keçe, altına döşediler. Kara koyun yahnisinden önüne getirdiler. Bayındır Han'dan buyruk böyledir hanım, dediler. Dirse Han der: Bayındır Han benim ne eksikliğimi gördü, kılıcımdan mı gördü, soframdan mı gördü, benden aşağı kimseleri ak otağa, kızıl otağa kondurdu, benim suçum ne oldu ki kara otağa kondurdu dedi.

Dediler: Hanım, bugün Bayındır Han'dan buyruk şöyledir ki oğlu kızı olmayana Tanrı Teâlâ beddua etmiştir, biz de beddua ederiz demiştir, dediler” (Ergin, 2011, s. 22).

Çocuk sahibi olamadığı için toplum ve siyasi erk tarafından dışlanan Dirse Han, hiddetle bulunduğu yeri terk ederek evine döndüğünde çocuk sahibi olamamasının sorumlusu olarak karısını görerek ona çıkmaktadır. Bu duruma içerleyen karısı ise ancak birtakım uygulamaları yerine getirirse çocuk sahibi olabileceklerini söyler.

Şahin (2009, s. 2106), Dirse Han'ın çocuksuzluk meselesinin giderilmesini Hak Teâla ve Bayındır Han'ın emirleri doğrultusunda baba imgesinin sonsuz verici özelliğine dönüşmesi sonucu yaptığı birtakım pratiklerin sonucunda kahramanın olağanüstü doğuşu ve baba arketipinin dünyaya kök salışının gerçekleştiğini belirtmektedir. Aça (2009, s. 169- 170) ise, söz konusu boyda Dirse Han'ın evlat sahibi olmadan ve olduktan sonraki durumunu önce Tanrı sonrasında Bayındır Han tarafından lanetlenme ve sınama olarak ele almaktadır. Tanrı tarafından çocuksuzlukla lanetlendiği düşünülen Dirse Han'ın toplum tarafından Bayındır Han özelinde dışlandığı ve hor görüldüğü ifade edilmektedir. Ataerkil toplum içerisinde çocuk sahibi olma kutsala yakınlık olarak görüldüğü gibi çocuksuzluk da kutsal dışı olma ile ilişkilendirilmiş ve bu günah kadına yüklenmiştir. Hikâye içerisinde Dirse Han'ın gördüğü kötü muameleden sonra hanımına giderek onu suçlaması bu düşüncenin bir yansımasıdır.

“Dirse Hanun hatunı soylamış, görelüm ne soylamış, eydür:

Hay Dirse Han, bana kazab etme,

İncitüb acı sözler söyleme,

Yeründen örü turgıl,

Ala çadırın yer yüzine didürgil,

Atdan aygır, deveden bugra, koyundan koc öldürgil,

İç Oguzun, Taş Oguzun beglerin üstüne yıgnak etgil.

Aç görsen toyurgıl,

Yalıncağ görseñ tonatgıl,

Borcluyı borcından kurtargıl,

Depe gibi et yığ,

Göl gibi kırmız sagdur,

Ulı toy eyle, hacet dile,

Ola kim bir agzı dualınuñ alkışıyla

Tangrı bize Bir müsülman ayal vere” (Tezcan ve Boeschoten, 2001, s.

37).

Dirse Han, karısının bu sözlerinden ve tembihlerinden sonra söylenilenleri gerçekleştirir. Duymaz (2005, s. 48), Dirse Han'ın özellikle erkek evlat sahibi

olmak için malından ikram ve ihsan etme anlamı taşıyan toy düzenlediğini, ifade etmektedir.

“Dirse Han dişi ehlinüñ söziyle ulu toy eyledi.

Hacet diledi.

Atdan aygır, deveden bugra, koyundan koc kırdurdı.

İc Oguz, Taş Oguz beglerin üstine yıgnak etdi.

Ac görse toyurdu, yalın görse tonatdı, borcluyı borcından kurtardı.

Depe gibi et yıgıdı, göl gibi kımız sagdurdı” (Tezcan ve Boeschoten, 2001, s. 37).

Bu uygulamalardan sonra Dirse Han ve hanımı bir çocuk sahibi olmuşlardır. Burada Dirse Han’ın hanımının söylediği ve Dirse Han’ın da uyguladıkları uygulamanın Orhon Yazıtlarında Bilge Kağan’ın ifade ettiği “aç görünce doyurup, çıplak görse donat” (Tekin, 2014, s. 19) felsefesi ile aynı olduğu görülmektedir.

Eski Türkler çocuksuzluğun daha ziyade kısırlığın kadın kaynaklı bir kusur olduğuna inandıklarından, bu durumun düzelmesi ve ortadan kalkması için yapılan uygulamalar kadınlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Dede Korkut Kitabı, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda, Dirse Han’ın Hanımı;

“Kuru kuru çaylara sucu saldum,

Kara tonlu dervişlere nezirler verdüm,

Aç görsem doyurdum, yalıncağ görsem donatdum,

Depe gibi et yığdum, göl gibi kımız sağurdum,

Dilek ile Tanrı’dan bir oğul gücile buldum” demektedir (Gökyay, 2006, s. 10).

Dirse Han’ın hanımı çocuk sahibi olabilmek için, kuru çaylara sücü (şarap) saldiğını, ifade etmektedir. Şarap, maddesel imgeleme göre sudur. Zira her sıvı bir sudur. İmgelem için, akan her şey sudur; akan her şey suyun doğasına katılır (Bachelard, 2004, s.132). Şarabın özünün su olması ve özünden uzaklaşmış ve işlevini kaybetmiş kuru çaylara su salmak bu yatağı özüne döndürerek yeniden hayat vermeyi amaçlamaktadır. Çocuk doğuramayan bir kadın da tıpkı kurumuş bir ırmak gibi özünden uzaklaşmıştır. Kuru ırmak yatağına sücü (şarap) dökmek, suyu tanrısal bir nimet olarak kabul ettiğimizde bu nimeti yeniden temin etmek, suya ihtiyaç duyan bütün varlıklara ve doğaya da yeniden hayat vererek Tanrı’yı ve su iyesini hoşnut ederek, dileklerin kabulünü sağlayacaktır. Bu uygulamada su kültü açıkça görülmektedir.

Suyun varlığı yaşamın ve kutsalın devamlılığını ifade ederken, suyun kuruması ölümü ve yokluğu ifade etmektedir. Dolayısıyla kuru çaylara su salarak ölümü ve yokluğu ortadan kaldırarak yaşamı yeniden canlandırmak amaçlanmıştır. Çocuksuz kadın, kendi içerisinde var olan kaosu yıkarak yeni bir düzenle kozmosu yeniden yaratmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, çocuksuz kadın ile kurumuş ırmak arasında bir bağ kurularak ırmağın su ile yeniden hayat bulduğu gibi kadının da içinde yeni bir hayat büyüteceği düşünülmüştür.

Eski Türklerde çocuk sahibi olamayan kadınların yapmış olduğu uygulamalardan biri de sahrada tek başına biten bir ağaç, bir kuyu (pınar) veya su kenarında koyun kesip gecelemeleridir (İnan, 2013, s. 168). Bununla birlikte ihtiyaç duymaları halinde Tanrı'dan veyahut yer-sulardan yardım istemek ve dileklerinin kabulünü sağlamak için kurban kesmektedirler (Radloff, 2018, s. 163). Eliade'ye göre (1994, s. 33), mitolojik dönemdeki kurban eyleminin altında şu teori yatmaktadır; “canlandırılmadığı”, bir kurban verilerek “ona” bahsedilmediği takdirde hiçbir şey süremez; inşa ayinin prototipi dünyanın kuruluşu sırasında gerçekleşen kurban kesme eylemidir. Öyleki, kimi arkaik kozmogonilerde dünya, kaosu simgeleyen bir ilk canavarın (Tiamat) veya bir kozmik devin (Ymir, Pan-Ku, Puruşa) kurban edilmesiyle varoluş kazanmıştır. Dolayısıyla kurban sunulan varlıkla kurban sunan arasında bir alma verme durumu söz konusudur. Yaratımın ve doğurganlığın sembolü olan suya kurban sunma, kişinin kendisine verilecek yeni can için suya başka bir can vererek dengeyi sağlama girişimidir. Sunduğu kurban ile su iyelerini hoşnut eden insan, su iyelerinin de yardımı ile sudan doğurganlığı ödünçleyerek yeni bir can kazanacaktır.

Suya kurban sunulmasının bir diğer sebebi ise, Tanrı gibi kutsal varlıkların ve su iyelerinin suyu mekân tutmasıdır. Eski Türk inanışında su gibi ağaç ve dağ da kutsal varlıkların tecelli ettiği yerlerdendir. Ağaç ve su, sürekli var olmaları ile dağ ise yüksekliği nedeniyle olağanüstü özellikleri ile Tanrı'nın veya kutsal varlıkların mekân tuttuğu yerler olmuşlardır. Dede Korkut Hikâyelerinden olan Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'da bahsedilen Uzun Pınar'ın üzerinde perilerin uçtuğundan bahsedilmektedir. Konar Koca Sarı Çoban'ın periye dolayısıyla su iyesine yaptığı saygısızlık neticesinde kolektif bir cezalandırma sonucu Tepegöz ortaya çıkmıştır. Konur Koca Sarı Çoban'ın var olan perilerden birine tecavüz etmesi sonucu sadece kendisinin

değil bütün obanın cezalandırılması bu peri olarak adlandırılan şeyin aslında su iyesi olduğu anlaşılmaktadır.

Eski Türk inanışında kutsal olanla iletişime geçmek genellikle su, ağaç, dağ gibi kutsal yerlerde meydana gelmektedir. Roux (1998, s. 115), Türklerin Gök adına kurban kesmek için bir suyun kıyılarında toplandıklarını ifade etmektedir. Bu uygulamanın sebebi, Türk kolektif düşün sistemindeki su kaynaklarının Tanrı ile yeryüzü arasında bir geçit olduğu ve Tanrıların bu geçitler ile yeryüzüne çıktıkları düşüncesidir.

İslamiyet inancında da Cennetten geldiği düşünülen ve Sahih-i Müslim olmak üzere hadis kitaplarında ekseriyetle; “Dört nehir Cennetten fışkırmıştır: Fırat, Nil, Seyhan, Ceyhan” şeklinde kaynağının Cennetten geldiği dört nehirden bahsedilmektedir (E6). Bu bağlamda İslamiyet öncesinde var olan su kültü ile İslamiyet inancı içerisinde kutsal kabul edilen su kaynakları; İslamiyet öncesinde var olan su kültü inancı ile iç içe geçtiği görülmektedir.

‘Asuman ile Zeycan Beyan’ adlı halk hikâyesinde bu inancın bir yansıması olarak, Doğu Anadolu Bölgesinde, Fırat Irmağının iki kolundan biri olan Murat Nehrinin yanında kurban kesilerek, kesilen kurbanın bu suya atıldığı ifade edilmektedir. Eski Türk inanç sistemi içerisinde Gök Tanrı için su kıyılarında kurban kesme anlayışının yanı sıra Murat Nehrinin, Cennetten çıktığına inanılan Fırat Nehrinin bir kolu olması dolayısıyla da bir kutsiyet atfedildiği ve kutsal mekân olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

“Zaman-ı evvelde bir padişah vardı. Padişahın bir de kethüdası vardı. İkisinin de zürriyeti dünyaya gelmedi diye düşünürken bir gün bir derviş geldi. Padişah, dervişten derdine درمان olmasını istedi. Derviş derdine çare olarak; “Ya beyim! Murad Suyunun kenarına gidersin. Bir kurban kesersin. Andan bir nar zuhur eder. İkinizin inşallah zürriyeti dünyaya gelir”, demiştir. Kurbanı alarak Murad Suyu’na varıp, sabah namazını kıldılar. Daha sonra kurbanı kesip suya bıraktılar. Sudan iki dalga koptu, iki dalganın arasında bir nar zuhur etti. Derviş İsmail o narı alarak beyin yanına geldi. Bey, bu narın ne olduğunu sorduğunda konuk cevap olarak, dokuz ay on gün sonra ikisinin de çocuğunun dünyaya geleceğini eğer oğlan olursa adını Asuman, kız olur ise ismini Zeycan koymalarını ve ikisini birbirlerinden ayırmamalarını, söyledi. Bunlar el kaldırıp dua ederken, konuk sır oldu, nereye gittiğini kimse görmedi. Narı bölerek, tanelerini yediler. İki aileden birisi, dokuz ay sonunda doğan oğluna Asuman diğeri de kızına Zeycan adını verdi” (Kaya, Koz, 2000, s. 21- 22).

Bu hikâyede mucizevi meyve olarak suyun üzerinde iki dalga arasında beliren nar, Servier’ye göre “kadının yumurtalarını” (Ateş, 2001, s. 218) dolayısıyla doğurganlığı ve bereketi simgelemektedir. Ana rahmini sembolize eden narın sudan gelmesi, ruhsal

yaşam enerjisinin dişil bir öge olan suyun doğurganlığıyla birleşerek mayalanması anlamına gelmektedir (Şenocak, 2016, s. 233). Bu bağlamda nar, suyun dişilik bereketinin ve doğurganlığının ödünçlendiğinin bir göstergesidir.

Evrensel anlamda dişil bir öge olan nar, kaosu besleyen ateş gibi düşünülerek dölleyici ve arındırıcı özelliğiyle çocuksuzluk sorununa şifa vereceği inancını doğurmuştur (Şenocak, 2016, s. 233). Afganistan’da yaşayan Hazarlar arasında; çocuğu olmayan kadınlara kara kabuklu narın tanelerini okuyarak yedirme şeklinde bir uygulama vardır. Narın bütün tanelerinin yenme şartı vardır. Eğer bir tanesi bile yenmezse narın özelliğinin ortadan kalkacağına inanılmaktadır (Kalafat, 2007, s. 261). Nar, yapısı itibarı ile kadın yumurtalıklarını andırmaktadır. Bu bağlamda çocuğu olmayan kadının aktif halde bulunmayan yumurtalıkları sudan gelen nar ile suyun doğurganlığını ödünçleyerek çocuksuz kadının yumurtalıklarını da aktif kılacaktır.

Nar, içerisinde bulunan çok sayıda tohum ve kırmızı rengiyle, kadının üretkenliğini ve bekâretin evlilikle kaybedilmesini de sembolize etmektedir. Antik kültürler içinde kadınlığı en güçlü temsil eden meyvelerdendir. Musevi ve Hristiyan din bilginlerine göre, Âdem ile Havva’nın Cennetten kovulmasına neden olan meyve, elma değil nardır (Başer, 2011, s. 24). Anadolu’da nar ve elmaya atfedilen kültürel değer benzerdir. Her iki meyve de bekâretin yitirilmesi ve döllemeyle ilişkilendirilmektedir. Çocuğu olmayan kadın meyve vermeyen ağaca benzemektedir. Ağacın işlevini yerine getirmeyerek meyve vermediği gibi kısır kadın da görevini tam olarak yerine getirmemekte ve soyun devamını sağlamamaktadır. Dolayısıyla çocuksuzluk ile birlikte neslin devamlılığı tehlike altına girmektedir. Nar ise içerisinde bulunan tohumlar/ yumurtalar ile bir iken bin olmaktadır. Bu bağlamda kısır kadının da özüne dönerek narın çoğalması gibi içerisindeki cevheri yani doğurganlığını ortaya çıkararak çoğalması beklenmektedir.

Anadolu’da yapılan nar kırma törenleri, narın zürriyetinden, bolluk ve bereketinden fayda sağlamak içindir. Gelinler, düğünlerde narı yere vurup parçalarken, bu nar taneleri kadar çocuğum olsun (Ateş, 2001, s. 218), diye dua etmektedir. R. De Calatchi de yeni gelinlerin evlerine nar taneleri serpilerek evliliklerinin devamlı, bereketli, çocuklarının çok olacağına inanıldığını söyler (Ateş, 2001, s. 176). Şenocak’a göre, insanoğlunun bolluk ve bereket dileği, mitolojik rahim olgusuyla ritüellerde yaşatılmaktadır. Nar taneleri, esrarlı bir kutuda yeşermeyi bekleyen gizil tohumlar gibidir. Nar kırma törenlerinde, narın her bir kapalı tohumu dört bir yana saçılırken, aslında bu tohumların

yerin ruhuyla birleşip döllemesi kurgulanır. Saçı geleneğinin bir yansıması olarak değerlendirebileceğimiz nar kırma törenleri, yerin/ toprak ananın rahminde döllenen tohumların her birinin bolluk ve bereket ile can bulup, çoğalmasını, bereketin ve yaşamın devamlılığına olan inancın ölümsüzleşmesini sağlamaktadır (Şenocak, 2016, s. 234). Bu bağlamda nar kırma törenleri ile narın içindeki tohumların toprak ile birleştiğinde yeni filizler verdiği gibi gelinin de içerisindeki tohumların/ yumurtalıkların filizlenerek kök salması beklenmektedir.

Asuman ile Zeycan Beyan hikâyesi içerisinde belirtilen sudan iki dalganın kopması ve bu iki dalga arasında bir narın belirmesi ile vurgulanan iki sayısı, mutlak ilahi birlikten ayrı düşme anlamına gelmenin yanında çiftlerin ve ikili yapıları temsil etmektedir (Schimmel, 1991, s. 57). Bu bağlamda iki dalga arasında beliren narın yenmesinden sonra iki ailenin birer çocuk sahibi olması; Asuman ve Zeycan'ın aynı narın tanelerinden doğmuş olduğunu ve ayrılmaz bir çift olduklarını göstermektedir. Bu sebeple kaderleri ilahi birlik ile birbirine bağlıdır ve sonsuza dek ayrılmamaları gerekmektedir. Ayrıca Asuman ile Zeycan'ın kutsal kişinin verdiği nar ile dünyaya gelmesi aralarındaki ilişkinin kutsalın onayı doğrultusunda olduğunu da bir göstergesidir.

‘Asuman ile Zeycan’ halk hikâyesinin var olan bir başka varyantı ise şöyledir; “Padişah ve vezirinin çocuğu olmaz. Dertlerine derman bulamayarak bir su kenarında otururlar. Abdest alıp, namazlarını eda ederler. Dua edip ellerini yüzlerine sürecekları zaman karşılarında aksakallı bir dervişle karşılaşırılar. Derviş, bunlara bir elma uzatarak, aileleriyle paylaşarak yemelerini ve bir çocukları olacağını, söyler” (Saçkesen, 2003, s. 157).

Anadolu sahası halk hikâyelerinde de su kenarında çocuğu olmayanların pir, dede ya da Hızır tarafından evlat ile müjdelendiği sıkça görülen motiflerdendir. Burada bahsi geçen derviş, dertlerine derman arayan insanlar tarafında su kenarında görüldüğü için su iyesi ya da Hızır olarak düşünülebilir. Ancak hikâye içerisinde bu kişinin Hızır olduğu açıkça beyan edilmemiştir. Su kültü, eski Türk inanışından günümüze gelene dek İslami örtünün altına girmiştir. Su kültü, eren kültürü ile birleşerek, su iyesi İslam dininin etkisiyle su erenine dönüşmüştür (Türkan, 2012, s. 138). Halk hikâyelerinde, çocuksuzluğa çare için veya kahramanlara yardım için su kenarında, ırmakta, nehirde, çeşme başında görünen evliya, derviş, pir, aksakallı ihtiyar bu durumu kanıtlamaktadır.

‘Ecel Acayip’ masalında su iyesinin varlığı açıkça görülmektedir. Masalda, baba-oğul yola çıkarlar; bir çeşme başında ihtiyar iç çekerek, “off anam of” der demez hemen çeşmenin lülesinden bir adam çıkıp; “buyur baba, ne diyorsun? Oğlum, ben seni çağırmadım. Çağırdın, diyor musluktan çıkan genç, benim adım “Of” dur. Sen beni çağırdın, ne yapacaksın beni?” (Sakaoğlu, 2002, s. 382). Masalın kahramanlarından biri olan Of, pek çok varyantı olan ‘of’ ve benzeri nidalarla farkında olmadan çağrılan, geldiği yer ve olağanüstü özellikleri dikkate alındığında kılıktan kılığa girebilen, su iyelerinden biridir (Türkan, 2012, s.141). Masal içerisinde çağrıldığında yardıma gelen Of ile Türk mitolojisinde önemli bir yer tutan ve şamanların çağrısı ile insanların yardımına koşan su tanrısı Yayık Han arasında benzerlikler görülmektedir. Zira ikisi de kendisinden yardım isteyen insanlara yardım etmektedirler.

‘Arzu ile Kamber’ hikâyesinde de Kamber, evlendirilmek için beye gönderilen Arzu’yu bulmak için yollara düşer. Arzu, kendisini kurtarmaya gelen Kamber’i suda boğulmaktan kurtarmak için Hızır’a seslenir ve onu çağırır. O sırada sudan bir boz atlı gelerek suyun ortasındaki Kamber’i elinden tutup karaya çıkarır. Hikâyenin bu kısmı metin içerisinde şöyle anlatılmaktadır;

“Kamber; “Mübarek matem ayı
Ağlar yohsulu bayı
Nice geçen ben bunu
Coşkundur Araz suyu.
Arzu; “Şu dünyanın fendini
Unutmadım andımı,
Hakikatli yar isen
Araz’a uğrat kendini

Yaranı safa, ol zaman yar sevdasiynen Kara Kaytan’a binüp, Araz suyuna hücum etdi. Hele bir hal ile orta yerüne gelüp kaldı. At çok çabalayup kaldı. Kendi dahi bunalup, telesüyüp can havliyle atdan ayrılup, elini bir saza yapışup, biraz aklı başına gelüp turdı. Arzu dahi çok çalışup, ip dahi atdı. Çare idemedi. Ol zaman suyun içinde Kamber beyt başladı:

Behey gidinin kızı
Togrı nice sözi,
Kamber sefil haldedir,
Araz’a aldırın bizi.

Tekrar gine Kamber, Arzu’ya iki kerre beyt başladı:

Ey Sipahi'nin kızı,
Soldurdun benzimizi,
Çağır Hızır İlyas'a
Araz'a aldırdın bizi.

**

Uçdı ördeği kazı,
Kaldı bozuldı yazı,
Garib halim zaiftir,
Çağır Hızır İlyas'ı.

Ol zaman iki beyt Arzu söyledi, münacat eyledi, Hızır Aleyhi's-selam'ı
çağırdı, beyt başladı:

Aşkın kitabı eldedir,
Hakk kelamı dildedir,
Ve atlı Hızır yetiş,
Kamber'im sefil haledir.

**

Ey karı yası, Araz bayırı,
Eline girdi sazi,
Yârim sefil haledir,
Aman yetiş Hızır İlyas.

Ol zaman, bir boz atlu çıka gelüp, suyun ortasından elinden tutup, mesire (taşra) çıkardı. Derakab Hızır Aleyhi's-selam gaib oldu. Amma Kamber gaib ü zaif oldu" (Şimşek, 1987, s. 230-231).

Hikâye içerisindeki Hızır, çağrıldığında sudan çıkarak gelmektedir. Bu bağlamda Hızır'ın eski Türk inanışları arasında yer alan su iyesi ve Yayık Han ile benzer özellikler taşıdığı açıkça görülmektedir.

Verbitskiy ve Karunovskiy, Yayık Han'ın yeni doğan çocuğa "kut" yani hayati güç, vücut ve ruh verdiğini belirtmektedirler. Anohin ise, Yayık (aracı ruh)'ın tüm aracı ruhların en büyüğü olduğunu ve gökte yaşayan Ülgen'in bir parçası olduğunu söylemektedir. Radloff (2018, s. 260- 261), Yayık'a "suyun üstü" anlamını vermektedir. Ural nehrine de Yayık adı verilmektedir. Seyidov'a göre ise Yayıcı sözü, -yaya ve -Çı eki ile türetilmiş ve su altında yürümek anlamlarını taşımaktadır. Dolayısıyla bu bilgiler ışığında İslamiyet öncesi Türk inanışları içerisinde yer alan ve istenildiğinde insanların yardımına koşan Yayık Han diğer bir ifade ile su iyesi, İslamiyet tesiri altında Kur'an-ı

Kerim içerisinde de yer alan, kul sıkıştığında yardıma gelen ve ab-ı hayatı içerek sonsuz hayat sahibi olan Hızır şekline dönüşmüştür.

‘Kirmanşah Hikâyesi’nde, çocuğu olmayan padişaha su kenarında evlat müjdesi veren kutlu kişinin, padişahın vezir ile birlikte dikkatle suya baktıktan sonra ortaya çıkması da onun su iyesi olduğu fikrini destekler niteliktedir. Kirmanşah Hikâyesinde, “Şiraz toprağında, Tiflis vilayetinde Hurşut Şah isminde bir hükümdar vardır. Bu hükümdar herkesin kendine göre bir çocuğunun olmasına ancak kendi çocuğu olmamasına üzüldü. Bir gün vezirler meclisi toplanarak, öksüz çocukları sünnet ettirme kararı aldılar. Bu kararı hükümdara söylediklerinde hükümdar derdini hatırlayarak ve ağlamaya başladı. Başvezir padişahın gamı kasveti dağılsın diye onu da alarak Tiflis’in etrafında dolaşmaya çıkarır. Tiflis’in etrafı dağlarında, iki dağ arası bir dereden bir yol gidiyordu. Vezir, buyrun şahım burada oturalım, bu akarsuyu seyredelim, senin içindeki sıkıntın, gamın kasvetin bu su alır götürür, suya dikkatli bak, der. Baş vezir ile oturup su kenarına suyu seyretmeye başladılar. Akarsuya dikkatli baktıklarında karşılarında bir derviş görürler. Derviş, şahım –dedi- üzülmeye, dertlerin dermanını veren Hak vardır, hiç yoktan var etmeye kadirdir. Ben vasıta ve sebep olayım, Cenab-ı Hak sana bugünden itibaren bir evlat verecek, der” (Alptekin, 1999, s. 134- 135).

Geleneksel Türk inançlarında iye kavramı, Tanrı ile insan arasında bir bağ kurulmasına vasıtalık eder. Bu bağlamda insanlar özelde iyelere gösterdikleri saygıyı, genel anlamı ile Tanrı’ya göstermiş olurlar. Diğer bir deyişle iyeler, insanların Tanrısal mekânlarda hissettikleri ruhsal olguyu ifade etmektedir. Dağın, ormanın veya suyun iyelerinden istenilen istekler ya da onlara sunulan adaklar, Tanrı’ya ulaştırılmak üzere sunulur. Bu kapsamda Türklerin İslamiyeti kabul sürecinden sonra iyelerin yerini İslam boyası ile boyanmış pirler ve dervişler, aksakallı kocalar almıştır. Su başlarında Tanrı’ya sunulan adaklar ve dualar İslami örtü altında Tanrı ile aracı kılınan iyeler yerine evliya mezarları veya yatırlar etrafında onların aracılığı ile gerçekleşmektedir. Bu bağlamda yukarıda alıntılanan hikâyenin epizotunda suyun içinde görünen aksakallı kocanın kendisini bir vasıta olarak kılması ve şahın derdine Tanrı tarafından derman olunacağını haber vermesi kolektif bilinç dışının kendini farklı bir forma güncellemesi olarak değerlendirilebilir.

Halk hikâyelerinde su kültünün bir uzantısı olan çeşme motifinin hikâyeler içerisinde sıklıkla yer aldığı görülmektedir. İlk bakışta su kültü ile bağlantılı görülme de özellikle vurgulanması bu bağlantıyı açıkça gözler önüne sermektedir.

‘Şah İsmail ile Gülizar Hanım” hikâyesinde, “Padişahın çocuğu olmaz. Bu derdini untabilmek için lalası ile birlikte seyhate çıkarlar. Üç saat yol gittikten sonra bir çeşme kenarında abdest alıp namaz kılmak için konaklarlar. Padişah namazını kıldıktan sonra yanında bir derviş görür. Padişah, dervişten

derdine çare ister. Derviş bir elma çıkararak padişaha verir ve hareme varıp yatsı namazını kıldıktan sonra elmayı soymasını ve elmanın yarısını Hanım Sultana yedirerek o gece birlikte yatmasını, söyler. Eğer dediklerini yaparsa bir erkek evladı olacağını müjdelir” (Gedik Çetin, 1998, s. 1).

Çeşme, su kültürünün bir parçasıdır. Bu bağlamda çeşme, sadece su temin etme aracı değil aynı zamanda insan ile kutsalın buluşma noktasıdır. İnsanın kutsal ile irtibat sağlamasına olanak sağlayarak onu farklı boyutlara taşıyan bir köprü vazifesi de görmektedir. Çeşme, eski Türk inanç sistemi içerisinde Tanrıların yeryüzüne çıkış kapısı olarak düşünülen ve kutsiyet atfedilen su gözelerinin modern halidir. Bu bağlamda hikâye içerisinde dervişin çeşme başında görülmesi, Türk kolektif düşün sistemi içerisinde yer alan su kültürünün İslamiyet inancından sonra da kolektif bilinç dışında var olduğunu göstermektedir. Türkan’a göre (2012, s. 146), “Türk mitolojisinde ana rahminin sembolü olması nedeniyle çeşmenin yanında ortaya çıkarak, elmayı verip kaybolan derviş; şekil değiştirip insan kılığına girmiş bir su iyesidir”. Türk halk hikâyelerinde çeşme başında görülen dervişin çocuksuzluğa çare olması, su kültürünün en baştaki haliyle, modern Türk kolektif düşün sistemi içerisinde de önemini yitirmeyerek, değişik şekillerde anlatılar içerisinde varlığını koruduğunun bir kanıtıdır.

Türk modern düşünce tarzında su kültürünün bir uzantısı olan çeşme, bir başka hikâyede ise çocuk sahibi olmak için yapılan hayır işleri arasındadır. ‘Razınihan ile Mahifiruze Sultan Hikâyesi’nde, “Padişahın çocuğu olmaz. İstihare namazına yatar ve rüyasında derviş, bir cami ve bir çeşme yaptırırsa çocuğunun olacağını söyler. Padişah, cami ve çeşmeyi yaptıınca çocuğu olur” (Gedik, 2004, s. 49).

Eski türk inanç sistemi içerisinde yer alan, çocuk sahibi olmak için su iyelerinin hoşnut edilmesi inancı, İslamiyet etkisi ile çeşme yaptırma şeklinde bir değişime uğramıştır. Çocuk sahibi olmak için kutlu kişinin, çocuğu olmayan kişiye sıraladığı cami ve çeşme yaptırma şartının altında cami ile Allah’ı memnun ederken, çeşme ile de kültürel kodlarında yer alan su iyesini hoşnut ederek, dileğinin gerçekleşeceği düşüncesi yatmaktadır.

Halk hikâyelerinde, su kültürünün modern Türk düşünce sistemi içerisindeki yansımalarından biri de havuz başlarıdır.

‘Latif Şah Hikâyesi’nde, “Yemen şehrinde Gemsiz Şah adında bir şah vardır. Şahın çocuğu olmaz ve bu duruma çok içerlenir. Bir gün eşi Şemsinur Sultan, ona üzüntüsünün dağılması için kılık değiştirerek, veziri de yanına alıp çıkıp şehirde dolaşmasını söyler. Padişah ve vezirin vardıkları bağın içerisinde güzel bir havuz vardır. Havuzun başında abdest alıp, beş vakit

namazlarından o zamana tesadüf eden vaktin namazını kılarlar. Namazları bitince oturup sohbet etmeye başladıklarında kible tarafından yeşil sarıklı, beyaz sakallı bir nurani baba geldiğini görürler. Derviş, cebinden bir elma çıkararak, Gemsiz Şah’a, bu elmayı bölerek hanımı ile yemesini, söyler. Bu elmayı yediklerinde bir evlada sahip olacaklarını ancak kız mı erkek mi olacağını Allah’ın bileceğini, belirtir” (Aslan, 2007, s. 255- 256).

Halk hikâyeleri içerisinde yer alan elma ve su motifi, çocuk sahibi olamayanların çocuk sahibi olmasında vazgeçilmez bir rol oynamaktadır. Şayhan’a göre (2022, s. 38), halk hikâyelerinde elma yaratılışın kaynağı ve dişil bir öge olarak ele alınmalıdır. Diğer bir deyişle elmanın doğurucu/ yaratıcı bir işlevi bulunmaktadır. Kutsal kitaplarda da Âdem ile Havva’nın tinsel doğuşunu gerçekleştirmek için yedikleri yasak meyve genellikle elma olarak yer almaktadır.

Türk halk hikâyeleri ve masallarında da sıklıkla rastlanılan elma motifinin kaynağı genellikle Tevrat ve Kur’an-ı Kerim’e dayandırılmaktadır. İlk insan olan Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yaratılmasından sonra Cennetten kovularak dünya sürgününe gönderilmesine neden olan ve insanın yaratılışını konu alan hemen tüm mitolojilerde yasak meyve olarak elmanın sembolleştiği görülmektedir.

Anadolu’da da yasak meyvenin elma olduğu yönünde yaygın bir inanış bulunmaktadır. Ancak Kur’an-ı Kerim’de Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın Cennetten kovulmasına sebep olan meyvenin ismi zikredilmemiştir. Bakara Suresi’nde, Allah, Hz. Âdem’e eşiyle Cennet’e yerleşmesini, oradaki dilediği yiyeceklerden bol bol yemesini söyler ve “şu ağaca sakın yaklaşmayın yoksa zalimlerden olursunuz” (2/35) diyerek onu uyarır. A-raf Suresi’nde (7/19-22) yer alan bir başka ayette de ağaç ve ağacın meyveleri ifadesi yer alsa da o meyvenin elma olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Tevrat’ta Tekvin bölümünde bu meyvenin ne tür bir meyve olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak Tevrat’ın Latince çevirisinde bu ağacın elma anlamına da gelen “malûm” kelimesi ile ifade edilmesi meyvenin elma olduğu inancını doğurmuştur (Özdemir, 2018, s. 37). Bu bilgiler ışığında Türk kültürü içerisinde yaygın olarak yer alan yasak meyvenin elma olduğu yönündeki inancın, İslam kaynaklı olmayarak bu meyvenin Tevrat içerisinde yer almasından dolayı Yahudi kaynaklı olarak sözlü kültürümüze girdiği söylenebilir.

Kutsal kişiler tarafından verilen elmanın dişiye doğurganlık vasfı verdiği ve zürriyeti arttırdığı destan, masal ve halk hikâyelerinde sıkça karşılaşılan bir motiftir. Bu durum kolektif düşünce ve halk inanışlarının sözlü edebiyat ürünlerine yansımaları olarak

değerlendirilebilir. Siirt'te çocuğu olmayan kadın, hacca gidecek birinden kendisine elma getirmesini ister. Bu elma, yöredeki kutsal mekânlarda da gezdirilir (Karakaş, 2020, s. 252). Doğurganlığı sağlayacağı ve zürriyet vereceğine inanılan elmanın kutsal mekân olan hacdan gelmesi ve daha sonra kutsal mekânlarda gezdirilmesi kutsalın pekiştirilmesidir. Kutsal olan elmanın evliya kültü ile birleşerek etkisinin arttırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Eskişehir'de de doğum ağrıları çeken kadına ısırttırılan elmayı yiyen kısır kadının çocuğu olacağı inancı mevcuttur (Örnek, 2000, s. 57). Burada ise temas büyüsü açıkça görülmektedir. Çocuk doğurabilen bir kadının temas ettiği elmayı yiyen kısır kadına da temas ile doğurganlığın kısır kadına da geçebileceği düşünülmüştür.

Akdeniz'den Asya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada çok eski bir geleneğe göre kısır kadınlar ağaçların altına giderek onlardan dilekte bulunurlar ve çocuk isterler (Ateş, 2001, s. 140). Bu uygulamanın sebebi tüm mitolojilerde ağaç ve kadın arasındaki ilişkinin plesantadan doğum anlamında yorumlanmış olmasıdır. Doğurganlık gücünü içinde barındırdığı düşünülen bu kutsal ağaçlar, Keltler'de elma, Asurlular'da asma, nar, köknar, sedir ya da meşedir (Ateş, 2001, s. 141). Bu düşüncenin sonucu olarak kadınlar, bu ağaçlardan kendilerinde var olan kısırlığı gidererek onlara çocuk vermesi için dualarda bulunmuşlardır. Manas Destanı ve Dede Korkut Hikâyeleri'nden "Boğaç Han Boyu"nda bu inanç açıkça görülmektedir. Manas Destan'ında Cakıp Han, Manas doğmadan önce, bir erkek çocuk sahibi olamamasının suçunu eşinde ararken;

"Şu Çırcı'yı alalı,
Ben koklayıp bala öpmedim,
Bu Çırcı dağılan saçını taramıyor,
Huda'ya tövbe deyip hiç bana bakmıyor,
Belini sağlam bağlamadı,
Bu Çırcı erkek bala doğurmadı.
Bu Çırcı'yı alalı, yazı kışı on dört yıl oldu,
Bu, mezarlı yeri ziyaret etmiyor,
Bu, elmalı yerde yuvarlanmıyor,

Bu, şifalı sularda gecelemiyor" diye şikâyet etmektedir. (Yıldız, 1995, s. 234- 235).

Burada var olan "elmalı yerde yuvarlanmıyor" ifadesi mitolojik ağaç kültürünün bir kalıntısı olarak değerlendirilebilir. Türk kültüründe elmalı yer, döl tutmaya müsait,

hikmetli yerdir. Bu tür kut bulmuş yerlerde Tanrı'ya çocuk sahibi olmak için yakarılır ve buralarda yatılır (Kalafat 1999, s. 84). Çocuğu olmayan Yakut kadınlarının karaçamın altına beyaz at derisi sererek dua ettikleri, böylece ağacın yardımı ile çocuk sahibi oldukları bilinmektedir (Bayat, 2016, s. 182). Molla Gazi Hoca'nın Müslüman Kırgız-Kazaklarla ilgili; kadınları kısır olursa sahrada tek başına biten bir ağaç, bir pınar veya su yanında koyun kesip gecelediklerini belirtmektedir (İnan, 1995, s. 168). Burada görülen uygulama da Yakutlarda görülen uygulama ile benzerdir. Mitolojik kökene bağlı olarak ağaç ve doğurganlık arasındaki ilişkinin zamanla ağacın meyvesine indirgendiği görülmektedir. Elmanın bir ağacın meyvesi olması, arka planda ağacın kutsallığını sembolize etmektedir.

Kolektif bilinç dışının ürünleri olan sözlü anlatılar ister bireysel olsun ister toplumsal, oluştuğu toplumun kültürel öğelerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda nesilden nesile aktarılan bu anlatılardaki semboller geleneksel insanın en baştan günümüze kadar düşünce ve ruhunu yansıtmakta ve bu düşünce ve ruhu beslemektedir. İnsanoğlu, bilinçaltında var olan sembolleri, çevresinde var olan nesneleri kullanarak somutlaştırmıştır. Türk anlatılarında ve inançları arasında doğurganlığın sembolü olarak yer alan elma, kısırılık bir hastalık olarak görüldüğünde sağaltıcı olarak düşünülebilir. Her kültürel yapı, hastalık sorununa kendi kültürel değerleri, coğrafi özellikleri/ çevre gerçekleri çerçevesinde çözümler geliştirmiştir (Sever, 2004, s. 96). Bütün meyvelerin atası olarak sayılan elmanın, yeryüzüne Orta Asya'dan yayıldığı ve Kafkas kökenli olduğu bilinmektedir (Karakurt, 2011, s. 26). Dolayısıyla çocuk doğuramayan bir kadın hasta olarak nitelendirilirse, sağaltım aracının da toplumun yaşadığı coğrafya ve kültürel değerler ile bağlantılı olması gerekmektedir. Bu bağlamda Türklerin kısırlığa sağaltım aracı olarak elmayı geliştirmesi yadsınamaz bir gerçektir.

Bazı halk hikâyelerinde elmanın tek başına değil bir bütün olarak elma ağacı şeklinde yer aldığına da rastlamaktayız. Bu durum, elma sembolizminin arkasında ağaç kültü olduğunun açık bir göstergesidir.

‘Güzel Ahmet Hikâyesi’nde, “Padişahın oğlu olmaz. Vezirini de alıp Allah'ı bularak derdini anlatmak için yola çıkarlar. Öğlen vakti, Palandöken'in zirvesinde bir pınar başında duraklarlar. Abdest alıp, namaza dururlar. Dörder rekât ilk sünneti kılıp, dört rekât farza niyet edince, derenin aşağısından bir ihtiyar koca çıkarak yanlarına gelir. Padişaha, babasının devrinde bir elma ağacı olduğunu, şimdi ise topraktan kaybolup sadece kökünün durduğunu, söyler. Bu elma ağacını bulup bir havuz içine aldırmasını, kökünü günlük sulayarak, başına da bir nöbetçi koymasını,

söyler. Bundan bir ışkın çıkacak onu sar, elma yetiştği zaman da hanımınla beraber bu elmayı ortadan ikiye bölerek, birbirinize hak geçmemesi için altın terazide tartarak, elmanın kabuğunu da soyup ahırdaki kısırağa vermesini, söyler. Bunların sonucunda bir oğlu olacağını, o gelmeden adını koymamasını söyler. Tavladaki kısırağın da bir erkek tay doğuracağını ve oğlu ile birlikte yaşayacağını, söyler” (E7).

Hikâye içerisinde dağ, ağaç ve su kültüne dair izlere rastlamaktayız. Padişahın, Allah’ı bulmak için yola çıkması ve Palandöken’in zirvesinde bir pınar başında, namaz kılıp dua ettikten sonra Tanrı’nın derdine çare olarak bir aracı niteliğinde ihtiyar bir koca göndermesi Türk kolektif düşün sistemi içerisinde var olan dağ ve su kültüne dair inanç kalıntılarının izleridir.

Eski Türk inanç sistemi içerisinde önemli yer tutan dağ, ağaç, su kültürleri yer ana kompleksine girmekte ve hepsinin birer iyesi olduğu düşünülmektedir. Ancak, dağların yalnız kendi iyelerinin değil, aynı zamanda diğer ruhların da barındığı yerler olduğu düşünüldüğü için Türk mitolojisinde ritüellerin yapıldığı ılık mekânlar olarak bilinmektedirler (Bayat, 2006, s. 26). Türk kültür sistemi içerisinde Gök Tanrı inancı ile bağlantılı olarak dağlar yüceliğin ve Tanrı’nın yaşadığı yer olarak düşünüldüğü için kutsal kabul edilmişlerdir.

Altaylar, Türkistan coğrafyasındaki ulu dağların çoğu, Tanrı anlayışıyla bağlılığı olan, "Han-Tengri", "Kayrakan", "Abu Kaan" gibi adlarla adlandırmıştır (Beydili, 2004, s. 147). Burhan-Kaldun Dağını kutsal kabul eden Moğollar’ da, en yüksek dağları “Dağ İlah” şeklinde düşünülmüştür (Tanyu, 1973, s. 7). Yakut halk bilminde de, Tanrı’nın yedi katlı bir dağ üzerinde yaşadığına inanılmıştır. Başkurtlarca, "Tura Tev" olarak anılan, kutsal bilindiği için de kurban kesilmeden önce kesinlikle çıkılmayan dağ da bu silsilenin içinde yer almıştır. Gök-Tanrı’ya kurban merasimi de kutsal bilinen böyle dağlarda yapılmıştır (Beydili, 2004, s. 147). Türklerin, kutsal dağlar ile ilgili inançlarının Anadolu’da da varlığını sürdürdüğünü Güzel Ahmet Hikâyesi içerisinde yer alan, padişahın, Allah’ı bulmak için Palandöken Dağı’nın zirvesine çıkması ifadesinde açıkça görmektediriz.

Türklerin Gök Tanrı’ya ulaşmasında aracı olan dağlar, diğer pek çok mitolojide ve dinde de bu vazifeyi üstlenmiştir. Semavi dinlerde peygamberlerin Allah ile buluşma noktaları (Tûr, Hira vb.) da dağlar olarak görülmektedir. Bu bağlamda Türklerle birlikte Anadolu’ya gelen dağ kültüründe İslam dininin etkisiyle birlikte bazı değişiklikler de görülmektedir. Dağın zirvesindeki pınarın başında namaz kılarak, dua etmek; kansız

kurban olarak nitelendirilebilir. Gerek kurban gerekse dua ile yapılmak istenen aynıdır. İslamiyet öncesinde kesilen kurban ile dağ ve su ruhlarını memnun ederek, dileğin gerçekleşmesi amaçlanmaktaydı. Bu düşünce İslamiyet etkisi ile dağ zirvesindeki bir pınar başında dua ederek, namaz kılma şeklinde şekil değiştirmiştir. İslami inanç dâhilinde kurban kesmek ve dua etmek sadece Allah’a karşı yapılan bir eylemdir. Ancak İslam dininde kurban kesmek ve dua etmek için özel bir yere ihtiyaç yok iken insanın bunu bir dağ zirvesindeki pınarın başında yapması kolektif bilinç dışındaki kodların anlatılara yansınması olarak değerlendirilebilir.

‘Güzel Ahmet Hikâyesi’ nde kutsal kişinin, çocuğu olmayan padişahın babasının devrinde var olan şimdi ise topraktan kaybolup sadece kökü kalan elma ağacının tekrar yeşertilerek, onda yetişecek elma ile çocuğunun olacağını söylemesi, ağaç kültürünün izlerini taşımaktadır. Türk düşünce sisteminde kutsal ağaç, hayat kaynağı ve sürekliliğini temsil etmektedir. Hayat ağacının olduğu yerde hayat ve Tanrı kutu vardır. Ancak kutsal ağacın yok olmasıyla birlikte hayat biter ve Tanrı kutu bölgeyi terk eder (Ergun, 2012, s. 362).

Dede Korkut Kitabı içerisinde yer alan “Kölgelüçe kaba ağacın kurımasun” ifadesi ile Tanrı kutunun orayı terk etmesi için ağacın kurumasının sebep olarak gösterildiği görülmektedir.

Anadolu ve diğer Türk bölgelerinde evde yeni bir çocuk doğduğu zaman evin önüne doğan çocuk için bir ağaç dikilmektedir ve çocuğun ömrü ile dikilen ağacın ömrü arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Teleütlerde yeni evlenen çiftlerin evlerinin doğusuna, Ülgen’i, yer- su iyesini ve boy atası Ada- Kiji’yi simgelediğine inanılan üç kayın ağacı dikilmektedir. Bu uygulama Anadolu’da görülmektedir. Anadolu köylerinde evlenecek erkek için yapılan evin temeli atılır atılmaz avlusuna bir ağaç dikilmektedir. Ev ağacı veya avlu ağacı denilen bu ağaç, o aile için belli bir kutsallık temsil etmektedir (Ergun, 2019, s.47). Türk kolektif düşün sisteminde ağaç Tanrının ikamet ettiği yer olan Cennet ile dünya arasındaki ilişkinin sağlandığı yer ve hayat kaynağıdır.

Güzel Ahmet hikâyesi içerisinde, babasının devrinde var olan şimdi ise topraktan kaybolup kökü kalan elma ağacının yeşertilmesinin istenmesi, ailenin kut’unun yeniden canlandırılmasıdır. Ayrıca çocuğu olmayan kadın, meyve vermeyen ağaca benzemektedir. İkisi de özünden uzaklaşmış ve işlevini yerine getirememiştir. Çocuk olmayan aile de eksik kalmış ve kökleri sağlamlaştırılamamıştır. Bir ailenin köklerini sağlamlaştırmak için birbirine sıkıca tutunması gerekir. Ancak bu zaman alan ve sabır ve emek gerektiren bir durumdur. Karı- koca arasındaki ilişki tıpkı bir ağaç yetiştirmek

gibidir. Ağaçtan verim alabilmek için önce ona ilgi gösterip her gün sulamak gereklidir. Karı- koca ilişkilerinde de bu ilgi ve sebat önemlidir. Hikâye içerisinde kut’lu kişinin, çocuğu olmayan kişiye bir elma uzatmak yerine kurumuş elma ağacını yeşerttirerek onun meyvesinde çare bulacağını söylemesi; karı koca arasında önce sabır ve emekle sağlam ve köklü bir ilişki kurularak bu ilişkinin meyvesi olarak bir çocuk verilmesidir.

Kut’lu kişinin elmanın bölünerek hem kadın hem de erkek tarafından da yenmesini istemesi ise çocuksuzluğun tüm yükünü kadına yüklemek yerine erkek ve kadının eşit olarak sorumlu tutularak iki tarafın da üremeye hazır hale getirilmesini amaçlamaktadır. Elmanın ikiye kesildiğinde şekil olarak kalbe benzemesi de doğuma yardımcı bir nesne olarak seçilmesinde etkili olmuş olabilir. Her yarım elma şekil itibarı ile kalbi anımsatmaktadır. İki yarım elmanın bir araya gelerek bütünü oluşturması ise eşlerin birlikteliğini simgelemektedir ve bu birliktelikten bir çocuk dünyaya gelmektedir. Özdemir’e göre (2018, s. 25), elmanın iki yarısını yiyerek bütünlüğe ulaşmaya çalışan karı ve koca, aklın, tecrübenin ve sağduyunun sesine de kulak vermiş olur. Çünkü elmanın iki yarısı aslında birbirinin aynısıdır ve bir araya gelince bir bütünü temsil etmektedir. Bu iki benzer parça, karı ve kocayı, bütünü ise aileyi sembolize etmektedir. Aileyi temsil eden bir bütün elma, aynı zamanda aşkı, sevgiyi, paylaşmayı, fedakârlığı da temsil etmektedir.

Halk hikâyelerinde kahramanın olağanüstü doğumu gibi doğacak kahramanın yardımcısı ve biniti olacak atın da olağanüstü şekilde doğması sıklıkla rastlanılan bir durumdur. Çocuksuzsuzluğu giderecek olan elmayı verirken kut’lu kişinin doğacak çocuğun adını verdiği gibi doğacak atın da adını verdiği görülmektedir.

‘Akkavak Kızı’ hikâyesinde, “Padişahın çocuğu olmaz. Bir gün hanımıyla beraber kalkıp bir suyun başına otururlar. Suyun başında otururken oraya Hızır gelir ve cebinden bir elma çıkararak, elmayı ortasından yemesini ve kabuğunu da atına vermesini, söyler. Doğacak atın adını Bengiboz, oğlunun adını ise Bey Böyrek koymasını ister” (E7). Bu hikâyede Dede Korkut hikâyelerinden Kam Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesinin etkisi görülmektedir.

Türk anlayışında at, bir insanın kimliği gibidir ve at ile sahibi arasında duygusal bir bağ bulunmaktadır. Türk anlatı geleneğinde atı olmayan bir kahraman düşünülemez ve kahramanı anlamlı kılan ve kahramanlığına nitelik kazandıran atıdır. Kaşgarlı Mahmut’un, “At, Türk’ün kanadıdır” sözü atın Türk için önemini ifade etmektedir.

Şamanizm inancında da atın kutsal bir yeri bulunmaktadır ve gökten indiği düşünülmektedir. Şaman'ın 'Pura' olarak adlandırılan at ile göğe yükseldiğine de inanılmaktadır.

Halk hikâyelerinde kahramanların atları, görünmezler âleminden haber veren, gelecek kötülükleri önceden sezen, dostu ve düşmanı tanıyan bir varlıktır. At, gerekirse sahibiyile konuşarak ona yol da gösterir. Dede Korkut Hikâyelerinden Beyrek Hikâyesi'nde Bengiboş adlı at konuşan atlardan biridir. Köroğlu Destanı'nda da Kırat, su menşeli atlardandır ve olağanüstü güçlere sahiptir. O diğer atlardan farklıdır. Kırat'ın hem anası hem de babası sudan çıkmıştır.

Ergun'a göre (2012, s. 305), kutlu doğan bahadırın ve atının, Tanrı tarafından gönderilen kutlu kişinin verdiği elma ile dünyaya gelmesi; Tanrı kutunun sembolüdür. Aslında Cennette yaratılan kahraman ve atı, bu vesile ile yeryüzüne inmiş olurlar. Türk destanlarında ve halk hikâyelerinde kahramanın olağanüstü doğumu ve bu doğumun kutsalın aracı kılınarak yapılması onun olağanüstü yeteneklere sahip olacağının göstergesi olduğu gibi kahramanların atlarının da olağanüstü bir doğumla dünyaya gelmesi ona bu yolda yoldaşlık edecek yol arkadaşı ve binitinin de olağanüstü güçlerle donatıldığının göstergesidir.

'Tahir ile Zühre Hikâyesi'nde ise su kenarında görülen kutsal kişi, çocuğu olmayan iki ayrı aile ile için bir elma verir ve bu elmayı iki aile arasında eşit şekilde paylaşarak eşleri ile yemelerini ister.

"Şiraz ülkesinde, Horasan vilayetinde Etem Şah ile Ahmet Han adında iki kardeş hükümdar vardır. Bu kardeşlerin çocukları olmaz diye gama düşerler. Bir gün vezir, iki kardeşi tebdili kıyafet ile dolaşmaya çıkarır. Horasan yaylalarını gezerken, kuşluk vakti bir dere kenarına geldiler. Vezir, "buyurun efendim, şu suyun kenarına oturalım", der. Bunlar suyun kenarında oturup sohbete daldıklarında, karşıdan ihtiyar bir pir-i fani derviş bunlara doğru gelerek, Allah'ın kendilerine bir evlat vereceğini, söyleyerek giydiği postun altından bir elma çıkararak, sağ eli ile iki kardeşe uzatır. "Şu elmayı gördünüz, ben elimle ortadan böleceğim elmanın yarısını sana, yarısını da sana veriyorum. Siz bu yarım elmanın yarımınızı hanımlarınızla yiyin ve akşam yemeğinden sonra abdest alıp Allah rızası için namaz kılıp, şeriat döşeğinde birleşirsiniz. İnşallah bu geceden itibaren ikinizin de hanımları hamile olacak, diyerek kendilerini evlat ile müjdeler" (Türkmen, 1983, s. 250-251).

Bir elmadan iki çocuğun dünyaya gelmesi, bu iki çocuğun çift olacağının göstergesidir. İki ayrı parçadan dünyaya gelseler de bu çocuklar bir bütünün tamamlayıcıları olup kaderleri ile birbirine bağlıdır.

‘Han Mahmud’ hikâyesinde, “Doğu Anadolu Bölgesinde üç beyin de çocuğu olmaz. Allah’a yalvarmak için yola çıkarlar. Köyden, kentten birazcık sakin bölgeye, bir pınar ve ırmak kenarına ibadetlerini yapmak için giderler. Uygun bir pınar başı bulup konaklarlar. Namazlarını kılıp, Allah’tan çocuk istemek için dua etmeye başladıklarında yanlarında bir yolcu belirir. Yolcu, bir elma uzatarak, elmayı birbirlerine hak geçmeden paylaşmalarını, söyler. Herkesin kendisine düşen hisseyi de eşiyle paylaşarak yemesini, ondan sonra Mevla’ya yalvarmaları gerektiğini; eğer böyle yaparlarsa çocuklarının olacağını, söyler. Kimin kızı olursa, ismini Senem koysun. Oğlu olanlar da ismini Mahmud ve Kamber koysun, diyerek bir anda gözden kaybolur. Dokuz ay sonra beylerin birinin bir kızı olur, adını Senem koyar. İki beyin de oğlu olur, adlarını Mahmud ve Kamber koyar. Ergenlik çağı gelince Mahmud rüyasında Senem’i görüp, âşık olur ve onu bulabilmek için yola çıkar. Kardeşi gibi olan Kamber de ona yardım için onunla beraber bu yolculuğa çıkar” (Saygılı, 2017, s. 121).

Türk anlatı geleneğinde bir elmadan bir kız ve bir erkek dünyaya gelirken, Han Mahmud hikâyesinde bu durumun farklılık göstererek bir elmadan bir kız iki erkek çocuğun dünyaya geldiği görülmektedir. Mitik anlatılar, derin anlam dizgeleri ve göndermeleri bakımından değerlendirildiğinde; kahramanların bireyleşim sürecinde kişiliğini tamamlayan ve gelişmesinde önemli roller oynayan, kahramanlara yardımcı olan, başlangıçta gölge figürü olarak beliren ve daha sonraki süreçte kahramanları erginleyen yardımcı figürlerin olduğu gözlemlenebilir. Bu bağlamda söz konusu figürler bilinçaltı içeriklerin harekete geçirilmesi noktasında anlatılarda belirir ve kahramanları dönüştürücü güç olarak karşımıza çıkarlar (Şayhan, 2020, s. 78). Hikâye içerisindeki Kamber, anlatı boyunca Mahmud’un ruhsal dönüşümüne zemin hazırlayan, kahramanı fiziksel ve ruhsal anlamda tamamlayan nitelikleriyle karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Mahmud’un verdiği tüm sınavları yöneten Kamber’ dir. Mahmud’ un bireyleşim sürecinde benliğinin karşılaştığı gölge arketipinin kişileşmiş sembolü olarak karşımıza çıkan Kamber, Mahmud’un karşılaştığı sınavlar yolunda onun kendi bilincine ulaşmasını sağlayan dönüştürücü bir güç olmuştur.

Anlatılar içerisinde kahramanlar, genellikle kendilerine yardımcı olacak karşıt ruh imgesi ile olağanüstü doğumlarından sonra karşılaşmaktadır. Ancak Han Mahmud hikâyesinde bu durum farklıdır. Kahraman, kendisini keşfedeceği ve kendi bilincine ulaşacağı yolda kendisine yardımcı olacak karşıt ruh imgesi ile olağanüstü doğumu ile birlikte sahip olmuştur. Bu bağlamda Kamber, anlatı boyunca kahramanın ruhsal dönüşümüne zemin hazırlayan, kahramanı fiziksel ve ruhsal anlamda tamamlayan yardımcı ruh olarak karşımıza çıkmaktadır.

Evrenin ve yerin yaratımında suyun asli unsur olması ve içerisinde dünya hayatını çıkararak bu hayatın idame ettirilmesinde de doğanın vazgeçilmez bir parçası olması insanoğlunun zihin dünyasında su ile doğurganlığın ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla insan, yeni bir can istediğinde yaratımın tekrar edilerek yeniden yaratımı sağlamak için suya başvurmuştur. Bu bağlamda Türk inanç sistemi içerisinde yer alan kısır kadınların kendilerinde var olan kusuru yok ederek çocuk sahibi olma isteği sonucunda suya temas etmesi ya da su ile bağdaştırılan mekânlarda bulunması halk anlatılarından olan halk hikâyelerine de yansımıştır. Kısır kadının suya temas etmesi inancının altında suyun yeniden yaratma gücüyle kendisinde var olan kaosu yani çocuk sahibi olamama kusurunu yok ederek kozmosu yaratması diğer bir deyişle yeniden yaratılan kusursuz bedeniyle çocuk sahibi olabilme düşüncesi yatmaktadır.

3.2. ERGİNLEYİCİ ve YENİDEN DOĞUŞ MEKÂNI OLARAK SU

İnsanoğlu, konumlandığı çevre içerisinde kendisine bir varlık alanı yaratmak adına var olan çevrenin öğeleri ile sonsuz bir mücadele içerisine girmiştir. İçerisinde bulunduğu fiziksel çevrenin sınırlarını zorlayan insanoğlu, zamanın ve uzamın ötesinde olan ve kendi değerler dizgesine sahip doğa ile girdiği mücadeleden kendi ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda kendisinde var olan düşünme yetisi ile doğaya hükmetmenin yollarını bulmuştur. İnsanın doğa ile girdiği bu mücadelenin bir diğer sebebi de onda bulunan sonsuz enerji ile kendi varlık alanını ve sınırlarını genişletebilme arzusudur. Nitekim modern toplum düzeninden önce var olan ve bireysel değil kolektif olan toplum yapısında, kişi, fiziksel ve düşünsel anlamda doğaya ve onun öğelerine hükmedebildiği bir olgunlaşma sürecine dâhil edilmektedir.

Doğaya hükmetme, geleneksel insan için kahramanda aranan birincil özelliktir. Geleneksel toplumlarda, çocukluktan yetişkinliğe geçiş, erginlenme ritusları ile uygulanmaktadır. Burada erginlik, biyolojik olmanın ötesinde toplumun bireyi aldığı sorumluluk ile çocuk sıfatından çıkarak bir üst statüde genç sıfatı ile kabul etmesi ile ilgilidir. Bu bağlamda birey, bilinen dünyanın ötesine geçerek, bu yeni dünyayı keşfederek kendince anlamlandırmalı ve kendi bilinci ile bütünleşerek erginlenmeye ulaşmalıdır. Söz konusu erginlenme süreci; “uzaklaşma”, “soyutlama” ve “bütünleştirme” aşamalarından oluşmaktadır (Tecimer, 2005, s. 54). Kolektif bilinç dışının bir yansıması olan mitik anlatılarda da kahramanlar, var olan ve bildikleri

dünyanın ötesine geçerek erginlenmek zorundadırlar. Bu doğrultuda kahramanlar, bulundukları çevreden, eski benliğinden ve yaşamından koparılırlar. Bu aşamada kahramana zorunlu bir bellek yitimi dayatılmaktadır. Bu zorlamalı bellek yitimi, bir anlamda ana rahmine dönüşü gerçekleştirmekte, kahramanın eski bağlantılarından ve anılarından soyutlanarak kendi bilincinden uzaklaşmasına yol açmaktadır. Bu anlamda erginlenme, doğa tarafından eksik yaratılmış ilkel insanın esaslı bir sıçrama ile kendini tamamlamak adına var olan eski halini öldürerek tinsel anlamda bir üst yaşama doğarak kendini yaratma çabasıdır.

Türk kolektif düşün sisteminin ve kolektif hafızasının bir yansıması olan Türk halk hikâyeleri içerisinde kahramanın erginlenmesinin kendi varlık alanına yapılan tehditten sonra, doğa ve doğanın unsurlarına karşı mücadele ile olduğu vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda Türk halk hikâyelerinde, kahraman kuyuya atılarak ya da indiği kuyuda bırakılarak, sandık içerisinde suya atılarak ya da bırakılarak, su başını kesen ejderha veya devi öldürerek erginlenmekte; bırakıldığı kuyu ya da su içerisinde kendi içerisine dönerek kendi benliğini keşfetmekte ve tinsel anlamda yeni bir doğuş gerçekleştirmektedir.

'Tembelo' hikâyesinde, Tembelo Mısır'a doğru yola çıkar. Tembelo kervandan birabar bi kaç sene yol gettı, bi gün bi yere geldiler, bi hebbe yeşillih yoh. Eynim Kerbela kimin bi yer. Develer, azaplar susuzlıhtan neredese çatliyacah. Birez irahta bi kuyı gördiler, bi azabı kuyunun içine salladılar su çihartmağ için. Azap aman yandım benı çekin dedi, başka bişe söylemedi. Azabı çiharı çektiler. Başka bi azap daha salladılar o da eynısını dedi. Velhasıl kelam bütün azapları salladılar, heç biri dayanamadı. Tembelo bahtı olacak kimin degıl, banı sallayın, eger ben yandım deyersem ipi birezim daha birahırsız dedi. Azaplar Tembeloyun beline ipi bağladılar. Kuya salladılar. Tembelo yandım deye deye kuyın dibine endi. Bi de ne görsın? Bıralıh bi seray. Bı serayda da megersem bi dev otırımış. Davın adamları Tembeloyu yahâlâyıp devin hüzurına çıhattılar. Dev, ben şeniye ne için geldiğiye biliyem. Benim bi suvalım var eger onı bilirsey siye su verrem, yohsa sem bi çeynem sakkız ederem dedi. Tembelo bunu kabil etti. Dev yanında otıran bi kurbağıy bi de ay parçası kimin gözzel bi kız gösterdi. Ben bınlardan birini seviyem, hindi bil bahım ben bınlardan hangısını seviyem; Tembeloyın aklına hemen o çarşıdan aldığı söz geldi. "Gönıl kımı severse gözzel odır" dedi. Bı söz devin hoşına gettı. Zatan ben bı kurbağıya âşıktım, dedi, kızı bi terefe fırlattı. Efferım siye, get istediği keder su al dedi. Tembelo suyu devin kokalarına doldırdı. Azaplar yuharı çektiler. Atlarını suvardılar, doyana çiğ içtiler, bütün tuluhları su doldırdılar. Kuydahkı kız Mısır kralının kızıdı. Tembelo'yın boynına sarıldı. Eger biye gözzel deseydiy dev beni yiyecahtı. Sen benim heyatımı kurtattıy dedi, çihattı yüzıgını Tembeloya verdi. Hindi Mısır Kralının kızı kuyda ne geziy deyacahsız. Dev, Mısır Kralından herp etmiş, zornan bı kızı alıp getirip bı kuya kapatmıştı. Her nese... Tembelo yüzıgı barmağına tahtı, Kıznan hehallaştı, gendını yuharı çektiler.

Tembelo kervandan beraber, az gittiler çoğ gettiler, gelip Mısır içinde konahladılar. Bezirgân mallarını satıp savdı. Bı mabende ahaliden biri Tembelo'yın elinde yüzığı gördi. Getti padişaha heber etti. Padişah Tembelayu yanına çağırdı. Bı yüzığı nerden buldiy deye suval etti. Oğlan da hal mesele bele bele deye padişaha gördiıklarını nekletti. Padişah ben siye kırk gün mühlet veriyem ya kızımı getirirsen ya da seni öldürerem dedi.

Tembelo bı padişaktan kırk adam istedi, kırk eraba istedi, vardı, geldi kuyın başına adamları gendini kuya salladılar. Kız Tembelayı görür görmez geldi boynına sarıldı. Tembelo sıfatidan bah başına ne işler geldi dedi ne gördi ne duydisa kıza aynattı. Soyra geldi devin yanına. Bahtı ki dev yatı. Dev yuhudan uyattı. Dev, Tembelayu görene çig şaşırdı. Bıra nerden geldi dedi. Tembelo, senden kralın kızını istiyem. Gel senden teke tek vuruşah, ilk derbiy de sen vur, dedi. Dev kabil etti. Kılıcını ele bi savırdı etraf fuzul dumana boğıldı, ama Tembelaya isabet etmedi. Tembelo kahtı, bi vuruşt devin başını kesti, devin eşyalarını, altınlarını, mücevheratını kırk erabaniya yükletti, kızını yanına aldı, savıştı, Mısır'a geldi. Padişah kızını gördi, ele bi sevindi, ele bi sevindi ki sormayın. Padişah, "Kızımı sen kurtattı, onı artı siye veriyem" dedi (Akbıyık, Kürkçüoğlu, 1990, s. 73).

Tembelo'nun kuyunun dibine inmesi; yeraltına inişin bir izdüşümüdür. Dinsel ve ezoterik motiflerden etkilenen yeraltı, zaman içinde şekil değiştirmiş, özellikle 19. yüzyıldan itibaren fantastik bir dünya olarak betimlenmiştir (Güneş, 2010, s. 129). Anlatılar içerisinde sıkça yer alan yeraltı, karanlık ve kirli ilişkilerin yer aldığı olağanüstü varlıkların evidir. Kuyular ise yeryüzünden yeraltına geçiş noktasıdır. Kuyuların yer altına geçiş noktası olması, şaman ayinlerinin kalıntılarıdır. Şaman, esrime tekniklerini bilmesi sayesinde gökyüzüne ve yeraltına yolculuklar yapabilmektedir. Şamanın bu yolculuğu yapabilmesini sağlayan ise evrende üst üste bulunan üç büyük katmanın ve bunların merkezinden geçen bir eksenle sağlanmaktadır. Bu eksenler birbirine bağlı oldukları için birinden ötekine geçilebilir. Dolayısıyla 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, s. 292). Ögel'e göre(2002, s. 25) , Altay Şamanizminde, yeraltına giden bu kapıya, dünyanın bacası adı verilmektedir. Şamanlar yer altı dünyasına giderlerken, bu delikten içeri girerlerdi. Yakut Türklerinin, yeryüzünü temsil eden demir plakalarının da ortası delik olması Yakutlar'da, böyle yeraltına giden bir kapının varlığına inanıldığını göstermektedir. Yine Yakutlara göre dünyanın sonu, Lena Nehrinin Kuzey Buz denizine döküldüğü yerdir. Lena Nehri suları çok bol olan bir nehirdir. Denize döküldüğü yerde de büyük girdaplar meydana getirmektedir. Bunun için de Yakutlar bu girdapların, yer altına giden bir kapı olduğunu zannederler. Halk hikâyelerinde ve diğer anlatılarda kuyu

olarak sembolize edilen ve kahramanın yeryüzünden yeraltı dünyasına geçişini sağlayan, yer deliğidir.

‘Şade Bülbül’ hikâyesinde, küçük kardeş, Şade Bülbül’ünü devden alır ve diğer iki kardeşini de bularak memleketine doğru yola çıkar. Yolda hayvanları sulamak için küçük kardeşleri Mehmet’i kuyuya indirirler ancak geri çekecekleri zaman herşeyi onun başardığını söyleyerek ipi keserek kardeşlerini orada bırakırlar. Mehmet, kuyu içerisinde yürüyerek alt dünyadaki çeşitli mekânlara ulaşır. Burada karşılaştığı iki aslan ona kuyudan çıkabilmesinin tek yolunun karşılaşacağı iki koyun olduğunu söyler. Bu koyunlardan ak olan yeryüzüne çıkarken, kara koyun yerin on kat dibine gitmektedir. Mehmet, koyunlarla karşılaşınca tutmak isterken yanlışlıkla kara koyunun üzerine biner ve yerin on kat altına iner.

Koyunlardan ak olanın yeryüzüne çıkarken, kara olanın yerin on kat dibine inmesi; ak ve kara şaman anlayışına dayanmaktadır. Tanrılarla ilişkili şamanlar ‘ak şaman’ olarak adlandırılırken, ruhlarla ilişkili olanlar ‘kara şaman’ olarak adlandırılmaktadır. Mitlerden anlaşıldığına göre, bu ayırım ilk başlarda yoktur; ilk şaman aktı, kara şaman ise sonradan ortaya çıkmıştır. Bu olgu ya İran etkileriyle ya da toprak ve "yeraltı" ile ilişkili hieroplianie (kutsallığı dışa vuran yaratık ve nesne) lerin zamanla olumsuz yönde değerlendirilerek, sonunda şeytani güçlerin temsilcileri gibi algılanır olması sonucu meydana gelmiş olabilir (Eliade, 1999, s. 218). Bu bağlamda ak koyun, ak şaman gibi gökyüzü ve dolayısıyla yeryüzü ile bağlantılı iken, kara koyun, şeytani güçlerin yeri olan yerin on kat dibi ile bağlantılıdır. Kahraman ak koyuna biner ise Tanrı’nın mekânı olan gökyüzüne, kara koyuna biner ise ölümle ve karanlıkla bağdaştırılan Erlik’in mekânı olan yer altı dünyasına inecektir. Kara koyuna binerek yer altı dünyasına giden kahraman tinsel anlamda yeniden doğuş için bir dizi sınavdan geçirecek ve bu sınavlarda başarılı olursa kendini gerçekleştirerek yeniden doğacaktır.

“Melmeketlerine dorgı yola çıhtılar. Bi kuyun başına vardılar. Hayvanları sulamah üçün böyük kardaşı kuya salladılar. Böyük kardaş: aman çekin beni, Yandım" deye bağırdı. Çektiler, bı nakil ortanca kardaşı salladılar, ortanca kar daş, s. Aman çekin beni dondım" deye bağırdı. Onı da çektiler. Mehemet Şah dedi ki: "Beni sallayın, feket yandım dedimse de, dondım dedimse de beni çekmeyin" Kuya endi kardaşlarına su verdi, heyvanları suladılar. Mehemet Şah: Beni çekin artıh" dedi kardaşları çakmağa başladılar, çekerken "Biz erkek degilmiyih, her işi küçgımız yapı?" dediler. Hesitlilhları tuttı. İpi yarıda kestiler, Mehemet Şah kuya düştü, ip koptı, çıharamadıh" dediler, kızları kandırdılar. Mehemet Şahı kuyuda biraHIP, yola düşdiler. Mehemet Şah kuyıda birez soyna ayıldı. Bahtı padşahın kızından aldığı üzik

çamır olmuş, ağzından temizlerken öğine iki aslan çıktı o iki aslan: "Emret Mehemet Şah" dediler. Mehemet Şah, "Siz beni çıhadın" deye coğap verdi. Onlar da: "Biz seni çıkarı çıhadamanıh, bi yol var o yoll tutarsan, gidersen bi piyara rasgelirsen, piyarin başında iki tene kurbanlıh koyun görürsen, birisi kara, birisi bayaz. Bayazın üstine binersen çıkarı çıkarsan, aman ha aman karasının üstine binme, yohsam on kat yerin dibine gidersen" dediler. Mehemet Şah aslanların dedihlarını yaptı, s. getti getti, esseh aslanların dediği piyara geldi. Bahtı ki baya koyundan kara koyun ebe sahlama oynılar. Koyunları tutaram derken yanlışlıhnan kara koyunun üstine bindi koyun da onu kaldırdığı kimin yerin on kat dibine endirdi. Mehemet Şah bi de gözini açıp bahtı ki, bi köve gelmiş. Dorğıldı bahtı karakoyun filan ortada yoh. Getti bi evin kapısını çaldı. Kapıyı bi kerı nene açtı. Keriden su istedi. Kerı "oğlım bizim suyımız yohtır. Bize haftada bi koka su gelir. Suyımız şimdi yohtır, kurtıldı, yarın bizim su günımızdır. Piyarin başında bi ilan kehkelenmiş yatı. Bizi de piyara yanaştırmıy. Biz de ilana heftada bi tepsi şıllık, bi ergen kız götüriyih. İlan bını yiye ki bize adam başı bi koka su veri. Yohsam müse'de etmiy. Yarın da sıra muhtarın kızında "deyi Mehemet Şah kapi çekti çıktı, o gece dağda yattı. Sebbehten kahtı, bahtı ki bi nağara zurna sesi geli. Kahtı, merak etti. Piyarin başına getti. Bahtı ki millet kıznan şıllığı davul zurnadan "birabar ilana getiriler, Mehemet Şah: Bı ilan nasıl bi ilanmış, herkesin hetini kesmiş' deye düşini. Bahki ki ilan başını sudan yengi yengi çıhatmış gözünü öfeli. Oğlan iki ağacın mabenine sahlani, bahım Allah bize daha neler gösterecah deye baklemağa başlı.

Cenevar sudan başını çıkattı, kefinden kuyrığını suya çerp çürp vurmağa başladı. Köv muhtarının kızı da suyn başına geldi, oğlanı gördi. Oğlan: Şıllığı biye getir, ilan babayın derdını yisin, sen de gel yanıma otır", deyi. Kız ne yapacağını şışırılmış, perperişan. Oğlanın dediğini yapı. Oğlan ilanı kızdırmah üçürü şıllığı efıyetten yiye. İlan, Mehemet Şahı yudmah üçürü başını uzadı Mehemet Şah kılıcını çeki, ilanın kellesini uçuri. Mehemet Şah kılıcı ele bi salladığı terezesini itirdi, yere düşdü. Kız elini ilanın kanına batırdı, oğlanın çinine sürtti, iz etti. "Kah oğlan, kah ilan öldi" dedi. O mabende herkes ortıya çıktı. Kimse kimsi görmediğinden herkes "Ben ilanı öldirdim" dedi. Kız bının üzerine: "Ben ilanı öldirenin çinine bi iz ettim, çininde iz olan ilanı asıl öldirendir" deyene keder herkesin çinine bahtılar iz oğlanın çininde çıktı. Mehemet Şah'a "Dile bizden ne dilersen, istersen siye muhtarın kızını verah" dediler. Mehemet Şah: "Kız benim bacımdır, beni dünya üzerine çıhadın, sizden başka heç bişe istemiyem" dedi" (Akbıyık, Kürkçüoğlu, 1990, s. 80-81).

Mitolojilerde, kutsal kitaplarda, destanlarda, efsanelerde, masallarda ve halk hikâyelerinde; ölümsüzlük, kötülük, şekil değiştirme ve sonsuz yaşam yılan ile sembolize edilmektedir. Jung'a göre (2017, s. 41), birini idealize etmek, kötülükten korunma isteğinin bir yansımasıdır. İnsan korktuğu şeyi savuşturmak istediğinde idealize eder. Nitekim korkulan şey bilinçaltı ve onun büyülü etkisidir. Doğa ile iç içe yaşayan geleneksel insan, yaşadığı coğrafyada var olan hayvan ve bitkileri gözlemleyerek çeşitli

özellikleri ve işlevleri hakkında onları kutsayarak onlardan korunmak için bazı inanış ve uygulamalar geliştirmiş ve onları idealize etmiştir. Bu bağlamda hem yeryüzünde hem de yer altında yaşayabilen yılan, dikkat çeken hayvanların başında gelmiştir.

Yılan; Türk, Mısır, Yunan, Hint, Mezopotamya, Hitit, Roma, Japon mitolojilerinde kendisine yer bularak, bu mitolojilere ait anlatılarda kutsal ya da kutsal karşıtı şeytani bir varlık olarak yer almaktadır (Karakaş, 2013, s. 49). Anlatılar içerisinde yılan daha çok tanrıça, üreme ve bilgelik ile özdeşleştirilmiştir.

Yılanın bazı anlatılar içerisinde kutsal bazılarında ise tam zıddı olan şeytani bir varlık olarak ortaya çıkması ortak bilinç dışında kendi başlarına var olan arketiplerin birleşik yapılar da oluşturabilmeleri ile ilgilidir (Yeşildal, 2018, s. 424). Bu bağlamda yılan Museviler arasında şeytanın, günahın ve baştan çıkaran cinsel tutkunun sembolü olarak kabul edilmektedir. Hristiyanlar arasında yılan, lanetlenmiş insanı, şeytanı, hilekârlığı, kıskançlığı, şehveti sembolize etmekle birlikte bazı dönemlerde mantığın ve sağduyunun sembolü olarak kabul edilmiştir. İslami felsefede de yılan, hayat ve cehennem tasvirlerinde ortak olarak kullanılmıştır (Yıldıran, 2001, s. 14-16). Halk anlatıları ve inanmalarında da yılan sıklıkla rastlanılmaktadır. Gılgamış Destanı'nda Gılgamış'ın bulduğu ölümsüzlük otunu yiyen de bir yilandır. Yılanın ölümsüzlük otunu yiyerek ölümsüzlüğe ulaşmış olduğu fikri, yılanın belli zamanlarda deri değiştirerek kendini yenilemesinden kaynaklanmaktadır.

Geleneksel insan düşünce dünyasında, doğa ve doğaya ait unsurlara sembolik anlamlar yüklemiştir. Bu bağlamda yılan deri değiştirerek yenilediği için yeniden doğuşun ve ölümsüzlüğün sembolü olmuştur. Eliade'ye göre yılan ve ejderha, ritmik yaşamın simgesidir. Dolayısıyla “yaşamla uyum içindeki dalgalanmalarıyla yaşamı besleyen ve uygarlıkları doğuran suyun ruhunun simgesidir” (Eliade, 2015, s. 213). Türk kolektif düşün sistemi içerisinde yılan ve ejderha gibi hayvanların su iyisi olarak tasavvur edildiği de görülmektedir.

Roux (2005, s. 39), Türklerin ejderha hakkındaki telâkkileri, yerleşik hayat süren İran ve Çin gibi komşularından aldıkları, ancak Çin'in bu konuda öne geçtiği, zira eski Türklerde ejderha manasına kullanılan 'luu' kelimesinin Çince de aynı manaya gelen 'lung'un bozulmuş şekli olabileceğini ifade etmektedir. Eski Türkçe metinlerinde Büke, Luu, Nek, Kök-Luu, Abırğa, Acırğa, İndel-Endek isimleriyle (Paşayeva ve Paşayev, 2015, s. 102) anılan ejderha, toplumların yaşadığı coğrafi şartlara ve inanç yapılarına göre

farklı şekillerde tasavvur edilmiştir. Çin mitleri ejderhayı, suda yaşayan pullu bir canlı olarak tasavvur ederlerken (Ocak, 2002, s. 177), Fars kültüründe kanatlı, dört ayaklı, yedi başlı, ağzından alevler püskürten bir varlık olarak tasvir edilmektedir (Onay, 1992, s. 178). Genellikle su ile ilişkili olan ejderhanın, birçok mitolojide yılan şeklinde tasvir edildiği de görülmektedir. Bu nedenle bu toplumlar ejderhayı yılan, yılanı da ejderha olarak bilmişlerdir (Boratav, 2012, s. 66). M. Seyidov; eski Türklerde ejderhanın iyi kuvvetleri sembolize ettiğini, hatta kahramanların onun ismi ile şereflendirilerek totem seviyesine yükseltildiklerini kaydetmektedir. Ayrıca Orhun anıtlarında, Bilge Kağan anıtında ejder figürünün bir tunç maske şeklinde bulunduğu da belirtilmektedir (Paşayeva ve Paşayev, 2015, s.103). Orta Asya'nın doğusunda yaşayan Türk kavimlerinde, Azerbaycan, Volga boyu ve Başkurt Türklerinde ejder; su kaynaklarını, yağmur bulutlarını temsil etmektedir. Moğol mitolojisinde Lu, suyun sahibi ve gök tanrılarından biri olarak bilinmektedir (Paşayeva ve Paşayev, 2015, s.103). Ayrıca, Türk topluluklarında Saka dövüşçülerinden Karahanlı dövüşçülerine kadar askerlerin ejderi simgeleyen kurdeleleri, atlarının yanına asmaları esasen suyun koruyucusu olarak algılanan ejderin halk anlatılarındaki önemini göstermektedir (Bayat, 2007, s. 256).

Ejderha motifi, Türk destan, masal, efsane ve hikâyelerinde sık rastlanılan varlıklardan biridir. Altay hikâyelerinde Büke isimli ejderhâlâr, suyun önünü keser ve suyu bırakmak için karşılığında kurban ister. Suyu kendi egemenliği altına alarak yaşama sahip olmaktadır (Uslu, 2016, s. 214). Türk halk hikâyeleri içerisinde akan suyun başının ejderha, dev ya da yılan tarafından kesilmesi ve kendisine sunulan kurbanlık kızlar ile su akıtması sıklıkla görülen motiflerdendir. Bu epizodun Anadolu, Gagauz, Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Kıbrıs, Tatar, Bulgar (eski), Yakut, Altay anlatımları dışında, dini destanlardan, Hikâye-i Kesikbaş'da da Hz. Ali'nin yer altına indiği ve orada Müslümanlara tebelleş olan Dev'i öldürüp, insanları kurtardığı, İsmi Azam duası ile de tekrar yeryüzüne çıktığı zikredilmektedir. Ancak bu epizot ve epizoda dayalı motifler sadece Türklere mahsus anlatımlarda değil eski Yunan, Hint, Japon, Arap ve Mısır, Ermeni, Gürcü mitolojilerinde de kendisine yer bulmuştur (Altınkaynak, 2003, s. 136).

Sümerlerin Enuma Eliş (Vaktiyle Göklerde) adlı yaratılış destanlarında Tanrı Marduk, Ejderha Tiamat'ı öldürerek evreni yaratmaktadır (Heidel, 2017, s. 3). Gılgamış Destanı'nda Kahraman Gılgamış, Ejder Hubaba'yı (Huvava) öldürerek ülkesini bu korkunç yaratıktan kurtarmaktadır (Kramer, 2002, s. 150, Çığ, 2016, s. 39-40). Hititlerin

gök tanrısı Teşup ise kötülüğün simgesi ejderha İlluyanka'yı öldürerek Purilli Şenliğinin başlatmaktadır (Hooke, 2002, s. 116-117). Mısır mitolojisinde Güneş Tanrısı Ra, güneşin doğmasını engelleyen devasa ejderha Apep'i yenerek her sabah güneşin doğmasını sağlamaktadır (Erden, 2016, s. 63). Hint Mitolojisinde Tanrıların en güçlüsü ve kralı olan İndra, dünyaya kötülük yayan ejderha Vritra'yı yenmiştir (Rosenberg, 2003, s. 516).

Yunan Mitolojisi'nde baş tanrı Zeus, annesi Toprak Ana Gaia'nın kendisini öldürmesi için yolladığı dev ejderha ve yılan karışımı Typhon'u yıldırımları ile alt etmektedir (Hesiodos, 1991, s. 132). Zeus'un oğlu yarı tanrı yarı insan olan Herakles (Hercules), suda yaşayan ve kestikçe yeniden çıkan başına rağmen dokuz başlı Hydra'yı yenmektedir (Erhat, 2016, s. 146, Schwab, 2004, s. 157-158). İskandinav Mitolojisi'nde Odin'in oğlu olan ve en güçlü tanrılardan sayılan Thor, dünya sularını zehirleyen Midgard yılanını kendi ölümü pahasına öldürmektedir (Byatt, 2013, s.76).

Tüm dünya mitolojileri içerisinde yer alan ejderhayı öldürme motifi, Kramer'e göre (2002, s. 211) , MÖ. 3. yılda Sümer mitolojisinin önemli bir teması olduğuna göre, Yunan ve erken Hristiyan ejderha öykülerinin dokumasındaki ilmiğin Sümer kaynaklarından geldiği düşünülebilir. Öz'e göre ise (1995, s. 5), çok merkezli ejderha kültürünün merkezlerinden biri Hint dinleri ve dayandığı en önemli kaynak, Budacılıktır. İran'ın ana ilahlarından ilahlarından İntra (lakabı Vrtrahan)'nın ejderha öldürdüğü ve Buda'nın büyük bir kulübede yaşayan ejderha ile savaşının anlatıldığı menkabe de bilinmektedir (Ocak, 2002, s. 235).

Türkler Orta Anadolu'ya geldikten sonra da ejderha kültürü devam etmiştir. Bektaşî velilerinin ortak yanlarından birisi, tahta bir kılıca sahip olmaları, bununla yerine göre ejderha yerine göre kâfirlerle savaşarak onları öldürmeleridir (Ocak, 2002, s. 179). Türk düşünce sistemi içerisinde önceleri doğurgan, suyun koruyucusu olarak düşünülen ejderhanın, zamanla yenilmesi gereken bir şer odağı haline geldiği görülmektedir. İnsanoğlu doğa olaylarını anlamlandırma çabası içerisinde korkularını, endişelerini bilindir saydıkları nesnelerle eşleştirerek uyumu sağlamaya çalışmıştır. Ejderha, genellikle insanın içinde var olan gizemli gücü simgelemektedir. İnsan, açığa vurmaya cesaret edemediği ve neredeyse hiçbir zaman anlamayı istemediği bu güçten korkar. Bu yüzden ejderhayı öldürmek, bu korkunun üstesinden gelmek anlamına gelmektedir (Manly, 2011, s. 61).

Mitolojik anlamda ejderha, başlangıçta uçsuz bucaksız sulardan ibaret olan, kaostan kurtulamamış bir âlemi sembolize etmektedir. Kaosun (biçimsizliğin) simgesi olan su ve ondan doğan evrenin simgesi olan ejder figürü ile eşleşmiştir. Ejder ile özdeşleşen evren kavramı ve bir diğer güç figürü olan öküz/ boğa motifi su simgesinin bir parçasıdır. Ayrıca, ejderhanın ağaçla, bitkiyle ilişkilendirilmesi de onun dolaylı olarak su kültürüne bağlandığını ve kaostan kozmosun doğuşunu simgelediğini göstermektedir (Koçak ve Gürçay, 2017, s. 41).

Ejderha, gölge arketipini de temsil etmektedir. Gölge, ilkel halk topluluklarında ve türlü kişileşmelerle belirir. Bireyin bir parçasıdır, varlığının bastırılmış bir bölümüdür; ancak kopmuş dahi olsa, bu bölüm kişiyi bir gölge gibi takip etmektedir (Jung, 2006, s. 70). Bu bağlamda ejderha kahramanın toplumsal gölgesi olarak da adlandırılabilir.

Mitolojik kahramanın suyun akışını sağlamak için mücadele ettiği yılan, dev, ejderha gibi efsanevi varlıklar onun erginlenmesinde ve kendini gerçekleştirmesinde önemli bir kilit noktadır. Jung, “Kilit Fikirler” isimli çalışmasında Snowden kahramanın yolculuğunu, dünyanın yaratılışı, tabiat ana, dünyayı yaratan anne ve babanın ayrılması, kahramanın, yani bireysel ego bilincinin doğuşu olayını ergenliğe yerleştirmiştir; ejderhanın öldürülmesi, tutsağın kurtarılması, kahramanın dönüşümü ve tanrısallaşması (Snowden, 2012, s. 100) başlıkları ile ele almaktadır. Kahramanın işi, babanın (ejder, sınayan, dev kral) direngen yanını katlederek evreni besleyecek olan yaşamsal enerjileri engellerinden kurtarmaktır (Campbell, 2013, s. 110). Bu bağlamda ejderha bilinçaltını ve gölgeyi temsil etmenin yanı sıra kahramanın erginlenme yolculuğunda kendini gerçekleştirerek nihai bir olgunluğa ulaştığının da göstergesidir. Olağanüstü ve saf kötülüğün temsili olan bu varlıklar, insanın savaştığı tüm kötülüklerin vücut bulmuş halidir. Bu kötü canavarın ortadan kalkması ile kötülüklerden arınma ve yeniden doğuş gerçekleşmektedir.

‘Yusuf ile Züleyha Hikâyesi’nin Mülkünaz Topçu anlatmasında, Yusuf, suyun başını keserek kurban olarak kendisine sunulan kızlar ile su akıtan ejderhayı öldürerek padişahın kızını ve halkı kurtararak, eşiği aşmış ve kendini gerçekleştirmiştir.

Yusuf, kuyudan Dev’in yanından kurtulur. Dev’in yanından ayrılırken Ayperi, Yusuf’a bir yüzük verir ve başın sıkıştığında diline vur ve o anda bir kara bir de beyaz koç çıkarak vuruşmaya başlarlar; kara koçun sırtına binersen yedi kat yerin yer altına, beyaz koçun sırtına binersen ışık dünyaya çıkarır, der. Yusuf kuyudan önce iki kızı çıkarır

tam kendi de çıkacakken kardeşleri ipi keserler ve Yusuf kuyunun dibine bir çeşme başına düşer. Yusuf, yüzüğü çıkardı ve koçlar gelip vuruşmaya başlayınca yanlışlıkla kara koçun sırtına binip yeraltına gider. Günlerce yol yürüdükten sonra bir neneye rast gelir.

“Nene, bir su ver içim. Nene telaşlı telaşlı sağa döndü, sola döndü. Kıvrım kıvrım kıvrandı. Sora aralığa çığarağ bir gutuya işedi. Getirdi Yusuf’a verdi. Yusuf ağzına aldı ki hem sıcak hem de duzlu.

Aman nene, bu heç suya benzemir. Hem sıcak hem duzlu.

Nene: Oğlum, eyri mi diyem, doğru mu diyem?

Oğlan: Nene, eyri otur, düz konuş. Bu nedir?

Nene: Oğul burda su gıtlığı var. Sabahtan su açılacağı.

Oğlan: Nene, suyuz kitli mi? Oğul, suyumuz büyük bir çaydır. Şırıl şırıl akar. Yalnız büyük bir ejderha suyun öyunü kesir. Bu şeherden sıraynan bir kız alır, yiyir. Üç gün su verir. Onun için işedim sene verdim. Dedi. Yarın padişahın kızının sırasıdır. Ananın, babanın bir tek kızıdır. Ejderhaya verecekler. Üç gün su verecek. (...)

O şehrin padişahı bir araba arzağı doldurmuş, bir tene kızının elini gınlamış, bezedmiş, ağılyarağ getirir. Bunu gören ejderha kağarağ arzağa doğru yürüdü. Suysa şarıl şarıl ağmıya başladı. Milled daşımıya başladı. (...) Ejderha arabadaki arzağı diri diri yutirdi. Sıra gıza geldi. Gızı bir ağaca bağlamışlardı. Ejderha gıza doğru yürüdü. Gızsa canını kurtarmağ için çırpınırdı. Ejderha, gıza saldırırdı ki tam bu sıra Yusuf kılıncı çekerek “Bismillah Ya Allah” diyerek bunun boynunun ortasına bir kılıncı çekti. Çekmesiynen ejderhanın kafasını ikiye böldü. Padişahın kızını çözdü. Gız hemen ejderhanın kanına elini batırarağ oğlanın sırtına vurdu. Sora babasına doğru yürüdü. Milled bu arada kanlı kanlı suları içirdiler. Yusuf ejderhayı tike tike doğradı. Yıgıdı. Gız babasının yanına döndü” (Daşdemir, 2012, s. 298-299).

‘Avcı Ahmet Hikâyesi’nde, Ahmet, bir şehre varır ve bir neneye para vererek misafiri olur. Burada misafir olduğu neneden suyun başının ejderha tarafından kesildiğini ve kurban olarak kendisine sunulan kızlar karşılığında su verdiğini öğrenir. Ertesi günün padişahın kızının sırası olduğunu ejderhaya onun kurban verileceğini öğrenerek, kız ile birlikte ejderhanın karşısına gider. Ejderhayı öldürerek padişahın kızı ve halkı, ejderhanın kötülüğünden kurtarır ve padişahın kızı ile evlenir.

“Ahşam yemehlerini yedihden sora, dedi ki bana bir su geti, garı elini atdı, su yoh. Getdi suyun dibinin çerkesini, çamurunu getirdi buna verdi. Bahdı, ele kötü su ki. Dedi nene, bu suyu niye getidin? Dedi oğul, Allah’dan gizdim değil, guldan ne gizdim? Bizim suyun üstünde dedi, bir ejderha var, gırh tene gafası var. Bu ejderha hafdada bir gız gedir, bir gazan pilav gedir. Ejderha gahıp bir gazan piloyu, bir gızı yeene geder... bir afdalıh su gor. Padişahın gızı gedende olar mı ki mağa haber eylesen? Eylerim dedi, niye eylemirem? Biizm gapdan gelecek. Gece yatdılar. Sabağnan galhıb bahdılar

ki davul zurna çalınır. Davul zurnaynan götürürler. Bu da gahdı, buların peşiceh getdi. (...) Ejderha ne yaptı? Dedi vallaha bugün iki tene... geldi mana. Çekilif yeriende gız da bunun peşice çıhdı. Ehmet yetişende ejderhanın ortada olan birinci gafasınnan bir gılış nice vurduysa ikiye bölündü (Olca ve diğerleri, 1976, s. 37).

‘Ferhat ile Şirin’ hikâyesinde erginleşme diğer hikâyelerden farklı olarak bir canavar öldürme ile gerçekleşmemiş Ferhat’ın zor olanı başararak suyu getirmesi ile gerçekleşmiştir. Hikâyede aşk, Ferhat’ın suyu getirmesi ile mümkün kılınmıştır. Ferhat’ın aşkına kavuşması suyu getirmesi ile şartlandırılmıştır. Dolayısıyla su, âşıkların kavuşmasında önemli bir rol üstlenerek imtihan unsuru olarak kullanılmıştır. Ayrıca hikâyede su, odak noktasında ve Şirin ile aynı öneme sahiptir. Bir başka ifade ile Şirin, dişil ve doğurgan olan su ile özdeşleştirilmiştir. Hikâye içerisinde imtihan metaforu olarak suyun kullanılması suyun varlığının ve akmasının neslin ve soyun devamını nitelemesindendir. Bu bağlamda suyu getirmeyi başarabilen Ferhat aşkına kavuşacak ve soyunun ve neslinin devamını sağlayacaktır. Getirememesi durumunda ise birliktelik gerçekleşmeyerek neslin ve soyun devamı sağlanamayacaktır.

‘Ferhat ile Şirin’ hikâyesinin Âşık Ali Tasnifi’nde, Şemistan padişahı, Beysütun dağının bulağını (ırmak) dağı yarıp kim kapısına getirirse ne isterse vereceğini söyler. Ferhat, suyu getirmeyi başarabilirse padişahın da kızını vermesi için söz ister.

“Beysütun dağına yetişdi Şirin’in eşgi üreyinde külüngünü çekdi, gayaları parçaladı, daşları gırdı, dağı delmeye başladı. Heyli müddetden sonra şekerden şirin suyu olan bulağı Beysütun dağından çekib düz Şemistan padşahın gapıma getirdi”(Özarslan, 2006, s. 282).

‘Ferhat ile Şirin’ hikâyesinin Sivas anlatmasında, Şirin, hükümdar babası ölünce başa gelir. Halkına zulm ederek dağın tepesine saray ve bahçe yaptırmak için tünel kazdırır. Ferhat bunu duyunca Şirin için tüneli tek başına kazar. Ferhat, kanalı bitirince Şirin’e haber gönderir.

“Ferhat kanalın başında durup gözlerini Şirin’in geleceği yola dikmiş. Çünkü Şirin gelir gelmez suyu açmak istiyormuş. Şirin’i yüzlerce kızla birlikte kanalın diğer yanında görmesiyle, Ferhat da suyu açmış. Şirin, atının üstünde kanal boyunca dağın zirvesine doğru ilerlemiş, Şirin’in atı dağı tırmanırken yorulduğu için Ferhat yanına gelmiş, Şirin’i atıyla birlikte havaya kaldırıp dağın zirvesine kadar taşımış. Böylece suyla Şirin, dağın zirvesine aynı anda varmışlar, su dağın etrafından akıp eteğine dökülmüş. Kanal, Şirin’in hayal ettiği kadar çok daha güzelmış” (Özarslan, 2006, s. 307).

‘Ferhat ile Şirin’ hikâyesinin Behçet Mahir anlatmasında ise, Ferhat ve Şirin birbirlerine âşık olurlar. Şirinin ablası Reba Sultan, Ferhat ve ailesinden Şirin’i vermek karşılığında Horasan dağlarında başıboş akan suyun şehre getirilmesi ve uygun yerlere çeşmelerin yapılmasını ister. Ferhat işi kabul eder. Horasan halkı suyun geleceği haberine çok sevinip Ferhat'a dua eder. Çalışmaların sonunda su Horasan'a kadar gelir. Kurbanlar kesilir, sular çeşmeden akmaya başlar.

“İşin zorluğunu anlayan Ferhat, abdest alır ve yardım etmesi için Cenab-ı Allah'a dua eder. O sırada evin içerisine. Üçler, Beşler, Yediler ve Kırklar dolarlar ve Ferhat'ın üç defa sırtını sıvazlarlar, ağzına üflerler, böylece Ferhat olağanüstü bir güce sahip olur” (Özarslan, 2006, s. 324).

Ferhat'ın sevgilisine kavuşabilmesi için dağları delerek suyu getirmesi; bir bakıma erginlenme sürecini tamamlaması anlamına gelmektedir. Sevgilisine kavuşabilmek için yola çıkan kahraman önüne çıkan engelleri aşarak hem sevgilisine kavuşur hem de bireyleşme sürecini tamamlar. Ferhat'ta sevgilisine kavuşabilmek için zor olan bir engeli aşarak, getirilmesi zor olan suyu istenilen yere taşır. Kahramanın bu zorlu engeli aşması için Allah'tan yardım istediği ve duaları karşılığında İlahi yardım ile donatılarak olağanüstü bir güce sahip olduğu da görülmektedir. Bu anlamda Ferhat'ın dağları delerek suyu getirmesi ile kör bir kuyuda bir canavar ile çarpışması eş değerdir.

Kahramanın erginlenmesi ve kendini gerçekleştirme için hikâyelerde sıklıkla kullanılan motiflerden biri de sandığa konularak suya atılmasıdır. Sandıkla suya atılan kahraman içine kapanır, kendini toplumdaki soyutlayarak kendi iç dünyasına yönelir ve kendi bilinci ile bütünleşir. Kendi ile bütünleşen birey ise erginlenme sürecini tamamlayarak kendini gerçekleştirmiş ve kendi özünü tanıyarak tinsel anlamda yeniden bir doğuş gerçekleştirmiş olur.

Kahramanın bir sandık içerisinde ya da direkt olarak suya bırakılması diğer bir deyişle suya daldırılması yaratımın ilk haline geri gitmeyi ve varoluş öncesindeki farklılaşmamış dünya ile temasa geçerek yeniden bütünleşmeyi simgelemektedir. Kahramanın daldırıldığı sudan çıkması ise kozmogoninin mikro düzlemde yeniden tekrarlanmasıdır. Bir başka ifade ile suya dalarak biçimsel olarak yok olan kahraman, sudan çıkarak biçimsel ortaya çıkışını kozmogonik düzlemde yeniden tekrarlamaktadır. Bu nedenle su simgeciliği ölümü ve yeniden doğumu simgelemektedir. “Suyla temas her zaman bir yeniden doğumu içermektedir, çünkü bir yandan çözülmenin arkasından bir

“yeni doğum” gelmekte, öte yandan da suya dalma üretken kılmakta ve hayat potansiyelini artırmaktadır” (Eliade, 2018, s. 171). Suyu dalarak ilk biçiminden arınan kahraman insani düzeyde ruhsal olarak ölmekte ve sudan çıkarak tinsel anlamda yeniden bir doğuş gerçekleştirmektedir. Bu durum dönemsel olarak sular altında kalarak arınan yeryüzününün yeniden doğumunun gerçekleşmesi ile eşdeğerdir.

Tufan ile birlikte tamamen sular altında kalan yeryüzünde yeni bir yaratılış; su ile arınmış yeni bir hayat ortaya çıkar. Zira her tufandan sonra insanlık yeniden bir doğuş gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla tahrip edilen dünya ve insanlık “doğum- ölüm ve yeniden doğum” döngüsünü tamamlamaktadır. Suyu bırakılarak suyla teması geçen kahraman da mikrokozmos düzleminde bireysel bir tufan yaşayarak tinsel anlamda ölümünü gerçekleştirmiş olur. Tekrar sudan çıkması ise yaratımı tekrar ederek tinsel anlamda yeniden bir doğuş gerçekleştirmesidir.

‘Ahmed ile İbrahim Hikâyesi’nde, Yahudi, İbrahim’i kızı ile evlenememesi ve ölmesi için dereye attırır. Ancak İbrahim dereye ölmez. Bunun üzerine Yahudi, İbrahimi deryaya bir tahta parçası üzerinde attırır. İbrahim, günlerce deryanın ortasında tahta parçasının üzerinde kalır ve en sonunda bir çalı parçasına tutunarak karaya çıkar.

“Verende yahudu gelir bir derenin yanından geçende nöterienerine tapırır. İbrahim’i hëlleyin de raden goyun ölsün. İbrahim de gatrın üstündeki sandığın içindedir. Bularda sandığı gatrın üstünnen aşırıullar salırlar deriye. Ama İbrahim’e bir şey olmur. Yahudu gelir bir Ağdenizin üzerine yetişir. Orada vapur gédecek hazırdı. Bahtı ki İbrahim budurana diri geldi, ölmedi. Gaptannara bir gedir parar verir deyir ki, bunu deryaya salısın. İbrahim gemiye minmek isteyende, gaptannar deyir ki, yer yohdu. Bir tahda bağlıyah geminin arhasına sen onun üstünde geç. İbrahim de mejburlar gabilur éliyer. Nâçardı da... Bir bahdanı ipinen geminin arthasına bağliylar. İndi badvalı galdırıllar, gemi yériyer. Gemi yériyende ipi kesiller. İpi kesende tahda ahır. Tahda ahır birez aralananda şehrebanı da geminin yunarisında oturupdu. İbrahim déyer, déyer ağılyır, yorulur gene yatır. Bir gedir gédir, gözünü açır bahır, tahda gelip deryanın gırağında durup. Bir çalı koluna elini atır, koldan tutur çıkır deryanın gırağına” (Daşdemir, 2010, s. 198- 201).

Kahramanın hayatta kalmak için tutunduğu tahta parçası, su gibi anne sembolü olan yaşam ağacı ile ilişkilidir (Jung, 2019, s. 290). Kahraman günlerce tahta parçası üzerinde ana rahmine bir dönüş yaşamıştır. Burada kendi içine dönme fırsatı bularak kendi ile bütünleşerek erginlenme sürecini tamamlamıştır.

Sandığa koyarak denize atma motifinin, ilk örneği Hz. Musa’nın doğumu hadisesinde görülmektedir. Hz. Musa kıssasında, Firavun, rüyasında Beytü’l Mukaddes tarafından bir ateşin zuhur edip, Mısır’da Kıbtîlerin evlerini yaktığını fakat Benî

İsrail'den hiç kimsenin evinin yanmadığını görür. Bu rüya, Benî İsrail'den bir çocuğun doğup Firavun'un mülkünün zevaline sebep olacağı şeklinde yorumlanır. Bunun üzerine Firavun, Benî İsrail'den doğacak erkek çocukların öldürülmesini emreder. Musa, dünyaya gelince, anası onu bir sandığa koyarak Nil'e bırakır. Firavun'un zevcesi Asiye, onu alıp büyütür. Başka bir rivayete göre de Firavun, fazla çoğaldıkları için İsrailoğullarından doğan erkek çocukların öldürülmesini emretmiştir, Musa'nın annesi de çocuğunu öldüreceklerini anlayınca, onu etrafı ziftle kaplı bir sepet içine koyup Nil Nehrine atmıştır (Şimşek, 1997, s. 34-35).

Hiz. Musa'nın sandıkla nehre bırakılma hadisesi, Tevrat ve Kuran'ı Kerim'de de anlatılmaktadır. Tevrat'ta, Mısır Kralı, İbrani iki ebe olan Şifra ve Pua'ya, İbrani kadınlara doğum yaptırdıklarında doğan erkek çocuksa öldürmelerini ancak kız çocuksa yaşayabileceğini söylemektedir (Çıkış-I/ 15-16). Ve yine Tevrat'ta, Levi evinden bir adam Levi kızı alır ve bu kız gebe kalıp erkek çocuk doğurur. Onun güzel olduğunu görünce üç ay onu gizler. Ancak onu artık gizleyemeyince, onun için sazdan bir sepet alıp harç ve ziftle sıvar. İçerisine çocuğu koyarak, ırmağın kenarındaki sazlığa bırakır. Kız kardeşi ona ne olacağını bilmek için ırmağa iner. Onun kızları ise ırmağın kenarında yürüyörlerken sazlık arasındaki sepeti görüp getirmesi için cariyelerini gönderirler. Onu açtıklarında çocuğun ağladığını görüp, ona acıyarak, "Bu İbranilerden birinin çocuğudur" dediler (Çıkış-II/ 1-6) şeklinde ifade edilmektedir.

Hiz. Musa kıssası Kur'an-ı Kerim'de ise şu şekilde geçmektedir; Firavun o memlekette büyüklük taslayarak ilahlık davasında bulunmuş, halkını parça parça ederek onlardan İsrailoğullarını zayıf düşürmüştü. Onların kızlarını sağ bırakıp, erkek çocuklarını öldürüyordu. O memlekette zayıf düşürülen kişilere lütufta bulunmak, memlekete kuvvet ve hâkimiyet vermek, Firavun ve veziri Hâmân'a ve askerlerine de korktukları akıbeti göstermek için, Musa'nın annesine "Onun başına bir şey gelmesinden korktuğunda onu sandık içinde denize bırak; akıbeti hakkında korkma ve tasalanma" diye ilham verdik. Firavun ve adamları, ileride kendilerine düşman ve başlarına dert olacak Musa'yı bulup aldılar. Çünkü Firavun ile Hâmân ve askerleri inkâr ve zulme saparak hatâyâ düşmüş kimselerdi; Allah da onlara kendi elleriyle böyle bir hatâ yaptırdı (Kasas 4-8, Tâhâ 39-40).

Hiz. Musa hadisesinin Kur'an-ı Kerim ve Tevrat'ta yer alış şekli birbirine yakındır. Her ikisinde de Firavun'un, İsrailoğulları'ndan doğacak erkek çocuklarının öldürülmesi

için emir verdiği ve Hz. Musa doğduktan sonra annesinin onu saklayarak bir süre sonra onu bir sepete ya da sandığa koyarak Nil Nehrine bırakması motifleri ortaktır. Tevrat'ta Hz. Musa'nın konulduğu şey sepet olarak tarif edilse de sepetin etrafının ziftlenmesi, onun da sandık gibi su geçirmeyen, koruyucu özelliklerinin olduğunu göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. Musa kıssası, Türk halk hikâyelerini etkilemiştir ve kendisine motif olarak yer bulmuştur. Sözlü geleneğin zengin olduğu Türk kültüründe İslamiyet ile birlikte sözlü gelenekte var olan pek çok anlatı, peygamber- evliya gibi dini şahsiyetlerden etkilenmiştir ve halk hikâyeleri gibi anlatılarda kendilerine motif olarak yer bulmuşlardır. Zaman içerisinde kullanılan nesneler değişse de var olan eylem değişmeden kalabilmiştir. Bu bağlamda kıssalara ait dini unsurların halk hikâyeleri içerisinde motif kılığında yer aldığını söyleyebiliriz. Kuyuya atılma, çocuksuzluk, sandığa koyarak nehre bırakma, Hızır- İlyas bu motiflerden birkaçıdır. Kıssalarda yer alan çocuksuzlukta, çocuk için yapılan duanın yerini elmaya bırakması gibi nesne değişse de işlevi aynı kalmıştır. Ayrıca zaman içerisinde dönemin var olan kültürüne göre şekillenen bu nesneler bazen tanınmaz hale de gelebilmektedir.

Hz. Musa kıssasında yer alan sandıkla suya/ denize çocuk bırakma motifi Türk halk hikâyeleri içerisinde yer alan 'Salah Sovdıyar Hikâyesi'nde de görülmektedir. Hikâye içerisinde, Salah Sovdıyar ve Peri Hanım'ın çocuğu olmaz. Bir gün bir oğlu bir de kızı olur. Oğlunun adını Mehemmet ve kızının adını da Becan Sovdıyar koyar. Suyu atılan bir çocuğu da bulup alırlar ve adını Tafdih koyarlar (Taşlıova, 2006, s. 658). Hz. Musa kıssasında Firavun'un korktuğu kaderi olan Musa'nın su aracılığı ile kendisine evlat olarak gönderilmesi gibi Tafdih'da kendisini sudan bulup alan ve evlat edinen Salah Sovdıyar'ın ve ailesinin sonunu getirmektedir.

"Hacca giden Salah Sovdıyar oğlu Mehemmet'i de yanında götürür Tafdih'a ise kızını emanet eder. Ancak Tafdih, kız kardeşinin aslında öz kız kardeşi olmadığını öğrendiğinde ona saldırır. Becan, Tafdih'ı yaralar. Tafdih, babasına kızının kötü yolda olduğunu söyler. Baba, kızını Muhammet'le beraber öldürmesi için dağa gönderir" (Taşlıova, 2006, s. 659). Firavun gibi Salah Sovdıyar'ın da imtihanının Tanrı tarafından kendisine su aracılığıyla gönderilmesi, su ile Tanrı arasındaki ilişkiyi açıkça göstermektedir.

Mitlerde, masallarda ve halk hikâyelerinde sıklıkla görülen bir sepetin ya da sandığın içerisinde nehre/ denize bırakılma motifi, sandığa konulan kişiyi öldürmek için

ya da düşmanca değil, onu ölümden kurtarmak amacıyla da yapılmıştır. Nitekim Hz. Musa da suya atılarak ölümden kurtulmuştur.

Yunan Mitolojisinde de Perseus Destanı, Hz. Musa kıssasını hatırlatmaktadır. Argos kralı Akrisios, erkek çocuğu olmadığı için tahtını kime bırakacağını düşünmektedir. Bir gün bu konuyla ilgili tanrı Apollon'a danışır. Apollon kendisine, kızı Danae'nin bir oğlu dünyaya geleceği, onun Argos kralı olacağını, yiğitlikte eşi bulunmayacağı ancak torununun kendisini öldüreceğini, söylemiştir. Bu haberden sonra Akrisios, kızı Danae'nin anne olmasını engellemek için onu yeraltında her tarafı tunçtan bir mahzene kapatır. Zeus, Akrisios'un kızına tutularak, altın yağmuru halinde bu yeraltı mahbesine damlayıp Danae'yi hamile bırakmaktadır. Aldığı bütün tedbirlere rağmen, bir gün kral Akrisios, kızını hapsettiği tunç odadan yeni doğan bir çocuğun feryadını işitir. Danae'yi ve yeni doğan çocuğu ile birlikte bir sandığa koydurur. Sandığı sımsıkı kapattıktan sonra, sahile gönderip denize attırır. Fakat tanrıların emriyle sandık Seriphos adasının çıplak sahilinde kumun üzerine oturur. Balıkçılar adanın sahilinde kumlara saplanmış olarak buldukları sandığı kral Polydektes'e götürdükleri zaman sandıktan, canlı olarak sandığın içine tıklmış olan anne ve oğul çıkar. Seriphos kralının öz oğlu gibi bakılan, Perseus güzel bir prens olarak yetişir (Can, 2011, s. 239- 240). Destan içerisinde, Zeus'un Danae'yi hamile bırakmak için yeraltı mahbesine altın yağmuru halinde damlaması, suyun eril bir özelliği olan döllemeye işaretler. Suyun farklı bir formu olan yağmur şeklinde yeryüzünü dölleyip yeşerttiği gibi, Zeus'da Danae'yi dölleyerek hamile bırakmıştır.

Hz. Musa kıssasından farklı olarak kurtarmak için değil öldürülmek için suya atılan Perseus, tanrıların yardımı ile atıldığı sudan sağ olarak çıkmıştır. Dolayısıyla kehanetin gerçekleşmesi engellenememiş, suya atılan çocuk kurtulmuştur. Mitlerde ve destanlarda, kahraman en seçkin anne ve babanın çocuğudur, genellikle kralın oğludur. Kökeninde, dış yasak ve engellere bağlı olarak, ilişkiye girmeme, uzun süreli kısırlıklar ya da ebeveynlerin gizli cinsel ilişkileri gibi zorluklar vardır. Hamilelik öncesinde veya sırasında, bir rüya ya da kâhin şeklinde bir kehanet ortaya çıkar; bu kehanet, onun doğuşuyla ilgili uyarıda bulunur ve genelde babayı (ya da onun temsilcisini) tehlikelerle tehdit eder. Genelde kahraman bir kutunun içinde suya bırakılır. Sonra hayvanlar ya da alt sınıftan birileri tarafından kurtarılır ve dişi bir hayvan ya da mütevazı bir kadın tarafından emzirilir. Büyüdükten sonra seçkin ailesini oldukça becerikli bir şekilde bulur.

Bir yandan babasından intikamını alır, diğer yandan kendini kanıtlar. Sonunda sınıf ve onurunu elde eder (Rank, 2016, s. 94).

Kahramanın atıldığı sudan çıkması, sembolik doğumun ifadesidir. Sepet, kutu ya da tekne muhafaza kabıdır, rahimdir yani suya bırakılma doğum sürecini göstermektedir (Rank, 2016, s. 83). Hikâyeler içerisinde kahramanların sudan çıktıktan sonra derinlik ve boyut kazandıkları açıktır. Dolayısıyla bu derinlik ve boyut kazanma olayı su imgesi özelinde yeniden doğuşa bir göndermedir.

‘Âşık Verga’ hikâyesinde de, Âşık Verga, sevdiğini bulmak için yola düşer. Sevdiğinin peşine düşer ve yaklaşırken üç kışlı tılsımlı at kişner ve Ölmez Köse uyanır. Âşık Köse’yi öldürmeye kıyamaz ve suya atar. Ancak Allah tarafından Hızır İlyas gönderilerek Âşık Verga denizden çıkarılır (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 211).

‘Tahir Mirza Hikâyesi’nde, Tahir’i herkes öldü sanır. Ancak Tahir, Zühre’nin sarayında onunla birlikte yaşamaktadır. Bir gece Gara Sultan bunları görür ve padişaha haber vermeye gider.

“Meleksima bir yanda ağlar, Zöhre bir yanda. Ne yapacaklarını şaşırmış. Beri tarafda müfreze nöbet behliyir. Bu tarafı derya deniz. Deniz de yarımada şeklinde. Sarayı oraya yaptırıp.

Ben Tahirem deryalara daldığım. Ömip emip leblerinden gandiğim. Muşambalı at deryaya saldıgım. Goy aparsın görüm sel bana neyler.

-Yahu Tahir bu ne sözdü?

-Beni deryaya atacahsınız.

Böyük bir sandığı vardı Zöhre’nin. İçi dolu pırtı, palaz. Böyük sandığı getirdi. Ulan Allah senden razı olsun. Bunnan gutardih inşallah. Sandığın altını felan gözel yapıp sandığın içine goydular. Muşambaladılar ki, eğer sandih döner mönerse su girmesin. Bir ince iplik kendirinen de şeyini bağladılar. Denize atdılar. Geçdi iki üç saat. Ortalılıh sakın oldu. Zöhre dedi ki:

-Gız Meleksima, hele bah Tahir’den ne haber? Gene çek çıhar sandıhdan. Gene nenenin gızının şeyini giydirek.

Bu geldi kendiri çekdi. Kendir boş geldi eline. Sandih yok. Rüzgâr mı vurup ne teher olupsa zaten ince bir kendir, basıp gırılıp. Hey goca Akdeniz. Bunlar geldi. Ağlıya ağlıya içeri girdi.

“Artıh gaç günde gidipse Tahir Mirza Mısır’a gidip. Fakat Mısır’ın baş ordu gumandanı Banu Hanım isminde bir gumandanıdı. Ordu gumandanı, ordunun baş gumandanı bir cuma günü, onnarın dayre tatilinde, mesayi saati deyil. Bir ara bahdı Banu Hanım ki, bir şey görünir. Orda yetişen gızlar olir. İki tenesi hemen yılan kimi üstünden basdı getdiler. Gafalarinnan ite ite, getdiler çıhardılar. Hemen deregap yırttılar muşambasını felan. Gırdılar

gapağını felan. Bahdılar ulan bir ele deligannı yatır ki” (Türkmen, Cemiloğlu, 2009, s. 301-305).

Halk hikâyeleri içerisinde sandık ile suya atılan kahramanın suda bir süre sürüklendikten sonra bir başka soylu kişi tarafından kurtarılması, Hz. Musa kıssalarında Hz. Musa’nın Firavunun eşi tarafından bulunup Firavun’un sarayında yetiştirilmesinin bir başka yansımasıdır.

‘Tahir ile Zühre Hikâyesi’nin bir başka varyantında, Tahir, İspanya’dan memleketine döner. Kılık değiştirip kadın kılığında Zühre’nin meclisine girer. Bu durumu öğrenen padişah Tahir’i bulmak için adam gönderir. Tahir’i saklamak için padişahın kardeşi Melek Suna, Zühre’ye sandığa koyup denize bırakalım sonra alınız, der.

“-Benim bir çeyiz sandığım var, su geçirmez sandık. Bunu bir muşambaya saralım, denize bırakalım. Asker gittikten sonra çıkarırız. Tahir’i sandığın içine koyuyorlar, sandığı kapatıyorlar. Getirdiler denizin önüne. Sandığı, bir iyice sarıp atıyorlar denize. Dalga sandığı getire götüre, getire götüre taa çıkarıyor Mısır diyarına. Mısır padişahının kızı da yalı boyunda, deniz kenarında kırk cariyesiyle eğlenceye çıkmış, gül topluyormuş. Bakıyor ki, denizin kenarında bir sandık. Geliyor gidiyor, geliyor gidiyor. Kızlara, s.

-Can ise bana, mal ise size, diyor. Dalgıçlar sandığı çıkarıyor. Artık bilemiyorum yedi günde mi gitti, on iki günde mi gitti. Sandığı açıyorlar ki, bir delikanlı” (Kaya, 2020, s. 60-61).

‘Tahir ile Zühre Hikâyesi’nin bir başka varyantında, “Zöhre, dadısına bir kese altın verdi. Dadı, doğru pazara varıp, Tahar’ın bıyuna uygun büyük bir sandık yaptırdı. Sandık içinden kilitleniyordu. Zöhre’nin köşkü, zaten bir nehrin üzerinde kuruluydu. Uzun bir zincirle sandığı bağlayıp suya bıraktılar. Böyle tam kırk gün idare ettiler. Kimse farkına varmadı. Ancak nehrin dalgasından ıslanan zincir çürümüştü. Kırkıncı gün, kuşluk vakti, zincir koptu. Tahar sandık içinde, nehir sandığı alıp götürdü.

“Kandahar ülkesinin padişahının Zülfüsiyah isimli bir kızı vardı. Zülfüsiyah, rüyasında Hz. Pir’i görmüştü. Pir ona, “kalk kızım ne yatıyorsun, babana anana bildir, izin al. Deryanın kenarına çadırını kur. Ne kadar dalgıç varsa topla, her yanda nöbet tutsunlar. Otuz dokuz gün say, kırkıncı gün, deryada bir sandık görünecek. O sandığı kurtar, içinde senin nasibin var, git çıkart” dedi” (Türkmen, 1983, s. 258).

‘Tahir ile Zühre Hikâyesi’nin bir başka varyantında da Arap’ın söylemesi ile padişah, Tahir ile Zühre’yi birlikte görür ve Tahir’in başının vurulmasını emreder.

“Âlimler, vezirler gelip yerlerini aldılar. Padişah celladı çağırıp, “tez bu hainin boynunu vur, başkasına ibret olsun” dedi. Âlimler ve vezirler ayağa kalkıp, “padişahım bir gün düşman zuhur ederse, Tahir lazım olur. Haps

olunsun, devlete layık olan da budur” diye rica ve niyazda bulundular. Tahir’i yere yıkıp, elini ayağını zincire vurdular. Bir ağzı açık sandığın içine koyup, sandığı bir sala bağladılar ve Şat suyu’na bıraktılar. Su zavallı Tahir’i alıp götürdü.”

Tahir ile Zühre’yi ayırıp Tahir’i Şat Suyuna atarlar. Zühre’nin haber salması üzerine Göl padişahının üç kızı Tahir’i sudan kurtarırlar ve daha sonra üçü de Tahir’e âşık olurlar. Tahir üç kızın da kendisine âşık olduğunu ve eğer onlardan birini kabul etmezse tekrar kendisini Şat suyuna atacaklarını duyar ve kurtuluşu kaçmakta bulur.

“Bahçeden dışarı çıkıp “Tevekkül al Allah” deyip, bir yol tuttu, arkasına bakmadan oradan uzaklaştı. Bir gün bir gece gittikten sonra bir çeşme başına geldi. Abdest alıp, sabah namazını kıldı, iki rekât da hacet namazı kılıp, Zühre’ye kavuşturması için dua eyledi. Bu arada uykusu geldi ve orada uykuya daldı. Uykuda iken kulağına bir at sesi geldi. Hemen uyandı, yanbaşında beyaz atlaslar giymiş bir derviş ve siyah bir at gördü. Ayağa kalkıp karşı durdu. Derviş, Tahir’e selam verdi. Tahir selam aldı. Derviş, Tahir’i tergisine alıp, “gözünü yum” dedi. Tahir gözünü yumdu. Derviş “aç” dedi, açtı. Tahir kendini Zühre’nin köşkünün altında buldu. Bir baktı ki yanında kimseler yok. O zaman dervişin Hızır aleyhisselam olduğunu anladı” (Türkmen, 1983, s. 233-239).

Han Mahmud Hikâyesi’nde Bey, Mahmut’un gece kızıyla kaldığını öğrenir. "Nasıl olur da, sen benim harem mevkiimde kalabilirsin. Benimle kaç yıllık tanışıyorsun diye hiddetlenerek," Derhal yedi aşığın başına dedi ki, "Bağla şunun ellerini arkasına. Götür şunu şardan (burada ırmak anlamında) atın."

Hemen bağladılar elini kolunu. Şar, zaten yakın bir yerdeydi, ırmak oradaydı. Elini arkasına, ayaklarına bağladılar. Belki yüzer tepinir çıkar diye, eletiler ırmağın yetiştirebildiği yere salladılar, attılar.

Kamber vardı, "Yarabbi, sen beni Mahmud'a kavuştur," diye Allah'a yalvarır, dua eder. Kendini ırmağa attı. Irmakta Mevla, Kamber ilen Mahmud'u buluşturur. Kamber, Mahmud'un arka tarafına vardı, Allah tarafından oraya yapıştı. Kızcağız ise âşıkların geri geçtiğini Mahmud'un yanlarında olmadığını görünce, sarayı terk etti. O da gitti, o da attı kendini ırmağa. Irmakta Allahuteala tarafından, kız da bunları buldu. Kız da Mahmud'un göğüs tarafına yapıştı, öldüler. Bir fırtına çıktı, ortalığı alt üst etti. Efendim, o saray ve her yer yerle bir oldu ortalık. Irmak taşı, arkadaş, ileri akan ırmak tersine akmaya başladı. Şehri alacak içine. Kamber vardı, "YaRabi, sen beni Mahmud'a kavuştur," diye Allah'a yalvarır, dua eder. Kendini ırmağa attı. Irmakta Mevla, Kamber ilen Mahmud'u buluşturur. Kamber, Mahmud'un arka tarafına vardı, Allah tarafından oraya yapıştı. Kızcağız ise âşıkların geri geçtiğini Mahmud'un yanlarında olmadığını görünce, sarayı terk etti. O da gitti, o da attı kendini ırmağa. Irmakta Allahuteala tarafından, kız da bunları buldu. Kız da Mahmud'un göğüs tarafına yapıştı, öldüler. Bir fırtına çıktı, ortalığı alt üst etti. Efendim, o saray

ve her yer yerle bir oldu ortalık. Irmak taşıtı, arkadaş, ileri akan ırmak tersine akmaya başladı. Şhiri alacak içine.

Uç kısımda oturanlar beye yetiştiler dediler ki, "Yav, beyim ırmak taşıtı. Bizim evlerimiz sular altında kaldı. Ne yapacağız?" Beyin haberi oldu ki kızı da kaybolmuş saraydan. Saray yıkılmış deniliyor. Efendim, o Mahmud'un yanındaki oğlan da gitmiş ırmağa kendini atmış diyorlar. Bey, kayıkçıları, o zamanın dalgıçlarını, "Ben de yüzebilirim," diyenlere emirler verdi. "Arayın şu cesetleri, bari ırmaktan çıkarılsın!" Aradılar, cesetleri buldular ki, arkadaş. Hiç görülmuş bir olay değildir, duyulmuş bir olay gene değildir. Cesetlerin üçü de birbirini kucaklamış.

Deli Ali'nin evde bir yürekli (bileyli, bileylenmiş) baltası vardı. Deli Ali, baltayı getirdi, baltayı eline aldı. Elini kolunu sıvadı. Bu cesetleri birbirinden ayıracak. Deli Ali, gerçekten baltayla bunları ayıracaktı arkadaş, Kendi kendine cesetler çözüldü. Üçü de ayrı ayrı oldu, Allahuteala tarafından. Üçü de şahadet kelimesi çekti, olduğu, yere oturdu. Birbirine baktılar, topluma baktılar. Irmak anında yatağına geri döndü. Aynı seviyesine çekiliverdi. Han Mahmud hemen aldı sözü:

“N'olasın da Karacaoğlan n'olasın

Dilediğin yerde Mevla elini alsın

Yedi aşğın birer gözü kör olsun

Anamdan doğdum da dünyaya geldim” (Saygılı, 2017, s. 141- 148).

Han Mahmud Hikâyesi'nin bir başka varyantında da Deli Ali, Padişah'a Han Mahmud'un gece boyunca padişahın kızı ile kaldığını söyler.

“Padişah, bu bize devamı bir leke olur, diye, Han Mahmud'u, Şad ırmana atma kararı aldı. (Bütün idamlar da arkadaşlar, sabaha karşı verilir. Zelzele de sabaha garsı verilir, sabaha garşı!) Han Mahmud'u, sabaha garşı Şad ırmağına atma kararı aldı padişah. Şad ırmana attılar, elleri bağlı! Şad ırmanda çevringeçler dolandır. Ordan ahali çekilince, gız da vardı Şad ırmana atıldı; “YaRabi! Beni Mahmud'uma gavuştur” deydi. O da vardı Mahmud'un çevrindi yere, bunnar sırt sırta birbirine yapıştılar.

“Diyo Gamber'im de o hazır nazır

Nerede anarsak orada hazır

Deryalar bekçisi Boz Atlı Hızır

Gamberi'ni gardaşına gavuştur”

Bunu söyleyip o da yörüdü, vardı Şad ırmana o da atıldı. O da gede gede çevringece vardı. O da Mahmud'un yanına vardı, üçü birleştiler. Şad da kükredi, gendi yatandan dışına daşmaya başladı. Şad yatandan dışarı daşmaya başladı. Millet saraya koşup padişaha Şad ırmağının taşıtığını ve kızının da Kamber ile kendisini suya attığını haber verir. Padişah dalgıç gönderir ve bunları sudan çıkarır. Dalgıçlar çıkarır ancak üçü de ölü ve birbirine yapışık durumda. Ne yaptılarsa üçünü birbirinden ayıramazlar. O sırada daha önce hiç görmedikleri bir adam gelir ve söyler:

“Ağalar yuvadan üç bülbül uçtu
 Uçtu da burada deryaya düştü
 Bunnar birbirine ne hoş gavıştı
 Ayrılsın meyitler Hak emriylen

Gırlar mağarasından çıktım da geldim
 Geldim de burada ummana daldım
 Gadir Mevla'm ben de sana sığındım
 Söylersin meyitler Hak emriylen” (Bali, 1973, s. 216- 219).

Gelen kişi Hızır'dır. O beyitleri okuyunca üçü de dirilir. Padişah da evlenmelerine izin verir.

Hikâyeler içerisinde, âşıkların suya atıldıktan sonra ırmağın yükselerek şehri içine alması; tufanın mikrokozmosta tekrarı niteliğindedir. Makrokozmosta tufan, Tanrı'nın hoşnut olmadığı düzeni yıkarak var olan toplumun yerine yenisini kurmak için meydana gelirken, mikrokozmosta ise haksızlığa uğrayan âşıkların suya atılmasından sorumlu olan topluluğu cezalandırmak için gerçekleşmektedir. Bu durum insanın zihin dünyasında var olan Tanrı'nın yaptıklarından hoşnut olmadığı toplumu su ile tekrar cezalandırabileceği düşüncesinin bir yansımasıdır.

Han Mahmut Hikâyesi'nin bir başka varyantında, padişah, kızı ile Han Mahmut arasındaki aşkı öldürmek ister ve onu suya atar.

“-Efendim, diyor âşıkların başı bir de o baş vezir. Sen bu adamı nasıl öldürsen, bu adamı gabre koy. Bu gızın bulur gene gider bunun mezarında ölür. Bunu ancak nedek. Bunu Şad'a atak, diyor. Orda Şad.

Böyle gızın sarayının öbür tarafında da bir Şad varmış. Derin bir kuyu, kör kuyu. Bütün böyle bütün ağır suçluları oraya atarlarmış, kuyu yutarmış. O Şad da kızdı mı, haksız yere atılar mı birini, taşarmış. Memleketi sel alırmış. Böyle mi böyle. Girip işi bitiriyor. Herkes başının derdine düşüyor. İşte o arada millet birikiyor. Han Mahmut'u saraya getirir kine Şad böyle haksız yere oldu mu inlermiş. Şad bir inliyor, bir daha inliyor”

“Mahmut da gidiyor, beddua edip gidiyor. Mahmut atılınca bina gendiliğinden başlıyor sallanmaya. Şakır şakır şakır, güm güm bina yıkılıyor, koca saray. Ardından Şad bir inliyor. Allah etmeye fişkırtıyor su dağlara fişkırtıyor, Allah etmeye Padişaha gidiyor.

-Efendim dediğin adamı attık. Ardından gızın da atıldı. Öteki âşık da atıldı, ağlaya sızlaya. Koca saray gepti (yıkılmak). Bütün dünyayı sel götürüyor. Çare, diyorlar.

“Ölmüşer üçü de. Çekip çıkarıyorlar. Kuyunun çıkarıcısı kuyudan ne çıkıyorsa, nasıl çıkıyorsa çıkarıyorlar. Şuraya atıyorlar. Üçü de ölmüş

birbirlerine yapışmış. Kimi diyor “onu baltayla yarak, kimi diyor böyle gömek.” Her birisi bir akıl diyor. O zaman Hızır-ı Aleyhisselam kırklar mağarasında Karacaoğlan’ın yanına gidiyor. Karacaoğlan’ı alıyor Hızır-ı Aleyhisselam, alıyor kanadının altına getiriyor. Ya bu adam bunu diriltir de diyorlar. Şimdik bunu çıkarttı. Bunu diriltir. Bunu söyleyince hemen âşıklar birbirinden çözülüp oturuyorlar” (Okuşluk Şenesen, 2009, s. 425- 426).

Halk hikâyelerinde kahramanların bazen öldükten sonra olağanüstü bir şekilde dirildikleri görülmektedir. Ölülerini diriltme, peygamberlerin ortaya koyduğu mucizelerden biridir ve Hz. İsa’ya bahşedilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de Hz. İsa’nın mucizeleri anlatılırken, onun ölülerini dirilttiğinden bahsedilmektedir (3/49, 5/110). Hikâye içerisinde Hz. Hızır’ın Karacaoğlanı kırklar mağarasından alıp getirerek âşıkların birbirinden ayrılarak çözüldüğü ve dirildikleri görülmektedir. Dolayısıyla Hızır ve Karacaoğlan’a, Hz. İsa’ya verilen mucizelerden olan canlılık vasfını yitiren varlığı tekrar canlı hale getirme, dolayısıyla cansız canlı yapma niteliklerinin verildiği görülmektedir.

Hikâye içerisinde Hızır’ın Karacaoğlan’ı kırklar mağarasından getirdiğine değinilmektedir. Han Mahmut Hikâyesi’nin bir önceki varyantı içerisinde de yer alan;

N’olasın da Karacaoğlan n’olasın

Dilediğin yerde Mevla elini alsın

Yedi aşığın birer gözü kör olsun

Anamdan doğdum da dünyaya geldim” (Saygılı, 2017, s. 141- 148), dörtlüğü Kuran’ı Kerim’deki Kehf Suresi’nde bahsedilen “yedi uyurlar” a bir göndermedir. Mağara anlamına gelen Kehf Suresi’nde bahsedilen yeniden doğuşun yeri olan mağara, insanın kuluçkaya yatarak yenilenmek üzere içine girdiği oyuktur (Jung, 1997, s. 350). Kur’an-ı Kerim’de; “Uyuduklarında onlara baksaydın, güneşin doğarken mağaranın sağ tarafına meylettiğini, batarken de onları rahatsız etmeksizin sol taraftan terk ettiğini görürdün. Onlar ise mağaranın ortasında, geniş bir yerde idiler” (Kehf 18/17) denilmektedir. Jung’a göre (1997, s. 350), “orta” mücevherin durduğu yerdir; kuluçka olayı, gizemsel tören ya da dönüşüm burada yer almaktadır. Bu simgeciliğin en güzel örneği Mitra sunağında, daima güneş ile ay arasında resmedilen, simyadaki “dönüştürücü madde” tasvirlerinde görülebilir. Çarmıha gerilme tasvirlerinde de; Kızılderili oymağı Navahos’lardaki dönüşüm ya da hasta iyileştirme törenlerinde de aynı simgesel olay söz konusudur. Yedilerin, ömürlerinin nerdeyse ölümsüzlüğe varacak kadar uzayacağını düşünmeden uykuya daldıkları mağara, “orta”nın bulunduğu, dönüşümün yer aldığı mekândır. Uyandıklarında üçyüz dokuz yıl uyumuş bulunuyorlardı.

Yedi uyurlar hikâyesindeki mağara, insanın kendi içindeki mağaraya indiğinde, ilk olarak anlayamayacağı bir dönüşüme uğrayacağı anlamına gelmektedir. Kendi içindeki mağaraya inmiş insan, bilinç dışına inmiş ve bilincin dışında bulunan şeylerle bağlantı kurmuştur. Bu da kişi de olumlu ya da olumsuz pek çok değişiklik yaratır. Bu dönüşüm, çoğu kez insanın doğal ürününün bir uzantısı ya da ölümsüzlüğün bir kanıtı gibi görünmektedir (Jung, 1997, s. 350). Bilinci ile yeniden bütünleşen insan, ilk baştaki durumuna yeniden dönmekte ve gençliğine yeniden kavuşmaktadır.

Büyülü eşikten geçişin bir yeniden doğum alanına geçme olduğu fikri, dünyanın her yerinde rahim imgesi olan balina karnıyla simgelenmiştir. Kahraman, eşiğin gücünü ele geçirmek ya da onunla uzalaşmak yerine bilinmeyenin içinde kaybolur ve ölmüş gibi görünür (Campell, 2015, s. 107). Bu bağlamda halk hikâyeleri içerisinde görülen kahramanın atıldığı suyu, erginlenme sınavını ve mücadelesini verdiği “balina karnı” olarak adlandırmak mümkündür.

Türk halk hikâyelerinde kahramanın suya atılması ve kahramanın sudan sağ olarak daha güçlü çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda, su da mağara gibi bireyin bilinci ile bütünleşerek yeniden doğduğu mekânlardandır. Suya dalan ya da atılan kişi, kendi içine dönerek bilinç dışına döner ve bilincin dışında bulunan şeylerle bağlantı kurarak yeniden doğar. Bu yeniden doğuş kişide olumlu ya da olumsuz büyük değişiklikler yaratmaktadır.

Suya atılan kahramanın sudan sağ salim çıkması, kahramanın kendini gerçekleştirerek gerçek bir kahraman olacağının göstergesidir. Zira sudan çıkan kahraman en zor imtihanı atlatmış ve suyu geçebilmiştir. Dolayısıyla bu durum onun her zorluğu da aşacak kabiliyette olduğunun göstergesidir. Dede Korkut Hikâyeleri’nde görülen “suyu geçme” motifi de insanın kendini gerçekleştirmesinde önüne çıkan ve çıkabilecek engelleri aşması anlamına gelmektedir (Korkmaz, 2015, s. 52). Koca- Oğlu Yegenek Boyu’nda, Yegenek, on altı yıldır esir olan babasını kurtarmaya giderken bir rüya görür. Bu rüyayı yoldaşlarına şöyle anlatır;

“İlerü yatan kara dağları aşdum.

İlerü yatan Karadeniz’e girdüm.

Ağaçdan gemi yondum, ak gömleğim çıkardum, yelken kurdum.

İlerü yatan denizi dildüm geçdüm” (Gökyay, 2006, s. 100). Yegenek’in gördüğü bu rüya ile babasını kurtaracağı ve başarı elde edeceği önceden belirtilmektedir. Yegenek, karşılaştığı engelleri gücünü, yeteneklerini ve yaratıcı düşüncesini kullanarak aşmaya ve

dünü (babası) ile bugünü (kendisi) arasındaki engelleri kaldırmağa çalışır. Böylece parçalanmış bir varlık, hem madde hem de mana boyutuyla kendisini tamamlamış olmaktadır (Korkmaz, 2015, s. 52). Yegenek “ileride yatan denizi delip geçerek” kendini gerçekleştirmiş ve önüne çıkan engelleri aşarak erginlenmesini tamamlamış ve yeniden bir doğuş gerçekleştirmiştir.

Kanlı Koca-oğlu Kanturalı Boyu’nda Kanturalı, Trabzon tekürünün kızı Selcen Hatun’u alabilmek için üç canavarı yenerek hüner göstermek için gittiğinde babası Tekür’e, aşılması gereken engelleri aşacağını ve sınavdan geçeceğini şöyle söylemektedir;

“Karşu yatan kara dağunu aşmağa gelmişem,
Akındılı görklü suyunu geçmeğe gelmişem (Gökyay, 2006, s. 87).

Kanturalı, canavarlar serhengi deve ile çarpışırken daha önce iki canavarla daha çarpıştığı için kayıp düşer. Kırk yoldaşı, yerinden kalkıp çarpışmaya devam etmesi için Kanturalı’ya geçmişte elde ettiği başarıları şu sözlerle hatırlatmaktadır;

“Alagözlü yiğitlerün yanuna aldun,
Arku beli, aladağı dünün aşdın,
Akındılı görklü suyun dünün (geceleyin) geçdün,
Kanlu kâfir eline dünün girdün,
Kara buğa geldüğünde hurduhaş eyledün,
Kağan aslan geldüğünde belini бүkdün,
Kara buğra geldüğünde ne geçdün” (Gökyay, 2006, s.90).

Begil oğlu Emrenün Boyu’nda, Begil’in av hünerlerinin attan olduğunu söylerler. Begil bunun üzerine Han’a küser ve kırk yiğidini de alarak divandan çıkar. Hatun’u ise Begil’e önceki başarılarını hatırlatmak için,

“Ala gözlü yiğitlerün yanuna saldun,
Arku bili Ala Dağ’dan dünün aşdun,
Akındılı görklü sudan dünün geçdün” (Gökyay, 2006, s.116) demektedir.

Anlatı içerisinde engelleri aştığını ifade ederken kullanılan, akıntılı görklü suyu gece geçmek insanın kendini gerçekleştirmesinde önüne çıkan engellerin ne kadar aşılmaz olduğunu işaret etmektedir (Korkmaz, 2015, s. 53). Kendini gerçekleştirmek ve bilinci ile bütünleşmek insan için aşılması zor bir engel ve erginlenme sürecidir. Bunu başaran insan zor olanı başarmış ve kendini gerçekleştirerek, bilinci ile bütünleşmiştir.

Hikâyeler içerisinde erginlenme ve kendini gerçekleştirme yerlerinden biri de kuyudur. Eliade (2015, s. 130), kadim Orta ve Akdeniz dünyasının mitlerinde, efsanelerinde yeraltı dünyasının yeniden doğuşun gerçekleştiği mekânı simgelediğini

belirtmektedir. Ayrıca bütün mitlerin ve efsanelerin erginleyici bir yapıya sahip olduğu ve cehenneme canlı olarak inmek, onun canavarlarıyla ve şeytanlarıyla karşılaşmak bir erginlenme imtihanına maruz kalmaktır demektir. Önceleri su iyesinin, su perilerinin ve su kızlarının evi olarak düşünülen su kuyuları zamanla değişime uğrayarak ürkütücü varlıkların mekânı olarak algılanmaya başlamıştır. Bu değişimin sebebi ise çocukların ve büyüklerin su kuyularından uzak durarak düşmelerini ve boğulmalarını engellemek için oluşturulan tabulardır. Oluşturulan bu tabular ile insanın zihin dünyasında değişen ve bir korku unsuru olan kuyular, zamanla sözlü kültür ürünlerine de bilinmezliğin yer aldığı korku mekânları olarak yansımıştır.

Halk hikâyelerinin birçoğunda kahramanın kuyu aracılığıyla yer altı dünyasına inerek buradaki dev ya da ejderhayı öldürdükten sonra yeryüzüne çıktığı görülmektedir. Halk hikâyelerinde yer altı dünyasına geçişte aracı olan kuyu inancının izleri eski Türk inançlarına dayanmaktadır. Şamanizm inancında, kuyunun başka dünyalara geçişi sağlayan bir araç olduğuna inanılmaktadır. Şamanlar, kuyu yardımıyla bir dünyadan diğerine geçiş yapabilmektedirler (Roux, 1994, s. 125).

Beydili'ye (2004, s. 56) göre, şamanın bu özelliği İslam inancında peygamber ve kutsiyeti olan sofilere verilmiştir. Bu kişiler, yeraltı mağarası ya da kuyuları, öbür dünya ile benzer kabul ederek çilehane olarak kullanırlar. Bu bağlamda kuyunun iki dünya arasında bir geçit görevi üstlendiği görülmektedir. Ancak İslamiyet ile birlikte kuyu, yeraltına açılan bir kapı olmanın ötesinde kişinin kendini bulmasına ve bilinci ile bütünleşmesine yardımcı olmak için insanın kendi iç dünyasına açılan bir kapı görevi üstlenmektedir.

Kuyunun çile çekilen, kişiyi olgunlaştırarak, kendini gerçekleştirme aracı olmasının altında Yusuf peygamberin, kardeşleri tarafından su kuyusuna atılması yatmaktadır. Balkaya'ya göre, Kur'an-ı Kerim içerisinde yer alan Yusuf kıssasında kuyu, Yusuf için tamamen eğitim yeri hüviyeti kazanmaktadır. Kuyunun erginleştirme işlevi vardır ve Yusuf peygamber bu sayede, kuyuda kaldığı süre boyunca boyutlar arası geçiş yaparak, Tanrı'nın kendisine bahsettiği ilim, okuma- yazma ve rüya tabir etme özelliklerini kazanmaktadır. Kuyudan çıkış erginleşmiş bir yeniliktir çünkü Yusuf oradan bu edimleri ile beraber risalet ile çıkmıştır (Balkaya, 2014, s. 62).

‘Yusuf ile Züleyha’ hikâyesinde kardeşleri, Yusuf’u kıskandıkları için götürüp bir kuyuya atarlar ve kanlı gömleğini de alarak yola çıkarlar. Yusuf’un köpeği Zağar ekmek atarak kuyudaki Yusuf’u besler.

“Yetik oldular ki geyunun başına bu Zağar vardı, mızılایp ekmeği geyudan aşşadı bırahdı. Geldi bezirgâna haber verdiler. Bezirgân adamlarını topyekün topladı, açdırdı. Bahdılar ki, geyunun dibinde bir civan genç deliganlı oturir. Üzinin nuri ve üzinin şölvesi geyuyu aydınlatmış, ışılatmış” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 160).

Kardeşleri tarafından kuyuya atılma Hz. Yusuf için aileden ve evinden koparıldığı için bir tür cezadır. Ancak Hz. Yusuf, kuyudan erginleşerek ve kendini gerçekleştirerek çıkmaktadır. Kuyunun yer altı ve yer üstü arasındaki mücadelede bir tür ceza aracı olarak kullanıldığına da sıklıkla rastlanılmaktadır. Kuyunun, ödöl-ceza, iyi-kötü, karanlık-ışık dikotomilerinin işlenişinde kullanılmasında dini bir referans taşıma özelliği (Balkaya, 2014, s. 61) Yusuf kıssasında ve Harut ile Marut’da kuyunun ceza mekânı olarak kullanılması diğer anlatılarda da kuyunun bu şekilde yer bulmasına sebep olmuştur. Kur’an-ı Kerim’de de isimleri geçen Harut ile Marut adlı melekler, İdris Peygamber zamanında Tanrı’nın imtihan etmesi için yeryüzüne indirilir. Ancak bu iki melek yeryüzünde günahkâr iki kul olurlar. Tanrı bu iki meleği cezalandırmak için bir rivayete göre kıyamete kadar Babil’de, kimi rivayete göre de ateş dolu bir kuyuda baş aşağı, bir rivayete göre de saçlarından asılı olarak azap çekmeyle cezalandırır (İnce, 2007, s. 111). Tanrının bir ceza yöntemi olarak kullanmasından dolayı halk anlatılarında ve yazılı anlatılarda ceza amaçlı kuyular varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Balkaya’ya (2014, s. 61) göre, iyi-kötü mücadelesinde hazin bir son veya önemli bir cezalandırma argümanı olarak yer altına gönderilir. Bir destan, masal veya hikâyede bize ölkü değerin savunucusu, iyiliğin, gücün veya başarının sembolü olarak sunulan her kahraman aynı zamanda bu zikredilen hususların tam tersini temsil eden için düşmandır. Örneğin her ne kadar Manas Destanı’nı dinleyenler için Manas büyük bir kahramansa da yine aynı destanda Konurbay veya Esen Han için ciddi bir düşmandır ve cezalandırılmalıdır. Bu yüzden Esen Han’a hizmet eden Közkaman, Manas’ı hile ile sarhoş edip çadırın içerisinde önceden hazırlanan kuyuya atar. Bu durumdan sezgi yolu ile haberdar olan Manas’ın eşi Kanıkey kocasını oradan kurtarır. Bu klasik bir cezalandırmanın yanında kahramanı etkisiz hâle getirmedi. Zira kuyu sadece ışığın değil aynı zamanda gücün ve pratik kabiliyetin de elden gitmesi anlamı taşımaktadır.

Kuyu düşmana hizmet ettiği gibi diğer taraftan da anlatıcıya hizmet etmektedir. Anlatıcı hileyi sezmediği veya kendini kaybedecek kadar sarhoş olan, insanları tanıma ve güvenme konusunda sıkıntılı bulduğu kahramanı kuyuya atarak etkisiz hale getirmektedir. Zira kahraman gücünün yanında zihinini ve sezgilerini de kullanabilmelidir aksi halde bu tür bir cezayla cezalandırılmaktadır (Balkaya, 2014, s. 61).

‘Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy’da, Tırabuzan tekürü, beylerbeyi Kazan’a bir şahin gönderir. Kazan, şahini de alıp ava çıkar. Av sırasında şahin Tomanın Kalesine iner. Kazan şahinin peşinden giderken ölüm uykusu denen yedi gün süren uyku tutar. Casus, Tomanın tekürüne haber verir. Kazan’ı uyuduğu yerde tutarlar. Kazan, Toman kalesine getirilir ve burada bir kuyuya atılır. Kuyunun ağzına da bir değirmen taşı kapatılması (Gökyay, s. 2006, s. 214) kuyunun aynı işlevi karşılamak için kullanıldığını göstermektedir. Alıp Manaş, Edigey ve Alpamış destanlarında da kahramanların cezalandırılması için kuyuya atıldığı anlatılmaktadır.

‘Şah İsmail Hikâyesi’nde, Şah İsmail’in babası oğlunu sınamak için gözlerinin ikisini de çıkarır ve onu bir kuyuya atar.

“Şah İsmail’i bir gıyuya atdı. Palayı da gına sokub deryaya atdı. Yani Şah İsmail’i da gıyuya bağladı.

Şah İsmail sızlanarak Hagg’a münacaat gıldı:

“Benim ne gusurum var idi, ahir akıbetim bu gıyü içinde.” (...) Herkeş gendi yarasının gendi hekimidir. Bu sebebdan galbinden sızlanan bu beykuş igid o anda emrolundu. Üçler gıyının ağzına geldi. Kuyuyu açdılar. Birbiriyle gıuşurken biri birine dedi ki:

“Verdik amma yazık sırrını dışarı verdi. Bu zalım babasi, bak ki buna ne hallar etdi. Ver gine- birisi dedi ki –tuyimi tökerem. Agzi ile elleri bağlı, agzi ile eger ayılır, uyanır bu tuyimi bileklerine sürerse iki goli açılsa gerek. Ben verdim, sen de ver.”

Birisi de:

“İşde ben de bu tuyimi tökerem, tuyimi dodaklarına sürer akılı başına gelir uyanır.” Galdi biri dedi ki:

“Ben de verdim, igid şu tuyimi gözlerine sürse, gözlerini yerine gıysa, tuyimi sürse iki gözi inşallah ey olur” dedi.

Bu üç gögercin birbiriyle gıuşurkan, meğer üçler idi. O zaman Şah İsmail bunnari dinneyerek en evvelki düşen tuyi sürdü. Ağzı ile alıb bileklerine sürdü. İki golundaki bağlı gıllar açıldı. İkinci tuy düşdü. Ağzı ile alıb dudaklarının arasına goydi, aklı başına geldi doğruldi. Ayagi gakdı. Üçüncü tuy düşdü. Üçüncü tuyi alıb gözlerini çıkardı cebinden yaniş goydi. Sağ gözünü sola, sol gözünü sağa goydi. Tuyi –bismillah- diyib sürdüğü kimin

iki göz birden birer ayna kimin açıldı. Amma şaşı oldu. Üçler geyunun ağzında idi. Birisi dedi kipir:

“Bir dua gıllak, yumar gözünü açar gendisini geyunun üsdünde görür.”

Duayı gıldılar. Şah İsmayil geyunun dibinde gözlerini yumub açdı gendisini geyunun üsdünde gördü” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 213- 214).

Halk anlatılarının izleksel kurgusu iyi ve kötünün çatışmasını, ülkü değerler ile karşıt değerlerin çatıştığı bir ortamla sunulmaktadır. Ülkü değer, ruhunu eserin merkezine yerleştiren yazarın benimsenmiş değerlerini, doğrularını, özlemlerini, arzularını, varlık kaygısını, kısaca anlatıcının yaratıcı "ben"ini temsil eden bir varoluş dizgesi içerir. Karşıt değer ise sanatkârın olumsuzladığı değer, kabul ve inanışların oluşturduğu gücün varlık alanını temsil etmektedir (Korkmaz, 2003, s. 273). Bu bağlamda halk anlatılarında görülen kızlarını aşığından sakınmaya çalışan anne ve baba, Şah İsmail Hikâyesinde geleneksel kalıbın dışına çıkılarak, gelinlerini oğlundan kaçırmaya çalışan anne ve baba figürüne yerini bırakmıştır. Şah İsmail, sınavlar yolundaki en büyük mücadeleyi anne ve babasının oluşturduğu aşılması güç bir engel ile karşılaşarak kendini gerçekleştirmeye ve kendisiyle girdiği iç çatışmadan olumlu sonuçlar alarak çıkmaya çalışmaktadır.

Şah İsmail’in iki gözünün çıkartılarak kuyuya atılması, kahramanın yeniden doğuşunu gerçekleştirmek için tinsel doğuş sürecine sürüklendiğini göstermektedir. Kahramanın gözlerinin çıkartılması, onun iç dünyasına yapacağı yolculuğun göstergesidir. Bu noktada yeniden doğabilmek için tanrısal sese ve onun gönderdiği yardıma ihtiyaç duyar. Bu bağlamda kahramanın Tanrı’ya seslenmesi, tanrısal ruhun onunla temasa geçeceğinin göstergesidir. Nitekim anlatı içerisinde de tanrısal güç, kahraman ile üç güvercin şeklinde temasa geçmiştir.

‘Güzel Ahmet’ hikâyesinde, Hırızmalı Güzel’in saçını gören Kral, onu getirmesi için bir yaşlı kadın gönderir. Kadın, hac yolcusuyum diyerek Ahmet’ten yardım ister. Hırızmalı Güzeli kapıyı açma dese de Ahmet açar ve yaşlı kadın onu alarak kaybolur.

“Ahmed'e as emiri verdiler. Ahmed'i kendire takıyorlar, kendirin altındaki sehpa alındı mıydı, kendir kopuyor Ahmet yere düşüyor. Olmadı, Ahmed'i öldüremediler. Umudu kesti Kral. "Yav, bu da Allah'ın bir hikmeti. Nasıl oluyor da bu kendir kopuyor? Bu adamı götürün," dedi, "Kırk arşın uzunluğundaki, ağır ceza olanları atıyorlardı buraya, kırk arşınlı uzun kuyuya atın." Ahmed'i götürdüler, kırk arşın derinliğindeki kuyunun dibine indirdiler, bıraktılar. Ağzına da yine tedbir olsun diye, bir nöbetçi koydular.”

Ahmet, bir gün güvercin kanat sesleri duyar. Güvercinlerden biri diyor ki, "Ana," diyor, "şimdi uçtuk muydu, kanadımdan bir tüy düşer. Feleği cihanda bu kör kişi bu tüyü bulabilse, sağ gözüne sürse. Sol cebindeki

gözünün palıdını (gözün yuvarlağı, peliti) geri yerine koysa, görür amma bulamaz." Öbürü de, "Yavrum, doğrusun. Benden de bir tüy düşecek, o tüyü de bulabilse sol gözüne sürse; sağ cebindeki gözünün palıdını koysa görebilir." Ahmet, bulduğu tüyleri gözlerine sürer ve gözleri yeniden görür.

Dünya, Güzel Ahmed'e ışıdı. Işır ışımaz öbür tüyü çabuk buldu. Öbür tüyü de sol gözüne sürer, sağ cebindeki palıdı da buraya koydu. Ahmed dünyayı gördü. Irmağa vardı ki arkadaş, o ırmaktan insan geçer mi yav? Mümkün var mı ırmaktan? Orası çok çağlak, şelale bir yer. Baktı ki, o şelale gibi yerden tazı yine yüzüp geliyor. Tazı yine ekmek getirdi, önüne bıraktı. Ahmed bu ekmeği aldı, "Allah'ım bu tazıyı götürmeyen bu su, acaba beni götürür mü ki? Yine Mevla'ya sığınacağım, bu tazının geçtiği yerden ben de tazının geçtiği yerden suya vuracağım," dedi. Ahmed de kendini suya verir ve yüzer geçer karşıya. Geçti ama Ahmed, ana doğma çıplak. İnsanı görüneceği yok, çok ayıp bir şey. Her yerleri meydanda" (Saygılı, 2017, s. 104- 115).

Jung (2009, s. 99- 100), anlatılarda insanlar gibi davranan, insanların dilini konuşan ve insanlarınkinden daha üstün bir zekâya sahip hayvanlar ile ruh arketipinin hayvanlar ile ifade edildiğini vurgulamaktadır. Ahmet'in kuyuya atılması, tanrısal gücün Ahmet ile temasa iki güvercin aracılığı ile geçmesi; kahramanın tanrısal güç ile kutsanarak, koruyucu bir ruh tarafından koruma altına alındığının göstergesidir. Olağanüstü bir doğum ile tanrısal gücün koruması altında olan kahraman, aşamayacağı bir engelle karşılaştığında yine tanrısal güç, bir hayvan aracılığı ile onun yardımına koşmuştur. Bu durum Tanrı'nın gerekli bilgi ve yardımı hayvan biçimindeki ruh simgeciliği ile sunduğunun göstergesidir. Kahraman için gerekli bilgi ve yardım doğa ve doğanın unsurları aracılığı ile sağlanmaktadır. Kahraman, doğa ile girmiş olduğu erginlenme sürecinde, kendilik bilicine ulaşarak bir yeniden doğuş gerçekleştirmiştir. Kahramanın gözlerinin çıkartılarak atıldığı kuyuda, yeniden yaşama dönmesi için tanrısal ruh, iki güvercin görünümünde gelerek kahramanın görüş açısını değiştirmiş ve erginleyici gücün etkisiyle kendini gerçekleştirmesini sağlamıştır.

Şayhan'a göre (2020, s. 75), kutsal olanın bilinçle doğa aracılığı ile iletişime geçmesi bilincin doğa karşısındaki karşılıklı, koruyucu ve bütünleştirici yaklaşımının göstergesidir. Mutlak güç olan Tanrı'nın kural ve düzeninin mitik anlatı geleneğinde devamlılığına dönük bir uygulamadır. Ayrıca Ahmet'e yardım için beliren güvercinler, yeni bir yaşam olasılığı başladığının habercisidir. Eski Ahit'te güvercin, Büyük Tufan'ın sona erişini, müjdeleyen kuştur. Diğer bir deyişle eski düzenin yıkılarak yeni bir düzenle yenilenmiş bir yaşamın habercisidir. Güvercin aynı zamanda, tinselliğin, ruhun, göge yakınlığın da sembolüdür. Özellikle saflığın, saflığın, temizliğin göstergesi olan beyaz

güvercine, hemen tüm kültürlerde yumuşak, barışçı, aynı zamanda da ürkek bir karakter biçilmektedir (Saydam, 2011, s. 178). Bu bağlamda tanrısal gücün kahramanla güvercin vasıtası ile temasa geçmesi, kahraman için tinsellik boyutunda yeni bir yaşam biçiminin başlayacağını işaretidir.

Hikâye içerisinde kahramanın sudan çıktığında “anadan doğma çıplak” olduğunun vurgulanması yeniden doğuşun gerçekleştiğinin ve kahraman için yeni bir döneme girildiğinin de göstergesidir. Bu bağlamda ele alındığında kahramanın anadan üryan sudan çıkması bir yeniden doğuş imgesini içinde barındırmakla beraber arınmaya ve günahsızlığa bir atıf niteliği taşımaktadır. Kahramanın, suyu geçerek kendini gerçekleştirmenin yanı sıra sudan üryan çıkışı ile ana rahminden günahsız bir şekilde dünyaya gelen çocuğun fiziksel doğumu sembolize edilmiştir. Bu kapsamda kahraman yeni doğan çocuk masumiyetinde nitelendirilmiştir.

‘Âşık Efgan’ hikâyesinde de kahramanın suyu geçmesine yardım eden tanrısal güç ile karşılaşmaktadır.

“Âşık Efgan, Gülşah Şahı bulmak için memleketinden ayrılır. Üç ay sonunda bir su kenarında uykuya dalar ve uykusunda bir derviş, başı sıkıştığında okuması için ona bir dua öğretir. Bir gün Âşık Efgan, bir tarafı balçık kaya bir tarafı su olan bir ovanın ortasında kalır. Yolun iki tarafından da geçemez ve Allah’a yardım etmesi için dua eder. Sözünü tamam ettikten sonra su başında uyku bastırır ve sazını başının altına koyarak uykuya dalar. Rüyasında aynı derviş görür. Derviş ona neden yoluna devam etmediğini sorar. Âşık Efgan ise yolunun bir tarafının balçık kaya bir tarafının ise su olduğunu ve yola devam etmek için yardım etmesini söyler. Derviş, kendisine öğrettiği duayı okumasını söyler ve kaybolur. Âşık Efgan duayı okuyarak kalkıp kayaya basar ve gözlerini yumar. Derviş iki ellerini Âşık Efgan’ın ayakları altına koyarak onu karşı tarafa geçirir. Ancak Âşık Efgan gözlerini açtığında kendini yolun diğer tarafında bulur ancak kendisini suyu geçirenin derviş olduğunu bilmez ve kendinin dolanarak bu yola çıktığını düşünür. O sırada derviş tekrar gözüne görünerek: “Ey Âşık Efgân bizim hizmetimiz adâ oldu. İşte bu du’â berekâtile suyu geçdin ve erenler bilence olsun” deyüb ga’ib oldu” (Oğuz, 1995).

Âşık Efgan’ın suyu geçmesi, kendi benliği ile bütünleşerek kendini gerçekleştirmesinin sembolik bir anlatımıdır. Bu bağlamda Âşık Efgan’ın kendini gerçekleştirmesi tanrısal gücün yardımı ile olmaktadır.

Hikâyeler içerisinde kahramanın, kendisiyle bütünleşmek, kendini tanımak, kendisiyle başbaşa kalarak kendi merkezine yolculuk yapması için kuyuya atılması gibi dört tarafı sularla kaplı adaya atıldığı da görülmektedir. Nitekim kendi benliği ile bütünleşemeyen insan, çevresi ile de bütünlük sağlayamaz. ‘Kurbani ile Perüzat

Hikâyesi'nin Çorum yazma varyantında, Kurbanî, Perûzat ile kırk kıza şiir söylerken birden arkaya doğru uzanır ve sihir ile kaybolarak, cadılar tarafından derya ortasında ıssız bir adaya atılır.

“Meğer oğlanı câzûlar deryâ ortasında bir ıssız adaya atmışlar idi. (...) Ol zamân câzûlar sihr eyleyip adaya atmışlar idi. Oğlan uykudan uyanmış gibi gözünü açıp gördü ki ne bakça var ne kız var. Bir ıssız kırdır. Kendi kendine acebleyip “Bura ne taraf, ya beni buraya kimler getirmiş ola?” deyip kırın kenârını dolanmaya başladı. Gördü ki bir ada; etrâfını deryâ ihâta eylemiş. Kuş dahi olursa da uçup gitmenin kâbili yoktur. Kurbanî, adadan kurtulmak için kayık yapmaya çalışır. El yüze sürüp bir de gözün açıp gördü ki bir kır atlı zâhir olmuş. Acebleyip “Bu atlı ne taraftan geldi ola?” derken birde atlı kendinden suâl eyledi: “İşbu adaya ne sebeble düşdün?” dedikde Kurbanî geçmiş mâcerâyı nakl eyledi. Tekrâr suâl eyledi: “İşbu kayığı neylersin?” dedikde Kurbanî, “Öte geçeceğim, murâdım.” dedikde ol adam: “Gel berü, şu atın arkasına.” deyip Kurbanî’yi atın arkasına aldı. “Yum gözün!” deyip Kurbanî’ye gözünü yumdurdu; atı sürdü. Giderken Kurbanî’nin aklına düşdü ki “Benim olduğum yerin etrâfı deryâ idi. Bu âdem ne cihetle yol buldı?” deyi gözün açmak murâd eyledi. Ol âdem “Yum gözün!” deyip tekrâr ikdâm eyledi. Bir de beş on dakîka geçer geçmez atın başını çekdi. Gözün açıp Kurbanî atdan aşağı inip bakdı ki karşıdan bir şehir görünür. Bakarken ol adam gâib oldu. Meğer Hızır Aleyhisselâm imiş” (Erol, 2018, s. 253- 254) Kurbanî gözünü Karabağ’da açar.

Anlatı kahramanlarının atılmış oldukları macerada onları yalnız bırakmayan ve çıktıkları yolu tamamlamasını sağlayan ve kendiliğinden ortaya çıkan bir yardımcı prototipi vardır. Kahramanlar bu yardımcıları sayesinde kaldıkları zor durumdan çıkar ve tehlikeli görevleri kolaylıkla atlatırlar. Anlatılar içerisinde kahramanlar karşılarına çıkan yaşlı adam ya da yaşlı kadınlar sayesinde içine düştükleri umutsuzluktan, bulundukları zor durumdan çıkar ya da aradıkları sevgilileri hakkında bilgi alırlar. Jung’a göre (2013, s. 87-91), kahraman, ancak sağlam bir düşünce ya da parlak bir fikir yani ruhsal bir işlev ya da endopsişik otomatizm sayesinde kurtulabileceği umutsuz duruma düştüklerinde yaşlı bireyi görmektedir. Kahraman dışsal ya da içsel nedenlerden ötürü gerekeni yapamadığı için, gerekli bilgi, kişileştirilmiş bir düşünce, yani öğüt verip yardım eden yaşlı adam kılığında ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan yaşlı birey bir yandan bilgi, idrak, düşünce, bilgelik, akıllılık ve sezgi, diğer yandan da iyi niyet ve yardımseverlik gibi ahlaki özellikleri temsil eder, bunlar da onun ruhsal karakterini ortaya koymaktadır. Yaşlı adam, kahramanı hedefe götürecek yolları bilir, bu yolda karşılaşacağı tehlikeler konusunda onu uyarır.

‘Âşık Verga’ hikâyesinde, Âşık Verga, sevdiğini bulmak için kervanın peşine düşer. Âşık Verga, sevgilisine yaklaştığında üç kılıklı tılsımlı at kışner ve Ölmez Köse uyanır. Âşık Verga’yı öldürmek için hamle yapsa da öldürmeye kıyamaz ve onu üç kılıklı tılsımlı ata bindirip, derya kenarına getirir ve kollarını bağlayarak onu suya atar.

“O anda Cenab-ı Hag tarafından kevn-i mekân içinde Hızır İlyas yetişib Aşık Verga’yı deryadan çıkardı, bendlerini aşdı, derya kenarına endirdi” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 211).

Anlatılarda kahramanın karşısına çıkan yüce birey ya da ulu kişiler, çıkacakları sınavlar yolunda gölgeleriyle yüzleşecek olan kahramanların, bilişsel anlamda algı düzeylerini arttırmak ve bakış açılarının geliştirmek için onlara uyarılarda bulunurlar. “Eşiği aştıktan sonra, kahraman bir dizi sınavdan geçmek üzere tuhaf biçimde akışkan, belirsiz biçimlerin düş dünyasında ilerler. Kahraman bu bölgeye girmeden önce karşılaştığı doğaüstü yardımcının önerileri, tılsımları ve gizli araçlarından yardım almaktadır. Ya da insanüstü yolculuğu sırasında kendisini her yerde destekleyen iyi kalpli bir güç olduğunu ilk kez burada da farkedebilir” (Campell, 2010, s. 113). Âşık Verga’yı denizde boğulmaktan kurtaran Hızır İlyas, “Ben vazifemi yaptım, sen de çilen razi ol, ancak gulun çilesi dolar, tamam olursa Allah da bir sebep halg eder. Muhaggak ki muradan ereceksin er geç” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 212) diyerek ona çıktığı yoldaki zorluklardan bahseder ancak bu zorluklardan dolayı yılmamasını ve çıktığı yoldan vazgeçmemesini öğütler. Kahramana yardımın Hızır İlyas tarafından yapılması ise kutsanan değerlerin kahramanın yanında olduğunu göstermektedir.

Yüce bireyler tarafından kahramana yapılan uyarılar, toplumun kendisinden beklemiş olduğu davranışlar doğrultusundadır. Kahramanlara çıkacakları yolda onları yıldırarak ve çıktıkları yoldan geri döndürecek engellerin olabileceği ve bu engellerin nasıl aşılacağı bilinci aşılanmaktadır. Campell’e göre (2010, s.117), bu aşamada duyular “arındırılıp önemsizleştirilirken” ve enerji ve ilgiler “aşkın şeylere yoğunlaştırılırken,” “benliğin arınması”dır; ya da daha çağdaş bir sözlükte: bu kişisel geçmişimizin çocukluk imgelerinin dağılması, aşılması ve dönüşmesidir.

‘Gül ile Sitemkâr’ hikâyesinde, Cevri, Gül ile Sitemkâr’ı ayırmak için bir cadıya gider. Cadı, Gül’ü kaçıır ve Sitemkâr’da sevdiğini aramak için yollara düşer.

“Nihayet bir gün Yeşim Dağı’nın kenarında bir pınar başına gelip abdest alarak iki rekât namaz kıldı ve hulus-u kalp ile Cenab-ı Hakk’a niyaz edip:

-Ya Rabi yani canımı al veya Gül'ümü bana göster, diye ağladı. Cenab-ı Hak duasını kabul eyledi ve o anda Hızır aleyhisselam gelip:

-Oğlum mükedder olma senin Gül'ün bu mağaranın içindedir. Lakın dikkat et cazu kadın gelip seni de hapsedmesin... Diyip ortadan gaip oldu” (Tomo, 2001, s. 128).

Hızır'ın uyarısı ile mağaraya giren Sitemkâr, cadıyı çok güzel bir kadın suretinde görür ancak cadının hilesini bildiği için onun tuzağına düşmez. Sitemkâr'a yardımın Yeşim Dağının kenarında bir pınar başında gelmesi, kahramanın beklediği yardımın bir üst tabakadan yani Tanrı'dan geldiğini göstermektedir. Hızır'ın dağ başındaki bir pınar başında gelmesi onun su iyisi olabileceğini de düşündürmektedir. Türk kültüründe var olan dağ kültü ve su kültü halk hikâyeleri içerisinde iç içe geçmiş halde görülmektedir.

‘Asuman ile Zeycan Hikâyesi’nde, Asuman, Bursa’ya gelince Afyoncu Baba kahvesi dolup taşar ve bu nedenle düşmanları çoğalır. Münafık bir karı bulurlar ve Asuman’ı öldürmesini isterler. Münafık karı Asuman’ı gül bahçem var, gel istediğin kadar kokla diyerek götürür ve kuyuya atar.

“Asuman da karanfilleri toplamaya başladı. Meğerse olduğu yer kuyuymuş. Asuman içi geniş ağzı dar bir kuyunun içine düşer. Kuyunun içinde yılanlar, akrepler, insan kemikleri dolmuş. Asuman ne yapacağını şaşırdı, elini kulağına attı, s.

Her an imdadıma yetişen sensin
Nice Belalardan kurtaran sensin
Encemi muradım yetiren sensin
Yetiş Derviş Baba sen imdat eyle
Benim bir aşkım çilem ile beter
Her pislik burda imiş gibi tüter
Asuman kuyunun dibinde yatar
Yeter derviş baba sen imdat eyle

Derviş Baba, gelerek Asuman’ı kuyudan çıkarır ve Afyoncu Baba’nın kahvesine götürür (Saçkesen, 2003, s.171-172).

Asuman’ın Tanrı’ya ve dolayısıyla onun yardımcısı niteliğindeki Derviş Baba’ya kendisine yardım etmesi için seslenmesi, Derviş Baba’nın gelerek Asuman’ı içine düştüğü kuyudan çıkarması tanrısal gücün Asuman ile Derviş Baba aracılığıyla temasa geçtiği ve yardım ettiğinin de bir göstergesidir. Yaşlı adamın hem ulvi hem de yardımsever olması, onunla Tanrı arasında bir bağ kurma düşüncesini akla getirmektedir (Jung, 2013, s. 94). Asuman ile Zeycan hikâyesinin bu varyantında Asuman’ı kurtaran

Derviş Baba iken, bir başka varyantında bu kişi Hz. Hızır olarak yer almaktadır. Bu varyant içerisinde Hz. Hızır'ın Asuman'ı kuyudan kurtarıken bir ayet okuyarak çıkarması, Hızır'ın Tanrı'nın yardımcı gücü olarak yer aldığını açıkça göstermektedir.

‘Asuman ile Zeycan’ hikâyesinin bir başka varyantında da cadı, Asuman'ı kandırarak evindeki gül bahçesine götürür ve kuyuya atar. Kırk günün sonunda Hz. Hızır gelerek Asuman'ı kuyudan çıkarır.

“Asuman almaya gittiğinde, iter kuyunun içine düşürür. Kuyunun da ağzı dar tabanı geniş sıvalı. Yukarıya çıkmasına imkân yok. Çok derin. Cazi karı kuyunun kapağını kapamış. Asuman içerde kalmış. Bağırmiş çağırmiş ya sesini kimseye duyuramamış. Kırk gün toprak yalayarak, aç susuz gününü geçirir. Kırkinci gün Hızır aleyhisselam gelir. (...) Hızır, bir ayet okur, sırtına alır Asuman'ı çıkarır” (Altınkaynak, 1993, s. 171).

Asuman'ın kırk gün boyunca kuyuda kalması, kahramanın bilişsel anlamda geçirmiş olduğu olgunluk aşamalarını sembolize etmektedir. Kırk sayısı bir döngünün tamamlanmasını belirtmektedir. Ancak bu döngü, aynı kalıba devam etmek için sona ermez, radikal bir değişimle yeni bir faaliyet veya yaşam düzeyine geçişle sona ermektedir (Chevalier, Gheerbrant, 1996, s. 401). Söz konusu bu döngü, sembolik anlamda kahraman için yeniden doğuş sürecini ifade etmektedir. Kahramanın geçirmiş olduğu bu imtihan basamakları onun benliğinin uyanmasını sağlayarak kendini gerçekleştirmesine olanak sunmaktadır.

‘Asuman ve Zeycan’ hikâyesinin bir başka varyantında da Asuman'ı çıktığı yolda yalnız bırakmayan ve ona bu yolda yardımcı olan yardımcı birey, Dede Sultan olarak adlandırılmıştır. Dede Sultan, Asuman'ın çıktığı yoldaki olumsuzluklara karşı onu korumuş ve aşılması zor yolları aşmasına yardımcı olmuştur.

Hikâye içerisinde, Asuman ve Zeycan'ı ayırılırlar. Asuman memleketini terk etmeye karar verir. Evden ayrılınca bir kışa tutulur ve Mevla'ya niyaz edip arkasını bir kayaya dayar. Kaya yarılr ve o gece kayanın içinde kalır. Hızır Aleyhisellam gelip kaplan postunu arkasına örter ve önüne ateş yakar.

“Andan sonra Dede Sultan kaplan postunu verdi. Aldı arkasına dağı aşırıldı. Beheylan Suyu'nun kenarına vardılar, kana kana su içtiler. Pir dedi ki:

“Oğlum Asuman! Yum gözünü.” Dedi.

Gözünü yumdu, suyu geçtiler. Gözün açtı, gördü ki iki at durur. Ol atlara bindiler. Dede Sultan eyitti:

“Yine yum gözünü.” Dedi.

Asuman gözünü yumdu. Bir zaman sonra;

“Gözünü aç!” dedi.

Asuman, gözünü açtı. Gördü ki bir azim şehristan” (Kaya, Koz, 2000, s. 45-46).

Kabub Şehri’ne girerler ve Asuman oradaki bir kahvehanede fasıllar yapar.

Asuman’ın kıştan kurtulmak için kayanın içine girmesi, Türk kültüründe var olan taş ve kaya kültünün açık bir göstergesidir. Asuman’ın bir gece kayanın içinde kalması balinanın karnı diğer bir deyişle Asuman’ın erginlenme mekânı olarak açıklanabilir.

Önsüz Ali Hikâyesinde, “Mısır’ın önünde Nil nehri var, tarihi bir su. Eskiden ziyaret zamanı bu suya bir kız atarlar, donatılar gezdirirler, kuşatırlar, Nil Nehri’ne atarlarmış gızı. Hz. Ömer devrinde suya kız atıyorlar deyince Hz. Ömer’in haberi oldu. Fıkıhta yazar yani bu Hz. Ömer geldi, iki rekât namaz kıldı, emir verdi “Atılmayacak kız! Diye. Atmayınca su gurudu, ova susuz kaldı. Hz. Ömer’e haber ettiler.

-Sen emir ettin gızı attırmadın. Şimdi su yok.

Ömer geldi, iki rekât namaz gıldı.

-Ya resullah. Benim namazım kabul ise su aksın.

YaRabi, bu su Allah’ın emri üzerine aktı. Su geldi, millet ovasını suladı” (Okuşluk Şenesen, 2009, s. 510).

Cahiliye dönemi Araplarında var olan insan kurban etme uygulaması hikaye içerisinde Nil Nehrine insan kurban verme şeklinde yer almaktadır. Tanrıya ve kutsal sayılan ruhlara kurban sunma hemen tüm dinlerde ve kültürlerde mevcuttur. Bu kurbanlar kanlı ve kansız olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Kanlı kurbanlar sunan inançlarda, hemen bütün hayvanlar kesilebileceği gibi, bazı kültürlerde insanların da kurban edildiği görülmektedir.

Halk hikâyeleri içerisinde sıklıkla görülen suyun başını kesen veya tutan varlıklara sunulan kurban kızlar, eski bir uygulama olan suya insan kurban etme uygulamasının bir kalıntısıdır.

Kitab-ı Mukaddes’te, insan kurban etmeyle ilgili olarak Hz. İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etmek istemesiyle ilgili hadiseler yer almaktadır. Kur’an-ı Kerim’de de bu olayın benzeri yer almaktadır ancak Kitab-ı Mukaddes’te kurban edilmek istenen İshak’ın yerine Kuran’da Hz. İbrahim hangi oğlunu kurban etmek istediği yer almamaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda semavi dinlerin ortaya çıktığı dönemde insan kurban etme geleneğinin varlığını sürdürdüğü çıkarımı yapılabilir. Semavi dinlerin merkezi sayılan Arap yarım adasında yani Araplar arasında insan kurban etme geleneklerinin olduğu da bilinmektedir (Susa, 2005, s. 148). Kuran’ı Kerim’in indirildiği dönemde Arap topluluklarında kız

çocuklarının diri diri gömülmesi geçmişten bugüne sözlü kültürümüzde de anlatılagelmektedir.

Yunan mitolojisinde de insan kurbanıyla karşılaşmaktadır. Efsaneye göre; "Truva Savaşı'nda Menelaus, hem karısını kurtarmak hem de intikam almak için, kardeşi ve Argos kralı Agamemnon'un başkumandanlığında bir ordu toplar. Savaşa bütün Yunan kralları katılır. Gemilere binerler. Ancak rüzgâr Tanrısı yelkenleri doldurmaz. Tanrılar rüzgâr vermek için Agamemnon'un kızı İphigenia'yı kurban etmesini isterler. İphigenia kurban edilir. Yelkenleri dolan Akhaiolar Anadolu'ya geçer, Truva'ya varırlar (Banarlı, 1971, s. 2).

Bekki; Eberhard ve Ögel'in görüşlerinden hareketle Türklerde insan kurban etmenin Göktürk çağından öncesinde var olduğu ve sonraki dönemlerde bu âdetin yasaklandığını belirtmektedir (Bekki 1996, s. 18-22). Bu geleneğin Göktürk çağında ortadan kalktığıyla ilgili belgelerin varlığı ve Ögel'in aktardığı iki efsaneden hareketle Türk mitolojisinde ve halk anlatımlarında insan kurban etme motiflerinin bulunduğunu söyleyebiliriz (Ögel, 2002, s. 431- 570). Eliade (2015, s. 336), insan kurban etmenin tarım kültürü ile alakalı olduğunu belirtmektedir. Hasatta kendini dışa vuran gücün yenilenmesi için insan kurban etmek, önce tohumlara can veren bu ilk yaratılışın devamını sağlamaktadır. Kutsal yaratılışı yeniden canlandırır ve bitkilerde etkin olan güç, zamanda bir geri dönüşle, evrenin yaratıldığı ilk ana geri dönüşle tekrarlanır. Tarımcı bir toplum olarak, toprakların verimli olması Nil taşkınlarına, bol bir hasat ise güneşe bağlıydı. Dolayısıyla Eski Mısırlıların dini hayatlarında en erken kültten ikisi, güneş ve doğadır. Nil Nehrine, Mısır'da bir tanrı gibi tapınılmış ayrıca nehrin Mısır ritüelleri ve mitolojisinde farklı bir yerde olduğu görülmektedir (Ay Şafak, 2022, s. 21). Bu bağlamda Mısır'da tarımsal yaşamın devamlılığının tamamen bağlı olduğu Nil Nehrine insan kurban etmek, tarımsal verimliliğin devamlılığını sağlamak içindir. Türk kültüründe insan kurban etme inancının yaygın olmamasını ise Türklerin atlı- göçebe kültüre sahip olması ve tarım toplumu olmaması olarak açıklayabiliriz.

Kurban verme ve kurban etmenin temelinde, kurban aracı ne olursa olsun Tanrı'yı hoşnut ederek bereketi sağlamaktadır. Önsüz Ali Hikâyesi içerisinde, Hz. Ömer'in emriyle suya kurban atılmayınca suyun kuruması ve Hz. Ömer'in iki rekât namazından sonra suyun akması; mitolojik bellekte yer alan su kültü ile İslami bilgilerin etkisidir. Nitekim suya kurban verilmeyince suyun kuruması, suyun iradesi ile olan bir durumdur.

Ancak İslami inançta her şeyin sahibi Allah'tır ve O, ol demeden hiçbir şey olmaz. Dolayısıyla suyun kuruması mitolojik kodlarda yer alan su kültünün yansımasıdır. Zira İslamiyet'te insan kurban etmek veya Allah'a kurban sunmak için suya atma inancı yer almamaktadır. Bu inanç Eski Türk inanışlarında var olan kutsal olan Yer-su iyelerine kurban vermek ya da "su kanalı ile Tanrı'ya ulaşması için bazı ölümlerin ve kurbanların suya atılması" (Uraz, 1994, s. 181) inancının yansımasıdır.

Hz. Ömer'in iki rekât namaz kılıp, Allah'a dua ettikten sonra suyun akması ise İslamiyet inancı ile ilgilidir. Ayrıca burada yer alan iki rekât namaz ve edilen dua, kansız kurban yerine geçmektedir. Dolayısıyla yatay düzlemde Hz. Ömer'in kıldığı namaz ve dua neticesinde suyun aktığı görülse de dikey düzlemde suya ve Tanrıya sunulan kansız kurban ile su iyesi ve Tanrı hoşnut edilerek suyun yeniden akması sağlanmıştır.

Kurumaması için nehirlerle veya su kaynaklarına kurban verme inancının günümüzde Anadolu'da kuruyan ya da kurumaya yüz tutmuş nehirlerle veya su kaynaklarına kurban kanı akıtma şeklinde var olmaya devam ettiği görülmektedir. Diyarbakır'da kuruyan veya kurumaya yüz tutan su kuyularına ve ırmaklara kurban kanı akıtılmaktadır. Böylece nehir ve ırmakların kurummasının önüne geçileceği varsayılmaktadır (Akyol, 2013, s. 74). Suyun kurumaması için kurban kanı akıtmak inancı mitolojik dönemde var olan su kültünün kalıntısıdır.

Gerzan ve Raman yöresinin Gürcüş ilçesinde Kırkat Gölü'nün, yılın belli zamanlarında bu ilçede yaşayan insanlardan birinin adını söyleyerek onu istediğine inanılmaktadır. Adı çağrılan kişi bilinçsizce gölün yakınlarına giderse göle yaklaştığı an göl onu çekerek boğarmış. Yöre halkı, Kırkat Gölünün yılın belli zamanlarında insan kanı istediğini düşünmektedir (Karakaş, 2012, s. 1139). Kırkat Gölü için var olan inanışının Siirt yöresindeki Botan Çayı için de geçerli olduğu görülmektedir. Botan Çayının Çarşamba günleri taşkın yapmaması karşılığında geçtiği her ilden yedi kişinin canını alacağına inanılmaktadır. Bu nedenle Botan Çayının geçtiği bölgelerde halk, akarsuyun yakınlarına gitmemeye özen göstermektedir (Karakaş, 2012, s. 1140).

Birçok mitolojik sistemde kurban ayinlerinin önemli bir fonksiyonu olduğu görülmektedir. Geleneksel insan, kendisi için tehlike arz eden varlıklara kutsiyet atfederek, dolayısıyla onları hoşnut ederek barışı sağlamak için kurbanlar sunmuştur. Ancak ilahi dinler bunları yasakladığı için insan kabul ettiği dinin esaslarını yaşamaya ve bu ekseninde hareket etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla da Tanrı dışında doğaüstü güçlere

karşı asırlardır süregelen kurban sunma ritüelini gerçekleştirememektedir. Bu durum insanın bilinçaltında bir nehrin veya suyun dolayısıyla doğanın bunun intikamını alacağı yönünde tezahür etmektedir. Bu düşüncenin Anadolu insanının bilinçaltında var olduğu günümüzde Anadolu’da var olan halk inançlarına baktığımızda net bir şekilde görülebilmektedir.

Anadolu sahası Türk halk hikâyelerinde çeşitli sebeplerle kuyuya inen ya da atılan kahraman, orada farklı bir yaşam olduğunu keşfeder. Burada alt dünya ruhlarından olan dev, ejderha gibi olağanüstü varlıklar ile karşılaşır ve onlarla savaşarak bir zafer elde eder. Böylece yer altına seyahat eden kahraman, kuyuya indiğinde sıradan bir kişi iken kuyudan çıktığında savaştığı devi ya da ejderhayı öldürmüş ve padişahın ya da kralın kızını esaretten kurtarmıştır. Dolayısıyla kahraman kendini gerçekleştirmiş bir bireydir. Bu gerçekleştirme ile birlikte padişahın ya da kralın kızı ile evlenmeye layık olmuştur. Kuyuya inmek ve bir canavarla savaşmak tinsel anlamda ölüm ve yeniden doğumu simgelemektedir.

3.3. DÖNÜŞTÜRÜCÜ ve TAMAMLAYICI GÜCÜYLE SU

Türk halk hikâyelerinde kahramanlar âşık olma yolunda mitik olarak kabul edebileceğimiz bir süreç yaşamaktadır. Bu süreç dâhilinde kahramanın sıradan kişiliğini öldürerek onu sanatçı kimliğe büründüren rüyadır. Dolayısıyla kahraman tinsel anlamda bir ölümün ardından yeni bir kimlikle yeniden bir doğuş gerçekleştirmektedir. Bu noktada kahraman Campbell’ın, “modern bir insan olarak ölmüştür; fakat ebedî insan - mükemmelleşmiş, belirsiz, evrensel insan- olarak yeniden doğmuştur” (Campbell, 2013, s. 31), şeklinde ifade ettiği mitolojik kahramana dönüşmüştür. Kahramanın mitolojik serüveni, “ayrılma- erginlenme- dönüş” şeklinde geçiş ayinlerinde sunulan formülün büyütülmüş halidir (Campbell, 2013, s. 42). Kahramanın mitolojik serüveninde dünyadan ayrılması ya da yola çıkması “ilk büyük ayrılma” şeklinde ifade edilmektedir. Bir takım güç kaynaklarına dalarak erginlenmenin sınavları ve zaferlerini içeren ikinci aşama “erginlenme” olarak adlandırılmaktadır. Yaşamı yenileyerek, ruhsal enerjinin dünyada sürekli olmasını zorunlu kılan ve uzun bir inzivanın ardından toplumla yeniden kaynaşmayı hedefleyen son aşama ise “dönüş”tür (Campbell, 2013, s. 46-48). Bu doğrultuda Türk halk hikâyelerinde kahramanın yaşadığı sıkıntılı durumdan dolayı çıktığı yolculukta bir dizi sınavlardan geçmesi, rüya görmesi ve âşık olması daha sonra ayrıldığı

memleketine geri dönmesi mitolojik kahraman olma yolunda yaşadığı ayrılma-erginlenme ve dönüş sürecinin izleridir.

Günay’a göre (1999, s. 98-99), âşık olacak kişinin maddi ve manevi olarak yaşadığı bir sıkıntıdan dolayı yola çıkması “ayrılma”, kutlu sayılan veya korkulan bir yerde uykuya dalarak rüya görmesi ve rüyasında pir elinden bade içmesi, pirlere tarafından âşık olacağı kızın kendisine gösterilmesi ve âşıklık için gerekli bilgiler ve mahlasının verilmesi “erginlenme”, rüyadan uyanarak gördüklerini anlatması ile başlayan sanatkârlığı ise “dönüş” tür. Bu bağlamda rüyalar âşıkları mitolojik bir kahramana dönüştürürken, “kozmogonik eylemin tekrarı yoluyla gerçekleştirilen kolektif yeniden doğuşu” (Eliade, 1994, s. 81) gerçekleştirmektedir. Âşık rüya ile birlikte sahip olduğu icralarıyla periyodik olarak kozmolojik eylemin tekrarıyla kolektif yeniden doğuşu sağlamaktadır. Campbell’e göre de bizlere dönüşmüş olarak dönen mitolojik kahramanın görevi, yenilenmiş yaşamdan aldığı dersi bizlere öğretmektir (Campbell, 2013, s. 31). Bu bağlamda âşıklar da eski bir miti yeniden yaratarak mitsel zaman ile şimdiki an arasındaki algıları canlı kılarak kültürel belleği taze tutmakta ve dolayısıyla kozmosun ve toplumun yeniden doğuşunu sağlamaktadırlar.

‘Şah İsmail ile Gülizar Hanım Hikâyesi’nde, Şah İsmail yanına münasip adamlar bularak ava çıkar.

“Beş gün, on gün orada gezip bir gün çeşme başına geldiler. Şah İsmail dört tarafına nazar edip bakarken karşısına bir tag gördi, eyitdi “Ey karındaşınşa’Allah yarın ben sol görünen taga gideyim, siz de gayrı yere gidin” deyip ol oradan kalkıp yerlerine geldiler. Ol gece Şah İsmail aşkın şarabın kırklar elinden nuş eylemiş idi, ol çeşme başına akli perişan olmuş idi. Şimdi kav(u)karar eylediler ki her biri bir tarafa gitdi. Biz gelelim Şah İsmail’e. Şah İsmail atına binip ol görünen taga çıkdı. İki tarafına nazar ederken birde gördi ki tagın eteğinde bir güzel yayla var bir büyük su akar, suyun kenarında bir ceylan otlar” (Gedik Çetin, 1998, s. 3- 4).

Kahramanın yanına adamlarını alarak ava çıkması, kahramanın bir maceraya atılacağı ve tinsel doğuşunun gerçekleşeceğinin habercisidir. Eski kalıp ve kavramların artık yeterli gelmediği kahramanın ruhunda dönüşümü başlatacak çağrı ortamı olan büyük bir akarsu kenarında haberci figürü olarak karşımıza ceylan çıkmaktadır. Haberci, kahramanın iç dünyasının dinamiklerini hareketlendirerek bilinmedik bir dünyanın kapısının aralanmasını sağlar. Harekete geçen güçlerin bir ilk dışavurumu olan habercinin haberleri Campbell’e göre (2010, s. 65), “yaşamak, ya da yaşamın daha ileri boyutunda ölmek olabilir. Önemli tarihsel bir olaya çağrı gibi

görünebilir. Ya da dinsel bir aydınlanmanın şafağını belirtebilir. Mistik tarafından yorumlandığı şekliyle de, “benliğin uyanması” denilen şeyi belirtmektedir. Dolayısıyla ortaya çıkan haberci ile benliği uyandırılan kahraman, sonucu ölüme ve yeniden doğuşa eşitlenen bir dönüşüme aralanan bir kapıdan geçmektedir. Bu bağlamda kahramanın içinde bulunduğu ve kendine yetmeyen durgun yaşamından macera dolu bir yaşam alanına geçeceği, su kenarında otlayan ceylanın kahramanın benliğini uyandırması ile olacaktır. Ruhundaki değişim ve dönüşüme hazır olan Şah İsmail’in ceylanın peşine düşerek Gülüzar ile karşılaşması onu bu değişim ve dönüşüm sürecinin eşiğine getirmiştir. Şah İsmail, kendisine bir ceylan aracılığı ile yapılan maceraya çağrının farkındalığına ulaşarak bir geçiş sürecine sürüklenmiştir. Nitekim ceylanın peşinden giden Şah İsmail bilinmeyenin gizemli gücüne ve alanına doğru çekilmiştir. Kahraman için artık ruhsal bütünlüğünü tamamlayarak bilinci ile bütünleşme ve tinsel olarak yeniden bir doğuş gerçekleştirme zamanı gelmiştir.

Ruhunda bir dönüşüm/ değişime hazır olan kahraman, günlük yaşam alanından çıkarak mistik yaşam alanına doğru zorunlu bir yolculuğa çıkmaktadır. Kahramanı mistik yaşam alanına çeken çağrı ortamları yaşam ile mistik olanın arasında bağ kurulan yerler olup bilinenden bilinmeyene geçişin olduğu mekânlardır. Kahraman var olan somut mekânın genişlemesi ile soyut mekâna taşınarak mistik olanla aynı boyuta taşınmaktadır. Kahramanın ruhsal anlamda bir eşiğe geldiği ve bilinmeyenle karşılaştığı bu çağrı ortamları ise genellikle, “uzak bir ülke, bir orman, yeraltında, dalgaların altında ya da göğün üstünde bir krallık, gizli bir ada, sisli dağ tepesi ya da derin bir düş halidir (Campell, 2010, s. 66). Türk halk hikâyelerinde kahramanın benliğinin uyanarak, ruhunda değişim/ dönüşümün başladığı mekânlar arasında kuyu, çeşme ve su kenarları sıklıkla görülmektedir.

Şah İsmail hikâyesinde, kahramanın farkındalık düzeyinin artarak bir eşiğe geldiği ve bilinmeyenle karşılaştığı bu çağrı ortamı farklı varyantlarda su kenarı ya da çeşme başı olarak yer almaktadır. Şah İsmail hikâyesinin bir başka varyantında, Şah İsmail Gülüzar’ı ararken ceylanı gördüğü çeşme başına gelerek ona şunları söyler;

“Ne akarsın harıl

Bu derdi sen verdin bana

İster gücen ister darıl

Bu derdi sen verdin bana

Sen burda olmıyaydın
O tepeyi görmezdim ben
İster gücen ister darıl

Bu derdi sen verdin bana (Altınkaynak, 1993, s. 160).

Farklı görüntü düzeylerinde olsa da maceraya çağrı ortamının su ile ilgili olduğu hikâye içerisinde kahramanın kendisine verilen derdin kaynağının çeşme olduğunu söylemesiyle açıkça görülmektedir.

‘Öksüz Vezir Hikâyesi’nde, kahramanı maceraya yönlendiren üç nurani derviş yolun altındaki kurnanın üzerinde oturmaktadır. Bu durum hikâyede şöyle yer almaktadır, s. Öksüz Molla, evlatlıktır ve mahallede çıkan bir kavgada birinin ona “bahçada bulunmuş” demesi üzerine gurbete çıkmaya karar verir.

“Tam artıh tağadi kesileceği bir sırada bahdı ki yolun üstünde üç tane derviş oturuyor yolun altında da altun gurna ile bir su ahıyor. (...) Yani sizin annıyacağınız Soğuk Pınar’dan durup evet bizim merkezi gören gibi karşısında Hindistan’ın payitahtı olsun Delhi şehrini gösterdi, s. “Yavrum senin için açılan gonca Hindistan’dadır. Evet, seni bekliyor” (Aydın, 2015, s. 581-583).

Türk halk hikâyelerinde kahraman, olağanüstü doğumu ile başlayarak içine doğup büyüdüğü toplum tarafından ön hazırlık olarak bir dizi sınavdan geçirilerek bireyleşim aşamasını tamamlamakta ve yeni bir serüvene atılmaktadır. Campbell’e göre (2010, s. 66), bu aşamadan sonra eski kalıp ve kavramların artık yeterli gelmediği kahraman için daha büyük bir eşiği aşarak daha büyük hedefleri gerçekleştirme zamanı gelmiştir. Kendini gerçekleştirmek için bir dizi sınavdan geçen ve kendi bilinci ile bütünleşen kahraman bu aşamadan sonra yaşamı bireysel ruh yerine kolektif ruh ile algılamaya başlar. Kendi iç yolculuğunu başarı ile tamamlayan kahraman için artık içerisinde bulunduğu toplum adına bir yolculuğa çıkma zamanı gelmiştir. Yaratılan kahramanın tecessümünde kötülük ile yapılan mücadele aslında kahramanın içerisine doğup büyüdüğü toplumun sınavıdır. Zira yaratılan yeni evren düzeninin merkezine yerleştirilen ve bir yenilenme sürecine giren kahraman, mecburi bir değişim/ dönüşüm yaşayarak yeniden doğuşu gerçekleştirecektir. Maceraya çağrı olarak adlandırılan bu aşamayla birlikte kahraman, bireysel olandan arınarak toplumsal olana evrilecektir.

Öksüz Vezir hikâyesinde kahramanı Hindistan’a doğru bir yolculuğa hazırlayan üç nurani dervişin yol kenarındaki kurnanın üzerinde oturması; bu dervişlerin su iyesi olduğunu göstermektedir. Mitolojik kodlardaki su kültünün bir yansıması olan bu üç

kişinin derviş olarak adlandırılması ise eski Türk inançlarının İslami örtü altında devam ettiğini göstermektedir.

‘Kenan ile Hanzade Hikâyesi’nde, “Günün birisinde yine şöyle bir kuyu başında durmuşlardı. Kenan, işlerini bitirdikten sonra uykuya daldı. Bir de baktı ki, çadırın kapısından içeri, üç nurani derviş girdi. (...)

- Evet, yavrum, sana üç hediyemiz var. Önce, bu badeyi içeceksin.

Kenan, badeyi içtiği zaman 366 damar, 144 parça kemiği od tutup yanmaya başladı.

- Aman derviş baba yandım! Dedi.

- Yavrum, bu kadehi, bu badeyi de iki cihan serveri Hz. Muhammed Mustafa sallallahü aleyhi vesellam yüzü hürmetine içeceksin!

Bu badeyi içtikten sonra, Kenan’ın vücudunda bir ılımanlık, sıcaklık başladı.

- Yavrum, şu iki parmağımın arasından bak! Ne görüyorsun? (...)

Kenan baktı ki, havuzun başında, yirmi kız bir yanda, yirmi kız bir yanda oturmuş. Bir nazenin sultan da ocağın batmasın, örülmüş zülfünün yedisini sağ omzundan, yedisini de sol omzundan aşmış arkasına. Uzun boylu, duduk dilli, ince belli bir güzel. Dertlere derman mıdır, bir mah-i taban mıdır, mührü Süleyman mıdır, Yusuf-u Kenan mıdır? Gezdiği, bastığı toprak bile dile geliyor. (...)

Kenan:

- Evet derviş baba! Gördüm! Dedi.

- Yavrum, işte o kız senin sevgilindir. (...)

Kenan başını yukarıya doğru kaldırıp aşağıya indirince baktı ki; ne derviş var ne gül bahçesi var ne de sevdiği kız var! Ağzından kanlı köpükler akmaya başladı (Türkmen ve diğerleri, 2020, s. 77-78).

Kahramanı uyaran dış güçler kahramanın bilincini uyandırarak mistik alan ile temasa geçmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda kahramanın ruhsal dinamiklerini harekete geçiren bu dış güçler haberci olabildiği gibi bir rüya da olabilmektedir. Kahramanın olağanüstü doğumuyla birlikte temasa geçtiği kutsal varlık alanı, bir çeşme başında daldığı uyku sırasında bilinç alanına dokunduğunda kahraman için maceraya çıkma zamanı gelmektedir. Jung’a göre (2009, s. 24), rüyalar bilinçaltının dışavurum biçimleridir. Fromm (2003, s. 41), ruhumuzun her türlü faaliyetinin doğrudan doğruya rüyalarımıza yansıdığını belirtmektedir. Bu bağlamda rüyalar, insan beyninin sansür uygulamadığı zamanlardır ve bu zamanlarda bilinçaltımız su yüzeyine çıkmaktadır. Dolayısıyla kahramanların iç dünyası, olağanüstü doğumu ile başlayarak deneyimledikleri tüm süreçler; çeşme, kuyu ya da su kenarında görülen rüya ile bilinç düzeyinde görünür olmaktadır.

Hikâye içerisinde kuyu başında uykuya dalan kahraman, kutsalın büyüğü ile kuşatılarak ulaşılmak istenen amaca yöneltilir. Kenan’ın kuyu başında uykuya dalması ve

uykusunda üç nurani derviş elinden bâde içmesi, geleneksel düşünce biçimi olan “kültür örneği rüya” biçiminin bir yansımasıdır. Günay’a göre (2018, s. 131), halk hikâyelerinde ortaya çıkan rüya motifi Jung’un rüya teorisi ışığında “Kültür Örneği” rüyadır. Söz konusu rüyalar, kamlığa giriş merasimlerinin şekil değiştirmiş halidir ve kamlığa giriş merasimleri Türk kolektif hafızasında muhafaza edilerek, ozan- baksı edebiyat geleneğinin İslamiyet içinde âşık edebiyatı geleneği halinde dönüşmesi sırasında rüya şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda kolektif bilinç dışından gelen kodlar bireyin iç dünyasında beynin sansür uygulamadığı uyku ve rüya esnasında ortaya çıkararak, kahramanı yeni oluşlara hazırlar.

Geleneksel Türk kültürünün önemli bir kaynağı olan âşık edebiyatını besleyen ana unsurlardan biri de Şamanizmdir. Şaman adayının esrime nöbetleri geçirerek başka bir âleme geçişine benzer olarak âşık adayı da uyku halinde rüya anında manevi âleme geçiş yapar. Pir, derviş gibi kutsal kişiler elinden kendisine uzatılan bade/ doluyu içerek saz çalma ve şiir söyleme yeteneği kazanmaktadır. Uykudan uyanan âşık, şamana benzer olarak doğaçlama şiirler okumaktadır. Aslan (2009, s. 17), paralel bir motif kompleksi ile gelişen bu sanata geçiş aşamaları aynı kültür geleneğinin bir devamı olduğunu ve aşığın kökeninin şamana dayanadığını belirtmektedir. Şamanist inanç sistemi içerisinde toplumun temsilcisi olan şamanın eğitimi ile âşık edebiyatı temsilcileri olan âşıkların yetişmesi ve âşık olmaları aralarında birçok benzerlik bulunmaktadır. Bu benzerliklerin en önemlisi her ikisine verilen yetenek ve güç ilahi kaynaklıdır.

Halk hikâyeleri içerisinde sıklıkla geçen “badeyi içtiği zaman 366 damar, 144 parça kemiği od tutup yanmaya başladı” ifadesi bade içenlerin ulaştıkları vecd halini ima etmektedir. Kahramanın, rüyadan sonra sabah uyandığında ağzından kanlı köpükler akması; aşığın yarı baygın halde iken esrime nöbetleri geçirerek ağzından köpükler akması ile ilgilidir. Âşık, çoğu zaman bir aşığın sesiyle kendine gelebilir. Çoğu zaman da kendiliğinden uyanarak kendisine verilen mahlas ile saz eşliğinde yaşadıklarını çevresindekilere anlatır. “Erginlenen kişi, yalnızca ölüp yeniden doğan değil, aynı zamanda, metafizik düzeyde açıklamalar edinen, bilgilenen, sırları öğrenen kişidir” (Tecimer, 2005, s. 57). Bu bağlamda erginlenen kişi bilen kişidir. Dolayısıyla gördüğü rüya ile metafizik alana giriş yapan ve bilincinin bir öte aşamaya taşınarak, kendisine şiir söyleme yeteneği verilen kahraman bir çeşit erginlenme yaşamaktadır.

‘Leyla ile Mecnun’ hikâyesinde, Gays, rüyasında Hz. Hızır’ı görür ve Hızır ona bade sunar. Gays badeyi içtikten sonra aynı gece Hz. Hızır,

Leyla'ya da üç bade içirir. İkisi de odalarında sabaha uyanmaz ve baygın yatar vakit geldiğinde ikisi de birbirine duydukları aşk ile uyanır.

“Kendi birdir, adi bindir, seni beni var edenin eşğine nuş eyle” dedi. Gays birinci badeyi içer eçmez, boğazından aşağı o su gider gitmez, üçyüz altmış altı damari dutuşdi. Diledi elindeki boş gadahi ata.

“Baba bu nece şerbet idi, üçyüz altmış altı damarım yandı.”

“Dur oğlum dur, ikincisi söndürür diyip, pir eli gudret göli doldurdi ikinci badeyi.” (...)

“Al oğlum, şu gördüğün üçler, beşler, yediler, kırklar hep burya cem olmuş. Bu üçler, yediler, kırklar, erenler eşğine nûş eyle” dedi.

Üçüncü badeye elini götürürken,

“Oğlum Leyla'nın aşğine nûş eyle” dedi “Cemal gızı Leyla aşğine nûş eyle” deyince Gays, üçüncü badeyi içip,

“Bah golumun altına” dedi. Goluni galdırması dersin Leyla'yı yatağından galdırdın. Gays'ın garşısına getirdin” (...)

Bunlar feleğin aynasi, Leyla odasında yatarken, “Al üç nasibin var” diyip, pir eli gudret goli ya da Hazreti Hızır üç badeyi içirdikten sonra, “Bah golumun altına” diyip, Leyla'ya Mecnun'u gösteren gudret sahibi, kız bahtı ki ehtiyarın sandı dalında dururdu bu sevgili, aşig olup etti ki sarıla” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 136).

Aslan'a göre (2009, s. 24), âşık olma, rüya, bade ve pir (mürşit) motif kompleksi içerisinde aşamalı olarak gelişen, ilahi düşüncelerle yetenek kazanma pratik ve ritülleridir. Âşıklığa geçişin başlangıç noktası olan bade içme motifi ise İslami inanç ve kurumların topluma hâkim olmasıyla dini görevlerini ve toplumdaki itibarlarını kaybeden ozanların, kendilerinin de manevi bir güce sahip olduklarını ve ilham kaynaklarının ilahi güçler olduğunu belirtmek ve kanıtlamak amacıyla rüya görme ve bade (dolu) içme motifini işlemeleri sonucu oluşmuştur.

Bade; sıvı bir içecek, her hangi bir yemiş, ulu bir kişinin söylediği öğüt, nasihat sözleri veya bir görüntü şeklindedir (Aslan, 2009, s. 24). Rüyasında veya gaflet anında pirlar, dervişler, erenler meclisinde kendisine aşk (pir) badesi ya da er badesi sunulan âşık adayı, saz çalma, türkü söyleme ve kahramanlık yeteneği kazanmakatadır.

Türk halk hikâyelerinde, kahramanın ergenlik çağında gerçekleşen, her zaman ahlaki ve fiziksel bir çileden sonra gelen rüya motifi de yer almaktadır. Bu rüya motifi kahramanların çaresizliği ve hayal kırıklıklarından kaynaklanmaktadır (Başgöz, 1967, s. 3).

‘Firdevs Şah’ hikâyesinde, Derdli Gurbani, anne ve babasının öz çocuğu olmadığını öğrenir. Bu sır aşikâr olduğu için; memleketini terk ederek yola düşer ve yolda bir su gözesinin başında oturan Hz. Hızır’ın elinden ve kırkların elinden pir dolusu bade içer.

“Gurbani derdini aramak için kevn-i mekânın içinde, dağa, daşa düşdi. Başladı dolanmağa. Dolana dolana bir dağ büyüğüne çıhdı. Gel biz haberi kimden verelim. Bu bahtı ki, sırtın başında bir göze akiyor. Gözenin de yanında ehdiyar bir adam otiriyor.

“Hele şu gözeye gidim, şu gözede birkaç yudum su içim, herhal bu ihdiyar da benim kimin dertlinin biri. (...)

Bu, göze başına yolunu düzledi. Meğer o gözenin kenarında oturan kim idi? Gatmer’e gül veren Hezret-i Hızır idi. (...)

O anda Dertli Gurbani’nin başına üçler, beşler, yediler, gırhlar cem oldu. O gözenin etrafı tam gırh ağ saggali ile doldu.

“Ver nasibini” dediler.

Hazreti Pir dede ayağı galhıb, o gırhların içinden:

“Oğlum Dertli Gurbani ehval-i ezelde, levhi gelemde senin üç nasibin var, biz böğüne gader bunnari elimizde egledik. Ancak pir eli gudret göli deyib doldurdi, bir yeşil fincan badeyi. (...)

Derdli Gurbani, Pir Dede’nin elinden o yeşil badeyi alıb içeceği sırada birisi elini dutdi, s.

“Dur oğlum, şimdiye gadder içtiğin şerbetler değil bu şerbet, içtiğin sular değil bu su, bunun marifeti var.”(...) O anda sandı ki “beni ceryan çarpdi, üçyüzaltmışaltı damar birden bire dutuşdi. İstedi ki elindeki yeşil kâseyi atsin, pir hemen bileğini dutdi:

“Baba bu ne suydi, yandım, yakındım, üçyüzaltmışaltı damarım birden yandı” (Sakaoglu ve diğerleri, 1997, s. 51-53).

‘Erciş’li Emrah ile Selvi Han Hikâyesi’, Erzurum ve Çankırı varyantlarında da Emrah’ın âşık olması, Emrah’ın babasından bir tokat yemesi ile gerçekleşmektedir. Âşık Kemal anlatımı olan Erzurum varyantında Emrah’ın âşık olması şöyle anlatılmaktadır;

“Emrah’ın babasının çaldığı saza baktığını görünce Miroğlu bir sazda ona verdi. Çocuk çalayım derken sazın dokuz telini birden kırdı. Buna kızan babası da Emrah’a bir tokat vurdu. Emrah dışarı kaçtı, Miroğlu Âşık Ahmed’e kızarak huzundan kovdu. Emrah şehrin dışındaki mezarlığa gitti. Çeşmenin başındaki namazgahta namaz kıldı. Allah’dan “Ya kendisine de bir aşk vermesini yahut canını almasını niyaz etti. Orada uykuya daldı. Duası kabul olundu. Pir imdada yetişti, üç bade sundu, sonuncusunun “Selvi Han aşkına” olduğunu söyledi, kolunun altından çehresini de gösterdi ve böylece delikanlı Selvi’ye âşık oldu” (Bali, 1973, s. 45).

‘Erciş’li Emrah ile Selvi Han Hikâyesi’nin Ozanoğlu anlatımı olan Çankırı Varyantında ise Emrah’ın âşık olması şöyle anlatılmaktadır;

“Emrah babasından silleyi yedikten sonra, mezarlığa gitti, çeşmeden abdes aldı, iki rekât namaz kılarak Allah’a dua etti, s. “Ya benim burda kapat gözümü- Ya sazda nasip ver, güldür yüzümü” dedi. Emrah “Âşıklık sırrına erdikten sonra düzenlediği duasını bitirdi kendisini gaflet bastı”. Rüyasında “piri muhteremi” gördü. Pir, Emrah’a yaradan aşkına, Pir aşkına ve Miroğlu’nun kızı Selvi Han aşkına üç bade içirdi. Koltuğu altından çehresini de gösterdi” (Bali, 1973, s. 62).

Başgöz, bu rüya motifi kompleksinin, yalnızca sözlü geleneklerden toplanan Türkçe hikâyelerde yer aldığını belirtmektedir. Ayrıca Başgöz (1967, s. 4), “Bazı Avrupa ve Asya halk masalları ve orta çağ aşkları aşk kısmı motifine sahipken, diğerleri bir rüya yoluyla âşık olma motifine sahiptir, ancak bu temalar asla kahramanın şiirsel yeteneğine bağlanmaz. Bu gerçek, motif kompleksinin kökeninin Türk halkının kültürel arka planında aranmasına yol açmaktadır. Türk halk hikâyelerindeki rüya motifi kompleksi, bir tören ayininin- şamanistik bir inisiyasyon ayininin- uzun sosyal ve tarihsel gelişim yoluyla nasıl bir kurgu motifine dönüştüğünü gösteren değerli bir örnek sunmaktadır” demektedir. Şamanlığa giriş ile âşık olma süreci arasında büyük benzerlikler görülmektedir. Şaman adayının şamanlığa girebilmesi için önce ölüp dirilmesi gerekmektedir. Bu durum aslında şaman adayını sonraki vahiylerle hazırlamakta ve bu ilk esrime deneyimlerinin ardından, yaşlı şamanlardan alınan bir eğitim gelmektedir. Şamanlığa çağrılışın en belirleyici belirtisi rüyada ya da uyanıkken ruhları görmektir. Zira ölümlerin ruhlarıyla ilişkisi olması demek adayın da ölmüş anlamına gelmektedir ve deneyimli şamanların ruhlarıyla karşılaşarak onlardan eğitim almak anlamına gelmektedir. Fakat ölme, aşırı yorgunluk, işkence, aç kalma, dövülme vb. yollarla da simgelenmektedir (Eliade, 1999, s. 111). Halk hikâyelerinde âşık adayının, şiddetli bir tokat yemesi ya da kendisi hakkında ağır bir gerçeği öğrenmesi; şaman adayının yaşadığı simgesel ölümle eşdeğerdir.

Başgöz’e göre (1967, s. 7), şaman ayinini rüya motifi kompleksine bağlayan bir diğer argüman ise şamanın büyümlü yolculuğunda kadın ruhlarının ortaya çıkmasıdır. Bu kadın ruhları, rüya motifindeki bakirelerin prototipleri olarak düşünülebilir. Eliade (1999, s. 100), şaman ayini sırasında şaman adayını yavaş yavaş şamanlık görevine hazırlayanın yıllar süren gizli eğitim ve esrimeli öbür dünya yolculukları olduğunu ve onu şaman yapanın âyami’si olduğunu söylemektedir. Bu konuda bir Gold şamanı şunları aktarmaktadır

" ... Bir gün acılar içinde yatağımda yatıyordumki bir cin yanıma yaklaştı. Boyu yarım arşını geçmeyen, incecik, ama çok güzel bir kadındı bu.

Yüzü ve takıları tıpkı bizim gold kadınlarına benziyordu. Saçları küçük kara örgüler halinde omuzlarına iniyordu. Bu kadın bana şöyle dedi, s. 'Ben senin ataların şamanların áyamisi'yim. Onlara şamanlığı ben öğrettim, şimdi de sana öğreteceğim. Yaşlı şamanlar birer birer öldüler, hastaları sağaltacak kimse kalmadı. Sen şaman olacaksın.' Sonra devam etti: 'Benim kocam olacaksın, çünkü şu anda kocam yok, ben de senin karın olacağım. Sana hastalıkları iyileştirmekte yardım edecek cinler vereceğim; sana bu sanatı öğreteceğim ve kendim de yardımcın olacağım" (Eliade, 1999, s. 98).

Rüyada âşık adayına verilen aşk badesi- dolunun bazen kutsal kişilerin bazen de genç bir kız aracılığı ile verildiği görülmektedir. Ayrıca âşık adayı bade içerken kendisine gösterilen sevgiliye de âşık olmaktadır. Halk hikâyelerindeki kahramanlar ise genellikle kendisine, resimden, aynadan ya da iki parmak arasından gösterilen adını ve adresini öğrendiği sevgiliye âşık olur ve ona ulaşabilmek için yolculuğa çıkar.

‘Öksüz Ali Hikâyesi’nde, Öksüz’ün Döndü’ye âşık olması için sunulan aşk badesi, âşık olduğu Döndü’ye de sunulmaktadır.

“Bizim Döndü Hanım bir gün yatak odasına yattıydı. Akşamdan sabaha kadar rüyasına yaşlı bir insan gelir. "Kızım Döndü, sen çok susamışsın, çok yorulmuşsun." Döndü'ye cam bir bardakta bir su verir, Döndü bunu içer. Döndü bunu içtikten sonra uyanır ki, ne su getiren var, ne de bardak var. Amma içinden bir hararet yükselir, Öksüz Ali diye...”

“Öksüz, mezarlığın içinde euza besmele çekti. Mezar taşının birinin dibine, "bu arkadaş misafir olayım!" diyerek yattı, uyudu. "Arkadaş, düğünde yemeği çok mu yedik?" Ne yaptıysa Öksüz bir susadı, bir susadı. İçi yanıyor, suyun nerede olduğu belirsiz. Rüyasında gelindi. Yaşlı, sakallı, ihtiyar birisi, "Oğlum, sendeki telâş ne?" dedi. Öksüz su arıyor, su yok. "Emmi, ben düğüne gittim idi. Düğünde yemeği mi çok yedim, ne yaptıysam; susuzluktan bittim arkadaş. Su arıyorum. Lakin yakın memlekette su yok!" "Evladım, bu memlekette her aradığın yerde su bulunmaz," dedi. "Fakat madem o kadar çok susamışsın, benim sırtımda bir tuluk galazım var. Susarım ya da namaz saati abdest alırım diye hep su bulundururum. Bunu sana vereyim de az iç, amma tüketme hepsini," dedi. Öksüz sevindi. Keçi veya emlik derisinden özel yapılmış, dikilmiş, suyu kaçırmaz, âlete tuluk galazı derlerdi. Öksüz bundan içti doyana kadar. "İç çocuğum!" dedi. "Tüketirim emmi," dedi. "İstersen tüket! Sen doyana kadar iç," dedi. Öksüz içti de içti arkadaş, suyun tükendiği yok... Sonunda doydı. "Oğlum, yeter çocuğum," dedi. Elinden tuluk galazını aldı. Gözünü açtı ki arkadaş ne ihtiyar var ne de tuluk galazı var. "Ulan, ben hayratlanıyor muyum (= karabasana mı uğruyorum)? Mezardan hortlak çıkar derlerdi, acaba hortlak mı çıktı, ne oldu?" Harareti uykusunda daha fazla artmış, amma susuzluk harareti hiç değildi bu. "Ah, emmim kızı," diyordu. "Yandım Döndü'm!" diyordu. Döndü'nün içtiği aşk şerbetini, Öksüz de bu mezar taşının dibinde içti" (Saygılı, 2017, s. 184- 195).

Şaman inancında da bir mezarın üzerinde uyumak suretiyle medicine- man (otacı- büyücü) olunabildiğine inanılmaktadır (Eliade, 1999, s.76). Halk hikâyelerinde âşık adayı da şaman adayı gibi genellikle rüyayı, büyük bir umutsuzluğun ya da dayanın ardından tekin sayılmayan yerlerde, kutsal mekânlar, subaşları ve mezarlarda uykuya dalması sonucu görmektedir. Bazı hikâyelerde kutlu yerin kutlu zamanla yer değiştirdiği de görülmektedir.

‘Âşık Şenlik ile Sümmani’ hikâyesinde, Sümmani (gerçek adıyla Hüseyin) bir gün hayvanlar girmesin diye bir mezarı yükseğe kaldırır. Hüseyin, mezarın etrafını örerken uçler, beşler, yediler, gırhlar Hüseyin’in başına yığılırlar ve bade sunarlar.

“-Oğlum, içdiğin bu sular, şerbetler, çaylar değil. Bu gudret gözesinden bir aşığın badesi.

Aynı dakiğe içinde ikan, Bedişhan’na pirlere mevcudat vururken, Gülperi de köşgünde otururken, o gızı da üç bade içirip, Narman’ın Samigale Kövü’nden Sümmani eşgına aşığı etdiler” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 259).

‘Karacaoğlan’ hikâyesinde kahramana verilen âşıklık, rüyada görülen aksakallının kahramanı bir dere kenarına götürüp suya baktırması ve daha sonra bu sudan içirmesi ile gerçekleşmektedir.

Kara Ali denilen Türkmen Beyi oğlunun şiirler okuduğunu duyunca ona bu şiirleri nereden öğrendiğini sorar.

“Bunun üzerine oğlu bir rüya gördüğünü söyler ve rüyasını babasına anlatır. Rüyasında aksakallı bir ihtiyarın kendisini dere kenarına götürdüğünü ve suya baktırdığını söyler. Suyu baktığı zaman suda altın gibi saçları olan, gül gibi yanakları olan, inci gibi dişleri olan bir güzel gördüğünü, daha sonra aksakallı ihtiyarın kendisine bu sudan içirdiğini anlatır. Suyu içer içmez de değiştiğini anlatır” (Şimşek, 1999, s. 629).

Halk hikâyelerinde, âşıkların âşıklığa başlamaları çoğunlukla rüyada ya da uyur- uyanıklık arasındaki bir gaflet uykusunda görülen Hızır, pîr veya derviş elinden içilen bade ile olmakta ve bir sevgiliye âşık olmaları sağlanarak saz çalma ve şiir söyleme yeteneği bahşedilmektedir. Halk hikâyelerinde görülen âşık kahramanlara ayrıca bu yeteneklerden başka, karşısına çıkacak her engeli aşacak güç ve kuvvet de kazandırılmaktadır. Halk hikâyelerinde, kahramanlara “aşk badesi” ile birlikte “er badesi” de sunulmaktadır. Bu sebeple halk hikâyeleri kahramanlarının bir elinde sazı bir elinde de kılıcı bulunmaktadır.

‘Şah İsmail’ hikâyesinde, Türkmen Beyinden, topraklarını terk etmesi istenir. Ancak Türkmen Beyi, savaşı çıkmayacağını söyler ve savaş olur. Şah İsmail, Güllizar’ı almak için bunların yaşandığını söyler ve Allah’tan hayırlısını istemeden güç kuvvet ister.

“Bene bir guvvet ver, hey yoklari var eden efendim. Türkman Beyinin elinden sevgüllüm Güllizar’ı alayım” diye arabi gıpleye durdi. İki dağ arasında, akarsudan abdesini alan bu genç, dört rekât Hak rızasına nemaz gılib arabi gıpleye döndi:

“Benim muradımı ver” dedi.

Haggından hayırlısını isdemeyen bu genç Allah’dan guvvet isdedi. Başını toprağa goyub gözlerinden doli doli ağlayan bu gencin Canab-ı Hak dileğini gabul buyurub, eşref sahata rast gelmişti. Vakıt sahat emir olmuşdi. Üçlere ve beşlere, yedi, gırlara. Gırlar ile birlikde gezen dünyayı Hızır Nebi o anda genç, ağlıyan Şah İsmail’in imdanına yetişdi, galdırdi. Yanına ak sakgalli bir ehdiyar gördi. (...)

Hazreti Pir, golundan dutan Şah İsmail’i ayagıya galdırdi. Mübarek sağ eliyle Şah İsmail’in dalini göksünü sıgayıb:

“Aç ağzını” dedi.

Agzını açan bu genç, mübarek Hazreti Pir Dede ağzına tükürdi.

“Haydi, oğlum bizler Allah’ın emri ile iş yaparız. Emir İlah’dan, emir olmadan biz emirsiz heç bir iş gören değiliz. Ancak Cenab-ı Hak tarafından sene çok bir guvvet verildi. Beyle binlerce Türkmen Beyi başan tökülse, bir zafer gılamaz, haydi oğlum alacagın aldın işine bak” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 174- 175).

‘Yaralı Mahmud’ hikâyesinde, Mahmud, Arap’ın karşısına çıkmak ve ölen arkadaşlarının hakkını sormak için Allah’tan kuvvet ister.

“Dokuzuncu geceydi, gecenin yarısı, Mahmud iki dağ arası bir dereye girdi. Ahan sudan abdest alıp, üzünü Kâbe-yi Beytullah’a çevirdi:

“Ey yohlari vareden efendim, yatmaz uyumazsın, her an, her yerde bene benden yakın sensin. Derdime ya derman ver, ya bene bir guvvet ver. Bu Arap’ın garşısına çıkım. Ya amanatını al, bu Arap benim vetan gardeşlerimi şehir etdiğini gözüm görmesin.

Başını balçığa secde eden Mahmud’ın o anda Allah’dan emrolindi. Hazreti Hızır, Pir Dede, Mahmud’ın yanına varıp:

“Ne ağlıyorsun oğlum?” dedi.

Mahmud başını galdırdı ki bir Pir, ihdiyar adam issiz gecede, gece yarısı:

“Baba ağlar güne galdım.”

“Ne isdiyorsun oğlum? Ağlamadaki devan ne?”

“Ben Allah’dan bir guvvet istirem, yarın Arap’ın garşısına ben çıkım.”

“Gak bakım oglım ayağı.”

Mahmud’ı ayagı galdırdı. Mübarek eliyle üç defe dalını sagayıb, göksünü sığadı:

“Haydi, oğlum Arap kimin bin tene gelse senin bileğin çeviremez. Arap’ın cengi senin elindedir, bir. Oğlum Mahmud, o Arap değildir. O senin nesibindir. Ehval’i ezelde, Levh-i galemde yazındır. Dalını yere getirir, onun ikrarı odur, yık fakat sakın onu öldürme. O Arap değildir, kız ogli gızdır, senin nesibindir” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 252- 253)

Köroğlu Türkiye Türkleri varyantında, bir gün babası Ruşen’i yanına çağırır ve der ki;

“Senin namın kısa zamanda bütün dünyaya yayılacak, içmiş olduğun köpükten uzun ömür, kollarına kuvvet, özüne de şairlik verilmiştir. Senin sesin, naran öyle bir kuvvet alacak ki, onun yanından İsrail’in suru milçek vızıltısı gibi kalacak” (Ekici, 2004, s. 354).

Âşık olma yolundaki adayın rüya görme ve bade içme ritüelinin tamamlamasının altında geleneksel, sosyal ve psikolojik nedenler bulunmaktadır. Âşık adayı, çocukluktan itibaren çevresinde bulunan âşıkların anlattıkları yaşam öykülerini dinleyerek yetişir ve bu öykülerde usta âşıkların âşıklığa başlarken gördükleri rüya ve bade içme serüveni anlatılmaktadır. Bu öykülerle büyüyen ve etkilenen aday kendisine de aynı şekilde rüyasında bade sunulacağını düşünür ve psikolojik olarak kendisini bu sürece hazırlar. Dolayısıyla âşık adayı “rüyasında gördüğü sıkıntılı, karanlık bir olayı, yiyip içtiği bir nesneyi veya uyanırken gördüğü, yaşadığı, etkilendiği sevgiliyi, bir kişi veya bir varlığın kutsallığını, kendisine manevi bir güç, mürşit ve ilham kaynağı olduğu şeklinde yorumlar. Bu olayı, egzotik mekânlarda daha çok kutsal imge, motif ve tiplerle fantastik bir biçimde kurgulayarak bade içme öyküsünü oluşturur” (Aslan, 2009, s. 24- 25). Böylece âşık adayı uzun zamandır bilinçaltında kendisini hazırladığı rüya görme ve bade içme ritüelini gerçekleştirmiş olur. Ancak âşıklığa geçişteki en önemli etken rüya görme ve bade içmenin ötesinde kendisinde bulunan şiir söyleme yeteneği ve âşıklığa duyduğu yoğun istekten kaynaklanmaktadır.

Türk halk hikâyeleri içerisinde âşıklığa geçişte rüyada içilen ve kahramana yenilmezlik bahşeden badenin, su olduğu açıkça belirtildiği de görülmektedir. ‘Kirmanşah’ hikâyesinde içilen badenin su olduğu hikâye metninde şöyle yer almaktadır:

“Aradan zaman geçti. Günler, aylar, yıllar... Bir gün, Kirman, anası Mahbup’un hazırlamış olduğu yatakta uyurken; gecenin bir vaktiydi; baktı ki

kapı açıldı. İçeriye üç nurani derviş girdi. (...) Her dervişin elinde bir bohça. Birinci derviş bohçasını açtı. İçerisinden bir zümrüt kâse çıktı:

-Yavrum bunun içersini bir suyla dolduracağız. Bu suyu içeceksin! Bunun adına aşk badesi derler. Âşık olacaksın ve sırtın yere gelmeyecek!

Derviş aşk badesini sunduktan sonra; 366 damar, 144 parça kemiği od tutup yanmaya başladı. Kirman:

-Derviş Baba! Kendimde dağları delecek kadar bir kuvvet hissediyorum ama ateşler içersinde de yanıyorum! Deyince ikinci derviş bohçasını açtı. Kâsesini doldurup uzattı, s.

-Yavrum, bu su onun sükûnetidir, karşılığıdır!

O da, uzattığı suyu içirdiği zaman:

-Yavrum, bu da iki cihan serveri Hz. Muhammed Mustafa sallallahu aleyhi vesellam yüzü suyu hürmetinedir. Bundan sonra artık hiç kimse sana erişemez! Dedi” (Türkmen ve diğerleri, 2020, s. 135).

‘Celal Bey ile İpek Sultan Hikâyesi’nde de kahramana rüyasında sunulan bade su olarak nitelendirilmektedir. Bu durum hikâye içerisinde şöyle yer almaktadır;

“Açtı bir bohça. Böyle ipek gibi bir şeyin içersinden bir tas çıkardı. Uzattı:

-Yavrum, bismillahirrahmanirrahim de! O tasın içersinde bir su var. Yavrum bunu nuş et, yani iç.

-Derviş Baba, hayırdır? Ben az önce zaten suyumu içtim.

-Yok yavrum. Bu çok önemli, kudret suyudur. Bunu Cenabıallah herkese vermez.

-Derviş Baba, demin yoktu. Tas boştu. Bu su nerden geldi?

-Onu sen bilemezsin, dedi Derviş:

Celal Bey, suyu kaldırdı, bismillah dedikten sonra içti. Biraz sonra bunun içersine bir ateş düşmeye başladı. Ateş, yakmaya başladı “ (Türkmen ve diğerleri, 2020, s. 432-433).

Türk halk hikâyeleri içerisinde ayrıca kahramana sunulan badenin Allah, peygamber aşkına içilmesinin yanı sıra ateş ve sular aşkına içildiği de görülmektedir. Kirmanşah hikâyesinin Kars/ Iğdır varyantında Kirman rüyasında pir elinden bade içerken; pir badeyi şu sözlerle uzatır:

“Al yavrum bunu da ateşler, sular, tipiler konturolu hazreti pirin aşgına iç. İçki dar yerlerle elinden tutsun” (Alptekin, 1999, s. 280).

Kahramana sunulan badenin ateş ve sular aşkına sunulması; Türk mitolojik kodlarında yer alan su ve ateş kültürünün bir yansımasıdır. “Ateş, mağara, tepe, göl, yersu, atalar vb. gibi unsurlar Eski Türk dininin esasını teşkil eder ve Türkler için kült

hüviyetindedir” (Tanyu, 1978, s. 28). Kahramana rüyasında sunulan badenin ateş ve sular aşkına sunulması ateş ve su kültürünün kolektif bilinç dışında var olduğunu gösterirken, “ateş ve suları hazreti pirin aşkına iç” ifadesi eski Türk inançlarının İslamiyet örtüsü altında sürdürüldüğünü de göstermektedir.

Türk halk hikâyelerinde kahramanlar mitik bir süreç yaşadktan sonra sıradan kişiliğini öldürerek sanatçı bir kimlikle yeniden doğmaktadırlar. Âşık, gördüğü rüya ile sahip olduğu icralarıyla kozmolojik eylemi tekrarlayarak kolektif yeniden doğuşu sağlamaktadır. Kahramanın, olağanüstü doğumu ile deneyimledikleri tüm süreçler, kendilerini tetikleyen bir olaydan sonra, çeşme, kuyu ya da su başında görülen bir rüya ile bilinç düzeyine çıkmaktadır. Türk halk hikâyelerinde görülen rüya öotifi genellikle kahramanın yaşadığı ahlaki ve fiziksel bir çileden sonra gelmektedir. Bu durum şamanlığa giriş ile âşık olma süreci arasında büyük benzerlikler olduğunu göstermektedir.

Şaman adayının şamanlığa girebilmesi için önce ölüp dirilmesi gerekmektedir. Şaman adayının ölümü, içinde bulunduğu aşırı bedensel ve ruhsal sıkıntıların simgelenmesidir. Halk hikâyeleri içerisinde kahramanlarında genellikle şaman adayının yaşadığı bu simgesel ölümü yaşadığı görülmektedir.

Halk hikayelerindeki rüya motifini şaman ayinine bağlayan bir diğer argüman da şamanın yolculuğunda kadın ruhunun ortaya çıkması gibi kendisine pir elinden bade sunulan kahramana da resimden, aynadan ya da su yüzeyinden bir kız gösterilerek aşık edilmesidir. Türk halk hikâyeleri içerisinde kahramanı, sanatçı bir kişiliğe dönüştürerek bilinci bile bütünleşmesini sağlayan rüyalarda, kendisine şiir söyleme yeteneği ve yenilmezlik bahşeden badenin, su olduğu açıkça belirtilmektedir. Bu bağlamda suyun içerisinde barındırdığı kendisiyle temasa geçen var olan her formu yıkararak, yeni bir formda yaratma gücü; rüyalar görüntü düzeyinde, kendisiyle kutsal kişiler bir diğer deyişle tansıral güç aracılığı ile temasa geçirilen kahramanda var olan sıradan kişiliği öldürerek sanatçı bir kişilikle yeniden doğmasını sağlamaktadır.

3.4. ARINDIRICI, TEDAVİ EDİCİ VE SAĞALTICI YÖNÜYLE SU

Dünya üzerindeki pek çok kültürde su, hayat kaynağı olduğu için dertlere deva ve hastalıklara şifa veren kutsal bir unsurdur. Bu bağlamda halk hekimliğinde suyun tedavi edici, sağaltıcı ve şifa verici gücüne sıklıkla başvurulduğu görülmektedir. Boratav (1984,

s. 122) halk hekimliğini, “Halkın, olanakları bulunmadığı için, ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü” olarak açıklamaktadır. İmkânların sınırlı olması dolayısıyla başvuru halk hekimliğine bazen de ümitlerin tükendiği noktada, ümitleri tekrar yeşertmek ve bir çıkış noktası bulmak için başvurulmaktadır.

Günlük hayatımızın bir parçası haline gelen halk hekimliği, Türk kültüründe önemli bir yer edinerek hayatın her alanında kendisine yer bulmuştur. Günümüzde geleneksel yollarla tedavi uygulamaları azalmış olsa da varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Tıbbın gelişmediği zamanlarda gelişmeye başlayan halk hekimliğinin temelinde, yılların deneyimi ve bilgi birikimi yer almaktadır.

Su, insan hayatının başladığı yerdir ve onun yaratım aracıdır. Bu nedenle şifa bulmak için suya temas eden geçmişe, anne karnına dönmektedir. İyileşmek için suya giren insan, kendisinde var olan kusurlu düzeni yıkarak yeniden kusursuz bir düzen yaratmak istemektedir. Suyu giren her şey çözülür ve yok olur. Suyun yaratma ve yeniden yaratım gücü vardır. Bu bağlamda, suya giren insan yeniden yaratımı amaçlayarak, kusurlarını ve hastalıklarını gidermeye ve kendisinde bu kusurların var olmadığı ilk yaratım anına dönmeye çalışmaktadır. Halk hekimliğinde suyun şifa kaynağı ve tedavi edici olması da buradan gelmektedir.

‘Davutoğlu Süleyman’ hikâyesinde, Davut Peygamber, Süleyman dâhil kırk oğlunu da huzuruna çağırır ve âlem-i eşyanın adını sorar. Her kim sorduğum cevabın adını birer birer çözerse ben öldükten sonra yerime oturabilir der.

“En evel aydan, güneşden başladı. Ayın günün adını sordı. Endi yere, en evel, suyun adını sordı. Toprağın adını sordı, nebadetin adını sordı. Her çiçeğin gendine bir adı vardır. Ağacın adını sordı. Evet, gördüğümüz işde bur orman, diğer ölkelerin içinde türlü türlü ağaçlar var amma, her ağacın adı ayrı, dadi da ayrı. Evet, hepsi bu kökden. Lakin görüyorsun rengi de ayrı, bari de ayrı, yaprağı da ayrı. Bütün isim be isim nebadetin adını sordı. Otuzdokuzu bir tarafa çekildi. Buni Allah’tan gayri kim bilir. Çünkü gördüğün ey Türkogli, bu Allah’ın bitirdiği nebadetin, isim be isim her otun, bir ismi vardır. Her çiçeğin bir ismi vardır. Evet, biz hepsine nebated diyor, çıkırık işin içinden. Evet, nebated amma, herkeş gendi ismi ile sesleniyor. Ve zikrediyor. Herkeş gendi adıyla. Çünkü her nebated bin derde dermandır. Lokman Hekim’e guduretden hekimlik verildiği zaman yapacak ilacını nebateden yapıyordu. Her derdin otunu ayrı ayrı toplıyarak, her derdin çiçeğini ayrı ayrı gaynadıp, ayrı ayrı ilaç ediyordu. İşte hekimlik bizlere üç tabaga yaprakdan galmışdır. Biz üç tabagadan kevn-i meç içine, bu dünyanın içine hekimlik verildi. Üç tabaga, üç tabagadan ne emniyet, işde hekimlik bundan verildi. Gerisi suya getmişdir” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 324).

Metin içerisinde yer alan, hekimliğin üç tabaka yaprakdan kalması ve doğada var olan diğer tüm hekimliğin suya gitmesi suyun tedavi edici gücünü ifade etmektedir. Halk hekimliğinde, şifa olarak dünyadaki tüm bitkilerden faydalandığı ancak suyun hepsinden fazla şifa barındırdığı ifade edilmektedir.

‘Celal Bey ile İpek Sultan Hikâyesi’nde, İpek Sultan, hasta olur ve tedavi için Derviş gelir. Birinci tedavisinin çiçeklerden topladığı ilaçlar olduğunu, ikincisinin ise şifalı sular olduğunu söyler.

“Ey ocağın batmasın Garip Çoban! İlacı yok muydu? Yaylalardan, şurdan burdan bir sürü su toplamıştı, bir sürü çiçek tozu getirmişti. Yine aynısını kıza ikram edeceği zaman dedi ki, s.

-Ali Bey, eğer iznin olursa bugünkü ilaçları, kızınızı kurtaracak kudret sularını benim şu oğlum ikram etsin! Çünkü daha iyi bilir. Gençtir.

Celal Bey, kıza gümüş tasın içerisinde o suyu ikram ettiği zaman, şerbetler içerisindeki o çiçek tozlarını sunduğu zaman; o arada kız geriye döndü” (Türkmen ve diğerleri, 2020, s. 467).

Hikâye içerisinde “kudret suları” olarak bahsolunan sular, ilksel sulardır. İlksel sular, ilk yaratımda kullanılan içerisinde Tanrı’nın Kut’unu barındıran sulardır. Türk halk inanışları içerisinde, içinde kutsal ilksel suları barındırdığına inanılan bazı su kaynakları vardır. Bu bağlamda hikâye içerisinde bahsedilen kudret suları, bu kutsal kaynaklardan toplanmış ilk yaratımda kullanılan ilksel sulardır.

‘Lokman Hekim’ hikâyesinde, adamın biri Lokman hekime gelir ve derdine derman bulmasını ister. Ancak Lokman hekim derdenin dermanının olmadığını söyler. Adam dağa çıkar ve ölmek için zehir içer ancak ölmez.

“Haman dağı dolandı, dereye yendi, bir suya girdi. Bütün heyeye nasıl haldan çıkarsa, bir tavuh nasıl tıyini tökerse, bu adamın yaraları eyle gabıh dutmuş. Soyularah o suyun içinden anadan doğma kimin oldi. Heç bir şeyi galmedi.” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 241)

Hikâye içerisinde suyun deri hastalığını iyileştirdiği ifade edilmektedir. Kitab-ı Mukaddes’te ve Kur’an-ı Kerim içerisinde anlatılan Hz. Eyyûb kıssalarında da Hz. Eyyûb’un deri hastalığı olduğu ve bu hastalıktan su ile kurtulduğu anlatılmaktadır. Kitab-ı Mukaddes’te, Hz. Eyyûb’un ikinci sınavı bölümünde; Şeytan, Eyyûb’un canına dokunmak için izin ister. Rab, Şeytan’a, Eyyûb’u öldürmemek üzere izin verir. Onun vücudunda baştan tırnağa kadar kötü çıbanlar çıkarır. Eyyûb çıbanlarını kaşımak için bir çömlek parçası alır ve kül içinde oturur (Eyyûb 2/1-10). Kur’an’da ise Kitab-ı

Mukaddes'ten farklı olarak Hz. Eyyûb'un hastalığının başlangıcından, türünden ve gelişiminden bahsedilmemektedir. Hastalık ile imtihan olduğu ve onun duasının kabul edildiği “Ayağını yere vur (dedik), işte yıkanılacak ve içilecek serin bir su!” (Sad, 38/42) ayeti ile belirtilmektedir. Meraği (1946, C 23, s. 124), ayette çıkan su ile yıkanıp ve o sudan içmesiyle şifa bulduğundan hareketle bu suyun mineralli veya kükürtlü su olduğu ve iyileştirdiği; o hastalığın ise egzama, kaşıntı türü, bulaşması ve ölüm riski olmayan ama bedeni yoran ve çok acı veren bir cilt hastalığı olduğunu söylemektedir. Türk kültüründe ve pek çok kültürde su, kaplıcalarda cilt ve iç hastalıkların tedavisinde kullanılan temizlik ve sağlık timsalidir.

Lokman Hekim hikâyesi içerisinde yer alan, “bu adamin yaralari eyle gabıh dutmış. Soyularah o suyin içinden anadan doğma kimin oldi” ifadeleri ile hastalığın Hz. Eyyûb'un imtihan olduğu deri hastalığının benzeri olduğu ve yine bu hastalığa suyun şifa olduğunu göstermektedir.

Suların tedavi olarak kullanılması Anadolu'da hâlâ görülmektedir. Anadolu'da yer alan suların çoğu halk hekimliği ile ilişkilidir. Hemen her türlü hastalığın şifası olarak görülen sular, belirli hastalıkların tedavisinde öncelikli olarak tercih edilmektedir. Diyarbakır'ın Çermik ilçesinde bulunan kaplıcadan çocuk sahibi olmak, romatizmadan kurtulmak ve cilt yaralarını iyileştirmek amacıyla yararlanılır. Siirt'in Konacık köyünde bulunan Şemse Mir kaplıcası; romatizma, kireçlenme ve çeşitli cilt rahatsızlıklarının tedavisinde kullanılmaktadır (Karakaş, 2020, s. 86). Gaziantep'te hasta Sülüklü Gölü götürülerek soyundurulup suya sokulur (Tuna, 2014, s. 314). Kısırlığı gidermek ve deri hastalığını iyileştirmek gibi çeşitli hastalıkların giderilmesi için suya girmek veya suyla temas etmek; mitolojik kodlar içerisinde yer alan su kültü ile ilişkilidir. İyileşmek isteyen hastanın herhangi bir suya değil de ilksel suya temas etmiş gibi düşünülerek yaratımın kozmik düzlemde tekrarlanması hedeflenmektedir. Bu bağlamda mikro kozmosta yaratım tekrarlanarak su, kusurlu olan biçimi içinde eriterek kusursuz olarak yeniden bir yaratım gerçekleştirecektir. Dolayısıyla bünyesinde çeşitli hastalığı barındıran insan, bu hastalıklar olmadan yeniden var olacaktır.

Lokman Hekim'in oğlu eşeğe yükü yükleyip giderken Lokman Hekim, eğer eşek yıkılırsa yolculardan birine deki ben Lokman'ın oğluyum. Oğlu yolda giderken eşek devrilir ve oğlu yoldan geçen birinden yardım eder sonrasında da, ben Lokman Hekim'in oğluyum bir gün yolun düşerse dermana gelirsin, der. Adam da hasta olmadığını çünkü

gündüz uyumadığını gece kalkıp su içmediğini söyler. Oğlu dönünce bu durumu Lokman Hekim’e anlatınca “İşde oglım, gece de uyhudan ayılıb, yani yatmadan değil, yatıp uyhudan gece ayılıb su içenner, bütün damarları açılır o uyhuda. O suyu içdiği zamanda. Ey nedim herarat almışdı. Eee diğer damarlara sizar. İşda derd bundan girifdar olir” demektedir (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 246- 247).

‘Hüseyin ile Senem Hikâyesi’nde, “Hüseyin hemen Pir Baba’nın atının nalının ayağındaki toprağı, bir kaba döker ve suyla karıştırarak balçık yapar. Babasının gözlerine sürer. Babasının gözleri de açılır” (Saçkesen, 2003, s.131).

Kör olan gözü açmak için toprak ve suyun karıştırılarak balçık yapılması, yaratımın gerçekleştiği mitsel anın yeniden canlandırılmasıdır. Toprak yeryüzü, su ise yaratımın başladığı ilk sudur. Yeryüzü ve ilk su yeniden buluşturularak kozmik düzlemde ilk yaratım tekrarlanarak kusurlu olan düzeltilerek mikro kozmosta yeniden yaratımı sağlanmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de insanın yaratılışının balçıktan olduğundan (Hud 82, Hicr 26/ 28/ 33/ 74, Fil 4) bahsedilmektedir. Türk mitolojisinde suların derinliklerinden çıkarılan toprağın suyun yüzeyine saçılması ile yeryüzü yaratılmıştır. Kör olan gözün açılmasında insanın yaratımında kullanılan toprak ve suyun kullanılması, yaratımı mikrokozmosta yeniden gerçekleştirmek içindir. İşlevini kaybeden, diğer bir deyişle ölmüş olan göz, yaratımda kullanılan toprak ve suyun karışımı olan balçık şeklinde sürülerek yeniden hayata döndürülmüştür. Balçık için kullanılacak olan toprağın, Pir Baba’nın atının nalının ayağındaki toprak olması ise atın yaratılmasında Hz. Âdem’in Kâbe toprağının önemli olduğunun bilinmesindendir (Elçin, 1988, s. 413). Ayrıca bu atın kutsal olan Pir Baba’nın atı olması, kutsalın temas ettiği toprak olduğunu göstermektedir. Atın yaratılmasında Kâbe toprağının kullanılmış olması ve atın Pir Baba’nın atının olması kutsala temas etmiş toprağın kullanıldığını göstermektedir.

‘Bal Boğrek Hikâyesi’nde, Bal Boğrek’in kaleden aşağı düşünce uyuluğu kırılır ve dua eder. Benliboz yanında belirerek, ağzından akan suyun, ayağının altından alınan toprakla karıştırıldığında onu iyileştireceğini söyler. Ayrıca bu karışımın annesinin de görmez olan gözüne şifa olacağını söyler. Tedavi edecek suyun, atın ağzından ve toprağın ise ayağının altından alınması atın kutsallığı ile ilgilidir.

“Bal Borek, kaleden aşağı ipele salınıp inmeye çalışırken, yere düşer. Yere düşünce uyuluğu kırılır. Üzülür ve ağlayarak yatar.

Diyo, Bal Boğreg’im o hazır nazır

Nerede anarsan orada hazır

Deryalar bekçisi Boz Atlı Hızır

Gönder Banliboz'um can elden getti

Benliboz, bir çırpıda Bal Borek'in yanına gelir. "Gardaş ben ağzımı açarım" der.

"Ağzımdan su akıya başlar, ayamın yerinden bir pança toprak al, ağzımdan akan selin önüne dut" dedi. Suyun balçık eyle. O gırık yerine yarısını sür, yarısına da bir yerine tuğ. Anneyin gözleri de görmez oldu evde. "Anuzu besmele" çek, Hızır duasını üç sefer oku; annenin gözlerine sür! İnşallah Allah'a sığınır söylerimki annenin gözleri de açılır. Ağlenme gardaş" dedi. Ve dediği gimi yaptı. O yaptığı balçıktan gırık yerine sürdü, silkinip kaktı" (Bali, 1973, s. 243).

'Âşık Garip' hikâyesinde de, Âşık Garip'in öldüğünü duyan annesi kör olur. Âşık Garip memleketine geri döner. "Bacı hele bir tasınan su al gel. Tasınan su getirdi. Hızır Aleyhiselam'ın emrettiği toprağı içerisine gatıp çalhâlândı. Garip, Eüzübesmele'yi çekti. Anasının gözünü yihadıktan sora, anasının gözleri biiznillah-ı Tala, Ce- nab- ı Hakk'ın sayesinde, eskisinden daha eyi oldu" (Türkmen, 2017, s. 276).

'Arzu ile Kamber Hikâyesi'nde Arzu ile Kamber kavuştuktan sonra Kamber, Arzu'nun dizinde can verir. Cadı kadın gelir ve Arzu cadıyı öldürür. Arzu ile Kamber'in öldüğünü Beyefendiye haber verirler. Ölen cadıyı suya atarlar ancak su da kabul etmez (Şimşek, 1987, s. 287).

Arzu ile Kamber Hikâyesinin bir başka varyantında ise, "Bir rivayetinde dahi, bunlar ölmeden evvel taşra çıkardı. Kamber, Arzu'nun dizinde yatarken ol akreb cazu, Melun hava yolunda, küp içinde, kamçı elinde, eğer havada ve eğer suda bir sihür için on göğü gezerken bunları görür. Bunları tekrar ayırmak için Araz Beyine haber verir. Arzu, önce cadıyı öldürüp sonra da kendisini öldürür. Gelince görürler ki ikiside canını teslim etmiş. Bey beni ve bunları böyle hasret koyan cadıdır deyip, iki aşığı da mezara defn eylerler. Cadıyı da, sihir yapamamın diye üç defa suya atarlar. Ancak su kabul etmez (Şimşek, 1987, s. 236- 237).

Halk hikâyeleri içerisinde yer alan cadı kadın tipi, eski destanlar içerisinde anaerkil toplumun yansıması olan lider rolünde olan kadının ataerkil toplum ile birlikte kötülüğe doğru dönüşmüş şeklidir. Türk anlatılarında "kahramanı yiğitçe yetiştiren, ok- yay atmasını ve başka şeyleri öğreten onun annesi ya da kız kardeşidir. Bazen dışı kahramanlar ağabeyinin ya da kardeşinin yerine savaşır, onların intikamını alırlar. Bu anaerkil toplum görüntüsüdür. Anaerkil dönemin yerine ataerkil döneme gelindiğinde kadınları düşman güç ve kişiler olarak gösterme sırası gelmiştir. Bu değişim yaşlı cadı kadın tipinde iyi saklanmıştır" (İbrayev, 1998, s. 72-73).

Cadı kadın tiplerinin hanlara, yöneticilere akıl verdikleri, düşmanlarının sırlarını bildikleri görülür. Bu kadın toplumunun üstünlüğünün, ihtiyar kadınların bir külte dönüşmelerinin, dünyada her şeyi bilen kişiler olmalarının olağan bir yansısidir (Berdibayev'den aktaran İbrayev, 1998, s. 74). Kahramana tuzaklar kuran sihirbaz cadı kadın tipi, eski destanlardaki kadın şaman prototipine dayanmaktadır. İbrayev'e göre, geleceğe dair tahmin yürütmek, kahramana devamlı yardımcı olmak ya da çeşitli hilelerle, sihirlerle ona karşı durmak, düşman cephesinde yer almak gibi durumların eski destanda yer alması, kadın şaman tipinin sonradan dönüşmüş, parçalanmış ve uzun bir evrimden geçmiş bir türü olması büyük bir ihtimaldir. Çünkü Türk-Moğol halklarının eski zamanlarına ait destanlarında şaman kadınlar esas kahramanlardan birisidir. Gelecek kahramana kendi hünerlerini öğreten de, ileride neler yapması gerektiğini söyleyenler de onlardır. Bu ilginç kadın şamanlar sihirbazlık hünerleriyle özel güçlere sahiptirler ayrıca ağabeyleri ile kardeşlerinin kollayıcısı ve koruyucusudur. Kadın şamanlar her zaman iyi özelliklere sahip değildi. Onların içinde başkahramana karşı mücadele edenler de vardı. Bazen kahramanlar, bazen de sihirbazlıkla kadın şamanlar yenmektedir (İbrayev, 1998, s. 74).

Jung'a göre (2005, s. 20- 21) cadı figürü anne arketipi ile ilgilidir. Hem olumlu ve iyi hem de olumsuz ve kötü görünümlere sahip olabilen anne arketipinin dünya kültürlerine yansıma biçimleri benzerlikler taşımaktadır. Türk mitolojisinde Ak Ene, Umay, Ülgen'in Ak Kızları, Ana Maygıl, Ayısıt ve Od Ene anne arketipinin temel özelliklerini karşılayan olumlu tiplerden; Alkarısı, Albastı, Yalmavuz, Erlik'in Kara Kızları, Cadı ve Kocakarı ise aynı gruptaki olumsuz tiplerdendir (Fedakâr, 2014, s. 9). Türk anlatıları içerisinde yer alan cadı figürü de sözlü kültürün anlatılardaki yansımasıdır ve Ak Ene ve Umay'ın kötücül şekillerindendir. Umay'ın iyi özelliklerinin tersi ile cadı gibi olumsuz özellikli varlıklar yaratılmıştır. Bu bağlamda cadıyı, Umay'ın anne arketipinin olumsuzluğunu olarak değerlendirebiliriz.

Halk hikâyeleri içerisinde yer alan cadı kadın tipini, gölge arketipi ile de açıklamak mümkündür. Jung, bireysel bilinçaltımızda bulunan diğer yüzümüzü gölge olarak adlandırmaktadır. Gölge, engellediğimiz her şeyi yapmak isteyen, olmadığımız her şey olan aşağılık bir varlıktır. Kendi zayıflıklarımız ve başarısızlıklarımız söz konusu olduğu sürece kişiseldir, ancak tüm insanlarda var olan ortak bir yön olduğu için kolektif bir olgu

da denilebilir. Gölgenin kolektif yönü cadı ve benzerleriyle dile getirilmektedir (Fordham, 2019, s. 64-65).

‘Tufarganlı Abbas Hikâyesi’nde, “Eee, o zaman Eşkiya Feramuz Baba bir deve hazırlattı. Bunu bindirdi. Bu da Buharılıydı. Çekip gitti Buhara’ya ama âmâsı şu idi, s. Kervancı babanın öyle bir ailesi vardı ki, öyle bir cadıydı, öyle bir cadı karıydı ki, Salı günü suya oturtsan üç buçuk karış kuyruğu çıkardı” (Türkmen, Cemiloğlu, 2009, s. 92). Hikâye içerisinde cadının suya oturunca üç buçuk karış kuyruğunun çıkması; Türk kültür sisteminde cadı tipinin kuyruklu olduğu şeklinde tasvir edilmesindendir (Yılmaz Polat, 2021, s. 10651). Artvin’de cadıların kuyruğu olmazsa hislerinin köreleceği düşünüldüğü için kızgın bir demirle kuyrukları dağlanmaktadır (Düzen, 2021, s. 45).

Cadının suya salı günü oturtulması, Türk halk inanışları içerisinde yer alan halk takviminde günlere bazı iyi ve kötü özellikler yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Halk takviminde salı günü uğursuz sayılmakta ve bu gün bazı şeylerin yapılmaması, yeni bir işe başlanmaması eğer başlanırsa o işin sallanacağı inancı bulunmaktadır. Salı gününün uğursuz sayılması İslam inancı kaynaklı olabilir. Zira Ahmed bin Hanbel’den rivayet edilen bir hadise göre ‘Allah, dünyayı yedi günde yaratmıştır.’ Buna göre Allah, “Cumartesi günü toprağı, pazar günü dağları, pazartesi günü ağaçları, salı günü kötülükleri, çarşamba günü nuru, perşembe günü hayvanları ve cuma günü de Hz. Âdem’i (insanı), yaratmıştır” (Kocatürk, 1982, s. 286-287). Bu bağlamda kötü bir varlık olan cadı da kötülüklerin yaratıldığı salı günü yaratılmıştır.

Cadının sihrinin suda ortaya çıkacağı inancının bir yansıması İbn-i Batuta Seyahatnamesi’nde Hindistan’da ‘keftar’ olarak adlandırılan sihirbaz kadınların anlatıldığı bölümde yer almaktadır. Keftar (sihirbaz) olduğu düşünülen bir kadın, el ve ayakları içi su ile dolu dört tane küpe bağlanarak, Cumna nehrine atıldığı halde, boğulmazsa, su üzerinde yüzmesinden sihirbaz olduğu anlaşılmaktadır (Batuta, 1983, s. 397).

‘Yaralı Mahmut ve Mahbup Hanım’ hikâyesinde, “Gence Han’ı, Mahbup Sultan’ı kim esirlikten kurtarırsa ona altın vereceğim diyor ve cadı karısı ben bunu yaparım diyip küpüne biniyor. Cadı karısı doğruca İstanbul’a gidiyor. Çarşıda, “arkadaşlarımla sefere giderken vapuru kaçırdım beni misafir edecek Müslüman yok mu?”, diye bağırırken Mahmut bunu duyup evine götürüyor. Mahbup pencereden cadı karıyı görüp, “Mahmut getirme onu eve o cadıdır o”, diye bağırınca cadı kaçıyor. Cadı karısı bunu duyunca, hemen orada bir ceylan oluyor. Mahmut onu vurmak istiyor, peşine düşüyor. Aha vurdum, aha vuracağım diye. Cadı karısı konağın etrafını çeviriyor,

sihirliyor. Mahbup, konağa düşman oluyor. Aşağı iniyor, atına biniyor, ver elini Gence şehri. Cadı karısı küpüne biniyor kaçıyor. Gülsuyunu geçer geçmez, sihir bozuluyor” (Kaya, 2019, s. 26).

Cadı kadının suyu geçince sihrinin bozulması suyun sağaltıcı gücü ile ilgilidir. Türk halk hikâyelerinde görülen su ile büyü bozma pratiği, Türk halk inanmalarının anlatmalara bir yansımasıdır. İstanbul’da kendisine büyü yapıldığı düşünülen kişinin denizi geçerse büyüünün bozulacağına inanılmaktadır (İnan, 1987, s. 493). Muğla’da kendisine büyü yapıldığını düşülen kişi denize girip kırk dalga aşarsa ya da denize girerse büyüünün bozulacağına inanılmaktadır (Tuna, 2014, s. 315). Diyarbakır’da da kendisine nehir, dere, çay gibi sulardan geçildiği takdirde büyüünün bozulacağına inanılmaktadır (Karakas, 2020, s. 172). Türk halk inanmaları içerisinde yer alan suyu geçince büyüünün bozulacağı inancı, büyü sağaltımında kullanılan bir başka uygulama olan okunmuş su içme ya da muskayı akarsuya atma inancının da temelinde mitolojik hafızada yer alan su kültürü bulunmaktadır.

Büyünün su ile bozulacağı inancının bir yansıması olarak Anadolu’da kötü amaçla yapılan muskalar suya atılmaktadır. Muğla’da kötü amaçla yapılan muska iki rekât namaz kılınp akarsuda yıkanıp daha sonra suya bırakılır (Tuna, 2014, s. 315). Hazara Türklerinde muskanın etkisinin giderilmesi için muska ya da büyüülü nesne akarsuya atılır (Kalafat, 2007, s. 29). Özkul Çobanoğlu’nun (2003, s. 213) kaydettiği yaşanmış olayda büyüülü olduğuna inanılan kaşıklar akarsuya atılınca ailede yaşanan ölüm olayları son bulmuştur. Bu bağlamda, büyüünün su ile sağaltımının yapılması suyun her türlü biçimi ve nesneyi çözme, geçmişi silme, arındırma ve yeniden yaratma gücünden kaynaklanmaktadır.

Suyun temizleyici ve sağaltıcı gücünün yanında arındırıcı gücü de bulunmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri içerisinde geçen “arı su” ifadesi bunun bir örneğidir. Bamsı Beyrek, Salur Kazan, Kanturalı, Tepegöz, Uruz’un Tutsak Olduğu Boy, Uşun Koca-oğlu Seyrek Boyu hikâyelerinde “Soyu Oğuz Beylerinin, arı sudan abdest alıp iki rekât namaz kıldıktan sonra kâfire saldırdığı” ifade edilmektedir.

Arı su, ilk yaratılışta kullanılan ilk ve kutsal suların büyüülü gücüne sahiptir. Arı su, arındırma, temizleme, olağanüstü bir güç verme gibi özellikleri bünyesinde barındırdığı için hikâyeler içerisinde kahramanlar arı sudan abdest aldıktan sonra başarıya ulaşmaktadırlar. “Günahlardan arınmak için geçmiş zamanı ilga etmek, sürekli bir dönüşle kozmogonik varoluşu taklit etmek gereklidir. Su fenomeni, evrenin materia

priması olması sebebiyle gizil ve evrensel güçlerin bütün varlık olanaklarını içermektedir. O halde insan, onda yıkanarak ilk zamana dönülmüş ve sudan çıkma imgesiyle yeniden doğuş anındaki yaratıcı kutsallığa erişilmiş olacaktır” (Korkmaz, 2015, s. 54). Arı su ile abdest alma, insanın nefsinin günahlarından arınması ve temizlenmesi anlamına da gelmektedir. Abdest alma ile ifade edilen bedensel arınmanın yanında ruhsal olarak bir arınma da söz konusudur.

‘Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy’da, “Saymakla Oğuz beyleri tükenmez, hep gelip yettiler. Arı sudan abdest aldılar, ak alınlarını yere koydular, iki rekât namaz kıldılar. Adı görklü Muhammed’e salavat getirdiler. Tekbir getirip, bitekellûf kâfire at saldılar, kılıç çaldılar” (Gökyay, 2006, s. 68). Metin içerisinde “adı görklü Muhammed” ifadesindeki “görklü” kelimesinin, hikâyenin sonunda Dedem Korkut’un yaptığı dua içerisinde “akan görklü suyun” ifadesi ile su için de kullanıldığını görmekteyiz. “Yom vereyim hanım, karlı kara dağların yıkılmasın! Gölgele kaba ağacın kesilmesin! Kamın akan görklü suyun kurumasin! Kanatların ucu kırılmasın!” (Gökyay, 2006, s. 69). Hz. Muhammed için kullanılan bir kelimenin su için de kullanılması suya atfedilen kutsiyeti açıkça göstermektedir. Ayrıca Hz. Muhammed ve suyun bir başka formu olan yağmurun “rahmet” olarak sıfatlandırılması İslamiyet’te suya verilen değeri açıkça göstermektedir.

‘Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyu’nda, Beyrek, Bayburt hisarını almak için yanına Soylu Oğuz beylerini de alarak sefere çıkar. “Soylu Oğuz beyleri arı sudan abdest aldılar, ak alınlarını yere koydular; iki rekât namaz kıldılar. Atlarına binip adı görklü Muhammed’e salavat getirip, kından kılıç sıyırıp, tekbir getirip, kâfire at saldılar” (Gökyay, 2006, s. 108).

‘Kazan Bey’in Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Olduğu Boyu’nda, Kazan oğlunu alıp dağa ava çıkar. Başlı Açık Tatyan Kalesinden, Aksaka Kalesinden kâfirin casusu onları görüp tekfüre haber verir. Onaltıbin kara tonlu kâfir Kazan’ın üzerine gelir. “Kazan Bey gördü ki kâfir çok yaklaştı. Atından yere indi, arı sudan abdest aldı, ak alnını yere koydu, iki rekât namaz kıldı. Adı görklü Muhammed’e yada getirdi. Sonra kara dinli kâfire göz kararttı, haykırdı; at saldı, karşı vardı, kılıç vurdu” (Gökyay, 2006, s. 116).

‘Kazan Bey’in Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Olduğu Boyu’nda, Kazan, oğlunu kurtarmak için Kapılı Kara Dervend’e gelir. “Kazan konur atından yere indi. Akıp giden arı sudan abdest aldı. Ak alnını yere koydu, iki rekât namaz kıldı, ağladı. Kadir Tanrı’dan hacet diledi” (Gökyay, 2006, s. 128).

‘Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu’nda, Tekfür, kızını Kan Turalı’ya verdiği için pişman olur. İçleri kara tonlu, dıştan gök demirli altıyüz kâfir seçip Kan Turalı’nın üzerine gönderir. “Kan Turalı gözünü açtı, kapaklarını kaldırdı, gördü: Gelin at üzerinde, giyinmiş, süngüsü elinde. Yeri öptü, “amenna ve saddakna, maksudumuz Hak Teâla dergâhında hâsıl oldu” deyüp arı sudan abdest aldı, ak alnını yere koydu, iki rekât namaz kıldı. Atına bindi, adı görklü Muhammed’e salavat getirdi. Kara tonlu kâfire at saldı, karşı vardı” (Gökyay, 2006, s. 157- 158).

Türk inanç sistemi içerisinde yer alan suyun arındırıcı, tedavi edici ve sağaltıcı gücünün Dede Korkut Hikâyelerine ve diğer Türk halk hikâyelerine yansımaları olan “arı su” ifadesi anlatılar içerisinde her ne kadar kuvvetli bir İslamiyet inancı tesiri varmış gibi hissettirse de temelde yaratımın başladığı ilk su olan “kutsal su” yun kozmik düzlemde kendisiyle temasa geçen biçimi yok ederek yaratımı tekrar etmesini sağlama düşüncesi yatmaktadır. Bu bağlamda, insanoğlu bedensel hastalıkların giderilmesinde, ruhsal arınma sağlanmasında ve büyü gibi kötü uygulamalardan korunmak için suyu kullanmıştır. Su kendisine temas eden hastalıklı vücudu iyileştirdiği gibi ruhu da arındırmakta ve insanoğluna zarar verebilecek büyü gibi kötü uygulamaları sağaltmak için kendisine başvurulmuş temel unsurlardan biri olmuştur.

3.4.1. Ölüm Suyu/ Tufan Suları

Doğurganlığın sembolü olan su, tüm yaratılanın anası olduğu gibi içinde ölümü de barındıran ürkütücü bir varlıktır. İyiyi ve kötüyü içerisinde barındıran su, can vermesinin yanı sıra can alması ile de çift kutuplu bir kavramdır. Kozmogoni mitlerinin yansımaları olarak yeniden doğuşu simgeleyen su, eskatolojik mitlerin yansımaları olarak da boğulma ve kaybolma ile ölümü simgelemektedir. Nitekim su, yeniden doğuşun mekânı olduğu gibi ölümün de mekânıdır. Hikâyeler içerisinde kahramanların kendilerini öldürmek için suya atmaları ya da bırakmaları eskatoloji mitlerinin bir yansıması niteliğindedir. Yaşamına son vermek isteyen kahramanın kendisini suya bırakması başka bir ifade ile suya daldırması; suyun arındırıcı gücüyle günahlarından arınarak ölümü istemesindendir.

Suya batan her biçim silinerek yok olur. Bu bağlamda suya batma ölümle eşdeğerdir ve kozmik düzlemde dünyadaki yaşama son veren tufan ile eşdeğerdir. “Her tür biçimi parçaladığı, her geçmişi sildiği için suyun arındırma, yeniden oluşturma ve yeniden doğurma özelliği vardır; çünkü suya batan her şey ölür, suya batan kişi, tıpkı günahsız bir

çocuk gibidir, geçmişî yoktur” (Eliade, 2015, s. 202). Suyu batarak geçmiş hayatının izlerinden kurtulan ve günahlarından arınan insan, sudan çıktığında yeniden bir yaşama başlayabilir. Suyun içine batarak arınma ve temizlenme inancı tüm inançlarda var olmakla birlikte burada bedensel bir temizlenmenin yanı sıra ruhen bir arınma da söz konusudur.

Çeşitli ölüm anlayışlarında insan, kesin olarak ölmez, ilk varlık formu olan ruh biçimine geri döner. Dolayısıyla bu bir son değil sonsuzluğun başlangıcıdır. Zira İslamiyet dâhil pek çok inançta beden ölümlüdür ancak ruh ölümsüzdür. Ölüm ise ruhun bedenden ayrılarak yeni bir forma dönüşmesidir. Ölümle birlikte “kozmetik devreye dönüş ya da kesin kurtuluş beklentisindeki ruh, acı çeker ve bu acı, genelde susuzlukla ifade edilir” (Eliade, 2019, s. 205). Bu bağlamda İslamiyet’te ölümler gömülmeden önce yıkanmaktadır. Bu uygulama ölünün gittiği düşünüldüğü yere günahlarından ve dünya hayatından arınmış bir şekilde gönderilmesini sembolize etmektedir. Diğer bir ifade ile su; ölünün susuzluğunu giderir, onu eritir ve tohumuyla somutlaştırır, su ölüyü öldürür ve onun insan olarak kaderine kesin olarak son verir; cehennem ruhu, larva düzeyinde tutar ve böylece acıya karşı dokunulmaz kılar (Eliade, 2019, s. 204- 205). Susuzluğu giderilen ölü, o güne kadar devam eden insan formunu sonlandırarak bir başka deyişle tamamen suya gömülerek tinsel anlamda yeniden bir doğuş gerçekleştirir.

‘Cengi Talih ile Telli Kader Hikâyesi’nde, annesi, babası ve kardeşi ölen ve kardeşinin karısı ve babasının serkeseri Semender’i yanına alarak yola düşen Telli Kader, yaşamına son vermek için yüksek bir kayanın başından kendini Çoruh Nehrine atar (Kaya, 2016, s. 199).

Türk halk hikâyelerinde kahramanlar farklı şekillerde canlarına kıyabilecekken genellikle kendilerini suya bırakarak yaşamlarına son vermektedir. Bu durum Türk kolektif düşün sistemi içerisinde suda ölmenin bir şeref sayılması (Çifci, 2013, s. 25) düşüncesinin bir yansıması olmasının yanı sıra kolektif bilinç dışındaki suyun arındırıcı ve sağıltıcı gücünün de bir yansımasıdır.

‘Kirmanşah Hikâyesi’nde, Kirmanı öldü sanarak canına kıymak için Kür Nehrine giden Mahperi, kendini suya atmadan önce Kür Nehrine seslenir;

“İrmah sene atacağım gendimi
Öldürmeden atma, kenara beni
Oki felek aşmış, benim bendimi

Öldürmeden atma, kenara beni

Mahperiyem işte böyle söylerim

Ener tufan deryasını boylarım

Kirman getti, ben dünyayı neylerim

Öldürmeden atma, kenara beni” (Alptekin, 1999, s. 299).

Mahperi'nin ırmağa söylediği, “öldürmeden atma, kenara beni” ifadesi ırmağın bir iradesinin olduğunu göstermektedir. Irmak, kendisini içine atan kişinin ölüp ölmeyeceğini kendi iradesi ile belirlemektedir. Zira hikâye içerisinde, ölmek için kendini suya atan Mahperi'yi su kendi iradesi ile öldürmediği ve tekrar karaya vurduğu görülmektedir. Bu bağlamda suyun kendi ruhu olduğunu ve kendi iradesi ile bir insanın ölümüne karar verdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Tüm tufan anlatılarında yeryüzü ve insanlık sular altında kalsa da Tanrı'nın ve tufan sularının yaşamasına izin verdiği bir ya da birkaç insan ile insanlık soyu devam etmektedir. Bu bağlamda metin içerisinde Mahperi'nin suya söylediği; “tufan deryasını boylarım” ifadesi ise kendisini mikro kozmik düzlemde tufan sularına bıraktığını açıkça göstermektedir. Mahperi, kendisini tufan sularına bırakarak eski formunda yer alan günahlarından arınarak yeni bir doğuş gerçekleştirecektir. Zira tufan bir son değil arınmış yeni bir başlangıçtır. Hikâyede suyun Mahperi'yi öldürmeyerek kenara vurduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda kendisini tufan sularına bırakan Mahperi arınarak yeniden bir doğuş gerçekleştirmektedir. Suyun Mahperi'yi öldürmeyerek karaya attığı kısım hikâye içerisinde şöyle yer almaktadır;

“Bir müddet asağı üç gün, üç gece, gece günüz bu gızı su suya, bas yukari, dasdan daşa vura vura aldı. Dogri bir dalga vurup kenara, gızın kemeri bir çinar agacının dalına ilişdi. Ağacdā sarılarak gendisini nehirden o yüze atdı” (Alptekin, 1999, s. 243).

‘Kırmanşah Hikâyesi’nin bir başka varyantında da, Mahperi'nin kendisini Kür Irmağına atarken, kendisini öldürmeden kenara atmamasını söyler ancak ırmak, onu öldürmeden kenara atar.

“Kür Irmağının en yüksek, kayalık bir yerine geldi. Kendini Kür Irmağına atıp intihar etmeden önce şöyle dedi.

Mahperi, dünyada gülmedim daha

Baksana düşmüşem feryada aha

Kür Irmağı, and verirem Allah’a

Boğmayınca atma kırağa beni.

Dedi. Attı kendini, suyun içersine. O öyle bir sudur ki, döne döne gider Tiflis'ten, Kars'tan, Ardahan'dan başlar akmaya. Vadesi gelmeyen kulu, Allah öldürmezmiş! E hoş değildir, onu başka şeyin öldürmesi. Mahperi, yüzü gözü taşlara, suyun içindeki kara parçalarına vura vura, yaralana yaralana sağ selamet suyun öbür tarafından toprağa çıktı” (Türkmen ve diğerleri, 2020, s. 149- 150).

‘Bağdat Hanım ile Hafız Hikâyesi’nde ise suyun boğduğu insanı içerisinde saklamayarak kenara atması, suyun bir ruhu ve iradesi olduğunun açıkça bir göstergesidir.

“Göl, boğduğu insanı içerisinde saklamaz. Mutlaka kenara atar. Tam Kalaça’nın karşı tarafında göl dik, yalçın kayalıklar vardır. Çıldır Gölü, Hafız’ı o kayalıkların arasına ölü olarak atmış!” (Türkmen ve diğerleri, 2020, s. 276).

Suyun boğduğu insanı içerisinde saklamayarak kenara vurması; suyun arılığı ve bilinci ile ilgilidir. Türk kolektif düşün sisteminde toprağın günahkâr insanları kabul etmediği şeklinde de bir düşünce vardır. Toprağın ve suyun içersine kabul etmediği bedenlerin ise genellikle günahkâr insanlar oldukları düşünülmektedir. Bu düşüncenin temelinde ise toprak ve suyun kendi bilinci olduğu varsayımı yatmaktadır. Zira su ve toprak kendi bilinci dâhilinde günahkâr bir bedeni bünyesine katmak istemeyerek kenara atmaktadır. Dolayısıyla su ve toprak bilinçli olarak iyiyi ve kötüyü ayırt ederek bir seçim yapmaktadır. Bu seçim ise ancak bilinçli canlıların yapabileceği bir eylemdir. Bazı hikâyelerde suyun kendisini içine atan bazı kişileri kabul etmeyerek kenara vurduğu; bazılarında ise kendisini içersine atan kişilerin bedenlerini karaya vurmamaları kendi bünyesine kattığı görülmektedir. Bu durum ise suyun bilinçli bir şekilde seçim yaptığının kanıtı niteliğindedir.

‘Arzu ile Kamber’ hikâyesinde, Kamber yetimdir. Dayısı götürüp yanında büyütür. Dayısının kızı Arzu on yaşına girdiğinde içine Kamber aşkı düşer. Yengesi ise yetim olduğu için kızını Kamber’e vermek istemez ve Kamber’i Arzu’dan uzaklaştırmak için Maraş’a okumaya gönderir. Kamber, Arzu’yu istemek için dayısının evine dönmek üzere yola çıkar. Arzu’yu ise anası valiye verir. Arzu’yu ata bindirip götürürler. Kamber köye gelir ve Arzu’nun gelin olarak götürüldüğünü öğrenir. Arzu köyün tam karşısına gelince atından iner. Kamber’de karşıdan Arzu’nun gelin alayını görür.

“Hemen Fırat’a taraf koşmaya başladı. Fırat ocağın delinsin! Öyle bir zamanı Fırat’ın ki, bahar çağları. Akıyor, gölden kuşları yutuyor. Arzu atı üstünden baktı ki, köyün insanı bir adamın peşinde koşuyorlar. Kamber olduğu belliydi. Hemen atını tam Kamber’in, köyün karşısına sürdü. Köyün karşısında atından indi Arzu. Kamber, kendisini suya attı, ırmağa. Arzu da

kendisini suya attı, ırmağa. İşte iki âşık birbirine, sanki ırmağın üzerinde bir duman. Yeşil al.

Ne Arzu’yu gören oldu, ne Kamber’i gören oldu. Yıllar geçti. Ne Arzu’nun mezarını, ne de Kamber’in mezarın, ne Arzu’nun cesedini, ne Kamber’in cesedini. Bakalım ne dediler?

“Arzu bu dünyada ulu murattır,
Ona kavuşmaya giden ispattır,
Bunların mezarı işte Fırat’tır,
Bir Kamber bir Arzu bir su.

Yılların boyunca Fırat’tır çağlar
Arzu’nun peşinden Kamber’ dir ağlar
Onu ispat eder karşiki dağlar
Bir Kamber bir Arzu bir su.

Arzu gelin oldu gitti Kemah’ta
Onların arzusu cenabı Hak’ta
Onlar boğuldular işte ırmakta
Bir Arzu bir Kamber bir su” (Türkmen, Cemiloğlu, 2009, s. 246- 249).

Arzu ile Kamber’in suya atması ile suyun üzerinde yeşil bir dumanın belirmesi ile anlatı içerisinde yeşil renk vurgulanmaktadır. Yeşil renk, İslamiyet’tin simgelerindendir (Çoruhlu, 2011, s. 218). Ayrıca ruhani varlıkların da yeşil giydiğine inanılmaktadır (Oğuz, 2006, s. 403). Peygamber soyundan gelenlerin de diğer halktan ayrılmak için yeşil giydiği bilinmektedir. İnsan zihninde ruh ile ilişkilendirilen sembol ise dumandır. Bu bağlamda Arzu ile Kamber’in kendilerini suya atması ile suyun üzerinde yeşil dumanın belirmesi, bu iki âşığın Allah huzurunda ermişlere karıştığının ve ruhani varlıklar olarak varlıklarını sürdürmeye devam ettiklerinin göstergesidir. Bedensel bir ölüm gerçekleşse de ruhsal bir ölüm gerçekleşmemiştir. Ruhları Fırat Nehrinin suları içerisinde yaşamaya devam etmektedir. Ayrıca Fırat Nehri, kaynağının Cennetten çıktığı düşünülen dört kutsal ırmaktan biridir. Dolayısıyla kaynağı Cennette olan bir ırmağın suyuna karışan Kamber ve Arzu da Cennete ulaşmışlardır. Nitekim “bir Kamber bir Arzu bir su” ifadesi bu durumu destekler niteliktedir. Kamber ve Arzu’nun ruhları Fırat Nehrinin suyuna karışarak “yıllar boyunca çağlayan” dolayısıyla ölümsüz olan Fırat Nehri ile tinsel anlamda bir ölümsüzlüğe erişmiştir.

‘Arzu ile Kamber’ hikâyesinin bir başka varyantında; Arzu’yu kurtarmaya gelen Kamber aralarında akan suyu geçerek Arzu’ya ulaşmak isterken içinden geçmeye çalıştığı suya kapılır. Kamber’in suya kapıldığını gören Arzu da kensini suya bırakır. Arzu’nun kendisini suya atması ile su ikiye bölünür. Arzu ile Kamber’de orada sarılarak suya teslim olurlar.

“Gece Hızır yetişdi

Araz iki bölüştü

Allahıma şükürler olsun

Arzıyla gamber gavuşdu” (Altınkaynak, 1993, s. 141).

Arzu ile Kamber’in kavuşmak için kendilerini suya atmaları, kavuşmanın İlahi huzurda gerçekleştiğinin bir göstergesidir. Bu dünyada kavuşamayan âşıkların, su aracılığı ile Tanrı huzurunda kavuşmak için suya atlamaları Türk halk hikâyelerinde sıklıkla görülmektedir. Arzu ile Kamber’in suya atladığında suyun ikiye bölünmesi; Tevrat’ta ve Kur’an-ı Kerim’de bahsedilen Hz. Musa’nın Kızıldeniz’i ikiye yarıdığı kıssanın bir yansımasıdır. Hz. Musa, İsrailoğulları ile Mısır’dan kaçarken Kızıldeniz’e asası ile vurmuş, deniz ikiye yarılmış, İsrailoğulları karşıya geçtikten sonra deniz tekrar birleşmiş; Firavun ve askerleri kapanan denizin içerisinde boğulmuşlardır. Hz. Musa ve İsrailoğullarını, Firavun ve askerlerinden kurtarmak için ikiye ayrılan deniz, istemediği bir evliliğe sürüklenen Arzu ve ona kavuşmak isteyen Kamber’i bu durumdan kurtarmak için de ikiye yarılmış ve onların hem kavuşma mekânları hem de kurtarıcıları olmuştur.

‘Arzu ile Kamber’ hikâyesinin bir diğer varyantında ise, Kamber, Arzu’yu bulmak için gelir. Karşılaşınca karşılıklı şiir söyleyerek birbirlerini tanırlar. Kamber kensini suya atar ve ardından da Arzu kendisini suya bırakır. İlahi hikmet ile suyun ortasında bir ev zuhura gelir ve Kamber ile Arzu bu evde birbirlerine kavuşurlar (Şimşek, 1987, s. 285-286).

Hikâye içerisinde suyun ortasında bir evin zuhura gelmesi, Oğuz Kağan Destanı’nın bir yansımasıdır. Destanda Oğuz’un yerin kızı ile karşılaşması şöyle anlatılmaktadır; “Ava gitmişti bir gün, ormanda Oğuz Kağan, gölün ortasında bir tek ağaç uzuyordu, ağacın kovuğunda bir kız oturuyordu” (Bang ve Arat, 2012, s. 94). Destanlarda sıkça görülen bir yerde tek başına duran ağaç, Tanrı’yı temsil etmektedir. Oğuz’un yerin kızını gölün ortasındaki tek bir ağacın kovuğunda görmesi, Oğuz ve kızın arasındaki ilişkinin tanrısal güçle bağını göstermektedir. Bu bağlamda Arzu ile Kamber’in kendilerini suya

bıraktıklarında suyun ortasında bir evin zuhura gelmesi, Arzu ile Kamber'in de arasındaki ilişkinin Tanrı onayında olduğunun göstergesidir.

Türk halk hikâyelerinde kendisini öldürmek isteyen kahraman, kendisini suya bırakmaktadır. Suya batmak, ölümü sembolize ettiği gibi aynı zamanda arınma ve temizlenmeyi de ifade etmektedir. Bu bağlamda suya batan kahraman önceki hayatından ve günahlarından arınarak yeniden bir doğuş gerçekleştirecektir. Ancak su, her bedeni içerisine kabul etmediği gibi kendisini suya bırakan kahramanın yaşamasına ya da ölmesine de kendisi karar vermektedir. Bu doğrultuda kozmik düzlemde tüm insanlığın sonu olan tufan sularının istediği bir ya da birkaç kişiyle yeryüzünde insan varlığını devam ettirmesi tekrarlanmaktadır.

3.5. YAŞAM VE ÖLÜMSÜZLÜK KAYNAĞI OLARAK SU

3.5.1. Yaşam Sembolü Olarak Su

İnsanoğlu zihin dünyasında suyun akıntılı ve sürekli oluşunu, hayatın sürekli ve geri dönüşümsüz akışı ile bağdaştırmıştır. Akan su, hareketli ve sürekli. İçerisinde barındırdığı kutsal güçleri de devamlı ve sürekli olarak ortaya koyma işlevini de yerine getirmektedir. Dolayısıyla canlıdır ve yaşamın simgesidir. Bu bağlamda insan zamanın akışında verdiği var olma mücadelesini, gücü, canlılığı ve dinamizmi suyun akışı ile bağdaştırırken; güçsüzlüğü, cansızlığı ve hastalığı da suyun bulanık veya cılız akması ya da kuruyarak akmaması ile bağdaştırmıştır. Nitekim Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen “akar su”, “kanlı akar su”, “akan su”, “akan görklü su” gibi ifadeler, Türk kolektif ruhunun hayatı dinamik bir boyutta kavradığını göstermektedir (Korkmaz, 2015, s. 55). İnsan yaşarken zaman, gürül gürül akan bir akarsu gibidir; durmadan ve devamlı olarak ilerler. Ölümle birlikte ise birey için zaman durmuştur ve tıpkı kurumuş bir akarsu gibi bir daha akmayacaktır. Bu bağlamda insanoğlu zihin dünyasında yaşamı ve canlılığı akan su ile bağdaştırırken ölümü de kurumuş veya cılız akan su ile bağdaştırmıştır.

Türk kolektif düşün sistemi içerisinde yaşam, akan su ile bağdaştırıldığı gibi soyun devamı için evlenme ve çocuk sahibi olma da akan su ile bağdaştırılmıştır. Bu durumun en güzel örneği Ferhat ile Şirin (Özarslan, 2006, s. 324) hikâyesinde görülmektedir. Hikâye içerisinde kendisine imtihan olarak sunulan dağlarda başıboş akan suyu istenilen yere getirmesi istenen Ferhat, istenileni başarabilirse aşkına kavuşacaktır. Suyun varlığı ve akması neslin ve soyun devamını simgelemektedir. Suyun istenilen yerde akmasını

sağlayan Ferhat sevdiği ile evlenerek soyunun devamını sağlayacaktır. Ancak başaramama durumunda akan suyun kuruması gibi nesli ve soyu kuruyacak ve devam edemeyecektir.

‘Kambüre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyu’nda, Banı Çiçekle evleneceği gece kâfirler, düğünü basarak Beyrek’i esir alır. Banı Çiçek’in abisi Deli Karçar’a Yalancı oğlu Yaltacık’ın kanlı bir gömlek getirip “Bamsi öldü” demesiyle Banı Çiçek, Yaltacık’a verilir. Düğün gecesi esir bulunduğu kaleden, tekürün kızının yardımıyla kaçan Beyrek, düğününe katılır. Banı Çiçek onun Beyrek olduğunu anlayınca kaynatasına müjdeye gider ve şöyle der;

“Argap argap kara dağın yıkılmıştı, yüceldi sonunda,
Kanlı kanlı suların soğulmuştu, çağladı sonunda,
Kaba ağacın kurumuştı, yeşerdi sonunda” (Gökyay, 2006, s. 105).

Beyrek’in tutsaklığı diğer bir deyişle özgürlüğünün kısıtlanması ve bu esaretin sona erip tekrar özgür olması “kara dağın yıkılmıştı, yüceldi”, “kanlı kanlı suların soğulmuştu, çağladı” ve “kaba ağacın yıkılmıştı, yeşerdi” olarak ifade edilmiştir. Esaretin “suların soğulması”, özgürlüğün ise “suların çağlaması” olarak ifade edilmesi; Türk kolektif düşün sistemi içerisinde suyun engel tanımayarak önüne çıkan her şeyi alt ederek akmaya devam etmesi yani özgür oluşu ile insanın da hayatın akışı içerisinde özgürce hareket etmesi arasında bir bağ kurulduğunu göstermektedir.

Uşun Koca’nın küçük oğlu Segrek bir derneğe uğrar ve kardaşı Egrek’in Alınca Kalesinde tutsak olduğunu öğrenir. Segrek buradan anasının evine gider ve anasına abisini kurtarmak için gideyim mi diye sorar. Anası, Segrek’in abisi Egrek’e şöyle der;

“Karşı yatan kara dağın,
Yıkılmıştı, yüceldi sonunda;
Akıntılı görklü suyun,
Soğulmuştu, çağladı sonunda;
Kaba ağaçta dalın, budağın,
Kurumuştı, yeşerip büyüdü!” (Gökyay, 2006, s. 202- 203).

Segrek’in esirlikten kurtulması, “akıntılı görklü suyun, soğulmuştu, çağladı sonunda” olarak ifade edilmiştir. Korkmaz’ göre (2015, s. 50), suların kuruması veya soğulması, varlığın zaman boyutundan kopması yani evrensel akışın dışına çıkması

anlamına gelmektedir. Tüm dünya mitolojilerinde ve Türk mitolojisinde “suya dalma” ölümü, “sudan çıkma” ise yaşamayı ifade etmektedir.

Dede Korkut Hikâyeleri’nde “suların soğulması” olarak ifade edilen tutsaklık veya esaret bedensel bir yok olma veya ölüm değildir ancak insanın özgürlüğü elinden alınarak tutsak edilmesi onu yaşamın dinamizminden kopardığı için “suların kuruması” veya “akıntılı görklü suyun soğulması” olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda esareten kurtulma ise yeniden doğuş gibi insanı yaşamın dinamizmine tekrar dâhil olması ve yeniden canlanması olarak yorumlanmıştır. Zira yalnız özgür olan insan kendini gerçekleştirebilir ve yaşamın içerisinde var olabilir.

Dede Korkut Hikâyeleri içerisinde Dirsehan Oğlu Boğaçhan, Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Boy, Kazan Beyin Oğlu Uruz’un Tutsak Olduğu Boy, Deli Dumrul hikâyelerinin sonunda “Hanım hey... Kan gibi akan görklü suyun kurumasın...” şeklinde edilen dua da “akan görklü suyun kurumasın” ile ebedi bir yok oluşu değil, belli bir süre hayatın akışından kopmayı temsil etmektedir.

‘Kazan Bey’in Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Olduğu Boyu’nda, Kazan’ın hanımı, yağının basıldığı yere gelir. Görür ki oğlunun ala gözlü kırk yiğidi kırılmış, oğlunun atı oklanmış. Ancak oğlunun cesedini bulamaz. Anlar ki oğlu kâfire tutsak düşmüş. Söyler:

“Kara dağın yükseği oğul!

Kanlı suyumun taşkını oğul!

Kocalığım vakti aldırdığım yalnız oğul!” (Gökyay, 2006, s. 123) ifadeleri içerisinde yer alan “kanlı suyumun taşkını oğul” ile ‘Basat’ın Tepegözü Öldürdüğü Boy’da geçen, “Akıntılı görklü suyumun taşkını kardeş” (Gökyay, 2006, s. 173) ifadeleri, insan varlığının “taşma” eylemiyle zaman ve mekânı şekillendiren, ona hâkim olan etkin bir yaratık olarak kabul edildiğini göstermektedir (Korkmaz, 2015, s. 51). Her insan kendi hayatı ve belli olan sınırları ile yatağında akan su gibidir. Ancak kardeş ve oğul bireyin kendi canının ve kanının çoğalmasındır. Zira Türk kolektif düşün sisteminde soy erkek çocuk üzerinden devam etmektedir. Bu bağlamda kardeşe ve oğula sahip her birey kendi su yatağını daha da genişleterek daha geniş bir alanda var olmaktadır. Dede Korkut Hikâyelerinde kardeş ve oğulun “suyumun taşkını” ifadesi ile belirtilmesi Türk kolektif düşün sistemi içerisinde var olan bu düşüncenin bir yansımasıdır.

Korkmaz’a göre (2015, s. 52), kardeş veya oğul varlığı, kâinatı her an yeniden biçimlendirme gücüne ve imtiyazına sahip kişilerdir. Bu iki güce sahip olanların evrene

hâkim olmaları ve onu istedikleri gibi şekillendirmeleri mukadderdir. “Suyumun taşkını” ibaresinde hem bir öğünme hem de evrensel bir anarşizme, düzensizliğe gizli bir meydan okuma yer almaktadır. Ayrıca “taşkın su” imgesi, hayat potansiyelini arttıran ve her an yeniden doğuşu mümkün kılan dinamik bir varoluş sürecine de göndermede bulunmaktadır. Ayrıca akıntılı sular, mitik anlamda ilksel sular olarak kabul edilmektedir. İlksel sular, içerisinde ilk yaratımda kullanılan kutsal suları barındırmaktadır. Bu bağlamda ilksel sular içerisinde taşıdığı Tanrı Kut’u ile kendisiyle temas eden her şeyi kutsama özelliğine sahiptir.

‘Karacaoğlan Hikâyesi’nin Fekeli Kır Ali varyantında, Karacaoğlan, karısı ve yeğenini birlikte gördükten sonra evini terk eder. Karacaoğlan gide gide bir nehre ulaşır.

“Bu nehirin üzerindeki köprüden geçiş paralıydı, fakat Karacaoğlan’da para yoktu; köprünün bekçisi de parasız kimseyi geçirmiyordu... O sırada Karacaoğlan’ın bir kerameti daha görüldü. Ozanımız soyunup suya yürüdüğünde nehirin suyu kuruyuverdi! Suyun kuruyup, Karacaoğlan’ın geçip gitmesi karşısında bekçi şaşkına döndü ve de üzüldü; çünkü köprü sayesinde para kazanıyordu” (Nasrattınoğlu, 1993, s. 126).

Karacaoğlan’nın eşinin ve yeğeninin ihanetini öğrendikten sonra evini ve memleketini terk ederek çıktığı yolda karşısına çıkan nehre yürüdüğünde daha önce akan suyun kuruması; nehrin hem dişil hem de eril olduğunun işaretidir. Akan su hayatı, canlılığı, aşkı temsil ettiği gibi kuruyan su da ölümü ve ayrılığı ifade etmektedir. Bu bağlamda akan nehrin kuruması, ihanete uğrayan Karacaoğlan için eşinin ve kendi içindeki aşkın ölümüne işaret etmekle birlikte geleceğe akan hayatın da sonladığının da bir işaretidir. Metnin devamında Karacaoğlan’ın yürürken sürekli mırıldandığı;

"Gönül eğleyecek yere gidelim...

Kadir kıymet bilecek ele gidelim..." sözleri de bu durumu destekler niteliktedir.

Yaşam sembolü ve beslenen kaynak olarak suyun cinsiyeti yoktur. Çoğu zaman çift kutuplu bir unsurdur. Su, içerisinde dişil ve eril enerjiyi birlikte barındırır, ayrışmamıştır. Bu durum Deli Dumrul hikâyesinde açık bir şekilde görülmektedir. Dumrul hem anne, hem babasından can isteyecek, her ikisinin de reddi (çayın kurumasına koşut) her ikisinin de ölümüne (çayın kurumasına örneksemeli bağlantı) neden olacaktır (Saydam, 2019, s. 161). Dumrul, anne ve babasından can isteyecek ancak bu isteği kabul görmeyecektir. Hikâye içerisinde Dumrul tarafından anne ve babasından istenen can verme diğer bir ifade ile su verme işlevi anneye özgüdür. Ancak anneye özgü bu durum hem anne hem de babadan istenmekte ve hikâye sonunda anne ve baba ayrışmadan

birlikte ölmüşlerdir. Dolayısıyla suya özgü can verme/ su verme işlevini beraber yerine getirilmesi istenen anne ve baba, su içerisinde anne ve baba özelliklerinin beraber olduğunun bu özelliklerin henüz ayrışmadığının bir göstergesidir.

Dede Korkut Hikâyelerinden ‘Duha Koca Oğlu Deli Dumrul’ başlıklı anlatı, Dumrul adlı babayiğidin kurumuş bir çayın üzerine köprü inşa ettirmesi ve herkesi bu köprüden geçirmeye zorlamasını konu edinmektedir. Anlatı içerisinde çayın (suyun) kurumuş olduğu ifade edilmektedir. Çayın kuruması, annenin sütünün çekilmesi, süt nehrinin kuruması, yani süt vermenin kesilmesi şeklinde açıklanabilir. Kurumuş çayın üzerine Dumrul’un köprü yapması bu durumu kabul etmeyişiinin simgesel anlamıdır. Kurumuş çay ile kurumuş anne sütü arasındaki sembolik ilişki, Dumrul’un anneden kopuşu gerçekleştiremediğine ve hâlâ anneye ait olduğunun göstergesidir. Çay kurumuştur; doğa ana yaratıcı ve besleyici işlevini durdurmuştur. Ancak Dumrul, bu durumu kabul edememiş ve Dumrul’u tramvatik bir hale sokmuştur. Dumrul, kendisindeki anne imgesini koruyabilmek için, kuruyan çayın üzerine köprü inşa etmiştir. Mitolojik kahramanın özerkleşme, özgürleşme ve bilinçlenme atağı anneden ayrılma/ uzaklaşma, yeni gerçekliğe uyum ve artık geçerliğini yitirmiş olan eski kendilik revizyonu ile gerçekleşecektir (Saydam, 2019, s. 162).

Dolayısıyla Dumrul, göbek bağı kopararak anneden ayrılamamış kendi bilincini gerçekleştirememiştir.

Her yeni başlangıcın ön koşulu olan geçmişi etkisizleştirme ise annenin ölümü ile gerçekleşecektir. Bağımsızlığını ilan eden kahraman ana karnına geri dönmek istemektedir ancak bunun bilincin ve benliğin ölümü olduğunu da bilmektedir. İçinde ise ilkel arzu ve özlemler barındırmaktadır. Dumrul da içindeki bu ilkel arzu ve özlemle çayın kurumasını inkâr ederek üzerine köprü yaptırmaktadır. Dumrul çayın kuruduğunu görmesine rağmen hâlâ su akıyormuş gibi davranmaktadır. Herkesin de bu yanılsamayı kabul etmesini istemekte ve bunu zor kullanarak yapmaktadır. Suyun kesilmesi ve yokluğu Dumrul’da yok olma kaygısı doğurmuştur. Bu korku ile kurumuş suyun üzerine yaptığı köprü Dumrul’un suyun aktığı geçmişe dönmek istediğini ve o günleri geri çağırdığını sembolize etmektedir.

Köprü, birbirinden bir engelle ayrılan iki alanı birbirine bağlamak için kullanılmaktadır. Köprü, ‘beri’ ile ‘öte’ arasında bir geçiş yolu ve ana rahminden çıkma, doğum ya da ana rahmine dönüş anlamları taşımaktadır (Saydam, 2019, s. 167). Köprü,

yaşam içindeki geçiş dönemlerini sembolize etmektedir. Köprünün iki yakası birbirinden farklıdır. Köprüden geçiş ise bir dönüm noktasıdır. Dolayısıyla zorunlu ya da kendi isteği doğrultusunda köprüyü geçen bireyin yaşam tarzı ve koşulları değişecektir. Zira akan suyun üzerindeki köprü, devam eden yaşam ve akıp giden zaman içerisinde bireyin kendisini gerçekleştirerek yaşamının bir noktasından başka bir noktasına taşındığını göstermektedir.

‘Kerem ile Aslı Hikâyesi’nde, Kerem, Aslı’yı bulmak için yollara düşer. Kerem, Kızılırmak’ı geçmek için eline sazını alarak,

“Kerem eydür hayalimde düşimde

İsyanlar donar çeşmim yaşında

Kızılırmak idim dağlar başında

Şimdi enginlerde akup giderim” (Duymaz, 2001, s. 274- 275), dördlüğünü okur. Kızılırmak’ın üzerinde hayali bir köprü oluşur ve Kerem ve Sofu o köprüden karşıya geçerler.

Kerem’in akan Kızılırmak’ın üzerinde oluşan köprüden karşıya geçmesi onun “suyu geçerek” kendini gerçekleştirerek bilinciyle bütünleştiğini göstermektedir. Kerem’in Kızılırmak’ın yanına geldiğinde ondan geçiş izni istemek için ona dördlük okuması ise mitolojik hafızada yer alan suyu canlı bir varlık olarak kabul ederek ona selam verme ve ona dua etme uygulamasının bir yansımasıdır.

Türk kolektif düşün sistemi içerisinde su, akan ve hareket eden canlı bir varlıktır. Ayrıca geçmişten bugüne var olan hafızası ve iradesi ile keramet gösterebilmektedir. Dolayısıyla su, mutlak bir özerkliğe sahiptir ve kendi iradesi doğrultusunda hareket edebilmektedir. Özellikle kendisinde var olan bu kutsal gücü açığa çıkarabilmekte ve içerisinde var olan ayrıcalıklarını gösterebilmektedir. Bu bağlamda Türk kültüründe canlı bir varlık olarak düşünülen su, selam verilen, kendisine dua edilen bir varlıktır. Suların canlı birer köken varlık olarak algılanması, Altay Türklerinin toplumsal bilinçaltında yüzyıllar boyunca süregelmiştir. Günümüzde Altay Türkleri, arjan suyun kenarına gittikleri zaman suyun iyesine şu şekilde alkış (iyi dua/dua) söylerler;

Korkırap akkan Kara suulu,

Şorkırap akkan Kara suulu,

Mızıldap akkan Kara suulu,

Baylu-çümdü Altayım!

Çağlayıp akan Kara sulu,
 Gürleyip akan Kara sulu,
 Parlayıp akan Kara sulu
 Kutsal-giyimli Altay'ım (Şayhan, 2018, s. 90).

Türk kolektif düşün sistemi içerisinde var olan bu inanç, halk hikâyelerine su kenarında kahramanların, onunla konuşması ve selamlaşması olarak anlatılara yansımaktadır.

‘Kerem ile Aslı Hikâyesi’nde Kerem, Aslı’yı ararken Sofu ile birlikte Murad Suyunun kenarına gelir ancak Murad Suyu köpürmüş akar. Kerem sazı eline alıp Murad Suyuna,

“Sen Murad’sın hep sulardan ulusın
 Üsti köpüklenmiş balkan selisin
 Dalgalayup dalgalayup gidersin
 Akup gidersin çağlanı çağlanı

Sen Murad’sın cümle suların başı
 Didemden akıdayım kanlı yaşları
 Yalısını seyri der Türkman başları

Kızları al dallısın bağlanı bağlanı” (Duymaz, 2001, s. 263), demektedir.

Kerem böyle söyledikten sonra Sofu ile birlikte Murad Suyunu kolayca geçmişlerdir. Kerem’in, “Sen Murad’sın hep sulardan ulusın” ve “Sen Murad’sın cümle suların başı” ifadeleri, Murad Suyunun kutsallığını vurgulamaktadır. Murad Suyu, Cennetten çıktığı düşünülen Fırat Irmağının iki kolundan biridir. Kerem’in belirttiği diğer sulardan yüce oluşu bundan kaynaklanmaktadır.

‘Âşık Vâleh İle Zerniyar Hanım Hikâyesi’nde, Valeh, çeşme başında bir kız görür. Kızı babasından alır ve kızı da alıp yola çıkar. Zembir Çayına geldiklerinde suyu geçmek için hiç yol olmadığını görürler ve Valeh sazını eline alarak Zembir Çayına şiir okur. Şiir tamam olduğunda su durulur, köprü açılır. Valeh, sevgilisi ile karşıya geçer. Hikâye içerisinde Valeh’in Zembir Çayına okuduğu şiir ise şöyledir;

“Sarhoş sarhoş géden a Zambir Çayı.
 Gelip senen néçe çannar kéçipdi.
 İçen ölmez âb-ı kovser suyunnan.
 Ne hürüler ne gılmannar kéçipdi.

Ağır éller mesgen salı başına.

Gören olmaz tornağınını daşınını.

Valéh kimin ne geripler kéçipdi” (Daşdemir, 2010, s. 181).

Valeh, çaya müracaatında ona, suyundan içenin ölmediğini söyleyerek ve ne canların üzerinden geçtiğini yani onun daimi olarak orada aktığını vurgulayarak onu, Hak seviyeli bir nesne seviyesine yükseltmektedir. Suyun daimi olarak orada akması kozmosla yani kutsal başlangıç ile ilgilidir. Türk ve dünya mitolojilerinde suyun ilk kaosu ve başlangıcı kendisinde barındırdığı bilinmektedir. Bu anlamda suyun, hikâye metinleri içerisinde de ilk başlangıç ile birlikte anıldığı görülmektedir.

Anlatılar içerisinde de yer alan suyu selamlamak için okunan bir dörtlük veya dua, yapılan bir ritüel ya da saç, su iyeleri ile ilgilidir. “Suyun erenleri hakkı”, “suyun nuru hakkı”, “ant olsun suyun Ayşe- Fatmasına”, “suyun Hıdır’ı hakkı”, “suyun ilehesi hakkı”, “suyun körkü hakkı”, “suyun melakesi hakkı”, “suyun piri hakkı” (Kalafat, 2015, s.49-206) gibi ifadelerinde su iyesine ait adaptasyonlar bulunmaktadır. Eski Türk inançları içerisinde yer alan suyun canlı bir varlık olarak kabul edilmesi, İslamiyet inancı ile birlikte İslami örtü altında var olmaya devam etmiştir. Bu durum hikâyeler içerisinde su üzerine yemin edilmesi ya da su hakkının önemli sayılması şeklinde yer almaktadır.

‘Azraille Arkadaş Olan Çoban’ hikâyesinde, “Çobana, bir yudum suyun hakkı için, üç gün mühlet ver bari murat alıp, murat verelim de diyo. Çoban da arhadaşına bunu diyo. Ezrayıl ben garışmam, Allah’dan isde diyo. O zamana gadar bi emir geliyor ki, Allah tarafından, kadınların yirmişer yıl ömürleri var Çobana da yirmi yıl ömür verdim, diye” (Altınkaynak, 1985, s. 27). Anlatı içerisinde Allah’ın çoban ve arkadaşına bir yudum su hakkı için yirmişer yıl ömür vermesi; eski Türk inançları içerisinde var olan su kültürünün bir yansımasıdır. “Bir yudum su hakkı” ifadesi ile “su gibi aziz ol” ifadesi mitolojik kodlarda yer alan aynı düşüncenin bir yansıması olup suyun kutsiyetini ifade etmektedir.

‘Tufarganlı Abbas Hikâyesi’nde, Abbas’ın sevgilisini bir kervan alır ve götürür. Abbas, peşlerine düşer ve bir su kuyusunun başında yakalar. Beni sevgilimden ayırmayın diye yalvarır ancak kervancı Abbas’ı su kuyusuna atar. Abbas ağlayarak Allah’a kendisini kurtarması için yalvarır ve Abbas’ı kurtarmak için kuyunun başında bir Pir belirir.

“Abbas, Pir’den ciğeri yanıyor diye su ister.

-Ama baba öyle susuzam ki ciğerim yanır, bana bir su mümkünse, dedi.

-Su yanında durirdin. Guyuda su görmedin mi?

-Hayır yoğudu. Guyuda hiç su görmedim ki.

-Peki, su hakkında peygambere hangi ayet geldi, ondan bi şey söyle sana su verecem.

Hani Gureyişliler, kâfirler peygamberin evlatdan sonsuz olduğunu, yani evlatdan sonu var da kız çocuğu oldu. Oğlanları oldusa da öldü. Cenaballah oğlanları elinden aldıhdan sora peygambere sonsuz, ebter dediler.

Peygamber buna bozum olanda Cebrail aleyhisselamı ona denk getirdi ki:

-Sana Cenaballah'ın selamı var. Sana oğul yerine Kevser Suyunu verer. Çünkü sana oğul verse vererdi. Sen ahır zaman peygamberisin. Gerek sende olan da peygamber olması lazımdı. Sen son peygamber olduğun için sana vermedi. Onun hakkında gelen ayet de “İnna dinike kelkevser. Fesallili Rabike vehhar, inne şanieke hüvel ebter” Bu ayet peygambere su hakkında gelip” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 170).

İslamiyet ile birlikte düşün sistemi içerisinde yer alan ve eski Türk inançlarının izleri görülen kutsal su düşüncesi, İslami örtü altına alınmaya ve İslamiyet inancında kaynağının Cennetten geldiği düşünülen zezem suyu ve onun ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler bağdaştırılarak varlığı İslami inançlara dayandırılmaya çalışılmıştır. Anlatı içerisinde Hz. Muhammed'e son peygamber olduğu için oğul verilmediğini ancak onun yerine Kevser Suyunun verildiği belirtilmektedir. Suyun akması soyun ve neslin devamını ifade etmektedir. Peygambere soyunu devam ettirecek bir erkek evlat verilmemiş ancak onun yerine soyunun daima var olacağını simgeleyen Kevser Suyu verilmiştir.

'Kerem ile Aslı Hikâyesi'nin bir başka varyantında ise, Kerem, Sofu ile birlikte Aslı'yı ararken bir ırmağın kenarına gelirler. Irmak coşkulu akıp giderken Kerem, ırmakla söyleşmek için ırmağa türkü söyler ve ırmak sakinleşerek geçmelerine izin verir (Bal Geldi, naklen, Akay, 2016, s. 241).

Türk halk hikâyeleri içerisinde yer alan kahramanların köprü ile ya da suyun üzerinde beliren bir yol ile karşıya geçerek kavuşmaları sıklıkla görülmektedir. Beydili (2003, s. 502), dünya halk kültüründe, suyu geçmenin nikâhın mecazı olup, soy artımının zaruri işlevi olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda suyu geçerek birbirlerine kavuşan âşıklar, kutsalın izni ve onayı dâhilinde nikâhlanmış sayılmaktadırlar.

'Arzu ile Gamber'in Kastamonu'da derlenen bir varyantında, Arzu gerdeğe gireceği zaman Gamber, bu gece gelinin yanına getireceğiniz erkeğin Allah canını alsın diye dua eder. Arzunun kocası ve onun iki oğlu odaya girip kapıda can verirler. Arzu Gamber'i görünce, iki görümcesine bu bizim köyden biri annemi babamı soracağım der.

Arzu, nehre yaklaşırken dua eder ve nehrin üzerinden beliren yoldan yürüyerek geçer. O geçtikten sonra nehir tekrar akmaya başlar (Küçükbasmacı, 2018, s. 167).

Türk halk hikâyelerinde su üzerinde beliren bir yoldan ya da köprüden geçme dini anlatılar içerisinde yer alan su üzerinde yürüme mucizesinin de bir yansımasıdır. Su üzerinde yürüme İncil’de Hz. İsa’nın gösterdiği kerametlerden biridir. İncil’de İsa, gölün üzerinde yürürken öğrencisi Petrus da Rab’e teslimiyet göstererek suyun üzerinde İsa ile birlikte yürümeye başlar ancak Petrus’un imanı şüpheyne düştüğünde su üzerinde kalamayıp battığı anlatılmaktadır (Matta 22-31).

İslam sembolizminde de ölüm sonrası cehennem üzerinden Cennete ulaşmayı sağlayan “kıldan ince/ kılıçtan keskin” Sırat Köprüsünden bahsedilmektedir. Cehennem üzerinde kurulan ve Cennete ulaşmayı sağlayan bu köprüyü ancak yaşarken Allah’a teslimiyet göstermiş, onun gösterdiği “doğru yolda” hayatını yaşamış insanlar geçebilecektir. Dolayısıyla su üzerinde batmadan yürüyebilmek ve su üzerinde beliren köprüden geçebilmek bireyin Tanrı ile olan ilişkisine bağlıdır. Bu bağlamda Türk halk hikâyeleri içerisinde kahramanların su üzerindeki hayali bir köprüden veya yoldan karşıya geçmesi, kuruyan suyun ya da akan suyun üzerinden yürümeleri Allah’a olan teslimiyet ve yakınlıklarına bağlıdır.

3.5.2. Hayat Suyu/ Bengisu/ Ab-ı Hayat

İnsanoğlu için ölüm düşüncesi her zaman bir korkusebebi olmuştur. Bu korku insanda ölümü yenebilme ve ölümsüzleşebilme güdüsünü ortaya çıkarmıştır. İnsan zihninde doğa ölümsüz olduğu için insan ölüme karşı acizliğini de doğa ile gidermeye çalışmıştır. Bu bağlamda insanoğlu ebedi yaşam arzusu ile topraktan, bitkiden, sudan ve hayvandan medet ummuştur. Bu bağlamda tüm dünya mitolojilerinde, kolektif bilinç dışının yansıması olan ortak anlatılarda ve dini metinler içerisinde de ölümsüzlük sıklıkla işlenmiştir. Ölümsüzlük motifi, geçmişten günümüze değin pek çok edebi metin içerisinde yer almaktadır.

Hayat suyu kavramı ilk olarak Fenikelilerin kaleme aldığı Makedonyalı İskender’in Doğuya yapmış olduğu yolculuk ve abıhayatı araması ile ilgili kıssasında yer almaktadır (Emirçupani, 2008, s. 192- 193). Hayat suyu motifine mitolojide, anlatılarda, Kur’an-ı Kerim ve İncil’de de rastlanmaktadır. Gılgames, İskender, Zülkarneyn, Hızır ve İlyas,

Asklepios, Marduk, Dionis, Osiris, Adonis ve Lokman Hekim çeşitli mitolojilerde ölümsüzlük ile bağdaştırılan ve ölümsüzlüğü arayan kahramanlardır.

Kur'an-ı Kerim'de ab-ı hayata Hz. Hızır ve Hz. Musa peygamber arasında yaşanan birtakım olaylardan bahsedilirken değinilmiştir. Ayet metinlerini özetleyecek olursak; İsrailoğulları'nın peygamberi Hz. Musa bir gün genç arkadaşıyla birlikte, kendisiyle buluşması emredilen şahsiyetle görüşmek üzere yola çıkarlar. Buluşma mevkii iki denizin birleştiği yer (mecmau'l-bahreyn) dir. Hz. Musa için yanına azık olarak aldığı balıktan öğrenecektir. Zira balığın canlanıp denize atlaması, buluşma yerine geldiklerini gösterecek bir işarettir. Ancak Hz. Musa'nın genç arkadaşı, deniz sahilinde uğradıkları kayanın yanında balığın canlanarak denize atladığını Hz. Musa'ya haber vermeyi unuttur. Yolda yemek için konakladıklarında ise durumu kendisine anlatır. Bunun üzerine Hz. Musa tekrar o yere gittiğinde aradığı kişinin orada bulunduğunu görür (Kehf 18/ 60-82). "Kendisine Allah tarafından "rahmet" ve "gizli ilim" verilen bu kulun Hızır adını taşıdığı, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve el-Müstedrek'te yer alan bazı hadislerde bildirilmektedir " (Ocak, 1998, s. 1).

Ölümsüzlük suyuna temas edip denize dönen balık ile ölümsüzlük ile bağdaştırılan Hızır arasında bir bağ olduğu açıktır. Zira Hızır ile balık aynı kişidir. Tefsirlerde, yaşam kaynağının karanlıklarda olduğu ifade edilmektedir. Jung' göre, denizin derinlikleri karanlıktır. Karanlık simyada paralelini nigredo'da bulmaktadır; buysa dişi, erkeği kendi içine aldığı anda gerçekleşen coniurctio'dan (karşıtların birleşmesinden) sonra yer almaktadır. Nigredo'nun ürünü ölümsüz Öz-Ben'in simgesi ise taşır ve bu taş balıkgözlerine benzetilmektedir. Bu bağlamda bahsedilen nitelikler Hızır'ın Öz- Ben'in simgesi olduğunu göstermektedir (Jung, 2005, s. 354). Kur'an-ı Kerim ve İncil'de bahsedilen kıssa içerisinde ölümsüzlük Musa'ya ya da arkadaşına değil de balığa bahşedilmiştir. Bu durum balığın Hızır olabilme ihtimalini güçlendirmektedir.

Mitolojik hikâyelerin çoğunda asıl unsur olarak var olan su, ebedi hayat sağlayan suyun (ab-ı hayat) varlığına olan inancın doğmasında da önemlidir. Zira gerçek hayatta tüm canlılar için taşıdığı önem; onun hayat verici, diriltici özelliği ile kendisini pek çok mitolojide ölümsüzlüğün kaynağı olarak yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Yakut Destanlardaki hayat suyu Er- Sogotoh'a yeni ve sonsuz bir güç vermiştir (Çağlar, 2008, s. 81). Kozmogoninin simgesi olan su, içerisinde tüm biçimleri barındıran büyümlü bir maddedir. Temizler, arındırır, iyileştirir ve gençleştirir. Yaratımı içinde barındıran suyun

ilk örneği olan hayat suyu ölümsüzlüğe kavuşturarak içerisinde barındırdığı sonsuz yaşam ve güç ile sonsuz bir hayatı mümkün kılmaktadır. Mitolojilerde hayat, dayanıklılık, güç ve sonsuzluk her zaman suda bulunmaktadır.

Yunan mitoloji kahramanlarından Akhilleus, Deniz Tanrıçası Thetis'in oğludur. Oğlunun ölmesinden endişe duyan Thetis, çocukken onu dayanıklılık kazanması için Styx Irmağına daldırmıştır. Ancak ayak bilekleri annesinin elinde olduğundan dolayı suya değmemiştir. Truva Prensi Paris, Akhilleus'un bu zayıf noktasından haberdar olmuştur. Oku onun ayak bileğini hedef alarak atmış ve Akhilleus'u öldürmüştür (Kılıç, 2017, s. 138).

Suya daldırılan her biçim eriyerek yeniden şekillenir. İlksel sulara batan her şey suyun içinde barındırdığı büyüsel güçte yok olarak yeniden gerçekleşir. Bu bağlamda suya dalarak eski kusurlu formunu kaybederek yeniden oluşan formunda dayanıklılık kazanan Akhilleus'un suya temas etmeyen ayak bilekleri bu güçten mahrum kalmış ve zayıf noktası olmuştur.

Hemen tüm mitolojilerde ulaşmak için türlü sınavlardan geçilen hayat suyu, mucizevi bir ağacın yanında ya da altında bulunmaktadır. İncil'de "Melek bana Tanrı'nın ve Kuzu'nun tahtından çıkan billur gibi berrak hayat suyu ırmağını gösterdi... ırmağın iki yanında... hayat ağacı bulunuyordu" (Vahiy 22, s. 1-2) ifadeleri yer almaktadır. Hayat suyunun yanında bulunan mucizevi ağaç simgesi, ağacın gücünü her bahar yenilemesinden kaynaklanmaktadır. Ağaç sayısız kez her sonbaharda yapraklarını döker. Ancak her ilkbaharda yeniden yapraklarla süslenerek canlanır. Ağacın bu özelliği insanoğlunun zihin dünyasında onun kutsal güçlerle bezenerek ölümsüzlüğü çağrıştırmasına sebep olmuştur.

Hayat suyu ile ilgili anlatıları arkaik Türk destanlarında da görmekteyiz. Başkurt Türklerine ait Ural Batır destanında da Ural, insan ve hayvanları ölümsüzlüğe kavuşturmak için Tirihıv'ı (hayat suyu) aramaya çıkar. Çeşitli zorluklardan sonra Tirihıv'a ulaşır ama cinler-periler suyu içip bitirmiştir. Aradan yıllar geçer, Ural, ölüm döşeğindeyken bir er Tirirv'in tamamen kurumadığını, bir boynuzluk su getirdiğini söyler. Ural Batır suyu içmeyi reddeder. Destanın bu kısmı Eski Türklerin tabiat ana ile arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermesi açısından önemlidir.

"O zaman Ural Batır, yavaşça doğrulup kalkmış, Tirihıv'ın son damlaları konulan boynuzu sağ eliyle alıp sonra halka baş eğip teşekkür etmiş de boynuzdaki suyu ağzına almış. Lakin suyun bir damlasını da yutmayıp bir

önüne, bir arkasına dönüp, bir sağa bir sola bakıp bütün etrafına püskürtmüş. Sonra kendisi, s. -Ben, bir kişiyim, siz çok kişi. Ben değil, yer-su ölümsüz olsun; yerde insanlar şat, rahat yaşasın (der). Ural Batır, böyle deyip sözünü bitirir bitirmez, etraf özgerip parlamış. Ayakaltına yemyeşil ot döşenmiş, ağaçlar yeni yaprak çıkarmış. Yer üstünde çeşit çeşit çiçekler, ağaçta türlü türlü meyveler kızarıp pişmiş. Güller, çiçek açıp göz kamaştırmakta, kuşlar gelip sayramaya başlamış. Şırıldayan pınarlar akmış, koyu kamışla kaplanmış, yuvarlak göller meydana gelmiş. Bu göllerde öyle Akidil'e, Yayık'a, Hakmar'a gelip koşulan yeni nehirlerde bu zamana değin gözükmeyen akkuşlar ötüşüp yüzmekte, baş üstünde ak martılar ötüşüp uçmaya başlamış" (Ergun- İbrahimov, 2000, s. 80).

Eski Türkler, savaşlarda Yer- Su'nun onlara yardım ettiğini düşünür ve onlara sonsuz bir minnet duyarlardı. Destan içerisinde Ural Batur'un ölümsüzlüğe kendisi kavuşabilecekken Yer-Su'yu ölümsüz kılması bu minnetin bir yansımasıdır.

Yakutların Er- Sogotoh efsanesine göre Er- Sogotoh'un evinin önünde Hakan-Ağaç adlı devasa bir ağaç vardır. Bu ağacın dibinde ise yaşlanan veya hastalanan canlılardan bu suyu içince asıllarına döndüğü bir hayat suyu vardır (Türkyılmaz, 2013, s. 93). Altay efsanelerine göre göğün on ikinci katına kadar yükselen Dünya Dağının üzerinde altından yaprakları olan bir kayın ağacı vardır. Hayat suyu da bu kayının altındaki kutsal çukurda bulunmaktadır. Ancak bu hayat suyunun başında, kutsal bir ruh olan bekçi vardır (Ögel, 2002, s. 107). Hemen her mitolojide ölümsüzlük suyuna giden yol engellerle doludur. Ölümsüzlük suyuna ulaşmak zor ve neredeyse imkânsızdır. Bu bağlamda mitolojilerde ölümsüzlük suyunu koruyan bekçiler, cinler, melekler ya da canavarlar vardır. Ulaşılması zor yerde bulunan ölümsüzlük suyunu koruyan bu bekçiler onu daha da ulaşılmaz kılmaktadır. Bu canavarların bir sebebi kahramanın karşısına çıkan zor sınavları başarı ile atlatarak erginlenmesini sağlamak ve onun kendini gerçekleştirerek gerçek bir kahraman olmasını sağlamaktır. Diğer bir sebebi ise kahramanın sadece tanrılara ait olan ölümsüzlüğe hazır olup olmadığını göstermektir. Sümerlere ait Gılgames Destanı'nda, Gılgamış'ın ölümsüzlük otu olan dikenli bitkiyi derin bir suyun dibinde (Çığ, 2000, s. 79) bulmak için çıktığı macera bu durumun en güzel örneği niteliğindedir. Gılgamış'ı arkadaşı Enkidu'nun ölümü ile derinden sarsılmaktadır ve bunun üzerine Gılgamış ölümsüzlüğün çaresini aramaya koyulmuştur. Tufandan kurtularak kendisine tanrılar tarafından ölümsüzlük verilen Ut-Napiştım'den yardım istemek için zorlu bir maceraya atılmıştır. Gılgamış, ölüm suları ile çevrili bir adada oturan Ut-Napiştım'e ulaşmayı başarır. Ut-Napiştım ona kendisine sonsuz gençlik ve iyi bir yaşam verecek olan okyanusun dibindeki dikenli bir bitkiden bahseder. Gılgamış

ayağına bir taş bağlayarak denizin dibine dalarak bu bitkiyi bulur. Uruk’a giden yolda bir pınardan su içmek için durur, bitkinin kokusuna gelen bir yılan onu yutar ve ölümsüzlüğe sahip olur (Eliade, 2014, s. 288). Gılgamış’ın ulaşmak için türlü maceralara atıldığı ölümsüzlüğü sıradan bir yılanla kaptırması onun tanrılarla eş değer olmaya hazır olmadığını göstermektedir. Ayrıca ölümsüzlüğün bir yılanla verilmesi, hayat ağacında olduğu gibi onun belli dönemlerde kendisini yenilemesinden kaynaklanmaktadır. Yılan belli dönemlerinde vücutlarını dinçleştirmek ve büyümek için derisini değiştiren yılan, bu özelliği ile ölümsüzlük ile bağdaştırılmıştır.

Eski Türklerin “bengisu” ve “abıhayat” olarak adlandırdıkları hayat suyu Türk mitolojisinde oldukça fazla işlenen motiflerdendir. İslâm ve Türk kaynaklarında ve edebi eserlerde “aynû’l-hayât, âb-ı hayât, âb-ı câvidânî, âb-ı zindegî, hayat kaynağı, hayat çeşmesi, bengi su, mengüsuv, bengüsub, dirilik suyu, âb-ı Hızır” veya “âb-ı İskender” (Ocak, 1998, s. 1) olarak adlandırılan ve ölümsüzlüğün anahtarı olan kutsal su inancı pek çok kültürde yaşatılmaktadır.

Bayat’a göre (2016, s. 248), “ab-ı hayat” ve “ölüm suyu” olarak ikilik gösteren su kültü mitolojik dünya modelindeki kozmogonik ve eskatolojik mitlerin yansımasıdır. Halk anlatılarında suyun ölen kahramanı diriltmesi, güç ve ölümsüzlük vermesi, her derdi iyileştirmesi başlangıçta hayatın su ile başladığı inancının folklor düşüncesine dönüşmüş halidir. Türk anlatılarında hayat suyunun, ölüleri ve hastaları iyileştirmek, ihtiyaçlara gençlik vermek gibi işlevleri bulunmaktadır.

Köroğlu Destanı’nda Aras Nehrinden gelen üç köpüğü içen Ruşen bu köpükler sayesinde yiğitlik, uzun ömür ve ozanlık kabiliyeti kazanmaktadır (Ekici, 2004, s. 128-350). Köroğlu destanının Azeri varyantında; Ruşen, babasıyla birlikte Herat civarında bir adaya gider. Mirza Sarraf, nücüm kitaplarına bakarak oğluna bir çeşme tarif eder ve oradaki suyun köpüklerini getirmesini söyler. Köroğlu, çeşmeyi bulur ancak gelirken susar ve kör babasının gözlerini açacak olan bu suyu (köpüğü) içer (Boratav, 1984, s. 22, 81). Su ile ilişkili olan köpük, destan içerisinde sağaltıcı ve şifa kaynağı olarak kullanılmaktadır. Mitik metinlerde köpüğün ölüm ve hastalıklara ilaç olarak kullanıldığı sıklıkla görülmektedir.

‘Köroğlu’nun halk hikâyesi varyantında da Köroğlu’nu babası ab-ı hayatı içmesi ve getirmesi için onu, Şad Nehrine göndermektedir.

“Artık oğlum, bugünden itibaren Kır At’a binersin. Şad Nehrine gidersin. Üç gün beklersin, geceli gündüzlü uyumamak şartıyla. Nehir ile üç

köpük gelir, birer tas gibi: Biri yeşil, diğeri koyu, diğeri sarı köpük. Bunların her üçünü bir kaba alırsın. Bir kısmını sen içersin, bir kısmını bana getirirsin.” Hüruşan Ali Kır- Ata binerek Şad Nehrine vardı; üç gün bekledi. Üçüncü gece sabaha iki saat kalarak ay ışığı gündüz gibi olmakla köpüklerin geçtiğini gördü. Sudan köpükleri tutup bir kap içine aldı. Yarısını kendi içti, yarısı kalınca dedi ki: “Babam zati iki gözden âmâ, aynı zamanda ihtiyardır; babam bunu ne yapacak içip.” Yarısını da Kır-At’a içirdi o köpüklerin” (Boratav, 2011, s. 181).

Hikâye içerisinde ölümsüzlüğün kaynağının Şad Nehrindeki üç köpükten geldiği belirtilmektedir. Köpük, su unsuru ile ilişkilidir ve insanla su arasındaki bağıntının özel bir unsurudur. Dilek (2018, s. 68), mitolojilerde ve Türk destanlarında köpüğün işlevlerini şöyle sıralamaktadır; yaratılışın tanrısal yanı; tanrıları doğuran köpük; yaratılışın şeytani yanı olan köpük; köken miti olarak köpük; yetenek ve olumlu özellikler kazandıran köpük; sağaltıcı ve diriltici köpük; benzetme unsuru olarak köpük; besleyici köpük. Her canlı içinde karıştını barındırır ve biri olmadan diğerrinin varlığının noksan kalır. Bu düşünce neticesinde Türk mitolojisine köpük, evrenin ikili karşıt doğasını köpük- tanrı, köpük- şeytan olarak yansımıştır. Dolayısıyla Köroğlu’na ölümsüzlük bahşeden tanrısal köpük ile Tepegözü yeryüzüne getiren şeytani köpük aynıdır ancak işlevleri farklıdır.

Köroğlu’nun ölümsüzlük için üç gün beklemesi ve üç köpüğün gelmesi ifadeleri ile üç sayısının vurgulandığı açıktır. “Bir şeyin var olabilmesi için en az üç mefhumdan ibaret birçokluğun olması gerekmektedir. Üçüncü bir şey bu iki şeyi birbirine bağlayan bir alakaya yani nikâha işaret etmektedir. Üçüncü olan, diğer iki şeyi bir araya getirdiğinde ortaya bir varlık çıkabilecektir” (Çoban, 2013, s. 28). Ayrıca Köroğlu’na ölümsüzlük bahşedecek bu üç köpük ile evreni oluşturan üç ana madde olan hava, su ve toprağa da bir gönderme vardır. Zira dünya hayatı bu üç ögeye bağlıdır ve ölümsüzlük ile canlı hayatı için vazgeçilmez olan bu üç elementin doğasını içinde barındıran insanoğlu, ölümsüzlüğe de kavuşmuş olacaktır.

Köpüklerin birinin sarı birinin ise yeşil olması; sarı renk genel olarak güneşe ait bir simgedir (ışık ve altın sarısı). Bu olumlu unsura bağlı olarak da akıl, zihin, idrak, sezgi, iman gibi çeşitli kavramları ifade eder. Ancak eğer ışık ve altın sarısı dışındaki koyu renk söz konusuysa o zaman olumsuz anlamlar ifade etmektedir. Nitekim koyu sarı; haset, hırs, tamah etmek, hıyanet, imansızlık, ketumluk ve vefasızlık gibi anlamları gösterir (Çoruhlu, 2011, s. 193).

Yeşil sözcüğü ise yaşıl’dan başkalaşmıştır; sözcüğün kökü ise yaş’tır yani yeşil, yaşarmak, yeşermek, ortaya çıkmak anlamındadır. Yaşın bir diğer anlamı da genç

demektir (Çoruhlu, 2011, s. 192). Bu bağlamda yeşil renk, gençliği simgelerken, sarı renk ise akıl ve zihnin yanında vefasızlık, hırs ve hıyaneti simgelemektedir. Anlatı içerisinde Köroğlu'nun babasının söylediği Şad Irmağına giderek aldığı ölümsüzlük suyunun yarısını kendi içerek yarısını babasına götürmesi gerekirken, babasının âmâ ve ihtiyar olduğunu düşünerek geri kalan suyu atına içirmesi babasına karşı vefasızlığını ve hıyanetini göstermektedir.

Köroğlu, köpükleri gece sabaha iki saat kala ay ışığı gündüz gibi olduğunda görmektedir. Dolayısıyla tasvir edilen zaman günün doğduğu vakitlerdir. İslam inancında gün doğumu bereketin en fazla olduğu zamanlardır ve sabahın nuru olarak adlandırılmaktadır. Burada İslam inancı ile eski Türk inançlarının çarpıştığı açıktır. Zira İslam'da ölümsüzlük yoktur. Ölümlü olmayan tek varlık Allah'tır. Kur'an-ı Kerim'de de ab-ı hayat kavramı dolaylı olarak Hz. Musa ile anlatılmaktadır ancak Hz. Musa'nın da ölümsüz olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla ölümsüzlük mitolojik hafızadaki eski Türk inançlarının kalıntısıdır. Ancak bu ölümsüzlüğün İslami inanç içerisinde yer alan dünyaya bereketin dağıtıldığı sabaha karşı verilmesi İslamiyet inancının yansımasıdır.

Köroğlu'nun bir başka varyantında ise, Revan'ın zalim serdari Hasan Han, Köroğlu'nun babası Ali Kişi'nin gözlerine mil çektirir. Ali Kişi, oğluna o diyardan gitmeleri gerektiğini söyler. O gece uyuduklarında Ali Kişi bir rüya görür. Rüyasında aksakallı pir ona; "Erzurum yakınlarına in, orada sarp dağlar içinde goşa bulak denen bir su var, eğer o sudan gelecek üç tane köpüğü de içersen ebedi hayata kavuşacaksın", der. Sabah olunca Ali Kişi ve Ruşen yola çıkarlar ve yorulunca su kırağında konaklarlar. Ruşen, ördek avlar ve ördekleri yıkamak için dereye götürür. Ördekleri yıkamak için suya bastığında ördeklerin yeniden canlanıp uçtuğunu görür. Ruşen, babasına durumu anlattığında;

"Atası oranın Ab-ı Hayat olduğunu, çok acele bir tas doldurup getirmesini istedi. Ata oğul oradan ayrılıp aşağılara indiler. Aras'tan gelecek üç köpüğü beklemeye başladılar. Ali Kişi bir çam ağacının gölgesinde dinlenirken Ruşen ve Aras'tan gelecek köpükleri beklemekteydi. Nihayet köpükler gelip çattı. Ruşen köpükleri atasına aparacak, köpükleri içen Ali Kişi de ebedi hayata kavuşacaktı. Ruşen ilk gelen kırmızı köpüğü içti. Sonra ikinci beyaz köpüğü de içti. Mavi köpüğü de tasa doldurup atasına getirirdi. Yolda güneşin gızmar sıcağına dayanamayıp son köpüğü de içti. Atasının yanına eli boş olarak döndü. Çok üzülürken, çok da sevinmeye başladı. Artık Ruşen yiğit bir er olacak, kıssasını Hasan Han'dan alacaktı" (Ekici, 2004, s. 349-350).

Ruşen'in aksakallı pirin babasına tarif ettiği su kaynağına geldiklerini, avladığı ördekleri yıkamak için suya bastığında canlanıp uçtuklarını görmesiyle anlaması; Kur'an-ı Kerim'de Kehf Suresi'nde geçen kıssanın bir yansımasıdır. Zira orada da Hz. Musa ve genç arkadaşı iki nehrin birleştiği yere vardıklarını, yanlarına aldıkları balığın canlanıp suya atlamasından anlamaktadırlar.

Ölümsüzlüğü bahşeden köpüklerin beyaz, kırmızı ve mavi olması ise renk sembolizmi ile açıklanabilir. Beyaz, rengin anlamı saflık, masumiyet, bütünlük ve tamamlamadır. Beyaz, yeni başlangıçların, temizlenmenin rengidir. Bu renk kişilik temizliğidir, saflığın son noktasıdır (Bozdemir, 2014, s. 105). Kırmızı, kan, ateş ve cesaretin sembolüdür. Mavi ise kâinatta sonsuz gibi görünen gökyüzü ve denizin ana rengidir. Bu bağlamda Ruşen'in su ile temasıyla ruhen ve bedenen arınarak yeni bir form kazanması beyaz köpük; Ruşen'in kazandığı bu yeni form ile babası Ali Kişi'nin gözlerine mil çektiren Hasan Han'dan intikam alacağı cesaretin simgesi olan kırmızı köpük ile ifade edilmektedir. Babasına götürürken yolda susadığı için içtiği mavi köpük ise temsil ettiği engin gökyüzü ve denizler ile ölümsüzlüğü bahşeden ana unsurdur. Zira evrende sonsuz gibi görünen gökyüzü ve deniz dolayısıyla su, insanda ölümsüzlüğü ve sonsuz olmayı çağırıştırır. Gökyüzü ve su birbirine bağlıdır. İkisi de tüm mitolojilerde ve dinlerde en baştan beri var olan iki unsurdur. Bu iki unsurun yaratılıştan bugüne kadar var olması insan zihninde sonsuza kadar da var olacağı düşüncesini doğurmuştur. Kısacası Ruşen'in son kalan mavi köpüğü içmesi gökyüzü ve su gibi ölümsüzlüğü elde ettiğinin göstergesidir.

Köroğlu'nun Anadolu varyantında ise ab-ı hayat şöyle yer almaktadır;

“Ali, kaya şakağından ayran renginde bir su bulur. Bu suyu hem kendi içer, hem de atına içirir. Babasına da haber verir fakat bir daha o suyu bulamazlar. Bu arada Deli Yussup da rüyasında oğlunun ab-ı hayatı bulduğunu görür (Karadavut, 1996, s. 49).

‘Davutoğlu Süleyman’ hikâyesinde, Belgis, düğün yapılırken Süleyman'dan ab-ı hayat suyunu ister.

“Toy, düğün dutulurken Belgis:

-Ya Süleyman senden bir şey isderem. Eb-i heyatı emret, sen Gaf'dan Gaf'a hükümdar oldun, eb-i hayati içelim. Dünyada seninen ben sağ galalım. Ber-heyat olalım. Sultannık sende galsın, ikimiz bir yasdıkda yıkılane geder galalım.

Davutoğlu Süleyman:

-Pekey, dedi. Emir verdi, dalgan guşlarına:

-Yedi derya ortasından eb-i hayet getirin, dedi. Dalgan guşları:

-Başüsdüne ya Süleyman, dediler.

Dalgan guşları yedi deryaya dalıp, yedi derya üzünden, içinden eb-i heyatı buldi. Bir kâseye doldurdi. Dogri Davutoğlu Süleyman'ın gatına getirdi" (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 344).

Dalgan kuşlarının ab-ı hayatı yedi deryanın içinden bularak getirmesi, Kur'an-ı Kerim'de bu konuda bulunan ayetlere dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yedi deniz olduğundan bahsedilmektedir (Lokmân, 31/27). Bu bağlamda yeryüzünde yedi deniz olduğuna inanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yaratılışa işaret eden ayetlerde Allah'ın yedi göğü yarattığından (Mü'minûn 23/17, Mülk 67/3, Nebe 78/12-13, Talâk 65/12, Fussilet 41/12) bahsedilmektedir.

Eliade'ye göre (2014, s. 200) su, her derde devadır; iyileştirir, gençleştirir ve yaşamı sonsuz kılan büyümlü bir maddedir. Türk destan, efsane ve halk anlatılarında ab-ı hayat suyunun ölümsüzlüğün yanında gençlik bahşettiği de bilinmektedir.

'Yusuf ile Züleyha' hikâyesinde, Züleyha, putlarını kırarak Allah'a iman eder. Ancak Yusuf'tan daha yaşlıdır belı bükülmüştür. Allah'a dua eder ve Hızır gelir.

"Golundan dutup Züleyha'yı galdırdı ayağa, Züleyha'nın dalini göşgünü sıgayıp, doldurdi bir kâse şerbet. Züleyha baygın Pir elinden şerbeti içen bu zavallı baygun olmuşdi. O gece geldi geçdi sabah oldu. Bütün halg-ı alrım ayılmışdi. Züleyha eyle ayıldı ki, ne görsün? Gendini bir varlıkda gördi, onsekiz yaşlarındaki güzellik, onsekiz yaşlarındaki adalet" (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 168).

'Celali Bey ve Mehmet Bey Hikâyesi'nde de Köroğlu ve kırk kişinin kendisine uzattığı suyun bir kısmını içen Bıyıklı Yusuf'un vücudunda suyun temas ettiği yerlerinin genç kaldığı, diğer yerlerinin kuruyup gittiğinden bahsedilmektedir.

Köroğlu, konaktan ayrılır ve kırk gün kırk gece kendisinden haber alınamaz. Mısır'dan gelme Bıyıklı Yusuf namında bir Bey, Köroğlu'nu aramak için yola çıkar. Kırk birinci gün Tokat Dağlarına gelir.

"Onlardan su isteyince onlar da dediler ki: "Misafir kardeş, bizim suyumuz yok. Bizden on dakika yukarı kırk kişi yemek yiyorlar, onların suyu da çok, yemeği de." Bıyıklı Yusuf, Kırk Kişinin yanına varınca baktı ki hakikaten kırk kişi sofrı çevirmiş, yemek yiyor. Köroğlu'nu başının kalpağından ve giyindiği arkalıktan (çerkesinden) tanıdı. Varıp "bereketli olsun!" diyince "Âmin! Buyur misafir kardeş!" dediler. Bıyıklı Yusuf dedi ki: "Yemeğiniz afiyet olsun! Ve lakin biraz su verin." Köroğlu söylemeden el ile işaret edip arkadaşlarına su vermelerini söyledi. Birisi tas doldurup suyu Bıyıklı Yusuf'a verdi: "Al nasibinden!" Bıyıklı Yusuf tamamiyle içmeyip bir

kısmını içti, bir kısmı kaldı. Tası geriye verince “hay sen bunu niçin tamam içmedin?” diye kalan suyu Bıyıklı Yusuf’un başından döktüler. Bıyıklı Yusuf gözlerini açtı ki ne Koroğlu var ne de Kırk Adam var, hiç kimse yok...

Bıyıklı Yusuf oradan geldikten sonra ikiyüz elli sene daha yaşadı. Belden yukarı yirmi beş yaşında delikanlı gibi, belden aşağı kuruyup cansız oldu. Eğer ki su tamamiyle içilmiş olsaydı bu da onlarla beraber kalacaktı. Yahut su tamamiyle büsbütün göğdesini almış olsaydı ölünciye kadar genç kalacaktı” (Boratav, 2011, s. 191- 192).

Celali Bey ve Mehmet Bey Hikâyesinde, ayrıca Hızır ve İlyas kültüne de yer verilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de bahsedilen Hz. Musa, genç adam ve salih kul kıssasında geçen İslam geleneğinde ve halk inanışlarında Hızır ile ilişkilendirilmiştir.

“Yeryüzünde, dünyada iki gişiye eb-i hayet verdi. Hızır İlyas ve Hızır Nebi. Bunnar da Zülgeyrin Hazretlerinin askerinin ordusunun üsdünde çavuşdurlar. Eb-i hayetin çıkacağını, Cenab-ı Hag bildirmişdi. Bu iki çavuşa emir vermişti:

“Yeryüzünü dolanın, eb-i hayet nerde çıkar gaynarsa, bir kâse doldurun, getirin içeyim, dünyanın Sultanlığına gader Sedd-i İskenderi Zülgariyen ben olayım.”

Hızır İlyas, Hızır Nebi dolanırdan epey bir müddet dolandıktan sonra bunnar da beşer idi. Eyle geldiler ki, bir göze gaynıyor. Meger de o göze de eb-i hayet çılmış. Bunnar:

“Ne güzel bir sahra, gel burdan abdes alah, bu yeşilikde namaz gılah. Garnımızı doyurah gideh.”

Abdes aldılar, hem de içdiler. Çünkü, Allah onnara nasip etmişdi. Bir bişmiş kebab balık sufranın üsdünde idi. Bir tanesini mendil ile elini gollerini silerken, bir damla balığın üsdüne su damladı. Damladığı kimin balığ cana geldi. Gaynayan göze suya fırladı.

“Ola gardaş, bu balıh dirildi, bişmiş balıh dirildi”

İşde bu gaynayan göze eb-i hayet suyu idi. O zaman biriniz garaya, biriz deryaya hâkim oldunuz. Ancah nebilik verildi size. Peygamber değilsiz, nebisiz. Eb-i hayet gayboldi, o zaman ikisi birbirinden ayrıldı“ (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 361- 362).

İslamiyet ile birlikte Müslüman âlimler arasında Hızır’ın peygamber, veli ya da melek olabileceği şeklinde üç farklı yaklaşım benimsenmiştir. Bu ihtimallerden melek olması zayıf kalsa da diğer iki düşüncenin savunucuları söz konusudur (Şahin, 2016, s. 34). Hızır’ın peygamber olduğunu ileri sürenlerin en önemli delil; Hızır- Musa ilişkisinde Hızır’ın hoca Musa’nın ise öğrenci konumunda olması durumudur. Hızır olarak kabul edilen kişi için Kur’an’da “ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik” (Kehf 18/65) denilmektedir.

Hızır hakkında yazılı ve sözlü kaynaklarda çeşitli bilgiler bulunsa da bir peygamber olduğuna inanılan İlyas hakkında bilgiler Hızır kadar fazla değildir. Halk inanışları içerisinde Hızır'ın karada, İlyas'ın da denizlerde yaşadığına inanılmaktadır. Hızır ve İlyas'ın 6 Mayıs günü yeşilliği bol olan akarsu kenarları, su kaynaklarının olduğu yerler, yaylalar, yatırların olduğu kutsal mekânlar ya da bölge halkınca kutsal sayılan ulu ağaçların olduğu yerlerde buluştuğuna inanılmaktadır (Türktaş, 2021, s. 166). Hızır ile İlyas'ın buluştuğu düşünülen yatırların olduğu kutsal mekânlar atalar kültü ile ilgiliyken, kutsal sayılan ulu ağaçların olduğu yerler ise ağaç kültü ile ilişkilidir.

Hızır hakkında oluşturulan anlatılar ve Kur'an-ı Kerim'deki bahsi doğrultusunda Hızır, ab-ı hayatı bularak içmiş ve ölümsüzlüğe kavuşmuştur. Ölümsüz olması fikri onun varlığının her dönemde kabul edilmesini sağlamış ve sıkıntıda olan insanlara yardımcı olduğuna inanıldığı için dara düşen ondan yardım istemiştir. Hızır inancı, İslamiyet öncesi Türk inançları içinde adına Hızır denmese de Hızır'a benzer bir figürün varlığı, İslamiyet'in kabulünden sonra Türkler arasında İslam kültürü içerisinde yer alan Hızır motifinin kolayca kabul edilmesine vesile olmuştur (Aydın, 1986, s. 65). Bu iki inancın birleşmesi ile Hızır ile ilgili inanış ve uygulamalar daha güçlü hale gelmiştir. Hızır'ın, İslami kültür içerisinde var olduğu düşünülse de İslamiyet öncesi Türk kültüründe Hızır'a benzer motifler yer almaktadır. Türk masallarında rüyalara giren bir yığın Hızır motifi vardır. Ayrıca "Gök-sakallı veya Ak-sakallı ihtiyar motifleri Şamanist Altay ve Sibirya masallarının her yanını kaplamıştır" (Ögel, 2002, s. 87). Bu bağlamda Hızır motifi, İslamiyet öncesinde var olan boz yeleli kurt ya da aksakallı yol gösterici ve rehberlerin, İslamiyet sonrasında Kur'an-ı Kerim'de de var olduğu düşünülen melek, peygamber ya da derviş inancıyla birleşmesi ile oluşmuştur.

İslamiyet öncesinde var olan ve İslami inanç doğrultusunda yeniden şekillenen Hızır inanışı hemen tüm Türk topluluklarında görülmeye devam etmektedir. Altay, Kazak, Kırgız, Karakalpak, Doğu Türkistan Türklerinde, sürekli halk arasında gezen, kalbi temiz insanlara yardım eden, onları destekleyen, çeşitli kötülüklerden koruyan varlık kut iyesi sayılmakta ve Kıdır adıyla adlandırılmaktadır (Çetin, 2002, s. 5). Dede Korkut Hikâyeleri'nden Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'nda, Boz Atlı Hızır yaralanan Boğaç Han'ın yaralarını sıvazlayarak onun iyileşmesine vesile olmuştur.

3.6. KUTSALIN YERYÜZÜNE YANSIMASI OLARAK SU

Dünya kavramı, insanın yaşadığı yer ya da maddede olup bitendir. Antropolijide dünya kavramı, hem ontik anlamda, hem de insanın içinde yer aldığı ontik- tarihi bir anlamda kullanılmaktadır. Antropolojide, kâinat (kozmos) kelimesi ile de insanın üzerinde yaşadığı yerküre ile içinde yaşadığı kozmos kasdedilmektedir (Mengüşoğlu, 1979, s. 14). Dolayısıyla insanın hayatını ilgilendiren bağlantılar bu dünyanın ontik yapısı ile olan bağlantılarıdır. İnsanın dünya ile arasındaki bağ, direkt ve dolaysızdır. İnsanın kozmos ile arasındaki bağ ise, kozmos hakkındaki bilgisi kadardır. Ancak var olan dünyamız da kozmosun dışında kalmaz aksine kosmik varlığın bir parçasıdır ve kozmik varlığın bütününe etkilerinin dışında değildir. Tabiat kavramı ise dünya ile ilişkili ancak insanın dışında tutulmaktadır. Bitki ve hayvanlar dâhil insan dışı her şey tabiat olarak adlandırılmaktadır (Mengüşoğlu, 1979, s. 14). Ancak insanoğlu, doğa ile girdiği ilişkide canlı ve cansız tüm varlıklara anlam yükleyerek, düşünme yetisi ile varlık tabakaları arasında geçişler sağlayarak düşünsel anlamda evrenin sınırlarını zorlamıştır. Diğer bir deyişle, doğanın ve evrenin sonsuz bir döngü içerisinde olması insanın canlı ve cansız alana karşı bütüncül bir yaklaşımla canlılık esasına dayalı bir yaklaşım sergilemesini sağlamıştır. Doğa ve doğaya ait unsurlar insanoğlunun tinsel yaşam alanının bir parçası olmuştur.

Modern ontoloji, varlığın kendi içinde kategorik yapılara ayrıldığını ve her tabakanın da kendi içinde bağımsız bir yapı oluşturduğunu savunmaktadır (Polat, 2022, s. 143). Modern ontolojinin kurucusu Nicolai Hartmann, varlık tabakalarını; 1.Maddi, 2. Organik, 3. Psişik, 4. Geist olmak üzere dört tabakaya ayırmaktadır. Birinci tabaka, inorganik tabaka ya da madde katmanıdır. İkinci tabaka, canlı varlıkların yer aldığı tabakadır. Bu tabaka yaşamın olduğu ve üreme, büyüme, gelişme ve beslenme gibi yaşamın temel gereksinimlerinin bulunduğu tabakadır. Üçüncü tabaka, bilinçli varlıkların yer aldığı tabakadır. Bu alan bilinç yoluyla varlığın idrak edilerek tanımlanacağı yerdir. Psişik varlık tabakası olan bu alan alttaki iki tabaka tarafından taşınır. Dördüncü tabaka ise tinsel varlık tabakasıdır. Geist tabakası denilen bu alanda edim alanımız tin veya ustur. İnsanın varlık alanı dört katmanlıdır ve tinsel katmanın niteliklerini taşımaktadır (Mengüşoğlu, 1976, s. 218-219).

İnsan, evreni bir bütün olarak algılamalı ve kutsalın yansımalarının olduğu doğaya karşı yıkıcı değil yapıcı bir yaklaşım sergilemelidir. Düşünme yetisi ile çevresindeki her

ögeye bir anlam yükleyen insanoğlu, kendi varlık alanını yarattıktan sonra düşünsel olarak evrenin sınırlarını zorlamıştır. Şayhan’a göre (2018, s. 85), yaşamın akıp giden canlılığından kopmak istemeyen insanoğlu, doğa ile ruhsal bir ilişkiye girerek kendisini doğanın erginleyici güçlerinden ayıştırmamıştır. Doğa; sonsuzluğa açılan bütün olanakları ile zamanın ve uzamın sınırlarını zorlamak isteyen insanoğlu için bir yaşam gömüsüdür. Yaratılış sonrası süreçten günümüze kadar içerisinde barındırmış olduğu varoluş olanakları ile (besleyen, arındıran, koruyan, gözeten ve kapsayan) birlikte bir olanaklar hazinesi olarak süregelmiştir. Doğanın var eden enerji gücünün akışından çıkmak istemeyen insan, çevresini -çatışma merkezli- özümledikten sonra kendisini doğanın mitsel enerjisi ile kutsamak ister. Bu kutsama yetisi aynı zamanda insanın kişisel varlık alanını koruyabilme ve sınırlarını genişletebilme çabasının ürünüdür.

İnsanoğlu zihin dünyasında var olan maddi, organik ve psişik tabakalar arasında geçiş sağlayabilmesinin yanı sıra geçiş sağlayamadığı tek tabaka geist tabakadır. Düşünce yetisiyle diğer üç varlık tabakası arasında geçişler sağlayabilen insanoğlu suyun bir ruhu olduğunu varsayarak onu maddi tabakadan canlıların olduğu inorganik tabakaya taşımıştır.

Dede Korkut Hikâyelerinden olan Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Boy’da bahsedilen “Uzun Pınar, farkındalığın bir aradalığını yaşatan simgesel değerli bir mekândır. Uzun Pınarın yalnızca mekân olarak kavranan “yer” özelliği; onu inorganik tabakaya, “kutsanmış bir yer”liği ise eski Türk inancındaki yer-su ruhlarına götürerek ortak kabullerin yansıması olan toplumsal geist tabakasına bağlar” (Korkmaz, 2015, s. 260). Koyunların su içtiği pınar, inorganik tabakayı temsil ederken perilerin üzerinde uçması ve onu mekân olarak tutmaları geist tabakanın temsili haline getirmektedir. Dolayısıyla suya olan ihlal ya da saygısızlık geist tabakaya yapılmış olacak ve yer- su ruhlarına yapılan saygısızlığının bedeli olarak bir ceza yaptırımı olacaktır.

Dede Korkut Hikâyelerinden, Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Boy’da Konur Koca Sarı Çoban’ın, Uzun Pınar’a yaptığı bu ihlal ve ihlal sonucunda tüm obanın cezalandırıldığını görmekteyiz.

‘Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Boy’da, “Oğuz bir gün yaylaya göçtü. Aruz’un bir çobanı vardı. Adam Konur Koca Sarı Çoban derlerdi. Oğuzun önüne bundan önce kimse geçmezdi. Uzun Pınar demekle ünlü bir pınar vardı. O pınara periler konmuşlardı. Birden koyun ürktü. Çoban erkeçe kızdı, ileri yürüdü. Gördü ki periler kanat kanada bağlamışlar, uçarlar. Çoban

kepeneğini üzerine attı, peri kızının birini tuttu. Tamah edip onunla çiftleşti. (...)

Peri kızı yıl tamam olunca çobana emanetini getirir. Peri kızı kanat vurup uçtu,

-Çoban, yıl tamam olunca bende emanetin var, gel al, dedi. Oğuzun başına ölüm getirdin, dedi.

Çoban bu yığınağı görünce ibret aldı, geri döndü, sapan taşına tuttu. Vurdukça büyüdü. Çoban yığınağı bıraktı, kaçtı. Koyun ardına düştü.

Meğer o sırada Bayındır Han, beyleriyle atlanıp gezmeye çıkmışlardı. Bu pınarın üzerine geldiler. Gördüler ki bir ibret nesne yatıyor, başı götü belli değil. Çevrelendiler, indi bir yiğit bunu tepti. Teptikçe büyüdü. Aruz Koca da inip tepti. Mahmuzu dokundu. Bu yığınak yarıldı, içinden bir oğlan çıktı. Gövdesi adam, tepesinde bir gözü var” (Gökyay, 2006, s. 174- 175).

Dede Korkut Hikâyelerinin Anadolu ve Rumelinde yaşayan kolları arasında yer alan ‘Tepegöz’ün birinci varyantında,

“Bir padişah varmış, padişahın da bir çobanı varmış. Çoban her gün koyunları çeşmeye götürür, sularmış. Sürüsü ile bir gün çeşmeye vardıyan, bir olukta iki peri kızı görür. Kızlar yıkanıyorlarmış. Çoban peri kızlarına yaklaşır, kızlardan biri “Pırr!” eder, uçar gider. Birini tutar, biraz eğlenir onunla. Sonra, peri kızı: “Pırr” diye uçar gider ve çeşme başındaki ağacın dalma konar ve çobana: “Hey, çoban! Sen bana bu fenalığı yaptın, ama bunun cezasını çekeceksin; bin gün ola başına çok büyük bela gelecek. Senin yüzünden bütün memleket çile çekecek” der, uçar gider. Çoban: “Bu peri kızı bana ne yapabilir?” diye düşünür. “Boş ver” der ve koyunlarını gütmeye devam eder. Bir hayli zaman sonra, her şey unutulur.

Dokuz ay sonra, peri kızı bir top doğurur. Topu getirir, aynı çeşmenin başına atar ve tam o sırada sürüsünü sulamakta olan çobana: “Hey, Süleyman! (Çobanın adı Süleymanmış). Al bahşişini!” der. Çoban bakar peri kızına ve sonra topa. Yaklaşır topa, görür ki, yas yuvarlak, topta tek bir delik var. Topa bir tekme atar, top büyür, sonra yedi tekme daha atar, Top yedi kere büyür. Çobanı korku alır, gider padişaha ve “Padişahım! Çeşme başında bir top buldum, topa tekme attım ve hem de yedi tekme, toptan bir baş çıktı, başta tek bir göz var, peri kızı bana: Al hediyeni, bu senin ve memleketin başına büyük uğursuzluk getirecek dedi”, der.

Padişah meraklanır. Toplar adamlarını, gider çeşme başına. Bakar ki, bir top duruyor çeşme başında. Toptan tek gözlü bir baş çıktığını o da görür. Padişah topa bir tekme savurur, top büyür. Adamları da birer ikişer tekme atarlar, top daha da büyür. Birkaç tekme daha atarlar. Bakarlar toptan tek gözlü bir oğlan çıkar. Bu Tepegözdür” (Türkmen, 1994, s. 173)

Türk anlatıları içerisinde sıklıkla rastlanılan suda bulunan peri kızları, suyun iyesi olmasının yanı sıra su ile insanoğlu arasındaki bağı sağlama ve koruma görevini de üstlenmişlerdir. Ayrıca bu grup içerisinde yer alan su tanrıçalarının bulundukları ırmak-

deniz- pınar- göl gibi su kaynaklarının sahibi ve koruyucusu olduğuna inanılmaktadır. Bu bağlamda peri kızları geist tabakanın parçasıdır. İnsanoğlu sadece kendi tabakasında var olan diğer insanlar ile temas kurabilir ve evlenebilir. Organik tabaka içerisinde yer alan bitki ve hayvanlarla evlenemeyeceği gibi, geist tabaka içerisindeki tanrısal varlıklarla da ilişki kuramaz. Ancak Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'da, kutsal olan Uzun Pınarda bulunan peri kızlarından birine bir insanoğlu tecavüz etmiş ve kutsal ihlal edilmiştir. Bu ihlal sonucunda ise bir oba cezalandırılmış ve felaket bir güç olan Tepegöz gönderilmiştir. Burada bir insanın yaptığı ihlalin sonucunda bir obanın cezalandırılması ile doğanın ihlalinin bireysel değil kolektif sonuçlar doğuracağı ifade edilmek istenmiştir. Dolayısıyla doğanın dengesinin bozulmasının her zaman ve her şartta kolektif sonuçlar doğuracağını söyleyebiliriz.

Mitsel düşünce, doğanın varlık alanlarını koruma altına almaya çalışmıştır. Evreni oluşturan dört temel unsur olan hava, su, ateş ve toprak içerisinde kirlenmeye en açık madde sudur. Bu bağlamda su, tüm kültürlerde kutsalın büyüğü ile suya saygıya refakat eden bir korku ile koruma altına alınmaya çalışılmıştır. Dünya kültürlerinin çoğunda bu kutsallık ifadesini görmekteyiz. Ortaçağ vaftiz simgeçiliğinde, kutsal pınarlar suyun lütuf simgesi olduğunu kanıtlar niteliktedir. Kutsal, saygı ve korkunun nesnesi olandır. Dolayısıyla kutsal olan ebedi ve dolayısıyla yok edilemez bir şeyin yansımasıdır ve elde ettiği dokunulmazlık da doğrudan doğruya oradan kaynaklanmaktadır (Burckhard, 1994, s. 138).

Suya atfedilen kutsiyet ve dokunulmazlığın sebepleri arasında suyun saflığının tamamen menfi mahiyette oluşu ve ortadan kaldırılabilir olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca suyun arıtma gücü de yoktur (Roux, 1998, s. 110). Bütün kültürlerde su, fiziksel ya da biyolojik anlamının ötesinde simgesel bir anlam taşımaktadır. Kutsal olan psişik ya da kozmik gerçekliğin dışı vurumu olan suya ait saygı ve korku, modern dünyanın dahi değiştiremeyeceği bir gerçeklikle bilinçaltımıza yerleştirilmiştir. Geleneksel insan, doğanın dengesini bozmamayı, bilimsel bilgimiz ile yıkıcı bir güce sahip olan modern insana göre daha iyi bilmekte ve psişik dünyaya karşı saygılı bir dünya görüşüne sahiptir.

Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'da çobanın yapmaması gereken bir şeyi yaparak peri kızına tecavüz etmesi yatay düzlemde insanın geist tabakaya ihlali ve yer-su ruhlarına saygısızlığı olarak görülse de, dikey düzlemde insanın doğasında bulunan günah işlemeye yatkınlığını ifade etmektedir. Kutsal kitaplarda insanın Cennetten

kovuluşunun Âdem'in yasak olan meyveyi yediği için olduğundan bahsedilmektedir. Bu yasak meyve pek çok kaynakta elma, nar olarak geçse de pek çok araştırmacıya göre ise Âdem ile Havva arasındaki cinsel birlikteliktir. Bu bağlamda Çoban'ın da dokunmaması gereken peri kızına tecavüz etmesi, Âdem'in yaptığı günahın bir tekrarı niteliğindedir. İnsanın zayıf iradesini ve günaha olan yatkınlığını göstermektedir.

‘Köroğlu’nun Hasan Paşa Kolu’nda, “Kel Hamza, Paşa’dan da epey bi yolluk harçlık almışdı. Anasına da kısmen biraz harçlık bıraktı ve yoluna devam etti. Günlerden bir gün Çamlıbel’e geldi. Geldi ne gelsin. Köroğlu’nun atlarının öğle suyunu içtiği yerde bir aynalı pınar vardı. Bu pınardan atları ahşam sabah gelir su içerdi. Kel Hamza pınara baktı ki: “Burda elimi ayağımı, yüzümü çarığımı, çamaşırlarımı bi yıkayayım” dedi. Üç aydır yoldan gelifdi. Çarığımı çamaşırlarımı yıkadı, çarıklerini da ağacın dalına asdı. Kendisi de büyük bir ağacın oyuğuna girdi, uykuya daldı yattı. Köroğlu’nun keleşleri öğle zamanı atları suya getirdiler. Atın heç biri suya yanaşmadı. Kokudan, çarıkdan, pisden ürktüler. Dediler ki: “Yav burada birisi vardır.” Sağı solu aramaya başladılar. Aradılar, taradılar ağacın oyuğunda Kel Hamza’yı buldular. Kel Hamza’yı ele dövdüler ki sağ yeri kalmadı. Aldı özünü de Köroğlu’nun huzuruna götürdüler. Köroğlu enine bahtı uzununa baktı, s. “Bu nedirki bunu nerden getirdiniz?” diye sordu. Bunnar da dedi ki: “Çeşmede yıkanıfdr, suyu kirletmiş. Biz de aldık getirdik” (Korkmaz, 2015, s. 409-410).

Türk kültüründe suyla temizlenmekten ziyade suyu temiz tutma inancını ritüel haline getirmişlerdir. Aksi durumlarda ise ciddi yaptırımlar uygulanmıştır. Bu bağlamda Türk inanç ve düşünce yapısında bir kısım su kaynaklarına (pınar, ırmak ve göl vb.) kutsiyet atfedilmiştir. Sahip olduğu bu anlamdan dolayı Orta Asya Türklerinde, Oğuzlarda, Sibiry ve Altayların Türk topluluklarında suyu, tükürerek veya abdest bozarak kirletmek ve hatta bazı hallerde onu temizlik aracı olarak kullanmak yasaklanmıştır. İbn Fadlan, Oğuzların suyu temizlik amacıyla kullanmadıklarını bildirmektedir (Günay, Güngör, 2007, s. 77).

“Türklerde bu âdet, XIII. yüzyılda Cengiz Han tarafından yasa ile kanunlaştırılmıştır. Cengiz Han döneminde sular, kutsal kabul edildiği için çamaşırlar ve kaplar suyla yıkanmazdı. Çamaşırlar kirlenince atılır, kaplar ise otlarla temizlenirdi. Hatta Cengiz Han yasasına göre bazı durumlarda suyu kirleten kişi ölümle cezalandırılırdı. Türklerdeki bu âdet, suyu kullanmanın bir ayine bağlı olmasından ileri gelmektedir” (İnan, 1977, s. 44).

Türk kültüründe suyun kirletilmesinin suç sayılması ve kanunlarla suyu kirletmenin bir yaptırımının olması, suyun kendini yenileyememesi ve yapısının kirlenmeye açık olmasındandır. Dolayısıyla doğa ile aralarında sağlam bir bağ olduğu bilenen eski

Türkler, kutsal sayıldıkları ve yaşamlarını borçlu oldukları suyu çeşitli yollarla koruma altına almaya çalışmışlardır.

Halk hikâyelerinde suyu kirletmek gibi suyu boşa harcamak da cezalandırılan bir durumdur. ‘Seyyad Bey ve Güllü Kız Hikâyesi’nde, şehirde çeşme musluklarını açık bırakmak suç sayılmaktadır.

“Biraz sonra akşam oldu, karanlık bastı. Herkes bu sevinç içersinde eğlene dursun, o çeşmelerin muslukları açık kaldığı için bir de baktılar ki, akan sular, çukurdaki çeşmeleri kaplamaya başlamış. Atların kimi bir tarafa kaçtı, kimi başka bir tarafa. Zaman Bey emir verdi:

-Gidin, çeşmeleri kapatın!

Ama hiç kimse suyun içersine girip çeşmelerin musluklarını kapatması mümkün olmadı. Şehir halkı o suyun altında kalıp bir feryad u figana başladı:

-Nedir bu hal? Sevinç içersinde nedir bu unutkanlık? Gökçek Hanım, niye çeşmelerin musluklarını kapatmadın? Çıldırдың mı? Deli mi oldun?

-Bu kız çıldırmış mı?

Derler ki o çukur şehir, böylece sular altında kalmış ve bugünkü Çıldır Gölü meydana gelmiş. Bu gölün adına da işte “Çıldır Gölü” veya çeşmeyi açık bıraktığı için “Çıldıranın Gölü” demişler” (Türkmen ve diğerleri, 2020, s. 321).

Hikâyede yatay düzlemde, suların açık kalmasıyla çukur bir şehrin sular altında kaldığı anlatılmaktadır. Ancak yatay düzlemde çeşmeleri açık bırakıp suyu boşa harcayan Gökçek Hanım iken Tepegöz’de olduğu gibi bireysel değil kolektif bir cezalandırma görülmektedir.

‘Güzel Ahmet Hikâyesi’nde, suyu kirlettiği ve boşa akıttığı için Güzel Ahmet’in ceza olarak çıkarıldığı macera şöyle anlatılmaktadır;

“Çocuk on yedi on sekiz yaşlarına girdi. Arkadaşlarıyla beraber camiye gider camiden gelir. Bir gün camiden gelirken, yol kenarında ağacın dibine arkadaşlarıyla oturdular. Söhbət ederken öteden bir garı çıktı, eline su destisini almış. Uzun boylu gınsarak portakal yüzlü köserek, garını ireli götü geri, çıkla büzük bir gadın. Babayığit. Garı şöyle Gözel Ahmed'in yanna yaklaşınca, Gözel Ahmet yerden bir çintirik daşı aldı, garının destisini bir ken çinttirdi. Daş testiye dağince beri yandan öte yanna bekaram örtledi. İki taraflı da su divdirmiyeye başladı. Eee garı bakıyverdi ki yannın başı ıslanıyo. "Vay deysın dükkancısı hele derim takır ertiriyodu, gırık destiyi vermiş bana" diye garı "yalp" geri döndü.

Bir daha aldı garı dağıştırdı destiyi. Geri gelirken gene sıkı Güzel Ahmet çintirik daşını, gene dağdı. "Ee deysun dükkancısı! Garının aklı yetmez diye gırığı geri vermiş" diye geri döndü garı. Gözel Ahmet bir daha sıkı üçüncü seferde. Bu sefer güldü. "Oğlum Ahmet" dedi, "yonsa destimi sen mi deldin çocuğum" dedi. "Anacığım gaça aldın destiyi?" "Şuna alıyodum

yavrum." "Al onun üçünün parası. Üç sefer gettin üç seferde geldin, altı sefer. Aha senin ayanın kiresi ana, alt tane gırmızı lira sama. Hakkını bana hâlâl eyle!" "Ah oğlum, gurbanım Ahmet! Parada diyal benim gözüm. Ah ah ah alışılmış bir ahlâm var; bir kimseye evveli intizar etmeden sonra hakkımı hâlâl etmem" dedi. "A oğlum Gözel Ahmet! Hırızmalı Gözeli'nin hışmından gidesin!" "Âmin" dedi garı, elin yüzüne sürdü (Görkem, 2000, s. 166- 167).

Bu hikâyede ise kolektif bir cezalandırma yerine bireysel bir ceza görülmektedir. Güzel Ahmet, kadının testisini kırıp suyu boşa akıtarak yasağı ihlal ettiği için bedduya uğramış ve bunun sonucunda da Güzel Ahmet görmediği bir güzele âşık edilerek maceraya atılmıştır.

‘Tahir ile Zühre’ hikâyesinde, “Birgün Tahar, çeşmenin önünden geçerken bakar çeşmenin önünde yaşlı bir kadın var, bir taş atar kadının testisini kırar. Kadın da: “Benim testimi kıracağına Zühre’ye bir çimdik at” der. Tahir: “O benim kardeşim, der, ben ona niye çimdik atayım?” Kadın: “O senin beşik kertmendir” der. Tahir de oradan Zühre’ye bir çimdik atar” (Altınkaynak, 1993, s. 174). Bu hikâye içerisinde de yine Tahir’in suyu boşa akıtarak yasağı ihlal ettiği için cezalandırılmıştır. Tahir, Zühre’nin öz kardeşi olmadığını ve beşik kertmesi olduğunu öğrenmiş ve bir maceraya atılmıştır.

Türk halk hikâyelerinde suya karşı her davranış ödüllendirilirken, saygısızca gerçekleştirilen her davranış ise cezalandırılmaktadır. Bu ceza bazen kolektif (Tepegöz) olsa da bazen de bireysel olarak verilmektedir. Güzel Ahmet ve Tahir ile Zühre hikâyelerinde testiye kırarak suyu boşa akıtmak, suya karşı saygısızca işlenen bir davranıştır. Bu bu davranışın sonucunda da iki kahramanda cezalandırılmışlardır. İki hikâyede de testiye kırıp suyu boşa akıtarak saygısızlık yapan karakterler gölge arketipidir. Testiye kırarak suyu boşa akıtan iki kahramanda başta çevreye sonra da içerisinde bulunduğu topluma karşı saygısızlık yapmışlardır. Saygısızlık gibi bir davranış ise gölge arketipinin özelliklerindendir. Gölge arketipi tabuları çiğneyerek, hikâyeler içerisinde varlık alanlarını ihlal etmekte ve suya saygısızca davranışlar gerçekleştirmektedir. Bu davranışlarının sonucunda da cezalandırıldığı hikâyeler içerisinde sıklıkla işlenen konular arasındadır.

3.6.1. Kavuşma Mekânı Olarak Su

Su, kutsalın yeryüzündeki görüntü düzeyi ve geist tabakanın yeryüzü ile bağlantısıdır. Bu bağlamda halk hikâyeleri içerisinde su, pınar, nehir başında buluşma, yaşanan aşkın, hasretin, sevdanın kutsalın onayı doğrultusunda olduğunu

göstermektedir. Türk halk hikâyelerinde görülen şadırvan, çeşme ve havuz başları Türk kolektif düşün sistemi içerisindeki su kültürünün modern hayattaki yansımasıdır. Dolayısıyla şadırvan, çeşme ve havuz başlarında sevgiliyi görüp âşık olma ya da aile bireyleri ile kavuşma; su kültürünün bir yansıması olarak bu kavuşmaların ve aşkların geist tabakanın yeryüzüne açılan kapısı olan su başlarında olması bu aşkların ve kavuşmaların tanrısal güçle bağını göstermektedir.

‘Han Mahmut Hikâyesi’nde, Han Mahmut, kardeşi Han Gamber ile bade içerken kendisine gösterilen Diyar Han’ı bulmak için diyar diyar dolaşır.

“Atlıyor öte yandan. Goca bir bahçedeki herşey var. Güller var, meyveler var. Yani aklına gelmedik şeyler var. Her tarafını geziyor, bahçenin böyle. O saray yakınında bir yere geliyor. Bir bakıyor ki sarayın yakınında güzel bir şadırvan böyle altından musluk yaptırmış. Böyle pırıl pırıl, böyle havuzlu, oturacak yerleri var. Güzel böyle kanapeleri var. Böyle güzel bir yer. Oraya geliyor, görüyor. Ordan avcuyla su içiyor Han Mahmut. Orda oturacak yerinde üstüne oturuyor, kanepenin birine oturuyor. Böyle sağına soluna bakıyor. O binaya o bahçenin güzelliğine.

-Allah’ım acep buralarda bir yerde mi, ne hikmettir, diyor.

O arada da Diyar Han, sevgilisi Mahmut Han’a şadırvanı olan yere bakan pencerenin önünde Allah’a dua ediyor.

-Allah’ım benim halimi sen görüyon işte. Allah beni sevgilime kavuştur deyip dururken bir de gözüne iliştiriyor kine gece gündüz yanıp tutuştuğu adam şadırvan başında oturup duruyor” (Okuşluk Şenesen, 2009, s. 413).

Han Mahmud, bade içerken kendisine gösterilen Diyar Han’ı bulmak için diyar diyar gezerken, şadırvan başında görmesi su kültürü ile ilişkilidir.

‘Kurbani ile Perüzat Hikâyesi’nde, Pir, Kurbani’yi cadıların gönderdiği adadan kurtarır. Perüzat, Kurbani’nin döndüğünü hissedip cariyelerine bahçeye aratır ancak Kurbani’yi görmezler. Perüzat, yatağını havuz başına sardırır. “Kız dahi cevâb etdi ki “Benim yatağımı havuzun başına serin bu gece.” Yatağını havuzun başına serip teklif eylediler. Kız dahi yatağa girdikde cariyelere emir verdi, dağıldılar. Kız dahi yalnız kaldıkda Kurbânî havuz tarafına nazar eyleyip gördü ki havuz başında bir karartı var. “Aceb ne ola?” diyerek yanına geldi, gördü ki maşûkı kız. Uyardıp kendüyi bildirip birbirleriyle müsâhabete başladılar” (Erol, 2018, s. 254).

‘Hamit Han ile Zülfinaz’ hikâyesinde, Hamit Han, ava gider ve yiyecek bir şey bulamadığı için yakındaki bir köye doğru gider. “Köyün kenarında bir çeşme elinde iki testi nazenin bir kızın su doldurduğunu görür. Kızı bakar. Her hareketi sanki Hamit Han’a senin babanın sarayının ancak laiki ve geliniyim diyordu” (Korkmaz, 2015, s. 368).

‘İlbeylioğlu Halk Hikâyesinin Oğuzeli Söylencesi’nde, Ali Bey obasından ayrıldıktan sonra Maraş yöresine gelmiş, geniş topraklar satın almış. Yörenin önemli beylerinden sayılır olmuş. Büyük bir konak yaptırıp ömrünü keyifle geçirmeye başlamıştır.

“Ali Bey bir gün canı sıkılıp ava çıkmak ister. Adamlarını alır, o tepe senin bu tepe benim dolaşıp durdu. Bir kuş bile vuramadan dönerken su içmek için bir pınar başına vardılar. Pınar başında yaşlı bir adamla sanki doğan ayın on on dördü gibi bir kız vardı. (...) Ali Bey suyu içip de tası uzatırken bir anda kızın bileğine yapışıp tergisine çektiği gibi atını mahmuzladı, toz duman içinde kayboldu. Yiğitleri de arkasından sürdürdü gitti” (E8).

‘Güzel Ahmet’ hikâyesinde, Ahmet, Hırızmalı güzelinin sarayını bulur. Bahçesine girerek atını yemesi için bırakır. Hırızmalı Güzeli pencereden bakınca çeşme başında uyuyan Ahmet’i görür ve âşık olur (E7).

‘Âşık Efgan Hikâyesi’nde, “Âşık Efgân bir müddet suyun kenarında getdi. Uğrına bir ince yol peydâh oldu. Bir ay tamâmında uğrına bir çeşme çıkub başına geldi. Gördü ki ol çeşmenin sofasında oturdu. Ağaçlar ve çiçekler ve kuşlar sadâsını etrâf eknâfî temâşâ iderken gördü ki ol çeşmenin karşusunda bir ‘azîm şehir gördi. Dürlü ziynetler ile mezin olmuş bir kal’esi var, şehrin ortasında yapılmış, etrâfı cûylar, göz ilan görülmüş şey değil. Bu şehri seyir iderken yolında bir kız zuhur itdi. Ol çeşmeye yakın gelince gördü ki elinde bir altun maşrapa, su almağa gelmiş. Amma kameti kıyâfeti gâyet güzel. Meddahlar dilinde medh olunan güzellerin birisi. Kız çeşmeye yakın gelüb, gördü ki havzın kenarında bir nev-civân, hüsn-i cemâli ayın on dördüne benzer bir tâze oğlan oturur” (Öcal, 1995).

‘Alyar Bey Hikâyesi’nde, Tebrizli Ali Haydar Bey çok yumuşak huyludur. Kardeşi ise onun aksine sert ve cazgır. Ali Haydar Bey bakıyor kardeşiyle anlaşılamayacak, kardeşine bir zararı dokunacak memleketi terk eder. Uzun bir yolculuk yapar ancak daha önce hiç gurbet görmediği için hayli zorluk çeker.

“Tiflis’te bir pınarın başına oturdu ama pınarın başında da bir çınar ağacı var. Altında pınarlar akıyor. Burada oturdu ama cebinde ne para var, hatta üstündeki o güzel elbiselerini de değişti, sattı. Eski bir elbise giyindi. Bunların parası ile geçine geçine Tiflis’e gelmişti. Tiflis’te pınarın başında otururken, Tiflis’in büyük bir eşrafı, mağazacısı vardı. Bunlara “Yedi Kardeşler” derlerdi. Yedikardeşlerin bir tanesi suya geldi, su götürmek için. Geldi baktı ki böyle güzel bir delikanlı” (...) Dönüp abisine Ali Haydar’ın durumunu anlatır ve ona iş verirler (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 192)

Halk hikâyelerinde su kenarında âşık olma ve sevgili ile kavuşmanın yanı sıra aile fertlerinin de çektiği özlemin son bulduğu da görülmektedir. ‘Bey Böyrek’ hikâyesinde, Bey Böyrek gâvur padişahının kızının yardımı ile oradan kaçarak memleketine gelir. Yolda Benli Boz Aygır ben yaşlandım artık beni sal ve kardeşim Hudey Tay’ı al diyor.

Bey börek tanınmamak için yolda bir derviş ile kıyafetlerini değiştirir. Şehrin başındaki pınara vardığında kız kardeşi ile karşılaşır.

“Bay Börek şehre yaklaştı. O şehrin girişinde bi pınar vardı. Pınarın başına geldi; - “Şurdan bi su içeyim, elimi yüzümü yıkayım.” dedi. Bir su içti, elini yüzünü yıkadı. Bahtı ki öteden bir kız. Gızın arhasında bir tay, yani at. Ama tay büyümüş, arhasında bir zağar, it. Ula tanıdı, bu küçük bacısı, hani anası bi daha doğurmuştu ya, bi gız doğurmuştu. Bahtı ki bu atı getiren bu gız gardeşi. At da Hudey Tay diyen atı. Arhasındaki de o it, zağar. Bunlar şimdi yaklaştılar. Bay Börek çeşmenin başında. Yaklaşınca at şaha kalkmaya başladı. Zağar geldi şeyin, Bay Börek’in yüzünden yalıyor, öpüyor, efendime söylüyem guyruk sallıyor” (Kaybal, 1999, s. 625-626).

‘Hüseyin ile Senem Hikâyesi’nde, Hüseyin, Allah’a dua eder ve bir Pir görünür. Pir, ayağının altındaki toprağın babasının çaresi olduğunu söyler. Hüseyin, toprağı alarak yola koyulur. “Epey bir müddet gittikten sonra, baktı ki karşıda bir çeşme görünüyor. Çeşmenin yanına su içmek için yaklaştı. Ama baktı ki, baştan ayağa kara giyinik bir kız çocuğu. Hüseyin, bu kız çocuğundan su isteyecekti. (...) Aslında Fatma Hüseyin’in yedi yaşında bıraktığı kardeşiydi. On dört yaşına geldiğinde Hüseyin’i tanımıyor; Hüseyin’de Fatma’yı tanıyamıyor. (...) İki kardeş birbirlerine sarıldı burada sevinç gözyaşları birbirine boğdu“ (Saçkesen, 2003, s. 128-129).

‘İlbeylioğlu Hikâyesi’nin Sivas eşmetninde, Ahmet Bey’i padişah hapse attıktan altı sene sonra herkes Ahmet Bey’den umudunu keser. Ahmet Bey hanımı ve bacısı bezirgânların çamaşırlarını Karaçayır’da yıkayıp bir ekmek parası kazanırlardı. Ahmet Bey hapisten çıkıp Sivas’a dönerken yolda durur. Karaçayır içerisinden çıkan suyun kenarında eşini ve kız kardeşini görür.

“Köylerinin altında kendisine ait olan Karaçayır’a geldi. Bu çayırın içersinde bir de su çıkardı. Devesinin yükünü indirdi, deveyi çayıra saldı. Yanında, beraberinde bulundurduğu yiyeceklerini aldı, çeşmenin başına oturdu. Yemek yemek üzereyken lokmasını daha götürmemişti ki geriden iki kadının çıkıp geldiğini gördü. Ahmet Bey’e doğru yaklaşan kadınları Ahmet Bey tanıdı. Lokmayı ağzına götürmedi geri koydu. Kadınlar yanına geldiler. Her zamanki gibi halka karşı yabandan odun falan toplamak üzere ellerindeki kalburlar ile Ahmet Bey’in karşısına dikildiler. -Kardeş! Biz fakiriz, kimsemiz yoktur. Eğer yıkanacak çamaşırın filan var ise ver yıkayalım da bize bir ekmek parası ver, dediler. Ahmet Bey bunlara hiç tanışlık vermedi. Dedi ki, s. -Hanımlar! Siz mademki fakirsiniz, benim de yıkanacak çamaşırım yok. Zamanın devrine göre çıkardı bunlara beş-on kuruş para verdi” (E8).

‘Beybörek’in Acıyurt Köyü varyantında, Beybörek tutsaklıktan kurtulup memleketine giderken, kapılarının önündeki pınarın başında durur ve burada kardeşi ile kavuşur.

“Babasının serayına gelende, bahdı ki, eheli çalır, oynuyor. Beyböreyh de gapıların öyünde bir punar varıydı. Getdi, oruya otdu. Efendi bunun bi tazısı varıydı. Bir de Benliboz’un gardaşı Hudaytay’ı varıydı. Gördü ki elinde parhaç, terkisinde Hudaytay, bir de tazısıynan bacısı gelir. Yanna yahlaşanda tazı gülüf, oynamıya başladı. O faat Beybörey’in bacısı yerden bir daş alıf: -Demeyh ki meni everdiler deyin gülüf oynuyursan, dedi. Daşı atanaca gıçınnan vurdu. Tazı bağırdı. Ona gaden Beyböreyh, eli gulağa atdı: Aldı Beyböreyh; Atma bacım atma tazıya daşı Gan ravan oldu gözümün yaşı Hudaytay da Benliboz’un gardaşı Bizleri de gavuşdurdu yaradan Hudaytay, hergün ayağını bulandırar, çamırlı su içerdı. Böyün bahdı ki, duru su içir. Hemen parhacı oruya bırahdı saraya gaşdı. Babasının yanına getdi. -Baba, dedi. Bizim punarın başında bir abdal, mana bele bele dedi. Bunu diyende padişah dedi ki: -Gızım abdallar peyhmez dürümüne yahın olar. Gardasıyn da goynunda üç tane nişanı olacıydı. Get bah bahım. O mu, deyil mi? Gız hemen behymezi dürümünü aldı getdi ki abdal ordaca durur. Yanna varanda; -Gardaş geti goynuna goyacam, dedi. O da: Yoh elime ver, dediyse de dutturamadı. Gız köyneyini aşdı. Oğlanın goynuna gorkene bahdı ki, üç tane nişanı var. Hemen orada birbirlerine sarıldılar” (Kaya, 1975, s. 20).

‘Necip ile Telli Hikâyesi’nde, Eşkıya Kara askerdeki Necip’e karısı Telli ile ilgili yalan haberler yazar. Necip karısını boşadığına dair Eşkıya Kara’ya mektup yazar. Necip karısının ahlaksızlık yaptığına dair olan haberlerden sonra hastalanıp yatağa düşer. Komutan bu işte bir iş olduğunu anlar ve Necip’in yanına askerler vererek onu memleketine gönderir. Necip askerleriyle gelirken bacısı Sırma Hanım kardeşi o askerlerin içinde mi diye merak eder.

“Bacısı ağlayarak, yol üstünde bir pınar vardı. Dedi, s.

-Ben pınara gideyim. Hiç olmazsa bunlardan haber alırım. Geldi. Su dolduruyor ama su taşıyor. Asker gelmişti ama Necip yaklaşıncı ablasını tanıdı”(Türkmen ve diğerleri, 2009, s. 222).

Türk kolektif düşün sisteminde su, Tanrı Kut’u ile kutsanmış dünya ile Tanrı arasındaki bağı sağlayan iletişim aracıdır. Bu bağlamda suya tanrısallık ve kutsallık atfedilmiştir. Su, yeryüzünde Tanrı’nın iradesi doğrultusunda hareket eden kutsal bir varlık olmuştur. Türk mitolojisinde Tanrı, evreni yaratmak isteğinde suyun içerisinde barındırdığı doğurganlık gücünü kullanarak evende var olan her şeyi yaratmıştır. Yine Tanrı dünyadaki düzenden memnun olmadığında suyun içerisinde taşıdığı arındırma gücü ile var olan düzeni tufan suları ile yıkmış ve su aracılığı ile memnun olacağı yeni bir

düzen yaratmıştır. Sular, Tanrı'nın iradesini yansıtmaktadır. Dolayısıyla halk hikâyelerinde, kahramanların kavuşmalarının ve aşklarının su başlarında olması bu kavuşma ve aşkların Tanrı'nın iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini göstermektedir.

3.6.2. Zaman Karakterli Bir İletken Olarak Su

Doğaya ait canlı ve cansız tüm varlıklara anlam yükleyerek evreni ve çevresini anlamlandırmaya çalışan insanoğlu için su, zamanın ve uzamın ötesinde içerisinde sonsuzluğu barındıran, sürekli ve yeniden yaratan canlı bir varlıktır. Türk kolektif düşün sistemi içerisinde suyun zamanın ve uzamın ötesinde olduğunu Korkut Ata'nın ölümsüz bir yer ararken “ecel suya gelmez” düşüncesi ile kıyamete kadar ikamet etmek için su yüzeyini tercih etmesi gösterilebilir. Anlatılar içerisinde kahramanın doğaya ait unsurlarla iletişime geçmesi onlar aracılığı ile kendisinde var olmayan bilgiye yani geçmişin ve bugünün sırlarına sahip olmak istemesinin bir dışavurumudur. Dede Korkut Hikâyeleri içerisinde de suyla haber alma ve suyla haberleşme ifadeleri yer almaktadır.

‘Begil-oğlu Emre Boyu’nda, Tekür’ün üzerine sefer kıldığını duyan Begil, oğluna; “Kara kara dağlardan haber aşmış,

Kanlı kanlı sulardan haber geçmiş” (Gökyay, 2006, s. 189) diyerek aldığı haberin kara kara dağlardan ve kanlı kanlı sulardan geçerek geldiğini belirtmektedir. Yine “Uşun Koca-oğlu Seğrek Boyu’nda da Eğrek’in tutsak ediliş haberi sulardan geçerek obaya ulaşmaktadır; “Kara kara dağlardan haber aştı. Kanlı kanlı sulardan haber geçti” (Gökyay, 2006, s. 200) ifadeleri de su ile haberin Oğuz ellerine vardığını göstermektedir.

‘Asuman ile Zeycan Beyan’ hikâyesinde de sudan haber alma Asuman’ın söylediği dörtlük içerisinde Murat Irmağı için bahsedilmektedir. Dörtlükte Murat Irmağının hiçbir engel tanımadan her mekândan aktığı ve bu cihanı gezerek haber verdiği dile getirilmektedir.

Asuman Bey’in Haremi ile Murad Suyuna gittiğini duyar. Murad Suyuna gelince görür ki Acem şairleri gelmiş, başına bir acem şalı sarar. Bey, Asuman’a haremden bir cariyesinin olduğunu ve onunla atışmasını söyler. Zeycan’ı getirirler ve Asuman ile atıştır. Asuman:

Ol Murad Çaydır dağı taşı dinlemez

Akıp gider mekânını beklemez

Harbi çoktur padişahlar dinlemez

Bu cihanı gezüp yürür al haberi” (Kaya, Koz, 2000, s. 36).

Sudan haber alınması; suyun geçmişten ve gelecekte haberdar olması Korkmaz’a göre (2015, s. 53-54) su fenomeninin zaman karakterli bir iletken dönüşmesindendir. Dolayısıyla insan, geçmişin bilgisine ve tecrübelerine, zaman boyutunda iletken ve yansıtıcı özellikleri olan su imgesiyle ulaşmaya çalışmaktadır. Eliade’ye göre (2001, s. 182), her kozmik nesnenin bir tarihi vardır. Bu da güneşin, suyun, bitkilerin ve hayvanların insanla konuşabilecek güçte olduğu anlamına gelmektedir. Nesne, kendisinden, en başta kökeninden, en eski olaydan söz ettiği için gerçek ve anlamlı duruma gelmektedir. Artık bir bilinmeyen, saydamsız, anlaşılabilir ve anlamdan yoksun, kısacası gerçek dışı olmaktan kurtulmuş ve insanın dünyasıyla aynı olan dünyaya katılmış olur. Yaratılıştan önce de Tanrı ile birlikte var olan ve evrenin yaratılmasında asli unsurlardan biri olan su kendisinde var olan hafızası ile geçmişin ve bugünün tüm bilgisini de içerisinde taşımaktadır. Su insan ile iletişime geçerek kendi gerçek dışılığından, insanın gerçekliğine ve dünyasına katılmış olmaktadır.

Dede Korkut Hikâyelerinden, ‘Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy’da Salur Kazan, düşmanlar tarafından kaçırılan ailesinin yerini suyla haberleşerek öğrenmeye çalışmaktadır.

“Bu halleri gördüğünde Kazan'ın kara kuyma gözleri kan yaş doldu, kan damarları kaynadı, kara bağı sarsıldı, tüm yüreği oynadı, konur atını ökçeledi, kâfir geçeceği yola düştü, gitti. Kazan'ın önüne bir su geldi, Kazan:

- Su Hak didarını görmüştür, ben bu suyla haberleşeyim, dedi. Görelim hanım nice haberleşti?

“Çığnam çığnam kayalardan çıkan su!
 Büyük büyük ağaç gemileri oynatan su!
 Hasan ile Hüseyin’in hasreti su!
 Bağ ve bostanın zineti su!
 Ayşe ile Fatma’nın nikâh su!
 Şahbaz atların içtiği su!
 Ak koyunların gelip çevresinde yattığı su!
 Kızıl develerin gelip geçtiği su!
 Ordumun haberini bilir misin, desene bana.
 Kara başım kurban olsun, suyum sana!
 Yoksa karış veriririm şimdi sana!” dedi” (Gökyay, 2006, s. 54- 55).

Suyun iletici ve yansıtıcı özelliklere sahip olması ise suyun yeryüzünün aynası olmasından kaynaklanmaktadır. Su yeryüzündeki her şeyi kendisinde var olan ayna özelliği ile insana aktarabilmektedir. Roux’a göre (1998, s. 117), gaipden haber almak için bir ayna kullanan şaman, onun vasıtasıyla Tanrı ile veya ruhlarla konuşmaktadır. Dolayısıyla “Su, Allah’ın yüzünü görmüştür ve ben bu su ile konuşacağım” ifadesi İslam etkisini ancak yüzeyde belirleyen bir üslup olmasının yanı sıra suyun yeryüzünün aynası olması dolayısıyla gaipden haber verebileceğini söylemektedir.

Bu soylamada, Gök Tanrı inancı ile İslami inancın çatışması açıkça görülmektedir. Ergun’a göre (1998, s. 74), Oğuzlar bu dönemde tamamen Müslüman olmuşlardı. Fakat kültürel olarak hâlâ daha Şamanizmle karışmış Gök Tanrı inancındaydılar. Salur Kazan’ın mitolojik hafızasında suyun yeryüzünde Gök Tanrı’nın sembolü olması ve ihtiyaç duyulduğunda yardım eden yer-su ruhlarının varlığına dair inanç bulunmaktadır. Salur Kazan’ı suya yönlendiren de bu mitolojik hafızasıdır ancak Salur Kazan haberleşmek için suya yöneldiğinde bu İslami inançları doğrultusunda, “Su, Hak didarını görmüştür” ifadesi ile açıklamaya çalışmaktadır. Salur Kazan, artık Müslüman olduğu için mitolojik hafızası ile Gök Tanrı’nın yeryüzündeki sembolü olan suyu İslami mübareklerle birleştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla suyun kutsal oluşunu eski inançları ile açıklamak yerine “Hasan ile Hüseyinin hasreti su!” ve “Ayşe ile Fatma’nın nikâh su!” olarak açıklamaya çalışmaktadır. Ancak soylamanın devamında yer alan “Kara başım kurban olsun, suyum sana!” sözleriyle mitolojik hafıza tekrar gün yüzüne çıkmıştır ve eski Türk inançları içerisinde var olan yer-su ruhlarına ve Gök Tanrı’ya su vasıtası ile kurban sunma inancı bu ifadede varlığını açıkça göstermektedir.

Salur Kazan’ın, “Su, Hak didarın görmüştür” ifadesi suyun Tanrı’nın yüzünü görmesini belirtmektedir. Türk yaratılış mitlerinde su, yaratılışın ana hattını oluşturmaktadır. Başlangıçta sadece Tanrı ve su vardır. Tanrı Ülgen, kuşa dönüşerek suların üzerinde uçar ancak konacak yer bulamaz. Bunun üzerine gökten gelen bir ses Tanrı Ülgen’e denizin içinden çıkan bir taşın konmasını söyler. Ülgen bu taşın konduğunda yerin ve gökyüzünün yaratılması gerektiğini düşünür ancak bunu nasıl yapacağını bilemez. Suların içinde yaşayan dişi ruh Ak Ana, Ülgen’e yaratılışı nasıl gerçekleştireceğini anlatır. Onun yardımıyla işe başlayan Tanrı önce yeri, ardından gökyüzünü yaratır.

Türk yaratılış mitlerinin diğer varyantlarında da yaratılışta Tanrı ile birlikte var olan ve yaratılışın asli unsurunu oluşturan su bulunmaktadır. Türk mitik hafızasında bulunan suyun ilk yaratımdan da önce Tanrı ile var olması düşüncesi İslamiyet ile birlikte İslami örtü altında da var olmaya devam etmiştir. Dede Korkut Hikâyeleri içerisinde Salur Kazan'ın “Su, Hak didarın görmüştür” ifadesi bu düşüncenin bir yansımasıdır.

“Leyla ile Mecnun” hikâyesinde, suyun Allah'ın cemalini gördüğünü ve bir daha görebilmek için coşkun bir şekilde aktığını ifade etmektedir. Ayrıca Allah'ın kudretini, kuvvetini ve cemalini suya yansıttığından da bahsedilmektedir. Suyun sürekli dalgalanarak hareket etmesi; suyun bütün mahlûkatla birlikte hep bir ağızdan Rab'e hamdü sena etmesindendir (Schimmel, 2004, s. 25). Türk kolektif düşün sistemi içerisinde su, Tanrı'nın yeryüzündeki yansımasıdır. Suyun başlangıçtan beri Tanrı ile birlikte var olması ona Tanrı'nın kutsiyetinden kazandırmış ve onun yeryüzündeki mekânı olmuştur. Dolayısıyla insan, suyun coşkun akmasını bile Tanrı'ya duyduğu özleme, O'ndan ayrı kalışına ve O'nunla birlikte var olmayı istemesine dayandırmıştır.

“Dünyada en ziyade güzel, güzel Allah'ın cemalidir. İşte, gudretini, guvvetini, cemalini suya halgetti Cenab-ı Hak. Su agmadi, nasıl cemalini çevirdiyse su hızlı başladı agmıya. Neden ahiyor, helen ahiyor. Bir gördüm bir daha görüm, ikincisini görüm” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 153).

‘Kirmanşah Hikâyesi’nde de suyun Allah'ın cemalini gördüğü ve o günden yani yaratılıştan beri var olmaya akmaya devam ettiğinden bahsedilmektedir.

“Ya dünyada senin gam gasavetin, bir akarsuyun kenarında otur, o suya dikkatle, o suyun hışlıtısına seyret. Allah'ın cemalini, o su bir görmüş, bir de akıyor, bi daa göre. Hele akıyor” (Alptekin, 1999, s. 134).

İslamiyet ile birlikte suyun kutsiyetinin varlığının korumasının bir diğer sebebi ise Kur'an-ı Kerim'de Cennet tasvirleri içerisinde “altından ırmaklar akan” ifadelerinin yer almasıdır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu tasvir Türk anlatılarında ve şiirlerinde de yer almaktadır. ‘Şah İsmail’ hikâyesinde yer alan dörtlükte de Cennette bir pınar aktığından ve Hakk'ın didarına baktığından bahsedilmektedir.

“Cennet’de bir pınar akar,
Hagg’ın didarına bakar,
Gogusi cannarda gokar,
Garanfil gara değil mi?” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 207).

İnsanoğlu dünden bugüne içerisinde yaşadığı kozmik âlemi, çevresini ve kendisini anlayarak bilinmezleri keşfetmek, geçmişe ve geleceğe hükmetmek istemiştir. Bu istek doğrultusunda insan, tıpkı Salur Kazan'ın obasından haber almak için zaman karakterli bir iletken olan suya başvurması ve sudan haber almak istemesi gibi sudan düne ve bugüne dair bazı bilgileri öğrenmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Türk kültüründe görü yöntemiyle kehanette bulunma sanatında kullanılan araçlardan biri de sudur. “Su dolu bir kaba veya parlak ve berrak şeylere bakarak, hükmetme esası “ırafet” olarak adlandırılmaktadır” (Sümbüllü, 2010, s. 61). Bu yöntemde bakıcı benzer bir yoğunlaşmayla suya yönelmektedir ve suyun üzerindeki dalgalanmalara veya durgunluğuna bakarak durum hakkında yorum yapmaktadır (Karatosun, 2016, s. 234-235).

Babil kâhinleri su ve zeytinyağının karıştırılması ile görünen muhtelif şekillere bakarak istikbali önceden söylemektedirler (Schimmel, 1999, s. 53). Orta Asya şamanları da ruhları çağırmak için su dolu taslara bakmaktaydı. Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra binlerce yıldır süregelen kabullenilmiş değerlerini ve eski inançlarını yeni inanç örtüsü altında devam ettirmişlerdir. İslam âlimleri, İslamiyet'te falın, sihrin ve büyü uygulamalarının kabul edilmediğini ve hatta bunların haram olduğunu; sihir ve büyü yapmayı İslamiyet'in yedi büyük günahından biri olarak saydığını belirtmektedirler. Ancak Türkler Orta Asya'dan Anadolu'ya göçerken getirdikleri; evreni ve insanı anlamaya ve onları kontrol almaya yardımcı olan bu uygulamaları asırlarca devam ettirmişlerdir.

Su ile fal bakma uygulamasının Türk halk inançları içerisinde Anadolu'da hâlâ yaşandığı görülmektedir. Diyarbakır'ın Hani ilçesinde bir bardağa veya tasa doldurulan suya okunarak dalgalanan suyun alacağı şekillere göre birtakım yorumlar yapılmaktadır (Demirok, 2014, s. 112). “Su ile fal bakan kişi, bakır veya emaye yani içi parlak olan bir tasa su doldurur. Fal baktıracak kişiye bir niyet tutmasını söyleyerek parmağını suya daldırmasını ister. Bazen kalem veya ona benzeyen bir araç ile su hareketlendirilir. Bakıcı suyun üzerindeki dalgalanmaları ve oluşan çizgileri yorumlayarak konuşmaya başlar” (Duvarcı, 2013, s. 166). Bu doğrultuda Türk kültür ve inanç sistemini içerisinde barındıran Türk halk hikayelerinde de su ile kehanette bulunma ve fal bakma ritüel ve uygulamalarına rastlanılmaktadır.

‘Şahısmayıl Hikâyesi’nde, Şahısmayıl, “babasının memleketine gelir, ama Arabüzengi ismindeki garısı tasa baharmış. Tasa bahir, tasda ne gösderirse ne yapacağı onun önüne gelir. Babasının şehrine yaklaşanda deyir

ki Şahismayıl men bir tasa bahım onnan sonra deyip gedeh memleketine peki deyir. Tasa bahır. Tasa bahanda deyir ki Şahismayıl tas çoh bozuh görünür gessen bile babanın evne memlekete müjde gedir ki padişahın oğlu gelmiş” (Olçay ve diğerleri, 1976, s. 135).

‘Salman Bey Hikâyesi’nde de, Dürretel Hanım, müneccimin vasıtasıyla Salman’ın payitaht şehrine gelmek üzere yola çıkar. Dürretel Hanım, müneccime Salman Bey’in şu an ne yaptığını sorar. Müneccim, Salman’ın evlendiğini görür ancak üzülmesin diye söylemez.

“-Efendim, gusura bahma. Birez suda bunaltı var, dedi. Hava rüzgârlı dedi. Suyunan bahirdi çünkü remile. Suda buluntu var ilye seçemedim, dedi” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 714).

Türk inanç sistemi içerisinde var olan suyla fal bakma ve sudan haber alma inancının temelinde kutsal su inancı yatmaktadır. Türk kolektif düşün sistemi ve Türk mitolojisi içerisinde evrenin yaratımında suyun önemli bir rol oynayarak yaratımın asli unsuru olması nedeniyle su içerisinde doğaüstü yetenekler barındırmaktadır. Tanrı her şeyi bilen ve gören tek varlıktır. İçerisinde Tanrı’nın Kut’unu taşıyan su da taşıdığı bu kutsiyet ile Tanrı’nın bu yeteneğini de bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla su, Tanrısal bir güç olan yaradılışı, yeniden yaratımı, ölümü ve doğumu içerisinde barındırdığı gibi geleceğe dair bilgileri de bünyesinde taşımaktadır.

3.6.3. Ayna Vazifesinde Su

İnsan somut bir farkındalık anlayışı dâhilinde çevresinde olup biten her şeyi merak eden bir varlıktır. Bu bağlamda insan, kendi fiziki varlığını da görmek istemiş ve kendini görme ihtiyacının sonucunda aynayı keşfedilmiştir. İnsanoğlu aynayı keşfetmeden önce ise durgun su yüzeylerinin, parlak taşların ve çelik levhâların görüntüyü yansıtma özelliğini ayna gibi kullanmışlardır. Bu doğrultuda su, insanın ayna yapma düşüncesinden önce görüntüyü yansıtması özelliği ile ayna işlevi görmüştür. İnsanoğlunun ilk yapay aynayı ne zaman yaptığı bilinmemekle birlikte başlangıçta, muhtemel su çukurlarının içine bakarak daha sonra durgun sular ve diğer düz, yansıtıcı objeler arasında mantıksal bir ilişki kurmuşlardır (Pendergrast, 2003, s. 3). Durgun su yüzeylerinin yansıtıcı özelliği ile insanoğlunun ayna ihtiyacını karşıladığı pek çok mit içerisinde yer almaktadır.

Yunan mitolojisinde yer alan Narkissos miti, insanoğlunun fiziksel olarak kendini yansıtıcı bir yüzeyde görmesinin tecrübesini ele almaktadır. Narkissos miti ayrıca ayna

ile insan benliği ve nefsi arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Zira insanın kendini görmesi, benliği ile fiziksel görüntüsü arasında bir bağ kurarak kendini anlamlandırması ve tanıması açısından önemlidir.

Narkissos'un duygusuzluğunu ve vahşi gururunu affetmeyen Tanrılar, onun taşlaşmış gönlünü tuhaf, yakıcı ve kavurucu bir aşkın ateşi ile yaktılar. Ancak Tanrılar Narkissos'un gönlüne bu aşkı koymak için onun durgun sulara yansımış görüntüsünü kullandılar.

“Bir yaz günü, av peşinde koşmaktan yorulan Narkissos; sussuzluğunu gidermek için berrak ve sakın bir kaynağın başında durur. Narkissos çimenlerin üzerine yüzükoyun uzanır ve su içmek için kaynağa eğilir. Suyun içine düşen kendi hayalini görür. Bu hayalin esiri olan avcı hayretten donup kalır. Büyük aşk heyecanları içinde kendi kendini, kendi güzelliğini seyrederek. O böylece kendi kendinin bağı yanık bir aşığı olur. Kendinde tapmakta o kadar ileri gider ki, gördüğü hayalden gözünü bir an dahi ayırmak istemez. Oradan kalkamaz. Kırığının güneşte eridiği gibi yavaş yavaş kendisinin erdiğini ve gül renginde solduğunu görür. Kendisini yakıp kavuran gizli ateş, onu tamamiyle tükettiği zaman kız kardeşleri onu, Nergis çiçeği şeklinde bulurlar” (Can, 2011, s. 104-105).

Bu hikâyede Tanrılar, Narkissos'u cezalandırıp onu yok etmek için kalbine kendi aşkını koymuştur. Kalbindeki bu aşkı da su yüzeyine yansıtarak ona göstermişlerdir.

Sembolik anlatımlarla çevirili Narkissos miti, insanoğlunun kimlik arayışını ele almaktadır. Narkissos, durgun su yüzeyinde güçlü bedeni ve güzel yüzünü görerek kendisine âşık olmuş ve günümüzde Narsisizm ya da Narkissosculuk teriminin yani kendine aşırı hayranlık duymanın ilk örneğini oluşturmuştur. Zira Narkissos, su yüzeyine yansıyan görüntüsünü büyük bir hayranlıkla izleyerek ölmüştür. Bu doğrultuda ayna psikolojide insanın kendi içindeki narsist eğilimlerini temsil etmektedir (Burckhard, 1994, s. 127).

Ruh ayrıştırmasında “libido” enerjisi önce insanın kendi üstüne yönelir, sonra ben’le başkası arasında bölüştürülür, bu enerji daha sonra başkalarından uzaklaşıp ben’e bağlandığında narkissosçu eğilimler oluşur (Timuçin, 2000, s. 249). Ben’den başkasına yönelmeyen ve ben’le başkası arasında bölüştürülmeyen libido enerjisi bireyde narkissosçu eğilimleri oluşturmaktadır. Psikolojide birey içerisindeki narsist eğilimler ve kişilik parçalanmışlığı ayna ile sembolize edilmektedir. Korkmaz’a göre (2014, s. 216), bu açıdan ayna metaforu iki durumda da örtülü şekilde bütünlüğünü kaybetmiş ya da hayatın düzeninden kopmuş, kendi ruh dünyasının düzensizliğine, kalabalığına kimliksizliğine ve boyutsuzluğuna mahkûm edilmiş insanın, yeniden herhangi bir tarzda

o kaybolan “ilk oluş”taki safiyetine/ bütünlüğüne erişme arzusunun yansımasıdır. Bu doğrultuda bireyin kendi ruh dünyasında kaybettiği ilk oluştaki bütünlüğünü yeniden kurma ve ilk hale dönme arzusu ayna ile temsil edilmektedir.

Burckhard’a göre ayna daha geniş bir çerçevede düşünülürse, ayırdetme melekesi ve bilgi gibi saf aklı yansıtan zihindir. Plotinus, aklın İlâhi Varlık’ı tefekkür ettiğini ve nesneyi aslı tamamıyla tüketilmeyecek olan bu tefekkür sayesinde dünyanın, sürekli kırılan bir yansımaya benzetilebilecek, hep eksik bir imge olarak ortaya çıktığını söylemektedir (Burckhard, 1994, s. 128). Tasavvufta, kalp kötü duygulardan arınır ve temizlenirse insan gönlü ayna işlevi görebilmektedir. Dolayısıyla kalp aynası maddi duygulardan arındırılarak ne kadar temiz olursa o zaman kendisine yansıyan güzellikleri net olarak göstermektedir. “Kalp saf bir ayna olduğunda, dünya bu aynada gerçekte ne ise öyle, yani tutkulu düşüncelerden kaynaklanan bozulmalar olmadan yansır. Ayrıca, kalp İlâhî Hakikat’i az çok dolaysız olarak, önce simgeler (işaret) biçiminde, sonra simgelerin ardındaki manevî nitelikler (sıfat) veya özler (‘ayan) biçiminde, son olarak da İlâhî Gerçeklikler (haka’ik) olarak yansıtır” (Burckhard, 1994, s. 129). Dolayısıyla gönlünü kötü duygulardan arındıran kişi Allah’ın hikmetini, kudretini ve yaratma gücünü daha net görebilir.

Türk halk hikâyelerinde suyun, kahramana sevdiğinin suretini gösteren yansıtıcı ayna görevini üstlendiği sıklıkla görülmektedir. Bu bağlamda kalp saf bir ayna olduğunda İlâhi Hakikati yansıtacağı gibi su da İlâhi Hakikatin yeryüzündeki yansıması olarak kahramana kalbindekini yansıtmaktadır. Allah, kahramanın gönlüne koyduğu aşkı, su yüzeyinden yansıtarak ona göstermektedir. Dolayısıyla su, kutsalın yeryüzündeki yansıması olduğu için, yansıttığı da kutsalın tezahürüdür. Bu doğrultuda kahramanın gönlüne su yüzeyinde gördüğü çehre bir kor olarak düşmekte ve kutsalın onayında bir aşk başlamaktadır.

‘Şah İsmail’ hikâyesinde, Şah İsmail, Arab Üzengi’ye Güllizar’ı bulup gelip onu da oradan alacağını söyler. Şah İsmail, bir gün Yemen’e yaklaşır ve Güllizar’ı çok özlediği bir anda Güllizar’ın su yüzeyine yansıyan cemalini suyun üzerinde görür.

“Çok Güllizar’i arzetmiş, göresimişdi. Aradan feleğin aynası, aylar geçmişdi. Eyle bahdı ki bir galabalık sürdü atını geldi derya kenarına dalgıçlar semek dutuyordi. Böyle bu dalgıçlara seyrederken büyük bir deryanın üsünde rahmet yağmış, üzerine gün doğmuşdi. Suyun şevkinden, günün şevkinden Şah İsmail’in gözlerine Türkman gızı Güllizar aynı suyun üstünde gördükdü” (Sakaoğlu ve diğerleri, 1997, s. 185).

Şah İsmail’e sevdiği Güllizar’ın cemalinin su yüzeyinde yansıması, idealize edilmiş kahramanın kalbinin hakikate açık olduğunu göstermektedir.

‘Tahir Mirza Hikâyesi’nde, Tahir, Emir’in adamlarından kurtularak kaçır.

“Gel ha gel, gel ha gel. Güzel bir bahçeye çıldı. Ama bir bahçe. Etrafında ev mev görmedi. Gece vahdıldı. Ev mev görmedi. Heralda bu bağın sahibi mahibi yohdu. Ben burda galim, dedi. Olmaz mı? Düşündü bu bağ yabancı hayvannar meyvaya gelir. Gelir beni parçalarlar. Ne yapım? Aradı o arada çeşmeyi buldu. Çeşmenin başında bir ceviz ağacı varıldı. Bu ceviz ağacının üzerinde, dalında durdu. “Beni hayvan mayvan parçalar. Tahir kâh tutdu kâh uyudu. (...) Hanverdi orda abdes alıp namazını gılıp öyle gelecek. Bu cariyenin bir tanesi de, o gün Ağcagızın sırasıydı. Ağcagız eline bir ibrik aldı. Tam Tahir’in yanındaki o çeşmeden su alcağıdı. Su sabahları çoh parlah parlah olar. Bahdı ki suyun içinde don göynek deligannı don göynek durar. Suya resmi aksedip. Bir deligannı. Don göynek gatında suyun içinde. Bu böyle bildi ki, suyun içinde. Hâlbuki orıya resmi aksedip” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009, s. 277- 278).

Türk halk hikâyelerinde kahramanların birbirilerini direkt olarak görüp âşık olmalarından ziyade su yüzeyine yansıyan görüntülerine âşık olmaları; başlayan aşkın Allah tarafından kalplerine yerleştirildiğinin ve kutsala yakın olan kahramanın bunu gönül aynasının yansıması olan su yüzeyinden görmesi ile vurgulanmaktadır.

‘Âşık Garip Hikâyesi’nde, “Âşık Garib kalkub anda elini yıkamak istedi. Bir de havz var idi. Baktı ki karşiki pencereden kızın şavkı havz içine urmuş. Bir de Âşık Garib, havzın içinde bu şavkı görünce, başını kaldurup yukarı baktı ki kız anda oturur” (Türkmen, 2017, s. 159).

‘Hurşit ile Mahmihri’ hikâyesinde, “Girişteki çeşmeden bir su içer, kızın gölgesi çeşmeye nakş’ olur” (...) “Hurşid Bey sora sora Isfahan’a gelir. Çeşmeye varır bir su içer, elini yüzünü yıkar, bir de bakar ki kızın çeşmeye geçmiş. Orda derinden bir ah çeker” (Altınkaynak, 1993, s. 147-149).

‘Salah Sovdıyar Hikâyesi’nde, Peri Hanım’ın, babası, annesi ve kardeşleri Muhammet hacca giderler. Tafdıh, kardeşi Peri Hanım ile kalır. Adamın biri, Tafdıh’a, Peri Hanımın öz bacısı olmadığını söyler. Tafdıh, Peri Hanım’a saldırır ve Peri Hanım Tafdıh’ı yaralar. Tafdıh, babasına kızının kötü yolda olduğunu söyler. Baba, kızını Muhammet’le beraber dağa gönderir öldürmesi için. Ancak Muhammet bacısına kıyamaz. Güvercin öldürerek onun kanını gömleğe sürer, babasına götürmek için. Kardeşi gittikten sonra Peri Hanım bir ağacın kovuğuna girer. Bir padişahın oğlu da

oradan geçerken atına su içirmek için durur. Peri Hanım'ın gölgesi suyun içine düşer ve padişahın oğlu gölgeyi takip ederek Peri Hanım'ı bulur (Taşlıova, 2006, s. 659).

Birlikte yetişen çocukların birbirine âşık olma motifi, halk hikâyelerinde sıklıkla rastlanılan motiflerdendir. Arzu ile Kamber hikâyesinde, Arzu ve Kamber kardeş olmadıklarını öğrendikten sonra birbirlerini sevmeye başlamaktadırlar. Westermarck'ın varsayımına göre birlikte büyüyen erkek ve kız kardeşler birbirlerine cinsel ilgi göstermemektedirler. Aynı zamanda bu varsayım birlikte büyüyen ancak aralarında kan bağı olmayan çocukların da birbirine karşı cinsel ilgi duyamayacağını göstermektedir. Ancak Türkiye'de üvey kardeşler arası evlilik, "taygeldi evlilik" olarak adlandırılan evlilik yöntemiyle gerçekleşmektedir (Abalı, 2011, s. 82). Salah Sovdıyar Hikâyesi'ndeki durum Arzu ile Kamber hikâyesinden farklıdır. Tafdih, birlikte büyüdüğü Peri Hanım'ın kardeşi olmadığını öğrendiğinde Westermarck'ın varsayımının tersine, ona şehvet duymaya başlar. Tafdih'in, birlikte büyüdüğü Peri Hanım'a karşı şehvet duyması onun gölge arketipi ile ilgilidir. Gölge, bireysel bilinçaltıdır. Toplumsal standartlara ve bizim ideal kişiliğimize uymayan tüm vahşi istek ve duyguları kapmaktadır. Utanç duyduğumuz ve kendi hakkımızda bilmek istemediğimiz her şeydir. Görüldüğü gibi içinde yaşadığımız toplum ne kadar dar ve kısıtlayıcı olursa, gölgemiz o kadar geniş olacaktır (Fordham, 2019, s. 65). Tafdih, toplum tarafından onaylanmayacak olan birlikte büyüdüğü kardeşine şehvet duymuştur. Bunu ise bilinçaltında bastırdığı ilkel duyguları ile yapmıştır. Johnson (1996, s. 27), erkek kardeş, kız kardeş ensesti genellikle insan ırkının türeyişini açıklayan Âdem ile Havva hikâyelerinde de görüldüğünü belirtmektedir. Önceleri Cennette yaşayan Âdem ile Havva çifti daha sonra Allah'ın gazabına uğrayıp yeryüzüne gönderilir. Burada Havva bir kız bir erkek olmak üzere ikiz çocuklar doğurur. Birinci hamilelikten doğan çocuklar ile ikinci hamilelikten doğan çocuklar çapraz olarak birbirleriyle evlenirler. Daha sonraki evlilikler de bu şekilde devam etmektedir (Köksal, 2005, s. 71). İşlenen ilk cinayet de Kabil'in kendi ikiziyle evlenmek istemesi sonrasında gerçekleşmiştir. İkiziyle evlenmesinin haram olduğunu ve onunla Habil'in evlenmesi gerektiğini söyleyen Âdem, Habil ile Kabil'e Allah'a birer kurban sunmalarını, hangisinin kurbanı kabul edilirse o kişinin Kabil'in ikiziyle evleneceğini söylemiştir. Allah, Habil'in adağını kabul edince bu durumda ikiziyle evlenemeyecek olan Kabil de kardeşini öldürmüştür (Köksal, 2005, s. 72). Halk hikâyeleri içerisinde sıkça rastlanılan kahramanların birlikte büyüdüğü

kardeşinin öz kardeşi olmadığını öğrendiğinde onunla evlenmek istemesi durumu Habil ile Kabil hikâyesinin başkalaşmış bir kalıntısıdır.

Salah Sovdiyar hikâyesinde ve pek çok Türk halk hikâyesi içerisinde sıklıkla rastlanılan kanlı gömlek motifi, öldürecek kişi tarafından, çocuklarının ölümü konusunda babalarına kesin bir delil olarak getirilmektedir. Bu gömlek ölümü, yokluğu, yaşamı ve varlığı temsil etmektedir (İçli, 2013, s. 271). Ancak bu gömleğe sürülen Peri Hanım'ın kanı değil öldürülen bir güvercinin kanıdır. Türk halk kültüründe ve inanışlarında güvercin, sevginin, saflığın, aşkın ve barışın simgesidir. Sembolik olarak bakıldığında güvercinin öldürülmesi, sevginin ve saflığın öldürüldüğü anlamına gelmektedir. Başkası tarafından sürülen kan ise, iftira ve yalanı temsil etmektedir. Peri Hanım'ın ağacın kovuğuna girmesi ise anne arketipinin yansımasıdır. Anne arketipinin sayısız yansıması olduğu gibi orman, akarsu, mağara, kuyu, ağaç ve her türlü oyuk biçimi de anne arketipinin tezahürüdür (Jung, 2015, s. 22). Peri Hanım'ın ağaç kavuğuna girmesi de ana rahmine dönüşün sembolik bir yansımasıdır.

'Esmehan Hikâyesi'nde, Esmehan'ın anne, babası ve kardeşi Hicaz'a giderler. Esmehan'ı da diğer kardeşi Molla ile bırakırlar. Molla, bir gün mahalledeki arkadaşlarından Esmehan'ın öz kardeşi olmadığını öğrenir. Molla, eve geldiğinde Esmehan'a kardeş olmadıklarını ve onunla evlenmenin ona düştüğünü söyler. Esmehan kabul etmeyerek, Molla'yı kovar. Molla, yolda yürürken bir kadın görür. Kadın, ona yardım edebileceğini söyler. Molla'ya, sen hamamcı ile konuş hamamı kapat kapısına da, burası aile yeridir, erkekler giremez, yazdır. Sonra içeri gir beni bekle, ben Esmehan'ı kandırıp getiririm der. Esmehan, kadına inanıp onunla hamama gittiğinde içeride sadece Molla'nın olduğunu görür ancak kapıda üzerlerine kapandığı için kaçamaz. Molla biraz saf olduğu için onu kandırır sonra bir güzel döver. Kadın bu defa Molla'ya babana mektup yaz ve Esmehan'ın burada kötü işler yaptığını söyle der. Molla da babasına Esmehan'ın kötü yolda olduğuna dair bir mektup yazar. Babası ile birlikte mektubu okuyan kardeşi Osman, Esmehan'ı dağ başında bırakır ve kanlı gömleğini alarak yola düşer. Esmehan, kendisine kalmak için güvenli bir yere arar. Yuvarlanarak, tırmanarak büyük bir çınar ağacının dibine iner. Bütün kuşlar başında ve çınar ağacının dibinde pınar; içi ayna gibi... Başında otlar diz boyu... Elini yüzünü yıkadı. Bir avuç su içti ki, açlık serine geçmiş. Şu ot güzelmiş, şu ot şirinmiş derken otlardan karnını doyurdu. Güneş batmaya başladı.

"Nerede yatarım ben. Hele şu çınar ağacına bir çıkayım." Biraz yukarı yarı yerine kadar çıktı ki, oradan bir dal ayrılmış, ora bir kovuklaşmış böyle,

Esmehan'a göre bir yuva... Tamam. Akşam olduğu zaman çıkıp yatıyor, sabah olduğu zaman iniyor. Oradaki otlardan yiyor, çıkıyor kuşlarla arkadaşlık ediyor. Bağdat padişahının oğlu Ahmet Bey, evleneceği kızı bulmak için bir kuş salar ve kuşu takip eder. Kuş, Esmehan'ın olduğu çınar ağacına konar. Ahmet Bey, kuşun peşinden çınar ağacının altına gelir. Pınarda elini yüzünü yıkayıp, su içmek için atından iner. Suyun başına vardığında, baktı ki; suyun içinden yukarı bir kız şavkı çıkıyor amma analar bir doğurmuş. "Tamam, ben bunu arıyordum." dedi. Ahmet Bey, düştü bayıldı (E10).

Hikâye içerisinde yer alan Molla, Salah Sovdiyar hikâyesindeki Tofdih karakterinin benzeridir. Bu hikâyede de Molla'nın Esmehan ile kardeş olmadığını öğrendiğinde ona saldırması ve onunla evlenmek istemesi Molla'nın gölgesi ile açıklanabilir.

Esmehan'ın güvenli bir yer ararken, büyük bir çınar ağacına çıkması; Türklerin geleneksel dünya görüşünde yer alan ağaç kültünün bir yansımasıdır. Ağaç, Tanrı'nın kut'unu üzerinde taşıyan yaşam kaynağıdır. Bu düşünce neticesinde zorda kalan, başı sıkışan insanlar hayat ağacına sığınır. Ergun'a göre (2012, s. 244), Tanrı herkesi kucaklayacak kadar büyüktür ve Tanrı'yı yeryüzünde sembolize edecek ağaç da büyük olmalıdır. Anadolu'da bu ağaçlara "tavlar" denilir ve bu ağaç kendine sığınanları tehlikelerden korur. Bu inanış nedeniyle de hem günlük yaşamda hem de mitolojik dünyada kahramanlar kaba ağacın gölgesine sığınır. Halk hikâyelerinde, kendisine güvenli bir yer arayan kahramanların büyük bir ağacın üzerine tırmanması veya ağacın gölgesine sığınmaları bu mitolojik düşüncenin yansımasıdır.

'Hacer Hanım Hikâyesi'nde, Ahmet Ağanın Hacer adında bir kızı varmış, o kadar güzelmışki herkes bu kızı kıskanmış. Ahmet Ağanın eşi Hanım Sultan'da bu kızı kıskanmış ve vezir ile birlikte bu kıza bir tuzak kurarlar.

"Hacer Hanım bir gün, mutfığa su almak için girer. Hanım Sultan da bunu görüp çaydan aldığı su yılanlarını, mutfaktaki çaydanlığın içine koyar ve Hacer Hanım'a bu çaydanlığı verir. Hacer Hanım yılanlı suyu içer. (...) Hacer Hanım'ın karnı içtiği yılanlı sudan dolayı günden güne şişmektedir". Vezir, Ahmet Ağa'ya kızının başkalarıyla yatıp kalktığını ve hamile olduğunu söyler. Babası en başta inanmasa da günden güne karnı daha çok şişer ve insanlarda konuşmaya başlar. Ahmet Ağa, oğlunu çağırarak kardeşinin yaptığı bu kötü işten dolayı onu dağ başına götürüp öldürmesini, kanlı gömleğini de kendisine getirmesini ister. Kardeşi, Hacer Hanımı öldürmeye kıyamayıp getirip bir dağ başında bırakıyor. "Çeşmenin başına geliyor, eğilirken bir bulantı geçiriyor. O anda kusmaya başlıyor. İçindeki su yılanları çoğalmış, olmuş üç yüz tane. Yılanlar, çeşmenin önündeki yalaklara doluyor."

"Çeşmenin başında büyük bir ağaç var. Ağacın başına çıkıyor, oturuyor. Bir bakar ki bir delikanlı iki atı ile beraber, atını çeşmeye suvarmaya

getirir. Hacer Hanım yukarıdan bakar ki, atlar ürkek su içmiyor. Meğer kızın sureti suya yansımış. Atlar korkuyor, su içmiyor. Delikanlı şöyle yukarıya bakar ki, Allah'ım güzel bir kız ağacın başında oturuyor” (Saçkesen, 2003, s. 225- 228).

Hacer Hanım hikâyesinde, Hacer Hanımın su yılanlarının olduğu suyu içince günden güne hamile gibi karnının büyümesi ifadesindeki yılanın sembolik açılımı spermdir. Sümerlerle başlayan dönem sembolizminde, eşleştirme yönteminin bir sonucu olarak yumurtanın aşılması ve doğurganlık gibi anlatımların söz konusu edildiği kompozisyonlarda, yılan imgesi görülmeye başlanmıştır. Yılanla sperma arasında paralellikler bulunmaktadır. Sperma da yumurtayı aşıladığı zaman kendi plazma membranını (yani yılan gibi, çevresini kaplayan derisini) dışarıda bırakarak o da deri değiştirir (Ateş, 2001, s. 175). Hacer Hanım'ın çeşmenin başında bulantı geçirerek yılanları kusması ise su kültü ile alakalıdır. Suyun tedavi edici ve sağaltıcı gücü ile çeşme başında kusarak iyileşmiştir.

Hikâye içerisinde Hacer Hanım'ı kışkırdığı için ona tuzak kuran üvey annesi, anne arketipinin bir yansımasıdır. “Kadınların erkek tiplerden önce geldiği masallarda anne arketipi öz annelerde, dadılarda, sütannelerde, kıskanç üvey annelerde, dev analarında ve cadılarda hayat bulur. Kadınların erkek ile denk olduğu ve kadının kutsiyetinin saygınlığa dönüştüğü destanlarda ise anne arketipini destan kahramanının annesi, eşi ve ihtiyar kadınlar, kadının daha çok maşuk rolünde görüldüğü halk hikâyelerinde öz anneler, cadılar ve kocakarılar, efsanelerde ise genellikle kutsiyet kavramıyla özdeşleştirilen kadın tiplerinden öz anneler, kaynanalar ve ermiş kadınlar temsil etmektedir” (Dursun, Torun, 2020, s. 539- 540). Her imgenin olumlu veya olumsuz anlam taşıyabileceği gibi anne arketipi de bazı anlatılarda kahramanı destekleyen yüce anayken, bazı anlatılarda ise kahramana tuzak kuran onu engelleyen biri olarak görülmektedir.

Su, aynı zamanda insanoğlunun bilinçaltına yansıtılmış bir ayna işlevi görmektedir. Jung'a göre (2009, s. 283), insan suyun yüzeyinde kendi “karşıtını”, “gölge”sini görebilecektir. Dolayısıyla insan su ile girdiği etkileşim sonrası kendi özünü de tanıyıp kavrayacak ve kendi farkındalığına ulaşarak kendi sınırlarını zorlayacaktır. İnsanoğlunun düşün sistemi içerisinde bilinçaltının sembolik değer dünyasının bilinç düzeyine taşınmasını sağlayan doğanın en önemli parçalarından olan su, insanın özünü ve nefsini yansıtmaktadır. Suyun bir nefis imgesi ya da nefsin yansıması olarak görülmesi pek çok mitoloji içerisinde yer almaktadır. Japonlar hac vazifelerini ülkelerinin ünlü

çağlayanlarında yerine getirirler ve bir tapınağın havuzunun sakin yüzeyine saatlerce bakıp dururlar (Burckhard, 1994, s. 40). Tüm inanç sistemlerinde yer alan ibadet öncesi temizlenme olarak uygulanan abdest işlemi sadece bedeni değil insan ruhunu da temizleyip arındırmak içindir. Su, nefsin kendini arındırarak aslında saf olan özüne dönmesine yardımcı olur. Nefsin suya bakıldığında kendini fark etmesi bilinci, tüm mitolojilerde ve semavi dinlerde, insan dahi her şeyin özünün su olması ve sudan yaratılmasındandır. İnsan yaratıldığı öze bakarak, kendi özüne yani nefesine bakacak ve ona dönecektir. Kolektif bilinç dışında var olan bu olgu halk hikâyelerine insanın suya bakarak, nefsin ve dolayısıyla kendisini göreceği düşüncesi olarak yansımıştır.

‘Kirmanşah Hikâyesi’nde, Şiraz toprağında, Tiflis vilayetinde Hurşut Şah isminde bir hükümdar vardır. Bu hükümdar herkesin kendine göre bir çocuğunun olmasına ancak kendi çocuğu olmadığına üzüldü. Bir gün vezirler meclisi toplanarak, öksüz çocukları sünnet ettirme kararı alırlar. Bu kararı hükümdara söylediklerinde hükümdar derdini hatırlar ve ağlamaya başlar. Başvezir padişahın gamı kasveti dağılsın diye onu da alarak Tiflis’in etrafında dolaşmaya çıkar. Tiflis’in etrafı dağlarında, iki dağ arası bir dere den bir yol gidiyordu. Vezir, buyrun şahım burada oturalım, bu akarsuyu seyredelim, senin içindeki sıkıntın, gamın kasvetin bu su alır götürür, suya dikkatli bak, der. Baş vezir ile oturup su kenarına suyu seyretmeye başlarlar (Alptekin, 1999, s. 134- 135).

Su, dünyanın şekillenmesinden önce var olan unsurlardan biridir. O, Tanrı’nın ruhunun üzerinde uçtuğu ve konduğu ilk tahttır. Tanrı, insanı yaratırken özünü su ile şekillendirmiştir. Dolayısıyla su, insanın bedenine sağlık verdiği ve iyileştirdiği gibi ruhuna da dokunarak onu onarır. Çünkü su, ilahi gücün de ilk ikametgâhıdır ve karanlığı aydınlatandır. Evren yaratılmadan önce sonsuz bir karanlık ve kaos hakimdi ancak Tanrı suyun gücünü de kullanarak kaosu kozmosa çevirdi. Bu bağlamda karamsarlığa düşen insan ruhunu da aydınlığa çevirecek olan sudur.

‘Tahir ile Zühre Hikâyesi’nde, Şiraz ülkesinde, Horasan vilayetinde Etem Şah ile Ahmet Han adında iki kardeş hükümdar vardır. Bu kardeşlerin çocukları olmaz diye gama düşerler. Bir gün vezir, iki kardeşi tebdili kıyafet ile dolaşmaya çıkarır. Horasan yaylalarını gezerken, kuşluk vakti bir dere kenarına geldiler. Dere de su coşkun bir şekilde akıp gidiyordu. Vezir, “buyurun efendim, şu suyun kenarına oturalım, akan suyu seyredelim. İnsanların gamını, kasvetini akan su götürür. Kederlenen insan ya akan bir suya baksın ya da gök çimende gezip dolaşsın, derler. Eğer böyle yapmazsa gittikçe gama

batır. Çünkü gök çimenin her biri bir başka çeşit kokar, hiçbirisi öbürüne benzemez. Suyun da akarken çıkardığı her seste Allah'ın cemalini gördüğünü, söyler (Türkmen, 1983, s. 250- 251).

Suyun, Tanrı ile birlikte evren yaratılmadan önce de var olması insanın ona sonsuzluk atfetmesine sebep olmuştur. Su, geçmişte ve bugün var idi, yanında var olacak. Bu bağlamda su Tanrı ile birlikte sonsuza dek var olacak yegâne unsurdur.

'Cihan Şah ile Şemsiyye Hikâyesi'nde, Cihan Şah, peri kızları suya girip çıkarken en küçük peri kızı olan Şemsiyye'ye âşık olur. Cihan Şah, Mürg Şah'dan (Pir) peri kızını nasıl yakalayacağını öğrenir. Peri kızları güvercin donunda gelip kıza dönüşüp havuza girerler. Cihan Şah pirden, gömleğin peri kızlarının canı olduğunu ve o olmadan uçamayacağını, öğrendiği gibi Şemsiyye'nin gömleğini alır. Diğer iki peri kızı sudan çıkıp gömleklerini giyip uçarlar. Şemsiyye'de Cihan Şah'a, izin ver gömleği giyip sudan çıkayım, der ve Cihan Şah kaçıp gitmemesi için gömleği vermez. Cihan Şah ve peri sultanının kızı Şemsiyye Hanım birbirlerine âşık olurlar. Şemsiyye Hanım, insan suretinde Cihan Şah ile birlikte Cihan Şah'ın memleketine gider. Şemsiyye Hanım, Cihan Şah'ın sakladığı gömleğini bulur. Eğer beni seviyorsan gel beni bul diyerek gömleği giyer ve yok olur. Cihan Şah üzüntü içindedir babasına gitmek istediğini söyler. Babası da güngörmüş kişileri toplar ve Cihan Şah'a akıl vermesi için getirtir. Güngörmüş kişiler şöyle der:

“Göñülden giderür üç nesne kaygu

Biri hūb (biri) çimen biri akarsu

Göñüle getürür üç nesne kaygu

Yavuz yoldaş, yavuz komşu, yavuz su”, diyerek Cihan Şah'ın kafası dağılsın diye ırmak kenarına götürürler (Daşdemir ve Babür, 2015, s. 55- 66).

İnsan ruhunu ve zihnini yoran etkilere karşı doğanın insanı sakinleştirici ve ruhunu onarıcı bir etkisi vardır. Doğa insanda pozitif duyguları uyandırarak negatif duyguları bastırmaktadır. Çünkü insan biyolojik olarak su ve doğaya karşı olumlu tepkiler verecek şekilde donatılmıştır. Ancak su, dinginliği ve sakinliğiyle insana huzur verdiği gibi coşkunluğuyla da korku vermiştir. Su, içerisinde barındırdığı yaratım gücünün yanında yıkım gücüne de sahiptir. Bu gücün insan hayatındaki yaptırımı da çok büyüktür. Hikâye içerisinde geçen “insanın gönlüne kaygı veren yavuz su” ifadesi güçlü, çetin ve kötü su şeklinde yorumlanabilir.

SONUÇ

İnsanoğlu, var olduğu tarih sahnesi boyunca içerisinde yaşadığı dünyayı ve çevreyi algılama, anlama ve tanıma isteği içerisinde olmuştur. Bu bağlamda geleneksel insan çevresinde var olan olaylara ve olgulara bazı mistik anlamlar yüklemiş ve bu anlamları sembolik bir anlatımla mitler içerisinde gelecek kuşaklara aktarmıştır. İnsanoğlunun bilmek ve anlamak ihtiyacı doğrultusunda oluşturulan mitler inanç sistemlerinin ilk yapı taşlarıdır.

Türk ve dünya kültürlerinde insanın var olduğu evreni anlama ve tanıma ihtiyacından doğan mitlerde su, Tanrı'nın ilk mekânı ve yaratımın asli unsuru olarak tasavvur edilmektedir. Bu bağlamda hemen tüm mitolojilerde ve Türk mitolojisinde su, yaratılışın, yeniden yaratımın, doğumun, ölümün ve arınmanın simgesi olmuştur. Sümer, Babil, Hint ve Çin yaratılış mitlerinde su, her şeyden önce tek başına var olan yaratıcı bir güçtür. Bu anlatılarda suların ruhları birleşerek tanrıları ve evreni yaratmışlardır. Dolayısıyla bu mitolojilerde su yaratıma Tanrı'ya yardımcı bir unsur olmanın ötesinde yaratımı gerçekleştiren Tanrı konumundadır. Türk, Moğol ve Japon yaratılış mitlerinde ise yaratım Tanrı'nın ya da yardımcısının sudan çıkardığı bir toprak ya da kara parçası ile olmaktadır. Dolayısıyla bu mitolojilerde ortak unsur olarak su, yaratımda Tanrı olmaktan çok Tanrı'ya yardımcı konumundadır.

Suyun ana unsur olduğu yaratılış mitlerinde, evren yaratılmadan önce her yeri kaplayan “ilksel sular” kargaşa ve kaosun mekânıydı. Düzensizliğin ve kaosun mekânı olan su, tanrısal gücün yaratma arzusu ile içerisinden kozmosu diğer bir ifade ile düzeni çıkarmıştır. Bu bağlamda evrende yaratılan her şeyin ilk hali şekilsiz bir kaostur. Yaratılmış her şeyi çıkaran su ise kaos ve kozmos arasındaki çizgidir. Kozmos tanrısal düzeni temsil ettiği için kut'luyken, kaos tanrının düzeninin olmadığı kutsal dışıdır.

Su yaratılışla ilgili olduğu gibi yok oluş ve dünyanın sonu ile de bağlantılıdır. Kozmogoni mitlerinde Tanrı'ya yaratımda hizmet eden su, eskatoloji mitlerinde de Tanrı'nın gazabına öncülük etmektedir. Dolayısıyla kozmogoni mitlerinde kaostan kozmosa dönüş anlatılırken, eskatoloji mitlerinde de kozmostan kaosa dönüş anlatılmaktadır. Tanrı'nın yaratma arzusu ile kullandığı su yine Tanrı'nın yok etme arzusuyla da Tanrı'ya hizmet etmektedir. Bu bağlamda su, Tanrı'nın iradesini yansıtmaktadır.

Eskatoloji mitlerinde tufan olayının ana unsurunun su olması, suyun insanoğlunun zihin dünyasında taşıdığı sembolik değerle de ilgilidir. Tanrı'nın memnun olmadığı düzeni sularla yok ederek yeniden bir düzen kurması, suyun içersinde taşıdığı arındırıcı güçten kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda tufan tamamen bir yok oluş değil, var olan düzenin sular altında kalarak arınıp yeniden farklı bir düzen yaratmasıdır. Tufan mitlerinde var olan her şeyin sular altında kalması tufan olayının aslında yaratılışın bir tekrarı olduğunu da göstermektedir.

Su, hemen tüm dünya mitolojilerinde kutsal kabul edildiği gibi semavi dinlerde de kutsal kabul edilmektedir. Kutsal kitaplarda su, Tanrı'nın rahmeti olarak adlandırılırken susuzluk ise Tanrı'nın gazabı olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla mitolojilerde olduğu gibi semavi dinlerde de su, bolluk, bereket ve rahmetin simgesidir. İslamiyet'te ve Musevilik'te Cennetten çıktığı düşünülen ırmaklar olduğu gibi kaynağı Cennette olan sular da vardır. Semavi dinlerde su ile Tanrı arasında bir bağ kurulduğu gibi su- peygamber ve su- kutsal kitap arasında da bağ kurulmaktadır. İslamiyet'te suyun bir formu olan yağmur ile Hz. Muhammed "rahmet" olarak sıfatlandırılırken, Musevilik'te susuz insan için su ne ise imansız için de Tevrat'ın aynı olduğu görüşü mevcuttur. Semavi dinler arasında da mitolojilerde olduğu gibi yaratılışta su unsuru bulunmakta ve tufan olayı ile arınma sağlanmaktadır. Ayrıca üç dinde de Tanrı'nın huzuruna çıkmadan önce maddi temziliğin ve manevi arınmanın suyla yapılma şartı bulunmaktadır. Dolayısıyla üç dinde de su, Tanrı- insan arasındaki aracı olmanın yanı sıra rahmet ve arınma unsurudur.

Yaşadığı doğa ile bir bütün olan, var olduğu çevreye egemen olmak yerine onun bir parçası olmayı seçen geleneksel insan için doğada var olan her şeyin bir ruhu vardır ve dolayısıyla doğada var olan her şey canlıdır. Varlığa parçalanamaz bir bütün olarak bakan bu animist dünya görüşünde varlığın duyu organları ile algılanan görüntüsünün arkasında mistik olan var olan ruhsal bir enerjisi mevcuttur. Dolayısıyla tüm varlığı bütünleştiren animist dünya görüşüne sahip Türk kolektif düşün sistemi içerisinde insanoğlu ve diğer tüm canlı ve cansız varlıklar için hayati önem taşıyan su, görünen varlığının ardında ruhu olan canlı bir varlık olarak kabul edilmiştir.

Türk mitik düşüncesinde evrenin yaratılmasından önce dahi Tanrı ile birlikte var olan ve yaratımın asli unsuru olan su, Tanrı'nun Kut'u ile çevrelenmiştir. Bu doğrultuda Türkler maddi bir ihtiyaç olan suyu yaşayan bir inanç malzemesi ve kültür ögesi haline

getirmiştir. Gündelik hayatta sudan fayda sağlayan Türkler, manevi dünyalarında da suya önemli bir yer atfederek ona karşı bir korku ve saygı geliştirmişlerdir.

İnsanoğlu zihin dünyasında kültlere yaklaştıkça kutsala yaklaşmış ve onunla bir bağ kurmuş olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla kültürler, insanoğlunun kutsala yaklaşma çabası sonucu ortaya çıkmıştır. Türklerin kolektif bilinçdışında da Tanrı ile aralarında aracı görevi gören ve kutsala temas etmelerine yardımcı olan dağ, ağaç, su gibi kültürler bulunmaktadır. Yaratılan kültürlerin Tanrı'yı temsil etmesi dolayısıyla bu kültürler etrafında bazı yasaklar ve tabular da oluşturulmuştur.

Türk inanç sisteminde suyun bir ruhu bulunmaktadır ve bu ruh gerektiğinde insanlara yardım etmesinin yanı sıra Tanrı ile insan arasında aracı görevi de görmektedir. Bu bağlamda Türk inanç sistemi içerisinde su etrafında oluşan tüm inanma ve uygulamalar su kültürünü oluşturmaktadır. Türklerin animist dünya görüşü içerisinde gelişen su kültürü inancı İslamiyet ile birlikte yok olmak yerine suyun İslam dininde de önemli bir unsur olmasından dolayı yerini daha da perçinleyerek İslami örtü altında varlığını devam ettirmiştir.

Türk kolektif düşüncesinde su ile bağdaştırılan kavramlardan biri de vatanıdır. Türkler yaşadıkları bölgedeki sulara ve dağlara büyük önem vererek bu su ve dağları vatan kabul etmişlerdir. Vatan kabul ettikleri su ve dağ ruhlarının rızasını almaya ve onları memnun kılmaya büyük özen göstermişlerdir. Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan ve Tanrı'nın yeryüzündeki gözü olan suya törenler yapmış ve su ruhlarına kurbanlar sunmuşlardır. Bu ruhlara sunulan bu kurbanlar tanrısal güce ve insanlara yardım edebilme yetisine sahip ruhlardan yardım istemek ve kutsanmak amaçlıdır. Su ruhları memnun edildiğinde dilekleri gerçekleştirme gücüne sahipken saygısızlık yapıldığında da cezalandırabilen güçlerdir. Türk kolektif bilinçdışında suyun kendisine yapılan saygısızlığı cezalandıracağı inancı doğada var olan suyu korumaya yönelik bir tabudur. Türkler kirlenmeye açık ve yenilenemez bir kaynak olan suyu yasalar doğrultusunda da koruma altına almıştır. Cengiz Han yasalarında suyu kirletmek ölümle cezalandırılmıştır.

Türk inanç sistemi içerisinde gelişen halk hekimliği uygulamalarında da suyun arındırıcı, tedavi edici ve sağaltıcı gücü kullanılmaktadır. Suya temas eden her biçim çözülerek yok olmakta ya da yeni bir formda yeniden yaratılmaktadır. Bu bağlamda Türk inanç sistemi içerisinde pek çok hastalığın tedavi edilmesi veya sağaltılmasında suyla temas

kullanılmaktadır. Zamanla atalar kültü ile de birleşen su kültü inancı etrafında ata mezarları yakınındaki sular kutsal kabul edilmiş ve şifalı olduklarına inanılmıştır.

Türk mitolojisinde suyun yaratılıştan önce Tanrı'nın mekânı olması ve evrende yaratılan her şeyin sudan çıkması inancı dolayısıyla su Türk kolektif bilinç dışında doğurganlığın sembolü olmuştur. Manas Destanı'nda Yakup Han, eşinin çocuk sahibi olamamasını, mezarları ve yatırları ziyaret etmemesine, elmalı yerlerde yuvarlanmamasına, kutlu pınarlarda gecelememesine dayandırmaktadır. Günümüzde hâlâ Anadolu'da var olan çocuksuz kadınların çocuk sahibi olmak için su kenarlarına gitmesi, suya girmesi ya da kutsal sayılan sularla yıkanması uygulaması Türk kolektif düşün sisteminde suyun doğurganlığın sembolü olmasından kaynaklanmaktadır. Suyu temas edilmeden ve suya temas edildikten sonraki biçim farklıdır. Bu bağlamda suya girmeden önce ve sudan çıktıktan sonraki hal birbirinden farklıdır. Suyu girmeden önceki hal kaosu temsil ederken, suya girdikten sonraki hal kozmosu temsil etmektedir. Bu bağlamda çocuk sahibi olamama noksanlığı olan kısır kadın suyla temas ettiğinde suda var olan yeniden yaratım gücüyle var olan kusurlu biçimi yok edilerek kusurun olmadığı bir biçimde yeniden yaratımı sağlanacaktır.

Çalışmamızda Türk kolektif hafızasının bir yansıması olan Türk halk hikâyelerinde rastlanan su kültüne dair izlerin ve kalıntıların sembolik açılımında Türk kolektif bilinç dışında su, doğurganlık, erginleme ve dönüştürme, yaşam ve ölüm ile bağdaştırılmıştır. Türk mitolojisinde evren yaratılmadan önce suyun Tanrı ile birlikte olması, geçmiş ve gelecek arasında binlerce yıldır değişmeden akması Türk kolektif bilinç dışında suyun bir hafızası olduğu inancını doğurmuş ve bu doğrultuda Dede Korkut Hikâyelerinde de rastladığımız su ile haberleşme ve sudan haber alma inancı doğmuştur. Ayrıca Türk mitolojisinde suyun Tanrı'nın ilk mekânı olması ona bir kutsallık ve tanrısallık atfedilmesine sebep olmuştur. Türk düşün sisteminde suyun Tanrı'nın yeryüzüne çıkış kapısı olması inancı İslamiyet'te var olan kaynağı Cennetten çıkan sular inancı ile bütünleşerek günümüzde dâhil pek çok ırmağın kutsal sayılmasına ve bu su kaynaklarının Tanrı ile insan arasında aracı görevi göreceği düşüncesini meydana getirmiştir. Bu bağlamda Anadolu'nun pek çok yerinde istenen dilekler Tanrı'ya su başlarında edilen dualarla ya da dileklerin yazıldığı kâğıtların suya atılması ile Tanrı'ya ulaştırılmaya çalışılmaktadır.

Doğada su var oldukça ve akmaya devam ettikçe yaşam da en canlı haliyle devam edecektir. Ancak suyun olmaması veya kuruması durumunda tüm canlıların yaşamı tehlikeye girecek ya da son bulacaktır. Bu bağlamda Türk kolektif düşün sisteminde suyun akması yaşam ile bağdaştırılırken, suyun cılız akması veya kuruması ölümle bağdaştırılmıştır. Dede Korkut Hikâyeleri içerisinde kahramanın tutsak olması ve özgürlüğünün elinden alınması da suların kuruması olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Türk kolektif düşünce sisteminde evlilik ve çocuk sahibi olmak da suyun akması ile nitelendirilmiştir. Zira çocuk soyun devamını sağlayacak ve soy tükenmeyerek devam edecektir. Çocuksuzluk durumunda ise soy varlığını devam ettiremeyecek ve kurumuş bir su yatağı gibi gelecekte var olamayacaktır.

Türk kolektif düşün sisteminin ve kolektif hafızasının bir yansıması olan Türk halk hikâyeleri içerisinde kahramanın erginlenmesi ve tinsel olarak ölüp yeniden bir doğum gerçekleştirmesi su aracılığı ile olmaktadır. Türk halk hikâyelerinde sıklıkla rastlanılan bir motif olan ve genellikle cezalandırma aracı olarak kullanılan kahramanı bir sebepten dolayı sandık içinde suya bırakma ya da kuyuya atma, kahraman için bir son ya da ölüm değil bilinçaltının bilinç düzeyine çıkararak kahramanın kendisiyle bütünleştiği ve erginlenerek tinsel anlamda yeniden bir doğuş gerçekleştirmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla su, kahramanın kendisini gerçekleştirerek tinsel anlamda yeniden doğmasını sağlayan mekân olmaktadır. Dede Kokrut Hikâyeleri içerisinde de sıklıkla karşılaştığımız “suyu geçme” motifi suyun Türk kolektif bilinçdışında erginlenme mekânı olmasının bir sonucudur. Suyu geçen kahraman artık suyu geçmeden önceki halinden farklıdır, artık o kendini gerçekleştirmiş ve kendiyle bütünleşmiş bir bireydir. Ayrıca Türk halk hikâyelerinde kahraman su başını kesen ejderha veya devi öldürerek erginlenmekte; bırakıldığı kuyu ya da su içerisinde kendi içine dönerek kendi benliğini keşfetmekte ve tinsel anlamda yeni bir doğuş gerçekleştirmektedir.

Suyun Türk mitolojisinde yaratımın ilk anından bugüne dek var olması ve dünyanın sonunun anlatıldığı tufan mitlerinde de yer alması, suyun her dönem ve her koşulda var olacağı ve suyun sonsuz olduğu düşüncesi; Türk düşün sistemi içerisinde suyun ölümsüzlük ile bağdaştırılması ve insanoğlunun ölüme çare olarak elde etmek istediği ölümsüzlüğün suda aranmasına sebep olmuştur. Kozmogoninin simgesi olan su, içerisinde tüm biçimleri barındıran büyümlü bir maddedir. Temizler, arındırır, iyileştirir ve gençleştirir. Suyun içerisinde barındırdığı bu büyümlü güç sayesinde Türk inançları

etrafında gelişen halk hekimliğinde de su, hastalıkların tedavi edilmesinde ve kötü güçlerin sağaltılmasında kullanılmıştır.

Su kutsalın yeryüzündeki görüntü düzeyi ve geist tabakanın yeryüzü ile bağlantısıdır. Bu bağlamda halk hikâyeleri içerisinde su, pınar, nehir başında buluşma, yaşanan aşkın, hasretin, sevdanın kutsalın onayı doğrultusunda olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla su başında sevgiliyi görüp âşık olma ya da aile bireyleri ile kavuşma su kültürünün bir yansıması olarak bu kavuşmaların ve aşkların geist tabakanın yeryüzüne açılan kapısı olan su başlarında olması bu aşkların ve kavuşmaların tanrısal bağını göstermektedir.

Türk halk hikâyelerinde suyun, kahramana sevdiğinin suretini gösteren yansıtıcı ayna görevini üstlendiği sıklıkla görülmektedir. Bu bağlamda kalp saf bir ayna olduğunda İlahi Hakikati yansıtacağı gibi su da İlahi Hakikatın yeryüzündeki yansıması olarak kahramana kalbindekini yansıtmaktadır. Allah, kahramanın gönlüne koyduğu aşkı, su yüzeyinden yansıtarak ona göstermektedir. Dolayısıyla su, kutsalın yeryüzündeki yansıması olduğu için, yansıttığı da kutsalın tezahürüdür. Bu doğrultuda kahramanın gönlüne su yüzeyinde gördüğü çehre bir kor olarak düşmekte ve kutsalın onayında bir aşk başlamaktadır.

Netice itibarıyla su, Türk kolektif bilinç dışında tanrının kutsiyeti ile çevrelenmiş, sonsuzluğa açılan, zamansız ve içerisinde yaratılışı, yeniden yaratımı, yaşamı ve ölümü barındıran canlı bir varlıktır. Türk zihin dünyasında su, yaşamın devamlılığını sağlayan maddi bir unsur olmanın yanı sıra Tanrı'nın yeryüzündeki görüntü düzeyi olmasıyla da manevi bir gerekliliktir. Türk kolektif düşüncesinde Tanrı'nın Kut'u ile çevrelenmiş olan suyla temas etmek kutsala yaklaşmak ve ilk yaratılış anına dönerek kutsanmak anlamına gelmektedir. Türk kültüründe geçmişten bugüne su, maddi ve manevi yaşam kaynağı olup kutsalın yeryüzündeki görüntü düzeyidir. Su etrafında gelişen tüm inanma ve uygulamaların temelinde Tanrı Kut'u ile çevrelenerek kutsanma amacı yatmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abalı, N. (2011). *Halk anlatılarında ensest* (Yüksek Lisans Tezi). İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Edebiyatı Bölümü, Ankara.
- Aça, M. (2009). *Lanetin kuşatmasında bir adam: Dirse Han*. Lanet Kitabı. İçinde E. G. Naskali (Ed.), İstanbul: Kitabevi Yay.
- Akbıyık, A., ve Kürkçüoğlu, S. (1990). *Folklor (halkbilim) ve şanlıurfa, Kültür Ve Folklor Araştırma Serisi- 1*, Şanlıurfa: Şurhoy (Şanlıurfa Halkoyunları Derneği) Yayınları.
- Akkaş, S. (1999). *Derdiyok ile Zülfüsiyah hikâyesi üzerine mukayeseli bir araştırma* (Yüksek Lisans Tezi). Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü Anabilim Dalı, Niğde.
- Akman, E. (2002). Türk ve dünya kültüründeki su kültü üzerine düşünceler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 10 (1), 1- 10.
- Akman, E. (2018). Türk halk hikâyelerinde tevatrat kaynaklı motifler. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara: T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akyol, E. (2013). *Diyarbakır merkez köylerindeki halk inanışları* (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Akyurt, M. (1998). *M. Ö. 2. Binde anadolu'da ölü gömme adetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Albayrak, N. (1993). *Dinî halk hikâyelerinden geyik, güvercin ve deve hikâyeleri* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Alptekin, A. B. (1999). *Kirmanşah hikâyesi, hikâye araştırmaları 1*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Alptekin, A. B. (2005). *Halk hikâyelerinin motif yapısı*. Ankara: Akçağ Yay.
- Altınkaynak, E. (2003). Yeraltı diyarının kartalı. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 135-163.
- Altınkaynak, E. (1985). Asuman ile Zeycan. *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 131, 18-19.

- Altıncakaynak, E. (1985). Azrail ile arkadaş olan çoban. *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 87, 24-27.
- Altıncakaynak, E. (1985). Tahir ile Zühre'nin Elâzığ varyantı. *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 89, 22-23.
- Altıncakaynak, E. (1993). *Halk hikâyeleri "metin-tahlil"* (Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Altıncakaynak, E. (2008). *Âşık Mehmet Hicrani'nin hikâyeleri*. Konya: Kömen Yayınları.
- Altıncakaynak, E. (2013). Analysis of the dragon killing scene in the mythology of the peoples of eurasia. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1(19), 125-132.
- Altıncakaynak, E. (2015). *Anlatım esasına dayalı metinler ve din*. Ankara: Ardahan Üniversitesi Yayınları.
- Altıncakaynak, E. (2019). *Anlatımlara- derlemelere dayalı halk kültürü*. Ankara: Kültür Ajans.
- Arık, D. (2005). Kırgızlar'da Kurban Fenomeni. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (1), 157- 74.
- Aslan, E. (2001). Doğu Anadolu ve Azerî sahasında halk hikâyesi anlatma geleneği. *Erdem Dergisi Türk Halk Kültürü Özel Sayısı*, 37, 53-69.
- Aslan, E. (2007). *Çıldırli Âşık Şenlik hayatı- şiirleri- karşılaşmaları- hikâyeleri*. Ankara: Maya Akademi.
- Aslan, E. (2009). Şamanizm ve şamandan aşığa intikal eden trans olgusu. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2(3-4), 17-37.
- Ata, M. M. (2013). Zemzem suyu ve özellikleri, *Ekev Akademi Dergisi*, 17 (56), 375-398.
- Ateş, M. (2001). *Mitolojiler ve semboller/ anatanrıça ve doğurganlık sembolleri*. İstanbul: Aksiseda Matbaası.
- Ateş, S. (1988). *Yüce Kur'an'ın çağdaş tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Avcioğlu, D. (1995). *Türklerin tarihi I. cilt*, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Aydın, A. (2014). *Bir Karapapak (Terekeme) Âşığı: Âşık Seyyâti* (Yüksek Lisans Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı, Trabzon.
- Aydın, A. T. (2016). *Osmaniye Düziçili Âşık Mustafa Çabuk'tan derlenen Köroğlu türkülü hikâyeleri (inceleme- metinler)* (Yüksek Lisans Tezi) Ahi Evran

- Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırşehir.
- Aydın, M. (1986), Türklerde Hızır İnancı. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 50-77.
- Aydın, O. (2015). *Osmanlı Türkçesinin son temsilcilerinden her yönüyle Molla Âşık Müdâmi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Aydoğan, E. (2006). *Anadolu Sahası Türk halk hikâyelerinde mitolojik unsurlar* (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Aytaç, İ. (1994). *Salman Bey Ve Dürrat el Hanım hikâyesi üzerine bir inceleme* (Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü ve Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı Türk Edebiyatı Eğitimi Bilim Dalı, Diyarbakır.
- Bachelard, G. (2006). *Su ve Düşler*. (Olca Kunal, Çev.). İstanbul: YKY.
- Bahar, H. (2009). Korualan’ daki (Gezlevi) kütük dökme geleneği üzerine etnolojik bir araştırma. *Milli Folklor*, Bahar 33, 54-64
- Balcı, İ. (2013). Şakkı Sadr hadisesine dair rivayetlerin kritiği, *İstem*, 11 (21), 11 – 38.
- Bali, M. (1973). Erciş’li Emrah İle Selvi Han hikâyesi varyantların tesbiti ve halk hikâyeciliği bakımından önemi. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Balkaya, A. (2014). Halk anlatılarında kuyunun işlevselliği üzerine bir okuma, *Millî Folklor*, 26 (102), 53-64.
- Banarlı, N. S. (1971). *Resimli Türk edebiyatı tarihi*, C. I, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Bang, W., ve Arat R. R. (2012). *Oğuz Kağan destanı*, İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Bardakoğlu A., Polat S., Şirin H., Kırca C., Atik K., Toksarı A. (1988). *Kur'an-ı Kerim (ilimler, kavramlar, isimler, hükümler, mekânlar) ansiklopedisi*, İstanbul: Tercüman Aile ve Kültür Kitaplığı Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2002). “Temizlik” ilmihal (iman ve ibadetler), C. 1, Ankara: Tdv Yay., 183–215.
- Başer, H. C. (2011). Nar. *Bağbahçe Dergisi*, Temmuz-Ağustos Sayısı, 2011. Erişim adresi: <https://khcbaser.com/wp-content/uploads/36-Bag-Bahce-Temmuz-Agustos-2011-Nar.pdf>

- Başokçu, E. K. (2003). *Tufan. antropoloji sözlüğü*. (K. Emiroğlu ve S. Aydın, Çev.), Ankara: Bilim Ve Sanat Yay.
- Bayat, F. (2006). Türk mitolojisinde dağ kültü. *Folklor/ Edebiyat*. 12(46).
- Bayat, F. (2007). *Türk mitolojik sistemi ontolojik ve epistemolojik bağlamda Türk mitolojisi II*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Baysal, N. (2019). *Türk halk kültüründe su* (Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir.
- Bekki, S. (1996). Türk mitolojisinde kurban. *Akademik Araştırmalar*, 1(3), 16-28.
- Besalel, Y. (2001). *Musevilik ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yay.
- Besnard, A. M. (2000). *Katolik mezhebi, din fenomeni*. İçinde M. Aydın (Ed.), Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Beydili, C. (2004). *Türk mitolojisi anasiklopedik sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Bıyıkoglu, Y. (2016). Kıssa üslubü bağlamında Kur'an'da Eyyûb Peygamber. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 44 (Aralık), 211-243.
- Bilmen, Ö. N. (1964). *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe meali âlisi ve tefsiri*. İstanbul: Bilmen Basımevi.
- Blech, B. (2003). *Nedenleri ve niçinleriyle Musevilik*. (E. S. Vali, Çev.), İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayınları.
- Boratav, P. N. (1984). *Türk halkbilimi II / 100 soruda türk folkloru (inanışlar, töre ve törenler, oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P. N. (2011). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk mitolojisi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Bozdemir, B. (2014). *Renklerin dünyası*. Ankara: Gülmat Matbaası.
- Bozkurt, B. Ü. (2018). Kavram, kavramsallaştırma yaklaşımları ve kavram öğretimi modelleri: kuramsal bir derleme ve sözcük öğretimi açısından bir değerlendirme. *Dil Dergisi*, 169(2), 5-23.
- Bultmann, R. (2006), *Tarih ve eskatoloji sonsuzluğun mevcudiyeti*. (E. Kuşcu, Çev.), İstanbul: Elis Yayınları.
- Burckhard, T. (1994). *Aklın aynası*. (V. Ersoy, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.

- Bütüner, Ş. (2020). *Masal ve mitoloji: türk masallarında kültlerin çözümlenmesi* (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Türk Halk Bilim Dalı, Ankara.
- Byatt, A. S. (2013). *Ragnarök tanrılarının alacakaranlığı*. (K.B. Özbek Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Campbell, J. (2006). *İlkel Mitoloji*. (K. Emiroğlu Çev.), İstanbul: İmge Kitabevi.
- Camphell, J. (1994). *Yaratıcı mitoloji tanrının maskeleri*. Ankara: İmge Kitapevi.
- Camphell, J. (2013). *Mitolojinin gücü*. (Z. Yaman Çev.), İstanbul: Mediacat Yayınları.
- Camphell, J. (2019). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. (S. Gürses Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Can, Ş. (2011). *Klasik Yunan mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Cemiloğlu, M. (1999). *Halk hikâyelerinde doğum motifi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- Çetin, İ. (2002). Türk mitinde kut iyesi kıldır ve medeniyet değişikliğinde Kıldır'dan Hızır'a geçiş. *Milli Folklor*, 54, 30-34.
- Çetin, N. G. (1998). *Şah İsmail halk hikâyesi üzerinde monografik bir inceleme* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara.
- Çığ, M. İ. (2000). *Gilgamesh (Tarihte ilk kral kahraman)*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çığ, M. İ. (2005). *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çiftçi, T. (2020). İnanç sembolizminde kutsal bir varlık olarak su: adıyaman örneği üzerinden bir inceleme. *Kavramlar ve Kuramlar Düşünce Bilimleri 1*, 619-639.
- Çoban, İ. (2013). *İbn Arabî'nin ferdiyye kavramına getirdiği pisagorcu yorum* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Daş, E. A. (2022). *Bursa/ Gemlik'te su kültü ve iyeleri* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Türk Halkbilimi Bilim Dalı, Ankara.

- Daşdemir, E. (2010). *Hasan Turan'ın hikâyeleri üzerine karşılaştırmalı bir inceleme* (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum.
- Daşdemir, Ö. (2012). *Halk hikâyesi olarak Yusuf İle Züleyha* (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum.
- Daşdemir, Ö., ve Babür, Y. (2015). *Cihan Şah ile Şemsiyye hikâyesi*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Demirci, M. (2016). Âşık Ova' dan derlenen Deli Boran adlı halk hikâyesi üzerine dil incelemesi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (29), 105-143.
- Demirok, R. (2014). Hani ve çevresi halk inanışlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi (Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Dilek, İ. (2018). Mitolojilerde ve Türk destanlarında köpük. *Türk Dünyası/ Turkish World Dil ve Edebiyat Dergisi*, 46 (Güz), 67- 90.
- Dilek, İ. (2020). Kült kavramı ve söz kültürü. *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 95, 47-77.
- Dufour, X. L. (1983). *Dictionary Of The New Testament*, Harper&Row Publishers, New York.
- Dursun, A., ve Torun, D. (2020). Türk halk anlatılarında anne arketipi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 13 (30), 537-554.
- Duvarcı, A. (2013). Su İle Bakılan Fallar. N. Demir (Ed.) içinde, *Geleneksel Türk Sanatında Ve Edebiyatımızda Su*. (s. 165- 168). Ankara: Aski Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Duymaz, A. (1996). *Nevruz Bey hikâyesi*. Aydın: Milli Folklor.
- Duymaz, A. (2001). *Kerem ile Aslı hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Duymaz, A. (2014). 120. yılında halk hikâyesi araştırmaları tarihine bir bakış. *Akademik Kaynak*, 2 (3), 1-23.
- Duymaz, A. (2005). Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut'a toy geleneğinin simgesel anlamı ve Türk paylaşım modeli. *Karadeniz Araştırmaları*, 5, 37-60.
- Ekici, M. (2004). *Türk dünyasında Köroğlu*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Elçin, Ş. (1988), *Halk edebiyatı araştırmaları II*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Elçin, Ş. (2000). *Kerem ile Aslı hikâyesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eliade, M. (1992). *İmgeler simgeler*. (M. A. Kılıçbay Çev.), İstanbul: Gece Yay.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi dönüş mitosu*. (Ü. Altuğ Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm* (İ. Birkan Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (2002). *Babil simyası ve kozmolojisi*. (M. E. Özcan Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2015). *Dinler tarihine giriş*. (L. Arslan Özcan Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2015). *Doğuş ve yeniden doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlemenin Dini Anlamları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Arayış tarih ve dinde anlam*. (C. Soydemir Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Emirçupani, A. (2008). Farsça deyim ve atasözlerinde âb-ı hayât ve Türk edebiyatına yansımaları. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 37, 187-208.
- Emoto, M. (2005). HADO suyun bilinmeyen gücü kendim izi keşfetme ve iyileştirme. (S. Soner Çev.), İstanbul: Kozmik Kitaplar.
- Erbaş, A. (2004). Muhtelif dinlerde su motifi, *EKEV Akademi Dergisi*, 20, 241– 258.
- Erden, C. (2016). *Dünya mitlerinde yılan* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Ergun, M. (2004). Türk ağaç kültü inancının Dede Korkut hikâyelerindeki yansımaları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 46 (1998/1), 71-80.
- Ergun, M., ve Gaynislam İ. (2000). *Başkurt halk destanları*. Ankara: Türksoy.
- Ergun, P. (2012). Türk kültüründe ağaç kültü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eroğlu, E. (2019). *Anadolu sahası Türk halk masalları ve halk hikâyelerinde su motifi* (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Samsun.
- Erol, M. (2018). Kurbanı ile Perüzat hikâyesinin Çorum yazma varyantı üzerine bir değerlendirme. *Asia Minor Studies*, 6 (12), 240-259.
- Ersoy, N. (1990). *Semboller ve yorumlarla görünenden görünmeyene*. İstanbul: Zafer Sena Ofset.

- Esin, E. (2001). *Türk kozmolojisine giriş*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Fedakâr, P. (2014). Besleyen mi, öldüren mi: Türk mitik tasavvurunda anne arketipinin antropomorfik görünümleri. *Millî Folklor*, 103, 5-19.
- Fordham, F. (2019). *Jung psikolojisinin ana hatları*. İstanbul: Say Yayınları.
- Fromm, E. (2003). *Rüyalar, masallar, mitoslar*. (A. Arıtan, K. H. Ökten Çev.), İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Gedik, D. (2004). *Razınihan ile Mahfiruze Sultan hikâyesi üzerine mukayeseli bir inceleme* (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Geldi, N. B. (2016). *Kerem ile Aslı hikâyesinin sembolik çözümlemesi* (Yüksek Lisans Tezi) Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Elazığ.
- Genç, R. (1997). Türk inanışları ile millî geleneklerinde renkler ve sarı-kırmızı-yeşil. *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 9(27), 1075-1110.
- Gıylmanov, G. (1999). *Tatar mifları II*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Gökâlp, Z. (1977). *Türk töresi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dede Korkut hikâyeleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Görkem, İ. (2000). *Halk hikâyeleri araştırmaları Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve hikâye repertuarı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gümüş, İ. (2019). *Elif ile Mahmut hikâyesi (inceleme- metin)*. İstanbul: Hiperlink Yayınevi.
- Günay, U. (2018). *Türkler'de âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, Ü., ve Güngör, H. (2007). *Türklerin dini tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınevi.
- Gündüz, Ş. (2004). Pavlus Hristiyanlığın Mimarı. Ankara, s. Ankara Okulu Yayınları.
- Güneş, S. (2010). Yeraltı mekânının ve kavramının toplum ve imgelem üzerine etkisi. *Journal of Faculty of Architecture*, 27, 125-139.
- Halıcı, G. (2018). Popüler kültürün ekonomik bir olgusu: fal. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 58, 146-159.
- Hall, M. P. (2011). *Rüya sembolizmi* (Ö. Esirgen Çev.), İstanbul: Mitra Yayınları.
- Hançâ, B. B. (2012). Tanım mı? Tarif mi? Halk hikâyesinin tanımlanması meselesi. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 5 (8), 693-699.

- Heidel, A. (2000). *Enûma Eliş Babil yaratılış destanı*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Herder, J. G. (2020). *Tarih felsefesi* (B. Arvasi Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hesiodos, (1991). *Eseri ve kaynakları* (S. Eyüboğlu ve A. Erhat Çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hook, S. H. (2002). *Ortadoğu mitolojisi* (A. Şenel Çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Irmak, Y. (2018). Osmaniyeli İspir Onbaşı ve Karacaoğlan hikâyesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(1), 292-312.
- İbrayev, Ş. (1998) *Destanın Yapısı* (A. Çınar Çev), Ankara, s. Atatürk Yüksek Kurumu Yayınları.
- İçli, A. (2013). Yusuf kıssası ve Beyrek hikâyesinde gömlek sembolizmi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 26 (6), 267- 274.
- İnan, (1977). *Eski Türk dini tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnan, A. (1995). *Tarihte ve bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnce, A. (2007). Kuyu cadısı ve düşündürdükleri. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 109- 122.
- İslam Ansiklopedisi (1988). C. 4, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İslam Ansiklopedisi (1988). C.12, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Jung, C. G. (1994). *Bilinç ve bilinçaltının işlevi*. Ankara: Say Yay.
- Jung, C. G. (1999). *Keşfedilmemiş benlik*. (B. İlhan Çev.), İstanbul: İlhan Yayınları.
- Jung, C. G. (2005). *Dört arketip*. (Z. A. Yılmazzer Çev.), İstanbul: Metis.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji*. (E. Gürol Çev.), İstanbul, s. Payel Yayınevi.
- Jung, C. G. (2009). *Bilinçaltına giriş- insan ve sembolleri*. (A. N. Babaoğlu Çev.), İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Kalafat, Y. (1999). *Kırım - Kuzey Kafkasya: sosyal antropoloji araştırmaları*. İstanbul: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi.
- Kalafat, Y. (2007). *Hazara Türk halk inançları Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk halk inançları*. C. I. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Karaağaç, M. (2013). *Malatya'da Geçiş Dönemleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Karadavut, Z. (1996). *Köroğlu'nun zuhuru kolu üzerine mukayeseli bir araştırma (inceleme- metinler)* (Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Konya.

- Karakaş, R. (2012). Garzan ve Raman yöresi halk inanışı ve efsanelerinde dağ ve su kültü. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (1), 1131-1141.
- Karakaş, R. (2020). *Güneydoğu Anadolu halk inanışları (Dicle bölümü)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Karakurt, D. (2011). *Türk söylence sözlüğü*. Erişim adresi: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/00/TurkSoylenceSozlugu.pdf>
- Karatosun, M. O. (2016). Kehanet türleri ve kadim kültürlerdeki uygulamaları. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 277-308.
- Kaşgarlı, M. (2013). *Dîvânü Lugâti-t Türk*. (B. Atalay Çev.), Ankara: TDK Yayınları.
- Kaya, D. (1975). Beybörek'in Acıyurt Köyü varyantı. *Sivas Folkloru*, III (26), 20-22.
- Kaya, D. (2008). İlbeylioğlu hikâyesinin Türk kültürü içindeki yeri ve Sivas eşmetni. Erişim adresi: https://dogankaya.com/fotograf/ilbeylioglu_hikayesi.pdf
- Kaya, D. (2010). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kaya, D. (2013). Âşık Şenlik'in Latif Şah ile Mihriban Sultan hikâyesi. Erişim adresi: Dogankaya.Com/Fotograf/Latif_Sah_Hikayesi_Kitap.Pdf
- Kaya, D. (2014). *Erkanî'nin Hamit Han ile Zülfînaz hikâyesi*. Ankara: Bilimsel Eksen.
- Kaya, D. (2016). Erkanî'nin Cengi Talih'le Telli Kader hikâyesi. H. Duran (Ed.) içinde, *Kaygusuz'un Bilge Torunu Abdurrahman Güzel'e Armağan*, Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Armağan Dizisi, 191-200.
- Kaya, D. (2019). *Yaralı Mahmut ve Mahbup Hanım*, Sivas: Vilayet Yayınevi.
- Kaya, D. (2020) Esmehan. Erişim adresi: Dogankaya.Com/Fotograf/Esmehan_Ekitap.Pdf
- Kaya, D. (2020) Tahir İle Zühre hikâyesi. Erişim Tarihi, s. 02 Aralık 2021. [TAHIR İLE ZÜHRE HİKÂYESİ * Dr. Doğan KAYA. Sivas PDF Free Download \(Docplayer.Biz.Tr\)](http://TAHIR_ILE_ZUHRE_HIKAYESI_*_Dr._Dogan_KAYA._Sivas_PDF_Free_Download_(Docplayer.Biz.Tr))
- Kaya, D. Güzel Ahmet (Kadirli eşmetni) Erişim adresi: [\(Microsoft Word - G\374zel Ahmet_Kadirli E\376metni_ \) \(Dogankaya.Com\)](http://Microsoft Word - G\374zel Ahmet_Kadirli E\376metni_ (Dogankaya.Com))
- Kaya, D. ve Koz, M. S. (2000). *Halk hikâyeleri I*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kayabaşı, O. A. (2016). Taşeli yöresi Tahtacılarının geçiş dönemlerinde mitolojik unsurlar. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 78, 139- 158.

- Kaybal, D. (1999). *Adana ve Osmaniye illerinden halk edebiyatı örnekleri* (Yayımlanmamış Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Konya.
- Kılıç, Y. ve Eser, E. (2017). Eskiçağ toplumlarının mitolojisinde ölümsüzlük arayışı. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, V/XIII, 124-156.
- Kıyak, A. (2013). Geleneksel Türk inanışındaki su kültürünün Elazığ'daki izleri. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(4), 22-39.
- Kocatürk, S. (1982). Bazı din ve kavimlerde özellikle İslamiyet'te yedi sayısı. II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri (s. 279- 297), C. IV, Ankara: Gazi Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Basımevi.
- Koçak, A. ve Gürçay, S. (2017). Alevi-Bektaşî velayetnamelerinde "ejderha" motifi. *Journal of Analitic Divinity Center*. 1(1), 34-64.
- Korkmaz, R. (2000). Fenomenolojik açıdan Tepegöz yorumu. Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Korkmaz, R. (2003). Oğuz yurdu romanında toplumsal bilinçdışının görüntü düzeyleri. *Bilig*, (27), 71- 83.
- Korkmaz, R. (2014). *İkaros'un yeni yüzü Cahit Sıtkı Tarancı*. Akçağ Yayınları: Ankara.
- Korkmaz, R. (2015). *Çıldır folklor ve etnografyası*. Ankara: Karadeniz Dergi Yayınları.
- Korkmaz, R. (2015). *Yazınsal Okumalar*. Ankara: Kesit Yayınları.
- Köse. N. (1997). Türk halk hikâyelerinin tasnifi hakkında. V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kramer, S. N. (2002). *Tarih Sümer'de başlar*. (H. Koyukan Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Küçük, A. (1988). Dinlerde ibadet ve mabet. *Diyanet Dergisi*, 24 (3), 25-54.
- Kürkan, F. (2018). *Giresun'da Türk su kültürünün izleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Giresun.
- Marriott, A. ve Rachlin, C. K. (1994). *Kızılderili mitolojisi*. (Ü. Özönlü Çev.), Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Mckenzie, J. L. (1965). *Dictionary Of The Bible*, Macmillan Publishing Company, New York.

- Mengüšoğlu, T. (1976). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Mengüšoğlu, T. (1979). *İnsan ve hayvan/dünya ve çevre*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Meraği, A. M. (1946). *Tefsiru'l-Meraği Mektebetü's-Şilhicce 1431*. Mısır: Matbaatu'l-Halebi, 1 (30).
- Meslin, M. (2005). Baptism, Encyclopedia Of Religion, Ed, s. Lindsay Jones, United States Of Ame- Rica, s. Thomson Gale, Second Edition, II, 779.
- Nasrattınoğlu, İ. Ü. (1993). Karacaoğlan Hikâyesinin Fekeli Kör Ali Varyantı. II. Uluslararası Karacaoğlan-Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi.
- Newman, A. H. (1900). A Manual Of Church History, Philadelphia: American Baptist Publication Society, I, 178-179. Erişim adresi: <https://ia801607.us.archive.org/11/items/manualofchurchh02newm/manualofchurchh02newm.pdf>
- Nutku, Ö. (1976). *Meddahlık ve meddah hikâyeleri*. Ankara: AKM.
- Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşî menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi inanç motifleri*. Ankara: İletişim Yayıncılık.
- Ocak, A. Y. (1998). Âb-ı Hayât. İslam Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (1998). Hızırnâme. TDV İslam Ansiklopedisi, 17, 417-419.
- Ocak, A. Y. (2002). Alevî ve Bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğuz, B. (2006). Türkiye halkının kültür kökenleri. C.4, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (1995). *Âşık Efgan hikâyesi (inceleme-metin)* (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi) Hacettepe Üniversitesi, Ankara. Erişim adresi: <https://www.Edebi.Net/Index.Php/Halk-Hikayeleri/5975-Hikayet-I-Asik-Efgan-3>.
- Oğuz, M. Ö. (2008). *Halk hikâyeleri*. Ankara: T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü.
- Okuşluk Şenesen, R. (2010). Hatay/Hassa'da hikâyecilik geleneği ve halk hikâyeleri incelemeleri: Bağ Böyrek rivayeti. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 3 (5), 23-56.

- Okuşluk, R. (2000). *Adana halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği geleneği* (Doktora Tezi) Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, Adana.
- Olçay, S., Ercilasun, B., ve Aslan, E. (1976). *Arpaçay Köylerinden Derlemeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Onay, A. T. (1992). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Orkun, H. N. (1987). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2002). *Türk mitolojisi I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Ögel, B. (2002). *Türk Mitolojisi II*, Ankara: TTK Yayınları.
- Önal, M. N. (2007). Türk mitinin oluşumunda ışığın rolü, *Journal of Turkish Studies* Şinasi Tekin Hatıra Sayısı II, C. 31/II, 145-158.
- Örnek, S. (1966). *Sivas ve çevresinde hayatın çeşitli safhâları ile ilgili batıl inançların ve büyüsel işlemlerin etnolojik tetkiki*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, S. (2004). *100 soruda ilkelerde din, büyü, sanat, efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Oymak, İ. (2010). Anadolu’da su kültürünün izleri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (1), 35- 55).
- Özarslan, M. (2006). *Ferhat ile Şirin mukayeseli bir araştırma*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayıncılık.
- Özçelik, B. (2021). Adını yaşamış bir vakadan alan “Kısmetsiz Ahmet Hikâyesi” üzerine bir tahlil denemesi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. 14 (36), 1247-1264.
- Özdemir, C. (2018). *Anadolu sahası Türk masallarında elma motifi*. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Özdemir, S. D. (2014). *Anadolu masallarında su ve ateş* (Yüksek lisans tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, Elazığ.
- Özdemir, V. C. (2016). Şahsenem ve Âşık Garip Hikâyesi'nin Bayındır varyantı derlemesi. *İzmir Araştırmaları Dergisi*, 4, 179-196.
- Özsoy, Ö., ve Güler, İ., (2001). *Konularına göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları.

- Öztürk, N. (2008). Antropolojik ve sosyolojik açıdan saçlar ve inançlar. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (25) , 7-28.
- Paşayeva, V. ve Paşayev, N.(2006). Ejderha desenli Azerbaycan halıları. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 15, 101-122.
- Pendergrast, M. (2003). Mirror mirror a history of the human love affair with reflection. New York, s. Basic Books. Erişim adresi: https://www.researchgate.net/publication/253054699_Mirror_mirror_A_history_of_the_human_love_affair_with_reflection
- Polat, M. (2022). *Güney sibirya destanlarında metaforik dönüştürme biçimleri* (Doktora Tezi), Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Ardahan.
- Radloff, W. R. (2018). *Türklük ve Şamanlık*. İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Rank, O. (2016). *Kahramanın doğuş miti* (G.Yavaş Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Richardson, James T. (1979). From Cult To Sect, s. Creative Eclecticism İn New Religious Movements. *The Pacific Sociological Review*, 22, 139-166. Erişim adresi: [Richardson_Cult.Pdf \(Cesnur.Org\)](#)
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya mitolojisi büyük destan ve söylenceler antolojisi* (K. Akten,, E. Cengiz Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Roux J. P. (1998). *Türklerin ve Moğolların eski dini*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Saçkesen, A. (2003). *İzmir’de yaşayan âşıklardan derlenen halk hikâyeleri üzerine bir araştırma* (Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, İzmir.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşane ve Bayburt masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2011). *Halk hikâyeleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Sakaoğlu, S. ve Duymaz, A. (2020). *İslamiyet öncesi Türk destanları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sakaoğlu, S., Alptekin, A. B. , Sakaoğlu, Y., ve Şimşek, E. (1997). *Meddah Behçet Mahir’in bütün hikâyeleri I*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

- Sakaoğlu, S., Alptekin, A. B. , Sakaoğlu, Y., ve Şimşek, E. (1997). *Meddah Behçet Mahir'in bütün hikâyeleri II*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Saltık Özkan, T. (2010). Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek anlatılarında arketipik imgeler. *Milli Folklor*, S. 85, 81-90.
- Saydam, M. B. (2019). *Deli Dumrul'un bilinci: "Türk-İslam Ruhu" üzerine bir kültür psikolojisi denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Saygılı, Y. (2017). *Bekir İşlek'in Âşık Karayiğit Osman'dan derlediği (Güzel Ahmet, Han Mahmud, Hurşit, Öksüz Ali Ve Sarız'dan Bir Aşk Hikâyesi) hikâyeler üzerinde bir inceleme* (Yüksek Lisans Tezi), Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırşehir.
- Schimmel, A. (1991). *Sayıların gizemi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın yeryüzündeki işaretleri* (E. Demirli Çev.), İstanbul,: Kabalcı Yayınları.
- Schwab, G. (2004). *Klasik Yunan mitolojisinin en güzel efsaneleri* (D. D. Yüzer Çev.), İzmir: İlya Yayınları.
- Sever, M. (2004). Türk halk inançlarında ve halk hekimliği uygulamalarında meyve. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 16, 96-109.
- Sevindik, A. (2019). Köroğlu anlatısının Hasan Bey kolu Süleyman Usta versiyonu. *Millî Folklor*, 121 (Bahar 2019), 152-167.
- Sevük, İ. H. (1943). *Edebiyat bilgileri*. İstanbul: Yarı Kredi Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (1998). *Kültürel bir sembol: yılan*. Dursun Yıldırım Armağanı. Erişim adresi:https://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/bilge_seyidoglu_kulturel_bir_sembol_yilan.pdf
- Sezal, Z. (2007). *Su simgeçiliği ve ilahi dinlerde arınma* (Yüksek Lisans Tezi) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kahramanmaraş.
- Snowden, R. (2012). *Jung kilit fikirler*. (K. Atakay Çev.), İstanbul: Optimist Yayın ve Dağıtım.
- Susa, A. (2005), *Tarihte Araplar ve Yahudiler–İki İbrahim, İki Musa, İki Tevrat*. İstanbul: Selenge Yayınları.

- Süleymanov A., İbrahimov, G., ve Ergun, M. (2004). *Başlangıçtan günümüze kadar Türkiye dışındaki Türk edebiyatları antolojisi-Başkurt edebiyatı*. C. I, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sümbüllü, Y. Z. (2010). Fal ve falcılık kavramı ekseninde Türk kültür tarihinde fal ve kehanet, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 43, 55-72.
- Sümer, N. (2017). Mitolojik ve dinsel bir sembol olarak ayna. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (52), 1367- 1375.
- Şahin, H. (2016). Seyyid Alizâde'nin Hızırnâme'si bağlamında Alevi düşüncesinde Hızır inancı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2 (80), 31-50.
- Şahin, V. (2009). Boğaç Han Hikâyesinin anlatı düzlemindeki görünümü. *Turkish Studies*, 4/8, 2099-2128.
- Şayhan, F. (2018). Altay destan kahramanlarının doğa ile bütünleşme süreci. *Türk Dünyası Dil Ve Edebiyat Dergisi*, 45, 203- 222.
- Şayhan, F. (2018). Altay Türklerinin inanmalarındaki su kültürünün mitsel okuması. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. 87, 83- 100.
- Şayhan, F. (2020). *Mitolojinin güncel yüzü Şah İsmail hikâyesi (Kırım- Karay varyantı) inceleme- metin aktarımı- tıpkıbasım*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Şayhan, F. (2022). Altay destanlarında mitik evren bilinci. Ankara: AKM. Erişim adresi: <https://akmb.gov.tr/e-yayinlar/altay-destanlarinda-mitik-evren-bilinci/>
- Şenocak, E. (2000). *Leyla ile Mecnun hikâyesi üzerine mukayeseli bir araştırma* (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Elazığ.
- Şenocak, E. (2016). Halk anlatı ve inanışlarında mitolojik bir meyve: nar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4 (8), 228-251.
- Şimşek, E. (1987). *Arzu ile Kamber hikâyesi üzerine mukayeseli bir araştırma* (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Şimşek, E. (1990). Mani şeklindeki şiirlerle teşekkül eden halk hikâyeleri var mıdır?. 4. Milli Türk Halk Edebiyatı Folklor Kongresi Tebliğ Özetleri. Konya.
- Şimşek, E. (1996). Türk folklor ve halk edebiyatında elma. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 105, 203- 2016.

- Şimşek, E. (1999). Karacaoğlan'ın Hayatı Etrafında Teşekkül Eden Yeni Bir Halk Hikâyesi, III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni Bildirileri, Adana: Adana Valiliği Yayınları.
- Tanyu, H. (1973). *Dinler tarihi araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Taş, M., ve Taş, E. N. (2020). Taşeli Platosunda yaşayan Tekeli aşireti halk hikâyelerinden derlemeler. Ankara: Yurt Yayınevi.
- Taşlıova, M. M. (2006). *Kars'ta sözel hikâyecilik ve hikâyeler* (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Programı, Ankara.
- Tecimer, Ö. (2005). *Sinema modern mitoloji*. İstanbul: Plan B Yay.
- Tekin, T. (2014). *Orhon yazıtları*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tertullian. On Baptism. Ante-Nicene Fathers. Ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/669-679. In Ten Volumes. Buffalo, s. The Christian Literature Publishing Company, 1885. Erişim adresi: [0160-0220, Tertullianus, , EN \(Documentacatholicaomnia.eu\)](http://www.documentacatholicaomnia.eu)
- Tezcan, S., ve Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Timuçin, A. (2000). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Bulut.
- Tomo, B. (2001). *Gül ile Sitemkâr hikâyesi üzerine karşılaştırmalı bir araştırma* (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum.
- Tuna, S. T. (2014). *Muğla'da nazar, büyü, fal üzerine su kültürüyle ilgili inanç ve pratikler*. Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi.
- Tunç, İ., ve Çelebi Özmen, N. (2019). Ortadoğu coğrafyasında yaratılış mitosları. III. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi Bildiriler Kitabı, 583-598.
- Türbedar, Ö. (2011). *Düzce halk kültüründe geçiş dönemleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Türkan, K. (2012). Türk dünyası masallarında su kültü. *Milli Folklor*. 24(93), 135- 148.
- Türkmen, F. (1974). *Âşık Garip hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Türkmen, F. (1983). *Tahir ile Zühre*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Türkmen, F. (1994). Dede Korkut hikâyelerinin Anadolu ve Rumelinde yaşayan kolları, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 36 (1988), 157- 177.
- Türkmen, F. (2017). *Âşık Garip hikâyesi inceleme-metin*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Türkmen, F., Taşlıova, M. M., ve Tan, N. (2020) *Âşık Şeref Taşlıova halk hikâyeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, F., ve Cemiloğlu, M. (2009). *Âşık Mevlüt İhsani'den derlenen halk hikâyeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, F., ve Cemiloğlu, M. (2009). *Âşık Şevki Halıcı'dan derlenen halk hikâyeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türktaş, M. M. (2021). Denizli yöresinde Hızır ve Hıdırellez ile ilgili inanış ve uygulamalar. *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 9 (25).
- Türkyılmaz, A. (2013). İslamiyet öncesi Türklerde su kültü ve günümüze yansımaları. *Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 84-100.
- Uluç, T. (2011). *İbn Arabî'de sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uraz, M. (1994) Türk Mitolojisi. İstanbul, s. Düşünen Adam Yayınları.
- Uslu, B. (2016). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- Yalçınkaya, F. (2021). Türk dünyası masallarındaki kutsal su motifi: Abıhayat. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 18, 62-70.
- Yar, E. (2006). Diriliş kuramları ve gerçeklik bağlamında kuranın ahiret hakkındaki anlatımları. *Dini Araştırmalar*, 9 (25), 43- 60.
- Yardımcı, M. *İlbeylioğlu Halk Hikâyesinin Oğuzeli Söylencesi*. Erişim adresi: [İLBEYLİOĞLU HALK HİKÂYESİNİN OĞUZELİ SÖYLENCESİ - PDF Ücretsiz İndirin \(Docplayer.Biz.Tr\)](#)
- Yardımcı, M. (2009). Geleneksel kültürümüzde ve âşıkların dilinde sayılar. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları*, 636-647.
- Yavuz, Ö. F. (2006). Kur'an'da kutsal mekân, zaman ve eşya, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, 391-410.
- Yazır, E. H. (2021). *Hak dini Kur'an dili*. (İ. Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel Sd.), İstanbul: Azim Dağıtım.
- Yeşildal, Ü. Y. (2018). Bir arketip olarak yılan. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6 (13).

- Yıldıran, N. (2001) Yakın doğu sembolizminde akrep, yılan: akrep-adam ve şahmeran. *Folklor/Edebiyat*, VII (27), 5-22.
- Yıldırım, D. (1998). Sözlü kültür ve folklor kavramları üzerine düşünceler. *Türk Bitiği*, 37-42.
- Yıldız Altın, K. (2020). *Türk kültüründe atalar kültü*. Ankara: Gazi Kitapevi.
- Yıldız, N. (1995). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız kültürü ile ilgili tespit ve tahliller*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yıldız, N. (2009). *Türk destanlarında "Çocuksuzluk"*. *Milli Folklor Dergisi*, 11(82), 76 - 88.
- (E1) [Suveyasam Web.Pdf \(Ato.Org. Tr\)](#)
- (E2) [http, s://www.mustafaaca.com/wp-content/uploads/2012/05/Halk-Hikayeleri-Bibliyografyas%C4%B1.pdf](http://s://www.mustafaaca.com/wp-content/uploads/2012/05/Halk-Hikayeleri-Bibliyografyas%C4%B1.pdf)
- (E3) [Gelecekteki Tehlike, s. Su Kıtlığı | TÜBİTAK Bilim Genç \(Tubitak.Gov.Tr\)](#)
- (E4) [Antik Mısır Uygarlığında Nil Nehri | Nereye Erişim tarihi, s. 06 Ağustos 2021.](#)
- (E5) Köse, N. Seyfölmölük Hikâyeleri Ve Çocuksluzluk. Erişim adresi: [Nerin Kose Seyfulmuluk Hikaye Cocuksuzluk.Pdf](#)
- (E6) [Kaynağı Cennetten Olan/Gelen Nehirler Var Mıdır? | Sorularla İslamiyet \(Sorularlaislamiyet.Com\)](#)
- (E7) Kaya, D. Güzel Ahmet (Kadirli Eşmetni). Erişim adresi ([Microsoft Word - G\374zel Ahmet_Kadirli E\376metni_](#)) ([Dogankaya.Com](#))(S.7-8)
- (E8) 81 İlde Kültür Ve Şehir Kastamanu (2018). Kastamonu Valiliği, Metin Eriş (Ed.), İstanbul. Erişim adresi: ([PDF](#)) [Efsaneleri, Masalları ve Halk Hikayeleri İle Kastamonu | Gülten KÜÇÜKBASMACI- Academia.Edu](#)
- (E9) [İlbeylioğlu Halk Hikâyesinin Oğuzeli Söylencesi \(cu.edu.tr\)](#)
- (E10) [https, s://dogankaya.com/fotograf/esmehan_ekitap.pdf](https://dogankaya.com/fotograf/esmehan_ekitap.pdf)

EKLER

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU FORMU



ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 17/07/ 2024

Tez Başlığı: **ANADOLU SAHASI TÜRK HALK HİKÂYELERİNDE SU MOTİFİNİN SEMBOLİK ÇÖZÜMLEMELERİ**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 247 sayfalık kısmına ilişkin, 17/07/2024 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 14 ‘tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- ☒ Kaynakça hariç
- 3- ☒ Alıntılar hariç
- 4- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Ardaahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nde belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

17/ 07/ 2024

Tarih ve İmza

Adı	Leyla	YILMAZ
Soyadı:	POLAT	
Öğrenci No:	2003500001	
Ana Bilim Dalı:	Türk Dili ve Edebiyatı	
Programı:	Halk Edebiyatı	
Statüsü:	☐ Yüksek Lisans	☒ Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU

ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih:17/07/2024

Tez Başlığı: **ANADOLU SAHASI TÜRK HALK HİKÂYELERİNDE SU MOTİFİNİN SEMBOLİK ÇÖZÜMLEMELERİ**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

17/ 07/ 2024
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Leyla YILMAZ POLAT
 Öğrenci No: 2003500001
 Ana Bilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı
 Programı: Halk Edebiyatı
 Statüsü: ☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Detaylı Bilgi: <https://www.ardahan.edu.tr/birim.aspx?id=1002003>

Telefon: 0-4782117522

Faks: 0-4782117523

E-posta: sbe@ardahan.edu.tr

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı :Leyla YILMAZ POLAT

Doğum Yeri ve Tarihi :

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi :Manisa Celal Bayar Üniversitesi

Yüksek Lisans Öğrenimi :Ardahan Üniversitesi

Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

Bilimsel Faaliyetleri :

Yılmaz Polat, L. (2021a). Ritüelden köy seyirlik oyununa, s. şişman oyunu ardahan bağdaşen köyü örnekleminde, *Turkologia Dergisi*, C4, S108, 165-168.

Yılmaz Polat, L. (2021b). Ardahan geleneksel çocuk oyunları. M. Polat (Ed.) içinde, *İstiklalinin 100. Yılında Ardahan*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Yılmaz Polat, L., ve Polat, M. (2021c). Ardahan'da Bir Korku Kültü Olarak Alkarısı ve Albasması İnancı ile Bu İnanca Bağlı Uygulamalar. A. Öztürk, H. Yıldız (Ed.) içinde, *Türkolojinin Delikanlısı Seyyah Prof. Dr. İsmail*

Doğan Armağanı, Erzurum: Fenomen Yayıncılık.

Yılmaz Polat, L. (2021ç). Ardahan’da Bir Korku Kültü Olarak Hortlak: Ardahan Merkez Köyleri Örneğinde. VI. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi (TUDOK) İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul.

Yılmaz Polat, L. (2019d). Ardahan Merkez’e Bağlı Bağdaşen Köyünde Çocukların Tahta ile Oynadıkları Oyunlar, II. Genç Türkologlar Çalıştayı, Ordu.

İş Deneyimi

Stajlar :

Projeler :

Çalıştığı Kurumlar :

İletişim

E-Posta Adresi

Tarih : 03. 06. 2024.