



# ALİ CENGİZ OYUNU ÇÖZÜLDÜ MÜ?

Editörler

Mehmet Naci ÖNAL  
Aysun DURSUN





MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

# ALİ CENGİZ OYUNU ÇÖZÜLDÜ MÜ ?

## **Editörler**

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL

Doç. Dr. Aysun DURSUN

MUĞLA

2022

“Bu eserin dil ve bilim bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.”

“© 2022, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi”,

Tüm Hakları Saklıdır.

“Son kullanıcılar, telif hakkı yasaları çerçevesinde, bu çalışmayı çevrimiçi olarak okuyabilir, indirebilir, yazdırabilir ve atf göstermek şartı ile bireysel olarak kopyalayabilir. Hiçbir şekilde ticari amaçla çoğaltılamaz, dağıtılamaz, kaynak göstermeden alıntı yapılamaz.”

### **Yayın Kodu**

7008 YK 22 004 148

ISBN 978-605-4397-88-4

### **Kapak Tasarım**

Zengin Görkem ATALAYER

### **CIP Data**

*Ali Cengiz oyunu çözüldü mü?/Editörler Prof. Dr. Mehmet Naci Önal, Doç. Dr. Aysun Dursun.-*

*Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2022.*

*II, 154 sayfa: resim; 24 cm.*

*ISBN 978-605-4397-88-4*

*I. Masallar—Türkiye. II. Folklor--Türkiye. 1. Önal, Mehmet Naci. 2. Dursun, Aysun*

*GR280. A453 2022*

## İÇİNDEKİLER

Ön Söz .....	1
Giriş	
Bir Varmış Bir Yokmuş .....	5
Ali Cengiz Oyunu (Allem Gallem) Adlı Masalın Kökleri Ve Kültürel Kodlarının Çözümlemesi .....	10
Mustafa Sargın	
Masal Evreninden Gerçek Dünyaya Toplumsal Sınıfların Aşılması: Ali Cengiz Oyunu Örneği .....	41
Mehmet Naci Önal	
Ali Cengiz Oyunu Masalını Varoluşçuluk Açısından Yeniden Okumak .....	68
Sibel Turhan Tuna	
Ali Cengiz Oyunu Adlı Masalın Psikososyal Gelişim Kuramı Bağlamında İncelenmesi.....	100
Aysun Dursun	
Ali Cengiz Oyunu'nda Öğrenme Öğretme Tekniği: Bilmezden Gelmek .....	115
Mustafa Sargın	
Sonuç .....	144
Ek: Ali Cengiz Oyunu .....	146

## ÖN SÖZ

“Bana masal anlatma” ifadesi, gerçek dışı, geçersiz söz anlamında kullanılır. Bu ifade tekerlemelerden başlayarak masal içinde anlatılanın ters yüz edilmesi anlamına gelir. Simetrik söylem, insanın zihninde yeni bir şafak gibi parlar. Önce insan bir hoşluk hisseder, içinden yalan mı gerçek mi diye geçirir, sonra masalın derinliğini fark ettikçe kavrar. Bu derinlikler üzerinden bilim yapılır. Masalların birinci anlamı çocuklar, ikinci anlamı yetişkinler içindir. Alt metinde nelerin olup bittiği küçük insanların bilinçaltılarına yerleşir. Gün gelir bilinç, bilinçaltı için gereken veriyi edinir ve zihinsel olarak deneyimlenmiş olan bu bilgileri kullanır.

Az da olsa kimi çevrelerde masalların içinde kin, öfke, ölüm, şiddet geçtiğine dair iddialar ortaya atılır. Bu tezlerle karşı B. Sanders şöyle der, masal dinleyen çocuk korku, ölüm vb. gibi duyguların ve durumların sadece kendisi değil, paydaşları için olduğunu fark eder, benzerlerinin varlığı rahatlık hissetmesini sağlar.<sup>1</sup> Masal ve efsanelerde dinleyicinin bütün heyecanı hoşluk ve merak duygusunun ötesinde oyalama, unutturmama, olağanüstü yolculuğun gerçek amacı, evrensel gerçekliğin daha bütünsel olarak keşfedilmesidir.<sup>2</sup> Masallar çocukları incitmeden, iç dünyaları ile birlikte büyümelerine yardımcı olur. Söylenmemiş, konuşulmamış, henüz tartışılmamış ilk bilgiler, dolaylı olarak masallardan öğrenilir. Bir çocuk annesiz kalırsa ne olur? Bir çocuğun düşünmek isteyeceği en son şey, masal dünyasında ihtimaller üzerinden gösterilir.

Masal dünyası, son derece hareketli, aktif bir anlatım içinde yürür. Duygular sezdirilir. Dinleyici bu olup biten hareketli dünyadan çıkarımlarda bulunur. Çocuk, sebep sonuç ilişkilerini kendiliğinden kurmayı, böylece analitik düşünmeyi öğrenmeye başlar.

Elinizdeki eserin ilham kaynağı olan “Ali Cengiz Oyunu” masalı, çocukları ve büyükleri gerçek hayata kılık değiştirmeler, değişimler ve dönüşümler etrafında fark ettirmeden hazırlar. Pek çok eş metni bulunan bu masal için bilinen en eski yayın Ignacz Kunos’un *Adakale Türk Masallarında*<sup>3</sup> “Allem-Kellem” adıyla yer alan eş metnidir. “Ali Cengiz Oyunu” adının masala verilmesinin sebepsiz olmadığı, yapılan araştırmalarda masala ad verenlerin Cengiz Han’ın hilelerini iyi bildikleri, bu hilelerin nasıl yapıldığını, masal dünyasında anlamış oldukları düşünülmektedir. “Al” kelimesi halk kültüründe “Al Karısı” “Al,” Al Avrady” gibi adlandırmalarda yer alır. İnanışa göre bu kadınlar geceleri genellikle ahırdaki atlara binerler, insanları aldatırlar, kırkı çıkmamış lohusa kadınlara ve bebeklerine zarar verirler. Al kelimesi

<sup>1</sup> Barry Sanders, *Öküzün A’sı Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, 3. bs., (çev. Şehnaz Tahir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 21.

<sup>2</sup> Tzvetan Todorov, *Fantastik Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım*, (çev. Nedret Öztokat), Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 62.

<sup>3</sup> Ignacz Kunos, *Adakale Masalları* (çev. Nacmi Sezen), Ahmet Halit Kitapevi, 1946, s. 20-24.

aldatmak ve zarar vermek anlamında da kullanılan bir kelimedir. Masalın adlandırması “Cengiz’in Aldatmaları/Hileleri” anlamında olup zamanla asıl anlamından uzaklaşarak günümüze gelmiştir. Bu sayede masalın anlatılma tarihi en az sekiz asır geriye götürülebilir. Masal, Cengiz Han’ın hileleri meşhur olduğu için, adı değişerek veya yeniden adlandırılarak günümüze ulaşmış olmalıdır. Diğerinin yerine geçme kuramı, sözlü anlatı türlerinde karşımıza çıkar. Masal, Cengiz Han adına mal olmuştur. Ancak masalda yer alan değişim ve dönüşümler dikkate alındığında İslamiyet öncesi Budizm dönemine kadar gidilebilir. Halk arasında “Ali Cengiz Oyunu Oynamak” deyimini, akla gelmeyecek hilekârlık, düzenbazlık yapanlar için kullanılır. Geçmişte anlatılan ve yazıya geçmiş rivayetlerden “hikâyet etmeler” söz konusudur.<sup>4</sup> Okuyacağınız makalelerde masala neden “Ali Cengiz Oyunu” dendiğinin sebebi daha iyi anlaşılacaktır.

Oyun, tarihi süreçte insanın ürettiği kültürden çok daha önceleri var olan bir olgudur. “Oyun” sözcüğünün dillerdeki kavram alanının genişliği bunun bir göstergesidir. Türkçede de oyun sözcüğünün çok anlamlılığı, oyunun kültürel köklerinin derinliğine işaret etmektedir. “Ali Cengiz Oyunu (Allem Gallem) Adlı Masalın Kökleri ve Kültürel Kodlarının Çözümlemesi” adlı makalesinde Arş. Gör. Dr. Mustafa SARGIN bu deyimini kökenlerini kültürel kodları takip ederek açıklamıştır. Türkçede mecazî anlamda yaygın olarak kullanılan Ali Cengiz Oyunu oynamak deyiminin çağrıştırdığı ilk anlam “hilebazlık”tır. Aynı manada günlük konuşma dilinde aslında daha sık kullanılan, “ateş, ot” anlamındaki Türkçe “al” ile Moğolca “gal” eş anlamlı kelimelerinden oluşmuş bir ikileme olan “allem gallem/kallem etmek” deyiminin mitolojik bağlantıları bulunmaktadır. Renk adı olarak da kullanılan Türkçe “al” sözcüğü ateş ve ocak kültü “Al Ruhü” ile bağlantılıdır. Türk kültüründe hastalık tedavisinde uygulanan yöntemlerden “alazlama/alaslama” sözcüğünün kökü de “al”dır.

“Ali Cengiz Oyunu oynamak” deyiminin çıkış kaynağı olan aynı adlı masalın kahramanlarından Keloğlan ve Köse’nin “metamorfozlarla” yaptıkları mücadelelerin mitolojik ve kültürel kökenlerinin tespit edilmesinin amaçlandığı bu çalışmada öncelikle Keloğlan ve Köse tipinin özellikleri belirtilmiştir. Daha sonra Türk mitolojisindeki arketipleriyle ve Şamanlık geleneğindeki uygulamalarla olan benzeşimleri tespit edilip karşılaştırılmıştır. Ali Cengiz Oyunu adlı masalın, “masal dünyasındaki” kahramanları Keloğlan ve Köse’nin Türk mitolojisindeki Ülgen ve Erlik ile olan benzerlikleri ortaya konulmuş; her iki tipin Şamanlık kültüründeki “ak şaman” ve “kara şaman” bağlantıları belirlenmiştir. Masaldaki “dönüşümlerin” sembolleri olan “yular/ip/gem” ve hayvanların mitolojide ve Şamanlıktaki anlamlarının çözümlenmesi yapılmıştır. Bunun yanında, Türk kozmogonisinde karanlığın ve

---

<sup>4</sup> Necla Yavuz-Münire Kevser Baş, *Deyimlerin Hikâyeleri*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 37-38.

kötülüğün kaynağı olan “yeraltının” demonik varlıkları körmöslerin Türk halk inançlarındaki “alkarısı” inanişına dair yansımalarına değinilmiştir. Ayrıca, Türklerin inançlarını değıştirip Müslüman olduktan sonra dahi Şamanlık inancının uygulayıcıları olan “şamanların” yaşam tarzlarının bilhassa biçimselliklerinin kültürel anlamda günümüze kadar sürdürüldüğü görülmüştür. Toplumların eski yaşam biçimlerine ait “öz” nitelikler, kimi zaman biçimsel olarak kimi zaman da muhteva olarak çeşitli şekillerde sürdürülür.

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL’ın kaleme aldığı bölüm, masaldaki statü çözümlemeleri üzerinedir. Keloğlan fakir ve babasız bir oğlandır. Padişahın kızına talip olur. Bir anası, birkaç evcil hayvanı olan yoksul bir adam padişahın kızını nasıl alacaktır? Bu nasıl bir taleptir? Masal gerçekliğinde olur, gerçek yaşamda olmaz işlerdir. Masalda, azmedersen, cesur ve kararlı olursan, aklını kullanırsan, gerektiğinde yardım alırsan, sabredersen sen de olmaz işleri olur kılırsın, demek istenir.

Keloğlan’ın talebi toplum yapısına aykırıdır. Bu talep toplumu dönüştürecek bir istektir. Toplumlar zaman içinde sürekli değışir, zaman akarken insanlar yeni taleplerin peşinden koşarlar. Keloğlan önüne çıkan engelleri aşar, en sonunda padişahın kızını alır. Saray çevresine dâhil olur. Amacına nasıl ulaştığı, hangi yolları, hangi zorlukları aşarak hedefine vardığının bir serüveni, bir hikâyesi olması ile mümkün olur. “Senin hikâyen var mı?”, “Yolculuğun var mı?”, “Merakların var mı?”, “Nelerin peşinden gittin?”, “Neleri kovaladın?”, “Aklını kullanma becerisini edindin mi?”, masalı dinleyen insanın kendi kendine sorduğu sorular çoğalı.

Keloğlan’ın Ali Cengiz Oyunu üzerinden anlatılan masalı, gerçek yaşamda karşılığı olan, sosyal hayatın sürekliliğine, değışimlerine ve kahramanlarına işaret eder. Bir köle nasıl Mısır’a padişah olur? Baybars ve Gazneli Mahmut’un babası Sevüktekin, kölelikten beyliğe ve padişahlığa yükselmiş isimlerdir. Alt veya orta tabakadan olan kişiler, gayret eder, çalışır, akıllarını ve vicdanlarını dengeli olarak kullanırlarsa üst tabakalara çıkabilirler.

Sosyal sınıflar, insanlığın uzak geçmişinde, bugününde ve geleceğinde var olagelir. Bu sınıfları parçalamak isteyenler de başarılı olmamışlardır. Parçalayan sistemin sahipleri/yöneticileri başka bir sınıfı oluşturmuşlardır. Sınıflar arası geçişler uzak geçmişte mümkün gözükmekle, zamanla olağan hale gelebilmiştir. Bu durum Batı dünyasına göre, Doğu dünyasında daha esnek olagelmiştir. Modern zamanlarda dünya, içinden yeni Keloğlanlar çıkarmıştır.

Masala felsefi açıdan yaklaşıldığında, masal içindeki derinlikler daha iyi anlaşılır. Doç. Dr. Sibel TURHAN TUNA, masalı “varoluşçu felsefe” kavramları açısından ele almıştır, yorumlar sırasında ‘özü’ yakalamak adına, en çok öne çıkan kavramlar tespit edilmiştir. Masal metninin incelenmesi sonrasında masal ve varoluşçuluğun benzeşen veya birbirlerine uzak kalan yönleri tespit edilmiştir. Masal, içinde felsefi bir düşünce akımı olan Varoluşçuluğun da

yer aldığı gizli bir felsefe barındırır. Varoluşçuluğun temelleri “kendini tanı” çağrısıyla Sokrates’e kadar götürülür. Masalın tümünde, varoluşunu kişi olma yolunda belirleyen, edimleri ile bilinmeyen geleceğe yol alan, kurgusal metnin sonunda kendini aşmış bir kahramanın tablosu, örnek davranış modelleriyle sergilenir. Masaldaki maceraların tamamı, sembolik anlamdaki dönüşümler de dâhil, kahramanın birer öznel deneyimi olup o gücü temsil eden bilincin (padişahın) yanında kendini ispatlamış bir bilinç olarak yerini alır. Masaldaki bütün tiplerin yüzü geleceğe dönüktür ama anda (şimdide) yaşamaya devam ederler.

Bir toplumun sosyal ve kültürel yapısının aynası konumundaki masalların ortaya çıkışı, insanlık tarihiyle yaşıt kabul edilir. Doç. Dr. Aysun DURSUN, Ali Cengiz Oyunu adlı masalı, Keloğlan tipi etrafında sosyal çevrenin bireyin gelişimi üzerine etkilerini araştıran Erik H. Erikson’un “Psikososyal Gelişim Kuramı”yla incelemiştir. Birbirine büyük çoğunlukta benzeyen bireylerin, belirli tip özellikleri göstererek masalların içinde de yer aldığı bilinmektedir. Mit döneminden aldığı güçlü mirası, masallarla günümüze taşıyan “Keloğlan”, masal tipleri arasında önemli bir temsil gücüne sahiptir. Yaşamı boyunca çevreyle etkileşim halinde olan insanın, benlik gücünü bu süreç boyunca kazandığını düşünen E. H. Erikson, insan gelişiminin sekiz evrede ele alınması gerektiğini savunur. Söz konusu masal bu çerçevede değerlendirildiğinde Keloğlan psikososyal gelişim evrelerini atlatmış, kolektif bilinçdışına ait temsili bir tip olarak yaşam yolunda ilerlemiş, sağlıklı bir bireyden beklenen aşamalardan geçerek evlenmiş olarak görülür. Bu özelliği sayesinde Keloğlan’ın bir masal kişisi olmakla beraber toplumun kabullerini yansıtan ve gücünü gerçek yaşamdan alan bir tip olduğu belirlenmiştir.

Arş. Gör. Dr. Mustafa SARGIN, Ali Cengiz Oyunu masalını eğitim açısından ele alıp modern eğitim kuramlarının ilkeleri temelinde açıklamıştır. Çalışmada Türk halk anlatılarında karşılaşılan Keloğlan ve Köse tipinin vasıfları belirtilerek Keloğlan’ın öğrenim süreci irdelenmiştir. Bu süreç, “Sosyal Öğrenme” ve “Gözlem Yoluyla Öğrenme” adıyla da bilinen Albert Bandura’nın geliştirdiği “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı”nın ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Keloğlan’ın, Ali Cengiz Oyunu’nu tam olarak öğrenmesini ve bu sayede hayatta kalabilmesini sağlayan “bilmezden gelme” taktiğinin eğitimde uygulanabilirliği üzerinde durulmuş, Keloğlan’ın model aldığı Köse’nin öğretim stratejisi, yöntemi ve taktiği ile “Ali Cengiz Oyunu Öğretim Programı”nın çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır.

Olumsuz nitelikli bir öğretici tip olan Köse’nin mitolojik kaynaklarına ve Şamanizmdeki kötülüklerin sembolü Erlik ile benzerliklerine ilişkin yapılan değerlendirmelerle Ali Cengiz Oyunu’nu öğrenenlerin yok edilmesinin sebepleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Sosyal Öğrenme Kuramı’nın “gözlemci”, “model” ve “model alma” gibi temel kavramları bağlamında, Türk kültür tarihinde Şaman adayları ve Ahi birliklerinde meslek



ustalarının yetiştirilme süreçleri arasındaki benzerliklere de değinilmiştir. Bölümlerin tamamı değerlendirildiğinde, masallardaki her bir unsurun, onun anlatıcısı dolayısıyla toplum tarafından yönlendirildiği, masalların, sembolik öğelerle bir toplumun kültürel edimlerinin ve yaşam biçiminin niteliklerinin birçoğunu yansıtan edebî anlatılar olduğu görülmüştür.

Bu eser, tek bir masala beş farklı bilimsel metotla yaklaşımdan oluşmaktadır. Bir masalı beş ayrı yöntemle incelemek, farklı çözümlenmeleri, birbirinden ayrı sonuçları ortaya çıkarmıştır. Bir cümle gibi, bir metin de sonsuza doğru bir yolculuk içinde çözümlenebilir.

Değerli meslektaşlarımızla yaptığımız keyifli ve özverili bir çalışmanın memnuniyeti içindeyiz. Birlikte aynı masala farklı açılardan baktık. Gerçeklikle masallar arasında gidiş-gelişleri sizlerle paylaşmak istedik. Yazarlar adına umulur ki, okuyanı bol ve masalların tadına varılır olsun.

01.04.2022 / Muğla

## GİRİŞ

### **BİR VARMIŞ BİR YOKMUŞ<sup>5</sup>**

---

<sup>5</sup> Doç. Dr. Sibel Turhan Tuna'nın doktora çalışması olan, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenen ve daha sonra yayımlanan eseri *Türk Masallarının Varoluşçuluk Açısından*

Masal öncesi söylenen tekerlemeler, söz söyleme becerisinden fantastik hoşluklardan, sözün anlam derinliklere doğru yol alan bir “ön söz” oluşturur:

“Bir varmış bir yokmuş...”

Masal tekerlememeleri, teker teker söylenen tekrarların ses festivaline, musiki ahengine dönüştüğü yerdir. İçinde bir giriş hazırlığı saklıdır. Sanki gibidir, var ve yok arasında bir evren saklıdır. İki menzil arası nice öyküler yer alır ve pek çok öyküye yol açılır.

Sözü varoluşa taşır, varoluştan bilgi bilimine dek giden derinlikleri, çocuk saflığıyla çoğu zaman alegorik hallerle sunmaya çalışır. Söz konusu zamansa zamanın içinde nice sembolik yaşanmışlıklar, yaşanma ihtimalleri olan olasılıklar, varoluşsal kavramlar da yer alır. Masalın başında dinleyici veya okuyucu, “Bir varmış bir yokmuş” cümlesi ile gerçek yaşamında hayalini kurduğu ‘olağanüstü gerçek’ âlemin kapılarında içeriye davet edilmiş olur.

Masal türünün didaktik oluşuyla başlangıç tekerlemelerinde verilen ve gerçekçi olamayan görüntü ile çelişir gibi durmaktadır. Oysaki derin bakışlar böyle olmadığını gösterir. “Bir varmış bir yokmuş, evvel zaman içinde...” Varoluşçulukta ‘zaman’ kavramı bağlamında ne anlama gelir?

Masalların, uluslararası bir tür olan mitlerden izler taşıdığı görülür. Bu özelliği onu hem zamanda hem de mekânda ‘itibarî’ kılar. M. Eliade, *Images et Symboles* adlı çalışmasında, arkaik dünya ile çağdaş toplum arasındaki en önemli farkın zaman olduğunu belirtir. Ona göre mitos, zamandan ve dünyadan bir “kopuşu” içermektedir: “Bir mitos anlatılırken profan/din dışı zaman sembolik olarak devrededir. Anlatıcı ve dinleyiciler, kutsal ve mitik bir zamanda seyrederken mitos, zamandan ve dünyadan koparak kutsal zamana doğru bir seyir gerçekleştirmektedir.<sup>6</sup> Masallardaki mitik mirasın bir işareti olan “evvel” kelimesi bilinmeyen ama kutsal bir zamana işaret edebileceği gibi, insanlığın geçmiş anlarının tamamına da işaret edebilir. Bir zamanların ne kadar geri gittiği dinleyiciye bırakılan bir hayal etme tadıdır, yetisidir. Her birey için başka başka geçmişler hayal ettirilir. Bilinmeyeni düşünme zamanı başlamış olur. Kim bilir ne kadar uzakta, ne kadar... Ve kimler bu zamanı yaşamıştır? Evvelin evvelkilerle gizli bağları peşi sıra gelir. Kişi kendi geçmişini evvelkilerin içinde aramaya başlayacak mıdır? Onu da kendi algısı zamanla gösterecektir.

Hayat yolunun başlangıcında insan hiçbir şeydir. O, sonra ve zamanla kendini var edecektir. İnsan geleceğe doğru açılan bir varlıktır. Zamana karşı ve zamanla birlikte yol alacaktır. Varlığın temelinde zaman vardır. “Zaman, varlığın anlaşılma alanıdır”. Zaman,

---

*İncelenmesi* (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları, Muğla, 2014, s. 93-96) içinde yayımlanan metnin yeniden gözden geçirilmiş son şeklidir.

<sup>6</sup> Masui Jacques, *Mitoslar ve Semboller*, *Din ve Fenomoloji - Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (ed. Constantin Tacou, çev. Havva Köser), İz Yayınları, İstanbul, 2000, s. 130.

metafiziğin anahtar kelimelerinin ilk anlamıdır. Yunanlı eski düşünörlere göre, “var olmak”, “hazır olmak” demektir. O, şimdide hazır olmaya işaret eder.<sup>7</sup> Aristoteles, zamanı bir çembere benzetir, içinde olanlar hep bir devinim içindedirler, önce vardılar sonra yok olurlar, böylece “zaman bitmeyecektir”, çünkü hep bir “başlangıç” içindedir. Zaman, “içinde olayların geçtiği şeydir, “zamanın içinde var olanlar değişime uğrar, ilerler, yer değiştirir”.<sup>8</sup> Augustinus, *Confessiones (İtirafıar)* adlı eserinde, açıkça zamanda olan şeyin var olmadığını itiraf eder. Ona göre, “ne geçmişte ne de gelecekte olan şey var olmuştur”.<sup>9</sup> P. Ricœur, *Zaman ve Anlatı* adlı eserinin birinci cildinde, Augustinus’un “zamanın var olma ya da var olmama” apriorisine, Aristoteles’in *Poetika*’sındaki *Mimesis*’den hareketle, “canlı zamansal deneyimin kurmaca olay örgüsüyle yaratıcı biçimde taklit edilişi”ne, “kurmacayla tarihsel anlatımın kesişen canlı zaman deneyimi”ne dikkat çeker. Ricœur’a göre her anlatı, üç *mimesis* bağıntısı içindedir: eylemde bulunulan ve yaşanan zamanla olan bağıntı, olay örgüsünün zamanıyla olan bağıntı, okuma zamanıyla olan bağıntı. Nitekim zamanın, insana özgü zamana dönüşebilmesi ancak anlatısal bir biçimde ortaya konulmasıyla olanaklı hale gelecektir.<sup>10</sup> Heidegger’e göre ise zaman, varolmadır, varolma insanın “şu andalığıdır”, “varolma her zaman bir olanaklı zamansal olma tarzı içindedir.” “Varolma zamandır, zaman zamansaldır, varolma zaman değil, zamansallıktır, zaman gerçek bireyleşme ilkesidir.”<sup>11</sup> Bu tanımlardan hareketle ortak bir tanıma varılmak istenirse, zaman, varlığın tanınıp bilindiği alandır, varlıklar bu alanda devinim içinde olup gelip geçerler, ‘bir vardılar bir yokturlar’; buna ek olarak zaman, şu andalığın vuku bulduğu geçmiş ve gelecektir; geçmiş, şimdi ve gelecek, varolmayı temelinde barındıran/ taşıyan ‘zamansallıktır.’

Sartre’a göre zamansallık, “kendi için varlık”ın “kendinde varlık”ı hiçleme tasarısını yaşadığı öznel süreçtir.<sup>12</sup> Bilincin varlığı, kendi varlığı içinde tanıdığı sıfır mesafede bir hiçliktir. Hiçlik, sadece insana hastır. Varoluş felsefesi hiçliği, varoluşun temel ögesi yapmıştır. Sartre’a göre hiçlik, “bir varlık eksikliği, varlığın tamlığındaki bir çatlak” olarak belirir. Hiçlik, varlığı “bağrında taşır”. Yalnızca, “varlık kendini hiçleyebilir”. Çünkü her ne biçimde olursa olsun kendini hiçlemek için var olmak gerekir. Oysa hiçlik “yoktur”.<sup>13</sup> Heidegger ise, hiçliği şu

---

<sup>7</sup> Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler* (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 67, Kayseri, 1994, s. 43.

<sup>8</sup> Aristoteles, “*Fizik*”, *Zaman Kavramı* (çev. Saffet Babür), 2. bs., İmge Yayınları, Ankara, 2007, s. 31.

<sup>9</sup> Augustinus, “İtirafıar”, *Zaman Kavramı* (çev. Saffet Babür), 2. bs., İmge Yayınları, Ankara, 2007, s. 55.

<sup>10</sup> Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı: Bir (Zaman, Olay Örgüsü, Üçlü Mimesis)*. (Birinci cilt) (çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 31,71,86.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Zaman Kavramı* (çev. Saffet Babür), 2. bs., İmge Yayınları, Ankara, 2007, s. 98, 101.

<sup>12</sup> Emmanuel, Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş* (çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), 2. bs., Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 188.

<sup>13</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (çev: Turhan İlğaz, Gaye Çankaya Eksen), 3.bs, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 70, 72,139.

şekilde belirtir: “Kararlı bireysel varoluşun gerçek anlamı zamansallığın doğasındadır. Ne olacağını öngörmek ve olduğumuz şeyi tekrarlamak hiçliktir”. Var olmanın tek şartı, “hiçbir zaman mevcut olamayacak her şeyin hiçlik olduğunu fark etmektir”. Hiçlik, tecrübe edilebilirken “inkârın ve yokluğun” tüm biçimlerinin de kaynağını oluşturur. Hiçlik, varlığı değil, varlığın bilinen tüm biçimlerini ortadan kaldırır. Bu nedenle de varlığı yeniden sorgular.<sup>14</sup>

Zamansallık, Varoluşçuluğun ayrılmaz bir ögesidir. Varoluşun en önemli özelliklerinden biri zaman ve mekân içinde gerçekleşiyor oluşudur. Varoluş içinde olmak, belirli bir zaman ve mekân içinde bulunmak demektir. Heidegger’e göre, zaman sonsuzdur. Zamanı, sürekli zaman içinde düşünmek onun sonsuz olarak hep var olduğu anlamını taşır. Zamanın akıp gidişi, *Dasein*’in zamansallığını vermiş olur. Zaman, ele avuca sığmaz. Öyle ki elimizden kayıp giden anlar hemen unutulur. *Dasein*, hitamına doğru bir ilerlemededir. Zaman erişilemez bir durumdadır. Sadece şu an vardır, önce ve sonra var değildir. Somut şu an geçmişin bir sonucudur ve geleceğe gebedir, yani gerçek şu an, gelecektir.<sup>15</sup> Öbür taraftan bu öngörölmüş ya da önceden bilinen bir gelecek değildir, insanın dünyada varolma çabası ‘an’da yapılan seçim ve projelerle geleceğe yöneliktir. Gelecek bu manada beklentidir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Egzistansiyalizm’in kategorilerinden birisi de “an kategorisi”dir. İnsana sadece şimdiki zaman verilmiştir. O, sadece vardır. Hürriyetin temsil edildiği yer orasıdır. Aslında herkes ebedidir.<sup>16</sup> Kierkegaard’da zaman öğretisi kısaca varoluşsal seçişin karar noktası olan “an” üzerinde toplanmaktadır. Bu sevinç anı gibi geçici bir zaman dilimi değil, tersine sonsuzluktur.<sup>17</sup> Bu sonsuzluk içinde birey ‘an’da seçimler yapıp eylemlerini planlar.

Akıp giden “şimdi”nin içinde *Dasein*, ölüme doğru varlık olarak sonlu olduğunu kavrar. *Dasein*, her zaman kendisinin önünde varlık olarak geleceğe yönelir. *Dasein*, kaçırdığı zamanın kendisini ölüme götüren zaman olduğunu bilir. Heidegger’e göre zaman, “varoluşsal, ontolojik ve geçici bir yapıdadır. En otantik varoluş tarzı ölüm halidir.”<sup>18</sup> Bu durum, bir manada ‘var olanın’ ‘yok olmasıdır’, bunu belki de dünya, insan ve zamansallık boyutunda ‘gelip-geçicilik’ ifadeleriyle de anlatabiliriz. İnsan, yaşadığı dünyada sonlu zamanın içinde, gelip geçiciliğini yüklenmiş bir varolandır. Bu ‘gelme-var olma’; ‘geçme-yok olma’ olgusu onun aslında biricik olanağıdır. Buradan hareketle Varoluşçuluğun anahtar kavramları şu dört esasta toplanabilir: İnsan, dünya, ölüm ve tüm bunları kapsayan zaman.

<sup>14</sup> H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür* (çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yayınevi, Ankara, 2005, s. 105, 108, 208.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 453.

<sup>16</sup> Roger Verneaux, *age.*, s. 13,17.

<sup>17</sup> Emmanuel Mounier, *age.*, s. 76.

<sup>18</sup> A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 3. bs., Asa Yayınları, Bursa. 2003, s. 99, 115.

Geçici olan varlık, tüm zamanları kendi varoluşsal zamansallığında birleştirir ve zamansallığı kendi ontolojik yapısının temelinde görür. Yani *Dasein*'in varlığının hakikati onun geçiciliğidir. Çünkü *Dasein*, kendi gelecek projelerinde kendi olanaklarını ve durumunu bulabilmek için geçmişe döner ve geçmişle beraber şimdiyi de tecrübe eder. Böylece üç zaman dilimini de yaşar.<sup>19</sup> Kısaca zaman, dünyaya ilgi duyan varlık olan *Dasein*'in varlığını üç zaman dilimi dâhilinde 'gerçek', 'son'lu ya da 'geçici' yapar.

Tekrar masal metninin başlangıç cümlesine dönecek olunursa, insan vücut olarak bu dünyada yokken, sonra teist varoluşçulara göre dünyaya gönderilerek ya da terk edilerek (ki bu durum örneğin Kierkegaard'a göre, Tanrı'nın bir ceza yöntemidir) var olur, ateist varoluşçulara göre de yoktan var olurlar ya da dünyaya fırlatılırlar. Fırlatılmış olmak, "egzistansiyal anlamda şöyle veya böyle bir bulunuş içinde olmak" demektir.<sup>20</sup> Ardından her bir insanoğlu, ölüm denilen kaçınılmaz sonu ile yüzleşir. Kısaca zaman, varoluşsal manada 'gerçek sonsuzluk'tur. İçinde yaşanılan 'seyir an'ı, kişi olabilme mücadelesindeki insanı, gerçek sonsuz zaman içinde 'sonlu ve geçici' yapar. Önce var olup sonra yok olan, gelip geçen insan, geçici olmayan ve bu sebeple hep bir başlangıç içinde olan zamanın içinde zamansal olarak (ölümlü) sonuna akıp gidecektir. Bu manada varoluşçu düşünce yapısı masal ile örtüşür. İnsan dünyada çoktur ama dünyasal zamanın içinde 'bir vardır bir yoktur'.

Elinizdeki eserde, Ali Cengiz Oyunu adlı masal, halk bilimini merkeze alarak disiplinlerarasılık bağlamında dört akademisyen tarafından kültür bilimi, sosyoloji, felsefe, psikoloji, eğitim gibi alanların farklı yaklaşımlarıyla incelenmiştir. Geçmişten günümüze sadece bir masal olarak değil, masalın içeriyle örtüşen bir deyim olarak da günlük yaşamda kendine yer bulan "Ali Cengiz Oyunu" tarihten aldığı gizemi içinde barındırmayı sürdürür, her yeni çözümlemeyle âdeta yeniden "sır"lanır. Biz bu çalışmayla sizler için bazı ipuçlarını yakalamaya çalıştık. Şimdi sizleri de masal dünyasının gizemli ve görkemli dünyasına davet ediyor, Ali Cengiz Oyunu'nu hep beraber çözmeyi umuyoruz.

---

<sup>19</sup> A. Kadir Çüçen, *age.*, s. 99, 117.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *age.*, s. 361.

# ALİ CENGİZ OYUNU (ALLEM GALLEM) ADLI MASALIN KÖKLERİ VE KÜLTÜREL KODLARININ ÇÖZÜMLENMESİ<sup>21</sup>

**Mustafa SARGIN<sup>22</sup>**

“Kele, Köse’den yardım olmaz.”

(Türk Atasözü)

## Giriş

Oyun, insanın ve doğadaki canlıların varoluşunda başlangıçtan beri bulunan bir olgudur. Kültürel bir öğe olarak oyun kavramının gelişimini evrenin, dünyanın, insanın ve diğer varlıkların başlangıç zamanına, oradan çok çeşitli tasavvurların ve tasarımların oluşturulduğu mitlerin dünyasına sonrasında da günümüz insanlığının somut dünyasındaki yaşamına kadar getirebiliriz. Oyun sözcüğünün kullanılan kavram alanını genişleterek hayvanların da kendi aralarında oyun oynadıklarını belirten Huizinga’ya göre oyun, kültürden çok daha eskidir ve her oyunun bir anlamı vardır.<sup>23</sup> Bu, günümüzde çok çeşitli anlamlarda kullanılan “kültür” kavramının kapsamında alt bir olgu olarak yer alan oyunun aslında sistemli veya sistemsiz kültürden çok daha önce ortaya çıktığı anlamına gelir. Tarihi dönemde, arkeologların bulgularından elde edilen verilerden anlaşıldığına göre bugün dahi oynanan oyunların geçmişi eski çağlara kadar uzandığını göstermektedir. Sümer kral mezarlarında bulunan oyun tahtasının MÖ 2600’lü yıllara ait olduğu bilinmektedir. Oxford Üniversitesi Bodleian Kitaplığı’nda bulunan 1694 tarihli kitapta çeşitli Türk oyunlarının tanımlarına yer verilmiştir.<sup>24</sup>

Türk kültür tarihinde oyunun başlangıcı, metafizik olarak Türk mitolojisinde Ülgen’le Erlik arasındaki paylaşım mücadelesine dayanır. Ülgen’in yarattığı varlıkları ve insanları kandırmaya çalışan Erlik’in eylemleri bir “oyun”dan ibarettir. Erlik’in yeraltına sürgün edildikten sonra, şamanları yoldan çıkarmak veya onların kurbanlarını ellerinden almak için onun kızlarının türlü türlü oyunlar oynayarak yaptıkları cilveler de “oyunun” bir parçasıdır.

“Oyun” sözcüğü, Türk kültür coğrafyasında yaygın olarak bilinen, kullanılan ve kültürel açıdan kökleri çok eskilere dayanan bir kavramdır. Mit dünyasının soyut varlıklarının izdüşümlerinin görüldüğü somut dünyadaki inanış sistemi Şamanlıkta da “oyun” devam eder.

---

<sup>21</sup> Bu çalışma, 30 Ekim-02 Kasım 2019 tarihleri arasında Gaziantep’te Hasan Kalyoncu Üniversitesi’nde düzenlenen I. Uluslararası Oyun Kongresi’nde “Ali Cengiz Oyununun Arkasındaki Masal ve Mitolojik Bağlantıları” başlığıyla bildiri özeti olarak sunulan metnin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

<sup>22</sup> Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, msargin@mu.edu.tr

<sup>23</sup> Johan Huizinga, *Homo Ludens-Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), 7. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 17-18.

<sup>24</sup> Metin And, *Oyun ve Bugün Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, 2. bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 42-52.

Türklerin, şamanın yaptığı törenleri “göçyürme, oynamak, peri oyunu, oyun” olarak adlandırmaları, hatta “şaman” kelimesi yerine Yakutların “oyun” sözcüğünü kullanmaları, oyunun kavramsal ve kültürel boyutunun genişliği ile oyun-şaman ilişkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira şaman teriminin anlamı “oynayan, zıplayan” demektir. Şamanın icra ettiği/oynadığı “oyun/tören” onun şamanlık yapabilme gücüne eriştiğinin ve olgunlaştığının bir göstergesidir. Bundan dolayıdır ki Şamanlığın temelinde “oyun” vardır.<sup>25</sup> Şaman ayinleri gibi pek çok ritüel ve gelenek, zaman içinde bir oyun olarak algılanmış, geçmişin bilgi ve tecrübe birikimlerini çeşitli biçimlerde günümüze taşımıştır.<sup>26</sup>

Mecazî olarak “hile, desise, düzen, entrika” anlamlarına gelen “oyun” sözcüğüyle oluşturulmuş deyim ya da kalıplaşmış söz olarak kullanılan “oyun oynamak, oyuna kurban gitmek, (birinin) oyununa gelmek, oyunbozan, oyun ebesi, oyun havası, oyun kâğıdı, oyun kurucu vb.” çok sayıda birleşik söz öbeği bulunmaktadır. Ayrıca “oyna-” fiilinden türetilmiş çok sayıda kelime bulunmaktadır.<sup>27</sup> “Oymak, yerleştirmek, sıkıştırmak, kazmak, bir şeyin belli bir bölümünü çukurlaştırmak” anlamına gelen oy- fiil köküne -n fiilden isim yapım ekinin getirilmesiyle oluşan “oyun” kavramıyla ilgili çok sayıda sözcük ve söz grubunun bulunması, “oyunun” Türk kültür tarihindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>28</sup>

Türkçede kullanılan deyimlerden bazılarının gerçek yaşamla ilişkisi olduğu bilinmektedir. Birçok deyimın çıkış kaynağında tarihi bir şahsiyet, yaşanmış bir olay, bir efsane, bir öykü, tarihi bir olay vardır. Bir deyimın, sözcüğün, kavramın kültürel bellekteki bağlamının tespit edilmesi, kültürel dokunun sürdürülebilirliğini sağlamak bakımından önemlidir. Türkçede oyun sözcüğünün mecazî olarak yer aldığı söz gruplarından biri de akla hayale gelmeyecek hilelerle, düzenbazlıklarla ve tuzaklarla bir kişinin kendi lehine kazanç elde etmesi durumunda kullanılan “Ali Cengiz oyunu oynamak” deyimidir.<sup>29</sup> Aynı anlamda olmak üzere Türkiye’de halk arasında deyimın “allem etmek gallem etmek,” “allem gallem etmek,” “allem kallem,” gibi farklı söylemleriyle de karşılaşılmaktadır. Aslında günlük konuşma dilinde, “Ali Cengiz oyunu oynamak” deyiminin yerine “allem kallem/gallem etmek” biçiminin daha yaygın olarak kullanıldığı söylenebilir.

Türklerle Moğolların coğrafya, tarih, kültür ve dil müştereklikleri ile Moğol İmparatorluğu’nun en geniş sınırlarına ulaştığı dönem dikkate alındığında deyimdeki “gal/kal”

<sup>25</sup> Fuzuli Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 218-223.

<sup>26</sup> Aysun Dursun, *Oyun Kültür Benlik-Türk Halk Kültüründe Geleneğin “Temsil”leri*, Kesit Yayınları, İstanbul 2021, s.12.

<sup>27</sup> *Türkçe Sözlük (TS)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. bs., Ankara, 2005, s. 1524-1527.

<sup>28</sup> Ali Akar, *Düşünen Türkçe*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 214.

<sup>29</sup> Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü-2 Deyimler Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 562; İskender Pala, *İki Dirhem Bir Çekirdek*, 39. bs., Kapı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 15; Necla Yavuz ve Münire Kevser Baş, *Deyimlerin Hikâyeleri*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 37-38.

sözcüğünün Moğolca kökenli olduğu görülmektedir. “Allem kallem/gallem etmek,” Türkçe “al” ve Moğolca “gal” eş anlamlı sözcük köklerinden oluşan kalıplaşmış bir ikilemedir. İkilemenin kök unsurları olan “al” ve “gal” sözcükleri, temel anlamlarıyla bağlantılarını koparmamakla birlikte, mecazî olarak “hile, aldatma, kurnazlık” manalarını da kazanmıştır. İkileme, “al” ve “gal” sözcük köklerine Türkçe “+IA” isimden fiil ve “-m” fiilden isim yapım eklerinin getirilmesiyle oluşmuştur. Türk kültüründe hastalık tedavisinde uygulanan yöntemlerden “alazlama/alaslama” sözcüğünün kökü de “al”dır. Dolayısıyla “al” sözcüğü aynı zamanda “ateş, ot” anlamına gelmektedir. “Ateş, ot” kelimesinin Moğolca karşılığı ise “gal”dır.<sup>30</sup> Derleme Sözlüğü’nde (DS) de, “od/ot, ateş, ateş yakmak, alevlenmek, odunu/ateşi tutuşturmak, sobayı yakmak, ateş tutuşturucu küçük otlar, ateşle tedavi etmek vb.” anlamlarında “al” sözcük kökünden türetilmiş çok sayıda sözcük bulunmaktadır: “alaf, alaflamak, alaflık, alaz, alazdamah/alazdanmak, alazlama/alazlamak, alışıh, alışmak, alıştırmah, alıştırma” sözcükleri bunlardan bazılarıdır.<sup>31</sup> Metin Ekici’ye göre, renk adı olarak da kullanılan Türkçe “al” sözcüğü ateş ve ocak kültürü “Al Ruhı” ile bağlantılıdır. Onun, “*İnsan yaşamının hemen bütün unsurlarında, ateşin sıcağı olan alevde, güneş ışığında ve kanda görülen “al” rengin Tanrısal bir ışık ve ısıdan gelen ve de dokunduğu varlık ve nesnelere dönüştüren bir unsur olarak düşünülmüştür.*<sup>32</sup>” şeklinde ifade ettiği sözlerini, deyim “aldatma, hile, desise” manasının kapsamında değerlendirdiğimizde, birisine “allem kallem” eden kişi, karşısındakinin düşünce ve duygusal yapısını etkileyerek onun tavır ve davranışlarında değişimler göstermesine sebep olur. Dolayısıyla, bütünüyle psikolojik kaynaklı bu değişim kişinin öfkelenmesine, kızmasına ve neticede renk değiştirmesine yol açar ki bu renk değişikliği kendini çoğunlukla yüz ifadesinin kırmızılaşmasıyla gösterir. Benzer değişiklik, psikolojik yönü de bulunmakla birlikte daha çok fiziksel kaynaklı olan ve uzun süre bedensel aktiviteler yapan bir kişinin yorgunluğunu belirtmek için “alı al, moru mor” deymiyle de ifade edilmektedir.<sup>33</sup>

“Ali Cengiz oyunu oynamak” deyiminin kaynağı olan masalda Keloğlan ile Köse, karşı karşıya gelir ve birbirlerini yok etmeye çalışırlar. Her ikisi de cesaret, dayanıklılık, bilgi, beceri ve hile yarışına girerek güçlerini sınarlar.<sup>34</sup> Masal, Türkiye literatüründe çoğunlukla Ali

<sup>30</sup> Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, I. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. bs., Ankara, 1998, s.263; Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, II. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 497.

<sup>31</sup> Derleme Sözlüğü (DS), *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü- I*, A Maddesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1963, s. 182-186, 205-206, 220-221.

<sup>32</sup> Metin Ekici, “Türk Kültüründe ‘Al’ Renk,” *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies*, C. 16, S. 2, 2016, s. 104.

<sup>33</sup> Ömer Asım Aksoy, *age.*, 1988, s. 561.

<sup>34</sup> Aysun Dursun, *age.*, 2021, s.14.



Cengiz Oyunu adıyla bilinmektedir.<sup>35</sup> Saim Sakaoğlu'nun belirttiğine göre varyantlarından birinin ismi "Ali Sinan Oyunu"<sup>36</sup> olan masal, kimi kaynaklarda Keloğlan ile Ali Cengiz<sup>37</sup>, Keloğlan'ın Ali Cengiz Oyunu<sup>38</sup>, Ecel Acayip<sup>39</sup>, Hünerli Çocuk<sup>40</sup>, Büyücü ile Çırağı<sup>41</sup>, Allem Kallem<sup>42</sup>, Alaca Bulaca,<sup>43</sup> Of Lala, Of Koca,<sup>44</sup> Of ile Kef<sup>45</sup> başlıklarıyla da görülmektedir.<sup>46</sup> Meriç Harmancı aynı deyim, Moğol imparatoru Cengiz Han ve onun ardılları tarafından düşmanlarını şaşırtmak amacıyla yaptıkları savaş oyunları ile ilişkili olduğunu fakat özel bir Ali Cengiz hikâyesi ya da özel isimli bir Ali Cengiz araştırmasının gereksizliğini belirtir.<sup>47</sup> Söz konusu deyim, çıkış noktasını oluşturan masalın kahramanlarından Keloğlan ve Köse'nin aralarındaki mücadele anında sergiledikleri olağanüstülükler ve oyunların kültür tarihi açısından çok daha eskilere dayandığı görülür. Bu nedenle deyim, kültürel boyutundaki anlam derinliğinin ortaya çıkarılması çok daha yararlı olacaktır.

Bu çalışmada farklı bir bakış açısıyla söz konusu deyim ile masalın başrol oyuncularından Keloğlan ve Köse tipinin Türk kültür tarihindeki arketipleriyle olan bağlantıları ve paralellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bir anlatının tarihi, coğrafi ve kültürel bağlamı dikkate alınarak yapılan inceleme ve değerlendirmeler sonucunda, anlatının derinliklerindeki bağlarının tespit edilmesi ve onun mitik dönemle olan uzaklığı ya da yakınlığı hakkında bilgilere ulaşılabilir.<sup>48</sup> Böylece deyim, anlamına uygun olarak hareket edenlerin tutumları, davranışları, kişilik nitelikleriyle, deyim, kaynağındaki özellikle olumsuz bir kişilik tipi sergileyen Köse arasındaki benzerlikler daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

---

<sup>35</sup> Tahir Alangu, *Billur Köşk Masalları*, 3. bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 238-247; Aysun Dursun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008, s. 56, 188-196; Meriç Harmancı, "Ali Cengiz Hikâyesi İzdüşümünde Kahramanın Görünmez Gücü: Metamorfoz," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2015, S. 32, s. 209-228; Hasan Latif Sarıyüce, *Anadolu Masalları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, C.1, Ankara, 1993, s. 67-78; Ayşe Güven, "Masal: Ali Cengiz Oyunu," *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, Nisan 1990, S. 148, s. 32-33; Selami Münir Yurdatap, "Bir İstanbul Masalı: Ali Cengiz Oyunu", *Türk Folklor Araştırmaları*, Mayıs 1953, S. 46, s.735-736.

<sup>36</sup> Saim Sakaoğlu, *Masal Araştırmaları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 164.

<sup>37</sup> Tahir Alangu, *Keloğlan Masalları*, 6. bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 166-178.

<sup>38</sup> Naki Tezel, *Türk Masalları*, 7. bs., Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s. 469-475.

<sup>39</sup> Saim Sakaoğlu, *Gümüshane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 381-385.

<sup>40</sup> Zekeriya Karadavut, *Kırgız Masalları*, Kömen Yayınları, Konya, 2006, s. 243-249.

<sup>41</sup> Ignacz Kúnos, *44 Türk Masalı*, (çev. Ozan Mızrak), Tuti Kitap, İstanbul, 2016, s. 312-316.

<sup>42</sup> Ignacz Kúnos, *Adakale Türk Masalları*, (çev. Necmi Seren), Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1946, s. 21-24.

<sup>43</sup> Oğuz Tansel, *Al'ı ile Fırfırı*, Elips Kitap Yayınları, Ankara, 2011, s. 113-121.

<sup>44</sup> Ebru Şenocak, *İbn Sînâ Hikâyeleri Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Elazığ, 2005, s. 288-289.

<sup>45</sup> Veysel Arseven, "Kırşehir'den Derlenen Halk Masalları: "Of ile Kef," *Türk Folklor Araştırmaları*, 1965 (Mayıs), C. 9, S. 190, s. 3748-3749.

<sup>46</sup> Ali Cengiz Oyunu masalı hakkında çeşitli araştırma ve incelemelerde karşılaşılan; aldatma, hile, kurnazlık, bitkinlik, çaresizlik, yorgunluk, bıkkınlık, umutsuzluk vb. kavram alanlarıyla ilişkili olduğu anlaşılan farklı adlandırılmaları, dönüşümler ve yanlışlar/motifler açısından ayrıca bir çalışma yapılabilir.

<sup>47</sup> Meriç Harmancı, agm., 2015, s. 209-228.

<sup>48</sup> Meriç Harmancı, "Keloğlan'ın Mitik Aynadaki Görüntüsü," *Milli Folklor*, 2012, S. 94, s. 73.

İncelememizde Hasan Latif Sarıyüce'nin Anadolu Masalları adlı eserinde “Alicengiz Oyunu” başlığıyla yer alan metin esas alınmıştır.<sup>49</sup> Yorumlamalarda ve değerlendirmelerde masalın Ayşe Güven, Ignacz Kúnos, Meriç Harmancı, Naki Tezel, Oğuz Tansel, Saim Sakaoğlu, Selami Münir Yurdatap, Tahir Alangu, Veysel Arseven ve Zekeriya Karadavut eş-metinlerine de müracaat edilmiştir.<sup>50</sup> Eş-metinlerdeki olay örgüsü büyük çoğunlukla aynı olmakla birlikte kahramanın adı, mesleği, ebeveynleri, Ali Cengiz Oyunu ustasının/hocasının adı, dönürlük vb. farklılıklar bulunmaktadır.

Masalın eş-metinlerinin çoğunluğunda kahraman, adı belirtilmeden annesiyle veya babasıyla birlikte yaşayan “oğlan” ya da “genç” şeklinde vasıflandırılır.<sup>51</sup> İsmi açıkça Keloğlan olarak belirtildiği metinler<sup>52</sup> olduğu gibi başlangıçta “kadının oğlu” şeklinde nitelenen kahramanın adının “Kef” olarak karşılımlarına çıkan hünerlerin ustası ihtiyar tarafından konulan metin de bulunmaktadır.<sup>53</sup>

Sahip olduğu meslek ve yaptığı işler açısından bakıldığında kahraman, annesiyle birlikte yaşayan çoban,<sup>54</sup> padişahın sarayına verilen hizmetçi,<sup>55</sup> padişahın börekçisi,<sup>56</sup> bizzat emir/padişah tarafından maiyetine alınan hünerli ve zeki genç olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>57</sup> Kahramanın, herhangi bir mesleğinden söz edilmediği metinlerin<sup>58</sup> yanında Adakale metninde<sup>59</sup> olduğu gibi eşeğiyle pazarda çalışarak geçimini sağlayan ya da meslek sahibi olmak amacıyla büyücünün yanında çırak olarak işe başladığını anlatan metinler<sup>60</sup> de bulunmaktadır.

---

<sup>49</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, C.1, s. 67-78.

<sup>50</sup> Ayşe Güven, *age.*, 1990, s. 32-33; Ignacz Kúnos, *age.*, 2016. s. 312-316, 1946, s. 21-24; Meriç Harmancı, agm., 2015, s. 225-228; Naki Tezel, *age.*, 2014, s. 469-475; Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s. 113-121; Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 381-385; Selami Münir Yurdatap, *age.*, 1953, s.735-736; Tahir, Alangu, *age.*, 2011, s. 238-247; 2012, s. 166-178; Veysel Arseven, agm., 1965, s. 3748-3749; Zekeriya Karadavut, *age.*, 2006, s. 243-249.

<sup>51</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 238; Veysel Arseven, agm., 1965, s. 3748; Ayşe Güven, *age.*, 1990, s. 32; Meriç Harmancı, agm., 2015, s. 225; Zekeriya Karadavut, *age.*, 2006, s. 243; Ignacz Kúnos, *age.*, 2016. s. 312; 1946, s. 20; Saim Sakaoğlu, *age.*,2002, s. 381; Selami Münir Yurdatap, *age.*, 1953, s.735.

<sup>52</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, C.1, s. 67; Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 166; Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s. 113; Naki Tezel, *age.*, 2014, s. 469.

<sup>53</sup> Veysel Arseven, agm., 1965, s. 3748.

<sup>54</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 166; Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, C.1, s. 67-68; Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s. 113-114; Naki Tezel, *age.*, 2014, s. 469.

<sup>55</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 238; Selami Münir Yurdatap, *age.*, 1953, s.735.

<sup>56</sup> Veysel Arseven, agm., 1965, s. 3748.

<sup>57</sup> Meriç Harmancı, agm., 2015, s. 225.

<sup>58</sup> Zekeriya Karadavut, *age.*, 2006, s. 243-249; Saim Sakaoğlu, *age.*,2002, s. 381-385; Ayşe Güven, *age.*, 1990, s. 32-33.

<sup>59</sup> Ignacz Kúnos, *age.*, 1946, s. 20-21.

<sup>60</sup> Ignacz Kúnos, *age.*, 2016. s. 312.

Masalın kimi eş-metinlerinde “Oyun”un ustasının adı Ali Cengiz,<sup>61</sup> Of,<sup>62</sup> Köse,<sup>63</sup> Alaca-Bulaca<sup>64</sup> olarak açıkça belirtilirken kimilerinde ise ihtiyar bir derviş, hünerlerin sahibi adam ve büyücü olarak nitelenir.<sup>65</sup> Adakale metninde ise oğlana hünerleri “dev” öğretmiştir.<sup>66</sup>

Türk kültüründe dünürlük/kız isteme, evlilik ritüellerinin ilk basamağını oluşturan geleneklerden biridir. Evlenmek isteyen genç erkek, bu isteğini önce ya annesine ya da babasına açıklar. Oğlanın annesi, babası, ailenin sözü geçen yaşlı üyesi vb. kişiler dünürücü olarak gider. Kızın ailesi, uygun görürse ve kızı vermeye gönlü varsa çeşitli isteklerde bulunur. Bu istekler, Türk anlatı geleneğinde -bilhassa mit, destan, hikâye, masal türlerinde- kızıyla evlenmek isteyen kahramanın önüne padişah/bey/han tarafından çeşitli “şartlar”ın koşulması şeklinde görülmektedir. Kahraman, ancak bu şartları yerine getirdiğinde kızla evlenebilir. İncelemede yararlanılan Ali Cengiz Oyunu masalının eş-metinlerinde de görülen bu gelenek (dünürlük) çoğunlukla anne tarafından gerçekleştirilir.<sup>67</sup> Yalnızca iki eş-metninde babanın<sup>68</sup> yaptığı dünürlükten masalın diğer eş-metinlerinde<sup>69</sup> söz edilmez. Dede Korkut Hikâyeleri’nin kahramanlarından Kan Turalı ile babası arasında geçen evlilik konuşması ve Bamsı Beyrek’in, “beşik kertmesi” Banu Çiçek’le evlenme isteğini önce babasına açıklaması,<sup>70</sup> sosyal hayatta “ataerkil” yapının hâkim olduğunu gösterse de masalın eş-metinlerinde de görüldüğü üzere oğlanın evlilik isteğini çoğunlukla önce annesine bildirmesi ve dünürlüğün anne tarafından yapılması, mitik döneme kadar uzanan “anaerkil” sosyal yapının toplumsal bilinçaltında ve kültürel kodlarda var olduğunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Masalda, dünürlük aşamasında öne sürülen Ali Cengiz Oyunu’nu öğrenip gelme şartını yerine getirmek maksadıyla Keloğlan’ın yaşadığı mücadeleyi maceralar, arkaik Türk kahramanlık destanları ile halk hikâyelerinde karşılaşılan “kahramanlık dünürlüğü”<sup>71</sup> sürecini çağrıştırmaktadır. Toplumsal gelişim sürecine paralel olarak değişim ve dönüşümlere bağlı olarak mitik anlatılardan kahramanlık destanlarına oradan da aşk ve kahramanlık konularının

<sup>61</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 170-172; Meriç Harmancı, agm., 2015, s. 225-226; Naki Tezel, *age.*, 2014, s. 471-472; Selami Münir Yurdatap, *age.*, 1953, s.735.

<sup>62</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, C.1, s. 73; Saim Sakaoğlu, *age.*,2002, s. 381; Ayşe Güven, *age.*, 1990, s. 32; Veysel Arseven, agm., 1965, s. 3748.

<sup>63</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, C.1, s. 73.

<sup>64</sup> Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s. 115.

<sup>65</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 240; Zekeriya Karadavut, *age.*, 2006, s. 245; Ignacz Kúnos, *age.*, 2016. s. 312.

<sup>66</sup> Ignacz Kúnos, *age.*, 1946, s. 21-22.

<sup>67</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 168-170; Veysel Arseven, agm., 1965, s. 3748; Ignacz Kúnos, *age.*, 1946, s. 20-21; Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, C.1, s. 68-71; Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s. 114-116; Naki Tezel, *age.*, 2014, s. 470-471.

<sup>68</sup> Ayşe Güven, *age.*, 1990, s. 32; Saim Sakaoğlu, *age.*,2002, s. 381.

<sup>69</sup> Zekeriya Karadavut, *age.*, 2006, s. 243-248; Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 238-247; Selami Münir Yurdatap, *age.*, 1953, s.735-736; Ignacz Kúnos, *age.*, 2016. s. 312-316; Meriç Harmancı, agm., 2015, s. 225-228.

<sup>70</sup> Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 57. bs., Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 70-71, 139-140.

<sup>71</sup> Viktor Maksimoviç Jirmunskiy, *Türk Kahramanlık Destanları (I-II. Bölüm)*, (çev. Mehmet İsmail ve Hülya Arslan Erol), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 273-314.

işlendiği halk hikâyelerine tevarüs eden ve masalarda da görülen, padişahın “bahadır kızı”yla evlenmek isteyen kahramanın çeşitli engellerle karşılaşması yanı sıra/motifinde onun cesareti, gücü ve yiğitliği sınanmaktadır. Çoğunlukla at koşurma, ok atma ve güreş tutma müsabakası gibi “üçlü” şartla karşı karşıya kalan kahraman ya rakip damat adaylarıyla ya da kızın kendisiyle mücadele eder. Kimi destan kahramanları “tas tarakay” (Keloğlan) kılığına bürünerek yarışlara katılır. “Ak Biy” adlı Altay kahramanlık masasında Altın Koo, sihirli atının yardımıyla ve dönüşümlerle (at sineğe, kahraman da kırlangıca dönüşüp sineği kovalamaya başlar), karşılaştığı engelleri aşır sevgilisinin memleketine ulaştığında “tas tarakay”a dönüşür. Koşulan bütün şartları yerine getiren Altın Koo, eşini altın yüzüğe dönüştürüp cebine koyar ve yurduna döner.<sup>72</sup> Bir başka kahramanlık masasında hanın kızı, sevgilisi Alevko tarafından hatıra olarak verilen yüzüğü yarışlarda onun parmağında görünce tanır ve kaçmaya karar verirler. Büyücü olan kız, onu küreğine alır ve uçarak kaçarlar.<sup>73</sup> Kahramanın dönürlük ve evlilik sürecine rakip olarak kimi zaman canavarlar, insan yiyen yedi başlı dev Delbegen/Celmavza, yeraltı dünyasının hâkimi Erlik, çok başlı devler vb. olağanüstü varlıklar da müdahil olabilmektedir. Daha doğumundan itibaren ideal niteliklere sahip olan kahraman hem olağanüstü yardımcılarının desteği hem de kendi imkânlarıyla bazen de sihirli dönüşümlerle karşılaştığı her türlü engelleri aşarak bütün şartları yerine getirip yarışları kazanır ve han kızıyla evlenir.<sup>74</sup> Dönürlük ve evlilik sürecinde destan kahramanları genellikle yerine getirilmesi gereken üç şartla karşı karşıya kalırken Ali Cengiz Oyunu masasında Keloğlan’a “tek şart” sunulur. Doğuştan “kusursuz” niteliklere sahip olmamasına rağmen Keloğlan büyük zorluklarla, sıkıntılarla mücadele edip kendi emekleriyle elde ettiği “kusursuzlukla” güçlü bir kahraman olmayı başarır ve padişahın kızıyla evlenmeyi hak eder. Bu durum, daha çok medeni bir yaklaşım ve düşüncenin masala yansması şeklinde yorumlanabilir.

Masal, çok çeşitli halk anlatılarında da karşı karşıya gelen Keloğlan ile Köse’nin olağanüstülüklerle dolu mücadelelerini anlatmasıyla da dikkat çekicidir. Masalda; mit, efsane, destan, masal gibi anlatı türlerinde ve halk inanışlarında rastlanan, Türkçede “şekil değiştirme, don değiştirme, donuna girme, türlenme, silkinme, kabul-ma, kalıp” gibi sözlerle ifade edilen ve çeşitli varlıkların kılığına büründükten sonra tekrar eski haline dönme olgusunu ifade eden metamorfozun birçok örneği bulunmaktadır.<sup>75</sup> İncelemede, öncelikle Keloğlan ve Köse tipinin

<sup>72</sup> Viktor Maksimoviç Jirmunskiy, *age.*, 2011, s. 274, 280.

<sup>73</sup> Viktor Maksimoviç Jirmunskiy, *age.*, 2011, s. 288-289.

<sup>74</sup> Viktor Maksimoviç Jirmunskiy, *age.*, 2011, s. 306.

<sup>75</sup> Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2013a, s.74; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 6. bs., İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 206; Bahaeddin Ögel, *age.*, 1995, s. 133-143; Kemal Yüce, “Türk Masallarında Şekil Değiştirme Üzerine”, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi VII, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları*, 1993, s. 115-127.

nitelikleri üzerinde durulmuş, sonrasında her ikisinin Türk mitolojik sistemindeki arketipleri tespit edilerek karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

### 1. Mitik İkizler: Keloğlan ve Köse

Türk kültüründe yaygın olarak bilinen Keloğlan masallarının hem eğlence hem de eğitim açısından önemli bir yeri vardır. Türk masallarının birincil derecedeki kahramanlardan Keloğlan, özel bir tip olup Türk kültürüne aittir.<sup>76</sup> Keloğlan'ın bu kadar önemli olmasını sağlayan ise onun birçok halk anlatı türlerinde, çeşitli türkülerde ve atasözlerinde de yer etmiş olmasıdır.<sup>77</sup> Başında saçı olmaması sebebiyle bu adı alan ve bütün masalarda bu adla anılan Keloğlan tipine Taşza Bala, Keçel, Keçel Mehemed, Keçel Yeğen, Keçeloğlan, Kelce Batır, Tazoğlan, Tas, Tastarakay adlarıyla ve aynı niteliklerle diğer Türk boylarının halk anlatılarında da rastlanır.<sup>78</sup> Bu sebeple Keloğlan masallarının ve Keloğlan tipinin yalnızca Türkiye sınırları ile ilişkili olduğu düşünülmemelidir.

Tahir Alangu, Türk kültür tarihi sürecinde zaman bakımından diğer masallara göre Keloğlan masallarının doğuşlarının mitlere dayalı epik anlatılardan iyice kopmuş ve daha yakın çağlara ait gerçekçi bir varlık kazanmaya başlamış olması gerektiğini belirtir. Ona göre, masalarda kimi zaman olağanüstü güçlere sahip olan Keloğlan'ın direnişi, sosyal bir yenileşmenin halk anlatılarına yansımalarıdır.<sup>79</sup>

Başka toplumların masalarında da benzerlerinin (örneğin Gürcüler'in "Kel Kafalı Kaz Çobanı," Almanların "Grindkopf" ya da "Goldener" şeklinde adlandırdıkları<sup>80</sup>) bulunduğu öne sürülerek Türk masallarındaki Keloğlan tipinin niteliklerini izah etmenin kolaylık olduğunu söyleyen Bahaddin Ögel, Keloğlan tipinin, Orta Asya ve Türk kültür tarihinin kaynaklarında karşılaşılan kel ve kellik anlayışıyla, kel olan çeşitli hayvanlarla, kel ve dazlak atalarla, mitolojik yanlışlar/motifler ve şekil değiştirmelerle ilişkili olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup> Pervin Ergun, Altay destanlarındaki Tas, Tastarakay yanlış/motifi ile Keloğlan'ın köklerinin aynı olduğunu; Keloğlan masallarının, eski Türk destanlarında görülen kutlu hanların kötülerle kılık değiştirerek mücadele ettikleri bölümün günümüze gelen uzantıları olarak değerlendirmektedir.<sup>82</sup> Evrim Ölçer Özünel'e göre Keloğlan, Köse ve Keloğlan'ın annesinin arketipi Taz (Kel) Kaan'dır. Onun mitsel özünün üçlü parçalanmasıyla dişiliği Keloğlan'ın

<sup>76</sup> Esma Şimşek, "Türk Masallarının Millî Tipi: Keloğlan," *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2017, s. 42.

<sup>77</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 190.

<sup>78</sup> Meriç Harmancı, *Türk Masallarında Keloğlan Tipi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmit, 2010; Saim Sakaçoğlu, *age.*, 2002, s. 178-180; Esma Şimşek, *agm.*, 2017, s. 41-42.

<sup>79</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 194-195.

<sup>80</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 192.

<sup>81</sup> Bahaddin Ögel, *age.*, 1995, s. 77-87.

<sup>82</sup> Pervin Ergun, "Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan," *Millî Folklor*, S. 68, 2005, s. 78-84.

annesi; demonik yönü Köse; kellik, kurnazlık ve hilebazlık özelliği ise Keloğlan tarafından paylaşılarak temsil edilmekte ve masalarda halen yaşatılmaktadır.<sup>83</sup> Harmancı ise, mitolojik nitelikleri bakımından çok daha fazla unsur barındıran ve aynı adla anılan Kırgız masal kahramanı Çınıbek'in, Keloğlan tipinin en eski temsilcisi olduğunu belirtmektedir.<sup>84</sup> Keloğlan'ın güçlü bir karakter oluşu, diğer masaların ve hatta halk hikâyelerinin önemli kahramanlarından her şeyini yitiren bilhassa şehzadelerin dahi Keloğlan kılığına girmesini sağlar.<sup>85</sup> Bu yüzden masalarda, "Gerçek Keloğlan" ve "Düzmece Keloğlan" olmak üzere iki tür Keloğlan karşımıza çıkmaktadır. Bunları birbirinden ayırmak aslında oldukça kolaydır. Düzmece Keloğlanlar, genellikle haksızlığa uğrayan zengin veya padişah çocukları olup kendini tanıtmamak için Keloğlan kılığına girerek amaçlarına ulaştıktan sonra gerçek kimliklerini açıklarlar. Çünkü bu tür kahramanlar, Mehmet Naci Önal'ın<sup>86</sup> da belirttiği gibi "kılık değiştirerek" gerçek kimliklerini geçici bir süreliğine gizlerler. Burada bütünüyle bir dönüşüm/dön değiştirme söz konusu değildir. Alangu,<sup>87</sup> Düzmece Keloğlan'ın sadece erkeklerden olduğunu düşünürken Sakaoğlu<sup>88</sup> bazı masalarda, kadın/kız olan Düzmece Keloğlan'ın da yer aldığını belirtir. Nuri Taner ise, çoğunlukla kadın tiplerin Düzmece Keloğlan olma yolunu seçtiğini ifade eder.<sup>89</sup>

Keloğlan'ın mücadeleci kişiliği, onu diğer masal kahramanlarından ayıran en önemli niteliktir. Pasif konumlandırılan, yaşadığı düzene karşı çıkamayan, karşılaştıkları zorlukları olağanüstü güçlerin yardımıyla aşabilen öteki masal kahramanlarının aksine Keloğlan, kendi çabasıyla ve bütün gücüyle bu dünyanın haksızlıklarına karşı direnir.<sup>90</sup>

Keloğlan'ın en dikkat çeken özelliği kötülerle, güçlü zalimlerle mücadele ederek kendisinden umulmayacak başarılarla ulaşmasıdır. Verdiği mücadelelerde özellikle ince zekâ ürünü olan hilelerini, rakiplerinin haksızlıklarına karşılık vereceği cezalarda bir yöntem olarak kullanır.<sup>91</sup> Mücadeleci kişiliğiyle karşılaştıkları zorlukları kimi zaman olağanüstü güçlerin yardımıyla aşar ve kendi potansiyelini kullanarak bütün gücüyle haksızlıklara karşı direnir. Karşısına çıkıp kendisine ve topluma zarar veren kötülük temsilcilerini ortadan kaldırırken ya

---

<sup>83</sup> Evrim Ölçer Özünel, "Kel Ata'dan Keloğlan'a "Hilebaz" Dönüşüm", *Millî Folklor*, 2005, S. 67, s. 47-52.

<sup>84</sup> Meriç Harmancı, agm., 2012, s. 80.

<sup>85</sup> Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2013, s. 93; Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 178-180.

<sup>86</sup> Mehmet Naci Önal, "Halk Anlatılarında Kahramanın Kimliğini Gizlemesi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2010, C. 5, S.1, s. 1273.

<sup>87</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 204.

<sup>88</sup> Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 178-179.

<sup>89</sup> Nuri Taner, "Türk Masalarında Anlatım Biçimlerine Göre Köse Tipi ve Keloğlan ile Köse Tipinin Karşılaştırılması," *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektör Bildirileri II*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 274.

<sup>90</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 194.

<sup>91</sup> Meriç Harmancı, "Keloğlan'ın Hilebazlığı," *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2, Yaz 2010, s. 79-94.

da onları cezalandırırken her daim sert ve oldukça kaba yöntemler kullanır.<sup>92</sup> Sakaoğlu'na göre Keloğlan, kendisinin tasvip etmediği hareketi başkasına yapacak bir tip değildir. Keloğlan, kendisine herhangi bir kötülük yapmayan kimselere karşı her zaman merhametli, vicdanlı ve sevecendir. Ancak, kendisine karşı veya dolaylı olarak da olsa topluma zararı olanlara karşı acımasız, merhameti olmayan ve düşmanlarının taktikleriyle onlara karşı mücadele eden azimli ve savaşçı bir tiptir. Kendisine yardım etmeyen, kendisine karşı olan veya kötülük edenleri de hiçbir zaman cezasız bırakmaz. Keloğlan'ın en büyük düşmanları devler, acımasız ve zalim padişahlar ile Köse'dir.<sup>93</sup>

Keloğlan, bir anlatı kahramanı olarak yer aldığı Türk masallarında genellikle ilk gençlik çağındadır. Yaşının 13-15 veya 25-28 arasında olduğu sanılmaktadır. Masalarda çoğunlukla, Keloğlan'ın bütün sıkıntılarını ve kahrını çeken annesinden başka aile ferdi yoktur. Bazı masalarda kendisini iteleyeni, döven ve bu durumdan zevk alan büyük ağabeyleri olabilmekte, babasının adı dahi anılmamaktadır. Sakaoğlu ise Keloğlan'ı geniş bir aile içine yerleştirir. Halk tabakasına mensup Keloğlan; fakir bir kadının oğlu, haksızlığa tahammülü olmayan, tuttuğunu koparan, kendisine verilen işleri zamanından önce bitiren, becerikli, zeki, kurnaz vb. birçok özelliklere sahiptir.<sup>94</sup>

Masal kahramanlarının başarıya ulaşım mutlu sona kavuşabilmesi için önüne çıkan güçlükleri, engelleri ve rakiplerini her türlü çabayı göstererek aşması gerekmektedir. Masal kahramanı; korku, körlük, utanma, hırs, tembellik vb. kendi iç dünyası ile dev, ejderha, ölüm, iftira, entrika, çaresizlik vb. dış çevreden kaynaklanan iki boyutlu engellerle karşılaşır. Kahraman söz konusu engelleri ancak sabır, aklını kullanma, engelden uzaklaşma, sihir, hile, başkalarının yardımı vb. yöntemler kullanarak aşabilir.<sup>95</sup> Keloğlan da karşılaştığı engelleri her türlü stratejiyi kullanarak aşabilen bir kahramandır.

Keloğlan'ın en büyük rakibi olan Köse ise başkalarına karşı kasıtlı ve bilerek kötülük yapmaktan, hileli oyunlar oynamaktan zevk duyan, düzenbaz, sahtekâr, güvenilmez, olumsuz bir tiptir. Köse, yer aldığı masalarda Keloğlan'ın aksine çoğunlukla kötülük kutbunda konumlanır. İyi rollerde bulunan Köse tipine nadiren rastlanır.<sup>96</sup> Köse; kısa boylu, koca burunlu, ince sesli, kurnaz, küçük ve çakır gözlü, korkak, bıyıksız, sakalsız, varlıklı, çoluk çocuğu olmayan özellikleriyle kimi zaman Keloğlan ile aynı masalda yer alır kimi zaman da tek başına

---

<sup>92</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, Metis Yayınları, (çev. Zehra Aksu Yılmaz), 5. bs., İstanbul, 2017, s. 121-137; Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 194.

<sup>93</sup> Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 179-180.

<sup>94</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 200; Pertev Naili Boratav, *age.*, 2013, s. 93; Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 178-180.

<sup>95</sup> Mehmet Naci Önal, *Kim Uyur Kim Uyanık? Türk Masal İncelemeleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2021, s. 77-103.

<sup>96</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 190; Mustafa Cemiloğlu, "Türk Hikâye ve Masallarında Köse Tipi", *Erciyes-Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 1995, S. 210, s. 24-26; Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 180; Esmâ Şimşek, *agm.*, 2017, s. 41-57.

görülür. Köse hiçbir zaman genç değildir. Genellikle kimseyle görüşmeyen, iyilik etmeyen, çıkarıcı, inatçı, gözü doymayan, zeki ama zalim birisidir.<sup>97</sup> Bütün nitelikleriyle Köse, aynı zamanda masalların korku sembollerinden biridir. Köse yaptığı hilelerle başkalarını yanıltacak, şaşırtacak, aldatacak, kandıracak kadar zeki olmasına rağmen onun bütün şirretlerinin üstesinden gelebilen, ondan daha uyanık ve zeki olan Keloğlan olur.<sup>98</sup>

## 2. Ali Cengiz Oyununun (Allem Gallem) Kökleri

Türk mitlerinin bilinenden çok daha eskiliği, tarih öncesi neolitik dönemden başlayıp demir devrinden kalan ve günümüze kadar gelebilen kimi arkeolojik bulgulardan anlaşılabilir. Kalıntılara göre doğaya bağlı kültürlerin, tabiata ilişkin çeşitli inanışların, bazı tanrıların, cinlerin ve ruhların bulunduğu, canlıların birbirine dönüştüğüne inanıldığı, insan atalar gibi hayvan ataların da söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, kalıntılardan anlaşıldığına göre şamanların/kamların ilk şekilleri olduğu ileri sürülen yarı insan yarı hayvan uzuvlu karışık olarak yapılan tasvirlerin, metamorfoz kavramıyla da ilişkili olduğu düşünülmektedir.<sup>99</sup>

Türk mitlerinin kaynağı genel olarak eski Türk inançlarıdır. Yaşar Çoruhlu,<sup>100</sup> en eski Türklerin dinlerine bir isim vermemesine rağmen bu dinin doğaya ilişkin kültürden oluşan universalizm olduğunu belirtir. Ancak araştırmalarda kolaylık sağlamak amacıyla eski Türk dini ve benzeri inançlara sahip başka toplumların dinine bilim insanları tarafından sonradan verilen Şamanizm ismi yaygınlaşmıştır.<sup>101</sup>

Türk Şamanlık mitolojik sistemine göre gök, yer-su ve yeraltı olmak üzere birbirine bağlı üç kozmik âlem bulunmaktadır. Gök ve yer-su âlemine çoğunlukla iyi tanrılar ve ruhlar hâkimdir. Yeraltına (aşağı/karanlık dünya) ise başlangıçta gök katlarının birinde kendi dünyasını ve düzenini kurmuşken daha sonra yeraltına sürülen kötü ruhların lideri ve kötülüğün efendisi Erlik hükmeder. Gök, yer-su tanrı ve ruhları, insanları ve diğer canlıları hem yukarı dünyanın hem de yeraltı dünyasının hastalık ve kötülük getiren tanrı ve ruhlarından korurlar.<sup>102</sup>

Yaratılan ilk insan olan “kişi”; açgözlülüğü, itaatsizliği, kıskançlığı, kurnazlığı, kibirliliği, bencilliği, sahtekârlığı, hilekârlığı yüzünden Tanrı Ülgen’in (Kuday ya da Kara Han) sahip olduğu her şeyin kendisinde de olmasını ister. Böylece Ülgen’i kandırmaya çalışarak ilk “oyununu” oynar. Ülgen tarafından “kişi”nin hataları birkaç kez affedilmesine rağmen o, hilelerine/oyunlarına devam eder. Sonunda Erlik adını alarak sonsuza kadar kalacağı yeraltına

<sup>97</sup> Nuri Taner, agm., 1997, s. 274-280; Kemal Yüce, agm., 1993, s.115-127.

<sup>98</sup> Gülnaz Çetinkaya, “Türk Masallarında Korkunun Sembolik Kodları”, *International Journal of Language Academy*, 2017, C. 5, S. 8, s. 407-419.

<sup>99</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Kısa Tarihi*, ALFA Yayınları, İstanbul, 2019, s. 29-30.

<sup>100</sup> Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s. 22-34.

<sup>101</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 131-134.

<sup>102</sup> Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s. 18-53.



gönderilir.<sup>103</sup> Bundan sonraki süreçte Erlik, yeraltında bütün kötü ruhları yaratıp onların Han'ı olur. Antromorf bir tanrı olarak tasavvur edilen Erlik, doyumsuzluğuyla insanları doğruluktan ve iyilikten ayırmak için her türlü kötülüğü yapan yeraltına ait korkunç bir varlığa dönüşür.<sup>104</sup> Bu bağlamda, Erlik ile Köse'nin bencil, doyumsuz, açgözlü, kıskanç, kurnaz ve hilekârlıkları başta gelen benzeşmeleridir. İkisi de sahip oldukları gücü insanlara ve diğer canlılara zarar vermek maksadıyla kullanırlar. Erlik, “öz”ünde var olan “yaratma” gücü sayesinde önce gökte, daha sonra da yeraltında kendi dünyasını kurar. Tanrı Ülgen'in izin vermesiyle birlikte Erlik, özel dünyasının varlıklarını yaratır ve onları kontrol altında tutar. Dolayısıyla Erlik'in sahip olduğu bilgi, “öz” itibariyle kutsaldır. Köse'nin de dünyada yalnız kendisinin sahip olduğu her türlü nesneye ve varlığa dönüşebilme, büyü ve sihir yapabilme gibi esrarlı ve mistik nitelik taşıyan bilgisi ve gücü bulunmaktadır. Kötülükten beslenerek varlığını sürdüren her ikisi de bildiklerinin başkaları tarafından elde edilmesini istemez. Köse, insanlar üzerindeki baskısını ve nüfuzunu yalnız bu güç sayesinde ve oynadığı oyunlarla devam ettirebilmektedir. Bir başkası tarafından ele geçirilmesi halinde gücünü kaybedeceğinden korkan Köse, Ali Cengiz Oyunu ile ilgili hünerlerini hiç kimseye tam manasıyla öğretmez. Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenenlerin çoğunu yok etmesinin ve bazılarını -özellikle kızları- yanında köle olarak çalıştırmasının temelinde bilgi kıskançlığı, bencillik, kurnazlık ve nüfuzunu devam ettirme arzusu yatmaktadır. Bunun içindir ki sahip olunan bu tür kutsal bilgiler hiç kimse tarafından elde edilemez/edilmemelidir. Dolayısıyla, halk anlatılarında kötülüğün sembolü olarak karşılaşılan Köse, mitik anlatılarda ve inanışlarda yerini alan fenalığın kaynağı Erlik'in yeryüzündeki insanlaşmış izdüşümü olarak değerlendirilebilir.

Türk mitolojisinde kötü ruhlar zümresinin başında bulunan ve yeraltının tek hâkimi Erlik; güçlü, kuvvetli, çevik, ölümü çağrıştıran yaşlı bir görünüme sahiptir. Kara kıvrıkcık saçlıdır. Kara bir ata veya öküze biner. Elinde canlı yılandan bir kamçısı vardır. Gövdesi kaslı ve serttir. Sivri azı dişleri çenesinden aşağı doğru sarkar. Yüzü genellikle kanı ve şiddeti

---

<sup>103</sup> Fuzuli Bayat, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 21-28; Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar-Metinler ve Tahliller*, 3. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 39-44.

<sup>104</sup> A. V. Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (çev. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyermanova), Kömen Yayınları, Konya, 2006, s. 3-12; Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, 2. bs., Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 53-54; 101-107; Aysun Dursun, “Mit, Destan ve Halk Hikâyelerinde Birinci Dereceden Kahramanların Statüleri Üzerine Bir İnceleme”, *Söylem-Filoloji Dergisi*, 2018, S. 3(1), s. 23-24; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, I. Cilt, 2. bs., Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993, s. 451-465; Mehmet Naci Önal ve Aslı Erten, “Türk Halk Kültüründe Ötedünya Tasavvuru”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-Semih TEZCAN'a Armağan*, 2013, S. 13, s. 270; Murat Uraz, *Türk Mitolojisi*, 2. bs., Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 45-59.

çağrıştıran renklerle tasarımlanır.<sup>105</sup> Erlik'in tasvir edilen fiziki özelliklerinin korkunçluğu<sup>106</sup> ile Köse'nin olumsuz bir tip ve kişilik sergileyerek toplum tarafından hoş karşılanmaması ve sevilmemesi açısından ortak yönlerinin bulunduğu söylenebilir. Normal insanların çoğunluğundan farklı fiziki yapıya sahip tepegözlülük, şaşılık vb. görünüş, öte dünyaya aitliği simgeler. Mitolojik ve folklorik esaslara göre öteki âlemi temsil eden bu tip varlıklar, öteki dünyanın bu dünyaya karşı zıtlık ifade eden görünümüdür. Bu nedendir ki Erlik'in vasıflarından bir diğeri de sokor körmöştür (şaşı demonik varlık).<sup>107</sup> Kösenin de fiziki yapısı; dışlanmasına, sevilmemesine, hatta alay edilmesine uygun kısa boylu, sakalsız ve rahatsız edici ince bir sesinin olması insanların çoğunluğuna oranla daha az rastlanan görünümüdür. Köse'nin kısa boyluluğu ve onun gibi hileli, düzenbaz olan insanlar için halk arasında yeri geldiğinde “yer cücesi”, “yerden bitme”, “k.ç1 yere yakın insanlardan uzak durmak gerek”, “onun k.ç1 yere yakın” gibi deyim ve sözler de kullanılmaktadır. Bu söylemlerin temelinde böyle kişilerin; toplumsal bilinçaltının kültürel kodlarında saklı bulunan Erlik ve onun yardımcılarıyla olan bağlantısına ve yeraltı dünyasının kötülük ruhlarıyla kolay iletişim kurabildiğine dair inancın ima edildiği muhtemeldir.

Aşağı/karanlık dünyanın hâkimi Erlik, Tanrı Ülgen'in kardeşi (veya oğlu) olmasına rağmen ona hiç benzemez. Ülgen, kardeşi Erlik'in aksine iyiliklerin sembolüdür. Dokuz tabakaya ayrılan âleminde yaşayan Erlik, her bir tabakada bulunan kötü ruhların temsilcisinin de yöneticisidir. Bu dünyada yaşayan insanlar, bolluk ve bereket verdiği için Ülgen'e itaat ederken Erlik'in kötülük yapmasından çekindikleri için korku ve çaresizlikten dolayı ona kurban sunarlar.<sup>108</sup> Erlik, çeşitli felaketler göndererek kendisine kurban sunması için insanları zorlar. İstekleri gerçekleştirilmediğinde ölümlle cezalandırdığı insanların canlarını/ruhlarını yakalayıp yeraltı dünyasına götürür ve kurduğu mahkemede yargıladıktan sonra onların ruhlarını kendisine köle yapar. Erlik, o ruhları bazen yeryüzüne göndererek insanlara kötülük yapmasını sağlar. Her türlü kötülüğün kaynağı ve sembolü olan Erlik, emrinde bulunan diğer ruhlar vasıtasıyla insanlara kötülük yapmaktan büyük haz alır.<sup>109</sup> Şaman mitolojisine göre, insanların hayatta kalabilmek için avlanmak ve yiyecek bulmak zorunda olduğu gibi öteki dünya varlıkları da insanlara karşı avcılar gibi hareket ederler. Bilhassa intikam almak için

---

<sup>105</sup> Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi-1 (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*, C. I, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 324-350; A.V. Anohin, *age.*, 2006, s. 3-6; Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s. 115-116.

<sup>106</sup> Abdülkadir İnan, *Tarihte Bugün Şamanizm (Materyaller ve Araştırmalar)*, 6. bs., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, s. 40-41; Yaprak Pelin Uluişik, *Sibiryaya Sahası Türk Destanlarında Yeraltı Dünyası*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2018, s. 80-84.

<sup>107</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2007, s. 338.

<sup>108</sup> Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2006, s. 54; Aysun Dursun, agm., 2018, s. 23-24; Mehmet Naci Önal ve Aslı Erten, agm., 2013, s. 272.

<sup>109</sup> A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 3-4; 31; Bahaeddin Ögel, *age.*, 1993, s. 428-430.

onları kovalar. Öteki dünya, bu dünyanın efendisi olup onu denetler.<sup>110</sup> Mitolojik figür Erlik ve masal tipi Köse, insan avcılığı yaparak bunu teyit eder. Yardımcıları kötü ruhlar vasıtasıyla Erlik'in insanları avladığı gibi Köse de yaşadığı mekândan çıkarak karanlık dünyanın avcısı gibi hareket edip aydınlık dünyanın insanlarını tuzağına düşürür. Köse, yaşadığı bölgede ya da herhangi bir yerde bir sebeple, Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmek isteyen genç erkeklerin ve kızların karşısına çıkar. Onları yakalar ve alıp yaşadığı âleme götürür. Köse, onlara Ali Cengiz Oyunu'nu öğretmeye başlar. Ancak oyunun asıl inceliklerini öğretmez. Buna rağmen yaptığı sınavda, oyunun öğrettiği kadarını dahi öğrenenleri öldürür veya köle eder.<sup>111</sup> Tıpkı her gece yeraltından çıkararak öldürdüğü insanların canlarını yeraltına götürüp güzel kızları aşçı, delikanlıları da seyis yapan Erlik gibi.<sup>112</sup> Masalın eş-metinleri dikkate alındığında oyunun öğretim süresi kırk gün, iki ay veya iki yıldır. Köse'nin, en az her kırk günün sonunda bir insan avladığı söylenebilir. Bu süre, oyunu öğretmek bahanesiyle adayları ağır işlerde çalıştırarak onları cezalandırma süreci olarak değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle bu süreç, Erlik'in kendisine kurban istemesi yahut tersinden söylenecek olursa Köse'nin ona kurban sunma periyodu biçiminde yorumlanabilir. Nihayetinde kurbanlar, öğretim sürecinin sonunda ya cezalandırılır ya da köle olarak çalıştırılmaya devam edilir.

Altay Türklerinin Şamanist geleneğinde gökyüzü, yeraltı ve her iki âlemle de iletişime geçebilen üç grup şaman bulunmaktadır. Ayrıca şamanlar, genel olarak ak ve kara şaman olarak ikiye ayrılmaktadır. Yaygın görüşe göre ak şamanlar iyi ruhlara, kara şamanlar da kötü ruhlara hizmet ederler. İnsanlar, kara şamanlardan daha çok çekinirler.<sup>113</sup> Yakut Şaman geleneğinde, yukarı dünyanın iyi ruhlarıyla iletişime geçerek toplumun yararına iş yapan ak şamanlar olduğu gibi yeraltı dünyasının kötü ruhlarıyla iletişim kurabilen ve onlarla işbirliği yaparak insanların zararına yönelik eylemlerde bulunan kara şamanlar da bulunmaktadır.<sup>114</sup> Altay-Sayan Türklerinin inancına göre, Şamanlık mesleğini insanlara öğreten ve aynı zamanda "ilk şaman" olan Erlik'tir. Yeraltı dünyasının kötü ruhlarından eğitim alan ve onlara hizmet eden şaman, kara şaman olarak bilinir. Literatürde manjaktu kam (bir cübbeye sahip olan şaman) olarak adlandırılan kara şaman, hastalıkları tedavi edebilen, gelecekte haber verebilen, göğe uçabilen, yeraltı dünyasına inebilen ve ölenlerin ruhlarını öteki dünyaya gönderen şamandır.<sup>115</sup> Ancak Türk topluluklarının çoğunda hem gök hem de yeraltı ruhlarıyla bağlantı kurabilen şamanlar

<sup>110</sup> Michel Perrin, *Şamanizm*, 5. bs., (çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 13.

<sup>111</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 238-247; Hasan Lâtif Sarıyüce, *age.*, 1993, s. 67-78.; Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 381-385; Hasan Lâtif Sarıyüce, *age.*, 1993, s. 67-78; Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 381-385.

<sup>112</sup> A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 21.

<sup>113</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s.135-142; Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2006, s. 64; Mircea Eliade, *Şamanizm*, 2. bs., (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 217-222.

<sup>114</sup> Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s. 163-164.

<sup>115</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2007, s. 348.

daha yaygındır. Şamanların nitelikleri doğrudan ya da dolaylı olarak masalarda yer alabilmektedir. Bunlardan biri de şamanın niteliklerinin masal kahramanına aktarımıyla olmaktadır.<sup>116</sup> Teorik olarak bir şaman, edindiği bilgi ve becerileri kendisi için değil toplumun yararına kullanır ve sosyal dengeyi sağlar.<sup>117</sup> Açıklanan özellikler çerçevesinde değerlendirildiğinde masaların olumsuz tipi Köse, sahip olduğu yetenekleri halkın yararına kullanmayan birisi olarak kötülüklerle işbirliği yapan kara şaman niteliklerini sergilemektedir. Buna karşın masalarda, her ne kadar hilebazlığıyla ve acımasızlıklarıyla karşımıza çıksa da Keloğlan'ın eylemleri tıpkı Tanrı Ülgen'in yaptığı gibi toplumun iyiliğine yöneliktir. Masalda, Keloğlan'ın sonu öncekiler gibi olmamış, Ali Cengiz Oyunu'nu "bilmezden gelme" stratejisini uygulayarak "öğrenememiş gibi" davranıp sınavı başarıyla geçmiş ve ölümden kurtulmuştur. Keloğlan, Köse'nin kendi taktikleriyle onu öldürerek toplum yararına önemli bir hizmette bulunmuştur. Bu bağlamda olumsuz tip olarak Köse'nin kara şaman, Keloğlan'ın da ak şaman zümresinin bir temsilcisi rolünü üstlendiği söylenebilir.

Türk mitolojisinde, insanlar gibi bir hayat yaşadığı tasavvur edilen gerçeküstü varlıkların da bir ailesi bulunur. Ülgen gibi belli başlı tanrıların çocukları olduğu gibi Erlik'in de çocukları vardır. Altay Türklerinin Şamanlık metinlerinde Erlik'in çocukları hakkında bilgiler verilirken karısı/eşi ile ilgili ayrıntılı malumat bulunmamaktadır. Buryat Şamanlığına göre Erlik'in babası Guçir Tenre, karısı Ehe Nur Hatun'dur. Erlik'in 5/7 veya 9 oğlu; 2 veya 9 kızı olduğu belirtilir. Ülgen ve çocukları insanların yardımına ve iyiliğine yönelik hareket ederler. Buna karşın Erlik'in kızları ve oğulları, aslında doğrudan insanlara yönelik zararlı eylemlerde bulunmalarına rağmen ait oldukları âlemin vasıflarına bağlı olarak kötüdür, kötülük vericidir.<sup>118</sup>

Erlik'in oğulları da kötü tanrılar kategorisindedir. Erlik'in, yedi veya dokuz demir başlı kara oğlu vardır. Erlik'in oğullarının yeraltı ve yerüstü olmak üzere iki önemli vazifesi vardır. Yeraltıyla ilgili esas görevleri şamana kılavuzluk ederek onu babaları ile buluşturmaktır. Ayrıca yeraltındaki göllerin, ırmakların, denizlerin de yöneticisidirler. Yeraltına giriş-çıkış kapısının ve evlerin kapılarının muhafızlığını yapmak yerüstü ile ilgili görevlerindedir. Böylece başıbozuk hareket eden açgözlü kötü ruhları kontrol ederler. İnsanları, kötü ruhların keyfi davranışlardan ve saldırılarından koruyarak onların canlarını çalmasına engel olurlar. Ancak yine de insanlar, "kara tös" âlemine ait olduklarından, Erlik'in oğullarının öfkelerinden ve

---

<sup>116</sup> Kadriye Türkan, "Türk Dünyası Masallarından Yansıyan Şaman Olgusu," *Bilig Dergisi*, 2015, S. 74, s. 219-238.

<sup>117</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 97; Michel Perrin, *age.*, 2011, s. 15-16.

<sup>118</sup> Abdülkadir İnan, *age.*, 2006, s. 31-41.; A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 9-10; Fuzuli Bayat, *age.*, 2007, s. 344-345; Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s. 116.

gazabından korkarlar.<sup>119</sup> İncelenen masalda ve eş-metinlerinde, Köse'nin oğullarının varlığından hiçbir şekilde bahsedilmez. Zira Köse, çocuksuz olarak bilinir. Bu durum aslında Köse'nin pozisyonu ile örtüşmektedir. Çünkü Köse, orta dünyada korku figürlerinden bir tip olarak karanlık dünya körmöslerinin insanî formdaki izdüşümü şeklinde addedilebilir.

Erlık'in kızlarının sayısı kesin olarak bilinmemekle birlikte iki veya dokuz kızının olduğu bilinmektedir. Bunlardan Sekiz Gözlü Kıştey Ana ve Erke/Nazlı Sultan adlı iki kızının adı bellidir. Erlık'in kızları da yeraltı dünyasının karanlık ve kötülük vasıflarına uygun olarak tasvir edilir. Bu sebeple görünüşleri çirkin ve korkutucudur. Altay-Sayan halklarında Erlık'in kızları; çıplak ve esnek vücutlu, kıvrıkcık örgülü kara saçlı, kara yüzlü, maskara, yer yarığı gibi çatal göğüslü, tepe gibi büyük ve sarkık memeli, oynak yürüyüşlü, demir ayaklı, demir tırnaklı ve şehvetli kara kızlar olarak tasvir edilir.<sup>120</sup> Erlık'in kızlarının belirli bir görevi ve işleri bulunmamaktadır. Günlerini yaşadıkları “oyun yeri” denilen düzlük alanda eğlenerek, oyun oynayarak geçirirler. Onların en çok zevk aldıkları eğlenceleri, güzel görünmeye çalışıp cilveli ve şehvani davranışlarla türlü türlü oyunlar oynayarak babalarına kurban götüren şamanları kandırmaya çalışmaları ve onları yoldan çıkarıp kurbanı almaya uğraşmalarıdır.<sup>121</sup> Ali Cengiz Oyunu masalının Kúnos metni hariç Alangu, Güven, Harmancı, Karadavut, Kúnos (1946), Sakaoğlu, Sarıyüce, Tansel, Tezel ve Yurdatap eş-metinlerinde<sup>122</sup> Köse'nin yanında kızı/kızları, eşi ya da köle olarak çalıştırdığı bir kız/kadın mutlaka bulunur. Ancak söz konusu kızlar/kadınlar hakkında hiçbir tavsif yapılmamakta, uğraşlarından da hiç bahsedilmemektedir. Buna karşın yine de onların samimi, sevecen, merhametli, yardımsever vb. olumlu insani tavır ve davranışlara sahip oldukları görülmektedir. Örneğin masalın Kırgız<sup>123</sup> ve Adakale<sup>124</sup> eş-metinlerindeki kızlar, oğlana merhamet etmişler, ona yol göstermişler, onu korumuşlar; oğlanın hayatta kalmasında birinci derecede rol oynamışlardır. Kırgız metninde hünerleri oğlana “adamın” kızı; Adakale metninde ise “dev”in yanındaki kız öğretmiştir. Kırgız metninde, Han'ın kızıyla evlenmek isteyen oğlan, ülkesinde bulunmayan bir hüner öğrenip gelmesini söyleyen padişahın şartını yerine getirmek için gittiğinde virane bir evde elini, ayağını ateşe sokup yaktıktan sonra tekrar el ve ayak yapan sihirbaz bir adam görür. Bu arada evden çıkan kız, oğlana, kendilerinde kalmasını, babasının şekil değiştirme hünerinin de bulunduğunu ve bunları ona öğretebileceğini söyler. Kız, dediğini yapar ve babasının bütün hünerlerini oğlana

<sup>119</sup> A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 6-9; Fuzuli Bayat, *age.*, 2007, s. 345; Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s. 116-117.

<sup>120</sup> A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 10; Yaprak Pelin Uluişik, *age.*, 2018, s. 80-84.

<sup>121</sup> A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 9-10; Fuzuli Bayat, *age.*, 2007, s. 345.

<sup>122</sup> Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s.382; Ignacz Kúnos, *age.*, 2016, s. 312-316; Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, s. 73; Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 241-242; 2012, s. 172; Naki Tezel, *age.*, 2014, s. 472; Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s.118; Zekeriya Karadavut, *age.*, 2006, s. 245; Ignacz Kúnos, *age.*, 1946, s. 22-23; Ayşe Güven, *age.*, 1990, s. 32; Selami Münir Yurdatap, *age.*, 1953, s.735.

<sup>123</sup> Zekeriya Karadavut, *age.*, 2006, s. 245.

<sup>124</sup> Ignacz Kúnos, *age.*, 1946, s. 22-23.

öğretir. Masalda Köse'nin oğlu olup olmadığı bilinmese de masaldaki kadınların/kızların, Bayat'ın<sup>125</sup> bahsetmiş olduğu iyi ve kötü şamanların ruhlarını terbiye eden Arı Darhan'ın evlatlarından yalnızca kadınlar zümresinin masallara yansması olarak değerlendirilebilir.

İncelemeye esas alınan Sarıyüce<sup>126</sup> metninde ise Köse'nin üç kızı vardır ve bunlardan en küçüğü, babasının yapacağı kötülükler hakkında Keloğlan'ı ikaz eder. Burada dikkati çeken husus, masalın bütün eş metinlerinde Köse'nin kızlarından birisi veya yanındaki köle kızların, Keloğlan'a yol göstererek Köse'ye karşı nasıl bir strateji izlemesi gerektiğini salık vermeleridir. Bu durum, ilk bakışta Köse'nin arketipi olarak kabul edilebilecek Erlik ve çocuklarının buldukları konum ve eylemleriyle uyuşmamaktadır. Fakat Fuzuli Bayat'ın<sup>127</sup> Erlik ve oğullarının “başlangıçtaki” statülerine gönderme yaparak “*Aslında yeraltı dünyasının sakinleri olan Erlik ve oğullarının iyilik işlevi, bir zamanlar onların iyi kutuptan kötü kutba itilmeleri ile ilgilidir.*” sözleri Erlik'in kızları için de ifade edilebilir. Bu nedenle masaldaki kızların/kadınların, Keloğlan'a olumlu yönde yol göstericilikleri, mitik âlemde kötülükleri işleyen karakterlerin aydınlık dünyadaki insanların toplumsal yaşantısında insani kimliğe indirgenmiş daha insancıl tavır sergileyen masal kahramanlarına evrimleşmesi şeklinde yorumlanabilir. İnsan vicdanı çoğunlukla olumlu, güzel, iyi, doğru hareket etmenin ve mazlumun tarafında yer almaya meyillidir. Farklı bir bakış açısıyla değerlendirmek gerekirse, masal anlatıcısının veya yazarının bilinçaltında, söz konusu kızları/kadınları, Köse'nin zalimliğinden, dolayısıyla karanlık dünyadan kurtarma arzusunun yattığı söylenebilir.

Ancak, bu iyimser yaklaşıma rağmen yine de Erlik'in kızları ile masal tipi Köse'nin kızları veya yanındaki köle kadınlar işlevsellik açısından karşıt konumdadırlar. Erlik'in kızları karanlık âlemin demonik varlıklarıdır. Kızların herhangi bir sorumluluklarının bulunmaması ve günlerini eğlenerek geçirmeleri onların kötülük yapmasına engel değildir. Bayat'ın ifadesiyle “*Bu kızlar genelde kahramanların düşmanlarıdır. Orta dünya insanına zarar vermek için buldukları yeraltı dünyasından yeryüzüne çıkarlar.*”<sup>128</sup> Bu sebeple bunlar da yeraltı dünyasının “yaman/kötü körmösleri” topluluğuna dâhil edilebilir. Yaman körmösler, “yek veya azalar (oburlar/çok ruh çalanlar),” “aldaçılar (ölüm ruhları)” ve “kaar veya albıslar (ağır hastalık ruhları)” olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır. Asıl merkezlerinin yeraltı olmasına rağmen yeryüzünün her tarafına dağılmış vaziyette dolaşırlar. Açgözlü kötü ruhlara, kuralsız bir şekilde hareket ettiklerinden insanların yaşadıkları alanlarda dolaşarak varlıklarını sürdürürler. Bunlar, evlerin etrafında dolaşarak içeri girmek için fırsat kollarlar. Kurnaz ve şırnaşık olan bu

<sup>125</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 94.

<sup>126</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, s. 67-78.

<sup>127</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2007, s. 345.

<sup>128</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2007, s. 346.

ruhlar, kapı veya evin duvarındaki yarık ve çatlaklardan girerek insanları yemek için saldırırlar. İyi ruhlara görünmemek için torba, yatak ve diğer eşyaların arkasına, kuytu yerlere saklanırlar.<sup>129</sup>

Bu bağlamda, sınıflandırmadaki adları (albıs, aldaçı vb.), eylemleri, tavırları, hareket tarzları, evlere giriş çıkış yerleri, tasavvur edilen görünüşleri vb. nitelikleri dikkate alındığında genel bir ifadeyle yaman körmösler, özelde Erlik'in kızları ile Türk halk inanışlarından “alkarısı” arasında bir bağlantının olduğu söylenebilir. “Alkarısı, albastı, albıs, almıs, almaştı, Sarı Kız, Sarı Ene...” vb. adlandırmalarla, aynı işlevlerle, benzer tasavvurlarla ve betimlemelerle bütün Türk boylarında hatta Türklere komşu milletlerde de rastlanan bir inanıştır.<sup>130</sup> İnanışa göre alkarısı, yeni doğum yapan lohusa kadınlara ve bebeklere, bazen de atlara, yolculara, gebe kadınlara, genç kızlara ve erkeklere musallat olur. Türk kültür coğrafyasının birbirine uzak iki bölgesine ait aşağıda yer verilen Erlik'in kızlarının tasvir edildiği bir şaman duası ile “albastının/alkarısının” ve “kayış ayak”ın vasıfları aynı zamanda Türk dünyasında kültür birliğinin de bir delilidir.

*Şaman Duası: Erlik'in Kızları*

Topuğu yok elastiki vücutlular,  
Şalvarsız çıplaklar,  
Yapışkan kara yüzlüler,  
Siyah kıvrıkcık saçlılar,  
Beş örgülü, tulumlu  
Hayâsız maskaralar,  
Yer yarığı gibi çatallı  
göğüslüler  
Tepe gibi tümsek memeliler,  
Kıçlarını oynatıp,  
Memelerini sallayıp  
Erlik'in dokuzu da aynı kara  
kızları.<sup>131</sup>

*Dobruca Türklerinde Albastı ve Kayış Ayak*

*Albastı*, ilk kırk gün içinde, loğusa ve bebek kırklanıncaya dek, onlara zarar veren bir yaratıktır. Albastı şişman bir kadındır. Çıplak gezer, sarışındır. Memeleri çok büyüktür ve memelerini omzuna atarak gezer. Yeni doğanları öldürür. Bebeği çalar başka yere götürür. Loğusayı öldürür. *Kayış ayak*, eğri bacaklı bir yaratıktır. Loğusaya ayakta iken musallat olur. Onun omuzlarına yerleşir. Yamuk ayakları önde olur. O insana istediğini yaptırır. İsteddiği gibi dolaştırır. Kayış ayak hava karardıktan sonra, şafak vaktine kadar istediği şeyi, loğusanın omzuna binerek yaptırabilir.<sup>132</sup>

İki tasvir arasında görülen saç renklerindeki farklılığın “kara albastı” ve “sarı albastı” ile ilişkili olduğu görülmektedir.<sup>133</sup> Bütün Türk halklarında alkarısının fenalıklarından korunmak için uygulanan yöntemlerdeki müşterekliğin mihenk noktasını demir ve demirden yapılmış eşyalar ve araçlar oluşturur. Nitekim sarışın bir kadın olarak tasavvur edilen

<sup>129</sup> A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 6-8, 30; Fuzuli Bayat, *age.*, 2007, s. 339-346.

<sup>130</sup> Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*, C. 2, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007a, s. 322-324.

<sup>131</sup> A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 10.

<sup>132</sup> Mehmet Naci Önal, *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 52.

<sup>133</sup> Esmâ Şimşek, “Türk Kültüründe ‘Alkarısı’ İnanıcı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler”, *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2017, S. 12, C. 5, s. 99-115.

alkarısının demirden (metal) yapılan araç-gereçlerden, tüfek sesinden, ocaklı adamlardan ve kırmızı renkten korktuğuna inanılır.<sup>134</sup> Bunun temelinde ise eski Türklerin inancında kadın olarak tasarılan ve bir zamanlar ocak ve ateş koruyucusu olmuş “Al Ruhı”nın (albastı), demirciliğin gelişmesiyle birlikte “ateş ve ocak” kültüyle bağlantısının koparılması yatmaktadır. Ateş, ocak ve aile koruyucusu olan “albastı,” gücünü ve etkisini yitirmiş, onu evden kovmuş demirciden korkmuş, ocak sahibinin de erkek olarak tasavvur edilmesiyle ocaklı adamların düşmanı olmuştur.<sup>135</sup> İnanişâ göre yakasına iğne batırılarak yakalanan albastı, ona bir iş yapması buyrulduğunda hep tersini yapar. Bir işin “hızlı” yapılması istendiğinde o, “yavaş” hareket eder. Kozmogonik sistemde yeraltının, yeryüzünün tersi olarak tasarlanması nedeniyle, söylenen sözlerin ve yapılması istenen işlerin zıttını yapması, albastının öteki âlem/yeraltı varlığının bir göstergesidir.<sup>136</sup>

Bütün Türk topluluklarında ortak olarak tasavvur edilen kötü ruhların mekânı karanlık dünyaya/yeraltına açılan kapıların sembolü olarak kabul edilen kuyu, mağara, zindan gibi yerler, aynı zamanda “karanlık” olanın da mekânıdır. Buraların hâkimi olan kötü ruhlar, daima insanlara zarar vermeye çalışır.<sup>137</sup> Şamanların lüzumlu hallerde sembolik olarak yeraltına yaptıkları yolculuk da bir ağaç kovuğu, bir mağara, bir kuyu, bir çukur ağzı veya iç içe çizilmiş dairelerin bulunduğu bir zeminden başlar.<sup>138</sup> Buna göre Köse'nin yaşadığı yerin karanlık dünyaya ait bir mekân olduğu söylenebilir. Bu durum masalın eş-metinlerinde açıkça görülmektedir. Köse'nin; yeraltından bu dünyaya açılan kapı niteliğindeki yeryüzüne çıkış-giriş yeri Sarıyüce<sup>139</sup> metninde ulu bir ağaçtan açılan kapı, Sakaoğlu<sup>140</sup> metninde bir çeşmenin lülesi/oluğu, Alangu, Harmancı ve Yurdatap<sup>141</sup> metninde bir mağaradır. Şamanlar genellikle toplumdan uzak duran kişiler arasından çıkar ve şamanlık görevlerini yaptıkları müddetçe çoğunlukla ıssız, sakın yerlerde yaşarlar. Köse'nin kara şaman kategorisinde olduğu değerlendirildiğinde, masalın diğer eş-metinlerinde onun da toplumsal hayatla iletişimin sınırlı

---

<sup>134</sup> Abdülkadir İnan, *age.*, 2006, s. 169-172; Abdülkadir İnan, *age.*, 1998, s. 259-267.

<sup>135</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2007a, s. 321-329.

<sup>136</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2007a, s. 331-332.

<sup>137</sup> A. V. Anohin, *age.*, 2006, s. 20-21; Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2006, s. 71-72; Mehmet Naci Önal ve Aslı Erten, *agm.*, 2013, s. 267.

<sup>138</sup> Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s. 156.

<sup>139</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, s. 67-78.

<sup>140</sup> Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 381-385.

<sup>141</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 238-247; Meriç Harmancı, *agm.*, 2015, s. 226; Selami Münir Yurdatap, *age.*, 1953, s.735.



tutulduğu ve insanlardan uzakta bir evde,<sup>142</sup> kötü, virane bir evde<sup>143</sup>, ıssız bir dağın başındaki konakta<sup>144</sup>, bir mağarada<sup>145</sup> ve bir sarayda<sup>146</sup> yaşadığı görülmektedir.

Sosyal yaşamda şaman, toplumun önemli sorunlarının çözümünde ve denetiminde merkezî bir konuma sahiptir. Onun kimliğini oluşturan hekimlik, falcılık, kötü ruhlara kurban sunma, sihir-büyü yapma gibi vazifeleri bulunmaktadır.<sup>147</sup> Şamanların en önemli vazifelerinden biri de hastalıkları tedavi etmeleridir. Şamanlar, bir hastayı sağaltma sürecinde çok çeşitli yöntemler kullanırlar. Bunlardan biri de sihir yapmaktır. Şamanların sihir yapma, hastalıkları tedavi etme vb. özelliklerine, Türk kültüründe önemli bir yeri olan, daha çok hekimlik yönüyle tanınan, eserleri yüzyıllardır Batı’da ders kitabı olarak okutulan İbni Sînâ hakkındaki anlatılarda da rastlanmaktadır. Türk halkının tahayyülünde İbni Sînâ, anlatılan hikâyelerde büyücü, sihirbaz, şaman, evliya, simyacı, fıkra tipi vb. vasıflara sahiptir. İbni Sînâ, bunun sihirle bir alakası olmadığını, Allah’ın isteğiyle gerçekleştiğini, sahip olduğu bu güce erişebilmek için zamanın bütün ilimlerini öğrendiğini ve bu yolda büyük zahmetler çektiğini ifade eder. Sakaoğlu, Anadolu’da “Ercüm Cürüm”, “Detcal Metcal”, “Ali Cengiz”, “Allem Kallem” vb. isimlerle anılan sihirbaz tipinin Ebû Âli Sînâ Hikâyeleri’nden aynen alınıp masal çerçevesine oturtulduğunu belirtir.<sup>148</sup>

Şaman mitolojisine göre bir şaman sadece yeraltı ruhları tarafından değil, gök ve yer ruhları tarafından da eğitilir. Böylece şaman, her üç dünya arasında iletişim kuran bir aracı konumuna gelir. Bütün şamanların lideri Arı Darhan’dır. Onun kızları ve oğulları, iyi ve kötü şamanların ruhlarını ağaç kovuğunda eğitirler.<sup>149</sup> Masalın incelemeye esas alınan Sarıyüce<sup>150</sup> metninde, Köse’nin, açılan kapıdan yaşadığı mekânına girdiği “ulu ağaç,” inanınca “yaşam/dünya ağacı” olarak varsayılabılır. İnanişe göre şamanlar; ruhların bir kuş şeklinde bulunduğu, ucu göğün dokuzuncu katına kadar uzanan, kimsenin bilmediği geniş gövdeli, baştan başa çıkıntılarla, budaklarla dolu “hayat ağacı”nın dalları arasında doğar. Burada doğan şamanlar sihir ve büyücülüğü bilen kudretli şamanlardır.<sup>151</sup> Nitekim masalın “Alaca-Bulaca” başlığıyla yer alan Tansel eş-metnindeki<sup>152</sup> büyücü, kötürüm olan sakat, sayrılıklı, inez vb. her

<sup>142</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 166-178; Ignacz Kúnos, *age.*, 2016, s. 312-316; Naki Tezel, *age.*, 2014, s. 469-475.

<sup>143</sup> Zekerîya Karadavut, *age.*, 2006, s. 243-249.

<sup>144</sup> Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s. 113-121.

<sup>145</sup> Meriç Harmancı, *agm.*, 2015, s. 226.

<sup>146</sup> Ignacz Kúnos, *age.*, 1946, s. 21-24

<sup>147</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 132-133.

<sup>148</sup> Saim Sakaoğlu, *age.*, 1999, s. 167; Ebru Şenocak, *age.*, 2005, s. 276-300; Giridi Aziz Efendi, *Muhayyelat-ı Aziz Efendi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999; Selami Münir Yurdatap, *Hakiki Sihirbaz Ebu Ali Sînâ*, Ayyıldız Kitabevi, İstanbul, 1959.

<sup>149</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 94.

<sup>150</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, s. 67-78.

<sup>151</sup> Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s.128.

<sup>152</sup> Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s.113-121.

türlü hastaları bir şaman gibi sağaltmakta, üstelik hiçbir şekilde ücret almamaktadır. Büyücünün en dikkat çekici diğer bir özelliği ise kendisine uşak olarak alacağı kişilerin dilsiz olmasına özen göstermesidir. Masalın Kırgız eş metninde<sup>153</sup> de bacağı ve elini ateşe sokup kül ettikten sonra tekrar bacak ve el yapan adam sihrî yeteneklere sahiptir.<sup>154</sup> Bu durum, Türk halk inanışlarında önemli bir yeri olan meslek piri inancıyla da ilişkilendirilebilir. Türkiye’de meslek piri inancı, pek çok geleneksel meslek gruplarında karşılaşılan ortak inanışlardan biri olup özellikle Ahilik kültüründe mühim yeri bulunmaktadır. Bu inanışa göre, çeşitli meslekleri icat ettiğine veya her birini ilk kuran ya da toplum yaşamında ona önemli bir yer kazandıran, herhangi bir zanaatın tekniğinde yeni bir buluş yapan ve meslek mensuplarını koruduğuna inanılan kişi, o zanaat işçilerinin “pir”i sayılır. Meslek pirleri, insanlara sosyal hayatla ilgili ilk bilgileri aktaran kişilerdir. Bu inancın aynı zamanda din ve mitte yakın bir ilişkisi vardır. Pek çok mit, insanlık tarihindeki ilk eylemleri anlatır. Meslek pirlерinin çoğunlukla bir peygamber veya peygamber yakını olması onların kutsallıkla ilintili olduklarını gösterir. Dinle alakalı olduğu için mesleğini icra edenler bu pirlерden çekinir, yaptıkları işlerde onların memnuniyetini kazanmaya çalışır.<sup>155</sup> Fakat Ahi Birlikleri’nin ahlak ve kurallarına uymayan işleri yapanlar ve bazı meslek grupları teşkilata alınmazlar. Falcılık, büyücülük gibi işlerle uğraşanlar Ahi Birliği’nde yer alamayacak kişilerdendir.<sup>156</sup> Bu bağlamda, mitik arketipi Erlik ve onun yeryüzünde toplumsal yaşamındaki görünümü/kalıbı olarak kara şaman zümresine ait Köse, aynı zamanda büyücülerin “Pir”i olarak yorumlanabilir.

Şaman sözcüğü, “ça- (bilmek)” fiil kökünden türemiş ve “bilen insan, sıçramak, dans etmek, coşmak” anlamlarındadır.<sup>157</sup> Şamanlar, mistik bilgilerle donatılıp ayinlerini gerçekleştirirken de sözcüğün anlam alanına tam olarak uygun bir biçimde hareket ederler. Bu anlamda Köse de büyücülük ve kutsal bilgilerle çeşitli varlıkların donuna girerek uçma yetisine sahip olan olağanüstü nitelikli bir kişidir. Köse’nin sahip olduğu en önemli olağanüstü nitelik olan şekil değiştirme, Türk masallarında sık karşılaşılan yanırlardandır/motiflerdendir. Şekil değiştirme, kahramanın iradesine bağlı olarak veya iradesi dışındaki sihirli bir nesne vasıtasıyla gerçekleşir. Don değiştirme, bazen farklı bir türden tek bir varlığa dönüşme biçiminde olurken kimi zaman da birden fazla farklı varlıklara yönelik olabilmektedir. Bu durum şamanın don

---

<sup>153</sup> Zekeriya Karadavut, *age.*, 2006, s. 243-249.

<sup>154</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 57-62.

<sup>155</sup> Pertev Naili Boratav, *age.*, 2013a, s. 48-49; Ali Duymaz ve Halil İbrahim Şahin, “Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnancı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Milli Folklor*, 2010, S. 87, s. 101-112; Yusuf Ekinci, *Ahilik*, 4. bs., Sistem Ofset, Ankara, 1993, s. 30-32.

<sup>156</sup> Yusuf Ekinci, *age.*, 1993, s. 32.

<sup>157</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 131-134; Michel Perrin, *age.*, 2011, s. 16.

değiştirilmesiyle de benzeşmektedir.<sup>158</sup> Nitekim toplum tarafından kabul görmüş, sahip oldukları düşünülen yardımcı ruhlar vasıtasıyla öteki dünya ile iletişime geçebilen şamanların kerametlerinden biri de şekil değiştirebilmeleridir. Şaman anlatılarında yaygın olarak karşılaşılan ve Türk masallarında da yansımaları görülen don değiştirme, şamanın hayvan ana/ata tasarımıyla bağlantılıdır. Şamanın hayvan anası, her türlü hayvan şekline girebilir. Bazen bizzat hayvanın kendisi, şamanın yerini alarak ona verilecek zararı engeller. Şaman, sahip olduğu koruyucu ruhunun şekline dönüşerek iki dünya arasında âdeta bir arabuluculuk görevi üstlenir.<sup>159</sup> Ali Cengiz Oyunu masalında Köse ve Keloğlan'ın şekil değiştirmeleri, onların mitolojik kökenlerine dayalı özelliklerinin şamanlara aktarımı olarak yorumlanabilir. Harmancı'ya göre, "Ali Cengiz Oyunu"ndaki "şekil değiştirmeler," Çımbek adlı Kırgız masalı vasıtasıyla tevarüs etmiştir.<sup>160</sup> Bu durumda şamanların koruyucu ruhu olan hayvan ana tasarımı ile Keloğlan ve Köse'nin çeşitli hayvan donuna girmeleri arasındaki bağlantı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, şekil değiştirme bilgisinin kuramsal ve uygulamalı boyutuyla Köse'nin ve Keloğlan'ın birçok hayvan şekline girebilmeleri, onların yardımcı ruhlarının çoğunlukla hayvan kökenli olduğu ve bu hayvan ruhunun onlara yardım ettiği yönünde yorumlanabilir.

Mistik ölüm sürecinden geçen şaman adayı, yeniden dirildikten sonra gerçek ve güçlü bir şaman olur. Yeniden dirilen şaman, insanüstü güçlere sahip olur. Her şeyi görebilir, duyabilir, uçabilir, bir yerden başka bir yere çok hızlı hareket edebilir, ruhların yardımıyla göğe çıkabilir, yardımcı ruhları vasıtasıyla yeraltına inip Erlik Han'ın huzuruna çıkabilir.<sup>161</sup> Öte dünya ile iletişime geçip toplumun çeşitli dertlerine ve isteklerine çare bulmakla görevli olan şaman, bu istekleri gerçekleştirmek amacıyla göğe çıkarken veya yeraltına inerken -esrik yolculuğunda- ona kartal, ördek, kaz, geyik, at, ayı, kurt vb. çeşitli hayvanlar yardımcı olur. Bu hayvanlardan biri şamanın asıl koruyucu ruhudur. Şaman, bunların yardımıyla ya da onların biçimine bürünerek tanrılardan veya ruhlardan gerekli şeyleri alır ve insanların isteklerine çare bulur. Çok sayıda yardımcı ruha sahip şaman güçlü; az sayıda yardımcı ruhu olan ise zayıf şamandır. Yardımcı ruhu/hayvan-eşi boğa, kartal, aygır, geyik ve kara ayı olan şamanlar en güçlü, kudretli şamanlardır.<sup>162</sup> Buna göre Köse'nin hayvan biçimlerine dönüşebilme yetisinin, yardımcı ruhlarının genel olarak hayvanlar bilhassa kuş türleri olmasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Ayrıca, Ali Cengiz Oyunu masalında, dünyada sadece kendisinin sahip olduğu

---

<sup>158</sup> Namık Aslan, "Şekil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdaki Bazı Yansımaları Üzerine," *Milli Folklor*, 2004, S. 64, s. 37-43; Kadriye Türkan, "Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirme Arasındaki Benzerlikler," *Türkbilig*, 2008/15, s. 136-154.

<sup>159</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 99-105, 163; Michel Perrin, *age.*, 2011, s. 15-21.

<sup>160</sup> Meriç Harmancı, *agm.*, 2012, s. 72-80.

<sup>161</sup> Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s.131-137.

<sup>162</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 145-150; Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2006, s. 69; 2019, s.157.

büyülü, sihirli bilgiyle her türlü varlığa dönüşebilmesi, Köse'nin güçlü bir kara şaman portresinin bir başka delili olarak kabul edilebilir.

Ali Cengiz Oyunu masalının eş-metinlerine bütüncül olarak bakıldığında masalın mihenk noktasını, birer sembol olarak “nesnelere (yular, ip, dizgin, anahtar, gül, darı vb.)” ve “canlı hayvanlar (tazı/köpek, at, boğa/öküz, tilki, deve, kartal, doğan, serçe, tavuk vb.)” oluşturmaktadır. Bilhassa olağanüstü masalarda ve hayvan masalarında sıkça karşılaşılan sembolik unsurlar, gizlenen anlamlarının derinliğinin de göstergesidir. Masaldaki bu semboller görünürde dönüşümü/dönüşümü değiştirmeyi sağlayan öğelerdir. Burada dönüştürmeyi gerçekleştiren söz konusu unsurlar birer sembol olmasının ötesinde, dönüşümün bizatihi kendisi sembolik anlamlarla yüklüdür.<sup>163</sup> “Ali Cengiz oyunu oynamak” deyiminin sırrının da tam olarak bu unsurlarda gizli olduğu söylenebilir. Bu nesnelere ve hayvan türleri hem Keloğlan'ın hem de Köse'nin ölüm-kalımını sağlayacak unsurlardır. Masalda, Keloğlan ve Köse'den başka hiç kimsenin kıymetini bilmediği bu öğeler görünüşte sıradan, somut olarak dokunulan, hissedilen, kimsenin dikkatini çekmeyen, günlük yaşamda kullanılan nesnelere ve görülen canlılardır. Oysa Keloğlan; tazı, at, koç, deve donuna girip satılmadan önce annesine sıkı sıkı tembihleyerek “*Sakın ipi/yuları/tasmayı/dizgini/anahtarı verme! Hep sende dursun. Vermezsen/satmazsan ben tekrar gelirim. Verirsen beni ebediyen göremezsin. Beni ölmüş bil.*” sözleriyle bunların çok çok önem arz ettiğini dile getirmektedir. Köse'nin de atın, koçun, tazının, devenin değerinden daha fazla ücret ödeyip söz konusu nesnelere satın alması bunların hayati önem taşıdığını göstermektedir. Söz konusu nesnelere (yular, tasma vb.) hem Keloğlan açısından hem de Köse açısından onların kaderini belirleyen “hayat ipi”dir.<sup>164</sup> Yular, ip, tasma, dizgin hayatta/canlı kalabilmenin ve dönüşümü sağlayabilmenin anahtarı ve canlarının muhafaza altına alındığı yer olduğu için hem Keloğlan hem de Köse bunları birbirine kaptırmak istemezler. Keloğlan'ın, söylediği “*Vermezsen ben tekrar gelirim. Verirsen beni ebediyen göremezsin. Beni ölmüş bil.*” sözleri, canının kendi bedeninin dışında söz konusu nesnelere bulunduğunu ima etmektedir. Mustafa Sever'in<sup>165</sup> “dış can” kavramıyla incelediği bu durum için Salahaddin Bekki<sup>166</sup> “ölüm ruhu” terimini kullanır ve onu “*Bir canlının ölebilmesi, düşmanın ise öldürülebilmesi için vücudun herhangi bir yerinde veya bedenden ayrı olarak düşünülen bir nesne veyahut bir hayvan şeklinde tasavvur edilen şey*” sözleriyle açıklar. Bekki, ölüm ruhunun beden dışında saklandığı/bulunduğu yere göre “canlı hayvanlar” ve “nesnelere”

<sup>163</sup> Mehmet Naci Önal, “Masalların Sembolik Dili,” *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri-Saim Sakaoğlu Armağanı*, (ed. Metin Ergun), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 2013, s. 299-310.

<sup>164</sup> Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, s. 130.

<sup>165</sup> Mustafa Sever, “Masalarda Dış Can (Canın Beden Dışında Saklanması),” *Milli Folklor*, 2003, S. 60, s. 161-164.

<sup>166</sup> Salahaddin Bekki, “Türk Halk Anlatılarında Ölüm Ruhu Motifi,” *Milli Folklor*, 2005, S. 66, s. 34-47.

olarak iki grupta ele alır. Ölüm ruhunun saklandığı canlı hayvanlar bildircin, su samuru, kuş, güvercin, serçe, yedi başlı alacalı yılan ve sinek; nesnelere ise bıçak, eyer, ege, mavi boncuk, bilezik, yüzük ve pazibenttir. Bu sınıflandırmaya göre Keloğlan ve Köse'nin canları her iki kategorideki varlıklarda da bulunmaktadır.

Canın beden dışında, kimsenin bilmediği ve bulamayacağı bir yerde saklanmasına, özellikle olağanüstü masalarda ve arkaik destanlarda sık rastlanmaktadır. Destanlarda kahramanın doğumundan itibaren “kusursuz” sayılması yaygın bir yanıştır/motiftir. Bu yüzden o, ruhunun (canının) denizin dibine, ada, kutu vb. bedeninin dışında bir yerlerde gizli olması sebebiyle öldürülemez.<sup>167</sup> Kahraman, olağanüstü gücü ve düşmanının zayıf noktaları ile ilgili elde ettiği bilgiler sayesinde onu yenmeyi başarır. Örneğin Maaday Kara destanında Kara-Kula'nın canı, “Üç kuşak göğün derinliklerinde, üç maralın (dişi geyik) karnındaki altın bir kutunun içinde ikiz bildircin yavrusu şeklinde saklanmaktadır. Bunlardan birisi Kara-Kula'nın diğeri ise Kara-Kula'nın atının ruhudur. Bildircinler öldürüldüğü takdirde Kara-Kula ve atı da ölecektir.” Nitekim Kögüdey-Mergen şekil değiştirip gider ve ortanca maralı öldürüp karnındaki bildircinleri alır. Bu esnada Kara-Kula hastalanır. Kögüdey-Mergen Kara-Kula'nın yanına gelip bildircinin birisini öldürünce Kara-Kula'nın atı, ikinciyi öldürünce de Kara-Kula'nın kendisi ölür.<sup>168</sup>

İkinci bir canın farklı yerde bulunması ve elde edilmesi, özellikle takım halinde oynanan günümüz çocuk oyunlarında da (çelik-çomak, yakan top...) görülebilmektedir. Takımdan bir oyuncu, daha ilk yaptığı hamlede “yanarsa (ölürse)” oyun dışı kalır. Takımın diğer oyuncularından birisi, birkaç atış yapıp “can kazandığında (puan topladığında)” kendisinin fazlaşan canından birini veya birkaçını oyun dışına çıkan arkadaşına “can verip” onu tekrar canlandırarak oyuna dâhil edebilmektedir. Hatta takımdan birkaç tane oyuncu oyun dışı kalırsa çok sayıda “canı (puanı)” olan oyuncu, onlara can vererek tamamını oyuna dâhil edebilir.

Halk anlatılarında görülen kahramanların suret değiştirmeleri evrensel bir yanıştır/motiftir. Canın, beden dışında farklı bir yerde veya bir hayvan suretinde saklanması, şamanın ruhunun hayvan anasında saklı bulunmasıyla eşdeğerdir.<sup>169</sup> Yakut Şaman inancına göre “iye kıl (hayvan-eş/hayvan ana),” şamanın her türlü hayvan biçimine girebilen ve hayvan olarak cisimleşen canıdır.<sup>170</sup> Şamanların, mistik yolculuklarında ona eşlik eden, koruyan ve yol gösteren hayvan biçimine girmiş “iye kıl (yardımcı ruhları/hayvan-eşleri)” herkesten gizlenir. İye kıl, ayrıca kimsenin bilmediği ıssız dağlarda, kuytu, taşlık vb. yerlerde gizlidir. Çünkü

<sup>167</sup> Viktor Maksimoviç Jirmunskiy, *age.*, 2011, s. 60, 255-258.

<sup>168</sup> Emine Gürsoy Naskali, *Maaday Kara Destanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 17-18.

<sup>169</sup> Abdülkadir İnan, *age.*, 1998, s. 458-461.

<sup>170</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 102-105; Abdülkadir İnan, *age.*, 2006, s. 81-83.

hayvan-eşleri ölürse şaman da ölür; şaman ölürse hayvan-eşi de ölür. Şamanın ölüm anında hayvan ananın (iye kıl) gelmesi, şamanın canı ile bu hayvanın “aynılığından/özdeşliğinden” kaynaklanır.<sup>171</sup> Kösenin canı, hem hayvan anasında (iye kıl) hem de yardımcı ve koruyucu ruhları olarak hayvanlar ile nesnelere (yular, ip, dizgin, anahtar) saklıdır. Köse, canının saklandığı nesnenin “yular/ip/üzengi/anahtar” ve “hayvan” olduğunu Keloğlan’ın öğrenmesine engel olamamıştır. Keloğlan, Köse’nin yanında Ali Cengiz Oyunu’nun eğitimini alırken geceleri gizlice onu izler. Köse’nin ölüm ruhunun/canının nerelerde olduğunu bu gizli izleme anlarında öğrendiği anlaşılmaktadır. Sırrı öğrenen Keloğlan, birkaç kez şekil değiştirme uygulaması yaparak kazanç dahi sağlamıştır. Köse’nin sırrını öğrenen Keloğlan’ın onunla eşit konuma gelmesi, her iki tipin mitik ikiz olduklarına bir delil olarak eklenebilir.<sup>172</sup> İye kıl, herhangi bir hayvan kılığında başka bir şamanın hayvan görünüşlü ruhuna saldırır. Hayvanlardan biri diğerini yerse, ruhu hayvanda tecessüm eden şaman ölür.<sup>173</sup> Masalda Keloğlan ile Köse arasında yapılan savaşın son sahnesinde Keloğlan gül donundan çıkıp darıya; Köse de darıları toplayan gürk tavuğa (civcivli tavuk) dönüşür. Tavuğun birincil düşmanı olan tilkiye dönüşerek tavuğu da civcivleri de boğarak öldürmesiyle “oyun” Keloğlan’ın galibiyetiyle sonuçlanır.

İye kıl inancı aynı zamanda şamanın kıyafetine, üzerindeki aksesuarlara ve kullandığı eşyalara da yansımıştır. Şaman elbiselerinin çoğunlukla kartal, kuş, geyik, ayı gibi hayvan biçimli olması, şamanın gerektiğinde hayvan analarının/atalarının ve elbisede temsilleri bulunan hayvanların şekline girebileceğinin göstergesidir.<sup>174</sup> Şamanın elbisesi, aksesuarları ve kullandığı araç gereçleri aynı zamanda şamanın yardımcı ruhlarının yerleştiği nesnelere. Bütünüyle sembollerle donatılmış bu öğeler, şamanın kozmik seyahatini gerçekleştirebilmesi için en önemli eşyalardır.<sup>175</sup> Ali Cengiz Oyunu masalının Alangu metni hariç diğer eş metinlerinde, Köse’nin giyim kuşamına dair bir betimleme yapılmamıştır. Alangu metninde<sup>176</sup>, Keloğlan’ın Ali Cengiz Oyunu’nun ustasını aramaya giderken karşılaştığı dervişin giyimi, “*Sırtı abalı, şalvarı tüm yamalı, yeşil cüppeli, yeşil sarıklı, eli teberli, ağzı dualı bir Derviş (Köse) baba.*” sözleriyle tasvir edilmektedir. Söz konusu tasvir cümleleri, ister masalı yazanın kaleminden isterse de masalın derlendiği kişinin dilinden söylenmiş olsun, halk tahayyülünde doğrudan İslami dönem derviş kıyafetlerini çağrıştırmasına rağmen temelinde İslami kimliğe bürünmüş bir şaman giyiminin yer aldığı söylenebilir.

<sup>171</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 102-105; Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2019, s. 157.

<sup>172</sup> Evrim Ölçer Özünel, *agm.*, 2005, s. 47-52.

<sup>173</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 169.

<sup>174</sup> Yaşar Çoruhlu, *age.*, 2006, s. 73.

<sup>175</sup> Fuzuli Bayat, *age.*, 2006, s. 173-178.

<sup>176</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 240.

Türkler arasında Müslümanlığın yaygınlaşma sürecinde şaman, İslami anlayışı yansıtan derviş/evliya kimliğine dönüşmüştür. İslam dinini benimseyen Türkler, önceki alışkanlıklarını tabii olarak bir anda terk etmemiş/edememiş, eski yaşam tarzlarına ait unsurları değişik biçimlerde devam ettirmişlerdir. Şaman geleneklerinin de dervişler (dede/baba/eren/ermiş) üzerinden halkın muhayyilesinde bir şekilde yaşatıldığı ve İslam'a uyarlandığı söylenebilir.<sup>177</sup> Türklerin Müslümanlığı kabul ettikleri ilk dönemlerden günümüze kadar bu etkilerin sürdürüldüğü yapılan araştırmalarda ortaya konulmuştur.

İslam coğrafyasında, tasavvuf hareketlerinin başlamasıyla birlikte toplumsal hayatta görünmeye başlayan bilhassa seyyah Türk dervişlerinin -bazı gruplarda çeşitli farklılıklar bulunmasına rağmen- görünüş, kıyafet, kullandıkları ve yanlarında taşıdıkları eşyalar bakımından bir sürekliliğin olduğu, Şamanlık geleneğinin devam ettirildiği görülmektedir. Masalın Harmancı eş-metninde, Ali Cengiz Oyunu'nun ustasını aramaya giden gencin karşılaştığı "seyyah derviş" onu alıp yaşadığı mağaraya götürür. Derviş'in yaşadığı mağaradaki odanın tasviri tam anlamıyla bir şaman evini hatırlatmaktadır: "*Odanın dört duvarında kudümler, tepler, çevganlar, teberler, tesbihler asılı olduğu gibi bir tarafında da birçok şişeler, eniklerle beraber ölü kafaları ve insan kemikleri vardı.*"<sup>178</sup>

Bu durum bilhassa, 10. yüzyıldan itibaren Horasan'dan Maverâünnehir'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada belirmeye başlayan, 12. yüzyılın sonlarıyla 13. yüzyıl başlarında yaşayan Cemâlî'd-Dîn-i Savî tarafından teşkilatlandırılıp bir tarikat haline gelen Kalenderî dervişlerinin giyim kuşamında, Şamanlık geleneğinin izleri açıkça görülmektedir:

"Mahrem yerleri dışında vücudun geri kalan kısmı çıplaktır. Sadece "cavlak" denilen kıldan/yün dokuma bir yekek giyerler. Yüzleri tıraşlıdır ve sarkık gür bıyıkları vardır. Başlıklarında/börklerinde boynuzlar bulunur. Bellerine ve boyunlarına küçük çanlar ve boyalı aşık kemikleri asarlar. Yanlarında ucu kıvrık "çomak" adlı uzun sopa/asa taşırlar. Bellerinde tahta kılıç takılıdır. Boyunlarına astıkları davulu/tefi çalarak raks ederler. Keşkül, cür'adan, "Ebu Müslimi nacak" diye tabir edilen ve adına "teber" denilen küçük balta dervişlerin diğer eşyalarındandır."<sup>179</sup>

Miladi 12. yüzyıl ortalarında Gazne hükümdarının huzuruna çıkıp sadaka isteyen dervişin, 14. yüzyılda Suriye'ye gelen Barak Baba'nın, 15. yüzyıl başlarında Erzurum'un bir köyündeki dervişlerin tasvir edilen görünüşü, giyim tarzı, kullandıkları eşyalar hemen hemen aynıdır.<sup>180</sup> 16. yüzyıla gelindiğinde Rûm Abdallarındaki vaziyetin de öncekilerden farklı olmadığı görülmektedir:

"Yün bir kuşakla bağlanmış keçeden bir giyit (tennure) dışında bütünüyle çıplaktırlar. Başlarında bir el yüksekliğinde sivri börkleri vardır. Kulakları deliktir, buraya değerli taşlı ve yeşimli küpe takarlar. Ayakları yalın, baş ve yüzleri (tırışlı) kazınmıştır. Bir omuzda Ebû Müslimî balta,

<sup>177</sup> Mehmet Naci Önal, agm., 2010, s. 1279-1280.

<sup>178</sup> Meriç Harmancı, agm., 2015, s. 225-226.

<sup>179</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, 2. bs., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 159-161.

<sup>180</sup> Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanılmaz Kulları - İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, (çev. Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, 4. bs., İstanbul, 2012, s. 11-12, 24-30, 76-79.

diğerinde Şücâ-i" değnek taşırlar. Her Abdalın, biri esrar öteki çakmaktaşı dolu, kuşağına takılı iki deri torbası (cur'adân) vardır. Büyük sarı kaşıklar, aşık kemikleri ve derviş çanakları taşırlar. Gövde ve yanaklarında yanık yerler vardır. Bağlılarına Hz. Ali'nin kılıcının (zülfikâr) resmi çizili ya da adı yazılıdır. Pazularında yılan resimleri bulunur. Fener taşır, aynı zamanda bağırarak def, davul ve boru çalarlardı, genellikle esriktiler."<sup>181</sup>

Şaman geleneğinin izlerine dervişlerin sadece görünüşlerinde değil çeşitli ritüellerinde de rastlanmaktadır. Örneğın Otman Baba ve dervişlerinin; gittikleri yerleşim yerlerinin hemen dışında büyük bir ateş yakarak "Tanrı'ya temâşâ göstermek" amacıyla yaptıkları "ateş ayini"nde sema ve raks etmeleri, hatta Otman Baba'nın bu ateş ayinlerini hastalık sağaltmak maksadıyla icra etmesi "şaman ayinlerini" çağrıştırmaktadır.<sup>182</sup>

20. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Türkiye'de Alevî-Bektâşî dedelerinin/babalarının giyiminde de söz konusu kadim geleneğın devam ettiği görölmektedir. Alevî-Bektaşî dedelerinin giyim biçimleri, kullandıkları ve yanlarında taşıdıkları eşyalar ile kamların/şamanların kıyafet ve eşyaları arasında birçok benzerlikler görölmektedir. Dedelerin kıyafetlerinin en temel unsurlarından biri cüppe/hırkadır. Bunu haydariye, tennure, teslim taşı, palhenk taşı, kanberriye, kuşak/kemer tamamlar. Diğer eşyalar arasında börk/külâh/tac, asa/alaca değnek de önemli bir unsurdur. Tıpkı şamanın giyiminin ve bütün eşyalarının her birinin bir "şeyi" temsil etmesi gibi bunların da anlamları bulunmaktadır. Dedelerin/babaların giyiminde ve kullandıkları eşyaların sembolik anlamlarındaki değişim, İslami kültüre dayalı ortaya çıkan farklılık olarak izah edilebilir.<sup>183</sup>

## **Sonuç**

İnsanlığın bilgi, beceri, zihinsel ve toplumsal yaşam sürecindeki tekâmülünün günümüz teknolojik düzeye erişmesi gibi, inanç alanında da çok tanrıcılık ve bunlara bağlı çok sayıda kutsal ruhlarının olduğuna dair inanışlardan tek tanrıya inanma aşamasına ulaşmıştır. Günümüz dünyasında insanlığın büyük çoğunluğunun tek tanrı inanışına sahip olduğu söylenebilir. Bu süreçte, çok tanrıcılık döneminde kült olan birçok unsurun, halk muhayyilesinde ve ortak kültür kodlarında insani bir biçim alarak efsane, masal, destan, hikâye, menkıbe, atasözü, deyim vb. edebî türler içerisinde yer alarak sürekliliğini devam ettirmektedir. Mit figürü olarak Erlik ve Ülgen'in vasıfları Şaman inanç sisteminde yoğrulup Türk halklarının ortak kültürel belleğinde derin izler bırakarak halk anlatılarında Keloğlan ve Köse tipi olarak yaşamaya devam etmektedirler.

Bir toplumun kültürel belleğini yansıtan deyim, atasözü, fıkra, masal vb. edebî türler, dile getirildiği kültürel bağlamından bağımsız ele alınamaz. Bu bağlamda halk arasında dile getirilen kimi kalıplaşmış veya kalıplaşmamış sözler, basit bir söylem olarak

<sup>181</sup> Ahmet T. Karamustafa, *age.*, 2012, s. 87-95.

<sup>182</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *age.*, 1999, s. 169-170.

<sup>183</sup> Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, 3. bs., Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 289-310.



düşünülmemelidir. Bu tür sözlerin derinliklerdeki bağlantılarının çözümlenmesi, kültürel dokuya ait unutulmuş/kaybolmuşların da gün yüzüne çıkmasını sağlayacaktır. Özellikle kalıplaşmış olarak dile yerleşenlerin ortak kültürel kodların çözümlenmesi, anlamlandırılması, daha sağlıklı bir sosyal iletişimin yürütülebilmesi ve kültürel dokunun sürdürülebilirliği açısından önemlidir.

Masalların önde gelen kahramanı Keloğlan'ın Köse'ye karşı verdiği mücadele, tıpkı Tanrı Ülgen'in Erlik'e karşı yaptığı mücadele gibi insanların iyiliğine hizmet etmektedir. Zekice uyguladığı kurnazlıklarıyla, hilebazlıklarıyla karşımıza çıksa da Keloğlan, Tanrı Ülgen ve ak Şaman rolünü temsil eden, zalimliğin odaklarına karşı şiddetle mücadele eden bir tip; Ali Cengiz Oyununun ustası Köse ise Erlik'in ve kara Şaman zümresinin temsilcisi olarak bu dünyadaki insanî forma bürünmüş bir tip olarak yorumlanabilir.

Milletler, tarihi süreç içerisinde sosyal yaşantısında coğrafya, mekân, din, kullandığı araç gereçler, giyim, gelenek görenek vb. alanlarda bütünüyle bir değişim ve dönüşüme uğrayabilir. Bireysel anlamda kişinin mekâna ve coğrafyaya bağlı olarak yaşam tarzını değiştirdiğinde geçmişe ait birikimlerini bir anda silip atmadığı/unutamadığı gibi toplumsal boyutta da benzer durum yaşanır. Eski yaşam biçimlerine ait “öz” nitelikler, kimi zaman biçimsel olarak kimi zaman muhteva olarak çeşitli şekillerde sürdürülür. Devam ettirilen bu niteliklerin yalnızca sembolik manalarında bir değişim söz konusudur. Toplumsal değişim sürecinde dil çok önemli bir işlevi yerine getirir. Geçmiş kültüre dair var olanların yüzyıllar boyunca saklandığı tek bir bellek dildir. “Ali Cengiz oyunu/allem gallem” deyiminde de görüldüğü gibi dil, bir milletin kültürüne ait ne varsa onun hem biçimsel hem de içerik kodlarını barındırır. İncelemeye çalıştığımız deyimın olumsuz manasındaki “oyunun” sona erdiğini söylemek zor.

### **Kaynakça**

- AKAR, Ali, *Düşünen Türkçe*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019.
- AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü-2 Deyimler Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988.
- ALANGU, Tahir, *Billur Köşk Masalları*, 3. bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.
- ALANGU, Tahir, *Keloğlan Masalları*, 6. bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- AND, Metin, *Oyun ve Bügü-Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, 2. bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- ANOHİN, Andrey Viktoroviç, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (çev. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyermanova), Kömen Yayınları, Konya, 2006.
- ARSEVEN, Veysel, “Kırşehir’den Derlenen Halk Masalları: Of ile Kef,” *Türk Folklor Araştırmaları*, 1965 (Mayıs), C. 9, S. 190, s. 3748-3749.
- ASLAN, Namık, “Şekil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdaki Bazı Yansımaları Üzerine,” *Milli Folklor*, 2004, S. 64, s. 37-43.
- BAYAT, Fuzuli, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006.

- BAYAT, Fuzuli, *Türk Mitolojik Sistemi-1(Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*, C.1, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.
- BAYAT, Fuzuli, *Türk Mitolojik Sistemi-2 (Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*, C. 2, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007a.
- BAYAT, Fuzuli, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017.
- BEKKİ, Salahaddin, "Türk Halk Anlatılarında Ölüm Ruhu Motifi," *Milli Folklor*, 2005, S. 66, s. 34-47.
- BORATAV, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Halk Edebîyatı*, BilgeSu, Ankara, 2013.
- BORATAV, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Folkloru*, BilgeSu, Ankara, 2013a.
- CEMİLOĞLU, Mustafa, "Türk Hikâye ve Masallarında Köse Tipi," *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, Haziran 1995, S. 210, s. 24-26.
- ÇETİNKAYA, Gülnaz, "Türk Masallarında Korkunun Sembolik Kodları," *International Journal of Language Academy*, 2017, C. 5, S. 8, s. 407-419.
- ÇORUHLU, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, 2. bs., Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- ÇORUHLU, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Kısa Tarihi*, ALFA Yayınları, İstanbul, 2019.
- DURŞUN, Aysun, *Oyun Kültür Benlik-Türk Halk Kültüründe Gelenegin "Temsil"leri*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2021.
- DURŞUN, Aysun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008.
- DURŞUN, Aysun, "Mit, Destan ve Halk Hikâyelerinde Birinci Dereceden Kahramanların Statüleri Üzerine Bir İnceleme," *Söylem-Filoloji Dergisi*, 2018, C. 3, S.1, s.19-38.
- DUYMAZ, Ali ve Halil İbrahim ŞAHİN, "Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnancı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme," *Milli Folklor*, 2010, S. 87, s. 101-112.
- EKİCİ, Metin, "Türk Kültüründe "Al" Renk," *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies*, 2016, C. 16, S. 2, s. 103-107.
- EKİNCİ, Yusuf, *Ahîlik*, 4. bs., Sistem Ofset, Ankara, 1993.
- ELIADE, Mircea, *İmgeler ve Simgeler*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017.
- ELIADE, Mircea, *Şamanizm*, 2. bs., (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
- ERGİN, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, 57. bs., Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2017.
- ERGUN, Pervin, "Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan," *Milli Folklor*, S. 68, 2005, s. 78-84.
- ERÖZ, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, 3. bs., Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014.
- GİRİDİ Aziz Efendi, *Muhayyelat-ı Aziz Efendi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.
- GÜVEN, Ayşe, "Masal: Alicengiz Oyunu," *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, Nisan 1990, S. 148, s. 32-33.
- HARMANCI, Meriç, *Türk Masallarında Keloğlan Tipi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi, İzmit, 2010.
- HARMANCI, Meriç, "Keloğlan'ın Hilebazlığı," *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2, Yaz 2010, s. 79-94.
- HARMANCI, Meriç, "Ali Cengiz Hikâyesi İzdüşümünde Kahramanın Görünmez Gücü: Metamorfoz," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2015, S. 32, s. 209-228.
- HARMANCI, Meriç, "Keloğlan'ın Mitik Aynadaki Görüntüsü," *Milli Folklor*, 2012, S. 94, s. 72-80.
- HUIZINGA, Johan, *Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), 7. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

- İNAN, Abdülkadir, *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.
- İNAN, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar*, 6.bs., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2006.
- JİRMUNSKİY, Viktor Maksimoviç, *Türk Kahramanlık Destanları (I. - II. Bölüm)*, (çev. Mehmet İsmail ve Hülya Arslan Erol), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- JUNG, Carl Gustav, *Dört Arketip*, Metis Yayınları, (çev. Zehra Aksu Yılmaz), 5. bs., İstanbul, 2017.
- KARADAVUT, Zekeriya, *Kırgız Masalları*, Kömen Yayınları, Konya, 2006.
- KARAMUSTAFA, Ahmet, T., *Tanrının Kuraltanımsız Kulları-İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, 4.bs., (çev. Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- KÜNOS, Ignacz, *Adakale Türk Masalları*, (çev. Necmi Seren), Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1946.
- KÜNOS, Ignacz, *44 Türk Masalı*, (çev. Ozan Mızrak), Tuti Kitap, İstanbul, 2016.
- NASKALİ, Emine Gürsoy, *Maaday Kara Destanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süffilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, 2. bs., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 6. bs., İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, C.I., 2. bs., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993.
- ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, C.II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- ÖNAL, Mehmet Naci, *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- ÖNAL, Mehmet Naci, *Kim Uyur Kim Uyanık? Türk Masal İncelemeleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2021.
- ÖNAL, Mehmet Naci, "Halk Anlatılarında Kahramanın Kimliğini Gizlemesi," *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2010, C. 5, S. 1, s. 1271-1285.
- ÖNAL, Mehmet Naci, "Masalların Sembolik Dili," *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri-Saim Sakaoğlu Armağanı*, (ed. Metin Ergun), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 2013, s. 299-310.
- ÖNAL, Mehmet Naci ve Aslı ERTEN, "Türk Halk Kültüründe Ötedünya Tasavvuru," *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN'a Armağan*, 2013, S. 13, s. 261-292.
- ÖZÜNEL, Evrim Ölçer, "Kel Ata'dan Keloğlan'a 'Hilebaz' Dönüşüm," *Millî Folklor*, 2005 Güz, S. 67, s. 47-52.
- PALA, İskender, *İki Dirhem Bir Çekirdek*, 39. bs., Kapı Yayınları, İstanbul, 2009.
- PERRİN, Michel, *Şamanizm*, 5. bs., (çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- SAKAOĞLU, Saim, *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.
- SAKAOĞLU, Saim, *Masal Araştırmaları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.
- SARIYÜCE, Hasan Latif, *Anadolu Masalları, Cilt I*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1993.
- SEVER, Mustafa, "Masallarda Dış Can (Canın Beden Dışında Saklanması)," *Millî Folklor*, 2003, S. 60, s. 161-164.
- SEYİDOĞLU, Bilge, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar-Metinler ve Tahliller*, 3. bs., Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.

ŞENOCAK, Ebru, *İbn Sînâ Hikâyeleri Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Elazığ, 2005.

ŞİMŞEK, Esmâ, "Türk Kültüründe "Alkarısı" İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler," *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2017, C. 5, S.12, s. 99-115.

ŞİMŞEK, Esmâ, "Türk Masallarının Millî Tipi: Keloğlan," *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2017, S.11, s. 41-57.

TANER, Nuri, "Türk Masallarında Anlatım Biçimlerine Göre Köse Tipi ve Keloğlan ile Köse Tipinin Karşılaştırılması," *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektör Bildirileri II*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 273-280.

TANSEL, Oğuz, *Al'lı ile Fırfırı*, Elips Kitap Yayınları, Ankara, 2011.

DS, *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü-I, A Maddesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1963.

TS, *Türkçe Sözlük*, 10. bs., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005.

TEZEL, Naki, *Türk Masalları*, 7. bs., Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014.

TÜRKAN, Kadriye, "Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirmesi Arasındaki Benzerlikler," *Türkbilig*, 2008, S. 15, s. 136-154.

TÜRKAN, Kadriye, "Türk Dünyası Masallarından Yansıyan Şaman Olgusu," *Bilig Dergisi*, 2015, S. 74, s. 219-238.

ULUIŞIK, Yaprak Pelin, *Sibirya Sahası Türk Destanlarında Yeraltı Dünyası*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2018.

URAZ, Murat, *Türk Mitolojisi*, 2. bs., Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1994.

YAVUZ, Necla ve Münire Kevser BAŞ, *Deyimlerin Hikâyeleri*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017.

YURDATAP, Selami Münir, *Hakiki Sihirbaz Ebu Ali Sînâ*, Ayyıldız Kitabevi, İstanbul, 1959.

YURDATAP, Selami Münir, "Bir İstanbul Masalı: Ali Cengiz Oyunu", *Türk Folklor Araştırmaları*, Mayıs 1953, S. 46, s.735-736.

YÜCE, Kemal, "Türk Masallarında Şekil Değiştirme Üzerine", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları-Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1993, S. VII, s. 115-127.

# MASAL EVRENİNDEN GERÇEK DÜNYAYA TOPLUMSAL SINIFLARIN AŞILMASI: ALİ CENGİZ OYUNU ÖRNEĞİ

Mehmet Naci ÖNAL<sup>184</sup>

## 1. Giriş

Edebiyat yaşanmış veya yaşanması muhtemel olanı anlatır. Anlatı evreni içinde yer alan masallar, gerçek ve hayali bir dünyayı kuşatan insanlık tarihinin en eski sözlü kaynaklarından biridir. Masallar insanlığın köken bilgilerine ve mitler gibi derin geçmişe işaret ederler. Masalları mitlerden ayıran temel özellik, inanılır olmamalarıdır. Sözü kökenine giderken masalların ihmal edilmemesi gerektiği, içlerinde insanlık tarihinin gizlerini simgesel olarak barındırdıkları unutulmamalıdır. İnsan ruhunun ve bedeninin yaşadığı gerçek veya hayali her halini anlatan masallar bilim dünyasında, gerçek hayatın simetrisi olarak kabul görür. Olağanüstü gibi görülen şeyler, bir gün gerçekleşebilir.

Hayal kuran insan, hem tabiatın hem de sosyal hayatın gerçekliği üzerinden kendini aşma, bağımsız kılma gayretindedir. İnsanoğlu tabiatını keşfedip toplumsal kalıpları aştıkça kendini yeniden tanır ve önünde yeni evrenler açılır. İnsanlık tarihinin en gizemli halleri, masalların açık veya kapalı anlatıları içinde yer bulur. İnsanlığın sözlü tarihine ışık tutan masallardan hareketle geçmiş zamanların sosyal yaşamları öğrenilebilir. Mesela bir padişah/kral aşılması zor bir iş talep ediyorsa, kişi sembolik anlamda hedefe, yaşamın yaratıcı bakışını düşleyerek bilinçdışı fanteziler yardımıyla ulaşılabilir. Bazı acı ilaçların içilmesi gibi, başkalarının görmeyi arzu etmediği cinsten zorlukları yaşaması gerekebilir. Fanteziler yoluyla, bencillik, düşünce tembelliği, dürüst olmama, korkaklık, cimrilik gibi nasıl olsa kimse görmez türünden işler aşılabılır.<sup>185</sup>

Sosyal hayatların düzenli bir şekilde sürdürülebilmesi için, hiyerarşik bir yapının olması gerekir.<sup>186</sup> Yöneten ve yönetilen ilişkileri, gerçek hayatta olduğu gibi masal dünyasında da vardır. Masal dünyasının yöneticileri olan padişahlar/krallar, onların vezirleri, saray etrafında yaşananlar sözlü edebiyat dünyasının da birer parçasıdır. Sadece saray çevresi değil, halk tabası da masallarda genişçe yer alır. Halk arasından çıkan ve kendini gerçekleştiren kişiler masallarda başat rol oynarlar. Masalların asıl özellikleri burada aranmalıdır. Masalların anlatıcısı ve dinleyicisi halkın kendisidir. Üçüncü şahıslar/sıradan insanlar/halktan birileri masal dünyasında önemli bir yere sahiptir.

---

<sup>184</sup> Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, onaci@mu.edu.tr

<sup>185</sup> M.L. von Franz, "Bireyselleşme Süreci", *İnsan ve Sembolleri*, (çev. Ali Nahit Babaoğlu) Okyanus Yayınları, İstanbul, 2009, s. 167.

<sup>186</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Navamîs-i Eflâtun)*, (haz. Fahrettin Olguner), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 36-69.

Günlük sosyal yaşamın düzeni alt, orta ve üst tabakalardan oluşur. Bu düzen hem gerçek dünyada hem de masal evreninde vardır. Gerçekliğin ve hayalin iç içe yaşandığı bir dünyayı anlatan masallar, kimi zaman bir eğitim aracı, kimi zaman hayal kurma vasıtası, kimi zaman kültür aktarımı, çoğu zaman da bunların hepsini içine alır. Masallarda hayallerinin peşinden koşan, yoku vara çevirme yolculuğuna çıkan, olmazı olur kılan, pek çok engeli aşır kendi kendini gerçekleştiren başat kişilerle karşılaşırız. Bu başat kişiler, kendi yaşamlarının kahramanı olmayı başarmış örneklere, anlatı evreninden dinleyenlerin dünyasına taşınan misallere dönüşürler. Masallar hayal dünyasının temsilleri, gerçek yaşamın tembihleri olurlar. Masalların bilinmeyen geçmişleri olsa bile, anlatıcısı masalı yaşanan çağa ve ortama uyarlar. Belirsiz zamanın gerçek veya hayali yaşanmışlıkları, yakın zamanlara ve mekânlara taşınır.<sup>187</sup>

Yönetici sınıfın değişimi ve dönüşümü, sınıflar arası geçişler, masal dünyası üzerinden ele alındığında, Marksist eleştiri, sınıflar arası ilişkiler ve sınıfsal tabakalaşmalar öne çıkar. Diyalektik materyalist metot, edebiyatla akılcı bir ilişki içindedir. Edebi ürünlerin çözümlenmesinde, her türlü metafizik olaylar ötelenerek doğal yaşamın kanunları üzerinden gerçekçi bir yol izlenir. Doğrudan doğruya akılcı görüşler kullanılır, mevcut ilişkiler incelenir ve açığa çıkarılır. Eşitsizler arasında her türlü hükümdarlık şartlarını ortadan kaldıran ekonomik açıdan adaletin tecelli ettiği, eşitsizliğin giderildiği bir amaç hedeflenir.<sup>188</sup>

Sosyal araştırmalarda Marksist eleştirel okumalar, edebi eserlere yeni yorumlar getirmiştir. Marksist düşünceye göre, insan yaşamını üretimi belirler. Buna göre, insan tek başına değil, toplumla birlikte yaşamak için üretir. İnsanlık üretim biçimi, düşünme ve değiştirme yetenekleriyle ilerler. Giderek doğa üzerinde egemen olanlar, özgürlüklerini genişletmeye başlarlar. Zaman içinde toplum yapısı yeniden örgütlenir.<sup>189</sup>

Keloğlan kendi sınırlarını açmaya gayret ederken içinde bulunduğu sosyal sınıfın ötesine geçmeye çalışır. Onun bu gayretleri Türk dünyasının sosyo-kültürel tarihini, sembolik olarak yansıtır. Kendi özgürlük alanını genişletmeye çalışan Keloğlan, masalda yaptıklarıyla, toplumsal gelişmelere işaret eden dönüşümleriyle, gelecekte olacakları sözlü edebiyat içinde yaşatan sembolik bir tipe dönüşür.

## 2. Masal, İnsan ve Normlar

---

<sup>187</sup> Mehmet Naci Önal ve Mustafa Sargın, "Tokat Masallarında Yerelleşme", Ötüken Yayınları, *Kim Uyur Kim Uyanık*, İstanbul, 2021, s.179-196.

<sup>188</sup> Manon Marenn- Grisebach, *Edebiyat Biliminin Yöntemleri*, (çev. Arif Ünal), AKM Yayınları, Ankara, 1995, s. 59.

<sup>189</sup> Bryan Maggee, *Yeni Düşün Adamları*, (çev. Mete Tuncay), MEB Yayınları, İstanbul, 1979, s. 50-52.

H. Bergson'a göre, insan zekâsı temelde çağdaş ve ilkel dönemlerden farklı değildir.<sup>190</sup> Antropologların yapmış olduğu çalışmalar da bu yöndedir.<sup>191</sup> Masal dünyası ne kadar eskiye doğru giderse gitsin insanın yaşanmış veya yaşanma olasılığı bulunan olayları algılayışı değişmez. Masal dünyasındaki olağanüstü pek çok şey, dolaylı olarak başka pek çok şeyi anlatır. Buradan günlük yaşama göndermeler yapılır. Yönetim biçimlerinin ve dönüşümlerinin de dâhil olduğu masal dünyasının fantastik yapısı, kavramları, duruma göre soyutlaştırılır veya somutlaştırılır. Masallar alegorik sözlü eserler olarak hiciv, didaktik veya estetik özellikler gösterir. "Keloğlan ve Ali Cengiz Oyunu" didaktik ve estetik özellikleriyle öne çıkar. Öğreticiliği, hayat bilgisine işaret eder. Masalların insanlık tarihinin en eski anlatıları olduğunu bilinir olmakla birlikte, ne kadar derin bir geçmişe sahip oldukları bilinemez.

Toplumun kendi dinamiklerine karşı koyan başat bir kişiden söz edilmektedir: Keloğlan. Keloğlan bir destan kahramanı değildir. Kendisinin kahramanıdır. Destan kahramanları toplum için vardır. Masal kahramanlarının yapıp etmeleri, kendi adlarına olsa da toplum adına model oluştururlar. Bireyden topluma doğru, tekil anlatıdan çoğul dinleyiciye yayılan yıllar/yüzyıllar/binyıllar içinde toplumu dönüştürecek bir bilinçaltı oluşur.<sup>192</sup> Toplumsal devrimler, uzun zamana yayılan sancılı ve dönüşümlerinin bir sonucudur. Masallarda yer alan hayali bir yaşamla, günlük hayatın tarihi ve kültürü arasındaki etkileşim, alegorik yapıların çözümlemelerini gerekli kılar. Devletin işleyişi, toplumsal düzen, ast üst ilişkileri, gerçekçi veya fantastik masal dünyası üzerinden anlatılır.<sup>193</sup>

İnsanoğlu değişme yeteneğine ve değiştirme gücüne sahiptir. Son derece değişken bir varlık olan insan, yapıp ettikleriyle kendini ve çevresini dönüştürebilir. İnsan doğar doğmaz oyuna başlar, yaşamı boyunca bu oyundan vazgeçmez. Yeni oyunlar yaşamın değişimlerine ve dönüşümlerine uyarlanır. Yöneten ve yönetilen ilişkileri de bir çeşit oyundur.<sup>194</sup> Masallardaki oyunlar ve karşılaşmalar, çocukların dünyalarındaki mücadelelere, oradan büyüklerin dünyasındaki politik çatışmalara dek yaşam boyu devam eder. Hayali ve gerçek oyunlar, insanoğlunun yaşamında iç içe yürür.<sup>195</sup>

Çocuk kendi temel kimliğini oluşturduktan, kendi sınırlarını anladıktan sonra, geniş geniş aidiyetlere temel oluşturacak özdeşimlerle karşı karşıya kalır. Çocuk başkalarıyla özdeşim kurup kendine ait özbenlik duygusunu, bilinçdışı çevredeki önemli kişilerin imgeleri

<sup>190</sup> M. Münir Dedeoğlu, *Sevgi Ahlakı Bergson ve Mistik Etik*, ÜBL Yayınları, Ankara, 2003, s. 83.

<sup>191</sup> Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (çev. Necla Arat), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984, s. 19-62.

<sup>192</sup> Doğan Ergun, *100 Soruda Sosyoloji Elkitabı*, 9. bs., İmge Yayınları, Ankara, 2008, s. 157-159.

<sup>193</sup> Saim Sakaoğlu, *Masal Araştırmaları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 152-162.

<sup>194</sup> Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 8. bs., Remzi Kitapevi, İstanbul, 1999, s. 320.

<sup>195</sup> Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2005, s. 131.

ve işlevleriyle bütünleştirir. Böylece çocuk çekirdek kimliğini zenginleştirir.<sup>196</sup> Masallar büyüme aşamasında çocuğa özdeşim modelleri/zenginlikleri sunar.

Normların öğrenilmesi ve benimsenmesi sosyalleşme sürecinin önemli bir parçasıdır. Büyüme ve gelişme kavramlarından çıkarılması gereken anlam, çevre ile olan deneyimlerin ferdin yaşamında birikim oluşturmalarıdır. Fiziki gelişimin yanında sosyal gelişim, bir öncekini pekiştiren ve düzenleyen öğrenmelerden ibarettir.<sup>197</sup> Masallar, çocuk dünyasında sosyal yaşamın birbirinden farklı manzaralarını anlatır. Hayali olarak başlayan sosyalleşmeler, gerçek yaşama öncülük eder. Yaşama hazırlanan küçük insan, sözlü anlatılar üzerinden kendi iç ve dış dünyasını kurmaya başlar.

İnsan varlığın bir çelişkisidir ve bu çelişki insanda da vardır. Çelişkilerin anlatma tekniğiyle gösterilmesi söz konusudur. Yaşamın ve insanların pek çok yönü, onların tabiatı, masalların akışında gösterilir. Olumlu ve olumsuz; olağan ve olağanüstü her şey aynı düzlemde yer alır. Bedenin ve ruhun bütün halleri masallarda karşılık bulur. Doğaya ve onun kanunlarına bağlı olmak veya aynı zamanda bunları aşabilmek insana mahsustur.<sup>198</sup>

### 3. Keloğlan ve Ali Cengiz Oyunu

Masalda karşıt iki tip yer alır: Keloğlan ve Köse. İlk önce Köse'yi ele alalım. Köse, masalın olumsuz tipidir. Köse sakalı bıyığı olmayan veya çok seyrek olan, aklını sadece kendi yararına kullanan kişidir. Kurnaz, sadece kendi adına açığöz olup başkalarını kandırmayı bilen, kendisi kolay kolay kanmayan kimsedir.<sup>199</sup> Köse, kurnazlığı ile başkalarına zarar vermektен çekinmez. Kurnaz, gerek masallarda gerek günlük hayatta aklını şeytani olarak kullanan kişidir. Köse aldaticı, kendinden küçükleri, sahipsizleri, yoksulları, safları kandıran kişi olarak karşımıza çıkar.<sup>200</sup> Köse, tasvir edilirken: “Adı Musa, boyu kısa, sakalı köse...” şeklinde anlatılır.<sup>201</sup> Köse tipi hakkında verilen karşılaştırmalarda<sup>202</sup>, onun olumlu yanlarından çok olumsuz tarafları ortaya konulur.<sup>203</sup>

<sup>196</sup> Vamık. D. Volkan, *age.*, s. 48.

<sup>197</sup> Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar Ahlak Psikolojisi, Ahlakî Değerler ve Ahlakî Gelişme*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000, s. 23-25.

<sup>198</sup> Erich Fromm, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, (çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınları, İstanbul 1998, s. 62.

<sup>199</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 2. bs., Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 715.

<sup>200</sup> Saim Sakaoglu, *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 178-181.

<sup>201</sup> Esmâ Şimşek, “Türk Masallarının Millî Tipi: Keloğlan”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2017, S.11, s. 62.

<sup>202</sup> Nuri Taner, “Türk Masallarında Anlatım Biçimlerine Göre Köse Tipi ve Keloğlan ile Köse Tipinin Karşılaştırılması,” *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektör Bildirileri II*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 273-286.

<sup>203</sup> Meriç Harmancı, *Türk Masallarında Keloğlan Tipi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmit, 2010, s. 338-345.



Dış görünüşü üzerinden insanların mizaçları hakkında bilgi veren “Kıyafetname”lerde Köse için benzer bilgiler yer alır. Köse’nin hilesi çok olan, şeytanın hilesini bilen kişi olarak tanımlanır.<sup>204</sup>

Köse’nin yaptığı hileler ve şeytani işler, kamu yararı açısından kabul edilemez. Toplum adına birileri Köse’den gizli bilgileri edinmeli, öğrenmeli, hilekârlığı bir şekilde cezasını bulmalıdır. Keloğlan sadece kendi adına değil, toplumsal bilinçaltına ait talepleri karşılayan işler yapacak, kötülüğün karşısında çıkan bir tip olacaktır.

Keloğlan’ın neden kel olduğu sorgulanmalıdır. Bu sorusunun kendisi, düşünmenin başladığı yere işaret eder. “Hem kel hem de fodul” ifadesi halk arasında kullanılır. Fodul hem bir kusuru olan hem de boş işlerle uğraşan ve haddini bilmeyen kişi demektir.<sup>205</sup> “Benim başım kel mi?” deyimiyle başı kel olmak, benim ne kusurum var, anlamına gelir. Keloğlan, eksikliği olan kişinin sembolik temsilcisidir. Kimse mükemmel olamayacağına göre, herkesin gözükken veya gözükmeyen bir kusuru veya kusurları olmalıdır. Kişinin eksikliği, onun başarısız olması, yaşamdan kopması anlamına da gelmez. Kişinin engeli/eksik tarafı varsa, önüne çıkan engellerle kendi eksikliği arasında dolaylı bağlar kurulur. İnsanlar, aslında başın kelliğine değil, başın içindeki aklın nasıl kullanıldığına önem verirler. Gerçek dünyanın önem verdiği şey, akli kullanma becerisidir. Becerikli olmak eksiklikleri/kusurları örter ve sevimli kılar.

Keloğlan adıyla başlayan ve bu isme yüklenen pek çok çelişik anlam söz konusudur. Keloğlan, saf ama akıllı, normal ama kusurlu olarak algılanır, buna rağmen herhangi bir maceranın içinde ve sonunda şaşırtıcı, alışılmadık, beklenmedik başarılar elde eder.

Keloğlan masal dünyasının başat kişilerden biridir. Türk halkının Keloğlan’a yüklemiş olduğu işlev ve sorumluluk nedir? Dinleyici için ne ifade eder? Kültür tarihi içinde derin ve geniş bir zemini var mıdır? Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Bilim dünyasında Keloğlan hakkındaki tartışmalar süregelmektedir. I. Kunos, Keloğlan masallarının yalnız Türk kültürüne has ve millî masallar olduğunu ileri sürer. Bu ifadeleri Adakale masallarında sıkça vurgular. T. Alangu bu iddiaya karşı çıkar. T. Alangu, Keloğlan masalının yerli ve millî olmasının izahını sorgular. “Neyin bize has ve yerli” olduğu üzerinde durur. “Keloğlan tipi şu çizgileri ve nitelikleriyle bize hastır” demenin daha doğru olacağını belirtir. “Bize has, bizim öz malımız diyerek genellemek gerekir”, der.<sup>206</sup>

<sup>204</sup>Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, 2. bs., Derya Dağıtım Yayın, 3 C, İstanbul, 1985, s. 406-407; Mustafa bin Bâlî, *Risale-i Kıyâset-i Firasel İlm-ı Firasel Yüzler Hâli Söyler Mizaçlar, Huylar, Uzuvarlar, Dimağ, Kalp, İnsanın Dönemleri, İnsan Türlerinin Ahlakı, Irklar, Beldeler, Mekânlar ve İklimler*, (haz. Ramazan Sarıçiçek) Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 25.

<sup>205</sup> İlhan Ayverdi, *age.*, s. 390.

<sup>206</sup> Tahir Alangu, *Keloğlan Masalları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 190-191.

Evrensel bir tip olan Keloğlan / Daztarakay / Tüysüz oğlan (ulusal ve uluslararası kataloğlarda EB. 169, AaTh. 569 yer alan), tipi Türk kültürü içinde çok sevilmiş bir başat kişidir. Keloğlan Türk kültür tarihinde ve coğrafyasında geniş bir yere sahiptir. Mitolojik çağlardan kel donuna girmeye, dazlak ile kellik arasındaki nüanslara dek kültür tarihinden derin izler taşır.<sup>207</sup>

Tip olmak demek benzerlerini bünyesinde toplayan kişi demektir. Keloğlan'ın başat kişi olarak anlatıldığı çok sayıda masal vardır. Keloğlan masalları, olağan ve olağanüstü, komik, gerçek ve hayalî unsurların tamamını içerir. Bu çalışmada, adı geçen masallardan biri olan “Keloğlan ve Ali Cengiz Oyunu” ele alınmıştır. “Toplumsal Tabakalaşma” dikkate alınarak diyalektik yöntemle Keloğlan masalı çözümlenecektir. Masal üzerine karşılaştırmalı olarak yapılmış çalışmalar arasından konu bütünlüğü olan eş-metin esas alınmıştır.<sup>208</sup>

Masal dört kesit olarak özetlenmiş, her bir kesit kendi içinde değerlendirilmiştir.

#### I. Başlangıç Durumu

1. Köyün sığırlarını otlatan, çobanlık yapan bir Keloğlan ile anası vardır.

Masalın başında, Karagöz giriş perdesinde olduğu gibi, önce her şey gösterilir. Burada sığırları otlatıp çobanlık yapan anasıyla birlikte kırsalda yaşayan bir Keloğlan'dan söz edilir. O halktan biridir. Anasıyla birlikte yaşayan ve muhtemelen babası (ki masalda hiç söz edilmez) olmayan yetim bir oğlandır. Çevresi köy, dağ, ova gibi tabiatın bir parçasıdır. Masalın başlangıç kısmında ailenin statüsü de verilmiş olunur. Hayvancılıkla işgal eden bir aile vardır. Babasız olmak demek arkasız, dayanaksız olmak anlamına gelir. Anasından başka güvenecek kimsesi olmamak demektir.

#### II. Harekete Geçiren Unsur/ Olay

1. Keloğlan evlenmek ister, ancak evlenmek istediği kişi herhangi biri değil, padişahın kızıdır.

2. Keloğlan, anasına padişahın kızıyla evlenmek istediğini söyler, anası gidip padişahın kızını ister.

3. Padişah, Keloğlan'ın bir sanat öğrenmesi ya da hüner göstermesi halinde kızını vereceğini söyler. Bu hüner ‘Ali Cengiz Oyunu’dur.

Evlenecek yaşa gelmiş bir oğul, anasından talepte bulunur. Hayal kurmuş, kendine bir ideal edinmiş, olmaz bir işe niyetlenmiş Keloğlan'la karşılaşırız. Yetimliği, çoban olması, kırsalda yaşaması gibi veriler, onun talebinin hayali olduğunu gösterir. En eski zamanlardan günümüze dek evliliklere bakıldığında, benzer statü veya aynı toplumsal tabakalar arasında evliliklerin olduğu görülür. “Davul dengi dengine,” atasözü evliliğin sosyal kanunudur. Keloğlan toplum normlarının dışında, denginin çok ötesinde bir talepte bulunur. Dışarıdan bakıldığında olmaz bir iştir; ancak hayal edilebilecek, ama gerçekleşmeyecek bir taleptir.

İnsan sonsuza dek çocuk kalamaz. Eninde sonunda dışarıya ya da başka bir ifadeyle “düşmanca bir dünyaya çıkmak zorundadır. Bu durum gerçeklere karşı bir yer belirleme olarak

<sup>207</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, C. II, TTK Yayınları, Ankara, 1995, s. 77-83.

<sup>208</sup> Aysun Dursun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008, s. 56-57.

ifade edilebilir.<sup>209</sup> Bir gün gelecek birey olma süreci yaşanacaktır. İlk şaşkınlıklar, ilk şoke olmalar, ilk dışlanmalar vb. ile karşı karşıya gelinecektir. Öyle ki, yaşamın ölümüne karşı koyuşlarıyla insan büyütme başlayacaktır.<sup>210</sup>

Geçmiş zaman evliliklerini, soylu olan-olmayan; ak budun-kara budun; bay/varlıklı-yoksul gibi sosyal tabakalar belirlerdi. Sosyal tabakalar arasındaki denk evlilikler normal, bunun dışındakiler norm ötesi evliliklerdi. Evlilikler ancak denk statülerde olan aileler arasında gerçekleşebilir. Keloğlan'ın talebi, alışlagelmişin ötesinde, dinleyenleri merak içinde bırakacak cinstendir. Genelde sanat, özelde masallar şaşırtmak, dikkat çekmek, yeni farkındalıklar oluşturmak için vardır.

Statüler, sosyal tabakalar arasında sınıflaşmalara neden olan sosyal ve tarihi gerçekliktir. Üst statüde oluşmuş soyluluk öykülerine günümüzde de rastlanır. S. Ülgener soyluluk hevesini geçmişten günümüze yorumlarken, bu düşüncüyü tipik bir üst tabaka zihniyeti olarak değerlendirir. Ortaçağ feodal dünyada görüldüğünü belirtir. Toprak ağalığından başlayan feodal kıymetler, soyluluk göstergesi sayılır. Asalet iddiaları ve unvanları efendilik, amirlik, bürokratik; ağalık, yanaşmalık kabulleri; esnaf içinde dahi ast üst ilişkileri teşkilatın üstünlüğü, unvan, asalet ve gösteriş bağlamında bir zihniyet oluşturduğunu ifade eder.<sup>211</sup>

Keloğlan statü bakımından alt statüye sahip bir ailenin çocuğudur. Toplumsal eşitsizliğin kaynağı, aynı toplum içinde farklı görev, sorumluluk ve ayrıcalıkların oluşmasıdır. Toplumsal eşitsizlik, farklı kesimleri, katmanları, kategorileri ve sınıfları oluşturur. Üst düzeyde olanlar, siyasal, ekonomik, kültürel imkânlardan çok daha fazla yararlanırlar. Olanaklardan yararlanma adına, insanlar arasında üst, orta ve alt tabaka oluşmuştur. Keloğlan alt tabakadan biri olarak kendi sınırlarını hayali de olsa aşmak hevesindedir.

Fonksiyoneliz yaklaşımına göre, sosyal eşitsizlik evrensel bir kabuldür. Yapısal zorunluluklar, toplum üyeleri arasında birtakım statüler, pozisyonlar ihdas eder. Bireyler bu pozisyonlar gereği birtakım sosyal roller üstlenirler. Yapısal durum beraberinde tabakalaşmayı getirir. Pozisyonların değerine göre, daha yetenekli, daha nitelikli, daha güçlü olanlar, toplum tarafından önemli görülen pozisyonlara getirilirler. Söz konusu statülerin cazip olması için, ücret ve saygınlık uygulaması gerekir. Böylece sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel temelli sınıflar oluşur.<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Erich Fromm, *age.*, s. 121.

<sup>210</sup> M. L. Von Franz, *agm*, s. 165-166.

<sup>211</sup> Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri ile Bir Portre Denemesi*, Der Yayınları, İstanbul, 1981, s. 109-126.

<sup>212</sup> Turhan Yörükhan, *Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Görüş Açısıyla Öğrenme, Etkileşme, Sosyalleşme, Kültür ve Kişilik*, AKM Yayınları, Ankara, 2013, s. 75.

İnsanın yaratılış ve mizacı üzerinden oluşturduğu farklılıklar, toplum içindeki rolünü şekillendirir. Keloğlan kendi mizacına göre davranmaktadır. Kendi toplumsal rolünü kabul etmeyen, onu aşmak isteyen, olmaz işlere talip olan bir mizaçtır. Sosyal rol ve statüleri çeşitli, aile toplulukları, sosyal gruplar; birbirinden farklı kurumların sınıfları yan yana konulduğunda sosyal yapı çerçevesinin zenginliği daha iyi anlaşılır. Bu statü veya sosyal tabaka farklılığı dinleyicinin ilgisini çeker. Keloğlan toplum katmanları arasındaki en üst statü geçişine taliptir. Padişahın kızı bir çobanla nasıl evlenecektir?

Bir yanıyla toplum düzenini sorgulayan Keloğlan'ın bu girişimi, insanlığı yüzyıllardır meşgul edegelmiştir. Toplumsal sınıflar içinde, Marks, yöneten ve yönetilen ilişkilerinde egemen sınıfı, efendi ve hizmetçi olarak ikiye böler. Sınıf hâkimiyeti oluşturmayacak bir yönetimden söz eder. Toplumda herkes bir işin bir parçası olur, bütünüyle de toplum gerçekleşir. İş bölümü ile eşit olma yolu açılır. İş sanata, yabancılaşmadan kurtulmaya dönüşür.<sup>213</sup> Marksist eleştirinin eleştirisi, belli bir grup insana veya bir sınıfa, bazı şartların zorla benimsetildiği sonucunu doğurduğu yönündedir.<sup>214</sup> Gelir düzeyinin mutlaka statüye denk gelmediği, prestij olarak algılanan statüyle sınıflar arasında önemli farkların olduğu, bu yüzden sınıf kavramına bir kez daha dikkat edilmesi gerektiği vurgulanır.<sup>215</sup> Marksizm için, her şeyin temeli olan sınıflı bir toplumun iç dinamiklerinde yeni ve daha üst sınıfların olduğu, sınıf ayrımını ortadan kaldırmak yerine particiliğe bağlı acımasız tabakalaşma yolunun açıldığı eleştirileri yapılır.<sup>216</sup>

Marksizm'in uygulanmasında, eşit iş ve eşitler arası bir toplum oluşturulmaya çalışılırken aynı anlayış sanata da yansıtılmıştır. Edebi eserler arasında, masallardaki yöneten ve yönetilen ilişkilerini bile yeniden düzenlemiş; masallarda padişahlara ve beylere yer vermemişlerdir. Masallar yeni baştan yazılmaya çalışılmıştır. Masalların doğallığının çok ötesinde yönetici sınıf, sosyalist bir bakış açısıyla ele alınmış, padişah veya beylerin halka karşı baskıyla ve zalimce davrandıkları anlatılmıştır. Sovyet Rusya'sının Türk ülkelerinin masallarını değiştirmeye ve ideolojilerine uygun hale getirmeye çalıştıkları bir dönem yaşanmıştır.<sup>217</sup>

M. Weber, sosyal sınıfları servet, güç ve saygınlık bakımından ayırır. Prestij sağlayan uğraşlar, daha çok gelir getiren, uzun ve yorucu eğitimler sonunda elde edilen, soyut düşünebilen ve bağımsızlığa olma yolunda gayret eden mesleklerden geçtiğini belirtir. Alt

<sup>213</sup> Bryan Maggee, agm., s. 54-55.

<sup>214</sup> J. C. Carluai ve J. C. Fillox, *Edebi Eleştiri* (çev. Ayşe Hümeysra Çakmaklı), Ankara, 1985, s. 95.

<sup>215</sup> Frank Parkin (2010), "Toplumsal Tabakalaşma," *Sosyolojik Çözümlemeler Tarihi*, 2. bs., (haz. Mete Tuncay ve Aydın Uğur), Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 647-679.

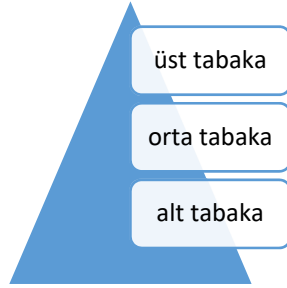
<sup>216</sup> Anatoly M. Khazanov, *Göçebe ve Dış Dünya* (çev. Ömer Suveren), Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2015, s.13; Turhan Yörük, *age.*, s. 76.

<sup>217</sup> Ali Abbas Çınar, *Kazak Kültürü ve Edebiyatı Araştırmaları*, Muğla, 2006, s. 10-11.

tabaka ise, işçi, fakir ve vasıfsız olarak nitelenir. Alt sınıfı kendi içinde ayıran bilim insanları, onları: yukarı, orta, yukarı-orta, aşağı-orta gibi bölümlerler.

Toplumsal yapının uygulamaya konulan bir diğer yüzü, kapitalizmdir. Üst tabakada anonim şirket sahipleri, askerler ve politikacılar vardır. Bunların altında kongre üyeleri, diğer kanun ve tüzük yapıcıları, mahalli yöneticiler yer alır. Alttı ise, organize olmamış sömürülen geniş halk kitlesi bulunur. Yöneten sınıfın yüzdesi bir olan bir dünyadan söz edilir.<sup>218</sup>

Sosyal tabakalar kendi içinde üç gruba ayrılır. Toplumlur:



Tabakalaşma, mal-mülk olmasına, ırka, politik güce, konuşulan dile, prestije göre şekillenir. Sosyal hareketliliğin imkânlarına göre: kapalı, yarı aç ve açık tabakalaşma oluşur.

Kapalı Toplumsal Tabakalaşma Sistemi: Köle ve kast sistemine özgüdür. Doğumla birlikte oluşan pozisyon olup sınıf ilişkileri rutindir, alışkanlıklar üzerinedir. Durgun olur, ilerleme fikri, gelişmeye uygun değildir. Hindistan örneği böyledir: 1. Rahipler (Brahman), 1. Soylu savaşçılar (Kışatriyanlar), 3. Tüccarlar, iş adamları, çiftçiler (Vaişyalar), 4. Köleler, işsizler (Sudralar). Bu örnekleri dünya ölçeğinde çoğaltmak mümkündür.<sup>219</sup>

Keloğlanın talebi kapalı toplum için asla geçerli olamaz. Böyle bir istek şaşırtan bir taleptir. Toplumlurı yapısında olmaz işlerin peşinde olmak, güçsüzün güçlüyü yendiği destan kahramanlarından farklı değildir. Masalların insanlık tarihi kadar eski olduğu düşünüldüğünde ve kutsal metinler olmadıkları göz önüne alındığında en eski dönemlerde bile, insanlığın geleceği adına bilinç dışı bir talepte bulunulmuş olunmalıdır.

Yarı Açık Tabakalarda Sistemi: Zümre, lonca sistemine dayalı feodal toplumlarda görülür. Genellikle 1. Soylular, 2. Din adamları, 3. Zanaatkârlar-köylüler biçiminde üç

<sup>218</sup> Turhan Yörükân, *age.*, s. 77-78.

<sup>219</sup> MÖ'nde Mısır'da Tanrı-Kral yönetim süreci olup yurttaşlar yedi sınıfa ayrılır: rahipler, askerler, sıgırtmaçlar, domuz çobanları, tacirler, tercümanlar, gemi kılavuzlarıdır (Herodotos, 1991, s. 137). Antik Grek dönemde toplumsal sınıfları üçe ayrılmıştır: 1. Eupatridler: Bunlar şehir meclislerinde görev yapma hakkına sahip şeflerin aileleridir. Soylu babanın oğulları anlamında kullanılır, yani soylular kastıdır; 2. Geomorlar: Kırsalda yaşayan küçük toprak sahipleridir. 3. Demiurgoslar: Zanaat sahipleri olup şehir yaşamının temel unsurlarıdır (Ayhan Bıçak, *age.*, 2004a, s. 23-25). Roma'daki yöneticiler tanrı soyludur. Toplumsal sınıflar üçe ayrılır: 1. Patriciler: Yönetici soylu sınıfı, 2. Plepler: Siyasi hiçbir hakka sahip olmayan tarım, hayvancılık, ticaret vb. ile uğraşanlar, 3. Köleler: İşgal altındaki ülkelerden getirilenler (Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker 2008, s. 14-17). Sasaniler'de dört kast sistemi vardı. Bunlar: 1. Ruhban sınıfı (din adamları, yargıçlar, yüksek sivil memurlar), 2. Savaşçılar (ordu yönetimi), 3. Katipler (öğretmenler, tebabet sınıfı, küçük memurlar), 4. Zanaat ve ziraat ile uğraşanlar (İlber Ortaylı, *age.*, s. 26-27).

tabakadan oluşur. Köleci Roma sonrası, Avrupa’da 8. ve 9. yüzyılda (yy.) oluşan feodal toprak sahipleri küçük azınlık, çoğunluk ise serf (köle) / köylülerden oluşur. Azınlık, geniş yığınlar üzerinde söz hakkı elde eder. VIII. yy. Avrupa’sında tamamen ekonomiye dönüşen yapı ile azınlık olan toprak sahipleri, çoğunluk olan köylüler üzerinde söz sahibidirler. Keloğlan’ın iddiası geçmiş zaman dünyasında olmayacak bir iştir. Olağan dışıdır. Toplum yapısına ters bir taleptir.<sup>220</sup> Geçmiş zamanda Batı toplum yapısının Doğu dünyasından farkı yoktur. Tarih öncesinden başlayan süreçlerin birbirine benzediği, devamında benzer süreçlerin yaşandığı görülür.<sup>221</sup> İÖ Arap toplumu asabiyet üzerine oluşmuş bir yapıdır. Köleler, hürler, mevali (Arap olmayanlar) ve dini gruplar olmak üzere çeşitli sınıflar vardır.<sup>222</sup>

Açık Toplumsal Tabakalaşma Sistemi: Sınıf ve statü esasına dayanır. Öncelikle tarım ekonomisine dayalı iken, sınıf sistemiyle endüstriyel toplumlara ait sınıflar oluşur. Zirai el işletmeciliğine dayalı yaşam biçiminden endüstriyel toplum düzenine geçiş, insanlık tarihinde yüksek bir özgürlük basamağı oluşturur. Günümüz toplumu, eskiye oranla büyük dinamizm ve hareketlilik kazanmıştır. Zamanla liberal esaslara, rekabet ve yarışmaya dayalı bireyler yetişir. Nüfus yoğunluğu şehirlere doğru akar. Yatay hareketlilik, canlanıp etkileşim sıkılaşıp çeşitlenir. Sosyal yaşamda değişimler olur. Sosyal hayattaki yatay hareketlilik, yanında dikey hareketlilik oluşur. İniş çıkışlar mesleklere/yapılan işe göre değişir.

Sınıf çatışmaları, haksızlıklara karşı koymak adına yapılan en eski mücadelelerin tarihidir. Yönetim biçimleri eski dünyada birbirine benzemektedir. Sosyal tabaka (alt-orta-üst) kendi içinde sosyal gruplara ayrılır. Meslek birliği diğerinin aleyhine kendi lehine genişleme çabasıdadır. Dikey hareketlilik, aşağı-yukarıdır. Bunu kişinin statüsü ve mülkiyeti belirler. Bütün bireylerin diğer bireylere göre, toplumsal statüleri vardır. Cins, yaş statüleri biyolojiye bağlıdır. Eğitim-öğretim ve üretim artışı dikey hareketliliği artırır, canlandırır. Hem ekonomide hem de bürokraside dikey hareketlilik artar.<sup>223</sup>

Keloğlan’ın anası padişahla görüşüp kızını istemiştir. Padişahların halka görüşmesi Sasaniler döneminden itibaren görülür. Her ayın ilk haftasında halktan herhangi bir kimse, divana gelip doğrudan hükümdara şikâyet etme hakkına sahiptir. Nizamülmülk’ün verdiği bilgiye göre, Selçuklu hükümdarı haftada iki gün mutlaka halkı doğrudan dinlerdi. Böylece, padişahın memleketin her yanından haberdar olacağı ve zalimlerin kötülük yapmaktan çekinecekleri bir ortam oluşturulurdu. Kastamonu Beyliğinde, her gün ikindi namazı sonrası, sultanın kabul resmi olur, kapılar açılır, şehirliler, göçer, yabancı misafir kim olursa olsun yemeğe

<sup>220</sup> Cahit Aslan, *Sosyolojiye Giriş Kavramlar ve Kullanımları*, Karahan Yayınları, Adana, 2005, s. 109-115.

<sup>221</sup> Mehmet Naci Önal, “Kutsalın Türk Kültüründeki Yeri: Tanrısal Simgecilik,” *Milli Folklor*, 2009, s. 57-72, 84.

<sup>222</sup> Durmuş Arık, “İslam Öncesi Arap İnanışları,” *Halk İnanışları El Kitabı*, (ed. Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu), Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 210.

<sup>223</sup> Cahit Aslan, *age.*, s. 109-115.

oturur. Osmanlı sarayında ikinci vakti, növbet davulları vurulur, halk gelip yemek yedi.<sup>224</sup> Yöneticiler, bu sofralarda halka buluşur, onların talep ve şikâyetlerini dinlerdi.

Eflatun'a göre, kanunları elinde tutanlar, halkın gidişine uygun davranmalıdır. Onlara zıt, onların âdet ve kanunlarına aykırı bir davranış ve hareketlere yeltenmemelidirler. Koyduğu hükmü, tam ve sağlam uygulamalıdır. Bir ihmal olması, halkın ondan uzaklaşmasına sebep olur.<sup>225</sup>

Keloğlan'ın anası da padişahın kapısına varıp kızını istemiştir. Kız usulünce istenir, verilmek istenmezse yine usulünce reddedilir. Doğrudan reddetmek kızını vermemek geleneğe uygun düşmez. Bir bahane bulunarak teklif geri çevrilir.<sup>226</sup> Böylece insanların incinmemesi sağlanır. Bir padişah kızını ile bir çobanın talebi arasındaki sosyal statü farkı düşündürücüdür. Padişah, olmaz bir işi doğrudan reddetmek yerine, imkânsız bir işi şart koşarak teklifi dolaylı olarak geri çevirmek ister. Böylece yöneten ve yönetilen, ak budun ve kara budun arasındaki izdivaçların bir yanıla imkânsız olduğunun, diğer yanıla bir marifet üzerinden aşılabilirliğinin ipucu verilir.

Toplumsal sınıflar, sınıflar arası tabakalar, en eski zamanlardan günümüze dek var olan tarihi-sosyal gerçekliktir. Orhun yazıtlarında ve “Kutadgu Bilig”de soyluluk esasına göre, yöneticilik sınıflara ayrılır. Bu tabakalar ak budun-kara budun üzerinedir.<sup>227</sup> Göktürk döneminde, evlenilecek eşin soylu bir aileden olmasına çok dikkat edilir. Soylu bir anneden doğmamış olan kağan seçilemez.<sup>228</sup>

Halktan biri olarak Keloğlan'ın saraydan kız istemesi, geleceğin dengelerini alt üst etmesi anlamına gelir.

### III. Serüvenler / Aşılan Engeller

1. Keloğlan'la anasının karşısına Ali Cengiz Oyunu'nu öğretecek bir Köse çıkar. Keloğlan Köse'ye derdini anlatır, Köse yardımcı olacağını belirtir.

2. Köse'nin üç kızı vardır, bunların en küçüğü Keloğlan'ı öğrendiklerini göstermemesi konusunda uyarır; Köse'nin verdiği zaman dolarken Keloğlan hiçbir oyunu yapamaz görünür.

3. Keloğlan aslında Ali Cengiz Oyunu'nu aslında öğrenmiştir ve hünelerini sergileyecektir.

<sup>224</sup> Halil İncalcık, “Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği: Kutadgu Bilig’de (1069) Devlet ve Din”, *Seçme Eserler IX Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s. 13-30.

<sup>225</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *age.*, s. 39, 63, 69.

<sup>226</sup> Türk kültüründe kız evi ile oğlan evi arasında sözlü bir hukuk vardır. Karşı taraf incitilmez. Çok kırılğan olan hassas ortam gözetilir. Sonraki zamanlardaki ilişkilerin hasar görmemesi düşünülür. İkrâm edilen kahvenin şekersiz olması, kızın verilmeyeceği anlamına gelir. Kız tarafı, durumu anlar ve kızını istenmeden müsaade isterler. Görücü gelenlerin ayakkabılarının dışı doğru çevrilmesi, “kısmetinizi başka yerde arayın,” anlamına gelir. Kızını vermek istemiyoruz denmez. Eğer gönülleri yoksa, “düşünelim” veya “kısmetinizi başka yerde arayın, kızımız daha küçüktür” gibi bahaneler üretilir (Mehmet Naci Önal, *age.*, s. 257).

<sup>227</sup> Sencer Divitçioğlu, *Orta-Asya Türk İmparatorluğu (VI-VIII. Yüzyıllar)*, 3. bs., İmge Yayınları, İstanbul, 2005, s. 166-176; Sencer Divitçioğlu, *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 126.

<sup>228</sup> Hayrettin İhsan Erkoç, *Eski Türklerde Devlet Teşkilâtı (Gök Türk Dönemi)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008, s. 36.

- 3.1. Keloğlan ile anası yolda giderken bir alay atlı ile karşılaşılır.
- 3.2. Atlılar kendi tazılarını tavşanın peşinden salarlar, ama tazı donundaki/kılığındaki Keloğlan tavşanı kapar.
- 3.3. Atlılar Keloğlan'ın anasına bin altın verip tazıyı alırlar.
- 3.4. Kadın Keloğlan'ın tembihi üzerine anası tazının boyun bağıını vermez. Keloğlan akşam anasının yanına geri döner.
- 3.5. Yolda bir kez daha atlılara rastlarlar; Keloğlan bir koç donuna/kılığına girer.
- 3.6. Atlılar, elli altın verip koçu satın alırlar. Keloğlan akşam yine anasının yanına döner.
- 3.7. Keloğlan bu sefer de çok güzel bir at donuna/kılığına girer. Köse, atı ve atın dizginlerini bin altına satın alır.
- 3.8. Köse tam ata binecekken, at bir anda ak bir güvercine dönüşüp uçar.
- 4- Keloğlan ve Köse, Ali Cengiz Oyununda karşı karşıya gelirler ve Keloğlan Köse'yi alt eder.
- 4.1. Köse de atmaca kılığına girer ve ak güvercini takip eder.
- 4.2. Atmaca tam güvercini kapacakken, güvercin pembe bir güle dönüşüp padişah kızının ayağına dibine düşer. Padişahın kızı gülü alır yakasına takar, bu sırada atmaca da Köse'ye dönüşür.
- 4.3. Köse padişahın kızından gülünü geri ister, kız gülü vermek istemeyince olay padişahın huzuruna taşınır.
- 4.4. Padişahın isteği üzerine, kız gülü Köse'ye verecekken gül bir avuç darıya dönüşüp yere saçılır. Köse de bir tavuk ve birkaç civciv olup darıları yemeye başlar. Köse padişahın ayağına altındaki hariç bütün darıları yer.
- 4.5. Köse tam o darıyı da yiyecekken, darı bir tilkiye dönüşüp tavuğu ve civcivleri yer. Daha sonra tilki silkinip Keloğlan'a dönüşür.
- 4.6. Keloğlan padişaha anasına verdiği sözü hatırlatır, gördüklerinin Ali Cengiz Oyunu olduğunu söyler.

Keloğlan'ın önünde zorlu bir süreç vardır. Talebi normların dışında, olmayacak türden bir iştir. Bu talep aynı zamanda cesaret gerektirir. Annesi saraya varıp kızı istemek zorunda kaldığına göre, Keloğlan talebinde ısrarcıdır. Dinleyici sadece masal kahramanı adına değil, birey olarak kendi için de bu hayale ortak olur. Olağanüstü talepler nasıl olağan hale getirilebilir? Bir başına, babasız, kimsesiz kel kafalı bir oğlan ne yapabilir? Dinleyici kendi ruhsal veya bedensel kusurlarıyla başat kahramanla özdeşleştirir. Onun kadar kararlı, cesur ve olmayacak bir işe kalkışabilinir mi? Çocuklar için erken yaşta büyüklerin dünyasında küçük kalmak, başlı başına bir eksiklik. Bu yüzden bir an önce büyümeleri gerektiğini düşünürler. Büyüklerin dünyası masalların akışındaki olaylarda gösterilir. Üst tabakadan topluma bir taleple dâhil olmak için, kişinin kendini ispat etmesi gerekecektir. Ali Cengiz oyunu için, usta çırak ilişkisi yanında ölüm-dirim meselesi ile karşılaşılır. Üst ve alt kuşak arasındaki ilişkiler öğrenmeyi de çatışmasını da içinde barındırır.

Masal siyasal bir gizemi, bir mesajı içinde taşımaktadır. Toplumun yapısını sarsacak bir taleple bulunulmuştur. Padişah kızını istemek, sıradan bir iş değildir. Kara budundan biri, ak budundan kız istemiştir. Bu talep toplumsal yapı taşının dönüştürecek bir taleptir. Toplumun yapısı insan ihtiyacına ters düştüğünde, toplum için yeni fırsatlar doğar. Bastırılmış karakter ön planda yer almaya başlar. Yeni kişiler başat rol oynayıp toplumu memnun edecek şekilde dönüşüm sürecini başlatırlar.<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> Erich Fromm, *age.*, s. 30-31.



Kırsaldan gelen bir adamın şehirde tutunması, statü elde etme çabası, çoban bir Keloğlan'ın sarayın kızına talip olmasıyla başlar. Kırsalda doğum yoluyla oluşmuş ve kazanılmış statüsü yoktur. Şehirde yapılacak işle, elde edilen mevki, kazanılan bilgi ve beceri bir avantaja dönüşebilir. Keloğlan'da ilk bakışta bu özelliklerin hiçbiri gözükmemektedir. Sosyal, ekonomik ve politik rekabetin önde olduğu, kişisel yeteneklerin ve zekânın önem kazandığı bir yaşam biçimine adım atılmış olunur.

Topraktan kopmuş bir birey şehre geldiğinde, dayanağı çekirdek ailesidir. Şehir hayatında ailenin dışında ikincil ilişkiler önem kazanmaya başlar. Şehirde sosyal hayatın normları başkadır ve kişi bu normlara uymak zorundadır.<sup>230</sup>

Şehirdeki sosyal farklılıklar çeşitli yapılara dönüşür, gruplar oluşur. Meslek grupları içinde ayrı ayrı rol ve statü edinilir. Bunlar farklı değerler kazanan dinamik sistemler olur: yüksek, orta, alçak; daha iyi, daha kötü biçiminde farklı ölçümler yapılır. Şehir yaşamında farklılıklar grupları birbirinden uzaklaştırır. Aynı zaman ve mekân içinde başka grup veya şahıslara yaklaştırır. Bu sosyal farklılaşma tabakalaşmayı oluşturur. Sosyal tabakalaşmanın kaynağı politik ve egemenlik faktörüyle yakından ilgilidir. Sosyal hiyerarşide mutlaka politik faktörler ve egemenlik hiyerarşisi bulunur. Toplum bazında bir kontrol merkezi ortaya çıkar. Sosyal tabakalaşma böylece başlar.

Hiyerarşik sıralama içinde, üç faktör sosyal tabakalaşmayı oluşturur: Maddi araç, sosyal organizasyon yönetimi ve yönetilen şeklinde bir farklılaşma. Yöneten kişi veya bir grup iken yönetilenin sayısı çoktur.<sup>231</sup> Keloğlan, statüleri aşip üst tabakada kendine yer edinmeye, çok olandan az olana doğru giden bir talebin sahibidir.

Yöneten yönetilen ilişkisi içinde, sıradan veya halktan birileri birtakım yetenekleriyle gerek edebi, gerek gerçek dünyada statüleri aşip alt statülerden üst statülere nasıl çıktıkları üzerine pek çok örnek mevcuttur. Sarayda bir göreve talip olma isteği "Kutadgu Bilig"de görülür. Bir göreve talip olmak akıllı ve hünerli olmayı gerektirir. Ay-Toldı adında genç, akıllı ve bilgili bir kişi olarak Beyin ününü duyup ona yardımcı olmak ister. Yerini yurdunu bırakıp görev almak üzere başkente gider. Gurbet acıları çekip Küsemış adlı bir arkadaşı sayesinde, isteğini sarayın hacibine ulaştırır. Bey'le tanışma ve kendini tanıtmaya fırsatı yakalar. Bey, Ay-Toldı'yı uzun bir sınavdan geçirdikten sonra vezirliğe atar. Ay-Toldu, hizmetçi olarak girdiği sarayda, hizmetin erdem olduğunu anlatır ve saadeti aya benzettir.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> Cahit Aslan, *age.*, s. 118-119.

<sup>231</sup> Cahit Aslan, *age.*, s. 107-108.

<sup>232</sup> Agop Dilaçar, *Kutadgu Bilig İncelemesi*, 2. bs., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara,1988, s. 92.

“Kutadgu Bilig” üzerinden Doğu dünyasının hiyerarşik yapısı hakkında bilgi ediniriz. Ögdilmiş’in tanımı üzerinden halk üç sınıfa ayrılır: zengin (bay), orta halli ve fakir.<sup>233</sup> XV. yüzyıldan geriye doğru gittiğimizde Dede Korkut Hikâyeleri içinde ak, kızıl ve kara otağla karşılaşırız. Bu renkler toplumun hiyerarşik yapısını anlatır: ak otağ zenginliğin, kızıl otağ orta halli olmanın, kara otağ yoksulluğun göstergesidir.<sup>234</sup>

Türk kültür tarihinde statülerin aşıldığı, toplumsal tabakalar arasında geçişlerin yaşandığı bilinir. Gerçek hayatta köleler ve köylüler alt tabakadan üst tabakaya geçebilirler. Nizamülmülk, köleler hakkında bilgi verirken onlara zahmet çektirmemek gerektiğini, aksi halde düşmana karşı ok atmayıp hemen dağılacaklarını belirtir. Köleler, fermanla yükseltilerek gerekenin yapılması sağlanır. Köleye, bir gün saka, silahtar, esvapçı ve hatta hacib olabileceği; çalışması durumunda bir şekilde yükseleceği veya diğer hizmetlere gelebilecekleri söylenmelidir. Saray kölelerinin görevleri yıllar içinde şöyle sıralanır: İlk sene yalın ayak hizmet eder. İkinci sene odabaşı, hacible konuşur ve kölenin durumu padişaha iletilir. Uygun görüldüğünde ham deriden eğercik ve bir Türk atçığı verilir. Bu yıl at kamçılar ve beline bir kılıç bağlanır. Üçüncü sene dua ve kurban verilir. Dördüncü sene daha güzel bir eğer, süslü koşum takımı, elbiseler ve ucu halkalı bir çomağa sahip olur. Beşinci sene sakalık, altıncı sene esvaplık, yedinci sene on beş çivili müstakil bir çadırı olur ve emrine üç köle verilir. Her yıl makamı artar, liyakati ile sanatkâr olur veya saraya doğru yol alan hizmetlere yükselebilir. Otuz beş, kırk yaşına gelmeden emirlik, valilik verilmez.<sup>235</sup>

Tarihi kaynaklardan tabakalaşma ve statü değişiklikleri hakkında bilgi edinebiliriz. Alptekin, Samanilerin kölesi ve yetiştirmesi olup otuz beş yaşında Horasan kumandanlığına (sipahsalarlığına) kadar yükselir.<sup>236</sup> Alptekin, köle pazarında Sultan Mahmut (Gazneli Mahmut)’un babası Sebüktekin’i (ö. 997) satın alır. Yedi yıl hizmet edip yükselemeden ölen birinin yerine, hizmet etmesine izin verilir. Yedi yıl hizmet etmeden, hemen makam verilmesine karşı çıkılırsa da söz söylendiği ve duyurulduğu için, istisnai bir durum olarak kabul edilir. Sebüktekin ile Alptekin çok iyi anlaşırılar. Sebüktekin sözüne sadık, vefakâr, ileri görüşlü, düşünceli, halkı gözetten, askeri seven, cesur, güzel konuşan, tuz ekmek hakkını bilen, Allah’tan korkan biridir. Köle olan Sebüktekin sürekli yükselir ve sonunda adalet üzerine Gazne’yi yönetir. Alptekin’in oğlu olmadığı için, istişare yoluyla hanlık Sebüktekin’e verilir. O da yararlı işler yapar. Bir zaman sonra yerine oğlu, Gazneli Sultan Mahmut geçer.<sup>237</sup>

<sup>233</sup> Agop Dilaçar, *age.*, s. 131.

<sup>234</sup> Semih Tezcan, *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 66-67.

<sup>235</sup> Nizamülmülk, *Siyasetnâme Siyerü’l-mü’lük*, 3.bs., (çev. Nurettin Bayburtlugil), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995, s. 141-153.

<sup>236</sup> Erdoğan Mercil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 1989, s. 2-8.

<sup>237</sup> Nizamülmülk, *age.*, s. 153-168.

Bir diğerk sosyal statü değişimine Selçuklu devletinin kurucusu Selçuk Bey'le şahit oluruz. Selçuk Bey (ö. 1007?), yabgunun yanında yetişir. Babasının yerine yabgu, Oğuzların sü-başı (ordu kumandanı) olur. Hükümdar ailesinin ilahi kökenli olma inancı, saraydaki entrikalar sonrası 960'ta, yüz atlı ile Sır-Derya (Ceyhun)'nın sol kenarındaki Cend şehrine gider. Muhacir Müslümanların yığınak olduğu Buhara ve Harezmi'den din adamlarını davet edip İslamiyet'i seçer. Cend'e gelen Oğuz yabgusuna vergi vermez ve onu uzaklaştırır. Samaniler tarafından tanınan müstakil bir yabgu olur ve Selçuklu devletinin temellerini atar.<sup>238</sup>

Cengiz Han (1162-1227), kara kemikten biri olarak hanlığa kadar yükselir. Han olduktan sonra, soya bağılı yönetimi alt üst eder. Liyakatlerine göre, sığır çobanı olan deve güden insanları yükseltip ordu komutanı yapar. Aristokrasiye ayrıcalık tanıyan sistemi yıkıp yerine kişinin erdemlerine, sadakatine, başarısına dayalı yepyeni bir düzen kurar. Kendine bağılı sadık, kara budundan insanları, liyakatlerini dikkate alıp kendilerini ispat etmiş olanları ödüllendirerek en yüksek mevkilere dek yükseltir.<sup>239</sup>

Esarettten hükümdarlığa kadar yükselen bir diğerk örnek de Kıpçak kökenli Baybars'tır. Baybars (1223-1277) Kıpçak ülkesinde doğup çapul esnasında esir alınır. Tacirler onu Sivas-Halep üzerinden getirip Şam'da satarlar. İkinci sahibi ile Kahire'ye gider. Kahire'de cezasından affedilen sahibiyile hükümdara tabi olurlar. Zeki, yetenekli, boylu boslu, güçlü kuvvetli olan Baybars Dimyat'ın zapt edilmesinde, Fransa Kralı St. Louis'in Mısır'ı alma girişimine karşı büyük bir yararlılık gösterip savaşın kazanılmasında önemli bir rol oynar. Genç hükümdarın emirlerine danışmadan Fransız Kralı ile sulh yapması, onun sonunu hazırlar. Suikast sonucu öldürülür. Baybars'ın bu işte parmağı olduğu düşünülür. Yakın arkadaşı öldürülünce Baybars Mısır'dan kaçar. Şam ve Kerek'te Eyyûbi hükümdarı yanında kalır. Saltanatın yeniden el değiştirmesi sonucu Kahire'ye döner. Yeni hükümdar Kutuz onu kabul edip güçlü bir orduya kumanda etmesini ister ve Moğolların üzerine gönderir. Ayn Câlût'ta 1260 yılında Bağdat'ı yerle yeksan eden Hülagü'nün askerlerini büyük bir mağlubiyete uğratar. Moğolları yendiği, savaşı kazandığı için valilik bekler. Baybars'ı bir tehlike olarak gören Kutuz, ona bu valiliği vermez. Buna öfkelenen Baybars Kutuz'u öldürmeyi tasarlar. Kutuz da aynı niyettedir. Bir av eğlencesinde adamlarının yardımıyla Baybars Kutuz'u öldürür. Herkesin onayıyla Baybars Mısır'a sultan olur.<sup>240</sup>

İslam'ın Batı'ya yayılmasından önce, Doğunun imparatoru Moğollardır. Moğol kanun, örf, hukuk, savaş, yöntemleri ve giyim tarzı Mısır'a kadar etkili olur.<sup>241</sup> Moğol dünyası

<sup>238</sup> İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, C. 10, s. 355.

<sup>239</sup> Jack Weatherford, *Cengiz Han ve Modern Dünyayı Anlamak* (çev. Sermin Karakale), İnkılap Yayınları, İstanbul, 2009, s. 111.

<sup>240</sup> M. Fuad Köprülü, "Baybars", *İslam Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul, 1993, s. 357-363.

<sup>241</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 1996, s. 100.

üzerinden Doğu dünyasının genel tutumu anlaşılabilir. Moğol döneminde herkes kendi inançlarını rahatça yaşar, hünerlerine ve erdemlerine göre yükselerek statü elde eder.<sup>242</sup> Benzer anlayışın Dede Korkut Hikâyelerinde devam ettirildiği, erdem ve hüner üzerinden beylikler verildiği toplumsal hiyerarşi görülür.<sup>243</sup>

Keloğlan'ın önünde aşması gereken engeller, onun toplum içindeki yerini belirleyecektir. Bergson'a göre, insan hayatın akışında ilerlerken önündeki engelleri aşması sırasında, doğası gereği kendi "sezgisini" ve "zekâsını" zorunluluklara göre ayarlar. Mükemmel bir insanda iki karşıt durum (sezgi ve akıl) bilinçli bir faaliyet içinde yol alır.<sup>244</sup> Akıl ve sezginin dengeleri, masal dünyasında sembolik olarak anlatılır.

Hayal edilen yapıp etmelerin peşinden koşan insanoğlu, hayallerin sonsuzluğundan sonsuz fırsatlara doğru aklını kullanma becerilerini öğrenir. Öğrenme yolculuğu, ihtimallerin sonsuz boyutunu da beraberinde getirir. Bir hedef belirleyen insanın kendisine yardımcı olacak tek gerçeği, sezgileri ve akıldır. İnsan hayal ettiği müddetçe ama aklını kullanmak kaydıyla yaşar. Hayallerini akıyla kovalamayan kişi kendini gerçekleştiremez. Alt tabakadan biri üst tabakadan bir kıza talip oluyorsa, zorlu bir yolculuğa, önündeki aşılmaz engelleri aşmaya aday demektir. Keloğlan'ın hayal ettiği hedefine nasıl ulaşacağı, (önündeki sonsuz yöntemler üzerinden) hangi yöntemle elde edeceği merak konusudur.

Keloğlan kendi zamanında imkânsız olanın peşinde gidecektir. Evlenme çağına gelmiş birinin aykırı görülen talepleri kendini ispatlamasıyla mümkün olacaktır. Kendine göre ideal olan toplumuna göre hayali olabilir. Keloğlan'ın düşüncesi (hayaller gibi) kendi döneminin çok ötesinde olmalıdır. Descartes'e göre, düşünce bir özür. Düşünce ruhun görüntüsü değil, onun cevheridir. Olup biteni bilmek için deneyimlere ihtiyaç vardır. Düşünce deneyimlerin birikimi değil, deneyimlerden müstakil olarak kendinde bulunan fikirle icra edilir.<sup>245</sup> Durkheim'e göre, akıl bireysel bir tecrübedir. Birey toplumun bir parçası olarak genel düşüncelere aykırı düşünerek kendini aşar.<sup>246</sup>

Kendi döneminde mantıksız gözükken bir evlenme talebi, varsayımsal (hipotetik) bir gerçekliktir.<sup>247</sup> Düşünce belli bir problemi tasarlar, onları kavramlarla anlatır. Bunlar üzerinden

---

<sup>242</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa* (çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 87; Ahmet Temir, *Moğolların Gizli Tarihi Tercüme*, 3. bs., TTK Yayınları, Ankara, 1995, s. 158.

<sup>243</sup> Umay Türkeş- Günay, "Dede Korkut Kitabı ve Toplumsal Değerlerin Tahlili", (haz. Alev Kâhya-Birgül ve Aysu Şimşek-Canpolat), *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999, Ankara)*, AKM Yayınları, 2000, s. 191-202.

<sup>244</sup> Münir Dedeoğlu, *age.*, 2003, s. 19.

<sup>245</sup> Laberthonniène, *Descartes Üzerine Tetkikler* (çev. Mehmet Karasan), 2. bs., Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977, s. 5-6.

<sup>246</sup> Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (çev. Fuat Aydın), 2. bs., Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2011, s. 29-31.

<sup>247</sup> Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981, s. 17.

düşünceler yapılırsa, düşünmenin bu şekline: akıl adı verilir.<sup>248</sup> Keloğlan kızını nasıl alacaktır? Aklını ve hünerlerini nasıl kullanacaktır? Engelleri nasıl aşacaktır? Kendi sınıfının ötesinde bir statüye nasıl erişecektir?

Keloğlanın engelini adı “Ali Cengiz Oyunu”dur. Bu oyun padişah tarafından olmaz bir işin şart koşulmasıyla ortaya çıkmıştır. İçinde her türlü olağanüstülüklerin bulunduğu, olağanüstü engellerin aşılması gerektiği, ölüm ve dirim arasında bir tehlikenin varlığı söz konusudur. Yaşam sürekli kendi varlığını korumaya çalışır. Yaşamın gücüyle insan, dış dünyadaki olumsuzluklar karşısında hiçbir zaman savaşımadan teslim olmaz.<sup>249</sup>

Keloğlan önündeki engelleri, hem yardım hem de akli kullanma yoluyla aşar. Talip olunan padişahın kızını ısrarla ister. Aşırı istek ve ölüm aynı çizgidedir. İstek uyandıran beden ve ceset birbirine yakındır, birbirinin yerine geçer.<sup>250</sup> İçimizden gelen arzu veya istek bir yerlerden çıkıp gelir ve sonra biter. Bir zaman sonra tekrar gelir ve gider. İnsan varla yok arasında ölüm ve dirim arasında bir yolculuk halindedir. İnsanın nereden gelip nereye gittiği bilmediği iç dünyasının istekleri, kendi içinde bir yaşam talep eder. İnsanın içindeki insan çeşitli taleplerle çıka çıkagelir. Bu talebin kendi varlığı ayrı, uygulaması ayrı bir cesaret gerektirir. Kişinin içinde bulunduğu durum onu yeniden biçimlendirir. Olağan veya olağanüstü durumlar karşısında kişiler, yetenekleri ve aklıyla sınanır.

Keloğlan’ın Köse’yle olan olağanüstü macerası hatırlayalım. Anası oğlunu Köse’ye teslim eder. Köse’nin üç kızının en küçüğü Keloğlan’a öğrendiklerini belli etmemesini, aksi halde canından olacağını tembihler. Köse, Keloğlan’ı evinde iki sene çalıştırıp oyunun bir kısmını öğretir. Keloğlan gizlice oyunun püf noktalarını öğrenir ama belli etmez. İki yılın sonunda anası Keloğlan’ı teslim alır.

Köse burada usta, hüner bilicisi olan kişidir. Aynı zamanda acımasızdır. Keloğlan’ın yanlış yapması, öğrendiklerini belli etmesi, onun hayatına mal olacaktır. Köse aynı zamanda can alıcıdır. Zalim ve zeki olan Köse, toplumsal kabullerin ötesinde davranır. Edebini kaybeden kimse, kötülükten; edebine sahip kimse ise iyilikten keyif alır.<sup>251</sup> Köse zeki olmasına rağmen, bu aklını şahsi müstevlisi için kullanır, kamu yararını öteleyen davranışı, toplumun kabul edemeyeceği bir caniliği söz konusudur. Kendini beğenmişliğinin ipuçlarıyla karşılaşırız.

Köse üst kuşak, Keloğlan alt kuşaktır. Güçsüz olan, bilgiye ihtiyacı olan Keloğlan’dır. Köse, Keloğlan’dan öncekileri öldürmüş, onlara hiçbir şekilde acımamış bir zalimdir. Bu öğreti, Keloğlan için hayat memmat meselesi olmuştur. Keloğlan kızından öğrendiği sırrı saklamış, bu

<sup>248</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 10. bs, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2006, s. 61.

<sup>249</sup> Alfred Adler, *Yaşama Sanatı*, (çev. Kamuran Şipal), Say Yay., İstanbul, 1996, s. 9.

<sup>250</sup> Tzvetan Todorov, *Fantastik Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım* (çev. Nedret Öztokat), Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 133-136.

<sup>251</sup> Fârâbî, *age.*, s. 47.

yüzden hayatta kalmıştır. Bir kimsenin sırrını açmaması, emin olması demektir. Sırrı saklamak hedeflere ulaşmayla doğrudan ilgilidir. Sırrını saklayamayan helak olur.<sup>252</sup>

Köse bilginin ve marifetin acımasız tarafını temsil etmektedir. Bilgiyi iyiye ve kötüye kullanıp kullanmamak arasındaki uçurum gösterilir. Bilgiyi edinmek sabır, azim, sebat, kanaat, akli kullanma ve marifeti gerektirir. Bir ustadan bir şeyler öğrenmek, aynı zamanda kişinin kendini bilmesi, kendini öğrenmesi adına yaptığı bir yolculuktur. Buradaki yolcu Keloğlan'dır.

İki yıl sürdüğü anlaşılan eğitim başarıyla ve sağ salim sona ermiştir. Keloğlan, aklını kullanıp öğrendiklerini belli etmez. Eğitimi sonrasında, anasına döner ve ilk sınamaları anasıyla birlikte yapar. Anası ile padişahın sarayına giderlerken bir beyle adamlarını gören Keloğlan, anasına tazıya dönüşeceğini ve ipini/tasmasını kimselere vermemesi gerektiğini tembih eder. Tazı, Beyin tazılarını da geçip avlanan tavşanı beye getirir. Bey, tazıyı Keloğlan'ın anasından bin altına satın alır. Keloğlan akşam anasının yanına geri döner. Burada tazıyı bağladığı ipin güvenilir elde olması önemlidir. Sembolik olarak ipin/bağın/örmenin geri dönüş işareti ve gücün kaynağıdır. Bedensel geri dönüşler zihinsel geri dönüşleri simgeler.

Keloğlan'ın ikinci oyununu, yolda gelen subaşı ve adamlarına uygular. Keloğlan bu sefer güzel bir koça dönüşür. Subaşı adamlarıyla kesecekleri bir koç buldukları için sevinirler. Koçun sahibi olan Keloğlan'ın anasıyla pazarlık ederler. Anadan koçu elli altına satın alırlar. Ananın elinde koçun örmesi kalır. Akşama Keloğlan don değiştirip tekrar eve geri döner. Keloğlan öğrendiklerini iki sefer de başarıyla gerçekleştirir. Üçüncü sefer sorun yaşayacak, asıl sınavını o zaman verecektir. Öğrenilen bilgiler hayatidir, don değiştiren/türlenen bir olağanüstülük en eski mitik inançlara kadar gider.<sup>253</sup> Başka âlemden bir şeyler öğrenen büyücüler gibi, hastalıklara çare bulan, aşılmaz engelleri aşan ve kendi adına başarı gösterirken insanlık namına gelişmeler sağlayan, bilginin kullanılmasını sembolize eden bir dizi olaylarla karşılaşırız. Bir mikropla savaşmak, bir devle savaşmaktan daha kolay değildir. Sembollere dönüşen her bir engel, keşfedilmeyi bekleyen çaresizlikler gibidir. Bu çareler/çözümler azimle, kararlılıkla, marifetle, akli kullanarak aşılabilir. Anne kontrolündeki sınamalar, anne kontrolünün dışına taşacak içe dönük denemeler dışa yönelecektir. Üçüncü deneme bu yüzden önemlidir. Anne oğul arasındaki güvene dayalı bağ, artık kişinin kendi kendine yetmesi aşamasına gelecektir. Çünkü anne bir şekilde dizginleri başkasına kaptıracaktır.

İlk iki deneme içinde bir hile söz konusudur. Bu denemeler üçüncü ve büyük sahneye hazırlıktır. Bey ve subaşı ile ilgili aldatmalar, Köse'den öğrenilmiş bilgilerin uygulama

<sup>252</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı, *age.*, s. 641.

<sup>253</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, C. II, TTK Yayınları, Ankara, 1995, s. 77-82.

alanlarıdır. Üst statüden birileri, aynı zamanda varlıklı kişilerdir. Onların aldatılması kolay bir sınamaya değildir. Bey ve subaşı, statü bakımından aşamalı ve kendi içinde önemli mevkilerdir. Keloğlan önce Bey ve adamlarını, sonra subaşını olağanüstü marifetlerle değerli nesnelere /altınlarını alır. Bunun anlamı saraya yakın adamları bertaraf edebilmesidir. Padişahın kızına talip olan Keloğlan, bu statüleri aşmanın deneyimlerini de yapmış ve başarılı olmuş, annesinin desteğiyle oyunlarla kendini kendisine kanıtlamış olur.

Üçüncü seferde Keloğlan küheylan bir ata dönüşür. Pazarda küheylan için pazarlık kızıdır. Köse gelip bin altın verir ve dizginleri ele geçirir. Anne burada dizginleri kaptırır. Köse tam ata binecekken at güvercine dönüşür. Köse güvercini kapmak için atmaca olur. Bu sırada güvercin gül olur ve padişahın has bahçesinde padişahın kızının önüne düşer. Kız gülü görüp beğenir ve yakasına takar. Köse dönüşüp gülü istediğinde kız gülü vermek istemez. Dışarıdan gelen sesleri duyan padişah duruma el koyar ve başkasının malına dokunulmaması gerektiğini söyleyip kızına çıkarır. Gül, Köse'nin eline değmeden bir avuç darıya dönüşür. Köse hemen tavuk olur, civcivleriyle darıları yemek ister. Tam bu sırada Keloğlan tilkiye dönüşüp tavuğu civcivleriyle birlikte boğarak öldürür. Tilki silkinip Keloğlan'a dönüşür.

SINAV VE SINAMALAR		MEKÂN
KELOĞLAN	KÖSE	
at olur	alıcı olur	pazar yeri
güvercin olur	atmaca olur	pazar yeri
güle dönüşür	çaresiz kalır	has bahçe / saray
darı olur	tavuk ve civciv olur	has bahçe / saray
tilki olur	çaresiz kalır	has bahçe / saray
Keloğlan'a dönüşür	helak olur	has bahçe / saray

Edebiyatta gerçeklik yaşamla doğrudan bir diyalog hâindedir. Masal dünyası yaşamın gerçekliğini de içine alır. Masaldaki fantastik unsurlar dinleyici tarafından sorgulanmaz, düz bir anlatım içinde algılamasını bilir. Metnin sözcüklerinden öte “alegorik” anlamda anlaşılması gerektiğini anlar. Fantastik anlatımlarda korku ve şaşkınlık duyguları görülür.<sup>254</sup> Fantastik dünyada olağanüstü gözükken her şeyin olası bir karşılığının varlığı düşünülür. Mantık dışılık bir zaman içinde mantıklı gelebilir.<sup>255</sup> Zayıf olan, güçsüz olan güçlüye karşı koymak zorunda

<sup>254</sup> Tzvetan Todorov, *age.*, s. 31-38.

<sup>255</sup> Tzvetan Todorov, *age.*, s. 60-61.

kalır, karşı koyarken kendi kurtuluş mücadelesini verir. Kahramanlar ejderhaları, canavarları yenmek, olağanüstü işler yapmak zorunda bırakılır. Kendini geliştiren bilinçle birey, bilinçdışını yener. Kişi bilinçdışının tembelliğini yendiğinde, ego ortaya çıkar. Olgun insan oluşurken annenin egemenliğinden, onun güvenli ortamının özleminden kurtulur.<sup>256</sup> Keloğlan bu süreci adım adım yaşar. Üçüncü adımda annesiyle olan dayanışması son bulur, Köse'nin yaptığı hileyle Keloğlan, ölüm dirim mücadelesine girişmek zorunda kalır.

Ustası, çırağının neler yaptığını anlar ve atın dizginini bir şekilde annenin elinden alır. Dizginleri ele geçirmek özgürlüğü ele geçirmekten farklı değildir. Özgürlük nasıl elde edilecektir? Ölüm-dirim arasında kalınan tehlikeli bir işe girişip cesaret göstermesi, “Ali Cengiz Oyunu”nu en iyi şekilde oynaması ve kendinden büyük ustasını yenmesiyle mümkün olacaktır. Bu sırada uyarıları dikkate alacak, bir özel mesleği öğrenecek, bunu yaparken aklını her daim kullanacak, ustasına onun yöntemiyle mukabele edecek ve onu aşacaktır. Bilgi sırdır. Değerli bilgi daha büyük bir sırdır. Öğrenilen oyun herkesin bilmediği, padişahın bile imkânsız gördüğü bir dönüşüm oyunudur. Bu oyun marifet gerektirir. Oyunu bilmek olağanüstü bir yetenekle mümkündür. Keloğlan yeteneğini sırlar içinde, aklını kullanarak öğrenir. Öğrendiklerini yarım yamalak uygulaması, onun sonu olacaktır. Bir at olarak pazarda bağı/dizginini Köse'ye kaptıran anne, oğlunu tehlikeye atmış olur. Keloğlan burada kendini, önce kendisine ve sonra da herkese ispat etmek zorunda kalır. Bir dizi olağanüstülükler, aşması gereken engeller onun sınavıdır. Dizginlerin sembolik anlamı vardır. Önce annenin elinde olan dizgiler, sonra Köse'nin eline geçmek üzeredir. Keloğlan “kendi” olmak zorundadır. Başkasına bağımlı olmamak, kendi kendine yetmek, yaşamın en önemli sınavıdır.

Masal dünyasının olağanüstülükleri, doğal yaşamın buluşları, keşifleri, teknik veya sosyal gelişmelerinden çok da farklı değildir. Sembol, gerçek anlamı ve derinliği açıkça ortaya koyduğu şeyde değil, perdelediği şeyde aranır.<sup>257</sup> Alegorik ifadeler bir şeyi söylerken başka bir şeyi temsil ederler.<sup>258</sup> Sembolik olarak bilinmeyenin dünyasından bakıldığında, görülen her bir yenilik olağandışı algılanabilir. Bir uzay seyahati, toplu katliamlara neden olan silahlar, insanın yaşamını kolaylaştıran teknolojik ilerlemeler aslında insanlığın geliştirdiği birer olağanüstülüklerdir; perdelenmiş sırlardır, keşifler olağanüstünün olağana dönüşüm evreleridir.

Kişinin başat kişiye dönüşmesi, kendi özgün tutumuyla mümkündür. Annesinin etki alanından çıkıp kendi inisiyatifini ele alan Keloğlan'la karşılaşılır. Sembolik olarak anneye emanet edilen gereçlere artık gerek kalmaz. Olağanüstülüklerin her bir aşaması kişinin kendini

---

<sup>256</sup> Joseph L. Handerson, “Kadim Mitler ve Modern İnsan”, *İnsan ve Sembolleri*, (çev. Ali Nahit Babaoğlu) Okyanus Yayınları, İstanbul, 2009, s. 119-120.

<sup>257</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi* I. Cilt - Dil, II. Cilt- Mitik Düşünme, III. Cilt – Bilginin Fenomenolojisi, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s. 68.

<sup>258</sup> Tzvetan Todorov, *age.*, s.62.



gerçekleştirmesinin boyutları olur. Birey olmakla benlik bilinci oluşur. Başat kişi karşısına çıkan engelleri aşan, sorunlarını çözen tavırlar geliştirir. Başat kişinin görünümü ve gelişimi her aşamasıyla yansıtılır, bireyselleşme süreci sembolik anlatımla sunulur.<sup>259</sup>

Başarıyla gelen statü kazanımları artık gerçekleşecektir. Sosyal katmanlarının bir kez daha alt üst olması için, kişinin kendini yenilemesi gerekir. Düzenin adil bir şekilde, bir kere daha yeni hak edişlere göre oluşturulması söz konusudur. İnsanlık tarihi, sınıf çatışmalarıyla devrimlerle, statü farklılıklarını ortadan kaldırılma denemeleriyle doludur.<sup>260</sup> İslam felsefesi, ırk veya asabiyete bağlı değildir; hatta soya bağlı düzenleri alt üst etmiştir. Böylece Orta Doğu, Asya ve bütün Antik uygarlıkların yerini almıştır. Aslında Akdenizli olan Roma dâhil, Hint diyarına dek uzanan bir uygarlık oluşturmuştur. Renkler, ırklar önemli değil, ne denli samimi Müslüman olunması önemlidir.<sup>261</sup> Krallık/padişahlık sonrası mutlakiyet ve ardından Cumhuriyetin oluşumu böyle bir süreçtir. Günümüz Keloğlanları yönetimin çeşitli aşamalarında yer almaktadırlar.

Masal dünyasına yakın olan ve başarı üzerinden yeni dünya düzeni kuran Moğollara bir başka açıdan bakmak gerekecektir. Statüleri alt üst ederek yeni bir düzen kuran Moğollar, üçüncü kuşakta Kubilay Han, günlük yaşamı koşullarını yerle bir ederek savaşmadan başarılar elde eder. Çin halkına eşit muamele yapar, onlara adil davranırlar. Statülerine, soylarına göre değil, liyakatlerine göre, iş ve mevki verilir. Çin'in Song Hanedanlığındaki Çinli köylülerden, devlet adamlarına, askerlerden komutanlarına dek ahali birer birer Moğolların saflarına geçerler. Moğol yönetiminde malları değer bulur, itibarları artar, hareket özgürlüğü elde ederler. İnançlarına, alışkanlıklarına ve günlük yaşamlarına dokunulmaz. Song Hanedanlığı yıkılışı ani bir çöküşle değil, küçük sarsıntılarla ağır ağır gerçekleşir.<sup>262</sup>

Roma döneminden Cengiz Han'a dek asabiyete/aristokrasiye/soya bağlı yönetimin sosyal statüleri alt üst eden insanlık tarihi ile karşılaşırız. Yüzyıllar içinde öne çıkan ve

---

<sup>259</sup> Joseph L. Henderson, *age.*, 2009, s. 112.

<sup>260</sup> İran'daki Mazdek isyanları, toplum eşitliği için yapılmış, kastlar arasındaki eşitsizlik için mücadele edilmiştir (İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 4.bs., Cedit Yayınları, Ankara, 2012, s. 26-27). Roma İmparatorluğu kendi içine MÖ 753 /M 476 arasındaki Krallık Öncesi, Krallık, Cumhuriyet Dönemi, İmparatorluk Dönemi ile sosyal değişimlerin ve yeniden statü oluşumlarının, çevrenin merkezle mücadelelerinin ve radikal değişimlerinin bir tarihidir (Andrew Wallace-Hadrill, "Mutatio Morum: The Idea of Cultural Revolution", *The Roma Cultural Revolution*, (ed. Thomas Habirek, Alessandro Schiesaro), Cambridge University Press, United Kingdom, 2000, s. 3-22.). Eski Yunan ve Roma'da köle isyanları insanlık tarihinde trajik başkaldırılarıdır. Statü bağlamında en aşağıda olmanın, insan olma adına çekilen büyük zorlukların isyanlara dönüşmesinin (İÖ III ve İS III asırlarda) öyküleriyle doludur (Hasan Malay, *Çağlar Boyu Kölelik (Eski Yunan ve Roma)*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990, s. 209-261). Bu örnekleri dünya ölçeğinde artırmak mümkün. Türk dünyasında haksızlıklar karşısında isyan eden bir Köroğlu Türk dünyasının statü üzerinden değişim ve dönüşüm adına dillerden düşürmediği kuşaktan kuşağa aktardığı bir adalet ve statü sorgulamasıdır.

<sup>261</sup> Bernard Lewis, *Orta Doğu'da Irk Kavramı ve Kölelik Tarihsel Bir İnceleme*, 2. bs., (çev. Özgür Balkılıç), Akılçelen Kitapları, Ankara, 2018, s. 26-27.

<sup>262</sup> Jack Weatherford, *Cengiz Han ve Modern Dünyayı Anlamak*, (çev. Sermin Karakale), İnkılap Yayınları, İstanbul, 2009, s. 258.

insanların yaşamlarını yeniden biçimlendiren devrimler söz konusudur. Mao'nun Çin'i, Rus Çarlığının Sosyalizme dönüşmesi, Fransız ihtilalleri, Amerika'daki büyük savaşlar statüleri yeniden biçimlendirir.<sup>263</sup>

Ali Cengiz Oyununu masalın sonunda bizzat padişahın gözleri önünde gerçekleştiren Keloğlan, olmaz işlerin olabileceğini gözler önüne sermiş olur. Pek çok halk kahramanı olmaz denen işleri başarmıştır. Destan kahramanları bu yüzden anılır, adları yenilenir, aradan yüzyıllar da geçse unutulmazlar. “Alp Er Tonga” Orhun yazılarından günümüze dek yazılı ve sözlü tarih içinde anılır. Oğuz Kağan'dan Battal Gazi'ye Sarı Saltuk'a dek bir dizi kahramanlıkların hepsi olmazı olur kıldıkları için hatırlanırlar. Masal dünyasının olmaz işlerini yapan bir isim de Cengiz Han olmalıdır. Masalın adıyla Cengiz Han ve onun olmaz denebilecek başarıları arasında bağlar kurulmuş olunmalıdır. Dünya tarihinin savaş hileleri ile meşhur olan bir Cengiz Han ve torunları, Çin'den Avrupa'ya Almanya şehirlerini yağmalayacak kadar geniş bir coğrafyada yayılırlar. Cengiz Han ve torunları, statü düzenini değiştirmiş, çeşit çeşit savaş hileleri<sup>264</sup> uygulayarak hayale sığmayacak büyük bir imparatorluk kurmuşlardır. Keloğlan bir masal kahramanı olarak inanılmaz işler yapmış, verilen zor işleri başarmıştır.

#### IV. Sonuç Durumu

1. Padişah, Keloğlan'a kızını verir; kırk gün kırk gece düğün yaparlar.
2. Keloğlan'la karısının çocukları olur, anasıyla beraber mutluluk içinde yaşarlar.<sup>265</sup>

Keloğlan, akla yatmaz işleri başarır, sıkıntılarını aşar. Kayıp mutsuzluğu arayıp bulur. Masalın gerçeğe dönüşmesi, hayallerin gerçekleşmesine zemin oluşturur. Teknoloji dünyasının geçirdiği evreler göz önüne alındığında, imkânsız işlerin mümkün olduğuna şahit olunur. Sosyal yaşamın içindeki olmazlar zamanla gerçekleşebilir.

Mitik dönemden bu yana kahramanlığın evrensel bir boyutu vardır. Kötüye karşı koymak, haksızlıklarla baş etmek kişiliğin keşfidir. Haksızlıklar, adaletsizlikler, çeşitli

<sup>263</sup> Andrew Wallace-Hadrill, *age.*, 2000, s. 3-22.

<sup>264</sup> Cengiz Han kendi ordusundan daha büyük orduları yenme konusunda esrarengiz yeteneğe sahiptir. Bu yüzden onun büyü ve hile konusunda usta olduğu, kimileri şeytanla arkadaş olduğunu yazar. Buhara'yı almadan önce kimselerin geçemediği çölü ordusuyla beraber geçer. Çöl koşullarına uyum sağlar. Uygun teçhizat, avlanma, taşıma, araç yapma, inşa etme gibi her türlü ihtiyaç stratejik olarak karşılanır. Çölü geçip kimsenin ummadığı yerden Buhara'ya varır. Asker gibi hızlı, tüccar gibi ağırdan alıp şehre korku salar. Zulmetmeyi psikolojik bir araç olarak kullanır. Daha kaleye saldırmadan önce kaleyi savunanlar kaçarlar. Onlarda Cengiz Han'ın hazırladığı tuzağa düşerler. Cengiz Han'ın ordusu kaçarken bile hile yapar. Kaçarken yanlarındaki değerli eşyaları yere salar, ardından gelen askerler, eşyalarla oyalanır, paylaşmak için birbirlerine girdikleri sırada tekrar geri dönüp karşıdaki askerleri imha ederler. Rüzgâra karşı kum atıp sayılarını fazla gösterirler. Nereye gittikleri belli olmasın diye atlarının kuyruklarını ayaklarına bağlarlar. Almanya ve Polonya arasında şövalyelerle 1241 yılında karşılaştıklarında, şövalyelere kaçar gibi yapıp onarın ağır zırhlarıyla yorduktan sonra, gürleyen sesleriyle toz bulutuyla ortalığı karıştırıp kokulu dumanlar salarak bayılmaları sağlarlar. Piyade askerleri de ortadan bölüp birbirleriyle irtibatlarını kesip dağılmış gibi gözükererek şaşkın ve dağılmış askerleri ölümcül tuzağa düşürürler. Cengiz Han'ın hileye dayalı savaş taktikleri, II. Dünya Savaşı öncesinde ve esnasında Japon, Alman, Çin, Rus bilim dünyasında araştırılmış, Moğolların askeri stratejileri üzerinde durulmuştur (Jack Weatherford, *age.*, 2009, s. 40-42, 139-140; 201, 318).

<sup>265</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *Anadolu Masalları*, 1. Cilt, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1993, s. 67-68.

entrikalar, bir kişinin kendi başından geçen birtakım işler gibi görünse de, bu mücadele aslında toplumun kolektif kimliğinin bir parçasıdır.<sup>266</sup> Masalın sonunda adalet mutlaka tecelli eder. Hak arayanların, doğruluğu ispat edilenlerin öyküleri anlatılmaya değerdir. Köse'yle baş etmesi, cesareti, akli kullanmayı, susmayı, sır saklamayı, öfkesini kontrol etmeyi, yerinde hareket etmeyi, gerektiğinde gerekeni yapmayı sergileyen öğretiler dizisi sergilenir. Keloğlan sonunda padişahın kızını alır.

Çocukların büyümesi, gençlik çağlarından itibaren ebeveynlerinden ayrılıp olgunlaşmaları/birey olma duygusunu kazanmaları gerekir. Ebeveyn arketipi bu kopuşla zedelenir. Bireyi grup yaşamına döndürme, iyileştirme süreci gerekir.<sup>267</sup> Keloğlan bir yolculuğa çıkar, sonunda muradına erer. Kendini gerçekleştirip padişahın kızını alır. Döner, yine anasıyla birlikte yaşar. Masalları yerelleştiren unsurlar kültürel değerlerdir. Masalın sonunda Keloğlan anasını unutmaz. Vefa insanı geri döndürür, değerlere bağımlı kılar. İnsan toplum içinde üst tabakalara gelebilir. Geldiği yeri unutmaması onu güçlü yapar. Türk toplumunun çocuklarına tembihi, masallar üzerinden özelleşir: Kişi dışarı gitse de, evini, anasını, atasını, geçmişini unutmamalıdır.

Bilim felsefesinde, olanak olanaksızlığa üstün tutulur. İdeal olan bilgiyi olanaklı görmekle kalmaz, problemi de bir ölçüye göre açıklar. Bunu yaparken kurgulara başvurur. İdeal olanla yaşamın gerçekliği çatışabilir.<sup>268</sup> Alışıldık/anonim olanın bir ötesine taşınan sorunlar, aslında toplumun kendini aşma, kendini yenileme denemeleridir. Belli bir düzen aksıyorsa sosyal yaşam içinde, düzen kendini yenilemek zorunda kalır. Bunu yapan yeni aktörler ortaya çıkar. Masal dünyasının aktörleri, kılıç kalkanla; topla tüfekle değil, akıllarını kullanmayı tercih ederler. Akli kullanma becerilerinin sembolik olarak sergilendiği bir dünya, terakki eden bir dünyaya işaret eder. Çağdaş dünyanın geçmişi bilimsel keşifler yanında sosyal keşiflerdir. Toplu olarak yaşamının yeni boyutları insanı merkeze alana dek devam eder. Devrimlerin sebebi insanı eşit olarak yüceltmektir.

Toplumsal sınıflar, açgözlülük veya hırslar yüzünden yeniden kurulacak, yeni sınıflar üzerinden sınıflar arası mücadeleler devam edecektir. Sınıf mücadelelerinin son bulması bir hayalden öteye geçemeyecektir. Sınırsız tüketim, daha fazla şeye sahip olma tutkusu var oldukça ve bu istekler insanın doğasının bir parçası olarak devam ettikçe sınıflar hep olacak, bunlar uluslararası savaflara yol açabileceklerdir.<sup>269</sup>

<sup>266</sup> Joseph L. Handerson, *age.*, 2009, s. 111.

<sup>267</sup> Joseph L. Handersen, *age.*, 2009, s. 129.

<sup>268</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *age.*, s. 51.

<sup>269</sup> Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak Bir Var Oluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*, 7. bs., (çev. Aydın Arıtan), Say Yayınları, İstanbul, 2019, s. 26.

## Sonuç

Keloğlan hakkında anlatılan masal, gerçek dünyaya pek çok gönderme yapar. Masal bir yandan yerleşirken, diğer yandan masal dünyasında sosyal tabakalar arasındaki geçişlerin nasıl gerçekleştiği sembol diliyle anlatılır. Aristokrasiden veya soya dayalı yönetimden erdeme ve akla dayalı bir statüye doğru nasıl yol alındığı görülür. Kişilerin kendi hünerlerini ve akıllarını kullanma becerileri yükselmeleri için yeterlidir. Halk arasında sıkça anlatılan ve sevilerek tekrar tekrar dinlenen masallar, toplumsal bilinçaltına işaret eder. Akı ve yetenekleriyle birtakım işler yapanlar, statü elde ederler, toplumsal tabakaları da alt üst edip kendilerine yeni bir statü kazanırlar. Akıllı kişinin hüneri, onu hayal edemeyeceği yerlere taşıyabilir. Geçmişte ve günümüzde pek çok sanatçı, bilim insanı, yönetici vb. hünerlerini ve akıllarını kullanarak toplumun gözdesi ve imrencesi olmuşlardır.

Masalda edilgen bir kişinin nasıl etken olduğu, kendini nasıl gerçekleştirdiğinin öyküsü anlatılır. Olağanüstü talepler, sınamalar ve sınavlar sonrası Keloğlan kendini ispat eder. Gerçek yaşamda olmayacak gibi görülen işler başarılıdır. İmkânsız görülen olağanüstülüklerin üstesinden gelinir. Başarılması, imkânsız olanın da başarılabilceğinin mesajı verilir. Olmayacak işler masal dünyasında, dolayısıyla gerçek dünyada olur. Günlük yaşamda aşılmaz zorluklar ve engeller, bir süre sonra gerçekleşebilir. Zamana ait görevlik, başka bir zamana evrilirken kendi kurallarını yitirir. Akılla becerilerini birleştiren herkes hayallerinin peşinden koşabilir ve bunları gerçekleştirebilir. Keloğlan dinleyenler adına bir dizi zorluklarla mücadele etmeye girişir. Padişahın kızına talip olmak, bilinçli bir seçimdir. Kararlı tutumu, anasını saraydan almış olduğu cevap, çözüm arayışları bir kahramanın, başat kişi olmanın yolculuğudur.

Çelişkiler, çatışmalar masaldaki gibi, dünyayı değiştirecek, dönüştürecek yeniliklere yol açar. Keloğlan'ın başından geçenler, kendi adına bir talep olarak görünse de toplum adına bir talebinin sembolik ifadesi olur. İnsanlığın tarihi, olağanüstülüklerin aşılmasının tarihidir. Keloğlan ve onun aştığı sembolik engeller üzerinden insanoğluna bilinçaltında derin derin sırlar verilir. Geleceği değiştirmek senin elindedir. Olmazı olur kılmak, seninle mümkündür. Kendi örneklerini belirle. Bir amacın olsun. Kendini bu amaçlar doğrultusunda geliştir ve donat.

Bir kişinin değişimi bir toplumun değişimi anlamına gelir. Bir kişi bir peygamber, bir padişah, bir komutan, bir bilim insanı, bir yönetici olabilir. Keloğlan sembol bir tip olarak toplumu değiştirme yönünde olumlu bir görev üstlenir. Kral-Tanrılardan, feodal yapılara, oradan cumhuriyet ve demokrasilere geçişlerin her birinin arkasında pek çok gerçek öykü vardır. Masum görülen masalların bile, kendi içinde insanı rahat bırakmayan onu bir şekilde tetikleyen bilinçaltı görevleri vardır.

Toplumsal statüler alt üst olabilir, dünya yeniden kurulabilir. Sınıfsal tabakalar, değişime açıktır. Kapalı olması değişmeyeceği anlamına gelmez. İnsanoğlu kendi tarihini

olağanüstü gayretlerle değiştirmiştir. Edebi anlatılar, içlerinde bir sihir, bir güç taşırlar; gerçek dünyayı biçimlendirmek için ilham verirler.

### Kaynakça

- ADLER, Alfred, *Yaşama Sanatı*, (çev. Kamuran Şipal), Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve Levent Köker, *Tanrı Devletten Kral-Devlete*, 5. bs., Ankara, 2008.
- AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1*, 4. bs., TDK Yayınları, Ankara, 1984.
- Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, (çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- ALANGU, Tahir, *Keloğlan Masalları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.
- ARIK, Durmuş, “İslam Öncesi Arap İnanışları”, *Halk İnanışları El Kitabı*, (ed. Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu), Grafiker Yayınları, Ankara, 2017.
- ASLAN, Cahit, *Sosyolojiye Giriş Kavramlar ve Kullanımları*, Karahan Yayınları, Adana, 2005.
- AYVERDİ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 2. bs., Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2011.
- BIÇAK, Ayhan, *Tarih Düşüncesi II Felsefe ve Tarih*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2004a.
- BIYIKTAY, Halis, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, TTK Yayınları, Ankara, 1989.
- BİLKAN, Ali Fuat, *Masal Estetiği*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2001.
- CARLAUÏ, J. C ve J. C. FILLOX, *Edebi Eleştiri*, (çev. Ayşe Hümeysra Çakmaklı), Ankara, 1985.
- CASSIRER, Ernst, *Devlet Efsanesi*, (çev. Necla Arat), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984.
- CASSIRER, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*, (çev. Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- ÇINAR, Ali Abbas, *Kazak Kültürü ve Edebiyatı Araştırmaları*, Muğla, 2006.
- DEDEOĞLU, M. Münir, *Sevgi Ahlakı Bergson ve Mistik Etik*, ÜBL Yay., Ankara, 2003: 83.
- DİLAÇAR, Agop, *Kutadgu Bilig İncelemesi*, 2. bs., TDK Yayınları, Ankara, 1988.
- DİVİTÇİOĞLU, Sencer, *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında*, YKY, İstanbul, 2004.
- DİVİTÇİOĞLU, Sencer, *Orta-Asya Türk İmparatorluğu (VI-VIII. Yüzyıllar)*, 3. bs., İmge Yayınları, İstanbul, 2005.
- DURKHEIM, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, 2. bs., (çev. Fuat Aydın), Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2011.
- DURSUN, Aysun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008.
- DUYMAZ, Ali, “Meşruiyet Kaygısı”nın Edebiyata Yansıması ve Bir Örnek: Dede Korkut Kitabının Mukaddimesi,” *Gelenekten Geleceğe Türk Edebiyatı Elginkan Vakfı 2. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildirileri, 15-17 Nisan 2015*, Elginkan Vakfı Yayınları İstanbul, 2016. s. 399-411.
- Ebû Nasr Fârabî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Navamîs-i Eflâtun)*, (haz. Fahrettin Olguner), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985.
- ERGUN, Doğan, *100 Soruda Sosyoloji Elkitabı*, 9. bs., İmge Yayınları, Ankara, 2008.
- ERKOÇ, Hayrettin İhsan, *Eski Türklerde Devlet Teşkilâtı (Gök Türk Dönemi)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Çalışması, Ankara, 2008.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, 2. bs., Derya Dağıtım Yayınları, 3 C., İstanbul, 1985.

FROMM, Erich, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, (çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınları, İstanbul, 1998.

FROMM, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak Bir Var Oluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*, 7. bs., (çev. Aydın Arıtan), Say Yay, İstanbul, 2019.

GÜNGÖR, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar Ahlak Psikolojisi, Ahlakî Değerler ve Ahlakî Gelişme*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.

GÜVENÇ, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, 8. bs., Remzi Kitapevi, İstanbul, 1999.

HANDERSON, Joseph L. “Kadim Mitler ve Modern İnsan”, *İnsan ve Sembolleri*, (çev. Ali Nahit Babaoğlu) Okuyan Yayınları, İstanbul, 2009.

HARMANCI, Meriç, *Türk Masallarında Keloğlan Tipi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmit, 2010.

HERODOTOS, *Herodot Tarihi*, 3. bs., (çev. Müntekim Ökmen), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1991.

İNALCIK, Halil, “Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği: Kutadgu Bilig’de (1069) Devlet ve Din”, *Seçme Eserler IX Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s.13-30.

İNALCIK, Halil, “Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih Kanunları”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1958, S. 2, s. 102-126.

KAFESOĞLU, İbrahim, “Selçuklular”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, C. 10, s. 353-416.

KHAZANOV, Anatoly, M. (2015), *Göçebe ve Dış Dünya*, (çev. Ömer Suveren), Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2015.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, “Baybars”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, C. 2, s.357-363.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, “Orta Zaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?” *Adalet Kitabı*, (ed. Bülent Arı, Selen Aslanbaş), Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2015, s.51-86.

LABERTHONNIÈNE, *Descartes Üzerine Tetkikler*, 2. bs., (çev. Mehmet Karasan), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977.

LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 1996.

LEWIS, Bernard, *Orta Doğu’da Irk Kavramı ve Kölelik Tarihsel Bir İnceleme*, 2. bs., (çev. Özgür Balkılıç), Akılçelen Kitapları, Ankara, 2018.

MAGGEE, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, (çev. Mete Tuncay), MEB Yayınları, İstanbul, 1979.

MALAY, Hasan, *Çağlar Boyu Kölelik (Eski Yunan ve Roma)*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

MARENN-GRISEBACH, Manon, *Edebiyat Biliminin Yöntemleri*, (çev. Arif Ünal), AKM Yayınları, Ankara, 1995.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 10. bs., Remzi Kitapevi, İstanbul, 2006.

MERÇİL, Erdoğan, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK Yay., Ankara, 1989.

Mustafa bin Bâlî, *Risale-i Kıyâset-i Firasel İlm-ı Firasel Yüzler Hâli Söyler Mizaçlar, Huylar, Uzuvarlar, Dimağ, Kalp, İnsanın Dönemleri, İnsan Türlerinin Ahlakı, Irklar, Beldeler, Mekânlar ve İklimler*, (haz. Ramazan Sarıççek) Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2014.

NİZAMÜLMÜLK, *Siyasetnâme Siyerü’l-mü’lük*, 3. bs., (çev. Nurettin Bayburtlugil), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995.

ORTAYLI, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 4.bs., Cedid Yayınları, Ankara, 2012.

ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, C. II, TTK Yayınları, Ankara, 1995.

ÖNAL, Mehmet Naci ve Mustafa SARGIN, “Tokat Masallarında Yerelleşme”, *Kim Uyur Kim Uyanık? (Türk Masal İncelemeleri)*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2021.

ÖNAL, Mehmet Naci, “Evlenme Âdetlerinin Türk Kültüründeki Yeri”, *Gelin Kitabı*, (haz. Emine Gürsoy Naskali ve Aysel Güneş), Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 235-277.

ÖNAL, Mehmet Naci, “Kutsalın Türk Kültüründeki Yeri: Tanrısal Simgencilik”, *Milli Folklor*, 2009, S. 84, s. 57-72.

PARKIN, Frank, “Toplumsal Tabakalaşma”, *Sosyolojik Çözümlemeler Tarihi*, 2. bs., (haz. Mete Tuncay ve Aydın Uğur), Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 647-679.

SAKAOĞLU, Saim, *Gümüüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.

SAKAOĞLU, Saim, *Masal Araştırmaları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.

SARIYÜCE, Hasan Latif, *Anadolu Masalları*, 1. Cilt, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1993.

TANER, Nuri, (1997), “Türk Masallarında Anlatım Biçimlerine Göre Köse Tipi ve Keloğlan ile Köse Tipinin Karşılaştırılması”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektör Bildirileri II*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 273-280.

TAYLAN, Necip, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981.

TEMİR, Ahmet (çev), *Moğolların Gizli Tarihi Tercüme*, 3. bs., TTK Yayınları, Ankara, 1995.

TEZCAN, Semih, *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

TODOROV, Tzvetan, *Fantastik Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım*, (çev. Nedret Öztokat), Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

TÜRKEŞ-GÜNAY, Umay, “Dede Korkut Kitabı ve Toplumsal Değerlerin Tahlili”, (haz. Alev Kâhya-Birgül ve Aysu Şimşek-Canpolat), *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999, Ankara)*, AKM Yayınları, 2000, s. 191-202.

ÜLGENER, Sabri, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri ile Bir Portre Denemesi*, Der Yayınları, İstanbul, 1981, s. 109-126.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilim Felsefesi*, 2. bs., Ülken Yayınları, İstanbul, 1983.

VOLKAN, Vamık D., *Körü Körüne İnanç*, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2005.

VON FRANZ, M.L., “Bireyselleşme Süreci”, *İnsan ve Sembolleri*, (çev. Ali Nahit Babaoğlu) Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2009.

WALLACE-HADRILL, Andrew, “Mutatio Morum: The Idea of Cultural Revolution”, *The Roma Cultural Revolution*, (ed. Thomas Habirek, Alessandro Schiesaro), Cambridge University Press, United Kingdom, 2000.

WEATHERFORD, Jack, *Cengiz Han ve Modern Dünyayı Anlamak*, (çev. Sermin Karakale), İnkılap Yayınları, İstanbul, 2009.

YÖRÜKÂN, Turhan, *Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Görüş Açısıyla Öğrenme, Etkileşme, Sosyalleşme, Kültür ve Kişilik*, AKM Yayınları, Ankara, 2013.

# ALİ CENGİZ OYUNU MASALINI VAROLUŞÇULUK AÇISINDAN YENİDEN OKUMAK<sup>270</sup>

Sibel TURHAN TUNA<sup>271</sup>

## Giriş

Masallar, insanı insana anlatan (anonim) edebî türlerdir. Varoluşçuluk ise, “insan”ı merkezine alıp onu her yönüyle inceleyen felsefî bir akımdır. Masalda verilen olağanüstülükler, gerçek yaşamda olamaz izlenimi uyandırmasına rağmen, aslında insanlığın temel problemleri ve bu bağlamda içsel yaşantı, masal metni üzerinden sembolik bir dille anlatılmaktadır. Böylelikle kahraman ve diğer masal figürleri, masal boyunca gerçekleştirdiği eylemlerle gerçeği, yani felsefenin özellikle de Varoluşçuluk’un başlıca konularından olan ‘insan’ı temsil ederler. Masalların kesitinde, okur merkezli edebiyat kuramlarından olan “alımlama estetiği” sayesinde, verilen evrensel ahlakla ilgili olumlu mesajlar alınıp alımlayan her birey tarafından, özü aynı olan çeşitli formlarda yorumlanabilir. Aynı zamanda her yorumlama, insanın yaşanmışlık düzeyiyle de ilgilidir. Bu mesajlar, masal dünyasının kavramsal olmayan ama düşünsel içeriğe sahip felsefî iletileridir. Örneğin, “masalda olumlu yöndeki tüm tipler, varlığın *arkhe*’sinin iyilik, adalet, güzellik olduğu duygusunu uyandırır.”<sup>272</sup> Jung’a göre, masalların başlangıcındaki kötü ya da karamsar çizilen tablo, (çocuksuzluk, ülkenin kıtlık çekmesi, dışardan gelen dev/düşman tehditi...) bireyin “yaşam kriziyle” örtüşmektedir. Karşılaşılan bu sorunlar yüzünden, masal kahramanının ilkin kişiliği yaralanır ve o, “acı” çeker.<sup>273</sup>

Yakın tarihine ait felsefî bir akım olan Varoluşçuluğun filizlenip büyümesinde, 19. ve 20. yüzyıl dünyasının getirdiği olumsuz şartlar rol oynamaktadır. İnsan, özellikle 20. yüzyılda her zamankinden daha çok yalnız ve bunalımlıdır. Emeğin yerini makinenin alması, savaş ve toplu katliamlar, şiddet, toplum içinde bölünmüşlük ve alışlagelen değerlere yabancılaşma gibi birçok olumsuz etmen insanı içinde yaşadığı çağa, topluma yabancılaştırır. Tüm bunlar, insanda terk edilmişlik, bırakılmışlık, bunalım, sıkıntı, isyan, iç daralması, kaygı, korku, umutsuzluk, çaresizlik, bulantı gibi duyguları tetikler. Böylece bu çağın insanı, geleceğe ya da geçmişe değil “an”a bağlanır. Varoluşunu sorgulayan insan, nedensiz ve saçma dünya içinde

<sup>270</sup> Bu çalışma, “Türk Masallarının Varoluşçuluk Açısından İncelenmesi”, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2013) adlı doktora tezinde aynı adla incelenen masalın yeniden gözden geçirilmiş, ilave yapılarak hazırlanıp güncellenmiş halidir.

<sup>271</sup> Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, sibeltuna2002@yahoo.com

<sup>272</sup> Vefa Taşdelen, “Felsefe ve Masal: Van Masalları Örneği”, Beyaz Gemi, S. 1/3, *Uluslararası Van Gölü Havzası, Sempozyumu Bildiri Metinleri*, (ed. Oktay Belli), 2007, s. 14.

<sup>273</sup> Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 4. bs, çev. Ali Nahit Babaoğlu, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2009b, s. 166.



*öznel, otantik ve biricik varlık* olduğunu keşfeder. (Aslında bu keşfin temelleri antik dönem felsefesine değin uzanır.)

Tüm bunların keşfiyle insan başkaldırıp isyan eder. Varoluşçuluk, gerçekte bir *başkaldırışın öyküsüdür*. Bunu da en iyi yansıtabilecek araçlardan biri edebiyattır. Varoluşçu düşünür – yazarlar fikirlerini daha çok roman, deneme, tiyatro türünde kaleme alırlarken masal türünü kullanmamışlardır. Ancak masal, zaten yeni bir edebî tür olmayıp kadim zamanlardan günümüze taşınmıştır. Masal, an’da geçmişini anlatırken varoluşun değindiği ve sorguladığı temel konuları zaten bünyesinde barındırmaktadır. Hatta Alangu’nun ifadesiyle, masalın günümüz dünyasına uyarlanmış haline bir örnek “Keloğlan Masalları”dır. Bu masallarda, dünyanın haksızlıklarına karşı, sinsice kinle karışmış bir saldırı ya da direnme ihtiyacı bulunur. Bu direnme ve saldırının temelinde sosyal bir yenileşmenin, bir evrimin mevcut olduğu gözlenir. Sonunda kurulu düzene karşı çıkacak bir oluşum, “baş kaldırma” tepkisiyle öncelikle halk anlatılarında kendini gösterir.<sup>274</sup> Masalların macera bölümlerinde sıkça kullanılan yanlışlarından/motiflerden biri başkaldırıcıdır. (Kötü kalpli üvey anneye yahut insanı ezen bir ağaya karşı vb. gibi.) Sıkıntı ve bunalımla başlayan başkaldırının ardından kötüye karşı sabırla yılmadan mücadele edilir.

Kökünü mitolojiye kadar dayanan masalların içinde felsefe izlerine rastlanabilmektedir. Daha çok, güzel ahlakın ön plana çıkarıldığı doğruluk, dürüstlük, sadakat, iyilik, cesaret, şefkat, merhamet gibi değerlerde felsefe kendini gösterir. Masallar da, taşıdıkları bu kalıcı değerlerle dünyaya ve insanlığa önemli katkılar sağlar. Felsefe, iyi ve kötü yönetimden, insanların erdemli ve erdemsiz davranışlarından, sevgiden, güzellikten, mutluluğa nasıl ulaşılacağından söz eder; sanat ya da edebiyat ise bunları somut örneklerle betimler, dolayısıyla her ikisinde de insan vardır. Edebi metin, ahlaksal bir öz ve varoluşsal bilgiyi taşır, aktarır. İnsan, bu metinlerde yer alan başkalarının olumsuz varoluş durumları karşısında acı, merhamet gibi duygulara kapılıp arınır, etik bir tavır sergiler, onunla özdeşleşir, empati kurar. Sanat, varoluş alanından kesitler sunarken varoluşun hallerini ayrıntısıyla yansıtır. Bu içerikte, insanın dünyadaki somut varoluş deneyimleri vardır. Sanat, insanın ve varoluş gerçekliğinin yabancılaşmaya uğramadan anlatılmasına hizmet eder.<sup>275</sup> Bunun için çeşitli yaşam deneyimleri gözlemlenir. Bunlar, sanatın en iyi kılavuzudur, hatta sanatçının ya da edebi eser yazarının kendisi bazen hem aktör hem de deneyimleyendir.

<sup>274</sup> Tahir Alangu, *Billur Köşk*, Afa Dünya Masalları Dizisi, Afa Yayınları, İstanbul, 1990, s. 171.

<sup>275</sup> Vefa Taşdelen, “Edebiyatın Varoluşsal Boyutu”, *Bizim Külliye Dergisi*, Felsefe – Edebiyat Özel Sayısı, S. 46, 2010, s. 15,19.

M. N. Önal, dinleyicinin masaldan çıkarımları hakkında şunları ifade eder: Masallar, gerçeklerin denemesi olup yaşanmış olaylar olarak düşünülür. Geçmişten örnek alınıp geleceğe taşınır. Masallar, geçmişte insanların yaşamış olduğu deneyimlerdir. Bu manada masal ve yaşam örtüşür. “Dinleyiciye göre masal kesinlikle uydurma değildir. Masaldaki iyi kahramana özenilir. Masalların adaleti, dürüst olmayı, aklını kullanmayı, vefalı, saygılı olmayı, iyi arkadaş olmayı öğrettiği düşünülür.”<sup>276</sup> Kötü tipler ise, her zaman kötü olarak bilinir, asla örnek alınmaz. Tüm bunlardan hareketle, masalda iletilmek istenen sembolik manadaki olumlu – ahlaki mesajlar ile felsefede insan varlığının arkhe’sinin iyilik, adalet, güzellik olduğu duygusu uyanır. Bu mesajlar, masal dünyasının kavramsal olmayan ama düşünsel içeriğe sahip felsefi iletileridir.<sup>277</sup> Masallarda, yardımlaşma, dayanışma, sosyal uyum, dürüstlük gibi değerler sembolik bir dilde aktarılmaktadır.<sup>278</sup> Böylece masal, performans kuramının özellikle ‘bağlam’ boyutu dâhilinde Varoluşçuluk bakımından alımlanabilmektedir. Anlatıcı (dinleyici ya da okuyucu da dâhil), kahramanın kendini gerçekleştirme yolculuğunda yaşadığı tüm sıkıntılarla yahut mutluluklarla âdeta kendini özdeşleştirmektedir: Örneğin kahramanın macerası sırasında yaşadığı olumsuz deneyimlerin, çektiği acının birebir hissedilmesi gibi. Anlatıcı/dinleyici/okuyucu, masal metninin sembolik gönderileri neticesinde kendi varoluşlarını biçimlendirmekte, örnek davranış modellerini benimsemekte, kendine sonuçlar çıkarmaktadır. Bu çıkarımlar, yaşama dönük bazı tecrübeleri oluşturmaktadır. Tıpkı varoluşçu felsefede insan yaşamı tecrübelerden, eylemlerden ibaret olduğu gibi, sanatta da her anlatı olayı “sosyal bir tecrübeden ibarettir.”<sup>279</sup>

Sanat eserinde okuru, anlatıya çekecek olan ilk şey, öykülemenin niteliğidir. “Eylem nasıl öykülenir, neler olup biter, olaylar nerede, ne zaman, nasıl gerçekleşir, öykü anlatıya nasıl yayılır, olayların süresi nasıldır?” gibi sorular anlatı için önemlidir. Diğer bir öge ise; okuru çeken öykülemedeki, anlatıdaki “kişilerdir”. Onların sunumları, dış görünüşleri, iç dünyaları, yaratılışları, ruhsal durumları, sınanmaları, zaman içinde geçirdikleri evrimler bir anlatının özgün derinliğini oluşturur.<sup>280</sup> Masallar da bu bakış açısı ile incelenmelidir. Masalların öykülenişinde ilk dikkati çeken engin hayal dünyasıdır. İnsan, yaşamının büyük bir kısmında

---

<sup>276</sup> Mehmet Naci Önal, *Muğla Masalları (Araştırmalar – İncelemeler)*, Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla, 2011a, s. 189.

<sup>277</sup> Vefa Taşdelen, *age.*, s. 14.

<sup>278</sup> Mustafa Arslan, *Denizli Yöresinden Derlenmiş Masallar*, Zirve Yayınları, Denizli, 2008, s. 199.

<sup>279</sup> Özkul Çobanoğlu, *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş* (Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 60) adlı eserinde konuyla ilgili şunları aktarır: Robert A. Georges’in “Hikaye Anlatımlarının Anlaşılmasına Doğru” adlı çalışması, halkbilgisi icra olaylarının incelenmesine yönelik “en gelişmiş modellerden birisidir”. Bu modelde (alt başlıkları olan) üç madde şu şekilde verilir: 1. Her öykü anlatım olayı iletişimsel bir halidir. 2. Her öykü anlatım olayı sosyal bir tecrübedir. 3. Her öykü anlatım olayı tektir.

<sup>280</sup> E. Ayşe Kıran ve Zeynel Kıran, *Yazınsal Okuma Süreçleri (Dilbilim, Göstergibilim ve Yazınbilim Yöntemleri İle Çözümlemeler)*, Genişletilmiş 3. bs., Seçkin Yayınları, Ankara, 2007, s. 45.

hayaller kurar. Hayal, kurgu, edebi türler içinde en çok roman, hikâye, masalda karşımıza çıkar. Edebiyat felsefesinde, hayalin, kurgunun edebiyattaki işlevi; “inanmış gibi yapmaktır.” Çünkü yazar da eserini meydana getirirken, tıpkı oyuncu gibi olaylara ve karakterlere gerçekten inanıyormuş gibi hayal eder ve onu kurgular. Benzer şekilde okuyucu da eseri okurken veya izlerken kendi hayal gücünü kullanır, esere inanmış gibi yapar ve onu kurar, kurgular, yeniden oluşturur.<sup>281</sup>

Bellek yeniden kurma işlemine dayanırken, hayal ve gerçek, belleğin sınırlarını teşkil eder. Geçmiş, bellekte olduğu gibi kalmaz. Bellek, sadece geçmiş kurgulamakla kalmaz, aynı zamanda şimdi ve geleceğin deneyimlerini de organize eder.<sup>282</sup> Kültürel bellekte biriken ve kuşaklara aktarılan, aktarılırken o çağa uyum sağlayan anlatılardan biri de masallardır. Kültürel bellekteki masal, hayal unsuru öğelerini içinde bulunduran yalın üslûbunun yanında, özellikle öğretme boyutunda, yaşamın insanla, insanın yaşamla tüm ilişkilerini, kimi zaman olağan kimi zaman olağanüstü yanlışlarla/motiflerle anlatır.

Varoluş felsefesine göre, insan kendisini dünyaya getiren, besleyip büyüten ailesini, yetiştiği yeri, kültürel ortamı hatta coğrafyayı, seçemez. Belli bir “hazır bulunmuşluk” içinde dünyaya gelinir. İnsan, fırlatıldığı yahut terk edildiği dünyada, özgür benliğinin bilincine kavuştuktan sonra seçim gücünü elde eder. Masal kahramanı da annesi dahil içinde yetiştiği ortamı seçme hakkına sahip olmadan dünyaya gelmiştir. Sonrasında, hürriyet ve sorumluluk denemesinde bulunarak, özgür iradesiyle seçimler yapar, geleceğe doğru tasarılar kurar, bu seçimler onu varoluş hareketinde bir kahraman yapar.

Osmanlı tarihçileri, kulluktan vezirliğe, sadrazamlığa, padişah damatlığına, cariyelikten gözdeliğe, padişah analığına yükselmiş birçok ünlü isimleri tanıtır. Ama kitaplarda genelde, onların statü atladıktan sonraki hayatları anlatılmıştır. Masalda ise, bu kişilerin daha önceki maceraları yer alır. Sanki masal, kalıplaşmış birer anlatı biçimi içinde bu kişilerin resmî tarih kitaplarında baş tarafı anlatılmayan hayat maceralarını tamamlamak görevini üstlenmiştir.<sup>283</sup> Sıfırdan başlayıp, akıl, bilgi ve becerileri ile makam ve mevki, servet sahibi olan masal kahramanları aslında Osmanlı döneminde gerçekte yaşamışlardır ve yaşamları boyunca bir varoluş mücadelesi içinde olmuşlardır.

Masallarda Varoluşçuluğun tespiti ile ilgili gözlemlerden biri de anlatılardaki sürekli hareket, gerilim, kahramanın aşkınlığı, zaman zaman yenilgileri, sahne arkasından yansıtılan içsel hesaplaşmaları, varoluşçu felsefecilerin öz yaşam öykülerinde geçirdikleri değişimler ile

<sup>281</sup> Sinan Kılıç, “Edebiyat Felsefesi”, *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet Cevizci), C. 5, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007, s. 53.

<sup>282</sup> Jan Assmann, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (çev. Ayşe Tekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 46.

<sup>283</sup> Perteve Naili Boratav, *Yüz Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yayınevi, 7 bs., 1995, s. 84.

örtüşmesidir. Özellikle, varoluşçuların genelinde, başlangıçta savundukları fikirler, bir zaman sonra değişikliğe uğramış olarak karşımıza çıkar. Hatta bu durum eserlerine de yansımıştır. Bu çelişkili gibi duran tutum, aslında ‘insanın aşkın bir varlık’ olduğunun da ispatı olup yine varoluşçu düşünürlerin tezlerini doğrulamaktadır: ‘Varoluş değişkendir.’ İnsanın varlığını iki temel özellik oluşturur: ‘Aşkılık’ ve ‘olgululuk’ durumu. W. Biemel’e göre, aşkılık, insanın olanaklar tasarlama, seçme ve onları gerçekleştirme yeteneği olup bunlar sayesinde insan, varoluşu durmadan aşar, onu, sınırların ötesine geçirir.<sup>284</sup> İnsan, kendi dışında vardır ve kendini aşmak için aşkın amaçlarını kovalaması gerekmektedir.<sup>285</sup> Birçok varoluşçuya göre, aşma zamanı gelecek zamandır. Kişi kendini geleceğe doğru aşar, tasarımlarını gerçekleştirerek var olur. Aynı hareketliliği masal üslubunda da bulmak mümkündür. Oradaki hareket de hep geleceğe dönük ‘an’da yaşanan harekettir. Masalda, romanlardaki gibi, geçmişe dönülmez. Ancak, insan varoluş yolculuğunda geçmişten gelmektedir, hatta o bu yönüyle de “tarihseldir”.

Varoluşçulukta birey, toplumu kendi içinde kendi tarzınca yansıtır. Kişi, kendini saran kalabalığın içinde “biricik”tir, ferdîdir. Ama bazı insanlar da vardır ki, içinde yetiştiği topluluğu ayna gibi yansıtırlar. Bu durumu en iyi örnekleyen edebi türlerden biri masallardır. Örneğin, Helvacı Güzeli masalında, baba ve kız Spranger’in sınıflandırdığı toplumsal tavrın en açık örneklerindedir. Kierkegaard, bu tip insanları etik varoluş alanında değerlendirir. Ona göre kişi, toplumla olan ilişkisini sağlıklı bir şekilde kurabilmek için, işi, ailesi olan insan olarak topluma etkin bir biçimde katılmalıdır. Etik varoluş alanı, gayretin ve zaferin alanıdır. Bu alan, “toplumsal beni” oluşturur.<sup>286</sup> Masalda, kahraman gayretinin, engin sabrının ödülünü almıştır. Bu tipler, içinde yetiştikleri gelenekçi toplumun aynasıdır, idealize edilip, bazı değerler için, (sevgi, namus gibi) ölümü bile göze alırlar.

Varoluşçu düşüncenin ana temalarından olan *eylem* kavramı, masal kahramanlarının hiç de küçümsenemeyecek eylem anlayışları ile örtüşmektedir. Gerçeğin izdüşümlerini bulduğumuz bu kurgusal dünyada da her eylem, ‘kendini var etmeye duyulan bir özlemdir’ ve kişiyi, diğer var olanlardan ayırarak onun aşkın varlık olmasını sağlar. Dolayısıyla anlatıda mesaj nettir: *İnsanoğlunun varoluşu, hareketine bağlıdır.*

Sanat, varoluş alanı içinden türlü kesitler aktarır, varoluşun hallerini anlatır.<sup>287</sup> Edebiyatın içinde halk anlatılarının en yaygın türü olan masal da anlatıcısının çizdiği rotadan sapmadan bir gayeye hizmet eder. Masal kahramanı, figürü ya da masal kişisi (ki o, masal boyunca kişi olabilmenin gerçek mücadelesini verir) bütün sembolik engelleri aşip kişi olma

<sup>284</sup> Walter Biemel, *Sartre* (çev. Asım Bezirci), Alan Yayınları, Yaşam İncelemeleri Dizisi, 1984, s. 55.

<sup>285</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk, Existantialism, Existantialisme* (çev. Asım Bezirci), Yazko Yayınları, İstanbul, 1981, s. 95.

<sup>286</sup> Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004, s. 200.

<sup>287</sup> Vefa Taşdelen, *Felsefeden Edebiyata*, Hece Yayınları, Ankara, 2013, s. 33.

serüvenini başarı ile tamamlar. Burada varoluşçu felsefe ile masal anlatısı arasında en önemli ayırım şu şekilde ifade edilebilir: Masal kahramanı, masalın sonunda genelde istediğini elde etmiş, başarılı olmuş, düşmanlarını ya da kötülerini temsil eden (olağan ya da olağandışı) tüm engelleri aşarak zafer kazanmıştır. Varoluşçu düşünce tarzında ise, dünyadaki insan sayısı kadar ‘yaşantı’ ve tüm yönleriyle ‘yaşanmışlık’ vardır. Acı, ızdırap, işkence gibi maruz kalınmış olumsuz tecrübeler (yaşanmışlıklar) yanında, kaygı, sıkıntı, keder, bunaltı, bunalım, bulantı, gibi yaşamın diğer olumsuz yönleri de bu yaşamların içindedir. Bu sebeple bazen, intiharın eşliğine gelir. Çünkü bu tip insanlar, kendi yaşamında bir anlam bulamaz olur, ölümü kurtuluş olarak görürler. Yaşamda anlam bulmak isteyen ama zorlanan, her şeyin saçma olduğu düşüncesine kapılan insanlar ise, yaşama başkaldırır, isyan ederler. Bazıları da hayata sıkıca sarılmanın değişik yollarını ararlar, bunlardan biri, sevmek, sevmektir. Tüm bunlar, insan varoluşunun esasını ya da tırmanacağı çetin yolun basamaklarını teşkil eder. Kimileri bu yolu, gayretli edimleriyle başarılı bir biçimde aşarken kimileri de yarı yolda kalır, ben olamazlar yahut bir benlik kazanamazlar. Ancak genelde filozoflar, bu ruh halini ya da durumunu geleceğe dönük, plan, proje, tasarılarla “aşmak” gerektiğini öne sürerler. Ölüm/intihar, kurtuluş gibi görüldüğü yerde bile – ki Varoluşçuların genelince bu durum onanmaz- yaşama tutunup var olma mücadelesi sürdürülmelidir. İnsan özünü kendisi seçtiği gibi, kendi varlığını da özgür seçimleri, aldığı sorumluluklar ve yaşamdaki edimleri ile yine kendisi belirler. İşte bu nokta hem masal hem Varoluşçuluk için çıkış noktasıdır. Masal kahramanı, “ölüm” ve “öldürülme” endişesiyle anda yaşanmış (şimdide uygulanmış) kararlı aksiyonların aktörüdür. Bazen o, insanı bunaltan ölümden kaçır, bazen de ne olacağına “an”da karar verir. Masal kahramanı özgür seçimleri, sorumlulukları, tasarısı ya da projeleri, edimleri ile mutlu sona ulaşırken bu yolda sembolik anlamda çok ‘çile’ çekmiştir. Masalda da bunlar silüet halinde perde arkasından sahneye konur, hayal ettirilir, çünkü anlatı kısadır, ayrıntıya yer yoktur, Varoluşçulukta bahsi geçen (acıısıyla tatlıısıyla yaşamda ‘pişmiş’) insan bu anlatıyı kurgular, sahnede oynatır ama “son” bellidir: ZAFER<sup>288</sup>. Okuyucu ya da dinleyici, kısa metnin arka planını ve bu sembollerini kendince hayal eder, çözümleyip yorumlar. Burada verilebilecek mesaj şudur: ‘İnsan hayallerine çok isterse kavuşabilir ama bedellerini ödemek zorundadır.’

---

<sup>288</sup> *Motif Index of Folk Literature*’da “Q” maddesi “Mükafatlar ve Cezalar” adı altında olup, özellikle “Cezalar” bölümünde, yaşamın tüm acımasız yönleri masal üzerinden yansıtılmıştır. “Q 450. Zalim Cezalar”, bu manada ayrıca inceleme gerektirecek konu niteliğinde olup geçmişten günümüze insanlığın ruh halini gözler önüne sermektedir. Örneğin; Q 411. Öldürerek cezalandırma, Q 414. Diri diri yakma, Q 414.1. Yağda yakma, Q 416. At kuyruğuna bağlayarak cezalandırma, Q 451.4. Dilin kesilerek cezalandırılması, Q 451. 8. Sirtından deri parçası keserek cezalandırma...vd. Masalda bu tür cezalar özellikle hak ettiğine inanılan ‘zalime ya da kötüye’ verilir. Ancak, bu cezaların ardından mutlu son ya da zafere erişilir. Geniş bilgi için bkz: Stith Thompson, *Motif Index of Folk – Literature*, 6 Cilt, Indiana University, USA, 1955-1958.

Bu çalışma Nitel desende olup, Masal –Varoluşçu felsefe evreninde, veri olarak Ali Cengiz Oyunu Masalı örneği ile sınırlıdır. Veri analizi olarak da içerik analizi tercih edilmiştir. Veri analizini iki grupta incelemek mümkündür: betimsel analiz ve içerik analizi. İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilmek, kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Betimsel analizde özetlenen yorumlanan veriler, içerik analizinde daha derin bir işleme tabi tutulur. Betimsel analizde fark edilemeyen kavram ve temalar, bu analiz sonucu keşfedilebilir. Bu sebeple toplanan verilerin önce kavramsallaştırılması, daha sonra da ortaya çıkan kavramlara göre, mantıklı bir biçimde organize edilmesi ve buna göre veriyi açıklayan temaların saptanması gereklidir.<sup>289</sup>

Kadim kökleri mitik dönemlere kadar uzanan masalların farklı disiplinlerin yaklaşım, yorum ve yöntemlerince incelenmesi halk bilimi verilerinin daha bilimsel temellere oturmasına destek olacaktır. Bu çalışmada da başta halk bilimi olmak üzere, Felsefe/Varoluşçuluk bağlamında sınırları çizilen disiplinler arası bir yaklaşım modeli sergilenecektir. Bu bağlamda, Boratav “Halkbiliminin verilerinden çeşitli bilim dallarında çalışan bilim insanları yararlanabilir” vurgusu yapmaktadır.<sup>290</sup> Ona göre, Halkbilimcisinin görevi, çeşitli bilim kollarını, onların ulaşamayacağı verilerle, bilgilerle zenginleştirerek onlara daha genişliğine ve derinliğine açıklamaları sağlayacak ilk gerekli yorumlamaları yapmaktır. Buna ek olarak Nail Tan da, Halkbilimi ve diğer disiplinlerin işbirliğine ve bununla ilgili çeşitli folklor akımlarına dikkat çekmektedir.<sup>291</sup>

Bu çalışmada, Anadolu’da en yaygın Olağanüstü masallardan olan Ali Cengiz Oyunu masalı (Motif Index temaları dâhilinde) varoluşçu felsefe kavramları açısından ele alınmıştır. Hem masalda hem Varoluşçuluk’ta ortak konu “insan” olunca, kesitlerde sayıca fazla olabilecek varoluşçu felsefe kavramlarına rastlanması mümkündür, ancak yorumlar sırasında ‘özü’ yakalamak adına, en çok öne çıkan kavramların tespitine gayret edilmiştir. Masal, Tahir Alangu’nun Billur Köşk adlı eserinden alınmış olup aynı adla ve aynı yanlışlarla/motiflerle masal, TTV’de 169. numarayla (“İ” Maddesi, “Büyüler”) yer almaktadır.<sup>292</sup> Türkiye’deki eş metinlerinde genelde “Keloğlan ve Ali Cengiz Oyunu” adıyla anılmaktadır.<sup>293</sup> Hem TTV’ye

---

<sup>289</sup> Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (4. tıpkıbasım), Ankara, Seçkin Yayınları, 2004, s. 171-175.

<sup>290</sup> Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 3.bs., 1994, s. 264.

<sup>291</sup> Nail Tan, *Folklor (Halkbilimi) – Genel Bilgiler-, Halk Kültürü*, İstanbul, Gümüş Basımevi, 2. bs., 1988, s. 17.

<sup>292</sup> Tahir Alangu, *age.*, s. 203, 210.

<sup>293</sup> Aysun Dursun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008, s. 57.

(W. Eberhard, P. N. Boratav) hem de S. Sakaoğlu'na göre, Anadolu'da en çok bilinen masal tiplerinden biridir.<sup>294 295</sup>

## I. Ali Cengiz Oyunu Masalının Varoluşçu Temalar Bağlamında İçerik Analizi [AATH: 569 / TTV (EB): 169]

### 1. Masalın Kesitleri

#### A. Başlangıç Durumu

1. Bir kadının pek yakışıklı, çok becerikli tek bir oğlu vardır.
2. Bu kadın, oğlunu saraya, padişahın hizmetine verir.

#### B. Kahramanı Harekete Geçiren Olay

1. Günlerden bir gün padişahın canı sıkılır. Çevresindekilerin hiç biri padişahı eğlendiremez. Karşısında korkudan titreyip el pençe divan dururlar.

2. Yüzü gülmeyen canı sıkın padişah, bir gün “İçinizde Ali Cengiz Oyunu’nu bilen var mı?” diye sorar.

3. Padişahın etrafındaki hizmetlilerden hiç biri bu oyunu bilip çıkaramaz.

4. Kadının yakışıklı, çok becerikli biricik oğlu da olan biteni loş bir köşede bir perdenin altına sinmiş bir durumda izler. Kulaktan kulağa fısıltıları yarım yamalak duyar, duymadığını da aklından tamamlar.

5. Herkesin karşısında korkudan tir tir titrediği, asık yüzlü, canı sıkın padişahın sorusuna kimseler cevap veremezken, açıkgozlu uyanık oğlan, bunun kendisi için bir fırsat olduğunu düşünüp padişahın hiddetinden korkup saklandığı perdenin arkasından birdenbire ortaya atılır. Padişahın istediği oyunu öğrenip tez vakitte geri gelebilmesi için ferman ister.

6. Padişahın etrafındaki onca devletli adam, birden ortaya atılan bu “tüysüz oğlan”ın kendilerine rakip olabileceği endişesini taşıırken bir yandan da padişahın öfkesinden dolayı kopacak fırtınanın böylece savılmasına memnun olurlar.

7. Padişah, oğlanın bu pervasız, atak davranışından hoşlanır ve hemen iki kaşının düğümü çözülür, yüzü açılır, onu Ali Cengiz Oyunu’nu öğrenmeye gönderir.

#### C. Kahramanın Macerası

1. Oğlan evine dönüp annesi ile vedalaşır, duasını alır, heybesini sırtlanıp uzun, tozlu yollara düşer.

2. Bir gün, Ali Cengiz’in yerini yurdunu sora sora gittiği gurbet yollarında sırtı abalı, yamalı şalvarlı, yeşil cübbeli, yeşil sarıklı, eli teberli, ağzı dualı bir derviş babaya rastlar.

3. Derviş baba, oğlanın ne amaçlarla gurbet yollarına düştüğünü öğrenince, oğlanın aradığı kimse olan Ali Cengiz’in bildiklerini kendisinin de bildiğini söyleyerek onu peşine takar.

4. Oğlanı, canlıların bile uğramadığı karanlık dağların ortalarında büyük bir mağaraya kadar götürür. Mağarada bir odaya bırakılan oğlan, bir süre derviş babayı bekler. Canı sıkılır, dışarıyı gezip tekrar içeriye girer, beklediği odanın bitişiğindeki odaya gelir.

5. Odada ayın on dördü gibi güzel bir kız oturmaktadır. Bu kız, hem gergef işleyip hem de ağlamaktadır.

6. Oğlan kızdan kim olduğunu, mağaraya nasıl düştüğünü sorar.

7. Kız, daha çocuk yaşta her gün okula giderken, bir gün derviş babaya rastladığını ve kendisini kandırıp bulunduğu mağaraya getirip bu odaya kapattığını söyler.

8. Derviş baba, kızını okutmaya çalışır; fakat başaramaz ve onu bulunduğu odadaki gergefin başına oturtur. Kız o gün bu gündür, yol yordam da bilmediği için bir yere kaçamadığı mağarada mahkum olduğu gergef işçiliğine devam eder.

9. Kız, oğlanı gizli bir kapının ardındaki bir kuyunun başına götürür. Kapağını kaldırıp içindeki insan cesetlerini gösterir. Oğlan, kötü kokuya ve çirkin görüntüye dayanamayıp orada düşüp bayılır.

10. Oğlanı ayıltan genç kız, onu derviş babaya karşı uyarır. Derviş ne okutursa direnip tersinden okumasını, kendisi gibi doğrusunu okumamasını tembihler. Çünkü her ikisinin de o mağaradan kurtuluşları buna bağlıdır. Sonunda oğlan, bu tedbir üzerine dervişin kendisini bıraktığı odaya geri döner. Derviş beklemeye başlar.

11. Bir zaman sonra derviş gelir. Oğlanı bir rahlenin başına oturtur ve önüne koyduğu büyük kara kaplı kitabı okumaya başlar.

<sup>294</sup> Wolfram Eberhard ve Pertev Naili Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden, 1953, s. 6.

<sup>295</sup> Saim Sakaoğlu, *Masal Araştırmaları*, 3. bs., Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, s. 136-137.

12. Derviş “elif” derken, oğlan karşılığında bir mani okur. Elifbe’nin sonu gelmeden oğlanın bu anlamsız sözlerinden ve boğuk sestten dervişin başı şişer. Derviş de, oğlanla birlikte bir ağızdan makamla bağırıp mani söylemeye başlar. Kaf harfine gelince oğlan yine makam tutturup ucu bucağı gelmez tekerleme söyler. Derviş de peşinden söyler ve ikisi yorgunluktan sırt üstü düşerler.

13. Derviş uyanıp kendine gelince, bu genç yaştaki oğlanın kendisini alt etmesini hazmedemez ve onu falakaya yatırıp iyice döver.

14. Derviş dayaktan sonra Ali Cengiz Kitabını açar ve oradan okutmaya girişir. Fakat oğlan, hangi sayfa açıldı ise, baştan aşağı ters söyler, temsil düzer, mani uydurur, cinas çıkarır. Oğlan bir yandan da dervişe belli etmeden sayfa sayfa kitabı ezberler.

15. Derviş, birkaç gün sonra dayakla epeyce hırpaladığı oğlanın yaratılıştan haylaz olduğuna karar verip yine döve döve dağlardan aşırıp kervan yoluna kadar götürüp bırakır.

16. Oğlan, buradan doğruca annesinin evine gelir ve annesine onca dayağa rağmen Ali Cengiz Oyunu’nu öğrendiğini söyler.

17. Oğlan Ali Cengiz Oyunu’ndan öğrendiklerini uygulamaya başlar. İlk annesine, ertesi gün bir at kılığına gireceğini ve padişaha kendini para ile satmasını söyler. Ancak yularını satmamasını sıkı sıkı tembihler.

18. Ertesi gün anne, oğlanın dediklerini aynen uygular. Atı götürüp bir kese altın karşılığında padişaha satar. Sadece yularını satmayıp evine döner. Gece olup tam yatacağı sırada oğlan çıkar, gelir.

19. Oğlan işlerden memnun bir şekilde, annesine, ertesi gün de besili bir koç kılığına gireceğini ve yine eski düzende padişaha kendisini satmasını söyler.

20. Ertesi gün, oğlan koç kılığında, annesi ile saraya gitmektedir. Neler olduğunu anlayan derviş, oğlan ile annesinin yolunu keser. Derviş, anneyi kandırıp koçu tam ipi ile satın alacakken oğlan, bir kuş olup uçar, derviş de hemen bir atmaca olup oğlanın peşinden gider.

21. Bunlar hızlıca birbiri peşinden padişahın sarayına girerler. Padişah, balkonda otururken kuş bir kırmızı elmaya dönüşüp padişahın kucağına düşer. Atmaca da hemen, koca sakallı, sırtı abalı bir derviş kılığında balkondan içeri girip, selam verip elmayı ister.

22. Padişah elmayı tam vereceği sırada, elma darı olup yerlere saçılır. Derviş de hemen bir tavuğa dönüşüp darıları tam yiyeceği sırada darılar bir araya toplanıp bir sansar olur ve sansar tavuğu oracıkta boğuverir. Ardından sansar, bir iki silkinir, önceki kılığında bir yiğit oğlan olur, çıkar, padişaha selama durur.

23. Padişah, bu duruma çok şaşırır ve oğlandan Ali Cengiz’i bulup hünerini öğrenip öğrenmediğini sorar.

24. Oğlan, gidip bulduğunu, ustası olan ama oyunu öğretmek istemeyip sürekli kendisini döven derviş babayı da oyunla düzenle yendiğini, gösterdiği kitabını ters okuduğunu ama doğru öğrendiğini ve kendi huzurlarında Ali Cengiz Oyunu’nu tastamam oynadığını söyler.

25. Padişahın çevresinde bulunanlar da şaşkınlıklarını gizleyemezler onu övgü ile alkışlayıp akıllı, hünerli, mahir bir yiğit olduğunu vurgularlar.

#### D. Sonuç Durumu

1. Padişah bu işten mutlu olup olan biteni oğlandan bir kez daha dinler. Oğlana birçok altın verip onu baş yardımcısı yapar. Annesine de büyük bir konak verir.

2. Oğlan Padişah’tan izin alıp kızını kurtarmak için dağdaki mağaraya geri döner.

3. Kendisine yol gösteren, akıl veren, kızını kurtarıp birlikte konaklarına dönerler.

4. Kırk gün, kırk gece düğün yaparlar. Kırk birinci gün, herkes yerine yurduna odasına çekilir. Oğlan, annesi ve kız mutluluk içinde uzun yıllar yaşarlar.

## 2. Masalın Yanışları/Motifleri ve Varoluşçuluk Tasarımı

A. 1, 2 Numaralı Kesitler

Varoluşçu Temalar: Seçim

Yanıışlar/Motifler:

*J 200. Seçim*

*P 10. Krallar*

*P 231. Anne ve oğlu*

*P 200. Aile*



*M 99. Kararlar*  
*W 31. İtaatkarlık*  
*W 34. Bağlılık*

Bir kadının çok yakışıklı ve becerikli bir oğlu vardır. Anne, oğlunu saraya, padişahın hizmetine verir.

Masalın henüz girişinde “tek oğul” motifi dikkat çekmektedir. Bu çocuk, macera bölümünde de bütün zorlukları, karşılaştığı engelleri tek başına bir *birey* olarak aşarken, zaman zaman yardımcı unsurlara başvuracak, böylece içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulacaktır.<sup>296</sup>

Masal figürleri genelde birbirine zıt tiplerdir. Bu masalda da kahraman ya da esas figür, fakir bir kadının tek oğlu olup annesi tarafından aynı zamanda zenginliğin ve iradenin, gücün sembolü olan padişahın himayesine verilir. Günlük yaşamda da anne ya da baba, bazen evlatları için gelecek planları yapar. Gençlerden de bu plana uymaları beklenir. Ayrıca, yoksul bir insanın hayalini genelde zengin yaşam süsler.

İnsanoğlu bu dünyaya gelirken, anne ve babasını dolayısıyla akrabalarını, yoksulluğu, zenginliği, doğup büyüdüğü coğrafyayı vb. unsurları seçme şansı yoktur. Bir hazır bulunuşluluk ortamında dünyaya gelinir. Varoluşçulara göre de insan, kendi içinde doğup büyüdüğü ortamı kendisi seçmez. İnsan, kendi iradesi dışında bir çevrede doğup büyür. Lakin bu duruma, isyan etmek ya da bunu kabul etmek, benimsemek de yine şahsın kendi elindedir. İnsan, içinde bulunduğu ortama karşı takınacağı tavrı kendi seçebilir.<sup>297</sup> Masal kahramanı da bulunduğu ortamı annesinin gelecek planı ve seçimi sayesinde değiştirir. Kahramanın anneye olan sevgisi, onun sözüne riâyeti, kendi yaşamının anlamını başkalarının yaşamında buluşu gibi olumlu duygusal özellikleri, Spranger’in altı zihinsel kişilik tavrından toplumsal tavır / tiplerle uyumludur. Ayrıca, anne de evladına olan bağlılığı ve sevgisi sebebiyle toplumsal bir tiptir.<sup>298</sup> Bu ilk kesitlerde kahraman, henüz anneye bağlı hareket etmekte, varoluş bakımından silik gözükmektedir.

B. 1, 2, 3 Numaralı Kesitler  
Varoluşçu Tema: İç Daralması, Sıkıntı  
Yanırlar/Motifler:  
*P 10. Krallar*  
*P 12. Kralların karakterleri*  
*W 128. Hoşnutsuzluk*

<sup>296</sup> Mehmet Naci Önal, “Masallardaki Engeller Üzerine Bir Araştırma”, Mitten Meddaha Halk Anlatıları Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri, Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, Ankara, 2006, s. 183-197.

<sup>297</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk, Existantialism, Existantialisme* (çev. Asım Bezirci), Yazko Yayınları, İstanbul, 1981, s. 33.

<sup>298</sup> Eduard Spranger, *İnsan Tipleri – Bir Kişilik Psikolojisi*, İz Yayınları, İstanbul, 2001, s. 229.

Can sıkıntısı içindeki padişaha kimse moral veremez, üstelik onun sıkıntılı ve sinirli halinden etrafındaki herkes korkar. Padişah, “Ali Cengiz Oyunu”nu bilen olup olmadığını sorar. Hiçbir hizmetlisi bilemez.

Anlatıda, padişahın günlük yaşantısından bir tablo verilmiştir. Bu zaman zaman herkesin maruz kalabileceği tanıdık bir tablodur. Dışarıdan bakıldığı zaman, hizmetkârları, yanındaki yardımcı devletlileri, zenginliği, saygınlığı, refah içinde yaşayışı ile herkesin yerinde olmak isteyeceği bir konuma sahip padişah, en nihayetinde insan olduğu için sıkıntı, bunalım gibi olumsuz ruh halleri takınabilir. Ayrıca, Padişah yönetici olmasıyla, gücün ya da erkin sembolüdür. Bu tipler, bilgiyi bile güç olarak görür. Nitekim padişah, herkesin bilmediği zor bir oyunu soruşturmaktadır. Bu manada Spranger’in politik kişilik tiplmesiyle uyumludur.<sup>299</sup> Hizmetliler, bu gücün ve hiddetin karşısında zayıflıklarından dolayı suskun kalırlar. Padişah onlar için, ansızın bir tehlike oluşturabilecek insandır.

Masalda geçen *iç sıkıntısı*, Varoluşçuluğun kategorilerinden birini teşkil etmektedir. En mutlu insanda bile bulunan iç sıkılması, hiçliğin bir tecrübesidir. Zor durumda olan insan, bu durumda sürekli bir fetih (ilerleme) ihtiyacı ile henüz mevcut olmayan, belki de ulaşamayacağı imkânlara doğru gitmek ister. Bu da onun için bir var olmadır.<sup>300</sup> Heidegger’e göre sıkıntı, insanın ayırt edici bir ruh durumu olup kaynağı yoktur.<sup>301</sup> Masalda da padişahın bunaltısı onun ayırt edici ruh halini simgeler ve Ali Cengiz Oyunu’nun ortaya çıkarılmasına sebep olur.

- B. 4, 5 Numaralı Kesitler  
Varoluşçu Tema: Seçim, Tasarı, Öznellik  
Yanırlar/Motifler:  
*J 200. Seçim*  
*M 99. Kararlar*  
*P 10. Krallar*  
*P 12. Kralların karakterleri*  
*W 110. Karakterlerin çirkin özellikleri (Şahsi)*  
*W 128. Hoşnutsuzluk*  
*W 37. Sorumluluk (Kahraman)*  
*W 32. Cesaret (Kahraman)*

Kahraman, olanları loş bir köşede bir perdenin altına sinmiş bir durumda izler. Herkesin korktuğu asık yüzlü, canı sikkın padişahın sorusuna kimseler cevap veremezken, açığözlü uyanık oğlan, bunun kendisi için bir fırsat olduğunu düşünür. Padişahın hiddetinden korkup saklandığı perdenin arkasından birdenbire ortaya atılır. Oyunu öğrenip gelebileceğini söyler.

Politik tipteki padişah, tıpkı diğer insanlar gibi, can sıkıntısı ya da hoşnutsuzluk yaşamaktadır. Padişahın hizmetinde yaşayan ve ona karşı sorumluluk sahibi olan kahraman,

<sup>299</sup> Eduard Spranger, *age.*, s. 250.

<sup>300</sup> Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler* (çev. Murtaza Korlaelçi) Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994, s. 17, 37.

<sup>301</sup> Roger Verneaux, *age.*, s. 57.

aynı zamanda kendini de düşünür. Şayet, oyunu öğrenip geriye dönebilirse, makam ve mevki olarak çok iyi yerlere geleceğini, doğal olarak bunun kendine bir yarar sağlayacağını düşünüp ilk fırsatı olumlu anlamda değerlendirir. Kahraman, durumdan kendine yarar/fayda sağlama yönüyle, Spranger'ın ekonomik insan tiplmesiyle uygundur.<sup>302</sup> Kesitlerde, zıtlık unsuru kurgulanmaya devam etmektedir: padişah ve hizmetlileri, hiddetli padişah ve korkudan perdenin ardına saklanan kahraman, genç ve yaşlı, oyunu öğrenmek isteyen ve istemeyen, oyunu öğrenmeye cesaret eden ve edemeyen gibi. Tüm bu zıtlık unsurları, bireylerin varoluş mücadeleleri ile de yakından ilgilidir. Örneğin, cesaret bir karakter özelliğidir, doğrudan bireyle ilgilidir. Bunun yanında, diğer duygusal ya da ruhsal özellikler ve bunların davranış veya eyleme yansımaları insani varoluşsal durumlardır.

Masalın bu bölümünde, genç oğlan, istenilen oyunu gidip öğrenip tez vakitte geri dönmeyi önce tasarlar, seçimini yapıp sonra da bunun için padişah'tan izin ister. İnsan, varoluşçulara göre, kendi tasarısından başka bir şey değildir. Kendi yaptığı, gerçekleştirdiği işler ölçüsünde vardır, hayatından, edimlerinin toplamından ibarettir. Bu bakımdan varoluşa öznellik adı verildiği de görülür; bunun başlıca sebebi, insan kendini nasıl yaparsa öyledir, öyle olur ilkesinden kaynaklanır. Yani insan, nasıl var olmayı tasarlarsa yine öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey olacaktır.<sup>303</sup> Masalda, (küçük bir çocuk gibi davranarak perdenin ardına gizlenen) genç, önce korkudan birden ortadan kaybolacak, ardından tasarladığı yeni kimliğe bürünen bir kahraman olarak ortaya atılacaktır. Bu atılım, anlatıda onun kendinden emin tavrına da yansiyacaktır.

Kahraman tasarından sonra, perdenin ardında saklanarak gözlemediği olaya birden müdahil olma seçimini yapar. Bu seçim, onun sonradan hayatını değiştirecektir. İnsanların anlık seçimini, Heidegger şu şekilde değerlendirmektedir: Geçmiş hatıralarla elde tutulurken gelecek, cesaretle karşılaşılır. An ya da şimdi ise, kararlı aksiyon için yaratıcı fırsat zamanıdır.<sup>304</sup> Masalda *an*, varoluşu gerçekleştirmek için, bir fırsat zamanı olarak değerlendirilmiştir.

Yapılan seçimler neticesinde, daha iyi durumda olma hedeflenerek insan varolabilmektedir.<sup>305</sup> Sartre'a göre, insan seçimini başkalarının karşısında yapar ve kendini seçer.<sup>306</sup> Masalda genç oğlan da herkesin karşısında, yaşına aldırmadan, seçimini kendisi için iyi olacağını sandığı şey üzerine yapar.

## B. 6,7 Numaralı Kesitler

<sup>302</sup> Eduard Spranger, *age.*, s. 177.

<sup>303</sup> Jean Paul Sartre, *age.*, s. 61-77.

<sup>304</sup> Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği* (çev. Vahap Mutal), 2. bs., Dergah Yayınları, Batı Düşüncesi, İstanbul, 1992, s. 63.

<sup>305</sup> Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu* (çev. Yakup Şahan), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 3. bs., İstanbul, 1998, s. 39,46.

<sup>306</sup> Jean Paul Sartre, *age.*, s. 63, 89.

Varoluşçu Tema: Onlar, Sorumluluk

Yanırlar/Motifler:

*N 820. İnsan yardımcıları*

*N 838. Yardımcı Kahraman*

*P 0. Krallık ve asilzâdelik*

*P 10. Krallar*

*M 99. Kararlar*

*W 37. Sorumluluk*

*W 181. Kıskançlık*

Padişahın etrafında iyi mevkide olan “devletliler” (yardımcılar), yaşından dolayı “tüğsüz oğlan” olarak adlandırdıkları gencin bir an için kendilerine rakip olacağını düşünüp kıskançlık duygularına kapılırlarken bir yandan da padişahın bu zor isteğini birinin üstlenmiş olmasına memnun olurlar. Padişah, oğlanın bu beklenmedik davranışından hoşlanır, mutlu olur, onu Ali Cengiz Oyunu’nu öğrenmeye gönderir.

Masal kahramanı, öteki bilinçli varlıkların, padişahın yardımcılarının sessizliği karşısında padişaha yaranabilmek, kendine fayda sağlamak adına, birden olaya müdahil olur. Marcel’a göre; bir durumda olmak demek, dünya ve dünyadaki öteki bilinçli varlıklarla belli ilişkiler kurmak demektir. Bilinç, bu yüzden her zaman dışa yöneliktir.<sup>307</sup> Genç oğlan, seçimiyle diğerlerini padişahın hiddetinden kurtarıırken, bir görevin sorumluluğunu üstlenmiş olur. Ayrıca, yaşının küçük olması ve statüsüne rağmen böyle bir göreve talip oluşuyla ötekilerce kıskanılmıştır.

Bu kesitte, kahraman kendi varoluş yolunda aktif durumda iken, padişahın etrafındaki yardımcıları veya diğer figürler, pasif bir durumdadırlar. Bu kimseler, varoluşsal manada *onlar* olup her biri, Heidegger’in adlandırdığı “Anonim kişi” sınıflandırılmasına dâhil edilebilir. Heidegger’e göre insan, toplum içinde ya da yalnız olarak yapısı itibari ile birlikte yaşayan varlıktır. Bir anonim kişi olarak var olmak ise, bir kimsenin topluluk içinde yaşadığı dünyasında kişiliğini kaybedip sıradanlaşmasıdır. Bu kişi, günlük yaşamın sıradanlığı içinde, “alışkanlıklar” ve “adetler” üzerine hareket eder. Heidegger buna, “varlığın günlükleşmesi” der. Anonim insan, bu durumdadır.<sup>308</sup> Masalda; padişahın etrafındaki yardımcı kişilerin her biri (vezir, vd.), ferdiyetlerine bağlı sorumluluk duygularından uzak kalan, kendilerini halkın gelenekçi düşüncesine veren, pasif tiplerdir. Ayrıca masaldaki genç oğlan figürünün vasıfları, Heidegger’in *Dasein*’inde bulunan bazı özelliklerle örtüşmektedir: Masal kahramanı da, fedakârlıkta bulunan, teşebbüs eden, arayan, soran, gözetleyen, görüşen yahut anlaşma yapan düşünceli varlık olarak masal içinde bu ve sonraki kesitlerde tasvir edilmektedir.<sup>309</sup>

#### B. 4, 5, 6, 7 Numaralı Kesit

<sup>307</sup> Frank Magill, *age.*, s. 63.

<sup>308</sup> Frank Magill, *age.*, s. 53, 54.

<sup>309</sup> Frank Magill, *age.*, s. 55.

Varoluşçu Tema: Var olma Arzusu/ Ferdi Varoluş

Masalın yukarıdaki son dört kesiti birlikte (ortak) değerlendirildiğinde insanın var olma arzusunun kuvvetli bir şekilde vurgulanmakta olduğu dikkati çeker. Genç hatta “tüysüz” diye vasıflandırılan, hâkir görülen oğlanın ‘kendini ispatlamak’ adına giriştiği cesurca davranış ve padişahın bu durumdan hoşnutluğu söz konusudur. Bu durum, varoluşsal anlamda ele alınırsa, oğlanın gençliği ve tecrübesizliğinin diğer devletli büyüklerinin yanında aslında hemen ortaya çıkmakta olduğu gözlenir. Nitekim sonucunu bilmediği bir işe kalkışmaktadır. Kendine aşırı güveni, onu aslında sonu belki de ölüm olacak bir yola sürüklemektedir. (Ancak, masal türünün genel özelliğinden hareketle ‘son’ tahmin edilebilmektedir.) Öte yandan bu genç, hayat karşısında tecrübesiz olmasına rağmen, herkeste olmayan cesaret ve kahramanlık vasıflarıyla, bulunduğu çevre içinde kendinin de var olduğunu ispatlamak gayesindedir.

Masalda, annesi ile bir süre yalnız yaşayıp saraya gelen genç oğlanın varoluşu, henüz mevcut olmayan ulaşılmaz güc imkânlarına doğru atılımına bağlıdır. Bu atılım, beraberinde hareket ve çabayı gerektirir. “İnsan kendini aşma, geçmiş ile bağlarını kesme ve yeniden var olma adına kendi varoluşuna bağlanma yeteneğine sahiptir. İnsan henüz sahip olmadığı, ama ulaşmaya çalıştığı imkânlarla doğru yönelirken hareket ve çaba içinde olacak ve kendi varoluşunu gerçekleştirecektir.”<sup>310</sup>

C. 1, 2, 3 Numaralı Kesitler

Varoluşçu Tema: Ötekiler

Yanırlar/Motifler:

*P 200. Aile*

*P 231. Anne ve oğlu*

*M 99. Kararlar*

*N 844. Yardımcı derviş*

Oğlan, annesi ile vedalaşıp yola çıkar, üstlendiği görevi soruştururken, araştırırken, bir gün, Ali Cengiz’in bildiklerine vakıf olan bir derviş babaya rastlar.

Masalın bu ve bundan sonraki bölümlerinde kahraman, tıpkı varoluş mücadelesinde olan günümüz toplumunun her bir ferdi gibi, birbiri ile bağlantılı eylem ya da varoluş macerasının içinde olacaktır. Bu sebeple, annesi ile vedalaşıp ‘bilinmeyen’ bir geleceğe doğru yollara düşer. Tecrübesiz genç oğlan, yolda rastladığı, Ali Cengiz’in bildiklerini kendisinin de bildiğini söyleyen Derviş babaya inanır ve güvenir, onunla gitme kararı alır. Derviş baba tipi, içinde yaşadığı toplumda saygın bir yeri olan, söylediği her söze bazen sorgulamasız, tartışmasız inanılan, hatta bazen kendisine kutsallık atfedilen (mezarlarına bile bu anlamda saygı gösterilen, orada çeşitli ritüellerle anılan) din adamı vasfında bir kimsedir ve günümüz din adamları anlayışının masaldaki sembolik temsilcisidir. Masalda, ekonomik tipi temsil eden

---

<sup>310</sup> Roger Verneaux, *age.*, s. 37-39.

kahramanın karşısına zıtlık unsurunu tamamlayacak dinî bir tip çıkmıştır. Oysaki derviş dış görünümüyle (yeşil sarık, cübbe, eli teberli...) dinî tavrı temsil etmektedir, aslında politik bir tiptir, bu tipteki insanlar hayatın bütün alanlarında güç arzusunda olup, bilgiyi de bir güç olarak görürler. Ali Cengiz Oyunu'nu bilmek, dinî tip görünümlü politik tipteki dervişe üstün bir güç sağlamaktadır.<sup>311</sup> Üstelik bu bilgi, kahramanı, ölüme bile götürebilecek güçtedir. Bu kişi, iyinin karşısına çıkan kötü bir tiptir ve onu tehlikenin içine doğru sürükleyecektir. Masalın bu kesitinde önemli bir ders verilmektedir: Dış görüntü (kılık kıyafet, fizik) ve iç görüntü (gönül, kalp) birbirinin zıttı olabilir. Kişi, kendinden başka kimseye güvenmemelidir.

Varoluşçulara göre, insan varoluşunun belirleyicisidir, kahraman da masalda, kendi yolunu bu anlamda çizecektir. Varoluşsal bir kavramla, *ötekiler* diye adlandırılan kimselerin varoluşun belirlenmesinde birer faktörü olacaktır. Ancak buradaki faktör bir dayanışmadan ziyade, daha çok 'kötülük' yapma amacı taşımaktadır. Sartre'a göre ötekiler, varlığımızın olanaklarını ortadan kaldırmak için "tuzak" kurabilirler.<sup>312 313</sup> Derviş de gence karşı tuzak kurmuştur. Bu durum ilerleyen kesitlerde, yardımlaşma ve zekâ ile aşılacaktır.

C. 4, 5, 6 Numaralı Kesitler

Varoluşçu Tema: Özgürlük, Mekân, Dünya

Yanırlar/Motifler:

*N 820. İnsan yardımcıları*

*N 844. Yardımcı derviş*

*R 40. Esirlerin kapatıldığı yerler*

*R 45.3. Mağaraya hapsedme*

Kahraman, dağların ortalarında kalmış karanlık, büyük bir mağaraya götürülür.

Mağarada bir odada derviş babayı bekleyen kahraman, can sıkıntısı içinde dolaşırken beklediği odanın bitişiğindeki odaya gelir ve orada çok güzel bir kız görür. Bu kız, hem gergef işleyip hem de ağlamaktadır. Genç oğlan, onu sorgular.

Varoluşçu felsefenin ilgilendiği başlıca konu, dünyadaki *yalnız* insandır. Bu insanın günlük yaşantısından kaynaklanan gerginlikleri, bunalımları, kaygı ve korkuları, tıpkı rüyalara yansıdığı gibi, hayallerin kurgusal dünyası olan masallara da yansiyacaktır. Modern insan sembolleri, Jung'a göre, mitik bilincin kalıntılarıdır. Bunlar bilinçaltında mevcut olan, nesiller boyu aktarılan arketipsel imge ya da sembollerdir. Özellikle bu semboller, rüyalarda ortaya çıkarlarken bazen günlük yaşamda da bu konunun izleri (on üç sayısının uğursuzluğu gibi) görülebilir.<sup>314</sup> Modern insan, yaşamın gerçek yüzüyle mücadele ederken, ilkel zihin yapısı ya da arketipsel semboller, bir şekilde bu insanın sanatsal faaliyetlerine de yansır. Örneğin

<sup>311</sup> Eduard Spranger, *age.*, s. 177-278.

<sup>312</sup> Walter Biemel, *age.*, s. 56, 73.

<sup>313</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), 3.bs., İthaki Yayınları., İstanbul, 2010, s. 467, 470.

<sup>314</sup> Carl Gustav Jung, *age.*, s. 18,104.

masallar, mitik bilincin kalıntıları ile yüklü sembolik anlatılardır. Bu kesitteki ‘mağara’ sembolü bunun bir örneğidir.

Masalın bu bölümünde, genç oğlanın rastladığı kız, dervişin öğrenmesini istediği işi başaramadığı için, hürriyeti elinden alınmış ve karanlık bir mağaraya hapsedilmiştir. Mitik düşüncedeki karanlık, aydınlık tezadı ve ışık yanıışı/motifi bazı durumlarda ölüp yeniden dirilmeyi sembolize etmektedir.<sup>315 316 317</sup>Mağara, her ne kadar kadim insanlık ve onun tarihi için sembolik anlamlara sahipse de İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur’ân-ı Kerim’in 18. Sûre’si de (Kehf Sûresi, -geniş mağara, in anlamında-) bu adla anılmaktadır. Sûre’nin giriş ayetlerinde, Ashab-ı Kehf adıyla anılan iman sahibi yedi kişinin (sekizinci canlı da bir köpektir) belirtilen (tasvir edilen) geniş mağarada, üç yüz dokuz yıl, Allah tarafından uyutulmalarının ve sonra yeniden uyandırılmalarının öyküsü (kissası) anlatılır.<sup>318</sup> Jung’a göre mağara, yeniden doğuşun gerçekleştiği yer, insanın kuluçkaya yatıp yenilenmek üzere kapatıldığı gizli bir oyuktur<sup>319 320</sup> Mağara sembolik olarak, genelde karanlık oluşu ile ölümü, kapalı oluşu ile anne karnını, esareti; mağaradan çıkış/kurtuluş ise, yeniden doğumu, hürriyeti ve var olmayı simgelemektedir. Psikoanalitik Folklor Kuramcılarında biri olan Fromm’a göre ise, mağara; “dişiliği” temsil etmektedir.<sup>321</sup> Arka planında bu kadar anlam yükü barındıran bu kelime, masalda bir yandan mitik ifade ile ölüp dirilmeyi sembolize ederken diğer yandan mağaradan çıkış ya da kurtuluş, varoluşsal tabirle zor bir işi atlatmayı, kendini bu dünyada birey olarak aşmayı, hürriyeti temsil eder.

Masallarda, -yukarıdaki örnekte olduğu gibi- insanın hürriyetinin elinden alınması, kapalı bir mekâna hapsedilmesi gibi yanıışlar/motifler, güncel yaşamda da genelde zayıfla güçlünün ya da ezenle ezilen arasındaki ilişkinin bazı durumlarda geldiği son noktaya işaret etmektedir. Bu durum, bazen ülkeler arası olabildiği gibi bazen de şahıslar arasında meydana gelir. Bu yanıışlar/motifler, güncel yaşamda, insanın sahip olduğu en değerli şeyi ‘hürriyeti’ sembolize eder. “Şartlar ve sınırlar”, insanın yetersizliğini ifade ederken bu durum bir yandan,

---

<sup>315</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme* (çev. Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara, 2005, s. 132,147.

<sup>316</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip* (çev. Zehra Aksu Yılmaz), 3. bs., Metis Ötekini Dinlemek Yayınları, İstanbul, 2009a, s. 21,45.

<sup>317</sup> Fuzuli Bayat, “Masallarda Öteki Dünya Anlayışının Dini – Mitolojik Kökleri”, Bilig -7, Güz, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, Ankara, 1998, s. 155,159.

<sup>318</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili Meâli* (Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç), Akçağ Yayınları, Ankara, 2006, s. 414, 418.

<sup>319</sup> Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji* adlı eserinde, Kur’an’da geçen Kehf Sure’sindeki Ashab-ı Kehf’in (Yedi Uyurlar) dönüşüm sürecini ele almıştır. O’na göre bu sure, yeniden doğuş hikmetini ele almaktadır (Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol, 2. bs., Payel Yay., İstanbul, 2006.)

<sup>320</sup> Carl Gustav Jung, *age.*, 2009a, s. 66.

<sup>321</sup> Richard M. Dorson, *Günümüz Folklor Kuramları* (çev. Nermin Ulutaş), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1984, s. 36.

onu “yoklukla hürriyet arasında bırakır.”<sup>322</sup> Masalda kapalı bir mekânda gergef işlemeye mahkûm edilmiş genç kız, içinde bulunduğu şartların da etkisi ile yetersiz kalıp çaresizlik içinde yokluğu ile hürriyeti arasındaki ilişkide gözyaşları dökmektedir. Ya bir gün oradan kurtulacak ya da ailesine, köyüne hiç kavuşamayacaktır. Esir genç kızın esaret mekânı mağaradır. Varoluşsal manada, bu yer öncelikle içinde yaşanılan dünyaya ait bir mekândır. İnsan varlığı mekânsaldır, belirli bir mekânı hacim olarak kapsar ve en önemlisi insan dış dünya ile ilişki içindedir ve bu âlemde varoluşunu gerçekleştirir. Sembolik manada, kız içinde bulunduğu dünyevi mekânda varoluşunu gerçekleştirememektedir. Henüz bir benlik kazanamamıştır, çünkü bu kapalı yerde, bir başka benliğin tutsağıdır. Ancak özgür birey, egzistansını gerçekleştirebilir, bu da diğer varolanlara ve onların hürriyetine bağlıdır.

Masalda genç kızın kişilik tipi, Spranger’in toplumsal kişilik tipiyle uyumludur. Kız sevgiye önem verdiği için, nefret onu âtil durumda bırakmaktadır. Kötü niteliklerden nefret eder, eğer bunları bir insanda bulursa, beklentisi hayal kırıklığıyla neticelenir. Sevgi önemini kaybettiği için de nefret gelişmeye başlar.<sup>323</sup> Genç kız, derviş babadan nefret etmektedir, çünkü –yukarıda da ifade edildiği gibi- kızın hürriyeti başka bir ifadeyle varoluşu elinden alınmıştır. Masalda, kızın başkasından yardım bekleyerek sergilediği çaresizlik içindeki edilgen tavrı, aynı zamanda anlatıdaki baba erkil yapıyı ortaya koyar. Ayrıca, iki cins olarak karşıtlığın tamamlanması evliliği de çağrıştırmaktadır. Existentialist ahlak’a göre, her insanın başkasının hürriyetine ihtiyacı vardır.<sup>324</sup> Çaresizlik, her zaman içinde yaşanılan dünyada olası bir durumdur. İncelenen masalda kızın hürriyeti yine başka bir bireye ‘genç oğlan’a ve onun da hürriyetine bağlıdır.

C. 7, 8, 9, 10 Numaralı Kesitler

Varoluşçu Tema: Dayanışma

Yanırlar/Motifler:

*N 800. Yardımcılar*

*N 820. İnsan Yardımcılar*

*R 40. Esirlerin kapatıldığı yerler*

*R 45.3. Mağaraya hapsedme*

*J 500. İhtiyat ve Tedbir*

Bu kesitlerde tutsak kız, başından geçenleri oğlana anlatarak oğlanı derviş babanın tuzaklarına karşı uyarır. Derviş ne okutursa direnip tersinden okumasını, kendisi gibi doğrusunu okumamasını tembihler. Çünkü her ikisinin de o mağaradan kurtuluşları buna bağlıdır. Sonunda oğlan, bu tembih üzerine dervişin kendisini bıraktığı odaya geri dönerek dervişi beklemeye başlar.

<sup>322</sup> Frank Magill, *age.*, s. 22.

<sup>323</sup> Eduard Spranger, *age.*, s. 247.

<sup>324</sup> Roger Verneaux, *age.*, s. 102,104.



Masalın bu bölümünde, yardıma muhtaç kız ve her şeyi henüz yeni öğrenen oğlanın birbirlerine olan ihtiyacı vurgulanmaktadır. Sartre'a göre, bu dünyada başkalarının varlığı da mevcuttur. Bu sebeple, "kendisi için, başkaları içinin varlığından ayrılmaz." Çünkü başkası, ben'i kendimize gösterir, bu sebeple kendi varlığımızı tam anlamı ile anlamak için başkalarına ihtiyaç duyarız.<sup>325</sup> Genç oğlan, masalda kendi varlığını ispatlamak ve var olabilmek için başkasının varlığına ihtiyaç duyar. Masalda *başkası*, genç oğlana yardımcı olan kızdır. Her ikisi de, bu kesitte mağarada esir durumundadır. Ancak, kızın yardımları sayesinde, kahraman başına gelecek kötü duruma karşı önceden tedbirini alacaktır. Buradan hareketle, varoluşsal anlamda çıkarılabilecek sonuç, insan insanın varlığına ve dolayısıyla hürriyetine muhtaçtır. Ne kız, ne de oğlan, tek başlarına bu zor durumun üstesinden gelemezken iş birliği içinde güçlükleri aşacaklar ve hürriyetlerine kavuşacaklardır. Daha somut bir açıklamayla, bu bölümde, masumiyeti, iyiliği temsil eden genç kız ve oğlan, kötülüğü, tuzağı, insanın çirkin yönlerini temsil eden yaşlı dervişe karşı dayanışma içine girmişlerdir.

C. 11, 12, 13, 14, 15 Numaralı Kesitler

Varoluşçu Temalar: Kaygı, Varoluş Acısı, Korku, Ölüme doğru varlık, Başkası (ları), Seçim, Nesne, Eylem, Aldatma, Sahip Olma

Yanırlar/Motifler:

*C 700. Çeşitli yasaklar*

*J 500. İhtiyat ve Tedbir*

*J 1100. Zekâlik*

*J 1750. Aptallar/ Gülünç anlamama*

*Q 2. İyiler ve kötüler*

*P 340. Hoca ve talebesi*

*R 40. Esirlerin kapatıldığı yerler*

*R 45.3. Mağaraya hapsedme*

*R 100. Kurtulma*

*W 26. Sabır*

*W 196. Sabrın tükenmesi*

Bu bölümlerde derviş, kara kaplı kitaptan oğlana Ali Cengiz Oyununu –görünürde öğretiyormuş gibi durmasına rağmen- öğretmemek için çok çabalar.<sup>326</sup> Derviş, bu genç yaştaki oğlanın kendisini alt etmesini hazmedemez ve onu falakaya yatırıp iyice döver. Ancak, masal kahramanı dayağa direnir, sesini çıkarmaz hem de o zulmün içinde bir yandan kitabı tersinden okuyup öğrenmemiş gibi yapar, bir yandan da ezberler. Böylece kahraman, sabrı ve akli sayesinde dervişe galip gelerek onun kötü niyetli planlarını bozar, Ali Cengiz Oyunu'nu da

<sup>325</sup> Frank Magill, *age.*, s. 94.

<sup>326</sup> Masaldaki derviş tipi, Aysun Dursun'un *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi* adlı yüksek lisans tez çalışmasında, "Ali Cengiz Oyunu" adında tespit edilen masal ve onun diğer eş metinlerinde genelde "Köse, Of, Arap" tipi şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Aysun Dursun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2008, s. 56,60).

dervişe hissettirmeden öğrenmiş olur. Sonunda sabrı tükenen derviş, oğlanı dayakla bulunduğu yerden kovar.

Sartre'a göre, *başkası* teması, varoluşçu felsefenin en önemli kavramlarından birisidir. Başkası, özgürlüğü insanın elinden alabilirken, daha da kötüsü ölüm getirebilir.<sup>327</sup> Masalda, genç oğlana kuyudaki cesetler gösterilince (Kesit C. 9) oğlan, başkasından gelecek olan ölümün her an yanı başında olduğunu görüp genç kızın yardımı ile hürriyeti ve yaşamı, böylece kendini var edecek olan yolu seçer. Bu yol onun "Ali Cengiz Oyununu" öğrenmesinden geçer. Böylece kahraman, *ölüm korkusu ve kaygısı* içinde bir seçim yapar ve seçtiği eylemi akıllıca bir planla uygular. Dervişe (hocasına) karşı, ihtiyatlı davranıp aptal görünür, öğretilenleri gülünç bir tarzda anlamazdan gelir ama bu süreç içinde kara kaplı kitabı belli etmeden ezberler, Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenir, mağarada esirlikten ya da ölümden kurtulur. Sartre'a göre, dünyaya öylece bırakılmış insan, sabır, cesaret ve sadakat ile seçimler yapar.<sup>328</sup> Kierkegaard'ın da belirttiği gibi, eğer ölüm başa gelmesi çok kuvvetli bir olasılıksa, her seçim önemli bir anlam taşır ve her an (yapılacak) ahlaki hareket için tek sebep olur.<sup>329</sup> Heidegger'e göre, ölümün önceden bilinmesi, her seçime "egzistansiyal bir anlam" katar.<sup>330</sup> Varoluşçuların da ifade ettiği gibi, ölüm korkusu, -tıpkı kahramanın yaşadığı gibi- varoluş yolunda insanı yaşama daha kuvvetli bağlar, seçim ve eylemlerini anlamlı kılar.

Kahramanın gördüğü fiziksel şiddet ve çektiği ruhsal acı, aslında *varoluş acısını* oluşturur. Frankl'a göre, insan acı ve ölüm sayesinde yaşamında bir anlam bulur ve kendini gerçekleştirmek ister.<sup>331</sup> Kahramanın hocasını aldatma yoluyla ölüme karşı duruşu, çaresizlik içinde yaptığı akıllıca seçimine, 'egzistansiyal bir anlam' katar. Öğrenilmesi yasak olan kara kaplı kitabı ezberler. Böylece, hocasının bütün meziyetlerine –ona hiç belli etmeden- 'sahip olur'. Böylece iyi ve kötü mücadelesinde, adalet tecelli etmeye başlar. Ayrıca, kesitte ifade edilen "kara kaplı kitap", Heidegger'in "varoluşsal özelliğe sahip araç" olarak adlandırdığı el altında olan nesne şeklinde kabul edilebilir, çünkü bir şey içindir ve bir işleve sahiptir, kullanılabilir durumuyla insanın yardımcısıdır. Masalda, bu kitap önemli bir işleve sahiptir, dervişin tüm gizemi bu kitap sayesinde çözülecektir.

C. 16, 17, 18, 19 Numaralı Kesitler  
Varoluşçu Temalar: Özgürlük, Seçim, Tasarı, Eylem-Edim  
Yanırlar/Motifler:  
*D 110. İnsanın memeli hayvana dönüşmesi*

<sup>327</sup> Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş* (çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), 2. bs., Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 125,126.

<sup>328</sup> Roger Verneaux, *age.*, s. 100.

<sup>329</sup> Frank Magill, *age.*, s. 37.38.

<sup>330</sup> Frank Magill, *age.*, s. 58.

<sup>331</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (çev. Selçuk Budak), 7.bs., Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s. 9.

*D 131. İnsanın ata dönüşmesi*  
*D 135.1. İnsanın kuzuya / koça dönüşmesi*  
*D 300. Hayvanın insana dönüşmesi*  
*D 1310 Olağanüstü bilgi veren sihirli nesnelere(Kara kaplı kitap)*  
*D 1810. Sihirli bilgi / Ali Cengiz Oyunu*  
*L 111.1. Gurbete gitme ve başarıyla dönme*  
*P 10. Krallar/Padişah*  
*P 231. Anne ve oğlu*  
*N 820. İnsan Yardımcılar/ Anne*

Ali Cengiz Oyununu öğrenip evine dönen kahraman, annesine durumu anlatır ve annenin de yardımıyla oyunu kurallarına göre oynamaya başlar. İlk, bir at kılığına girer. Annesinden (yuları hariç) kendisini bir kese altın karşılığında padişaha satmasını ister. Plan uygulanır. Oğlan gece çıkar, gelir. Ertesi gün de bir koç kılığında önceki plan uygulanır.

Masalın bu kesitlerinde, kahraman canı pahasına öğrenip evine döndüğü Ali Cengiz Oyunu'nu ilkin, kendisinden bu hüneri isteyen padişaha karşı oynar. (Aşağıda, bir sonraki kesitlerde olağanüstü dönüşümlerin tümünden varoluşsal çözümlenmesi yer almaktadır.) Bu oyun, sihir bilgisi gerektirmektedir, olağanüstü bilgiler içeren (sihirli nesnelere biri olan) kara kaplı bir kitaptan öğrenilmiştir. Ancak padişah henüz durumu bilmez. Bu arada, padişahla oğlanın tanışmasına vesile olan hatta oğlanı yaşına bakmadan sırf iyi koşullarda yaşamak için saraya bırakan anne oyunda yardımcı olarak kullanılır. Bu kısımda, anneden de gizli bir intikam alınmaktadır. Çünkü anne, artık bir birey olan çocuğunun fikrini almadan onun adına karar vermiş, geleceği için plan yapmıştır. Padişah gerçeği öğrenirse, öncelikle kendine hileli mal satan anneyi cezalandıracaktır. Bu kesitlerde, ekonomik bir tip olan oğul, toplumsal tip olan annesini, (anne olmasına rağmen) kendi çıkarı/yararı doğrultusunda kullanmakta, annenin üzerinden maddi kazanç sağlamaktadır. (Padişaha kendini at olarak sattırıp karşılığında para almıştır.) Ancak kahramanın olumsuz bu davranışı, derviş gibi onu da kötü insan tipine dâhil etmemektedir.

Varoluşsal bakış açısıyla bu kesitlerde iki durum göze çarpmaktadır: Birincisinde kahraman, hiçbir bağımlılık altında kalmadan özgür iradesiyle hem padişahı hem de dolaylı olarak anneyi kendi yöntemince cezalandırır. İkincisinde ise, genç oğlan, ölüm tehdidine rağmen kendinden yaş olarak epeyce büyük birini –ki bu kimse halk arasında kutsal bir mevkide olan kimsedir– oyunu öğrenme konusunda kandırır, öğrendiklerini başarıyla eyleme dönüştürür.

C. 20, 21, 22, 23, 24 Numaralı Kesitler  
Varoluşçu Temalar: Seçim, Başkaldırı–İsyan, Eylem, Başarısızlık, Ölüm, Olanaklar, Kendini Gerçekleştirme  
Yanırlar/Motifler:  
*D 110. İnsanın memeli hayvana dönüşmesi*  
*D 150. İnsanın kuşa dönüşmesi*

*D 151. 8. İnsanın atmacaya dönüşmesi*  
*D 166.1 İnsanın tavuğa dönüşmesi*  
*D 200. İnsanın nesneye dönüşmesi*  
*D 211.5. İnsanın elmaya dönüşmesi*  
*D 214. 2. İnsanın darıya dönüşmesi*  
*D 300. Hayvanın insana dönüşmesi*  
*D 410. Bir hayvanın başka bir hayvana dönüşmesi*  
*D 420. Hayvanın nesneye dönüşmesi*  
*D 440. Nesnenin hayvana dönüşümü*  
*D 450. Nesnenin bir başka nesneye dönüşmesi*  
*D 1810. Sihirli bilgi / Ali Cengiz Oyunu*  
*L 111.1. Gurbete gitme ve başarıyla dönme*  
*P 10. Krallar/Padişah*  
*P 340. Hoca ve talebesi*  
*R 220. Uçmalar*  
*R 260. Takipler*  
*Q 411. Öldürerek cezalandırma*

Derviş olan biteni anlar ve oğlan ile annesinin yoluna çıkar. Derviş, anneyi kandırıp koçu tam ipi ile satın alacakken oğlan, bir kuş olup uçar. Derviş de hemen bir atmaca olup oğlanın peşinden uçar, birlikte saray bahçesine giderler. Kuş, bir kırmızı elmaya dönüşerek balkonda oturan padişahın kucağına düşer ve atmaca da hemen bir derviş kılığına girerek, selam verip elmayı ister. Padişah elmayı tam vereceği sırada, elma darı olup yerlere saçılır. Derviş de hemen bir tavuğa dönüşüp darıları tam yiyeceği sırada darılar bir araya toplanıp bir sansar olur ve sansar tavuğu oracıkta boğuverir. Ardından sansar, bir iki silkinerek bir yiğit oğlana dönüşür. Padişah, bu duruma çok şaşar, oğlan başından geçenleri ona da anlatır, sonunda Ali Cengiz'in hünerini öğrendiğini ve kendi huzurlarında Ali Cengiz Oyunu'nu oynadığını söyler.

Eliade'nin "kökenlerin sihirli saygınlığı" diye nitelendirdiği köken mitleri, her şeyden önce onlara inanan, onları uygulayan topluluklarca saygın ve kutsal kabul edilir. Bu mitler ya da bilgilere büyüsel ve dinsel bir güç eşlik ettiğinden genelde bunlar, inisiyasyon (İnitiation/Katılma/Sırta Erme) boyunca aktarılır. Ancak, bazıları kapalı/gizli türden bilgiler olup herkese aktarılamaz. Bir nesnenin, bir bitkinin, bir hayvanın kökenini bilmek, onlar üstünde sihirli bir güç edinmek demektir. İnsan bu sayede, onlara egemen olmayı başarır.<sup>332</sup> Örneğin, hayvan donuna girebilmek için seçilen o hayvanın yaratılış bilgisine vakıf olmak gerekmektedir, böylece o hayvan üzerinde sihirli güç elde edilebilir. Ayrıca, Şamanizm'de şamanın sık sık bu dünyada kuş donuna girip sihirli uçuşlar sergilemesi, ruhun bedenden sembolik çıkışını, öteki âleme gidişi, (bedenden bu dünyada istenilen zamanda çıkış, öteki aleme varış, istenilene ulaşıp tekrar geri dönüş) simgeler.<sup>333</sup> Konuyla ilgili vurgulanması

<sup>332</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri* (çev. Sema Fırat), Simavi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 20.

<sup>333</sup> Mircea Eliade, *Şamanizm İlk Esrime Teknikleri* (çev. İsmet Birkan) İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 520-521.

gereken bir nokta da ilkel insan ve onun zihin yapısında kabilenin ya da topluluğun hayvan atası/totemi kültünün sürekli var olmasıdır. ‘Totem’ kabul edilen hayvanın kılığına girilerek onun bir tür ruhu ele geçirilir ve büyü yapılır. Aslında bu ruh, ataların ruhudur. Bu durum, Jung’a göre, “bir tür psişik çağrışım”dır, bu ruhun kılığında istekler gerçekleştirilmeye çalışılır.<sup>334</sup> Eliade’ye göre “şamanın öykündüğü hayvanın postuna bürünmesi özdeşimi maddileştirirken ‘ata veya inisiyasyonun efendisi olan hayvan’ öteki dünyayla gerçek ve doğrudan bir ilişkiyi simgelemektedir”.<sup>335</sup> Böylece, mitlere inanıp bu kutsal bilgileri yaşamların bir parçası yapan topluluklarda özellikle Şamanizm’de sık rastlanan don değişimi ya da kılık değişimi, üç mitik bilgiye işaret etmektedir: 1. Kılığına girilen hayvanın ya da ‘şey’in (yiyecek, bir nesne vd.) köken bilgisine sahip olma (doğanın sırlarına erişme/sırna erme) ve böylelikle onun üzerinde hakimiyet kurabilme yeteneğinin oluşması 2. Özellikle kuş donunun tercihiyle; sembolik olarak bu dünyadan kopuş, (ruhun çıkışı) öteki dünyaya varış, tekrar yaşanılan âleme dönüşün anlatılması ya da simgelenmesi. 3. Totem kabul edilen atalar ruhunun kılığına girerek onu yad etme, ruhuna saygı gösterme, öteki dünya ziyareti (ruh göçü, yeniden dirilme) ve böylelikle isteklerin gerçekleşeceğine olan inanç. Bu üç maddede ortaya çıkan ortak olgu, (kişinin özgür iradesiyle) kılığına girilen ‘şey’le şahsın ‘özdeşleşmesi’dir, tüm bunlar insan ‘isteği’nin sonuçlarıdır. Böylece, kişinin kendi özünden çıkışı ve insan dışı başka bir varlığa olağanüstü dönüşümü ve onunla özdeşleşmesinin altında yukarıdaki maddelerdeki gibi mitik bilinçdışı ya da bilinçaltı olguları yatmaktadır. Bu tür olgular, hem Şamanizm ritüellerine hem de olağanüstü vasıftaki anlatılara yansıyan insan bilincinin varoluş serüveninde vazgeçemediği arkaik ritlerdir.

Masallar da mitolojilerin kalıntıları olduğundan, insandan hayvana dönüşümü gösteren olağanüstü yanlışlar/motifler, aslında sembol dilinin çözümünü gerektiren bazı çağrışımlara işaret etmektedir. Hayvanlar âleminde de, doymak ve hayatta kalabilmek için yok etmek ya da kaçmak gibi benzer kurallar işlemektedir. İnsanların da günlük yaşamda örnek aldıkları, öykündükleri, besin zincirlerinin halkalarına dâhil ettikleri canlılar, hayvanlardır. Dolayısıyla bu önemli özellikler, masal dünyasının hayal sınırlarından içeri girmiş ve tamamen ‘öykünme’ burada da devam etmiştir. Bu konuya hem Freud hem de Frazer şu şekilde dikkat çekmektedir: “İnsanların bir takım istekleri sonucu, öykünme ya da benzerlik sihri devreye girerek, düşüncedeki tüm istekler sihir yolu ile yaşama geçirilir.”<sup>336</sup>

<sup>334</sup> Carl Gustav Jung, *age*, s. 45.

<sup>335</sup> Constantin Tacou, *Din ve Fenomoloji – Mircea Eliade’nin Eserlerine Toplu Bakış* (çev. Havva Köser), İz Yayınları, İstanbul, 2000, s. 108.

<sup>336</sup> James George Frazer, *Altın Dal, Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma* (çev. Mehmet H. Doğan), YKY, İstanbul, 2004, s. 33. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu I-II*, Cumhuriyet Yayınları, Ankara, 1998, s. 24.

Bu masalda, Ali Cengiz Oyunu'nu iyi öğrenen kahraman, kendisi dâhil oyunu öğretmek istediği herkese kötülük yapıp sonunda canlarını alan dervîşi ortadan kaldırmak için sihre başvurur. Zaten bu sihir de, oyunun kendisidir. Oyunda bir hüner sergilenmektedir. Ancak, bu oyunu öğrenen kimse buna muvaffak olabilir. Bu hüner, 'kılık değiştirme' ya da 'don değiştirme' yeteneği olup, oyuna vakıf kimse 'istediği hallerde' bu hünerini kullanabilmektedir. Masalda sırasıyla; at-koç, kuş-atmaca, elma-dervîş, darı-tavuk, sansar şeklinde hayvan ve yiyecek donuna girilerek (hayvan, bitki-meyve, tekrar hayvan ve en son insan) çeşitli dönüşüm yanışları/motifleri kullanılmıştır. Buradaki dona girme yanışlarında/motiflerinde şekille birlikte öz de değişime uğramaktadır (Örneğin, tavuğa dönüşen insan, tıpkı tavuk gibi hareket ederek yerdeki darıları yer).<sup>337</sup> Todorov'a göre, bu tür metamorfozlar bazı durumlarda, "bir güç hayali"ni de simgeler. Genel olarak, doğaüstü varlıklar, "eksikliği duyulan bir nedenselliğin yerine geçer."<sup>338</sup> Buradan hareketle, kahramanın en önemli nedenselliği, hocasını yenip onun yerini/gücünü alabilmektir. Yukarıdaki kesitlerde genç, bu hünerini önce padişah ve annesini kullanarak uygular, ilkin bir at sonrasında da besili bir koça dönüşür. Her ikisi de gündelik yaşamda yararlanılan hayvanlardan olup anlatıda vurgulanan uyarıya göre, sadece yular ya da hayvanların boyunlarındaki ipler padişaha teslim edilmemelidir. Burada varoluşun en önemli unsuru yani 'özgürlük' devreye girer. İpin teslimi aynı zamanda özgürlüğün de teslimini sembolize eder. Masal kahramanı gencin asıl amacı ise, oyundan öğrendiği yöntemle yani dervîşin silahıyla yine dervîşi vurup yok etmektir. Ancak bu yolla onu ortadan kaldıracaktır, çünkü insan suretiyle tüm bunları yapması mümkün değildir.

Masaldaki 'kuş ve atmaca' dönüşümü ile günlük yaşamda av ve avcı hayvana bir öykünme yapılırken aynı zamanda çağrışım yoluyla hem ruh göçü hem de totemi barındıran Şamanistik unsurlar da simgelenmektedir. Elma ve dervîş dönüşümü ise, masalların, halk hikâyelerinin vazgeçilmez yanışlarından/motiflerinden olan çocuksuzluk yanışı/motifini ve dervîşin çiftlere verdiği sihirli elma ile zürriyet sahibi olmayı hatırlatmaktadır. Darı-tavuk-sansar dönüşümleri ise, temel bir doğa kanunu simgelemekte ve çağrıştırmaktadır: Tavuk darıyı yer, sansar tavuğu yer, böylece güçlü olan kazanır, doğal yaşam döngüsü sürüp gider. Buradaki tüm sihirler ya da dönüşümler, 'düşünce gücü'yle yapılmaktadır<sup>339</sup>. Bu şekilde, çeşitli hayvan

---

<sup>337</sup> Esin Kaplan, *Anadolu Türk Halk Masallarında Kılık Değiştirme*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Türk Halk Bilimi), Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010, s. 8.

<sup>338</sup> Tzvetan Todorov, *Fantastik Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım* (çev. Nedret Öztokat), Metis Eleştiri Yayınları, İstanbul, 2004, s. 110.

<sup>339</sup> Masaldaki benzer iletişim yanışları/motifleri, İskendernâme'de, İran kralı Dârâ ile İskender arasında sembolik olarak kullanılır. Dârâ, İskender'e bir değnekten at ve bir torba dolusu buğday gönderir. Bununla iletilen mesaj, karşı tarafın henüz çocuk olması, Dârâ'nın askerlerinin ise torbadaki buğday kadar sayısız oluşudur. Buna mukabil İskender, "Bu değnekle senin başına vuracağım der" ve buğdayları tavuklarına yedirir. Böylece, senin askerlerini yok edeceğim mesajını vermiş olur. Bkz. Helmut Ritter, *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*, Karşılaştırılmalı Edebiyat Metinleri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 117.

donlarına girilerek düşmanın yok edilmesi hedeflenir. Böylece, düşmanın ‘var olan’ yani hayvan kılığındaki/donundaki (cismanî) ‘bedeni’ diğer bir hayvan tarafından yok edilecektir ya da yaşamına son verilecektir. Anlatı, aynı zamanda hayal gücünü yansıtır. Buradan hareketle, kahramanın ilkin para karşılığında ve dolaylı olarak da intikam için don değiştirmesini, sonrasında var olabilmek, kısacası hayatta kalabilmek için çeşitli don değiştirme yöntemlerini seçmesini ve bunları pratikte uygulamasına tanık olunur. Örneğin, kahraman en son don değiştirme eyleminde sansara öykünüp avını (tavuğu) boğmayı düşünür ve bunu sihir yolu ile tatbik eder. Böylece var olan, bir başka var olan tarafından yok edilir, bu yok oluş ölümdür. Burada fizik gücü kadar zekâ gücü de devrededir. Zor bir oyun ve onu öğretmek istemeyen zekânın karşısına ondan daha üstün bir zekâ çıkar ve böylece öğreticiye hem başkaldırılır hem de kötünün temsilcisi ‘hoca’ iyunin temsilcisi ‘öğrenci’si tarafından (öğretici başarısızlığının sonucu yok edilir) mağlup edilir. Üstelik sihirli oyunun tümüne padişah da tanık olmuştur. Masalda, “kara kaplı kitap”, Heidegger’in ifadesiyle “bir şey için olan nesne”, kahramanın kendini gerçekleştirmesi için bir olanaktır. Hüner ve zekânın yanında, sihir isteyen oyun ve bu oyunu bir olanak sayesinde öğrenen kahraman, sonradan kazandığı bu vasfıyla, padişahdan da üstün olduğunu ispatlamıştır.

C.25 / D. 1 Numaralı Kesitler

Varoluşçu Temalar: Kendini Gerçekleştirme, Sıçrama

Yanırlar/Motifler:

*L 111.1. Gurbete gitme ve başarıyla dönme*

*P 10. Krallar/Padişah*

*P 231. Anne ve oğlu*

*P 110. Kralın veziri*

*W 33. Kahramanlık*

*Z 254. Takdir edilen kahraman*

Kahraman, üstlendiği görevi başarı ile tamamladığı için, padişah ve onun çevresindekilerce şaşkınlık içinde tebrik edilir. Onun ne kadar akıllı, mahir, hünerli, bir yiğit olduğu vurgulanır. Genç oğlan, padişahın başyardımcısı olur ve annesini de ömrü boyunca rahat ettirecek kadar paraya kavuşur.

Masal kahramanı genç oğlan, daha yolun başında seçimi, olaya karşı tavrı ve karar verışı ile kendi varlığını kurmuştur. Kierkegaard’ın da belirttiği gibi her insan, karar vermekle öncelikle kendi varlığını kurar yani kendini gerçekleştirir.<sup>340</sup> Sartre’a göre, insan kahraman olarak doğmuşsa “ölünceye kadar da bir kahraman olarak kalacaktır” çünkü bu onun “yaratılışında” mevcuttur. Ancak, yaratılış edim demek değildir. Varoluşçuya göre; korkak insan, kendini edimleriyle korkak yaparken, kahraman ise seçim ve eylemleriyle kendini kahraman yapar.<sup>341</sup>

---

<sup>340</sup> Frank Magill, *age.*, s. 32.

<sup>341</sup> Jean Paul Sartre, *age.*, s. 80.

Bu masalın kahramanı genç oğlandır. O, kahramanlık vasıflarına sahip bir gençtir. Yapıp ettikleriyle kendini ortaya koyar. Varoluşunda cesaret özelliği olmasaydı dayak yedikten sonra geleceğe dair ki edimleri için olması gereken iradeyi ya da gücü kendinde bulamazdı. Cesareti, akli ve sabrı bir arada kullanma becerisini gösteren kahraman, bu erdemlerden sadece birine sahip olsaydı kurtuluşu için yetersiz kalabilirdi.

Aslında masalın başından buraya kadar ki tüm olaylar zinciri, mecazen “tüysüz” yani henüz çocuk, tecrübesiz anlamlarına da gelen sıfatlarla anılan masal kahramanının tipik ‘erginlenme’ sürecine dâhil oluşunu anlatmaktadır. Anlatının başında ve sonunda çizilen tip tasviri birbirine zıttır. Başlangıçta, ürkek tavırlarıyla henüz erginleşme sürecini tamamlamayan kahraman, masal sonunda kendini aşmış, herkesin hayranlıkla baktığı, takdir edilen bir kahraman ve bir ‘ergin’ olmuştur. Çünkü o, hürriyetine düşkün bir birey olarak; cesur, becerikli, akıllı, sabırlı, olma özellikleriyle, padişahın neredeyse imkânsız isteğini yerine getirmiştir. İnsan kendi dışında da vardır ve var olur, buna ilaveten o, ilerleyiştir, aşıştır, oluştur.<sup>342</sup> Masal kahramanının edimleri, eylemleri, karşılaştığı engeller ve zorluklar, bunları aşma çabası onu var eden şeylerdir. Masalda oğlanın ‘hareket ve çabası’, oyunu öğrenmeye gittiği yerde dervişin oyunu öğretmemek adına giriştiği direniş, gösterdiği şiddet ve sonunda oğlanın sabrı, akli ve kararlı tutumu ile varlığını ispatlamak adına giriştiği mücadeleden zaferle dönüşü ve kendini bir birey olarak kabul ettirişi, varoluş felsefesinin temel kavramlarıyla uyumludur. Kısaca o, kendini aşmış hatta varoluşsal bir tabirle “sıçrama” göstermiştir.

D. 2, 3, 4 Numaralı Kesitler

Varoluşçu Temalar: Sorumluluk, Dayanışma, Sevgi

Yanırlar/Motifler:

*N 831. Yardımcı kız*

*R 150. Kurtarmalar*

*R 110. Esirlikten kurtulma*

*R 111.1.1. Genç kızın esaretten kurtarılması*

*T 160. Evlilik*

*Z 71.12 Formülistik Sayı:40*

Genç oğlan, oyunu öğrenme sorumluluğunu üzerine aldığı gibi aynı zamanda kendisini ölümden kurtaran mağaradaki tutsak genç kızın kurtarılması sorumluluğunu da üstlenerek onu esaretten kurtarır. Oğlan ve genç kız, kırk gün, kırk gece süren düğünle evlenirler, anne, oğul ve kız hep birlikte mesut bir yaşam sürerler.

Varoluşsal açıdan bakılınca masal kahramanı, kahraman olmayı ve bunun gereklerinden biri olan sorumluluk sahibi olmayı seçer. Varoluşçuluğun sorumluluk ilkesinde ‘kendimizi seçmek bilinci’ sorumluluk ve sıkıntıyı beraberinde getirir. Bunlar, varoluşçu olan iki duygudur.<sup>343</sup>

<sup>342</sup> Jean Paul Sartre, *age.*, s. 95.

<sup>343</sup> Paul Folquie, *age.*, s. 65.



Kahraman, genç kızı mağaradan kurtarmanın sorumluluğunu üstlenmiştir. O, aynı zamanda daha macerasının en başında, padişahın isteğini kabul ederek diğer insanların da sorumluluğunu üzerine almıştır. Mitik anlamda ise, mağaradan kurtularak yeniden doğan, ya da varoluşsal terimle kendini aşan masal kahramanı, bu bölümde, sevdiği kişi uğruna mağaraya yeniden girer, bu seferki amaç tutsak kızı özgürlüğüne kavuşturmaktır. Oğlan, sorumluluk duygusu ve beraberinde aşk ile kızı esaretten kurtarır. Sartre’ın da deyimiyle, “insan, insanın geleceğidir”, desteksiz ve yardımsız (yalnız) insan, her an, diğerlerini bulmak, keşfetmek zorundadır.<sup>344</sup> Masalda hem kız hem de oğlanın ‘kötü bir vaziyet içinde’ birbirlerine yardımları Sartre’ın bu yorumuyla uyumludur. Böylece, masal tipleri dayanışma sayesinde tutsaklığı, kötülüğü, ölümü simgeleyen mağara ve derviş engelini aşmışlar, yeniden özgürlüklerine kavuşmuşlardır.

Masalın son kesitlerinde rastlanan ve aslında tüm insanlığı ilgilendiren varoluşsal alanlardan biri de “sevgi”dir. Bu alan, Kirekegard’ın sınıflandırdığı, “Estetik, Etik, Dinsel” varoluş alanlarından dördüncüsü olup diğerlerini de içine alan bütüncül varoluşsal alandır.<sup>345</sup> Sevgi türleri elbette çok çeşitlidir, ancak anlatıdaki sevgi, iki insanın birlikteliğini yasallaştıran evliliği meydana getiren bir sevgi olup tüm insanlık için bütüncül bir kapsayandır. Böylece, sevginin bütüncüleyici gücü, toplumsal bir tipi temsil eden kızla, ekonomik tipi temsil eden genç oğlanı, psikolojik tavır olarak birbirlerine zıt olmalarına rağmen, birleştirmiştir.

### **Sonuç**

Masalın tümünde, varoluşunu *kişi* olma yolunda belirleyen, edimleri ile bilinmeyen geleceğe yol alan, kurgusal metnin sonunda kendini aşmış bir kahramanın tablosu, örnek davranış modelleriyle sergilenmektedir. Kahramanların kendi kendilerini yenmeyi başarımları, onların gerçek kahramanlıklarını ortaya koyar. Masal figürü de ‘silik’, annesinin hâkimiyeti altında “tüysüz bir genç” iken, ‘ben’ini ortaya koyarak, ilkin kendini yenmiş, gücün karşısında güçsüz olmayı değil, özgürce kendini var etmeyi seçmiştir, asıl amacı kendine yarar sağlamaktır. Tüm bunları ötekilerin arasından tecrübesizliğine rağmen cesareti ile sıyrılarak yapmıştır, hatta bu manada (padişahın hayranlığını kazandığı için) kıskanılan insan olmuştur. Nitekim insan, (varoluşsal kavramlardan öznellik bağlamında) geleceğe dönük olarak nasıl var olmayı tasarlırsa yine öyle olacaktır. Kahramanın bu kararlı tutumu ve özgüveni karşısında, varoluşsal bağlamda, ötekilerin zorlu ve tehlikeli görevi seçmeme tercihi de bir eyleme işaret etmektedir. Hatta bu konuda Sartre, “eylemden çekinmek de özgürce bir eylemdir der”.<sup>346</sup>

<sup>344</sup> Jean Paul Sartre, *age.*, s. 69.

<sup>345</sup> Vefa Taşdelen, *age.*, s. 260.

<sup>346</sup> György Lukács, *Avrupa Edebiyatı ve Varoluşçuluk*, Epos Yayınları, Ankara, 2012, s. 252.

Masalda, kahramanın henüz mevcut olmayan ulaşılması güç imkânlarla doğru atılımı, beraberinde hareket ve çabayı gerektirir. Bu eylemler, nihayetinde kahramanın kendi varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayacaktır.

Kahramanın kişi olma mücadelesi sırasında, kendisine ölümcül bir tuzak kurulmuştur. Bu durum, sembolik masalın günümüz dünyasına göndermelerini yansıtır. Yaşamda tehlike, başkalarından, bazen de en güvendiğimiz kişiden gelebilmektedir. Sartre'ın da ifadesiyle “cehennem başkalarıdır”.<sup>347</sup> Görünüşte, dinî bir tipi temsil eden derviş, genci kandırmayı başarmış ve onu ölüm mekânına çekmiştir. Ancak kahraman, henüz kendini var edememiş, tutsak bir (kızın) insanın dayanışması, sabrı ve akli sayesinde kötüyeye karşı tedbirini alır.

Masal kahramanı, kendine yapılan zulme, bedensel acılara karşı, sabredip ölüm korkusu ve kaygısı karşısında cesaret göstererek dervişi alt etmeyi seçer, onun sabrını tüketir, özgürlüğünü kötünün/ötekinin elinden geri alır, böylece ötekiyle girdiği dayanışma sonucu eylemini başarıyla gerçekleştirir. Bunun sonucunda, onun da sonu kuyudaki ölümlere benzememiş olur. Kahraman, akli, becerisi, tedbiri, sabrı sayesinde, kendini gerçekleştireceği oyunun sırlarına vakıf olur. Kahraman, sırlarına vakıf olduğu oyunu, ilkin, kendini bu oyuna yönlendiren padişaha karşı oynar. (Aslında, onun bu eylemin altında, hem annesinden hem de padişahın gizli bir intikam alma duygusu barınmaktadır.) Kahraman, daha sonraki oyunu, hocasına (derviş -ötekine) karşı oynar ve onu yine ‘onun silahıyla’ yenerek ortadan kaldırır, eyleminde başarılı olur. Masalda tüm bu eylemler, doğaüstü bir dönüşüm olayı şeklinde verilir, ancak masalın sonuna doğru ise doğaüstü diye bir şey kalmaz, her şey olağan duruma döner, böylece anlatıdaki olağanüstülük perdesi gerçekliğin üstünü tamamen örtmez. Kötünün yok edilmesi ile geçmişte ötekilere yapılan tüm zulüm, işkence ve öldürme eylemlerinin intikamı alınmış olunur, adalet yerini bulur.

Sonrasında, sevgi ve kararlı eylem, özgür iki bilinci evliliğe götürür. İlkin, özgür bir bilinç olan kahraman, henüz özgür bir bilinç olamayan mağaradaki esir kızı kurtarma kararı alır. Kahraman, eyleminde başarılı olur, kızı sembolik manadaki ölümden ya da esaretten kurtarır ve evlilik gerçekleşir.

Masaldaki tüm maceralar, sembolik anlamdaki dönüşümler de dâhil, kahramanın birer öznel deneyimi olup o, gücü temsil eden bilincin (padişahın) yanında kendini ispatlamış bir bilinç olarak yerini alır. Masaldaki tüm tiplerin yüzü geleceğe dönüktür, ama anda (şimdide) yaşamaya devam ederler.

---

<sup>347</sup> Jean Paul Sartre, *age.*, s. 467, 470.

Masal metninin incelenmesi sonrasında masal türü ve Varoluşçuluğun benzeşen ya da birbirlerine uzak kalan yönleri tespit edilmiştir. Bu tespitleri ise şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Masal halk edebiyatına ait anonim bir anlatı türü iken, Varoluşçuluk aydın kesim yani düşünürlerce ortaya konulmuş bir ekoldür. Varoluşçuluk, felsefi bir düşünce akımıdır. Masal ise, içinde Varoluşçuluğun da yer aldığı gizli bir felsefe barındırır.

Masal, insanlık tarihi kadar eskiyken Varoluşçuluk 19. ve 20. yüzyıla aittir. Ancak her ikisi de evrensel olup Varoluşçuluğun temelleri “Kendini tanı” çağrısıyla Sokrates’e kadar götürülür.

Dünyada var olma mücadelesindeki insanın gündelik sorunlarıyla iç içe olan varoluşçu felsefe ve onun kurgulandığı edebî ürünlerde, masallardaki gibi, didaktik bir yöntem yoktur. Bu düşünce sisteminde, birey sorunlarıyla, iyi ve kötü davranışlarıyla, kısaca her yönüyle ele alınmaktadır. Masal ise yaşamdan örnek alınan, ancak öğretici yanı ağır basan kurgusal metinlerdir.

Masallar dinden bağımsızdır, Varoluşçulukta ise (Hristiyan) *teistler* mevcuttur ve düşüncelerine dinsel inançlarını yansıtmışlar yahut onunla temellendirmişlerdir. Bunlara karşı kutupta ise, *ateist varoluşçular* vardır. Bu maddeye ilaveten varoluşçu düşünür sayısı kadar varoluşçu felsefe vardır, denilebilir. Her biri, temel bazı konularda birleşseler de inanç meselesi yüzünden ya da diğer konularda, fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir, çünkü onlar, birbirinden farklı kültür ortamlarında yetişmişler, farklı eğitim ve terbiye almışlardır, dolayısıyla ele aldıkları ‘insan’a bu nedenle çok yönlü yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Masalda, başlangıç durumundan sonuç durumuna doğru masal kahramanı değişim göstererek kendini gerçekleştirir. Aynı durum varoluşçu felsefe görüşünde de mevcuttur, ancak masal metni kurgusal olduğu için önceden sonucu bellidir. Yönlendirilmiş bir son vardır.

Masal “geçmişteki” *anı* anlatır. Geleceği pek bildirmez. Ancak okuyucu ya da dinleyici anlatı kurgusu gereği “mutlu son”u tahmin eder. Masalda, mutlu son’a rağmen (örneğin evlilik gibi), kahramanların varoluş mücadeleleri ölümüne kadar devam edecektir. Varoluşçulukta son belli değildir, final henüz gerçekleşmemiştir. İnsan yarın ne olacağını bilemez, insan yaşamı ancak ölümle sona erer.

Varoluşçulukta, *varoluşun sonlu oluşu* ve beraberinde *kaygı*, *endişe*, *korku* gibi ruh halleri insanoğlunun temel sorunları gibi yansıtılır. Hatta bu ruh halleri, bazen insanın kişi olma yolunda varoluşuna katkı sağlayan olumlu ruh halleri gibi tasvir edilir (*Aşma*). İnsan bu ruh hali içinde, varoluşunun anlamını sorgularken ulaşacağı ya da ulaşamayacağı durumlara doğru sürekli bir keşif isteğindedir. İnsan *eylemlerinin* ardında ve temelinde kaygı durumu mevcuttur. (Bu durum bulantıya sebep olduğu gibi, intihara bile yol açabilmektedir.) Sartre, vatanlarından

zorla koparılan, yerlerinden, yurtlarından uzaklaştırılan bu manada pek çok insan tarafından kolaylıkla kabul görecektir bir ‘insan varoluşu betimi’ verir. Masalın maceraya hazırlık bölümlerinde de bazen kahramanın kaygılı ve endişeli ruh durumu [üvey anne baskısı, toplumsal tabuların (namus gibi) çiğnendiği düşüncesiyle evden hile, iftira vs. ile uzaklaştırılma, ölüm tehdidi, öldürülme kaygısı gibi olumsuz ruh halleri] onu bir dizi (sonunda başarılı olacağı) serüvene doğru yönlendirir. Dolayısıyla insanın var olabilmesi için *eylem* şarttır.

Varoluşçu felsefenin temel dayanaklarından biri olan “*bireyin içsel yaşantısı*” masalda net olmayan bir aynadan yansıtılmaktadır. Bu içsel yaşantıda elbette, ölümün kaçınılmaz son oluşu beraberinde, *bulantı, sıkıntı, bunalım* gibi olumsuz ruh halleri mevcuttur, ancak masal, kurgusu gereği bunları yansıtmayıp okuyucunun engin hayâl dünyasına bırakır. Masalın dünyasında kin ve öfke gibi olumsuz duygular doğrudan verilmez. Haksızlık, zulüm gibi olumsuz davranış örnekleri sergileniyorsa dinleyici bunları kendince alımlar: zalim babaya öfke duyar, kıskanç kardeşleri kınar. Böylece figürün davranışının ardındaki ‘niyet’ karakterin ayrıntısını vermiş olur. Masal kahramanı içinde bulunduğu zor anların etkisiyle, sıkıntı yaşar, bunalır, zaman zaman isyan eder, bazen yalnız bazen de bir yardımcı eşliğinde bu müşkül durumları ve olumsuz ruh hallerini aşar, öğretici burada da devam etmektedir: ‘Kişi ne olursa olsun ayakta durmak, yaşamını sürdürmek için çözüm üretmek zorundadır.’

Hem masal anlatısında hem de varoluşçu felsefede *kişi hürdür* ve bu bağlamda özgür iradeye sahiptir. Hür iradeyle, bireyi birey yapan iyi ve kötü *seçimler* yapılır. Bu seçimler, kişinin ahlâkını ortaya koyar. O, yaptığı seçimlerle “ne ise odur.” Tüm bunlar “var olma” endişesi ve isteğiyle “an”da yapılmaktadır.

Hem Varoluşçuluk’ta hem de masalda, insan *plan – proje* yaparak varoluşunu gerçekleştirir.

Gündelik yaşamda her an karşılaşılan “*ötekiler, başkaları*” olgusu her iki alanın da konusunda mevcuttur. Varoluşçu felsefeye göre, insanlar arası yarar – çıkar ilişkileri, birincil derecedeki ilişkileri olumsuz yönde etkileyerek toplum içindeki *yalnızlığı* daha da artırır. Masal anlatısında da iyi – kötü mücadelesi hep mevcuttur. Örneğin kahraman, kardeş kıskançlığı sonucu yalnızlığa terk edilmektedir ya da ekonomik tip diye adlandırılan, faydayı ve çıkarı birinci plana alan masal tipleri, kahramanın macerası içinde aktif rol oynamaktadır.

İnsan, dünyaya geldiği andan itibaren kendini gerçekleştirmek zorunda olduğu bir varoluş mücadelesi içindedir. Bu mücadele sırasında, çeşitli varoluş aşamalarından, varoluş alanlarından geçilir. Kierkegaard’ın tespit ettiği varoluş alanları dört tane olup bunlar, estetik, etik, dinsel ve sevgi varoluş alanlarıdır. Etik varoluş alanını belirleyen temel kavram “*zafer*” dir. “*Öteki*”, etik alanda erdemli davranışın yöneldiği toplumdur. “*Sevgi*” ise, bütünlüğü

varoluş alanı olup, “dostluk, paylaşma, dayanışma, cömertlik, güven duyma, ümit etme” olarak kendini ortaya koyar.<sup>348</sup> “Dinsel” ve “estetik” alan hariç diğer varoluş alanlarının, masallarla uyumu dikkate değerdir.

Masal kahramanı, şayet ihtiyaç duyarsa macerasına tebdil-i kıyafet’te devam etmektedir. Benzer durumu Heidegger, “*Dasein*’in Gizlenmesi” konusunda da vurgular.

Varoluşçu felsefede, soyut ya da anlatılması güç olan konular bazen bir masal örneğiyle işlenebilmektedir. Örneğin Kierkegaard, Grimm masallarının birinde *kaygı*’nın ne olduğunu öğrenmek için maceraya atılan bir delikanlının öyküsünün anlatılığını vurgular. Genç, macerası sırasında korkunç şeylerle karşılaşmış olabilir, ancak yine de pes etmeyip yoluna devam etmiştir. Kierkegaard’a göre, “doğru biçimde kaygılı olmayı öğrenen kişi, nihaî noktayı da öğrenmiş demektir”<sup>349</sup>

Varoluşçulara göre “*Hiçlik*”, insan varlığına özgüdür, varoluşun temel esaslarından, insan varlığının eksikliğidir, varlık bilimsel bir kategoridir, hiçlik kaygıyı doğuran sebeplerdendir, ayrıca hiçlik tecrübe edilebilendir. Masal cephesinden bakılınca, kısa kurgudan hiçlik yorumu çıkarmak oldukça güçtür. Ele alınan masalların tipleri insan olduğuna göre, hiçlik de bu anlamda insana özgü olarak kavranabilir.

### **Kaynakça**

ALANGU, Tahir, *Billur Köşk*, Afa Dünya Masalları Dizisi, Afa Yayınları, İstanbul, 1990b.

ARISTOTELES, “Fizik”, *Zaman Kavramı*, (çev. Saffet Babür), 2.bs., İmge Yayınları, Ankara, 2007.

ARSLAN, Mustafa, *Denizli Yöresinden Derlenmiş Masallar*, *İnceleme – Metinler*, Zirve Yayınları, Denizli, 2008.

ASSMANN, Jan, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (çev. Ayşe Tekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

BAYAT, Fuzuli, “Masallarda Öteki Dünya Anlayışının Dînî – Mitolojik Kökleri”, *Bilig-7*, Güz, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, Ankara, 1998.

BIEMEL, Walter, *Sartre* (çev. Asım Bezirci), Alan Yayınları, Yaşam İncelemeleri Dizisi, 1984.

BİLKAN, Ali Fuat, *Masal Estetiği*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2001.

BLACKHAM, H. J., *Altı Varoluşçu Düşünür* (çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yayınevi, Ankara, 2005.

BORATAV, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, 3. bs., Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1994.

BORATAV, Pertev Naili, *Yüz Soruda Türk Halk Edebiyatı*, 7. bs., Gerçek Yayınevi, 1995.

CASSIRER, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (çev. Necla Arat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

<sup>348</sup> Vefa Taşdelen, *a.g.e.*, s.150, 273.

<sup>349</sup> Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner, 3.bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2006, s. 155.

- CASSIRER, Ernst, *Sembolik Formlar Felsefesi* I. Cilt - *Dil*, II. Cilt- *Mitik Düşünme*, III. Cilt – *Bilginin Fenomenolojisi*, (çev. Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- CAMUS, Albert, *Başkaldıran İnsan*, (çev. Tahsin Yücel), 7. bs, Can Yayınları, İstanbul, 2009a.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (1999), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Felsefeye Giriş*, 5. bs, Asa Yayınları, Bursa, 2008.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 3. bs, Asa Yayınları, Bursa, 2003.
- DORSON, R. M., *Günümüz Folklor Kuramları*, (çev. Nermin Ulutaş), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1984.
- DURŞUN, Aysun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008.
- EBERHART, W. ve P. Naili Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden, 1953.
- ELIADE, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, (çev. Sema Fırat), Simavi Yayınları, İstanbul, 1962, 1963.
- ELIADE, Mircea, *İmgeler, Simgeler*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara, 1992.
- ELIADE, Mircea, *Şamanizm İlk Esrime Teknikleri* (çev. İsmet Birkan) İmge Kitapevi, Yayınları, Ankara, 1999.
- FOULQUIE, Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, (çev. Yakup Şahan), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 3. bs., İstanbul, 1998.
- FRANKL Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, (çev. Selçuk Budak), 7. bs., Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.
- FREUD, Sigmund, *Totem ve Tabu* (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984.
- FREUD, Sigmund, *Totem ve Tabu I-II*, Cumhuriyet Yayınları, Ankara, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, *Zaman Kavramı*, (çev. Saffet Babür), 2. bs, İmge Yayınları, Ankara, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- JACQUES, Masui, “Mitolar ve Semboller”, *Din ve Fenomoloji – Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (Editör: Constantin Tacou, çev. Havva Köser), İz Yayınları, İstanbul, 2000.
- JUNG, Carl Gustav, *Analitik Psikoloji*, (çev. Ender Gürol), 2. bs., Payel Yay., İstanbul, 2006.
- JUNG, Carl Gustav, *Dört Arketip*, (çev. Zehra Aksu Yılmaz), 3. bs., Metis Ötekini Dinlemek Yayınları, İstanbul, 2009a.
- JUNG, Carl Gustav, *İnsan ve Sembolleri*, (çev. Ali Nahit Babaoğlu), 4. bs., Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2009b.
- KAPLAN, Essin, *Anadolu Türk Halk Masallarında Kılık Değiştirme*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: İbrahim Dilek, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Türk Halk Bilimi), Ankara, 2010.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991.
- KIERKEGAARD, Søren, *Kayı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), 3. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2006.
- KILIÇ, Sinan, “Edebiyat Felsefesi”, *Felsefe Ansiklopedisi* (Editör: Ahmet Cevizci), Cilt 5, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007.
- KIRAN, Zeynel, KIRAN, E. Ayşe, *Yazınsal Okuma Süreçleri (Dilbilim, Göstergibilim ve Yazınbilim Yöntemleri İle Çözümlemeler)*, Genişletilmiş 3. bs., Seçkin Yayınları, Ankara, 2007.
- LUKÁCS, György, *Avrupa Edebiyatı ve Varoluşçuluk*, Epos Yayınları, Ankara, 2012.

- MAGILL, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (çev. Vahap Mutal), 2. bs. Dergâh Yayınları, Batı Düşüncesi, İstanbul, 1992.
- MOUNIER, Emmanuel, *Varoluş Felsefesine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, 2. bs. Say Yayınları, İstanbul, 2007.
- ÖNAL, Mehmet Naci, *Muğla Masalları (Araştırmalar – İncelemeler)*, Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla, 2011a.
- ÖNAL, Mehmet Naci, “Masallardaki Engeller Üzerine Bir Araştırma,” *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslar arası Sempozyum Bildirileri*, Gazi Üniversitesi, THBMER Yayınları, Ankara, 2006, s. 183-197.
- RICCEUR, Paul, *Zaman ve Anlatı: Bir (Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis)*, (Birinci cilt) (çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- RITTER, Hellmut, *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*, Karşılaştırmalı Edebiyat Metinleri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- SAKAOĞLU, Saim, *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.
- SAKAOĞLU, Saim, *Masal Araştırmaları*, 3. bs., Akçağ Yayınları, Ankara, 2007.
- SARTRE, Jean Paul, *Varoluşçuluk, Existantialism, Existantialisme*, (çev. Asım Bezirci), Yazko Yayınları, İstanbul, 1981.
- SARTRE, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen), 3.bs., İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.
- SPRANGER, Eduard, *İnsan Tipleri – Bir Kişilik Psikolojisi*, İz Yayınları, İstanbul, 2001.
- TACOU, Constantin, *Din ve Fenomoloji – Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (çev. Havva Köser), İz Yayınları, İstanbul, 2000.
- TODOROV, Tzvetan, *Fantastik Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım*, (çev. Nedret Öztokat), Metis Eleştiri Yayınları, İstanbul, 2004.
- TAN, Nail, *Folklor (Halkbilimi) – Genel Bilgiler-*, Halk Kültürü, 2. bs., Gümüş Basımevi, İstanbul, 1988.
- TAŞDELEN, Vefa, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004.
- TAŞDELEN, Vefa, “Felsefe ve Masal: Van Masalları Örneği”, *Beyaz Gemi*, S. 1/3. *Uluslar arası Van Gölü Havzası, Sempozyumu Bildiri Metinleri*, (ed. Oktay Belli), Van, 2007.
- TAŞDELEN, Vefa, “Edebiyatın Varoluşsal Boyutu”, *Bizim Külliye Dergisi*, Felsefe – Edebiyat Özel Sayısı, 2010, s.46.
- TAŞDELEN, Vefa, “Edebiyattaki Felsefe ve Felsefedeki Edebiyat”, *Bizim Külliye Dergisi*, Felsefe – Edebiyat Özel Sayısı 2011a, s. 47.
- TAŞDELEN, Vefa, “Felsefî Metin – Edebi Metin”, *Beyaz Gemi*, Kültür ve Sanat Dergisi, 2011b, s. 25.
- TAŞDELEN, Vefa, *Felsefeden Edebiyata*, Hece Yayınları, Ankara, 2013.
- THOMPSON, Stith, *Motif Index of Folk – Literature*, 6 Cilt, Indiana University, USA, 1955-1958.
- VERNEAUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 67, Kayseri, 1994.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili Meâli* (Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç), Akçağ Yay, Ankara, 2006.
- YILDIRIM, Ali ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (4. Tıpkıbasım), Seçkin Yayınları, Ankara, 2004.

# ALİ CENGİZ OYUNU ADLI MASALIN PSİKOSOSYAL GELİŞİM KURAMI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Aysun DURSUN<sup>350</sup>

## I. Giriş

Bir toplumun sosyal ve kültürel yapısının aynası konumundaki masalların ortaya çıkışı, genel olarak insanlık tarihiyle yaşıt kabul edilmektedir. Masallar gündelik yaşamın engellerini çoğu kez olağanüstülüklerle aşmaya olanak tanır. Birbirine büyük çoğunlukta benzeyen bireylerin, tip özellikleri göstererek masalların içinde yer aldığı bilinmektedir. Keloğlan, mit döneminden aldığı kuvvetli mirasla masal tipleri arasında önemli bir temsil gücüne sahiptir. Doğallığı, içtenliği, kurnazlığı, şaşkınlığı, saflığı ile yaşam döngüsü içinde toplumun herhangi bir ferdi yansıtır.

Yaşam döngüsü düşüncesi, yaşam akışı düşüncesinin ötesine gider. “Döngü” imgesi insanın yaşam akışında gizliden gizliye bir düzenin var olduğunu telkin eder. Her bireysel yaşam biricik olmakla birlikte, herkes için aynı temel sırayla yaşanır. Yaşam basit, sürekli bir akış göstermez, niteliksel açıdan farklı evreleri veya mevsimleri vardır.<sup>351</sup> Yaşamdaki macerası pek çoğumuzun hikâyesiyle benzerlik gösterirken, bu benzerliğe karşın Keloğlan, kimseye benzemeyen kararlar alma cesaretiyle başarmanın verdiği mutluluğu anlatıcılarına/dinleyicilerine/okuyucularına yaşatarak “Keloğlan tipi”yle özdeşlik kurmalarını sağlar.

İnsanlık tarihinde bireyin topluma katılma ve kendini kabul ettirme ritlerinden toplumun bir üyesi olarak yaşamını tamamlamasına kadar günlük yaşamın pek çok aşamasında geleneği temsil eden bir oyunun varlığından söz edilebilir. Ayrıca anlatıma dayalı halk edebiyatı ürünlerinde anlatının içinde yer alan söz ve yetenek oyunları ile yarışmalar vardır.<sup>352</sup>

Ali Cengiz Oyunu adlı masalda Keloğlan, topluma katılan her birey gibi geçiş süreçlerini yaşar. Ancak evlilik aşamasında bir çoban olmasına rağmen padişahın kızına talip olarak temsil ettiği masal tipiyle alışılmışın dışına çıkar. Padişahın kızına talip olmanın kolay olmadığını, evlenebilmeleri için padişah tarafından kendisine sunulan şart aracılığıyla çok

---

<sup>350</sup> Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, adursun@mu.edu.tr

<sup>351</sup> Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi-Yetişkinlik-Yaşlılık-Ölüm-*, İmge Kitabevi, Ankara, 2014, s. 73.

<sup>352</sup> Aysun Dursun, *Oyun Kültür Benlik Türk Halk Kültüründe Gelenegin "Temsil"leri*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2021, s. 9.



geçmeden anlar. Keloğlan bir hüner göstermek, Ali Cengiz oyununu öğrenip padişahın huzurunda sergilemek zorundadır.

Tarihî ve kültürel açıdan bakıldığında pek çok sembolik anlamı barındıran bu oyunun, psikolojik açıdan değerlendirildiğinde bir bireyin dünyayı anlama ve açıklama çabasını, bunun için toplumda verdiği mücadeleyi ortaya koyduğu söylenebilir. Bir yönüyle önce kendine, sonra annesine ve topluma kendini ispat etme gayretinde olan Keloğlan, varlığını gerçekleştirecek aşamalardan birini zorlu mücadelelerden sonra elde eder.

Çeşitli değişimler ve dönüşümler etrafında ilerleyen masal, uzak geçmişten yakın geçmişe taşınan Keloğlan tipinin halk nezdinde kabulüne kapı açar. Günümüzde anlatılan Keloğlan masalları, aslında eski Türk destanlarında görülen kutlu hanların, kötülerle mücadele ettikleri bölümün tipteki değişimlerle çağımıza ulaşan ardıllarıdır. Kellik de köseliğin zıttı ve kut sembolüdür.<sup>353</sup> Altay destan kahramanı Tastarakay'la masal tipi Keloğlan pek çok açıdan benzerlik gösterir. Her ikisi de güçsüz görünmelerine rağmen en zor engelleri aşarlar. Keloğlan ile Tastarakay, kutlu yaradılışlıdır. Akıllı, zeki, sevimli, muktedir, dürüst, kötülere karşı acımasızdırlar. Köse, dev, kötü yaradılışlı hakan, Erlik gibi kötü tiplerle mücadele ederler, kuyudan, ağaç kökünden, denizden, yol ayırımından inilen çıkılan yer altı ve yer üstü âlemlerinde seyahat ederler. Kutlu yaradılışlı oldukları ancak iyi yaradılışlı insanlar tarafından anlaşılabilir.<sup>354</sup> Ali Cengiz Oyunu adlı masalda Keloğlan, çeşitli eş-metinlerde Köse olduğu anlaşılan Of<sup>355</sup> ile bir ağaç kovuğunda karşılaşır. Köse'yle bir âlemden başka bir âleme geçen Keloğlan bilinmez diyarlarda zor bir göreve talip olur. Bu süreçte Keloğlan'ın annesi ağaç kovuğunun dışında bırakılır. Köse'ye rağmen Keloğlan'a yardım ettiği için iyi yaradılışlı olduğu düşünülen Köse'nin kızı, Köse tarafından öldürülmemesi için ne yapması gerektiğini Keloğlan'a anlatır.

Yaşam yapısı kavramı, bir yetişkinin başkalarıyla anlamlı ilişkilerinin doğasını ve örüntüleşmesini ve bu ilişkilerin yıllarca gösterdiği gelişimi incelemeyi gerektirir. Bir yaşam yapısı herhangi bir zamanda birçok ve çeşitli öğeler içerebilir. Ancak genellikle evlilik-aile-meslek bir kişinin yaşamının merkezî öğelerini oluşturur. Merkezî öğeler, benlik için en anlamlı ve yaşam akışını geliştiren unsurlardır. Bireyin zamanını ve enerjisini en çok bunlar alır, diğer öğelerin niteliğini güçlü bir biçimde etkiler.<sup>356</sup>

---

<sup>353</sup> Pervin Ergun, "Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan", Millî Folklor, 2005, s. 84.

<sup>354</sup> Pervin Ergun, agm., 2005, s. 80.

<sup>355</sup> Aysun Dursun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008b, s. 58.

<sup>356</sup> Bekir Onur, *age.*, s. 79.

Yaşam döngüsü içinde pek çok toplumda kendine ait bir konum kazanmak isteyen ve mevcudiyetini bir aidiyete dönüştürme çabasında olan bireyin yolu, iyi bir evlilik yapmak ve işinde başarı sahibi olmaktan geçer. Ancak bu süreç bireyi kimi zaman zorluklarla mücadele etmenin kimi zaman da süreci yönetmenin zorluğuyla karşı karşıya getirir.

Bu çalışmada Ali Cengiz Oyunu adlı masal, sosyal çevrenin gelişim üzerine etkilerini araştıran Erik H. Erikson'un psikososyal gelişim kuramı ile incelenecektir.

### **1. Masalın Özeti<sup>357</sup>**

Ali Cengiz Oyunu adlı masalın başlangıç durumunda köyde çobanlık yapan bir Keloğlan ve annesi vardır. Keloğlan'ın evlenmek istemesi ve evlenmek istediği kişinin padişahın kızı olması Keloğlan'ı harekete geçiren olaydır. Keloğlan, annesine padişahın kızıyla evlenmek istediğini söyler, annesi padişahın kızını ister. Padişah, Keloğlan'ın bir sanat öğrenmesi veya hüner göstermesi halinde kızını vereceğini söyler. Bu hüner, Ali Cengiz Oyunu'dur. Keloğlan'la annesinin karşısına Ali Cengiz Oyunu'nu öğretecek bir Köse çıkar. Keloğlan adama dertlerini anlatır, adamdan oyunu öğrenir. İçeride üç kız vardır, bunlardan en küçüğü, Keloğlan'ı öğrendiklerini adama göstermemesi konusunda uyarır. Köse'nin verdiği zaman dolmak üzere iken Keloğlan hiçbir oyunu yapamaz gibi görünür, aslında Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmiştir. Keloğlan ile annesi yolda giderken bir alay atlı ile karşılaşır. Atlılar, kendi tazılarını tavşanın peşinden gönderirler. Tazı kılığındaki Keloğlan, tavşanı kapar. Atlılar, Keloğlan'ın annesine bin altın verip tazıyı alır. Kadın, Keloğlan'ın tembihi üzerine tazının boyun bağını vermez. Keloğlan akşam olunca annesinin yanına döner. Yolda bir kez daha atlılara rastlarlar. Keloğlan, bu defa bir koç kılığına girer. Atlılar, elli altın verip koçu satın alır. Keloğlan akşam yine annesinin yanına döner. Keloğlan bu sefer de çok güzel bir at kılığına girer. Köse, atı ve atın dizginlerini bin altına satın alır. Köse, tam ata binecekken, at bir anda ak bir güvercin olup uçar. Keloğlan ve Köse, Ali Cengiz Oyunu'nda karşı karşıya gelirler. Keloğlan, Köse'yi alt eder. Köse de atmaca kılığına girer ve ak güvercini takip eder. Atmaca, tam güvercini kapacakken, güvercin pembe bir gül olup padişahın kızının ayağı dibine düşer. Padişahın kızı gülü alır, yakasına takar, bu sırada atmaca da Köse'ye dönüşür. Köse, padişahın kızından gülünü geri ister. Kız, gülü vermek istemeyince olay padişahın huzuruna taşınır. Padişahın kızı gülü, Köse'ye verecekken gül, bir avuç darı olup yere saçılır. Köse de bir tavuk ve birkaç civciv olup darıları yemeye başlar. Köse, padişahın ayağının altındaki hariç bütün darıları yer. Köse tam o darıyı da yiyecekken, darı bir tilki olup tavuğu ve civcivleri yer. Tilki silkinip Keloğlan'a dönüşür. Keloğlan, padişaha, annesine verdiği sözü anımsatarak bu seyrettiklerinin "Ali Cengiz Oyunu" olduğunu söyler. Masalın sonuç durumunda Padişah, Keloğlan'a kızını verir, kırk gün kırk gece düğün yaparlar. Keloğlan'la karısının çocukları olur, annesiyle beraber mutluluk içinde yaşarlar.<sup>358</sup>

### **II. Masalda Benlik, Toplumsal Bellek, Ortak Benlik, Tip Temsilleri**

Benlik, bir kimsenin öz varlığı, kişiliği, onu kendisi yapan şey, kendilik, şahsiyet olarak tanımlanır.<sup>359</sup> E. Erikson'a göre kişi, yaşamı boyunca çevreyle etkileşim halindedir. Benlik, gücünü bu süreç boyunca kazanır. E. Erikson insanın gelişiminin sekiz evrede ele alınması gerektiğini düşünür. Söz konusu evrelerin her birinin kendine ait gereksinimleri, yerine getirilecek görevleri, çözülecek sorunları, duyarlı yönleri ve dönüm noktaları vardır. Normal

<sup>357</sup> Masalın özeti, Hasan Latif Sarıyüce, *Anadolu Masalları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, C.1, Ankara, 1993, s. 67-78'de yer alan "Alicengiz Oyunu" masalı dikkate alınarak hazırlanmıştır.

<sup>358</sup> Aysun Dursun, *age.*, 2008b, s. 56-57.

<sup>359</sup> *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, s. 243.

gelişim bu süreçlerin sağlıklı atlatılmasıyla gerçekleşir. *Aşamalı-türeyim ilkesi* gereğince her çağ, o döneme ait temel bir çekirdek çatışmanın çözümünü içerir. Bu çekirdek çatışma, benliğin ruhsal-toplumsal gelişme süreci içinde aşması gereken bir dönüm noktası/bunalım olarak yer alır. Her çatışmanın biri olumlu, diğeri olumsuz karşıt iki ucu vardır, bu çatışma hiçbir zaman bütünüyle bir çözüme kavuşmaz. Önemli olan olumlu niteliğin olumsuzla göre üstünlüklü oranıdır, karşıt olumsuz öge çekirdek olarak olumlu ögenin içinde bulunur.<sup>360</sup>

Keloğlan tiplmesinde bütün zıtlıklardan hareketle birlikteliğin ve bu birlikteliğin altında da insanın “ben” duygusunun olduğu görülebilir. İnsan, iyisiyle kötüsüyle, güzeliyle çirkiniyle, eğrisiyle doğrusuyla kendini arar ve kendinden hareketle kâinatın yapısını çözümlenmeye/tanımayaya çalışır.<sup>361</sup> Bireyin benlik ve kimlik kazanma süreçleri tıpkı Keloğlan tipinde olduğu gibi sözü edilen çerçevede ilerler.

Kimlik, toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların, herhangi bir nesneyi belirlemeye yarayan özelliklerin bütünü, kişinin kim olduğunu tanıtan belge, hüviyet<sup>362</sup> olarak açıklanır. Masalda Keloğlan, padişahın kızına talip olma cesaretini gösterir. Bu isteği padişah tarafından doğrudan reddedilmez ancak bir şartı yerine getirmesi istenir. İstenilen şartın sağlanması Keloğlan için toplumda bir hüviyet kazanması anlamına gelir. Başardığı işin zorluk derecesi yaşam akışı içinde Keloğlan’ı tanımlayan özelliklere dönüşür. Ali Cengiz oyununu öğrenmek, karşısındakini bu oyun aracılığıyla ustalıkla alt etmek padişahın gözünde çoban olan Keloğlan’ı yeniden konumlandırır.

Keloğlan’ın padişahın kızıyla evlenme isteğini dile getirerek kendini ifade edebilmesi, padişahın karşısında Ali Cengiz oyununu sergileyebilmesi gibi nedenlerle özgüven sahibi bir kimlik kazandığı söylenebilir. Masalın sonunda Keloğlan’ın masalın başında görülen eksikliklerini tamamlamış olduğu görülür.<sup>363</sup>

Kültür, kişiliğe benzer. Bu benzerlik, bir kültürdeki inanışların ve uygulamaların alışılmış etnografik betimlemesi ile açığa çıkarılamaz. Resmî kültür örüntülerinin ötesi keşfedilerek bu bağlantılar bulunabilir.<sup>364</sup> Toplumdan bireye, bireyden topluma kültürel anlamda karşılıklı bir alışveriş bağlamında açıklanabilir.

<sup>360</sup> Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı* (çev. T. Bedirhan Üstün-Vedat Şar), Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara 1984, s. 59-60.

<sup>361</sup> Esmâ Şimşek, “Türk Masallarının Millî Tipi: Keloğlan”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2017, s. 55.

<sup>362</sup> *Türkçe Sözlük*, *age.*, s. 1182.

<sup>363</sup> Aysun Dursun, “Üç Keloğlan Masalının Psikolojik Açısından İncelenmesi”, 38. ICANAS Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri Uluslararası Sempozyumu (10-15 Eylül 2007, Ankara) Bildiriler, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, II. Cilt, Ankara, 2008a, s. 613-614.

<sup>364</sup> Philip K. Bock, *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri* (çev. Serpil Altuntek), İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 91.

Bireyin davranışının bireye bir toplum içinde anlam veren, değer kazandıran ve onu toplumdaki diğer bireylerden farklılaştıran yönleri, bir kişinin temel ve genel davranış tarzı kişiliği oluşturur. Kişilik, insan davranışlarını açıklamak için geliştirilmiş teorik bir yapıdır.<sup>365</sup> Teorik yapıyı oluşturan örüntü, her bir bireyin farklı yaşam deneyimlerini tutarlı bir kişilikte bütünleştirmesinde olduğu gibi, tarih yoluyla hazırlanan farklı unsurların her birine yeni bir anlam vererek, onları bütünleştirir.<sup>366</sup> Ali Cengiz Oyunu adlı masalda Keloğlan, topluma ait kültürel kodların, anlaşılmaz gibi görünen dönüşümlerin macerasını ortaya koyar. Benzerlerinin ana özelliklerini kendinde topladığı için örnek olarak ele alınan bireyin<sup>367</sup> masaldaki temsilcisi olarak Keloğlan, benlikten kişiliğe, kişilikten davranışlarıyla anlaşılabilir ve her seferinde aynı yolda hareket eden tiplere doğru yol alır.

Masallar, belirgin biçimsel ifadelerinin yanı sıra sembolik anlamlarıyla da halk edebiyatı türleri arasında önemli bir yere sahiptir. Yaşam döngüsünde bireyin yaşamak zorunda olduklarıyla, yaşamak istediklerinin sistemli bir şekilde anlatıldığı masalarda, arzu edilen dünya, bastırılan duygular ve açıklanmaya korkulan düşünceler sembolik bir dil ile ifadesini bulmuştur.<sup>368</sup>

Toplumdaki pek çok bireyi temsilen Keloğlan, bireylerin duygu ve düşünce dünyasının şekillenmesi, bireyler arası bağ kurma, sevme, sevilme, öğrenme, başarı gösterme vb. gibi bireyin erginlenmesinde önemi olan aşamaların masal estetiği çerçevesinde anlatıcıya/dinleyiciye/okuyucuya çeşitli sembollerle aktarılmasına yardımcı olur.

Sembol genellikle başka bir şeyin yerinde duran, onun yerini alan, onu temsil eden şey olarak tanımlanır. Sembol dili kullanılarak pek çok duygu ve düşünce somutlanabilir. Sembol ile sembolize ettiği şey arasında bir bağ olması beklenir. Geleneksel, rastlantısal ve evrensel başlıkları altında tasnif edilen semboller, toplumların dünyayı algılayış biçimlerini anlatır.<sup>369</sup> Sembol dili, insanlığın ortak alfabesi gibi kabul edilebilir. Masalarda bazı hayvanlar akli ve kurnazlığı, bazıları ise saflığı ve aptallığı temsil eder. Gerçek hayatta da görülebilecek bu tiplere hayvanlar üzerinden sembolik bir anlam yüklenir. Simgeci bir anlatım yoluyla masallar, olağanüstülüklerle çok katmanlı bir yapıyı aktarır.<sup>370</sup>

Her biçim gücün dayanağıdır. Biçime güçten dolayı önem verilir. Her varlık sürekli dönüşüm içindedir. Türlerin benzer yapısı, yakınlıkları, türler arasında sayısız dönüşümün

---

<sup>365</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 614.

<sup>366</sup> Philip K. Bock, *age.*, s. 97.

<sup>367</sup> *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, s. 1983.

<sup>368</sup> Esmâ Şimşek, *age.*, s. 42.

<sup>369</sup> Eric Fromm, *Rüyalar Masallar Mitoslar*, (çev. Aydın Arıtan ve Kaan Ökten), Arıtan Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 26.

<sup>370</sup> Mehmet Naci Önal, "Masalların Sembolik Dili", *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri-Saim Sakaoğlu Armağanı* (ed. Prof. Dr. Metin Ergun), Ankara, 2013, s. 308.

gerçekleşmesini sağlar. Eski dünya düzeninde hayvan-bitki ve maden dünyaları arasındaki sınırların belirsizliğini, yalnızca farklı görünümlere sahip olduğunu kabul eden toplumlar vardır. Böylece kimi zaman insan, kimi zaman hayvan, kimi zaman da bitki veya nesne görünüşüne bürünebildiği düşünülür. Bu durum, dönüşüm deneyimini yaşayanlar ve tanık olanlar için açık değildir. Av sırasında avcı, ait olduğu insan topluluğunun bir üyesi olmayı sürdürmesine karşın, hayvan topluluğuyla özdeşleşir. Geyiğin sesini taklit ederek veya postunu giyerek geyik olur, kurt gibi uluyarak da kurdun özelliklerini alır, kurt olur. Hayvanla bir bağ kurar. O anda avının veya hayvanın yaşamını paylaşır ama kendi davranışının kurbanı olmamak için kişiliğini korur. Bu örnekte, insanın geçici olarak hayvan veya bitkiye dönüşmesini ve gönüllü özdeşleşmesini açığa çıkaran bir şema vardır.<sup>371</sup>

Türklerin eski inanç sistemlerinden biri olan Şamanizmde önemli bir güce sahip olmanın işareti olan hayvan sembolizmi, İslamiyet'e geçiş döneminde tasavvuf edebiyatı çerçevesinde anlatılan menkıbelerde don değiştirme yanı sıra/motifiyle toplumsal bellekte kendine bir yer bulurken, günümüze ulaşan masalarda görülen insan-nesne-hayvan gibi dönüşümlerle varlık göstermeye devam eder.

Ali Cengiz Oyunu masasında atmaca, at, tavuk, tavşan, koç, tilki etrafında yaşanan dönüşümler, eski dünya düzeninin izlerini taşıırken bir anlamda kişinin birey olma yolundaki mücadelesinin yansıması olarak görülebileceği gibi, her toplumda var olan güçlü-güçsüz, kurnaz-saf, uğurlu-uğursuz olduğu kabul edilen tiplerin alegorik ifadesi olarak da değerlendirilebilir. Hayvanlara kutsallık atfedilmesi ve özellikle her bir hayvandan duyulan korku, onlardan korunmak veya düşmanlarına karşı başarılı olmak için, insanda hayvan gibi kuvvetli olabilme isteğini doğurmuştur. Nitekim Oğuz Kağan, destanda “ayakları öküz ayağı gibi, beli kurt beli gibi, omuzları samur omuzları gibi, göğsü ayı göğsü gibi idi. Vücûdu baştan aşağı tüylü idi” şeklinde tasvir edilmiştir.<sup>372</sup> Kişinin, hayvan biçimine girebileceğine veya hayvanların hususi özelliklerini insanlara geçirmeye muktedir olduğuna inanılmıştır.<sup>373</sup>

Masalda yer alan ve tiplerin büründüğü hayvanlar veya dönüştüğü bitkiler kendi tipleriyle özdeş kabul edilebilecek özelliklere sahiptir. Attan güvercine, güvecinden güle, gülden dariya dönüşen Keloğlan tipinde değişme ve dönüşümlerin sembolik anlamda yüceliği ve gücü temsil ettiğini söylemek mümkündür. Türklerin eski yaşam düzeninde atın<sup>374</sup> ve

<sup>371</sup> Jean Paul Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar* (çev. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 230-231.

<sup>372</sup> Muharrem Ergin, *Oğuz Kağan Destanı (Tercüme Metin Sözlük)*, Hülbe Basın Yayın, Ankara, 1988, s. 13-14.

<sup>373</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 190.

<sup>374</sup> İlhami Durmuş, “Türk Kültür Çevresinde At”, *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 5 (1), 2021, s. 1-12.

geçmişten günümüze inanç bağlamında güvercin özelinde kuşun<sup>375</sup> önemi dikkate alındığında Keloğlan tipine bağlanan başarının sırrı daha iyi anlaşılabilir. Benzer şekilde gül, sevgi, güzellik, yücelik ve güçle ilgili sembolik bir değer taşır.<sup>376</sup> Darı ile ilgili dönüşüm, masalın adı ile Carpini ve Rubruk gibi ünlü seyyahların seyahatnamelerinde yer alan bilgiler değerlendirildiğinde imkânların kısıtlı olduğu savaş dönemleri ve konargöçer yaşamda Cengiz Han'ın sofrasında yer almasıyla beraber<sup>377</sup> darının simgesel anlamda hükümdarlıkla ilişkisini gösterir. Dariya dönüşen Keloğlan, oyun sona erdiğinde hükümdarın kızıyla evlenecektir. Darıları yemeğe kalkışan tavuk ve civcivlerin karşısında kendisinin Köse'den daha kurnaz olduğunu tilki olarak gösteren Keloğlan yer alır. Bu süreç masaldaki mücadelenin galibinin semboller yoluyla ifadesidir.

### III. Masalın Erik Erikson'un Psikososyal Gelişim Kuramıyla İncelenmesi

Gelişim psikolojisi, insan hayatını bireyin doğumundan ölümüne kadar her dönemi kendi içinde ve diğer dönemlerle olan bağlantılarını dikkate alarak çeşitli gelişim alanlarında inceleyen bir bilim dalıdır. 20. yüzyılın önemli psikologlarından biri olarak görülen Erik H. Erikson (1902-1994), bireyin gelişimini sosyal gelişimi temel alarak açıklar. E. Erikson, gelişim sürecinin ve bu sürecin bir parçası olarak bireyin bağımsızlık eğilimi ile toplumun bireyi denetim altına alma çabasının ömür boyu sürdüğünü kabul eder. Kişilik oluşumunda genetik sebeplerin yanında, çevresel etkenleri, toplumsal çevreyi de önemser. Ona göre kişiliğin ve bireyin gelişimi yaşam boyu sürer ve bu aşamada atlatılması gerekli olan birtakım çatışmalar bulunur. Kişinin davranışlarının en önemli sebebi bilinç dışı olmasıdır ve önemli olan da bu bilinç dışı durumların ortaya çıkarılmasıdır.<sup>378</sup>

E. Erikson, yaşam içinde her bireyin savunmasızlığının arttığı ve potansiyelinin yükseldiği bir dizi kriz ve dönüm noktasıyla karşılaştığını ifade eder. Ona göre bu krizler, uygun bir şekilde çözüldüğünde kişilik gelişimine ve psikososyal olgunluğa katkıda bulunurlar. Her kriz veya aşama, bireyin gelişimini biçimlendiren ve kişiliğini değiştiren daha önceki kriz veya aşamaların üzerine kurulur. E. Erikson'a göre, bireylerin psikososyal gelişimi sekiz dönem içinde tamamlanır. Bu gelişim dönemlerinin özelliği her dönemde biri olumlu diğeri ise olumsuz olan iki özellikten hangisinin birey tarafından kazanılıp kazanılmadığıdır. Bu dönemler, ilk dönemden başlayarak birbirlerinin üzerine kurulmakta ve yaşam boyunca bireyin

<sup>375</sup> Mustafa Sever, "Türk Mitolojisinde Kuşlar", Millî Folklor, S. 42, 1999, s. 83-88.

<sup>376</sup> Gülda Çetindağ Süme, "Türk Kültüründe Değerler Simgesi Gül", Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, C. 5, S. 13, 2017, s.105-123.

<sup>377</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. II, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2000, s. 179-181.

<sup>378</sup> Serap Şen, "*Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2015, s. 3.

sahip olacağı özelliklere etki etmektedir.<sup>379</sup> Her birey olgun bir yetişkin olmak için anılan bütün benlik niteliklerini yeterli ölçüde geliştirebilmelidir. Çocukluk çatışmaları ancak kültürel kurumların ve bu kültürü aktaranların desteğiyle yaratıcı olabilirler. Bu nedenle birey, bütünlüğüne erişmek için siyaset, ekonomi, teknoloji, sanat, bilim vb. izleyicisi, takipçisi olmalıdır. Benlik bütünlüğü, izleyicilik yoluyla katılımın yanı sıra önderlik sorumluluğunun benimsenmesine de izin veren duygusal bir bütünlüğü gerektirir.<sup>380</sup>

### **A. Erik Erikson'un Psikososyal Gelişim Evreleri**

E. Erikson, psikososyal gelişim dönemlerini 1. Temel Güvensizliğe Karşı Temel Güven, 2. Utanç ve Kuşkuya Karşı Özerklik, 3. Suçluluk Duygusuna Karşı Girişim, 4. Aşağılık Duygusuna Karşı Başarı, 5. Rol Karmaşasına Karşı Kimlik Kazanma, 6. Yalnız Kalmaya Karşı Yakınlık Kurma, 7. Verimsizliğe/Duraklamaya Karşı Üretkenlik, 8. Umutsuzluğa Karşı Benlik Bütünlüğü olarak inceler.<sup>381</sup>

Temel güvenin temel güvensizliğe karşı üstünlüklü oranı, ruhsal toplumsal uyumda ilk adımdır, özerkliğin utanç ve kuşkuya oranla üstünlüğü de ikinci adım olarak kabul edildiğinde buna denk düşen önerme hem bu iki basamak arasında var olan ilişkileri hem de birine temel olan olguları belirlemektedir. Her basamak kendi yükselişini yaşar, dönüm noktası bunalımıyla karşılaşır ve belirtilen evre süresi içinde kalıcı çözümü bulur. Ancak bunların tümünün daha baştan beri herhangi bir biçimde var olması gerekir. Her edim tüm evrelerin bütünleşmesini gerektirir.<sup>382</sup> Her evre için E. Erikson tarafından dönemsel olarak betimlenen şey, birey ile çevresinin bu çarpışması sonucunda ortaya çıkan dönüm noktası/bunalımdır.<sup>383</sup> Önemli olan bütün süreçlerden sonra yaşanan ikilemler sonucu ortaya çıkan bunalımların atlatılması, birey olarak sağlıklı bir ruh haliyle yoluna devam edebilmesidir.

#### **1. Temel Güvensizliğe Karşı Temel Güven**

Bu dönemde bebeğin ilk toplumsal başarısı annesini aşırı bir kaygı veya öfkeye yer vermeksizin gözünün önünden ayırabilmesidir. Çünkü anne güvenle beklenen dış görüntüsünün olmasının yanı sıra artık bebeğin içinde bir kesinlik durumunu da almıştır.<sup>384</sup> Varoluşa ilişkin temel güven-güvensizlik konulu çekirdek çatışmanın çözümü için kalıcı

<sup>379</sup> Emel Arslan ve Ramazan Arı, "Erikson'un Psikososyal Gelişim Dönemleri Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlama, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 19, 2008, s. 53.

<sup>380</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 40-41.

<sup>381</sup> Erik H. Erikson, *age.*

<sup>382</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 44.

<sup>383</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 45.

<sup>384</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 2.

örüntülerin sıkıca yerleştirilmesi, benliğin ilk görevidir. Çok erken bebeklik deneyimlerinden oluşan güvenin toplamı, verilen yiyeceklerin veya sevgi gösterilerinin niceliğine değil, daha çok anne ile kurulan bağın niteliğine ilişkindir. Bir yandan bebeğin ihtiyaçlarının duyarlı bir bakımla karşılanması, bir yandan da kültürünün yaşam biçiminin güvenilen çatısı içinde güvene dair güçlü bir duygunun verilmesi, bu ikisini birleştiren nitelikte bir uygulama yoluyla anneler, çocuklarında bir güven duygusu yaratırlar.<sup>385</sup> Bu dönemde yoksun kalmışlık, bölünmüşlük terk edilmişlik duygularının birleşimi olan temel güvensizliğe karşı temel güven bireyin yaşamı boyunca kendini göstermelidir.<sup>386</sup>

## 2. Utanç ve Kuşkuya Karşı Özerklik

Bu evrede sevgi ile nefret, iş birliği ile inatçılık, kendini ortaya koyma özgürlüğü ile bunun ihmal edilmesi arasındaki orantı için belirleyici duruma gelir. Benlik saygısının yitimine yol açmayan bir özdenetim duygusundan kalıcı bir iyi niyet ve gurur duygusu, öz denetimin yitimi ve yabancılar tarafından aşırı denetlenme duygusundan ise kuşku ve utanca yönelik kalıcı bir eğilim doğar.<sup>387</sup> Çevresindeki yetişkinlerde yasaya saygılı bir bağımlılık ve haksever bir onur duygusu, iyi niyetli çocuğa, çocukluk döneminde beslenen özerklik türünün sonraki yaşamda yersiz kuşku veya utanca yol açmayacağı güvençli beklentisini verir. Böylece çocukta beslenen ve yaşam ilerledikçe değişime uğrayan özerklik duygusu, ekonomik ve siyasal yaşamda adalet duygusunun sürdürülebilirliğini destekler.<sup>388</sup>

## 3. Suçluluk Duygusuna Karşı Girişim

Her çocukta bütün aşamalarda canlı bir gelişim evresi yer alır. Bu da herkes için yeni bir umut ve sorumluluk oluşturur. Girişim duygusu ve bu girişimin her yana yayılan niteliği de böyledir. Çocuk birden kendi bedeni ve kişiliğine kaynaşmış görünür, girişim bireye, özerkliğe, etkin olma ve bir şeyler uğruna bir göreve girişme, onu tasarımıyla ve üstlenme niteliklerini katar.<sup>389</sup>

Bu dönemin tehlikesi, uzun uzadıya tasarlanan amaçlardan, yeni zihinsel ve devinimsel gücün coşkunluğuyla girilen edimlerden dolayı suçluluk duygusuna kapılmaktır. Özerklik olası rakipleri dışta tutma konusunda yoğunlaşır, bu yüzden de daha çok küçük kardeşlerin sataşmalarına yöneltilen kıskanç öfkenin bir dışavurumudur. Sorgulanmayan bir ayrıcalık dünyası yaratmanın temelde boş ve tatsızlaşmış çabaları olarak çocukluktaki kıskançlık ve

<sup>385</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 6.

<sup>386</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 7.

<sup>387</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 14.

<sup>388</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 15.

<sup>389</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 16.



yarışma annenin gözdesi olma savaşında doruğa ulaşır. Kaçınılmaz olan yenilgi vazgeçmeye, suçluluk duygusuna ve bunaltıya yol açar.<sup>390</sup>

#### 4. Aşağılık Duygusuna Karşı Başarı

Bu evrede çocuk yaşam katılmaya hazır görünür. Yaşamın öncelikle okul yaşamı olması koşuluyla, okul ister tarla ister orman, isterse dersane olabilir. Ruhsal olarak bir nevi anne baba rolüne bürünen çocuğun biyolojik bir anne baba olmasından önce bir işçi ve olası bir sağlayıcı rolüne girmesi gerekir. Çocuk bu duyguyu yüceltir, bir şeyler yaparak kabul görmeyi öğrenir, belirli beceri ve görevleri almaya hazır hale gelir. Bütün kültürlerde bu evrede çocuklar, bir tür dizgesel öğretim görürler. Beceri ve yatkınlıklarıyla toplumda bir öğretmen vazifesi yapan kişilerden yaşama dair bilgiler edinilir. Toplumsal gerçeklik karmaşıklaştıkça anne ve babanın rolü de çocuk için karmaşıklaşır. Çocuk için bu dönemdeki zorluk bir hayal kırıklığı, yetersizlik veya aşağılık duygusuna kapılmasıyla ilişkilidir. Eğer becerilerinden veya arkadaşları arasındaki konumundan umudu keserse kendi dünyasında bir özdeşleşim kurmaktan kaçınıp umudunu yitirebilir. Bu aşamada toplum devreye girer. Kendi teknolojisi ve ekonomisi içindeki anlamlı rollerin çocuk tarafından anlaşılmasını sağlama yollarıyla önem kazanır.<sup>391</sup>

#### 5. Rol Karmaşasına Karşı Kimlik Kazanma

Çocukluğun sona erdiği gençliğin başladığı zaman dilimi bu dönemdir. Büyüyen ve gelişen genç, kendini ne olarak hissettiğinin yanında başkalarının onları nasıl gördüğünün ve önceden edindiği bilgilerin bir meslek sahibi olup olamayacağına katkısının muhasebesini yapar. Delikanlılar yeni bir süreklilik ve aynılık duygusu arayışı içinde önceki yıllarda verdiği mücadelenin pek çoğunu yinelemek durumundadır. Benlik kimliği, bireyin toplumla bütünleşme deneyimlerinin toplamıdır. Bu dönemin zorluğu bir rol karmaşası yaşanmasıdır. Gençler toplumun kahramanlarıyla özdeşleşim kurar, âşık olur. Âşık olduğu kişiye karışmış benlik imgelerini yansıtır. Başkasında aydınlığa kavuşan bu imgeler, gencin kendi benlik kimliğinin bir tanımına varma çabasıdır. Ayrıca bu dönemde genç, akranları tarafından doğrulanmaya ve aynı grubun içinde onaylanmaya ihtiyaç ve bu durumdan memnuniyet duyar. Kimliği yönlendiren toplumsal değerler önem kazanır. Gençler, sınırları çizilmiş bir dünya görüntüsü ve önceden belirlenmiş bir tarihsel gidiş içinde en iyi insanların yönetime geleceği

---

<sup>390</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 17.

<sup>391</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 22-24.

ve yönetimin insanlarda en iyiyi geliştirdiğini düşündüklerinden yetişkinlerin dünyasında başarı kazanabilmek için en iyi olma zorunluluğunu üstlenirler.<sup>392</sup>

#### 6. Yalnız Kalmaya Karşı Yakınlık Kurma

Herhangi bir evrede edinilen güç, bireyin bir önceki dönemde zorlukla elde ettiğini riske atmasıyla onu aşma gerekliliğince sınanır. Kimlik arayışından çıkan genç yetişkin de kendi kimliğini başkalarınıninkiyile kaynaştırmaya istekli ve gönüllüdür. Yakınlık kurmaya hazırdır. Kendini ve yakın çevresini keşfeden, bağlar kuran insan, benliğini kaybetme korkusuyla karşı karşıyadır.<sup>393</sup>

Yakınlık kurmanın karşıtı uzak tutma, varlıkları kendi alanına zarar verebilecek gibi gözükene, kendi yakın ilişkilerinin sınırlarına saldırır görünen kişi ve güçleri uzaklaştırma ve gerekirse yok etme eğilimindedir. Bu dönemin zorluğu, kendine benzeyen kişilerle hem yakınlaştıran hem de yarıştıran/savaştıran ilişkilerin yaşantılanmasıdır.<sup>394</sup>

#### 7. Verimsizliğe/Duraklamaya Karşı Üretkenlik

Üretkenlik temel olarak gelecek kuşağı kurmaya ve yönlendirmeye olan ilgidir. Kurumların tamamı üretken kuşaklar dizisinin töresini kodlarlar. Bu kodu yerine getirmeyen bireyler kendilerini bir çocuk gibi şımartarak yalnızlığa sürüklerler.<sup>395</sup>

#### 8. Umutsuzluğa Karşı Benlik Bütünlüğü.<sup>396</sup>

Bireyin benlik bütünlüğüne kavuşmasının yolu nesnelere ve insanların bakımını bir şekilde üstlenmiş, varlığa ilişkin düş kırıklıkları ve başarılarla kendini uydurabilmiş, zorunlu olarak başkalarının yaratıcısı ve de nesnelere üreticisi olma durumu benliğin düzene ve anlamlılığa eğilimi konusunda birikmiş güvenliği anlamına gelir. Bütünlük sahibi kişi, insanın çabalarına anlam kazandıran çeşitli yaşam biçimlerinin göreliliğinin bilincinde olmakla birlikte kendi yaşam biçiminin onurunu fiziksel ve ekonomik tehditlere karşı korumaya hazırdır. Bireysel yaşam sadece kişinin yaşam süreci ile tarihin bir kesiti arasında rastlantısal bir çakışmadır. İnsanlık içinde bireyin kendisinin de yer aldığı bir bütünlükle ayakta kalır veya yıkılır. Kültürü veya uygarlığı tarafından geliştirilen bütünlük biçemi böylece atalardan aktarılan mirası kendi aktörel babalığının mührü haline getirir.<sup>397</sup>

Biriken bu benlik bütünlüğünün yokluğu veya yitimi kendini ölüm korkusunda gösterir. Biricik yaşam süreci yaşamın amacı olarak kabul edilmez. Umutsuzluk zamanın kısa, başka bir

<sup>392</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 26-29.

<sup>393</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 31.

<sup>394</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 31-32.

<sup>395</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 37.

<sup>396</sup> Emel Arslan ve Ramazan Arı, *age.*, s. 53.

<sup>397</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 39-40.

yaşama başlamak ve bütünlüğe götürecek seçenekler aramak için çok kısa olduğu duygusunu meydana getirir.<sup>398</sup>

### **B. Ali Cengiz Oyunu Adlı Masalda E. Erikson'un Psikososyal Gelişim Evreleri**

Ali Cengiz Oyunu adlı masalda birinci evre ile ilgili masaldan elde edilen verilerle çıkarımda bulunmak güç olmakla birlikte, Keloğlan'ın pek çok masalda babasız olarak büyüdüğü<sup>399</sup> dikkate alındığında annesiyle kurduğu özel ve anlamlı bağ ortaya çıkacaktır. İlerleyen yıllarda Keloğlan'ın padişahın kızıyla evlenme talebi -Keloğlan için bu talebini annesine kabul ettirmesi güç olsa da- annesi tarafından reddedilmemiştir. Bir anne olarak korkmasına, çekinmesine rağmen evliliğin gerçekleşebilmesi için padişahın kızını istemeye gitmiştir. Bu durum anne oğul bağı açısından değerlendirildiğinde geçmişte temel güvenin tesis edildiğini söylemek mümkündür. Keloğlan'ın annesi kendi sorumluluğunu taşımış, kültürel gereklilikleri yerine getirmiş, oğlunun isteğini geri çevirmemiştir.

Masalda ikinci evreyle ilgili bilgilere doğrudan rastlanılmamakla beraber, söz konusu sürecin Keloğlan tarafından olması gerektiği gibi atlatıldığı, zaman içinde evlilik çağı geldiğinde annesinden başka kimsesi olmayan Keloğlan'ın, padişahın adaletine güvenerek kızını isteme ve onunla evlenebilmek için mücadeleye girme cesaretini göstermesinden anlaşılmaktadır. Böylece hem bir birey olarak kendine hem de padişaha olan güvenini ortaya koyar. Olanaklarının azlığına ve maddi durumunun yetersizliğine bakmaksızın Keloğlan, iyi niyetli ve özgüvenli bir tavırla padişahın kızını ister.

Üçüncü evrede kazanıldığı bilinen girişimcilik ruhunun gelecek zamanda Keloğlan tarafından edinildiği ortaya çıkacaktır. Masalarda genellikle tek çocuk olduğu görülen<sup>400</sup> Keloğlan'ın kardeşleriyle yarışmaktan çok padişahın kızının talipleriyle bir rekabet içinde olduğu görülür. Ali Cengiz Oyunu adlı masalda hali hazırda padişahın kızına Keloğlan'la beraber talip olan bir kişi yoktur. Ancak söz konusu kişi, padişahın kızı olduğu için her an bir rakip çıkabileceği dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda potansiyel rakiplerini geride bırakarak padişahın kızını üstelik bir hüner göstererek evlenmeye ikna etmek, Keloğlan'ı annesinin gözünde birey olarak önemli bir konuma yükseltir. Dolayısıyla Keloğlan'ın evlenme isteği aslında annesinin de mutlu olmasını sağlar. Zor bir görev çerçevesinde kazanılacak mücadele Keloğlan'ı akranlarından üstün duruma getirir.

Başarı kazanma gerekliliği taşıyan dördüncü evrede Keloğlan annesiyle birlikte yaşar ve geçimlerini çobanlık yaparak sağlar. Bu anlamda bir nevi anne baba rolü üstlendiği, çalışan birey olarak sağlayıcı rolüne girdiği söylenebilir. Yaşam akışı içinde iş sahibi olan Keloğlan,

<sup>398</sup> Erik H. Erikson, *age.*, s. 40.

<sup>399</sup> Aysun Dursun, *age.*, 2008b, s. 373.

<sup>400</sup> Aysun Dursun, *age.*, 2008b, s. 142, 149.

kendine bir eş aramaktadır. İşindeki başarı veya başarısızlıkla ilgili masal üzerinden çok fazla yorum yapılamayacak Keloğlan, padişahın kızını istemek üzere yola çıktığında hüner gösterme devreye girer, bir başarı kazanması gerektiğini öğrenir. Keloğlan söz konusu başarıyı Ali Cengiz oyununu öğrenince elde edecektir. Keloğlan'ın sergileyeceği hüner, herkesin gözü önünde, başarısının şahidinin toplumun ta kendisi olacağı bir ortamda gerçekleşir.

Beşinci evre Keloğlan için toplumda bir kimlik kazandığı dönemdir. Evlenmek isteyen Keloğlan, eş seçme aşamasında karar verirken bir muhasebe yapar, evleneceği kızın konumunun statü bakımından belirleyici olduğunu bildiğinden, konum bakımından en üst düzeyde olan padişahın kızına talip olur. Ancak bunun için kendi şartlarını zorlaması en iyiye ulaşabilmek için en iyi olması gerekir. Bu durumu ispat etmesi öğrenilmesi zor ve öğrenildikten sonra hayatta kalınabilmesi neredeyse imkânsız olan Ali Cengiz oyunudur.

Günlük yaşamda insan kendini bir oyunun parçası olarak bulur. Bir kandırmaca yoluyla oyunun bozulmasına neden olan kişi ile söz konusu hile veya güçlkle mücadele eden kişi arasında yeniden bir oyun kurulur. Oyun, döngüsel düzen içinde kurulan bir yapı gösterir.<sup>401</sup> Ali Cengiz Oyunu adlı masalda da Keloğlan ile Köse arasındaki oyunda bu döngüsellik takip edilebilir. Bir başarının elde edilmesi defalarca yinelenen aşamaların üstesinden gelirken zorlu bir rakibi alt edebilmenin yollarını öğrenmekle ilişkilendirilebilir.

Bir kişi toplumda kendine ait bir konum edinmek, toplumla ilişkilerini sağlıklı bir şekilde yürütebilmek, bir arada yaşama tecrübesini geliştirmek ister. Sosyal benlik, gerçek benlik ve ideal benliğin bir yansıması olarak günlük yaşamda yer alır. Toplumsal rollerle şekillenen sosyal benlik toplumsal etkileşimin güçlenmesine yardımcı olur.<sup>402</sup>

Altıncı evrede Keloğlan, toplumla bütünleşmek, başarısını kazandığı mücadelelerde ispatlamak durumunda olduğu bir dönemi yaşar. Köse ile zorlu bir oyun oynar. Ali Cengiz oyununu gerçekleştirebilmesi durumunda Köse'nin kendisini öldüreceğini, Köse'nin kızından öğrenince hayatta kalabilmek için oyunu öğrenmemiş gibi gözükür. Sonraki süreçte karşı karşıya gelen Köse ile Keloğlan âdeta bir yarışa girer, çeşitli dönüşümler etrafında Keloğlan Köse'yi alt eder.

Birey için üretkenlik çağı olan yedinci evrede Keloğlan verimsizliğe karşı bir duruş sergiler. Her kültürel biçimleniş, uyum göstermekte başarısız olanları, “aykırı” seçerken, iyi uyum sağlamış kişileri başarılı bulup geliştirir, normlara uymaya isteksiz olanlar veya bu konuda zorlananlar, kendi arkadaşlarından soyutlanırlar.<sup>403</sup> Türk kültüründe önemli geçiş

---

<sup>401</sup> Aysun Dursun, *age.*, 2021, s. 14.

<sup>402</sup> Aysun Dursun, *age.*, 2021, s. 31.

<sup>403</sup> Philip K. Bock, *age.*, s. 105.

evrelerinden biri kabul edilen evlenmenin Keloğlan tipinde de kaçınılmaz olduğu aşikârdır. Bunun gereğini yerine getiren Keloğlan, iş sahibi olduktan sonra toplumun beklentisini gerçekleştirmiş, evlenmek için padişahın kızına talip olmuş, bir hüner göstererek onunla evlenmeye hak kazanmıştır. Kırk gün kırk gece düğün yaparak evlenen padişahın kızının ve Keloğlan'ın çocuklarının olması verimsizliğe/duraklamaya karşı üretkenlik ilkesini karşılar niteliktedir. Aynı zamanda hem yapılan düğünün kırk gün kırk gece sürmesi hem de evlenen çiftin çocuklarının olması statü bakımından toplumsal beklentileri karşılar.

Sekizinci evre, E. Erikson'un belirlediği bireyin benlik bütünlüğüne kavuştuğu son evredir. Bireyin benlik bütünlüğüne erişmesi insanların ve nesnelerin sorumluluğunu almış olmakla ilişkilidir. Keloğlan padişahın kızıyla evlenir, masala göre Keloğlan'la karısının çocukları olur, annesiyle beraber mutluluk içinde yaşarlar. Bu sonuçlar göz önüne alındığında Keloğlan'ın benlik bütünlüğüne erişmesi için gerekli şartları büyük ölçüde yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Toplumsal kabulleri göz ardı etmeyen Keloğlan'ın, evlendikten sonra annesini yanına alarak yaşamını sürdürdüğü, bir evlat, bir eş ve bir baba olarak sorumluluğunu taşıdığı görülür.

### **Sonuç**

Türk masal tipleri arasında akla ilk gelen Keloğlan'dır. Gündelik yaşamın âdeta bir uzantısı gibi anlatılagelen pek çok Keloğlan masalı, Keloğlan tipi etrafında toplumsal belleğin ve ortak tipin temsilcisidir.

Bireysel gelişimin çevresel etkenlerle yakından ilişkili olduğu görüşünü savunan ünlü psikolog E. Erikson, söz konusu gelişim evrelerinin birbiriyle karşıt iki düşünce veya duygu üzerinden şekillendiğini ve sağlıklı yetişmiş bireylerin bu karşıtlıkları tek bir alanda birleştirerek gelişim evrelerinden bir diğerine geçişin sağlandığını, sonunda toplumsal kabulleri ve yaptırımları göz önüne alanların benlik bütünlüğüne kavuştuklarını dile getirmiştir.

E. Erikson psikososyal gelişim evrelerini sekiz çağda ele almıştır. Ali Cengiz Oyunu adlı masal, Keloğlan masalları arasında içerik yapısı itibariyle Keloğlan tipinde bu evrelerin takip edilebildiği örneklerden biridir. Ancak çalışmanın amacı bu evrelerin sırasıyla masalda yer alıp almadığının bir listesini çıkarmaktan ziyade benlik bütünlüğüne kavuşmuş Keloğlan tipinin diğer masal tiplerinden sıyrılarak ayrıcalıklı ve önemli bir konuma geliş sebebinin bu bağlamda irdelenmesidir. Masalda Keloğlan tipi etrafında psikososyal gelişim evrelerinin ilk aşamaları tam olarak verilmemiş olmakla birlikte sonraki evrelerdeki uyum, önceki evrelerin birbiriyle anlamlı bütünlüğüyle dolayısıyla E.Erikson'un ifade ettiği aşamalı türeyim ilkesiyle açıklanabilir.

### **Kaynakça**

ARSLAN, Emel ve ARI, Ramazan, “Erikson’un Psikososyal Gelişim Dönemleri Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlama, Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2008, S. 19, s. 53-60.

BOCK, Philip K., *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri*, (çev. Serpil Altuntek), İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

ÇETİNDAG SÜME, Gülde, “Türk Kültüründe Değerler Simgesi Gül”, Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, C. 5, S. 13, 2017, s.105-123.

ÇORUHLU, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2010.

DURMUŞ, İlhami, “Türk Kültür Çevresinde At”, Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi. S. 5 (1), 2021, s. 1-12.

DURŞUN, Aysun, “Üç Keloğlan Masalının Psikolojik Açından Çözümlemesi, 38. ICANAS Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri Uluslararası Sempozyumu (10-15 Eylül 2007, Ankara) Bildiriler, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, II. Cilt, Ankara, 2008a, s. 611-618.

DURŞUN, Aysun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008b.

DURŞUN, Aysun, *Oyun Kültür Benlik Türk Halk Kültüründe Geleneğin "Temsil"leri*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2021.

ERGİN, Muharrem, *Oğuz Kağan Destanı (Tercüme Metin Sözlük)*, Hülbe Basın Yayın, Ankara, 1988.

ERGUN, Pervin, “Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan”, Millî Folklor, 2005, S. 68, s. 78-84.

ERIKSON, Erik H., *İnsanın Sekiz Çağı*, (çev. T. Bedirhan Üstün-Vedat Şar), Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara, 1984.

FROMM, Eric, *Rüyalar Masallar Mitoslar*, (çev. Aydın Arıtan ve Kaan Ökten), Arıtan Yayınevi, İstanbul, 2003.

ONUR, Bekir, *Gelişim Psikolojisi-Yetişkinlik-Yaşlılık-Ölüm-*, İmge Kitabevi, Ankara, 2014.

ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. II, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2000.

ÖNAL, Mehmet Naci, “Masalların Sembolik Dili”, Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri-Saim Sakaoğlu Armağanı- (ed. Prof. Dr. Metin Ergun), Ankara, 2013, s. 299-310.

ROUX, Jean Paul, *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, (çev. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan), Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2005.

SARIYÜCE, Hasan Latif, *Anadolu Masalları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, C.1, Ankara, 1993.

SEVER, Mustafa, “Türk Mitolojisinde Kuşlar”, Millî Folklor, S. 42, 1999, s. 83-88.

ŞEN, Serap, “Erik Erikson’un Birey ve Din Anlayışı”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2015.

ŞİMŞEK, Esmâ, “Türk Masallarının Millî Tipi: Keloğlan”, Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, 2017, S. 11, s. 41-57.

*Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005.

# ALİ CENGİZ OYUNU'NDA ÖĞRENME ÖĞRETME TEKNİĞİ: BİLMEZDEN GELMEK

Mustafa SARGIN<sup>404</sup>

## 1. Giriş

Avcı toplayıcı insan topluluğundan günümüz modern bilgi toplumuna ulaşıncaya kadar edinilen deneyimlerin aktarılması ve öğrenilmesi çeşitli şekillerde yapılmıştır. Toplumların yazıyla uzaktan yakından bir ilgisinin bulunmadığı *birincil sözlü kültür*<sup>405</sup> dönemlerinde öğrenmeler deneme, yanılma, gözlem ve taklit yoluyla *informel* biçimde gerçekleşmiştir. Yazı sistemlerinin kullanılmasıyla başlayan *yazılı kültür* döneminde, yazının muhafaza edici gücünden yararlanan insanoğlu planlı, programlı bir eğitim sürecinin de temellerini atmıştır. Diğer bir ifadeyle *formel* eğitim uygulamalarına geçmiştir. Tarihi süreçte, geçirdiği değişim ve dönüşümlere bağlı olarak toplumlar büyüdükçe ve geliştikçe nitelikli insanların yetişmesinde *informel* yollarla gerçekleşen eğitimin yetersizliği görülmüş; düzenli ve istemli bir eğitim yapılanmasının ve bunun yaygınlaştırılmasının gerekliliği anlaşılmıştır. Bu amaçla sahip olunan olanaklar çerçevesinde bireyin eğitiminde planlı, programlı, örgütlü bir eğitimin verildiği kurumlar oluşturulmuştur.

Eğitim, önceden planlanmış program çerçevesinde belirli ortamlarda düzenli yapılan etkinliklerle çocukluktan itibaren bireyin yaşantısında olumlu tavır, tutum ve davranışlar geliştirme sürecidir.<sup>406</sup> Eğitimin amacı, gelecekte insanlığın yararına yönelik faaliyetlerde bulunacak *erdemli* ve *hünerli* bireyler yetiştirmektir. Bu bağlamda eğitimin hedefi, kişinin bireysel ve sosyal olarak değişim ve dönüşümünü sağlamaktadır. Halk anlatılarında da kahraman –özellikle masallarda- amacına ulaşmak için maceraya sürüklenip yaşadığı olayların sonucunda kendini gerçekleştirerek toplumda bir üst statüye geçme hakkını elde eder.<sup>407</sup> Uzun bir süreci kapsayan eğitimin nihayetinde bireyden beklenen ise alıcı konumdan aktarıcı konuma yükselmesidir. Halk kültüründe, belli kurallara dayalı olarak yapılan geleneksel ve dini *geçiş ritüelleri* sonucunda bireyin toplumda yeni bir statü kazandığı gibi eğitim sürecinin sonunda da birey, toplumsal hayatta belli bir mevkiye erişmektedir.

---

<sup>404</sup> Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, msargin@mu.edu.tr

<sup>405</sup> Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, (çev. Sema Postacıoğlu Banon), 4. bs., Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

<sup>406</sup> Özcan Demirel ve Zeki Kaya, “Eğitimle İlgili Temel Kavramlar”, *Eğitim Bilimine Giriş*, (ed. Özcan Demirel ve Zeki Kaya), 7. bs., Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2012, s. 3-7.

<sup>407</sup> Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (çev. Sabri Gürses), 2. bs., Kalcı Yayınları, İstanbul, 2010.

Eğitimin; bireyi sosyalleştirme ve kültürlenme, ülke ekonomisine katkıda bulunma, toplumu değiştirme ve dönüştürme, siyasi ve toplumsal birlikteliği sağlama gibi işlevleri bulunmaktadır. Eğitimin temel işlevlerinden birisi de kültürel mirasın korunması, zenginleştirilmesi ve gelecek nesillere aktarılmasıdır. Bu, folklor ürünlerinin (masal, efsane, atasözü, törenler vb.) *bireyin eğitimi ve kültürün genç kuşaklara aktarma*<sup>408</sup> fonksiyonuyla da örtüşmektedir. Bu anlamda folklor ürünleri, okuryazar olmayan yahut okuryazar oranının düşük olduğu toplumlarda çocukların ve yetişkinlerin genel eğitiminde yararlanılan öncelikli bir unsur olmaktadır.

Folklorun araştırma ve inceleme kapsamında bulunan *anlatmalık* (mit, efsane, masal, destan, halk hikâyesi...), *söylemelik* (türkü, ninni, mani...) ve *konuşmalık* (atasözü, deyim, bilmece...) türlerin toplumun günlük yaşamında aynı zamanda eğiticilik işlevleri mevcuttur. Bunların her birinin bireyin eğitime farklı açılardan katkısı olmaktadır. Dolayısıyla toplumsal yaşamda, kişinin davranışlarını belirleyiciliği ve yönlendiriciliğiyle *örtük program* kapsamında değerlendirilebilecek halk anlatılarından, *informel* yollarla gerçekleştirilen eğitim aracı olarak yararlanılmaktadır.

Halk anlatıları içinde önemli bir yer teşkil eden masalların *eğitim bilimleri* kapsamında yapılan araştırma ve incelemelerde çocuğun dil gelişimine etkisi, değerler eğitiminde üstlendiği rol, çocukların hayal dünyasını zenginleştirme, Türkçe eğitimi ve öğretimine sağladığı katkılar vb. işlevleri üzerinde durulmuştur. Masalların eğitim işlevi genellikle çocuk, öğrenci ve dinleyici/okuyucu açısından ele alınmıştır. Bugüne kadar yapılanlardan farklı olarak bu çalışmada, masal dünyasındaki kahramanın eğitim öğretim süreci tetkik edilmeye çalışılacaktır.

Ancak burada bir hususu ifade etmek gerekmektedir: Halkbiliminde ve halk anlatı türleriyle ilgili yapılan çalışmalarda *geçiş ritüelleri*<sup>409</sup> ya da kahramanın karşılaştığı *engeller* bağlamında ele alınan çalışmalar aslında anlatı kahramanının olgunlaşma, gelişim, değişim ve dönüşüm süreçlerini incelemesi bakımından onun eğitim süreci ile ilişkili olduğu söylenebilir.

Anlatı kahramanı, maceraya başladığı andan hedefine varıncaya kadar karşısına çıkan engelleri birer birer aşarken yaşadığı değişim ve dönüşüm süreci sonunda fiziksel, bilişsel ve duyuşsal gelişim alanında olgunlaşır. Bu süreçte kahramanın karşılaştığı her türlü engeller ve zorluklar onun eğitim öğretimine önemli katkılar yapmaktadır. Halk anlatılarında kahramanın eğitim süreci, önüne çıkan/çıkarılan bütün engelleri aşmasıyla tamamlanmakta ve onun

---

<sup>408</sup> William R. Bascom, "Folklorun Dört İşlevi", (çev. Ferya Çalış), (haz. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır Teke), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-2*, 3. bs., Geleneksel Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 71-86.

<sup>409</sup> Meral Ozan, "Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları", *Milli Folklor*, S. 91, 2011, s. 72-84.



*bireyselleşmesini* sağlamaktadır.<sup>410</sup> Kahramanın her bir engeli ortadan kaldırırken sorunun çözümüne yönelik uyguladığı strateji, yöntem, teknik ve düşünme biçimlerinin temelinde, kendisini ispatlama ve toplum tarafından kabul görme psikolojisinin de yattığı söylenebilir. Bu durum, masalın hem iç (kahraman/kahramanlara) hem de dış dünyasına (dinleyici, okuyucuya) yönelik eğitim öğretim metotlarının olduğunu göstermektedir.<sup>411</sup>

Anlatı kahramanı macera sürecinde sürekli bir ilerleme kaydeder. Kahraman, hem kendisinden kaynaklanan içsel engelleri hem de dışarıdan konan her türlü engeli<sup>412</sup> aştığında değişim geçirir ve yeniden şekillenir. Bütün engelleri aşan kahraman sonunda amacına ulaşarak toplumsal alanda aile, arkadaş, engel koyan yetkin ve nüfuzlu kişiler (padişah, vezir, ağa vb.) tarafından da kabul görerek *istendik* davranışları sergilemiş birey olarak kendini gerçekleştirir. Böylece anlatı kahramanı toplumsal statü olarak da bir üst sınıfa geçmiş olmaktadır.

Masal dünyasında kahramanın yaşadığı korku, çaresizlik, endişe, karşılaştığı hile, kandırılma, sahtekârlık, geçmek zorunda olduğu sınavlar vb. bütün engeller, aslında yaşadığımız dünyanın zorluklarıdır. Bunlar, anlatıcı veya yazar tarafından gerçeklikleri ifşa edilmeyen sembolik anlatımlardır. Masal kahramanları, anlatıldığı ortamın ve masal anlatıcısının ait olduğu toplumun ideallerine göre şekillenir. Masal kahramanları, anlatıcısının/yazarının yetiştiği toplumun kültürel ve sosyal değerler sisteminin anlatı dünyasına yansıyan sembolik uygulayıcılarıdır. Türk sözlü kültüründe bu uygulayıcılardan birisi de kelliği ile tanınan ve özel bir tip olan Keloğlan ve onun başkahraman olarak yer aldığı masallardır. Türk kültür dünyasının geniş coğrafyasında çeşitli adlar altında anlatımları bulunan ve kültürel dokuyu oluşturan bir öge olması bakımından Keloğlan masallarıyla ilgili çok sayıda araştırma ve inceleme yapılmıştır. Bu özel tip ve karakterin masallardaki en büyük rakibi ve düşmanı Köse'dir. Her iki tip de Türk masallarına özgü olup zıt kutuplarda konumlanmışlardır.<sup>413</sup>

Çalışmada, Hasan Latif Sarıyüce'nin Anadolu Masalları adlı eserindeki Alicengiz Oyunu adlı metin esas alınmıştır.<sup>414</sup> Halk arasında kullanılan "*Ali Cengiz oyunu oynamak*",

<sup>410</sup> Aysun Dursun, "Üç Keloğlan Masalının Psikolojik Açından Çözümlemesi", 38. *ICANAS Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri Uluslararası Sempozyum Bildirileri, II. Cilt*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, 2008, s. 611-618.

<sup>411</sup> Mehmet Naci Önal, "Masallardaki Engeller Üzerine Bir Araştırma", *Mitten Meddaha Halk Anlatıları Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri*, Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, Ankara, 2006, s. 183-197.

<sup>412</sup> Mehmet Naci Önal, *Kim Uyur Kim Uyanık? Türk Masal İncelemeleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2021, s. 77-103.

<sup>413</sup> Keloğlan ve Köse tipi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Aysun Dursun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, C. II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 77-87; Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, BilgeSu, Ankara, 2013, s. 93-94; Saim Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 178-180; Tahir Alangu, *Keloğlan Masalları*, YKY, 10. bs., İstanbul, 2012, s. 189-208.

<sup>414</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *Anadolu Masalları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, C.1, Ankara, 1993, s. 67-78.

“*allem etmek gallem etmek,*” “*allem gallem etmek*” gibi deyimlerin de kaynağı olan “Ali Cengiz Oyunu” adlı masal, Keloğlan ile Köse’nin karşı karşıya geldiği ve birbirlerini öldürmeye çalıştığı dikkat çekici masallardan biridir.<sup>415</sup> Konusu eğitim olan Ali Cengiz Oyunu masalında, Keloğlan ile öğretmeni Köse arasındaki maceralar anlatılır. Yapılan mücadeleler esnasında Keloğlan ile Köse’nin çeşitli nesnelere ve hayvanların şekline dönüşmesi/metamorfoz<sup>416</sup> masalın en önemli olağanüstü yanırlarıdır/motifleridir. Masalın sonunda mücadeleyi kazanan Keloğlan, “...okulda verilen eğitim öğretim sayesinde kendi türüne yakışmayan tavır ve tutumlarından kurtularak”<sup>417</sup> tekrar insan kılığına döner.

İncelemede bütünlük sağlanması bakımından masalın Ignacz Kúnos, Meriç Harmancı, Naki Tezel, Oğuz Tansel, Saim Sakaoğlu, Tahir Alangu, ve Zekeriya Karadavut, eş-metinleri<sup>418</sup> de referans alınmıştır. Keloğlan’ın eğitim öğretim sürecini ve öğretmen öğrenci ilişkisini ele alması ve ayrıca masalda eğitim bilimleri alanında bilinen öğrenme ve öğretme yaklaşımlarından farklılık arz eden yöntemlerin, taktiklerin bulunması masalın tercih edilmesinde etkili olmuştur.

Ali Cengiz Oyunu masalı özelinde, toplumsal statü olarak en alt seviyede bulunan bir masal kahramanı olan Keloğlan’ın edindiği bilgi ve beceriyle hiyerarşide en üst basamağa çıkarken hangi yöntemlerle yetiştirildiği ve ona verilen eğitimin içeriğini açıklamaya yönelik bu çalışmadaki yorumlamalar ve çıkarımlar bir deneme mahiyetindedir. İncelemede dönüşümün mahiyetinden ziyade, dönüşüm bilgi ve becerilerini kazanmaya çalışan Keloğlan’ın öğrenim süreci “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı”nın temel kavramları çerçevesinde ele alınmış; Keloğlan’ın öğrenme tekniği ile Köse’nin öğretim stratejisi, yöntemi, taktiği ve ölçme değerlendirme sistemiyle ilgili bazı yorumlamalarda bulunulmaya çalışılmıştır.

## **1. Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramının Temel Kavramları ve Keloğlan ile Köse**

Albert Bandura’nın geliştirdiği Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı’na göre bireyin öğrenmelerinin birçoğunun temelinde, yalnızca doğrudan yaşantılar değil diğer insanların

<sup>415</sup> Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü-2 Deyimler Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 562; İskender Pala, *İki Dirhem Bir Çekirdek*, 39. bs., Kapı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 15; Necla Yavuz ve Münire Kevser Baş, *Deyimlerin Hikâyeleri*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 37-38.

<sup>416</sup> Namık Aslan, “Şekil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdaki Bazı Yansımaları Üzerine”, *Milli Folklor*, 2004, S.64, s.37-43; Kadriye Türkan, “Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirmesi Arasındaki Benzerlikler”, *Türkbilig*, 2008/15, s. 136-154; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 6. bs., İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 206.

<sup>417</sup> Kemal Yüce, “Türk Masallarında Şekil Değiştirme Üzerine”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları-Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1993, S. VII, s. 115-127

<sup>418</sup> Ignacz Kúnos, *44 Türk Masalı*, (çev. Ozan Mızrak), Tuti Kitap, İstanbul, 2016, s. 312-316; Meriç Harmancı, “Ali Cengiz Hikâyesi İzdüşümünde Kahramanın Görünmez Gücü: Metamorfoz”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2015, S. 32, s. 209-228; Naki Tezel, *Türk Masalları*, 7.bs., Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s. 469-475; Oğuz Tansel, *Al’l ile Fırfır*, Elips Kitap Yayınları Ankara, 2011, s. 113-121; Saim Sakaoğlu, *age.*, 2002, s. 381-385; Tahir Alangu, *Billur Köşk Masalları*, 3.bs., YKY, İstanbul, 2011, s. 238-247; Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 166-178; Zekeriya Karadavut, *Kırgız Masalları*, Kömen Yayınları, Konya, 2006, s. 243-249.

gözlemlenen davranışlarının sonuçları da bulunmaktadır. Öğrenmenin bir kısmı yaparak bir kısmı da gözlemleyerek gerçekleşir. Gözlem yoluyla gerçekleşen öğrenme, diğer kişilerin basit olarak taklit edilmesi değildir. Kurama göre çevrenin de etkisiyle gerçekleşen bireyin öğrenmeleri ve davranışları, anında performans olarak yansıtılmayabilir. Bu tür öğrenmeler, dolaylı öğrenme yoluyla elde edilen verilerin bireyin içsel ve bilişsel süzgecinden geçirilerek yeniden biçimlenmiş *sentez* öğrenmelerdir. Dolayısıyla bireyi yanlış yapmaktan alıkoyar. Bandura'ya göre birey, belleğine kodladığı modelin/modellerin davranışlarını sentezleyerek bazı sonuçlar çıkarır ve kendisi için yararlı olanları hatırlayıp kullanır. Dolayısıyla *öğrenme ve uygulama (performans)* birbirinden farklı süreçleri kapsar.<sup>419</sup>

Kuramın temel kavramlarından *gözlemci* ve *model*, yaşamın her alanıyla (eğitim, aile, sanat, spor, siyaset...) ilgilidir. Örneğin aile içinde çocuk için ebeveyn, okullarda öğrenci için öğretmen, futbola ilgilenen bir genç için başarılı ve ünlü futbolcu, müziğe ilgisi olan kişi için alanında başarılı ve yetkin müzisyen bir modeldir. Yaşamın her alanında kişi birilerini model alabilir. Ancak temelde bunlardan birisi yani bir meslek dalındaki kişi ya da kişiler asıl model olarak değerlendirilmelidir. Bunun dışında birey farklı uğraşlara da ilgi duyabilir. Söz konusu ilgiler hobiden öteye olarak düşünülemez. Bir kişi, yaşamı süresince temel olarak bir meslek dalında uzmanlaşarak ürünlerini ortaya koyabilir. Dolayısıyla burada Kuram'ın *model* terimiyle ifade ettiği kişiyi, *uzman, profesyonel, öğretmen ve usta*; gözlemciyi de *öğrenci, çırak, amatör* gibi terimlerle ifade etmek mümkündür.

Gözlem yoluyla öğrenmenin bütün toplumlarda, en eski dönemlerden modern zamana kadar sürdüğü hatta bu biçimde devam ettirildiği rahatlıkla söylenebilir. Günümüzde de belli bir alanda uzmanlaşmak ve meslek sahibi olmak isteyen bireylerin ister formel isterse informel biçimde eğitim almış olsun yaşamında *model/usta* olarak rehber edindiği birisi mutlaka mevcuttur. Kuramın özellikleri ve temel kavramları olan gözlemci ve model çerçevesinde değerlendirildiğinde gözlem yoluyla öğrenme biçiminin, diğer kültürler gibi Türk kültür tarihinde *usta-çırak* ilişkisi bağlamında gerçekleşmiştir. İnanç alanından çeşitli zanaatlara kadar mutlaka bir *gözlemcinin* (çırak, aday, amatör, talip, mürid...vs.) ve *modelin* (usta, şeyh, uzman, profesyonel...vs) yer aldığı meslekler, bilgiler ve beceriler sürdürülebilmiştir. Örneğin, şaman adayının gerekli bilgileri edinip olgunlaşma sürecinde bilgi, beceri ve *sırra erme (initiation)* eğitiminde ona yol gösteren güçlü bir Şaman olmasında rol oynayan *model*, yaşlı ve usta

---

<sup>419</sup> Mehmet Gültekin, "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı," (ed. Behçet Oral), *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, 3.bs., Pegem Akademi, Ankara, 2014, s. 103-106; Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim-Kuramdan Uygulamaya*, 18. bs., Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 218-219; Dale. H. Schunk, *Eğitimsel Bir Bakışla Öğrenme Teorileri (Learning Theories An Educational Perspective)*, (çev. Mahmut Yasir Demir, Kerem Celasun, Zeynep Hayal Kaçkar, Ebru Üzümcü, ve Başak Evrim Şahin), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 81.

şamandır. Aday, bu süreçte Şamanlık tekniklerini, hareketlerini, tutumlarını ve bilgilerini hem gözlem hem de uygulama yaparak usta (model) Şamandan edinir.<sup>420</sup>

Yüzyıllar boyunca etkin ve sistemli bir şekilde varlığını sürdüren Ahi birliklerinde de meslek edinme süreci, *usta (model)-çırak (gözlemci)* ilişkisi biçiminde yürütülen eğitim faaliyetleriyle gerçekleştirilmiştir. Yamaklıkla başlayıp çıraklık ve kalfalık aşamalarını tamamlayarak ustalık belgesi alan kişi, bu süreçte gözlem yaparak öğrendiklerini performansıyla pekiştirmiştir.<sup>421</sup>

Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı'na göre öğrenmenin gerçekleşmesi için bilginin mutlaka ilk ya da tek kaynaktan elde edilmesi zorunlu değildir. Öğrenme, başkalarının sergilediği bir davranışın sonuçları gözlemlendiğinde de gerçekleşebilmektedir. Öğrenmenin gerçekleşmesinde davranışın yapılırken gözlenmesi önemlidir. Bu sebeple ortamda *modelin* bulunması gözlem yoluyla öğrenmenin koşullarından biridir. Bireyin gözlemleyebileceği model sayısı birden fazla olabilir. Model, olumlu veya olumsuz davranışlarda bulunabilir. Gözlemci, modelin sergilediği her iki tür davranışından da öğrenir.<sup>422</sup> Ayrıca gözlemci ve modelden kaynaklanan bazı faktörler gözlem yoluyla öğrenmede etkilidir. Bir kısmı gelişim, ilgi, istek vb. özellikleriyle gözlemci; bir kısmı da yetkinlik, yüksek statü, güç vb. özellikleriyle modelle ilgili olan faktörler, gözlem yoluyla öğrenmenin gerçekleşmesini ve uygulanabilir duruma gelmesini sağlamaktadır.<sup>423</sup> Masalda Köse, Keloğlan'ın Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenebileceği ideal bir modeldir. Masalın eş-metinleri göz önünde bulundurulduğunda Keloğlan, model aldığı Köse'nin hem olumlu hem de olumsuz tavır ve tutumlarından öğrenmelere sahip olmuştur. Ali Cengiz Oyunu'nun hünerlerini Köse'den edinen Keloğlan'ın öğrendiklerini performans olarak sergilemesi olumludur. Buna karşın Keloğlan'ın aldatma, şiddet, hile, acımasızlık gibi Köse'nin olumsuz tutum ve davranışlarının benzerini göstermesi ise olumsuz öğrenmelerdir. Keloğlan, bu olumsuz öğrenmelerinin bilhassa şiddet içerikli olanlarını Köse'ye karşı uygulaması anlamlıdır. Padişahın kızıyla evlendikten sonra Keloğlan'ın, olumsuz öğrenmelerini uygulamama sözünü vermesi de ayrıca vurgulanması gereken bir husustur.

### 1.1. Gözlemci Olarak Keloğlan

---

<sup>420</sup> Fuzuli Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 85-98; Mircea Eliade, *Şamanizm*, 2.bs., (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 32,139-151; Michel Perrin, *Şamanizm*, 5. bs., (çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31-45.

<sup>421</sup> Ali Duymaz ve Halil İbrahim Şahin, "Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnanıcı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Milli Folklor*, 2010, S. 87, s. 101-112; Yusuf Ekinci, *Ahîlik*, 4.bs., Sistem Ofset, Ankara, 1993, s. 32; Kadir Özköse, "Ahîlikte Ahlâk ve Meslek Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S.2, s. 5-19.

<sup>422</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 106.

<sup>423</sup> Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 93-94.

Genlerle getirdiği özelliklerin aile ve sosyal çevre tarafından sevgi, kabul görme, güven gibi temel ihtiyaç ve duygularının doyurulmasıyla bebeklik ve çocukluk dönemlerinin kritik aşamalarını sağlıklı ve olumlu<sup>424</sup> geçirdiğini varsayabileceğimiz Keloğlan; bilişsel, fiziksel, sosyal, kişilik, kimlik gelişimini tamamlamış, psiko-motor becerileri açısından olgunlaşmış yetişkin bir birey olarak görünmektedir.

Özgüven duygusunun gelişmesinin temellerinin atıldığı bebeklik ve çocukluk dönemlerinde anne-baba ve sosyal çevrenin olumlu yaklaşımları, çocuğun özgüven duygusunu olumlu yönde etkiler. Buna karşın çocuğun karşılaştığı cezalandırıcı ve baskıcı tutumlar özgüven duygusunu köreltir.<sup>425</sup> Bu bağlamda Keloğlan'ın, özgüveni gelişmiş bir birey olduğu söylenebilir. Masalda her ne kadar babasından söz edilmese de Keloğlan'ın bebeklik ve çocukluk dönemlerinde, (her annenin çocuklarına zaman zaman kızdığı gibi Keloğlan'ın annesinin de bazen ona kızmasını hoş karşılırsak) annesi ve sosyal çevresinin cezalandırıcı ve baskıcı yaklaşımlarıyla karşılaşmadığı yorumu yapılabilir. Keloğlan'ın özgüven duygusunun gelişmiş olduğunun göstergelerinden birincisi padişahın kızıyla evlenme kararlılığı, ikincisi Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenebileceğine dair inancı, üçüncüsü de bunları elde etmek için verdiği mücadeledir.

Çocukluk döneminde anne-babayla başlayan sosyal ilişkiler, daha sonraki süreçte geniş toplumsal alana yayılır. Birey, öncelikle ailede anne-babasının tavırlarını model almaya başlar. Birey büyüdükçe, gelişiminde önemli rol oynayan sosyal çevredeki akran, arkadaş, öğretmen, yönetici vb. modellerin çeşitliliği artar.<sup>426</sup> Dolayısıyla toplumun bireylerinin birbirlerine iyi model olması gerekmektedir. Masalda, padişah verdiği sözü tutmakla; Keloğlan'ın annesi, oğlunu üzmemek için padişaha dünürücü gitmekle; Keloğlan azimliliği, kararlılığı, aklını kullanma biçimi ve Ali Cengiz Oyunu'nu öğrendiği halde doğru yoldan ayrılmayacağına söz vermekle topluma olumlu birer model olmuşlardır.

## 1.2. Model Olarak Köse

Kuramın savunucularına göre öğrenme sürecinde gözlemci tarafından modelin algılanan benzerliği, yeterliliği ve statüsü öğrenmeyi olumlu veya olumsuz etkilemektedir. Gözlemci, modelin alanında yetkin, yüksek statülü ve kendisiyle benzer yönlerinin olduğunu algıladığında, modelin benzer davranışlarını yapmaya eğilimli olur.<sup>427</sup> Köse, Ali Cengiz Oyunu'nu bilen tek kişi olarak alanında uzman, yüksek otoriteye sahip bir modeldir. Ali Cengiz Oyunu'nu bilmeyen Keloğlan, alanında yetkin olan Köse'nin, kendi başarısına katkı

<sup>424</sup> Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 4.bs., Alfa Yayınları, İstanbul, 2003; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 5-15.

<sup>425</sup> Ayhan Aydın, *age.*, 2003, s. 97.

<sup>426</sup> Ayhan Aydın, *age.*, 2003, s. 61-64.

<sup>427</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 115; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 221.

yapacağının farkındadır. Fakat Köse tutum ve davranışları, hilekârlığı, aldatmaları, şiddet yanlılığı gibi birçok özellikleriyle hem masal dünyasında hem de gerçek dünyada olumsuz bir modeldir. Sahip olduğu Ali Cengiz Oyunu hünerleri sayesinde çeşitli varlıklara dönüşerek insanları aldatmaktadır.<sup>428</sup> Ali Cengiz Oyunu’nu öğrenip Köse’nin elinden kurtulduktan sonra Keloğlan da bir süre onun gibi davranarak tazi, koç ve at kılığına dönüşerek edindiği hünerleri gelir getirici bir kazanca dönüştürmüş, insanları aldatmıştır. Bu davranışıyla Köse’nin olumsuz davranışını taklit etmiştir.

Kurama göre *gözlemci* ve *model* arasında benzerliklerin bulunması, model alınacak davranışların etkili ve kalıcı olarak öğrenilmesini sağlar. Masalda da öncelikle Köse’nin kızının babası hakkında verdiği bilgilere, sonrasında da eğitime başladıktan sonra gözlemlerine dayanarak Keloğlan, Köse ile kendisi arasında benzerliklerin farkına vardığı varsayılabilir. Türk halk anlatılarının çeşitli türlerinde de karşılaşılan fakat bilhassa masalların önemli tiplerinden Keloğlan ile Köse’nin birçok benzerliklerinin olduğu görülmektedir.<sup>429</sup> Yapılan eylemlerinin amaçlarına yönelik farklılıkları bulunmasına karşın her ikisinin de zekilik, kurnazlık, hilebazlık, aldatma, düzenbazlık, acımasızlık, şiddet kullanma, sertlik, kabalık gibi ortak özellikleri mevcuttur. Keloğlan bu tür eylemlerini ihtiyaç olduğu hallerde ve kötülerin cezalandırılmasında uygulamasına karşın Köse sürekli kötülük ve şiddet uygulamakta, bundan da büyük bir haz almaktadır. Bu yüzden genel olarak halk anlatılarında yer alan Köse tipi demonik/kötücül, Keloğlan ise iyi/olumlu tarafta konumlandırılabilir.

## 2. Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramının Temel İlkeleri ve Ali Cengiz Oyunu

2.1. Karşılıklı Belirleyicilik: Bandura’ya göre, insanın davranışları ve çevre birbirleri için karşılıklı belirleyicidir. Davranış, birey ve çevre arasındaki daimî etkileşimler, bireyin sonraki davranışlarına yön verir. Böylece davranış çevreyi, çevre de davranışı değiştirebilir.<sup>430</sup> İncelenen masalda çevre, birey ve davranış etkileşimlerinin ilginç örnekleri mevcuttur. Keloğlan’ın kararlılığı, ısrarı, kendine olan güveni ve ikna kabiliyeti, annesinin dünürücü gitmeme tutumunu değiştirerek padişahın kızını istemesini sağlamıştır. Keloğlan’ın annesi, zekice söylediği sözlerle sarayın hizmetçilerinin ve padişahın askerlerinin davranışlarını etkileyerek padişahın huzuruna çıkabilmiştir. Padişahın kötülük etmesinden korkan

<sup>428</sup> Ignác Kúnos, *age.*, 2016, s. 313.

<sup>429</sup> Esma Şimşek, “Türk Masallarının Millî Tipi: Keloğlan”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2017, S. 11, s.42; Meriç Harmancı, “Keloğlan’ın Hilebazlığı”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Yaz 2010, C.1, S.2, s.79-94; Evrim Ölçer Özünel, “Kel Ata’dan Keloğlan’a ‘Hilebaz’ Dönüşüm”, *Millî Folklor*, 2005 Güz, S. 67, s. 47-52; Meriç Harmancı, *Türk Masallarında Keloğlan Tipi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi, İzmit, 2010; Mustafa Cemiloğlu, “Türk Hikâye ve Masallarında Köse Tipi”, *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 1995, S. 210, s.24-26; Nuri Taner, “Türk Masallarında Anlatım Biçimlerine Göre Köse Tipi ve Keloğlan ile Köse Tipinin Karşılaştırılması”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektör Bildirileri II*, Ankara, 1997, s. 273-280;

<sup>430</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 111; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 223.

Keloğlan'ın annesinin tavırlarının değişiminde ise padişahın konukseverliği ve hoşgörsü etkili olmuştur. Bu sayede Keloğlan'ın annesi düşüncelerini rahatlıkla padişaha açıklayabilmiştir.

Padişah'ın, “nasıl olsa yerine getiremez” düşüncesiyle şart koştuğu Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenip gelen Keloğlan da, padişahın tutumunun değişmesini sağlamış ve hem kızıyla evlenmiş hem de önemli bir mevki kazanmıştır.

Babasının yanında getirdiği Keloğlan'ı gören Köse'nin küçük kızı, babası hakkında Keloğlan'a her şeyi anlatmıştır. Küçük kızın, “*Buraya gelenler bir daha sağ çıkamazlar. Ya uşak olarak kalırlar ya da öbüür dünyayı boylarlar.*” sözünden, daha önceki gelen gençleri bilgilendirmediği anlaşılmaktadır. Burada kızın tavır değiştirmesinin sebebinin *acıma duygusu* olduğu söylenebilir. Köse hakkında edindiği ön bilgiler sayesinde Keloğlan, tutum ve davranışlarına yön vermiştir.

Kuramın savunucularına göre çevre ve kişisel unsurların birbiriyle etkileşimi, davranışların oluşumunda etkilidir. Birey, yaşadığı toplum içinde model aldığı kişi ya da kişilerin eylemlerini gözlemleyerek ve bu eylemlerinin sonuçlarına bakarak çeşitli bilgi, beceri ve davranışlara sahip olabilir. Birey, öğrenmelerinin bir kısmını gözlem anında davranışa dönüştürebileceği gibi sonraki zamanlarda da ortaya çıkarabilir. Hatta bazı öğrenmelerini hiçbir zaman doğrudan gözlenebilir davranış olarak gerekleştirmeyebilir.<sup>431</sup> Keloğlan, Ali Cengiz Oyunu ile ilgili öğrendiği bilgi ve becerileri, Köse'nin öğretim sürecinde performans olarak bilerek ortaya koymamıştır. Keloğlan öğrendiklerini, Köse'nin elinden kurtulduktan sonra önce tazı, koç ve at kılığına girerek ailesine gelir getirici bir araç olarak kullandığında ve sonraki süreçte Köse ile yaşam mücadelesi verirken performans olarak sergilemiştir.

2.2. Sembolleştirme Kapasitesi: Bandura; insanların, dünyanın kendisinden çok bilişsel temsilcileriyle etkileşimde bulduklarını, bilişsel temsilciler yoluyla dünyayı sembolik olarak gördüklerini savunur. Düşünme gücüne ve dili kullanma yetisine sahip olan insanoğlu, hafızasında taşıdığı geçmiş sayesinde gelecekle ilgili planlar yapabilir. Henüz meydana gelmemiş olaylar dahi zihinde sembolleştirilip canlandırılabilir. Geçmiş ve geleceğin sembolü düşünceler, bireyin sonraki davranışlarını etkileyebilir. Sembolleştirme kapasitesi, çevreyi tanıma ve yönetmede güçlü bir araçtır.<sup>432</sup> İnsanoğlunun geliştirdiği en önemli sembol ise “dil”dir. Keloğlan'ın dili kullanma becerisinin oldukça gelişmiş, etkili ve ileri seviyelerde olduğu görölmektedir. Sınavda Köse'nin öfkelenmesinin, kızmasının ve titremesinin temel sebebi, Keloğlan'ın sembolleştirme kapasitesinin yüksek seviyede olması ve dili etkili bir şekilde kullanmasıyla ilişkilidir. Masalın özellikle Alangu eş-metninde<sup>433</sup> mecazlı,

<sup>431</sup> Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 81.

<sup>432</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 111; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 224.

<sup>433</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 242-243.

aliterasyonlu, kafiyeli ve *ucu bucağı gelmeyen* bir tekerleme söylemeye başlayan Keloğlan, model aldığı Köse'nin de kendisine katılımını sağlamış ve Köse'yi yaptığına pişman edinceye kadar tekerlemeyi sürdürebilmiştir.

Keloğlan, sadece dil alanında değil jest ve mimiklerini kullanarak sembolleştirme potansiyelini göstermiştir. Eğitime başlayan Köse, okuma yazma öğretirken Arap harflerini gösterdikçe Keloğlan, harflerin şekillerine benzeyen somut nesnelerin isimleri arasında bağ kurarak sembolleştirmeler yapmıştır. Alfabedeki harfler dil seslerinin bir sembolüdür. Keloğlan böylece dilin harf sembolünü ayrıca sembolleştirerek sembolün sembolünü oluşturmuştur. Örneğin Derviş (Köse) Arap alfabesindeki *elif* (ل) harfini gösterdiğinde Keloğlan *direk; be* (ب) harfini gösterdiğinde *tekne* benzetmelerini yapar.<sup>434</sup> Köse'nin sınav yaptığı anda Keloğlan'ın koyun ve deve taklidi yapması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Köse'nin sembolleştirme kapasitesinin de Keloğlan ile eşit düzeyde olduğu söylenebilir. Köse'nin sahip olduğu gizemli bilgilerle çeşitli varlıklara dönüşüm yapabilmesi yine sembolleştirme kapasitesi kapsamında değerlendirilebilir. Fakat Keloğlan, Köse'den edindiği bilgi ve becerilerle *öngörüsü* sayesinde onu ortadan kaldırarak sembolleştirme kapasitesinin daha üstün olduğunu ortaya koymuştur.

Nerede, ne zaman ve nasıl davranacaklarını ortaya koyan Keloğlan'ın annesinin ve padişahın da sembolleştirme kapasitelerinin üst düzeylerde olduğu söylenebilir. Keloğlan'ın annesinin; oğlunu padişahın kızı ile evlenme hevesinden vazgeçirmek için söylediği sözler; padişahın huzuruna çıkma sürecinde padişahın korumalarını ikna ederken kullandığı ifadeler, onun sembolleştirme kapasitesinin ileri düzeyde olduğunu gösterir. Endişeli, çekingen ve korkulu duygularla padişahın huzuruna çıkan Keloğlan'ın annesinin rahatlamasını sağlayan padişah, tavır ve tutumuyla dile dayalı sembolleştirme kapasitesinin üst seviyelerde olduğunu göstermiştir.

2.3. Öngörü Kapasitesi: Sosyal öğrenme kuramı, bireyin gelecek için plan yapabilme kapasitesine sahip olmasını gerekli kılar. Kişi, gelecekte başkalarının kendisine nasıl davranacağını tahmin edebilmeli, hedeflerini belirleyebilmeli, geleceğini planlayabilmelidir. Bu da güçlü bir öngörü gerektirir. Çevreyle basit bir biçimde iletişim kurmayan insan, tecrübelerinden yola çıkarak geleceğe ilişkin öngöründe bulunabilir. Kişi, öngörü kapasitesi sayesinde eylemlerinin muhtemel sonuçlarını değerlendirerek amaçlarına ulaşmak için davranışlarını yönlendirebilir.<sup>435</sup> Bu açıklamalar ışığında masalda, köyün çobanlığını yapan Keloğlan, öğleye kadar hayvanları otlattıktan sonra onları ağaç gölgesinde dinlendirirken *olmadık hayaller* kurar. Hayal kurmak, gelecekte başarılı olmanın ön hazırlıklarından biridir.

<sup>434</sup> Meriç Harmancı, agm., 2015, s. 227.

<sup>435</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 112; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 225.



Meslek hayatında başarılı olan bireylerin, geçmişinde *hayalci* olduğu görülmektedir. Hayal kurmayı, öngörü kapasitesinin genişlemesini ve gelişmesini sağlayan önemli bir unsur olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre masalda öngörü kapasitesi en yüksek birey olarak Keloğlan'ın olduğu açıkça görülmektedir. Keloğlan, öğle vaktinde hayvanları dinlendirdiği ağacın gölgeğinde evlilik hayalleri kurarken komşularından istediği kişilerin kızıyla evlenebileceğini düşünür. Evlenebileceği kızların aileleri ve kızın özellikleri hakkında kıyaslamalar yaparak kendince doğru olan sonuca ulaşır statüleri yüksek paşa, vezir kızıyla da evlenebileceğini ama kendisi için en uygun olanının en üst statüdeki padişahın kızı olduğuna karar verir. Bu hususta annesini ikna eden Keloğlan istediği amaca birinci aşamada ulaşır. İkinci aşamada, Ali Cengiz Oyunu'nu da öğrenebileceğine inanan Keloğlan, Köse'yi bulur ve bunda da başarılı olur. Böylece Keloğlan, *peşinden koştuğu hayallerin sonsuz fırsatlarını değerlendirerek aklını kullanma becerisini geliştirmiş, akıyla yeni hayaller kovalayarak kendini gerçekleştirme* yolunda büyük adımlar atmıştır.<sup>436</sup>

Annesiyle birlikte Köse'nin yanından ayrılan Keloğlan, tazı kılığına girip ava giden derebeyine; koç olup pikniğe giden subaşına ve at olup pazarda satılırken alıcıların ne yapabileceği, neler söyleyebileceği ile ilgili öngörülerde bulunup annesine nasıl hareket etmesi gerektiğine dair talimatlar vererek plan yapar.

Keloğlan'ın öngörü kapasitesinin yüksek seviyede olduğunun en önemli göstergesi, karşılıklı bir şekilde çeşitli varlıklara dönüşerek Köse ile yaptığı ölüm kalım mücadelesidir. Keloğlan, dönüşüm olaylarını gerçekleştirirken Köse'nin yapacağı hamleleri tahmin edip ondan önce davranarak tilkiye dönüşmüş ve tavuk kılığındaki Köse'yi boğup öldürmüştür.

Öngörü kapasitesi bakımından Keloğlan'ın annesinin ise düşük düzeyde olduğu söylenebilir. Sosyo-ekonomik gerçekliğini göz önünde bulunduran Keloğlan'ın annesi, gözlem yoluyla edindiği ve belleğinde kodlanan padişahlar hakkındaki bilgilere dayanarak oğlunu padişah kızıyla evlenmekten vaz geçirmeye çalışır. Hatta edindiği korkular sebebiyle padişahın kötü davranacağını ve sarayın kapısından dahi içeri alınmayacağını düşünür. Bu sebeple dünürücü gitmek istemez.

Padişahın öngörü kapasitesi ise Keloğlan ve annesine göre daha sınırlı gibi görünmektedir. Padişah, kızını vermemek için Keloğlan'ın başaramayacağını düşündüğü Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmesini şart koşar. Keloğlan'ın annesi kızını isterken padişah, öfkelenildiği halde kızgınlığını belli etmeyip gülümseyerek sessizce eşine, "*Öyle bir karşılık isteyeceğim ki, Keloğlan, yerde gökte bulamaz. Böylelikle yakamızdan düşer.*" diyerek ayrıca küçümseyici bir

---

<sup>436</sup> Mehmet Naci Önal, *age.*, 2021, s. 20-22.

tavır sergilemiştir.<sup>437</sup> Bu nedenle padişah, hiç kimsenin bilmediği Ali Cengiz Oyunu'nu Keloğlan'ın öğrenip başarabileceğini öngörememiştir. Buna karşın Keloğlan aklını kullanarak, sabrederek, kendisine yardım eden Köse'nin kızının öğütlerini uygulayarak öğrendiği sihirli hüneler sayesinde önüne konan engelleri birer birer aşmayı başarabilmiştir.<sup>438</sup>

2.4. Dolaylı Öğrenme Kapasitesi: Kişiler, çoğunlukla diğer insanların gerçekleştirdiği başarılı veya başarısız davranışların sonuçlarını gözleyerek öğrenirler. Bu sebeple insanların en genel öğrenme biçiminin *dolaylı öğrenme* olduğu söylenebilir. Dolayısıyla gözlem yoluyla öğrenme sayesinde birey, her şeyi denemek zorunda kalmaz.<sup>439</sup> Bu yüzden *dolaylı pekiştirme*, *dolaylı ceza*, *dolaylı duygusallık* ve *dolaylı güdülenme*, söz konusu kapasiteyle ilişkili önemli temel kavramlardır. Kurama göre davranışlar özel amaçlara yöneliktir. Birey, amacına ulaşmaya güdülendiği için davranışlarını da buna uygun olarak belirler. Amacına ulaşan bir kişinin/modelin ödüllendirildiğini gözlemleyen birey, aynı davranışı sergileme eğilimi gösterir. Bu yüzden *ödül* ve *ceza*, öğrenme ve davranış üzerinde dolaylı olarak etkilidir ve bu etki doğrudan etkiden daha fazladır. Padişahın kızıyla evlenmeyi amaç olarak belirleyen Keloğlan, sonraki davranışlarını buna göre düzenlemiştir. Keloğlan'ın evlilik planları yapmasında, akranlarının etkili olduğu görülür.<sup>440</sup> Keloğlan'ın, akranlarını bir model olarak aldığı düşünülürse onların evlilikleri, Keloğlan açısından *dolaylı pekiştirme* niteliğinde değerlendirilebilir. Evlenen akranlarının çocukluk çocuk sahibi olmalarını, onlar için bir *ödül* niteliğinde gören Keloğlan da evlenmek istemiştir.<sup>441</sup>

Köse, Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenenleri ortadan kaldırmakta ya da köle etmektedir. Bu durum gerçek yaşamda cezalandırılması gereken bir davranıştır. Fakat Köse, Keloğlan'a kadar geçen sürede Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmek için ders almaya gelenler veya başkaları tarafından cezalandırılmamıştır. Köse açısından bu durum, onun davranışını pekiştiren bir ödül olmuştur. Keloğlan ise Köse'yi ortadan kaldırdıktan sonra onun yaptığı gibi yapmamış, Ali Cengiz Oyunu -ilk birkaç kez oynaması hariç- sürekli oynayıp başkalarına kötülük etmemiştir. Padişah tarafından ödüllendirilen Keloğlan, hem padişahın kızıyla evlenmiş hem onun yardımcısı olmuş hem de zenginliğe kavuşmuştur.

Gözlemci, model aldığı bir kişinin olumsuz bir davranışının cezalandırıldığını gördüğünde o davranışı tekrarlamaz. Yani gözlemci o davranışı yapmaktan kaçınır.<sup>442</sup> Köse, geçmişte Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmek isteyenlere gerekli eğitimi vererek öğretmiştir ve

<sup>437</sup> Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s. 115.

<sup>438</sup> Mehmet Naci Önal, *agm.*, 2006, s. 183-197.

<sup>439</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 112; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 225.

<sup>440</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012, s. 166.

<sup>441</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 109; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 220; Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 85.

<sup>442</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 109; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 220; Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 85,95.

normal şartlarda öğrenenler ödüllendirilmelidir. Fakat bu, Köse açısından olumsuz bir durumdur. Çünkü Köse, Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenenlerin kendisinin yerine geçeceğini düşünmektedir. Bu yüzden onları cezalandırarak ya yok etmiş ya da köle olarak çalıştırmıştır. Köse'nin kızı bu durumu Keloğlan'a anlatır. Keloğlan, kızın öğütlerini dikkate almış ve önceki *gençleri model* alarak onların yaptığı hatayı tekrar etmemiştir. Ali Cengiz Oyunu'nu öğrendiğini belli etmeyerek Köse tarafından cezalandırılmaktan kurtulmuştur. Köse'nin kızının bilgilendirmesi, Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenme sürecinde Keloğlan'ın daha dikkatli ve temkinli hareket etmesini sağlayarak onun güdülenmesini sağlayan en önemli unsurlardan biri olmuştur. Bu durum, Keloğlan'ın yüksek öngörüsü sayesinde gerçekleşebilmiştir.

İnsanlar, birçok korkularını veya ön yargılarını her zaman doğrudan yaşayarak öğrenmez. Duyguların çoğunluğu gözlem yoluyla yani dolaylı olarak edinilir. Birçok insan doğrudan bir zarar görmediği halde bazı varlıklardan korkar. Bu korkuların kaynağında gözlemlenen modeller bulunur.<sup>443</sup> Masalarda korku merkezlerinden biri de genellikle padişahlardır. Kimi masalarda şiddet, baskı ve zulüm uygulayan padişahlar bulunur. Ali Cengiz Oyunu masalındaki padişah, görüldüğü kadarıyla böyle birisi olmamasına rağmen Keloğlan'ın annesi onun gazabından korkmaktadır. Keloğlan'ın annesi, hem yaşanmış hem de yaşanmamış başka kişilerin hayatlarından ve çeşitli olaylardan çıkarımlar yapmıştır.<sup>444</sup> Padişahın herhangi bir olumsuz tutum ve davranışlarıyla doğrudan karşılaşmadığı halde Keloğlan'ın annesinin belleğindeki padişah korkusunun sebebi, çevresinden edindiği *dolaylı duygulardır*. Oğlunu, padişahın kızıyla evlenme isteğinden vaz geçirmeye çalışan anne, “*Biz kim? Padişah kim? Yetmiş iki bucakta casusu var, hafiyesi var. ‘Bre kendini bilmez kadın, beni aşağı düşürmek mi maksadın?’ derse... Sonra ben ne yaparım?’*”<sup>445</sup> sözleriyle, gözlem yoluyla öğrendiği padişah korkusunu ifade eden dolaylı duygulardır.

Bireyin kendi yaptığı davranışlarından sonra gerçekleşen öğrenme ise *doğrudan öğrenme* olarak adlandırılır. Kişi değer verdiği davranışları yapmaya çalışır ve beklediği sonucu alacağına inanır. Davranışların sonuçları, davranışın doğru ve uygun olup olmadığı hakkında bireyi bilgilendirir. Eğer davranışın sonucu olumsuz ve kabul görmezse birey o davranışı bir daha tekrar etmez. Davranışın sonuçları ödüllendirildiğinde bireyin motivasyonu artar; cezalandırıldığında ise birey o davranışını düzeltmeye çalışır ya da tekrar etmez. Çevre tarafından başarılı ve uygun görülen davranışları belleğinde tutan birey, ihtiyaç duyduğunda onu tekrarlar.<sup>446</sup> Keloğlan'ın; kendi yaşantısına dayalı olarak çobanlık yaptığı köy ve çevresiyle

<sup>443</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 110; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 221.

<sup>444</sup> Mehmet Naci Önal, *age.*, 2021, s. 222-25.

<sup>445</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, s. 68

<sup>446</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 112; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 225; Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 80.

ilgili pek çok bilgi ve beceriye sahip olduğu söylenebilir: Çobanlık mesleği, güttüğü hayvanlar, hayvanların davranışları, yaşadığı çevrenin şartları, padişahlık, ağalık sistemi ve komşular arasındaki iletişim biçimleri gibi daha birçok hususlarla ilgili doğrudan ve dolaylı öğrenmelerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, köyünde çobanlık yapan Keloğlan'ın ortaya koyduğu meslekî performansının, yaşadığı çevre (köylüler) tarafından takdir edildiği söylenebilir. Çünkü sabahleyin erken kalkan Keloğlan, güttüğü hayvanları toplayarak sürüyü önüne katmakta, onları otlu yerlere götürüp doyurmakta, günün sıcak saatlerinde gölgeliklerde dinlendirmektedir. Köylünün hayvanlarına sahip çıkıp onlara iyi bakmaktadır. Dolayısıyla Keloğlan, sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getirmektedir. Böyle bir davranış, hayvan sahipleri tarafından takdir edilecek bir durumdur. Aksi takdirde ne kadar fakir olursa olsun, onun çobanlığa devam ettirilmesi mümkün değildir.

Kişinin bir amaç doğrultusunda herhangi bir davranışı yerine getirme isteğini ve kararlılığını ifade eden *güdülenme* için en önemli husus, bireyin, gözlemediği davranışı gerçekleştirebileceğine olan inancıdır. Kişi, belli bir davranışı yapmak için başkalarının başarı veya başarısızlıklarını gözlemediğinde kendi yeteneğini değerlendirme fırsatı bulur.<sup>447</sup> Akranlarının evlilikleri, şartlı da olsa padişahın kızını vereceği haberini alması ve Köse'nin kızının babası hakkında verdiği bilgiler, yaptığı ikazlar ve stratejiler, Keloğlan'ın başarılı olmasını sağlayan önemli güdüleyici unsurlardır. Ayrıca, *dolaylı gözlemler* sonucunda ağa, vezir, paşa ve padişah kızları hakkında bilgisinin olduğu anlaşılan Keloğlan'ın, bunlar arasından kendisine padişah kızını seçmesi; en önemlisi de bunları başarabileceğine dair kendine olan güveni ve inancı, kararlılığı, özgüveni, azimliliği ve onun içsel motivasyonun yüksek olması, Keloğlan'ı başarılı kılan temel unsurlardır.

2.5. Öz Düzenleme Kapasitesi: Bandura'ya göre insan sadece başkalarını değil kendisini de memnun etmeye çalışır. Dolayısıyla kişi, bazı içsel standartlar ve değerlendirmeye dayalı davranışları meydana getiren bir teknik geliştirerek *öz düzenlemesini* yapar. Kendi davranışlarını kontrol edebilme ve kendisini biçimlendirebilme gücüne sahip olan birey, kendi standartlarını belirleyip kurallarını koyabilir. Birey, sergilediği davranış sebebiyle çevreden tepki alsa da yine de davranışlarından kendisi sorumludur.<sup>448</sup> Bireyin öz düzenleme kapasitesinin yüksek düzeyde olmasını sağlayan ve bunun temelini oluşturan ise kişinin *bilişsel farkındalığıdır*. Kendi düşünce, duygu ve davranışlarının bilincinde olan kişi, öğrenme ve düşünme ile ilgili bilişsel ve çevresel süreçleri izleyip kontrol etme yeteneğine sahiptir.<sup>449</sup> Bu

<sup>447</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 110; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 221.

<sup>448</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 112; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 225.

<sup>449</sup> Bilal Duman, "Üstbiliş-Bilişsel Farkındalık", (ed. Bilal Duman), *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 424.

tür beceri ve yeteneğe sahip olan bireyler, gelecekte yapmayı planladıkları eylemlerinde daha başarılı olurlar. Bu bağlamda, Keloğlan'ın öz düzenleme kapasitesinin yüksek düzeyde olduğu söylenebilir. Keloğlan bilişsel olarak kendisinin kim olduğunun, ne yapmak istediğinin ve neler yapabileceğinin farkındadır. Onun gelecekle ilgili öncelikli planı padişahın kızıyla evlenmektir. Keloğlan evlenmeyi hayal ettiği kadın ile ilgili standartları kendisi koyar. Bilgili, görgülü, güzel, becerikli, yiğit bir kız olması Keloğlan'ın belirlediği standartlardır. Keloğlan, yaptığı bütün davranışlarının sonucundan kendisinin sorumlu olduğunun da bilincindedir. Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenemediği takdirde padişahın kızıyla evlenemeyeceğini ve özlem duyduğu yaşama kavuşamayacağını öngörebilmektedir.

Keloğlan, öz düzenleme kapasitesinin yüksek düzeyde olduğunu öğrenim sürecinde de ortaya koymuştur. Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenen gençlerin öldürüldüğünün bilgisini alan Keloğlan, iki yıl boyunca öğrendiğini sezdirmeyerek davranışlarını kontrol altına almayı başarabilmiştir. Ayrıca, bütün tehlikeleri göze alıp geceleri Köse'yi gözlemlemiş ve onun öğretmediği püf noktaları da öğrenmiştir.

Keloğlan, öz düzenleme kapasitesinin doruk notasını ise, Köse'nin yanından ayrıldıktan sonra ve onunla yaptığı dönüşüm mücadelesinde, öğrendiği hüneleri sergilemeye başladığında göstermiş ve *kendini gerçekleştirmiştir*.

Keloğlan'ın annesi, oğlunun ısrarına dayanamayıp her türlü olumsuz tutumla karşılaşma ihtimaline karşı, sarayın kapısına geldiğinde davranışlarını kontrol ederek korumaları ikna edebilmiş ve kızını istemek amacıyla padişahın huzura çıkabilmiştir.

Eğitimin temel amaçlarından birisi de kendini gerçekleştiren bireyler yetiştirmektir.<sup>450</sup> Bu tür bireylerin özellikleri dikkate alındığında Keloğlan *kendini gerçekleştirmiş* bir şahsiyettir. Birinci derecede öneme sahip ve iyi rollerdeki idealleştirilmiş tipler olan masal kahramanlarının fiziki, duygusal, davranışsal ve bilişsel özellikleri sıradan insanlarınkinden farklıdır. Keloğlan, kahramanlık vasıflarına sahip bir birey olarak yaptıklarıyla kendini ortaya koymuş; cesaretli davranmakla Köse'nin bütün baskı ve şiddetlerine sabır göstermiş, aklını kullanma becerisiyle Köse'yi mağlup etmiş ve böylece kendini gerçekleştirerek bir *sıçrama* göstermiştir.<sup>451</sup>

2.6. Öz Değerlendirme/Öz Yargılama Kapasitesi: İnsan kendisi hakkında düşünme, yargıda bulunma ve yansıtma kapasitesine sahiptir. Birey, kendisi ile ilgili fikirlerini kaydeder ve etkinliklerinin sonuçlarına göre bu fikirlerinin yeterliliği hakkında yargıda bulunur. *Öz yeterlik* adı verilen bu yargılar, bireyin herhangi bir işi başarılı olarak yapmaya ilişkin görüşünü geliştirir. Bireyin öz yeterliğe ilişkin algısı kendi gerçek yeterliğini yansıtmayabilir. Ancak,

<sup>450</sup> Ayhan Aydın, *age.*, 2003, s. 105.

<sup>451</sup> Sibel Turhan Tuna, *Türk Masallarının Varoluşçuluk Açısından İncelenmesi*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları, Muğla, 2014, s. 151-152.

algılanan öz yeterlik, bireyin davranışlarını düzenlemede önemli bir rol oynar. Öz yeterlik bireyin etkinlik seçimini, etkinlikteki çabasını, zorluklarla karşılaştığında göstereceği sabrını, duyacağı kaygı ya da güven düzeyini etkiler.<sup>452</sup> İncelediğimiz masalda Keloğlan'ın annesi, kendi yaşam standartlarının farkındadır. Oğlunu evlendirdiği takdirde, geçimini sağlayamayabileceğini düşünür. Aslında somut gerçeklik de budur. Bu sebeple padişahın kızını istemeye gitme taraftarı değildir. Keloğlan'ı bu hususta ikna edebilmek için çok çaba sarf eder. Ancak Keloğlan, kararlılığı ve özgüveniyle kendi öz yeterliliğinin daha üst düzeyde olduğunu farkındadır ve her türlü olumsuz ihtimallere karşı padişahın kızını istemesi hususunda annesini ikna etmiştir.

Padişahın şartlı olarak kızını vereceğini öğrendiğinde kendisine daha büyük bir güven duyarak güdülenen Keloğlan, davranışlarını yeniden düzenleyip ustasını bulduğu takdirde Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenebileceğine inanmıştır. Bu amaçla annesiyle yola çıkarlar. Köse ile karşılaşır. Köse bunu alıp götürür. Ali Cengiz Oyunu'nu ve hünelerini öğretmeye başlar. Köse'nin bütün baskı ve şiddetlerine, ağır işlerde çalıştırmasına ve olumsuz tutumlarına rağmen Keloğlan sabırlı hareket ederek istediği sonuca ulaşmayı başarmıştır.

Keloğlan ile Köse arasındaki mücadele padişahın huzurunda son bulur. Tilki donuna girip Köse'yi ortadan kaldıran Keloğlan silkinip insan kılığına döner ve padişaha:

İşte padişahım, adaletli şahım, bana adıyla sanıyla Keloğlan, yaptığım bu oyuna da Ali Cengiz Oyunu derler. Anamı elçi göndermiş, sultan hanımla evlenmek istemiştin. Anama söz vermiştiniz. Siz Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmemi şart koştunuz. Evet sultanım, gittim, gördüm. Ters okudum, doğru belledim. İşte huzurunuzda Ali Cengiz Oyununu bir tamam oynadım, oyunumu gösterdim. Bu derviş, yani bu tavuk benim ustamdı. Hünelerini aldığımı anlayınca beni öldürmeye çabaladı. Ben üste çıkıp onu tepeledim. Huzurunuzda Ali Cengiz'i yendim. Üstelik ustalık mevkiine bile ulaştım. Şimdi bu dünyada benden başka bu oyunları, düzenleri, hüneleri bilen yoktur. Ben sözümde durdum, şimdi sizi bekliyorum padişahım! Kızımızla evlenmek istiyorum.<sup>453</sup>

diyerek öz yeterlilik düzeyini ispatlamıştır.

### 3. Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramında Öğrenme Süreçleri ve Ali Cengiz Oyunu

3.1. Dikkat Süreci: Gözlemci, yoğunlukla işinin uzmanı olan modellere ve kendi amacına uygun etkinliklere dikkatini daha fazla yoğunlaştırır. Birey, model alacağı etkinliklere dikkat edip doğru bir biçimde algılamazsa gözlem yoluyla öğrenme gerçekleşmez. Model alınan kişinin nitelikleri, gözlemcinin ilgisi, ihtiyaçları, amaçları vb. hususlar dikkat sürecini etkiler.<sup>454</sup> İncelenen masalda Köse, Keloğlan'ın amaçlarını gerçekleştirebilecek profesyonel bir modeldir. Ulu ağaç altında karşılaştıklarında, Ali Cengiz Oyunu'nu bilen tek kişinin Köse olduğunu anlayan Keloğlan bütün dikkatini Köse'ye yoğunlaştırmıştır. Bir gözlemci olarak

<sup>452</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 112; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 225-226.

<sup>453</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2012., s. 177; *age.*, 2011, s. 247; Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, 1993, s. 78.

<sup>454</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 114; Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 86-87; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 226-227.

fiziksel, duygusal, bilişsel ve kişilik gelişim açısından belirli bir olgunluğa erişen Keloğlan, Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmek için dikkatini yoğunlaştırabilmiştir. Hatta Köse'nin öğretmediği Ali Cengiz Oyunu'nun püf noktalarını Köse'ye, kızlarına ve karısına sezdirmeden geceleri Köse'yi izleyerek öğrenmiştir. Köse, dikkatini dağıtacak çok çeşitli işler yaptırmasına ve hiçbir şekilde olumlu pekiştireç (ödül) vermemesine rağmen, tam aksine Keloğlan, iki yıl boyunca onun bütün baskılarına sabrederek dikkatini yoğunlaştırmayı sürdürebilmiştir.

3.2. Hatırda Tutma: Gözlem yoluyla öğrenilen bilgiden yararlanabilmek için gözlemcinin, modelin davranışlarını hatırlaması gerekir. Bir modelin davranışının öğrenilebilmesi için gözlenen bilginin sembolleştirilmesi, kodlanması, zihinde tutulması ve istendiğinde geri getirilmesi için yeterince gözlem yapılması gerekir. Öğrenilenlerin zihinsel ve fiziksel olarak *tekrar edilmesi*, önemli bir hatırlama yoludur. Bandura'ya göre *sembolleştirme kapasitesi* ileri düzeyde olan bireyler, gözlem yoluyla öğrenme biçiminden daha çok yararlanmaktadır.<sup>455</sup> İki yıl süren öğreniminde Keloğlan'ın görsel hafızasının güçlü olduğu söylenebilir. Ali Cengiz Oyunu'nun bilişsel ve psiko-motor becerilerin gelişimiyle yakından ilgili olduğu düşünüldüğünde Keloğlan'ın bu hususlarda üstün bir yeteneğe sahip olduğu görülür. Bu bağlamda, bir anlatı kahramanı olarak Keloğlan'ın bütün zekâ alanlarını (dil, mantık-matematiksel, görsel-uzamsal, müzikal, kinestetik, sosyal, özedönük ve doğa)<sup>456</sup> etkin kullanabilen bir karakterdir. Nitekim onun en önemli vurgulanan niteliklerinden birisi zekiliğidir ve yer aldığı bütün masalarda bu özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Geceleri Köse'yi gözlemleyerek eksik kalan bilgi ve becerilerini tamamlayan Keloğlan'ın, öğrendiklerini hem zihinsel hem de fiziksel olarak tekrar ettiği varsayılabilir. Çünkü tekrar, öğrenmenin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi ve bellekte tutulabilmesi için önemli bir rol oynar.

3.3. Davranışı Meydana Getirme: Davranışı meydana getirme süreci, öğrenilenlerin *performansa* dönüştürülmesi demektir. Gözlemci, belleğinde sembolleştirerek kodladığı bilgi ve becerileri gerek duyduğunda fiziksel ve psiko-motor özellikler yoluyla yeniden üretir.<sup>457</sup> Köse'nin yanından ayrıldıktan sonra öğrendiklerini hatırlayıp tazı, koç ve at kılığına girerek performansa dönüştüren Keloğlan, ailesine büyük kazanç sağlamıştır. Pazarda at kılığında satılırken Köse'nin geldiğini fark eden Keloğlan, Köse dizgini eline alır almaz belleğinde kodladığı bilgileri hatırlayıp kullanmış; güvercin, gül, darı ve nihayet tilki kılığına girip Köse'nin bir sonraki hamlesinin neler olabileceğini hesap etmiş ve en sonunda Köse'yi yok etmeyi başarmıştır.

---

<sup>455</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 114; Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 86-87; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 227.

<sup>456</sup> Nilay T. Bümen, *Okulda Çoklu Zekâ Kuramı*, 3. bs., PegemA Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 9-20.

<sup>457</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 114; Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 86-87; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 228.

3.4. Güdülenme: Motivasyon sürecinde *doğrudan (dışarıdan), dolaylı ve içsel pekiştireç* olmak üzere üç temel güdüleyici bulunmaktadır. Özel bir davranışı sebebiyle modele verilen *pekiştireç (dl)*, gözlemcinin performansını yükseltir. Birey, sonuçlarına bakmadan sadece değer verdiği davranışları yapar. Güdülenme, öğrenilenleri performansa dönüştürmeyi sağlayan bir süreçtir.<sup>458</sup> Ali Cengiz Oyunu’nu öğrenen Keloğlan, Köse’nin yanında bulunduğu süreçte izlediği strateji sebebiyle zorunlu olarak herhangi bir performans ortaya koymamıştır. Keloğlan, öğrendiklerini Köse’nin yanında gerçekleştirdiği takdirde öleceğini bilmektedir. Bu durum onu *güdüleyen* önemli bir unsur olmuştur. Padişahın, kızıyla evlendireceğine söz vermesi de Keloğlan’ın motivasyonunu artıran en önemli unsurlardan biridir. Sonunda hem padişahın kızıyla evlenmiş hem de padişaktan sözlü olarak “*Aferin!*” pekiştireci almıştır.

Özel performans gerektiren hedefler, bireyin öğrenme isteğini ve öğrenme hızını daha fazla artırarak öz değerlendirmeyi tetikler ve öz yeterliliği yükseltir.<sup>459</sup> Evlilik kararını kendisi alan Keloğlan hedefini de kendisi belirlemiştir. Türk kültüründe evlilik çağına gelen bireylerin evlilik işlemleri genellikle ebeveynler tarafından yürütüldüğü için bu durum geleneksel evlilik sürecini tersine işletmiştir. Keloğlan’ın belirlediği hedef, özel standartları gerektiren zor bir hedefdir. Çünkü kendi statüsü ile uyuşmayan birisiyle evlenmek istemektedir. Bu da onun üstün bir çaba sarf etmesine yol açmıştır. Bu özel ve zor hedef, Keloğlan’ın öğrenme isteğini daha da artırmış, karşılaştığı güçlüklerle mücadele etmesini sağlamıştır.

Sosyal bilişsel öğrenme teorisine göre birey, yaptığı davranışın muhtemel sonuçlarına yönelik kişisel tecrübesi ve gözlemlediği modellere göre önceden inançlar geliştirerek beklenen sonucu alacağını düşünüp davranışını sürdürür.<sup>460</sup> Sonuç beklentileri açısından bakıldığında Keloğlan’ın Ali Cengiz Oyunu’nu öğrenip padişahın kızıyla evlenmesi dışsal; padişahın kızıyla evlendiğinde mutlu olması, daha iyi şartlarda yaşaması, geçimini kolay sağlaması içsel; bir hüner sahibi olması ise beceri öğrenme sonuç beklentileri kapsamına girmektedir.

#### **4. Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramıyla Kazanılabilecek Nitelikler**

4.1. Öz Yeterlik: Kendi performans ürünlerinin sonucuna bakarak ve gözlemlediği modelin başarılı ürününü kendi ürünüyle karşılaştıırarak bir etkinliği başarabilme yeteneğine, çeşitli zorluklarla baş edebilme gücüne ve kendi kapasitesine ilişkin bireyin kendisini algılayışı, inancı ve yargısıdır. Bandura’ya göre öğrenen birey, kendini düzenleme ve değerlendirme yeteneğine sahip olur. Öz yeterlik, bireyin kapasitesine ilişkin kendi öz yargısıdır. Diğer bir deyişle, bireyin gelecekte karşılaşılabileceği güç durumların üstesinden gelmede ne derece

<sup>458</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 114-115; Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 87-94; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 228-229.

<sup>459</sup> Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 98-99.

<sup>460</sup> Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 105.



başarılı olabileceğine ilişkin kendisi hakkındaki inancıdır.<sup>461</sup> Keloğlan'ın karşılaşabileceği güç durumların birincisi padişahın, kızını vermeyi reddetmesidir. Bunun üstesinden gelindikten sonra ikinci karşılaşabileceği güçlük Ali Cengiz Oyunu'nun ustasını bulmaktır. Üçüncüsü de Köse'nin kendisini öldürebilme ihtimalidir. Keloğlan bunların üstesinden gelebilme inancına sahiptir.

Öz yeterlik düzeyi yüksek olan birey, çevreyi daha çok kontrol edebileceğinden olayların üstesinden gelebilir ve yeni bir şeyleri denemekten korkmaz.<sup>462</sup> Keloğlan daha evlilik planları yaparken öz yeterlik düzeyinin yüksek olduğunu göstermiştir. Padişahın kızıyla evlenme hususunda annesinin vaz geçirme çabalarına rağmen Keloğlan kararlı ve ısrarlı hareket etmiştir. Hiç bir bilgisi olmadığı halde Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmeye çalışan Keloğlan, nelerle karşılaşabileceğini düşünmeden yola çıkmıştır.

4.2. Öz Düzenleme: Bireyin kendi davranışlarını etkileyebilme, yönlendirebilme ve kontrol edebilme yeteneğidir. Bireyin süreç içerisinde karşılaştığı doğrudan ve dolaylı öğrenmeler, pekiştireçler ve cezalar sonrasında hangi davranışların çevrelerinde kabul edilebilir, hangilerinin kabul edilemez olduğunu öğrenip buna göre davranmasıdır. Birey, kendi kendini değerlendirme sonucunda kendini içsel olarak pekiştirir. Yani birey kendi kendini güdüleyebilme gücüne sahiptir.<sup>463</sup> Padişah, halk tabakasından fakir, dul ve yoksul birisi olan Keloğlan'ın annesi geldiğinde davranışlarını kontrol ederek ona karşı kibar davranmıştır. Keloğlan'ın annesini ayakta bekletmemiş, koltuğa oturtmuştur. Kahve de ikram eden padişahın, “*Söyle bakayım anacığım, benden dileğin nedir?*” diyerek hitap etmesi kadının rahat davranmasını sağlamıştır. Keloğlan'ın annesi, kızını istediğinde padişah öfkesini ve kızgınlığını kontrol altına alabilmiştir.

Masalın başından itibaren bilhassa Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenme sürecinde Keloğlan'ın kendisini kontrol edebildiği, çevresindekilerinin ve kendisinin davranışlarını etkileyebildiği, yönlendirebildiği ile ilgili yukarıda yapılan açıklamalara ilave olarak söylenebilecek diğer bir husus da masalın sonunda padişahın kızıyla evlenmeyi başaran Keloğlan'ın, yaşantısını nasıl sürdüreceğine dair davranışlarına yön verebilme becerisidir. Zira Keloğlan ve ailesi, evlilikten sonra şehirde, padişahın sarayından ayrı bir yerde yaptırdığı evde mutluluk içinde yaşamışlardır.

## 5. Keloğlan'ın Öğrenme Tekniği: Bilmezden Gelme

<sup>461</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 115-116; Dale H. Schunk, *age.*, 2014, s. 105; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 230-231.

<sup>462</sup> Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 231.

<sup>463</sup> Mehmet Gültekin, *age.*, 2014, s. 116; Nuray Senemoğlu, *age.*, 2010, s. 231-232.

Keloğlan, Köse'nin kızının verdiği bilgiler sayesinde öğrenme tekniğini belirler. Köse'nin kızı, daha önce eğitim verdiği ve hünerlerini öğrettiği gençleri babasının öldürdüğünü anlatır. Bu yüzden Keloğlan'a öğrenmemiş gibi davranmasını tembihler. Keloğlan bu uyarıyı dikkate alarak öğrenme tekniğini belirler. Öğretim sürecinde bu yolu takip ederek yapılan sınavı geçmeyi başarır. Keloğlan, Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenirken *bilmezden gelme* tekniğini uygulamıştır. Keloğlan'ın öğrenme tekniği, Türk edebiyatında şiir metinlerinde karşılaşılan ve anlamla ilgili edebi sanatlardan Tecâhül-i ârif sanatını çağrıştırmakla birlikte aralarında farklılık bulunur. Söz konusu edebi sanatta, bilinen bir hususun, bir gerçeğin ifade edilmesinde *nükte* yapma amacı güdülür.<sup>464</sup> Buna karşın öğrenme tekniği olarak *bilmezden gelmekteki* amaç, inceleme yapılan masal özelinde Keloğlan'ın hayatta kalıp kalmaması, genel anlamda ise bir konunun öğretilmesi/öğrenilmesi veya öğrenilip öğrenilmediğinin sınanmasıdır. Keloğlan, Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmiştir ama öğrenememiş gibi davranır. Köse sınavda, Keloğlan'ın gerçek koyun ve deve kılığına dönüşmesini isterken o, hayvanların taklidini yapmıştır. Öfkelenen Köse'nin, “*Mersin!.. Mersin!..*” ve “*Bayram haftası*” sözlerini söylediğinde, “*Tersin!.. Tersin!..*” ve “*Ambar tahtası*” diyerek Karagözle Hacivat diyaloglarını hatırlatır biçimde karşılık veren Keloğlan, aynı zamanda dinleyici/okuyucu açısından gülünç bir durumun oluşmasına yol açmıştır.

Bilmezden gelme tekniği, eğitim kurumlarında sınıflarda bazı durumlarda uygulanabilir. Bilinen bir şeyi, *yem* olarak bilmiyormuş gibi davranarak biraz sessiz kalmak, karşıdakinin bu durumu *hata/yanlılık* olarak algılamasına ve açıklamasına neden olabilir. Bu açıdan *bilmezden gelme* bir öğretme tekniği de olabilir. Sınıf etkinliklerinde öğretmenin konu hakkında *bilmiyormuş (pretend not to know) gibi* veya *bir hata yapmamış gibi* görünerek hareket etmesi, öğrencilerin hatayı düzeltmesini ve sorgulamasını gerektirir.<sup>465</sup> Bilmezden gelme tekniği, öğrencilerin eleştirel düşünme ve sorgulama becerilerinin geliştirilmesi amacıyla etkili bir öğretme tekniği olarak kullanılabilir. Ayrıca *bilmezden gelme*, öğrenen kişinin kendi kendine ilerlemesi ve eylemde bulunmasına da yardım edebilir.

Bilmezden gelme tekniğinin çeşitli sınavlarda uygulandığı söylenebilir. Eğitim kademeleri arasında veya herhangi bir kuruma alınacak elemanların belirlenmesinde yapılan sınavlarda çoktan seçmeli test türündeki sorulardan bazılarının soru cümlesinde bulunan “...değildir?”, “...söylenemez?” şeklindeki olumsuz soru köküne sahip yapılarla oluşturulan sorulara uygun olan seçenek işaretlenip yanıt verilirken de bilmiyormuş gibi davranılır.

<sup>464</sup> Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 9. bs., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 441; Muhsin Macit ve Uğur Soldan, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*, 4. bs., Grafiker Yayınları, Ankara, 2010, s. 75.

<sup>465</sup> Doug Lemov, *Teach Like A Champion-49 Techniques that Put Students on the Path to College*, San Francisco: Jossey Bass, 2010, s. 245.

## 6. Ali Cengiz Oyunu Öğretim Programı, Öğretim Yöntemi, Tekniği ve Taktiği

6.1. Ali Cengiz Oyunu Öğretim Programı: Planlama, uygulama ve değerlendirme aşamalarından oluşan öğretim sürecinin tasarlanarak yazılı hale getirilmesi *öğretim programı* kavramıyla ifade edilir. Öğretim programı, çeşitli alanlara ait bilgi, davranış, tutum ve becerilerin planlı bir biçimde kazandırılmasına yönelik olarak öğretme ve öğrenme süreçlerinde yapılan tüm etkinlikleri kapsar ve ders programlarının bütününden oluşur.<sup>466</sup> Buna göre, masal metninde yazılı olup olmadığı belirtilmemesine rağmen, *Ali Cengiz Oyunu Öğretim Programı'nın* varlığından söz edilebilir. Diğer bir deyişle, Oyun'un öğretimi ile ilgili Köse'nin bir sisteminin, öğretim tasarısının (öğretim programının) olduğu çıkarımı yapılabilir. Keloğlan'a okuma-yazma öğretmekle işe başlayan Köse'nin ayrıca *Ali Cengiz Oyunu Kitabı* bulunmaktadır.<sup>467</sup> Köse, gençlere neyi, ne zaman, nerede, nasıl, niçin, ne kadar sürede öğreteceğini bilmektedir. Son aşamada öğrenip öğrenemediklerini değerlendirebilmektedir. Köse iki yıl boyunca, *Ali Cengiz Oyunu Öğretim Programı* çerçevesinde oyun hakkında Keloğlan'a dersler vermektedir. Masalın eş-metinleri de dikkate alındığında Köse, her derste Ali Cengiz Oyunu'nun bir bölümünü öğretmiştir. Dolayısıyla verilen her bir dersin de *ders programının* olduğu düşünülebilir. Köse'nin; Keloğlan'ı çoban, bahçıvan, çiftçi vb. özel işlerinde çalıştırmasını da *okul dışı öğrenme ortamları* bağlamında yapılan *ders dışı etkinlikler* olarak değerlendirmek mümkündür.

6.1.1. Ali Cengiz Oyunu Öğretim Programının Amacı: Bir eğitim programının dört temel ögesi olan hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci, ölçme ve değerlendirme aynı zamanda öğretim programının da öğeleridir. “*Bireyler niçin öğrenecek veya bireylere niçin öğretilecek?*” sorusu, bireye kazandırılması hedeflenen davranışların cevabını verir.<sup>468</sup> Masalda, Keloğlan ve Köse'nin hedefleri bellidir. Keloğlan'ın amacı Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenip hüner sahibi olduktan sonra padişahın kızıyla evlenmektir. Köse'nin hedefi ise Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenmek için yanına gelen Keloğlan'a (daha önce gelen gençlere yaptığı gibi) eksik öğreterek onu öldürmek veya köle etmektir. Fakat Köse'nin asıl gizli amacı, yeryüzünde kendisinden başka kimsenin bilmediği oyunları ve hünerleri öğrenip kendisinin yerini alabileceğini düşündüğü kişileri yok etmektir. Çünkü bir anlatı kahramanı olarak Köse'nin sahip olduğu hünerin bilgisi kutsal/mitsel kaynaklıdır. Bu sebeple bu tür bilgiler herkes tarafından elde edilemez/edilmemelidir. Ali Cengiz Oyunu'nu “Öğrendim.” diyenleri

<sup>466</sup> Ayhan Aydın, *age.*, 2003, s. 257; İzzet Görgeç, “Program Geliştirmede Temel Kavramlar,” (ed. Hasan Şeker), *Eğitimde Program Geliştirme-Kavramlar Yaklaşımları*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 9-14.

<sup>467</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 243; Meriç Harmancı, *agm.*, 2015, s. 227.

<sup>468</sup> İzzet Görgeç, *age.*, 2012, s. 11-13.

yok etmesini veya köle olarak yanında çalıştırmasını, sahip olduğu kutsal bilgi ve becerileri kaybetme korkusuna bağlayabiliriz.<sup>469</sup>

6.1.2. Ali Cengiz Oyunu Öğretim Programının İçeriği: Öğretim programı hazırlanırken “*Birey neler öğrenecek veya ona neler öğretilcek?*” sorusu, öğretilcek konuların içeriğinin düzenlenmesine yön verir. Masalın eş-metinleri de dikkate alındığında Ali Cengiz Oyunu’nun içeriğinde sihir, büyü, hastalıkları iyileştirme, çeşitli varlıklara ve nesnelere (hamam, yemek, deve, at, koç, deve, kuş, güvercin, atmaca, horoz, tilki, tavuk, darı) dönüşüm/dönüştürme bilgi, becerilerin ve daha birçok başka hünerlerin olduğu görülür.

Ali Cengiz Oyunu Öğretim Programı’nın içeriğinde, olağanüstü nitelikleri bulunan en önemli sembollerden olan *tasma (halta)*, *yular (örme)*, *ip*, *gem/dizgin* gibi nesnelere kullanabilme bilgi ve becerilerinin yer aldığı varsayılabilir. Çünkü Keloğlan tazı, koç ve at kılığına girmeden önce annesine, söz konusu nesnelere alıcıya kesinlikle vermemesini tembihler. Hatta Kúnos eş-metninde<sup>470</sup> büyücü önce kendisi koç ve at kılıklarına girer ve çırağına (Keloğlan’a) ipi vermemesini söyler. Kemal Yüce’ye göre<sup>471</sup> *yular/gem/ip*, hayvanî hislerin engellemesinin sembolüdür. Masalın eş-metinlerinde ortak olan söz konusu nesnelere gerçek işlevleri, hayvanları elde tutabilmek, onları kontrol altına alabilmek için gerekli bir araçtır. Masalarda eğlenceli yanıflara/motiflere dönüşen bu tür semboller gerçekte mitik kaynaklıdır. Mitlerde bir nesnenin, varlığın, hayvanın, bitkinin kökenini bilmek aynı zamanda ona nüfuz etmek anlamına gelir.<sup>472</sup> Bu husus dikkate alındığında bu nesnelere sembolik anlamlarının, ilgili olduğu mesleğin bilgilerinin *şifresi/anahtarı* olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden masalın eş-metinlerine göre Köse’nin öğretim sürecinde söz konusu nesnelere kullanım bilgilerini de gösterip öğrettiği varsayılabilir. Dolayısıyla *tasma*, *yular*, *gem* ve *ip*, çeşitli varlıkların kılığına girip tekrar insan şekline dönüşebilmenin gücünü saklayan semboller olarak düşünülebileceği gibi meslek açısından düşünüldüğünde bir mesleğe ait *gizli ve çok önemli bilgiler* olarak da değerlendirilebilir. Modern toplum yaşantısında bir meslek sahibi olabilmenin ve onu yetkin bir şekilde icra edebilmenin yolu, alanında çok iyi bir uzman olmayı gerektirmektedir. Günümüzde çeşitli alanlarda bilgi, beceri sahibi olabilmek ve belli bir meslekte uzmanlaşmak amacıyla bireyler, doğup büyüdüğü yerleşim yerlerinden başka şehirlere hatta dünyanın başka memleketlerine gitmektedirler. Dolayısıyla herhangi bir alanla

---

<sup>469</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, 2. bs., Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 53-54; Aysun Dursun, “Mit, Destan ve Halk Hikâyelerinde Birinci Dereceden Kahramanların Statüleri Üzerine Bir İnceleme,” *Söylem-Filoloji Dergisi*, 2018, 3(1), s. 23-24; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, C. I, 2. bs., Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993, s. 451-463; Bahaeddin Ögel, *age.*, 1995, s.77-87; Mehmet Naci Önal ve Aslı Erten, “Türk Halk Kültüründe Ötedünya Tasavvuru,” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih TEZCAN’a Armağan*, 2013, S. 13, s. 270.

<sup>470</sup> Ignác Kúnos, *age.*, 2016, s. 312-313.

<sup>471</sup> Kemal Yüce, *agm.*, 1993, s. 125.

<sup>472</sup> Mehmet Naci Önal, *age.*, 2021, s. 68-71.

ilgili önemli bilgilere sahip olmak demek aynı zamanda gücün kontrolünü elinde tutmak demektir.

6.1.3. Köse'nin Öğretim Yöntemi: İncelemeye esas alınan masal metni ile eşmetinlerindeki uygulamalar dikkate alındığında Köse'nin, *geleneksel öğretim* yöntemine göre öğretim yaptığı söylenebilir. Öğretimin merkezinde yer alması sebebiyle öğretim sürecinin planlayıcısı, düzenleyicisi ve uygulayıcısı olarak Köse aktif, Keloğlan ise pasif konumdadır. Köse bilgi ve becerilerini Keloğlan'a aktaran rodedir. Keloğlan çoğunlukla dinleyici, izleyici konumundadır. Köse'nin, dersleri genellikle anlatıma dayalı olarak gerçekleştirdiği düşünülebilir. Geleneksel yaklaşımda “*Öğretmen her şeyi bilir, öğrenci hiçbir şey bilmez.*” anlayışı hâkimdir. Öğrenme ortamının bütün unsurları Köse tarafından oluşturulmuştur. Keloğlan'ın anlatılan bilgileri ezberlediği, ders dışı zamanlarda özellikle geceleri tekrar ettiği çıkarımı yapılabilir.<sup>473</sup>

Ali Cengiz Oyunu'na ait bilgileri ve hüneryleri öğretirken Köse'nin kullandığı materyaller, okuma-yazma ve Ali Cengiz Oyunu kitabıdır.<sup>474</sup> Köse, yaşadığı mekânda verdiği öğretim ortamını kendi şartlarına uygun olarak şekillendirmiştir. Fakat bu şartların, öğrenmeyi kolaylaştırmak yerine zorlaştırdığı görülür. Köse yalnız ders vermekle kalmamış, öğrencilerini zorlu işlerde de çalıştırmıştır. Köse'nin, Keloğlan'a uyguladığı otoriter tutumların benzerini daha önceki öğrencilerine de uyguladığı anlaşılmaktadır. Keloğlan'ın Ali Cengiz Oyunu hakkında herhangi bir ön bilgisinin bulunmaması, öğretmen merkezli yaklaşıma da uygundur.

Keloğlan'ın Ali Cengiz Oyunu'nu öğrenme sürecine bakıldığında, onun duyuşsal özellikler ve bilişsel yeterliklere sahip olduğu ve bu çerçevede edindiği davranışları psiko-motor beceri olarak performansa dönüştürdüğü görülür.<sup>475</sup> Keloğlan'ın şekil değiştirip tazı, koç, at, güvercin, gül, darı ve son olarak tilki olup Köse'yi öldürmesi, psiko-motor becerilerinin gelişmiş, hareket ve düşünme kabiliyetinin hızlı ve zekâsının üstün olmasıyla açıklanabilir.

6.1.4. Köse'nin Öğretim Tekniği: Teknik, derste işlenen konuyla ilgili bilgilerin, davranışların kontrol edilmesini ve pekiştirilmesini sağlayan etkinliklerdir.<sup>476</sup> Ali Cengiz Oyunu'nun içeriğinin uygulamaya dayalı niteliklerinin de bulunduğu dikkate alındığında Ali Cengiz Oyunu'nun öğretim sürecinde Köse'nin sıklıkla *gösterip yaptırma* tekniğini uyguladığı

---

<sup>473</sup> Kibar Aktın, Dursun Dilek ve Gülçin Dilek, “Etkili Öğretim İçin Yöntem ve Teknikler,” (ed. Savaş Baştürk), *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Vize Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 211-212; İzzet Görgeç, *age.*, 2012, s. 11-13; Firdevs Güneş, “Öğretim Yöntem ve Teknikleri,” (ed. Firdevs Güneş), *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Pegem Akademi, Ankara, 2014, s. 95, 102.

<sup>474</sup> Tahir Alangu, *age.*, 2011, s. 243.

<sup>475</sup> Ayhan Aydın, *age.*, 2003, s. 259-266.

<sup>476</sup> Necdet Aykaç, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 2. bs., Pegem Akademi, Ankara, 2014, s. 239-341; Kibar Aktın, Dursun Dilek ve Gülçin Dilek, *age.*, 2013, s. 234; Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci-Yeni Teori ve Yaklaşımlar*, 4.bs., Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2005, s. 268-270.

söylenbilir. Bu durum, masalın Kúnos eş-metninde<sup>477</sup> açıkça görülmektedir. Metinde annesi tarafından bir meslek öğrenmesi için büyücüye bırakılan delikanlı (Keloğlan) zamanla her şeyi öğrenmiştir. Metne göre büyücü, koç ve ata dönüşürken delikanlı da onu izler. Delikanlı onu pazara götürüp satar. Ayrıca, masalın Tansel eş-metninde<sup>478</sup> Keloğlan konuşamayan/dilsiz rolü yaparak büyücünün (Köse'nin) bütün hünerlerini, hastaları iyileştirme anında onu gözlemleyerek öğrenmiştir.

6.1.5. Köse'nin Öğretim Taktiği: Köse, bilinen öğretim taktiklerini alt-üst eden bir öğretim taktiği izlemiştir. Köse'nin taktiği, Ali Cengiz Oyunu'na ait hünerlerin en önemli noktalarını öğretmemektir. Ayrıca, Keloğlan'ın ders dışında da çeşitli işlerde (çiftçilik, bahçıvanlık, çobanlık vs.) çalıştırılmasını, Köse'nin *bıktırma taktiği* olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında Keloğlan'ın diğer işlerde çalıştırılarak yorgun ve bitkin hale gelmesini sağlamak ve böylece Ali Cengiz Oyunu'nu tam olarak kavrayamamasına yol açmak da Köse'nin bir taktiği olarak yorumlanabilir. Öğretimin amacı ise bireyin öğrenmesini kolaylaştırıp öğrenmeyi kalıcı hale getirerek bilgi ve becerilerin topluma yaygınlaşmasını sağlamaktır. Oysa Köse, tek otorite sahibi ve profesyonel bir öğretici olarak hünerlerini öğrettiği gençleri, eğitim süreci sonunda yaptığı sınavdan sonra ya öldürmüş ya da köle etmiştir. Çünkü Köse, sahip olduğu gizli ve önemli bilgilerin başkası tarafından öğrenilerek kendisinin yerine kimsenin geçmesini istemez. Köse'nin taktiği, onun açısından düşünüldüğünde *önce öğret sonra yok et* olarak adlandırılabilir. Burada "*Köse, öğrenenleri öldürüyorsa o zaman niçin öğretiyor? Öğretmesine gerek var mı?*" sorusu akla gelebilir. Bu tür sorulara, eğitim açısından şöyle bir açıklama yapılabilir: Ali Cengiz Oyunu'nu dünyada bilen yalnızca Köse'dir. Öncelikle Köse sahip olduğu bilgi ve becerileri, gelenlere öğretilip *tekrar ederek* bilgi ve becerilerini güncellemiştir. Böylece *kendisinin unutulmasını* önlemeye çalışmıştır. İkincisi de Köse'nin, kendi egosunu tatmin etmeyi ve bu şekilde insanlar üzerindeki nüfuzunu ve otoritesini sürdürmeyi amaçladığı düşünülebilir.

6.1.6. Köse'nin Ölçme Değerlendirme Yöntemi: Eğitim öğretim sürecinde yapılan etkinliklerle, programın içeriğine ait hedeflenen öğrenme kazanımlarının gerçekleşip gerçekleşmediği sürecin sonunda yapılan ve *sınav* olarak adlandırılan ölçme ve değerlendirmeyle belirlenir.<sup>479</sup> Köse, iki yıl süren öğretim sürecinin sonunda Keloğlan'ı bir sınava tabi tutar. Köse yaptığı sözlü-uygulamalı sınavda; öğretim sürecinin sonunda öğrencinin öğrenme hedeflerine ulaşip ulaşmadığını tespit etmek ve bir karara varmak amacıyla yapılan

<sup>477</sup> Ignác Kúnos, *age.*, 2016, s. 312-316.

<sup>478</sup> Oğuz Tansel, *age.*, 2011, s. 113-121.

<sup>479</sup> Hakan Atılğan, Adnan Kan ve Nuri Doğan, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, (ed. Hakan Atılğan), Anı Yayıncılık, Ankara, 2006; İzzet Görgeç, *age.*, 2012, s. 11-13.

sonuca yönelik değerlendirme türleri arasında yer alan *performansa dayanan değerlendirme* yönteminin *gerçek performans* değerlendirme tekniğini uygulamıştır. Gerçek yaşam etkinliklerinin veya gerçek durumların oluşturulmasıyla yapılan bu tür değerlendirmede, belli bir süreci tamamlayan öğrencinin iletişim, fiziksel, psikomotor, bilişsel ve duyuşsal alanlarla ilgili becerilerinin ölçülüp değerlendirilmesi söz konusudur.<sup>480</sup>

Köse, doğrudan gözlemlenemeyen öğrenci başarısını ölçmek için kullanılan *dolaylı ölçek* türüyle Keloğlan'ın başarısını ölçüp değerlendirmiştir. Köse sınavda, Keloğlan'ın *koyun ve deve şekline dönüşmesini ve söylediği sözleri tekrar etmesini* ölçüt olarak kullanmıştır. Köse, yaptığı sınav sonucuna göre Keloğlan'ı *başarısız* olarak değerlendirmiştir.<sup>481</sup> Keloğlan'ın, *Oyun* ile ilgili bilgi ve becerileri öğrenememiş gibi davranması, Köse açısından *hatalı ölçme* ve değerlendirmesine yol açmıştır. Köse, Keloğlan'ın annesi geldiğinde “*Kadın, kadın! Bula bula bu mankaşayı mı buldun bana getirecek. İki yıl değil, iki bin yıl ders versem adam olmaz oğlun. Al, kime istersen ona götür.*” diyerek hem kendi karakterine hem de modern eğitimde rastlanabilen olumsuz, otoriter kişilik yapısına sahip öğreticiye uygun bir tavır sergilemiştir.

### **Sonuç**

Olağanüstü olayların ve kişilerin maceralarının anlatıldığı ve genellikle hayal ürünü olarak görülen masallar, üretildiği ve yaşatıldığı toplumun gerçeklikleri dikkate alınarak incelenip yorumlandığında belirli kültürel unsurlarla ilgisinin bulunduğu dair sonuçlara ulaşılabilir. Masal incelemelerinde çoğunlukla vurgulanan masalın olağanüstülükleri, onun toplumsal yapıyla ilintisinin bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Çünkü masaldaki olayların akış biçimini onun anlatıcısı, dolayısıyla toplum yönlendirir.

Masalın icra edildiği bağlam göz önünde bulundurulduğunda, masal kahramanları vasıtasıyla görünür hale gelen davranışlar, tutumlar, tavırlar, duygular, inançlar gerçekte onun anlatıcısının, dolayısıyla da toplumun bilinç ötesini yansıtır. Masallardaki olayların, kahramanların nitelikleri ve davranış biçimleri gibi hemen bütün unsurlar, anlatıcısının yaşamı anlamlandırmasıyla alakalıdır.

Türk kültür tarihinde meslek edinme süreçleri açısından bakıldığında Şaman adayı, Ahilikteki meslek ustalarının yetiştirilmesi ve masal kahramanlarının eğitim süreçleriyle Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı'nın ilkeleri ve öğrenme aşamaları arasında büyük oranda benzerlikler olduğu görülür. Kuram'ın temel kavramlarından *model* ve *gözlemci* ile geleneksel meslek edinme sürecindeki *usta* ve *çırak* kavramları birebir örtüşmektedir.

<sup>480</sup>Sevilay Kilmen, *Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar*, (ed. R. Nükhet Çıkrıkçı Demirtaşlı), *Eğitimde Ölçme Değerlendirme*, 2. bs., Edge Akademi, Ankara, 2014, s. 257-280.

<sup>481</sup>Sevilay Kilmen, *age.*, 2014, s. 34-55.

Gerek bireysel olarak üretilmiş roman, hikâye gibi edebî türlerde gerekse halk anlatılarında olsun, anlatı kahramanlarının karşılaştıkları engeller, onun hem bilişsel gelişimini hem de fiziki gelişimini sağlayan eğitim unsurlardır. Kahramanın her manada olgunlaşmasını sağlayan bu unsurlar, onun üreticisinin/yazarının ya da anlatıcısının kültür birikimiyle doğrudan alakalıdır. Anlatı kahramanının karşı karşıya kaldığı güçlükleri aşma, engelleri ortadan kaldırma ve bunlara çözüm bulma yöntemi, anlatının üretildiği kültürel bağlamın da birer yansımasıdır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde geçmişten günümüze toplumsal, kültürel, ekonomik, sanat, edebiyat, eğitim ve daha başka alanlarda üretilen ve ortaya konulan kültürel eserlerin incelenmesiyle yeni kuramlar, modeller, yöntemler ve uygulamalar geliştirilebilir. Burada tespit edilen *bilmezden gelme* tekniği, eğitim öğretim süreçlerinde, öğrencilerin de uygulayabilecekleri bir teknik olarak kullanılabilir. Ancak bu teknik uygulanırken öğrencilerin konu hakkında bilgi ve becerilerinin belirli bir aşamada olmasına dikkat edilmelidir.

Keloğlan ve Köse, sosyal hayatın içinde karşılaşılabilen kişiliklerin, halk anlatılarında tezahür etmiş sembolleridir. Hemen tüm olumsuzlukları barındıran Köse, toplumun günlük yaşantısında karşılaşılabilecek bir tiptir. Sahip olduğu gizli bilgilerin başka insanların eline geçmesini istemeyişinin yansımalarını toplumsal düzlemde hatta milletler ve devletler arasında dahi daha geniş çaplı ve gelişmiş sistemlere sahip olarak görmek mümkündür.

Uzay çağı ya da teknoloji çağı olarak adlandırılan yirminci yüzyılın aksine yirmi birinci yüzyıl bilgi çağıdır. Bu yüzden en önemli bilgilerin sahibi olan kurum, kişi, toplum ya da devlet aynı zamanda güç ve kontrol sahibidir. Yaşamın tüm alanlarında gerçekleşen hızlı bir gelişimin yaşandığı yirmi birinci yüzyıl modern hayatında teknik, biyolojik, askeri, kimyasal vb. alanlarda *bilgiyi* elinde tutan güç/güçler, önem atfettikleri bilgilerin başkaları tarafından elde edilmesine müsaade etmemektedir.

Yirmi birinci yüzyılda, masal dünyasının olumsuz tipi Köse'nin, somut dünyada sosyal yaşantının hemen her alanındaki varisleri hâlâ işbaşında olup kötülüklerine devam etmektedir. Günlük yaşamda hile ve düzenbazlıklarıyla insanları aldatan, köle eden, yaptıkları kötülüklerden mutlu olup varlığını sürdüren Köse tipleri hala mevcuttur. Tuzağına düşürdükleri gençleri, kadınları köle olarak kullanmaya devam etmektedir. Kimi zaman uyguladıkları şiddetlerle kadınları köleleştirmekte kimi zaman da teknolojinin sağladığı en gelişmiş imkânlarını kullanarak insanları tuzağına düşürüp aldatmaya devam etmektedir. Bütün bu olumsuzluklara karşın, Köse'yi/Köseleri etkisiz hale getirecek mücadeleciler, azimli, yiğit, cesur, savaşçı ve zeki Keloğlanların varlığı ve çoğunlukta olduğu da unutulmamalıdır.

### **Kaynakça**



AKTIN, Kibar, DİLEK, Dursun, ve DİLEK, Gülçin, “Etkili Öğretim İçin Yöntem ve Teknikler”, (ed. Savaş Baştürk), *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Vize Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 209-276.

AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü-2 Deyimler Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988.

ALANGU, Tahir, *Billur Köşk Masalları*, 3. bs., YKY, İstanbul, 2011.

ALANGU, Tahir, *Keloğlan Masalları*, 6. bs., YKY, İstanbul, 2012.

ASLAN, Namık, “Şekil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdaki Bazı Yansımaları Üzerine”, *Milli Folklor*, 2004, S.64, s.37-43.

ATILGAN, Hakan, KAN, Adnan ve DOĞAN, Nuri, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, (ed. Hakan Atılgan), Anı Yayıncılık, Ankara, 2006.

AYDIN, Ayhan, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 4. bs., Alfa Yay., İstanbul, 2003.

AYKAÇ, Necdet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 2. bs., Pegem Akademi, Ankara, 2014.

BASCOM, William R., “Folklorun Dört İşlevi,” (çev. Ferya Çalış), (haz. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır Teke), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-2*, 3. bs., Geleneksel Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 71-86.

BAYAT, Fuzuli, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006.

BORATAV, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, BilgeSu, Ankara, 2013.

BÜMEN, Nilay T., *Okulda Çoklu Zekâ Kuramı*, 3. bs., PegemA Yayıncılık, Ankara, 2005.

CAMPBELL, Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (çev. Sabri Gürses), Kabalcı Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2010.

CEMİLOĞLU, Mustafa, “Türk Hikâye ve Masallarında Köse Tipi”, *Erciyes Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 1995, S. 210, s. 24-26.

ÇORUHLU, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, 2. bs., Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

DEMİREL, Özcan ve Zeki KAYA, “Eğitimle İlgili Temel Kavramlar”, (ed. Özcan Demirel ve Zeki Kaya), *Eğitim Bilimine Giriş*, 7. bs., Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2012, s. 1-22.

DİLÇİN, Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 9. bs., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 441.

DUMAN, Bilal, “Üstbiliş-Bilişsel Farkındalık”, (ed. Bilal Duman), *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 419-450.

DURSUN, Aysun, “Mit, Destan ve Halk Hikâyelerinde Birinci Dereceden Kahramanların Statüleri Üzerine Bir İnceleme”, *Söylem - Filoloji Dergisi*, 2018, 3 (1), s. 19-38.

DURSUN, Aysun, *Keloğlan Masallarının Tespiti ve Tasnifi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2008.

DURSUN, Aysun, “Üç Keloğlan Masalının Psikolojik Açından Çözümlemesi”, 38. *ICANAS Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri Uluslararası Sempozyum Bildirileri, II. Cilt*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, 2008, s. 611-618.

DUYMAZ, Ali ve ŞAHİN, Halil İbrahim, “Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnanıcı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Milli Folklor*, 2010, S. 87, s. 101-112.

EKİNCİ, Yusuf, *Ahîlik*, 4. bs., Sistem Ofset, Ankara, 1993.

ELIADE, Mircea, *Şamanizm*, 2. bs., (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara, 2006.

GÖRGEN, İzzet, “Program Geliştirmede Temel Kavramlar”, (ed. Hasan Şeker), *Eğitimde Program Geliştirme-Kavramlar Yaklaşımlar*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 1-18.

GÜLTEKİN, Mehmet, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı”, (ed. Behçet Oral), *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, 3. bs., Pegem Akademi, Ankara, 2014, s. 101-129.

GÜNEŞ, Firdevs, “Öğretim Yöntem ve Teknikleri”, (ed. Firdevs Güneş), *Öğretim İlke ve Yöntemleri* içinde s. 93-110, Pegem Akademi, Ankara, 2014.

HARMANCI, Meriç, “Keloğlan’ın Hilebazlığı”, *Dil ve Edebiyat araştırmaları Dergisi*, Yaz 2010, C.1, S.2, s. 79-94.

HARMANCI, Meriç, *Türk Masallarında Keloğlan Tipi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi, İzmit, 2010.

HARMANCI, Meriç, “Ali Cengiz Hikâyesi İzdüşümünde Kahramanın Görünmez Gücü: Metamorfoz”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2015, S. 32, s. 209-228.

KARADAVUT, Zekeriya, *Kırgız Masalları*, Kömen Yayınları, Konya, 2006.

KİLMEN, Sevilay, “Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar”, (ed. R. Nükhet Çıkrıkçı Demirtaşlı), *Eğitimde Ölçme Değerlendirme*, 2. bs., Edge Akademi, Ankara, 2014, s. 33-68.

KÜNOS, Ignác, *44 Türk Masalı*, (çev. Ozan Mızrak), Tuti Kitap, İstanbul, 2016.

LEMOV, Doug, *Teach Like A Champion- 49 Techniques that Put Students on the Path to College*, Jossey Bass, San Francisco, 2010.

MACİT, Muhsin, ve SOLDAN, Uğur, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı*, 4. bs., Grafiker Yayınları, Ankara, 2010.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 6. bs., İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

ONG, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, (çev. Sema Postacıoğlu Banon), Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

OZAN, Meral, “Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları,” *Milli Folklor*, S. 91, 2011, s. 72-84.

ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi, (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Cilt I, 2. bs., Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993.

ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi, (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Cilt II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.

ÖNAL, Mehmet Naci, *Kim Uyur Kim Uyanık? Türk Masal İncelemeleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2021, s. 77-103.

ÖNAL, Mehmet Naci ve Aslı ERTEN, “Türk Halk Kültüründe Ötedünya Tasavvuru”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi- Semih TEZCAN’a Armağan*, 2013, S. 13, s. 261-292.

ÖNAL, Mehmet Naci, “Masallardaki Engeller Üzerine Bir Araştırma”, *Mitten Meddaha Halk Anlatıları Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri*, Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, Ankara, 2006, s. 183-197.

ÖZKÖSE, Kadir, “Ahîlikte Ahlâk ve Meslek Eğitimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S.2, s. 5-19.

ÖZÜNEL, Evrim Ölçer, “Kel Ata’dan Keloğlan’a ‘Hilebaz’ Dönüşüm”, *Millî Folklor*, 2005, S. 67, s. 47-52.

PALA, İskender, *İki Dirhem Bir Çekirdek*, 39.bs., Kapı Yayınları, İstanbul, 2009.

PERRİN, Michel, *Şamanizm*, 5.bs., (çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

SABAN, Ahmet, *Öğrenme Öğretme Süreci-Yeni Teori ve Yaklaşımlar*, 4. bs., Nobel Yayınları, Ankara, 2005.

SAKAOĞLU, Saim, *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.

SARIYÜCE, Hasan Latif, *Anadolu Masalları, Cilt I*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1993.

SCHUNK, Dale H. *Eğitimsel Bir Bakışla Öğrenme Teorileri (Learning Theories An Educational Perspective)*, 3. bs., (5. basımdan çev. Mahmut Yasin Demir, Kerem Celasun, Zeynep Hayal Kaçkar, Ebru Üzümcü ve Başak Evrim Şahin), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2014.

SEMEMOĞLU, Nuray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim-Kuramdan Uygulamaya*, 18. bs., Pegem Akademi, Ankara, 2010.

ŞİMŞEK, Esmâ, “Türk Masallarının Millî Tipi: Keloğlan”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2017, S.11, s. 41-57.

TANER, Nuri, “Türk Masallarında Anlatım Biçimlerine Göre Köse Tipi ve Keloğlan ile Köse Tipinin Karşılaştırılması”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Sektör Bildirileri II*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 273-280.

TANSEL, Oğuz, *Al'lı ile Fırfırı*, Elips Kitap Yayınları, Ankara, 2011.

TEZEL, Naki, *Türk Masalları*, 7. bs., Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014.

TURHAN TUNA, Sibel, *Türk Masallarının Varoluşçuluk Açısından İncelenmesi*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları, Muğla, 2014.

TÜRKAN, Kadriye, “Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirmesi Arasındaki Benzerlikler”, *Türkbilig*, 2008, S. 15, s. 136-154.

YAVUZ, Necla ve Münire Kevser BAŞ, *Deyimlerin Hikâyeleri*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017.

YÜCE, Kemal, “Türk Masallarında Şekil Değiştirme Üzerine”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları-Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi VII*, 1993, s. 115-127.

## SONUÇ

Çalışmada, Türk masal tipi Keloğlan'ın içinde yer aldığı “Ali Cengiz Oyunu” adlı masal, kültür tarihi, statü, felsefe, eğitim açısından ve psikososyal yönden değerlendirilmiş, her bir incelemede âdeta yeniden okunmuş, beş ayrı bakış açısı geliştirilmiştir.

Ali Cengiz Oyunu adlı masalda, anlatıma dayalı diğer türlerdeki kahramanlardan farklı bir masal kahramanından söz edilir. Farklı fiziki gücün ötesinde olması, üçüncü şahıslardan biri olması, halktan veya sıradan biri olarak kimi zaman aklın, kimi zaman kurnazlığın ve kimi zaman da şansın yardımıyla gerçek hayata ayna tutan tiplerle örtüşmesidir. Türk insanı mitik dönemden bu güne Keloğlan masallarını bir sonraki kuşağa aktararak yaşatmaya devam etmiştir. İncelenen masalda tam bir tarih belirleme kaygısı olmamakla birlikte, yapılan çözümlenmelerle masalın izleri on ikinci yüzyıldan günümüze kadar takip edilebilmiştir.

Keloğlan tipi etrafında anlatılan masal, gerçek yaşamdan izler taşır. Masalın başında sıradan bir kişinin kendini nasıl gerçekleştirdiğinin hikâyesi aktarılırken olağanüstü durumların olağan kılındığı, çeşitli engellerin aşıldığı, amaca ulaşıldığı görülür. Bir hayalin peşinden giden Keloğlan, gerçek hayattaki pek çok insanın temsilcisi olarak bir yolculuğa çıkmıştır. Bu yolculuk onun yaşamını yeniden şekillendirir, konumunu, kaderini, geleceğini değiştirir. Toplumdaki her birey masaldan payına düşeni alır, simgesel zorluklarla doğru yolun nasıl izlendiği ve sorunların nasıl çözüldüğü görülür. İnsan kendi tarihini, olağanüstü gayretlerle değiştirmiştir. Edebi anlatılar, içlerinde bir sihir, bir güç taşırlar, gerçek dünyayı biçimlendirmek için ilham verirler.

Masalda Keloğlan örnek davranış modelleriyle ‘ben’ini ortaya koyarak önce kendini yenmiştir. Cesaret göstererek padişahın karşısına bir aday olarak çıkan Keloğlan'ın bu tutumu, özgüvenin ve kararlı olmanın göstergesidir. Kahramanın kişi olma mücadelesi sırasında gösterdiği çaba, kendi varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayacaktır.

Toplumsal belleğin ve ortak tipin temsilcisi olarak Türk masal tipleri arasında akla ilk gelen Keloğlan'dır. Bireyin gelişiminde sosyal çevre ile etkileşimi önem taşır. E. Erikson'a göre bir kişinin benlik bütünlüğüne kavuşmasının yolu, toplumsal bilinç dışının etkisiyle bireysel bilincin gelişmesiyle mümkündür. Birey olabilmek kolay bir iş değildir. Kişinin kendi içindeki cevheri keşfetme yolculuğu olmalıdır. Bir öyküsü olanın değeri, sonraki kuşaklara kültürel kodlarla evrensel mesajlar içinde sunulur. “Keloğlan” ve “Ali Cengiz Oyunu” tarihin derinliklerinden gelen ve gelecek kuşaklara hiç eskimeden taşınan içinde taşıdığı yerel ve evrensel değerlerle var olmaya devam edecektir.

Masallar, icra edildiği ya da yazıya geçirildiği toplumun gelenekleri, görenekleri, dünya görüşü, eğitim anlayışı gibi kültürel değerlerini barındırır. İncelenen masalda Köse'nin eğitim

öğretim yaklaşımında hâkim olan geleneksel otoriter anlayış aynı zamanda anlaticının ve dolaylı olarak toplumun eğitim anlayışıdır.

Her masal yeniden ve başka bir bakış açısıyla insanları farklı sonuçlara götüren edebî bir türdür. Sözlü kültürün gücü masal dünyasında daha anlaşılır bir biçimde görülür. Belki de yazı öncesinden başlayan mitik çağların kutsal anlatıları, zamana, çevreye ve ihtiyaçlara göre değişmiş, dönüşerek günümüze dek gelmiştir. Gelecek kuşaklar, masallar içindeki gizleri yeni yöntemlerle çözmeye devam edeceklerdir.

*Olsa ile Balsa, bir araya gelse, kanatlı bir atım olsa, aya çıksam aylasam, yıldızlarda sülin avlasam. Avcıların tüfeği, tıp tıp eder yüreği. Elinde ellik, çantasında keklik. Hey nereden nereden, gelişi şu dereden. O derenin kurtları, kim yedi armutları. Armut daldadır dalda, gözüm yoldadır yolda. Elma armut, portakal, bugün gitme burada kal. Atalım tutalım, bir masal anlatalım.*

Bir varmış bir yokmuş. İnsanoğlunun başından geçenler dağdan taştan daha çokmuş. Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde, develer top oynarken eski hamam içinde, bir köyde anlı şanlı, yaman delikanlı bir Keloğlan varmış. Sığırlarını otlatırmış köyün. Sabahleyin kalkar, sürüyü önüne kadar, akşama kadar otlulu sulu derelerde güdermiş. Öğle sıcağı vurdu mu, hayvanlar ağaç gölgesinde, kaya diplerinde uykuya durdu mu, Keloğlan da bir taşa sırtını yaslar, olmayacak düşler kurmaya başlamış.

“Büyüdüm geldim evlenecek çağa. Bizim köyden Mehmet Ağa, Ahmet Ağa, istesem kızlarını verirler bana. Ama olmaz... Yakışık almaz. Benim evleneceğim, işte karım diyebileceğim kız bizim köyde yok. Bilgi desen bilgi yok. Görgüsüzlük dersin çok mu çok... Güzellik desen arama. Onlarla evleneceğime taş basarım yarama. Nişanım olacak kız azdan az, uzdan uz olmalı. Ne bileyim ben, ya vezir kızı olmalı, ya paşa... Hükmü geçmeli dağ ile taş. Yok, yok... O da olmaz. Diyelim bir vezir kızı ile evlendim. Derken efendim, bir gün çıktı gitti hamama. Olmayacak iş ama... Buyurun, buyurun, buyurun!.. Oraya değil şöyle başköşeye oturun!.. Oturdu kurnayı su ile doldurdu. Hamam tasını daldırdı. Başladı yıkanmaya. Durup dururken padişah kızı, yüzünde edası kibiri nazı... Çıkıp gelmez mi? Ona da buyurun buyurun buyurun!.. Oraya değil şöyle başköşeye oturun!..

Vezir mezir kızı ama kaldırırlar bizimkini yerinden. Eğer sen insan isen ölmez misin arıandan. Keloğlan'ın karısı padişah kızı karşısında, hamamında, pazarında, çarşısında iki büklüm durmamalı. Yerine kimse geçip oturmamalı. Vezir kızı da olmaz, paşa kızı da... Ben evlenirsem ancak padişah kızı ile evlenirim. Aşağısı beni idare etmez.”

Keloğlan işte böyle her gün ham düşler kurar, yüksekten atar aşağıdan tutmazmış. Bu hayallere kendisini öyle bir kaptırmış, öyle bir kaptırmış ki her akşam anasını sıkıştırmaya başlamış:

–Ana ana, canım kurban olsun sana. Yarından tezi yok, padişaha var. Yalvar yakar. Kızını bana iste.

Anası:

–Bre kel oğlum, keleş oğlum, demiş. Sen ne diyorsun? Neler söylüyorsun? Seni cinler mi çarptı? Yoksa otlattığın sığırlar mı tepti? Biz kim? Padişah kim? Padişahın kız istemek kim? Hasırda yat. Saray düşü gör. Olacak iş mi hiç?..Haydi gideyim, zenginiz, varlıklıyız diyerek martaval atarak kızını isteyeyim... Koca padişah yutar mı? Yetmiş iki bucakta casusu var, hafiyesi var. Bre kendini bilmez kadın, beni aşağı düşürmek mi maksadın, derse sonra ben ne yaparım?

Daha neler neler demiş kadın. Keloğlan'a söz dinletmek ne mümkün, dediğim dedik, çaldığım düdüğün der de başka şey demez. Anası oğlunun zırlıtısından, dırılıştısından bıkmış usanmış. Bir gün kaptığı gibi sopasını, düşmüş yola. Çalmış padişahın kapısını. Orada bir yığın uşak. Çalımlarına bak, padişahın yoktur. Kuş olsan uçuramazlar, yel olsan geçirmezler. Yalvarmaktan yakarmaktan hiç anlamazlar.

–Def ol bre şaşkın! Padişahımızın işi başından aşkın. Vezirler, beyler, paşalar yanına giremiyor da sana mı sıra gelecek?

Kadıncağz diller döker:

<sup>482</sup> Hasan Latif Sarıyüce, *age.*, s. 67-78.

-Kulunuz kurbanınız olayım ağalar. Ben bir yoksul kadını. Ama işim çok önemli. Padişahımızı görmeden şurdan şuraya adım atmam. Sonra bana yol vermediğinizi öğrenirse kelleniz elden gider. Dedim ya önemli bir söz diyeceğim ben ona, çok önemli.

-Ne iş için geldin sen bize söyle. Biz de söyleyelim çavuşumuza. Çavuşumuz söylesin ağasına. Ağamız söylesin paşasına. Paşamız da söylesin padişahımıza.

- Söylemesine söylerim kardeşler ama benim yüzümden işinizden olursunuz sonra. Bir çift söz diyeceğim ona. Bilemediniz iki çift söz. Bre kadın, neden önce bana söylemedin de herkesin diline sakız ettin derse sonra ben ne yaparım?

Neyse çoğu zarar, azı karar, sözü uzatmak neye yarar? Kapıcıların gözleri korkunca kadını alıp padişaha çıkarmışlar. Keloğlan kurnaz olur, anası kurnaz olur da padişah bön mü olacak? En saf kul bile padişah olsa, ne kurnazlıklar, ne oyunlar öğretirler ona. Kendisi tahtında otururken Keloğlan'ın anasını ayakta bekletmemiş padişah. Karşısındaki bir koltuğa buyur etmiş. El çırpılmış, gelen hizmetçiye:

“Kahve getirin hem bana, hem konuğuma” demiş. Altın fincanlarda kahvelerini hüpürdetmişler. Padişah:

- Söyle bakayım anacığım, demiş, benden dileğin nedir?

-Canınızın sağlığı padişahım. Hayırlı bir iş için geldim buraya. Bir oğlum var, adı Keloğlan. Köyün sığırtmacı. Ne yalan söyleyeyim, bugünden yarına yiyeceğimiz, şu üstümdeki partallardan başka giyeceğimiz yok. Tarla tapan arama. Ne atımız, ne itimiz var. Velâkin oğlum ille git, istekli ol dedi. Ben de geldim. Gayri verir misin kızını, vermez misin, onu da sen bilirsin.

Padişah kızmış mı? Küplere binmiş mi? Hayır. Halktan bir kişiyi karşısına alan akıllı bir padişah, içten öfkelenirse de dıştan hiç belli etmez. Kendisine teklif edilen şeyi kabul etmese de bunu açıkça, dobra dobra söylemez. Padişahla görüşen kişi, olmasa da işi: "Yahu padişahımız kadar olgun, padişahımız kadar saygılı bir padişah yeryüzünde yoktur. Eğer yaptığım çiğ teklifi o bana yapsaydı en azından kovardım onu karşımdan. Beni azarlamak şöyle dursun, kapıya kadar uğurladı." Bu türlü sözlerin halk arasında yayılmasını istedikleri için padişahlar kızmaz, öfkelenmez, aşağıdan alır görünürler.

Padişah, Keloğlan'ın anasına, içinden öfkeden köpürdüğü halde, dışından hiç belli etmemiş:

- Bre kadını, demiş. Tasan bu mu? Yoksulluk herkesin başında. Önemli olan insanlık. Kızımı oğlunuzdan iyisine mi vereceğim. Verdim gitti. Yalnız şu var ki, gelenektir, bir padişaha damat olacak gencin bir sanatı, bir hüneri olmalıdır. Bu olmadı mı olmaz. Sonra öbür padişahlar bana kakınç kakarlar. Kızını hiçbir hüneri olmayan bir gence verdi derler. Oğluna söyle, bir sanat, bir hüner öğrensin, gelsin. Sözüm söz, bekleyeceğim. Oğlum gelmeden kimseye evet demeyeceğim.

- Sağ olun padişahım, demiş, kadın. Tuttuğun altın olsun. Yerine yerine geldim, sevne sevne gideceğim.

Tam kapıdan çıkarken aklına gelmiş, sormuş:

- Oğlum nasıl bir sanat, nasıl bir hüner öğrensin de gelsin?

Padişah biraz düşünür, biraz kaşınır gibi yapmış:

- Alicengiz oyununu öğrensin. Ondaki kolay ne var ki, demiş babacan bir tavırla.

Kadın köyüne gelmiş, her şeyi oğluna anlatmış. Keloğlan bu, gözünü karartmış bir kere, hüner öğrenmekten, sanat bellemekten mi yılacak. Daha anası sözünü tamamlamadan:

- Olur ana, demiş, ben her bir sanatı bellerim. Yeter ki bir öğreten bulunsun. Bir avuç gökyüzünden başka bir şey görülmeyen kendi köyünde kim ne biliyor ki Keloğlan'a öğretsin. Anası "Boş ver yavrum, Alicengiz mi, Cengizhan mı, her neyse, bu oyunun hocasını nereden bulacağız. Nerede arayacağız, kimlerden soracağız.." dediyse de anasının yakasını bırakmamış. Hemen ertesi sabah anası önde, kendisi arkada düşmüşler yola. Bakınmadan sağa sola, az gitmişler, uz gitmişler. Dere tepe düz gitmişler. Bir altı ay bir güz gitmişler. Tabanları paralanmış yürümekten, Çayır çimenlik bir yere vardıklarında anası burasını pek beğenmiş:

-Oğlum, demiş, yoruldu kaldım. Ne halim var ki zaten. Şu çayır çimenlikte biraz dinlenelim. Bak orada kocaman bir ağaç var. Çınar ağacı desem değil, ceviz ağacı desem değil.

İlle bir ulu ağaca benziyor. Göğe dal budak salmış ulu ağacın gölgesine sığınmışlar. Kadıncağız sırtını ağacın kalın gövdesine yaslamış, derin bir “of” çekmiş. Çok geçmemiş aradan, esirgesin yaradan, ağaçtan ulu bir kapı açılmış, bir adam çıkmış içinden. Boyu biraz kısaca, sakalcığı kösece, çipil gözlü, sarı safran yüzlü. Otuz yaşında mı, altmış yaşında mı, doksan yaşında mı, yoksa yüz doksan yaşında mı, belli değil. İnce bir sesle:

– Beni niçin çağırdınız? demiş. Keloğlan:

– Amca bir yanlışlık olacak. Biz kimseyi çağırmadık, dediyse de Kösecik söz dinlememiş.

– Benim adım Of’tur. Of diye seslendiniz, ben de geldim. Kadın:

– Vallahi bilerek çağırmadım seni. Oğluma Alicengiz oyununu öğretecek bir hoca aramaya çıktık yola. Verelim dedik burada mola. Yorulmuşum. Ağzımdan bir of çıkıverdi.

Köse’nin yüzü bir kat daha köseleşmiş. Dönüp gidecek gibi olmuş. Sonra dönmüş:

– İyi ya, demiş, bu yeryüzünde Alicengiz oyununu öğretecek tek hoca benim. Tam adamına düşmüşsünüz. Oğlunu bana bırak, sen git keyfine bak. İki yıl sonra gel, oğlunu al götür.

Kadın onları bırakıp köyüne dönmüş. Keloğlan, Of Hoca’nın ardından ağaçtaki kapıdan içeriye girmiş. Bir ev, evde üç tane kız. En küçük kız, bir sırasını getirip Keloğlan'a:

– Ey insanoğlu, demiş, hangi akla uydun da babamın ardına düşüp geldin? Buraya gelenler bir daha sağ çıkamazlar. Ya uşak olarak kalırlar, ya da öbür dünyayı boylarlar. Babamın öyle kısacık kösecik olduğuna bakma. Yerine kimsenin geçmesini istemez. Şimdi sana ders vermeye başlar, hem döver, hem haşlar. Hiç aldırma, öfkelenme, kaçmaya kalkışma. Zaten kaçamazsın. İki yıl sona erince seni yaman bir sınava çeker. O zaman ters cevaplar ver. Eğer her şeyi öğrendiğini anlarsa vay haline, ölümlerden ölüm beğen. Eğer kurnaz davranır, öğrendiğini gizlemeyi başarabilirsen yakayı kurtarırısın belki.

Of Hoca, hiç fırsat vermeden derse başlamış. Kimi zaman kulağına asılmış Keloğlan'ın, kimi zaman haşlamış. Dersten sonra Keloğlan'ı hiç boş durdurmamış. Çiftçi olmuş, tarlalarını ekip biçmiş. Bahçıvan olmuş, bağlarını, bahçelerini belleyip budamış. Çoban olmuş ineklerini otlatmış. Velhasıl Köse'nin her bir işini yapmış. Kel başını kaşıyacak zaman bulamamış.

Köse Hoca, iki yıl içinde bildiği hünerleri bir bir öğretmiş. Yalnız “püf” noktasını hep gizli tutmuş. O püf noktasını öğrenmeyince de Alicengiz oyununu tam olarak öğrenmek mümkün değilmiş. Ama Keloğlan bu, geceleri uyumamış. Köse'yi gizlice izlemiş. Oyunun püf noktasını öğrenmeyi başarmış. Bunu ne hocaya sezdirmiş, ne de kızlarına. İki yıl sona ermiş. Köse Keloğlan'ı karşısına almış, sınava çekmiş.

– Haydi bakalım, demiş, koyun ol da Alicengiz oyununu öğrenip öğrenmediğini anlayalım. Keloğlan ellerini de ayak yaparak koyun gibi yürümeye, “me me” diye melemeye başlamış. Köse öfkeden küplere binmiş. Keloğlan'a iki tokat atmış:

– Ben senden gerçek bir koyun olmanı istiyorum. Koyun taklidi yapmanı değil.

– Hocam, elimden ancak bu kadar geliyor.

– Öyleyse deve ol!

Keloğlan gene dört ayağı üstüne gelmiş. Sırtını kamburlaştırmış. Develer gibi lambur lambur yürümeye başlamış. Kendisini seyreden kızlar gülmekten katılmışlar. Köse öfkeden çıldırmış. Keloğlan'ın poposuna bir tekme savurmuş. Sonra:

“Mersin!.. Mersin!..” diye haykırmış. Keloğlan:

“Tersin!.. Tersin!..” diye karşılık vermiş. Köse:

“Bayram haftası” demiş, Keloğlan:

“Ambar tahtası” cevabını yapıştırmış.

Köse, köse olalı bu kadar öfkelenmemiş. Her tarafını bir titreme almış. Kızları, babalarının bu halini görünce uzağa kaçmışlar. Bu sırada “Of!..” diye bir ses duyulmuş. Keloğlan:

– Hah işte anam geldi, demiş.

“Anan da batsın, sen de bat” demiş Köse, Keloğlan'ı kulağından tuttuğu gibi ağacın kapısından fırlatıp atmış. Kapıyı kapamadan önce başını dışarı çıkarmış:



– Kadın kadın, demiş, bula bula bu mankafayı mı buldun bana getirecek. İki yıl değil, iki bin yıl ders versem adam olmaz oğlun. Al, kime istersen ona götür.

Anası önde, Keloğlan arkada düşmüşler yola. Bakınmadan sağa sola, yel gibi giderlerken bir yandan da kadıncağız alıp vermeye başlamış oğluna:

– İnsan hasırda yatar da saray düşü görürse böyle olur işte. Nene gerek senin padişah kızı, Alicengiz oyunu. Güdüyordun sığır ile koyunu. Ne güzel... Şimdi ondan da oldun. Oh olsun, havada duran aklın belki kel başına gelir de yerleşir. Kadın söylemiş de söylemiş. Keloğlan da hiç sesini çıkarmadan dinlemiş. Derken bir alay atlı görünmüş karşıdan. Oranın derebeyi adamlarıyla av avlamaya, kuş kuşlamaya gidiyorlarmış. Keloğlan:

– Beri bak ana, demiş. Ne söyleyen yerden göğe hakkın var. Anamsın söylersin. Şimdi ben bir yiğit tazı olacağım. Bey beni senden isterse, önce kendini naza çek. Bey beyliğine güvenip tazıyı zorla elinden almaya kalkar. Ona de ki: “Bu tazıyı padişaha götürüyorum. Getir diye haber saldı bana. Beylik malımı zorla zapt eden kellesinden olur.” Böyle söyle. Adam sana para teklif edecektir. O zaman beni bin altından aşağı satma. Bir de boynumdaki haltayı (tasma) verme sakın. Haltam hep sende dursun. Bunu der demez Keloğlan silkinmiş bir tazı olmuş ki böyle bir tazı yeryüzünde ne görülmüş, ne de duyulmuş. Afgan tazısı, Çapanoğlu tazısı onun yanında sürtük bir sokak köpeği gibi kalırmış.

O sırada avcılar bir tavşan kaldırmışlar, on beş tane tazıyı da ardından salmışlar. Tazı kılığındaki Keloğlan da fırlamış ileri. Öbür tazılar dökülüp kalmış ovada. Tazı Keloğlan tavşanı kapmış havada. Beyin ağzının suyu akmış.

– Kadın bu tazı senin mi?

– Benim beyim. Malım mülküm bir bu tazı var.

– Bu tazıyı bana vereceksin!

– Veremem! Padişah istedi, ona götürüyorum.

Bir keresinde padişaktan kellesini zor kurtaran derebeyinin gözü korkmuş.

– Sana bin altın vereyim. Sen padişaha başka bir tazı bulup götürürsün. Ama bu pazarlık aramızda kalacak ha?

– Madem bu kadar istiyorsun, olur.

Bey bin altını saymış. Tazıyı almış. Kadın tazının haltasını vermemiş. Ayrılmışlar. Kadın az gitmiş uz gitmiş. Akşama doğru bir de bakmış ki Keloğlan ardından kös kös geliyor. O geceyi bir ağacın altında geçirmişler. Ala sabah düşmüşler yola. Gide gide gene bir sürü atlıya rastlamışlar. Şehrin eli sopalı subaşı adamlarıyla Keklik Pınarı'na sahra (piknik) yapmaya gidiyorlarmış. Keloğlan kaşla göz arasında yiğit bir koç olmuş. Azgın bir boğa bu koçla karşılaşacak olsa korkusundan kaçacak delik ararmış. Subaşı koçu görünce ağzının suyu akmış.

– Bakın, demiş, kısmet ayağımıza geldi. Pazarda aradık taradık da böylesine bir koçu bulamamıştık. Bunu alalım. Güzel bir koç çevirmesi yaparız. Keloğlan'ın anası derebeyine okuduğu mavalları subaşına da okumuş. Şöyle demiş, böyle demiş koçu elli altına satmış. Fakat boynundaki örmeyi vermemiş. O gün, akşama doğru Keloğlan çıkıp gelmiş, anasına yetişmiş.

Az gitmişler, uz gitmişler, dere tepe düz gitmişler. Padişahın oturduğu kente yetmişler. Keloğlan bu kere de küheylan bir at olmuş. Ne Arap atı boy ölçüşebilirmiş onunla, ne İngiliz atı. Anası çıkarmış pazara. Alıcılar üşüşüvermiş başlarına. Yüz altın, iki yüz altın, beş yüz altın derken boyu kısaca, sakalı kösece bir adam çıkmış ortaya. “Benden bin altın” deyip pazarlığı bağlamış. Kadın vermem dediye de Köse dinlememiş, dizgini de çekip almış elinden. Atlayıp bineceği sıra at, ak bir güvercin olmuş, uçmuş sarayın bahçesine konmuş. Köse hiç durur mu? O da atmaca olmuş. Süzölmüş güvercini kapmaya. Güvercin de elini çabuk tutmuş, hemen pembe bir gül olmuş. Has bahçede gezinen padişah kızının ayağı dibine düşüvermiş. Kız eğilmiş, gülü almış. Koklayıp yakasına takmış. Atmaca da Köse haline dönmüş. Kızdan gülü istemiş:

– Yoldan geçiyordum. Gülüm elimden fırladı. Bahçenize düştü. Gülümü ver. Kız yanaşmamış:

–Koklayıp yakama taktım bir kere, demiş, geri istemeniz ayıp olmuyor mu? Verirsin, vermezsin diye çekişip dururlarken şamatayı padişah duymuş. Çağırmış onları yanlarına. Meseleyi anlayınca kızına:

“Sen bir padişah kızıydın” demiş. “Bir gül bile olsa başkalarının malına el sürmemelisin” deyince kız gülü çıkarıp Köse'ye vermek zorunda kalmış. Gül daha Köse'nin eline değmeden bir avuç darı olmuş, halı üstüne saçılmış. Köse de gürk tavuk olmuş, civcivleriyle darıları gagalamaya, temizleyip yemeye koyulmuş. Yemiş hepsini. Yalnız kızın ayağı altında bir tane darı kalmış. Kız ileri yürüyünce tavuk o darıya da atılmış ama darı ondan önce davranmış. Bir tilki oluvermiş. Gürk tavuğu da, civcivlerini de boğup öldürmüştü. Padişah:

“Aferin sana tilki” diyecekken tilki silkinmiş, Keloğlan olmuş.

– Padişahım, demiş, bana adıyla sanıyla Keloğlan derler. Yaptığım bu oyuna da Alicengiz oyunu. Anama söz vermiştin. Kızınıyla evlenmek istiyorum. Padişah bakmış ki işler fena. Sözü tutmazsa ne işler gelecek başına. Bir daha Alicengiz oyunuyla kimseye fenalık etmemesi, doğru yol dururken eğri yola gitmemesi şartıyla kızını Keloğlan'a vermeye razı olmuş.

Düğün kırk gün kırk gece sürmüştü. Keloğlan almış karısını şehirde yaptırdığı evine götürmüştü. Orada kendisi, karısı, anası mutluluk içinde yaşamışlar. Keloğlan'ın öyle çocukları olmuş ki dal boyu sırma saçlı. Bu çocukların kimisi okumuş molla olmuş, kimisi askerliğe gönül vermiş paşa olmuş.

Onlar ermişler muratlarına. Darısı sizin başınıza. Gökten üç elma düştü. Daha tüyü bitmemiş yetimlerin başına.

