

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KAPI VE EŞİK

DOKTORA TEZİ

FATMAGÜL KÜÇÜK TURSUN

BALIKESİR, 2022

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KAPI VE EŞİK

DOKTORA TEZİ

Fatmagül KÜÇÜK TURSUN

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. ALİ DUYMAZ

BALIKESİR, 2022

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAY SAYFASI

Enstitümüzün Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda 201312512003 numaralı Fatmagül KÜÇÜK TURSUN'un hazırladığı "Türk Kültüründe Kapı ve Eşik" konulu DOKTORA tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 23/06/2022 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ/OY ÇOKLUĞU ile karar verilmiştir.

(Başkan) Prof. Dr. Selami FEDAKAR

İmza

Üye (Danışman) Prof. Dr. Ali DUYMAZ

İmza

Üye Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN

İmza

Üye Prof. Dr. Muvaffak DURANLI

İmza

Üye Doç. Dr. Satı KUMARTAŞLIOĞLU

İmza

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

.../.../...

Enstitü Onayı

ETİK BEYAN

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü "Tez Yazım Kuralları"na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

.../07/2022

İmza

Fatmagül KÜÇÜK TURSUN

ÖNSÖZ

Türk kültüründe mekânlar ve mekânların bazı bölgeleri belirli özelliklerle donatılmıştır. Kapı ve eşik, mekânların bütünlüğünü sağlayan, koruyucu işlevi yanında dışarı ile içeriği, aileden olan ile yabancıyı, kutsal olan ile kutsal dışını, doğa ile medeniyeti ayıran bir sınır işlevi ile var olmuştur. Mekânların kapı ve eşik bölgesi bu bağlamda hem saygı duyulan hem de çekinilip korkulan yerler olmuştur. Ayrıca kapı ve eşik, başlangıç ve bitiş noktası olarak mekânın tümünü temsil eden bir özelliğe sahiptir. Mekânın açıklıklarından biri olan, dış dünyaya açılan ve dış dünya ile iç dünyayı eşitleyen kapı ve eşik, değişik semantik yüklemelerin yapıldığı mekân unsurlarından biridir. Toplumsal uygulamaların birçoğunda kendisine yer verilen kapı ve eşik ile ilgili birçok inanç ve uygulama mevcuttur. Kapı ve eşik hakkında şimdiye kadar yapılan çalışmalar olmasına rağmen inanış ve uygulamaları ayrıntılı olarak inceleyen bir çalışma yoktur. Bu yüzden tezimizde konumuz ile ilgili yazılı ve sözlü birikimden yararlanarak kapı ve eşikğin Türk kültüründeki yeri incelenmeye çalışılacaktır.

Mitoloji, kamlık geleneği, Türk destanları, dini tasavvufi halk kültürü ve edebiyatı, âşıklık geleneği ve Türk halk hikâyeciliği, geleneğe bağlı toplumsal uygulamalar, çeşitli inanış, uygulama ve törenler ile halk edebiyatı ürünlerinde kapı ve eşikğin yerini belirleyerek, kapı ve eşikğin bir kült olarak var olup olmadığını incelemeyi amaçlayan bu tez giriş ve ayrıca sekiz bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde kapı ve eşik hakkında yapılan bu çalışma problem, amaç, önem, varsayımlar ve sınırlılıklar başlıkları ile ilgili alanyazın, kuramsal çerçeve, kapı ve eşik üzerine yapılan çalışmalar başlıkları altında değerlendirilmiştir. Bölümün devamında yöntem, araştırma modeli, araştırma grubu, veri toplama araç ve teknikleri, veri toplama süreci ve verilerin analizi hakkında genel bilgilere yer verilmiştir.

Tezimizin bulgular ve yorumlar başlığı altında yer alan birinci bölümünde kült terimi hakkında bilgi verilerek kapı ve eşik kavramına ve Türk kültüründeki önemine değinilmiştir.

İkinci bölümde Dünya kültürlerinde ve semavi dinlerde kapı ve eşik hakkındaki inanış ve uygulamalar incelenmiştir. Çeşitli kültürler ve kutsal kitaplardaki kapı ve eşığe dair birikim tespit edilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde “Geleneğe Bağlı Toplumsal Uygulamalarda Kapı ve Eşik” başlığı altında hayatın geçiş dönemlerinde kapı ve eşik etrafında öbeklenen inanış ve uygulamalara yer verilmiştir. Bölümün devamında “Çeşitli İnanış, Uygulama ve Törenlerde Kapı ve Eşik” başlığı altında kapı ve eşığe dair yasak ve kaçınmalara, halk hekimliği, mevsimlik törenler ve mesleki inanış ve uygulamalardaki kapı ve eşığe dair birikime yer verilmiştir

“Türk Mitolojisinde Kapı ve Eşik” başlığı altında dördüncü bölümde Türk mitolojisindeki kapı ve eşığın yeri ile çeşitli mitler ve iyeler incelenmiştir. Bölümün ikinci kısmında kamlık geleneğinde kapı ve eşığın yeri incelenerek kapı ve eşığın kam kıyafet ve aksesuarlarına sembolik olarak yansımaya değinilmiştir.

Beşinci bölümde, Türk destanlarında kapı ve eşik ev ve evren tasavvurundan hareketle incelenmiş, toplumsal kurallar içerisinde yer alan çeşitli normlarla bağlantılı olarak beslenen kapı ve eşik tasavvuru ayrıntılı olarak çalışılmıştır.

Altıncı bölümde “Dini Tasavvufi Halk Kültürü ve Edebiyatı” başlığı altında Alevi-Bektaşî inanış ve uygulamaları içerisinde kapı ve eşığın yeri ve önemine değinilmiştir. Bölümün devamında Mevlevilik ve diğer tarikatlardaki inanış ve uygulamalar incelenerek benzerlik ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Dini tasavvufî halk kültürü içerisinde kapı ve eşığın kazandığı diğer semantik özellikler, mekân ve şeyh-mürît ilişkisi bağlamında incelenerek bu konudaki birikim tespit edilmeye çalışılmıştır.

Yedinci bölümde “Âşıklık Geleneği ve Türk Halk Hikâyeleri” başlığı altında kapı ve eşığe dair birikim incelenmiştir. Mekânlar ve mekânların kapı ve eşiklerinin hem geleneğe hem de halk hikâyelerine yansıyan tasavvuruna yer verilerek sınır ve statü unsuru olduğuna dair çeşitli unsurlar tespit edilmiştir. Ayrıca kapı ve eşığın bu dönemdeki tasavvurunun kültürel kodlara, sosyal ve gündelik yaşama yansıyan izleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Sekizinci ve son bölümde kapı ve eşığe dair tasavvurun izlerini taşıyan diğer halk edebiyatı ürünleri incelenerek var olan birikim tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda Türk kültüründe var olan kapı ve eşik tasavvuruna dair birikimi tespit etmek amaçlanmıştır. Kapı ve eşige dair inanış ve uygulamaların diğer kültürlerle benzer ve farklı yönleri olduğu tespit edilmiştir. Türk kültürüne ait inanış ve uygulamalar Türk kültürünün yaşadığı coğrafya olarak Türk dünyasının her yerinde yaşamakta olup kült özelliği göstermektedir. Çalışmamızda ulaşabildiğimiz tüm yazılı ve sözlü kaynakları kullandık. Geniş bir coğrafyada var olan inanış ve uygulamaları esas alan bu çalışma yapılacak diğer çalışmalara katkı sunacaktır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında rehberlik eden ve emek veren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ali DUYMAZ'a, her daim yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN'e, fikirleri ile destek veren Doç. Dr. Satı KUMARTAŞLIOĞLU'na teşekkürü borç bilirim. Bu çalışmanın başından beri verdikleri destek için aileme teşekkür ederim.

BALIKESİR, 2022

Fatmagül KÜÇÜK TURSUN

ÖZET

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KAPI VE EŞİK

KÜÇÜK TURSUN, Fatmagül

Doktora, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali DUYMAZ

2022, 341 sayfa

Bu çalışmanın konusu “Türk Kültüründe Kapı ve Eşik”tir. Kapı ve eşik insanın barınma mekânlarında koruyuculuk ve sınır belirleme gibi başlıca önemli özellikleriyle öne çıkan bir geçiş mekânıdır. Kapı ve eşik doğa ile medeniyeti, kutsal ile kutsal dışını, içeri ile dışarıyı, aileden olan ile yabancıyı ayıran bir sınır çizgisidir. Ritüellerle işaret edilen bir kült mekânıdır. Kapı ve eşik aynı zamanda zengin bir semantik içeriğe sahiptir. Üzerine yüklenen anlamlar kapı ve eşiğin çeşitli alanlarda sembolleşmesini sağlamıştır. Tezimizde Türk kültürü ve Türk mitolojisi, kamlık geleneği, Türk destanları, dini tasavvufi halk kültürü ve edebiyatı, âşıklık geleneği ve Türk halk hikâyeleri, geleneğe bağlı toplumsal uygulamalar, çeşitli inanış, uygulama ve tören ile halk edebiyatı ürünleri olarak ayırdığımız bölümler içerisinde kapı ve eşiğe dair inanış ve uygulamaları inceledik. Tezimizde yazılı ve sözlü kaynaklar kullanılarak Türk kültüründe kapı ve eşiğe dair olan birikim değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk kültürü, Kapı, Eşik, İnanış, Uygulama.

ABSTRACT

THE DOOR AND THRESHOLD IN TURKISH CULTURE

KÜÇÜK TURSUN, Fatmagül

Phd Thesis, Department of Turkish Language and Literature

Adviser: Prof. Dr. Ali DUYMAZ

2022, 341 pages

The subject of this study is "Door and Threshold in Turkish Culture". The door and threshold are a transition space that stands out with its main important features such as protection and demarcation in the shelters of people. The door and threshold are a boundary line that separates nature and civilization, the sacred and the unholy, the inside and the outside, the family and the stranger. It is a cult place marked by rituals. The door and the threshold also have a rich semantic content. The meanings loaded on it have made the door and threshold symbolize in various areas. In our thesis, Turkish culture and Turkish mythology, shaman tradition, Turkish epics, religious mystical folk culture and literature, minstrel tradition and Turkish folk tales, traditional social practices, various beliefs, practices and ceremonies, and folk literature products within the sections we divide into examined beliefs and practices. In our thesis, the knowledge of the door and threshold in Turkish culture has been evaluated by using written and oral sources.

Keywords: Turkish Culture, Door, Threshold, Belief, Ritual.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Problemi	1
1.2. Araştırmanın Amacı	2
1.3. Araştırmanın Önemi	2
1.4. Araştırmanın Varsayımları	3
1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları	3
1.6. Tanımlar	4
2. İLGİLİ ALANYAZIN.....	6
2.1. Kuramsal Çerçeve	6
2.1.1. Kapı ve Eşik	6
2.2. İlgili Araştırmalar	7
2.2.1. Kitaplar	7
2.2.2. Makale ve Bildiriler.....	11
2.2.3. Tezler	16
3. YÖNTEM.....	20
3.1. Araştırmanın Modeli	20
3.2. Evren ve Örneklem.....	20
3.3. Veri Toplama Araç ve Teknikleri	20
3.4. Veri Toplama Süreci	21
3.5. Verilerin Analizi.....	21
4. BULGULAR VE YORUMLAR	22
4.1. Kült Kavramı.....	22
4.1.1. Türk Kültüründe “Kapı” ve “Eşik” Kavramları	26

4.1.2. Türk Kültüründe Kapının ve Eşiğin Önemi	39
4.2. Dünya Kültürlerinde ve Semavi Dinlerde Kapı ve Eşik	44
4.2.1. Dünya Kültürlerinde Kapı ve Eşik	44
4.2.1.1. Kapı ve Eşik Tanrıları/Bekçileri	48
4.2.1.2. Gök Kapıları, Yer Kapıları ve Tanrılar.....	50
4.2.2. Semavi Dinlerde Kapı ve Eşik.....	52
4.2.2.1. Toplanma Çadırı ve Çadırın Kapısı.....	52
4.2.2.2. Yakub'un Rüyası	52
4.2.2.3. Mezusa ve Aron Ha-Kodeş	52
4.2.2.4. Miraç ve Kapı	53
4.2.2.5. Cennet, Cehennem ve Kutsal Gök Kapıları.....	54
4.2.2.6. Bir Sembol Olarak Kapı	56
4.2.2.7. Bir Sınır Unsuru Olarak Kapı	58
4.3. Geleneğe Bağlı Toplumsal Uygulamalarda Kapı ve Eşik.....	59
4.3.1. Hayatın Geçiş Dönemlerinde Kapı ve Eşik.....	59
4.3.1.1. Doğuma Bağlı Tören ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik	60
4.3.1.1.1. Doğum Öncesi Uygulamalarda Kapı ve Eşik.....	61
4.3.1.1.2. Doğum Anı Uygulamalarında Kapı ve Eşik.....	62
4.3.1.1.3. Doğum Sonrası Uygulamalarda Kapı ve Eşik	63
4.3.1.2. Evliliğe Bağlı Tören ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik	66
4.3.1.2.1. Evlilik Öncesi Uygulamalarda Kapı ve Eşik	68
4.3.1.2.2. Evlenme Esnasında Yapılan Uygulamalar, Kapı ve Eşik.....	69
4.3.1.2.2.1. Gelinin Baba Evinden Çıkışında Yapılan Uygulamalar	69
4.3.1.2.2.2. Gelinin Yeni Evine Vardığında Yapılan Uygulamalar	72
4.3.1.2.2.2.1. Gelin Tarafından Yapılan/Geline Yaptırılan Uygulamalar... 77	
4.3.1.2.2.2.2. Gelin ile Damadın Beraber Yaptığı Uygulamalar.....	79
4.3.1.2.2.3. Damadın Kendi Evine Girerken/ Gerdeğe Girerken Yapılan Uygulamalar.....	79
4.3.1.3. Ölüme Bağlı Tören ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik	80
4.3.1.3.1. Ölüm Öncesi Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler	81
4.3.1.3.2. Ölüm Sonrası Yapılan Tören ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik	81
4.3.2. Çeşitli İnanış, Uygulama ve Törenlerde Kapı ve Eşik	85
4.3.2.1. Kapı ve Eşiğe Dair Yasak ve Kaçınmalar	90
4.3.2.2. Halk Hekimliği Uygulamalarında Kapı ve Eşik.....	95

4.3.2.3. Mevsimlik Tören ve Bayramlarda Kapı ve Eşik	98
4.3.2.4. Mesleki İnanış ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik.....	104
4.4. Türk Mitolojisinde Kapı ve Eşik	108
4.4.1. Türk Mitolojisinde Kapı ve Eşik Kavramı	108
4.4.2. Mitlerde Kapı ve Eşik.....	114
4.4.2.1. Kozmogonik Mitlerde Kapı ve Eşik	115
4.4.2.2. Antropogonik Mitlerde Kapı ve Eşik	120
4.4.2.3. Eskatolojik Mitlerde Kapı ve Eşik.....	123
4.4.2.4. Etiyolojik Mitlerde Kapı ve Eşik.....	124
4.4.3. Ev İyeleri	126
4.4.3.1. İnsan Tasavvurundaki Ev İyeleri	133
4.4.3.2. Hayvan Tasavvurundaki Ev İyeleri	134
4.4.3.3. Cin Tasavvurundaki Ev İyeleri.....	135
4.4.3.4. Diğer Tasavvurlardaki Ev İyeleri	136
4.4.4. Kamlık Geleneği ve Kamlık Uygulamalarında Kapı ve Eşik.....	138
4.4.4.1. Kam Ayinlerinde Kapı ve Eşik.....	142
4.4.4.1.1. Kurban Ayinlerinde Kapı ve Eşik.....	145
4.4.4.1.2. Tedavi Amaçlı Yapılan Ayinlerde Kapı ve Eşik	151
4.4.4.2. Kam Kıyafet ve Aksesuarlarında Kapı ve Eşik Sembolizmi.....	154
4.4.4.3. Kam Tefleri, Yeni Tef ile Yapılan Ayinler ile Tef Tasvirlerinde Kapı ve Eşik Sembolizmi.....	156
4.5. Türk Destanlarında Kapı ve Eşik	161
4.5.1. Kapı ve Eşiğin Ev-Evren Tasavvurundaki Önemi ve Diğer Dünyalara Açılan Eşdeğer Açıklıklar	164
4.5.2. Kapı, Eşik ve Birey.....	169
4.5.3. Kapı, Eşik ve Statü	190
4.5.4. Kapı, Eşik, Toplumsal Mekâna Giriş Çıkış, Karşılama, Selamlaşma Kuralları ve Dile Yansıması	198
4.6. Dini Tasavvufi Halk Kültürü ve Edebiyatında Kapı ve Eşik	201
4.6.1. Alevi-Bektaşî İnanış ve Uygulamalarında Kapı ve Eşik	202
4.6.2. Mevlevî İnanış ve Uygulamalarında Kapı ve Eşik.....	207
4.6.3. Diğer Tarikatların İnanış ve Uygulamalarında Kapı ve Eşik	209
4.6.4. Kapı, Eşik ve Dinî Mekânlar	210
4.6.5. Kapı, Eşik ve Şeyh Mürit İlişkisi	214

4.7. Âşıklık Geleneği ve Türk Halk Hikâyelerinde Kapı ve Eşik	229
4.7.1. Âşıklık Geleneğinde Kapı ve Eşik.....	229
4.7.2. Mekânlar, Mekânların Kapıları ve Eşikleri	234
4.7.3. Sınır Unsuru Olarak Kapı ve Eşik	241
4.7.4. Statü Unsuru Olarak Kapı ve Eşik.....	251
4.7.5. Kültürel Kodlar, Sosyal Hayat, Gündelik Yaşam ve Dile Yansıyan Kapı ve Eşik	256
4.8. Diğer Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kapı ve Eşik.....	262
4.8.1. Atasözlerinde Kapı ve Eşik	262
4.8.2. Deyimlerde Kapı ve Eşik.....	264
4.8.3. Beddualarda Kapı ve Eşik	265
4.8.4. Bilmecelerde Kapı ve Eşik	267
4.8.4.1. Cevabı Kapı Olan Bilmeceler	267
4.8.4.1.1. Cevabı Kapının Kısımları İle İlgili Olan Bilmeceler	274
4.8.4.1.1.1. Cevabı Kapı Demiri ile İlgili Olan Bilmeceler	274
4.8.4.1.1.2. Cevabı Kapı Gulgulesi ve Sürmesi ile İlgili Olan Bilmeceler	275
4.8.4.1.1.3. Cevabı Kapı Kolu/Kol Demiri ile İlgili Olan Bilmeceler.....	275
4.8.4.1.1.4. Cevabı Kapı Sürgüsü (Kol demiri, Reze, Kös, Kapı Mandalı, Kapı Zerzesi, Kafesleri) ile İlgili Olan Bilmeceler.....	275
4.8.4.1.1.5. Cevabı Kapı Tokmağı (Mandalı) ile İlgili Olan Bilmeceler....	277
4.8.4.1.1.6. Cevabı Kapı Zinciri/Kilidi ile İlgili Olan Bilmeceler	277
4.8.4.1.2. İçinde Kapı ve Eşik Kelimeleri Geçen Bilmeceler.....	277
4.8.5. Manilerde Kapı ve Eşik	283
4.8.6. Ninnilerde Kapı ve Eşik	286
4.8.7. Türkülerde Kapı ve Eşik.....	306
4.8.8. Masallarda Kapı ve Eşik.....	307
4.8.9. Tekerlemelerde Kapı ve Eşik	315
5. SONUÇ	317
KAYNAKÇA	322
EKLER.....	340
EK 1. Kaynak Kişiler Listesi.....	340

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt.: Aktaran

C.: Cilt

Çev.: Çeviren

DLT: Divân-ı Lügâti't-Türk

DTCF: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi

EDPT: Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth

Haz.: Hazırlayan

KB: Kutadgu Bilig

S.: Sayı

vd.: Ve diğerleri

YUTS: Yeni Uygur Türkçesi

yy.: Yüzyıl

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Problemi

İnsanoğlu, barınma ihtiyacını karşılamak için doğayı gözlemlemiş, elde ettiği bilgileri deneyimleyerek bu ihtiyacını ürettiği “mekânlar” aracılığıyla karşılamıştır. Barınma ihtiyacının karşılandığı mekânların korunması, ilhamını doğadan alan ancak işlevselliği insan zihnindeki düşünce kalıpları ile başlayıp sonrasında nesnelere sağlanan bir süreci işaret eder. Ağaç kovukları, mağaralar gibi ilk barınaklarda korunma ve kapalılık işlevi kuvvetli olmayan ve üstten girilen bir delik vardı. Sonrasında çadır, ev, konut gibi mekânlarda insan korunma ve kapalılık işlevi kuvvetlendirilen ve daha gelişmiş araçlar kullanmak zorunda kalmıştır. Zaman içinde gelişen ve değişen barınakların yere sabitlenen kapıları bir çerçeve ve zeminde eşik yardımıyla sağlamlaştırılmıştır. Işık, ses, hava geçişinin sağlanması açısından da kapı ve eşiklerde kullanılan malzemeler çeşitlenmiştir. Türk kültüründe genel olarak “ev” olarak adlandırabileceğimiz barınma mekânının öne çıkan unsurları, mekânın bütünselliği açısından kapı ve eşik olmuştur. Sınırların başladığı ve bittiği, dışarı ile içeriği ayıran, mekânsal, zamansal ve çeşitli ritüellerle öncenin ve sonranın ayrımını sağlayan kapı ve eşik, neredeyse tüm mekânlarda önemli konumda düşünölmüştür. Aynı zamanda kapı ve eşik birbirine zıt iki mekân algısını ayırır, yapı ile bulunduğu çevrenin arasında yani iki farklı dünyada sınır görevi görür ve zaman ile mekânı yönetir.

Her unsuru ile farklı algılanan mekân ve mekânın var oluşu, insan tasavvurunda çeşitli anlamları barındırır. Nesnelere dünyasındaki kapı ve bütönlüyicisi olan eşik, sadece nesne olarak kapı ve eşik değildir. Zaman içindeki anlam yolculuğunda kapı ve eşik çeşitli medeniyet dairelerinde amaç ve işlevini koruyarak üzerinde çeşitli kültürel formların giydirildiği bir unsur olmuştur. Her kültürde farklı kodlarla örölen mekân algısı içinde Türk kültüründe “kapı ve eşik” üzerine şekillenen

inaniş ve uygulamalar vardır. “Eşik neden kutsaldır?” sorusu bizim bu çalışmaya başlamamıza neden olan sorudur. Dil, kültür, mitoloji, edebiyat, halkbilim gibi birçok alanda farklı Şekillerde karşılığını bulduğumuz kapı ve eşik kavramlarından yola çıkarak halkbilimine katkı sağlayacak bir çalışma ortaya koymak, bu konunun daha önce doktora tezi boyutunda çalışılmamış olması nedeniyle hedeflenmiştir.

1.2. Araştırmanın Amacı

Modern devirlere kadar bir sınır olgusu olarak Şekillenen kapı kavramı, zaman zaman eşik kavramının önüne geçse de eşik, semantik olarak kapıyı beslemeyi sürdürmüş ancak kapıdan farklı bir uzamı ifade etmiştir. Ayrıca kapı ve eşik gibi geçiş mekânları bir dünyanın bittiği ve yeni bir dünyanın başladığı yani değişen dünyanın başlangıç noktası olan yerler olarak tasavvur edilmiştir. Mekânın temel unsurlarından olan, zamanı ve mekânı birbirinden ayıran kapı, kendisinin varlığını destekleyen eşik unsuru ile birlikte mekândaki diğer açıklıkların önüne geçerek bir geçiş sembolüne dnşmştir. Mekândaki diğer açıklıklar gibi tek yönlü olmayışı ve işlevselliği ile öne çıkan kapı, dilin kullanımını içerisinde anlam dünyasını zenginleştirerek geçmişten günümüze uzanan zaman diliminde somuttan soyuta çeşitli yüklemelerin yapıldığı bir unsur olmuştur. “Türk Kültüründe Kapı ve Eşik” adlı bu çalışmanın amacı, asli bir mekân unsuru olan kapı ve eşik üzerine dil, kültür, edebiyat, mitoloji gibi alanlarda çeşitlendirilen birikimi ortaya koymak ve yorumlamaktır. Ayrıca geçmişten bugüne ilkel insan tasavvurundan modern insan tasavvuruna konumuzla ilgili insan belleğinde taşınan kültürel kodları ortaya çıkarmayı ve yorumlamayı amaçlıyoruz. Bu yüzden Orta Asya’dan Anadolu’ya uzanan süreçte kapı ve eşik etrafında oluşan birikimi tasnif ederek tespit ve yorumlarda bulunmaya çalışacağız.

1.3. Araştırmanın nemi

Nesneler dünyası, kuşkusuz insan belleğinde farklı Şekillenmiştir. Somuttan soyuta ve soyuttan somuta süren anlam yolculuğunda kapı ve eşik unsurları hakkında sözlü ve yazılı kültürde bir sonraki kuşağın belleğine aktarılan bazı kodlar vardır. Kapı ve eşik, bir nesne olduğu kadar aynı zamanda insan belleğinde Şekillenen bir düşünce formu ve kritik bir olgudur. Kapı ve eşik, mekânı tanımlayan bir unsur olarak mükemmel bir sınırdır. İçeri ve dışarı bağlamında düşüldüğünde kapı ve eşik, kaos

(düzen) ve kozmos(düzensizlik) dengesini sabitleyen ya da bozan bir unsurdur. Kapı ve eşik konusuyla ilgili daha önce kapsamlı bir çalışmanın yapılmamış olması bu konu üzerine var olan düşünce, algı ve birikimin ortaya konmasını önemli kılmaktadır. Daha da önemlisi değişen mekân şartları nedeniyle insan belleğine aktarılan kodlar silinmeye başlamıştır. Günlük yaşamdaki işlevi aktarılmaya devam etse de nesneye yüklenen anlam kaybolduğundan modern insanın dünyasında dönüşüm başlamıştır. Konunun seçiminde daha önce çalışılmamış olmasının yanında birikimin azalarak yok olmadan tespit ve yorumunun gerekliliği önem arz etmiştir.

1.4. Araştırmanın Varsayımları

İnsan, yeryüzünde meydana getirdikleri yapılarla kendilerine ait kalıcı bir iz bırakmıştır. Bu bağlamda sivil ya da dini mekânların simgelediği her şey, mekânla insanın ilk karşılaştığı noktadan itibaren var olmuştur. Kuşkusuz bu nokta mekânın aynı zamanda sınırı olan kapı ve eşik noktasıdır. Kendi yarattığı mekânda yaşayan ilkel insan için içeriden dışarıya doğru ev-evren bağlamında düşünüldüğünde insanın tanrı ile iletişim kuracağı geçiş noktası, mekânın kapı ve eşiğidir. Dışarıdan içeriye doğru düşünüldüğünde ise mekânın sahibi ile iletişim kurulacak ilk yer yine kapı ve eşiktir. Bu bağlamda sivil ve dini mekânlara dair tasavvurların ilk temas noktası, başlangıç yeri, sınırı, kapı ve eşiklerdir. Bir nesne olan kapı ve eşik aynı zamanda bir düşünce olarak ilkel insandan modern insana kadar kültürel olarak kodlanarak gelmiştir. Ne yazık ki artık günümüz dünyasında kültürel kodlar insan belleğinde eskisi kadar tutunamamaktadır. Aktarımı başarılı kodlar ise işlevselliği yaşam şartları nedeniyle azalan veya kaybolan nesnelere giydirildiğinden karşılıksız kalacaktır. Eşiğin neden kutsal olduğunu sadece birkaç kelimeyle ifade edebilen bazı kaynak kişilerimiz bu sürecin çoktan başladığını işaret etmektedir.

1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları

“Türk Kültüründe Kapı ve Eşik” adlı bu çalışmada tematik olarak değerlendirilen diğer çalışmalarda olduğu gibi halkbilim disiplini çerçevesinde din, kültür, mitoloji, edebiyat gibi alanlarda konuyla ilgili birikim tespit edilmeye çalışılarak çeşitli yorumlar yapılmıştır. Çalışmamızın ana konusu kapı ve eşik unsurları üzerinden Türk kültüründeki geçiş mekânları ile işaret edilen anlam

dünyasına dair kodları okumaya çalışmak olduğundan geniş bir birikim taranmıştır. Bu araştırmada süreli yayınlar, makaleler, kitaplar, tezler, internet veri tabanları ile kaynak kişilerden yararlanılmıştır.

1.6. Tanımlar

Kapı kelimesini Türkçe Sözlük'ten hareketle 1) Bir yere girip çıkarken geçilen ve açılıp kapanma düzeni olan duvar veya bölme açıklığı, 2) Bu açıklıktaki açılıp kapanan kanat, 3) Gelir, geçim, kısmet sağlayan yer, kaynak veya imkân, 4) Gidere yol açan ihtiyaç, 5) (tavla oyununda) İki pul üst üste getirilerek karşı oyuncunun o haneyi kullanmasına engel olan yer, 6) Ev gezmesi için gidilen yer, 7) Devlet dairesi, 8) Çok yakın zaman, 9) Resmi daire, olarak tanımlayabiliriz (1998, s.1196).

Eşik kelimesini Türkçe Sözlük'ten hareketle tanımlarsak; 1) Kapı boşluğunun alt yanında bulunan alçak basamak, 2) Kapı ağzında basamağın konulabileceği yer, 3) Başlangıç yeri, başlangıç noktası, yakını, 4) Telli çalgılarda üzerine tellerin bindiği köprü, 5) Karalar üzerinde veya deniz diplerinde birbirine komşu iki çukurluğu ayıran tümsek biçiminde, üzeri çoğu kez düz kabartılar, 6) Bir tepkinin başlamasında, ortaya çıkmasında etkili olan ruhî, fizyolojik nokta olarak yer almaktadır (1998, s.735).

Kapı ve eşik, kişiyi merkeze koyup çevreyi saran mekânı ile yani dış dünyasıyla kendine ait olanı ayıran ve geçiş alanı vazifesi üstlenen birer “geçiş mekânı” olarak kabul edilebilir. Kapı, bir mekânın vazgeçilmez unsurudur. Kapı olmaksızın gerçekte ve tasavvurda dindışı bir mekân olarak niteleyebileceğimiz ev eksik kalır. Bir çeşit sınır unsur vasıtasıyla dış dünyadan ayrılarak etrafı duvarla çevrilen mekânın giriş ve çıkış noktası, yatay mekân algısında sürekliliği sağlayan ya da bozan bir unsur olan kapı ve tamamlayıcısı eşik ile korunur. Mekânın yatay düzleminde bir açıklık olarak kapı ve eşik içeri ve dışarıyı eşitlerken, kapalı konumda içerinin ve dışarının ayrılığını vurgular. Mekân ile dışarısı arasındaki zıtlıklar ya kapı ve eşik vasıtasıyla ortadan kaldırılır ya da pekiştirilir. Kapı, tamamlayıcısı eşik ile belirli sınırları olan bir mekânın açıklığı olmasına rağmen bir başkasının mekâna girmesini engelleyen bir sınır, aidiyet ve mahremiyet unsuru olarak düşünülebilir. Çeşitli temsil anlamları verilen kapı tek başına, mekânlara giriş çıkış, açıklık kapalılık işlevi, sığınma, aitlik, mekâna girme ve çıkma yetkinliği, mekândan çıkış, özgürlük mekânda uzun kalış, hapis gibi anlamları da içerir.

Türk kültüründe en önemli mekân olarak evin kapı ve eşiklerinin çeşitli uygulamalar ile önemi işaret edilen birçok noktası vardır. Kapı, kapının üstü, sövesi, tokmağı, eşik, eşiğin üstü, eşiğin altı, kapının iç sağ ve sol kısmı, kapı ile tör arasında kalan alan, kapının dışı, kapının dış mekândaki önü, kapının dış sağ ve sol kısmı gibi birçok noktası bu alan üzerine yapılan kültürel anlamlandırmaları yansıtır. Çeşitli uygulamalar mekâna girişin önemini işaret etmektedir.

2. İLGİLİ ALANYAZIN

2.1. Kuramsal Çerçeve

2.1.1. Kapı ve Eşik

Kapı, bir mekânın vazgeçilmez unsurudur. Kapı olmaksızın gerçekte ve tasavvurda dindışı bir mekân olarak niteleyebileceğimiz “ev” ile dinî mekân eksik kalır. Bir çeşit sınır unsuru vasıtasıyla dış dünyadan ayrılarak etrafı duvarla çevrilen mekânın giriş ve çıkış noktası yatay mekân algısında sürekliliği sağlayan ya da bozan bir unsur olan kapı ile korunur. Mekânın yatay düzleminde bir açıklık olarak kapı içeri ve dışarıyı eşitlerken, kapalı konumda içeriğinin ve dışarısının ayrılığını vurgular. Mekân ile dışarı arasındaki zıtlıklar kapı vasıtasıyla ortadan kaldırılır ya da pekiştirilir. Kapı, sınırları olan bir mekânın açıklığı olmasına rağmen bir başkasının mekâna girmesini engelleyen bir aidiyet ve mahremiyet sağlayıcı unsur olarak düşünülebilir. “Ev” ancak içine aldığı aileyi var etmek ve yaşatmak için bir çeşit sınır, aidiyet ve mahremiyet sağlayıcı işlevi olan kapı ve eşik ile tam olur. Kapı ve eşik kelimelerinin örtmek ve kapatmak anlamları tam anlamıyla mekânda karşılanır. Mekân tüm sınırları ile kapı noktasında örtüldüğünde veya kapatıldığında sürekli hale gelir. Ev, bütünsel olarak var olur. Kapı ve eşik, evi dış dünyadan ayıran, evin mahremiyet ve müstakilliğini destekleyen, koruma ve güvenlik işlevi ile öne çıkan bir geçiş mekânı unsuru olarak çağlar boyunca şekil değiştirse de tüm işleviyle mekânın en önemli unsurlarından biri olarak var olmuştur. İçerdiği “geçiş” işlevselliği hayatın çeşitli aşamalarının öncesi ve sonrası arasındaki geçiş insan tasavvurunda çekirdek düşünce ve temel düşünce formu olarak yansımıştır.

2.2. İlgili Araştırmalar

Türk kültüründe kapı ve eşik hakkında yapılmış bağımsız ve kapsamlı bir çalışma yoktur. Ancak çeşitli kaynaklarda konumuza dolaylı ve kısmî olarak değinen çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalar mitoloji, şamanizm, geleneksel inanış ve uygulamalar ve maddi kültür unsurlarıyla ilgili konularda birikimi farklı açılardan bakarak yansıtan çalışmalardır.

2.2.1. Kitaplar

Arnold van Gennep, (2022). Geçiş Ritleri İstanbul: Nora Kitap.

Dilimize, Oylum Bülbül Beşler tarafından kazandırılan kitap, tabular, batıl inançlar, büyüler, ayinler ve törenler üzerinden insan yaşamını çeşitli dönemlere ayırarak incelemektedir. Geçiş dönemlerini birer eşik ve basamak olarak gören Gennep, açılan her bir eşiğin öncesi ve sonrası arasında bireydeki değişimi vurgulamaktadır. Bu bağlamda ritleri sınıflayarak maddi geçişi, bireyler ve gruplaşmalar hakkında bilgi verilmektedir. Geçiş dönemlerini, gebelik ve doğurma, doğum ve çocukluk, nişan ve düğün törenleri olarak öncesi ve sonrası bağlamında değerlendiren Gennep, erginleme ritleri, cenaze ritleri ve diğer geçiş ritleri başlıkları altında hayatın tüm evrelerindeki geçişleri ayrıntılı olarak anlatmaktadır.

Bahaeddin Ögel, (1993). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) I. Cilt (2.Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Türk mitolojisinin temel başvuru kitaplarından biri olan kitabın ikinci baskısı 1993 yılında yapılmıştır. İkinci ve üçüncü bölümde yer alan türeyiş efsanelerinde konumuzla ilgili yorum yapabileceğimiz bazı mit parçaları yer almaktadır. “Oğuz Kağan Hakkında Bazı Notlar” adlı yedinci bölümün “Türk İctimai Düzeninin Türk Mitolojisindeki İzleri” alt başlığında dünyanın katları hakkında bilgi verilmektedir.

Bahaeddin Ögel, (1995). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) II. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Türk mitolojisinin en temel kitaplarından biri olan kitabın ikinci cildi 1995 yılında basılmıştır. “Türk Gelenekleri ile Destanlarında Oğuz Kağan Destanı” başlığı altında hazırlanan birinci bölümün alt başlıklarından olan “Demir Ev” başlığı altında evin esasları değerlendirilmiştir. Bu başlık altında ayrıca evin yönleri ve bölümleri

hakkında bilgi verilmiştir. 13. bölüm “Göğün Direği”, 14. bölüm “Kutup Yıldızı”, 17. bölüm “Yıldızlar” ve 18. bölüm “Samanyolu” başlıkları altında gökte olduğu tasavvur edilen kapılar hakkında bilgiler verilmiştir. 36. bölümde kurbanın göğe taşınması ile ilgili alt başlıkta tanrıların kendilerine sunulan kurbanı aldıkları bir kapının varlığından bahsedilmiştir.

Celal Beydili, (2003). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Ankara: Yurt Kitap Yayın.

Her maddenin ayrıntılı şekilde ve bazılarının resimli olarak anlatıldığı çalışmada; ruh, iye, cin, yılan, ev iyesi, eşik iyesi, gibi bazı kavramlardan hareketle bu konudaki birikim yansıtılmıştır. Ev iyесinin evin koruyucusu ve sahibi olduğu adının çeşitli bölgelere göre değişmesi ve özelliklerinin çeşitlenmesi gibi verilen bilgiler oldukça önemlidir. Ev ve eşik iyelerinin “Kimsene” ve “Sange Baba” gibi özel adlandırmalarla anılması mekândaki bu noktadaki kutsallığın tarifine yönelik olmuştur.

E.L. Lvova, (2013). Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri. Konya: Kömen Yayınları.

Metin Ergun tarafından dilimize çevrilen bu çalışma üç ciltten oluşmaktadır. Birinci ciltte vatan ile bağlantılı olarak ev kavramı içinde kapı ve eşik kavramlarının anlam dünyasına yer verilmiştir. Altay panteonundan bazı tanrıların eşiginin olduğu ve Cayık’ın koruyucu bir ev ruhu olduğu belirtilmiştir. İkinci ciltte mekânların ve bedenlerin açıklıklarının benzer işlevlerle eşdeğer görüldüğü ayrıca yarık ve deliklerin semantik olarak yeni bir doğuşun başlangıcı olduğu ifade edilmiştir. Eşik, bazı ritüellerde iyiliğe işaret olarak yorumlanmış, onun yakınına düşen şey iyiye işaret sayılmıştır. Destan kahramanlarının kapıyı açması, eşigi aşarak altın saraya girmesi gibi tasvirler mekâna ait sınırları aşabilme kriterlerini gözler önüne sermektedir. Üçüncü ciltte Türk kültüründeki mekân algısında kapı ve kapı önünün işlevi, evin eşiginin bir sınır olduğu olgusu, eşigin statü olarak düşüklüğü, kamın başka dünyaların kapılarından geçebilen yetkin bir kişi olduğu belirtilmiştir. Eşik iyесinin Altay geleneklerinde görünmez olduğu ancak varlığını ani gürültüyle bildirdiği belirtilen çalışmada eşigin içeride ve dışarıda olan iyeleri de ayıran bir sınır olduğu vurgulanmıştır.

Ergun Kocabıyık, (2014). Aynadaki Narkissos. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Çalışmada kültürel fosil olarak nitelenen mit ve simgeler ışığında toplumsal tasavvurda yer alan örtülü öğeler açığa çıkarılmak istenmiştir. Bu bağlamda ele alınan kavramlar belli bir zamansal ve mekânsal uzamı işaret eden yol, yoldaki çeşitli geçişler ve eşikte tasavvur edilen varlıklar bağlamında cinlerdir. Aynı zamanda çeşitli dinler ve kültürlerden izler taşıyan ateş kapısı gibi kavramlara da yer verilerek Türk kültüründeki eşige hürmeti ve eşğin aşılması kavramları da irdelenmiştir.

Fuzuli Bayat, (2007). Türk Mitolojik Sistemi I-II. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

İki ciltten oluşan çalışmanın ilk cildinde Türk mitolojisi hakkındaki temel kavramlara yer verilerek ruhlar, ruhların sınıflandırılması, töz kavramlarıyla kam mitolojisinden bazı ruhlar ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci cildinde ise iyelerle ilgili bilgilere yer verilip Türk mitolojisindeki iyelerle ilgili yapılan tasniflere ev eşik iyeleri de eklenmiştir. Ev eşik iyelerinin birçok yönüyle demonolojiye daha yakın olduğu belirtilen çalışmada mitolojik ana kavramına dâhil edilerek açıklanan bilgiler bulunmaktadır.

İbrahim Dilek, (2014). Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü. Ankara: Grafiker Yayınları.

Türk boylarından Altay ve Yakutların mitolojik inançlarının diğer boylara oranla korunup yaşatıldığından dolayı tercih edilmesiyle çalışma alanı belirlenen ve belirli bir harf sırasına ek olarak belli bir mantıkla hazırlanan sözlükte kam mitolojisine dair birçok maddede kapı ve eşik tasavvuruna dair bilgiler mevcuttur. Üçlü dünya sistemi, geçişler, geçişin kutsallığı, geçiş noktasında koruyucu işleviyle öne çıkan varlıklar, iye ve tanrı tasavvuru gibi konularda büyük ve küçük ölçekli mekânlarda konumlandırmanın belli geçiş ve açıklık bölgelerine yapıldığı anlaşılmaktadır. Türk mitolojisinde “iyesiz” hiçbir şeyin olmaması olgusu oldukça dikkat çekicidir.

L. P. Potapov, (2012). Altay Şamanizmi. Konya: Kömen Yayınları.

Metin Ergun tarafından dilimize çevrilen bu çalışmada bir din olarak Altay kamlığından, kam ile onun tören malzemelerinden ve Altay kamlığındaki panteondan bahsedilerek ikiz ruh ve eş ruh kavramlarından hareketle kam mitolojisinde bu ruhların konumlandırıldığı yerlerden biri olan kapı ve eşik noktası hakkında bize çeşitli bilgiler sunulmaktadır. Altay çadırlarında kapı ve eşige dair kutsallık orada bulunan iyeden

dolayıdır ve bu yüzden oturmama ve basmama gibi bir dizi yasak ortaya çıkmıştır. Altay çadırında ev kadın tarafı, erkek tarafı ve tör ile eşik tarafı olarak bölünmüştür. Mekânın tümünün kutsallığına rağmen böyle bir bölüşüm oldukça ilginçtir.

N. A. Alekseyev, (2013). Türk Dilli Sibiry Halklarının Şamanizmi. Konya: Kömen Yayınları.

Metin Ergun tarafından dilimize çevrilen çalışmada Yakut, Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Tofa gibi Türk boylarının kamlık hakkındaki animistik dünya görüşleri, üst dünyanın Tanrı ve ruhları, alt dünyanın sakinleri ve orta dünya hakkındaki bilgilerle kamin koruyucu ve yardımcı ruhlarıyla şekillenen kamlık geleneğinin ayrıntılarına yer verilmiştir. Çalışmada kamlık geleneğinde yer alan tanrılar ve tanrıların insanlarla iletişim kurduğu sınırlar olan kapılardan, dünyalar arası geçişlerin sağlandığı açıklıklardan, Erlik'in kapı bekçisi oğullarından, kamin yardımcı ruhlarından birinin eşik iyesi olmasından, evin koruyucu tasvirlerinden biri olan ve arabulucu eşik iyesi Cayık'tan, Cayık'ın evdeki konumlandırılmasından, kamların hastayı sağaltma sırasında yulasını kimin aldığını eşik iyesinden öğrenmesinden, eşğin mekândaki anlamından ayrıntılı olarak bahsedilmektedir.

Pertev Naili Boratav, (1984). 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Halkbilim alanında çeşitli konulara soru cevap şeklinde değinen çalışmada tabiat bilgisi ve tabiat yasalarını etkileme ve büyüden korunma yollarıyla ilgili soru başlığı altında evin eşğinde olduğu tasavvur edilen bekçiden hareketle mekânın eşği hakkında birtakım bilgilere yer verilmiş ve eşğin aslında mekânın koruyuculuk işlevi ile öne çıkan bir unsur olduğu vurgulanmıştır.

Sedat Veyis Örnek, (1966). Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Çalışmada ilkel düşünce ve ilkel zihniyet, batıl inanma ve büyü konusundan oluşan ilk bölümde oldukça ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Kitabın “Hayatın Çeşitli Safhaları ile İlgili Bâtıl İnançlar ve Büyüsel Pratikler” adlı ikinci bölümünde yer alan “Ev ile İlgili İnanmalar” alt başlığında kapı ve eşik hakkında verilen bilgiler oldukça önemlidir.

Yaşar Kalafat, (2005). Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri. Ankara: Babil Yayıncılık.

Çalışmada Türk inanç sisteminde yer alan iye kavramı çerçevesinde ev iyesi ve ev iyesinin mekânda konumlandırıldığı yer olan eşikten bahsedilmiş ve eşik çevresinde şekillenen bu tasavvurdan hareketle Doğu Anadolu bölgesinde yapılan bazı uygulamalara yer verilmiştir. Uygulamalar kamlık, doğum, ad verme, evlenme, kurban, adak, saç törenleri, ölüm, mezar, yas ve yuğ törenleri gibi başlıklar altında tasniflenerek sunulmuştur.

2.2.2. Makale ve Bildiriler

Abdülkadir İnan, (1952). Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.1, S.4, ss. 19-30.

Makalede Müslüman Türklerdeki Şamanizm kalıntıları inanış ve uygulamalar esas alınarak ayrıntılı olarak incelenmiştir. İnan, bu makalesinde, şamanizmin ana unsurlarını inceleme alanına dâhil ederek ve geniş bir kaynakça kullanarak çeşitli tespitlerde bulunur. Âşıkların işlevsel olarak toplum içindeki iş bölümü henüz net olarak ayrılmadan evvel halk hekimliği rolünü icra ettiklerini belirten İnan, kapılarda bulunan hilal resimli siyah bayraklara dikkat çekerek, kapının temsil özelliği üzerinde durmuştur.

Abdülkadir İnan, (1962). Eşik Hakkında Bazı İnançlar. Türk Folklor Araştırmaları, C.7, S.150, s. 2619.

İnan, bu çalışmasında geniş bir coğrafyada ve geçmişten bu yana eşikle ilgili yasak ve kaçınmalarla birlikte eşğin kendisini koruyan bir tanrıya sahip bir mekân olduğu bilgisini vermektedir. İnan'ın makalesi konu hakkındaki birikimi yazıldığı dönemde çalışılan disiplin içerisinde net olarak yansıtan özlü bir çalışmadır.

Ali Duymaz, (2019). Eşik Kültü ve Taptuk'un Eşiğindeki Yunus Emre. Akademik Kaynak Dergisi, C.5, S. 10-11, ss. 1-19.

Makalede, göçebe yaşamdan yerleşik hayata geçiş sürecinde bir kült haline dönüşen eşik kavramı ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Eşik kavramı birçok alanda çeşitli soyutlamalar ile kendine bir anlam alanı yaratmıştır. Bu anlamın çağlar boyunca izi sürüldüğünde benzer tasavvurlarla şekillendirilerek kültleştigi görülmektedir. Taptuk

Emre ve Yunus Emre'nin mezarlarındaki eşığe gömülme uygulamasından hareketle Türk kültürünü değişik dönemlerdeki eşik kültü üzerinde durulan makalede kültürün Yunus Emre etrafındaki inanış ve uygulamalarına yer verilmiştir.

Ali Haydar Bayat, (1992). Anadolu Tıbbi Folklorunda Göz Hastalıkları. IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, C.IV, ss. 43-58.

Makalede Orta Asya, Anadolu ve Balkan coğrafyalarındaki göz hastalıkları ile ilgili çeşitli halk hekimliği uygulamalarına yer verilmiştir. Yapılan halk hekimliği uygulamaları birçok unsuru içinde barındırmaktadır. Bu unsurlardan en önemlisi kültürel izler taşımasıdır. Yapılan bir kısmı büyüsel tedavi unsurlarını içermektedir.

Armağan Elçi Çoşkun, (2010). Bulgaristan/Deliorman Aleviliğinde Kırklar Bayramı(Nevruz) ve Hıdrellez. Milli Folklor Dergisi, C.11, S. 86, ss. 58-74.

Makalede Bulgaristan Deliorman Aleviliğinde kutlanan nevruz ve hıdrelleze dair inanış ve uygulamalara yer verilmiştir. Hıdrellez ceminde yer alan çeşitli uygulamalarda kapı ve eşığe verilen öneme dair birikim makalede yer almaktadır. Cem töreninde olması gereken tüm unsurlar hıdrellez ceminde de yer almaktadır. Hıdrellez günü yapılan büyüsel uygulamalardan kapılara ısırgan asma uygulamalarına makalede yer verilmiştir.

Arzu Çiftoğlu, (2009). Bedduaların Anlam Açısından İncelenmesi. Lanet Kitabı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, ss.7-61.

Makalede beddua kelimesinin anlamından başlanarak beddualara dair geniş bir birikim yansıtılmaktadır. Beddualar anlamları açısından makalede tasniflenerek verilmiştir. Bu tasnif içerisinde yer alan ev kavramına atıf yapan beddualar arasında mekânın önemli unsurlarından kapı ile ilgili olan beddualar da yer almaktadır.

Atilla Erden, (1973). Burhaniye Köylerinde Konutla İlgili Adet ve İnanmalar. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi, S.8, 53-66.

Makalede Balıkesir'in Burhaniye ilçesi ve köylerine dair konutla ilgili adet ve inanmalara yer verilmiştir. Konuta dair adet ve inanmalar içerisinde mekânın mutlak sınırları olan kapı ve eşikle ilgili derin bir birikim yer almaktadır. Bu bağlamda kapı ve eşikler konutlara dair adet ve inanmaların en çok öbeğlendiği yerler olarak makalede ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Çulpan Zaripova Çetin, (2005). Tatar Türklerinin Düğün Geleneği. Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, C. 2, S.3, ss. 93- 119.

Makalede Tatarların düğün gelenekleri incelenmiştir. Düğün öncesi, düğün ve düğün sonrası olarak tasnif edilerek anlatılan inanış ve uygulamalar arasında kapı ve eşik etrafında öbeklenen inanış ve uygulamalar mevcuttur, makalede mekânın kapı ve eşik noktasında öbeklenen bu uygulamalara ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

Çulpan Zaripova Çetin,(2008). Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri. Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C.17, S.1, ss.155-168.

Makalede insan hayatında yer alan önemli geçişlerden biri olan ölüm etrafında oluşan inanış ve uygulamalar ele alınmıştır. Bu uygulamalar arasında kapı ve eşik etrafında öbeklenen uygulamalara yer verilmiştir.

Dilek Türkyılmaz, (2019). Eşik Altı Boş Değildir: “Eşik” Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, C.7, S.17, ss. 151-162.

Türkyılmaz, makalesinde eşik kavramını tüm alanlardaki anlamlarıyla ele alarak Türk kültüründeki yerini tespit etmeye çalışmıştır. Mitolojiden tasavvufa, dinlerden kültürlere, ritlerle inisiasyon ve erginleme uygulamalarına kadar ayrıntılı olarak incelediği eşik kavramı kuşkusuz bütün kültürlerde kutsal bir yer olarak her zaman ayrı tutulmuştur. Makalede ayrıca Türk kültüründe çeşitli uygulamaların eşik kavramıyla ele alınabileceği belirtilmektedir.

Emine Atmaca- Reshida Adzhumerova, (2010). “Kapı” ve “Eşik” Kelimeleri Üzerine, Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi, C.12, S.2, ss. 23-45.

Makalede bir mekânın geçiş unsuru olan kapı ve eşik kelimelerinden hareketle var olan birikim yapı ve anlam özellikleri ile ortaya konmuştur. Tarihi ve çağdaş lehçelerdeki özellikler ve eserlerdeki çeşitli kullanımlar ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. İlk yazılı eserlerden bugüne kapı ve eşik kelimeleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Her iki kelimenin kültürel temelleri ile yansıtılması nedeniyle yapılan bu çalışma oldukça değerlidir.

Erdal Aday, (2019). Afyonkarahisar yöresi halkbilimi ürünlerinde eski Türk inançlarının izleri. VIII. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu, ss.233-243.

Bildiride Afyonkarahisar yöresindeki eski Türk inançlarının izleri bağlamında koruyucu iyeler, kara iyeler, gök ile ilgili iyeler, yer iyeleri ve bu iyeler kapsamında eşik iyeleri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca bildirinin devamında geçiş dönemlerindeki eski Türk inançlarının izlerine yer verilerek bereket törenleri ve hayvanlarla ilgili inanışlara da yer verilmiştir.

İbrahim Dilek, (2020). Kült Kavramı ve Söz Kültü. Bilig Dergisi. S. 95, ss. 47-77.

Makalede kült kavramı ele alınarak tanımı yapılmıştır. Kült kavramının çeşitli işlevleri incelenerek tasnif edilmiştir. Farklı toplum ve kültürler örneklerinden hareketle kültleşmenin benzerlik ve farklılıkları ortaya konmuştur. Kültlerin temel özellikleri açıklanmıştır. Kült ve kutsallık arasındaki bağ vurgulanmıştır. Kırk iki maddede tasniflenen kültlerden sonra söz kültü kavramı ortaya konmuştur. Söz iyesi sözlü metinlerin kutsallığı gibi yeni kavramların ortaya konduğu makalenin devamında sözün tabu, büyü ve sağlatma unsuru olduğuna yer verilmiştir.

Malgorzata Labecka-Koecherowa (1995). Şaman Ayini-Yeniden Yapılanma Deneyi. Tiyatro Araştırmaları Dergisi, C.12, S.12, ss.77-98.

Makalede inanış ve uygulama pratiklerinin yoğun şekilde yer aldığı Şamanizm uygulamalarına, şamanla ve şamanlık icrası ile ilgili birçok ayrıntıya yer verilmektedir. Obanın kapısının doğuya bakması, kapı ruhuna yakarış, kapı ruhu ile konuşma, tefle konuşma, kötülükleri kovmak için kapıya yönelik gibi uygulamalar ile karşımıza çıkan birikim makalede yer almaktadır.

Meryem Bulut- Zeynel Karacagil- Seher Çataloğlu, (2019). Dünden Bugüne Hıdrellez Pratikleri. 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, ss.79-91.

Bildiride hıdrellez kelimesinin anlamından hareketle geçmişten bugüne hıdrelleze dair inanış ve uygulamalar ayrıntılı olarak incelenmiştir. Hıdrellez, hıdrellez hazırlıkları, hıdrellez kutlamaları, yatır ziyaretleri, hızır inancı gibi başlıklar altında yer verilen inanış ve uygulamalar içinde kapı ile ilgili olan inanış ve uygulamalar mevcuttur.

Orhan Acıpayamlı, (1954). Acıpayam ve Çevresinde Mesken ve Mesken İle İlgili Etnografik Araştırmalar. Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi, C.12, S.3-4, ss.163-216.

Makalede Acıpayam ve çevresinde mesken ile ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Mesken yapımında meskenin içindeki ve dışındaki tüm yapısal özellikler ifade edilmiştir. Makalede ayrıca mesken ile ilgili adet ve inanmalara da yer verilmiştir. Bu adet ve inanmalar arasında eşik ile ilgili olanlar oldukça ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Kapı ile ilgili inanış ve uygulamalara da yer verilmiştir.

Osman Bolulu, (1956). Reşadiye’de İnançlar. Türk Folklor Araştırmaları, C.4, S.88, ss.1397-1398.

Reşadiye merkez ve köylerinde yapılan derlemenin yer aldığı makalede birçok inanışa yer verilmiştir. Bu inanışlar arasında kapı ile ilgili inanışa yer verilmiştir.

Özkul Çobanoğlu, (2004). Türk Halk Kültüründe Tör/Başköşe Kavramı ve Anlam Yaratmadaki Simgesel Sürekliliği. Türkbilig Dergisi, S.7, 33-44.

Çobanoğlu’nun makalesinde konu edindiği tör kavramı göçebe yaşamın mekân unsurlarından biri olup yerleşikliğe rağmen hala önemini korumaktadır. Tör kavramı birçok Türk boyunda başköşe kavramı ile karşılanmıştır. Makalede yer verildiği şekliyle bu kavram mekândaki kapı ve eşik kavramının zıddıdır. Tör kavramı var oluşu ilke ve temsil ettiği simgesel anlamlar ile sürekliliği olan bir unsurdur. Makalede törden hareketle üretilen anlam dünyasına ve statü ile bağına yer verilerek mekân tasavvurundaki yeri ve önemi ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

Refiye Okuşluk Şenesen, (2011). Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü izleri. Folklor/Edebiyat, C.17, S. 66, ss. 209-228.

Makalede, Türk kültüründe bolluk ve bereketle ilgili inanışlar eski Türk kültüründen hareketle açıklanmıştır. Türk kültüründe yer alan bereket ve bolluk ile ilgili inanış ve uygulamalar tasniflenmiştir. Tasnifle beraber sahadan örnekler ile yapılan açıklamalar bolluk ve bereket ile ilgili inanışların halk kültürünün birçok alanında kullanıldığını ve çeşitli işlevleri gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu inanış ve uygulamalardan bazılarının kültürle bağlantılı olduğu görülmektedir.

Satı Kumartaşlıoğlu, (2017). Edremit ve Burhaniye Tahtacılarında Hıdrellez. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 20, S.37, ss. 275-292.

Kumartaşlıoğlu, makalesinde Balıkesir Edremit ve Burhaniye Tahtacılarının Hıdrellez kutlamalarını ayrıntılı olarak incelemektedir. Tahtacılar tarafından bahar bayramı olarak kutlanılan hıdrellez gelenekleri karşılaştırmalı olarak incelenerek, eski Türk kültürünün izlerini taşıdığı tespit edilmiştir. Hıdrellezin işlevsel özelliklerine yer verilen makalede yapılan çeşitli uygulamalar bolluk ve bereketi sağlamaya yönelik uygulamalar, arınma ve sağlık ile ilgili uygulamalar, mezar ziyareti ve kurban uygulamalar olarak tasniflenerek açıklanmıştır.

Varis Abdurrahman, (2004). Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme. Milli Folklor Dergisi, Y.16, S.61, ss. 124-133.

Makalede ad koyma geleneği ve Türklerde ad koyma uygulamaları ayrıntılı olarak incelenmiştir. Eski Türk kültürünün izlerini taşıyan ad koyma uygulamasında mekânın kapı ve eşik noktalarında yapılan bazı uygulamalara yer verilmiştir.

2.2.3. Tezler

Tezimiz hazırlanırken yüksek lisans ve doktora tezleri tarandığında tezimizle ilgili verilerin yer aldığı birçok tez olduğu görülmüştür. Burada yer verilenler tezimizde çeşitli bölümlerde atıf yaptığımız tezlerden bazılarıdır.

Âdem Öger, (2003). Tarsus Yöresi Dağ Köylerinde Geleneksel Halk Kültürü Üzerine Bir İnceleme. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Denizli.

Girişle beraber iki bölümden oluşan tezde, hayatın safhalarıyla ilgili âdet ve gelenekler ile birçok inanışa yer verilmiştir.

Alparslan Gönenç, (2011). Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. Konya.

Korkuteli'nde halk hekimliği uygulamalarının incelendiği tezde kapı ve eşik etrafında oluşan inanış ve uygulamalara yer verilmiştir.

Arife Karakum, (2008). Muğla Yöresi Halk İnanç ve Uygulamalarının Değişim ve Dönüşüm Dinamikleri. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas.

Muğla yöresindeki inanış ve uygulamalara yer verilen tezde geçiş dönemlerinde karşımıza çıkan uygulamalardan kapı ve eşik etrafında oluşana yer vermesi açısından tez önemlidir.

Ayhan, Karakaş, (2005). Feke Halk Kültürü Araştırması. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan tezin birinci bölümünde geçiş dönemleri, bayram, tören ve kutlamalar, halk inanışları, halk mutfağı ve halk hekimliğı alt başlıkları bulunmaktadır. Geçiş dönemlerinden evlenme başlığı altında kapı ve eşik etrafında öbeklenen uygulama örneklerine yer verilen tezde halk kültüründeki inanış ve uygulamalara dair birikim yer almaktadır.

Ayşegül Özasan, (2012). Halk Hekimliğinde Ocaklık Kurumu ve Araban (Gaziantep) İlçesi Örneğinde Kadın Ocaklılar. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Halk hekimliğı uygulamalarına yer verilen tezde çeşitli inanış ve uygulamaların odağı olan kapı ve eşige dair birikime yer verilmiştir.

İbrahim Halil Köprüdüz, (2019). Siverek Halk Hekimliğı Uygulamaları. Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Mersin.

Halk hekimliğı uygulamalarına yer verilen tezde inanış ve uygulama boyutuyla kapı ve eşik bölgesi etrafında öbeklenen birikime yer verilmiştir.

Karlygash Ashirkhanova, (2019). Kazakistanda Halk Hekimliğı. Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Niğde.

Tezde halk hekimliğı hakkında bilgiler verilerek Kazakistan'da yapılan halk hekimliğı uygulamalarına yer verilmiştir. Bu uygulamalar içerisinde kapı ve eşigin olduğu uygulamalar mevcuttur.

Mercan Gökçe Şentürk, (2019). İslahiye’de (Gaziantep) Halk Hekimliği. Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

İslahiye’de yapılan bir dizi halk hekimliği uygulamalarının yer verilen tezde kapı ve eşik etrafında oluşan inanış ve uygulamalara yer verilmiştir.

Merve Bozdoğan, (2013). Türk Halk Hikâyelerinde İmtihan Motifi Üzerine Bir İnceleme. Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Niğde.

Tezde halk hikâyeleri hakkında genel bilgiler verildikten sonra aşılması gereken imtihanlara yer verilmiştir. Mekânın unsurlarından olan kapı ve eşik aşılması gereken bir engel olarak çalışmada yer almıştır.

Münire Baysan, (2016). Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği ile Ocak Kültü. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa.

Tezde halk hekimliği hakkında bilgiler verilerek Kütahya’da yapılan halk hekimliği uygulamalarına yer verilmiştir. Bu uygulamalar içerisinde kapı ve eşigin olduğu uygulamalar mevcuttur.

Özlem Üzelgök, (2008). Adana İli Kozan İlçesi Halk Kültürü Araştırması. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan tezin birinci bölümünde geçiş dönemleri, bayram, tören ve kutlamalar, halk inanışları ve halk hekimliği alt başlıkları bulunmaktadır. Geçiş dönemlerinden evlenme ve ölüm başlıkları altında kapı ve eşik etrafında öbeklenen uygulama örneklerine yer verilen tezde halk kültüründeki inanış ve uygulamalara dair birikim yer almaktadır.

Rabia Ebrar Akıncı, (2009). Batı Moğolistan Tsengel Tuvaları’nda Şamanizm, Şaman Olma ve Kozmoloji İlişkisi. Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.

Girişle beraber on bölümden oluşan tezde göçer hayvancılık yapan Tsengel Tuvaları hakkında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Küçük evren olarak görülen keçe ev, bu evin kurulumu ve obadaki durumu ile keçe evin iç mekân kullanımını hakkında verilen bilgiler oldukça önemlidir. Tezde mekân içerisinde kapı ve eşigin önemine dair birikim yer almaktadır.

Salih Çinpolat, (2009). Karaçay Halk İnanışları ve Uygulamalarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

Tezde Tokat ilinde yaşayan Karaçayların inanış ve uygulamalarına yer verilmiştir. Bu inanışlar içerisinde kapı ve eşik etrafında öbeklenen inanış ve uygulamalar mevcuttur.

Sümevra Sinoğlu, (2017). Rize İlinde Geleneksel Halk Hekimliği Uygulamaları. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Rize.

Halk hekimliği uygulamalarına yer verilen tezde çeşitli inanış ve uygulamaların odağı olan kapı ve eşige dair birikime yer verilmiştir.

Ümit Kaldar, (2008). Adana İli Yumurtalık İlçesi Halk Kültürü ve Edebiyatı Üzerine Bir İnceleme. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Girişle beraber on bölümden oluşan tezde Yumurtalık ilçesi halk kültürü ve inanmalar başlığı altında geçiş dönemleri alt başlığında evlenme aşamasında kapı ve eşik etrafında öbeklenen bir dizi uygulamaya yer verilmiştir.

Yunus Gürer, (2008). Kuluncak'ta Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnanışları. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.

Kuluncak yöresinde yaşayan Alevi-Bektaşî kültüründe inanış ve uygulamalara yer verilen tezde dini hayata da yansıyan kapı ve eşik etrafında öbeklenen inanış ve uygulamalara yer verilmiştir.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

Bilim bazı yöntemleri kullanarak ilerler. Halkbilim alanında var olan yazılı birikimin tespitinden sonra alanda gözlem, görüşme gibi yöntemler kullanılarak kaynak kişiler vasıtasıyla konu ile ilgili sözlü birikim toplanmaya çalışılmıştır.

3.2. Evren ve Örneklem

Çalışmamızda araştırma konumuz herhangi bir bölge ile sınırlı tutulmamış, bu yüzden örneklem kültürel coğrafya olarak Anadolu ve Türk Dünyası coğrafyasından alınmıştır. Ancak tezin içeriğini zenginleştirmek adına Balıkesir yöresinde derleme yapılmış, kırk kaynak kişi ile görüşülmüştür. Tezimizde elde edilen sözlü birikime yer verilmiştir.

3.3. Veri Toplama Araç ve Teknikleri

“Türk Kültüründe Kapı ve Eşik” adlı bu tezin hazırlanmasında yazılı ve sözlü verilerden yararlanılmıştır. Sözlü verileri elde etmek için alan çalışmasına başlamadan önce nerelere gidileceği planlanmıştır. Teknik malzemelerimiz olan ses kayıt cihazı, kamera, fotoğraf makinesi ile gözlem ve görüşmeler kayıt altına alınmıştır. Kaynak kişilere köy muhtarı gibi kılavuz kişilere ulaşılarak araştırma için harcanan zaman ve emek verimli kullanılmıştır. Araştırma boyunca kullanılan teknik malzeme seçimi yöntem ile ilgili olarak değişse de kaynak kişilerin istekleri göz önünde tutulmuştur. Kaynak kişilerden bazıları sadece ses kaydı yapılmasına izin vermiş, bazılarıysa sadece yazılı olarak not alınmasını istemiştir. Yaşlı kuşak, teknik malzeme kullanımı söz konusu olduğunda bilgi vermekten kaçınmıştır. Genç kuşağın verdiği bilgileri yaşlı kuşağın verdiği bilgilerle karşılaştırabilmek adına yaşlı kaynak kişilerden bilgi

alınabilmesi için yazılarak derleme yapılmak zorunda kalınmıştır. Yazılarak yapılan derlemelerde kaynak kişiler istedikleri olduğu için çalışmaya katkı sağlamıştır. Görüşme ve gözlem tekniğiyle elde edilen bilgiler sırasıyla yazılı ortama aktarılmıştır. Tasnif edilmiştir. Dizüstü bilgisayar yardımıyla yapılan aktarım harici belleklerle yedeklenmiştir.

3.4. Veri Toplama Süreci

“Türk Kültüründe Kapı ve Eşik” adlı bu çalışma hazırlanırken yazılı kaynaklar taranmış, bugüne kadar yapılan çalışmalar temin edilerek okunmuştur. Gerekli birikim oluştuğunda alan için ön bilgi hazırlığı yapılarak alan çalışmalarına başlanmıştır. Veri toplama süreci yazılı kaynaklardan tarama ve alan araştırması olarak iki kısımdan oluşmuştur. Alan çalışması bittiğindeyse kaynak kişilerden edinilen bilgiler değerlendirilmeye başlanmıştır.

Çalışmamızın hazırlanmasında kullanılan yazılı kaynakların temini için Balıkesir Üniversitesi Kütüphanesi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, internet ortamından yayın yapan bilimsel dergi sitelerinden ve Prof. Dr. Ali Duymaz’ın şahsî kütüphanesinden yararlanılmıştır.

3.5. Verilerin Analizi

Çalışmamızda alandan derlediğimiz malzeme tasnif edilerek yazıya geçirilmiştir. Kapı ve eşik etrafında var olan tasavvur ile uygulamalardaki yeri benzer noktalarda yoğunlaşarak şekillenmiştir. Kaynak kişilerden alınan bilgiler bizim için temel bir malzeme olduğundan çalışmamızda kime ait oldukları, nereden derlendikleri belirtilmiştir. Tezimizde yazılı ve sözlü kaynaklar kullanılarak değerlendirmeler yapılmıştır.

4. BULGULAR VE YORUMLAR

4.1. Kült Kavramı

Toplumların kültürel hayatları içinde temel unsurlardan olan “kült” çeşitli varlık, nesne ve mekânlara dair inanış ve uygulamaları ifade eder. Türkçe Sözlük’te kült(culte), “1. Tapma, tapınma. 2. Din. 3. Dini tören, ibadet, âyin.”olarak karşılanmıştır (1998, s.1436). Orhan Hançerlioğlu, Dünya İnançları Sözlüğü’nde kült kelimesinin Batı dillerinde Fransızca culte, Almanca kult, İngilizce cult şeklinde olduğunu belirterek dilimizdeki karşılığını tapım olarak göstermiştir. Ayrıca Hançerlioğlu kült kelimesini, rit ile yani dinsel tören ve kurallarla eşleştirir. Rit, tapım biçimlerini dile getirmekle beraber ayin kelimesi ile karşılanabilir. Her tapım belli bir biçimde yapıldığından tapım çeşitlerine göre ritler çeşitlenmiştir. Tanrıların bulunmadığı predeizm çağındaki büyüsel ritler ile büyücülerin kentin çevresini dolaşır sınırlar çizilmesiyle korunan şehirler örneği bize ritlerin bir inançsal biçim, ayin ve tapım olduğunu gösterebilir (Hançerlioğlu, 2010, s.281, 433).

Sosyoloji Sözlüğü’ne göre,

“Antropolojik anlamıyla bir kült, bir grubun yerel bir tanrıya ilişkin, inançlar ve pratikler bütünü, tapınmasını anlatır. Sosyolojide ise kült inançları tipik biçimde senkretik, ezoterik ve bireyci olan küçük bir dinsel aktivist grubundan oluşur” (Marshall, 1999, s.441).

Antropoloji Sözlüğü’ne göre kült,

“Kutsal olarak bilinen varlıklar çevresinde oluşmuş, saygı, tapınma, dua, kurban ve ritler gerektiren, özel yer ve zamanlarda bayram ve törenleri bulunan, kült araçlarıyla cemaat liderlerini içeren inanç ve tapınış. Topluluğun başat ya da ortodoks dinsel geleneğinden sapan dinsel hareket ya da örgüt tipi. Terimin kullanımı tarikat teriminden her zaman açıkça ayırt edilmemekle birlikte, bu ikincisi, genellikle bir azınlık din koduna bağlı daha örgütlü, otoriter ve kapalı grupları tanımlamada kullanılmaktadır. Kült ise, daha kendiliğinden ve daha

açık bir hareket olma eğilimindedir.” şeklinde tanımlanmaktadır (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s.519).

Etnoloji Sözlüğü’ne göre kült,

“Yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı, onlara tapınış. Bu saygı ve tapınış duayı, kurbanı, belli ritleri gerektirmektedir. Tapınaklar, toplantı evleri, kutsal olarak bilinen alanlar, tepeler, mağaralar, nehirler kült yeri olarak kullanılır; kült için bayram ve tören gibi belli zamanlar seçilir; kült araçları bulundurulur; en önemlisi de bu amaçla toplanmış bir cemaat ile cemaati yöneten bir lider gereklidir.” (Örnek, 1971, s.147-148)

Sözlüklerde verilen karşılıklardan görüleceği üzere kültürün dillerdeki ve çeşitli disiplinlerdeki karşılığı teolojiye daha yakındır. Cassirer’e göre kültür, “öznenin kendi sonsuz sürecini, ibadet edilen varlığın özüyle özdeş olarak konumlayabilmesi”dir (Cassirer, 2005, s.319). Bu tanımlama ile görüleceği üzere aslında kültür kavramı somut gibi gözükse de aslında soyuttur. Bu yüzden mutlaka bir somutlamaya ihtiyaç vardır. Türk kültüründe Tanrı’ya ulaşmak için insanın geçirdiği aşamalar ve kendini yerleştirdiği çeşitli mekân unsurları ile beraber düşünülerek somutlaştırma sağlanmıştır. Ayrıca insanın Tanrı’ya dair tasavvuru ve inanış şekli, kültürler, dinler farklı olsa da benzer süreçleri kapsar bu haliyle kültürler evrenselleşir.

“Soyut inancı kavrayabilmek, onunla bütünleşebilmek için (genellikle) somut bir olgunun insan ve toplum hayatına girmesi gerekmiştir. Ve bu, şaşılacak bir durum değildir. Kültürün formu, tanrıyla yakınlığıyla belirlendiği için birçoğu onunla benzer özelliklere sahiptir. İlkel insan zihninde inancına ait duyguların evrene yansıdığını görmek istemiştir. Bu yüzden inancın olduğu gibi kültürün de dili, temel yapısı ve kavranışı evrenseldir.” (Dilek, 2020, s.53-54).

Ahmet Yaşar Ocak, tabiat kültürlerinden hareketle Türk kültüründe insanın kültürlere karşı tavır, davranış ve hissiyatını şöyle açıklar:

“Eski Türklere göre bütün tabiat, bugün ancak ruh diye ifade edebildiğimiz gizli güçlerle doludur. Dağlar, tepeler, ağaçlar ve kayalar hissedilen, işiten, iyilik veya kötülük yapabilen varlıklardır; daha doğrusu bunları yapan onlardaki gizli güçlerdir. Bundan dolayıdır ki, eski Türkler bu varlıkların bizzat kendilerine değil, işte bu gizli güçlere takdis hissi beslemişler ve korku, minnettarlık, saygı karışımı bir tavır takınmışlardır” (2002, s.65).

Kültürün açıklanması kadar kültürün oluşma şartları da önemlidir. Bu bağlamda Ahmet Yaşar Ocak’a göre, kültürün varlığı ancak belirli şartların bir araya gelmesiyle olabilir:

“a) Kulte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcudiyeti, b) Bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması, c) Bu inancın sonucu olarak faydayı celb, zararı defedecek ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların varlığı” (2002, s.1011).

Kültler, ağırlıklı olarak ritler, mitler ve anlatılar ile beraber kültürlerin temelinde yer alır. Bayat’a göre kült, ağırlıklı mitolojik tasarımlar vardır ve bu tasarımlarda insan doğru bildiğini yaşamaya ve kutsal bildiğini korumaya çalışır (Bayat, 2007b, s.79). Bu bağlamda Türk kültüründe “kült” kavramı, batıdaki anlamından farklı olarak bir bütünlük ile karşımıza çıkmakta, tapınma ve din gibi anlamlardan ziyade kutsallığı olan unsur ya da unsurlar etrafında bilineni yaşama ve kutsallığı korumaya yönelik inanış, yasak ve uygulamaları kapsamaktadır. Bayat’ın külte dair inanış ve uygulamayı açıklayan yaklaşımına değinmek uygun olacaktır:

“Kült ve inanç, insan toplumunun asırlarca geliştirdiği davranışlar -ki buna iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık, yararlı ve yararsız, kutsal ve sıradan vs. kalıplaşmış zıtlıklar dâhildir- sistemidir. Kült ve inanç, sözlü metinlerde ve ritüellerde topluma iletilen ve toplumca yaşanan örgülerdir. Kült ve inanç düzeyinin sözlü bir metin biçiminde sağlanması bizimki veya biz şeklinde algılanan inanç öbeğinin gizliliğinin onlar veya yabancı kategorisine girenlerden korunmasıdır ki, toplum tarafından her zaman düşünülmüştür. Bir tarafta kültürü ve inancı yaşatan, kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan bir sözlü kültür aracı olan hafıza ve hafızada kolayca kalan simgeler, diğer tarafta topluma yabancı olan, dışa kapalı ve anlaşılmaz olan gizemli sistem, işte bu iki öge mitolojiyi ve mitolojik çağın insanını en çok düşündüren mesele olmuştur. İster anlatıma dayalı metin olsun ister gösteriye dayalı ritüel olsun kültürler, simge ve gizem prensibi üzerinde oluşturulmuştur” (Bayat, 2007b, s.79).

Dilek’e göre ise kült kavramı, toplum ve bireyler tarafından hem “yasak, tabu, cezalandırma” hem de “ödüllendirme ve fayda temini bakımından” faydalı ve zararlı çatışmasının temelinde, “kendi karşıtını içinde barındıran zıtlığa dayalı bir değer”dir. (2020, s.54-55).

İnsanın tasavvuruna göre, çeşitli uygulamalar gerçekleştirilerek kutsallık unsurunun memnuniyeti hedeflenir, kutsallığa saygı duyulur. Kutsalı korumak ve memnuniyetsiz bir durumun ortaya çıkmaması istenir, aksinin olacağı konusundaki tasavvur “korku” üzerinden şekillenmiştir. Korkular, yasak ve tabular ile kaçınmaları ve ceza fikrini beraberinde getirmiş böylece insan kült olana karşı her iki duruma uygun davranış şekli geliştirmiştir.

Kült kavramıyla ilgili açıklamalarda, “kült” kutsallığı nedeniyle saygı gösterilen, inanış ve uygulamalarda mitik düşünme ve kültürel bilinçten kaynaklı toplumsal birlikteliğin olduğu bir kavramdır. Bu bağlamda “kutsal” kavramına değinmek yerinde olacaktır. Eliade’ye göre kutsal, “İnsan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincin yapısı içinde bir unsurdur” (2003, s.11). Kutsalın tezahürü yani hiyerofani ise,

“bir nesne, dünya kadar büyük bir şey, tanrısal bir figür, bir simge, ahlaki-manevi bir kanun, bir fikir olabilir. Kutsal kendisini, kendinden farklı bir şeyle ifade eder; eşyalarda, mitlerde, simgelerde açığa çıkar, ama hiçbir zaman tamamen veya doğrudan doğruya tezahür etmez” (Eliade, 2005, s.52-53).

Durkheim’e göre ise kutsal, “Kutsal bir nesne, şu ya da bu şekilde müşterek bir saygı hissi ilham ettiği için kutsaldır.” diyerek kutsalın beraberinde getirdiği saygıyı vurgular (2005, s.319). Mitik düşünceden bugüne insan tasavvurunda kutsalın tezahürünün gerçekleştiği düşünülen yani kült konusu olan nesnelere çeşitlenmiştir. Kültler, atalar kültü, tabiat kültü gibi başlıklar altında tasniflenmeye çalışılmıştır. Kültleri Türk inanç sisteminde mitsel-dinsel alanın önemli bir parçası ve tanrısal tasavvurun somutlaması olarak gören Dilek’in yaptığı tasnife göre eşik kültü, ev kültü başlığı altında yer alan bir kültürdür (2020, s.56).

Durkheim’e göre, kültlere konu olan varlıklar arasında ölü ruhları, her mertebeden ruh gibi halk muhayyilesine göre tabiatta bulunduğu kabul edilen Tanrı dışındaki diğer tanrısal varlıklar vardır (2005, s.48). Türk inanç sistemine göre kapı ve eşik noktasında kültü konu olan tapınılacak bir Tanrı yoktur. Ancak burası belli işlevleri ile tanrısal ve kutsal özelliklere sahip varlıkların konumlandırıldığı ve bu varlıkların korkuyla karışık saygı duyularak korunduğu dolayısıyla eşik kültürünün olduğu yerlerdir. Türk kültüründe kapı ve eşik noktasındaki bu varlıklar iye kategorisinde yer almaktadır. Dilek’e göre kült, iye ve ritüel bağlantısında dışta görünür olan bir nesne ile içte yani bir iye vardır. İye, “nesnel gerçekliği canlandıran öz ve saf bir varlık” tır. Dıştaki nesnel gerçeklik ‘dünyevi’, öz yani etkin güç (iye) ise onu kutsal hale getirendir. Ritüel ise kültürün hareket ve eyleme yansıyan halidir (2020, s.54). Bu bağlamdan hareketle, Türk kültüründe kapı ve eşik kültü, kutsalın tezahür ettiği düşünülen mekân unsurlarından kapı ve eşik yoluyla, insan tasavvurunda tanrısallığın ve kutsallığın somutlaştırıldığı ve bu noktaya konumlandırılan Tanrı statüsünde olmayan diğer varlıklar için korku ile beraber saygı gösterilerek

gerçekleştirilen inanış, yasak ve uygulamalardan oluşan bir kùltür. Bu kùltte gerçekleştirilen bütün uygulamalar, diğer kùltlerde olduğu gibi Tanrı içindir. İnsan bilincinde Tanrı, varlığı mutlak ama ona ulaşılma yolları çeşitli şekillerde olduğu tasavvur edilendir. Ulaşılamaz olan Tanrı ve Tanrı'nın kutsallığı başka varlık ve nesnelere tezahür edebilir. İnsanın mitik düşüncesine göre, kutsalın tezahürü bir tanrısallık simgesidir. Kutsalın tezahür ettiği düşünölen kapı ve eşik noktasında oluşan kapı ve eşik kùltüyle insan, soyuttan somuta çeşitli uygulamalarla taşıdığı inanışında evrensel uygulamalarda olduğu gibi nesnelere aracı kılarak Tanrı'ya ulaşmak istemektedir.

Türk kùltüründe var olan eşik kùltü çeşitli dönemlerde değişip dönüşerek var olagelmiştir. Tapduk Emre ve Yunus Emre'nin şeyh mürit ilişkisi bağlamında kutsalın tezahür ettiği mekânlardan biri olan eşikte yatan Yunus Emre, Duymaz'a göre, kùltürel belleğin davranış biçimini yansıtmaktadır. Kùltleşmenin olduğu eşik hakkında kùltürel bellek aktarımı hem sözel aktarım ile hem de mekân yolu ile somutlaştırarak sağlanmıştır (2019, s.15-16).

4.1.1. Türk Kùltüründe “Kapı” ve “Eşik” Kavramları

Türk yerleşim kùltüründe yaşam mekânlarının evren modeline, yaşam mekânlarının girişlerinin ise yaşam mekânlarına teşmili söz konusudur. Girişe ait bir öđe olan eşik, maddi kùltürde kapıya teşmil olarak düşünölmüştür. Ögel'e göre, Türklerde evin esasını oluşturan dört unsurdan biri kapıdır (1995, s.27). Ögel, kapıları ev, kale, saray ve bahçe kapıları olarak ayırarak incelemeyi uygun görmüştür. Türklerde kapı ve eşik sözcükleri çoğunlukla eş anlayışla birbiri yerine kullanılmıştır (Ögel, 1978, s.45). Türkler çadır, ev ve otağ kapıları için aynı deyişleri kullanırken ev kapısı için daha çok eşik kelimesini kullanmıştır. Ayrıca eşik kelimesi, evin bütününü anlatan bir ifadedir (Ögel, 1978, s.47, Ögel, 1995, s.27). O halde eşik kelimesi ile işaret edilen hem mekânın giriş noktası hem de mekânın giriş noktasının alt kısmı ile sabitlenmiş mekânın önüdür. Evi bir mekân olarak insanları iklimin zorlayan şartlarından, diğer canlılardan, hırsız ve düşmanlardan, tehlikeli doğaüstü kuvvetlerden ve zararlı dış etkilerden koruyan bir sığınak olarak niteleyen Örneke göre, evin önemli kısımlarından ikisi kapı ve eşiktir. Örneke, “Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik

Tetkiki” adlı çalışmasında kapı ve eşığe “ev ile ilgili inançlar” kısmında yer vererek kapı ve eşığın mekânın somut işlevinin yanında soyut yüklemelerin yapıldığı yer olduğunu vurgulamıştır. Örnek, bu noktada öbeklenen inançları ve kapının Türk kültüründeki anlamını Gennep’in çalışmasından yararlanarak yorumlamıştır.

“Kapı, nasıl bir mabet söz konusu olduğu zaman, maddî dünya ile kutsal dünya arasında bir sınır teşkil ediyorsa, bir mesken söz konusu olduğu zaman da dış dünya ile iç dünya arasında bir sınır teşkil etmektedir. Şu halde, dış dünya ile iç dünya arasındaki bu geçit yeri, tehlikeli doğaüstü yaratıkların, zararlı dış etkilerin iç dünyaya sızmalarını önleyecek şekilde tahkim edilmelidir. Bu da ancak, zararı ve tehlikeyi uzaklaştırıcı niteliklerine inanılan bir takım objelerin kapıya asılmasıyla mümkündür.” (Örnek, 1966, s.113).

Örnek, bu çalışmasında korku kaynaklı pasif büyü olarak nitelendirdiği birtakım uygulamaları koruyucu olarak kapıya asılan, çakılan ve sürülen nesnelere olarak üç maddede sınıflandırmıştır. Mekânın açıklığı olan kapı ve eşik noktasına yapılan vurgu oldukça önemlidir bu yüzden mekâna yani eve ardarda gelen ölüm gibi kötü durumlar karşısında Anadolu’nun birçok yerinde kapı başka yerden açılmaktadır (1966, s.114).

Örnek’in eşik hakkında verdiği bilgilere bakacak olursak,

“Kapının bir ögesi olan eşikte, tıpkı onun gibi üzerinde önemle durulan ve gerek kutsallığı, gerekse zararlı etkilere, tehlikeli kuvvetlere yataklık etmesi bakımından çift yanlı bir özellik taşımaktadır. Büyücülerin soğukluk muskalarını ve kötülük getirici büyüsel objeleri genellikle eşik altına gömdürdükleri düşünülecek olursa, eşik karşısında duyulan korkunun nedeni daha iyi anlaşılır. Halk arasında sık sık duyulan “Eşik altı boş değildir!” sözü, bu korkuyu çok güzel anlatmaktadır. Hastalıklar, uğursuzluklar ve ölümler eşikten geçerek gelmektedir. İç dünyaya açılan yolun ilk çizgisi eşiktir.” (1966, s.114)

Tüm bu bilgilerden hareketle eşığın mekândaki kritik nokta olduğu vurgulanmaktadır. “Ödünç vermek” ile ilgili inançlara bakıldığında ise mekânın yani evin tüm sınırlarıyla özel, bağımsız, kutsal ve eşsiz bir yapı olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda ödünç verme hususunda belirleyici olan unsur zaman olmuştur. O halde mekân olan ev, zaman kavramıyla beraber düşünüldüğünde gündüz gece zıtlığından yola çıkılarak anamladırılan sınırlı bir alandır. Bu uygulama bize, evin insan tasavvurunda mekânsal unsurlar yanında zamansal unsurlardan etkilenen varlıklarla ilişkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mağaradan çadıra, evden mabede,

kurgandan türbeye, uzanan tüm mekânsal kavramlarda sınırları çizen mekânsal unsurların yanında zamansal unsurlar da vardır. Mekânın ve zamanın kesişim noktası mekânın açıklıkları olmuştur.

Mekânların girişleri, bütün yaşam mekânlarında ait olduğu mekân ile özdeştir ve onu temsil etmektedir. Türkler, kale ve saray kapıları için “kapga” sözcüğünü kullanmıştır. Ancak zamanla Batı Türklerinde kaybolan bu kelime Mısır ve bazı Orta Asya Türklerinde seyrek olsa da devam etmiştir. Kuzey Türklerinde ise yaşamaya devam ederek Çuvaş lehçesine girerek varlığını sürdürmüştür. Bu anlamda “kapga” sözü “kapgak” ve “kapak” sözcükleriyle yakın düşünülmüştür (Ögel, 1978, s.47-48). Bazı Türk kavimlerinde kapı kelimesi “ooz” yani “ağız” kelimesiyle karşılanmıştır. Türk efsanelerinde “altın ooz ordo”, “altın kapılı saray” demektir. (Ögel, 1978, s.48). Bahçe kapıları ile ilgili sözcükler çeşitlilik göstermektedir. Anadolu’da avlu kapılarına “gezmeç” denilir. Bağ, bahçe ve bostanlarda, çit veya tahtadan yapılan kapılar için “kapsak, kapsa, kapsalak, kapsalık” gibi sözcükler kullanılır. Köylerde yollara konan kapılara ise “tokutma” denir (Ögel, 1978, s.51).

Sözlüklerde Kapı ve Eşik

Kapı kelimesi ile eşik kelimesi bir mekânda fiziksel olarak birbirini tamamlayan iki unsurdur. Bu iki unsur birleşerek mekânın dışına ve niteliğine vurgu yapar. **Derleme Sözlüğü**’nde kapı, “sokak, dışarı ve hükümet, mahkeme” anlamlarıyla karşılanmıştır (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2632-2633). Buradaki iki anlam dairesinden ilki sokak ve dışarı anlamıyla mekânı temsil ve içeri dışarı ayırımında kapı noktasındaki açıklığı mekânın dışa dönük yüzünü keskin olarak sağladığı düşünülerek ifade edilmiştir, anlam dairesindeki ikinci anlamı ise kapının temsil ettiği özel bir mekândaki otorite ve gücün temsil ettiği mekânın dış yüzüdür. Merkez çevre ilişkisinde sıradan mekânların kapısı sadece içeri ve dışarıyı ayırırken, kutsal mekânlar için merkeze açılan yol çevreden kapı vasıtasıyla ve temsiliyle ayrılarak aslına statü olarak otorite ve gücü işaret eder. “Ev” içine aldığı aileyi var etmek ve yaşatmak için bir çeşit sınır, aidiyet ve mahremiyet sağlayıcı işlevi olan kapı ve eşik ile tam olur. Kapı ve eşik kelimelerinin örtmek ve kapatmak anlamları mekânda karşılanır. Kapı ve eşik evi dış dünyadan ayıran, evin mahremiyet ve müstakillliğini destekleyen, koruma ve güvenlik işlevi ile öne çıkan bir geçiş mekânı unsuru olarak çağlar boyunca şekil değiştirse de tüm işleviyle mekânın en önemli unsurlarından biri olarak var olmuştur. Eşik, **Derleme Sözlüğü**’nde “kapı boşluğunun altında bulunan

alçak basamak” olarak bir statü, otorite ve işlevi işaret etmeksizin sadece bir nesneyi anlatır. Eşiğe yüklenen anlam insan tasavvuruyla beraber çeşitlenmiştir. **Yeni Tarama Sözlüğü**’nde kapı sözlüğü “kapu” olarak gösterilmektedir (Dilçin, 1983, s.125).

Derleme Sözlüğü’nde “eşih” ve “eşiklik” kelimeleri “kapı boşluğunun altında bulunan alçak basamak” anlamında kullanılmaktadır. “Eşiği gaytarmak”, “kapıyı kapamak” olarak anlamlandırılmış, dolayısıyla eşik kapı anlamında kullanılmıştır. Bunun dışında eşik kelimesi merdiven, ayakkabı ökçesi, etraf, çevre ve taneleri alınmış mısır sapı, koçan gibi anlamlarıyla sözlükte karşılanmıştır (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.1792).

Türkiye Türkçesindeki kapı ve eşik kelimesinin diğer Türk lehçelerindeki karşılıklarına bakacak olursak şu şekildedir: Azerbaycan Türkçesinde “**gapi**”, Başkurt Türkçesinde “**işik**”, Kazak Türkçesinde “**esik**”, Kırgız Türkçesinde “**kälga, eşik**”, Özbek Türkçesinde “**eşik**”, Tatar Türkçesinde “**işik**”, Türkmen Türkçesinde “**gapi**”, Uygur Türkçesinde “**işik**” (Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, 1991, s.434-435). Gagauz Türkçesinde “**kapu**” (Gagauz Türkçesinin Sözlüğü, 1991, s.134), Yeni Uygur Türkçesinde “**kapka**” (YUTS, 1995, s.48), Kıpçak Türkçesinde “**kabi, kabu, kapı, kapu**” (Toparlı vd., 2007, s.126), Hakas Türkçesinde “**haalha, izik**” (Arıkoğlu, s. 2005, s.233), Tuva Türkçesinde “**haalga**” (Arıkoğlu ve Kuular, 2003, s.48), Altay Türkçesinde “**ejik**” (1999, s.81), Şor Türkçesinde “**ejik**” (Tannagaşeva ve Akalın, 1999, s.27). Yakut Türkçesinde “**aan**” (Vasiliyev, 1995, s.83, 143). Çuvaş Türkçesinde kapı, “**alök**” (Paasonen, 1950, s.3), Kumuk Türkçesinde “**kapu**” (Tiryaki, 2012, s.115, 126).

Türkiye Türkçesindeki “eşik (başlangıç)” kelimesinin diğer Türk lehçelerinde kullanımı şu şekildedir: Azerbaycan Türkçesinde “**astana**”, Başkurt Türkçesinde “**busağa, iş başı, başlangıs**”, Kazak Türkçesinde “**karsan, bastav**”, Kırgız Türkçesinde “**bosoğ**”, Özbek Türkçesinde “**bosäğa**”, Tatar Türkçesinde “**busağa, iş başı, başlangıç**”, Türkmen Türkçesinde “**bosağa**”, Uygur Türkçesinde “**bosuğa, äripä**” (Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, 1991, s.226-227), Yeni Uygur Türkçesinde “**bosuğa**” (YUTS, 1995, s. 48), Kıpçak Türkçesinde “**bosağa**” (Toparlı vd., 2007, s.34), Şor Türkçesinde “**pozaga**” (Tannagaşeva ve Akalın, s. 1999, s.83), Yakut Türkçesinde “**boruok, aan boruoga**” kelimeleriyle karşılanmıştır (Vasiliyev, 1995, s.83, 143), Kumuk ve Balkar Türkçesinde “**kapı, av**” kelimeleriyle karşılanmıştır (Nemeth, 1990, s.20; Pekacar, 2011, s.124), Karaçay-Malkar

Türkçesi'nde “**kapı**” (Tavkul, 2000, s.196), Karay Türkçesinde “**eşik**” kapı ve giriş anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır (Çulha, 2006, s.62).

Kapı ve eşik kelimelerinin diğer lehçelerdeki anlamlarına bakmak uygun olacaktır. Azerbaycan Türkçesi'nde **gapı**, “1. Girip çıkmak için evin veya binanın duvarında açık yer ve açık yeri kapatmak için tahta ya da demirden yapılan nesne, 2. Ev” (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.42). Azerbaycan Türkçesi'nde eşik sözcüğü ise bayır, dışarı, çöl, bayır tarafa bakan, çöl ve bayır hissesi, ev anlamlarında kullanılmaktadır (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.35). Sözlükte “ev-eşik” olarak verilen kelime “ev, aile, mülk ve umumiyetle evle bağlı her şey” şeklinde karşılanmıştır (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.45). Gagauz Türkçesinde **tokat**, “1.Kapı, 2. Cümlek kapısı” (Gagauz Türkçesinin Sözlüğü, 1991, s.243), Kazak Türkçesinde **bosağa**, “1.Kapının iki tarafındaki duvar, 2.Eşik, 3. Söve” , **esik**, “eşik, kapı” (Koç vd., 2003, s.92,146; Oraltay vd., 1984, s.48, 80), Kırgız Türkçesinde **bosogo**, “1. Kapı çerçevesi, 2. Kapı sögesi, 3. Eşik” , **cer bosogo**, “1. Kapı sögesinin alt kısmı, 2.Eşik”, **baş bosogo**, “Kapı sögesinin üst kısmı” **bosogotayak**, “kapı sögesinin bütün dört parçası” (Yudahin, 1994, s.133), **eşik**, “kapı ağzı, kapı”, **eşikçe** “Küçük kapı, kapak” (Yudahin, 1994, s.342). **Ergilçek**, “keçe evin kafes şeklindeki kapısı” anlamına gelmektedir (Yudahin, 1994, s.337).

Sevortyan Etimolojiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov adlı eserinde kapı kelimesini iki grupta ele almıştır:

Kapı (I) 1. Kapı, kuzu kapan, 2. Kabul odası, kabul salonu, sultan sarayı, 3. Bulunma yeri, bulunma, 4. Hizmet, hizmet yeri, 5. Hapishane, 6. Çatısız balkon; dışarısı; kapka (II), 1. Kapı, kuzu kapı, kent kapısı, kapı kanadı, 2. Ev, ev işleri (1997, s.274-275'den akt. Atmaca ve Adzhumerova, 2010, s.33).

Sevortyan Etimolojiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov adlı eserinde işik kelimesini şu maddelerle karşılar:

Kapı; avlu kapısı; kuzu kapı; kapı kirişi; kapı sövesi 2. Astrolojide üç harfliler ve kapısı, eşiği 3. Kulübe kapısını örten; perde, örtü 4. Giriş 5. Eşik (kapının); keman, mandolin müzik aletleri için altlık 6. Dışarısı, dışarıdaki alan; kapı önünde olan; oda dışında, gökyüzü altında; evin dışarısı/dış kısmı; herhangi bir nesnenin dışarısı/dış tarafı; serbest alan/alan 7. Ev; saray 8. Kapı boşluğu; delik/boşluk; ayın inine giriş, mağara 9. İki kapı arasındaki geçit 10. Kütük 11. Yabancı (1974, s.396-398'den akt. Atmaca ve Adzhumerova, 2010, s.33).

Clasoun, eşik kelimesini “eşik” (EDPT, 260) şeklinde göstermiştir. Kelime burada da “kapı boşluğunun alt yanında bulunan alçak basamak.” anlamıyla karşılanmıştır. Clauson, kelimeyi ayrıca “eşiklik yığaç” kelime grubunda göstermiştir (EDPT, 261).

Tenişev’e göre, Türk dilinde üç farklı görünümü olan kapı kelimesi mekânlardaki kapıyı, avlu kapısını, kuzu kapısını anlatan ve ayrıca ev ve ev işlerini karşılayan bir kelime olarak düşünülebilir. Ayrıca kelime kent, kasaba, aul, çadircık, dükkân kelimelerini de karşılamıştır (2001, s.510-55’den akt. Atmaca ve Adzhumerova, 2010, s.27-28).

Semantik açıdan kapı, mekânda ev ya da evin herhangi biriminin açıklığını örten, güvenlik ve gizlilik sağlayıcı işleviyle dışarıdan gelebilecek olumlu ya da olumsuz etkilerden evi ve evin birimleri olan odayı koruyan kapaktır (Atmaca ve Adzhumerova, 2010, s.25).

Türedikleri kök itibariyle anlamları birbirini tamamlayan kapı ve eşik kelimelerinin Oğuz ve Kıpçak grubu lehçelerde kullanımı dikkat çekicidir. Eşik kelimesi, Kıpçak grubu lehçelerde kapı anlamında kullanılırken, kapı kelimesi sadece Oğuz grubu lehçelerde kullanılmış, yine aynı lehçede eşik kelimesi anlamı farklılaşarak kullanılmıştır. “Kapı” kelimesi görüldüğü üzere Oğuz grubu lehçelerde “kapı/gapı” olarak kullanılırken Kıpçak grubu lehçelerde kapının karşılığı olarak “eşik/işik/esik” kelimeleri kullanılmaktadır (Karşılaştırmalı Lehçeler Sözlüğü 1991, s. 434-435).

Kapı ve eşik kelimeleri ile ilgili kelime grupları şunlardır:

(Bir şeyden) kapı açmak:1. Bir şeyin sözünü etmek veya bir işe başlamak 2. Pazarlığa çok yüksek bir fiyatla başlamak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

(Birinin) kapısı açık: Konuk sever (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

(Birinin) kapısını aşındırmak: Yanına çok sık gitmek (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

(Birinin) kapısını çalmak:(Birine) başvurmak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Eşiğine yüz sürmek: Bir dilekte bulunmak için bir kişiye yalvarmaya gitmek (Türkçe Sözlük, 1998, s.735).

Eşğini aşındırmak: İşini yaptırmak için bir yere çok gidip gelmek (Türkçe Sözlük, 1998, s.735).

Eşğini atlamak: Bir konuya veya bir soruna hakkıyla vakıf olmak(Türkçe Sözlük, 1998, s.735).

Eşii adımnama: Eşiği adımlamak, atlamak (Gagauz Türkçesinin Sözlüğü 1991, s.92).

Eşik düzeltmek: Kendi için ev ve aile kurmak (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.45).

Eşikge çıqmaq: Avluya çıkmak ve tabii ihtiyacını yapmağa gitmek (Pekacar, 2011, s.124).

Ev sahibi, ev yiyesi: Evin başçısı, evin büyüğü Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.43).

Evden-eşikden uzak: Ölüm ve felaketten sakınmak için söylenen söz (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.44).

Ev-eşik sahibi (yiyesi) olmak: Evlenmek aile kurmak, ev eşik sahibi olmak (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.43).

Evli-eşikli: Ailesi, evi, düzeni olan, bütün aile birlikte olan (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.46).

Evsiz-eşiksiz: Yaşayacak yeri, evi ailesi olmayan (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.46).

Kapı (bir) komşu: Bitişikte oturan komşu (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı ağası: 1. Av dışında padişahın yanında bulunan iç ağaların en büyüğü olan görevli 2. Sadrazam kapısının iç düzenini sağlamakla yükümlü görevli (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı ağzı: Kapının ağzı (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı almak (veya yapmak): Tavla oyununda bir haneye üst üste iki pul getirmek ve o hanenin karşı oyuncu tarafından kullanılmasını engellemek (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı aralamak: Bir konuya giriş yapmak, karşısındakini hazırlamak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı aramak: Ev ziyareti yapmak istemek (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı baca açık (veya kilitli): Korunmasız veya korunmuş yer (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı bağlamak: Kapıyı kapatmak (Dilçin, 1983, s.125).

Kapı bağlanmak: Kapı kapanmak (Dilçin, 1983, s.125).

Kapı çuhadarı: Osmanlı devlet teşkilatında ayak işlerinde, özellikle postacılık görevinde kullanılan kimse (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı dışarı etmek: Kovmak, dışarı atmak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı duvar: Çalındığında açılmayan kapı; ses seda çıkmayan yer (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı geçmek: Baştan savmak, atlatmak, ihmal etmek (Dilçin, 1983, s.125).

Kapı gibi: İri vücutlu kimse (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı halkı: 1. Sadrazam, vezir, eyalet valileri, beylerbeyi gibi devlet büyükleri yanında hizmet gören kimselere verilen genel ad, 2. Zengin ve büyük bir evde çalışanların bütünü (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı kadar: Eni ve uzunluğu çok olan (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı kâhyası (kapı kethüdası): Osmanlı egemenliği altındaki beyliklerin, yabancı devletlerin, eyalet valilerinin vezir ve beylerbeylerinin devletle ilgili işlerine bakan görevli (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197)

Kapı kapamaca: Tamamıyla, toptan, hepsi, hep birden (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı kapı aramak: Her yeri aramak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı kapı dolaşmak (veya gezmek): 1. Ev ev gezmek, 2. Her devlet dairesine başvurmak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı karşı: Birbirine çok yakın komşu durumu (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapı kolu: Kapıyı açmaya veya kapamaya yarayan, genellikle metalden yapılmış nesne (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı kulu: Osmanlılarda, devletten ödenek alan, sürekli görev yapan atlı veya yaya askerlerden oluşan teşkilat (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı küpesi: Asma kilit (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapı mandalı:1. Kapının kapalı tutulmasına yarayan demir veya tahtadan araç, 2. Mec. İşe karıştırılmayan kendisine önem verilmeyen kimse (Türkçe Sözlük, 1998, s.1198).

Kapı oğlanı: 1.Kapı çuhadar yamağı, 2. Elçiliklerde çevirmen yardımcısı (Türkçe Sözlük, 1998, s.1198).

Kapı perdesi: Rüzgâr ve soğuktan korunmak için, kalın kumaştan veya deriden yapılmış örtü, perde (Türkçe Sözlük, 1998, s.1198).

Kapı tokmağı: Kapıyı çalmakta kullanılan metal parça (Türkçe Sözlük, 1998, s.1198).

Kapı yapmak (Kapısını Yapmak): 1.Bir şey istemek veya söylemek için karşısındakini önceden başka sözlerle hazırlamak, 2. Ev gezmesi yapmak, 3. (tavla oyununda) Bir haneye üst üste iki pul getirerek ve o hanenin karşı oyuncu tarafından kullanılmasını engellemek (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapı yapmak: Kapıyı kapamak (Dilçin, 1983, s.125).

Kapı yoldaşı: Aynı yerde ve görevde çalışanların her biri (Türkçe Sözlük, 1998, s.1198).

Kapıbağı (kapıhakkı): Gelin, oğlan evine giderken, kız tarafından bir kişinin, erkek tarafından aldığı, bahşiş, ödül (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapıcılık: Soğuğa engel olmak için oda kapısının dışına yapılan ve dışarıya açılan yarısı camlı ikinci kapı (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapıcıkarga: Gördüğü her şeyi almak isteyen kimse (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapıda kalmak: İçeri girememek (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapıdan çevirmek: Geri döndürmek, kabul etmemek (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapıdan hamam: Güvey tarafının nişandan sonra geline ikram olarak yaptığı hamam töreni (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapıdan kovsan bacadan düşer: Yüzsüz, arsız kimseler için söylenir (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapıkızı: Besleme, hizmetçi kız (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapıkule: Eski kale ve saraylarda iki yanında koruma kuleleri bulunan anıtsal yapı (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapıl: Dikdörtgen (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapılalta (kapiıaltı): 1. Jandarma komutan, 2. Polis ve jandarma komutanı (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapılanmak: Bir işe girmek, o işte uzun süre kalmak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapılar yüzüne (üzerine, üstüne) kapanmak: İstenilen şeye ulaşma imkânı verilmemek (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapıları açık tutmak: Herhangi bir konuda ilişkiyi kesmeden anlaşma ortamını sürdürmeye çalışmak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapıları kapamak: Bütün ilişkileri kesmek ve anlaşma ortamını ortadan kaldırmak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapılı: 1. Kapısı olan, 2. Mec. Bir işte çalışan; özellikle resmi bir işte çalışan (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapılık: 2 cm kalınlığında 20-45 cm. eninde ve 200-220 cm. boyunda budaksız tahta (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 1993, s.2633).

Kapısı açık: Her isteyenin geldiği, konuk olduğu yer (Türkçe Sözlük, 1998, s.1198).

Kapısına kilit vurmak: 1. Girilip çıkılmasını önlemek için bir yeri kapamak, 2. Bir yerin çalışmasına son vermek (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196).

Kapısız: 1. Kapısı olmayan, 2. Mec. Bir işi olmayan (Türkçe Sözlük, 1998, s.1198).

Kapıya dayanmak: 1. Gelip çatmak, 2. Bir şey elde etmek için bir yeri, bir kimseyi zorlamak, göz korkutmak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1197).

Kapıyı açmak: 1. Bir işe veya bir konuya öncelikli olarak başlamak, 2. Bir işte başkalarına örnek olmak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapıyı almak: Kapıda oturmak, kapıyı işgal etmek (Dilçin, 1983, s.125).

Kapıyı bozmak: Kapıyı açmak (Dilçin, 1983, s.125).

Kapıyı büyük açmak: Çok masraflı bir işe girişmek veya hesapsız harcamak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1196-1197).

Kapıyı göstermek: Kovmak, uzaklaştırmak harcamak (Türkçe Sözlük, 1998, s.1197).

Kapu aşırı laf etme: Eşikte konuşmak (Gagauz Türkçesinin Sözlüğü, 1991, s.134).

Kapuları açma: Kucak açmak (Gagauz Türkçesinin Sözlüğü, 1991, s.134).

Kapuu aardında durma: Kapı arkasında durmak, dikkate alınmamış olmak (Gagauz Türkçesinin Sözlüğü, 1991, s.134).

Tarihsel Kaynaklarda Kapı ve Eşik

Anlam dünyasında birbirini tamamlayan kapı ve eşik kelimelerinden kapı kelimesine ilk olarak Orhun Yazıtlarında “Temir Kapıg” sözcük grubunda “kapıg” olarak rastlanmaktadır (Ergin, 2002, s.4, 8, 10, 14, 23, 32, 34, 38, 56). Eski Türk coğrafi adlarından biri olan Demirkapı, siyasi sınırları ve geçit bölgelerini ifade etmektedir. Eşik kelimesine Orhun Yazıtlarında rastlanmamaktadır.

Eski Türkçe dönemine kapı kelimesi Uygur Türkçesinde kapu~kapıg~kapag şeklinde kullanılmıştır (Caferoğlu, 1968, s.166). Karahanlı Türkçesi eserlerinde kapı sözcüğü, qapuğ (DLT, s.399), kapuğ (KB, 1134) şeklinde kullanılmıştır. Ayrıca kapğa, büyük kapı ya da geçit (DLT, 399) anlamında kullanılmıştır. Eşik kelimesi ve KB’de “işik” olarak geçmektedir (KB, 451). Kelime ayrıca eşiklik yıgaç (DLT, s.268) kelime grubunda da geçmekte ve “eşik yapmak için hazırlanan ağaç” anlamına gelmektedir.

“Kapı” kelimesi, Nehcü’l-Ferâdis’te “kapuğ” biçiminde kayıtlıdır. “Eşik” kapıyı tamamlayan unsurdur (Tezcan ve Zülfikar, 1995, s.79). Kısasü’l Enbiya’da eşik kelimesi “kapı” anlamıyla kullanılmıştır (Ata, 1997, s.212). “Kapuguş eşigi” ve “ewün

eşigi” kullanımlarında da anlam günümüzdeki gibidir (Ata, 1997, s.60). Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerde “ışık” kelimesi “devlet kapısı” anlamında kullanılmıştır (Özyetgin, 1996, s.118, 126, 218). İrşâdü’l - Mülûkve’s-Selâtîn’de ışık kelimesi “eşik, kapı” şeklinde karşılanmıştır (Toparlı, 1992, s.175, 343, 542).

Dede Korkut Kitabı Vatikan Nüshasında kapı kelimesi “kapu” şekliyle ve “bir yere girip çıkarken geçilen şey” anlamında kullanılmıştır (96b-2, 89a-7, 103a-3, 85a-6, 73a-13, 73b-3, 73b-5). Kelime “Demür Kapu Derbend” ve “Kapulu Kara Dervend/Derbend” kelime gruplarında yer almış ve belli bir coğrafi geçidi anlatmıştır (90a-5, 85a-2, 96b-2). Eşik kelimesi ise “kapı önü ve eşik” anlamlarıyla kullanılmıştır (79b-13, 80a-12, 96b-3).

Yunus Emre Divanı’nda kapı kelimesi “kapu” olarak kullanılmıştır. Divanda ömr kapudan kaçmak, "ömrün kapıdan kaçması, ölmek" şeklinde “açıklığa” vurgu yapan kullanımla karşımıza çıkar (Tatçı, 1998, s.335). Kelime burada canın bedenden çıkışını anlatmaktadır. Bedenden ruhun çıkışı bir “beden kapısı” yoluyla olmaktadır. İnsanoğlu ölüm gibi metafizik konulardaki tasavvurları bedeni ve yaşadığı mekân ve mekânlar üzerinden benzeterek üretme eğiliminde olmuştur. Kapı kelimesi divanda Tanrı, hükümdar ve devlet kapısı anlamlarında da kullanılmıştır (Tatçı, 1998, s.95, 365, 366, 371, 383). Eşik kelimesi ise divanda “eşik, ışık” şeklinde geçmektedir (Tatçı, 1998, s.271, 293, 380). Tanrı ve şahın eşigi Yunus Emre’ye göre kesinlikle ulaşılması gereken yerdir. Ayrıca divanda eşik ile bağlantılı olarak düşünebileceğimiz “ev ıssı”ndan bahsedilmektedir (Tatçı, 1998, s.380).

Bâbü'r Dîvânında ışık “eşik, kapı eşigi ve kapı” anlamında kullanılmıştır. (Yücel, 1995, s.261, 378). Lûgat- i Çağatay ve Türk-i Osmanî’de “ışık “dergâh, bârgâh, âstâne, kapının dışarı tarafı, dervâze” anlamlarıyla karşılanmıştır (Şeyh Süleyman Efendi, 1298, s.54). Bu eserde kelimenin değişik bir anlamı daha karşımıza çıkmaktadır. Buradaki kullanım devlet ve tarikat geleneğindeki kullanımı yansıtmaktadır. Sekkâkî Divanı’nda ışık “eşik, kapı, huzur” anlamında kullanılmıştır (Eraslan, 1999, s.112, 266, 482). Yusuf Emirî Divanı’nda ışık “eşik” olarak geçer (Köktekin, 2007, s.63, 89, 397).

Pakalın’a göre, “kapı” kelimesi halk arasında “kapu” şeklinde söylenerek “hükümet dairesi” anlamında kullanılmıştır. Kelime bu anlamı en eski zamanlardan

beri halkın işlerinin hükümdar saraylarının kapılarında görülmesinden dolayı kazanmıştır. “Kapı” kelimesi ordunun bazı şubeleri için de kullanılmıştır. Bâb-Devlet ve Bâb-ı Hümayun bu dönemde yaygınlaşan diğer kullanımlardır. Saray ve harem halkı için de “Dâr-üs-Saade” denmiştir. Kapı ağası, kapı altı hasılatı, kapı arası, kapıcıbaşı, kapıcı bölükleri, kapıcılar kethüdası, kapıcı odası, kapı çuhadarı, kapı halkı, kapı haseki ağası, kapı kethüdası, kapı kulesi, kapı kulu, kapı kulu askerleri, kapı kulu sipahi bölüğü, kapıkulu sipah bölüğü, kapıkulu süvarisi, kapıkulu ulûfesi, kapılı ulûfesi, kapı oğlanı, kapı oğlanı kethüdası, kapı oğlanları, kapı olmak, kapısı mükemmel vezir, kapıya çıkma/çıkma, kapı yayabaşları, kapı yoldaşı saray, yönetim ve askerlik erkânıyla bağlantılı olarak kullanılan görev ve mekân tabirleri olmuştur (Pakalın, 1971, s.II/166-177).

Diğer Alanlarda Kapı ve Eşik

Anadolu coğrafyasına bakıldığında doğal eşiklerin olduğu görülür. Karalarda çukurlar arasında uzanan geniş kabarıklıklar olarak tanımlanan eşiklerin çarpıcı örneği Mardin eşiğidir. Okyanustaki çanaklar arasındaki kabartılar, eşik olarak adlandırılır (Güney, 1994, s.198, Güney, 2003, s.74). Yerbilimleri alanında eşik basıncı, eşik derinliği, eşik hızı ve eşik çanak gibi sınır belirten terimler mevcuttur. Bu terimler bir olayın katmalar içindeki gerçekleştiği yeri belirtir (Altınlı, 1986, s.347-348). Eşik, mimari olarak evlerde odayı sofadan veya avludan ayıran kapının zeminindeki yüksekçe kısım olarak nitelendirilebilir. Temel var oluş amacı soğuğa karşı bir korumadır. Psikolojide eşik kelimesi ‘şuur eşiği’ gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır (Ülken, 1969, s.101).

Atmaca ve Adzhumerova’ya göre, kapı kelimesi Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde ve sonraki dönemlerde “gelir, geçim, kısmet veya bilgi vs. sağlayan yer, kaynak veya imkân ve konu mesele” şeklinde mecazlaşma yoluyla semantik alanını genişletmiştir. Ayrıca tarihi Türk lehçelerinde ve kapı kelimesi, genel olarak işlevine uygun olarak bir mekân, ürün veya araç adı olarak kullanılmıştır. İlerleyen dönemlerde anlam genişlemesi yaşayarak devlet kapısı, hükümdar kapısı, şah kapısı anlamlarını kazanmıştır. Eşik kelimesi ise bir geçiş mekânı, bir yere ulaşmadan önceki son yer anlamında kullanılmıştır. Semantik olarak eşik birine ya da bir yere ulaşılmadan önce bir durak, bir basamak, bir bekleme yeri ve bir sınırdır. Eşik kelimesi ile insan tasavvurunda sınır olarak kabul edilip kutsalı ve kutsal olmayanı ayıran hemen her nokta ifade edilmiştir (2010, s.29).

Türkçedeki kapı ve eşik kelimeleri Türk kültür coğrafyası içerisinde yan anlam ve eğretilme yoluyla anlam genişlemesi yaşayarak yaygın bir kullanım kazanmıştır. Basit olarak düşünüldüğünde kapı olarak telaffuz edilen kelime mekânlarda “kapatma” ve “açma” işlevi üstlenen araç ya da üründür. Eşik, kapının kapatma ve açma işlevini tamamlamasında ona yardımcı olan diğer araç ya da üründür. Dolayısıyla kapı ve eşik kelimelerinin karşıladığı nesnelere farklılaşmıştır. Ancak insan tasavvurunda kapı ve eşik hakkında, değişik lehçelerde birbirini yerine kullanılarak bir “eşgösterenlik” durumu da ortaya çıkmıştır. Yerleşim kültürümüzde katmanlar halinde ve düz bir çizgi halinde bir gelişim olmadığı açıktır. Eşikten kapıya doğru ya da kapıdan eşığe doğru uzanan anlam yolculuğunda işlevi itibarıyla birbirini tamamlayan bu iki unsur insan tasavvurunda aldığı yer ile zaman içinde anlamsal olarak farklılaşmıştır. Kapı genellikle bir mekânın maddi yüzü, eşik ise çeşitli yüklemeler yapılarak donatılan manevi yüzü olmuştur.

4.1.2. Türk Kültüründe Kapının ve Eşiğin Önemi

Türk kültüründe kapı ve eşığe verilen önem, mutlak şekilde bağlantılı olduğu mekân kavramıyla bağlantılı olarak ele alınmalıdır. İnsan yeryüzünde var olduğu andan itibaren kuşkusuz barınma ihtiyacını karşılamak zorunda kalmıştır. Ağaç kovukları mağaralar gibi doğal mekânlarda barındıktan sonra insan yaratıcılığını çeşitli alanlarda kullanmıştır, insanın yaratıcılığını kullanarak ürettiği mekânlardan biri evidir (Lvova vd., 2013a, s.134). Ev, insanın faaliyet alanları arasında “kültürün yoğunlaştığı” bir yer olarak içine doldurulan nesnelere hacmiyle bir “başlangıç taşıyıcısı”dır. Ev, Güney Sibiryada Türklerinde geleneksel mekân anlayışının en önemli unsurlarından biridir (Lvova vd., 2013a, s.69). Ev gibi yaşam mekânlarının önem verilen noktalarından biri kapı ve eşikleridir. Tuvalarda eve misafir olarak gelen kişinin uygulaması gereken bir takım geleneksel davranış kalıpları vardır. Eve gelen misafir çadıra çadır kapısının sağ tarafını kullanarak girer bu esnada keçeyi sol eliyle açması gerekmektedir. Bu uygulama ile çadır kapısından giren ve mekâna göre “yabancı” olan kişinin gelenekleri bildiği ve iyi niyetli olduğunu gösterdiği düşünülür (Lvova vd., 2013a, s.185).

Türk kültüründe ev, zaman içinde bireyin kâinat düzenine uyum sağladığı ve düzenlenmiş bir yapı olarak çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Radloff’un kumalak falı ile

ilgili verdiği bilgilerde kapı (bosaga) yanı kuskun yanı, arkasına alın (mangalai) denmektedir. Sırtımızı kapıya çevirdiğimizde sağ yanımıza gelen taraf, öz yan(öz cak), sol taraf ise, düşman yanı (duspan cak) olarak adlandırılır. Evin tam ortası, kalb(yürek) olup ocak yeri buradadır (Lvova vd., 2013a, s.135; Ögel, 1995, s.30).

Mekândaki açıklık olan kapının sol yanı kadına, sağ yanı erkeğe ait olarak görülmüştür. Lvova vd.'ye göre, aile yapısının simgeleri mekân ve mekânın bölümleri üzerinden ifade edilmiştir. Erkek ve kadın mekânda yukarı ve aşağı, sağ ve sol gibi bölümlerle ve kutsal ile sıradan gibi kavramlarla özdeşleştirilmiştir (2013a, s.80, 222). Kapı, ayrıca farklı ev tasarımlarına sahip olan Türk ve Moğollarda evin kısımlarının belirlendiği bir değer olarak karşımıza çıkar. Evin girişinden karşı duvara giden çizgi yaş ekseni olarak kabul edilerek, kişiler bu çizgide küçükten büyüğe doğru konumlandırılır. Aynı zamanda bu çizgi cinsiyet olarak da erkek ve kadını çadırın sol ve sağ kısmına konumlandırır. Tsengel Tualarında evin solu kadını, sağı ise erkeği temsil eder (Akıncı, 2009, s.78). Çerine Altaylıları, Sarı Han'ın tasviri çadırın girişine, kapının kadınlar tarafındaki yanına konur (Anohin, 2006, s.161). Ziya Gökâlöp bu inanişı şü şekilde anlatmaktadır:

“Eski Türklerde evin bir sahibi olduğu gibi, bir de sahibesi vardı. Evin sağ yanında "kısırak memeli", evin sol yanında "inek memeli" iki put vardı ki birincisi erkeğin (zevcin), ikincisi kadının(zevcenin) simgeleriydi. Birincisine ev sahibinin kardeşi, ikincine ev sahibesinin kardeşi denilirdi” (2015, s.301).

Türklerde, sağ hakanı ve erkeği, sol hatunu ve kadını ifade eder. Türk kültüründeki ikili tasnif önceleri ‘Yang’ ve ‘Yen’ sonra ak ve kara olmuştur. Bireyler, sağ ve sol olarak birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülmüştür (Ziya Gökâlöp, 2014, s.68, 83-84).

Eşik kelimesini aile bağlamından hareketle eş kelimesi ile ilişkilendiren Ziya Gökâlöp, kelimenin “refik, arkadaşı” anlamında kullanıldığını yoldaş ve gönüldaş gibi kelimelerin bu anlamını ihtiva ettiğini belirtir. Aslında Ziya Gökâlöp eş kelimesini açıklarken kut ve sür kavramlarını da karşılaştırma yapmak için vererek eşin tüm varlıklarda bulunan bir eş ruh olduğunu vurgular. “Eşik” kelimesinin “eşli” anlamına geldiğini, eşiğe basılamayacağını, yabancı bir adamın evin eşiğini atlayamayacağını anlatır. Her adamın bir eşi yani perisi olduğu gibi her evin de bir eşi yani perisi vardır. Bu yüzden yeni gelin kapıdan içeri alınır, eşiğe bastırılmaz. Evin kadını evin eşi ile iyi geçinmek zorundadır bu yüzden bazı görev ve sorumluluklarını yerine getirmek

zorundadır. Evin kadını evi temiz tutmalı, israf etmemeli, çocukları terbiyeli yetiştirmeli ve bu şekilde evin müdiresi olmalıdır aksi halde ev perisinin gazabına uğrar bu yüzden evin kadını ailenin ahlakını gözetir (2014, s.59-60).

Eşik hakkında Ziya Gökalp, “Eski Türklerde eşik de mukaddesti. Yabancı bir adam eşiğe basarsa çarpılırdı. Evlerin taaruzdan masuniyeti eşiklerin bu kutsiyetinde dinî bir müeyyide bulmuştu” diyerek eşiğin kutsallığını ve koruyucu vasfını vurgular (2015, s.301). Eşik hırsızlar için tekin olmayan, geçeni çapan bir yerdir, benzer şekilde evin pencereleri de bu özelliğe sahiptir. Evin perisinin koruyuculuğu evlerin eşiklerinden başlar bu yüzden çarpar özellikteki bu yerlerin olmadığı düşünülmüştür ve tekin olmayan çarpar özellikteki yerlere eşik denmiştir. Ev gibi perisi olan mera, pınar, ırmak gibi diğer mekânlar da benzer özelliğe sahiptir, genel anlamdaki eşik kelimesi dönüşerek özelleşmiştir (2014, s.60-61).

Eşik kelimesini daha iyi anlayabilmek için “tör” kavramına değinmek yerinde olacaktır. Evin bölümlerinden “tör” statüsü en yüksek yerdir. Kapı ve eşiği törden hareketle düşündüğümüzde oluşan simgeler süreklilik arz eder dolayısıyla bu kavramlarla ilgili tarihi bir süreç gözümüze çarpar. Çobanoğlu’na göre tör, evin yaş ve statü olarak önde gelen önemli kişilerinin ve misafirlerinin oturduğu yerdir. Ocağa bakan ve çeşitli şekillerde süslenen tör, evin şeref köşesidir. Töreye göre, töreyi muhafaza edip koruyan ve uygulamayıcısı olan yaşlı ve bilge aksakal kişilerin ve misafirlerin oturabileceği bir yerdir. Dolayısıyla tör, töreyi ve onu oluşturan bilgelik, erdemlilik, yaşlılık ve misafirlik gibi sosyokültürel değerlerin ifadesidir. Kapı ağzı ya da eşik ise başköşede oturanlara ikramları sunacak veya hizmet edecek olanların oturduğu ve yaşça küçüklerin, başköşeye geçmeye değer bulunmayanların konumlandırıldığı yerdir (Çobanoğlu, 2004, s.34, 37).

Daire olarak tasarlanan mekânda kapıdan töre doğru dikey ve bu dikey çizginin üzerine çekilen yatay çizgi ile belirlenen alanın solu erkeğe, sağı kadına aittir. Erkekler kısmının kapının tam karşısına isabet eden kısmı tördür. Burası erkek misafirlerin şeref makamıdır. Kapının solunda kalan diğer parça daha az saygın erkekler içindir. Büyük erkek çocuklar aile kısmına girse de sol tarafın kapı dibine oturur. Eğer evde misafir varsa erkek ve kadınlar saygı derecesinin azalması oranında kapıya doğru sıralanır. Statüsü en düşük olan fakirler ve hizmetçiler her zaman kapı kenarındadır (Baldick, 2011, s.140; Radloff, 1994a, s.25; Seroşevsky, 2007, s.100-101). Altaylılarda, gelin

kayna (eşinin büyük akrabaları)nın ail¹inde sadece evin kadınlar bölümü olan kapının yanında oturabilir. Ayrıca gelin, evin erkek bölümüne dış taraftan yaşanamaz ve kaynanın ailinin kapısının önünden geçmek yasaktır (Lvova vd., 2013c, s.174). Gelinin statüsü ancak bu kadarına izin vermektedir. Ev sahibinin evde yaşayan akrabaları kapı yanındaki sağ duvar yanına oturur (Radloff, 1994a, s. 115). Tuvalarda yaşlı kadın ve erkeklerin konumlandırıldığı yer çadırın girişidir (Lvova vd., 2013c, s.92, Lvova vd., 2013a, s.185). Altaylılarda yurda giren herkes kendi derece ve şerefi wwife ilgili belirlenmiş yere oturur (Radloff, 1994a, s.8-29, 59-60). Tsengel Tuvalarında evlerdeki oturma düzeni kapıyı karşıya alacak şekilde ve yarım ay şeklindedir. Kapıdan girenler böylece saygı ile karşılanır (Akıncı, 2009, s.80).

Kapının solu sağına göre daha düşük statüdedir. Tuva geleneklerine göre eskiden evde kalmış kızlar, erkek giysisi giyip erkekler gibi tek saç örgüsü örmüş ve evlenmemiş erkekler yırtık ve eski giysi giymiştir. Mekânda konumlandırıldıkları yeri çadırın en kötü bölümü yani kapının solu olmuştur. Aynı zamanda burası soğuk günlerde yeni doğan kuzu, oğlak ve buzağı konduğu ve ölen bebekleri koyun derisine sarıp bekletildiği yer olmuştur (Lvova vd., 2013a, s.220). Tuvalarda aşağı sosyal statülü insanlar eşikten daha fazla içeri alınmaz bu uygulama evin üzerinden çeşitli kötülükleri uzak tutmak için yapılır. Ayrıca bazen çadıra bile alınmayan aşağı statüdeki insanlara sadece kapı arkasında yemek verilir. Çocuğu olmayan kadınlar için benzer davranış kalıpları sergilenir. Aşağı statülü ya da statüsünü düşüren çeşitli özelliklere sahip insanlara karşı alınan bu tip önlemler, çadırda bulunan ev sahiplerinin yaşamını olumsuz etkilenmemesi içindir (Lvova vd., 2013a, s.83).

Evin giriş kısmı, törden yani merkezden uzak bir nokta olmasından dolayı statüsü düşüktür ve bu yüzden girişin sağına ve soluna eşyalar konumlandırılmıştır. Kımız hazırlamak ve saklamak için kullanılan kaplar, Batı Moğol ve Buryatlar bu kapları çadır girişinin karşısına, ocağın arkasına ön köşeye bırakır (Lvova vd., 2013a, s.150). Tsengel Tuvalarında kapıya yakın sol iç kısımda mutfak erzakları bereketi içeride sürdürmek amacıyla konumlandırılmıştır. Kapının sağ kısmında temizlik ve kişisel bakım gibi işler görülür bu nokta evin en aşağısı ve dışa yakın noktasıdır (Akıncı, 2009, s.78).

1 Çadır, yaşam alanı.

Kerekü veya otağ kâinatı temsil eder ve kapısı doğuya bakar Türk kültüründe mekânın en küçük parçası olan oda (kubbeli oda) eşikten töre doğru uzanan doğu batı istikameti esas alınarak konumlandırılmıştır. Göktürk otağının bir Çin şairi tarafından yapılan tasvirinde kapısı doğu yöndedir (Esin, 1985, s.3, 9, Esin, 2006, s.120; Uraz, 1994, s.29). Sahalarda, Tuvalarda ve Güney Sibirya Türklerinde yaşam mekanlarının kapısı doğuya bakar (Akıncı, 2009, s.71-72, 75-76, 81; Bapaeva, 2013, s.34, 55-56; Lvova vd., 2013a, s.76-77; Seroşevsky, 2007, s. 45). Hakas atasözlerinden birinde evin iki esas elemanı olan giriş (kapı, eşik) ile saygın bölümü (tör) karşılaştırılarak yönlerle beraber “Kapı doğuya, tör batıya” denmektedir. (Lvova vd., 2013a, s.78). Burhanistlerin ev düzeninde batı ve doğu, kült nesnesi olan ip ve kurdelelerle ve cayık tasvirleri ile süslenmektedir. Törde ak cayık tasviri, girişin erkek tarafına törden farklı renk ve kurdele sayısınca olan sarı cayık tasviri konur (Lvova vd., 2013a, s.81). Bu bağlamda Türk kültüründe kapı ve eşiklerin yönünün genellikle doğu olduğunu ve güneşin kutsallığı ile bağlantılı olması yanında başlangıcı ifade eden yöne kapı ve eşiklerin konumlandırılmadığı görülmektedir.

4.2. Dünya Kùltürlerinde ve Semavi Dinlerde Kapı ve Eşik

4.2.1.Dünya Kùltürlerinde Kapı ve Eşik

Dünya tasavvuru, çeşitli kùltür ve dinlerde üç katmanlı yapıda karşımıza çıkar. Yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü olarak üçlü yapıda düşünölen yapıda katlar arasındaki açıklıklar önemli olarak görölmüştür. İnsan tasavvurundaki kapalı mekânlardan açık mekânlara ya da açık mekânlardan kapalı mekânlara doğru geçişlerde bir “kapı” benzetmesi söz konusudur. Şüphesiz bu benzetmenin yapılma nedeni kapının çift yönlü bir geçişi sağlamasıdır. Dünya modelinde orta dünyadan gökyüzüne doğru direk aracılığıyla tasavvur edilen geçiş yani kapı sembolizmi, bazı toplumlarda bir yıldız olan Samanyolu ile eşleştirilerek görünür kılınmıştır. Yeryüzü ile yeraltı altı arasındaki geçişin ise dağ sembolü üzerinden mağaralar aracılığıyla gerçekleştiğı düşünölmüştür. Bu bağlamda mağaralar, dağların yer altıyla ilişkisi olan gizli yerleri olup ölümsüzlüğü ifade etmektedir. Katılma ayini gibi çeşitli ayinler cennete benzetilen ve bu yüzünden girişi ve çıkışı zor olan mağaralarda yapılmıştır (Eliade, 1991, s.131). Yer altına geçişin olduğı bir diğere açıklık olan çukurlar yer altı tanrılarının çağrıldığı, kurbanların sunulduğı bir sınır ve geçiş bölgesidir (Collins, 2002, s.226 ve Wilhelm, 1994, s.75’ten aktaran, Çepel, 2011, s.11). Bu yüzden gökyüzündeki tüm açıklıkların yeryüzü ile gökyüzü arasında, mağaralar ve çukurlar ise yeryüzü ve yeraltı arasında birer geçiş noktası ve işlevsel benzerliğı nedeniyle kapısı olarak düşünöldüğü söylenebilir. Dünya tasavvurundaki gökyüzüne ve yeraltına doğru çeşitlenen geçiş noktaları daha sonraları insanın ürettiğı mekânlara ilham kaynağı olmuştur. Dünya modeli, üretilen hemen her mekâna uyarlanmıştır. Dünya tasavvurundaki geçiş noktalarına verilen önem insan tarafından üretilen mekânların geçiş noktası olan kapı, eşik ve girişlere verilmiştir. Ayrıca çeşitli mekânlardaki baca deliğı gibi unsurlar gökle bağlantılı olarak düşünölüp aynı mantıkla önemli görölmüştür, üzerine mitik dönemlerden beri yüklemeler yapılan mekânın yatay ve dikey eksenindeki giriş, çıkış yani geçiş noktaları bütün kùltürlerde ve dinlerde benzer tasavvurlarla karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak tüm kùltürleri kapsayacak şekilde bu konu hakkında Cooper’ın verdiğı bilgiler değerlidir. Cooper’a göre kapı; umut, fırsat, açılış, bir konumdan ya da dünyadan diğere geçiş, başlama, tanrıçanın koruma yönü, hem kurtuluşa hem fırsata açık olan yerdir (1987, s.118). Eşik ise, lâik alandan kutsala geçiş, dış lâik mekândan iç kutsala geçiş ve yeni bir dünyaya giriş noktası anlamına gelir. Eşik, aynı zamanda sınırı temsil eden ve doğa ile doğaüstünün buluştuğı

noktadır. Duvarında bulunan bir kapı tehlikeli bilinmeze girmenin eşik sembollerinden biridir. Bir sınır olarak kabul edebileceğimiz bu noktada “sınırları yenme” çeşitli ritüellerle sağlanır (Cooper, 1987, s.398). Ayrıca giriş ve eşik farklı kültürlerde aynı sembole gönderme yapar (Cooper, 1987, s.163). Örneğin, Japonlar eşik iyesinin davetsiz misafirleri, kötü ruhları ve kişileri uzak tutma gücünden faydalanmak için eşığe tuz serper (Kocabıyık, 2014, s.32). Eliade’ye göre ise eşik, kültürlerde değişik anlamlar yüklenen bir geçiş mekânı olmuştur. Semantik anlamıyla örtüşen ve eşikte yapılan uygulamalara Babil, Mısır, İsrail gibi bazı Eski Doğu kültürlerinde rastlanmaktadır. Bu kültürlerde eşik, yargılamanın yapıldığı yer olmuştur (1991, s.6).

Eliade, içeriye doğru açılan kapıyı, kilise örneği üzerinden bir süreklilik çözümü olarak açıklar. Aynı zamanda eşik, dinsel ve dindışı iki varlık dünyası arasındaki mesafedir. Bu anlamda hem her iki dünyayı birbirinden ayırır ve zıtlştırır hem de her iki dünyanın kesiştiği ve ilişkide bulunduğu noktadır. Eşik, dindışı dünya ve kutsal dünyaya geçişin olduğu “paradoksal yer”dir (1991, s.5-6). Mekânların girişlerindeki kapı ve eşığe dair yasak, tabu ve kaçınma uygulamaları bu noktalarda saygı duyulan ve korkulan bir varlığın tasavvurunu ifade eder, bu tasavvur ilkel insanın bilinçaltında değişik coğrafyalarda benzer şekilde ortaya çıkmasıyla evrensel bir nitelik taşır. Thomson nehri kıyısında yaşayan Kızıldereliler, avladıkları avı çadırlarına kapıdan içeri almamalarını, kapıyı kadınların kullanması olarak açıklamalarına karşılık, bu soruya Tunguz ve Laponların da aynı şekilde cevaplandırmış olmaları oldukça dikkat çekicidir (Harva, 2014, s.336). Amerika kıtasında yaşayan Borolarda eşik, mekânsal olarak bazı bireyleri “öteleme” aracı olarak kullanılır. Ölüm ayini esnasında kadınların durduğu yer kapı eşikleridir, orada toplanırlar (Levi-Strauss, 2000, s.249). Afrika’da hayvancılıkla uğraşan zenci kabileler arasında bazı ritüellerde kapı önemli bir unsurdur. Ağaçkakan kılığına giren genç erkekler, yağmuru çağırmak için meşe ağacından yapılan kapılara vurur (Graves, 2010, s.246). Hintli tanrıçalar kapı pervazlarına oyulur, bu kişinin içinden geçerek yüce konuma girdiği tanrısal konuma işaret eder. Farslarda, Mitra, cennetin yedi bölgesine giriş ya da bir mağaranın başlamasını sembolize eder (Cooper, 1987, s.118). Ayrıca Mitra’nın yedi kapılı ve tepesinde sekizinci kapısı bulunan sembolü, küreler, gezegenler ve yıldızlar arası ruh geçişlerini ifade eder. Tanrı heykellerinde Tanrı’nın elinde tuttuğu anahtar, Mitraistlere göre, ruhların gökyüzüne iniş ve çıkışları sırasında geçtikleri kapılara aittir (Ulansey, 1998, s.26, 104, 141). Mısır medeniyetinde ilahlara

giden yolun sonunda bulunan mabetlere giden kapılar muazzam özellikler taşır (Schimmel, 1999, s.42).

Cooper'a göre eşik, aynı zamanda bekâret tanrıçaları ve ev putlarının mekânı olmuştur. Ayrıca eşik, kişinin kutsal mekâna girmeden önce aşması gereken çeşitli canlıların mekânıdır; eşik ejderhalar, yılanlar, canavarlar, köpekler, akrep adamlar, aslanlar gibi canlılarla korunur. Bu tip canlılar insanın hızlı ilerlemesini, taşıyabileceğinden daha fazla gizli ve esrarengiz bilgileri bulmasına engel olur (1987, s.398). Kutsal mekân olarak tapınağın inşası kozmosun yeniden inşası anlamına gelir. Tapınakların varlığı, kozmik düzenin varlığını sürdürmesine katkıda bulunur. Tanrıların yeryüzünde yaşayabileceği mekânlara ihtiyaçları vardır. Tapınak insanların tanrılara açılan kapıları olduğu gibi, tanrıların da insanlara açılan kapılarıdır. Bu düşünüş dinsel mekânların kapılarına yüklenen anlamın temelidir (Demirci, 2013, s.82). Mimariye yansıyan şekliyle Tanrı Asur'dan izin alan Şalim-ahum'un yaptırdığı tapınağın özellikleri arasında sedir ağacından yaptırdığı kapıları altınla, gümüşle donatması yer alır (Demirci, 2013, s.87). Bu bağlamda tapınak mimarisinde tapınağın alanının başladığı nokta ya da sınır olarak kapının düşünülmesi kapılarda kullanılan malzemeyi önemli kılmıştır. Babil'de kült gününde yapılan ritüeller sabah tapınak kapısının açılmasıyla yani içeri ile dışarının eşitlenmesi ile başlar akşam tapınak kapısının kapanmasıyla biter. Zaman ve dolayısıyla mekân kapının açılması ve kapanması ile sınırlandırılmıştır. Şeşgallu adlı din adamı Esagila'nın doğu kapısına gelip anahtarla kapıyı açarak su ile arındırma ritüeli yapar. Ritüeller bittikten sonra Şeşgallu ilahiler söyler ve tapınağın diğer kapılarını da açar. Öteki personelin kapılardan girmesini sağlayarak, ritüelin icrasına diğer görevlileri de dâhil eder. Ritüelin ertesi günü sadece çok az bir kısmı korunan bir duayı tanrı Marduk'a okur. Tapınağın kapısını açar ve kült fonksiyonunu icra edecek görevliler alana gelir (Demirci, 2013, s.57, 63-64).

Dünya kültüründe belli sınırlar kapılar vasıtasıyla vurgulanır. Şehir kapılarına mitolojik kaynaklı çeşitli anlamlar yüklenebilir. Yunan şehir kapıları birden çoktur ve çoğunlukla yedi tanedir (Graves, 2010, s.516-517, 616, 807). Yunan mitolojisinde Kadmos'un kurduğu Thebai şehrinin yedi kapısı vardır (Yörükân, 2000, s.69). Avrupa'nın kuzeydeki en uç noktası olan Telepylos, "Uzaktaki Cehennem Kapısı" anlamına gelmektedir (Graves, 2010, s.952). "Yüksek Kapı" anlamına gelen Hypsipyle ise günlük yolculuğu gökyüzünde bir kemeri andıran Ay Tanrıçası'na

verilen ünvan olabilir (Graves, 2010, s.519-520). Jermenlerde evin kendisinin, özellikle kapısının ve ev sahibinin oturduğu yerin kuvvetle dolu olduğuna inanılmıştır (Schimmel, 1999, s.80). Roma medeniyetinde dua metinleri ilahların isimlerini sırasıyla sayarak başlar. Kapının, açmanın, başlangıcın ilahı olan Janus dualarda sıkça geçer. Ay isimlerine yansıyan Janus, hem geleceğe, hem de maziye bakan kapı ilahı resimlerinde iki başlı yahut ikiyüzlü olarak tasvir edilmektedir. Janus, Roma'da kapının ve ailenin ilâhıdır. İki başlı veya ikiyüzlü Janus, devlet ayinlerinde yer almıştır. Onun mukaddes ayı, senenin başlangıcı olan Ocak ayı (Januar, Janvier)dır (Schimmel, 1999, s.72, 255-256). Hititlerde mekânların kapılarına önem verilmiştir. Kapılarda malzeme olarak değerli olan madenlerden altın, lapis, demir, bronz, mermer, diyorit tercih edilmiştir. Hititlerde tanrıların yeryüzüne Tawinia kapısından indiği düşünülmektedir. Tapınak kapılarının sağ ve sol kısımları dinsel törenlerde kullanılmaktadır. Kapı büyüde çok sık kullanılan bir mekândır. Kapının sağ ve solu özel amaçlar için kullanılır (Çepel, 2011, s.75, 103, 118, 126). Hitit büyü ritüelleri arasında kapı ve kapı sürgüsüne yapılan saçılar dikkat çekicidir. Saçıların yeryüzü ile yer altını ayırdığı düşünülen kapılara yapılmasının amacı ilkel tanrıların yeryüzüne çıkmasını sağlamaktır. Hititler şüphesiz burada bir benzerlik kurmuştur. Hititlerde kurban kanının akıtıldığı yerlerden biri de kapı sürgüsünün altıdır (Çepel, 2011, s.59, 93). Hititlerde doğum esnasında doğum sandalyesi kırılan kadınlar için kapıda kuş yakılarak kurban edilmektedir. Tanrıların kızdığı düşünülürse kapıya dört çivi çakılır (Çepel, 2011, s.106-107, 151). Hitit büyülerinde kullanılan benzerlik öğeleri büyük oranda doğa gözlemlenerek oluşturulmuştur. Kapının eşik yatağında dönmesi, kapı kilidinin itilerek kapının açılması gibi unsurlar büyülerde kullanılmıştır (Ünal, 2003, s.118-120'den aktaran, Çepel, 2011, s.29). Hitit büyü ritüellerindeki kirlilik unsurlarının temizlenmesinde kullanılan eylemlerden biri de "kapıdan çıkmak"tır, kapı bu ritüelde kullanılan malzemedir (Reyhan 2003, s.126'dan aktaran Çepel, 2011, s.33, 147). İktidarsızlığa karşı yapılan büyüde kişi kapının altından geçirilir, tam geçerken elindeki ayna ve gergef elinden alınır (Çepel, 2011, s.67). Kilikya medeniyetinde şehir kapılarındaki semboller şehrin kime ait olduğunu anlatır. Konya şehri kapısında Perseus'un elinde Gordon'un kesik başını tuttuğu resmi vardır (Ulansey, 1998, s.51). Astrolojide Yengeç ve Oğlak dönenceleri ruhların dünyaya inip çıktığı birer kapı olarak görülmüştür (Ulansey, 1998, s.73).

4.2.1.1. Kapı ve Eşik Tanrıları/Bekçileri

Kapı ve eşikler, neredeyse tüm mitolojilerde bir geçiş noktası olarak korunması gerekli bir sınır noktası olarak tasavvur edilmiştir. Bu sınırın tanrılar, cennet, cehennem ve insanlar arasında olduğu düşünülmüştür. Babil adı "Tanrının kapısı" anlamına gelen Bab-EI, Bab-İlou veya Bab-İli sözlerinden oluşmaktadır (Hooke, 1993, s.162, Soury, 2008, s.25). Babil mitolojisinde fırtına tanrısı Adad gürlemesiyle yeraltı tanrısı Nergal göklerdeki okyanusun sularını tutan kapıların direklerini parçalayıp yıkar (Hooke, 1993, s.59). Eşiği insanların kötü niyetlerinden, şeytani ve hastalık getiren güçlere karşı koruyan ve eşik muhafızı olarak düşünülen tanrı ve ruhlar vardır. Bu nedenle eşiğin üzerinde sunulan kurbanlar, koruyucu tanrılar içindir. Babil, Mısır, İsrail gibi bazı Eski Doğu kültürlerinde eşik, yargılamanın yapıldığı yer olmuştur. Ani ve somut bir şekilde mekânın sürekliliği gösteren iki unsur olan kapı ve eşik geçiş simgesi ve aracıdır (Eliade, 1991, s.5-6). Eşik, özel ayinlerin düzenlendiği bir geçiş noktasıdır. Birçok kültürde eşiği bir ruhun koruduğuna ve bu ruhun bir ata ruhu olabileceğine olan inanç yaygındır. Mali'de Bambaralar, atalarının ruhunu, tasvirlerinin oyulduğu sopaları eşiğe vurmak suretiyle çağırır (Chevalier ve Gheerbrant, 1996, s.998'tan aktaran, Kocabıyık, 2014, s.322).

Çeşitli kültürlerde tapınak girişleri mimari unsurlarla önemli olduğu işaret edilen noktalar. Tanrılar, ejderhalar, doğaüstü hayvanlar, silahlı muhafızların bu noktaya konumlandırılması ile içerdeki güçlükler ve mekândaki önem vurgulanır. Bu mekân ya da mekânlara kendini adanmış kişiler girebilir ve ancak girdikten sonra kişinin dönüşümü başlar. Dışarıdan içeriye giren kişi merkeze, göbeğe, cennete yani bir çeşit rahme girer ve yeniden doğar. Benzer çağrışımlarla üretilen tasavvurlarda köprü, dar kapı, sırat köprüsü gibi unsurları içine alınarak bir sınır yani eşik vurgusu yapılır (Kocabıyık, 2014, s.324). Sümer mitolojisinde eşik bekçiliğinin belli tanrılar ve belli hayvanlarca yapıldığı tasavvur edilmiştir. Sümerlerde "Papsukkal" yılanların tanrısıdır ve evlerle insanları kötü ruhlardan korur (Uraz, 1994, s.66). Gizida ve Dumuzi adındaki tanrılar ise büyük tanrı Anu'nun kapısında bekçilikle görevlidir (Uraz, 1994, s.59). Yapılan kazılarda bulunan heykellerde boynuzlu yılanlar kapı bekçiliği yapan iri ve boynuzlu yılanlardır ve bu yılanların görevi koruyuculuktur (Uraz, 1994, s.154-155).

Geçişler, Pagan kültüründe kapı sembolü ile ifade edilmektedir. Arkeolojik malzemelerden lahitlerde kapı figürü ölümü ifade eder. Geri dönmenin mümkün

olmadığı durumları anlatan ve önünde sunu olan kapı ölümün, tapınak kapısı ise erginlemenin sembolüdür. Kapının her iki yanındaki sütunlar ise “Süleyman Mabedi”nin girişindeki sütunlarla eştir (Altunay, 2015, s.116-117).

Yunan mitolojisinde Admetos, evlendiği Apollon’un kız kardeşi tanrıça Artemis’e kurban kesmeyi unutmuştur. Admetos, gerdeğe gireceği odanın kapısını açtığı anda odanın yılanlarla kaplı olduğunu görür, kurban keserek Apollon yatıştırılır. Apollon’un koruyucusu aynı zamanda kız kardeşini de koruyan yılanlardır (Yörük, 2000, s.103). Yunan mitolojisinde Kerberos, ölümler ülkesinin bekçisi olan elli ya da yüz başlı köpektir (Graves, 2010, s.685-686). Bazı tasvirlerde Ölümler Diyarı’nın kapısında bekleyen Tanrıça Triadlarının arasında boğulmuş bir halde sıkışıp kalan bir kahraman vardır (Graves, 2010, s.74). Herakles Cennet’in kapıcısıdır ve Olympos’a açılan kapılarda durup gece yarısına kadar Artemis’in avdan dönmesini bekler (Graves, 2010, s.747). Herakles, yaz gündönümünde hayatını kaybetmesinden ötürü Cennet’in Kapıcısı olarak görülür. Yıl, menteşelerle sabitlenen ve yaz gündönümünde sonuna kadar açılan aynı zamanda günlerin kısalmaya başlamasıyla giderek kapanmaya başlayan ve en sonunda kapanan meşeden yapılan bir kapıya benzetilir (Graves, 2010, s.749-750).

Hint efsanelerinde saraylar ve şehirler, kapılardaki korumalar vasıtasıyla korunmaktadır. Bu korumalar değişik özellikleriyle dikkat çekicidir. Ancak en önemli özellikleri korkunç olmalarıdır. Hint mitolojisinde Varuna, bin kapılı bir sarayda ve göğün zirvelerinde yaşar bulunduğu noktadan her şeyi görür (Hooke, 1993, s.75).

Emel Esin’e göre, Çin tapınaklarındaki ayin yerlerinden biri eşiktir. Eski Çin’de bir “Eşik Tanrı”nın olduğuna inanılmıştır. Ateş unsurunun zirvede olduğu zamanda doğan kız çocukları o gün kapı eşikine bırakılıp gök tanrının temsilcisi veya kızı denen gök gürültüsü ile ateş unsurunun simgelerinden baykuşa yem olarak verilmiştir (Esin, 2001, s.48, 110).

Hitit mitolojisinde Yavanelerin güçlü kralı Kalayeni, mabed kapısında vücuduna sarılan yılanlarla gelenleri karşılar ve kendine gelenleri secde etmeye zorlar (Hooke, 1993, s.98). Hitit mitolojisinde Telepinus’un öfkesinin getirebileceği her türlü kötülüğün yeraltı dünyasına sürülmesi amacıyla, anlaşılan daha önce sözü edilen insan tarafından bir afsun okunur. Bu afsunun sözleri şöyledir:

"Kapı bekçisi yedi kapıyı açtı, yedi sürgüyü çekti. Kara toprağın dibinde tunç kazanlar duruyor; kapakları abaru metalinden, kulpları demirden. Oraya her kim giderse gitsin bir daha dışarı çıkamaz; orada yok olur. Telepinus'un öfkesini, kızgınlığını, kötülüğünü ve çılgınlığını da alsınlar, oraya kapatsınlar! " (Hooke, 1993, s.119).

4.2.1.2. Gök Kapıları, Yer Kapıları ve Tanrılar

Hemen tüm kültürlerde gök kapıları Tanrılar ve cennetle, yer kapıları ise kötü varlıklar ve cehennem ile bağlantılı olarak tasavvur edilmiştir. Yunan mitolojisinde Horalar, göğün kapılarını bulutlarla açıp kapatan kapı bekçileridir (Yörükkan, 2000, s.20-21). İlyada'da anlatıldığı üzere Hades'in omzundan yaralandığı yer Ölüler Ülkesi'nin kapısıdır (Yörükkan, 2000, s.138). Hades, ölümlere hükmeden bir yeraltı tanrısı olarak kapısını canı pahasına korumaktadır. Herkül'ün kovaladığı aslanı kıştırdığı yer ise iki kapılı bir mağaradır. Zeus mağaranın bir kapısını kaya ile kapayarak içeri girer. Aslanı öldürüp derisini zırh olarak giyer ve kardeşi Poseidon'dan dalgaları göndermesini, yer altındaki kaynakların kapılarını açarak nehirlerin azgın sularını alabildiğine koyuvermesini ister (Yörükkan, 2000, s.73). Tanrılar kadar kralların saray kapıları ve kahramanların ev kapıları da önemlidir. Narkissos'un kendisine gönderdiği kılıçla Amainias Narkissos'un evinin kapısının önünde canına kıyar (Yörükkan, 2000, s.258). Oinomaos adlı kral kızının taliplerini öldürerek başlarını sarayın kapısına çiviler (Yörükkan, 2000, s.386). Herakles, Ölüm Tanrısını "Pylos'da ölümlerin arasında" yaralamıştır. Bu, "kapıda, ölümlerin arasında" ifadesi ile aynı anlama gelir, zira söz konusu kapının uzak kuzeydeki Yeraltı Dünyası'na açılan kapı olduğu düşünülmüştür (Graves, 2010, s.721). Hint Brahmanizm inancında cennetin kapıları vardır (Macfie, 2000, s.46, 167). Hint mitolojik kahramanı Mahabharata Destanında Bhishma cennetin kapılarından bahseder (Winternitz, 2002, s.76). Çin'de VII. Yüzyılda gökyüzü, üç katlı bir yapı şeklinde düşünülmüştür. Gök kapısı, Çin'in batısındaki ve doğusundaki kapılardan biri olarak kabul edilmiştir (Esin, 2001, s.39). Sümer dilinde karşılığı Enki olan Akad dilindeki Ea'nın şunları söylediğini görürüz:

"Dinleyin, siz ey Eski tanrılar, siz eski sözleri bilen eski tanrılar. Babaların ve ataların eski ambarını açın. Babaların eski mühürlerini getirsinler ve sonra onlar [kapılar] gene o mühürle mühürlensin. Gök ile yeri kesip birbirinden ayırdıkları eski bakır bıçağı çıkarsınlar." (Hooke, 1993, s.115).

Eski Mezopotamya dinlerine göre insan ölümden sonra yeryüzünün batı tarafında bulunan, yedi sur ve yedi kapı ile çevrili yere gitmektedir (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s.177).

Sümer kraliçesi İnanna, kraliçelik giysilerini üzerine giyerek değerli takılarını takarak ölümler dünyasının kapısına gider. “Yedi kapı”nın bekçisi Neti ile karşılaşır. Ereškigal'in emirlerine ve ölümler dünyasının yasalarına bağlı kalarak İnanna, yedi kapıyı geçer. Geçerken de geçtiği her bir kapıda giysilerinin bir parçasını çıkarır. Yolunun sonunda Ereškigal'in ve ölümler dünyasının yedi yargıcı olan yer altı dünyası Anunnaki'sinin karşısına çıkar (Hooke, 1993, s.21-22). Bu yüzden Sümerlerde “yedi kapı geçmek” şeklinde bir kullanım vardır (Çığ, 2006, s.96).

Babil'deki surların üzerinde bulunan İştâr kapısı ejderha vücutlu, yılanbaşı, akrep kuyruklu, kuş ayaklı bir yaratık halinde tasvirlerin bulunduğu yerdir (Demirci, 2013, s.33). İştâr, yeraltı dünyasının kapısını çaldığında, içeriye alınmazsa kapıyı yıkmaya ve yeraltı dünyasındaki ölümleri serbest bırakma tehdidinde bulunur. Bu sahneyi canlı bir biçimde anlatmaktadır:

“Ey kapı bekçisi, kapımı aç,
Kapımı aç da girebileyim!
Eğer açmazsan kapıyı,
Böylece giremezsem içeri,
Kapıyı kesin parçalayacağım,
Sürgüsünü kopartacağımı kesin,
Kapı direğini parçalayacağım,
Kapı kanatlarını söküp atacağım bilesin,
Ölümleri kaldırıp ayaklandıracağım,
Dirileri yesinler diye bırakacağım,
Ta ki ölümler sayıca dirileri geçecekler” (Hooke, 1993, s.41).

İştâr, yedi kapıdan geçerken, Sümer versiyonunda olduğu gibi, her bir kapıda giysilerinin bir parçasını çıkarmaktadır (Hooke, 1993, s.41). Sonuçta İştâr salıverilir ve geri dönüş yolculuğu sırasında, daha önce her bir kapıyı geçerken bıraktığı süs eşyalarını ve giysilerini geri alarak gider (Hooke, 1993, s.42).

4.2.2. Semavi Dinlerde Kapı ve Eşik

4.2.2.1. Toplanma Çadırı ve Çadırın Kapısı

Mekânın ve mekâna ait açıklıkların insan tasavvurundaki yeri kutsal ve dindışı metinlerde benzerdir. Kitabı Mukaddes Çıkış 33/7-10'de şöyle denmektedir:

"Ve Musa çadırı alırdı ve onu ordugâhtan dışarı, ordugâhtan uzak kurardı ve ona 'Toplanma Çadırı' derdi. Musa çadıra girdiği zaman bulut direği iner ve çadırın kapısında dururdu ve Rab Musa ile söyleşirdi. Ve çadırın kapısında duran bulut direğini bütün kavim görürdü" (Hooke, 1993, s.180).

Bazı sinagoglarda Tevrat'ta anlatılan Toplanma Çadırı'nı hatırlatacak şekilde kapı üzerine "On Emir" işlenmiştir. Bu kapı perdeleri süslüdür ve üzerlerinde "Kerubim" isimli meleklerin aslan ve ceylan biçimindeki tasvirleri yer almaktadır (Gürkan, 2012, s.199-200).

4.2.2.2. Yakub'un Rüyası

Yakub'un rüyasında gördüğü merdiven gökyüzüne ulaşır ve melekler buradan inip çıkar. Yakub uyandığında gördüğü yerin tanrının evi merdivenin ulaştığı noktanın da göklerin kapısı olduğunu düşünür (Tekvin, 28/10-22; 35/1-15). Yahudilikte mabet kutsalın tezahür ettiği bir yerdir. Eliade, tapınakları gökyüzü ile yeryüzü arasındaki geçiş yeri olarak düşünür ve tanrıların kapıları olarak niteler (Eliade, 1991, s.7). Ayrıca İncil'de Rabbi Yeremya, 'Bu dindarların gireceği Tanrı kapısıdır' der. Bu kapı sadece Levililere, rahiplere ve İsraililere değil inançlı olan milletlere açılacaktır (Adam, 2002, s.25-26). Kutsal mekânlar gibi şehirler merkez olmaları nedeniyle Tanrı tezahürünün gerçekleşebileceği yerler olarak düşünülmüş ve şehirlerdeki yaşamın sürekliliği mekânın Tanrı tarafından kutsanması ile mümkün olduğu kabul edilmiştir. İlk çağlardan beri şehirlere verilen önem dinsel metinlerle bu bağlamda örtüşmektedir (Altunay, 2015, s.36).

4.2.2.3. Mezua ve Aron Ha-Kodeş

Mezua, İbranice'de "kapı pervazı" demektir. Yahudi ev ve sinagoglarında kapı pervazlarına veya sövelerine iliştirilen, belli Tevrat pasajlarının yazılı olduğu ve dikdörtgen şeklinde bir kutu içerisine yerleştirilmiş yazma ruloya "Mezua"

denmektedir (6/ 4-9, 11, 13-21). Eve giriş ve çıkışta Yahudiler, Mezuza'ya dokunup parmaklarını öper (Gürkan, 2012, s.309; Kocabıyık, 2014, s.323; Tümer ve Küçük, 1993, s.225). Bir tür giriş çıkış izni gibi gözüke de aslında bu ritüel mekanın belli sınırlar kapsamında düşünüldüğünü giriş ve çıkışta saygı ile çeşitli uygulamaların tekrarlandığını göstermektedir. Her mekânın belli bir statüye bağlı yapısı vardır. Dünya kültürlerinde dinsel mekânlardaki statü dindışı mekânlardakine benzer. Kapının tam karşısı, merkez ve statü olarak en yüksek yerdir. “Aron Ha-Kordeş” sinagoglardaki Tevrat tomarlarının içinde bulunduğu yerdir, camideki ‘mihrap’ benzeri bir fonksiyona sahiptir ve giriş kapısının tam karşısında yer alır (Tümer ve Küçük, 1993, s.227).

4.2.2.4. Miraç ve Kapı

Yahudilikte Pardes ritüeli bir taht üzerindeki tanrının nurunu görmeye çalışmaktır, meditasyon olarak tanımlanabilecek olan bu ritüel aziz Paul’un göğün üçüncü katına çıkması ve tanrıyı temaşa edişi ile gerçekleşir. Yahudilikte önemli olan semavi mabet olarak kabul edilen “Beyt Ha Şamayim”dir. Bu tapınak Kudüs’te bulunanın semadaki karşılığı olarak kabul edilir. Bu tapınağın kapıları üzerine yapılan meditasyon tanrının arşına ulaşmak içindir. Semavi mabet zihinde canlandırılarak turlanan yerlerden biri kapılardır. Paul’un yaşadığının böyle bir astral tecrübe olduğu düşünülmektedir (Demirci, 2015, s.65-66).

İslamiyet’te, Sidret’ül Münteha, “Hz. Peygamber’in, Miraç gecesini yanında ilahi sırlara mazhar olduğu ağaç veya makam” olarak tanımlanmaktadır. Sidret’ül Münteha’ya ismi verilirken, cennetin son noktasında bulunması, aşağıdan yükselen ve yukarıdan inen şeylerin orada neticelenmesi, yaratılmışlara özgü bütün bilgilerin orada son bulması, ötesinin Allah'tan başkası için gayb âlemi olması gibi görüşler etkili olmuştur. Bu açıklamalarda ortak nokta Sidret’ül Münteha’nın bir sınır olduğudur. Tasavvufa göre ise burası beşeri bilginin bittiği yerdir. Bu makam Hz. Muhammed dışında büyük peygamberler ve meleklerin ötesine geçemediği bir yer olup bu yüzden Cebrail’in makamı olarak kabul edilmektedir. Tefsir açıklamalarına göre, sidre, Hz. Peygamberin Allah’ın huzuruna varmadan önce “Cennetü'l-Me’va”da Cebrail’i yanında bıraktığı mübarek bir ağaç olup, huzur-ı ilahiye varan yol üzerinde olan bir

sınır kapısına benzetilebilir (İA, 37, s.151-152). Kuran-ı Kerim’de Necd suresinin 14. ve 16. ayetlerinde Sidret’ül Münteha’dan bahsedilmektedir.

Kuran-ı Kerim’de kapı kelimesi geçmekte ancak eşik kelimesine rastlanmamaktadır. Ancak eşik kelimesi Hz. İbrahim ve Hz. İsmail ile ilgili bir rivayette karşımıza çıkmaktadır:

“Filistin’de yaşayan İbrahim zaman zaman Hacer ile İsmail’i ziyarete gelir. İlk gelişinde o sırada evlenmiş bulunan İsmail’i bulamaz, gelini ise kendisini soğuk karşılamıştır. İbrahim, ”Kocan geldiğinde kendisine selâmımı bildir, kapısının eşliğini değiştirmesini istediğimi söyle” der ve gider. Bu mesajı dikkate alan İsmail hanımından ayrılır ve Cürhümlüler’den bir başka kadınla evlenir. İkinci defa İsmâil’i görmeye gelen İbrâhim onu yine evde bulamaz, ancak bu defa yeni gelini kendisine iyi davranır. İbrâhim ona dua eder; ayrıca kocası geldiğinde kendisine selâm söylemesini ister ve “Kapısının eşliğini iyi tutsun” diye tembihle bulunarak yine oğluyla görüşmeden oradan ayrılır. İsmail olanları öğrenince, “O benim babamdır, sen de evimizin eşigisin. Babam bana seni hoş tutmamı, seninle iyi geçinmemi emretmiş”der (İA, 23, s.78).

4.2.2.5. Cennet, Cehennem ve Kutsal Gök Kapıları

Cennet ve cehennemin öne çıktığı öte dünya inancında insanoğlunun dünya modelinden yola çıkarak ürettiği mekânsal tasavvurun izlerini görmekteyiz. Tanrı kapısı, cennet kapısı ve cehennem kapısı dinlerde benzer şekillerde tasavvur edilmiştir. Yahudi literatürüne göre cehennemin çölde, denizde ve Kudüs’te kapıları vardır. Girişlerden biri Kudüs yakınlarındaki Hinnom’dadır. Hıristiyan inancına göre İsa çarmıha gerildikten sonra yer altındaki Şeol’un iyiler kısmı olan Limbos’a inmiş ve oradan iyileri çıkarıp çıkararak onlara semanın kapılarını açmıştır. Bu yüzden cehennem sadece semada olmayan ölülerin yeri olarak düşünülmüştür (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s.178)

Yahudi inancında “Şeol” denen ölüler diyarının girişi kapılarla kapalıdır (Mezmurlar, 9/14). Tekvin 3/24’te Âdem’in Aden bahçesinden kovulduktan sonra oraya kerubilerin yerleştirildiğinden bahsedilir. Soury’e göre, yeryüzü cennetinin, Yahudilerin yasa levhalarını koydukları sandığın ve Süleyman tapınağı kutsal sandığının konulduğu yerin girişini koruyan ve Yehova’ya bineklik görevi yapan kerubimler vardır ve onlar bütün kale kapılarında bulunan insan başlı kanatlı boğalardır. Bu yaratıkları Yahudiler Asurlulardan almıştır (2008, s.35). Hristiyanlıkta

ölüler diyarının kapıları olduğu Matta 16 ve 18'de şöyle ifade edilmektedir: Ben sana derim ki: "Sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım ve ölüler diyarının kapıları onu yenmeyecektir."

İslamiyet'ten önce Kureyş kabilesinde "Hübel" adlı put göğün yeryüzüne açılan kapısı olarak düşünülmüştür (Söylemez vd., 2015, s.38). İslamiyet'te semanın kapıları, ancak dua eden kişi Peygamber' e Salat-ü Selâm ettiğinde açılır. Ayrıca Beyhaki'nin Delail'ün-Nübüvve adlı eserine göre, bir ev kapı ve duvarlarıyla peygamberin dualarına "âmin" diyerek onun hakk olduğuna delil olmuştur (Schimmel, 1995, s.80, 90). Hadislere göre, cennetin kapısını ilk açacak kişi Hz. Muhammed'tir (Schimmel, 1995, s.104). Ve cennet kapısı cennet bekçisi tarafından peygambere Muhammed adı söylenerek açılacaktır (Schimmel, 1995, s.113). Bu konuda bir hadis şöyledir:

"Ey Muhammed! Ümmetinden verilecek bir hesabı olmayanları sağdaki kapıdan geçirerek cennete götür; onlar diğer kapılardan girenlerle eşit olsunlar" (Schimmel, 1995, s.72).

Kur'an-ı Kerim'de Hicr 43-44 şöyledir:

"Şüphesiz onların hepsine vadolunan yer bir Cehennem'dir. Onun yedi kapısı var; her kapıya onlardan bir kısmı ayrılmıştır."

Rad, Sad ve Zümer suresinde cennetin birçok kapısının olduğundan bahsedilmekte ancak sayısı ifade edilmemektedir (13/23, 38/50, 39/73). Cennet kapısının sayısı konusu Hicr suresinde yedi kapı olarak netleştirilmiştir ve her kapıdan girenin farklı özelliğe sahip olacağı vurgusu yapılmıştır (15/44). Nahl Zümer ve Mü'min suresinde geçtiği üzere cehennemin kapıları vardır ancak sayısı belirtilmemiştir (16/29, 39/71, 39/72, 40/76). Mü'minin suresinde inanmayanlar için bir azap kapısı açılacağı söylenmektedir, buradaki azap kapısı cehennemin kapısı olarak düşünülebilir (23/77). Hümeze suresinde ateş kapıları ile cehennem kastedilmektedir (104/8). Hicr suresinde inanmayanlara delil olarak bir gök kapısı açılmasından bahsedilmektedir. Kapı açıldığında bunu görenlerin kendilerini büyülenmiş bir topluluk olarak niteleyeceklerinden bahsedilmektedir (15/14, 15/15). Kamer suresinde gökten boşalan yağmurların göğü kapıları açılarak yağdırıldığı anlatılmaktadır (54/11). Nebe suresinde göğün yedi kattan oluştuğu ve kıyamet koptuğunda göğün açılıp kapı kapı olacağı söylenmektedir (78/12, 78/19). Araf

suresinde rahmetin gösterilmesi olarak düşünebileceğimiz gök kapılarının inanmayanlara açılmamasından bahsedilmektedir (7/40).

4.2.2.6. Bir Sembol Olarak Kapı

Kapı, dinlerde sık kullanılan bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. İsa “Ben kapıyım” demiştir. Katedral ya da kilisenin üç kapısı güven, hayırseverlik ve ümit anlamına gelir (Cooper, 1987, s.118). Dar kapı sembolizminin olduğu Matta 7, 13-14 şöyledir:

“Dar kapıdan girin. Çünkü yıkıma götüren kapı geniş ve yol enlidir. Oysa bu kapıdan girenler çoktur. Oysa yaşama götüren kapı dar, yol da çetindir. Bu yolu bulanlar azdır.”

Araf suresinde ise Yahudilerden Kudüs şehrinin kapısından tevazu belirtisi olarak secde edencesine girmeleri istenmiştir (7/161). Kuran-ı Kerim’de aynı konu Nisa suresinde de geçmektedir (4/154). Eşik, geçiş sembolizminin bir parçası olarak geçiş noktasını sembolize eder. Roma’da çift başlı olan ve hem içeri hem dışarı bakan Tanrı Janus da eşik üzerinde her iki tarafı gözleyen bir Tanrı’dır (Altunay, 2015, s.117). Katoliklerde de Janus başlangıcın ilahesidir ve burçlara ait açılışın ve kapanışın gücünün anahtarlarını tutar. Yaz gündönümü yengeç burcu insan kapısıdır. Ölüm gücünü ve güneşin alçalmasını sembolize eder. Kış gündönümü oğlak burcu ilahların kapısıdır. Güneşin doğan ve yükselen gücüdür. Bu kapılar aynı zamanda girişlerle ve mağaraların başlamasının bulunmasıyla ve dünyaya gelen ve ayrılan ruhlarla bağlantılı olarak düşünülür (Cooper, 1987, s.118).

Eşiğin kişileştirilmiş figürleri vardır. İki başlı geçmiş ile gelecek arasındaki İanus bir eşiktir. Kharon iki dünya arasındaki eşiğin cinidir. Üç başlı Kerberos ise ölümler ülkesinin eşiğinde bekler (Kocabıyık, 2014, s.324). Pagan sembolizmine göre kutsal mekâna ulaşmak için eşikten geçmek gereklidir. Eşik, tapınak ve ev eşiği "kirli" ve "temiz" yerleri ayırır ve ezoterik olarak "kirli" dünya ile "temiz" dünya arasında bir sınırdır. Kapı sembolizmini besleyen diğer sembol anahtar olup kilitli kapı geçişin sadece anahtara sahip bazı kişilerce yapılabileceğini ifade eder. Ezoterik anlamda sadece seçilmiş kişiler tapınağın kapısından geçebilir (Altunay, 2015, s.117). Batılı toplumlarda Yahudiler’in kapıları sarıya boyanmıştır. Pesah, Yahudilerin, nisanın ilk haftasında icra edilen, Mısır’dan çıkışı hatırlatan büyük bayramdır. Çıkış 12 ve 27’de anlatıldığına göre Mısır’dan çıkmakta olan Yahudiler, bütün hayvanların ilk doğanlarını kesmişler, onların kanını kapılara sürmüştür (Schimmel, 1999, s.313). Bu

ritüel şehrin kapılarının kutsallık sembolü olarak algılandığını bizlere anlatır. Kabalacılar, Sabbath günü bu sokaklardan mavi badanalı sinagoglarına dans ederek giderlerdi. Kediler eskiden Kabalacıların ailelerinin oturduğu evlerin eşiklerinde durur. Bu evlerin şimdiki sahipleri, bu kedilerin eski Kabalacıların ruhları, olduklarına ve kasabayı koruduklarına inanır (Epstein, 2000, s.11). Tholos mezarlarının kapıları daima doğu yönündedir çünkü yeniden hayata gelmeyi sembolize eder (Graves, 2010, s.203).

Kur'an-ı Kerim'de Zuhuruf suresinde geçen gümüş kapı değerli dünya malının bir ifadesidir. Kapıların hangi madenden yapıldığı kişinin ekonomik seviyesine ait bir göstergedir (43/34).

“Fâtiha süresi yedi âyetten ibarettir ve bu yedi âyet Kur'an ın kapıları olup Kur'anın içine bu kapıları hakkiyle bilen ve hakkiyle açabilen girebilir. Tasavvufta Fâtiha'tül-Kitab'taki bu yedi kapıya karşılık insandaki yedi his ele alınmıştır ki insan, bir şeyi, ancak, bu yedi hissi ile açabilir, yani tanıyıp bilebilir.” (Sunar, 1975, s. 127).

Dini Terimler Sözlüğü'ne göre Bab-ı Selam, selam esenlik barış ve güven kapısı olarak nitelenen, Kâbe'yi içine alan Haremi Şerif'in kapılarından biridir. Hz. Muhammed, Hacer'ül-esvet'in yerini belirlemek için, Kureyşlilerce hakem tayin edildiğinde bu kapıdan Kâbe'ye girmiş ve o tarihten itibaren bu kapıya 'Babı selam' adı verilmiştir. Hz. Peygamber, Kâbe'yi tavafa ve ziyarete geldiğinde genellikle bu kapıdan içeri girerdi. Medine'deki Mescid-i Nebevi'de de aynı adı taşıyan bir kapı bulunmaktadır (Serinsu vd., 2009, s.31).

Hız Ömer, Kudüs'ün fethi sırasında Kimame kilisesinin dışına çıkıp kapının eşiğindeki basamakta namaz kılmış ve sonra patriğe hitap ederek, kilisede namaz kılsaydım, Müslümanlar burada namaz kıldığım için diye kiliseyi elinizden alırlardı, der (Doğanay, 2013, s.25).

Hız Muhammed Güneş'i ve Hız. Ali Ay'ı temsil eder. Keldaniler Güneş ve Ay'a özel anlamlar yüklemiştir. Hız. Ali mana, Hız. Muhammed isim ve Selman bab (kapı) olarak yaratılmıştır. Onlar ayn, mim ve sin harfleriyle sembolize edilir (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s.637). İslamiyet içinde kabul edebileceğimiz Bâbîlik ise İmâmiye Şîası içinde yer alan Şeyhîlik adlı bir tarikattan doğmuştur. Mirza Ali Muhammed, hocası Kazım Reştî'nin ölümünden sonra kendisinin imana açılan bir 'Bab(Kapı)' olduğunu ilan ederek Bâbîliği kurmuştur (Tümer ve Küçük, 1993, s.356).

4.2.2.7. Bir Sınır Unsuru Olarak Kapı

Yeryüzündeki inançlara bakıldığında Tanrı sınırları belirleyendir. İnsanlar arasındaki çeşitli anlamlar ifade eden sınırlar kapı aracılığıyla belirlenmiştir. İncil’de:

"Ben dünyanın temellerini korken sen nerede idin?

Onun ölçülerini kim koydu

Onun temelleri neyin üzerine kakıldı

Sabahyıldızları hep birden terennüm ederken

Ve bütün Allah oğulları sevinçle çağrışırken

Denizi kapılarla kim kapadı

Buraya kadar geleceksin ve öte geçmeyeceksin

Mağrur dalgaların burada duracak, dediğim zaman sen neredeydin?" (Eyub, 38/4-11).

şeklindedir. Tevrat’ta Lut’un hikâyesinde sınır unsuru olarak kapının konumlandırılmasını buluruz. Yaradılış Kitabı’nın 19. Bab’ında şu şekilde ifade edilir:

“İki melek akşamleyin Sodom’a vardılar. Lut kentin kapısında oturuyordu. Onları görür görmez karşılamak üzere ayağa kalktı. Yere kapanarak ‘Efendilerim’ dedi ‘Kulunuzun evine buyurun. Ayaklarınızı yıkayın, geceyi bizde geçirin. Sonra erkenden kalkıp yolunuza devam edersiniz’ Melekler ‘Olmaz’ dediler. ‘Geceyi kent meydanında geçireceğiz.’ Ama Lut çok diretti. Sonunda onunla birlikte evine gittiler.”

19. Bab 4’den itibaren şöyledir:

“Onlar yatmadan, kentin erkekleri - Sodom’un her mahallesinden genç, yaşlı bütün erkekler- evi sardı. Lut dışarı çıktı, arkasından kapıyı kapadı. ‘Kardeşler, lütfen bu kötülüğü yapmayın’ dedi ‘Erkek yüzü görmemiş iki kızım var. Size onları getireyim, ne isterseniz yapın. Yeter ki bu adamlara dokunmayın. Çünkü onlar konduğumdur, çatımın altına geldiler.’”

Yaradılış Kitabı 19. Bab, 9’dan 12. ayete kadar olan bölümde şu şekilde ifade edilir:

“Adamlar ‘Çekil önümüzden’ diye karşılık verdiler. ‘Adam buraya dışarıdan geldi. Yargıçlık taslıyor. Sana daha beterini yaparız’. Lut’u ite kaka, kapıyı kırmaya davrandılar. Ama içerideki adamlar uzanıp, Lut’u evin içine, yanlarına aldılar. Kapıya dayanan adamları, büyük, küçük hepsini kör ettiler. Öyle ki adamlar kapıyı bulamaz oldu.”

4.3. Geleneğe Bağlı Toplumsal Uygulamalarda Kapı ve Eşik

4.3.1. Hayatın Geçiş Dönemlerinde Kapı ve Eşik

İnsan hayatında bir durumdan diğer duruma geçiş üç ana aşamada olur: Doğum, evlenme ve ölüm. Her aşama kendi içerisinde çeşitli basamaklara ayrılır. Yapılan dönemsel ayırımla insanın bir birey olarak toplum içindeki var oluşunda geçirdiği süreçler aşamalı olarak düşünülmüştür. Örnek'e göre, üç önemli dönem ve bu dönemlerin kendi içerisindeki alt basamaklarında birçok inanç, adet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem öbeklenerek bu geçişleri geleneksel kültüre göre şekillendirmektedir. Her geçiş sonrası var olunacak yeni durum belirlenir, kutsanır, kutlanır ve birey bu yeni durumunda güçsüz ve zararlı etkilere açık olduğundan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korunur (Örnek, 2000, s.131). Her yeni durum yani aşama sonrası bireyin toplum tarafından kabulü değişir. Birey, toplum içerisinde toplumsal kabullerin şekillendirdiği bir varlık olmak zorundadır. Bu bağlamda her aşama birey için aşılması zorunlu olan bir basamaktır. Birey bu basamakları aşarken toplumun düşünce, inanç ve değerleriyle yeniden var olur. Genep'e göre yeni doğan birey, sadece yeni bir başlangıç yaptığı için kutsallıkla bağ kurmaz aynı zamanda toplum tarafından kabul olunduktan sonra doğabilir. Birey var olduğu aile içine bir takım akrabalastırma uygulamaları kullanılarak dâhil edilir. Yeni doğanın annesi ile bağı olan göbek bağı doğum esnasında kesilir ve belli bir süre sonra da bedeninden ayrılır, göbek bağının eşiğin altına gömüldüğü uygulama ile birey aileye dâhil edilir, akrabalastırılır. Bir çeşit kaynaştırma uygulaması olan bu durum sonrası ilk banyo gibi bir çeşit arınmayla birlikte ayrılma uygulamaları devreye girer. Belli bir zaman sonra bireyin eşik gibi belli bir nesnenin üstünden, içinden ya da altından geçirme gibi kaynaştırma uygulamaları karşımıza çıkar, birey bu aşamadan sonra toplumla kaynaşır. Ancak bireyin var olma süreci çeşitli aşamalar ile devam edecektir. Bireyin topluma kabulü ve cinsiyetsiz dünyadan cinsiyetli dünyaya geçişi olgunluk çağıdır ve en önemli özelliği bir aile kurmuş olmaktır. Bu aşamada birey hane değiştirerek maddi bir geçiş gerçekleştirir ve eşik atlar, evlenme aşaması ayrılma uygulamalarını içeren törenler ile doludur. İnsan yaşamındaki son dönem ölümdür, cenaze törenleri bireyi toplumdan ayıran ancak ölümler dünyası ile kaynaştıran uygulamaları barındırır (2022, s.63-65, 137, 171). İnsan hayatındaki geçiş dönemlerini özellikle eşik ile bağlantılı uygulamaları anlayabilmek için, eşiğin kutsallığı yoluyla bireyin kurmaya çalıştığı kutsallık bağını anlamak ve uygulamalardaki aşamalarla

işaret edilen sınırları, sınırların öncesindeki bekleyiş, aşma ve geçiş süreçlerini anlamlandırmak gereklidir. Öyle ki birey her aşama öncesi bir ayrılma sonrasında bir ara evre ve sonrasında ise aşma dönemi yaşamaktadır. Gennep'e göre, eşik arkaik bir simge olarak spiritüel alanın dış sınırını ifade eder. Kapı bir sınır olarak, sıradan bir konutta dış dünya ile ev içi dünyayı bir tapınakta ise dinsel olmayan dünya ile kutsal dünyayı ayırır. Bu bağlamda "eşiği geçmek" yeni bir dünyaya girmektir. Eşik, bu yüzden geçiş törenlerinde önemli bir konumdadır. Eşikte başlayan ve biten ritler birleştirici ritler olmayıp birleşmeye hazırlık ritleridir ve bu ritlerden önce arada hazırlık ritleri vardır. Gennep, ara evreyi eşik ritleri olarak görür ve onların ara ritler olduğunu söyleyerek bu ritlerin birleştirici ritler olmadığını ancak birleşmeye hazırlık ritleri olduğunu savunur. Önceki dünyadan ayrılma ritlerine ön hazırlık ritleri, ara evrede yapılan ritlere hazırlık ritleri ve yenedünyaya kaynaşma ritlerine son hazırlık ritleri adını verir (Gennep, 2022, s.29). Türk halk kültüründe geçiş dönemlerinde birey, eşik ve eşikteki çeşitli uygulamalar vasıtası ile kutsal olan ile temasa geçirilir. Bu bağlamda geçiş dönemleri çeşitli aşamalardan oluşan ancak eşiksel bir yapıdadır ve eşikte başlayıp eşikte biten uygulamaları içeren çeşitliliktedir.

4.3.1.1. Doğuma Bağlı Tören ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik

Türk kültüründe doğuma bağlı olarak birçok uygulama yapılmaktadır. Doğum öncesi, doğum anı ve doğum sonrası olarak tasnif ettiğimiz doğuma bağlı tören ve uygulamalardan bazıları mekânın başlangıç noktası olarak tasavvur edilen kapı ve eşik bölgesinde yapılmaktadır. Eşikte başlayıp eşikte biten ve kutsallıkla ilişkilendirilen bu uygulamalar çeşitli işlevlere sahiptir. Her başlangıç gibi bireyin hayatının başlangıcı kutsal kabul edilir. Doğum, insan hayatının ilk aşaması olarak bir başlangıcı ifade eder. İnsan doğduğu anda mekân değiştirerek gerçek dünyaya birey olarak gelir. Eliade'ye göre, çocuk doğduğunda ailesi ve içinde bulunduğu topluluk tarafından kabul görmesi yani birey olarak kabul edilebilmesi için çeşitli ayinsel uygulamalar şarttır (Eliade, 1991, s.161). Doğum, bebeğin anne karnından dünyaya geldiği bir eşiktir. Doğum ile başlangıcın öncesi ve sonrası arasında geçilmesi gereken eşik geçilmiştir. Bu bağlamda insan hayatındaki her eşik, önceki ve sonraki durumları birbirinden ayırır. Bebek ve anne güçsüz oldukları bu dönemde korunmaya muhtaçtır. Mekân ile korunmaya alınan anne ve bebek mekânların sınırlarından itibaren korunmaya alınır. Mekânın açıklıklarından gelebilecek her türlü tehlike için çeşitli yasak, kaçınma ve

uygulamalar vardır. İç ve dış mekânı birbirinden ayıran ve evin giriş çıkış noktası olan kapı ve eşikin aynı zamanda iyi ve kötü ruhlar içinde bir giriş çıkış mekânı olduğu düşünülmektedir. Boratav'a göre, eşik tabiat dışı varlıkların bulunduğu yerdir (Boratav, 1984, s.112). Bu bağlamda doğum sürecinde annenin ve bebeğinin kapı ve eşik noktasında bulunan tehlikelerden korunması gerekir. Kapı ve eşik noktasında bulunduğu tasavvur edilen en önemli demonik yaratık alkarısıdır.

4.3.1.1.1. Doğum Öncesi Uygulamalarda Kapı ve Eşik

Kapı ve eşikin doğum öncesi uygulamalara yansımada mitolojik öğeler ağır basmaktadır. Mitolojik bilinçte ev beden ile olduğu kadar beden içinde yeni bir yaşamı var eden rahimle özdeşleştirilmiştir. Bu özdeşliğin kurulmasını ortak özellik ve nitelikler sağlamıştır. Ev, rahim gibi kapalılık ve korunurluk özelliklerini taşımaktadır (Lvova vd, 2013a, s.180). Evin bu özelliğini sağlayan unsur kapıdır, nesnelere dünyasında evin koruyuculuk vasfı kapı ile sağlanmıştır. Türk kültüründe beden ev özdeşliğinde kapı ve onun koruyuculuk vasfı ile ilgili inanışlar doğum sürecindeki diğer bazı inanışlara yansımıştır. Balıkesir yöresinde hamileler yalnızken kapı açık durmaz, şeytan girer inanışı ile kapı kapalı tutulur (K. 18). Bir inanışa göre, doğum öncesinde hamile kadınların ve onların doğacak bebeklerinin koruyucusu olduğuna inanılan Umay, evin en temiz yeri olan kapının sol tarafına yerleşmektedir. Bu bölüm çadırda odunun saklandığı ve su dökmenin yasak olduğu ancak buzağı ve kuzuların birkaç gün tutulduğu yerdir. Bu noktada Umay, yeni doğan bebeklerin koruyucusu olduğu kadar yeni doğan hayvanlarında koruyucusudur ve çadırda Umay'ın yeri, kapının sol yanındadır (Potapov, 2012, s.343). Uygur Türklerinde karşımıza çıkan bir inanışta Umay inancının etkisini görmekteyiz. Uygur Türklerinde doğum yaptıran kadın, “tuğut anisi (doğum anası)” veya “kindik anisi (göbek anası)” olarak adlandırılır. Ayrıca, doğum esnasında kapıdan ilk girene “ışık anisi (eşik/kapı anası)” denir. Kapıdan ilk giren kişi kadın, erkek ya da çocuk olabilir. Çocuğun huylarının “ışık anisi” ne benzeyeceğine dair inanış vardır (Öger, 2012, s.1687). Mekânın açıklıkları çocuk isteğinin ifadesini gördüğümüz yerlerdir. Altay Teleütlerinde çocuk isteme amacıyla yapılan özel bir ayinde çadırın toprak zeminine yerleştirilen, yapraklı ve beyaz kurdele bağlı kayın ağacının yukarı kısmı çadırın duman borusundan dışarı çıkarılmaktadır (Potapov, 2012, s.61). Korkuteli’nde çocuğu olmayan kadınlar delik taştan üç defa geçer, iki rekat namaz kılar. Delik taştan her geçişinde de Allah’a dua

eder. Duasında “Allah’ım kapına geldim, sana niyetlendim, elimi boş döndürme. Fatma anamızın eliyle geldim.”der (Gönenç, 2011, s.46).

Tokat’ta yaşayan Karaçaylarda kadın rahat doğum yapsın diye, eşikten atlatılmaktadır (Çinpolat, 2009, s.36). Türkmenistan’da çocuk daha doğmadan cinsiyeti belirlenmeye çalışılır. Gömlek biçilir, yakası oyulur, keçenin eteğine asılır, ya da kafalarındaki örtüye kısıtırılar, bunların yapıldığı esnada kapıdan giren kişinin cinsiyeti bebeğin cinsiyetini belirlemekte temel kıstastır (İlyasova, 2005, s.65).

4.3.1.1.2. Doğum Anı Uygulamalarında Kapı ve Eşik

Türk kültüründe doğum anında kapı ve eşik etrafında yapılan uygulamalarda beden ev özdeşliği açıkça görülmektedir. Küçük evren olan beden ile büyük evren olan evin açıklık unsurları özdeş düşünülmemektedir. Eliade’ye göre, “Açıklık bir varlık tarzından bir diğerine, varoluşsal bir konumdan bir başkasına geçişi mümkün kılmaktadır. ‘Geçiş’ her kozmik varoluşun altına yazılmıştır: insan hayat öncesinden hayata ve nihayet ölüme geçmektedir” (Eliade, 1991, s.157). Buyüzden küçük evrenden büyük evrene geçişi kolaylaştırmak, yani doğumu kolaylaştırmak ve hızlandırmak için bu benzerlikten yola çıkılarak yapılan tüm uygulamalar kapı ve eşik üzerine yoğunlaşmıştır. Hayatın diğer geçiş safhalarında benzer olarak görüleceği üzere zamanın ve mekânın öncesi ve sonrasını ayıran eşik ile kapı birer geçiş noktasıdır, mekânsal açıklıktır. Diğer açıklıklar bu bağlamda değerlendirilebilir. Acıpayamlı ’ya göre, eşik evin dışarı ile içerisinin birleştiği son sınırdır. Büyük evren ve küçük evrenin birleşim noktası olan eşikten atlanılarak yapılan çoğu taklit çocuğun kolay doğumuna yöneliktir. Eşikten atlayan kadının kendisinin yaptığı gibi bebeği var olduğu yerden ayrılır ve dünyaya gelir, doğum bir eşiktir, eşik böylece geçilmiş olur (Acıpayamlı, 1961, s.114).

Örnek’e göre, temeli taklit ve benzer işlemin benzer olayı meydana getireceğine dayanan büyü yaygın olarak bütün toplumlarda uygulanmaktadır (Örnek, 1966, s.35). Türk kültüründe doğum esnasında doğumu kolaylaştırmak amacıyla uygulanan bir dizi büyüsel işlemde taklit ve benzerlik ilkesini barındıran uygulamaların olduğunu görmekteyiz. Doğum, yeni bir hayatın başlangıcı, yeni bir hayata açılan kapı ve ev ile beden özdeşliğinde bir geçiş olarak düşünüldüğünden evin kapısı uygulamalarda taklit ve benzerlik ilişkisi kurularak kullanılmıştır.

Azerbaycan'da ağır doğumda doğumu kolaylaştırmak amacıyla kapalı kapılar açılır (Kadirzade, 2005, s.22). Boşnak halk kültüründe doğum sırasında evde kilitli olan kapının açılmasının doğumu kolaylaştıracağına inanılır(Sümbüllü ve Ustavdic, 2012 s. 159). Anadolu'da doğum sırasında ve geciken doğumlarda kilitli kapılar açılır (Acıpayamlı, 1961, s.134; Kaldar, 2008, s. 30; Örnek, 2000, s.140).

4.3.1.1.3. Doğum Sonrası Uygulamalarda Kapı ve Eşik

Doğum sonrası uygulamalara bakıldığında yapılan uygulamaların neredeyse tümü yeni doğan bireyin toplumda var olabilmesi için gerekli kabulü sağlamak amacıyla yöneliktir. Doğum eşiğini geçerek bu dünyaya gelen bebeğe ad koyulması oldukça önemlidir. Bebeğe ömrü boyunca ait olacak adı koyma, hayat döngüsünde aşılması gereken bir eşiktir. Eski Türklerde ad koyma esnasında bebek beyaz bir keçeyle sarılarak keçe ile birlikte kapı eşiğinden üç, yedi veya dokuz kez geçirilirdi. Bu uygulama bebeğin hayatı boyunca ak (temiz) olması ve uzun ömürlü olması dileği ile gerçekleştirilirdi (Abdurrahman, 2004, s.125).

Doğum sonrası dönemde anne ve bebek hassas bir dönemden geçmektedir. Ev bir mekân olarak, yeni doğan bebek, annesi ve diğer çocuklar için koruyuculuk özelliği olan bir sınır ve eşik özelliğine sahip yerdir. Yeni doğan bebek ve anne dünyada kötü ruhlara karşı savunmasızdır. Balıkesir yöresinde evde lohusa olduğunda kapıdan herkes giremez, giren kişiden haberdar olmak için kapıya zil takılır (K. 13), kapıya nal ve demir asılır (K. 20), lohusa anne ve bebeği kırk gün kapıdan dışarı çıkarılmaz, kapı dışında şeytan var, çarpar inancı ile anne ve bebeği korumaya alınır (K. 18).

Annenin ve bebeğin kırk günlük süreci aşması bir eşiği daha geçmesi anlamına gelmektedir. Bu süreçte anne ve bebeğini kötü ruhlardan da korumak gerekmektedir. Bu yüzden doğumdan sonraki kırk gün içinde bir takım tabular ve kaçınmalar oluşturulmuştur. Uygur Türklerinde doğumdan sonraki günlerde doğum yapan kadının yanına herkesin girilmesine izin verilmez, sadece doğum anası ve kadının annesi girebilir. Başkalarının girmesini engellemek için kapıya kırmızı kumaş asılır (Öger, 2012, s.1685).

Gagauzlarda, geceleri loğusanın odasına girilmez. Eğer girilecekse oda kapısı önüne günlüklü bir ateş konur. İçeri giren kişi ateşin üzerinden atlayarak girebilir.

Günlük kötü ruhları dağıttığından ateşin içine konur (Manov, 2001, s.90-91). Elazığ'ın Sün ve Sedeftepe köylerinde lohusa kadın ve bebeği alkarısından korunması için kırk gün dışarıya çıkarılmaz ve kapı eşiklerinden uzak tutulur. (Keskin, 2001, s.50-51). Malatya Kuluncak'ta yeni doğum yapan kadın kapı eşiğinde durdurulmaz, dışarı çıkarılmaz (Gürer, 2008, s.82). Nevşehir'de geleneksel doğum uygulamaları arasında bebeği kırk basmasını engellemek için kötülükleri engellemesi için kapı eşiğine hecirget konur (Sevindik, 2011, s.127). Balıkesir yöresinde lohusa kadın kapıya çıkıp güle güle demez (K. 4), loğusa ve bebek, hastalık gibi zorunlu durumlar olmadıkça kırk gün kapıdan çıkarılmaz (K. 10).

Altaylılar, ailede bebek varsa onu evde yalnız başına bıraktıklarında evin eşiğine balta, çubuk ve süpürge koyarak korumaya alır (Lvova vd., 2013a, s. 222). Sahalar, kötü ruhların eve girmesini engellemek amacıyla ateşten alınan odun parçaları tüter halde kapı eşiğinin yanına bırakır (Seroşevsky, 2007, s. 224). Tsengel Tuvalarında ise çocuğu olan kişiler uzağa gidecekse, eşiğin yanına veya çocuğun yatağına balta veya kesici bir alet bırakılır. Bu uygulama, aza, aza-çetker gibi kötü cinlerin eve ve çocuğun ruhuna yaklaşmasını engellemesi amacıyla yapılır. Bu uygulama ve bu uygulamayı beslenen inanışa göre ev çocuğun güvenliğini sağlar ve onun ruhunu koruyucu özelliklere sahip bir mekândır (Akıncı, 2009, s. 100).

Doğum sonrasında bebeğe ait olan ya da onun bedeninden çıkan bazı şeyler kapı ve eşik noktasına konularak o bölgedeki kutsallığın koruyuculuğundan faydalanma ve akrabalaştırma (aileye dâhil etme) vurgusu yapılır. Türkmenistan'da evin töründe ark çekip dursun, halı dokusun diye kız çocuğun göbeğini evin törüne gömülür. Erkek çocuğun göbeği ise eve koruyucu olup yetişsin, eşikten düşman ayağını sektirmesin diye eşiğe gömülür (İlyasova, 2005, s.75-76). Eşik ve devamında bebeğin doğduğu ve ait olduğu ev başlamakta dolayısıyla evin ve dünyanın sınırı bir kez daha netleştirilmektedir. Yapılan uygulamaların bu bölgede yoğunlaşmasının nedeni budur. Uygur Türklerinde çocuğun kesilen tırnağı kesinlikle rastgele atılmaz. Evin avlu kapısının eşiğine “Dölet kel, meynet ket, deccal kelgende, azgal bol” denilerek atılır” (Öger, 2012, s.1689). Uygur Türklerinde doğum yapan kadının sütü sarı toprakla karıştırılarak hamur şekline getirilir ve kapının üzerine konur. Bu çamur güneşte kurudukça kadının sütünün azalacağına inanılır (Öger, 2012, s.1686). Burada ayrıca taklit ve benzerlik ilkesinin kullanıldığı bir büyüsel uygulama söz konusudur.

Doğum eşiğini geçen yani iç dünyadan dış dünyaya geçen bebeğin anne rahmiyle olan bağı kesilir. Bebek artık bu dünyaya aittir, geçmişiyile önceyle olan bağı kesilmiştir. Beden küçük evreninden dünya büyük evrenine doğan bebeğin eşi dünya üzerinde geçmişine paralel bir noktada olmalıdır. Bu nokta ise ev ile evrenin sınırı olan kapı veya eşik noktasıdır. Türk dünyasının değişik coğrafyalarında bu konuyla ilgili uygulamalar oldukça yaygındır. Uygur Türkleri kız bebeğin eşini, evin dışındaki ocağın sağ tarafına bir dirsek derinliğe gömer. Erkek bebeğin eşini ise evin dış kapısının gömer (Öger, 2012, s.1686). Ayrıca kız ve erkek çocuğunun aile ve ev içindeki görev ve sorumlulukları da bu uygulamada vurgulanmaktadır. Anadolu’da Tarsus yöresinde içeri ve dışarı arasındaki sınır “eşiklik” olarak belirlenmiştir bu yüzden kız çocuğunun göbeği gözü dışarıda olmasın diye eşikliğe konmaktadır (Öger, 2003, s.291). Korkuteli’nde çocukların göbekleri kapı eşiğine gömülür bu uygulama ile çocuğun ailesinin kapısından ayrılıp gitmesini önlemek amaçlanmaktadır (Gönenç, 2011, s.18).

Doğum sonrası anne ve bebeği tehdit eden en önemli tehlike alkarısıdır. Alkarısından korunmak için Anadolu’nun çeşitli yerlerinde geçiş noktası olan kapı ve eşikte bir dizi önlem alınmaktadır. Tarsus yöresinde kırklı kadının veya çocuğun evde yalnız kalması durumunda buldukları odanın kapısına süpürge konularak anne ve bebeği korunmaya çalışılır ayrıca odanın giriş kapısının paspasının altına bıçak konur (Öger, 2003, s.294). Adana’da kapıya dikenli çalı konularak alkarısından korunmaya çalışılır (Akyol, 2006, s.81). Balıkesir yöresinde gelin doğum yaptığında oda kapısına demir anahtar bağlanarak koruma sağlamaya çalışılır (K. 8).

Adetli kadınların doğum yapan kadının bulunduğu eve girmesinin kötülük getireceği düşünülür. Bu yüzden avlu kapısının altına bitki liflerinden yapılan urgan yani ip kazılarak gömülür. Adetli kadınlar eve girerken bu ipin üzerinden geçeceği için çocuğa ve annesine zarar veremez. Lohusa kadın için evdeki en korunaklı mekân kuşkusuz tekinsiz olarak nitelenen kapı ya da eşik noktasının karşısındaki evin törüdür. Bu yüzden her türlü tehlikeden korumak için lohusanın yatağı evin törüne yapılır (Öger, 2012, s.1688).

Doğumdan sonraki süreçte sütü gelmeyen anne iki kapı(küçük ve büyük evreni temsil ettiği düşünülen)arasında ezan ve kuşluk vakti su dolu bir leğene oturarak-ki bu durum bebeğin anne karnındaki halini taklittir- ‘Oğlumun (kızımın) sütü, dağda isen

bağda isen gel, çocuk ağlıyor çabuk gel'der ve soğanla ciğer yer (Acıpayamlı, 1961, s.67).

Yaşam mekânları ve dini mekânların kapı ile eşikleri, küçük evrenden büyük evrene iki yönlü geçişin olduğu noktalardır. Bu yüzden zamansal ve mekânsal olarak bu noktanın öncesi ve sonrası kaos-kozmos bağlamında farklılaşır. Kaos ve kozmos vurgusu kutsallığa göndermede bulunur. Düzen yani kozmos ancak kapı ve eşik noktası yani sınır geçildiğinde netleşir. Doğum sonrası dönemde çocuk birçok eşikten geçmeye devam eder. Çocuğun geçemediği bazı eşikler vardır. Yürümek ve konuşmak gibi durumlarda yaşanan bir sıkıntı kapının merkeze alındığı büyüsel uygulamalarla aşılmaya çalışılır. Konya'da köstek kırmada birçok nokta dikkat çekicidir. Yürüyemeyen çocuk annesi tarafından kapıların önüne çıkarır. Komşular toplanır, çocuğun iki ayağı esnek ipe birbirine bağlanır. Yarış için iki büyük çocuk hazırlanır. Çocuklardan biri sağ sokaklardan, diğeri sol sokaklardan, ters yönde koşarak dolaşırlar. Çocuklardan hangisi önce gelirse, o yürüyemeyen çocuğun ayaklarına bağlı ipi koparır. Bu uygulama ile yürüyemeyen ya da yürürken düşen, yürümede geç kalmış çocuğun yürümesini sağlamak amaçlanmaktadır (Küçükbezirci, 2006, s.134). Doğum sonrası dönemde eşiklerin aşılması için kapı ve kilit benzerliğinden yola çıkılarak yapılan birçok büyüsel uygulama karşımıza çıkar. İslamiyette birlikte küçük evren olan evin kutsallığı azalmaya başlamış, kutsallık cami ve türbelere aktarılmaya başlanmıştır. Bu uygulamaların yapılacağı kapılar ve kilitleri dinsel mekânlara ait olanlardan seçilerek kutsallık vurgusu yinelenir. Kapılar, dindışı ile dinsel birbirinden ayıran kutsalın başladığı nokta olmuştur. Kapıların anahtarları ise kutsalın en yakınında sorunların çözümünü yani çocuğun eski halinden yeni haline geçişi sembolize edecek şekilde bazı uygulamalarda göze çarpmaktadır. Bu kutsal noktada yani mekânların kapılarında yapılan uygulamalar vardır. Kahramanmaraş yöresinde, konuşamayan çocuğun konuşabilmesi amacıyla, cami kapısının anahtarı yaptırılarak çocuğun boynuna asılır böylece çocuğun kısa süre içerisinde konuşacağına inanılır (Karaoğlan, 2004, s.1002).

4.3.1.2. Evliliğe Bağlı Tören ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik

Evlenmek, hem kadın hem erkek için yeni bir başlangıçtır. Bu başlangıçla beraber kişinin eski hayatı bitmekte yeni hayatı başlamaktadır Bu dönemde yapılan

tüm uygulamalar bu başlangıcı vurgulamak içindir. Kapı ve eşik, bu başlangıcı simgelediği gibi kişinin eski hayatından yeni hayatına, eski evinden yeni evine geçişi simgelemektedir. Geçiş sembolleriyle zenginleştirilmiş evlilik törenleri bu dönemi vurgulamakta ve bireyin olgunlaşma dönemini tamamlamadığını ifade etmektedir. Ziya Gökalp' e göre evlenme “Türklerde ailenin temeli, ölmüş dedelere değil, karı ile kocanın perilerine tapmak” ile olmaktadır (2015, s.310). Evlenme ile atılan ailenin ilk temeli iki bireyin ve onların eş ruhlarının evlenmesidir. Bu yüzden evlilik töreni esnasında yeni eve yani yeni bir küçük evrene geçişte başlangıcı ve yeni yaşamı sembolize eden mekânın kapı ve eşik noktasında birçok uygulama yığılmıştır. Evlilik törenlerinde baba evinden gelen yabancı ya da öteki ile kendi yani iki ayrı dünyanın, birleşmesi ve karmaşaya yol açan bu sürecin tehlikesiz bir şekilde atlatılabilmesi için çeşitli inanış ve pratiklere başvurulmuştur (Malta Muhaxheri, 2016, s.289).

Mitolojik bilinçte evlilik, kültürün en önemli kurumudur. Bir Altay miti Ülgen'in insan hayatına evlilikle koyduğu sınırı anlatmaktadır. Ülgen hizmetkârı, Yara Çeçen'i yeryüzüne gönderir. Yara Çeçen, içerisinde çok sayıda kızın olduğu bir eve girer. İçerdeki insanlar görünümünü komik olduğu için ona güler. Bu duruma sinirlenen Yara Çeçen, kızların akılları ile kalplerinin yerini değiştirir ve evlenmeye başlarlar. Böylece Yara Çeçen'in söylediği gibi anne ve baba kapısında yüzleri olmaz (Lvova vd., 2013b, s.210). Bu mite göre, önceki ve sonraki hayatı ayıran evlilik insanın hayatında bir sınırdır. Her evin bir sınırı vardır. Bu sınır, yeni gelen kişi için yani gelin için kapı ve eşik noktasında başlar. Bu yüzden kapı ve eşik noktasında yapılan uygulamaların bazıları bu sınırı işaret eder. Sahalarda kam her düğüne katılarak, başlangıcın sembolü olan evin girişinde yüksek sesle gökyüzü ruhlarından genç çift için iyi dileklerde bulunur (Seroşevsky, 2007, s.181). Ev, dışarıya açılan yeni bir kapı demek olduğu kadar dışarının sonlandığı yeni bir sınırdır yani bir eşiktir. Ayrıca evin kapı ve eşiği insanlar ve ruhlar arasındaki sınırdır. Tatarlarda eşik, yabancı ruhlar ile insanlar arasındaki sınır olarak kabul edilmiştir (Çetin, 2005, s.109). Bu yüzden evlenme ile kurulan ev evlilik törenleri esnasında bireyler için geçilmesi gereken bir eşik nokta ve sonrasında ev-eşik sahibi olmakla başlayan bir süreçtir. Azerbaycan Türkçesi'nde karşımıza çıkan evli-eşikli sözü ile ailesi, evi, düzeni olan ve bütün ailesi birlikte olan kişi anlatılır. Bu durumun tam zıddı ise evsiz eşiksiz sözü ile anlatılır (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, 2006, s.46). Erkek egemen toplumda ev-eşik sahibi olma şeklinde tanımlanan evlenmede eğer ev bireylerin yaşayacağı mekânsa eşik de

olsa olsa erkeğin eşidir yani kadındır. Bu geçiş döneminde insanın dünyayla eşdeğer tuttuğu yaşam mekânının giriş noktası yani kapı ve eşik sembolleşmiştir.

Evlenmek, Türk kültüründe bir geçiş dönemini anlattığı gibi yeni bir ev sahibi olmayı da anlatır. İnsanın algıladığı ve hissettiği nitelikleri mekânsal sembollere taşıması mitik düşünme ile gerçekleşir. Evliliğe bağlı tören ve uygulamaların hemen her aşamasında düzen mekânına yani eve dair önceki devirlerden izler vardır. Ev, mekânın en düzenli parçası olarak görülür. Ev, sahibini dış dünyanın etkilerinden korumaktadır. Evin semiyotik anlamı oldukça özeldir. Güney Sibiry'a da ev, düğünden sonra yapılmış olarak kabul edilir (Lvova vd., 2013a, s.195). Ayrıca evin semantik bağları derindir ve düğün töreninin biçimine yansır. Altay düğün alkış metinlerine göre ev, koruyuculuk vasfı olan bir mekândır ve istikrarlı kozmosun mitolojik şemasını yansıtır (Lvova vd., 2013a, s.71).

4.3.1.2.1.Evlilik Öncesi Uygulamalarda Kapı ve Eşik

Ev, evlilik ile kurulan bir mekân olarak aynı zamanda düzenin ifadesidir. Evin sınırını belirleyen ve koruma işlevinin yüklendiği kapı ve eşik unsurları evlilikle ilgili uygulamalarda yaygın olarak kullanılır. Simgesel olarak kapı açıksa küçük evren ile büyük evren arasındaki mekânsal süreklilik sağlanır ancak kapı kapalıysa ya da kilitliyse düzensizlik vardır. Evlilik öncesi dönemde benzerlik ilkesiyle ilişkilendirilerek yapılan bazı uygulamalarda bu şekilde geçici bir kaos yaratılır. Kaostan kozmosa geçişten evvel yani evlilik öncesinde düğünün yapıldığı ev ve yeni evlenen çiftin yaşayacağı ev merkez olarak belirlenir. Bu belirleme düğün evlerinde evlerin çatısına takılan bir bayrak ile yapılırken yeni evlenen çiftin yaşayacakları evlerde bayrak direği kapıya takılır. Evin kapısına asılan bu bayrak direği eve yeni gireceğini, evde hayatın yeni başlayacağını yani kozmosun kutsal başlangıcını vurgulamaktadır. Evlenme öncesindeki aşamalarda yani kozmos öncesinde vurgu kaosadır. Bunun ifadesi mekânın diliyledir. Şorlarda kız istemeye gelen dünürlerin kızın babasına kız isteme esnasında kovulsalar bile eşikte bekleyeceklerini söylemektedir (İnan, 1987, s.339). Bu ifadede eşikte beklemek hatta sadakatle beklemek eşikle özdeşleşen evlenmenin öncesini ifade etmektedir. Kasım Tatarları görücü gelen aile kızlarını evlendirmeyi düşünmez ve veya damat adayını beğenmezse bu durumu görücüyü kapı yanına oturtarak ifade eder (Çetin, 2005, s.96). Evlilik yani

yeni başlangıç henüz gerçekleşmeyeceği için kaos devam etmektedir. Eğer evlilik gerçekleşecekse benzer bir mantıkla ifade edilir. Pertuvan’da kız görmeye gidildiğinde aile kızı verdikten sonra gelin olacak kız önündeki başka bir kızla evin kapısından girerek kendini gösterir (Acıpayamlı, 1978, s.42). Kapı ve kilit uyumundan yola çıkılarak kızın parmağı kapı deliğinden geçirilir, eğer kızın parmağı kapı deliğinden geçerse kızın uygun olduğu düşünülür (Kaldar, 2008, s.32).

4.3.1.2.2.Evlenme Esnasında Yapılan Uygulamalar, Kapı ve Eşik

4.3.1.2.2.1.Gelinin Baba Evinden Çıkışında Yapılan Uygulamalar

Evlenme törenlerinde gelinin baba evinden çıkarken yapılan uygulamalar, kapı ve eşik noktasında gerçekleştirilir. Kapı ve eşik, gelinin yeni başlangıcı için içinde bulunduğu düzenden çıkıp arada kaldığı yerdir. Burada yapılan tüm uygulamalar gelinin yeni başladığı hayatının iyi olması temennisiyle ve bu temenniye dayalı olarak baba evindeki ruhları memnun etme düşüncesiyle kızın ailesi tarafından yapılmaktadır. Bu uygulamalar baba evindeki istikrarlı düzenin taşınmasının işaretleridir, kızın başına saçılan saçlar ve evden yanında götürmesi için verilenler kızın öteki düzene geçişini kolaylaştıracağı düşüncesini yansıtır. Yapılan saçlarla ruhlar memnun edilir baba evinden kıza verilenler kızın yeni düzenine eski düzeninden bir bağ kurmasını sağlayan şeylerdir, hayatın düzen değişse de sürdüğünün ifadesidir. Kız evinin kapı önü, kız evi yani hali hazırdaki düzen halinden çıkıp oğlan evine yani öteki düzene uzanan geçişte kız geçici düzensizlik mekânıdır. Kız baba evinin kapısının önüne hiçbir düzene ait olmayarak var olur yani aradadır, boşluktur. Bu yüzden de oğlan evindeki güreşler düzensizlik ve sonrasındaki düzeni nasıl ifade ediyorsa, kız evinin kapısında ise bu geçiş rahatlatıcı geçici bir düzen ortamı yaratılır. Gelen konuklar düzensizlik mekânı olan kapıda karşılanır ve evlilik töreninin yeni bir hayata geçiş olduğu ve öncesindeki düzensizliğin geçici olduğu vurgusu bu geçiş noktasında tekrarlanır. Düzensizlik mekânı olan kapılarda yaşanabilecek gerginlikler vardır. Bu yüzden kapılardaki karşılımlar bu gerginliği rahatlatmayı amaçlar.

- Balıkesir yöresinde gelin kapıdan geçerken eşiğe basmaz, hem günah olduğuna hem de eşikte şeytan ve korkulacak diğer her şey olacağından çekinilir. Gelin eşikten atlatılarak besmele ile çıkartılır (K. 13). Gelin baba evinin kapısından çıkarken

eşiğe niyaz eder, dua okur, besmele ile çıkar, gelin kapıdan çıkarken kapıda kuzu kurban edilir (K. 23, K. 24). Gelin baba evinden aldığı taş, ekmek, çivi, kaşık, çatal gibi malzemeleri yeni evine yanında götürür, bunları yeni evinde kalıcı olmak ve yerini sağlamlaştırmak amacıyla yapar (K. 26, K. 27, K. 30). Gelin baba evinden süpürge veya babasının gömleğini damadın evine götürür. Gelin damadın evine girerken bunlar yanındadır ve yuvasının kalıcılığını sağlar (K. 28).

- Muğla yöresinde gelin baba evininin kapısından çıkarken yapılan ve şeker parlaması denilen uygulamada gelinin başına buğday, şeker, leblebi ve bozuk para saçılır (Büyükokutan, 2011, s.41). Ayrıca geline kapının eşiğine bir çivi çaktırılır bu uygulamanın amacı evliliklerin sağlam olmasını sağlamaktır (Büyükokutan, 2011, s.43).

- Türkmenistan’da gelin eşikten atladığında “aklık için, güzel günler görsün” diye iyi niyet belirtilerek ayağının altına ak kumaş serilir daha sonra o kumaş yırtılıp düğüne gelen herkese paylaşılır (İlyasova, 2005, s.49), kapıda gelinin üstüne türlü saçılar saçılır (İlyasova, 2005, s.23, 45).

Evlenme esnasında yapılan uygulamalarda Orta Asya, Azerbaycan ve Anadolu Türklerinde gelinin basmaması gereken yerde yani eşikte bekletilmesi ve ayağının altına bardak, tepsi vs. eşyaların atılması da eski bir uygulama olan duraksatma uygulamasının izleridir (Bayat, 2007b, s.269).

- Balıkesir yöresinde gelin alınırken yengeler erkek tarafından para almadan gelini vermek istemezler. Kapı bağlanır, kapı kilitlenir, arkasındaki demiri bağlanır, kapıda durup gelinin geçmesine izin verilmez. Kapıda def çalınır, oynanır, damat para verdikten sonra kapı açılır ve gelin verilir (K. 1, K. 6, K. 28).

- Kocaeli Değirmendere köyünde düğünde kız evinin kapısına bir kilit asılır. Kilidin bir ucu kaldırılarak aralanır ve kapının iç yanına kız evinin güvendiği bir kadın oturtulur, dışarıda ise bir erkek oturur, gelin misafirlere tepsi tutar, hediyeler tepsiye konur (Esen, 1961, s.2322).

- Kozan yöresinde gelin almada kızın kardeşi kapıyı açmaz, damattan hediye bekler. Ancak hediyesini alınca kapıyı açar. Ayrıca gelinin olduğu odanın kapısını kapatılır ve gelinin dışarıya çıkmasına izin verilmez. Hediye verilince damat, gelini alıp arabaya bindirebilir (Üzelgök, 2008, s.83).

- Muğla yöresinde gelinin bulunduğu oda kilitlenir ancak damat kapı parasını verip içeri girer. Aynı durum oğlan evinden kız evine gelip gelinin yanına girmek isteyen kadınlar içinde geçerlidir (Büyükokutan, 2011, s.39- 40).

- Sinop ve çevresinde kız baba evinden ayrılırken kapı ile araba arasındaki saha iki taraftan büyük kilimlerle kaplanır (Ülkütaşır, 1963, s.3044). Ev kapısındaki kaosu benzeri evi çevreleyen alanların kapılarında da yaşanabilir. Baba evinden çıkan kız avludan çıkacağı zaman kız evi tarafından kız evinden bir erkek kapıyı kapayıp oğlan evi tarafından bahşiş ister. Bahşişi almadan kapıyı açmaz. Gelininin bulunduğu tahterevan kapıdan çıkarken sağdış tarafından gelinin başına para serpilir (Aslanoğlu, 1972, s.6203).

- Türkmenistan’da düğün günü kız alınıp çıkıldığında, kapı tutulur, kapı tutanın kaftanı verildikten sonra, gelin dışarı çıkarılır. Gelin alınırken kapı tutularak para alındığı da olur (İlyasova, 2005, s.23, 45).

Bir sınır olan kapının önü, ardı ve eşiği kritik yerlerdir. Çok eski dönemlerden beri eşik ya da kapı damadın ağır sınavları vererek geçebileceği bir yer olmuştur. Günümüzde ağır sınavlar yerini bedel ödemeye yani maddi karşılığa bırakmıştır. Gelin ile damadın duraksatılması esnasında, kapalı olan kapının açılması için damattan ve ailesinden maddi bir beklenti vardır. İşlevsel olarak bakıldığında damat için geçiş bu şekilde yumuşatılmakta kapı ve çevresindeki gerginlik bu şekilde azaltılmaktadır. Kapıda verilen bedel yani bahşiş damadın yabancılıktan çıkışını ifade etmektedir. Evlenen yani alınan kızın yaşadığı toplum içinde talipleri vardır. Boylar arası evlenmenin yaygın olduğu Türk toplumunda karşı boydan alınan kız hem kendi boyundan başka bir kişinin hakkının gaspı hem de diğer boyların kızı alma şansının ortadan kalkmasını anlatır. Bunun için en iyi çözüm damadın aldığı kızın karşılığı olarak bir bedel ödenmesidir.

Kapı açıldıktan sonra damadın kız evine girdiği esnadaki uygulamalar kapıda gerçekleştirilir. Ziya Gökalp’ten öğrendiğimize göre, güvey kayınpederinin evine dostlarıyla birlikte kızı almak için gittiğinde kızın babası tarafından kapıda karşılanır. Kızın babası güveye konukseverlik ekmeğini verdikten sonra ancak eve alır ve boynuna bir yazma taktıktan sonra kızını verir. Bu yazma babalık hakkının velayetinin güveye geçtiğini anlatır. Daha sonra getirilen tuzlu suda genç kız ile delikanlının anne babaları bir parça ekmeği ıslatarak nişanlılara verir. Bu törenden sonra damadın kabulü tamamlanır, kız artık damat ile beraber baba evini terk edebilir (2015, s.315). Hakas

düğünlerinin sonunda evlenen çift gelinin anne ve babasının evine gider. Kayınpeder yurdun kapısındadır. Gelinin babası veya dayısı damadın sırtına vurur ve çeşitli öğütlerde bulunur. Büyük gelin ya da abla gelinin beline vurarak öğütlerde bulunur. Ardından evlenen çift akrabalara hediye verir. Vurma, affetme demektir. Ayrıca bütün vuruşların sembolik anlamı vardır (Lvova vd., 2013b, s.214-215).

Gelinin baba evi ile yeni evi arasında kaldığı süreçte damat ile beraber gelin kutsal olduğu düşünülen mekânların ve kapılarına niyaz eder. Bursa'nın Şehitler köyünde düğün günü akşam vakti damat ve arkadaşları kız evine gelip gelini alır ve gelini Hasan Dede türbesine götürürler. Türbe bahçesinden içeri giren gelin ve damat yolun iki tarafında bulunan yeşil taşa işaret parmaklarını sürüp niyaz eder. Türbenin kapısına gelen gelin ve damada görevli özellikle türbenin kapısını açmaz. Damat türbenin kapısını açar ve ilk önce gelin daha sonra damat sağ kapıyı, sonra sol kapıyı ve eşiği üç kere niyaz ederek türbeye girer (Taş, 2008, s.58).

4.3.1.2.2.2. Gelinin Yeni Evine Vardığında Yapılan Uygulamalar

Kapı, evlilik törenlerinde yeni bir başlangıcın öncesi yani düzen ile düzensizlik arasındaki sınırdır. Evlenme iki kişinin hayatlarını birleştirmesi, ama aynı zamanda bir ev sahibi olmaları demektir (Kocabıyık, 2014, s.323). Evlilik törenlerinde gelinin yeni evine girişi ayrıntılarla doludur. Bu ayrıntılar, gelinin yabancılığının giderilmesine ve onun yeni boya kabul edilmesine yöneliktir (Lvova vd. 2013b, s.51). Evlenme sürecinde damadın ailesi birçok uygulamada öne çıkar. Ziya Gökalp'ten öğrendiğimize göre, evin eşiği tabu olarak kabul edilir ve genç kız bu eşiğe basıp geçemez. Bu yüzden gelin güveyin akrabaları tarafından bir halı üzerinde ayağı eşiğe dokunmadan içeri alınır ve ateş başına götürülür. Bu şekilde genç kızın perisi ile delikanlının perisi tanıştırılmış olur (2015, s.316). Acıpayam'da kapının önünde damadın annesi başındaki dastarı çıkarır ve attan inen gelinin boynuna dolar. Gelin kapının attan inince önüne serilmiş olan postakiden atlar (Acıpayamlı, 1982, s.37). Tatarlarda düğünde kayınvalide gelini eşikte karşılar ve gelinin ayakaltına 'uğurlu ayağın ile gelin' dileği ile ters çevrilen kürk veya halı, genelde minder serilir (Çetin, 2005, s.109).

Gelin koca evine ilk geldiğinde kapıdan girdiği esnada kaynana ile kayınbaba bir güreş tutmakta, bir iki el sonra kayınbabanın yenilgisi ile güreş sonlanmaktadır

(Ataman, 1992, s.4). Kapıda yapılan bu grele kaos bir kez daha vurgulanır. Gelinin yeni gittiği evde ve eşiğin simgesi olan kadının yani kayınvalidenin kapıda grei kazanmasıyla hâlihazırdaki kozmos vurgulanmış olur. Tatarlarda yeni evliler damadın annesi tarafından eşikte karşılanır. Kapı önü ve eşik noktası Türklerde kutsal sayılmaktadır. Eşiğe adanarak kurbanlar kesilir, hediyeler sunulur (Çetin, 2005, s.109). Kız evinden alınarak ata bindirilen gelin en önde davul ve zurna arkasında düğün alayı oğlan evine getirilir. Oğlan evinde kurbanlık hazırlanmıştır. Gelin, oğlan evinin kapısının önüne gelince baı açılır. Bu sırada “indirmelik âdeti” uygulanır (Büyükokutan, 2011, s.42).

Sinop ve çevresinde alay oğlan evi önüne gelince gelin attan veya kağnıdan inmez; kapı önünde durur ve özensilik ister. Geline özensilik olarak ya meyve veren bir ağaç veya gveyinin mali durumu müsait ise bir kaç koyun yahut inek vermek usldr. Aynı zamanda, gelinin baından ya para veya buğday, Ŗeker saçılır. Bazen burada verilen ineğin yarısı kalın başlığı yarısı da özensilik sayılır. Gelin arabadan inince eline su döker veya bir helke kova veya küçük bir toprak testi verilir. Gelin bu suyu kmlerin üzerinden veya atın baından aşağı döker veya testiyi de yere atarak kırar. Bunun müteakip kaynana gelinin sırtına biner, gelin de onu birkaç hatve yürütür. Oğlan evi önünde geçen Ŗu merasimin bitmesini müteakip, dört kişi gelini, yere ayak bastırmadan, eve çıkarır, gelin odasına oturturlar (lktaır, 1963, s.3044).

Astrahan ve Sibirya Tatarlarında gelin ile damadın geldiği araba, kapı önünde yakılan ateş üzerinden geçirilir (Çetin, 2005, s.109). Balıkesir yöresinde düğünlerde kapıya iek asılır (K. 26, K. 27). Düğün kapılarının bereketli olduğu inancı vardır. Ev yapanla düğün kuranın en büyük yardımcısı Allah’tır bu yüzden düğünlerde düğün kapıları ardına kadar açılır (Ataman, 1992, s.15).

Hem gelin hem de damat dışarıdan içeriye yani kaostan kozmos olan eve girişte yaptıkları yeni balangıcın hemen öncesinde duraksatılır. Gelinin duraksatılması yeni mekâna girişte kabulün bir parçasıdır. Salar Türklerinde, gelin alayı damadın evine geldiğinde gelinin önünde kapıya doğru amcası ve dayısı yürür ancak iki geç erkek tarafından yolları kesilir. Gelin at sırtında kendisine eşlik eden akrabaları ile birlikte kapıya doğru ilerlemeye çalışırken zorluklarla karılaır ve damadın ailesi tarafından yolu kesilir. Bu sırada damat kapının üzerindeki atıdadır ve ayaklarını yere vurarak dökülen tozların gelinin kendi sözünü dinlemesi için başına dökülmesini sağlamaya çalışır (Temür, 2009, s.494-495). Gaziantep yöresinde kayınvalide, kapıda durup

geline avucunda bulundurduğu tuzu yalattır. Bu uygulama kaynanaya bağlılık, aile huzuru ve ağız tatlılığı temennileriyle yapılır (Özaslan, 2012, s.53). Damadın evine getirilen gelin, kapıdan girerken kaynana bir toprak küpü gelinin önüne atar aynı anda bir çürük yumurtayı kible tarafına fırlatır ve elinde tuttuğu Kur'an-ı Kerim'in altından gelini geçirir (Ataman, 1992, s. 83). Türkmenistan'da gelin kapıdan girdiğinde, kaynana görmezden gelip gelinin sağ ayağına yavaşça basmalıdır. Böylece kaynana gelinden baskın olup geline her söylediğini yaptırabileceğine inanılır (İlyasova, 2005, s.51).

Evlilik kurumunda dini ve sihri simgelere rastlanır. Bunlardan biri de erkeğin evinin eşiğine kurban kanı akıtılmasıdır (Ziya Gökalp, 2015, s.312-313). Ruhları memnun etme kanlı ve kansız kurbanlarla olmaktadır. Saçlar, evliliğin gidişatı içindir. Dilekler, saçlarla ruhlara iletmeye çalışılır. Ruhlara sunulan kansız kurban olan saçlar evlenen çiftin yaşayacağı yeni evin kapısında yapılmaktadır.

- Acıpayam'da gelin attan inip eve girmeden kapının önünde koyun ya da horoz kurban olarak kesilir, kan bir süre aktıktan sonra gelin attan indirilir (Acıpayamlı, 1982, s.37).

- Afyon'da Karacaören kasabasında gerdeğe girilecek odanın kapısının üstüne yağ sürülür (Aday, 2019, s.239).

- Balıkesir yöresinde gelin eve girerken şerbete batırılan bez kapıya sürülür, bu uygulama gelin tatlı olsun diye yapılır (K. 21). Balıkesir yöresinde gelin geldiğinde yeni evinde mutlu olsun diyekapıya şerbet, yağ ve bal sürülür (K. 8, K. 10, K. 15, K. 25), kuzu kurban edilir (K. 23, K. 24).

- Burhaniye yöresinde gelin geldiğinde odasının eşiğine ve kapısına bal ile yağ sürülür (Erden, 1973, s.60).

- Balıkesir/Edremit'e bağlı Tahtakuşlar köyünde gelinin oğlan evine geldiğinde önce eşiğe niyaz eder. Niyaz ederken "Bismillah" der (Kumartaşlıoğlu, 2016, s.299).

- Gazipaşa'da kaynana gelin gelmeden önce, kapıya yağ sürer, iplik bağlar ve helkeye su doldurarak, kapının önüne koyar. Gelin eve gelince parmağını yağa batırır, ipi kırar ve kapıdaki helkeye tekme atarak suyu döker (Uysal, 2008, s.156).

- Gelin damat evine geldiğinde kurban kesilerek gelin üstünden atlatılır ve boynundan akan kana parmak batırılarak gelinin alınına sürülür ve eve alınır (Ataman, 1992, s.83).

• Kahramanmaraş yöresinde, gelin, koca evinin kapısından içeri girerken, kaynana daha önceden hazırladığı cam bir kaba veya küpe buğday, şeker, para gibi şeyler doldurur. Gelin içeriye girerken kaynana bunlardan avuç dolusu alarak gelinin üzerine saçar. Daha sonra boşalan kabı yere çarpmak suretiyle kırar. Kabın kırılmasının nazarı önleyeceğine; arpa ve buğdayın çok olmasına; şekerin gelinin şeker gibi tatlı dilli olmasına; paranın ise rızkını bollaştıracığına inanılır (Karaoğlan, 2004, s.997).

• Konya Seydişehir'e bağlı Gevrekli kasabasında, gelini eşikte kayınvalide karşılar ve eşiğe, iyi geçinilmesi dileğiyle yağ bal gibi bir şeyler sürer (Altunel, 1995, s.83).

• Muğla yöresinde gelin içeri alınınca, orada bulunan herkes tarafından gelinin başından aşığıya buğday, arpa, üzüm ve badem karışımını saçılır. Kapının önünde bekleyen çocuklara şeker serpilir (Büyükokutan, 2011, s.43).

• Sinop yöresinde dış kapının eşiğinde birkaç kurban kesilir. Gelin bu kurbanların üstünden geçirilerek eve sokulur. Damadın önceki hanımı öldüyse gelin merdiven ile pencereden içeri alınır (Özdoğru, 1971, s.6111).

• Tarsus yöresinde gelin ve damat evin kapısına geldiğinde damadın sağdıcı, evin damına çıkar oradan gelin ve damatla birlikte orada bulunan kalabalığın üzerine evin bereketli olması için buğday, arpa, leblebi, şeker ve bozuk para atar, gülsuyu veya su serper. Sonra kapının ortasına ince bir ip çekilir ve kapının eşiğine hayvan postu serilerek onun üzerine içi su dolu ibrik konur (Öğer, 2003, s.321).

• Taşeli yöresi Tahtacılarında gelin evin girişine geldiğinde kaynana tarafından gelinin başından saçı saçılır (Kayabaşı, 2016, s.150).

• Tatarlarda gelin eve eşik atlatılarak alındıktan sonra kayınvalide geline ekmek, tereyağı ve bal ikram ederdi. Bu gelenekte ekmek ve yağ, gelinin hayatının bereketli; bal, dili tatlı; minder de huyu yumuşak olsun dileği ile sembolik anlamlara sahiptir (Çetin, 2005, s.109).

Yapılan uygulamaların bazıları gelin hakkında geleceğe dair bir öngörü edinme amacıyla yapılmaktadır

• Kahramanmaraş yöresinde gelin, koca evine geldiği düğün günü geline şişe kırdırılırsa eve nazar değmeyeceğine inanılır. Aynı yörede nar kırdırılıp yedirilirse gelin olarak geldiği evdekilerle iyi geçineceğine ve evde güzellik olacağına nar kırılmazsa gelinin kız olmadığına inanılır (Karaoğlan, 2004, s.997).

• Muğla yöresinde gelin, koyun gibi yumuşak huylu olsun diye kapının önünde koyun postu serilir ve gelin postun üzerinden geçirilir. Gelinin tertipli, dikkatli biri olup olmadığını anlamak amacıyla evin dış kapısına, süpürge ve oklava dayanır. Gelinden süpürge ve oklavanın üzerinden atlamayıp, onları bir kenara kaldırması beklenir. Bir diğer uygulama kapının önüne bıçak ve oklava konulmasıdır. Eğer gelin önce bıçağı alırsa ilk çocuğunun erkek, oklavayı alırsa kız olacağına dair inanış vardır (Büyükokutan, 2011, s.42-43).

• Feke yöresinde kapıya oklava ve ibrik konularak gelinin ne yapacağına bakılır. Eğer gelin bunları alıp içeri girerse iyi sayılır, almazsa uğursuz sayılır (Karakaş, 2005, s.56).

• Balıkesir yöresinde gelin yeni evinin kapısından içeriye alkışlanarak şerbet içirilerek alınır. Kapıdan içeri giren gelinin eline hemen bebek verilir, huyu kaynanası gibi olsun diye kaynanasının çemberi örtülür (K. 26, K. 27, K. 38). Gelin eve girdiğinde kapı kapanır yeni evinde taş gibi otursun, çivi gibi çakılsın diye oğlan evinden çivi, taş gibi şeyleri geline verirler (K. 7). Gelinin eve girdiği esnada gelin çivi gibi olsun diye kapıya çivi sokulur (K. 38).

• Tarsus yöresinde gelin eve girişte kapıya çekilen ipi kırar. Bu uygulama “Bu eve dirin girip, ölü çıkısın” anlamına gelmektedir. Gelinin eline yağ ile bal sürülmüş yaprak verilmesi “Evde yağ gibi işleyesin ve huzurlu olası” anlamına gelmektedir. Kaynananın kolunun altından geçirilmesi “onun sözünden çıkmayasın” anlamına gelmektedir. İbriğin teptirilmesi ise gelinin bu evde geçen günlerinin aydınlık olması amacıyla yaptırılır (Öger, 2003, s.322).

• Düziçi Varsaklarında gelin kapının önüne geldiği zaman eline su dolu bir şişe verilir. Gelin şişeyi kapıya hızlıca vurur. Eğer şişe kırılırsa iyi ve uğurlu sayılır. Kırılmaz ise gelin ve yanındakiler bu durumdan olumsuz etkilenir bu uygulama şişe kırılıncaya kadar tekrarlanır. Ancak şişe kırılınca gelin ve damat içeri alınarak onlara şerbet ikram edilir (Gökbel, 2007, s.137).

• Türkmenistan’da gelin kapıdan geldiğinde ilk önce sağ ayağı ile atlayıp girmelidir. Sol ayağı ile atlayıp kapıdan girse, kayınları ile düşman olacağına inanılır (İlyasova, 2005, s.50).

Düğün esnasında yapılan uygulamalarda “çadırın kapısı” yeni ortamda yabancı olan kişinin konumlandırıldığı yerdir. Tuva düğünlerinin ikinci günü gelini tanıma töreni yapılır. Bu tören gelinin büyük bir akrabası tarafından gelini kuşağından tutarak

eşinin çadırının kapısına götürdüğünde oraya damadın akrabaları toplanmasıyla başlar. Gelini kapıya götüren kişi bilerek aksar, baltaya dayanır ve bir çubuğun üzerine binip atlı taklidi yapar. Bu durumda her ikisi de güler. Bu tören ile yeni ortama giren bir yabancı olan gelinin varlığı vurgulanmaktadır (Lvova vd., 2013c, s.192). Balıkesir yöresinde gelinin kabulü gerçekleşse de mekânın dilinde geline ait oturma yeri değişmez. Yeni gelinin oturma yeri kapının kıyısıdır, oradan konuşulanları dinler (K. 29).

Tuva düğün töreninin son aşamasında ‘akrabalık ve hayır dua verilmesi’ töreni vardır. Bu törende yeni gelin elinde süt bardağıyla çadıra girer ve onu eşine ikram eder. Damat biraz içer ve bardağı babasına uzatır. Gelin bu esnada çadırın eşiğinde oturur. Sonra kayınbaba, gelinin yanına gelip hayır duasını vererek mutluluk diler. Gelin ikinci bardağı kayınvalideye sunar ve çadırdan çıkarak dışarıda toplanmış olan diğer akrabalara süt ikram eder. Gelin çadıra geri dönerek mutluluk ve iyi hayat dilekleri ile sütün geri kalanını ateşe döküp duman boşluğuna serper (Lvova vd., 2013a, s.187-188).

4.3.1.2.2.1. Gelin Tarafından Yapılan/Geline Yaptırılan Uygulamalar

Evlenme esnasında baba evinden çıkarak eşiği geçen gelin yeni eşiğinde yani yeni evi ve yeni hayatı için bazı uygulamalar yapmalıdır. Bu uygulamalardan bazılarını kendisi yapar bazılarını da yeni ailesinin yardımıyla yapar.

- Terekeme Türklerinde gelin eşikten girerken ilk önce sağ ayağını atar sonrasında gelinin eli bala sokulup elini kapının üst kısmına sürmesi sağlanır, bu uygulamanın uğurlu ve bereketli olduğuna inanılır (Novruzova, 2005, s.57).

- Astrahan ve Sibirya Tatarlarında gelin kapıyı açan kişiye havlu veya mendil gibi hediye verir (Çetin, 2005, s.109).

- Acıpayam’da attan inen gelin damat evine girerken eline tutturulan yağ kapıya sürer. Kapıyı üç kez açıp kapattıktan sonra eve girer (Acıpayamlı, 1954, s.207, Acıpayamlı, 1982, s.37).

- Balıkesir yöresinde gelin, yeni evinin kapısından girerken şerbet sürer(K.33), arkasından damat siler (K. 28), gelin kapıya yağ, bal sürer, gelin önce sağ ayağını atar, kapıyı üç kere açıp kapatır, sonra içeri girer (K. 13, K. 37).

- Çukurova yöresinde gelin dış kapının eşiğine gelince, gelinin önüne bir bardak su doldurularak konur; gelin bir tepik vurarak suyu döker. Gelin eve gireceği zaman damat gelir, gelini kolundan tutarak gelini içeri alır. Yeni gelin kapıdan girerken damat evinde kaldığı sürece geçimli ve yumuşak huylu olsun diye, gelinin eline bir parça yağ vererek kapının kenarlarına ve üstüne sürmesi sağlanır (Gökbel, 2007, s.136).

- Çuy Telengitleri, gelini alarak kayınpederin ya da damadın abisinin evine götürmeden önce gelin tül ile örtüp sırtı kapıya dayar. Tülü açılan gelin daha sonra damadın ailesinin ailine girerek arak ve et sunup ateşe yağ döker Ev sahipleri de geline süt içirir (Lvova vd., 2013b, s.216).

- Feke yöresinde gelin içeri girerken kapının kasasına yağ ve bal sürerek önüne konulan bardağı kırar (Karakaş, 2005, s.56).

- Korkuteli’nde gelin eve girdiğinde eline içinde yağ bulunan bir kap verilerek gelinin elini yağa dokundurup eline bulaşan yağı evin kapısının üstüne sürmesi sağlanır. Bu uygulama ile evliliğinin yağ gibi akıcı olması evliliğinde sorun yaşamaması inancıyla yapılır, gelinin eline bal sürülüp gelinin balı kapının üstüne sürmesi sağlanır Bu uygulama ile burada evliliğin bal gibi tatlı olacağı inancıyla yapılır, gelin eve girdiğinde gelinin eline bir çivi bir de çekiç verilir. Gelin evin kapısının üstüne bu çiviye çakması sağlanır. Bu uygulama ile gelinin girdiği evden çıkmaması, çivi gibi çakılıp evine ve ailesine sahip çıkması, evine yerleşmesi demir gibi olması inancı ile yapılır (Gönenç, 2011, s.21).

- Kozan yöresinde gelin damat evinin kapısına doğru giderken eline ya yeşil asma yaprağı ya da dut yaprağı verilir. Kapıya geldiğinde ise eline yağlı hamur verilip hamuru kapının üstüne yapıştırması sağlanır. Bu uygulama, evlilikleri uğurlu olsun diye yapılır. Gelin eve girerken üzerine katı yağ konan bir yeşil yaprak kapıya sürer. Bu uygulama “Kocası için yağ gibi erisin” amacıyla yaptırılan bir uygulamadır (Üzelgök, 2008, s.85).

- Muğla yöresinde evin kapısına gelen gelinin bir eline yağ, diğer eline bal ya da bir tabağın içinde yağ bal karışımı verilir. Dili tatlı olsun diye, bir parmağı bala batırılır, kapıya ve kapının üstüne üçer kez sürdürülür. Eşiyle yağ gibi anlaşmaları dileğiyle, bir parmağı da yağa batırılır eşiğe üç kez sürdürülür (Büyükokutan, 2011, s.42).

- Tarsus yöresinde gelinin eline yağ ve bal sürülmüş bir yaprak verilerek gelin içeriye girerken elindeki yaprağı kapının sağ üst köşesine yapıştırması sağlanır. Gelin daha sonra kapıdaki ipi eliyle kırar ve su dolu ibriği teper, kaynanasının kolunun altından geçer (Öger, 2003, s.321).

- Taşeli yöresi Tahtacılarında gelin evin eşiğine yağ sürer ve çivi çakar. Kapıya gerilmiş olan ipi gelin başıyla kırarak eve girer (Kayabaşı, 2016, s.150).

- Yumurtalık yöresinde gelin eve götürülürken gelin evin kapısında bulunan içinden su ve çiçek bulunan vazoyu kırar. Üstünden geçer. Bu şekilde uğursuzlukların ortadan kalkacağına inanılır. Bu uygulama gelin ve damada yapılmış olan büyüün bozulması içindir. Daha sonra geline üzerinde bal sürülmüş asma veya dut bayrağı verilir. Gelin bu yaprağı kapıya yapıştırılır. Mutluluk ve soy sürmesi için veya evlilik dut veya asma gibi sağlam bal gibi tatlı olsun diyedir evliliğin sağlam olması için kapıya çivi çakılır (Kaldar, 2008, s.38, 46).

4.3.1.2.2.2. Gelin ile Damadın Beraber Yaptığı Uygulamalar

Evlenme esnasında gelin ve damat yeni evlerinin eşiğinde bir dizi uygulamayı beraber yapar. Verbitskiy'in materyallerine göre, gelin ve damat düğün için özel olarak hazırlanan çadıra beraber girdiğinde düğün başlar. Damat çadırda ateşi yakarken gelin çadır kapısında bekleyerek oradaki herkese bakır yüzük dağıtır. Bu tören ile düğüne katılanlar yeni evlenenlerin üretkenliğine sembolik olarak katılır (Lvova vd., 2013a, s. 202). Yeni evlilerin eşikten geçmesi eşiğin eski ruhunu evin yeni sakinlerinin hep orada yaşadıklarına inandırma uygulamasıdır. Gelinin eşikten damat tarafından kucakta geçirilmesi âdeti eşik ruhu inancıyla bağlantılıdır, eşik ruhu inancı yerini zamanla cin inanışına bırakmıştır (Kocabıyık, 2014, s.323). Taşeli yöresi Tahtacılarında gelin ve damat beraber eşiğe dua eder (Kayabaşı, 2016, s.150). Balıkesir yöresinde yeni gelin eve geleceği sırada kapıya ip bağlanır, gelin arabadan inerken damat ipi koparır, bazen gelin damada eşlik eder (K. 18).

4.3.1.2.2.3. Damadın Kendi Evine Girerken/ Gerdeğe Girerken Yapılan Uygulamalar

Damat için de evlenme kaostan kozmosa geçiştir. Kapının kapalı olması yoluyla damadın duraklatılması ile evlenecek çiftin henüz kozmosa ulaşmadığı vurgulanarak anlatılmaya çalışılır. Bu uygulamaların bir kısmında damattan bir

beklenti yoktur amaç sadece duraksatmak ve girişi engelleyerek geciktirmek bu şekilde damadı bir sınava daha tabii tutmaktır. Bu uygulamalarda kapıda ve eşikte duran kişileri eşik bekçileri olarak kabul edebiliriz. Tatarlarda damat eşine ulaşmadan önce son bir engel olarak kapı kilitlenir. Düğün günü gelinin bulunduğu evin kapısı kilitlenerek anahtarı su dolu büyük bir kavanoza atılır, damat anahtara ulaşmak için suyu içmelidir. Anahtar elde edilip kapı açılabilir eşikte kızlar tarafından sınavı devam eder (Çetin, 2005, s.114-115). Gelin odasının önündeki gençler, dua edip damadın sırtına birer yumruk vurarak kapıyı açar ve içeri gönderir (Ataman, 1992, s.83-84; Gökbel, 2007, s.137-138). Kocaeli Değirmendere köyünde düğünlerde, kız evinden alınan gelin erkek evine gelir gelmez erkek belinden çıkardığı bıçağı kapıya saplar sonra para serper ve bıçağı alır (Esen, 1961, s.2322).

Kapı ve eşik noktası, gelin ile damadın statü değişiminin kaostan kozmosa geçiş esnasında vurgulandığı yerdir. Başkurt Türkleri tarafından hâlâ uygulanan gerdeğe girerken damat eşikten geçmeden önce değerli kumaşı yırtma geleneği ile yeni statüye geçiş belirtilmektedir. Sibiryada Tatarlarında yırtış geleneği damat evine girişte yapılır. İki küçük kız, eşik üzerinde beyaz kumaş parçası tutar ve yırtışa gelin basar, ikiye yırtılan kumaş kızlara verilir (Çetin, 2005, s.96).

4.3.1.3. Ölüme Bağlı Tören ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik

Hayatın geçiş aşamalarının sonuncusu ölümdür. İnsanoğlunun yeryüzündeki varlığı ve geçirdiği zaman ölümle sonlanmaktadır. Sınırlar, simgesel olarak çizilmektedir. Kapı veya eşik, mekân bağlamında sınırları çizen mekân unsurları olması dışında, bu dünya ile öteki dünya arasında da sınır olarak düşünülmüştür. Gömme sonrası mezarlıktan dönerken çizilen bir çapraz çizgi ya da omuz üzerinden atılan bir dal simgesel olarak iki dünyayı ayıran sınırdır, bir çeşit kapıdır (Lvova vd., 2013a, s.183).

Mezarlar, bu dünya ile öteki dünyayı ayıran bir sınır ve bir eşik olarak düşünülebilir. Türk kültüründe mezar, ev tasavvuruyla benzerdir. Barak, eski Türklerde dört direk üzerine dikilen açık kulübe şeklindeki mezardır. Göktürkler döneminde barakların kullanıldığı Çin kaynaklarında geçmektedir. Barak kelimesinin “ev bark” şeklindeki kullanımla ilgisi vardır (Ülken, 1969, s.38). Mitolojik anlayıştaki tabut-ev özdeşliğinin bir çeşit canlandırılması gömülenin üzerine evinden alınan

birkaç sıırıkla kimi zaman da keçe çadırın bir parçası koyularak yapılmaktadır. Ayrıca bu gelenek, ölenle evi arasındaki bağı korumaktadır (Lvova vd., 2013a, s.179).

Kapılar, insanın barınağını temsil eden sosyal kimlik mekânlarıdır. Nitelikleri ne olursa olsun evlerin kapıları, dışarıdan gelen biri için evle ilk temas edilen nokta olarak aidiyetin başladığı sınırdır. Kapı kiminse ev de onundur. Evlerin anlamı alametifarika olarak kapılara yüklenebilir. Altaylarda ölülerin ruhlarının hayattayken yaşadıkları evin her iki yanında olduğuna inanılır. Bu yüzden eve her giriş çıkışta onların da selamlanmasıyla hatırlandığı düşünülür (Arpacı, 2012, s.112). Ölüme bağlı tören uygulamaların ölüm öncesi ölümü düşündüren ön belirtiler ve ölüm sonrası yapılan uygulamalar şeklinde tasnif edilerek açıklanması uygun olacaktır.

4.3.1.3.1. Ölüm Öncesi Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler

Ölüm gerçekleşmeden önce bazı belirtiler ölümü düşündürmektedir. Mekânın açıklıkları bu belirtilerin gözlemlendiği mekânın kritik noktalarıdır. Ölüme dair ön belirtiler arasında özellikle hayvanların kapı ve eşik gibi sınır noktalara ve açıklıklara gelmeleri istenmez, gelirlerse ölümü haber verdikleri ölümün bu açıklıklardan eve gireceği düşünülür:

- Sivas'ta köpek kapı önünde ulursa bu ölümün geleceğine dair yorumlanır (Örnek, 1971, s.116).
- Gazipaşa'da bir evin damına baykuş gelip öterse o gece evden bir kişinin öleceğine inanılır. Bu durumu önlemek ve baykuşun evden uzaklaşması için, sarımsak dövülür ve kapıdan dışarı atılarak “Yönün öte, şerrin öte” denir (Uysal, 2008, s. 157).

4.3.1.3.2. Ölüm Sonrası Yapılan Tören ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik

Ölüm gerçekleştiğinde evin kapısı önünde bir helalleşme töreni yapılır, cenaze bu esnada evin kapısı önündedir. Kapının önünün seçilmesi, henüz toprağa defnedilmemiş olan, iki dünyanın arasında kalan bireyi temsil eder. Kapı ve önü ev ile evren arasındaki sınırdır. Henüz ölmüş olan birey de ev ile evren arasında bir yerdedir. İnsanların mekânlara girdiği ve çıktığı noktalar ölümler ve ruhlar içinde aynı şekilde düşünülür. Bu yüzden ölü evinin kapılarının açıklığı ya da kapalılığı önemlidir. Ölüm olayı gerçekleştikten sonra ev evren arasındaki sınır sadece belirli bir süreliğine ölünün yani ruhun geçişi için açık bırakılır, daha sonra kapatılır.

Tatar Türklerine özgü olan bir küçük kapı ve iki tarafa açılan bir büyük kapıdan oluşan bahçe kapısı “kapqa” olarak adlandırılır. Cenaze çıkan evin kapısı açık bırakılır. Açık kalan kapı arkasında bir yaşlı kadının tespîh çekmesi sağlanır. Cenaze evden çıkarıldıktan sonra küçük kapıdan çıkan ilk insanın da öleceğine inanılır. Cenazeyi toprağa verinceye kadar sadece büyük kapıdan girip çıkılmalıdır. Cenaze çıkarıldıktan sonra bu kapıyı kapatmazsan yine evden cenaze çıkacağına inanılır (Çetin, 2008, s.158, 164). Aladağ’da ölen kişinin evinin kapısı yedi gün hiç kapanmaz (Yılmaz, 2005, s.127).

Ölümden sonra insanın mekânı mezardır. Mezar öte dünyadaki kişi ile bu dünyadaki insanları ayıran bir sınır, bir eşiktir. Tasavvura göre öte dünyanın kapısında bekleyen ve insan ya da hayvan biçiminde olan nöbetçilerin geçilmesi gerekmektedir. Nöbetçileri kandırmak amacıyla ruhların öte dünyaya girmeye hak kazandıklarını kanıtlanmalıdır. Sedefler, inciler, yiyecekler vermekle bu durum sağlanabilir bu yüzden ölenlerin mezarlarına çeşitli şeyler konulmaktadır (Örnek, 1995, s. 121). Tatarlarda kabirlere değer verilir, küçük yaştan itibaren çocuklar mezarlıklara saygılı yetiştirilir. Mezarlar gibi mezarlıkların giriş kapıları da önemlidir. Birçok mezarın giriş kapısında yazan “Hayatta olanların kadrini (kıymetini) bil, ölülerin ise kabrini bil” atasözü önemlidir (Çetin, 2008, s.164). Türkmenistan’da ölünün ardından kapı/eşik açık bırakılır (İlyasova, 2005, s.191). Muğla’da cenaze evinde ölünün çıktığı odanın kapısı ruhun rahat çıkması için açık bırakılır. İnanışa göre ölenin ruhu, evini ziyaret eder (Karakum 2008, s.93). Burhaniye yöresinde cenazeden sonra kapı akşama kadar açık bırakılır (Erden, 1973, s.59). Ölüm sonrası yapılan uygulamalara bakıldığında, ölen kişinin ruhunun mekânı kolaylıkla terk etmesi ve geride kalanlara zarar vermemesine yönelik kapının açık bırakılmasına yönelik uygulamaların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bedeni ve ruhu evden çıkan kişinin eşyaları da evden çıkarılır. Eşyaların konulduğu yer kapı önüdür. Kapı önü belli bir kaos mekanı olduğundan ölen kişinin eşyaları buraya konarak kaos bir kere daha vurgulanmış olur. Taşkent’te ölen kişinin bütün elbiseleri yıkandıktan sonra kapının önüne konularak yedi gün kapının önünde bekletilir ardından toplanıp yakın akrabalara dağıtılır (Baydemir, 2009, s.679-680). Kozan yöresinde ölen kişinin ayakkabısını kapıya koyarlar. Ölünün ayakkabısıyla birlikte darlığın gideceğine inanılır (Üzelgök, 2008, s.97). Korkuteli’nde ölen kişinin ayakkabısı evin kapısının önüne konulur (Gönenç,

2011, s.26). Balıkesir yöresinde ölüm gerçekleştiğinde ölünün ayakkabıları kapıya konur (K. 23, K. 24, K. 26, K. 27, K. 32, , K. 35, K. 38).

Ölüm, insanın bu dünyadan öte dünyaya geçtiği bir eşiktir. Öte dünyanın bilinmezliğinden kaynaklanan bir korku halinin ortaya çıkması insan tasavvurunda değişik şekillerde karşılık bulmuştur. Özellikle ölen kişinin ruhu bedeninden çıktığında bedenine geri dönebileceği düşüncesi insanları korkutmuştur. Bu yüzden insanlar, öleninin ruhunun geri dönmemesi için ölüm sonrasında değişik uygulamalara başvurmuştur. Tuvalarda aile reisinin ölümünün üzerine ölen kişinin tördeki yeri oğluna kalır ve ölen evden çıkarılır ancak ölen yaşlı kimse “ata” statüsünü aldığı için kapıdan değil, sökülen duvardan çıkabilirdi (Lvova vd., 2013a, s.80). Örnek’ten öğrendiğimize göre, bazı yerlerde cenaze günlük olarak kullanılan kapıdan çıkarılmaz, arka kapıdan götürülür. Ardından bu kapıyı ya örülür ya da tanınmaz hale getirilir bu uygulamanın temelinde ölünün geri dönebileceği korkusu vardır, kapının bulunduğu yeri örme uygulaması ölünün eve giriş yerini bulamaması amacıyla yapılır (1988, s.115-116). Ölüm sonrasında ölen kişinin bedenindeki tüm açıklıkların kapalı olması önemlidir. Tuvalarda ölünce insanın bedenindeki dokuz deliğin kapalı olması gerektiğine inanılır (Bapaeva, 2013, s.81).

Ölüm olayından sonra Altaylıların inanışına göre güncel bir tehlike vardır ve ondan korunmak gereklidir. Altaylılar definden sonra ‘kötü ruhların yolunu kesmek için ölenin evinin kapısına üç günlüğüne balta, testere ve tüfek’ yaslayarak koruma sağlar (Lvova vd., 2013a, s.222). Tuvalarda kam öldüğünde çadır kapısından çıkarılmaz. Çadır cenazenin yattığı yer tarafından kaldırılarak açılan delikten baş veya ayaklarından çıkarılmaz, mutlaka yan olarak çıkarılır (Bapaeva, 2013, s.79). Harva’ya göre, ölen kişinin cesedinin çadırdan çıkartılırken kapının kullanılmaması çadır duvarı aralanarak dışarı çıkartılması, kapıdan çıkarılan ölünün çadıra geri dönüş yolunu bulabileceği düşüncesi ile yapılmaktadır. Hatta bazı bölgelerde ölen kişinin cenazesini dışarı taşıyanların ayak izleri silinmektedir. Ölen kişi ve hayvanın ruhlarının izleri takip edebileceklerine dair bu inanç bütün avcı toplumlarda görülmektedir ve bu inanışın temelinde avcılıkla geçinen toplumların doğayı gözleyerek edindiği

tasavvurlar yer almaktadır (Harva, 2014, s.336-337).² Teleütler, ölümünün yedinci gününde ölenin ruhunu yolcu ederken şöyle der:

“Gidecek yolun olsun.

Geriye dönüş yolun olmasın!

Etrafa bakma,

Geriye nefes alma.

Kapıya geri dönme,

Benim evime gelme.” (Lvova vd., 2013a, s.87).

Çüst kasabasında yaşayan Kıpçaklar, kısa bir zaman aralığında aynı evden üst üste üç kişi ölürse, üçüncüsünde ölüyü evin kapısından çıkarmaz, cenazeyi evin penceresinden çıkarırlar. Eğer pencereden çıkaramazlarsa duvardan bir delik açılarak oradan çıkarılır (Aşırov, 2007, s.118’den aktaran Baydemir, 2009, s.670). Tatarlarcenaze evden çıkarken “Aman, kapı kenarlarına değmesin de ev huzursuz kalmasın” diye özenle çıkarırlar. Kapı önüne odun koyarlar bu odunu eve ilk girenin kaldırması gerekmektedir (Çetin, 2008, s.160).

Balıkesir yöresinde ölü evden çıkarılırken kapıya dokundurulmaz, değdirilmez (K. 10, K. 18, K. 21, K. 23, K. 24, K. 31), eğer dikkat edilmezse ölüm evde devam eder (K. 16, K. 17), ölünün kaldırıldığı yere un ve tuz bırakılır (K. 31). “Bir tarafı acımasın Azrail’den yeni kurtuldu” denilir, evdeki testiler kapı dışına boşaltılır (K. 32). Gelin damat evinde öldüğünde kapıya doğru başı öne gelmez, gelini ayakucundan çıkarırlar (K. 15).

Doğum ve evlenme geçiş dönemlerinde olduğu gibi ölüm uygulamalarında da bir mekânsal ve zamansal süreklilik unsuru olan kapı kaosla kozmosu ayıran bir sınırdır. Ölüm gerçekleştiğinde bir kaos vardır bu yüzden bazı yerlerde tabut kapı önünden geçerken mutlaka arkasından su dökülür (Örnek, 1971, s.116). Kuşkusuz su, temizleyici özelliği nedeniyle istenmeyeni mekândan uzaklaştırmak için kullanılmaktadır. Kaos vurgusu Terekeme Türklerinde, mezarlıktan dönen ölü

² Benzer inanış için “Goldi kabilesi, gömülmemiş ölülerin ve intihar eden insanların ruhlarından korkar. Bir ölünün geri gelmesini engellemek için bedeninin kulübesinden olağan kapı dışında bir yoldan çıkarılması gerekir -bu yüzden genellikle pencere kullanılır. (Bu tören Norveçlilerde, erken Ruslarda, Eskimolarda ve Kaliforniya'nın Kuruk Kızılderililerinde de görülür.)”(Baldick, 2011, s. 165).

yakınlarını kadınların kapıda ağlayarak karşılamalarıyla bir kez daha yinelenir (Novruzova, 2005, s.63).

4.3.2. Çeşitli İnanış, Uygulama ve Törenlerde Kapı ve Eşik

Türk kültüründe toplumsal olarak yapılan uygulamaların kökeninde mutlaka bir inanış bulunmaktadır. Mekânın tümünde ya da açıklık kısmında yani kapı ve eşik noktasında olduğu düşünülen tabiatüstü güçler olduğuna dair var olan inanış uygulamalara yansiyarak süregelmiştir. Konut ve barınaklarla ilgili inanışlardan bahseden Boratav'a göre, tekin olmayan yerlerde esrarlı durumlar ve tabiatüstü güçler var demektir. Tekin olmayan mekânların sahibi veya piri olduğuna inanılır (Boratav, 1984, s.67). Türkmen avlularında avlu kapısının yukarısında çeşitli kerametli kişiler yer edindiğine inanılır (İlyasova, 2005, s.12). Mekânın unsurları arasında adet ve inanmaların fazlaca söz konusu olduğu konut kısımlarından birisi kapı ve eşikleridir. Dıştan içe gelecek her türlü etkilerin konuta gireceği ilk yer kapılardır. Bunun için belirli zaman ve durumlarda kapı ve eşikle ilgili pek çok inanç ve adetlere başvurulur. Bazen iyiliğin bereketin kapıdan girmesi için tedbir alınır. Öbür taraftan her türlü kötü kuvvet ve etkilere kapalı kalması için çalışılır. Halkın kültüründe kapının büyük yeri vardır (Erden, 1973, s.58). Balıkesir yöresinde yaygın inanışa göre, kapı çok önemlidir, ev kapısı olsun bahçe kapısı olsun her yeri korur. Kapısının açık olması kötü bir şeydir (K. 8). Kapı ev için önemlidir, evin tek giriş yeri kapıdır (K. 19). Kapı evin girişidir, oradan işlenir yol kapısı demektir (K. 36). Evin güvenliğini kapı yapar, açılır girilir. Kapıya kuran koyulur, anahtarı belde taşınır (K. 21). Eve gelen kişi kapıdan saygı ile geçer kapıyı usulca örter(K. 13). Kapıların arkası tekin yer değildir, ekmek kırıntısı süpürüldüğünde kapı arkasına gelir, evin giriş ve çıkış yerlerinde toz ve kir birikir, bu iyi bir şey değildir (K. 22). Eşik diye hayvanların köstebeklerin geçtiği güvenli olmayan yerlere denir (K. 30).

Kapı ve eşik bölgesine yönelik öbeklenen inanışlardan kapıya ile ilgili inanışlar ile ilgili Sedat Veyis Örnek, "Kapı ile ilgili inanmalar ve işlemler pasif büyü alanına giren defansif uygulamalar olup, hepsinin de psikolojik temelinde korku yatmaktadır" demektedir. Örnek, eşığe dair inanışlarla ilgili yaptığı açıklamada ise;

"Kapının bir ögesi olan eşikte, tıpkı onun gibi üzerinde önemle durulan ve gerek kutsallığı, gerekse zararlı etkilere tehlikeli kuvvetlere yataklık etmesi bakımından çift yanlı bir özellik taşımaktadır. Büyücülerin soğukluk

muskalarını ve kötülük getirici büyüsel objeleri genellikle eşik altına gömdükleri düşünülecek olursa eşik karşısında duyulan korkunun nedeni daha iyi anlaşılır. Halk arasında sık sık duyulan “ Eşik altı boş değildir!” sözü, bu korkuyu çok güzel anlatmaktadır. Hastalıklar, uğursuzluklar ve ölümler eşikten geçerek gelmektedir. İç dünyaya açılan yolun ilk çizgisi eşiktir. “

diyerek bu konudaki birikimi özetler (Örnek, 1966, s.114). Örnek’e göre eşik bölgesindeki inanma ve işlemler eşığe dair halkın maneviyatındaki önemi göstermektedir. Bu bağlamda Türk kültür coğrafyasının tümünde karşımıza çıkan kapı ve eşığe dair inanmaların temelinde saygı ve korku yatmaktadır, diyebiliriz. Kapı üzerine bazı nesnelere asılarak, çakılarak veya sürülerek tabiatüstü varlıkların mekâna girişinin engellendiğine inanılır. Bu nesnelere şunlardır: Nazarlık, at kafatası, öküz kafatası, nal, katran, kırmızı boya, kurban kanı, yumurta (Örnek, 1966, s.113-114). Ayrıca mekânın kapı ve eşik bölgesine asılan nal, deliktaş, kaplumbağa kabuğu kurusu gibi nesnelere uğur sayılarak ev veya dükkân sahibinin geçiminin yolunda gideceğine inanılır (Orta, 1963, s.3063).

Acıpayam, eşikle ilgili inanmaların temelinde eşığın, cin ve şeytanların mekânı olarak tasavvur edilmesiyle uğursuz ve tekinsiz bir yer olduğunu söyler. İnsanlar, cin ve şeytanların saldırısına uğrayıp çarpılmaması için bir takım yasaklar oluşturmuştur. Bu yasaklara uyulmasıyla cin ve şeytanlardan gelecek bütün tehlikeler engellenir. Ancak bu yasaklar genç kız, genç erkek, ergin kadın, ergin erkek, gelin gibi sosyal mertebelere göre değişiklik göstermektedir. Eşikle ilgili ilk yasak, eşığe basılmaması ile ilgilidir. Ancak bu yasağa bazı köylerde uyulurken bazı köylerde uyulmayarak eşığe basılır. Eşığe basılan köylerde eşığe basılan ayak sadece sol, sağ veya sol ve her ikisi olarak değişkenlik göstermektedir. Erginler eşığe basamazken eşığe iki ayağı ile basabilen sadece gelindir. Burada çelişkili gibi görünen durum aslında gelinin zamanında doğum yapması isteğinin ifadesidir. Gelin güveyin evine girerken şunları söyler: “Bastım kapısının eşiğini/Yılında koydum beşiğini” (Acıpayamlı, 1954, s.202-203). Mekânların eşikleri, için korku temelli yasak ve kaçınmaların oldukça yoğun uygulandığı yerlerdir. Mekânın yatay eksen açıklığı olan eşığı mekânın dikey ekseninde kapı tamamlar. Acıpayam’a göre kapı etrafında halk tarafından yapılmakta olan uygulamalarda amaç, evi nazardan korumakla beraber ev sakinlerini fenalıklardan uzakta tutmaktır. Ayrıca bu uygulamalarla koruyucu melekler eve sokularak ev ile sakinlerini şeytanın baskısından muaf tutmak amaçlanmaktadır. Kapı ile ilgili uygulamalarda kapı açık bırakılır, kapıya yağ sürülür ve bazı cisimler asılır ve

kapı önünde çeşitli hareketlerde bulunulur. Kapılar çeşitli nedenlerden ötürü açık bırakılır. Askere veya silyaya giden olursa sağ salim dönmelerini temin etmek amacıyla akşama kadar açık bırakılır. Gelin güvey eve girerken onlarla beraber tüm iyiliklerin eve girmesi için kapılar açık bırakılır. Evlerin nasibinin bol olması için kapıları erkenden açılmalıdır. Kapılar sadece gündüzleri açık bırakılmalıdır. Açık kapı eve uğur getirir, kapı açıksa eve hayır dolar, melekler girer. Bu uygulamanın aksine kapılar açık bırakılırsa kilitsiz kapısız birisiyle evlilik yapılacağından korkulur. Kapılara çeşitli nedenlerle yağ sürülmektedir. Gelin güvey eve girerken damadın yakınlarından biri tahta kaşık içerisinde geline yağ verir, gelin nasipleri ve ömürleri bol olması isteğiyle yağı kapıya sürer. Yağ gelin tarafından kapının üst tarafına veya alt tarafına sürülebilir, gelin önceden kendine verilen anahtar ile kapıyı açar, evin kapısı üç kere açılıp kapatıldıktan sonra girilir. Sürülen yağ sadeyağ veya zeytinyağı olabilir. Eve öküz, at, inek, manda gibi hayvan alındığında ahırın kapısına ve hayvanın tırnağına yağ sürülür. Kapılara mavi boncuk, nalı, kaplumbağa kabuğu ve üzerlik gibi cisimler nazar değmesin diye asılır. Kapı önünde yapılan bazı hareketlere bakacak olursak gelin geldiğinde oda kapısı önündeki su dolu bakraç devrilirse evlilik uğurlu kabul edilir aksi olursa uğursuz sayılır. Gelin güvey eve girerken başlarına para, kabak çekirdeği, para gibi şeyler atılır. Askere veya silyaya gidenin arkasından su dökülür (Acıpayamlı, 1954, s.203-204).

Nazar ile ilgili yapılan uygulamalara bakacak olursak; Kazakistan'da, eve gelen kişinin nazarı değdiği düşünülduğünde, o kişi evden çıkınca kapının kolu suyla yıkayıp o suyla üflenerek nazarin değmesi önlenmeye çalışılır (Ashırkhanova, 2019, s.147). Gaziantep İslahiye yöresinde nazardan korunmak için evin giriş kapısına nazarlık ve üzerlik asılır, nazar değmesine karşı kurşun dökülür, dökülen kurşun sonra kapının eşiğinin üstüne asılır (Şentürk, 2019, s. 45-46). Kurbanda kesilen koyun ve keçi boynuzları alınır kurutulur. Sonra bunlar kapıların üzerine asılır. Bunun hem nazarı önleyeceği hem bereket getireceği inancı vardır (Okuşluk Şenesen, 2011, s.221). Sivas yöresinde nazar değen kimsenin evinin eşiği yontulur (Örnek, 1966, s. 114). Kütahya ve yakın çevresindeki halk hekimliği uygulamalarında nazar için nazarı değen bir kişi eve geldiyse tavanın içinde üzerlik yakılır ve evin köşelerinde gezdirildikten sonra evin büyüğü tavada üzerliği eşik kapılarından birine bırakır, hane halkı üzerinden atlayarak şunları söyler: “Üzerliksin nazarlıksın, Her dertlere devasın, Ak gözden, kara gözden, Kem dilden, Kem nazardan, Maşallah ma fiş, Maşallah

demeyenin gözüne demir şiş” (Baysan, 2016, s.191). Siverek’te kurşun dökme işlemi evin içindeki nazarı çıkarmak amacıyla yapılır, ateşte eritilmiş kurşun, içi su dolu tencereye dökülür daha sonra bu su kapının önüne dökülür (Köprüdüz, 2019, s. 69). Gaziantep yöresinde nazar amacıyla dökülen kurşun dökme uygulaması üç defa yapıldıktan sonra oluşan şekilleri bir iple bağlanarak nazar değen kişiden bunu evinin giriş kapısına asması istenir (Özaslan, 2012, s.72). Rize yöresinde göz değmesi yüzünden ahırdaki inekler ölüyorsa kapıya kum torbası takılır (Sinoğlu, 2017, s.200). Burhaniye yöresinde evlerin kapılarının üstlerine, mavi boncuk, at nalı, ikiz badem, kaplumbağa kabuğu, sarımsak, domuz çalkağı (domuzun azı dişi), delikli taş asılır. Kapıya asılanların konuttaki işlerin iyi gitmesini sağlayacağına, konuta bereket getireceğine, konutu nazardan kötü kuvvetlerden cinlerin şerrinden koruyacağına inanılır (Erden, 1973, s.59). Balıkesir yöresinde kapı üzerine ya da kapılara nazardan korunmak amacıyla çeşitli nesnelere asılır. Evlerin giriş kapılarına nazarlık, nal, hayvan boynuzu, hayvan kafatası, boncuk, göz boncuğu, gök boncuk, çetlembik boncuğu, sahte altın ve mavi boncuk, ayetel kürsi, çitlembik, sarımsak, mushaf, çörekotu diken; oda kapılarına havlu asılır. Özellikle diken kötü gözlülerin gözüne batsın diye, çakırdikeni çok batar özellikle o asılır (K. 2, K. 7, K. 10, K. 16, K. 17, K. 18, K. 21, K. 23, K. 24, K. 26, K. 27, K. 30, K. 31, K. 32, K. 33, K. 35, K. 38, K. 39). Balıkesir yöresinde nazar için dökülen kurşunun kepeği kapıdan dışarıya bırakılır (K. 18). İnsanlar kendilerini ve evlerini korumak için inanış temelli bir takım uygulamalara başvurmaktadır. Bu uygulamalarda sempatik büyüler içinde yer alan temas büyüsünden parça bütün ilişkisi yoluyla koruma sağlama yer almaktadır. Özellikle evlerin giriş kapıları üzerinde yer alan hayvan boynuzları ya da kafatası bir çeşit temas büyüsü unsuru olarak koruyuculuk işlevi ile kullanılmaktadır.

Kapı ve eşik değiştirilmesi gerektiğine dair inanış ve uygulamalara bakacak olursak; Acıyurt, Gümüşdere, Hafik ve Zara’da yeni yapılan bir evden arka arkaya cenaze çıkarsa veya herhangi bir hastalık devam ederse evin kapısı başka yerden açılır (Örnek, 1966, s.114). Uğursuz evin eşik değiştirilmesi gerektiğine inanılır. Malın veya davarın ölmesi, ürememesi gibi durumlarda eşik uğursuz olduğuna inanılıp eşik değiştirilir. Evde yedi yıl kıtlık görüldüğünde evin eşik değiştirilmesi gerektiğine inanılır (Örnek, 1966, s.114). Balıkesir Dursunbey’de evde uğursuzluk varsa ölüm çok olursa devam etmesin diye evin eşik değiştirilir. Eşik önemlidir, bu yüzden ev inşaatında eşik en son takılır (K. 39, K. 40).

Kapıların açılıp kapanmasına dair inanış ve uygulamalara bakacak olursak; Acıpayam yöresinde ev kapıları sabah ve gündüz açık bırakılır (Acıpayamlı, 1954, s.207). Mekân sınırlarıyla mükellef bir merkezdir. Merkeze giden tüm açıklıklar bir şekilde koruma altında tutulur. Balıkesir'in Kocaavşar köyünde evin kapısı akşamları 'gecenin şerri girmesin' diye erken örtülerek, sabahleyin ise 'sabahın hayırı girsin' diye erken açılır (Eren, 1992, s.181). Burhaniye yöresinde yaygın olan inanışa göre, askere giden kişilerin arkasından o gün cümle kapısı asla kapanmaz kapanırsa askere giden kişinin konutla ve ailesiyle ilişkilerinin kesileceğine inanılır (Erden, 1973, s.59). Sabah ilk kalkan kişi cümle kapısını yani ana giriş kapısını açmalıdır. Nasip erken dağıtıldığı için konut ve konuttaki aile faydalanmalı nasibi bolca almalıdır, kapı ne kadar erken açılırsa o kadar iyidir (Erden, 1973, s.58-59). Balıkesir Kepsut'ta sabahın hayrı eve dolsun, ev bereketlensin diye kapılar erkenden açılır (K. 41).

Mekândan ayrılan kişi ve nesnelere ilgili uygulamalara bakacak olursak; Mekânın sınırları çeşitli uygulamalarda vurgulanarak keskinleştirilir. En büyük vurgu mekânın içi ve dışı arasındaki ayrımın yapılması için kapı ve eşik noktasıdır. Kişi veya nesnelere mekândan belli kurallar dâhilinde dışarı çıkarılır. Dışarı çıkan nesnelere için zaman ayırt edici bir unsurdur, kişiler içinse çıktıktan sonra kapı ve eşik bölgesinin işlevini vurgulayan ve bu bölgede yapılan belli uygulamalar vardır. Acıpayam yöresinde yolcu arkasından kapının önüne su dökülür (Acıpayamlı, 1954, s.207). Mersin'de evden yolcu çıkınca su dökülür, ev temizlenmez, yolda başından kaza geçmesin diye (Orta, 1963, s.3063). Balıkesir'in Kocaavşar köyünde akşam ezanı okunduktan sonra evden dışarıya, birine, ev eşyalarından tencere tava gibi kara eşya ile mutfak malzemelerinden soğan sarımsak, biber gibi şeylerin verilmesinin, uğursuzluk getireceğine inanılır ve verilmez (Eren, 1992, s.181). Balıkesir yöresinde karanlık çöktüğünde evden dışarı bir şey verilmesi gerektiğinde yanına tuz konularak verilir (K. 31).

Kapı ve eşik ile ilgili diğer inanışlara bakacak olursak; Mekânın kapısının önü dışta kalmasına rağmen paralel düzen içerisinde düşünülüp tabularla korumaya alınmıştır. Narın Tuvalarında kara adamlar, hayvanları öldürenlerle hayvanı olmayan fakirlere kara adamlar denir, kara adamlar eve alınırsa eşyaların bulunmadığı kapı önündeki giriş mekânına köpeklerin yerleşeceğine inanılır (Lvova vd., 2013a, s.184). Türkmenistan halk inanışlarına göre, eşğin ağzına zincir koyulursa, kötü niyet ile kapıdan gelen kişinin kötü fikirleri saçılarak etkisiz hale gelir (İlyasova, 2005, s.179).

Malatya Kuluncak'ta akşam kapının önü süpürülmez. (Gürer, 2008, s.101). Pişirilen ekmeğe bereketli olsun diye, kapının önünden geçenlere sıcak ekmeğe ikram edilir (Gürer, 2008, s.100). Uğur için evin dış kapısına nal takılır (Gürer, 2008, s. 100). Burhaniye yöresinde gök gürelediği şimşek çakmasının çok olduğu zamanlarda kapının arkasına bıçak sokulursa koruma sağlanacağına inanılır (Erden, 1973, s.59). Reşadiye'de saksığan kapı önünde öterse mektup geleceğine inanılır (Bolulu, 1956, s.1397). Rize yöresinde evin dış kapısının eşiğine basılırsa ineğin başının ağrıyacağına inanılır (Sinoğlu, 2017, s.200). Kısmet açmak için değirmen oluşunun kapısını 3 kere açıp kapatılır. Değirmenin suyu 3 kere açıp kapatılır (Sinoğlu, 2017, s.156). Korkuteli'nde askere gidecek olan gence koruma amacıyla evinin kapısının üstüne bir çivi çaktırılır. Bu uygulama sağ salim evine dönmesi amacıyla yapılır (Gönenç, 2011, s.19). Yılbaşında kapının önünde nar kırılınca evin bereketi artar (Okuşluk Şenesen, 2011, s.216). Mutfağa bereket gelmesi için kapı açık bırakılır (Okuşluk Şenesen, 2011, s.217). Mutfaklara, bereket getirdiğine inanılan bereketlikler mutfağın kapısına asılır (Okuşluk Şenesen, 2011, s.217). Kurutulmuş kaplumbağa kabuğu, köpek kafası evin dış kapısına asılır (Okuşluk Şenesen, 2011, s.220). At nalının bereketin simgesi olduğu inancı vardır. Özellikle evlerin duvarlarına, evin giriş kapısına nal asılır (Okuşluk Şenesen, 2011, s.222). Bereket olsun diye sabahları evin kapısı erken açılır (Okuşluk Şenesen, 2011, s.222). Evin girişinde eşik ve kapı ile ilgili uygulamalarda, hem kötü güçlerin içeri önlenmeye çalışılır hem de bereketi çağrıştıran nesnelere bu noktalar güçlendirilir (Okuşluk Şenesen, 2011, s.224). Kapı benzer bir şekilde iyi ya da kötü güçlerin eve girişi için bir geçittir. Bu nedenle kapının iç ya da dış tarafına asılan çeşitli objelerle, evin kötü güçlerden ve nazardan korunması ve eve bolluk- bereket gelmesi sağlanmaya çalışılır. Azerbaycan'da at nalı kapıya asılırsa, evlerin bereketli olacağına inanılır (Aliyev, 2021, s.438). Yılın ilk yağmuru yağdığında bir kişi süpürge elinde dışarı çıkar. "Çuva çuva dışarı, bin bereket içeri" diyerek birkaç defa yeri süpürür ve tekrarlar, bununla o yıl eve her türlü küçük tabiat canlılarının giremeyeceği ve evin bereketli bir yıl geçireceğine inanılır (Karataş, 1968, s.5011-5012).

4.3.2.1. Kapı ve Eşik Dair Yasak ve Kaçınmalar

Türk kültüründe mekânın en önemli unsurlarından olan ve insan tasavvurunda çeşitli şekillerde yer alan kapı ve eşik hakkındaki inanışlar, geniş bir birikim oluşturur. Kapı ve eşik hakkındaki inanışlar, kültürel süreklilik içerisinde kuşaktan kuşağa

aktarılarak ve dönüşüp değişen unsurlarıyla bugüne gelmiştir. Kapı ve eşığe dair tasavvurda mekânın kapı ve eşik noktasına verilen önemin ifadesi ile oluşan kutsallık ve kutsallığa dair oluşan yasak ve kaçınmalar önemlidir. Bayat’a göre, zamanla birçok tabulaşmanın olduğu mekânın eşığı ile ilgili tasavvur oldukça önemlidir (Bayat, 1988, s.65). Türkyılmaz’a göre,

“Eşığı Türk kültüründe saygı duyulması, çekinilmesi ve atlanması gereken bir yer olarak görmekteyiz. Burada uzun süre geçirmek, buraya yerleşmek, buraları mesken tutmak, bu hali daimî konum olarak kabul etmek doğru bir davranış biçimi olarak görülmez. Geçici bir yerdir, geçiş için zorunlu olarak kullanılan bir alandır” (2019, s.156).

Kapı ve eşik gibi “kutsalın tezahür ettiği” noktalarda yasakların yani tabuların var olması doğaldır. Yasakların altında yer alan ve yasaklar kadar katı olmasa da etki ve kapsama alanı geniş olan kaçınmalar ile mekânın kutsal kapı ve eşik bölgesinin kutsallığı işaret edilerek kutsallık beslenmeye devam edilmiştir. Eşikler uğursuz ve tekin olmayan yerlerdir. Kalafat’a göre,

“Eşikte oturmak, eşığe basmak iyi karşılanmaz, uğursuzluk getireceğine inanılır. Eşik, evin içine giriş izni veren ve aynı zamanda giriş sırasında gelen kişiye bir eve girmekte olduğunu hatırlatan ilk duraktır. Ev iyisi eşikte olabilir. Onu incitmeden içeri girmek gerekir. Aksi halde onun hışmına uğranabilir. Eve gelin girerken, onun eşığe basmamasına dikkat edilir” (Kalafat, 2005, s.104).

Burhaniye yöresinde, eşik birçok kötü kuvvetlere zararlı nesnelere yataklık ettiği yer olarak tasavvur edilmektedir. Bu yüzden “Eşik altı boş değildir” inancı pek yaygındır, eşikler uğursuz sayılır (Erden, 1973, s.59).

Balıkesir Dursunbey’de yaygın inanışa göre, mekânın en tehlikeli yeri eşığıdır. Ev tüm sınırları ile orada yaşayanlara aittir ve dışarıdan yabancı kimsenin izinsiz kapıdan girmesine hoş gözle bakılmaz. İster köyden olsun, ister dıştan olsun yabancılar kapıdan eve giremez (K. 40). Evin içinde de öyle her istenilen yapılmaz, evde kadınlar sadece kadın tarafına oturur (K. 39). Kapı olmadan ev tam olmaz, olamaz. Bu yüzden ev inşaat halindeyken kapı yapılacağı zaman kapı üstü tutularak bahşiş istenir, bahşiş verildiğinde kapı tamamlanır (K. 36, K. 39, K. 40).

Eşığe oturulmaz:

Türkmenistan’da nikâh kıyılırken birinin eşığın üzerine oturmasının iyi olmadığına inanılır (İlyasova, 2005, s.53). Küçük çocukların eşığın üstünde oturup

oynaması istenmez çocuğun hastalıklı olacağına inanılır (İlyasova, 2005, s.79). Korkuteli’nde kapı eşiğine oturanların iftiraya uğrayacağına inanılmaktadır. Kapı eşiğinde oturan insanları cin çarpacağı inancıyla meskenlerin kapı eşiklerinde oturmak sakıncalı bulunmaktadır. Ayrıca halk tarafından cinlerin kapının eşiğinde bekleyip içeride olup bitenleri izlediğine inanılmaktadır. Kapının eşiğine oturulursa cin içeriyi göremediği için eşikte oturanı çarpacağına inanılmaktadır (Gönenç, 2011, s.42). Adana yöresinde kapının eşiğinde oturulmaz. Kapı eşiğine oturulursa rızk kesikliğine sebep olacağına inanılır (Şenesen Okuşluk, 2011, s.221).

Balıkesir yöresinde eşik denmez, kapı eşiği denir (K. 9), her kapının önemli olduğu düşünülen yeri, eşiği olur (K. 6), kapının eşiğinde oturulmaz, çocuklar oturtulmaz, soğuk, iyi değil, günah, çarpılırsın, şeytan var, eşikte şeytan gezer, eşikte şeytanlar oynar, şeytan çarpar, cinler çarpar, kötü bir şey olur, kişinin nasibi kapanır inancı vardır (K. 3, K. 4, K. 5, K. 6, K. 7, K. 8, K. 10, K. 13, K. 15, K. 16, K. 17, K. 22, K. 23, K. 24, K. 25, K. 26, K. 27, K. 28, K. 30, K. 31, K. 33, K. 34, K. 35, K. 38).

Burhaniye yöresinde, eşik üzerlerine oturulmaz. Oturanlar iftiraya uğrar başına kötü işler gelir inancı vardır (Erden, 1973, s.59). Tokat’ta yaşayan Karaçaylarda kapı önüne oturmak fakirliğe yol açacağına inanılır (Çinpolat, 2009, s.146). Mersin’de kapı eşiğine oturulması (çarpılma) alametleri getireceğine inanılır (Orta, 1963, s.3063). Maçka’da kapının eşiğine oturana iftira edeceğine inanılır (Görmüş, 1970a, s.5628). Acıpayam yöresinde eşiğe oturmak iyi sayılmaz. Sosyal mertebe farkı gözetmeksizin eşiğe oturulmaz. Özellikle genç kız ve erkeklerin eşiğe oturmama yasağını çiğnediklerinde eş bulamayacaklarına inanılır. Eşiğe oturan ergen ve yaşlıların ise iftiraya uğrayacağına inanılır (Acıpayamlı, 1954, s.202-203, 207). Sivas yöresinde kapı eşiğinin cinlerin en çok bulunduğu yer olduğuna inanılır ve buraya oturulması iyi sayılmaz (Örnek, 1966, s.114). Malatya Kuluncak’ta kapı eşiğinde oturulmaz yağmur yağarken kapı eşiğinde oturmanın günah olduğuna ve kapının önünde oturan kişinin iftiraya uğrayacağına inanılır (Gürer, 2008, s.102).

Kapı Aralığında veya Eşikte Durulmaz:

Türkmenistan’da eşik, evin kerameti sayıldığından eşiğin üstünde oturmak, dik durmak, eşiğin üstünde durup selamlaşmak iyiye yorulmaz (İlyasova, 2005, s.176). Malatya Yeşilyurt’ta kapı aralığında yahut kapı eşiğinde durulur yahut buralarda oturulursa cinlerin yeline rast gelineceğine inanılır (Şentürk, 1970, s.5794). Gaziantep

İslahiye yöresinde kapı eşiği gibi yerlerden cinlerin geçtiğine bu yüzden de burada fazla durulmaması gerektiğine inanılır (Şentürk, 2019, s.41). Burhaniye yöresinde, eşikte hiç kimse durdurulmaz. Dilenmek için gelenler bile bekletilmez ve oturtulmaz. Aksi halde konut nasibinin kesileceğine yokluk çekileceğine inanılır (Erden, 1973, s.59).

Balıkesir yöresinde eve girerken eşikte durulmaz, atlanır, geçilir, geçinilmez, orada şeytanın durduğuna çarpılmaya dair inanış vardır (K. 2, K. 10, K. 16, K. 17, K. 28). Eşiğe sadece anlık basılır geçilir, durulmaz, beklenmez, eski insanlar şeytan çarpır derlerdi (K. 29). Yağmur yağarken eşikte durulmaz, durulursa şimşek çarpacağına inanılır (K. 18).

Eşiğe Basılmaz:

Burhaniye yöresinde eşiğin altında cinlerin bulunduğuna inanılır. Bu yüzden özellikle geceleri eşiklere basmamaya dikkat edilir (Erden, 1973, s. 59). Balıkesir yöresinde kapı eşiğine basılmaz (K. 14, K. 19), öyle duyduk, iyi değil derler (K. 19), şeytan var derler, atlanır geçilir (K. 21), eşikten atlanır eğer çok zorunlu değilse basılmaz (K. 20). Eşiğe özellikle ezan vakti basılmaz, eşikten atlanmaz, şeytan olur (K. 18). Eşiğe mecbur kalınırsa basılabilir, eşiğe şeytan yuvası derler (K. 26, K. 27). Sivas yöresinde geceleyin eşiğe basılmaması gerektiğine inanılır (Örnek, 1966, s.114). Acıpayam yöresinde eşiğe basmak iyi sayılmaz (Acıpayamlı, 1954, s.207).

Eşikte Uyunmaz, Yatılmaz, Baş Konulmaz

Acıpayam yöresinde yatmak iyi sayılmaz, eşikte uyunmaz eğer uyunursa şeytanın çarpmasından korkulur. Eşiğe baş konmaz, şeytanın çarpmasından korkulur (Acıpayamlı, 1954, s.202-203, 207). Balıkesir yöresinde eşikte yatılmaz (K. 26, K. 27), kapı eşiğine, yatılmaz (K. 8, K. 9, K. 13), çarpılırsın (K. 8, K. 9) eşikte şeytan çok gezer (K. 22), Kapının eşiğinde çocuklar yatırılmaz (K. 28). Eğer eşikte yatılırsa evden ölü çıkacağına inanılır (K. 10).

Eşiğe Kirli Su Dökülmez

Türkmenistan'da evin eşiğine kirli su dökmenin günah olduğuna inanılır. Ayrıca al ruhunun zarar verme ihtimalinden dolayı eşiğe kirli su dökülmez (İlyasova, 2005, s.179). Balıkesir yöresinde eşiğe kirli su dökülmez (K. 10, K. 12, K. 39).

Eşiğe İşenmez

Anadolu’da dokunulmaz olarak kabul edilen mekân unsurlarından eşiğe karşı yapılan saygısızlıklar akıl hastalıklarının nedeni olarak düşünülmüştür. Eşiğe işlemek, akıl hastalığına neden olarak gösterilmiş ve bu davranış yasaklanmıştır (Bayat, 1988, s.65). Balıkesir yöresinde eşikte ufak su dökme olmaz (K. 6), eşiğe işenmez, temizlik anlayışına aykırı olduğu kadar ev sahibine de saygısızlıktır. Ayrıca eşiğe işeyenin başına iyi şeyler gelmeyeceğine inanılır (K. 13, K. 16, K. 18, K. 19, K. 40).

Kapıdan Giriş ve Çıkışlarla Eşiğin Aşılması Belli Şekildedir

Acıpayam yöresinde eşik geçilirken besmele çekilmeli ve mutlaka sağ ayak ile geçilmelidir. Eşiği sol ayakla geçmek günahdır. Eğer eşik sağ ayak ile geçilirse uğur getirir, eve şeytan girmez ve işler tıkırında gider (Acıpayamlı, 1954, s.202-203). Mersin’de kapıdan çıkış sol ayakla giriş sağ ayakla yapılır. Sol ayakla evden cinler periler çıkar, sağ ayakla melaikeler girer (Orta, 1963, s.3063). Sivas yöresinde eşikten geçerken besmele çekilmesi gerektiğine inanılır (Örnek, 1966, s.114). Gaziantep İslahiye yöresinde, cinlerin kapı eşiğinde bulunduğuna inanılır. İçeri girip çıkarken “bismillah” denmelidir (Şentürk, 2019, s.41). Eve ilk gelen misafirin eşikten attığı adıma çok dikkat edilir, sol adımıyla eşikten atlarsa o misafirin eve uğur getirmeyeceğine inanılmaktadır (Balcıoğlu, 1959, s.1911). Sivas yöresinde omuzda kazma ve kürekle evin eşiğinden evden ölü çıkabileceğine dair inanıştan dolayı geçilmez (Örnek, 1966, s.114). Balıkesir yöresinde misafir sağ ayağıyla kapıdan geçerse uğur getireceğine inanılır (K. 10, K. 12, K. 39).

Kapı ve Eşiğe Uygulanan İşlemler ile İlgili Yasaklar

Acıpayam yöresinde eşik yontulmaz, eşiği yontan kimsenin borçtan kurtulmayacağına inanılır (Acıpayamlı, 1954, s.202-203). Malatya Yeşilyurt yöresinde bıçakla kapının tahtaları kesilirse alacaklı kapıya geleceğine inanılır (Şentürk, 1970, s.5794). Burhaniye yöresinde eşiğe bıçakla vurulmaz, kapı ve eşiğe çentik açılmaz, bu yasağa uyulmazsa konuttakilerin borçlanacağına kapıya alacaklıların dayanacağına inanılır (Erden, 1973, s.59). Balıkesir yöresinde kapılar tahtadan yapılır, tahta kapıya yapılacak kesme, koparma, delme gibi durumlar istenmez, kapı sadece güzelce cilalanır, boyanır, kapıya bıçak değmez (K. 18, K. 39, K. 40).

4.3.2.2. Halk Hekimliği Uygulamalarında Kapı ve Eşik

İnsanoğlu hastalık ölüm gibi olaylar karşısında önleyici ve iyileştirici uygulamaları yüzyıllardır kullanmıştır. Türk kültürü içerisinde oldukça yaygın olan ve temelinde iyileştirme ve önleme gibi amaçları olan uygulamalar nesilden nesile aktararak süregelmiştir. Bu bağlamda geleneksel halk hekimliği, bir dizi inanışın beslediği uygulamalar ve akılcı uygulamalar ile günümüzde yapılmaya devam edilmektedir. Pertev Naili Boratav, halk hekimliği ve kapsam alanını şu şekilde ifade eder:

“Halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne ‘halk hekimliği’ diyoruz. Bu açıdan «hastalık» deyiimi de alıştığımızdan geniş bir anlam kapsar. Bununla sadece kişinin sağlık durumundaki aksaklıkları değil, kısırlıktan tutun da nazar değmesi gibi insanlardan gelebilecek kötü etkilere ve tabiat-dışı varlıkların (cinler, periler, v.b.) sebep olabilecekleri sakatlıklara kadar türlü bozuklukları anlamak gerekir.” (1984, s.122-123).

İnan, Klavijo Seyahatnamesi’nden aktararak Erzurum çevresinde yaşayan ve kendilerine “âşık” denen kimselerin hastalıkları tedavi ettiğini ve bu kişilerin evlerinin kapılarında hilal resmi olan siyah bayraklar olduğunu, bayrağın altında geyik, koç ve teke boynuzları asıldığını belirtmektedir (İnan, 1952, s.28). Bu bilgi bize halk hekimliğinin kökenini ve kamlık geleneğinden bu yana kapılara yüklenen işlevi göstermesi bakımından önemlidir. Kapı ve eşikler, halk hekimliğinde çeşitli koruyucu varlık ve ruhların olduğu düşünülen yerler olmuştur. Bu varlık ve ruhlarla ilgili olduğuna inanılan çeşitli nesnelere kapılara asılarak onların koruyucu özelliklerinden yararlanılmaya çalışılmıştır. Ayrıca kapıların koruyuculuk vasfından hareketle kapılardan geçemeyeceği inancıyla kapılara yazıp asılan dua metinleri yaygın olarak hastalıkları önlemek ya da tedavi etmek amacıyla kullanılmıştır. “Ebvâb-ı Şifâ” adlı tıp metninde sıtma hastalığına karşı sıtmalı veya hasta kişinin duayı yazarak kapılara asması durumunda hastalığından kurtulacağına inanıldığı belirtilmektedir (Yaylagül, 2014, s.54). Kapıların koruyuculuk vasfından hareketle kapılara çeşitli bitkiler asılmış ve koruyuculuğu arttırılmıştır. Tıp metinlerinden “Yâdigâr-ı İbni Şerif”te belirtildiği evinin kapısının arkasına “turunc-ı akrebi” otu asılan evdeki kişiler vebaya yakalanmayacağına dair bir inanış vardır (Doğan, 2011, s.126).

Kapı ve eşikler, halk hekimliği uygulamalarında tekin olmayan yerler olarak görüldüğünden bütün hastalıklar ve kötülüklerin eveburadangirdiğine inanılmaktadır.

Bunlardan biri de lohusa kadınlara musallat olan alkarısıdır. Özaslan'dan öğrendiğimize göre, ocaklı kadın kişi, evin giriş kapısında alkarısını gördüğünü belirtmiştir.

“Eltisi ile birlikte evin bahçesinde ekmek yapan ocaklı, tuz almak için evin giriş kapısına yöneldiğinde kapının girişindeki heybetli kadını görünce bir an irkilir. Ocaklının anlatımına göre kadın, çırılçıplaktır. Göğüsleri ve saçları beline kadar uzanıyordur. Kadın, sağ göğsünü sol omzuna, sol göğsünü sağ omzuna atar ve ocaklıdan elini kendisine uzatmasını söyler. Fakat ocaklı bu kadının al karısı olduğunu düşünür ve anlatılanlardan öğrendiği kadarıyla al karısı, insanların avucunun içini sıvazlayarak ciğerlerini çalıyordu, bu nedenle elini uzatmaz. Kadın ısrarla ocaklıdan elini kendisine uzatması söyler. Ocaklı tüm ısrarlara rağmen soğukkanlılıkla kadına karşı gelir” (Özaslan, 2012, s.62).

Alkarısından korunmak için loğusanın yattığı yerin kapısına süpürge koyulur. Alkarısının “içeri girersem loğusa beni bu süpürge ile döver” diyerek kapıya yaklaşmayacağına inanılır. Eğer alkarısı, kapıdan içeri girerse lohusanın üzerine bir ağırlık çöker. Lohusa, hemen ve aniden kalkıp dua okursa, alkarısı kaçacağına inanılır (Özaslan, 2012, s.68). Gaziantep İslahiye yöresinde ocaklara gidilip ocakların eşğine basıldığında şifa bulunacağına inanılır (Şentürk, 2019, s.54).

Halk hekimliği uygulamalarında bir dizi yöntem öne çıkmaktadır. Kütahya ve yakın çevresindeki halk hekimliği uygulamalarında yaygın yöntemlerden biri üç veya yedi kapıdan tuz toplanmasıdır. Ocaklarda gece gündüz kapıya gelen herkesin tedavi edilmesi gerekliliği vardır böylece ocakların yaptığı tedavilerde süreklilik sağlanır (Baysan, 2016, s.112, 120). Halk hekimliği uygulamalarında toprak tedavilerde kullanılan önemli maddelerden biri olup ocaklı kişinin toprağı aldığı yerlerden biri evinin eşğidir (Baysan, 2016, s.130). Halk hekimliği uygulamalarında odada hasta kişi korkutularak özellikle kapının sertçe kapatılmasıyla çıkan ses kullanılarak tedavi edilmeye çalışılır (Baysan, 2016, s.165, 182). Halk hekimliği tedavi edici uygulamalarında mekânların kapı ve eşikleri ile uygulamalar yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hastalıkları tedavi etmek amacıyla Rize yöresinde siğil tedavisi için siğilden bir parça alınarak elmanın içine yerleştirilir. Daha sonra elma, toprak evlerde bulunan kapı altına gömülür. Bu yapılırken “Ayşe kızı Zeynep’in kocaları kaybolsun.”denir (Sinoğlu, 2017, s.169). Sabah aç olarak siğil duası bilen 7 kişinin kapısına gidilir. 7 kişiye dua okutulur böylece siğilin geçeceğine inanılır (Sinoğlu, 2017, s.170).

İstanbul'da göz bebeği üzerinde oluşan beyaz lekeler için da yedi evden (kapıdan) "misafirimiz geldi" diye ekmek istenir daha sonra "kefareti budur" denilip dörtyol ağzında köpeklere atılır (Bayat, 1992, s.49). Göz hastalıklarından arpacık (it dirseği) için Erzincan'da sabah namazı vaktinde kibleye karşı olan kapı halkalarına göz kapakları sürülerek tedavi sağlanmaya çalışılır (Bayat, 1992, s. 47). Rize yöresinde ses kısıklığının tedavisi için kaşığın sapına tuz konup, kaşığın sapı ses tellerinin altına tutulur. Bu esnada sağ kapıdan sol kapıya doğru yürünür. Yürürken 3 kere "habu dağı yutacağum haaam" denir (Sinoğlu, 2017, s.174). Boğmaca tedavisi için ise cevizden yapılmış sandığın içine çocuk koyularak kapatılır. Sandığın üzerine vurulup "bir koça iki koça üç koça" denir. Ardında sandığın kapısı açılır. Bu uygulamanın 3 kez yapılması gerektiğine inanılır (Sinoğlu, 2017, s.147). Rize'de lohusa marazı olmasın diye doğumdan hemen sonra "eş", kapı eşiğine gömülür (Sinoğlu, 2017, s.126). Gaziantep İslahiye yöresinde, lohusa kadının için bir ipe, kara üzüm ve sarımsak dişleri dizilir. Lohusa odasının kapısının başına asılır. Böylece sarımsak kokusundan rahatsız olan al karısının gelmesi engellenmeye çalışılır (Şentürk, 2019, s.115-116). Rize yöresinde adet sancısı ve kanamasının azaltılması için sabahleyin kimselere gözükmeden değirmene gidilir. Değirmenin suyolunun kapısı değirmende biri un öğütürken kapatılıp kaçılır. Bu uygulama üç sabah yapılması gerektiğine inanılır (Sinoğlu, 2017, s.118).

Türkmenistan'da kızamıklı çocuğa yattığı evin kapısının yukarisından bir parçacık pamuk kıştırılıp "Ak gelip, ak çıksın" denirse iyileşeceğine inanılır (İlyasova, 2005, s.111). Rize yöresinde çeşitli tören ve uygulamalarda kapı kapatılmaz veya kilitlemez. Rize yöresinde nikâh esnasında kapılar kapatılmaz. Gelin nikâhtan sonra yedi gün dışarı çıkmamalıdır. Eğer yeni gelin dışarı çıkar ve dış kapı üstüne kapatılırsa gelin bağlanır. Bu durumda bağlanmayı açacak uygulamalar yapılır. Eğer erkek bağlı ise kapının eşiğine bir iskemle konur. Erkeğin annesi iç çamaşırını çıkarır oğlu da kadının bacakları arasından geçer, böylece bağı bozulacağına inanılır (Sinoğlu, 2017, s.144). Gözü bozmak için kapı anahtarları okunup her okunan anahtar suya sokulur. Evin bütün anahtarlarına aynı işlem uygulandıktan sonra kullanılan su evin dört bir tarafına dökülür. Suyun bir kısmı evdeki çocuğun üzerine sürülür (Sinoğlu, 2017, s.154). Burhaniye yöresinde bir ailenin huzurunu bozmak isteyenler o ailenin konutunun kapısına özellikle eşiğine domuz yağı sürer. Böyle yapıldığında aile fertleri arasına soğukluk gireceğine huzurun kaçacağına inanılır (Erden, 1973, s.59). Rize

yöresinde salyası olan çocuğu ilk gören kişinin çocuğun salyasını alıp kapının üst eşiğine sürerse salyasının kesileceğine inanılır (Sinoğlu, 2017, s.114). Kütahya ve yakın çevresindeki halk hekimliğinde siğıil için üç kapıdan tuz toplanır (Baysan, 2016, s.206). Rize’de doğum ağrısı olan kişi yüzüstü kapın eşiğine yatırılır. Ağrıyan yer kadının topuğu ile ovuşturulur. Ardından üstüne çok basmadan kapının diğer tarafına geçilir (Sinoğlu, 2017, s.129). Kütahya ve yakın çevresindeki halk hekimliği uygulamalarında hasta kişiye içirilen suyun kalanı eşikten dışarı dökülür böylece hastanın hastalığından kurtulması sağlanmaya çalışılır (Baysan, 2016, s.183). Rize yöresinde basılan çocuk annesi ve akrabaları tarafından üç kez kapıdan dışarı verilip pencereden içeri alınır, evin kapısının üst ve alt eşiğine üçer kez bastırılır (Sinoğlu, 2017, s.106, 107). Yürüyemeyen çocuk için baltanın başı kapının eşiğine konularak çocuk baltanın başına bastırılır. “Allah’ım al pamuk ayağı ver demir ayağı.” denir. Aynı anda eşiğın üst kısmına çocuğun başı vurdurulur. Bu uygulama 3 kez tekrarlanır (Sinoğlu, 2017, s.108).

Gelişen tıbbi olanaklara rağmen inanış boyutunun olduğu uygulamalar tercih edilmeye devam edilmektedir. Türk kültüründe halk hekimliği uygulamaları içerisinde kapı ve eşik birçok tedavide hem iyileştirici hem de önleyici birçok uygulamada yer alır. Mekânların kapı ve eşikleri mekânın başladığı ve bittiği gerçek sınırlar olduğundan birçok halk hekimliği uygulamasının bu noktada öbekleştiği görülmektedir.

4.3.2.3. Mevsimlik Tören ve Bayramlarda Kapı ve Eşik

Hızır, Arapça “yeşillik” anlamına gelen “hadr” kelimesinden türemiştir ve Hızır’ın gezdiği yerleri yeşerttiği inancı vardır (Boratav, 1984, s.222). Hıdrellez’in yazın başlangıcı olduğu düşünülür. “Hıdrellez yaz kapısı, yedi gün sürer tipisi” atasözünde bu durum vurgulanır (Uca, 2007a, s.115). Kapılara çiçeklerin asılması Hızır’ın bereket getirmesi ile ilgili inanışı yansıtır (Bulut vd., 2019, s.88). Mevsimlik törenlerden Hıdrellez’de kapı ve eşikte yapılan çeşitli uygulamalar ile ilgili zengin bir birikim karşımıza çıkmaktadır. Bursa’da hıdrellez günü erken kalkılmalıdır, erken kalkmayanların ve sokak kapılarını açmayanların komşular kapı halkalarına ısırğan otu bağlar. Ev halkı kapıları açmak isterken ellerini ot ellerini acıtır (Malcıoğlu, 1968, s.4635). İzmir yöresinde Hıdrellez’de kapılara ısırğan asılır (Uca, 2007b, s.270).

İzmit'te Hıdırellez'de erken kalkmayanların kapılarına ısırgan otu bağlanır. Bu senin dileğin olsun ama biraz ısırgan cinsinden olsun demektir (Uca, 2007b, s.271). Kırklareli'nde 6 Mayıs gecesi evlerin kapılarına yeşil dallar ve karaçalı asılır bu uygulama cadı kadının evleri dolaşıp hayvanların mahsullerini çalmasını engellemek amacıyla yapılır (Uca, 2007b, s.271). Söğüt'te Hıdırellez günü sabah ezanıyla birlikte kadınlar kasaba içinden geçen derenin kenarına gider. Topluca dua ederek o yıl içinde gerçekleşmesini istedikleri dilediklerin veya olayların şekillerini yaparlar. Çimenlerde yuvarlanıp ısırgan otu toplarlar. Dönerken ısırgan otlarını kapılara takarlar (Uca, 2007b, s.272). Tekirdağ'da, Hıdırellez'den gece evlerin kapılarına ısırgan otları asılır. Bunun iyiliğe delalet olduğuna, kötülük perilerini kaçırttığına inanılır. Hıdırellez den bir gün önce eline çömlek alan bir kadın kapı kapı gezer, martuval eğlencesi için herkesten kolay tanıyabileceği bir şeyini alıp çömleğe atar (Uca, 2007b, s.272). Balıkesir Tahtacıları Hızır'ın kutsal bir şahsiyet olarak evlere bolluk ve bereket getirdiği inancıyla 6 Mayıs'ta gün doğmadan kalkıp evlerinin kapı ve pencereleri açarlar (Kumartaşlıoğlu, 2017, s.282). Balıkesir yöresinde Hıdırellez günü kapıya çiçek asılır (K. 23, K. 24). Hıdırellez günü evin pencere ve kapıları kapatılmayarak açık bırakılır (Turan, 2008, s.107). Hıdırellez gecesi bolluk, bereket ve şans eve getirmesi için kapılar açık bırakılır (Bulut vd., 2019, s.84). Böylece mekânın sınırları olarak ortadan kaldırılarak ev ile dışarı eşitlenmiş, dışardaki bereket bolluk ve iyiliğin eve girmesi sağlanmıştır.

Edremit ve Burhaniye Tahtacılarında Hıdırellez kutlamalarında bolluk ve bereket temennisiyle evlerin kapıları çiçeklerle süslenir (Kumartaşlıoğlu, 2017, s.280). Burhaniye yöresinde kapıya Hıdırellez günü çiçekler takılır ve kapı güzel kokulu otlarla süslenir. Hızır uğrasın, konuta bereket getirsin, sağlık getirsin amacıyla bu uygulama yapılır (Erden, 1973, s.59). Dikili yöresinde Hıdırellez'de güneş doğmadan toplanan çiçekler kapılara asılmakta sonrasında bu çiçekler kurutularak bir yıl boyunca saklanmaktadır. Bu uygulamanın "kuvvet için" yapıldığına inanılmaktadır (Bulut vd., 2019, s.87).

Mekân kapıları için her kapı ayrı bir dünyanın eşiği olarak başlangıç ve bitiş noktasıdır. Mekânların sınırlarının kapı ve eşik bölgesinde başlayıp bittiği düşüncesi kapıdan öteye geçmeden kapı gezme, kapılardan toplama gibi uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Anadolu ve Türkiye dışındaki Türkler arasında baht açma veya martıfal denilen mani eşliğinde bir çeşit fal bakma âdeti Hıdırellez günü yapılan

uygulamalar arasında yer alır. 5 Mayıs günü öğleden sonra, çömlek genç kızlar tarafından kapı kapı dolaştırılarak geleceğe yönelik niyet tutmak, talih ve kısmet açtırmak isteyen genç kız ve kadınların yüzük küpe gibi eşyalarını çömleğin içine atmaları sağlanır (Günay, 1995, s.3). Ankara yöresinde, Hıdırellez'de o yılın bereketli geçmesi umuduyla kapı sövesine para kesesi asılır. (Uca, 2007b, s.255). Bolu'nun Cumaova ilçesinde, ineklerin sütünün bol olması için, başka birinin ahırına girilerek ineklerden kıl koparılıp tuzla birlikte ahırın kapısına asılır (Uca, 2007b, s.255). Bursa yöresinde bolluk ve bereket getireceği inancıyla Hıdırellez sabahı, kapı önleri evin yönüne doğru süpürülür (Çınar, 1990, s.13). Edirne ve çevresinde Hıdırellez akşamı kötü ruhlar ile cin ve perilerin kötülüklerinden korunmak için evlerin kapıları sıkıca kilitlenir ve demir sürgülerle kapılar içerden sürgülenir. Ahırlardaki hayvanlar da kapılar kilitlenerek koruma altına alınır. Yine aynı gece köyün veya mahallenin kızları kapı kapı dolaşarak küpe, yüzük, saat, para, bilezik toplayarak bunları bir çömlek veya bir bakır kap içine koyup ağzını kırmızı bir tülbentle bağlayıp gizlice bir gülfidanının altına gömerler. Hıdırellez gecesi ise evlerin kapısına yeşil söğüt, akasya veya yemişken denilen ağacın dalları asılarak, o yılın bereketli geçmesi dilenir. Evlere bereket gelmesi için etrafa darı saçılır (Kalay, 1996, s.7-9). Edirne'de Hıdırellez'de Tunca Nehri'nin kenarından koparılan söğüt dalları köprü üzerinden geçilerek bereket ve bolluk getireceği inancıyla evlerin kapılarına asılmaktadır (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.89). Benzer uygulama Edirne Sarayı'deki şenliklerde de yapılmaktadır. Tunca nehrinin kenarından kadın ve kızlar tarafından koparılan söğüt dallar önce suya batırılır sonra bereket getirmesi ve kötü ruhları eve sokmaması için evlerin kapılarında yedi gün asılı bırakılır (Kasımoğlu ve Öcal, 2005, s.95). Kırklareli'nin Kavaklı İlçesinde ise söğüt dalı asma uygulamasında, söğüt ağacından koparılan yapraklar ve dallar bereket ve sağlık getirmesi amacıyla evlerin kapılarına asılır (Kasımoğlu ve Öcal, 2005, s.74). Edirne yöresinde Hıdırellez günü evin hanımı veya geç kızı kapı önlerini en uzak yere kadar süpürür. Kapı önlerine külden şerit çekilir. Bu uygulama eve yılan girmesini engellemek amacıyla yapılır (Uca, 2007b, s.264). Kapı önleri süpürülürken akşamları kapıları kilitlemek için kullanılan demir parçası bele bağlanır. Bu demirin ağırları ve dertleri alıp insanı demir gibi yapacağına inanılır (Uca, 2007b, s.265). Isparta yöresinde 5 Mayıs gecesi ev kapılarının önüne kül elenir. 6 Mayıs sabahı bu kül üzerinde oluşan şekil veya resme göre gelecek hakkında yorumlar yapılır (Uca, 2007b, s.269). Tekirdağ'da Hıdırellez'de herhangi bir değerli malının

korunmasını isteyen kişiler ise o gün o malın kapısına Kur'an asar ve yıl boyunca korunacağına inanır (Uca, 2007b, s. 273).

Nevruz kutlamalarında “Gapı Pusma (Kulak Asma-Kapı Dinleme)” denilen uygulama yıl içerisinde sadece 19 Mart'ı 20 Mart'a bağlayan gecede komşu ve akrabaların kapı ve pencerelerine gizlice yaklaşıp konuşulanlar dinlenerek yapılır. Dinleme esnasında dilek tutulur. İçerdekiler, bu uygulamanın yapılacağını bildiklerinden güzel ve iyi şeylerden bahseder, ilk duyulan kelimeler iyi ise dileklerinin gerçekleşeceğine inanılır (Makas, 1987, s.71; Mustafayev, 2013, s.67; Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.29). Azerbaycan'da da kapı pusma Nevruz kutlamalarında yapılan önemli bir uygulamadır (Cengiz, 2005, s.71; Aliyev, 2021, s.49). Kapı dinlemeye gelen kişi içeriden duyduğu konuşmaları dinler ve konuşmalara göre tutmuş olduğu dileğinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda fikir sahibi olur. Nevruzdan bir gün önceki 20 Mart günü Kars yöresinde “Baca-Baca” olarak adlandırılır. 20 Mart'ta ev ev dolaşan çocuklara çeşitli yiyecekler ve hediyeler verilir. Çocuklar her evin kapısında Nevruzla ilgili maniler söyler (Özmen, 1996, s.8). Ayrıca Kars'ta kapı dinlemeye gelen gençler seçtikleri evin damına çıkıp ucunda poşet, mendil, örtü takılı bir odunla kapıya vurur. Ev sahibi kapıya çıkıp odunun ucuna yemiş, çerez ve yumurta koyar (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.29). Nevruz'da yaygın olarak oynanan, gençlerin ve çocukların sevdiği oyunlardan biri “Köse Oyunu”dur. Bu oyunda gençlerden birine tersi yüzüne kürk giydirilir. Kürk giyenin çevik, hareketli biri olması gerekir. Bu kişinin suratını unlanır, başına “motal” denilen uzunca bir şapka konulur. Boynuna zil takılır, elbisesinin altından karnına yastık bağlanır. Eline bir kepeç verilip kapı-kapı gezdirilip oynatılır bu şekilde ve Nevruz hediyesi toplaması sağlanır (Mustafayev, 2013, s.67). Balıkesir yöresinde Nevruz'da kapı önüne yakılan ateş üstünden atlanır (K. 37, K. 39), kapı önüne konulan kapta yoğurt kendiliğinden mayalanır, sabah olunca içeri alınır, bu yoğurt yıl boyu maya olarak kullanılır, her ev kendi mayasını bu şekilde yapar, maya kapıdan dışarı verilmez (K. 15, K. 17).

Mevsimlik bayram ve törenler gibi geleneksel kutlamalarda temsillerin birçoğu kapı önlerinde yapılmaktadır. Mekânların kapıları ve kapı önleri aynı zamanda küçük evrenden büyük evrene geçiş noktaları olarak kutlamalarda temsillerle ifade edilen geçiş simgeciliğini pekiştirmektedir. Kışın yapılan kutlamalardan olan saya gezmede Kırşehir Külhöyük'te “Ayı Gezmesi”nde ayı kılığına giren kişi kapılara yatar, ayının arkasındakiler kapıyı hızlıca çalarak “aç kapıyı, aç kapıyı, yoksa kırarız” diye bağırır,

habersizmiş gibi davranan ev sahibinden ayının gönlünü alması istenir. Ev sahibi bulgur makarna gibi yiyecekler verince yattığı kapıdan kalkan ayı bir başka eve doğru yönelir (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.10). Ankara Bala Büyük Keklice köyünde yapılan “Köse Gezdirme” şenlikleri şubatın sonunda yapılmaktadır. Köyün çobanı şenlik günü “Köse” adını alarak kepenek giyer, zil, sopa ve heybe ile köyü dolaşır, zil ile geldiğini haber verir. Evdekiler köseye vermek için un, yağ, bulgur hazırlar. Köseye bazı evler erzak vermemek için uğraşır, o zaman köse o evin kapısında ölür, kaldırmak için para vermek gerekir. Kapıda yatmaması için erzak yerine bolca para alan köse kapıda oynar (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.11). Bayburt Tomlacık köyünde her yıl mayıs ayının ilk haftası “Dodo Gezme” şenlikleri yapılır. Bu şenliklerde süpürgeye sopa geçirilip giydirilir ve başına örtü geçirilir. Hazırlanan Dodo, iki delikanlı ya da çocuk tarafından köyde kapı kapı gezdirilerek her kapıdan hediye istenir. Ev sahibi bulgur, pirinç, yağ, yumurta, şeker, un gibi malzemelerden birini verir (Kasımoğlu ve Öcal, 2005, s.106). Niğde Ulukışla Darboğaz kasabasında Yağmur duasında dua sonrası yağmur yağmaya başladığında çocuklar kapı kapı gezerek ev sahiplerinden yarma, yağ ve para toplar. Ev sahibi çocuklara hediye verdiğinde ellerindeki boduya orada bir tas su dökerler (Kasımoğlu ve Özel, 2005, s.114). Konya’da üç ayların başlangıcı olan Regaip ayınca çocuklar kapı kapı dolaşarak her kapıda maniler okuyarak çerez toplarlar bu çerezlere “Şivilik” denir (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.142). Manisa’da Nisan ayında düzenlenen mesir şenliklerinde mesir macununun sarılı olduğu kâğıdın evin kapısına asılmasıyla yıl boyu eve hiçbir zararlı hayvanın giremeyeceğine inanılır (Kasımoğlu ve Oğuz, 2015, s.27). Samsun Ladik Çamlı köyünde cemrenin havaya düştüğü tarihte “Çiğdem Günü” yapılır. Kapı kapı gezen çocuklara ev sahibi kapıya çıkarak birkaç demet çiğdem alarak bahşiş ve pilavlık malzeme verir (Kasımoğlu ve Oğuz, 2015, s.40). Benzer bir eğlence Yozgat Sorgun Çiğdemli kasabasında mart ayının sonunda yapılmaktadır. Kapı kapı dolaşıp mani söyleyen çocuklara ev sahibi hazırladığı bulgur ve yağı verir (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.41). Bilecik Pazaryeri ilçesinde Hıdrellez pilavının pişeceği meydana gidilirken her evin kapısına bir dal ya da çiçek asılır (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s. 61). Kars Susuz Ermişler köyünde Hıdrellez günü kilerlerin merceklerin kapıları Hızır’ın bereketinden faydalanmak amacıyla açık bırakılır. Evlerin kapıları ve pencereleri ile kilitli olan bütün kilitleri açılır (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.70). Edremit Güre’de Sarıkız hayrında Sarıkız’ın babası Cılbak Baba’dır. Buraya ancak iyi niyetli kişiler gidebilir, kötü niyetli kişiler ise bir şekilde engellerle karşılaşır ve geri dönmek

zorunda kalır. Buraya ulaşan kişinin karşılaştığı ilk yer “Kaz Avlusu Kapısı”dır. Buraya ilk önce varmak ve en son terketmek halk arasında önemlidir. “Kaz Avlusu Kapısı”na ilk ulaşan “Cılbağın kapısını bu yıl ben açtım”, en son ayrılan kişi ise “Cılbağın kapısını ben kapadım, anahtarı bende” diyerek övgüyle bu ziyareti gerçekleştirdiğinden bahseder (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.162).

Bulgaristan/Deliorman Aleviliğinde Hıdrellezden önceki son pazar akşamı meydana yakılan “ateşi aykırılarak” yaşlıların ateşin üzerinden üç kez atlanması sağlanır. Böylece hastalıklardan, kötülüklerden ve kötü ruhlardan korunduğuna inanılan yaşlılar sönen ateşin külünü ev halkını korumak adına kapıya sürerler (Elçi Çoşkun, 2010, s.61). Kırklar Bayramı (Nevruz) cemine gelen çiftler Cebrail kurbanı adı verilen kesilmiş ve pişirilmiş olan tavuk, horoz ve hindi gibi iki ayaklı kurbanı ve yumurta ile ekmeği kapıda bekleyen “hadim”e vererek içeri girerler (Elçi Çoşkun, 2010, s.59). Uygulamada kutsal mekân olan yerin kapısına getirilen nesnelere kapıdaki görevli tarafından içeri sokulması tamamen kutsal ile kutsal olmayan ayırım noktasının kapı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kapı kutsal ile kutsal olmayan arasında konan bir sınırdır. Erzincan Tercan Komlar köyünde Hızır ceminde cem evinin kapısında kapıcı bekler (Kasımoğlu ve Oğuz, 2005, s.19). Hıdrellez cemine ilk kez gelen talip adayları kapıda bekletilerek cemin babası ve ileri gelenlerce bir mürşit belirlenir. Daha sonra mürşit onları içeri alır ve ceme kabul edilmelerini sağlar (Elçi Çoşkun, 2010, s.64). Bu uygulama ile duraksatma yoluyla cem törenine kabulün kutsal olduğunu göstermektedir. Mekân bağlamında kutsal olanla kutsal olmayan arasındaki sınır olan kapıda bekleme ceme kabulün ilk koşulu olarak düşünülebilir. Kapıdan içeri alınma kabul ve sürecin başlangıcına işaret etmektedir. Cem odasının oturma düzeni önemlidir. Kapının tam karşısında baba ve anabacı oturmaktadır. Kapı bir başlangıç olarak düşünüldüğünde cemin babası ve anabacı bu başlangıcı başlatan kişiler olarak kişi kapıdan girdiğinde karşılaştığı ilk kişilerdir (Elçi Çoşkun, 2010, s.64). Ayrıca kapı Hz. Ali’yi sembolize ettiğinden ve cem babası ve anabacı da Hz. Ali’nin makamında olduklarından kapının tam karşısına oturduklarıdır. Ceme girerken talip sağ kapının eşliğine dokunarak çenesine sürer ve “aman mürüvvet” der.” (Elçi Çoşkun, 2010, s.64). 21 Mart’ta yapılan Kırklar bayramı ceminin arkasından Nisan ayında köfür günlerinin öncesinde çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Köfür günü sabahı “Darı serpme-ev sınırlama” ve “ısırgan otu asma” uygulamalarını evin hanımı, şeytanı ve kötü ruhları kovmak düşüncesiyle oturdukları evin etrafını darı serpererek sınırlayarak yapar. Ayrıca

evin dış kapısına ısırgan otu asar böylece ev sakinleri ile ahır ve kümesteki hayvanların bulaşıcı hastalıklardan korunacağına inanılır (Elçi Çoşkun, 2010, s.60- 61).

4.3.2.4. Mesleki İnanış ve Uygulamalarda Kapı ve Eşik

Bir meslek zümresine yeni girecek olan birey için var olduğu durumdan bir sonrakine bir geçiş söz konusudur. Her geçişte ve geçişin öncesi ile sonrasında bireyi farklı kılan uygulamalar yapılır. Birey, ait olmadığı bir zümreye çeşitli uygulamalar sonrasında dâhil olur. Gennep'e göre, kaynaşma ritleri kategorisine giren bu uygulamalarla birlikte birey için işleyen geçiş ritleri mekanizması, yalnız hayatın bir evresinden veya bir toplumsal konumdan diğerine geçişe eşlik eden, onu kolaylaştıran törenler bütünü değil, toplumun ve bireyin iyiliği için işleyen birçok törenin temelinde olan önemli aşamalarıdır (Gennep, 2022, s.216). Türk kültüründe meslekî ve kültürel bir yapılanma olan âhîlik teşkilatında ve fütüvvetnamelerdeki inanış ve uygulamalara baktığımızda mesleki yeterlilik ve olgunlaşmanın kapı sembolü ile ifade edildiği ve geçiş uygulamalarına yönelik anlamlandırıldığı görülmektedir. Bu bağlamda ahîlik, üç kapının her biri üç dereceden oluşan toplamda dokuz dereceli bir sistemdir. Bu dereceler ahîliğe giriş için hazırlıkları kapsayan ilk iki derece "Yiğitlik ve Yamaklık" ile teşkilata kabul aşaması olan çıraklıktır. "Kalfa, Usta, Nakip" ikinci kapıda, Halife, "Şeyh ve Şeyh-ül Meşayih" dereceleri ise üçüncü kapıda olup meslekî yapılanmadaki idari dereceleri ifade etmektedir. Derecelerin birinden diğerine geçiş için gerekli süre fütüvvetnamelere göre ortalama 1000 gün, yani yaklaşık üç yıldır. Kişinin becerisine göre bu sürenin uzar veya kısalır (Masca ve Karagül, 2017, s.4). Merâtib-i Erba'a yani dört kapı, Tanrı'nın ve kâinatın hakikatini anlayabilmek için geçirilmesi gereken dört merteye demektir. Bu dört kapı sırasıyla şeriat, tarikat, marifet, hakikattir. Fütüvvet geleneğinde üç mertebeden yiğitlik şeriate, ahîlik tarikate, şeyhlik ise hakikate karşılık gelmektedir (Torun, 1998, s.386).

"Bir iş koluna "irâdet" kapısından girilir ve ancak "icâzet" kapısından çıkılabilir. İradet kapısı şakird(talip, fûke, çırak)'in kendi arzusu ile bir üstada varıp teslim olmasıdır. Şakird'in bu kapıda tercih hakkı vardır. Hiçbir üstad, hiçbir şakird'e "gel bana şakird ol" diyemez Bu kapıdan giren şakird ancak üstadın icâzetiyle çıkabilir. Bu sebeple hirfet, iradet-icâzet arasındaki yolda tahsil edilebilir." (Torun, 1998, s.117).

Kapı sembolizmi fütüvvet ehlinin sahip olunması gereken özelliklerde şu şekilde ifade edilmektedir:

- “1 -Hasislik kapısını bağlaya, cömertlik kapısını aç.
- 2 -Zorla iş gördürme kapısını bağlaya, iyilik kapısını aç.
- 3 -Kızgınlık ve heves kapısını bağlaya, hoşnutluk ve kanaat kapısını aç.
- 4 -Tokluk ve lezzet kapısını bağlaya, nefis kırma perhiz kapısını aç.
- 5 -Halktan ümid kapısını bağlaya, haktan yana recâ kapısını aç.
- 6 - Faydasız, anlamsız söz söyleme kapısını bağlaya. Tanrıyı anıp güzel sesle okuma, konuşma kapısını aç.
- 7 -Şeytanlık kapısını bağlaya, Allah kapılarını aç.”(Anadol, 1991, s.104-105).

Bu bağlamda fütüvet ehli olanlar yedi kapıyı kapatıp yedi kapıyı açmalıdır, diyebiliriz. Ahi Evran’ın altı düsturu vardır, bunlardan biri “kapını açık tut”tur (Kılıçoğlu, 1966, s.4192).

“Hırslık kapısını bağla, cömertlik kapısını aç. Zulüm ve kahr kapısını bağla, iyilik kapısını aç. Hırs ve hava kapısını bağla, hoşnutluk ve kanıklık kapısını aç. Tokluk ve lezzet kapısını bağla, saadet ve mutluluk kapısını aç. Faydasız ve saçma söz kapısını bağla. Tanrı’yı anıp güzel sesle okuma kapısını aç, şeytanlıklar kapısını bağla, ilahi kapılar aç” (Kılıçoğlu, 1966, s.4192).

Ahilik kültürü, tasavvuftan etkilenmiştir. Kapıya geçme, mahfil anında bir şakirdi imtihan etmek veya bir suçluya özür dilemesi için "Kalk, kapıya geç" denmesidir. Kişi iki dizi üzerine gelip iki elini kavuşturarak dest-bus eder ve "Bismillahirrahmanirrahim" diyerek ayağa kalkar, ayak mühürleyip icazet ister. Arka arka kapıdan dışarı çıkar, kapının solunda bekler. "Allah dost" diyerek kapıdan önce sağ ayağını atar, "Esselamu aleyküm şeriat erenleri, esselamü aleyküm ehl-i tarikat erenleri, esselamü aleyküm ehl-i marifet erenleri" diyerek "Dört Kapı Selamı" nı vererek ayrılır. Eğer özür için çıktıysa hata tercümanını okur ve özrünü diler (Torun, 1998, s.201). Fütüvvet erkânında "Dört Kapı Selamı" yani "Selâm Tercümânı" verilmeden hiçbir işe başlanmaz (Torun, 1998, s.219). Tasavvuftaki olgunlaşma yolcuğu ahilikte benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ahilikte mesleğe giriş, şed kuşanma ile olur.

“Şed, sıkı bağlama, sıkı bağlanma, sıkma manalarına gelir. Fütüvvet ehli arasında ise bu işi yapan nesneye verilen addır. Şed iki üç santim eninde pamuktan dokunmuş (Peygamberlere gelen şeddin pamuktan olması sebebiyle hammaddesinin pamuk olması şarttır) uzunca bir bez parçasıdır. Şed, Fütüvvet ehli arasındaki itikada göre bizzat Cebrail vasıtasıyla Çâr-pîr (Âdem, Nuh, İbrahim ve Hz. Muhammed)'e getirilmiş ve kuşatılmıştır. Şed bu yönüyle kudsî bir mahiyet kazanmıştır (Torun, 1998, s.177) “Şeddi

üç kez bağlarlar. Biri ahde vefa kılmak, biri bey'ate vefa kılmak, biri vasıyyete işaretdür” (Torun, 1998, s.92). Şed kuşanma şu şekilde olmaktadır, s. “Rehber, şeddi, peştemalı beş kat büke, üç kat düre. Ama şed pamuk bezinden ola. Çünkü Hz. Muhammed Aleyhisselâm'a gelen dürrââ, ferace pamuk bezinden idi. Sonra böylece dürülen şed, hurma yaprağından örülmüş bir tepsi üstüne kona. Sonra seccâdeyi üçe katlayıp, tarikata dâhil birine vere. Sonra aday, şeddi ve seccâdeyi alıp, rehberin arkasında dura. Rehber dilediği bir bestî okuduktan sonra arkasında duran adayın elinden tutup:

«-Es-selâmü aleyküm ya ehli şed, es-selâmü aleyküm ya ehli mürüvvet; (yâni, selâm hayır duaları, sulh ve selâmet sizin olsun, san'atkâr kişiler, selâm, hayır duaları, sulh ve selâmet sizin olsun iyiliksever kişiler demektir) Bu mümin kardeş, siz uluların ayağına gelip, siz hak severlerin önünde durmaktadır, Muradı, siz ihtiyarların zincirine girip, bel bağlayıp siz neş'e âşıklarına kul olmak, hizmetkâr olmaktır. Hakkında ne buyurursunuz?» diye sorar.

Mahfel başı:

«-Ne ola, gereği yapılmalıdır, mübârek ola» der.

Yine bir takım törenlerden sonra;

«-Azizler bu mürid için ne buyurursunuz.. Şed sahibi olmaya ehil midir?» der.

Hazır bulunanlar : «-Yeridir, yeri., mübârek olsun» derler.

Bundan sonra dualar okunur, uzun uzun öğütler verilir” (Anadol, 1991, s.95).

Meslek folkloru kapsamında ahilik geleneğinde kapı ve eşik ile doğrudan ya da dolaylı olarak anlamlandırılan inanış ve uygulamalara bakacak olursak; ahi kişinin kapısı daima açık olmalıdır. Fütüvvet erbabının toplandığı ahi zaviyesine âstâne (büyük tekke) denmektedir. Zaviyenin kapısında hayvan bağlanmaması için bakacak bir görevli olmalıdır. Bir ululuk alameti olarak ahi kapılarında perde bulunmaz. Ahilik geleneğinde kurallara uymayan kalfanın affi ancak zaviye kapısına kurban asıp yüz sürdüğünde gerçekleşir. Ahi kültüründe usta çırak ilişkisi keskin sınırlardan oluşan ve saygıya dayalı bir ilişkidir. Bu yüzden çıraklar ustaların dükkânlarına arka sokağa açılan ve terbiye kapısı adı verilen kapıdan girebilirdi (Anadol, 1991, s.62, 78-79, 81, 98).

Meslek folklorundan günümüze yansıyan uygulamalara baktığımızda mekânın kapı ve eşik noktası ile en önemli olan uygulama sabahları işyerinin açılması ile ilgili olan uygulamalardır. Balıkesir'de ahilik geleneğinde dükkânlar dua ile açılmaktadır (Akman, 2006, s.15). Balıkesir'de lokum ustası olan kaynak kişimizin söylediğine

göre, tüm esnaflar sabahları işyerlerinin kapılarını günün bereketli olması için dua ederek açar, kapının açılması bu bağlamda kutsal bir öneme sahiptir, her gün yeniden açılan kapılarla beraber yeni bir başlangıç gerçekleşir, içeri bereket girer. Balıkesir’de esnaflar, kapı ve eşik bölgesini tüm işyeri gibi temiz tutmaya çalışırlar, kapılarına gelip yardım isteyenleri olabildiğince geri çevirmemeye çalışırlar. Kapı ve duvarlara bereket için dualar asarlar. Ahilik kültürü içinde yetiştiğini belirten Mustafa Şekercioğlu, mesleğini dedesi Lütfi Şekercioğlu’ndan öğrenmiştir. Dedesi Lütfi Şekercioğlu, 1960 yılında torunu Mustafa Şekercioğlu’na el vermiş, ustalık peştamalını giydirmiştir. Usta çırak ilişkisi içinde gelenekten gördüklerini aktararak yetiştirdiği torunu Mustafa Şekercioğlu, zanaatını oğulları Salih Şekercioğlu ve Lütfullah Şekercioğlu’na öğretmiş onlara el vermiştir ancak peştamal kuşatmamıştır. Mustafa Şekercioğlu torunlarının da bu zanaatı öğrenmesini ve geleneksel lokum üretimini devam ettirmesini çok istemektedir. Kendisi ve oğulları da ahilik kültürüyle mesleklerine devam etmektedirler. Kapıdan giren herkese ister müşteri olsun ister yardıma ihtiyacı olan kimse olsun aynı şekilde hizmet ettiklerini de belirtmiştir (K. 11).

Nazar boncuğu ustası Mahmut Sür ise, her sabah dükkânının kapısını bereket isteğiyle dua ederek açtığını belirtmiştir. El emeği olarak ürettiği nazar boncuklarını değişik şekillerde tasarladıklarını insanların bunları evlerini korumak için aldığını ve mekânların girişlerine özellikle kapı ve eşik bölgesine asıldığını ifade etmiştir. Kendisi atölyesinin kapısının üzerine nazar boncuğu astığını söylemiştir. Ayrıca ustalığını kendinden sonra gelecek olan nesillere öğretmek istediğini onlara el vermek istediğini böylece ustalık hünerini göstermeye devam etmek istediğini söylemiştir (K. 12).

4.4.Türk Mitolojisinde Kapı ve Eşik

4.4.1. Türk Mitolojisinde Kapı ve Eşik Kavramı

Türk mitolojisinde en önemli ve kutsal kapılar, gökte olduğu düşünölen Tanrı kapısıdır. Türk mitolojisinde Gök Tanrı inancında insan ile Tanrı arasında kesin olan sınırlar vardır. Tanrı ulaşılmazdır, kutsaldır, yaratandır. Tanrının gökte tasavvur edilmesi ile bu kapılar orta dünya ile üst dünya arasında konumlandırılmış mutlak bir sınırdır. Tanrı kapıları, insanlarla Tanrıları ayıran bir sınırdır. Yakut Türklerine göre Tanrılar, kendilerine sunulan kurbanı sadece mutlak bir sınır olan kapıdan alır (Ögel, 1995, s.529-530). İnan'dan öğrendiğimize göre, Türk kültüründe bütün mekânların eşikleri kutsaldır. Şamanist Altaylıların inancına göre eşik, evi koruyan ruhların makamıdır. Uzak Yakutistan'dan Akdeniz kıyılarına kadar uzanan coğrafyada Türkler uğursuzluk getireceği düşüncesiyle eşige basmaz ve oturmaz. Kazak ve Kırgızlar eşige oturanın yoksulluk çekmesinden korkar ve eşige oturmaz (1962, s.2619). Boratav'a göre evlerin eşikleri, evin bekçisi işlevi olan tabiat üsttü varlıkların durağı sayılmaktadır (1984, s.112). Türk ev kültüründe evi koruyan birkaç şeyden biri eşiktir. Evi koruyan eşik, aynı zamanda eve girerken selamlanan bir nesnedir. Eşik, saygın ve kutsal olduğu için kapıdan içeri girerken basılmaz, bu durum bir tabudur. Altaylılara göre eşik ataların omurgasıdır, sırtı (bozogo)dır (Arpacı, 2012, s.92, 95). Eliade'ye göre eşik, iki farklı dünyanın sınırındır. Bu sınır, zıtlığa vurgu yapar. İki dünya eşik vasıtasıyla ilişkidedir. Eşik vasıtasıyla kutsal dünyaya geçiş sağlanır dolayısıyla bu nokta paradoksal bir yerdir. İnsanlar yaşam mekânlarının eşiklerine ayinsel bir işlev yüklemiştir, bu yüzden eşik önemlidir (1991, s.5-6). İnsanlar kendilerini dünya ile ilişkilendirirken zaman ve mekân gibi belli kavramlar yoluyla düşünerek birbiri ile ilişkili birçok imgelem yaratır. Yaratılan imgelemler ile oluşturdukları karmaşık zihinsel haritalar ilkel bilinçte mitleri besleyen ve daha sonra mitlerden beslenen toplumsal davranış kalıplarını oluşturur. Kuşaktan kuşağa aktarılan her şey insanın evren telakkisinde başvurduğu ana kaynak olmuştur. Mekân bağlamında dünyadan büyük ölçekli bir birim olarak diğer mekânlara doğru küçölen ölçekte düşünöldüğünde aslında tüm mekânlar insan zihninde özdeş tutulmuştur. Küçük ölçekli mekânlardan büyük ölçekli mekânlara ve büyük ölçekli mekânlardan küçük ölçekli mekânlara doğru bakıldığında benzer tasavvurlar birbirini izler. Mekânlar arasındaki en önemli nokta sınır olgusudur. Mekânlar ve mekânlardaki sınırların kavranışıyla ilgili ilk mitik dini duygular, mekânsal eşik olgusuna bağlı olarak oluşan korku ile eşige hürmet ve

eşiğin kutsallığına vurgu yapar. Dini bir kavram olarak ise eşik, ibadethaneyi profan dünyadan ayıran bir sınır olarak saygındır. Eşiğin kutsallığı ibadethaneleri koruduğu gibi bölgeyi, tarla sınırını, coğrafyayı ve evi her türlü dış güçten korur (Cassirer, 2005, s.160). Eşik ‘dışarı’ ile ‘içeri’ arasındaki sınır olmasının yanında aynı zamanda bir alandan diğerine (din dışından kutsala) geçişi ifade eder. Mitlerden beslenen ve mekanların eşiklerinin aşılmasına yönelik birçok ritüel mevcuttur. Eşiğe selam vermek, tapınma hareketleri yapmak ve eşiğe dindar şekilde elle dokunmak bunlardan bazılarıdır. Eşiği insanların kötü niyetlerinden, şeytani ve hastalık getiren güçlere karşı koruyan ve eşik muhafızı olarak düşünülen tanrı ve ruhlar vardır. Bu anlamda eşiğin üzerinde sunulan kurbanlar eşiğin koruyucu tanrıları içindir. Ani ve somut bir şekilde mekânın sürekliliği gösteren iki unsur olan kapı ve eşik ayrıca birer geçiş simgesi ve aracıdır (Eliade, 1991, s.5-6, 158).

Tarihi kayıtlardan anlaşıldığına göre, eşikle ilgili yasaklardan eşiğe dokunma yasağını Moğollar ciddi şekilde uygulamıştır. Moğol hakanları eşiğe oturmayı yasaklamış ve ayakları ile dokunanları ölüm cezasına çarptırmıştır (İnan, 1962, s.2619) İslam tarihçisi Mısırlı İbn’ Abduzzahir Mısır elçilerinden Bereke Han’ın huzuruna kabul törenini anlatırken han otağının eşiğine kimsenin ayağı ile asla basmadığını ifade eder (Tiesenhausen, 1884, s.6, 134, 136’dan aktaran İnan, 1962, s.2619).

“V. De Rubruk Altın Ordu’ya geldiğinde Sartak’ın huzuruna girerken eşiğe dokunmamasını tavsiye etmişlerdir. Mengü Han’ın (1251-1259) huzuruna kabul edildiğinde V. De Rubruk’un arkadaşlarından birinin ayağı eşiğe dokunmuştu onu derhal zindana attılar, öldürülecekti. Nihayet yalvara yalvara güç bela ölümden kurtardılar. Bu kişi sonra hakanın huzuruna kabul edilmedi” (Rubruk, 1911, s.129, 131, 141’den aktaran İnan, 1962, s.2619).

Moğol hanlarının huzurunda örf ve adet kurallarına, özellikle de Moğollar tarafından çok korkulanlar ruhlarla ilgili olanlara saygı gösterilmesi gerekiyordu. Rubruklu William’ın arkadaşı, Möngke’nin çadırının eşiğine çarptıktan sonra idam ile infaz edilmekten kıl payı kurtulmuştur (Aigle, 2014, s.155).

Marco Polo, eşiğin dokunulmaması gereken bir yer olduğunu vurgular. İnan, Moğollardaki eşiğe dair dokunma yasağından Piano Carpini ve Marco Polo’yu kaynak göstererek bahsetmiştir ve bu yasakların eşikle ilgili inanışın sonucu olduğuna işaret etmiştir (İnan, 1962, s.2619). Roux’a göre ev, eşik ve kapı tanrısı tarafından korunan bir barınak olarak bir mikrokozmostur, bir tapınaktır. Roux’dan öğrendiğimize göre,

Moğollarda evin onu koruyan bir tanrısı vardı, kapının pervazında ya da eşiginde olan bu Antik tanrının Türkiye Türklerince unutulmuş olduğunu düşünmektedir (Roux, 1994, s.187). Moğol sarayında birisi prensin eşigi üzerinde yürürse ölümle cezalandırılır. Moğolların tarihini anlatan Plan Carpin kapının eşigine ayaklarını koymamaları hususunda uyarıldıklarını belirtmiştir (Roux, 1994, s.187). Plan Carpin mekâna sokulacak nesnelere içeri alınmadan önce ateşten bir kapıdan geçirildiğini belirtir (Roux, 1994, s.186). Moğollarda çadır ve karargâhların güneyde bulunan kapılarının önlerine yüzleri güneye dönük heykeller konulmuştur (İnan, 1987, s.380-381).

Geleneksel kültürde bütün öğeler bir bütündür ve söz, hareket ve nesnelere karşılığını bulan bir evrensel mitolojik modeli yansıtır (Lvova vd., 2013a, s.126). Kapı ve eşik ile mitolojik dünya modelini düşündüğümüzde Türk kültüründe makrokozmosve mikrokozmos ilişkisi dünya modelini oluşturur ve düzenler. Dünya modeli kapalı bir sistem olarak zaman, mekân ve manevi ilişkileri kapsar. Dünya modeli toplum ve toplumun davranışları ile ilgilidir. Mitler bu yönüyle kolektif işlevini yerine getirir. Aynı zamanda dünya modeli bütün mitolojik sistemlerin ana konusu olarak mitoloji ile kendini besler. Toplumsal bilinç yani Türk şuuru dünya modelinde biçimlenir, göstergeye çevrilir, maddi olanlar hissiyatla somut olanlar soyut algılamayla kavranır. Böylece Türklerin kolektif düşünce tarzını yansıtır. Türk düşüncesine göre dünya modeli, diriliğin ve canlılığın sembolü olan dikey yapı ile ölümün ve hastalığın sembolü olan yatay yapıdan oluşur (Bayat, 2015a, s.28-29, 32, 47). Dünya modelinin yatay tasavvurunda merkez çevre ilişkisinde beş yön unsuru karşımıza çıkar. Bu yönler merkez, gün doğusu, güney, batı, kuzeydir. Bu yönler arasında göksel özellik yüklenen ve ağaç unsuruyla eşleştirilen gün doğusudur (Esin, 2001, s.25-26). Yakut Türklerinin bazı tasavvurlarına göre evren yatay olarak düşünülmüştür. Bu tasavvura göre iyi ruhlar doğu ve güneyde kötü ruhlar ise batı ve kuzeyde yaşar (Bayat, 2015a, s.54).

Dünya modeli, insan ile tanrıların yaşam alanlarını ayıran üçlü ve eş zamanlı bir yapıda tasavvur edilmiştir. Gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı. Böyle bir dünya tasavvurunda katlar arası geçişler önemlidir. Gök katındaki ruhları dokuz tabakada tasavvur eden Yakutlara göre, sema ruhlarından biri de göğe giden yolun koruyucusu olan ruhlardır (Bayat, 2015a, s.52-53). Eski Türk yazıtlarına yansıyan tasavvura göre dünya kağan, yani hükümdar, kişiöglü, yani insanlar ve yer olmak üzere dört kattan

oluşmaktadır. (Ögel, 1993, s.279, Ögel, 1995, s.219). Bu katlar arasındaki geçişler gök yarığı, gök kapısı gibi tasavvur edilen bir kapı vasıtasıyla olmaktadır bu yüzden gök ile yer arasında olduğu tasavvur edilen kapılar bir geçiş noktası olarak görülmüştür. Ögel'e göre, kuzeydeki Buryatların inanışlarına göre göğün bir kapısı her zaman açık değildir. Göğün kapısı açıldığında, gökten yıldız ve meteorlar akar (Ögel, 1995, s.184). Yıldızlar, ilkel insan tasavvuruna göre gökyüzünde bulunan açıklıklardır. Bir Yakut mitine göre, yeryüzü Ülker (Ürgel) yıldızının gökte açtığı delikten dolayı dünya çok soğukmuş. Büyük bir bahadır çıkarak Ülker yıldızının deliğini kapatmış. O günden sonra yeryüzündeki havalar daha ılıkmış (Ögel, 1993, s.48, Ögel, 1995, s.205). Üçlü dünya tasavvurunda yeraltında geçiş noktası olarak delik, yarık, mağara gibi çeşitli açıklıklar vardır. Mağaralar, yeraltı dünyasını, yeryüzüne bağlayan bir kapı olarak düşünülmüştür (Ögel, 1993, s.22). Yakutlarda insanların Alt Dünyayı ziyaretlerini anlatan mitlerde abaasaların ülkesinin girişi ya mağaralardandır ya da bir tür delik vasıtasıyla oraya düşülerek girilir (Alekseyev, 2013, s.66).

Türk kültüründe tasavvur edilen evren anlayışında nitelik olarak bir çeşitlilik vardır ve bu çeşitlilik çeşitli uygulamalara yansımıştır. İnsan tasavvurunda üzerinde yaşadığı dünya evrenin içinde, yaşadığı yer ise dünya içinde belli sınırlarla daraltılmış boyuttadır. Daraltılmış haliyle insanın mekân tasavvurunda algı ve benimseyiş bu şekilde olmuştur. Dolayısıyla evren tasavvuru içerisinde yer alan her bir mekân birer küçük dünya olarak kabul edilmiştir. İnsanın dünya üzerindeki başlangıcı kendisi ile başlamadığı için mekânın yapıldığı ve atalardan kaldığı ayrıca bir ilahı olduğu düşüncesi ile doğum yeri ve vatan coğrafi ya da maddi bir kavram olmaktan çıkar. Bu bağlamda insanın yaşadığı orta dünya birçok Türk boyunda yer su olarak ifade edilir. Yer sunun karşılığı vatandır. Bu bağlamda düşünüldüğünde kültürel bellek taşıdığı unsurları devreye sokarak vatani duygusal olarak algılanan bir mekâna dönüştürür ve vatanın sınırlarını da kutsal addeder (Lvova vd., 2013a, s.38). Türklerin üzerinde yaşadığı ve hâkimiyet kurdukları geniş toprak olan vatan yani üzerinde yaşanan toprak tüm unsurlarıyla sosyal topluluklarla ilişkili olarak tasavvur edilmiştir. Ziya Gökalp'ten öğrendiğimize göre eski Türklerde aşiretin timsali "Ugan" boyların timsali ise yersulardır. Ugan Altay Türklerine göre, orta dünyadan yaşayan yer suların başıdır ve ilin simgesidir. Ugan'ın dört oğlu orta dünyadaki dört yönle eş düşünülmüş hem boyun hem de vatanın, ilin, yer suyun koruyucu hamiliği işlevini yerine getirmiştir. Gök Han doğu, Kızıl Han güney, Ak Han batı, Kara Han kuzeydeki boyun koruyucu

hamisidir. Her bir yer su kendi boyunu kan davasına, akına ve savaşa sevk eder. Ugan bu noktada devreye girerek kan davası ve akına engel olur. İl içinde akın ve kan davası olmaz. Akın il dışına olur. Ugan, ile ait olan dayanışmayı ve birliği sağlamaya dönük kuralların muhafaza eder. İki boy savaş yapacakları zaman savaş gününden önceki gece o kabilelerin öncelikle “çıwı”ları savaşmış. Hangisi kazanırsa ertesi gün o boy kazanmış. Boydaki her bir saldırı onunla bağlantılı olan ilaha yapılan bir saldırı idi. O halde vatanda, boyda, sosyal düzende korunma ve dayanışmayı sağlayan boyun koruyucu yersu ve çıwıdır diyebiliriz. Ziya Gökalp bu durumu “kadın dini” yani orta dünyada yaşayan varlıkların birbiri ile bağından yola çıkarak açıklamaktadır (2014, s.57-58). Yer su vatan ile “eş” olarak düşünülerek kutsallık yönü öne çıkarıldığından zaman içerisinde orta dünyadaki mekânların sınırları kutsallık işlevine koruma işlevinin eklenmesiyle vatandan eve uzanan bir daralma ile ev vatanın tüm mitik yüklemelerle küçük bir kopyası olmuştur. Ev, sınırları olan belli bir mekân olup, korunması ve duygusal bağlamıyla küçük bir evrendir.

Mekândaki müstakil bölgeler ve yönler mitik kavrayışta değişik dini değerlerle donatılmıştır. Mitik düşünmede ben ve ruh kavramı mitik tasarım ve kavramlarını etkileyerek dünya kavrayışının temelini oluşturur. Gerçeklik ben ve içerideki, soyutlama ruh ve dışarıdakidir. Bu durum bir sembolik form olan sınır kavramını şekillendiren unsurdur. Bir forma sahip çoğu şeyin bir koruyucusu vardır. Bu koruyucu ruh ve peri olarak adlandırılabilir. Bu koruyucu aileye, eve, boya, devlete ve halka tahsis edilmiş olabilir. Ruh inancında koruyucu ruh tasarımı dıştan ve yabancı olarak düşünülmemelidir (Cassirer, 2005, s.229, 247-249). Türkler tasavvur ettikleri mitolojik dünya modelini yaşadığı mekânlara taşıyarak yansıtmıştır. Çadırın kapısı kutsaldır, tavanı ise gökyüzünü simgelediği için bacası gök katlarına açılan bir kapıdır. Çadırın eşiği, çadır halkının masumiyetinin tanımıdır. Eşikte olduğu düşünülen periler konut ile soy arasındaki ilişkinin devamını ifade eder (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s.191). Türk kültüründe koruyucu ruh veya peri tasarımı atalar kültü ve doğa kültü başlıkları altında birçok kültte vardır. İnsanların koruyucu ruhları olduğuna dair inanış ailenin oluşumunun açıklanmasında kaynaklık eder. Ziya Gökalp’e göre, aile yapısında sadece erkeğin değil kadının da koruyucu perileri olduğuna inanılmıştır. Dolayısıyla ailenin temeli olarak görülen karı ve kocanın perilerine tapma inancı, ölmüş atalara tapma inancının önüne geçmiştir (Ziya Gökalp, 2015, s.310).

Mitik dönemde insanın çeşitli konulardaki bilgi ve birikimi belli başlı zıtlıklar üzerinden oluşmuştur. Doğada var olan tüm zıtlıklar insan hayatında belli tasavvurları şekillendirmiştir. Gece ve gündüzün karşıtlığı iyi ve kötü, ak ve kara olarak çeşitlenmiştir. Kapı ve eşik dış dünya ile ev, kültürel ile yabancı, canlı ile ölü, gece ve gündüz gibi zıtlıkların eşitlendiği yerdir. Kapı ve eşğin önce kaos daha sonrasında ise kaos ile kozmosun dengede tutulduğu bir nokta olarak sağladığı mekânsal ve zamansal süreklilik ve buna dair çözümü önemlidir. Mitolojide kozmik bilgi, simge ve sembollere dönüşerek yaşar. Mitolojik tasavvurların var olmasından sonra geçen zamana ve değiştirilen dinlere bakılmaksızın Türk toplumu çeşitli mitolojik olguları ve inançları simge ve sembollere dönüştürerek yaşatmıştır (Bayat, 2015a, s.16-17). Kozmik bilgi ile kapı ve eşığe birer simge ve sembol olarak yüklenen anlam oldukça derin olmalıdır. İşte bu yüzden mekânların kapı ve eşik noktası Türklerin mitik algısında, inanç ve uygulamalarda çeşitli vurguların yapıldığı yerdir. Kapı ve eşik zamanla metaforik anlamlandırmalarının yüklendiği bir geçiş noktası olmuştur. Mekân ve zamandaki geçiş, mekânın sınırı bizzat kapı ve eşik noktası ile ifade edilir. Lvova vd.'ye göre evin girişi, yaşam mekânlarının yapısında semantik bir nesne olarak önemli olan bir noktadır. Evin giriş noktası yani insanlaşmış mekânın ilk sınırı olarak kapı ve onun tamamlayıcısı eşik bölümüne yüklenen anlam onların sınır durumunda olmasındandır. Eşik ve ona yakın bölüm aynı zamanda dış dünya-ev, kültürel- yabancı, canlı-ölü dünyası arasındaki sınır bölgedir (2013a, s.78-79, 83). Türklerde ve Moğollarda kapı bir sınır olarak üzerine birtakım kural ve yasakların bulunduğu işlevsel bir mekân parçasıdır. Evin sınırlarını geçerek eve giren bir misafir yeni bir dünyaya geçici olarak dâhil olmaktadır. Bu geçiş semantik olarak dışarı ve içeri olarak farklı iki dünya arasındaki sınırın aşılmasıdır. Dışarı ve içeri sınırı aynı zamanda yabancı ve kendisi olarak anlamlandırılabilir. Misafir davranışlarıyla ve kurallara uymasıyla yabancından kendine bir geçiş yapar. Tuva geleneklerinde bir kişi çadıra girecekse keçeyi sol elle açmalı ve eşğin sağ köşesinden çadıra girmelidir. Hakas geleneklerinde çadıra giren kişi sağ eliyle arkasından yeller, böyle yaparak kendisiyle birlikte kötü ruhları getirmesini engelleyeceği düşünülür. Kapı ve çevresine dair yapılan her uygulama kapının sınır fonksiyonunu vurgulamak, mekânın bütünlüğünü sağlamlaştırmak ve onun aşılmaz engel niteliğini vurgulamak içindir. Hakaslar evden çıkarken sınırı vurgulamak ve koruyuculuk özelliğini arttırmak için ev kapısının önüne kesici aletler ve savaş silahları koyar (Lvova vd., 2013a, s.83, 222). Mikrokozmos olarak kabul edilen mekânların giriş noktası olan kapı ve eşik mekânda korumanın

başladığı bir sınırdır. Teleütlerde ev sahipleri uzak bir yolculuk için evden ayrılırken kapının ruhuna bahsettiğimiz koruma işlevi için dualar söylerler bu dualardan biri şöyledir:

“Kapının koruyucusu,
Benim ruhumun koruyucusu,
Kötülüğü uzak tutup, iyiliğe yöneltip,
Hanın yerine –başkası
Başka han gelmez,
Ağanın yerine- başkası
Gelmez,
Dikkat kesilip etrafı kolla.” (Lvova vd., 2013a, s.83).

4.4.2. Mitlerde Kapı ve Eşik

Mitik devirlerde Türkler, tanrının gökte olduğunu tasavvur etmiştir. Bu yüzden Türk mitolojisinde “Gök Tanrı” ismi yaratıcıya dair en yaygın kullanım olmuştur. Gök Tanrı, insanın dünya tasavvurunda yeraltı, orta dünya ve gökyüzü olarak katmanlaşan yapıda gökte olduğu düşünülen yaratıcıdır. Ona giden yollarda statü olarak daha düşük olan diğer tanrılar vardır. Bunlar, Tanrı’dan geride, bir basamak aşağısında, eşiğinde tasavvur edilmiştir. Ziya Gökalp’e göre, Kapıcı Yozul Toyon ve Boço Hatun göğün yolunu bekleyen tanrılardır (2015, s.76). Uraz’a göre ise, Bunçak Hutuh ve Buzul Toyun, Ak Toyun denen büyük Tanrıya giden yolu bekleyen iki Tanrıdan biridir (1994, s.55). Tanrı’yı merkez olarak tasavvur eden mitolojik bilinç etrafına başka tanrıları konumlandırmıştır, konumlandırmada ise statü olarak bir vurgu yapmıştır. Ayrıca dikey mekân tasavvurunda göğün çeşitli katlarında değişik görevleri olan tanrılar vardır. Bunlardan biri Moğol Buryat mitolojisinde göğün 9. katında yaşayan Kısagan Tengere’dir. Kısagan Tengere, tehlikeli geçitlerde orduyu yöneten ve düşmanı yenmeye yardımcı koruyucu ruh görevi olan savaş hamisi üç Büyük Tanrı’dan biridir (Bayat, 2015a, s.48).

Hem mitik hem dinî içerikli kapı ve eşik tasavvuru başlangıç, son, sınır ve koruma gibi anlamlandırmalarla mit parçaları içinde yorumlanabilir. Kozmogonik mitler, antropogonik mitler, etiyolojik mitler ve eskatolojik mitler değişik formlarda bize bu mekânları ve mekânların çeşitli işlevleri ile öne çıkan noktalarını işaret eder.

Bu mekânlar dağ, mağara, ağaç ve insan yapımı barınma mekânlarının ilk biçimiyle yani çadır/otağ/ev olarak sıralanabilir. Başlangıcı ifade eden ve birer mikrokozmos olan bu mekânların öne çıkan noktaları, Tanrılar vasıtasıyla büyük evren olan dünyada konumlandırılmış daha sonra bazı işlevler tekrar küçük evrene aktarılmıştır. Böylece insanın mekâna yüklediği anlamlar, önce genişleme sonra daralma yoluyla şekillenmiş ve nihayetinde sembolleşmiştir. İnsanın mekânlardaki kapı ve eşik noktasına yaptığı en önemli yükleme sınır ve koruyuculuk işlevlerine yönelik olmuştur. Mekânların kapı ve eşik üzerinde kültürel katmanlaşmanın sonucu olan birçok yükleme olmasına rağmen ne yazık ki elimizde mit bağlamında sınırlı malzeme mevcuttur. Elimizde kapı ve eşik ile ilgili doğrudan bir mit parçası olmaksızın çeşitli mitlerden kapı ve eşik hakkındaki Türk kültüründeki birikimi anlamlandırmaya çalışacağız³.

4.4.2.1. Kozmogonik Mitlerde Kapı ve Eşik

Kozmogonik eylemin zamana yayılan yaratılış sırası kaos, gök ve yer, kozmik dayanaklar, dağ, ağaç, tepe, göksel varlıklar, güneş, ay, yıldızlar zaman ve mekan, bitkiler, hayvanlar, insanlar, ev ve ev eşyaları şeklinde olduğu düşünülebilir (Taş, 2011, s.20). Türk mitolojik düşüncesinde yaratılış dünyanın merkezinde gerçekleşmiştir. Bu tam anlamıyla kutsallığı işaret eder. Merkez bütün hallerde kutsallığa ve kutsalın kutsallığına sahiptir. Mitlere yansıyan şekliyle Ötüken, Türk düşüncesinde yaratılış ve başlangıç noktası olarak düşünülmüştür ve Ötüken'in önemi kutsal merkez anlayışına dayanmaktadır (Bayat, 2015a, s.61). Kozmogonik mitlerle yani kaostan kozmosa geçişle bağlantısı olan axis mundi yani kozmik direk var olmadan önce gök ve yer yaratılmış daha sonra insan ve diğer canlılar var olmuştur. Dolayısıyla axis mundi dikey bir direk olarak tasavvur edilerek hayatın ve canlılığın tam ortasında her şeyin merkezinde konumlandırılmıştır (Bayat, 2015a, s.59). Axis mundi, direk, dağ ve ilk insan ile ilgilidir. Kutsal merkez anlayışı, ilk zamana işaret eder. Bu zamandaki mekân artık somuttur (Bayat, 2015a, s.72). İnsanın dünya üzerine şekillenen algısı, biçimlendirmesi ve sembolleşirmesi kutsal ve kutsal olmayan tüm

³ Çalışmamızda kapı ve eşiğin mimari özelliklerine sınırlı miktarda yer vereceğiz. Kuşkusuz zaman içinde kapı ve eşiğe dair mimari özellikler değişmiştir. Ancak yüklenen anlam dolayısıyla kapı ve eşiğe verilen önem mimari olarak vurgulanmaya devam etmiştir. Mekânların kapıları özenli olarak tasarlanmıştır.

mekânlarda karşılıklarını bulur. Dünya tasarımı insan için başlangıç noktası ve insanın dünyada var edildiği zaman ve mekâna gönderme yapar. Ancak zamansal ve mekânsal olarak dünyaya gelen insanın geçtiği yani dünya üzerinde yaşamaya başladığı anı ifade eden bir geçiş noktası söz konusudur. Dinlerin ve mitolojilerin anlattıkları farklı olsa da başlangıçla eşleştirilen bu geçiş kutsaldır. Kutsallık kavramı, dünya için yaratılışla, mekânlar için kapı ve eşik noktası ile başlamaktadır. Kutsal olan başlangıca yapılan gönderme olduğu gibi kapı ve eşik noktasındadır. Türk mitolojisi dünya modelinin ontolojik yönünü besler. Her şeyin bir bütünü oluşturması ve yüce varlık bilinci ile her şeyin ruhunun olması düşüncesi kutsal bir dünya kavramı ve tasarımına işaret eder. Mekân ve zamanın bulunduğu barınak ise önce ve sonrayı temsil eder (Bayat, 2015a, s.29-30, 61). Hem zaman hem mekân merkezîyetçi ve kutsal anlayışla birleşip kutsal mekân yani vatan kavramını oluşturmuştur. Küçük ölçekli yaşam mekânlarından başlangıca gönderme yapan kutsal mekânlara kadar kutsal merkez olarak kabul edilen bu mekânların korunması ve Tanrı himayesinde olduğu düşüncesi oldukça önemlidir. Mekân, kutsal merkezin genişlemiş hali olup onunla bağlantılıdır. Zaman gibi mekânda da kutsal ile kutsal olmayan arasında bir ayrım söz konusudur. Bu bağlamda zamanın ve mekânın başlangıcı ilk andan kopup tekrar ve tekrar ona dönerek aynı zaman ve mekânda buluşur (Bayat, 2015a, s.73). Zamanın akışı içerisinde mekân, mitolojik şuurun izleri olan ve kozmik düzeni yansıtan bir unsur olarak geçmiş, şimdi ve geleceğin döngüsü içinde durağan olup mitolojik öz olarak sabit bir noktadır. İnsanlar, mekânların ve mekanların çeşitli noktalarının önemini ritüel semboller ve törenler ile işaret etmiştir. Bu yüzden mekânlar kutsallaşmış ve kutsallık vurguları zaman içinde güçlenerek bugüne gelmiştir. Mitolojik şuurda mekânın ve zamanın aynı anda kutsal bir şekilde ortaya çıkması yaratılış anında olmuştur. Her bir mekânın var edilmesi zamanın döngüsellik içinde bir zaman ile kesişerek kutsallığa gönderme yapmaktadır. Bayat'a göre, başlangıcın öncesinde zaman değil kaos vardır. Mekân ve zaman aynı anda kutsal bir şekilde ortaya çıkmışsa bu durum mitolojik şuura göre yaratılış anını işaret eder. Yaratılış, çeşitli rit ve mitolojik hikâyelerle tekrarlandıkça kutsal zaman ve mekân yeniden canlanır (Bayat, 2015a, s.73). Kozmogoni, bütün olguların başlangıcı olarak evrenin yaratılışı ve kutsal zamandan itibaren zamanın başlangıcıdır. Kozmogonik mitler, mitolojik dünya modelini kozmik mitlerden beslenerek anlatır. Var ile yok kutsal ile profan ayrımında vurgulanarak başlangıç anlatılır. Evrenin oluşumunu anlatan kozmik mitler aslında kutsal zaman ve mekânın oluşumunu anlatır. İnsanoğlunun ilkel bilincinde mekân algısı, zaman algısı ile paralel

varoluşa vurgu yapılan ve daha sonra “başlangıç” özelliğinden dolayı kutsallık atfedilen birçok mekânı kapsar. Zamanın ve mekânın başlangıcının kutsal olması düşüncesi, mitik dönemin bitip dini dönemin başladığı dönemde bir yaratıcı olduğu düşüncesinden hareketle değişik mit parçalarına yansımıştır. Altay yaratılış mitlerinde yaratılış olgusu ve yaratıcılar ön plandadır. Mitlerin anlattığı başlangıçlarda zaman ve mekânın karakteristiğinin tasviri geri planda kalır (Bayat, 2015a, s.83). Oluş sırası ve süreç içerisinde çeşitli kültürel kodların gizli olduğu kozmogonik mitler, bir başlangıç vurgusudur. Mitolojik bilinçte dünya tasavvurunun biçimlenmesi mitin başlangıcı sözle ifade etmesinden sonra ritüelle kutsallaştırılmıştır. Dolayısıyla kutsal zaman ve mekânın yani başlangıcın döngüsellığı ritüelle yeniden canlandırılarak sağlanmıştır. Türklerin büyük devletler kurduğu dönemlerde kozmogonik mitler işarete dönüşmüştür. Kozmogonik tasarımın neden sonuç ilgisi içinde korunduğu Orhun Yazıtlarında yer ve gök geniş bir semantik alanı kasteden bir işarete dönüşmüştür (Bayat, 2015a, s.79). Küçük evren ve düzen kavramları bağlamında düşünüldüğünde kapı ve eşik mekânda ve zamanda başlangıca gönderme yapan, bir çeşit aşamayı anlatan sınır ve koruyuculuk işlevleriyle öne çıkan bir sembol olarak yorumlanabilir.

Türk mitolojisinde üçlü dünya tasavvurunda belirli bir hiyerarşik yapı vardır bunu bir basamak dizgisi olarak düşünebiliriz, en tepede Ülgen vardır. Ülgen gökte Kara Han’dan sonra en yüksek yerde ay, güneş ve yıldızlardan daha üst katta karısı ile kapısı altın bir sarayda oturur (Uraz, 1994, s.70-71). Mekânın yansıtıldığı bu tasavvur ile Gök Tanrı karşılaştırılacak olursa Gök Tanrı büyük bir gizlilik içinde ve bütün durumlarda soyut olarak kalmışken, şaman dualarına göre, göğün 16. katında oturduğu tasavvur edilen Ülgen ayrıntılı olarak düşünülmüştür. Ülgen yardımcıları ile birlikte orta dünyayı kötü ruhların baskınından korumak, bereketi, bolluğu ve üremeyi temin etmek görevi ile somut kılınmıştır (Bayat, 2015a, s.305). Ülgen’in etrafında, bir basamak gerisinde, merkeze konumlandırıldığı tasavvur edilen alanın eşiğinde mekânın koruyucusu kabul edilen ruhlar vardır bunlardan biri “Ak Yayık”tır. Verbitsky varyantında bu ruhun adı “Yayuçi” olarak geçmektedir. Bir diğer yardımcı ruh Utkuçi’dir. Kamlar arabulucu ve yardımcı ruh olan Yayık olmadan Ülgen’e ulaşamazlar. Bayat’tan öğrendiğimize göre, Altay Türklerinin inanışında Ülgen’in koruyucusu olarak tasavvur edilen Yayık, tufandan kurtulmuş ve insanları kurtarmıştır bu bağlamda Türklerin Nuh’u olarak bilinir. Ayrıca “yaik”, tufan anlamına da gelir. Yayık kelimesinin anlamının tufan olarak karşılanması aralarındaki ilişkiyi açıklamak

açısından önemlidir. Kam alkışına yansıyan şekliyle Ak Yayık şöyle ifade edilir: “Ülgen beyin koruyucusu/Kızıl bulut sırmalı/Boz renkli kamçılı/Gökkuşağı dizginli/Gökten haber alan Ak Yayık” (Bayat, 2015a, s.313-315). Ülgen ayrıca yerin sıfatı olarak düşünülmüş ve yağız yer anlamını içermiştir. Bu bağlamda Ülgen kadın ve “Yer Ana”⁴ başlangıcını koruyabilmiştir. Ülgen, hayatın ve yaşamın hamisi olarak dünya üzerindeki başlangıcı gerçekleştirmiştir (Bayat, 2015a, s.322-323). Moğol Buryat halklarının mitolojisinde Ülgen’in daha önceleri kadın olması tasavvuru hâkimdir. Kudın Buryatların kam dualarında Ülgen, “Yer Ana” olarak tasvir edilmiştir. Ülgen’in iki oğlundan biri olan “Yayık” ve “Mayana” kadın olarak tasavvir edilmiştir (Bayat, 2015a, s.320-321). Büyük evrendeki başlangıç, küçük evrendeki konumlandırılması itibariyle sınır mefhumu mekânların eşiği ile simgelenmiş, bu şekilde semantik karşılığını bulmuştur. Mekânların eşiğine sosyal hayatta ve törenlerde yakın konumlandırılan kadın, tıpkı Ülgen gibi koruyucu işleviyle tasavvir edilmiş ve başlangıcı sembolize eden ve mitik hafızada korunan bilgilerle Ülgen’in ve yardımcılarının orta dünyayı koruması ile eşdeğer görülmüştür. Kadın, çeşitli mekânlarda mekânın sahibi-mekânın sınırlarını kapsayarak-ayrıca içinin koruyucusu olarak tasavvir edilmiştir.

Türk mitolojisinde yeraltında yaşadığı düşünülen ve kötülüklerin kaynağı olarak görülen Erlik için tıpkı Ülgen gibi bir yaşam mekânı tasavvir edilmiş bu yaşam mekânı kapısında gümüş taht olan çadır ya da saray olarak nitelenmiştir (Gömeç, 2011, s.30-31; Uraz, 1994, s.58). Bu bağlamda zaman değil mekân vurgusu oldukça önemlidir. Mekânın işlevlerinden biri de Tanrıların insan tasavvirundaki yerinin dünya üzerindeki somut eşdeğerleri ile eşleştirilmesidir. Tanrı mekânları, Tanrılar gibi statü olarak yüksek mekânlarla eşleştirilmiştir. Kara Tös veya Kara Körmös olarak kabul edilen Erlik bir mite göre, bir gün gizlice barut doldurulan tüfeğini ateşler ve yüksek bir ses çıkar. Erlik korkarak tüfeğini yere bırakır ve yeraltı âlemine kaçar. O günden bugüne yeryüzüne çıkmaz. Pay Mattır, Karaş, Kerey, Kaan, Temir Kaan, Kölök adlı bahadır oğullarını gönderir. Erlik’in oğullarının görevi insanları ve kapıları kötü ruhlardan korumaktır. Bu yüzden oğullar ‘kapının zırhı (ejiktiñ kuyagı)’ olarak adlandırılır. Erlik’in bahadır oğulları, koruma amacıyla kapı öğelerinin iki yanında nöbet tutar ve eşik önünde gezinirler. İnsanlara saldıran ruhları cehennemdeki kazana

⁴ Bu kavram ile ilgili ayrıntı için bakınız, Bayat, Fuzuli (2007a), Türk Mitoloji Sistemi I, İstanbul: Ötüken Yayıncılık, ss.322-323.

atarlar. Ayrıca kötü ruhların insanlara fenalık etmemesi için ölü evlerinin kapı önlerinde dolaşırlar (Anohin, 2006, s.8, 21; Dilek, 2014, s.77; İnan, 1987, s.410-411).

Bayat'a göre, Erlik'in oğulları koruyucu ruh olarak düşünülmüştür. Orta dünyadaki insanları kötü ruhlardan koruduğu tasavvur edilen Erlik'in oğulları aslında gerçek kötü ile insan arasında bir sınır görevi üstlenmektedir. Erlik, eski mitolojik görüşlerin sonucunda ortaya çıkan bir tasarımdır. Kam kozmogonisine göre ilk yaratılan güçlü ruhtur. Başlangıç açısından kutsal dişilik olgusu daha eski olmasından dolayı Erlik, başlangıçta kadın olarak tasavvur edilmiştir. Sonraları ölüm olgusu ile bağdaştırılan Erlik, dişil tasavvurlardan uzaklaşmış ve mekân olarak yeraltı dünyasına konumlandırılmıştır. Erlik'in yeraltında olduğu tasavvur edilen sarayı "Toymadım"dadır. Türk düşüncesinde başlangıç ve yaşamın kaynağının aynı zamanda son bulmanın ve ölümün de kaynağı olduğu düşüncesinden hareketle "Toymadım" hayatla ölüm gerçek dünya ile öte dünya arasındaki bir sınır olarak yorumlanabilir. Dışarı ile içeri arasındaki sınırların belirlendiği, bir durumdan ötekine geçişin simgelendiği tehlikeli geçiş ve sınırlar olgusu, orta dünya ve yeraltı dünyası arasında "Toymadım" ile sağlanmıştır. Yeraltı dünyasının girişi, ölen insanları yuttuğu düşünülen ve kaosu simgeleyen çeşitli varlıklarla korunduğu tasavvur edilmiştir (2015a, s.332, 342-343, 345, 351).

Gök Tanrı tek ve mutlak bir tanrı olarak düşünülüp merkezde konumlandırılmış ancak zaman içinde Ülgen ve Erlik'e yerini bırakmıştır. Bayat'a göre, Türk mitolojisinin temeli karanlık ile ışık ve hayat ile ölüm gibi zıtlıklar üzerine kurulmamıştır. Bu olgulara doğal mevcutluk gözüyle bakılmıştır. İkili düşünmeye konargöçer Türk kültüründe yer verilmemiştir. Bu bağlamda Erlik ve Ülgen'i ikizler miti üzerinden değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bayat'a göre, ikizler mitinin kahramanları işlevlerini kabile başı veya medeni kahraman olarak yerine getirir. Altay Sayan Türklerinin inanışında yer alan Ülgen ve oğulları ile Erlik ve oğullarının, soylarının ilk atası olması inancı iki mitoloji karakterin ikizler mitine dayanması durumunu işaret eder. Altaylıların bir atasözü tüm değişim ve dönüşüme rağmen ikizler mitinin bilinçaltında korunup aktarıldığını gösterir: "Erlikle Ülgen bir kapıya bakar" (Bayat, 2015a, s.329).⁵

⁵ İkizler miti Roma mitolojisindeki Janus ile benzer bir düşünüşü yansıtsa da Türk mitolojisindeki düşünüş mekân tasavvuru ile bağlantılı olması açısından daha karmaşıktır. Janus ile ilgili olarak tezimizin "Dünya Kültürlerinde Kapı ve Eşik" kısmına bakılabilir.

Yörükân'a göre de ikili bir tasavvur söz konusudur:

“Ülgen göklerin üstünde, Erlik yerin altında oldukları halde, her ikisi de ışıktır, kapıları birdir ve beraber yaşarlar.” (2014, s.56).

İkizler miti bağlamında Ülgen ve Erlik zamanla iyi kötü, yaşam ölüm gibi ikili zıtlıkları sembolize etmeye başlayarak Türk kozmogonisinin merkezi unsurları haline gelmiştir. Kam folkloruyla beraber Ülgen yaratıcı Tanrı sıfatını alırken Erlik, şeytanın rolünü üstlenmiştir ve ortak olduğu düşünülen kapıları ise ayrılmıştır (Bayat, 2015a, s.326-328, 329). Bu ilişki mekânın geçiş ve varoluş noktası olan kapı ve eşik noktasındaki algı ile benzerdir. Kapı mukaddes ve kutlu iken eşik, statü olarak düşük ve çeşitli ruhların konumlandırıldığı mekân olmuştur. Ruhlar insan tasavvurunda farklı özelliklerle yer aldığından eşik noktası hakkındaki algı iyi ve kötü kavramları arasında şekillenmiştir.

4.4.2.2. Antropogonik Mitlerde Kapı ve Eşik

Mitolojik bilgilere göre insan küçük kozmos olarak düşünülmüş, yaratılış antropogonik mitlerle beraber insan üzerine aktarılan kozmogoni, ilk ecdat kozmogonik mitini kültürel kodlar haline getirmiştir (Bayat, 2015a, s.25). Yaratılış, türeyiş ve kavimlerin ortaya çıkışları ile ilgili mitlerle beraber dünya kavramı, muhtelif metin ve kategorilerde ilk yaratıcı, ilk insan ilk yaratılan muhtelif ruhlar ile beraber ele alınmıştır. Ardından mekan ve zamanın yaratılmasına kadar oluşan kaos ve sonrasında gerçekleşen kozmos önemlidir (Bayat, 2015a, s.33). Yaratılışı gerçekleştiren Tanrı ona yardım eden ise Ak Ene'dir. Antropogonik mitlerde kadın erkekten sonra yaratılmış, Erlik ve şeytan ile bağlantılı olarak anlatılmıştır. Lebed Tatarlarına göre, şeytan uyuyan erkeğin göğsüne basıp kaburga kemiğinden kadını yaratmıştır (Sakaoğlu ve Duymaz, 2012, s.176). Altay mitlerinde Ülgen, kadını daha önce yarattığı sekiz erkeğin birisinin kaburga kemiğinden yaratmıştır (Bayat, 2015a, s.117). Antropogoni mitleri mitolojik dönemden dinsel tasavvurlara geçiş noktasında var olan mitlerdir. İnsan ve insanla ilgili mekân ve zamanın yaratılış sırası dünya tasavvuru dâhilinde düşünülmüş olup insanın yaratılışı bu tasavvurda yer almıştır. Ancak ilk insanın yaratılışında önce erkek sonra kadın yaratılmıştır. Dolayısıyla mekânda ve zamanda erkek, başlangıç ve önemli, kadın sonradan var olan ve daha az önemlidir. Merkezden çevreye doğru düşünüldüğünde dıştan içe “basamak” kadındır. Dünya tasavvurunun yaşam mekânlarına uyarlanması medenileştirici kahraman, göksel

kahraman gibi önemli kişiler mekânın en önemli yerine yani başlangıcı anlatan merkeze konumlandırıldığında yaratılış sırasında sonra yaratılan ise çevreye yani merkezin etrafına konumlandırılır. Mekânın merkezi erkeğe mekânın merkezinden sınırlarına kadar olan çevre alana ise kadın sahip olarak düşünülmüş hatta kadın sınırlara ve sınırlardan dışarıya açılan açıklığa kadar mitolojik ana kompleksinden hareketle koruyucu olarak düşünülmüştür. İlerleyen zamanlarda kadının mekândaki bu konumlandırılışı, değiştirilen dinlerle beraber toplumsal statü anlamında kadın açısından dezavantajlı konuma gelmiştir. Kadın “öteki” olarak düşünülmüştür. Mekân içinde yaşam esnasında kadının konumlandırılması ölüm olgusu ile birlikte sınırların dışında bırakılmıştır. Sınır vurgusu, kadının ezoterik bilgiye erişememe noktasına işaret ettiğinden bu tasavvur erkek egemen toplumun mitolojik bilincini yansıtmıştır. Anaerkillikten ataerkilliğe geçişin ürünü olan bu tasavvur, doğa medeniyet dairesinde erkeği medenileştirici kahraman rolünden hareketle medeniyetle, kadını ise doğurgan ve üretkenliğin sembolü olarak doğa ile özdeşleştirilmesinden başka bir şey değildir. Semavi dinlerinin etkisi ile bu tasavvur yasak meyveyi yiyerek dışarıda kalan kişinin kadın olmasıyla vurgulanmıştır. Kutsal zaman döngüsel bir şekilde tekrarlanırken zaman ile birlikte yaratıldığı tasavvur edilen mekânlar kutsandır. Bu mekânların işlevsel yönleri olsa da temel olarak dünya modelinin ve düzenin bir kopyasıdır. Kutsal zamanın eşdeğeri olan kutsal mekân aynı zamanda kutsal merkez olup zamanın döngüselligi bir kenara bırakıldığında bu merkez Tanrısal bir mekân olup korunması gereken bir odak olarak tasavvur edilmiş bu yüzden sınırlarına ayrı bir önem yüklenmiştir. Sınırlarda açıklıkların olduğu noktalar ise tehlikeye açık olarak düşünülmüş ve mitolojik bilinçte koruyucu işlevi olan tasavvurlarla donatılmıştır. Başlarda dini karakterli olan mekanlar sosyal ve ritüel içerikli mekanlara ve son olarak yaşam mekanlara dönüştüğünde benzer koruyuculuk vasfı sınırların açıklıklarında olduğu düşünülen Tanrı, ruh ve iyelere yüklenmiştir. Yüksek statülü mekânların koruyucuları, yüksek statülü olarak tasavvur edilmiştir. Türeyiş mitlerinde mağaradan, dağdan ve ağaçtan açılan kapılar vasıtasıyla kutsal zaman ve kutsal mekâna vurgu vardır. Bu mitlerdeki yaratılış sırası takip edildiğinde mekânların unsurlarının mekânlarla birlikte var edildiği de görülür. Yaradılış mitlerinde Tanrıoğulları insanları Erlik ve onun hizmetçilerinden korur (Bayat, 2015a, s.169-170). Aybek ed-Devadarî'nin aktardığına göre, Türklerin ilk ataları bir mağara vasıtasıyla önce erkek daha sonra kadın yaratılmış ve onlardan türeyen çocukları, ilk ataları öldüğünde onları yaratan mağaraya gömüp altın bir kapı vasıtasıyla orayı kapatıp kapısına çiçek

bırakmıştır (Sakaoğlu ve Duymaz, 2012, s.177). Aralarında çıkan savaş sonrası iki erkek ve iki kadının kaldığı ve çok zor geçilebilen sadece bir dar geçidi olan sarp bir dağ olan Ergenekon'a sığınmak suretiyle kendilerini koruyarak türeyen ve bunun sonucunda oraya sığmayan Moğol halkının dar geçitten geçerek dışarı çıkmak için oradaki demir madenini eriterek bir demir kapı yapmasının anlatıldığı türeyiş anlatısı bize kapı ile ilgili mitolojik bilinçteki çeşitli bilgileri ifade etmektedir (Sakaoğlu ve Duymaz, 2002, s.208-209). Öncelikle dar bir geçitten içeri giriş, sonrasında o geçitten çıkamamak sorununa çözüm olarak üretilen açıklığın genişletilmesi ile üretilen kapıya olan vurgu “demir kapı” şeklinde olup oradan çıkış belli bir mitik bilinç aşamasında anlatılmıştır. Mitik bilinçte yaratılan bu algının izlerini biz çağlar sonra karşılaştığımız bazı yer adlarında görmekteyiz. Moğolların Ergenekon'dan çıkışları kadar çıktıkları kapı da önemlidir. Bu kapı önceleri koruma ve saklama işlevi ile öne çıkarken sonrasında yeni bir başlangıcı işaret etmiştir. Uygur türeyiş mitinde ağaçtan açılan kapı ile içinde çadıra benzeyen beş ev görünür. Beş evde Uygurların ataları vardır. Ağaçlardaki açıklıklar insanların ataları, hakan anası ve doğumu arttıran ilâhenin bulunduğu tasavvur edilen yerdir (Bayat, 2015a, s.179-180).

“Cüveyni bize Buğu Han adındaki bir Uygur hükümdarına ilişkin miti verir. Bu mitte iki nehrin birleştiği yerde iki ağaç olduğu anlatılır. Bu ağaçlar arasında büyük bir höyük yükselirmiş ve onun tepesine gökten bir ışık düşürmüş. Uygurlar bu höyüğün civarından bir ses geldiğini duymuşlar; sanki biri şarkı söylüyormuş. Sonunda höyükten bir kapı açılmış ve hücreye benzer beş çadır ortaya çıkmış, her birinin içinde bir oğul varmış. Her bebeğin önünde bir tüp asılıymış, sütleri oradan geliyormuş. Rüzgâr esince oğlanlar güçlerini toplayıp dışarı çıkmışlar. Büyüdüklerinde Uygurlar onlara iki ağacın oğulları olduklarını söylemişler. Çocuklar bu yüzden ağaçlara ve onları yeşerten toprağa çok saygı duymuşlar ve ağaçlar konuşmaya başlayıp bu saygıya karşılık vermişler. Sonra da çocukların en küçüğü, Buğu Han, Uygurlar tarafından hakan seçilmiş” (Baldick, 2011, s.69).

Bu anlatıda oğullar bir kapı vasıtasıyla höyükten çıkmıştır. Anlatıya göre, var oldukları çadır, höyük ve çıktıkları kapı kutsallık özelliğine sahiptir. Mit, burada işlevini yerine getirerek bize bir kutsallığı işaret etmektedir. Çadır, höyük ve bu mekânların kapısı burada varoluşu ve insanın dünya üzerindeki varlığının mekânsal sürekliliğini ve başlangıcını anlatmaktadır.

4.4.2.3. Eskatolojik Mitlerde Kapı ve Eşik

Türk mitolojik sisteminde başlangıç gibi son da bir merkezde gerçekleşir. Bu tasavvur tam anlamıyla kutsallığı işaret eder (Bayat, 2015a, s.61). Zaman kavramı ile yakından ilişkili olan eskatolojik mitler mekân kavramıyla bağlantılı olarak düşünülmelidir. Dünya dikey ve yatay mekân olarak tasarlandığından zaman kavramı bu doğrultuda şekillenmiştir (Bayat, 2015a, s.47). Zaman ve mekân anlayışlarının anlam dünyasını genişletmesi önemlidir. Zamanın ve mekânın başlangıcının kutsallığı kadar sonu da kutsaldır. Başlangıç varlıksa son hiçliktir. Başlangıç ve son mekânlarda sınır noktaları anlamlandırılır. Dolayısıyla mekân içeriden ve dışarıdan düşünüldüğünde mekânın sınırları başlangıç ya da sondur. Dünyanın başlangıcı ve sonu ile ilgili tasavvurların bazıları kamların ezoterik bilgileri ile günümüze kadar gelebilmiştir. Aslında mitolojik şuurda bütün yaşantılar kozmik bilgi olarak gizli bilime dönüşmüş simge ve imgeler halinde mitolojiye kaynaklık yapmıştır. Bu yüzden başlangıç ve son hakkındaki tasavvurlarda yaşam ve ölüm temel kaynak olmuştur. Sadece gelişmiş toplumlarda karşımıza çıkan eskatolojik mitlere göre, yaratılan zamanın ve mekânın sonu vardır. (Bayat, 2015a, s.123-124, 128). Eskatoloji mitlerinde dünya tasavvurunda olan üç katmanlı yapının birbirine geçtiğini, sınırların ortadan kalktığını ve tufanın tasvirini görürüz. Bu şu anlama gelir; dünyalar arası geçilebilir olan noktaların ve sınırların artık önemi yoktur, düzen ortadan kalkmıştır, düzensizlik yani kaos vardır. Sınırlar varken geçilebilir olan noktalar çok önemlidir. Sınır ortadan kalktığında geçiş noktalarının önemi kaybolur. Bu bağlamda kapılar ve sınır olarak kabul edebileceğimiz eşikler, dünya tasavvurunda ve mitolojik bilinçte düzenin simgesidir. Bu düzenin sağlanmasında ve korunmasında yardımcıları vardır. İlkel bilince göre, bu tasavvurdan hareketle yarattığı mekânlarda koruyucular vardır. Eskatolojik mitlerde tufan mitlerinde mekânın sınırlılığı içerisinde korunaklı sayılabilecek merkez bir alan vardır. Bu mekân, bir gemi olarak tasavvur edilmiş olup bu mekânın kendi içindeki sürekliliği ve korunması kapının kapatılması ile sağlanır. Kapı açıldığında ise yeni bir zaman ve mekân olgusu ile eşitlenen bir merkez haline dönüşür. Proto-Türk olarak adlandırılan kavimlerde Kutup Yıldızı, Gök Tanrı'nın meskeni ve makamı olarak tasavvur edilmiştir. Önemli bir yıldız olarak tasavvur edilen Kutup Yıldızı, eskatolojik mitler içerisinde kendine yer bulmuştur. Dünyanın "Temir Kazık" yıldızına bağlı olarak döndüğü düşüncesi ile dünyanın sonu bu yıldızla dünyanın bağının kopması ile olacaktır (Bayat, 2015a, s.129, 290). "Demir Kapı" ve

“Temir Kazık” isimleri arasındaki benzerlik yatay ve dikey dünya tasavvurundaki eşdeğer konumu işaret etmektedir. Kutup Yıldızı hakkındaki kozmik bilgi ile yaratılış ve son ilişkisi arasında kurulan ilgi oldukça ilginçtir. Dünyanın gökyüzü yani Tanrı ve öte âlemler ile sınırının açıklığı olan “Kutup Yıldızı”nın önemi bu tasavvurda vurgulanmıştır. Değiştirilen dinlerle beraber kıyamet ve son algısı gök ile ilgili düşünülme yer ile ilgili düşünülme başlamıştır. Erlik’in oğulları olan Kerey ve Karaş’ın başka bir yer koruyucusu olan Tepkare ile insanları elde etmek için savaacağı ve Tanrı Maydere’yi göndererek insanları doğru yola davet edeceği tasavvur edilmektedir. Ancak Maydere Erlik tarafından öldürülecek ve kıyamet kopacaktır, yani sınırlar ortadan kalkacaktır (Bayat, 2015a, s.135-136).

4.4.2.4. Etiyolojik Mitlerde Kapı ve Eşik

Dünya modeli, Türk kültüründe mevcut mitolojik düşüncede var olmuş bir tasavvur olarak kültürel bir yaratımdır. Türk mitolojisinde insanın tasavvur ettiği dünya modeli, yarattığı tüm barınma mekânlarıyla benzerlik göstermiştir. Çadır, Türk düşüncesinde dünya modelinin küçük şeklidir yani küçük evrendir. Orta Asya’da birçok Türk kavminde ayın için kurulan çadır göğü simgeler. Altay halklarının tasavvurunda gök çadır şeklindedir. Türkler tarafından gökyüzü çadırdaki gibi yarım kubbe şeklinde tasavvur edilmiştir. Çadır birebir dünya modelinin taklidi olup çadırın orta direği, evrenin bölümlerini birbirine bağlayan dünya ağacının yani axis mundi’nin simgesidir. Çadırın ortası ise dünyanın göbeği olarak tasavvur edilmiş olup dünya göbeğinden makrokozmosa bağlanmış durumdadır (Bayat, 2015a, s.43). Ebülğazi’ye göre, Yafes’in oğullarından Türk tarafından çadırın icat edilmesini anlatan mit parçası Türkler ve Türklerin mekân ve mekânın sınırlarının kökenine dair tasavvuru ortaya koymaktadır (Ögel, 1993, s.27). Çadır, Türklerde kutsaldır. Çadırın ilk örnek olduğu mekânların kapı ve eşikleri ile ilgili doğrudan bir mitolojik bilgiye ulaşılamamaktadır. Kapı ve eşik tasavvuruna ilişkin mitolojik bilgi öz mit parçalarında gizlidir ve yorumlanarak çeşitli çıkarımlar yapılabilir. Bu bağlamda çadır, kapı ve eşik noktasından kutsallığı başlayan bir barınma ve yaşam mekânıdır. Somut dünyadan hareketle tasavvur edilen evren telakkisinde evrenin yaratılışı, tanrılar panteonu ruhlar gibi konularda benzerlik esasıyla işlevi itibariyle gerçek mekânlar ile kutsal mekânlar arasında ilişki kurulmuştur. İlkel bilinçte insan, yakınında olan mekân kurgusundan hareketle uzağında olanın ve bilmediğinin bilgisine erişmeye çalışmıştır. Bu çabanın

sonucu olarak nesnelere yaratılması ve nesnenin varlığı katmanlaşmış şekilde ve diğer mitlerde gizli olabilir. Yani her bir nesnenin varlık öyküsü, tek tek değil başka mitlerin içinde yer alabilir. Kapı ve eşığın var oluşu yaratılış, zaman ve mekân ile ilgili kesitlerle diğer etiyolojik mit parçalarında rastlanmaktadır. Tanrı kapıları geçilmez ve mutlak sınır olarak Tanrı kızlarının ateşi bulmasının anlatıldığı mitte karşımıza çıkar:

“Tanrının kızdığını gören kızlar üzülmüşler. Ama Tanrı ne yapıyor ve bizim için neler söylüyor diye, kapının deliğinden dinlemeği de ihmal etmemişler.” (Ögel, 1993, s.55).

Ateş Ana'nın yaradılış zamanı, “yağız yerin yedi kapısının ilk defa açıldığı” kutsal zamanda olduğu dile getirilmektedir (İnan, 1986, s.69-70). Bu mitte yeraltı yani alt dünya ile orta dünyanın bağlantı noktası olan “kapılar” karşımıza çıkmaktadır. Ateş ananın yaradılış zamanı yağız yerin yedi kapısının açılmasıyla olmuştur yani başlangıç “kapıların açılmasıyla”dır. Dişil figür olan ateş ana, dünyalar arasındaki mutlak sınırın açıklığından orta dünyaya gelebilmiştir. Altaylıların mekân tasavvuruna göre ateşin varlığı mekânda oldukça önemlidir ve mekânın sınırları ateşten sonra vurgulanır.

“Altaylılarda, kız kaçırıldıktan sonra delikanlının arkadaşları çalı çırpıdan bir otağ (odag) yaparlar. Bu otağın kapısı yoktur. Güvey ve gelin bu otağda üç gün kalırlar. Bunlar ateşlerini çakmak taşıyla kendileri yakar. Dışarıdan ateş ve kibrit verilmez.” (İnan, 1986, s.166).

Yeni evli çiftler ateşlerini doğa ile sınırı olmayan bir mekânda ateş yakarak mekânın sürekliliğini vurgulamıştır. Mekânın sınırlarındaki açıklığın kapatılarak korunması, ateşin sürekliliğinden sonra mekânın sürekliliğinin bozulmasıyla sağlanacaktır. Bu bağlamda mitlerdeki kapı ve eşik mekândaki sınırlara ve açıklık noktasına vurgu yapar. Evlilik ile oluşturulan mekânlardan başka evliliğin mekânın sınırı dışına çıkma, mekânsızlık ve yeni mekânın sınırlarına girme durumu olarak kökeni oldukça ilginçtir. Ülgen, yardımcısı Yara-Çeçen'i insan ömrünün sınırlı olduğunu söylemesi için dünyaya gönderdiğinde Yara-Çeçen'in girdiği evdeki kızlar onu gülünç bulur. O da onları anne baba kapısında bırakmayacağını söyleyerek beddua eder. Akılları ve kalpleri değişen kızlar baba evini terk ederek koca evine gider (Bayat, 2015a, s.120). Bu anlatıda kadınların merkez dışına yani sınır ötesine itilişi, dışarıda kalışı ve öteki merkezdeki konumu kozmos-kaos-kozmos üçgeninde evliliğe işaret edilerek anlatılmakta ve sınırlar vurgulanmaktadır.⁶

⁶ Tezimizin geçiş dönemleri ile ilgili bölümünde ayrıntılı bilgi verilmiştir.

4.4.3. Ev İyeleri

Kapı ve eşik, tüm mekânlar için sınır sembolüdür. Kapı ve eşik üzerinde dini olarak başlayan kutsallaştırma ile mekânın bütünlüğünü besleyen sınır kavramı pekişmiştir. Mekânların kutsal olan sınır noktaları zamanla mekânın tümünün sembolü haline gelmiştir. Cassirer'e göre, mitik mekân duygusu içinde sınırların ve sınırların çevrelediği her alanın bir hâkim ruhu veya iyesi vardır. Ev ve evin içindeki her tözsel birim yarattığı etki oranında tanınan bir güce aittir. Mekâna bağlanan ruhlar onu anlatan bir adı yine mekân yoluyla kazanır ve mekânı kuşatan derin saygı varoluşunu destekler. Ayrıca kapı ve eşik gibi mekânın geçiş unsurları tam olarak mekânın diğer tüm açıklıklarından farklılaşmış, kültürel olarak şekillenen tüm tasavvurlar benimsenmiştir (2005, s.157-158). Bachelard, kapıyı yarı açık bir kozmos olarak niteler ve eşikte kutsallığın nedeni olan bir tanrının varlığını dile getirir (1996, s.235-236).

Bir mekân olarak kabul edilen her yaşam alanının insan olarak bir sahibi olduğu gibi evin sahibi ya da sahibesiyle bağı olan ruhlar vardır. Ruhların bulunduğu noktalar evin statü olarak bölümlendirilmesinde olduğu gibi düşünülmüştür. Evin bölümlendirilmesinde yapılan ayırımın sınırları belli noktalarda keskinleşmiştir. Kapı ve eşik noktası, mekânda keskin ve mutlak bir sınırdır. Lvova vd.'ye göre, Türk kültüründe mekânın yani evin sahibi insanlar küçük evrenin sahibi olarak düşünülmüş ve kapı vasıtasıyla evren ile ilişki kurabilecekleri tasavvur edilmiştir, kapı her iki mekânı birbirinden ayıran ve her iki mekânın birbiriyle birleştiği noktadır. Ayrıca statüsü farklı varlıkların evin girişleri ve evden dışarıya çıkışları aynı yerden olmaz. Evin giriş noktası olan kapı, orta dünya varlıkları içindir. Diğer dünyalara ait varlıklar eve diğer açıklıklardan girer. Alt dünyaya ait kabul edilen Tag ezi (dağ iyesi) eve ancak pencereden girebilmektedir. Tag ezinin bir kızla evliliğini anlatan Hakas efsanesinde eve pencereden giren Tag ezi görünür hale gelmiş ancak ölümlere neden olmuştur (Lvova vd., 2013a, s.84, 114). Vahşi tabiata ve yabancı dünyaya ait hayvanların eve girişinde pencereyi ya da duvardaki oyuğu kullanırlar. Yakutlar ormandan avladıkları hayvanı kadın şapkası ve takısı takarak eve alır. Şorlar kürk hayvanlarını eve almadan önce çadırın girişinde yani geçiş bölgesine bırakır daha sonra içeri alır (Lvova vd., 2013a, s.84-85). Tuvalarda avlanılan hayvan postları ve yeni doğmuş develerin kışın tutulduğu "barana adık" adı verilen çadırın girişidir (Lvova vd., 2013c, s.92).

Roux'tan öğrendiğimize göre, her nesnenin ve her yerin kendi içinde ve dışında bulunarak ona bağlı olan, görünüşte hareketsiz ve cansız olsa bile ona can veren bir "hâkim ve sahibi" vardır (2005, s.32). Türk kültüründe "sahiplik" belli başlı kategorilerde öne çıkar. Mekânlar, nesnelere, ağaçlar ve dağlar gibi çeşitli unsurlardan hareketle aitliği vurgulanan ve sahiplik işlevini "ruh" ve "iye" vasıtasıyla öne çıkarılan bir tasavvur söz konusudur. Ayrıca insanların sahip olduğu çeşitli ruhlara vardır. İnsanın sahip olduğu ruhlara benzer olarak tasavvur edilen nesnelere ruhları nesnelere hareket olanağı ve gerçek bir etkinlik verir. Bu bağlamda ruhu olduğu düşünülen nesnelere mekâna ait olan ve ilk akla geleni birtakım tabularla öne çıkan eşiktir. Kapı eşiği ve kirişi saygı gösterilen bir yer olmak zorundadır çünkü orada çeşitli şekillerde tasavvur edilen bir çeşit ruh vardır. Eşik noktasına yapılan herhangi bir hakaret ya da ayakaltında çiğneme bu ruhlara acı verebilir. Eşikte olan bu ruh var olduğu düşünülen biçimden farklıdır ata ruhu ya da hayvan ruhu olabilir. Bu ruh insaninkine benzer olarak gökten iner ve yine ona döner. Bir nesnede birden çok ruh bulunabilir (Roux, 2005, s.34). Türk kültüründe nesnelere mekânlara kadar var olan tasavvur, parçadan bütüne mitolojik ve ilkel bilincin izleriyle şekillenmiş, nesilden nesile aktarılacak suretiyle varlığı korunmuştur. Bunlardan en dikkat çeken Türk mitolojisindeki "ruh inancı"dır. İnan'a göre, eski Türkler yer, su, gök, dağ ve orman gibi tabiata tapmış ve onları canlı olarak tasavvur etmiştir. Bu varlıkların tümü bir ruha sahiptir ve gerçekten saygı gösterilen bir ruhtur. Bu ruh, bu mekânları mesken tutan ve orada bulunan müstakil bir varlıktır. Ev iyesi evi mesken tutan, evdeki müstakil ruhtur (İnan, 1987, s.454).

Türkler, geleneksel dini mitolojik görüşlerine göre tüm dünyanın ruh (iççite) ve iyeler ile dolu olduğuna inanmıştır. Bu bağlamda var olunan mekândan yani içeriden dışarıya tüm evrenin ruh ve iyelerle kaplı olduğu düşüncesi Türk kültüründe oldukça önemlidir. Her yerin ve her nesnenin bir iyesi vardır. İyeler buldukları yere göre adlandırılır (Beydili, 2003, s.270-271; Seroşevsky, 2007, s.250). Türk kültüründe mekânların yaratılışından ziyade var olan mekânlardaki noktalar üzerinden şekillenen bir birikim söz konusudur. Bu birikim mekânın çeşitli noktaları üzerinden şekillenen tasavvurla toplumsal bir kabulü beraberinde getirmiştir. Mekânların sadece insanlara ait olmadığına dair düşünce, hiçbir şeyin iyemiz olmadığına dair vurguyu içerir. İnsan, mitolojik algıya göre mekânları ve mekânların çeşitli özellikler yüklenen noktalarını iyelerle paylaşmıştır. İlkel insan zihnine göre ruhların ve iyelerin saklandığı yerler

doğada açıklığa sahip olan yerlerdir. Üst dünya abaasıları arasında önemli bir kayalık iyeyi ve kam koruyucusu olan Uлуу Toyon'un kendisine bağlı olan ruhları orta dünyaya yani yeryüzüne gelebilir insanlar ile üst dünya abassıları arasında arabulucuk yapabilir ve belinde çatlak olan ağaçlara yerleşebilir, ölümlü olan insanlar onları göremezdi (Alekseyev, 2013, s.39, 41). Yaşam mekânları için ise benzer bir tasavvur söz konusudur. Ruh ve iyeler, mekânda açıklığın olduğu yerlere yerleşebilir. Evlerin kapı ve eşik noktaları açıklığın olduğu noktalar olarak ruh ve iyelerin yerleştiği yerler olarak tasavvur edilmiştir. Esin'e göre, evlerin eşikleri, göksel kişileştirmeler olarak düşünülen bazı ruhlara adanan yerlerden birisidir (Esin, 2006, s.120). Türk kültüründe ev iyeleri inancı, evin kutsal bir merkez olarak kabul edilmesi etrafında şekillenmiştir. Choular, ocak ve kapı ruhlarına ayin yapmışlardır (Esin, 2001, s.93).

Türk kültüründe orta dünya, insanların çeşitli ruhlarla paylaştığı bir yerdir. Bu ruhlardan olan evin koruyucu ruhlarının evin çeşitli bölgelerinde olduğu tasavvur edilmiştir. Ocak ile kapı ve eşik bölgesi gibi yerlerin bu ruhun makamı olduğu tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda tezimizde ev iyeyi olarak yer alan ruh, evi koruma görevini üstlenen ve insan tasavvuruna göre konumlandırıldığı yerlerden biri kapı ve eşik gibi giriş noktaları olan ancak etki alanı evin sınırları ile bütünü olan ruhtur.

V.İ. Verbitsky tarafından derlenen Altay yaratılış mitine göre ev iyeleri, Erlik'in gökten inip toprağa düşmesi ile ardından gelen hizmetkârlarının onu takip ederek çeşitli yerlere dolu ve yağmur gibi dökülmesiyle var olmuşlardır. Bunlardan eve düşenler "Üy Eezi" yani ev iyeyi olmuştur (Dilek, 2014, s.69). Bu iyeler, tüm evi, evde yaşayan insan ve hayvanları koruyucu özelliğe sahiptir. Anadolu'da Doğu Anadolu'da ev perisi olarak nitelenen "Sahab"ın evin sahibi olan bir iye olduğuna dair inanış mevcuttur (Beydili, 2003, s.482). Azerbaycan Türklerinin geleneksel görüşlerine göre, her evin bir sahibi yani iyeyi vardır. Kazan Tatarlarında "Öy İyase", Başkurlarda "Oy İyase", Sibiryaya Tatarlarında "Yort İyase", Karaçay Balkarlarda "Üy İyeyi", Anadolu'da "Ev Bekçisi", Çuvaşlarda "Hert-Surt", Nogaylarda "Uy İyeyi" Yakutlarda "Cie İççite" olarak adlandırılan bu ruh Türk mitolojisinde coğrafi şartlanmanın ve etnik tesirin etkisine maruz kalan ev iyeyidir. Bu iye, Başkurlardan Sibiryaya Kafkaslardan Orta Asya'ya kadar geniş bir alanda Türk topluluklarında yaygın bir inanıştır. Türk Dünyasının birçok coğrafyasında farklı isimlerle anılan demonik varlık aslında "ev iyeyi"dir yani evin koruyucu ruhudur (Beydili, 2003, s. 205; Bayat, 2007b, s.268). Tuva inanışlarına göre evin girişinde yani eşikin altında

çadırın koruyucu iye ruhu yaşamaktadır (Lvova vd., 2013a, s.78). İnsan tasavvurunda evin kapı ve eşik noktalarına konumlandırılan ev iyeleri diğer iyeler içinde yüksek statüye sahiptir. Çuvaşlar, ev eşik iyelerine Tanrı anlamına gelen “Tura” diyerek onların ruhlar hiyerarşisindeki yüksek mevkiini ifade eder (Bayat, 2007b, s.266). Benzer tasavvur Altay Teleütlerinde vardır. Onlar eşik iyesine “Ejik Tengerezi” diyerek gökyüzüne açılan kapının koruyucu ruhu, tanrısı olduğuna inanır (Dilek, 2014, s.72).

Yaşam mekânları, insanın en temel ihtiyaçlarından barınma ihtiyacının karşılandığı yerlerdir. Türk mitolojik düşüncesine göre her şeyin bir iyesi bir koruyucusu olduğu inancı yaşam mekânları için de geçerlidir. Yaşam mekânlarına yüklenen önem onu koruyan bir gücün olması tasavvuruyla daha da artmıştır. Altaylılarda insanın çevresini saran ve yerin nesnesi olarak tabir edilen kötü ruhlar vardır. Bu ruhlar insanlara fenalık yapar. Özellikle evin çevresinde dolaştığına inanılan bu kötü ruhlar eve girmeye çalışır. Eve girdiklerinde ise “Aruu Neme” olarak tabir edilen temiz ruhlardan kaçıp bohça, karyola, saire gibi ev eşyasının altına saklanırlar. Kötü ruhlardan insanları koruyan “Aruu Körmösler” vardır. Evin ve ailenin koruyucusu olan “aruu körmös”leri Altaylılar “evin muhafızı (alçaktın sakçızı)” olarak kabul eder ve ona dua eder (İnan, 1987, s.429). Ögel’e göre, her evin kendine göre bir ruhu vardır ve bu koruyucu bir ruhtur. Kuzeydoğu ve doğu Müslüman Türklerine göre, ormanın sahibi olan orman iyesi aynı zamanda “ev(üy) iyesi”dir (1995, s.489). Yakutlarda “Aan Darhan Toyon”un başlıca görevi aileyi ve soyu kötü ruhlardan korumaktır (Bayat, 2007b, s.266; Dilek, 2014, s.12). Yakutlarda çadırı koruyan “Balagan İççite” adlı bir ruh vardır (Bayat, 2007b, s.266). “Balagan İççite” Yakutlarda alaçık veya ev iyesidir (Dilek, 2014, s.36). Kazan Tatarlarında “Utçar” evi kötü ruhlardan korur (Bayat, 2007b, s.268). Ayrıca Kazan Tatarlarında “Öy İyase” veya “Yort İyase” evin bekçiliğini yapan iyi ve kötü özellikleri korunmuş evin koruyucu ruhlardır (Bayat, 2007b, s.263). Altaylıların inanışına göre Ülgen tarafından insanları korumakla görevli olarak “Ak Cayık” her ailde bulunmaktadır (Alekseyev, 2013, s.255). Altaylarda “Ayıl Eezi” ev iyesi ve evin koruyucu ruhudur (Dilek, 2014, s.33). Altaylılarda evin giriş kapısının iki yanına “Karaş” denir. “Karaş” ata ruhlarını temsil eden evin koruyucusudur (Arpacı, 2012, s.141). Evin, ocağın, hayvanların ve çocukların korunması, insanlara iyi davranan her tanrı ile ruhtan beklenen bir görevdir (Potapov, 2012, s.352). Azerbaycan Türklerinde evde olduğu tasavvur edilen

“kimsene” adlı mitolojik varlık evin koruyucu ruhlarından (Beydili, 2003, s.314). Evin, ailenin ve ocağın koruyucu iyeleri evde yaşayanları bir felaket anında haberdar eder ve kurtarır (Bayat, 2007b, s.267). Hiçbir kötülüğün ve kötü ruhun eve girmesine izin vermeyen eşik iyesi evi güneşe açılan kapıdan başlayarak korur. Eşik iyесinin etki alanı bahçeyi de içine alır (Bayat, 2007b, s.270). Etki alanı bahçeye kadar uzanan ev koruyucusu ruh Azerbaycan Türklerinde “Kara Çuha” olarak adlandırılır (Bayat, 2007b, s.271). Azerbaycan’da damda bacaların koruma alanı ev-eşik ve yurttur (Bayat, 2007b, s.273). Anadolu’da Gaziantep yöresinde evi çeşitli kötülüklerden koruyan ruhların varlığına inanılır ve bu ruhlara “Suzcu” denilir (Bayat, 2007b, s.266). Türk mitolojik inançlarına göre evden göçme esnasında evin koruyucusu olan ev iyeleri ile vedalaşılır. Evin koruyucu ruhları eski yurttan alınan toprakla taşınarak yeni evin döşemesinin altına bu toprak ile aktarılarak konur. Böylece iyeler taşınır ve yeni evdeki iyeler alıştırılır (Bayat, 2007b, s.268).

Ev, içinde yaşayan insanlarla beraber bahçesinde ve ahırında yaşayan hayvanların olduğu bir yaşam birimi olup zamanla sınırları genişleyen bir mekândır. Dolayısıyla mitolojik inançlarda ev iyelerinin etki alanı evin etrafını kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bütün Türk boylarına yaygın olan inanış evi içinde yaşayanlarla birlikte kötü ruhlardan koruyan bir koruyucu ruh olduğudur. Minussink bölgesindeki Tatarlar, tüm evi koruyan bir ruh olduğuna inanır (Harva, 2014, s.222). Evde bulunduğu inanılan “Cayık” ve eşik iyeleri insanları kötü ruhlardan koruyabilir (Alekseyev, 2013, s.89). Altaylılarda ailin kapısında bulunduğu inanılan “Altay Eezi Yekeler” ile insanlar hastalıkları yayan kötü ruhlardan korunmuştur (Alekseyev, 2013, s.89). Azerbaycan Türklerinde “Damdabaca”ların görevleri arasında insanları korumak vardır (Bayat, 2007b, s.263). Anadolu’da Gaziantep yöresinde evdeki insanları çeşitli kötülüklerden koruyan ruhların varlığına inanılır ve bu ruhlara “Suzcu” denilir (Bayat, 2007b, s.266). Evi dışarıdan koruduğuna inanılan yurt iyesi bahçedeki ve ahırdaki hayvanları korur (Bayat, 2007b, s.270). Azerbaycan’da “Kara Çuha” ev hayvanlarının koruyucu ruhlarıyla bağlantılı olan bir ev iyesidir. Kazan Tatarlarında ve Başkurlarda “Abzar İyase” Kara Çuha gibi koruyucudur, “Abzar İyase”nin evin avlusu ve ahırda yaşadığına inanılır. Bu ruhun adına gerek olduğunda siyah renkli kuzu kurbanı sunulur (Bayat, 2007, s.271). Çuvaşlarda “Kartara Tura” ev hayvanlarının koruyucusudur (Bayat, 2007b, s.266). Altaylılarda “Yımalı Ata” hayvanların hamisi ve kapının bekçisi sayılan kadın kamdır bu yüzden çalusu gıdaların

olduğu tarafa asılır (Anohin, 2006, s.139). Altaylılarda “Tordo” evcil hayvanların özellikle dişi atların koruyucusu kabul edilen bir ev iyesisidir. Evden taşınırken onu da beraber götürmek gerektiğine inanılır (Dilek, 2014, s.178). Batı Sibirya’da yaşayan Türklerde “Sange Baba” bir ‘eşik iyesisidir. Eşikte yaşadığına ve evin önündeki hayvanları koruduğuna inanılır (Beydili, 2003, s.628).

Türk kültüründe var olduğuna inanılan bütün olağanüstü varlıklar, kendilerine saygı gösterilmesini ve kurbanlar verilmesini talep eder (Alekseyev, 2013, s.89). Ev iyeleri, insana en yakın olan ve insanlarla temasta bulunan koruyucu ruhlar oldukları için kendilerine saygı duyulmasını ister (Bayat, 2007b, s.267). Altaylıların inanışlarına göre, eve girerken evin sahibi olan “Ak Cayık” için bir saygı göstergesi olarak baş eğilerek girilir, zaten bu amaçla kapılar alçak yapılmıştır (Arpacı, 2012, s. 94). İnsanlar onları memnun etmek için çeşitli uygulamalar gerçekleştirir. Ev iyelerinin insanlarla olan ilişkileri, onların ikili karakteristik özelliklerine göre şekillenir. Ev iyeleri olumlu ve olumsuz özellikleriyle değerlendirilebilir. İnsanların özellikleri iyelerin davranışlarını etkiler. Kazan Tatarlarında “Utçar” iyi insanlara ekmek, yemek yapımı gibi konularda yardım eden ve evi süpüren ev ruhudur. “Utçar“ kötü kişilere ise yardım etmez (Bayat, 2007b, s.268). Ev iyeleri çoğunlukla olumsuz tasavvur edilmiştir. Kazan Tatarlarında ‘Öy iyase’ veya ‘Yort iyase’ koruyucu ruhlardır, ev bekçiliği görevini yerine getiren bu ruhlar insanlara iyilik getirir, kızdırıldıklarında veya küstürüldüklerinde kötü ruh özellikleri ortaya çıkar (Bayat, 2007b, s.263). Nogaylarda ”Uy İyesi” insanların yaşadığı mekânları kendine mesken tutar, akşama doğru insanların hayat düzenleriyle oynar. İnsanları aniden bağırarak korkutur. “Uy İyesi” ile karşılaşmak insanların sınırlarını bozar ve deliliğe neden olabilir (Beydili, 2003, s.206). Yakutlarda “Aan Darhan Hotun” adlı ev iyesi, kendisine saygısızlık edildiğinde saygısızlığı yapanı cezalandırır (Dilek, 2014, s.12; Bayat, 2007, s.266). Kazan Tatarlarında ve Başkurlarda “Biçuralar” gürültü yapar, soba borusunu açar, evdeki eşyaları gizler, uykuda olanları korkutur (Bayat, 2007b, s.263). Azerbaycan’da, ev cini olarak da bilinen “ev iyesi” ev iyesi sahibi olduğu eve her gün gelir, evde hoşuna gitmeyen bir durum olduğunda sinirlenir (Beydili, 2003, s.205). Ancak ev iyesine iyi davranılırsa evi zenginleştirir ve ev sakinlerini mutluluk içinde yaşatır (Beydili, 2003, s.270). Altaylılarda “Tordo” gece yıkanmamış bulaşık bırakılmasından hoşlanmaz evin temizliğine çok düşkündür (Dilek, 2014, s.178). Doğu Anadolu’da “Sahab” olarak adlandırılan ev iyesi evin temiz tutulmasını ister.

Aksi halde ev halkını cezalandırarak o evin bereketini alır. Bu iyenin memnun edilmediğinde hastalıklara neden olabileceğine inanılır (Beydili, 2003, s.482). Altay inançlarına göre eşik iyesi, çok sinirlidir onu daha da sinirlendirmemek için eşige oturulmaz. Ondan gelecek belalardan sakınılır. Eşiğe oturan çocuğun büyümeyeceğinden, yaşlı kişinin karnının ağrıyacağından endişe edilir (Lvova vd., 2013a, s.78). Tuva inanışlarına göre evin girişinde yani eşğin altında çadırın koruyucu iye ruhu yaşadığından eşige oturarak saygısızlık yapan misafir yüzünden ev sahibinin başına felaket gelebilir (Lvova vd., 2013a, s.78). Ev eşik iyelerini memnun etmek için saç yapılır. Aksi takdirde olumsuz karakteristik özellikler göstermelerinden çekinilir. Altaylılar araka içmeye başlamadan önce kapı koruyucusuna (veya iyesine) saç serper (Potapov, 2012, s.329). Yakutlarda evin koruyucu ruhu olan “Aan Daehan Toyon” a evdekiler her gün yemek yerken bir kaşık yemek sunar (Bayat, 2007b, s.266). Kazan Tatarlarında ve Başkurlarda “Biçuralar”ı memnun etmek için evlerde oda ayırıp geceleri yemek koyarak onu memnun etmeye çalışırlar, hatta ev iyeleri olarak gördükleri bu ruhlar için özel yemekler pişirilir. Ev iyeleri, kendilerine bu şekilde yiyecek sunulan eve bereket vererek karşılığını ödemiş olur (Bayat, 2007b, s.263). Karaçay Balkar inanışlarına göre, “Yuy İyesi” veya “Üy İyesi” adlı koruyucu ruh için geceleri kazanda yemek bırakılması ve uzun süre evden gidilecekse yiyecek bırakılması gerekir. Bunlar yapılmazsa ondan kötülük geleceği, beşikteki bebeği boğup öldüreceği düşünülür (Bayat, 2007b, s.267). Başkurt inanışlarına göre “Öy İyase” yi yedirmek ve okşamak gerekir. Sinirlenirse evi dağıtır, evdekileri korkutur (Bayat, 2007b, s.263).

Türk kültüründe kapı ve eşik noktaları evin sınırlarının başladığı noktalar olarak evin tümünü temsil eder. Ev iyeleri, tüm evi etkisi altında tutan evin tümünde, ateş ve ocak kısmında⁷ veya kapı veya eşik kısmında konumlandığı tasavvur edilen koruyucu ruhtur. Çalışmamızda kapı ve eşik noktasında konumlandırılan ve birçok işlevi ile koruyucu ev iyelerini ele alarak tasnif etmeye çalışacağız.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bakınız, Kumartaşlıoğlu, S. (2016), *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*, Konya: Kömen Yayınları.

4.4.3.1. İnsan Tasavvurundaki Ev İyeleri

Mitolojik düşüncede ev iyeleri insan gibi tasavvur edilmiştir. Başkurlara ve Kazan Tatarlarına göre ev iyesi olan “Öy İyase” veya “Yurt İyase” insana benzeyen koruyucu ruhtur (Bayat, 2007b, s.263). Altay-Kijilerde “Cayık”, insanlarla gök tanrıları arasında arabulucu olan iyedir. “Cayık”, ev iyesi olarak evin sahibi olan ataların ruhudur. “Cayık”, mekânda “Sarı Cayık” adıyla ocağa konumlandırılan dişi ev iyesi, “Ak Cayık” adıyla evin törünün sol yanına konumlandırılan erkek ev iyesi, eşige konumlandırıldığında “Kara Cayık” olarak adlandırılan cinsiyeti belli olmayan ev iyesidir (Alekseyev, 2013, s.89; Arpacı, 2012, s.141). İnsan olarak tasavvur edilen ev iyeleri, özelliklerine göre dişi ve erkek olarak ayrılabilir. Bu tasnif dışında kalan iyeler çift cinsiyetli olabilir, çift olabilir ya da cinsiyeti belli olmayabilir.

“Ejik Tengerezi”, Altay Teleütlerde ‘eril’ olarak tasavvur edilmiştir, diğer adı da “Kar-adam”dır (Dilek, 2014, s.72). Altay-Sayanlarda evin koruyucusu olan iye, Ülgen’in oğludur. Şorlarda da “Ejik Eezi”, Ülgen’in oğlu olup, görevi insanların yaşadığı evi korumak olan ev iyesidir (Bayat, 2007b, s.269). Bayat’tan (2007b, s.267) öğrendiğimize göre, ev iyesi uzun saçlı ve beyaz sakallı bir ihtiyardır. Azerbaycan’da, ev cini olarak da bilinen ev iyesi bazen kısa boylu bir erkek olarak betimlenir. İnanışa göre, ev iyesi sahibi olduğu eve her gün gelir, hoşuna gitmeyen bir durum olduğunda sinirlenir (Beydili, 2003, s.205). Yakutlarda “Aan Darhan Hotun” adlı iye evin iyesidir. Kısa boylu, ak saçlı bir erkek olarak tasavvur edilir (Bayat, 2007, s.266; Dilek, 2014, s.12). Karaçay Balkarlarda “Çaçlı” veya “Türkbaş” erkek olarak tasavvur edilen ev iyesidir (Bayat, 2007b, s.267).

Ev iyesi, çoğunlukla kadın olarak düşünülmüştür. Yakutlarda “Adağına” adlı varlık, boyu beş karış, ayakları çok kısa olan ve bu yüzden de kapı eşiklerinden ancak karnı üstünde yuvarlanarak geçebilen bir dişi mitik figürdür (Bayat, 2007b, s.267; Dilek, 2014, s.15). Nogaylarda “Uy İyesi”, zayıflıktan kemikleri görünen bir ihtiyar kadın olarak tasavvur edilmiştir. “Uy İyesi”, kötü, zararlı bir ruh ve insanlara düşman olan bir demonik varlıktır. İnsanların yaşadığı mekânları kendine mesken tutar, akşama doğru insanların hayat düzenleriyle oynar. İnsanları aniden bağırarak korkutur. “Uy İyesi” ile karşılaşmak insanların sinirlerini bozar ve deliliğe neden olabilir (Beydili, 2003, s.206). Kazan Tatarlarında “Öy İyase”nin adı “Biçura”, “Bisura”, “Bisyura” olarak bilinir ve garip başörtülü küçük boylu bir kadındır (Bayat, 2007b, s.263). Kazan Tatarlarında “Öy İyase” veya “Yort İyase” adı verilen ruh, geceleri yaşlı

kadın donunda dolaşır bazen evdekileri korkutur (Bayat, 2007b, s.263). Batı Sibirya Tatarlarına göre ise ev iyesi, garip görünüşlü, kötü huylu bir küp karısı ruhudur. Eğer bir evde ev iyesi varsa o evde yaşayanlar hastalanacak veya ölecektir (Beydili, 2003, s.206). Sibirya Tatarlarında “Oy İyase” Erlik’in yardımcılarında korkunç ihtiyar kadın olarak nitelenen kötü bir ruhtur (Bayat, 2007b, s.267-268). Karaçay Balkarlarda tabanına kadar tüyleri olan yaşlı bir kadın olarak tasavvur edilen “Amma (Nene)” veya “Yuy İyesi” olarak adlandırılan bir ruh vardır (Bayat, 2007b, s.267). Çuvaşlarda ev iyesinin adı “Yereh Tura”dır ve kadın kıyafetinde tasavvur edilir (Bayat, 2007b, s.266). Başkurlarda diğer boyların aksine ev iyesi iyiliksever bir ruh olarak bilinir. Kazan Tatarları ve Başkurlar’a göre “Oy İye”si adlı ev iyesi kadın kılığındadır ve görevi aileyi korumak ve yaklaşan belaları haber vermektir (Beydili, 2003, s.206).

Altaylılarda ailin kapısında bulunduğu inanılan “Altay Eezi Yekeler” (Altayın iki ruhu) hem dişi, hem de erkek olabilir (Alekseyev, 2013, s.89). Yakutlarda “Cie İççite” ise dişil tasavvur edilen bir ev iyesidir. Diğer adı “Cierde Bahsına” olan “Cie İççite”, karısı ve çocukları olan kısa boylu (cüce) ihtiyar bir adam olarak da tasavvur edilir. Bu iye inanişâ göre, ‘Ulu Suorun’dan gelmektedir. “Diebe Bahsiya Hotun” ve “Diebe Bahsinat” diğer söyleyişleridir (Dilek, 2014, s.58, 67). Başkurlarda “Bisyura”lar hem erkek hem kadındır (Bayat, 2007b, s.263). Altaylılarda ail adlı yaşam mekânının kapısında “Altay Eezi Yekeler” (Altayın iki ruhu) bulunur. Bu ruh hem dişi, hem de erkek olabilir (Alekseyev, 2013, s.89). Altaylılarda “Tordo”, bir kukla kadar küçük olan, evde karı koca -bir çift- olarak bulunduğu düşünülen iyedir. Aynı zamanda hem dişil hem de sakallı bir erkek olarak tasvir edilen “Tordo”nun boyu çok kısadır (Dilek, 2014, s.178). Altaylıların düşüncesinde birçok iyenin cinsiyeti öne çıkmamıştır onlara göre sadece sinirli bir karakterleri vardır (Bayat, 2007b, s. 269). “Abzar İyase”, cinsiyeti belli olmayan insan kılığına girebilen bir ruhtur (Bayat, 2007b, s.271).

4.4.3.2. Hayvan Tasavvurundaki Ev İyeleri

Türk dünyasında ev iyelerinin hayvan kılığında tasavvur edildiği yegâne don yılan donu olmuştur. Kuşkusuz bu tasavvur, yılanın evrenin zoomorfik modeli olan ejderle bağlantılı olarak düşünülmesindedir (Bayat, 2007b, s.266). Ev iyesinin yılan donunda olduğuna dair Azerbaycan ve Anadolu sahasında birçok memorat mevcuttur

(Bayat, 2007b, s.264). Azerbaycan halk inanışlarında ev iyisi yılan olarak betimlenir. Bu yüzden yılan olan evde bereket olacağına inanılır. Ev iyisi, insanların gözüne yılan şeklinde görüldüğü zaman ona dokunulmaz. Ev yılanı denilen bu yılan dokunan olursa o eve felaket geleceğine, kıtlık olacağına ve bereketin gideceğine inanılır (Bayat, 2007b, s.264; Beydili, 2003, s.616). Anadolu’da evin koruyuculuğu yapan yılanlar vardır. Bu yılanlar siyah, alaca, beyaz veya kırmızı renktedir ve sadece ev sahibi tarafından görünür. Ev ile beraber evin bahçesini de korurlar. Bahçeyi koruma görevi yanında bahçeye bereket vererek yardım ederler. Bu yılanlar insanlara dokunmaz bazen insanların rüyalarına girerek onlardan bir şey ister (Bayat, 2007b, s.265). Azerbaycan’daki yaygın inanca göre yılan donundaki ev iyisi, evde yaşar ve dokunulmadıkça zarar vermez. Ev yılanı olarak bilinen büyük yılan sütün konulur, bu yılan eve hayır ve bereket getirir, evin bereketi ve dirliği bu yılanla bağlı olduğundan memnun edilmeye çalışılır. Küssüp gittiğinde bereketin kesilmesi ve eve bir felaket geleceği inancı vardır (Bayat, 2007b, s.264-265). Anadolu’da evin koruyuculuğunu üstlenen siyah, alaca, beyaz ve kırmızı renkli yılanlar insan ve hayvanlara dokunmaz. Bu tip yılanlara dokunulmaz, dokunulursa felaket olacağına inanılır. Bu yılanlar bahçe sahiplerine yardım eder (Bayat, 2007b, s.265). Kazan Tatarlarında “Öy İyase” veya “Yort İyase” adı verilen ruh geceleri yılan donunda dolaşır bazen de evdekileri korkutur (Bayat, 2007b, s. 263). “Abzar İyase” değişik hayvan kılıklarına girebilir ve ev sahibinin gözüne gözükebilir (Bayat, 2007b, s.271). Herhangi bir ev hayvanına dönüşen ve “Dönerge” adı verilen ruhların eve bereket verdiği gözlemlenmiştir. Genellikle kötü olarak yorumlanan “Dönerge” bazen iyi de olabilir. Köken bakımından kuşkusuz ev iyeleriyle bağlantılı olarak bilinen “Dönerge”ler, bu halleriyle olumsuz tasavvur içindedir (Bayat, 2007b, s.272). Anadolu’da Afyon’da göçebe olan Türklerin oluşturduğu topluluklar arasında yaygın inanca göre çadırın bir iyisi vardır ve bu iye çadırda yaşayanları dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korur. Evler bu yüzden sahipli olarak adlandırılır ve evin sahibinin bir çift yılan olduğuna inanılır. Bu yüzden yılanların öldürülmemesi gerektiği, kaza ile biri öldürülürse diğerinin de öldürülmesi gerektiğine inanılır, aksi takdirde yılan eşinin öcünü almak için insanlara zarar verebilir düşüncesi yaygındır (Aday, 2019, s.238).

4.4.3.3. Cin Tasavvurundaki Ev İyeleri

Türklerin geleneksel görüşlerinde doğa ile kültürün sınırındaki yerler, insanı hasta eden, zarar veren ve belaya sokan en tehlikeli yerlerdir (Beydili, 2003, s.629).

Evlerin eşikleri bu nitelikte yerlerden biri olduğundan cinlerin sıkça uğradığı yerdir. Cinler eve eşik üzerinden girip çıkar. Kimse eşiğe oturmamalıdır. Oturanlar hastalanabilir, ev halkı ve eşiğin üzerinden geçirilen gelinin başına bela gelebilir (Westermarck, 1938, s.7, 23-24). Azerbaycan’da ev iyeleriyle bağlantılı olarak bilinen “Dönergeler” cin olarak bilinip bu halleriyle olumsuz bir şekilde tasavvur edilmiştir. “Dönergeler”, iyiliksever olan fakat daha sonra acıklı ruhlara dönüşen cinler olarak bilinir (Bayat, 2007b, s.272; Beydili, 2003, s.271).

Türklerde ev iyesi olarak bilinen bir mitolojik varlık olan iye zamanla İslamî bir özellik kazanarak var olan yapısına bazı eklemeler yapılmıştır. Bu varlığı eşik cini veya eşiği koruyan cin inancına dönüştürme çabaları, eski inanç sistemi ile yeni medeniyet sisteminin birbirine harmanlandığını gösterir (Bayat, 2007b, s.270). İslamiyetken sonra ise bu tip mekânlardan sayılan eşiğin ve eşiktekinin tekin olmaması inancı cin inancına dönüşmüş ve kapı ve eşikler kötü olan ev ruhlarının mekânı olarak görülmüştür. Cin ve şeytanların en çok olduğu yerlerden birinin kapı eşikleri olduğu düşünülmüştür (Novruzova, 2005, s.76).

4.4.3.4. Diğer Tasavvurlardaki Ev İyeleri

Türk kültüründe yaşam mekânlarında yer alan ve yaşam mekânını koruyan ruhları tasvir eden nesnelere vardır. Mitolojik düşüncede bu tasvirler, oldukça önemli olup bu konudaki tasavvur çeşitlilik gösterir. En önemli tasvirlerden biri Ülgen’in oğlu “Karşit” için hazırlanan kapının sol tarafındaki sırıgın üzerine asılan kara bezlerden dokuz şeritli olarak yapılan puttur (tasviridir) (Uraz, 1994, s.84). Altaylılarda Sarı Han, bir dağ ruhu olarak tasviri çadırın girişine, kapının kadınlar tarafındaki yanına konur (Anohin, 2006, s.161). Koruyucu ruh tasvirleri, özel olarak kam uygulamalarında tedavi amacıyla kullanılır. Ayrıca bu tasvirler yağlarla yağlanan, kamların yanlarından ayırmadığı koruyucu ruhlardır (Bayat, 2015a, s.224). Bir çeşit tasvir olan tösler, koruyucu iyeleri temsil ettiği düşünülen nesnelere ve ev içi mekânı koruyarak güvence altına alırlar. Ayrıca insanların yaşadıkları yerin sınırlarını güçlendirirler. Hakas inançlarına göre, “Aba Tös” en güçlü aile ve boy koruyucularındandır ve girişin sağına konur. Bu tös evin ve eşiğin koruyucusu olarak kabul edilir. (Lvova vd., 2013a, s.79, 81-82, Lvova vd., 2013c, s.193). Çeşitli tösler evin koruyucu iyelerini temsil eder. Teleütler evin koruyucu iyelerini bir ayı postu içinde tasvir eder (Harva, 2014,

s.332). İnan'a göre, "Aba Tös" denilen ayı tasvirleri için "aba, azığ, ese, ebe, ebüğe" gibi kelimeler de kullanılmaktadır ve bu kelimelerin hepsi "ata" manasına gelmektedir (İnan, 1986, s.46). Ata ruhunun koruyuculuğu bulunduğu evi koruma altına alır. Altaylılarda "Yımlı Ata" evde tösü olan kadın kamdır, "çalı" sunun konumlandırıldığı yer mekânda gıdaların olduğu yerdir (Anohin, 2006, s.139). Bulduğu yer itibariyle evi koruma altında tutar, mekâna gelebilecek tüm tehlikeler açıklıklardan ve sınırlardan geleceği için konumlandırıldığı yer bu geçişe izin vermeyecek bir yerdir.

Ziya Gökalp'e göre, Türklerde ailenin temeli atalara değil karı ile kocanın perilerine tapmaktır. Evlilik esnasında her iki birey de taşıdıkları eş ruhları mekâna getirmektedir, bu eş ruhların mekânı koruduğu ve aile müessesine her türlü katkıyı sağladığı düşünüldüğünden bu ruhlara duyulan saygı ailenin temeli olarak görülmüştür (2015, s.310). Karaçay Balkarlar, erkek ve kadın ev ruhlarının pişmiş hamurdan tasvirlerini asarak mutlu evliliklerini ifade ederler (Bayat, 2007b, s.267). Ziya Gökalp'in verdiği bilgileri ve Karaçay Balkarların yaptığı uygulamayı doğrulayarak "peri" olarak belirttiği karı ve kocanın birer tasvirinin çadırda tös olarak bulunduğunu belirtir. Ancak ona göre, bunlar yaşam mekânını korumakta tek başlarına yeterli değildir. Bu töslerden daha yüksek statüde bir tös daha vardır yurdun asıl koruyucusu ve muhafızı bu töstür. Türkler evin ruhunu temsil eden çeşitli tasvirler kullanmıştır. Sibirya'da bebekler ev ruhunu simgeler. Soyotlarda ise ev koruyucularının kumaştan, deriden veya tahtadan yapılmış tasvirleri kullanılır (Bayat, 2007b, s.263, 267).

Azerbaycan'da evin koruyucu iyeleri görünmez olarak tasavvur edilmiştir. "Kara Çuha" ev kapısının eşiğinde durur ama göze görünmez. Bu yüzden evin eşiğinde selam verilmesi gerekir. Ev iyesi, bir melek olduğu için görünmezdir. Evin bereketli olması ve evdekilere zarar vermemesi için eve her girildiğinde selam verilmelidir. Ev iyesi, her zaman ev içindedir. Selam verilmediğinde küsüp gideceğine, giderken evin bereketini götüreceğine inanılır. Ayrıca ev, evin iyesi gittiğinde harabeye dönüşür (Beydili, 2003, s.204, 205, 270, 296). Altaylılarda ev iyesi görünmezdir ancak varlığını ani bir gürültüyle insanlara bildirir (Lvova vd., 2013c, s.164). Yakutlarda iye olan "İççi", tabiat unsurları veya herhangi bir nesneyle bütünleşik olarak düşünülen görünmez koruyucu ruhtur (Seroşevsky, 2007, s.236).

4.4.4. Kamlık Geleneği ve Kamlık Uygulamalarında Kapı ve Eşik

Türk kültüründeki yaygın inanışa göre kamlık çok özel bir haldir. Kam olma sürecinden başlayıp çeşitli kam ayinlerine kadar uzanan çeşitli uygulamalar içinde kam belirli bir mekân tasavvurunda hem gerçek dünyada hem de gökyüzüne ve yeraltına yaptığı yolculuklarda belli konumların çok özel olduğunu vurgular. Kapı ve eşikler, kamın uygulamalarında birçok anlam yüklenen işlevsel bir geçiş mekânıdır.

Eliade'ye göre,

“Dağın her yanına, doruğa varmaya güçleri yetmeyen başka şamanların ve atlarının ağarmış kemikleri saçılmıştır. Dağı aşıp bir süre daha gittikten sonra şaman öbür dünyanın girişi olan bir deliğin önüne gelir: yer mesi “Yer’in çeneleri” ya da yer tuniği “Yer’in duman deliği.” Buradan geçince önce bir düzlüğe çıkar ve orada üstünde saç teli kalınlığında bir köprü bulunan bir denize rastlar. Bu köprüden geçerken, bu işin ne kadar tehlikeli olduğunu etkileyici biçimde göstermek için sendeler ve düşecek gibi olur. Denizin dibinde daha önce köprüden düşmüş olan pek çok şamanın kemiklerini görür, zira günahkârlar bu köprüden geçemez. Şaman günahkârlara azap çektirilen yerin önünden geçerken, bazılarında verilen cezaları görmek fırsatını bulur: Hayatı boyunca kapıları dinlemiş olan bir adam bir direğe çivilenmiştir; iftira etmiş olan bir başkası dilinden asılmıştır; oburun biri de en güzel yemeklerle çevrilidir, ama hiçbirine erişemez.” (1999, s.234)

Kamın yapacağı tören için orman içinde hazırlanan obanın kapısı doğuya bakar (Labecka-Koecherowa, 1995, s.84). İnan'ın Verbitsky'den aktardığına göre, Altaylılarda Ülgen adına yapılan ayinin birinci bölümünde kam (şaman) ayin yapılacak yeri belirleyerek oraya “sööliti” adı verilen özel bir çadır kurdurur, diğer çadırlara göre oldukça büyük olan bu çadırın kapısı doğuya karşıdır. Çadır kapısının önünde ağıl ve ahırları temsil eden bir yuva yapılarak kapısına at kılından bir tuzak kurulur. Çadırın ortasına kayın ağacı dikilir, çadırın içinde kalan dallar budanarak çadırın tepesindeki dallar top şeklinde bırakılır ve bir bayrak asılır. Kayın ağacının gövdesine dokuz basamak yapılır ve çadıra birkaç ak boz at getirilir (1986, s.103). Görüldüğü üzere hayat ağacı motifi Altaylıların dünya modeli tasavvurunun yansıdığı çadıyla iç içe geçmiş, çadır dini ayinlerin yapıldığı kutsal bir mekân olmuş ve çadırın kapısı kutsal yön olan doğuya açılmıştır. “Pura” yani şamanın “eşik ruhu” ve çadır kapısının doğuya açılması Proto-Türk geleneklerinde belirgin olarak görülür. Kapının doğuya çevrildiği kam törenlerinden birini Ögel şu şekilde anlatmıştır:

“Akşam olunca ‘keçe bir çadır’ kurulur ve kapısı ‘doğuya’ çevrilir. Çadıra bir ağaç dikilir, ağaca göğün 9 katını gösteren, 9 işaret yapılırdı. Açık renkli bir at kurban edilirdi. Kurban, davulun ruhuna, ateş anasına sunulurdu ‘Ay, Kam, ay’ diye bağırılırdı. Şaman(Kam), eşik ruhuna seslenir, bakır kılıcı, ok ve yayı ile kovardı. 7. Katta aya;8. Katta güneşe saygı duruşu yapar. 9. Katta Ulu Tanrı ile buluşudur.” (1995, s.164).

Türk mitolojik geleneğinde kapalı ve karanlık yerler, dağ etekleri, mağaralar, kayadaki yarıklar gibi yarık ve derinlik unsurları yeni bir doğuşu simgelemiştir (Lvova vd., 2013b, s.27). Kam olmak, yeni bir doğuştur. Bu yeni doğuş kam olmayı anlatan çeşitli anlatılarda sembolik karşılığını bulmuştur. Sagayların Hobiy boyundan olan kam M. Borgoyakov, kendisini iki kara insanın bir kayanın yanına getirdiklerini, onlarla bir kapıdan içeri girerek ve bir başka kapıya yöneldiklerini görmüştür. İki kapı arasında ayıyla kurtların kam M. Borgoyakov’u yemek istediği esnada ruhlar, bu kayada M. Borgoyakov’a kam olma zamanının geldiğini haber vermişler (Alekseyev, 2013, s.136-137). Kam, diğer insanlara göre görme ve duyma yeteneği ile daha çok bilgi edinme gücüne sahiptir bu durum onun seçilmişliğini anlatır (Lvova vd., 2013c, s.114). Kamın yetişme döneminde kam adayı ve öğretmeni bir dağa çıkar. Kamın ne kadar güçlü olacağı kamın zirveye kadar çıkıp bazı iyelerin yollarını öğrenmesine bağlıdır. Eğer dağın ortalarına çıkabilirse yolların bir kısmını göreceğinden çok güçlü bir kam olamayacaktır (Alekseyev, 2013, s. 146). Tuva ve Yakut kamlık geleneğinde Üst Dünya ve Alt Dünyaya giden yollar kamlar tarafından bilinir ve usta çırak ilişkisi kurulan diğer kama öğretilirdi (Alekseyev, 2013, s.79,146). Kamın sahip olduğu bilgi de onun sahip olduğu her şeyin esasıdır (Lvova vd., 2013c, s.113). Kam, bilgisi ile başka dünyaların sırlarını bilmektedir (Lvova vd., 2013c, s.153). Kamın eşanlamlısı olarak kabul edilebilecek şaman kelimesinin Tunguz dilindeki “çaman” kelimesinden geldiği konusunda genel bir kabul vardır. Ça-‘dan -bilmek- türeyen çaman ‘bilen insan’ anlamına gelmektedir (Perrin, 1995, s.16). Şaman kelimesi gören, bilen ve yapabilen olarak nitelendirilmiştir. Şamanın ulaştığı bilgi, dünyanın gizli bilgisidir bu yüzden şaman diğer insanlardan farklı şekilde bilgili ve güçlüdür (Perrin, 1995, s.69). Kamın gittiği dünyalar toplumsal bilinçaltında ikinci gerçek olarak değerlendirilir bu konuda kam dışındaki herkes yeterli bilgi sahibidir ancak bilgi konusunda en yetkin kişi kamdır. İki dünya arasında gidip gelen kam hiçbir dünyaya tam anlamıyla ait olamaz (Lvova vd, 2013c, s.119, 120). Kamlığa geçiş törenlerinde ayın sırasında ölen kam aslında bu yolla bilinmeyene ulaşma hakkını elde eder. Kamın görebilme ve

duyabilme yoluyla bilme yetisi onun yolculuğu esnasında dördüncü engelde (durakta) söylediklerine yansır:

Toprağa yaslanarak girer miyim saraya?

Ela gözlerimle görür müyüm?

Aya benzer kulaklarımla duyar mıyım?” (Lvova vd, 2013c, s.111, 117).

Kamın ruhlarla neredeyse aynı mertebede olarak ve hiçbir dünyaya ait olmadan yaptığı sadece onun yaptığı tehlikeli ve zorlu yolculuklarında dinlendiği yerler vardır. Saha Türklerindeki yaygın inanışa göre “oloh” adı verilen bu yerler bir çeşit durak yani birer eşik olarak yorumlanabilir. Dikey mekân tasavvurundaki üçlü sisteme göre yukarı (gökyüzü), orta (yeryüzü) ve aşağı (yeraltı) olarak şekillenen tasavvur kamların çeşitli ayinlerinde kendini gösterir (Seroşevsky, 2007, s.231, 234). Kamlık üçlü dünya tasavvuruna göre dünyalar arası yolculuğu yapabilme yeteneğine sahip olmaktır. Türk mitolojisinde üçlü mekân tasavvurunda gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı katmanları kamın rahatlıkla geçiş yaparak ulaşabildiği yerlerdir. Sadece kamların “Temir Kazık” yani “Altın Kazık”ın olduğu göğün beşinci katına kadar gidebildiği bilinmektedir. Kam yaptığı seyahatlerde kendi küçük dünyasından diğer dünyalara gidişinde evini koruması için iyi ruhlara dua ederek gider. Kamın son durağı Erlik’in oğlu Temirkan’ın çadırının kapısıdır, kam buradan öteye geçmez ve bekler. Altaylarda anlatılan bir kam hikâyesinde, Erlik’in oğlu Temirkan’a kamlardan birinin yaptığı seyahatte önce kamın ruhu yeryüzünde bir dağın tepesine uçar. Burada kam iyi ruhlara kendini ve evini koruması için dua eder. Ardından yer altına gider. Orada onu Erlik’in kızları bekler. Onlara uymayınca çöl gibi bir yerden geçerek ruhuna sahip olmak isteyen beş keçinin bulunduğu büyük bir bataklığa ulaşır. Sonra intihar edenlerin ve kendini yaralayanların kanlarından meydana gelmiş bir göle yaklaşır. Gölü geçtikten sonra, ancak kamın ruhu kamladığı ailenin geleceğinden haberdar olur. Delikli bir taştan geçer ve dipsiz kara bir göle ulaşır. Gölün üzerindeki bir at kılından köprüden geçip, ölenler ile atalarının yaşadığı bir yere varır. Burada Temirkan’ın kızlarıyla karşılaşır. Kam onlara uymaz, hedefine ulaşır. Artık Temirkan’ın çadırına ulaşmıştır (Gömeç, 2011, s.29). Kam olmanın önemli noktalarının vurgulandığı bu anlatıdan hareketle kam edindiği kamlık bilgisiyle kritik noktalardan geçebilen olgunlaşmış biridir ve kamın yeraltına veya gökyüzüne yaptığı yolculuklarda bu vasfı öne çıkar. Kam, toplumdaki diğer bireylerden bu yönüyle ayrıldığı için saygın biridir. Potapov’un 1927 yılında Kam Polikarp’tan derlediği bilgilerde kam, yer altı dünyasına

indiğinde Erlik'in önce taş duvarı, daha sonra evinin iç duvarına ulaştığından bahseder. Burada Erlik'in büyük ve küçük azgın bekçi köpekleri vardır. Demir sırtık, ise Erlik'in sarayının önündedir, kam buranın yanından geçer. Burası adam yayning tagı yâr (babam yaratıcının kapıları önünde basılmış yer)dir. Daha sonra ärlikting taş äjlik (atam Erlik'in dış taş kapısı), ondan sonra orton äjlik (orta eşik) ve işindä äşik (iç eşik) ve sonunda Adam, Erlik'e ulaşır. Kam Erlik'e ulaştığında onunla kapıdan konuşurlar. Tanrı ile kam arasındaki sınır bu noktada vurgulanır. Konuşmada kam, geliş amacını ve kurbanı hakkında konuşur, isteğini iletir. Kam, yeraltına ise güneş ve ay ışığının ulaşamadığı delikten yâr tamının uuzı (cehennem ağzı) içeri girer ve yedi yol ayrımına gelir (2012, s.179-180).

Mekânda kadın ve erkeğe ait tözlerle ayrılan mekânın sol tarafının kötü şeylere daha açık bir durumda olduğu tasavvur edilmiştir. Kam kisi kuta(insan ruhu) olarak adlandırılan küçük siyah bir kömür ya da taşı evin içinde sol tarafta yerin altında bulabilir ve avucuna aldığı anda kıpırdar. İlkel fetişçi inanç olarak nitelendirilebilecek bu uygulamada mekânın solu tekin olmayan insan dışı unsurların saklanabildiği bir bölümdür (Seroşevsky, 2007, s.253).

Kamlık geleneğinde kapı ve eşige dair mitler unutulsa dahi kapı ve eşige dair uygulamaların bir şekilde yaşatıldığı görülebilir. Bu bağlamda ve eşik ile uygulamaların birçoğu kam folkloru içinde ve kam folkloru sayesinde korunarak varlığını sürdürmüş mitik dönemden günümüze kadar gelebilmiştir. Ayrıca simgeye dönüşerek belli diziler içerisinde kendine yer edinen ve dil içinde birçok mecaz anlam kazanan kapı ve eşik olgusu kamlık folkloru içerisinde zamanla değişime uğramıştır. Kamlık geleneğindeki kapılar ve eşikler, belirli bir yetkinlikle geçilebilen ve geçilirken kam tarafından farklılığı vurgulanan küçük evren açıklığı, giriş ve çıkış noktası olan kritik noktalarlardır. Kapı ve eşik, aynı zamanda kamın yardım aldığı bazı göksel ruhların bulunduğu yerdir. Mitlerden sonra, kam ve kamın ritüelleri bize bu noktanın önemli olduğu bilgisini vermektedir. Kamın ayine başladığı mekânın kapısı ve sonrasında göğe yükseldiğinde ise Tanrı kapısına ulaşana kadar yaptığı yolculukta geçmesi gereken engeller yani eşikler vardır. Kam, bu eşikleri geçerek yani kutsal görevini yaparak Tanrı kapısına kadar ulaşabilir ancak bu kapıdan içeri geçemez. Tanrı kapısında koruyucular ve kam ile Tanrı arasında elçilik eden ruhlar vardır. Bayat, kamların ruhlar hiyerarşisi oluşturma yoluyla Türk mitolojik sisteminin temelini teşkil

eden Gök Tanrı kültünün unutulmasına neden olduklarını ifade etmektedir (Bayat, 2015a, s.23-24).

4.4.4.1. Kam Ayinlerinde Kapı ve Eşik

İnsanlar kendi barınma mekânlarından hareketle Tanrı ve ruhlar için benzer mekânlar tasavvur etmiştir. Bu tasavvura göre, her mekânın sınırı kapı ve eşik noktasından başlamaktadır. Sınırın maddesel olarak ayırt edici özelliklerle donatılması, sınırdaki çeşitli koruyucuların bulunması ve bunlara duyulan saygı kamın bulunduğu mekândan başlayarak ruhlara doğru yaptığı yolculuğunun çeşitli safhalarında karşımıza çıkmaktadır. Ay, güneş ve yıldızlardan yukarıda yaşayan Ülgen'e giden yolda yedi veya dokuz "engel (puudak)" vardır. Yakut kamları bu duraklara "oloh", Altay kamları "puudak" derler. Sadece erkek kamlar için açık olan bu yolda ayin sırasında kam, beşinci engele (puudak) kadar gelebilir. Kam ayin sırasında bu durakların her birinde durarak özel ilahiler söyler. Kamın Ülgen Ata namına yaptığı ayinde kurban kabul olduğunda, kam dokuzuncu basamakta yani Ülgen'in sarayının olduğu dokuzuncu kat göktedir. Kam dileğini diler ve tanrı kapısında durur. Kam, tanrı kapısında iken kama geleceğe dair sorular sorulur, kam cevap verir, bu bir çeşit kehanettir. Vardığı son nokta "Altın Kazık" yani "Kutup Yıldızı"dır. Bundan sonra geri dönmek zorundadır. Ülgen'in sarayı kendi statüsünü anlatacak şekilde altın kapılıdır (İnan, 1986, s.102, İnan, 1987, s.412; Anohin, 2006, s.9-10). Kamın ayinleri esnasında yaptığı yolculuk sadece üst dünyaya değildir. Alt dünyaya da yolculuk yapar. Kam Alt Dünya ruhlarına ise Erlik'in oğullarının yardımıyla başvurabilir. Kam yeraltı dünyasına yaptığı yolculukta Erlik'e ulaşmak için aşması gereken yedi engel vardır. Sonuncu engelde Erlik'in kapısında toplananlar tasvir edilir (Aleksyev, 2013, s.117, 256). Ancak çoğunlukla kamın alt dünya ile ilişkisi bir delik vasıtasıyla olur. Kam dualarında kamın evinin kapısı dış dünyaya açıldığı gibi yer ve yeraltına açılan delikler, yarıklardır. Abakan Kamlarının bir duası şöyledir:

Abakan kam dualarında "Dokuz kıl köprü üzerinde yürüyen, dokuz çatallı (kıl köprü)den geçen, kamlar evinin kapısı(olan) yer kapanmasın!" denir (İnan, 1986, s.125; Radloff, 2008, s.438).

Kamlık geleneğindeki mekân tasavvuru mitik dönemin etkileriyle doludur. Kamın üst dünyaya giden yolu üzerindeki kutsal dağların kapıları vardır. Altay'da

Kanaa adlı kamın üzerinden geçtiği dağlardan biri Altı Äjikü Albagan (Altı Kapılı Albagan)dır (Potapov, 2012, s.265). Yüzim-biy, yedi kapısı olan büyük dağ veya dağ zirvesinin iyesi olarak tasvir edilir (Potapov, 2012, s.229). Altay kamlığında Ata Kam Öndiyek'e yapılan dua "Yedi eşikli yer-su (ülke)" şeklinde başlamaktadır (Anohin, 2006, s.124). Türk kültüründe büyük evren modelinin tatbik edildiği küçük evren olan mesken kutsal mekânlar olarak kamların ayin yaptığı yerlerdir. Altaylıların kam dualarında Ülgen, yaşam mekânlarının yaratıcısıdır (Lvova vd., 2013a, s.126). Kam ayini için özel olarak yapılan çadır normal çadırlardan daha büyük olmasının yanında kamın ruhlarının tahta tasvirlerinin bulunduğu bir mekândır. Ayin bitiminde çadırın üst kısmı çıkarılmasına rağmen ruh tasvirlerinin yerlerinde bırakılması oldukça dikkat çekicidir (Potapov, 2012, s.36).

Kamın eşyalarının ev içinde konumlandırılması oldukça ilginçtir. Kamın bir küçük evren olan ev ile sembolize edilen iç dünya ve büyük evren arasında yani dış dünya arasında gidip gelebilen bir kişi olarak eşyalarına da benzer bir işlev yüklenmiştir. Mekânda başlangıca gönderme yapılan giriş, bir başlangıç mekânı olarak kamın eşyaları için uygun yer olarak görülmüştür. Tocinlerde kamın tefi evin girişine yakın bölümde muhafaza edilirdi (Alekseyev, 2013, s.234). Kamın eşyasının alt veya üst dünya ile ilişkili olması eşyanın kapının sağına ya da soluna konumlandırılma nedeni olarak düşünülebilir. Aynı doğrultuda kamın ezme aleti toklu, Teleüt şaman metinlerine göre Alt Dünya varlıklarının tanımlanmasında önemli yer tutar. Toklu ile Erlik'in çenesini karşılaştırılır. Erlik için yapılan ayin, mekânın kadın tarafında ancak kapıya yakın mutfak eşyaları bulunan bölümde yani inançlarına göre kötü körmöslerin toplandığı yerde yapılmaktadır (Lvova vd., 2013a, s.176).

Kamın yardımcı ruhları yani eşleri vardır. Kamın yaptığı yolculukların aslında madden değil ruhen yapılan yolculuklar olması kamın her şeyi bilmesi, özel olarak bu iş için seçilen biri olması ve insanüstü olaylar ve durumlar içinde bulunması ve diğer insanlardan farklı olduğunu tıpkı hükümdara benzer kut gibi bir çeşit özel ruha sahip olduğu düşünülebilir. Öyleyse kamın sahip olduğu ruh ya da ruhlar onun eşidir, yoldaşdır, arkadaşıdır. Kam onlardan bağımsız değildir. O halde kam, eşlidir. Eşli olması kadın kamların beden özelliklerine vurgu yapar durumdadır. Erkek kamların bazılarının rahme sahip olması ve doğum yapması bu eşli olma durumunu destekler. Kamın yardımcı ruhları kam folklorunda sözel unsur ve materyal olarak incelendiğinde çeşitli tasvirler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tasvirler kimi zaman

bir tahta bez formunda ve tös şeklinde kimi zaman davul üzerinde bir şekil ile ifade edilmiştir. Kamın yardımcı ruhları şüphesiz kamın olduğu mekânı başlangıç noktası ya da açıklığından başlayarak korumaktadır. Kam bu sınır noktasında tüm dengeleri eşitleyen kişi olarak kapı ve eşikte başlayan işlevselliği uygulamalarında ifade eder. Kimi zaman bu yardımcı ve koruyucu ruhun durduğu tasavvur edilen kapı ve eşik noktalarına yönelik yapılan övgü ve dualara rastlarız. O halde mekâna gösterilen saygının bir nedeni de kamın sahip olduğu ve mekânın çeşitli yerlerine konumlanan ruhlardır. Yaşam mekânlarına, mekânın kapı ve eşiğinden başlayarak gösterilen saygı çadıra atfedilen kutsallığın tezahürüdür. Tuvalarda, çadır, Salçak Lamajık isimli kam tarafından şu şekilde alkışlanmaktadır:

“Altın kapım, gümüş kapım!

Kötü ruhu, şeytan içeri alma.

Kaya gibi, dağ gibi,

Sağlam ve sert dur.” (Bapaeva, 2013, s.191).

Kamın evinin önündeki ağaç kamın göğe yolculuğunda kullandığı yollardan biri olarak düşünülmüştür. Bir Yakut mitine göre gökte yaratılan kamın kapısının önündeki ağaç, Tanrı tarafından dikilmiştir. Ayığ-Toyon tarafından yeryüzüne insanlara yardım amacıyla gönderilen üç kamın çadırının önüne ağaç dikilmiştir (Ögel, 1993, s.93-94). Kamın evinin veya çadırının önündeki ağaçlar Tanrılar tarafından dikildiği için kutsaldır. İnan’dan öğrendiğimize göre, ayin esnasında yapılan dualarda Ülgen’e “Kayra Han” diye hitap edilmektedir. Bu hitap “ulu han” ve “muhafız melek” anlamlarında kullanılmaktadır. Eşiğin sağ ve sol tarafları Kayra Han’ın durduğu yerdir.

“Yoğuz(Oğuz) Hanın torunu

‘Yarka’ Hanın yeğeni

Eşiğin sağ ve sol taraflarında

Muhafaza edici atam Kayra Han!

Çook! İşte sana kurban, Kayra Han!” (İnan, 1987, s.393).

Mekânların dışarıyla kesiştiği noktalara yerleştirilen Tanrı formu yaşam mekânının aslında küçük evren olduğuna dair kuvvetli bir vurgudur. Kama ayin sırasında yardımcı olan ve onu koruyan ruhlar, tasvir halinde bazı boylarda karşımıza çıkmaktadır. Kamlar arabulucu ve yardımcı ruh olan Yayık olmadan Ülgen’e

ulaşamazlar. Verbitsky'den öğrendiğimize göre, ona sunulan kanlı kurban onun statüsünün yüksek olduğunu gösterir (Bayat, 2015a, s.315). Tuva'da kamın yardımcı ve koruyucu ruh betimlemelerine "Eeren (ongon)" denir. "Ösküs Eeren" adı verilen ongon yardımcı ruh tasviri kamın evini korur. Kam öldükten sonra tüm kam eşyaları çıkartılmasına rağmen "Ösküs Ongon"u çıkarılmaz (Bapaeva, 2013, s.17-18). Bir Tuva kamının ongonlarına söylediği bir alkışta ongonuyla beraber geçilmesi gereken bir eşik için "Kezenek" kelimesi kullanılmıştır:

"Ölenlerim, yitenlerim,
Sönen ateşi yakanlarım.
Geçilmez nehri geçelim,
Kezeneği aşalım" (Bapaeva, 2013, s. 18).

Ayrıca Abakan kamları dualarında Erlik Han'ın kapıcılarından bahsedilmektedir (İnan, 1986, s.126).

4.4.4.1.1. Kurban Ayinlerinde Kapı ve Eşik

Türk inanış sistemine göre gökyüzünün çeşitli tabakalarındaki iyi ruhlar, yeryüzündeki koruyucular, yeraltındaki kötü ruhlar dünya tasavvurunun üçlü yapısını vurgulanır (Bayat, 2015a, s.265). Kamlık geleneğinde kam ayin sırasında gerçekleştirdiği yolculuğunda çeşitli Tanrılar, ruhlar ve iyelerle iletişim kurar. Bunlardan bazıları gerçekten kam ile eştir. Türk kültüründe "Kapı Ruhı", "Eşik Tanrısı" veya "Eşik İyesi" olarak adlandırılan temel olarak mekânın koruyuculuk vasfının yüklendiği bir ruh vardır. Bu ruh sadece kamın temas kurabildiği ruhlardandır (Alekseyev, 2013, s.89). Kamın bulunduğu mekânın sahip ruhu ile eş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kamın en büyük yardımcısı bu ruhtur. Altaylılarda kamlar, ayin yaparken yerli ruhlardan eşik iyesini yardıma çağırır (Alekseyev, 2013, s.85). Ayin sırasında yardımcı ruhları çağırın Yakut kamı onlardan "Benim önümü açın/Mümkün olan bütün kapıları" diyerek yardım ister (Alekseyev, 2013, s.245). Kumandı kamları, büyü törenlerini kapsayan ayinlerinde yerli iyelerden "eşik iyesi"ni yardıma çağırırlardı. Ayrıca kamlar, eşik iyesinden törene katılanları kötü ruhlardan korumalarını isterdi (Alekseyev, 2013, s.90). Kamın uygulamalarında görüldüğü üzere bütün mesele kamın kendini eş tuttuğu ruh ile iletişimini kavramaktır. Kam bütün uygulamalarında maddi olarak değil ruh olarak eşleriyle karşımıza çıkar.

Direnkova'nın kamın kurban ayini sırasında üst dünyaya yaptığı yolculuklarda eşik, eşik iyisi, yardımcı ve koruyucu ruh gibi konularda ritüeller içinde verdiği bilgiler oldukça değerlidir. Kam ayine başlarken ruhlardan Kâr Balık tarafından çağrılan kam, eşiğe gider, yüzü eşiğe dönük vaziyette çömelerek eşiğin iyisine başvurur. Kara kööş-kan pozogonun äzi ve onun babası Kar-Adam'a veya äjik tãnärä ile tär äzi'ye(ruha) gidebilmesi için izin yolculuğunda destek olmasını ister” ve “Üç eşikte kara Gööş-Kağan!” diyerek duasını tamamlar (Direnkova, 2014, s 53-54). Ayin, pozogo (eşik) ruhunun kama cevap vermesiyle ve kamın ona şükranlarını sunmasıyla devam eder. Eşik ruhu ile karşılıklı konuşan kam kendisine eşlik eden ruhları çağırarak tefe vurur ve kendi yoldaşlarıyla pozogo(kapı) iyisinden aldığı älçiyi (elçi) toplayarak birleştirir (Direnkova, 2014, s.55). Mekânın sınırındaki eş ruh kamın uygulamalarındaki en önemli ruhtur. Ayinin gidişatı, onun vasıtasıyla belirlenir. Mekânın sınırlarında kamın sahip olduğu en büyük yardımcı ve eş ruh aslında atalar kültürüyle bağlantılı olarak düşünülebilir. Hakaslarda arakayı alan kam çadır iyisi için çadırın ön köşesine araka serpererek saçığı gerçekleştirir (Alekseyev, 2013, s.262). Radloff'tan öğrendiğimize göre ise, kurban için kurulan çadırın kapısı her zaman doğuya bakar ve kam kurban ayini sırasında evin cedleri ve koruyucu ruhları için yüzünü doğuya dönerek et ve çorba sunar (Radloff, 1994b, s 24, 32). Ayin sırasında kam sözlerini bitirdiğinde ev sahibi kama yaklaşır kam onu davulu ile kendi arasına alarak davula vurur ve şunları söyler:

“Ata bin bize doğru gel!/Dar geçitte eğlenme!/Evin kapısını aç!/Sağ dizin üzerine çök!/Benim kamçıma yaslan!/Benim dişimle çözül!/Benim dilimle seslen!” (Radloff, 1994b, s.36).

Ayinin devamında çadır içinde kayın ağacı etrafında döndükten sonra kapıya yönelir orada mevcut olduğu düşünülen ruha döner, diz çöker, saygı ile eğilir ve ona şunları söyler:

“Sen akıllı bir beysin,
Ben aptal bir hizmetçi
Sen yüksekte bir beysin,
Ben yalvaran bir köle.
Hangi hana yalvarayım?
Hangi beyden isteyeyim?
Bütün hanların hizmetçisi, bütün beylerin başı,

Bana bir elçi gönder,

Ta ki yolu göstereyim!” (Radloff, 1994b, s.39-41).

Kam sesini değiştirerek kapıdaki ruh gibi şu cevabı verir:

“Pırkan Tengere’ye yalvar,

Pırkan Ata’dan ise,

Bu hanın emirlerini

Alçak gönüllülikle kabul et,

Pırlak Tengere’nin dediğini yap.”

Kapıdaki ruhtan bu şekilde uygun cevap alan kam şunları söyler:

“Dilekle üç defa sana başvurduğum,

Ey yüksek Pırkan Tengre.

Şimdi bana iyi söz gönder!

Beni dinle destekle!”

Üç defa eğilir ve yalvarır bir ses tonuyla kapıdaki ruha şunları söyler:

“Uyanık dur kapıda!

Bakır kılıcına yaslan!

Bakır tüfeğini tut!

Bir ayna gelirse onu kovala!

Kötü kimse gelirse onu uzaklaştır!

Melunlara bir şey bildirme!

İçi temiz olmayan gelmesin!

Temiz olan yere girmesin!

Onu buraya sokma!” (Radloff, 1994b, s.39-41)

Kamın bütün uygulamaları eş ruhuyla bağlantılı olarak mekân içinde düzeni sağlamak içindir. Ayın bitiminde kam ayine katılanları Pırkan Tengre namına kucaklar, bu kucaklama aslında onları kötü ruhlara karşı bir temizlemedir. Temizlenen kişiler yerlerine döndüklerinde kam süratle kapıya gider ve kötü ruhları kapı vasıtasıyla uzaklaştırır (Radloff, 1994b, s.42). Kam kurbanı Tanrı’ya götürürken değişik gök katlarından geçer. Bazen bu katlarda dua okur. Düzen, kam için oldukça önemlidir ve tanrı eşikleri düzenin olduğu değer olarak yüksek statüde olan yerlerdir.

Anohin'in aktardığı bir duada Altaylı kam gökyüzünün üçüncü katında (sürgekte) şunları söylemektedir:

“Bu ak dünyayı isteyip geldim,
Halka merhamet gösterilir mi diye.
Bu insanlar sizleri bekliyorlar ve
Kurban veriyorlar
Gökyüzünün kapısı,
Altm eşik açılsın!
Ak (küre) yerleşim yerine katılsın!” (Anohin, 2006, s.116).

Radloff'un aktardığı duada kam beşinci katta kudretli Yayuçi(en yüksek yaratan)'ye şunları okur:

“Ay-a hay, hay, hay!
Ülgön'ün oğlu Kergedäy,
Adam'ın oğlu Kan Pırkan,
Göğün oğlu Aşın Kan,
Şarkı söyleyip gelin yanıma!
Yardıma gelin yanıma!
Hanın kapısında bekleyiniz!
Ay-a, hay, hay, hay!” (Radloff, 1994b, s.55).

Kam ne kadar eş ruha sahip olsa da, tanrı tarafından seçilse de gidebileceği yer ancak ve ancak tanrı kapısıdır oradan öteye geçemez. Türk kültüründe tanrılar panteonunda da bazı Tanrıların yardımcı ruhları vardır. Bunlardan biri bilindiği üzere Ülgen'dir. Verbitsky varyantında Ülgen'in yardımcı ruhunun adı, Yayuçi olarak geçmektedir. Bir diğer yardımcı ruh Utkuçı'dır. Kurbanı Ülgen'e ulaştırmaya yardımcı olan Utkuçı kamı Temir Kazık'ın yanında karşılar (Bayat, 2015a, s.314). Kam, Yayuçi'nin çadırına vardığında hemen kapıdan girer, saygı ile davuluna vurarak şunları söyler:

“Beşinci gökteki Yayuçi!
Pislikten temizleyen süt gölü!
Kindikleri kesen Tapkay!
Sana içten taparım, Yayuçi Kan!”

Kam kendisi Yayıçi olarak şöyle cevap verir:

“Söyle sen kimden geldin?
De kimin ahfadısın?
Herkesin bir adı var,
Her hayvanın rengi var,
Ad ve yolunu söyle!
Kanadı olan uçar,
Tırnağı olan koşar,
Böcek kokunun peşinden gider,
Söyle nereden geldin?
A, a, y!a-y!”

Yayıçi sözlerine şöyle devam eder:

“Benim kapımı sallıyorsun,
Kulaklarımı çınlatıyorsun,
Sağ tabanımı gıdıklıyorsun,
A, a, y!a-y!”

Yayıçi sözlerine devam eder:

“Söyle sen kimden kaldın?
Sen kimin ahfadısın?”

Kam şöyle cevap verir:

“Kimden kalmış olurum?
Kimin ahfadı olurum?
Ey Yayıçi Han-baba?
Ben Kara Kam’dan gelirim,
Büyük Kam’ın ahfadındanım!
Testü Kam’ın ardılıyım,
Uçukçi’nin ardılıyım,
Onun için dinle Yayıçi,
Ey haşmetlim, benim ricamı,
Senin evine geldim,

Bir dilek sunmak için,
Bir sual sormak için,
Saygı göstermek için;
Çomço Kam'dan kaldım ben,
Kam Sarga'dan geldim ben,
Şarkı söyleyip Ülgen'e gidiyorum,
Davulumu tanı,
Ricamı dinle Yayuçi!" (Radloff, 1994b, s.56).

Kam, Yayuçi tarafından evine böylece kabul edilir, onun verdiği gizli bilgileri öğrenir (Radloff, 1994b, s.57-58). Daha sonra göğün altıncı katında kam ay ataya yalvarıp üç defa taptı etrafında koşar. Koşunun sonunda doğuya doğru üç kez eğilir (Radloff, 1994b, s.61). Şüphesiz kam bunların hepsini maddeten yapmaz. Sahip olduğu eş ruh ile yapar. Kamın düzenlediği törenlerde Tanrı, ruhlardan birini yeryüzüne gönderir, kam ile iletişim kurmasını sağlar. İletişim kurulan nokta Kutup Yıldızı olarak belirlenmiştir. Ne kam buradan yukarı çıkabilir ne de ruhlar buradan aşağıya inebilir (Ögel, 1995, s.170). Altaylılarda kam üst dünya ruhları ile Cayık, Suyla ve Utkuçi vasıtasıyla iletişim kurar. Üst dünyaya yolculuk yapabilenler sadece erkek kamlardır onlar beşinci engele yani Altın Kazık Altaylılarda Kuzey yıldızı olarak adlandırılan yere kadar gidebilirlerdi. Onları Ülgen'in elçisi Utkuçi karşıladı. Utkuçi, Ülgen'e kurban olarak getirilen hayvanı alıp altın kapıdan geçirirdi (Aleksyev, 2013, s.117, 255). Utkuçi, gökte yaşayan Ülgen'in en yakın elçisidir. Kamın ayin sırasında getirdiği kurbanı Utkuçi karşılar ve Altın Kapı'dan geçerek Ülgen'e sunar. Altın Kapı'dan Utkuçi'dan başkası geçemez kurbanı getiren kama Altın Kazık'ta bir kaz verilerek yeryüzüne geri dönmesi sağlanır (İnan, 1987, s.416). Buradan anlaşıldığı üzere, göğe çıkan kamlar, Kutup Yıldızı'na kadar çıkabilir ve daha ötesine gitmezlerdi (Ögel, 1995, s.184). Çukçi ve Buryatlarda bu durumun aksine kamlar kartala binerek, bu delikten yani Kutup Yıldızı'ndan göğe geçebilirlerdi (Ögel, 1995, s.185). Dağ ruhlarına yapılan kurban ayinlerinde ise kam kurbanı olarak "yedi engel"den yahut "kapıdan (puudak yahut süzgek)" geçer. Bu yolculukta kamın yanında Yayık, Suyla Karlık adlı ruhlar da vardır. Dağ ruhları için söylenen ilahide 'Yetti ejiktü yerim-suum (yedi kapılı yer ve suyum)" denir (İnan, 1987, s.418). Erlik'in oğulları Karaş, Kerey-Kaan, Temir-Kaan, Padiş-Piy ve Pay Maattır babaları için yapılan kurban ayinlerinde hazır bulunur, töreni yöneten kama rehberlik eder, yol

gösterir ve yer altı dünyasına inerek Erlik ile kam arasında aracılık yaparlar. Erlik'in oğullarından Pay Maattır'ın dokuz kızı vardır. Kam dualarında karayıllana benzetilen bahadırın kızları kapıcı sayılmaktadır. Erlik'in oğullarından sadece Karaş için put(çaluu) yapılır, dokuz şerit ve kara bezden yapılan put ev içine kapının sol tarafına konulan bir sıruk üzerine asılır (İnan, 1987, s.410-411; Anohin, 2006, s.8; Uraz, 1994, s.84). Sarı Uygurlarda kam, ayin sırasında yaptığı duada "Bugün Samanyolu'nun alaca kapısı açıldı!" der. Ayinin bir parçası olan koyun kesme işlemi avlu kapısı önünde buraya serilen temiz bir keçe üzerinde duran koyunun kesilmesiyle yapılır (Malov, 2005, s.394, 396).

4.4.4.1.2. Tedavi Amaçlı Yapılan Ayinlerde Kapı ve Eşik

Kam ayin yapan, dualar eden ve aynı zamanda tedavi edici özelliği olan saygın biridir. Yakutlarda aileden biri hastalandığında kamı davet etmek için bir ulak gönderilirdi. Davet üzerine gelen kam, kapıda karşılanırdı (Aleksyev, 2013, s.243). Hastalar kam tarafından tedavi amaçlı eşiğe oturtulurdu. Sonrasında kam, hastayla beraber evin eşiğine oturur ve hastalık ruhuna dua okurdu (Potapov, 2012, s.282-283). Kam basit bir dizi uygulama yanında ayin yaparak hastayı tedavi eder. Hastalıkların kötü ruhlardan ve onların insanlara verdiği zararlardan kaynaklandığı düşünülür. Türk kültüründe üçlü dünya tasavvurunda üst dünya iyilik alt dünya kötülük sembolüdür. Üst dünya Ülgen ve kızları alt dünya ise Erlik ve oğullarıdır. Teleütlere göre, insan bedeninden çıkan ruhlar ya üst dünyadaki Ülgen'in kızları tarafından korunur ya da alt dünyadaki körmöslerin eline geçer. İnsan bedeninden çıkan ruhun kimin eline geçtiğini sadece kam öğrenebilir. Kam bu iş için en önemli yardımcı ruhu olan Kapı Ruhu (Ežik pi)nun yardımına başvurur (Harva, 2014, s.222). Yakutlarda Üst Dünya'ya giden yol, olohlardan oluşur. Kam olohların her birinde durarak dinlenir ve iyelerden yola devam edebilmek için izin alır (Aleksyev, 2013, s.251). Kamın hastanın yulasını kimin aldığını öğrendiği ruh, Ejik Tengeresidir (Dilek, 2014, s.72). Teleüt kamları ayin yaparken yerli ruhlardan biri olan eşik iyesine (ejik tenerezi) başvurarak hastanın yulasını kimin aldığını öğrenirdi (Aleksyev, 2013, s.89). Ejik Tengeresi, aynı zamanda Kar-Adam olarak adlandırılmaktadır. Aile üyelerinden biri hastalandığında ona ayin düzenlenir. Kar-adamın yeri kam ayinlerinde oldukça önemlidir. Kamın koruyucu ruhlarından biri olmasının yanında kamın yolculuğuna izin verir, kama yolculuğunda yardım eder. Kam, Ülgen'e yaptığı yolculuklarda Payana sınıfından

Kuralday Han ve Kar adam'ın oğlu Sook Kan ile karşılaşır. Kamın ayini kamın Kar adam'a şükran için saçı saçmasıyla sonlanır (Dilek, 2014, s.72). Kamın kişinin yulasını alan kişiyi bularak onu tedavi etmesi çeşitli anlatılara yansımıştır. Bir Mançu anlatısında kam, bir gencin ruhunu çalan kötü ruhu aramak için yolculuğa çıkar. Nehir kıyısına gelir ve topal bir kayıkçı onu karşıya geçirir. Kam sonra ikinci nehre gelir ve hayvan ruhları karşıya geçmesinde ona yardım eder. Kam, muzır ruhların koruduğu iki kapıya gelir ve ikisinden geçmesine izin verilir. Sonunda kam üçüncü kapıda gencin ruhunu alan kötü ruhla karşılaşır (Baldick, 2011, s.169). Kötü ruhların tedavi ayinleri esnasında evden uzaklaştırıldığı bir yer yarığı yani delik vardır. Kötü ruhların burada yaşadığı tasavvur edilmiştir. Änkäy-Han, Jöö Han'ın yolu üzerinde 'yär yarığı' (yer yarığı) ya da 'yar kindigi' –(arzin merkezi) ya da 'yär tünügi'nde (yer deliğinde) yaşamaktadır. (Direnkova, 2014, s.46). Yakutlarda kötü ruhların abaahi oybono adı verilen yer deliği vasıtasıyla aşağı dünyadan orta dünyaya çıktığı tasavvur edilmiştir. Bu delik, insanlara düşman olan ruhların orta dünyaya çıktıkları deliktir. Kam, bu deliği kişiden hasta ruhu uzaklaştırmak için kullanır. Eğer kişinin canı çalınmışsa kam canı kurtararak bu delikten orta dünyaya çıkar. Bu delik kamların yeraltına inebildikleri bir geçittir, değişik görevler için kam bu geçidi kullanır (Dilek, 2014, s.14). Kam ayin esnasında oturduğu yere toplanan kötü ruhları, dualarla yeraltına gömer ve yerde açılan deliğin yeşil otları kapanmasını diler, bu dilekle kötü varlıklardan tamamıyla kurtulmak isterdi (Aleksyev, 2013, s.247). Kamın düzenlediği tedavi ayinleri esnasında "kapı bekçisi" olarak adlandırılan ancak bizim bir "ruh" olduğunu düşündüğümüz koruyucu ve yardımcı bir ruhla konuşmaları dikkat çekicidir. Kam tedavi ayinleri esnasında gök kartalı ve evin soyuna bakan ruhları çağırır. Ayin yapılan mekândaki huş ağacının etrafında dolanıp kapıya yönelen kam, kapıdaki ruha şöyle der:

“Seni, seni-akıllı ev sahibi,
Beni beni-ahmak hizmetçinim!
Hangi Hükümdara dua edeyim
Büyüklerden kiminden istirham edeyim
Diye nasihat isteyen kulum ben
Ey tüm hükümdarların hizmetçisi,
Ey beylerin beyi,
Bana elçini salıver,

Bana yol gösterin”

Kam kendi sesini değiştirerek ve kapı ruhu gibi şöyle cevap verir:

“Pırkan tanrıya yakın ol!

Pırkan tanrıya yalvar!

Bu hükümdarın buyruklarını

Alış gönüllülükle yerine getir” (Labecka-Koecherowa, 1995, s.90).

Kapı ruhu ile konuşmaya devam eder:

“Bakır kılıca dokunarak

Kapının yanında nöbet bekle!

Bakır silahı sıkı tut!

İblis gelirse kov onu!

Lanetli iblis hiçbir şey öğrenmesin!

İçi pis olan buraya gelmesin!

Ar mekâna girmesin!

Buraya gelmesine müsaade etme!” (Labecka-Koecherowa, 1995, s.91).

Ayinin sonunda tedavi ettiği ev sahibinin soyundan gelenleri kucaklar. Kam, insanların üzerinden kötülükleri çıkarmıştır, onları kovmak için kapıya yönelir (Labecka-Koecherowa, 1995, s.91). Bu ayin esnasında kam, ev sahibini kendisi ile tef arasına alarak şunları söyler:

“Ata bin! Bizi güit!

Uçurumda kalma!

Evin kapısını aç.

Sağ dizine yaslan,

Kamçıma yaslan

Dışim senin için kurtuluş olsun

Dilimle konuş!” (Labecka-Koecherowa, 1995, s.89).

Evin aşılamaz ve keskin sınırları, duvarlarıdır. Evin aşılabılır sınırı ise kapı ve eşik noktasıdır. Sınırlar, kamlar tarafından ayinlerle vurgulanır. Radloff’tan (1994b. s. 67) öğrendiğimize göre kam, ev temizleme ayinini karanlık basmaya başlayınca kam

davuluyla şarkı söyleyerek çadırın etrafında dolaşarak yapar. Bu ayin esnasında söylediği şarkı monoton bir ses tonuyladır ve adımları muntazamdır.

4.4.4.2. Kam Kıyafet ve Aksesuarlarında Kapı ve Eşik Sembolizmi

Giysi, beden yani küçük evren ile dünya büyük evren arasındaki bir sınırdır. Mitolojik bilinçaltında bu sınırın belirlenmesi önemlidir (Lvova vd., 2013a, s.204). Kam kıyafeti, hem sınır hem de semboldür. Kamın tören kıyafeti ayin sırasında yardımcı ruhların toplandığı yer olmasından dolayı oldukça önemlidir (Potapov, 2012, s.103). Ayrıca bazı aksesuarlarda ruhlar saklanır. Örneğin kamların yardımcı ruhları arasında bulunan ev koruyucusu ruhlar kamın ölümünden sonra kamın atasını, öncülünü temsil eden “kabza kürmüş” adı verilen bir aksesuar içinde saklanan ev koruyucusuyla birlikte babadan küçük oğula miras kalarak geçmektedir (Direnkova, 2014, s.93). Türk kültüründeki dikey mekân tasavvurunun üçlü katman yapısı kam kıyafetlerinde sembolize edilmiştir. Yakut kaftanında bulunan üç metal plaka gün (güneşi), ay ve oyuğu veya bulut-oturak veyahut kūsānāyı (toprak-ana) sembolize eder (Prokofyeva, 2014, s.41). Kam bu dünyalar arasındaki yolculuğunu kuş gibi uçabilme ve yeraltına girebilme yeteneğiyle yapar. Kaftandaki demirden iskelet ve zoomorf tasvirler kamın yaptığı katmanlar arası geçişleri vurgular (Prokofyeva, 2014, s.43).

Prokofyeva, kam kostümlerinin üzerindeki aksesuarları grupladığı çalışmasında üçüncü grupta güneş, ay, dünya, yıldız ve yeraltı dünyasının girişinin tasvirlerine yer verir. Metal plaka şeklindeki tasvirler resimlidir, yuvarlak, yarım daire, aralıksız veya delikli, gözenekli, düz, ya da kabartmalıdır ve giriş noktalarını sembolize eder (2014, s.92). Yakutlarda kam kostümlerinde güneş, ay, delik veya yeraltı dünyasının girişinin tasvirleri de pandantiflerle sembolize edilmiştir. Evren modelinin ve katmanlar arası geçişin sembolize edilmesi yanında çadırın direği ve kamın gökyüzüne çıktığı tasavvur edilen merdiven de sembolize edilmektedir (Prokofyeva, 2014, s.98, 100). Gökyüzündeki geçiş noktaları olan yıldızlar Altaylıların kam kıyafetlerinde küçük metal plakalar ile sembolize edilir (Prokofyeva, 2014, s.62). Kamın kuş şeklinde tasvir edilen kostümü dünyalar arası geçişi semantik olarak karşılamaktadır (Prokofyeva, 2014, s.77-78). Yakut kam kıyafetlerinde Alt Dünya'ya geçiş amacıyla kullanılan halka (oybon timir) ve kam oyuğunu simgeleyen küçük metal parçalar yer alır (Aleksyev, 2013, s.172). Ayrıca Yakut kam

kıyafetlerinin arka kısmına takılan metal aksesuarlardan olan süngürom, kamın eteğindeki deliklerdir (Alekseyev, 2013, s.174). Yeraltı dünyasının girişi, ölen insanları yuttuğu düşünülen ve düzensizliği simgeleyen çeşitli varlıklarla korunduğu tasavvur edilmiştir. Bu varlıkları sembolize eden bezden paçavralara kam manyaklarında rastlanmaktadır. (Bayat, 2015a, s.343). Yakut kamları ölüm alt dünyasına inerken yardımcısı sünñüöge adlı takıdan tutarak çeker. Bu uyarıyla kam dinlenme noktalarını kaçırmaz ve yasak bölgelere gitmez. Dinlenme noktalarında kamlar ruhlarını dualarla güçlendirmek ve yolun geri kalan kısmını aşmak için duraklayarak ilerler. Kam gücüne göre yolun bölümlerini dinlenerek aşabilir (Alekseyev, 2013, s.179-180). Kostümlerde karşımıza çıkan ve güneş deliği anlamına gelen başka bir sembol olan oybon künehe, kamın yeraltına inmek için kullandığı orta delikle birlikte dünyayı (yeri) temsil eder (Dilek, 2014, s.146). Selkup kamları, 19. yy başlarında biri geyik diğeri ayı derisinden olmak üzere iki kaftana sahiptiler. Geyik postundan yapılan kaftan ile yüksek ve aydınlık dünyaya, ayı postundan yapılan kaftan ile aşağı ve karanlık dünyaya seyahat gerçekleştirilir (Prokofyeva, 2014, s.22). Dünya tasavvuru Ngasan ve Enç/Entslerde kam kostümlerine de yansımıştır. Büyük kamların üç kostüme sahip olmuştur. Bu kostümler yüksek, aşağı ve orta dünyaya seyahatler için kullanılmıştır (Prokofyeva, 2014, s.15). Kostümlerdeki ip kamın aynı zamanda katmanlar arasında bir kapı ve bir geçiş noktası olan dünyanın deliğiyle bağlantılı olan ve deliğini diken kişi olduğunu vurgular. Yakutların kam giysilerinde aynı görevdeki ip saçak olarak karşımıza çıkar (Prokofyeva, 2014, s.48). Yer yarığını muhafaza etmek için kam, uzman bir ustanın yardımıyla 27 tane keten ve inek veya öküzün kirisinden yapılmış ip alır, bu ipler uçuk diye adlandırılır. Bu iplerle dünyanın deliği dikilir (Direnkova, 2014, s.82). Benzer işlevlerle Evenlerde ise sırttaki saçak kurdelelerinin ucuna boru şeklindeki pandaftifler asılır, ortasına birkaç tane kalın ve uzun ip dikilir (Prokofyeva, 2014, s.48-49). Yukagirlerin kam kıyafetlerinde yanlarda ve sırtta ipler bulunur. Kaftanda ayrıca yuvarlak plakalar ve borular bulunmaktadır (Prokofyeva, 2014, s.60). Tuvinlerin kam kıyafetinde ip demeti, küçük yılan ve borular bulunur (Prokofyeva, 2014, s.74). Kaçın kamlarının kıyafetlerinde de ipler ve borulara rastlanır (Prokofyeva, 2014, s.68). Buryatların kam kıyafetlerinde kurdele ve iplerin ortasında yuvarlak yılan vardır (Prokofyeva, 2014, s.78).

4.4.4.3. Kam Tefleri, Yeni Tef ile Yapılan Ayinler ile Tef Tasvirlerinde Kapı ve Eşik Sembolizmi

Kamın tefi, ayin sırasında kullanılan diğer kıyafetler gibi yardımcı ruhların toplandığı yer olmasından dolayı oldukça önemlidir. Tef olmadan ayin yapmak, kâinatın herhangi bir bölgesine, tanrılara ve ruhlara yolculuk yapmak ve kurban adama töreni (kamdık) düzenlemek mümkün değildir (Potapov, 2012, s.103, 199, 243). Çalkan inançlarında tef, kamın kalkanı olarak kabul edilir ve ayin sırasında kamın Alt Dünya girişinin bulunduğu taştaki deliği kapatmak amacıyla kullandığı tasavvur edilmiştir (Alekseyev, 2013, s.222). Türk mitolojisi, inanç sistemi ve kamlık geleneğinde her şeyin olduğu gibi kam teflerinin de iyesi vardır. Kuzey Baçat Teleütlerinde tüm teflerin genel iyesi Aygır Yeleli Han Kıçkıl'dır (Potapov, 2012, s.209). Kamlık ritüellerinde önemli bir yere sahip olan tef olmadan kamlığa geçiş mümkün değildir. Kam tefinin yapılması bir gün sürer. Tefin üzerine deri gerildiği zaman tef kamın evinin eşiğine konulur ve tefe söğüt dalından yapılan çubuklarla vurulur (Lvova vd., 2013a, s.197). Altay ve Teleüt kamlığında tef deriyle kaplandıktan sonra bu tef kamın evinin eşiğine koyulur (Direnkova, 2014, s.22). Bu uygulama kama ait olan yardımcı ruhların tef ile temasına yöneliktir. Teleütlerde kamlığa geçiş töreni esnasında kam, tefin hazırlanmasında emeği geçenlere hayır dualar eder bu dualardan birinde “Onların kapılarında çok sayıda insan toplansın” der (Lvova vd., 2013c, s.191). Kamın en önemli ayin materyali olan tef bir dizi ritüel sonucu hazır olduğunda kam onunla ilkbaharda kamlık yapar. Yeni tefiyle kamın yaptığı ayinde kam, “Ak Mar” ruhun adını söylediğinde tefe vurur ve evin kapısına yönelerek “tönök” ve “tola”yı önceden belirlediği ruhlara gönderir. Üç kere tekrarlanan bu hareket “tabu” veya “kakyat” adını taşır (Direnkova, 2014, s.58). Kam ayinde ritüele devam ederken çağırdığı ruhun iyesinin önünden geçer ve diğer ruhları da çağırarak bir şarkı söyler, şarkının son dizesi şöyledir: “Önümde olup, kapıcı olarak otur” (Direnkova, 2014, s.60). Kam devam ederek yeniden yaratıldığı ruhu çağırır, bu esnada söyledikleri arasında “Altın kapılar açılır, kapanır” dizesi de vardır (Direnkova, 2014, s.60). Kam “Yayık”ın⁸ ikinci ve üçüncü iyesine vardığında kendisine yardım etmeleri için herhangi bir ruh çağırır, “Er önümden kapılı olup otur. Önümde yayılıp otur”

⁸ Direnkova'dan öğrendiğimize göre her ulusun bir Yayık'ı vardır. Bu alçak bir dağ veya duvar olabilir (Direnkova, 2014: 59). Bu kavram belli ki vatanın kutsal sayılan sınırlarına ve bunun somutlaştırılmasına işaret etmektedir.

(Direnkova, 2014, s.61). Kam ayin devam ederken Taylık-Han'ın hizmetkârları tarafından karşılanır, kam şöyle seslenir:

“Bu kalabalık orduya bak!

Taylık-Han'ın han elçileri!

Bir günlük yerden karşılarlar mı?

Kağan kapı eşiğinde açık yere geldi,

Beyin eşiğinde açık yere geldi,

Kağan'ın hükmünü gördüğü yere geldi,

Beyin hükmü gördüğü yere geldi,

Kağan eşiğinde kör sokağa düştüm,

Alkışım yetsin Ülgen'e!

Alkışım yetsin yer-yol ruhlarına!” (Direnkova, 2014, s.79).

Kam Taylık-Han'ın ruhunun evinin ilk kapısına doğru yaklaşır. Ruhun kapısının yanında refakatçi ruhlardan olan Kirbi Tay'ı durdurur, ona söyledikleri arasında “Bir eşik açarak girin” sözü dikkat çekicidir. Daha sonra Taylık Han'ın evinin ilk kapısını açan kama kapının yanındaki kapıcı seslenir. Kam kapıcının çığlığını tekrar eder, evin başköşesinde ocak başında oturanlardan birinin kafasına tefin tokmağıyla vurarak Taylık Han'ı cisimlendirir. Bu hareketi kam daha sonra, ruha giderken yolu üstünde geçtiği her üç kapıda tekrarlar. Kam üç kapıdan geçerek ve kapıcılarla karşılaşarak yoluna devam eder. Ayinin devamında Taylık Han ile karşılıklı konuşan kam “Eşiklerden halsiz kalarak yettim” der (Direnkova, 2014, s.79, 80-81, 83). Kam Taylık Han'ın evinden çıkar. Girerken kapının yanında bıraktığı yoldaşına döner. Yoldaş-ruh, kama şöyle der:

“Eeey!Eeey!

Çıktın mı, kam?

Kağan eşiği açtı mı?

Kağan yargısını aldın mı?

Kağan eşiği bek oldu mu?

Başçı beşiği bek oldu mu?

Kam cevap verir, s.

Kağan eşiği erişilmez idi,

Başçı eşiği pek değildi,

Kağan yargısı aldım ben!” (Direnkova, 2014, s.87).

Kam Kıçkıl-Han’a yönelişinde ise kendi bağışını iyileştirmesini ister Kıçkıl Han’ın beş kapısı vardır. Duasında “Beş kapıya temiz tolu” der (Direnkova, 2014, s.88). Ayinin devamında Han Kıçkıl ruhunun yaşam yerinin kapısında kam, kendi refakatçi ruhlarını bırakarak Han Kıçkıl’ın refakatçi ruhları ile konuşur, sonunda bu ruhun huzurunda yeni tefini gösterir. Kamın Taylık-Han ile gerçekleştirdiği konuşmanın aynısı burada da gerçekleşir (Direnkova, 2014, s.89). Sekiz yayıktan son yayık olan Yüräkäy’ı geçen kam içinde bulunduğu evin kapısına gider ve eşiğin yanına çömelir. Eşiğin iyisi ile aralarında Kıçkıl Han’a yaptığı seyahat ile ilgili olan şu konuşma geçer:

“Kağan eşiği kilitledi mi?

Başçı eşiği pek oldu mu?

Kağan yargısını aldı mı, kam?”

Kam cevap verir:

Kağan eşiğin erişilmez idi,

Başçı eşiği pek idi!

Kağan yargısını aldın mı!” (Direnkova, 2014, s.90).

Kapı ve eşik kavramları tefin ilk kez kullanıldığı ayindeki dualarda üst dünyanın hâkimi Ülgen ve onun yardımcı ruhlarıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır:

“Ülgen’in eşiği Kagır-Kağan,

Üç kapılı Kara-Adam!

Han payı Han’a ulaşsın,

Beyin payı Beye ulaşsın.” (Direnkova, 2014, s.42).

Kam yirmi tane örötü (örögi) veya dişil göksel ruh çağırırken Kağan Atam’a seslenerek, “Kapısı-yeşil bulutlar” ve “Kara samurdan kapılı” der (Direnkova, 2014, s.48, 50-51). Kam ayin sırasında tolu alas icra ederken toluya “Altı kapılı ak tolu” der (Direnkova, 2014, s.33). Kam yeniden yaratıldığı ruhu çağırıldığı esnada söyledikleri arasında “Altın kapılar açılır, kapanır” der (Direnkova, 2014, s.60). Kam ayininde 27

tane yeryüzü yoluna başvurur, bunlardan yirmi dördüncü yeryüzü ruhuna kam şöyle seslenmektedir:

“Zengin kıyılarda parıldayan!
Üç gök seninle tepinen,
Demir kapağı kapan,
Tan kızılığında çıkan!
Altın kapı açılıp-kapanan,” (Direnkova, 2014, s.45).

Yirmi beşinci yeryüzü ruhuna ise kam şöyle seslenmektedir:

“El anası Enkey-Kağan
İki gözü parıldayan,
Yer tünüğünün iyisi-Kağan!
Han payı Han’a ulaşsın,
Bey’in payı Beye ulaşsın.” (Direnkova, 2014, s.46).

Kam ayın sonunda töşlerini sallar, tefine vurmaz ve kendisine verilen kâseden eşik(pozogo) iyesine serpiştirir ve ona yönelerek seslenir. Son cümlesi “Üç eşikli Kara Gööş-Kağan!” olur. Bu cümleyle yeni tefle yapılan kamlık ayini biter (Direnkova, 2014, s.90-91). Kam teflerinin bir diğer önemli yanı üzerindeki resim ve sembollerdir. Tefin üzerindeki resim ve semboller bize kamlık geleneğindeki çeşitli noktaları göstermektedir (Potapov, 2012, s.243-244). Tef resim ve sembollerinde üçlü dünya modeli, kamın yolculuğu ve geçiş noktası olan gök cisimleri tasvir edilmiştir. Çeşitli semboller kamın yeteneğini destekler niteliktedir. Kâinatın gök, yer ve yeraltı olarak üç bölgeye ayrılması inancı, görsel olarak kam tefinin derisi üzerine yapılan ve kâinatı sembolize eden resimlere yansımıştır (Potapov, 2012, s.51). Çelkan ve Kumadin kamları tefin resimlenen deri kısmını bir çizgi ile iki kısma ayırır, yukarısı gökyüzünü aşağısı yeryüzünü temsil eder (Potapov, 2014, s.82). Altay-Sayan kamları, göklere yolculuk yaparken öğrendikleri yollardan gider ve tanrı katlarına çıkarken gök katlarını sırasıyla geçer. Kamların yollarını bulması teflerinde tasvir edilen gök cisimlerine ve diğer araçlarla sağlanır (Potapov, 2012, s.176). Altay-Kiji kamları Gök tanrılarına yaptıkları ayinlerde kullandıkları tefte Üst Dünya’nın temsili haritası, güneş ve dört yıldız tasvir edilmiştir. Bu tasvirler, sadece Üst Dünya’ya çıkabilen ulu kamların teflerinde bulunmaktadır (Aleksyev, 2013, s.212). Tuba kam tefinin iç kısmı yıldızlar, iki gökkuşağı, bulutlar ve tayganın sembolik tasviri ile üst tarafı gökyüzü, ay

ve hilal, deniz tayga iyesi, tayga, deniz ve ona dökülen nehirler, ok atan kam, geyik, inek ve buzağısı, dağ keçisi, keçi ve oğlağı ile alt tarafı ise yeryüzü tasviri ile kaplıdır. Tefin dışının üst tarafında gökyüzü ve gökkuşağı, yıldızlar, bulutlar ile güneş, ay ve hilal, şaman kuşu (kartal), üzerinde karakuş (efendi) bulunan kutsal kavak ağacı ve ok atan şaman tasvirleri vardır. Kaçın kam teplerinde gök, yeryüzü ve yeraltı bölümlerine ayıran çizgileri tefi üçe bölmüştür ve şeritler kamın yolunu ifade eder. Ayrıca kâinatın özel noktalarını sembolize eden gök cisimleri ve takımyıldızlarının tasvirleri vardır (Alekseyev, 2013, s.222-224). Hakasların Koybal boyundan bir kadın kam tefinin tasvirinde yıldız, delik şeklinde yuvarlak olarak tasvir edilmiştir (Alekseyev, 2013, s.228). Kuşkusuz yıldız şeklinde tasvir edilen delik kamlık geleneğindeki kâinat anlayışında kamın geçişleri, giriş ve çıkışları sağladığı bir noktadır. Kamın en önemli yardımcı ruhlarından “kapı ve eşik iyesi” olarak tasavvur edilen yardımcı/eş ruhun tasviri kam tepleri üzerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu teplerde tasvir edilen sür, görünen veya görünmeyen nesnenin görüntüsüdür ve sadece tasvir edilen bir nesnenin adı değildir. Teleüt tefinde, beyaz renk olan ve tefin alt kısmında bulunan karede ‘kapı iyesi’ “äjik biyning sürü (kapı iyesinin tasviri)” olup insan gibi çizilmiştir. Resmin altında bulunan sür kelimesi insan gibi yapılan çizimin kapı iyesinin görüntüsü veya tasviri olduğunu açıklamaktadır (Potapov, 2012, s.90). Potapov’un teplerde bulunduğunu haber verdiği kapı iyesi tasviri, Direnkova’nın “Äjik tänäräzi’(gökyüzünün kapısı)” ve “äjik sakçızı (eşiğin muhafızı)” olarak adlandırdığı içinde insan figürü olan dörtgenlerde karşımıza çıkar. Bu figürler, insanın yaşam meskeni olan evlerde bütün kapıların iyesi olan “Kara-Adam”ın epiteti olarak kabul edilir. Bu ruhun görevi kamı korumaktır. Bu işlevi ile kamın yardımcı ruhudur yani onunla eştir. Aynı zamanda eşik iyesi de olan bu iye “Pozogonın äzi Kara-Adam’ın oğlu kara Gööş-Hana”dır. Kam ayin esnasında bir yere gidecekse bu ruhun onayıyla gider. Kam, kamlık yapmaya başlamadan önce onun yardımı ve desteğini talep etmesi gereklidir. Bu ruhun izni olmadan kamın herhangi bir ruha yolculuğu oldukça risklidir. Dikdörtgenin ortasındaki insan figürü, “äjik biynin sürü (eşik iyesinin tasviri)” olup resmi beyaza boyanır (Direnkova, 2014, s.30).

4.5. Türk Destanlarında Kapı ve Eşik

Mekânlar, insanlık tarihi boyunca birçok işlevi ile öne çıkmış, insanoğlunun ihtiyaçları değiştikçe şekillenmiş ve çeşitlenmiştir. Destanlara yansıyan şekliyle insan, kendisini dış çevreden ayıran ve kendisine özerk bir alan yaratan bir mekân olarak yaşam mekânından çıktığında artık açık dünyadadır, ilkel insan için bu dünya birçok tehlikeyi barındırır, kendini korumak için eve geri dönen insan korunaklı bir yere dönmüş olur. Bu bağlamda insanın mekânla olan bağı ve özdeşleştirilmesi insanın yaptığı birtakım davranışlarla pekişmiştir. Destanlarda kahramanların yaşam mekânları çeşitli meskenler olmuştur. Destanlarda kahraman ya da kahramanların yaşam mekânı olan saraylar, çadırlar, otağlar, yurtlar, kaleler, şehirler onların açık dünyaya çıktıkları ve sonra geri döndükleri yerler olarak kapı ve eşik gibi unsurlarıyla ve bu unsurların nitelikleri ile tasvir edilir.

Türk kültüründeki mekânların önemli unsurlarından olan kapı ve eşiklerine dair var olan algı destanlarda çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Kapı ve eşik mekânı oluşturan önemli ve olmazsa olmaz bir unsur olup aynı zamanda mekânın tümünü ifade eden bir unsura dönüşmüştür. Türk destanlarında mekânlar ve mekânların unsurları destan içerisinde yer alan önemli ayrıntılardandır. Mekânlar, yaşam mekânı üzerinden düşünülerek destanlarda yer almıştır. Ev, geleneksel düşüncede düzenin simgesi olarak “merkez”e konmuş ve bu yönüyle destanlarda anlatılmıştır. Kapı ve eşik bu bağlamda merkeze giden yolda bulduklarından merkezi işaret eden önemli unsurlar olmuştur. Ögel’e göre,

“Evin, kapısı, çatısı, penceresi ve direği bu dört şey, Türklerde, evin esasını oluşturur. Bunların hepsinin de, destanlar ile dualarda ayrı ayrı yerleri ve değerleri vardır. Bunlara, ocak ile bacayı da katmak gereklidir. Eski Türk destanlarında, “50 kapılı, 40 pencere, 30 kirişli evlerden söz açılır. Kapı için söylenen eşik sözü, evin bütünü için de söylenir. Kuzey Türk destanlarında çoğu zaman ev yerine ‘eşik göründü’ yani bir ‘ev göründü’ deniyordu” (1995, s.27).

Türk kültüründe mekânın unsurlarına verilen önem destanlarda çeşitli uygulamalar ile işaret edilmektedir. Manas destanında mekânın açıklıkları olan baca deliği ve tündüğü gibi unsurlarına yapılan saçılar ile saygı veya tehditler ile korku duygusu hisseden insan mekânın açıklıklarına dair ikili bir yaklaşım sergiler. Mekânın tüm unsurlarına verilen değer ile önemlerine yapılan ritüel vurgusu ile destanlardaki mekân tasavvurunun derinliği görülmektedir. Manas destanında çadır açıklıklarında

olan “baca deliği” ne yapılan yağ saçısından bahsedilir (Gülensoy, 2002, s. 48). Manas destanında Manas’a zarar vermek isteyenlerin çadırının tündüğü, tündüğü örten keçesi ve kapısının üst sövesi ve çadırın duvarı temelinden yıkılmak yoluyla yok edileceği ifade edilmektedir evin önemli unsurları burada bu şekilde sıralanmaktadır (Gülensoy, 2002, s.89-90).

Türk destanlarında evi anlatmak için kapı ve eşik kelimeleri birbirinin yerine kullanılmaya başlanan iki kelime olmuştur. Evin sınırları, mekânın koruma altında ve özerk bir alan olduğunu gösterir ve mekândaki insan topluluğunun birlik ve beraberliğini simgeler. Ayrıca kapı ve eşik, ev sahiplerini korumasının yanında mekânın korumasını sağlar. “Sekiz köşeli taraf, altı köşeli Altay, altı kenarlı Altay” gibi deyimler tüm koruyucu ve kapsayıcılığı ile bu sınırları temsil eder. Kahramanlık destanlarında zaman zaman sınırlar fantastikleşir. Kahramanın çadırları şöyle nitelenir: “Altmış iki duvarlı beyaz çadır, yetmiş yedi, altmış sekiz köşeli beyaz çadır”(Lvova vd., 2013a, s.82). Destana yansıyan şekliyle mekân tasavvuruna bakacak olursak,

“Oğuz Han’ın ordusu yolda giderken büyük bir ev gördüler. Damı altından, pencereleri gümüşten ve demirdendi. Evin kapısının anahtarı yoktu. Orduda Kagul adlı akıllı bir adam vardı. Oğuz ona: ‘Burada kal, aç, sonra orduya gel’ dedi ve ‘Kalaç’ adını verdi” (Ziya Gökalp, 2014, s.114).

İlkel insan tasavvurunda mekân muhtelif sınırlarla kapalı olması ile dış dünyadan ayrıldığı için yurdun sınırlarına bu haliyle dâhil olamayacağı için düzensizlik demektir. Düzensizliği çözen ve düzen getiren Kalaç vasıtasıyla Oğuz Han iç dünya ile dış dünyayı, düzensizlik ile düzeni ve daha birçok kavramı eşitlemiştir. Mekânın açılan kapısı özel bir evin kapısıdır zira ev altın, gümüş ve demir metallerinden yapılmıştır. Bu evin kapısının yapıldığı malzeme söylenmemekle beraber kapı, ev gibi özel malzemedan yapılmış olmalıdır. Kapı üzerine düşünmeye devam ettiğimizde bir kapı vardır, kapalıdır ve açılması gerekmektedir. Yol üzerindeki bir ev kapısı açılarak ele geçirilecektir yani gerçek dünya ile evin içindeki dünya arasındaki engel kaldırılacak, fethedilen toprak üstünde kapalı bir alan dahi bırakılmayacaktır. Benzer bir durum Ergenekon menkıbesinde vardır bu menkıbede durum tam tersidir. Kapalı bir alandan dışarı çıkılacak bir geçit veya bir yol yoktur. Çıkışı sağlamak demirin eritilmesiyle olur yani geçit ya da kapı demirdendir (Ziya Gökalp, 2014, s.119). Türklerin yaşadığı coğrafyalarda yaygın olarak karşımıza çıkan

“Demirkapı” isminin kökeninin bu menkıbe olması muhtemel gözükmektedir. “Demirkapı” eski vatandan çıkış ve yeni vatana giriş noktası olarak hem bitiş hem de başlangıcı ifade eden mitik ve epik bir sınırdır. “Temir Kapu”, Nart Debet ve Satanay Biyçe ilgili destanlarda geçen bir yer adı olarak büyük olasılıkla Dağıstan bölgesindeki Derbent yani “Demirkapı” şehridir. “Temir Kapu”, Karaçay Malkar Nart destanlarında karşımıza çıkan kültürel bir yer adıdır. Nart destanlarında “Demir Kapu” dev ve insanoğlundan askerleri olan bir yer olarak geçer. Özümek ve Sagatay onları yener, “Demir Kapu”yu aşar (Tavkul, 2011, s.236, 238, 269).

Geleneksel Türk dünya görüşüne göre, mekânların çeşitli unsurları önem arz etmektedir. Türk destanlarını incelediğimiz bu bölümde destan dilinde ifade edilen mekânın önemli unsurları arasında kapı ve eşik vardır. Bir mekânın kapı ve eşiğinin oluşu veya olmayışı mekânın gücünü ya da eksikliğini ifade etmektedir. Bu bağlamda kapı ve eşik noktasından muhkem olan mekânlar ideal olmalıdır. Huban Arığ Destanı’nda Hıtay Arığ’ın ulu yurdunu Hara Han yerle bir etmiştir. Hıtay Arığ’ın evinin durumu kapısının ve tünüğünün ezilmişliğiyle, kapıdan giren saksaganların tünükten dışarı uçmasıyla, tünükten giren kuzgunların kapıdan dışarı uçmasıyla ifade edilmektedir. Destanda yerle bir olan diğer mekânlar için benzer ifadeler kullanılmıştır (Davletov, 2006, s.36, 64, 104, 205). Mekân sahip olduğu tüm sınırları ile bir bütündür, sınırlar kalktığında ya da sınırların bütünlüğü bozulduğunda anlamını yitirmektedir. Destandaki ifadeler bize Hıtay Arığ’ın mekânının bütünlüğünün bozulduğunu anlatmaktadır. Kazak destanlarından Kırım’ın Kırk Batırı destanında mekânların önemli noktalarından mutlaka bahsedilir, kapı ve eşik kadar kerege, şarırak, uvığı gibi açıklık noktaları da önemlidir (Sengirbayev, 2007, s.35, 527, 757, 995, 1015).

Mekânların içi ile dışı ve bu alanların kesişim noktası olan giriş kısmının önü, Türk dünya görüşüne göre girişi saran ya da ona giden yolda basamak gibi düşünülen başka bir eşik alanı oluşturmaktadır. Mekân içiçe geçen halkalar içinde bir merkez olarak tasavvur edildiğinden merkez ve merkezin dışında onu saran ve farklı anlamlar yüklenen belirli alanların var olduğu düşünülmüştür. Kapının önü, kutsal ile bağı olan alanlardan biri olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda Edigey destanında Toktamış Han yorumcuya rüyasını anlatırken kapısının önündeki “bay-tirek”in yıkıldığından bahsetmektedir. Yorumcu “bay-tirek”in Toktamış Han’ın kendisi, doksan direkli sarayı ve tuğu olduğunu söyler. Öyleyse gerçek hayatta evin önündeki kavak ağacı konumlandırması kutsal merkez olan ev ile evin dışındaki ilk alandan Tanrı’ya uzanan

yolu ifade etmekte ve beyin kendisinin kutu ile sarayı ve tuğu sembolize etmektedir (Sulti, 1998, s.113-114).

Destanlarda şehirler, kaleler ve otağlar gibi mekânların açıklıkları yani kapı ve çevresi tehlikenin geldiği ya da olumsuz durumların yaşandığı yerdir. Bu yüzden şehir kapıları herhangi bir tehlikeye karşı sağlamlaştırılır. Kazak destanlarından Alpamış ve Kambar Batır destanında Tayşık Han tehlikeyi şöyle dile getirmektedir: “Şehrin girişini kana boğdu/Kapı ağzını toza boğdu” (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.89, 92, 113). Kazak destanlarından Avez Batır destanında Akbilek Avez Batır ile gittiğinde kapının önünün ak çamur olduğunu söyleyerek kızar (Jumadilova, 2015, s.75). Kazak destanlarından Kırım’ın Kırk Batırı destanında Kazı’ya kapı önünde pusu kurulur o da bu pusuyu dağıtır (Sengirbayev, 2007, s.339). Kırgız destanlarından Kurmanbek destanında Kurmanbek’in eşi Kanışay, kapı girişinde kılıç ile kendi canına kıyar (Mukasov, 2013b, s.135-136). Kazak destanlarından Er Tokımbet destanında düşmanı “Birali’nin kapısına gelir/Hançerle kapıya vurur/Demir evdeki tulparını/Kahraman Tokımbet yedeğine alır” (Jumadilova, 2015, s.191). Kazak destanlarından Er Tokımbet destanında Tokımbet Ayeke’nin evine gelerek müsaade istemeksizin onun yatağına kadar sokulur ve bıçağı çekmesine rağmen onu öldürmez, mekânlara girişte izin almamak destanlarda sadece güçlü olana özgü bir durumdur (Jumadilova, 2015, s.204). Kahraman tutsaklıktan kurtulur kurtulmaz bulunduğu mekânı terk eder (Jumadilova, 2015, s.207). Kahraman için bir engel olan bu tutsaklık ev gibi mekânlarda gerçekleştiğinde bunun kısa süreli bir engel olduğunu söyleyebiliriz. Bu engel aşıldıktan sonra Tokımbet Ahmet ve Birali’nin evinde törelere uygun şekilde girer, selamlaşır (Jumadilova, 2015, s. 208). Ancak istediği atı almak için Birali’nin kapısını param parça ederek atı zorla alır (Jumadilova, 2015, s.210). Kazak destanlarından Kırım’ın Kırk Batırı destanında Orak Kozan’ın şehrine geldiğinde kapıyı açıp onu yakalamak ister. Orak, giriş kapısı açılınca kapıdan bakıp içeri girer, kapı ve yaylarına saldırır ancak kapı kapanır ve Orak Kozan ile konuşur (Sengirbayev, 2007, s.282-283). Hile ile mekânın sınırlarına dâhil edilen Orak kuyudan ve Kozan’ın şehriden kurtularak güç kazanır (Sengirbayev, 2007, s.284-285).

4.5.1. Kapı ve Eşiğin Ev-Evren Tasavvurundaki Önemi ve Diğer Dünyalara Açılan Eşdeğer Açıklıklar

Türk kültüründe dünya üç katmanlı olarak tasavvur edilmiş dünya tasavvuru destanlara yansımıştır. Üç katmanlı yapıda yeryüzü ile gökyüzü arasındaki en önemli

unsur ve geçiş noktası özelliği olan açıklık “Kutup Yıldızı” yani “Altın Kazık” Maaday Kara Destanı’nda Köğüdey Mergen’in eşi Altın Küskü’dür. Tanrı kapısının eşiği nasıl Kutup Yıldızı ise Maaday Kara’nın eşiği, Altın Küskü’dür.

“Altın-Kazık dediğimiz yıldız var

Ay-Kağan’ın biricik kızı

Altın-Küskü işte o diye söylenir” (Bekki, 2007, s.565).

Eşlerin gerçekte ve tasavvurda birbirini tamamlama özelliği böyle bir eşleştirme yapılarak ifade edilmiştir. Maaday Kara Destanı’nda Köğüdey Mergen ve eşi Altın Küskü ile birlikte göğe yükselerek yıldız olmuştur (Bekki, 2007, s.37). Maaday Kara Destanı’nda Köğüdey Mergen’den Altın Küskü’yü alabilmesi için başka dünyaya geçip orada yaşayan balinaların altın kanadını getirmesi istenir. Balinaların olduğu yer, “Açılıp kapanan (dağın) arkasında”dır (Bekki, 2007, s.544). Maaday Kara Destanı’nda dünyalar arası geçişi dağ ve kayaların arasında bulunan açıklıktan yapar:

“Yer ile göğün birleştii yerde

Yetmiş dağın arasında

Cer-Cumar’ın⁹ eteğinde” (Bekki, 2007, s.363).

Köğüdey-Mergen atıyla başka dünyaya açınıp kapanan kayaların arasından geçer:

“Köğüdey-Mergen

At ön ayaklarıyla ileri atılırken

Eyerin arka kaşından tutundu

Arka ayaklarıyla sıçrarken

Eyerin ön kaşından tutundu

At ikinci kere sıçrayınca

Aklı başından gitti

Yedi gün yol aldıktan sonra

Kendine gelip etrafa bakındığında

Pamuk yeyeli koyu kır at

Açınıp kapanan kayaların

⁹ Cer-Cumar: Karşılıklı iki dağın birbirine kavuştuğu nokta, bir tür kapı.

Bir sıçrayışta ötesine geçmişti” (Bekki, 2007, s.442).

Maaday Kara destanında Kara Kula at çakını çıkarmak suretiyle üç dünya arasındaki bağlantıyı koparmak ister:

“Eşiğin önündeki dokuz köşeli gümüş çakıyı
Yerinden çıkarmak istedi, çıkaramadı” (Bekki, 2007, s.382).
“Bunu duyan Kögüdey-Mergen
Öbür tarafa baktı
Yer ile göğün birleştiği yerde
Yedi sarı çadır duruyordu/Eşiğindeki at çakında
Yedi sarı at duruyordu” (Bekki, 2007, s. 447).

Huban Arığ, üç dünya arasındaki geçişleri kullanabilen bir kahraman olarak Ak dağ doruğunun dört tutamaklı kapısına gelip konuştuğunda kapıyı açar. Huban Arığ içeri girdiğinde altından altı kat üstünden yedi kat demir kemerle kuşanıp kilitlenir. İçeride Ah Molat vardı, Huban Arığ içinde bulunduğu mekânın tünüğü ve geri dönüp gidebileceği bir kapısının olmadığını fark eder (Davletov, 2006, s.176-178). Hakas destanlarından Altın Taycı destanında Altın Arığ’ın üçlü dünya tasavvurunu ifade edecek şekilde dünyalar arasında yaptığı yolculuktan bahsetmektedir. Tolay Arığ’a gittiğini ve göğün deliğini geçtiğini ifade etmektedir (Killi Yılmaz, 2013, s.67). Tolay Arığ’ın arkasında duran ihtiyar Közer Han, yerin yükseği gök kayaya koşarak gök kapısına ulaşip saçı yapmaktadır, dua etmekte ve yalvarmaktadır:

“Ulu yurdum ulumak üzere
Küçük yurdum kişnemek üzere
Gölge veren gök kaya efendim
Kapın bacan açılısın
Kılıç boynuzlu kır boğayı
Sıkıntıya düştüğümde çağırırım
Dara düştüğümde çağırırım
Dara düştüğümde çekerim
Ulu kayanın iyesisin
Ulu yurdumun kapısısın”

deyince gök kayanın kapısız yerinden kapı açılıp, bacasız yerden baca deliği çıkıp kılıç boynuzlu boz boğa çıkar (Killi Yılmaz, 2013, s.182-183). Coodarbeşim destanında çadırlar tündük(çadırın kubbesi) gibi üst dünya ile bağlantılı unsurları ile öne çıkarılır (Alimova, 2017, s.169). Şor destanlarında üçlü dünya tasavvuruna dair ifadeler mevcuttur:

“Alt kısmı altmış yerin katmanın üzerinde

Altı direğin üstünde duruyor

Üst kısmı üç göğün üzerinde

Üç saçakla süslenmiş duruyor” (Çudoyakov, 2007, s.189).

Edigey destanında, Edigey Kıpçak Bey ile olan savaşında Edigey’in kılıç vuruşu, gök kapısının açılıp ona oradan gelen destek ile olmaktadır (Sulti, 1998, s.125). Gökyüzü üçlü sistemin en üst katmanı olmasına rağmen Tanrı ile insanlar arasındaki geçiş bölgesi olarak kullanılmıştır. Türk destanlarından Kozın-Erkeş destanında Ülgen göğü açarak yeryüzündeki bahadırların güreşini izler (Potapov, 2012, s.288).

Üst dünyaya açılan kapılar kadar alt dünyaya açılan kapılar da destanlarda anlatılmaktadır. Altayın Salam destanında Ay Kan güçlerinin azaldığını, ölümün kaçınılmaz olduğunu hisseder. O zaman kendi karısını Ak Oy Arıg’ı yanına çağırır, onun beyaz kayaya gidip, dağın üçlü kapısını açmasını, gece karanlığından daha kara olan atı çıkarıp, Köök Kan’ın gelip kendisine sahip çıkması için Köök Kan’a yollamasını ister. Ak Oy Arıg beyaz kayaya koşar, kapının yanında yedi köşeli bakır varyosu görür, onu kaldırmaya çalışır, ancak kaldıramaz. Bakır varyosunu pek çok defa başarısız kaldırma denemesinden sonra o yere yıkılır ve çaresizlikten acı acı ağlar. Birden bire insan sesi duyar, başını kaldırıp kır saçlı ihtiyar kadını görür. İhtiyar kadın ona ne olduğunu sorar. Ak Oy Arıg düelloyu anlatır, beyaz kayanın kapılarını açıp karanlık geceden daha kara olan atı çıkaramaz, onları mutlak bir ölüm beklediğini söyler. Yaşlı kadın çok kolayca yedi köşeli varyosu kaldırıp, üçlü kapılara vurur, kapılar açılınca kayanın altından kara at çıkar. Ak Oy Arıg attan hemen Köök Kan’ın yanına koşmasını, Köök Kan’ın gelmesini ve dostu Ak Kan’a sahip çıkmasını ister (Çudoyakov, 2007, s.58-59). Huban Arığ destanında Hara Han’ın yere gayretle basılmasından sonra kırk kapılı kara kayanın kırk kapsımın açıldığı ifade edilmektedir (Davletov, 2006, s.30, 34). Huban Arığ destanında Pora Han’ın kırk köşeli, kırk tutamaklı ve kırk kapılı kara kayası vardır, buradan geçen Alplerin ve yiğitlerin canını

almaktadır (Davletov, 2006, s.146, 148). Pora Han'a ait olan kara kayanın açılan kapısı Orta Dünya ile Alt Dünya'yı birbirine bağlamaktadır. Huban Arıĝ kırk doruklu, kırk kapılı kara kayanın yanına gelip kapıyı açar ve içeri girdiğinde birçok alpın canının alındığını görür. Ayrıca korumalı kapı ardına kadar açılıp eşikli kapı açılmak üzere itilir. Kırk doruklu, kırk kapılı kara kaya Kök Nincil ve Sarıĝ Sayın adım atarak girerler orada olanları görüp konuşurlar. Ardından girdikleri yerden geri çıkarlar (Davletov, 2006, s.158-159). Huban Arıĝ annesi ölünce ağlar ve üzülür, ancak kara kayanın içinden çıkar, çıktığında kara kayanın kapısı kapanır ve kilitlenir (Davletov, 2006, s.190). Şor destanlarından Altayın Salam destanında at konuşup Altayın Salam'ın öldüğü yeri gösterir. Kız kardeşi ağabeyinin bedenini bulur ve dağın kapısını açması için kayaya seslenir. Kapı açılır, kız kardeşi ağabeyinin ölü bedenini dağın içine saklar ve kendisi gider (Çudoyakov, 2007, s.55).

Özbek destanlarından Rüstem Han destanında Sultan Han'ın eşi Hürayim onun ortanca eşidir, diğer iki eşi Hürayim için kötülük yapmaya karar verir. Orta dünya insanlarından farklı olarak kötü insanlar destanlarda yeraltı ile bağlantılı olarak konumlandırılmıştır. Bu mekânlardan biri de mağaralardır. Kadınlar mağarada Mamagül adlı kötü yaşlı kadını bulur. Destanlarda mekânlara bakarak üçlü dünya tasavvurunu ve bu tasavvur ile belirginleşen sınırları görebiliriz. Mağara burada alt dünyaya ait bir mekân olduğundan oraya kötü kişi konumlandırılarak orta dünya ve alt dünya arasındaki sınır insanların özellikleri ile eşleştirilerek ifade edilmiştir (Fedakar, 2016, s.41).

Maaday Kara destanında mekânların açıklıkları, diğer dünyalara en yakın olan noktalar olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda eşik ve eşik önündeki at çaklarının tasviri dikkat çekicidir. Eşiğin önüne konumlandırılan at çakı üç dünyayı birleştirir. Mekânın özelliği at çakının bulunduğu eşiğin önünden eşikten başlayarak merkeze doğru özelleşir. Mekânın merkezinde kahraman vardır:

“Doksan köşeli muhteşem taş çadırın eşiği önünde/ Dokuz köşeli gümüş at çakı vardır/Alt ucu aşağı dünyadadır/Aybistan ona at bağlar/Üst ucu üst dünyadadır/Üç Kurbustan ona at bağlar/Onun tam ortası/Kara Kaltar güzel atlı/Maaday Kara bahadırın/At bağladığı yerdir/Doksan köşeli muhteşem çadırda/Yedi ayaklı bakır yatakta /İhtiyar Maaday Kara/Derin uykuya dalmıştır.” (Bekki, 2007, s.354).

Maaday Kara Destanı'nda Kara Kula at çakını çıkarmak suretiyle üç dünya arasındaki bağlantıyı koparmak ister:

“Eşiğin önündeki dokuz köşeli gümüş çakıyı/Yerinden çıkarmak istedi, çıkaramadı” (Bekki, 2007, s. 382). “Bunu duyan Kögüdey-Mergen/Öbür tarafa baktı/Yer ile göğün birleştiği yerde/Yedi sarı çadır duruyordu/Eşiğindeki at çakında/Yedi sarı at duruyordu” (Bekki, 2007, s.447).

4.5.2. Kapı, Eşik ve Birey

Geleneksel Türk dünya görüşüne göre mekân birey ile özdeş düşünülmüştür. Büyük ya da küçük ölçekli tüm mekânlar bireyi merkeze alır. Evin içi ve dışı bağlamında düşünüldüğünde ev kadının, dışarı ise erkeğin dünyasıdır ve bu iki dünyanın sınırı mekânın kapısı ve eşiğidir. Kapı ve eşik gibi keskin olarak çizilmiş sınır Şor destanlarında tembellikle suçlanan erkeğe kadın tarafından şöyle seslenilmektedir: “Evlendiğimizden beridir eşiği geçip altın sarayından dışarı çıkmadın. Kadınlar gibi evde yaşarsın! Adın-sanın senin çok uzaklara yayılmıştır!” (Lvova vd., 2013b, s.222). Bu bağlamda kültürel mekân tasavvuruna göre düşünüldüğünde erkeğin dünyası evin eşiğinden başlar ve boyunun temsil ettiği bütün bölgeye yayılır (Lvova vd., 2013b, s.222). İki dünya arasındaki geçişlerde bu sınırı vurgulayan bir duraksama söz konusudur. Aynı zamanda her iki dünyanın sahipleri bu duraksama ve sonrasındaki geçişte vurgulanır. Tayga iyesine evlilik bağıyla bağlanmış avcının avdan geri dönüş merasiminde avcının teri soğumadan eve girmemesi, avladığı hayvanları götürüp eve sokmaması ve evin kadınıyla konuşmaması başka bir dünyadan gelmesi dolayısıyla dünyaları geçerken sınırları geçmesinin düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Dış dünyadaki erkek ve kadın dünyası ayrımı, nesnelere iç dünyaya taşınırken oldukça özen gösterilir. Bu nedenle bu sınırları geçerken kadının avcı olan eşini karşılaşmasına izin verilmez. Avdan dönüş başlangıç ve başka dünyaya gidişin ve dönüşün tekrarı olduğundan kutsaldır (Lvova vd., 2013c, s.179). İlkel düşüncede, erkeğin kapıdan girişi mekân bağlamında sınırların vurgulanmasıyla kutsal bir ana dönüştür. Bu kutsal an mekânın başlangıcıdır, bu gibi kutsal durumlarda kadınlar bu kutsallıktan uzak tutulmaya çalışılır, kutsallığın bozulması istenmez.

Türk destanlarından Huban Arığ destanında yaşam mekânı olan yurdun içindeki alp, “yurdun iyesi” olarak nitelenmektedir (Davletov, 2006, s.2). Hakas

destanlarından Altın Taycı destanında kahraman mekân ile özdeşleştirilir. Tolay Arıĝ zırhını giyerken kafesli çadır ev olarak nitelenen mekânı çevreler, çemberli çadır ev ile birlikte döner. Mekânın başköşesinde ak keçede oturan Altın Arıĝ, elindeki içeceklerle önce ateşe sonra kapıya ve son olarak duman deliğine saçı yapar (Killi Yılmaz, 2013, s.179). Yaşam mekânları kam gibi toplum içinde çok kimlikli bireyler için aynı zamanda çeşitli ritüellerin yaşatıldığı ve uygulandığı yerler olmuştur. Maaday Kara destanında kamlık törenleri tamamen sınırlandırılmış bir alanda bir ortamda yani kapı ve eşiğin iç kısmında yapılmaktadır:

“Akşama doğru yeraltından /Akağaç kabuğundan davulu ile şaman Tordoor’u alıp geldi /Kapıları sıkı kapatıp /Bacaları örtüp/Bütün delikleri tıkayıp /Akağaç kabuğundan davullu şaman Tordoor /Ruhları çağırarak ayine başladı /Olduğu yere döndü” (Bekki, 2007, s.483).

Şor Türklerinde ozanlar, pencereyi tıklatan ve haycıya yardım eden bir ruhun olduğuna inanır. Mekân kamlık geleneğinde bir bütündür, mekânın sınırları diğer ruhlar için keskin ve geçilmez noktaldır. Kam Amzorov rüyasında evinden alınır ancak gerçekte bırakıldığı yer mekânın kapı önüdür (Çudoyakov, 2017, s.34-35).

Türk destanlarında otağ, çadır, yurt olarak ifade edilen çeşitli mekânlar, kahramanı merkeze almalarından ötürü önem taşır. Coodarbeşim destanında Coodarbeşim’in konumlandırılması “ak çadır”da yattığı söylenerek yapılmıştır (Alimova, 2017, s.137). Kazak destanlarından Alpamış destanında kahraman, yurdu ile özdeş tutulmuştur. Yurdun veya otağın merkezindeki kişi Alpamış’tır tüm sınırları ile yurt Alpamış’a aittir (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.62,76-78, 82, 85-86, 92). Şor destanlarında yerin merkezinde olduğu düşünülen kahraman, mekânın merkezine konumlandırılır (Çudoyakov, 2007, s.181). Kazak destanlarından Er Tokımbet destanında Tokımbet olgunlaşan bir genç ve er olarak çadıra konumlandırılır. Destanın kahramanı, böylece mekân olarak merkezi bir konumdadır (Jumadilova, 2015, s.181).

Kırgız destanlarından Er Soltonoy destanında yurt, kahraman Er Soltonoy tarafından tüm sınırları ile sahiplenilen yüce bir yerdir. Kahramanın destanlardaki mekâna konumlandırılması çok önemlidir. Kahraman yurdun muhkem sınırları ile yegâne sahibidir ve bu anlayışla mekânın merkezine konumlandırılmıştır. Mekân anlayışı destanda evden başlayarak evrene kadar oldukça geniş olup kahraman ile özdeşleştirilmiştir (Akmataliyev vd., 2010, s.36). Kazak destanlarından Alankay Batır destanında kahraman ile yurt özdeşleştirilerek ifade edilir, kahraman yurttadır, yurttan

çıkması yani onun sınırlarını aşması ancak zaruri durumlarda gerçekleşir. Destanlarda yurt kavramına yapılan bu vurgu kahramanın taşıdığı kutla ilgili olmalıdır (Alpısbayeva, 2010, s.51, 64, 69, 77, 88, 105, 110-112, 200-201). Destanlarda yurtların keskin sınırlarla etrafından ayrılmış mekânlar olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Alankay Bahadır uykudayken Tumanzor'un bahadır kırk yiğidi ile iki yurt sınırını gözler ve Alankay bahadırın boştaki atını görür. Alankay Bahadır destan dilinde semantik olarak bulunduğu konum itibarıyla tehlikededir, merkezden uzaktadır, sınırdadır ve bu içinde bulunduğu durumu karşılar (Alpısbayeva, 2010, s.79-80). Çeşitli mekânların kapılarında özellikle koruma işlevinin öne çıktığı yerlerde nöbetçiler bulunmaktadır, kapıda duran iki nöbetçi Tumanzor'un öldüğüne şahit olur (Alpısbayeva, 2010, s.136). Destanda mekân herhangi bir olumsuz durum karşısında kişinin tüm anlamı yüklediği bir anlatım unsuru haline dönüşebilir, böylece mekânın çeşitli unsurlarının dilsel ve anlamsal ifade bütünlüğündeki önemi ortaya çıkar. Akkerbez kız abisi, Alankay'ın ölüm haberini aldığı anda "Şanırağım (Çadırın en üst noktası, kubbeyi oluşturan yuvarlak) sallanıp/Yıkıldı altın duvarım" der (Alpısbayeva, 2010, s.147). Alankay'ın anne babası oğlunun geldiğini duyunca çadırın içinden çıkarak görünür, Tınım adlı yengesi ise kapının önünde sesini tanır (Alpısbayeva, 2010, s.201). Otağın dışındaki öteki ve yabancı kişi otağa giremez, otağa doğru yürür, eğilir ve selamlaşarak mekâna dâhil olabilir (Alpısbayeva, 2010, s.205).

Mekânlar arası geçişlerde geçit olarak nitelendirilen çeşitli özellikleri birbirinden ayıran sınır noktalar mevcuttur, destanda kahraman Coodarbeşim böyle bir geçitten geçer ve karşısına "yabancı" olarak nitelendirilen insanoğlunun ayak basmadığı bir yer çıkar. Bu şekildeki bir keşif, kahramanın yurdunu genişletebileceği bir yer olarak düşünülebilir. Destanda kahraman yurduyla özdeşleştirilir, yurdunun sınırlarını aştığı andan itibaren ifade edilir, yurtlar kişilerle ilgilidir (Alimova, 2017, s.86-89, 167).

Mekânların çeşitlenmesi yaşanan durumlarla ilgilidir. Kazak Destanlarından Zor Zaman (Dürliğüv) adlı destanda yaşam mekânı olan "ev" düzeni, yeraltındaki "in" ise düzensizliğin ifadesi olarak kullanılmıştır, halk güzel zamanlarda evlerde zor zamanlarda inlerde yaşamak zorunda kalmıştır (Avespayeva ve Elbekov, 2013, s. 47). Özbek destanlarından Huşkeldi ve Belagerdan adlı destanda Göroğlı barınma mekânının zaman zaman mağara olduğunu ifade eder orada kırkları ve gaip erenleri gördüğünü de söyler. Adının aslında Huşkeldi olduğunu söyler (Mirzayev ve İşankul,

2011, s.229, 235, 237, 251, 259, 323, 325). Göroğlı'nın atının yanına bir kapıdan geçerek girer (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.239). Avazhan Hunhar'ın kendilerine yaptıklarını anlatırken kırk gün esaret süresi bitince kapıya iletdiklerini ve kapının altında babası ile kırk yiğidinin kan dökerek galip geldiklerini anlatır (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.365). Öbür dünyaya gidip gelmiş Akkız, Avaz'ı çekip oyuktan kurtarır (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.393, 397). Avazhan destanda koca ninenin kapısı kibleye bakan mekânına varır, burası aslında bir mağaradır Akkız'ı bulma ümidiyle Avaz'ı kapıdan peşine takan ihtiyar onu kapıdan kapıya geçirir ve Avaz'a kötülük edecekken Avaz bunu anlar, mağarayı kazarak kurtulmaya çalışır (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.373-379). Akkızla karşılaşır Akkız onun yolunun yeraltına düşmesini sorgular (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.383). Avazhan Çambil eline vardığında kapıya erişir, kapı kapalıdır, muhafızdan kapıyı açmasını ister (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.455). Avaz, destanda babasını Tevekkel mağarasına gömerek üstüne post örtmüştür, Avaz babasının canını mağaraya giren annesi ve perilerden diler. Avaz'ın duası kabul olur, Göroğlı yerinden kalkar, mağara Göroğlı'nı yaşam ile ölüm arasında tutan bir mekân olarak Avaz'ın yiğitlik yapmasına fırsat yaratan bir mekân olmuştur. Destan dili/mantığı Göroğlı'yı öldürmeden Avaz'ı yiğit yapıp sonrasında her ikisini de destana katmıştır (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.475). Kazak destanlarından Savrık Batır destanında mekân kahramanların konumlandırıldığı ve bu şekilde anlatının semantik zeminine katkı sağlandığı bir unsurdur. Bu bağlamda Sıpatay ve Batırbek kara mağarada konumlandırılmıştır. Daha sonra ovaya kurulan çadırdan bahsedilmektedir (Jumadilova, 2015, s.259-260). Bu destan gibi Kazak destanlarından Suranşı Batır destanında da mekânların ifadesi ve kahramanların konumlandırılması karşımıza çıkar, mekâna dair başka bir unsur yoktur. Suranşı Batır destanında ak çadır ile gök çadırın arka arkaya kuruldukları söylenmektedir. Ayrıca mağaraların kişilerin kullandığı yaşam mekânları olduğu ifade edilir (Jumadilova, 2015, s.272, 274). Mekânların açıklık unsurları destanda çeşitli nitelemeler için kullanılmıştır. Uvrık (Kazaklarda kubbe biçimindeki çadırın yukarısındaki yuvarlak kısım) ve şarırak gibi (Jumadilova, 2015, s.279). Çadırların kapı önünde çarpışıldığı destanda ifade edilmiştir (Jumadilova, 2015, s.284). Destanın ilerleyen kurgusunda Soltonoy Şabek ve Er Kıyır'ı kuyuya attırır. Kalmuk elinde Temir Han ve Bolot Han kuyuya atılır, kurtulmaları ozanlıkları sayesinde olur. Destanda genel olarak kahramanların kuyuya atılması sonrası geçilmesi gereken bir sınır ve eşik vurgusu vardır. Kögöykan rakipleri için kuyu kazdırıp hazır bulundurur ve Kalmuk'un kuyusuna düşenlerle dalga geçer

(Akmataliyev vd., 2010, s.198-200, 219). Kırgız destanlarından Canış Bayış destanında Bayış ve Canış düşman eline düştüğünde mekânsal olarak standaki durumları ile özdeş mekânlara konumlandırılır. Bayış demir ağın içinde, Canış ise dağ geçidinde ve kapısı taştan yapılmış çukur/mezarda kalır (Akmataliyev ve Mukasov, 2013, s.73,78, 91, 100, 102, 107, 137).

Mekânlar ve mekânların kapı ve eşikleri destanlarda kahramanların tutsak olduğu ve daha sonra tutsaklıklarından kurtulduğu sahnelerin anlatımında ön plana çıkar. Kırım'ın Kırk Batırı destanında kahraman mekânla özdeşleştirilmiştir, içinde bulunduğu kaostan kurtulan kahraman Edige'nin statüsü hem de mekânla olan ilişkisi değişmiştir (Sengirbayev, 2007, s.151). Kazak destanlarından Bazar Batır destanında Bazar Batır tutsak düştüğünde ona yapılan hakaretlerden utandığı için çıkmadığını ifade etmektedir (Jumadilova, 2015, s.141). Kazak destanlarından Bazar Batır destanında Bazar Batır'ı tutsaklığından Külkayşa'nın kapı karşısına ve kale yanına gelerek bıraktığı yiyecek içindeki mücevherle demiri keser ve üç yiğitle iç kapıdaki kişiyi öldürerek kapıya doğru ilerler (Jumadilova, 2015, s.147-149). Kazak Destanlarından Zor Zaman (Dürligüv) adlı destanda mekânlarda kişilerin tutsaklığı hem gerçek hem de simgesel olarak düşünülebilecek şekilde kapılar ve kilitler ile sağlanmıştır (Avespayeva ve Elbekov, 2013, s.35). Nart destanında Özümek, insanları öldürmeden önce kapıları sıkıca kapatır, öldürdüğü insanların kanında boğulmak üzereyken Sosuruk tarafından kapının açılmasıyla kurtulur (Tavkul, 2011, s.145). Kapıların dışarıya karşı olan koruma işlevi içerideki kişi için yasak ve tutsaklık işleviyle kullanılmıştır. Söz, kapalı mekânların kapı ve eşiklerini açmıştır. Başkurt Destanı Kuzıykorpes Destanı'nda Meskey, batırlardan birini dağdaki üç çelik kilitle kilitlenmiş bakır kapılı mağaranın yanına götürür. Meskey, fısıldayarak üç sözü söylediğinde kilitler düşer ve eşik gıcırdayarak açılır. Meskey mağaranın ön bölümünde batırı bırakarak kendisi ikinci kapıyı açar içeri geçer ancak kapı birden kapanır. İçeride yanına kötü görümlü ebe gelir. Kapının yanında Kuzıykurpes durmaktadır, Meskey'e birkaç söz söyleyerek gözlerini açar. Meskey, Kuzıykorpes ve diğer herkes bir süre mağarada kaldıktan sonra çıkabilirler (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.409-410, 415). Kazak destanlarından Alpamış destanında Alpamış zindana düşer. Bu zindan dar ağızlı, açılıp kapanan bir kapağı olan yerdir. Kahraman böyle çıkışı olmayan bir mekândan çıkışta bir sonraki aşamaya geçmeden önce bekleyiş ve duraksamadadır (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.94-95). Alpamış gibi atı Şubar da demir

bir eve kapatılır ve kapısı kilitlenir (Türkmen ve Arıkan, 2011, s. 98-99, 108). Alpamış erenler sayesinde kurtulur. Alpamış Şubar atı daha bir deliğe doğru sürüldüğünde girmek istemez, at deliğin eşiğinde durur (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.119-121). Kalmuklar kapının ağzını açıp, kapıya kilit vurmaktan kaçışır, Tayşık Han kaçır, şehrin çıkış kapısında Alpamış mızrakla onu öldürür. Alpamış kapının ağzını toz duman edip, Kalmuk delikanlılarını köle yapar (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.123-124). Kahraman mekânın sınırını ortadan kaldırarak mekâna hükmeder.

Kırgız destanlarından Seyitbek destanında yaşam mekânları kadar ölünün gömüldüğü mekânlar da önemlidir. Akkan Kurmanbek ve Kanışay için türbe inşa ettirir ve Akkan'ın adamlarından Zayırbek türbeyi on iki yıl korur. Seyitbek ve bahadırları Kurmanbek'in türbesine gelip ak boz kısrak keserek, dua okuyup geceyi orada geçirir. Yola çıkmadan önce türbeye bakan Seyitbek kılıcını öper ve Kurmanbek'in ruhuna yemin eder (Mukasov, 2013a, s.15, 39, 43).

Altay destanı Maaday Kara destanında ölmüş yiğitler taş saraya defnedilir.

“Dünyanın yetmiş kağanını toplayıp,

Altay'ın altmış kağanını

Defnetmeye başladılar,

Cenazeleri koyduğu tabutların

İçini gümüşle, dışını altınla kapladılar.

Asırlarca eskimeyen

Yüz yıllarca parçalanmayan

Taş sarayı inşa edip,

İçine onları defnettiler” (Çudoyakov, 2007, s.91).

Hakas destanlarından Altın Taycı destanında Altın Taycı'nın ölmüş bedeni mekâna/ak saraya sokarlar, oğlu Tolay Arığ ak saraydan çıkarak, yaşam suyunu almak için altın direğin dibinde hazırlanır ve yola çıkar (Killi Yılmaz, 2013, s.189-193).

Destanlarda öncelikli olarak Tanrı ve öte dünyaların kapı ve eşiklerinden bahsedilmektedir. Karaçay Malkar Nart destanlarında Tanrı kapıları en önemli kapılardır. Nartlar “Eliya” adını verdikleri Yıldırım Tanrısı'na şöyle yakarmaktadır: “Kök küküreb, Teyri eşiği açılır mı, Eliya (Gök gürleyip Gök Tanrının kapısı açılır mı Eliya)” (Tavkul, 2011, s.26-27). Maaday Kara Destanı'nda Erlik'in kızlarından Kara

Taacı Erlik'in kapılarından açtırma vaadiyle bahsetmektedir. Daha sonrasında o kapıdan Kögüdey Mergen'in karşısına çıkar ve Kögüdey Mergen'e Erlik'in kapısına nasıl geldiğini gösterir. Kögüdey Mergen'i Erlik' in kapısına kadar getiren şey aslında büyüdür. Ayrıca Erlik'in eşiğinden Kögüdey Mergen'in bayıldığı sahnede bahsedilmektedir (Bekki, 2007, s.493, 498-499). Maaday Kara destanında Ay Kağan'ın altın kapılarından bahsedilmektedir (Bekki, 2007, s.523). Maaday Kara destanında Almambet, Oyrot halkını doğuya sürer ve Erkoşoy'u kapatılmış kalan cennetin kapısını açan kişi olarak över (Gülensoy, 2002, s.45-46).

Destanlarda şehir kapıları ve han kapıları vurgulanarak belirtilir. Şehir kapılarından bahsedilirken kapıcılar, kapıdaki hayvanlar mutlaka söz konusu edilir ve han kapıları çeşitli nitelermeler yoluyla anlatılır. Manas Han gibi statü olarak yüksek kişilerin kapılarında hem koruyucu hem de kapı açmakla görevli kişiler vardır (Gülensoy, 2002, s.70). Köroğlu'nun Uygur varyantında Köroğlu'nun cesaretle girdiği şehir, kapıları altmışar askerle korunan bir yerdir. Köroğlu'nun yaşadığı Çembil kentinin bir kapısı vardır. Seyahat ettiği İsfahan şehrinin iki kapısı vardır. Köroğlu şehrin kapısından kapıdaki nöbetçilere rağmen kolaylıkla geçmiştir. Çembil'de yaşayan Köroğlu'nun kale kapısı ve avlu kapısı vardır. Şehrin kapıcıları ve kapıcıbaşı, kapı gözcüleri vardır. Destanda kapıları ile övülen şehirlerden biri de yirmi kapısı olan Gürcistan şehridir (Mehmet, 2011, s.33, 39, 43, 67, 79, 111, 141,143, 153). Uygur halk destanlarında Gülenem'de koruma işlevi ile öne çıkan saray ve şehir kapılarının bahsi dikkat çekmektedir (Mehmet, 2011, s.405-407). Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında han kapıları demirden olup, kapıda nöbetçiler gece gündüz nöbet tutar, eşikte sürekli nöbetçiler vardır, güneş batınca kapılar sıkıca örtülür, güneş doğunca açılır (Sengirbayev, 2007, s.543, 545, 547, 549). Kazak Destanlarından Zor Zaman (Dürligüv) adlı destanda mekânın unsurları dile getirilmektedir. Destanda çar için asker toplanmak için yetkili kişilerden Ozay'ın evinin önünde duran kapıcılar vardır (Avespayeva ve Elbekov, 2013, s.27). Alankay Batır destanında Molaksay'ın saraya vardığında sarayın dış kapısının kapalı olması, kapı önünde bekleyerek getirdiği haberi nöbetçiye söylemesi sarayın ve kapıdaki nöbetçileri ile korunan önemli bir yer olduğunun ifadesidir (Bayram, 2004, s.236). Alankay Batır destanında Tumanzor'un yakalanıp öldürülmesine kapıda nöbet tutan iki nöbetçi şahit olmuştur (Bayram, 2004, s.234). Maaday Kara Destanı'nda Ay Kağan'ın kapısında bekçi görevinde köpekler vardır. Köpeklerin Kögüdey Mergen ile gitmesinden endişelenen Ay Kağan korumasız

kalacağını düşünmektedir (Bekki, 2007, s.548). Altay ve Kuzey Türk destanlarında Cedey Han'ın yedi köpeği Kutup Yıldızı olarak kabul edebileceğimiz Altın Dağ'ın kapısında nöbet beklemektedir. (Ögel, 1995, s.208).

Kazak destanlarından Er Begzat destanında kahraman Er Begzat kutsal dağa yaklaşır vadiye düşen altını alarak ok kabına koyar. Evine dönerken önüne çeşitli engeller çıkar bunları aşarak evine yani saraya ulaşır. Kahraman Er Begzat döndükten sonra Gülsim'e âşık olur, ayrı bir altın saray yaptırarak etrafına kale yaptırır. Gülsim rüyasında sarayın kapısına gelen bir yıldız görür daha sonra bu yıldızın bekçiyi yok ederek saray kapısının önüne düştüğünü görür (Jumadilova, 2015, s.162, 167). Özbek destanlarından Huşkeldi ve Belagerdan adlı destanda kapı, Avazhan'ın atıyla birlikte geçerek geldiği mekân unsurudur (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.43). Destanlarda saraylar ve kapıları sadece içeriden ve yerli olanların rahatça girdiği yerlerdir. Bu destanda Külan hatunun oğlu Riza saraya kapıdan girer (Jumadilova, 2015, s.166). Kazak destanlarından Er Begzat destanında yurt, kahramanın mekânını işaret eder (Jumadilova, 2015, s.172). Kırgız destanlarından Canış destanında Canış Bayış'ı ararken çok gezer ve Coolu şehrine gelir. Kale kapısından geçerek Han Sıyadat'ın kulesini görürler. Bu şehrin surları ve kapıdaki nöbetçileri ile kapıları kapatılarak şehirden çıkmaları engellenir. Şehir surlarla çevrili ve kapılarla koruma altındadır (Akmataliyev ve Mukasov, 2013, s.107, 143). Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında birçok yerleşim birimi gibi obaların giriş kapıları vardır ve destanda ifade edilir (Sengirbayev, 2007, s.769). Kazak destanlarından Alpamış ve Kambar Batır destanında şehirleri nitelenmek için kullanılan yaygın kalıplardan biri "kırk kapılı" olmasıdır (Türkmen ve Arıkan, 2011, s. 89, 92, 113).

Edigey Destanı'nda yerin ortası olarak nitelenen Kük Tübe şehrinde "Ak Saray" vardır. Bu sarayın dört kapısı vardır, dört kapının ikisi kapalı ikisi açıktır (Sulti, 1998, s.40, 50). Saray kapıları destanda "han sarayının ak kapısı" olarak nitelenmektedir. Bu kapının açıklığı ve kapalılığı zaman ile beraber ifade edilerek sadece sabahları açıldığı ifadesine yer verilmiştir (Sulti, 1998, s.54-56). Edigey Destanı'nda han sarayının ak kapısı'nda duran bekçilerden ve bunların koruyuculuk işlevi yanında Edigey'in adamları olup, Toktamış Han'ın sarayında olan biteni aktaran kişiler olduğu söylenmektedir (Sulti, 1998, s.56). Destanda Şah Timur'un yüksek yaptırdığı şehrin kapısından bahsedilmektedir. Ayrıca kapıda duran totkavıllardan bahsedilmektedir (Sulti, 1998, s.107, 126). Destanda Kazan şehrinde ve kapısından

“Kapısı yüksek taş Kazan/Kapısı yüksek Kazan” denilerek bahsedilmektedir (Sulti, 1998, s.132, 134-135). Destanda Edigeş Şah Timur’dan ayrıldıktan sonra Noradın’ı yanına alıp Bulgar şehrine doğru ilerler ancak ay bezekli ay kapısı olan şehrin ay kapısını ve eşiğini bulamaz, çifte minare, ak pervaz ve ak sökesini de bulamaz, şehrin bu şekilde talan edildiğini görür. Şehirlerin ifadesi kapıları ve eşikleriyle öne çıkar. Edigeş bu önemli noktaları Bulgar şehrinde bulamamıştır (Sulti, 1998, s.133). Coodarbeşim destanında perilerin şehrindeki kalenin koruma işlevi ile öne çıkan kapıları vardır (Alimova, 2017, s.199, 202).

Özbek destanlarından Huşkeldi ve Belagerdan adlı destanda Göroğlı Bey, yirmi günlük yolun ardından Hunhar şehrinin kapısından girer (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.215). Kazak destanlarından Avez Batır destanında Avez Batır Kambar kızın olduğu on iki katlı taş kaleye girmek ister ancak kalenin girmek için kapısı ve gözlemek için deliği yoktur. Gece olduğunda Avez Batır kaleyi yıkar, Kambar kapıdan kaçması için yaşlı kız tarafından uyarılır, o halde kalenin kapısı sadece içeridekilerin bildiği bir kapıdır. Bu kapı, mekânın girişi olarak dışarıdan gelen ve ötekiler için işlevsizdir. Kambar kız Avez Batır’a yaptıklarından dolayı kalenin kapısını açarak onu öldüreceğini söyler (Jumadilova, 2015, s.47-50, 55). Rüstem Han’ın tuz almak amacıyla gittiği Bucul şehrinin kalesinin kapısı vardır ve kapıda muhafız beklemektedir. Kapıların ifade edilmesi ile şehirde koruma ve sınır unsurları vurgulanmaktadır. Bu yurdun sınırları kalenin duvarları ve kapısından ibarettir (Fedakar, 2016, s.149-153). Sultan Han daha sonra Rüstem Han’ın kapısına gelir. Aftabay onu Rüstem Han’ın haberi olduğunu düşünerek içeri alır ve mindere oturtur bunu gören Hürayim Rüstem Han’ın rızası var diye düşünerek Sultan Han ile konuşur. Ancak durum böyle değildir. Aralarında anlaşılır. Rüstem han yurduna döner ve kendi yurdunda padişah olarak kalır (Fedakar, 2016, s.225-249). Özbek destanlarından Rüstem Han destanında Sultan Han karısı Hürayim hakkında ölüm kararı verir, cellat ve askerlerini gönderir. Hürayim yardımcısı Hınça Hanım ile kalenin dört tarafında bulunan kapıları kapattırır ve kilitlettirir. Aslında destan dilinde kaleler söz konusu ise mutlaka kapılarından bahsedilmektedir. Kale kapıları kapatıldığında mekânın bütünlüğü kapıların koruma işlevi ile sağlamlaştırılır. Hınça Hanım Sultan Han’ın geleceği kapı da dâhil erkek gibi giyinerek tüm kapıları beklemeye başlar. Cellatlar kapıyı açmalarını istediğinde şunları söyler:

“Sırrını söylemeyip, gizleyen
Ulu deyip, eşiklere baş koyan,
Kapıyı sıkı sıkıya kapatan,
Şah gelene kadar açılmaz kapı!
Aşıp geçersen, uçup geçersen Allah’tan,
Zulüm edersen ben ateş ederim.
Kapının önünü düşmanlar sardı,
Eski padişahımız âlemden geçti,
Bu padişahımız nebiler gibi yığittir,
Kapıyı çok sağlam kapatıp kilitledi,
Kapının anahtarı saraya gitti,
Anlayın, muhafız nice sözü söyledi,
Şah gelene kadar açılmaz kapı!” (Fedakar, 2016, s.69).

Cellatlar bunu duyunca kapının padişah gelmeden açılmayacağını düşünüp geri dönmeye başlar. Şehrin açılmayan kapıları karşısında Çötak adlı bir cellat hile yapmayı padişah geldi diyerek kapıları açtırmayı düşünür. Atlara ikişer süvari bindirerek kapıya koşturup, surney çaldırıp padişahın geldiği izlenimini verdikten sonra süvariler Hımça Hatun’a padişahın geldiğini ve kapıları açması gerektiğini söyler. Hımça kapı aralığından bakarak padişahın gelmesine rağmen kapıyı açmazsa ölüm cezası alacağını duyunca kapıyı açar, kapıyı açar açmaz cellatlar onu bağlar (Fedakar, 2016, s.71). Hürayim’i götürürler, kapıdan çıkıp gittiğini ve söylediklerini duyan Hımça Hatun’u bir grup kız kurtarır. Hımça Hanım’ın kapıda konumlandırılması onun Hürayim’i koruyan yardımcı kişi olmasını kuvvetlendiren, Hürayim’in kapıdan çıkarılıp zorla götürülmesi ise mekânın dışına itilen kişi olmasını destekleyen bir unsur olarak destanın semantik yapısını besleyen ifadelerdir (Fedakar, 2016, s.75).

Kazak destanlarından Kırım’ın Kırk Batırı destanında şehir kapıları oldukça önemlidir, şehirlerin ihtişamı kapı sayısı ile ifade edilmiştir, şehirlerin kapıları özellikle seksen kapılı şehirlerin ve seksen arşın kalelerin altı kapısı olduğu destanda anlatılmaktadır (Sengirbayev, 2007, s.81, 129, 665). Kazak destanlarından Kırım’ın Kırk Batırı destanında mekânların kapıları düşman tarafından işgal amaçlı devrilerek açılıp mekân ele geçirilir bu yüzden sağlam kapılar mekânların en önemli korunma

tedbiri olarak kullanılmıştır (Sengirbayev, 2007, s.59, 669). Şehir mekânların kapılarından başlayarak kontrolü ele geçiren kişiye aittir. Ancak bazen kontrol şehrin başka bir açıklığından girilerek elde edilebilir. Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında Kazı, Kondıker şehrinin yanındaki dağın güney tarafındaki kazan kadar kara taşın altındaki in ve delikten bahseder. O deliğe girip yürüdüğünde şehrin ortasına çıkacağını söyler, bu şekilde şehri ele geçirebileceğini düşünür. Kırk Batır onu takip eder (Sengirbayev, 2007, s.322-325).

Kırgız destanlarından Canış Bayış destanında kapıda gece gündüz bekleyen nöbetçiler vardır. Han ata izin vermeden asla kimse içeri giremez. Canış ve Bayış, izinle Nurkan'ın otağı olan dokuz katlı ak saraya girer, tahta varıncaya kadar iki kanatlı kapılar vardır ve bu kapılarda nöbetçiler vardır (Akmataliyev ve Mukasov, 2013, s.32). Canış, Bayış ve kırk yiğit Han Nurkan'ın köprüsüne yaklaşarak onu eşliğini ve direğini yoklar ve taştan yapıldığını görür. Bu köprünün ucuna Kalmuklar tarafından göğe yükselen bir kale yapılmıştır, kalenin kapısı enlidir ve demirden yapılmıştır. Bahadırlar bu kapıyı inceler kapının örtmeli çekmeli, adam boyu yüksekliğinde ve eninde yedekli at ile geçilebilecek ancak kilitli, kancalı, ucunun sivri demirli olduğunu görürler. Kaleye giriş için özellikleri sayılan bu kapının geçilmesi gerekmektedir. (Akmataliyev ve Mukasov, 2013, s.44-48, 56). Kırgız destanlarından Askazan Bahadır adlı destanda mekânlar destanda yerini almaktadır. Şehirler ve şehirlerdeki kaleler surlarla çevrili olup bu mekânlara olan vurgu kapıların varlığıyla ve bunun ifadesi ile sağlanmaktadır. Kapıların kapalı olması güvenlik ve koruma unsurunun tam olduğuna işaret etmektedir. Mekânların içindeki diğer mekânlar nitelendikleri kelimelerle merkez olduğu ifade edilmiştir (Egimbaeva, 2012, s.65, 86, 87).

Türk destanlarında çadırlar, başlı başına bir merkez ve dışarıdan kendi alanını ayıran keskin bir sınırın ifadesidir. Kazak destanlarından Bazar Batır destanında mekânlar, ev ve yurt olarak karşımıza çıkmaktadır. Evin ve yurdun sınırları kahraman ve öteki kişilerin çeşitli nedenlerle aştığı ya da var olduğu yerlerdir (Jumadilova, 2015, s.128-129, 140). Kazak destanlarından Kambar Batır destanında oba ve otağ dışarıdan gelen yabancıların gireceği yer değildir, eşğinde duraksanabilir, yanına kazık çakılabilir, yanından geçilebilir (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.188-189, 195). Kırgız destanlarından Er Soltonoy destanında çadırlar sınır kavramının öne çıktığı mekânlardır. Er Soltonoy destanında var olan ve kurulan her çadır başka bir sınırı ifade eder (Akmataliyev vd., 2010, s.208-209, 217). Kazak destanlarından Kırım'ın

Kırk Batırı destanında Koblandı Batır Hansuluv'un bulunduğu çadıra gelir ancak içeri girmez, delikten gizlice içeri bakar (Sengirbayev, 2007, s.807). Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında Parpariya dönüp geldiğinde kendi eşinin bulunduğu çadıra girmez, çadırın dışında durarak eşine seslenir, eşi onunla çadırın dışına çıkıp konuşur (Sengirbayev, 2007, s.119). Destanlarda mekânın en keskin sınırı kapı ve eşik olarak belirtilir. Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında mekânların sınırları destanlarda keskin bir şekilde ifade edilmiştir. Koblandı Kurtka'nın bulunduğu otağın önüne gelip tam kapıda durur (Sengirbayev, 2007, s.759). Hakas destanlarından Altın Taycı destanında Tolay Arığ yurduna döndüğünde altın direğe kadar gider, evdekiler çıkıp onun geldiğini görürler onlar da ak saray evden çıkıp altın direğin dibine gelirler (Killi Yılmaz, 2013, s.201, 205).

Hakas destanlarından Altın Taycı destanında mekânların kapıları kapının önündeki tüm unsurlarla birlikte (altın direk ve kazık) içeriden dışarıya açılan ve dış dünya ile iç dünya arasındaki sürekliliği sağlayan bir koruyucu unsur olarak yer almaktadır. Kahramanlar dış dünyada olan biteni öğrenmek ve haber almak için mutlaka altın kapıyı açar, kapıdan dışarı çıkar ya da bakar (Killi Yılmaz, 2013, s.97, 107, 115). Mekândan çıkmak için kapılar iterek açılır, bu bağlamda mekânların içeriden dışarıya açılıyor olması sürekliliğin sağlanmasının merkezden dışarıya doğru gerçekleştiğini göstermektedir. Hakas destanlarından Altın Taycı destanında Tozi Möke ak sarayın altın kapılarını iterek mekândan çıkıp altın direktteki atına binmiştir. Kahramanın yolculuğu her zaman merkezden dışarı doğru başlamaktadır (Killi Yılmaz, 2013, s.157).

Maaday Kara destanında kapı ve eşit mutlak bir sınır olarak geçmektedir:

“Hanımı Altın-Targa'nın/Bahadır Maaday-Kara/Kapıdan çıkarken/İki gözünden akan yaşlar/İki kara nehir olup/Kapının eşiğinden aktı” (Bekki, 2007, s.374). “Er alpin dizleri/Üzüntüden titriyordu/Bir zaman oturduktan sonra/Dudak ve dişlerini sıktı/İyice düşünüp, karar verdi/Kara dağın zirvesinden/Aşağıya indi/Altın sırlı çadırına/Yaydan atılmış ok gibi geldi/Altın kapıları açtığında, Hanımı orada oturuyordu” (Bekki, 2007, s.375-376). “Her iki gözünden akan yaşlar/İki kara nehir olup/Çadırın/eşiğinden akıp gitti/İki memesinden akan sütü/Sanki iki bezerlik ak göl olup/Çadırın eşiğinden akıp/İki vadiyi doldurarak çağladı” (Bekki, 2007, s.376).

.Maaday Kara destanında mekânların önünün tasvirinde ve aynı zamanda mekânın bir sınır unsuru olarak eşik vurgulanır. Maaday Kara destanında Tastarkay'ın babasına ait olan mekâna gelişi şöyle anlatılmaktadır:

“Keten elbiseli Tastarkay

Babasının eşiğine

Şimdi gelip indi” (Bekki, 2007, s.483).

Özbek destanlarından Rüstem Han destanında otağ gibi yaşam mekânlarının çeşitli özelliklerinin dstandaki olay örgüsünün arka planına yerleştirilerek yansıtıldığını görmekteyiz. Rüstem Han evleneceği Aftabay'ı bir otağda saçından keregeye bağlanmış olarak bulur. Ancak bunu yaparken otağa direk girmez eşikten bakar. Destanlara yansıdığı şekliyle, küçük ya da büyük bütün mekânların keskin sınırı mutlaka eşik olmalıdır. Yabancıнын yani ötekinin mekânın içine yerli olmaksızın girmesi sıra dışı bir durumdur (Fedakar, 2016, s.135). Edigey Destanı'nda mekânların içeri ve dışarı ile olan sınırları eşikle ayrılmıştır. Edigey, mekândan çıkarken eşikten atlamıştır. Destanda satır aralarından okuduğumuz bir nokta da önemli bir sınır olduğundan eşğin atlanarak geçilmesi hususudur (Sulti, 1998, s.74). Edigey Destanı'nda Sıska Subra Yırav, “Ay eşik, eşik, eşik/Eşiği bir atlayıp/Basar galiba şu oğul” diyerek oğlunun eşikten atladığını ifade etmiştir (Sulti, 1998, s.75). Er Soltonoy destanında Aşırbek ile Kögöykan arasındaki mücadelede kapı bir sınır olarak güçlü olanın basarak girdiği ve mekânın içindekinin arkasına geçerek kendisini korumaya aldığı bir mekân unsurudur. Altın ağ ve ak otağ olarak nitelenen mekânların kapıları güçlü olan tarafından açılıp dış mekân ile iç mekân eşitlendiğinde güçsüz olanlar eşikten kaçışarak çıkarlar. Mücadele sonrası galip gelen kişi ak otağ kurup altın tahta oturur (Akmataliyev vd., 2010, s.224-226).

Belirli sınırları geçebilen bireyler destanlarda önceki hallerinden farklı duruma geçirilir. Erginleme, destanlara yansıyan şekli ile aynı zamanda kişinin statü olarak yükselmesi olarak yorumlanabilir. Maaday Kara Destan'ında Tastarkay sorulara verdiği cevaplarda açılıp kapanan kayalardan geçtiğini belirtir. Yani Tastarkay, oturduğu yeri hak ettiğini söylemektedir. Çünkü açılıp kapanan kayalardan geçmek dstandan anlaşıldığı üzere bir erginleme motifidir (Bekki, 2007, s.452). Türk destanlarında mekânların sınırı olan kapılardan geçiş, ancak üstün statü sahibi kişi tarafından belirlenebilir. Köroğlu'nun Uygur varyantında Ağa Yunus Peri, çölün ortasında hazırlattığı bağ kapısından sadece Köroğlu'nun alınmasını emreder

(Mehmet, 2011, s.45). Geçitlerin destanlarda aşılması sahneleri destanlarda bolca bulunur, bu aşama geçidi aşan kişinin bulunduğu konumdan farklı bir konuma geçtiğinin ya da kritik bir noktanın ifadesidir. Coodarbeşim destanına Kılkara kimsenin aşamadığı yerleriaşıp geçerek gelir, Coodar aradığı çiçeği bulmak için geçide kadar gelir (Alimova, 2017, s.165, 220). Nart destanlarında kapı, belirli bir alanı ve sınırı anlatır. Kahramanın açtığı kapı, bir anlamda düzen ve düzensizlik dengesini sağlayan bir erginleme motifi gibi durmaktadır. Nart destanlarında Örüzmek'e yardım eden Nogayçık devleri yenmeye çalışılır. Kapı, devlere ait olan alanda sıkıca kapatılan bir unsurdur. Demir duvardan içeri giriş sadece kapının açılmasıyla mümkündür. Kapıyı Örüzmek açamaz ama Nogayçık kapının kilidini topuğuyla vurup fırlatarak açar. At sürüsünü kapıdan çıkararak kaçıır. Sınırın dışında kalan devler atlarını rüzgâr ve yağmur vasıtasıyla kurtarmaya çalışır (Tavkul, 2011, s.67-69). Kırgız destanlarından Er Soltonoy destanında kahramanların statüleri barındıkları diğer mekânlarla ifade edilir. Henüz Kalmuk'a galip gelemeyen kırk yiğit bir mağaraya sığınır (Akmataliyev vd., 2010, s.170). Benzer şekilde henüz zafer kazanamayan baturlar, düşmanların önünde engel oldukları için kuyunun dibinde konumlandırılmıştır. Kurtulmaları için belli bir süreç gerekmektedir. Bu kahramanlar için bir geçiş aşaması olarak düşünülmelidir. Destanın kurgusunda kuyudan önceki ve sonraki statüleri arasında semantik olarak fark vardır (Akmataliyev vd., 2010, s.182-189). Kırgız destanlarından Askazan Bahadır adlı destanda ejderha gibi varlıklar yeraltı ile ilişkilendirilerek düşünüldüğünden bunların konumlandırmaları mağara gibi orta dünya ile yeraltı dünyasının arasında sınır ve eşik görevi gören mekânlara yapılmıştır. Destanda ejderhayı öldüreni belirlemek üzere şüpheli kişilerin bekletildiği yerler kuyular olarak anlatılmaktadır. Bu karakterler gerçekten ejderhayı öldüren Askazan Bahadır'ın yanında geçiş ritüelini tamamlamayan kişilerdir. Bunların konumlandırılmaları statüleri ile aynı semantik alanı işaret eden yani arada kalan sınır ve eşik mekân kuyu olarak belirlenmiştir (Egimbaeva, 2012, s.47-48). Kırgız destanlarından Canış destanında Bayış hapsediği çukurda Celkayıp sayesinde hayatta kalır kurtulduğunda ise Celkayıp ile evlenir (Akmataliyev ve Mukasov, 2013, s.137, 148).

Destanlarda kapı ve eşikler, mekânlar ile dış dünyanın arasındaki keskin sınırlardır. Bu sınırlar herhangi bir şekilde ortadan kalktığında kahramanlar mekânda yani iç dünyada yaşayanlara dâhil olurlar, eşğin ortadan kalkması yani sınırların

ortadan kalkması evliliği işaret etmektedir. Başkurt Destanı Küsek Bey Destanı'nda Yemile Kara Ağa'nın korkusundan eşiği aşar, o esnada onu gören bahadır ona âşık olur (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.307). Destanlarda kapı ve eşikler, evlilik sonrası oluşan akrabalıkta dahi sınır işlevini kaybetmez. Başkurt destanı Alpamış destanında Barsinhılıv Alpamış'ı alarak kaynana yurduna gelir fakat yurda girmez "Kaynana eşiğe çık" der. Kaynana reddedince bir yır söyler, yırı duyan kaynana hızlıca eşiği aşar ve Alpamış ile görüşür (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.258).

Özbek destanlarından Rüstem Han destanında Hımça Hatun, kapıdan çıkarken Hürayim'in dediğini yapar ve Rüstem'i sakladıkları ve aynı zamanda bir molladan eğitim aldıkları yeraltından çıkartmaya gider. Rüstem'in yeraltında bir molladan eğitim alması onun annesinin götürülmesi ile oradan çıkmak zorunda kalması aslında bir geçiş motifi olarak düşünülebilir. Yeraltı kötülüğü akla getirirse de saklanma ve kahramanlık öncesi bekleyiş sürecini ifade eder. Tek bir yanı yeraltını kötülük kavramı ile düşündürebilir. Molla Hımça Hatun'dan para almadan Rüstem'in çıkışına izin vermez. Sonunda Hımça Hatun ve Rüstem Han yeraltından çıkarlar. Kavuştuklarında bu mekân Hürayim tarafından dile getirilir (Fedakar, 2016, s.75-79, 117, 119). Özbek destanlarından Rüstem Han destanında Rüstem Han annesinin izini sürerek peşinden gider, karşısına üçe ayrılan bir yol çıkar, engel motifi olarak düşünebileceğimiz bu ifade ile Rüstem Han sınavı tazıların hissine güvenerek doğru yolu seçerek geçer, annesine kavuşur (Fedakar, 2016, s.99-125). Destanın devamında Rüstem Han ve Hürayim Bahre Dağı'na doğru yola çıkarlar. Yolda kapıları ve eşikleri yakuttan yapılmış, mücevherlere süslü, güneş doğduğunda göz kamaştıran bir kervansaray görürler, kime ait olduğunu bilmedikleri bu kervansaraya yerleşirler (Fedakar, 2016, s.129). Destanda uzaktan gelenlerin mekânla ilk karşılaştıkları yer olan kapı ve eşikler yakut olma özelliği ile verilmiştir. Aslında karşılarına çıkan bu sahipsiz mekân kahramanın statüsünü ve gerçek değerini kapı ve eşik noktalarının değerliliğinden başlayarak anlatan bir mekândır. Rüstem Han, bu mekânda annesini bırakarak ihtiyaçlarını karşılamaya gidecek ve kendisine bir eş bularak dönecektir (Fedakar, 2016, s.129).

Sıra dışı durumlarda mekânlar arasındaki sınırlar kendiliğinden kalkar. Huban Arığ Destanı'nda Altın Tas'ın içeri girebilmesi için tüm kapılar açılır, kapıların açılması şöyle ifade edilmiştir:

“Kilitli kapı ardına kadar açıldı

Erkinli kapı sonuna kadar açıldı.” (Davletov, 2006, s.172).

Altın Tas, içeri girip saygı sunar ve esenlikler diler. Altın Tas’ın Huban Arığ’ın bulunduğu mekâna giriş ritüeli destanın diğer kısımlarında olduğu gibidir Huban Arığ, annesinin olduğu mekâna gireceği zaman sınırlar kendiliğinden kalkmıştır (Davletov, 2006, s. 189). Huban Arığ’ın yakaladığı Kün Arığ’ın üçgen çıplak oğlanı için de şöyle denir:

“Kilitli kapı ardına kadar açıldı

Eşikli kapı da açılıverdi” (Davletov, 2006, s.224).

Akbuzat Destanı’nda kahramanlar keskin sınırlarla belirlenmiş mekânların kapılarından geçerler. Destanda saray kapısı gibi ifade bulan bu kapılar vurgulanır. Nerkes ve Hevben saray kapısı önünde görüşürler, daha sonra kapıdan geçerler (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.145-148). Zayatülek ile Hıvhılıv Destanı’nda Zayatülek Hıvhılıv’ın ancak eşiğinin önüne kadar yaklaşabilmiş ancak Hıvhılıv’ın babası gelince Hıvhılıv Zayatülek’i çadırın içine saklamıştır. Hıvhılıv sırrını daha fazla saklamamış babası da onun bir yer oğlu olan Zayatülek ile evlenmesine izin vermiştir. Zayatülek ait olmadığı yerde vatanını özleyerek zaman geçirmeye devam etmiş. Hıvhılıv’ın babası çadırın önüne Balkantav’ı getirip diktirmiş. Ancak hasretini dindirmemiş. Zayatülek’in babası vefat edince Zayatülek Hıvhılıv’ı kırk gün sonra geri dönmek üzere bırakıp gitmiş. Kırk günün bitiminde geri dönemeyince Hıvhılıv sararıp solmuş ve ölmüş. Zayatülek döndüğünde sevdiğinin öldüğünü görüncü Balkantav’ın başına mızrağıyla kabir kazmış, sevdiğini koymuş, kendini öldürüp sevdiğinin yanına düşmüş (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.447-450). Destanda eşik karşımıza Zayatülek’in aşamadığı bir sınır olarak çıkmaktadır. Ancak Zayatülek’in eşikten geçişi uygun olmayan bir şekilde gizlice olmuştur. Bu yüzden eşikten geçiş anı destanın diline yansımamıştır. Zayatülek eşiğin önünde iken birden çadıra gizlice sokulmuştur, saklanma süresi boyunca çadırdaki varlığının nerede olduğu konusunda herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır.

Huban Arığ Destanı’nda Hara Han dokuz başlı kara kayanın kapısını açıp selam verir, eşiğini aşıp selam verir ancak selamını alan olmaz. Ancak sonrasında uyuyan yiğit uyanır ve Hara Han ile konuşur, mekân “ev iyesi” sıfatı ile vurgulanır. Destanın bu bölümünde mekânın sınırları kapı ve eşik noktasından başlamaktadır,

Hara Han mekâna girdiği andan itibaren mekânın sınırlarını aşmıştır (Davletov, 2006, s.21).

Maaday Kara destanında mekânların önünün tasvirinde ve aynı zamanda mekânın bir sınır unsuru olarak eşik vurgulanır. Babasının evine at süren Almambet'e durması gerektiği yeri babası altın tahtından inip kapıyı kendisi açarak gösterir (Gülensoy, 2002, s.43). Maaday Kara destanında Almambet Ak-erkeç'in çadırına girebilecek statüde biri olamadığı için çadıra yaklaşırken çadırdaki eşi "Çadırımızın dibine düşman gelse (onunla) yalnız savaşacak er kişidir" der ve Almambet'i Buuday-bek ve Ak-erkeç kapı eşiğinde bekler. Eşik, insan tasavvurunda çeşitlenen birçok karşılığıyla destanda ifade edilir. Ak-erkeç Almambet'in yolunu kesmek için eşiğe çıkar. Burada eşiğin bir sınır olarak tasavvuru ve davranışa yansıyor olması ifadesi önemlidir. Daha sonra Almambet'in niyetini anlayan Ak-erkeç ile Buuday-bek Almambet'i büyük çadıra götürüp kapısını açar, ona hizmet eder ve çadırdan çıkar. Mekânın sınırı, eşit statüdeki Almambet ve Kökçö Han arasında ise keskin değildir. Ak-erkeç Kökçö Han'ın çadırına rahatça girer (Gülensoy, 2002, s.65). Manas destanında Kökçö-Han statü olarak üstün bir kişidir bu yüzden Ak-erkeç'in çadırına kapısını birden açıp giriverir, Ak-erkeç ona hizmet eder (Gülensoy, 2002, s.51, 53, 54, 65). Almambet, Kökçö Han'ın çadırına birçok doğal dar geçitten geçerek ulaşır. Daha önce her çadıra girişinde saygı duyulan ve sağa oturtulan Almambet bu kez içeri girdiğinde yer vereni olmaz, selamını alan olmaz, ocağın karşısında kalır. Çadırdaki statü belirten noktaların diliyle Almambet'e statüsü düşük insanlara davranıldığı gibi davranılır nedeni ise Ak-erkeç'in Kökçö Han'ın hanımına baktığının düşünülmesidir. Bunu anlamayan yaptığının farkında olmayan Almambet Kökçö Han'a sinirlenir, tehdit etmeye başlar, tehditleri arasında Kökçö Han'ın kapısının tokmağını koparmak da vardır (Gülensoy, 2002, s.58, 63). Almambet Manas'ın kapısının önüne vardığında kapıdaki Acıbay isteğini sorar cevap aldıktan sonra eğilerek kapıyı açar ve Manas'ın karşısına çıkmasına izin verir. Almambet kapıdan eğilerek geçer Almambet Acıbay'ın sorularına verdiği cevaplarda tıpkı Manas gibi bir bey olduğunu vurgular (Gülensoy, 2002, s.82-83). Nart destan kahramanlarından Özümek'in dünyaya gelişi bir kayan yıldızla olmuştur. Debet ise onun gelişi esnasındaki yayılan ışığı mağaranın kapısından içeri vuran mavi ışıkla fark etmiştir (Tavkul, 2011, s.55).

Kazak Destanlarından Makpal ve Segiz destanında Segiz Makpal'ın yurdunda onun olduğu çadırın dışından içine Makpal'ın konuşması için seslenir. Ancak mekâna

girmez, sınır vurgulanır, mekânın dışından Makpal'ın yengesinden Makpal'ın üç gün önce gittiğini öğrenir (Avespayeva ve Elbekov, 2013, s.106-107). Destanda Makpal büyükannesi ile konuşurken Makpal eğer Segiz'e kaçarsa

“Kızlık günlerinde vardı şanı
Şanıma Makpal karşı durdu, derler.
Palazlanıp kaz gibi saldırdı Segiz
İçine ak çadırın girdi, derler”

diyerek Makpal'ı vazgeçirmeye çalışır (Avespayeva ve Elbekov, 2013, s.121).

Kırgız destanlarından Askazan Bahadır adlı destanda kendisini davet eden Cayıl Han'ın sarayına vardıklarında onlara bir ev kurdurur ve oldukça saygılı davranır. Mekânın sınırına dâhil edilmeyen başka bir yurttan gelen kahraman mevcut mekânın sınırları dışında yeni bir mekâna konumlandırılır (Egimbaeva, 2012, s.46).

Şor folklorunda bir sınır olarak damadın evinin kapısında damadın anne ve babası çifte şunları söyler:

“ Büyütüp yetiştirmiş baban,
Emziren annen
İki başınızı birleştiriyoruz.
Yaratan Tanrılarımız birleştiriyor.
Otuz damarı ateş annem
Kırk damarı kız annem birleştiriyor.
Kötü ruh eve girmesin” (Çudoyakov, 2007, s.172-173).

Destanlarda anlatılanlar geniş bir mekânı yani dünyayı kapsamaktadır. Bu bağlamda mekânların sadece dış dünya ile teması olan yerleri destanlarda daha öne çıkar. Kapı ve eşik mekândan ya da vatandan/yurttan uzaklaşmanın ilk aşaması olarak destanlarda ifade edilmiştir. Yurt kavramı Kambar Batır destanında kahramanın yurdunun sınırlarını ifade eder. Kişiye ya da düşmana ait sınırlar yurt kavramıyla anlatılır (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.199, 206, 219, 225). Destanlarda yurdundan ayrılan yiğitler dönüp dolaşıp yurtlarına geri dönerler, Kazak destanlarından Alpamış destanında Alpamış, “Altın kazıksın sen, dönecek olan benim” der (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.132). Özbek destanlarından Rüstem Han destanında Sultan Han'ın sahip olduğu ülke sınırları kapsayan “yurt” kavramı ile ifade edilmiştir. Kurudım

yurdundan zorunlu olarak gitmek zorunda kalan Sultan Han için yurt “öteki” olmuş, Sultan Han yurdu tüm sınırları ile eşi Hürayim’e devretmiştir (Fedakar, 2016, s.37). Destanın çeşitli yerlerinde yurt kavramı benzer işlevi ile kullanılmıştır (Fedakar, 2016, s.91, 93, 97, 121). Canı, Bayış ve kırk yiğidi yurtlarının dışına çıkararak düşmana karşı koyarlar. Vatan ve vatan sınırları ancak bu sınırların ötesine geçerek korunabilir (Akmataliyev ve Mukasov, 2013, s.103-104). Kazak destanlarından Kırım’ın Kırk Batırı’nda kahramanın mekânının sınırları elin ve yurdunun sınırlarıdır, kahraman çadırını merkeze alan geniş bir alanı kapsayan yurttan çıktığında yurdunun sınırlarını aşmış olur. Mekânın sınırları destan dilinde aşıldığında kahramanın önceki halinde mutlaka bir değişim söz konusudur (Sengirbayev, 2007, s.27, 31, 39 77, 85,87, 89, 91, 93, 97, 101, 121, 123, 159, 165,171, 179, 191, 199, 203, 247, 411, 431, 439, 495, 563, 737, 751, 833). Yurt kavramı Özbek destanlarından Huşkeldi ve Belagerdan adlı destanda oldukça önemlidir ve kahraman ile bağlantılı olarak ifade edilir (Mirzayev ve İşankul, 2011, s.59, 177, 217, 323, 325, 365, 385, 403). Destanlarda kahramanlar yurtlarıyla özdeşleştirilir, yurt önce babasının daha sonra kahramanıdır (Çudoyakov, 2007, s.99). Şor destanlarında mücadelelerin değişmeyen sahnesi yurtlardır (Çudoyakov, 2007, s.52). Yurtların sınırları mücadelenin olduğu yerlerdir, korunmanın vurgulandığı yerlerdir (Sengirbayev, 2007, s.179, 227, 687). Yurtlara saldırılar düşmanların kapılara dayanmasıyla gerçekleşir (Sengirbayev, 2007, s.479).

Destanlarda kahramanlar savaşa giderler, yaşam mekânlarının sınırlarının aşılmasından yurdun sınırlarının aşılmasına kadar bir süreci kapsayan kahramanın yurttan ayrılması tasviri oldukça önemlidir. Şor destanlarından Altın Sırık savaşa gitmek istediğinde annesi yasaklar, kahramanın altın eşiği asma isteği şu şekildedir:

“Hayır, anneciğim, der,
Alt dünyanın yiğitleri,
Aydın dünyanın yiğitleri
İt kâsesinden yemek yediğinde,
İğne deliğinden ışık gördüğünde,
Yiğit olan ben,
Altın sarayımda nasıl otururum?
Halk gözyaşları içinde boğulurken,
Yurdumu korumam gerek,

Dünyanın uzak yerlerini dolaşmadan,

Altın sarayda neyi koruyacağım?" (Çudoyakov, 2007, s.99).

Kazak destanlarından Ötegen Batır destanında Ötegen Batır kendisine yaşayacak mekân arar ve doğuya güneşin doğduğu yere kadar gider. Destan böyle bir yurtsuzluk teması ile başlamaktadır (Jumadilova, 2015, s.227-228). Destanın devamında yurtsuzluk sorunu sürer (Jumadilova, 2015, s.234-238). Kendisine mekân ararken ejderhanın mağarasını gözüne kestirir ejderhayı takip edip ormanın içinde ak bir ev görür ancak içine girmez evin arkasından seslenir (Jumadilova, 2015, s.232-233). Ötegen Batır kendi yurduna döner evine habersiz girer eşinin yanındakini başkası zanneder tam kapıdan çıkacakken eşi uyanır ve onun oğulları olduğunu söyler (Jumadilova, 2015, s.241). Bulduğu güzel yurt Jelibaysın'a yurdun sınırlarını aşarak göç etme fikrini ortaya atmış ancak halkı onaylamamış, Rus tehlikesinden dolayı göç etmek isteyen Ötegen Batır tek başına gitmiş (Jumadilova, 2015, s.242-245).

Cenaze ve mekânlarla olan bağ inaniş ve gömülme pratiklerinde görülebilir. İnanışa göre, ölünün ruhu evin yanında dolaşır ve takırdar. Ancak sınırları çizilmiş olan mekâna ruh girmez (Çudoyakov, 2007, s.86).

Türk destanlarında bireyin değişim ve dönüşümünün gerçekleştiği mekân unsurları kapı ve eşiktir. Maaday Kara destanında Kögüdey Mergen zaman zaman çeşitli vahşi hayvanlara dönüşmektedir. Dönüşümlerden biri kapı ve eşığın içinde yani eşikten geçtikten sonra gerçekleşir:

“Eşığın üstünden

Kara bir erkek ayı olup

Gürleye kükreye/Başköşeye geldi” (Bekki, 2007, s.486).

Maaday Kara Destanı'nda insanlar bazı sürüngen hayvanlara dönüşür. Sürüngen hayvanlara dönüştükten sonra mekâna giriş yaptıkları noktalar ise kapı ve eşığın dışında olup içeriye açılan deliklerdir.

“Keten giysili Tastarkay

Kül rengi sıçana dönüp

Kara-kula kağanın

Kapısının üstündeki delikten içeri girdi” (Bekki, 2007, s.484).

Maaday Kara destanında kahraman zaman zaman bir hayvana dönüşür. Bu dönüşüm için belirlenen mekânsal unsur kapıdır.

“Gündüzleri rahat vermeyen
Gece olduğunda uyutmayan
Bu kimdir? Diyen bir ses duyuldu
Açılan kapı kapanmadan
Pamuk yeveli koyu kır at
At sineğine dönüşüp
İçeri doğru uçtu
Bahadır oğlum Kögüdey Mergen
Sivrisineğe dönüşüp
Onunla beraber içeri daldı
Onlar içeri girince gördüler ki
Kara dağın içinde
Çok odalı taş saray varmış
Ocağın başında Altın-Küskü
İsimli kızın oturduğunu
Kөгüdey Mergen gördü” (Bekki, 2007, s.540).

Kapı ve eşik noktası kadar Maaday Kara destanında kapı ve eşğin önü yani dışı sihirli görünmezliğin yani bir çeşit değişimin/dönüşümün gerçekleştiği yerdir. Mekânın içi ile dışını ayıran eşik noktası gerçek ile ötekiyi ayırmış, öteki mekânın dışında kalmıştır:

“Ondan sonra Tastarkay
Atasının eşğine geldi
Yürek büyüklüğündeki çadır evin
Eşğine gelip
Beyaz talkuya atını bağladı
Az biraz ilerleyince
Geriye dönüp bakınca, talkunun
Babasının Kara-Kaltar adlı atı olduğunu gördü

Onu beyaz talku¹⁰ şekline/Babası dönüştürmüş imiş.” (Bekki, 2007, s.126, 451).

Türk destanlarında çeşitli kapalı mekânlar dönüşümün ve değişimin gerçekleştiği yerlerdir. Kuzıykurpes Destanı’nda evliya yırını söyler ve gözden kaybolur. Akılları başlarından giden batırlar öylece kalakalırlar. O esnada dağ yarığında yani mağaradan dev peri insan suretinde çıkar (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.389). Şor destanlarından Altayın Salam destanında tavşana dönüşmüş kız yengesi tarafından öldürülür. Erkek kardeşi tabut yaparak onu içine koyup kapağı çiviler ve denize atar. Ay Kan’ın yurduna giden tabut açıldığında güzel bir çıkar ve Ay Kan onunla evlenir (Çudoyakov, 2007, s.56). Dış mekân ile iç mekânın ayrıldığı sınırın vurgusu Nart destanlarında dönüşüm unsuruyla yapılır. Özümek, Satanay’a takip ettiği bir geyiğin peşinden kaleye girerek ulaşır. Kale geyiğin girerek değiştiği bir başka bir dünyadır. Ayrıca Özümek kaleden çıktığında girdiğinden farklı bir statüdedir, statüsü değişmiştir (Tavkul, 2011, s.83-87). Değişim dönüşüm mekânın açıklıkları merkez alınarak gerçekleşebilir. Nart destanlarında kürek kemiği üzerine kurulan bir köydeki evlerin kapılarının ve pencerelerinin bir tilki yüzünden geceleri ters döndürüldüğü anlatılır. İç ve dış mekânı ayıran en önemli sınırlar kapı ve pencerelerdir. Mekânın çeşitli tehditlere maruz kaldığı yerler de şüphesiz bu açıklıklardır (Tavkul, 2011, s.62-63).

4.5.3. Kapı, Eşik ve Statü

Türk kültüründe erken dönemlerden itibaren simgesel boyutta kültürel süreklilik içinde ve kendi etrafında genişleyen anlam alanında kapı ve eşik kavramları mekânın yapısını ve yapıyla bağlantılı olan sosyo-kültürel yapıdaki statü kavramlarını etkilemiştir. Destanlarda statü mekânların çeşitli unsurları ile dile getirilir. Destanlarda kahramanların mekânları ile mekânların unsurlarının çeşitli özellikleri onların statüsünü işaret eder. Mekânın unsurlarından olan kapı ve eşik ile ilgili nitelendirmeler destanlarda statüyü işaret etmektedir. Sıradan kişilerin mekânlarının kapı ve eşikleri sıradan ifadelerle anlatılırken statüsü yüksek kişilerin mekânları, mekânların kapı ve eşikleri çeşitli nitelendirmelerle ifade edilir. Bu bağlamda mekânların kapı ve eşiklerini nitelemek için çeşitli kelimeler kullanılmıştır, diyebiliriz. Kan Kes destanındaki tasvirde Kan Kes’in sarayının kapısı altındandır:

¹⁰ Talku: Deriyi tabaklamakta kullanılan alet, tahta. Metinden anlaşıldığına göre Maaday Kara atını talku şekline dönüştürmüş.

“Beyaz denizin kıyısında yaşardı halk
Altın dağın eteklerinde
Altın dayanaklı altın saray vardı
Altın saray kapısında/Altın at sırığı vardı
Altın sarayın içinde
Kan Kes yaşarmış...” (Lvova vd., 2013a, s.69).

Maaday Kara Destanı’nda statüsü yüksek yani önemli kişilerin mekânları “altın kapılı” olarak tasvir edilmiştir. Tastarkay’ın lamaların evine gidişi şöyle ifade edilmiştir:

“Altın kapıları açıp
Baş lamanın evine girdi” (Bekki, 2007, s.468).

Maaday Kara Destanı’nda statüsü yüksek bir kişi olan Maaday Kara’nın evi “altın kapılı” ve “altın eşikli” olarak tasvir edilmektedir (Bekki, 2007, s.369-370). Er Soltonoy destanında çadır “altınla işlenmiş” olarak ifade edilmiştir (Akmataliyev vd., 2010, s.223). Şor destanlarında kahraman/yiğit ile bağlantılı olan mekânlar saray gibi “altın” sıfatıyla nitelenmiştir (Çudoyakov, 2007, s.183, 189). Kırgız destanlarından Askazan Bahadır adlı destanda benzer statüye sahip olan kişilerden Camıyla ve Kasım’ın sarayları “altın saray veya ev” olarak nitelenmiştir (Egimbaeva, 2012, s.90-91). Hakas destanlarından Altın Taycı destanında kahramanların mekânları olan saraylar ve bu mekânların kazık ve direk gibi çeşitli unsurları birer statü ifadesi olarak “altın” olarak nitelenmiştir (Killi Yılmaz, 2013, s.3). Kırım’ın Kırk Batırı destanında kahramanın ve bu statüdeki diğer kişilerin destan dilinde sahip olduğu şehir, saray, ev ve otağ gibi mekânları nitelemek için “altın” ve “ak” sıfatları kullanılmaktadır (Sengirbayev, 2007, s.27, 35, 709). Kazak destanlarından Kambar Batır destanında kişiler kendi statüleri sabitlendiğinde “ak otağ” dikmek ister. Kambar Batır destanında Kelmembet de böyle bir istekte bulunur (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.198). Kambar Batır destanında destanın sonunda Azimbay sahip olduğu ak otağdan Kambar Batır’a da diktirir. Kambar Batır hem statü hem de eşine kavuşur (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.227). Kırgız destanlarından Er Soltonoy destanında mekân ve statü bağı kahramanların kullandığı mekânların nitelendirilmesinde vurgulanır. Temirkan, Bolotkan, Soltonoy, Şabek ve kırk yiğidi “ak çadır”da yatırılır (Akmataliyev vd., 2010, s.82-83). Coodarbeşim destanında Coodarbeşim, Aksaamay adlı güzeli aramaya çıkar.

Ulaştığı yerde yakut saray vardır. Kapısı sırf altından yapılmıştır. Aynı zamanda diğer madenlerde kullanılmıştır. Gümüş kapı ve bakır örtü vardır. Bu yerdeki sarı altından kurdurulan sarayı kimin kurdurduğunu Coodarbeşim merak eder (Alimova, 2017, s.127). Kırgız destanlarından Kurmanbek destanında, Kurmanbek kırk yiğidini Teyitbek'e Teltoru atı istemeye gönderir, at verilmediği takdirde Kalmukların "altın kapılı şehrinin" talan edilerek kuşatılacağı ifade edilir (Mukasov, 2013b, s.92). Hakas destanlarından Altın Taycı destanında mekânlar altın sıfatına ilaveten ak sıfatıyla da nitelenmiştir. Ak sarayların önü ve altın direklerin dibi karşılaşmaların yapıldığı yer olarak belli bir statüye sahip mekâna en yakın noktalar. Bu noktalara verilen önem sıfatlarla ifade edilmektedir. (Killi Yılmaz, 2013, s.75, 101, 103, 105, 113, 117). Coodarbeşim destanında mekânların yapıldığı malzemeler statüyü gösterir, Coodarbeşim'in çadırı altındandır (Alimova, 2017, s.203). Coodarbeşim destanında Nurperi'nin şehrine gelen Coodarbeşim şehrin sınırlarının gümüş olduğunu görür (Alimova, 2017, s.182). Kırgız destanlarından Canış Bayış destanında han ata Nurkan'ın Kayırşaar şehrinde kurulan han otağının kapısı tunçtandır (Akmataliyev ve Mukasov, 2013, s.32). Kırgız destanlarından Askazan Bahadır adlı destanda Canedil Han'ın kalesi yıkıldığında geriye kalan "altın ev" ile "altın saray" böyle bir mekân olup Canedil Han'ın statüsünü ifade etmektedir (Egimbaeva, 2012, s.65, 86,87). Kırgız destanlarından Kurmanbek destanında Kurmanbek'in statüsünden dolayı destanda bulunduğu şehir "altın kapılı" olarak nitelenir. Destanda Kalmuklar Kurmanbek'in altın kapılı şehrini ve altın kapılı sarayını sarar. Kurmanbek bu sahneyi şöyle ifade eder:

"Altın kapılı sarayın

Eşiğine gidip baktım

Baskın yapan düşmanın

Görüp geldim karaltısını" (Mukasov, 2013b, s.103, 117, 131).

Edigey Destanı'nda şehirlerin ve çeşitli mekânların kapı ve eşikleri çeşitli sıfatlarla nitelenerek anlatılmıştır. Şehir kapılarının kapalı olması "kapısı kapalı taş şehir" ifadesi ile saray kapıları gümüşten olması ile otağ eşikleri çelikten olması ile ve otağ kapıları açık olması ile nitelendirilmiştir. Destanda Edigey'in altından yapılan ak sarayın gümüşten dövülen ak kapısını açabileceğinden bahsedilmektedir. Destan katmanlarında kapıları açma özelliği sihri bir muhteva ve söz ile bağlantılı olarak anlatılsa da bu destanda fiziksel güç ile bağlantılı olarak ifade edilmektedir. Ayrıca

madenlerden yola çıkarak bir önem ve statü sırasıyla mekânı ve mekânın çeşitli unsurlarını inceleyecek olursak, mekân altın olmasıyla önemli ve kapı ise gümüş olmasıyla daha az önemli ve merkezin hemen dışında olarak ifade edilmiştir (Sulti, 1998, s.71, 82, 87, 90, 98, 132).

Türk kültüründe çeşitli mekânlarda özellikle mekân içerisinde statüye bağlı olarak şekillenen bir oturma düzeni mevcuttur. Toplumsal olarak mekândaki en yüksek statülü yer tör iken en düşük statülü yer ise eşik ve kapı civarı olarak belirlenmiştir. Kazak destanlarından Alpamış destanında mekân dilinde statü olarak yüksek kişiler ya da değer verilip hürmet edilen kişiler başköşeye oturtulur (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.62,76-78, 82, 85-86, 92). Uygur halk destanlarından Gülendem destanında saraydaki insanların çeşitli törenlerde oturma düzenleri kapıya göre belirlenmiş olup, statü bu düzende ifade edilmiştir (Mehmet, 2011, s.417). Maaday Kara destanında esirler ve kaçaklar çadırın ön kısmında yani giriş kısmında kazılan çukurlarda hapsedilir. Statü vurgusu burada mekânın giriş noktasında konumlandırma hatta daha ötesi kuyu oluşturma ile yapılır.

“Çadırın ön tarafına çukur kazıp
O çukurun dibine de
Mızrakları, uçları yukarı gelecek şekilde diktiler
Çukur görünmesin diye
İşlemeli beyaz keçeyle
Onun ağzını kapattılar” (Bekki, 2007, s.519).

Maaday Kara destanında ev sahibi olmayan, sorumsuz kişiler kapılardan girip çıkan ancak bir türlü mekânın merkezine ulaşamayan statüsü düşük kişiler olarak tasvir edilmiştir:

“Yedi yolun kavşağında
İki çadırlık ev duruyor
O çadırların ortasında
Bir bahadır gidip geliyor
Birin kapısını açıyor
Ötekine gidip içeri giriyor
Öbürünün kapısını açıyor

Tekrar birincisine gelip giriyor
'Bu nedir?' dediğinde
Koyu kır at dedi ki:
'Aylı ve güneşli Altay'da
Özgürce yaşarken,
Kendi yurdunu yurt bilmemiş,
Kendi ailesine bakmamış,
Serkeş adamın cezası, dedi.'" (Bekki, 2007, s.560).

Altay destan kahramanları Ay Mökö ve kıs Altın Arığ bozkırda yetim halde yaşarken statülerinin bir ifadesi olarak bir evin/kapının eşiğine yaslanırlar ve ev sahibi onları evlat edinir (Radloff, 1994a, s.150). Maaday Kara destanında Kögüdey Mergen babasının yaşlılığında onun için savaşmaya gelir ve babasına göre statüsünü eşikle ifade ederek belirtir:

"Atın yaşlanıp kesimlik olduğunda
Altay'ına öç almaya geldim
Er yaşlanıp, ölüme yüz tutunca
Eşiğine savaşmaya geldim
Maaday-Kara bahadırım
Eşiğinden şimdi çıktı
Etrafına baktığında/İki siyah kartalı
Ötmekten sesleri kısılmış
Baykuş gibi öterken gördü" (Bekki, 2007, s.380).

Nart destanlarında Örüzmek'in kızı Agunda'nın evinin Karavaşay kapısını eğri ve dar olsa da söz yok diyerek niteler. Agunda, kapı eğri olsa da misafirin inip girdiğini söylemektedir dolayısıyla evde çeşitli nitelikleriyle öne çıkan kapının biraz aşağıda olduğunu buradan anlayabiliriz. Satanay Karavaşay'ın evlerinin kapısı ile ilgili sözlerinin akrabalık yürütme adetleriyle ilgili olduğunu ve insanları evinden davet etmeyip misafir olduğu yerden çağırılmalarının yanlış olduğunu anlamıştır (Tavkul, 2011, s.123-127). Altın Taycı destanında mekâna girdiğinde ise statüye bağlı olarak şekillenen oturma düzenini görür, iyi alplar kapıdan başköşeye kadar otururlar. Mekândaki oturma düzeni birbiriyle zıt iki unsur üzerinden şekillenmiş ve destanda

ifadesini bulmuştur (Killi Yılmaz, 2013, s.147). Kırım'ın Kırk Batırı destanında kahraman mekâna girmişse kahramanın statüsüne göre mekânın içindeki yerler dile getirilebilir (Sengirbayev, 2007, s.27, 35, 709). Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında kimsesiz Karadön bir Nogay obasına perişan halde geldiğinde eşiğe oturur, sonra ev sahibinin atını bağlar, kapı dibine oturur, ev sahibi tarafından evin hizmetine alınır (Sengirbayev, 2007, s.349). Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında kuyuya hapsedilen Orak ile Mamay düştükleri kuyudan çıkarılıp dört büyük girişi ve demir kapısı olan Kozan Han'ın huzuruna getirilir ve statülerinin “eşikte ateş yakabilecek” kadar alçak olduğu ifade edilir (Sengirbayev, 2007, s.263). Kambar Batır destanında Azimbay'ın sahip olduğu mekânın eşiğinden çıkışı ancak kendi isteğiyle olur (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.206). Kambar Batır destanında Kambar Batır Azimbay'ın çadırına gelir atının burnunu çadıra dayar ancak tam Azimbay'ın eşiğinde durur, içeri başköşeye buyur edilir (Türkmen ve Arıkan, 2011, s.221). Kuzıykurpes Destanı'nda misafirin törde yer verilen döşekte istirahat etmesi sağlanır (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.382). Maaday Kara Destan'ında Tastarkay ocağın başına geçip oturduğunda statü olarak kendinden üstünlerin sorularına yanıt verir. Bu noktada Tastarkay'ın statüsü diğer kişilerle eşitlenmiştir (Bekki, 2007, s.452). Er Soltonoy destanında eşik statü olarak en düşüklerin konumlandırıldığı yer olmuştur. Aşırbek destanda artık zengin olmadığını eşiğinde hizmetkârları olmadığını “eşiğimde itim yok” diyerek ifade etmiştir (Akmataliyev vd, 2010, s.215). Kırgız destanlarından Kurmanbek destanında Dölön Han'dan Teltoru atı alamayan Kurmanbek, beddua eder:

“Esirgediğin teltoru atını

Kulların binip eğlensin

Kapında yem bulamayıp

Ellere muhtaç olsun” (Mukasov, 2013b, s.115).

Şor destanlarındaki mekân tasavvurunun gerçek mekânlara yaklaştırılması mekânın tündük gibi unsurlarından bahsedilmesiyle sağlanır (Çudoyakov, 2007, s.74). Şor destanlarında günlük hayatta halkın çadırları kenarları birbirine değerek hanın altın sarayının etrafında yani eşiğinde yer alır. Oba yerleşiminde han merkezde halk ise onun etrafında yani çevresini kaplayan eşiğindedir. Altın sarayın içinde han yani Ak Kan altın masanın arkasında oturmaktadır (Çudoyakov, 2007, s.81).

Türk geleneksel dünya görüşünde mekânların içi kadınlara mekânların kapı ve eşik noktasından başlayan sonsuz yurt ve dünya erkeklere ait olarak tasavvur edilmiştir. Kazak destanlarından Akböbek destanında çadır bir yaşam mekânı olarak hatun/kadın/eş olarak Savran'ın konumlandırıldığı yerdir (Jumadilova, 2015, s.18). Şor destanlarında mekânlar yapılan işlerle ilgili olarak otomatik olarak paylaşılmıştır. Şor destanlarında erkek dış düşmanlarla mücadele ettiği için evin dışı, kadın ev işleriyle ilgilendiği için evin içine konumlandırılmıştır (Çudoyakov, 2007, s.178). Mekânın içi içinse kadın ve erkek arasında statünün vurgusu ile bir paylaşım söz konusudur. Eşler arasında yaşam mekânları arasında belirli bir statü düzeni mevcuttur. Geleneksel düşüncede erkek mekânı tör, kadın mekânı ise eşiktir. Bu düşünce yapısı yaşam ve ölümden benzerdir. Maaday Kara Destanı'nda eşler ölümden, yaşamdaki tör eşik benzetmesinden yola çıkarak birlikte tasavvur edilmiştir. Maaday Kara Destanında defnetme işlemi statü olarak eş kabul edilen eşlerin yani karı ve kocanın aynı yere gömüldüğü bilgisine ulaşıyoruz. Merkeze konan erkek kahramanın çevresinde kadın kahraman gömüsü vardır. Erkeğe göre kadın kadına göre erkek eşiktedir (Bekki, 2007, s.327). Kögüdey Mergen mücadelesinin sonunda anne ve babasını ölmüş olarak bulunca bu durumu kabullenerek onları birlikte defneder (Bekki, 2007, s.555). Gömülme pratiklerinde tanrıya giden yolda ağaçlar göğe uzanır bu yüzden ölümler ağaca asılır, kadın ve erkeğin tabutları aynı ağacın tepesine bırakılabilir, Şor destanlarından Altın Sırık destanında yiğitler kabileye ait olan dağa gömülerek defnedilir (Çudoyakov, 2007, s.87-89). Destanlarda ağaç, dağ, taş saray gibi çeşitli mekânlar ölümlerin gömüldüğü yerlere dönüşür, bu bağlamda yaşam ve ölüm paralel düşünülmektedir. Ayrıca eşlerin beraber defin Altın Sırık destanında karşımıza çıkar:

“Babası Altın Kan,
Annesi Altın Arıg ömrünü yaşayıp,
Vefat etmişler.
Karısı Altın Torgu,
Yetmiş geçitli dağın yeşil tepesinde
Büyük ve küçük altın ıhlamur ağaçlarını yetiştirdi,
Onları altın tabutları astılar” (Çudoyakov, 2007, s.91).

Kırgız destanlarından Kurmanbek destanında Kurmanbek'in eşi Kanışay, kapı girişinde kılıç ile kendi canına kıyar. Akkan Kurmanbek'i ve onun acısına dayanamayarak canına kıyan eşi Kanışay'ı birlikte defneder (Mukasov, 2013b, s.135-

136). Benzer tasavvur, Zayatülek ile Hıvhlıv destanında karşımıza çıkar. Destanın sonunda kutsal dağın başına gömdüğü sevdiğinin yanı başında ölmesi romantik bir unsur olmayıp mitik düşüncenin dilinde eşlerin yaşamda ve ölümden beraberliği simgelemektedir. Dağa gömülme aslında destanlarda karşımıza çıktığı haliyle Türklerdeki kurgan kültürünü yansıtmaktadır. Gömülenin mezarının dağ şeklinde yapılışı da bu kültürün izlerini taşımaktadır. Küsek Bey Destanı'nda Karagölömbet'in öldürdüğü Babsak'ı halk dağ şeklinde gömüp gitmiştir (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.321). Edigey destanında gömme geleneklerine bakacak olursak mezar "sin" olarak ifade edilmekte ve sine gömülme gerçekleşikten sonra sinin dağa dönüşmesinden bahsedilmektedir. Dağ kutsal bir merkez olarak dağa, dağın eteğine gömülme yanında gömülme sonrası sinin dağa dönüşmesi de oldukça ilginç bir tasavvurdur (Sulti, 1998, s.96).

Kapı ve eşik, destanlarda önemli iki unsur olarak karşımıza çıkar. Türk kültüründe mekân içerisinde eşyaların konumlandırılması geleneksel düşüncenin izlerini taşır. Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında mekândaki eşyaların yerleşim düzeni geleneksel düşünüşü yansıtır silahlar evin arkasında yani kapının -erkeğe ayrılmış alanında- tam karşısında konumlandırılmıştır, silahı alan kişi buradan kapıya yönelir. Kapı bu bağlamda içerdeki kişi ile dışardaki kişinin yüzleştiği bir mekân unsurudur (Sengirbayev, 2007, s.1015, 1023).

Kapı ve eşikte, kapı ve eşikğin çeşitli şekillerdeki koruyuculuğuna ek olarak koruyuculuk işlevini yerine getiren bir hayvan bulunabilir. Kuzıykurpes Destanı'nda köpeklerin yeri "çadırın eşigi" olarak belirtilmiştir (Ergun ve İbrahimov, 2000, s.408). Atların konumlandırılması çadırın önüdür. Kırgız destanlarından Güldana adlı destanda at (kısrak) gibi binek hayvanların konumlandırıldığı yer kapı önüdür (Egimbaeva, 2012, s.28). Hakas destanlarından Altın Taycı destanında kahramanın atı kahramanın en yakınıdır. Mekânları merkez olarak düşündüğümüzde kahramanlara ait mekânların yanı başındaki direklerde atlar adeta kahramanların eşiginde durmaktadır (Killi Yılmaz, 2013, s.145). Hakas destanlarından Altın Taycı destanında kahraman merkez olan mekâna yaklaştığında öncelikle eşik mekân olan direğe atını bağlar (Killi Yılmaz, 2013, s.147).

4.5.4. Kapı, Eşik, Toplumsal Mekâna Giriş Çıkış, Karşılama, Selamlaşma Kuralları ve Dile Yansıması

Türk geleneksel dünya görüşüne göre mekânlar hakkında şekillenen tasavvur gereği her birey mekânların kendine ait özelliklerini gözeterek toplumsal kuralları uygular, bu kuralları uygulamayan bireyler “saygısızlık” yapmış ve statülerinden beklenen davranışı sergilememiş sayılır. Destanlarda kahramanların mekânlara girişleri ayrıntılı olarak yansıtılmıştır. Hakas destanlarından Altın Taycı, destanında Altın Arığ ile Altın Taycı altın direğin dibinde attan inerek ki burası kesinlikle atlar için ayrılan bir konumdur, kahramanların atları ile mekâna yaklaşabildikleri son sınırdır. Aksaray, eve girip ev sahibi ve eşine selam verir. Girişten sonra oturma düzeni ile ilgili bilgiler verilmektedir. Ev sahibi uygun giriş ve selamlama sonrası konukları altın masa çevresine oturtturarak ağırlar. Mekânın merkezine ancak mekânın sahibinin izni ile dâhil olunur. Merkezden çıkış giriş gibi izin ile olur. Mekânın sahibi ise mekândan çıkışı yani evden çıkışı dış dünya ile iletişim kurmak için kullanır, halkına seslenir, bu çıkış özellikle vurgulanır aradaki sınır belirtilir (Killi Yılmaz, 2013, s.161, 167, 175). Hakas destanlarından Altın Taycı destanında Ay Mirgen ve Altın Arığ Altın Taycı'nın evine gelirler, onlarda mekâna giriş kurallarını tekrarlar, kapıdan girip selam derler ve eşiği atlayarak merhaba derler, Ay Mirgen onlarla konuştuğundan sonra, Aksaray evin sahibi olarak mekândan çıkar halkına şenliğin başladığını duyurur (Killi Yılmaz, 2013, s.171).

Maaday Kara destanında mekâna giriş ve mekân içindeki çoğu hareket toplumsal kurallara uygun olarak mekânın eşiğinden ocağa doğru olmaktadır. Hakas destanlarından Altın Taycı destanında kahraman mekâna giriş kurallarını uygular (Killi Yılmaz, 2013, s.147). Huban Arığ destanında kahramanların çeşitli mekânlara girişleri şu şekilde ifade edilmektedir:

“Kapıyı açıp, esenlikler dilediler

Eşiği geçip, saygılar sundular” (Davletov, 2006, s.57, 64, 65, 66, 86, 91, 115, 135,138, 170, 188, 258).

Hakas destanlarından Altın Taycı destanında Altın Arığ'ın uyguladığı mekâna girişin belirli kuralları vardır. Mekâna giren kişi kapıyı açıp selam verir ve eşiği geçerek merhaba der (Killi Yılmaz, 2013, s.65, 103, 141). Altın Taycı statüsü yüksek kişilerin evine her girişinde benzer giriş kurallarını uygulamaktadır, mekânlara dâhil olmak ancak mekânın sahibinin kabulüyle olur (Killi Yılmaz, 2013, s.77, 89, 91).

Coodarbeşim destanında Aslan Coodar mekâna girerken mekâna giriş kurallarını uygular, çadırın kapısını katlayarak açar, eşiği atlayıp girer. İçeriye bakar, altın direği, bakır sırıği, tenekeden yapılan kapıyı görür, çadırın çeşitli unsurların altın olduğunu görür (Alimova, 2017, s.173). Maaday Kara Destan'ında Tastarkay mekâna tahta bir kapıyı açarak girebilir (Bekki, 2007, s.452). Maaday Kara hanımı Altın Targa'ya eşikten ocağa gelene kadar soru sorar (Bekki, 2007, s.369-370).

Mekânlara giriş kurallarını şekillendiren unsurlardan biri mekânın ait olduğu kişinin statüsüdür. Eğer bir kişi "Han" statüsündeki birinin mekânına giriyorsa veya çıkıyorsa kurallar çeşitli saygı ifadeleriyle uygulanır. Edige Destanı'nda Sıska Subra Yıray, Toktamış Han'a getirildiğinde hanın evine eğilerek girer. Han ise gördüğü saygıya karşılık olarak evin başköşesinde Sıska Subra Yıray'a yer verir. Kültürel bilinçaltında mekâna eğilerek girmenin mekâna ve mekânın ait olduğu kişiye saygı gösterme ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Mekândaki çeşitli noktalarda ifade edilen saygı destanda mekânın girişinden itibaren başlar. Mekânın sınırının başladığı nokta olan mekânın girişi mekâna girenin eğilerek saygının vurgulandığı yerdir, diyebiliriz (Sulti, 1998, s.63).

Mekânlara giriş mekânın ait olduğu kişinin izniyle gerçekleşir. Kazak Destanlarından Zor Zaman (Dürligüv) adlı destanda halkı temsil eden yiğitler Orazay, Jangabil ve Taylak izin ister, kapıcıdan kendilerini halk elçisi olarak tanıtmalarını isterler, aldıkları izin sonrası içeri giren Orazay, Jangabil ve Taylak ellerini bağlayıp börklerini çıkarıp eve girerler (Avespayeva ve Elbekov, 2013, s.27). Kırgız destanlarından Er Soltonoy destanında Soltonoy ve diğer baturlar çadıra doğru yöneldiklerinde eşikte kalırlar ancak içeri girişleri çadırın kapısına vurduktan sonra gerçekleşir. Çeşitli mekânların sınırları kahramanların davranış kalıplarına bakılarak görülebilir. Destanda çadır gibi yaşam mekânlarının açıkları olan kapı ve eşik noktası çeşitli şartlar yerine getirildiğinde aşılmıştır (Akmataliyev vd., 2010, s.78).

Türk destanlarına yansıyan şekliyle mekânlardan çıkış için uygulanan bir dizi toplumsal kural mevcuttur. Manas Destanı'nda Yakup Han Bakay'a oğlu ile neler yapacağını anlatır. Almambet yurdun kapısını kendisi açarak mekândan çıkar (Gülensoy, 2002, s.42). Bakay, Almatı'yı aştıktan sonra kendilerine açılan kapıdan eğilerek geçip çıkacaklarını söyler (Gülensoy, 2002, s.31). Şor destanlarında kahramanlar mekândan çıkarken ön köşeden kapıya doğru ilerler (Çudoyakov, 2007,

s.181). Huban Arıĝ Destanı'nda Alp Hara Han'ın mekândan çıkışı tahta kapıyı ardına kadar iterek ve eşikli kapıyı iteleyerek gerçekleşir (Davletov, 2006, s.6, 12).

Türk geleneksel dünya görüşünde mekâna eşiği aşır giren kişi selam verir, esenlikler diler. Hakas destanlarından Altın Taycı destanında kahraman kapıyı açarak selam verir, eşiği atlayarak merhaba der (Killi Yılmaz, 2013, s.147). Huban Arıĝ destanında yurda dışarıdan giriş, kütük kapı ardına kadar açılarak ve eşikli kapı itilerek yapılmaya başlanır sonrasında kapı açılır esenlikler dilenip ve eşik aşıldığında saygılar sunularak yani mekâna giriş esnasında yapılması gereken tüm gereklilikler yerine getirilerek gerçekleşir (Davletov, 2006, s.2). Şor destanlarında hanın mekânına yani altın saraya girişte kapı açılarak selamlaşılır, omuzlar kaldırılıp selam verilir. Bu şekilde Kara Mükü'nün mekânına giren yiğit Kan Mergen'i Kara Mükü'nün eşi uyarır, derhal çıkmasını yoksa kırk o da derinliğinde uyuyan Kara Mükü'nün onu öldüreceğini söyler (Çudoyakov, 2007, s.82-83).

Kapı ve eşiğe dair tasavvur destanlarda çeşitli dilsel unsurlara da yansımıştır. Kazak destanlarından Akböbek destanında destanın sonunda Akkenje için ecel kapıya dayanır ve ölür (Jumadilova, 2015, s.43). Coodarbeşim destanında kışın kapıya dayandığı ifadesi vardır, destanlar deyimler hakkındaki birikimi de bize sunmaktadır (Alimova, 2017, s.177). Coodarbeşim destanında kahramanların çeşitli uzuvları nitelenirken kapıya benzetilir, Coodar'ın dişleri kapı kadardır (Alimova, 2017, s.272). Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında düşmanların bir yaşam mekânına zarar verışı "Viran eylediler evini barkını" şeklinde ifade edilmiştir (Sengirbayev, 2007, s.1029). Kazak destanlarından Kırım'ın Kırk Batırı destanında Narik Han esirler için eşine

"Jeliye bunları bağlayıver

Hayvanları bağladığın gibi

Kapınızda kul olsunlar" der (Sengirbayev, 2007, s.675).

Maaday Kara Destanı'nda ev bark deyimini kullanılmış ve mitik düşün ceye gönderme yapılmıştır (Bekki, 2007, s.538).

4.6. Dini Tasavvufi Halk Kültürü ve Edebiyatında Kapı ve Eşik

Dini tasavvufi halk kültürü ve edebiyatında kapı ve eşik olarak adlandırdığımız bu bölümde kapı ve eşik etrafında şekillenen inanış ve bunlara bağlı uygulamalar hakkındaki birikimi yansıtmaya çalışacağız. Kapı, Türk tasavvuf geleneğinde yolun başı ya da sonunda bulunan noktayı ve aşamalı olarak başka bir makama geçiş sürecini anlatan bir sembol olarak karşımıza çıkar. Dört Kapı, Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet olup bu dört kapının onar tane makamı vardır. Toplam kırk makamda insanın dervişlikten başlayan yolculuğu tamamlanır. Kapılara ulaşan yolun kapılardan yani aşılması gereken eşiklerden oluştuğu tasavvur edilmiş ve belli bir eşik sayısından sonra belli bir makama yani kapıya ulaşıldığı düşünülmüştür. Yani her bir kapıdan ayrı bir mertebeye ulaşılır ve kapılardan geçiş ve geçişin bir öncesi eşiktir yani durup beklenen yerdir. Ancak esas olan kapılardan geçerek en son kapıya ulaşabilmektir. Türk tasavvuf geleneğinde olgunlaşma dört ana aşamadan sonra tamamlanmaktadır. Bu aşamalar “kapılar” ile, kapılar arasındaki geçişler ise eşikler ile ifade edilmiştir. Kişi kendinden ve dünyadan vazgeçmedikçe dört kapıyı tamamlamış sayılmaz. Kapının biri eksik olursa dahi kişi kâmil insan olamaz (Erdem ve Demir, 2010, s.458).

Dini Terimler Sözlüğü'ne göre asitane, “Kapı eşiği, dergâh, büyük tekke” anlamlarıyla karşılandığı gibi başşehir olan İstanbul'u kastetmiştir. Ayrıca “Bir tarikat veya tarikat kolunun merkezi durumunda olan büyük tekke” anlamını da karşılamaktadır (Serinsu vd., 2009, s.25). Ev gibi bir sosyal mekâna ya da dergâh gibi dini mekâna kapıya varılarak, kapıdan geçilerek ve eşik aşılarak yani eşikten geçildikten sonra girilebilmektedir. Somut olan karşılığına ilaveten kapı ve eşiğe varış, kapı ve eşiğin aşılması geçilmesi tüm bu geçiş süreci aslında dışarıdan içeriye doğru zahirden batına doğru yapılmaktadır. Sembolik olarak düşünüldüğünde dışarıdan içeriye ulaşılması dergâhtaki, evdeki olgun erlere, mürşide erişilmesi ile benzer olgular olup ulaşma ve erişmede kapı ve eşik bir araçtır. Özellikle keskin bir sınır olan eşik, sebep olduğu bu durumlardan ötürü tarikat ehli tarafından mukaddes kabul edilir. Eşik, dervişlik, yokluk, gönül alçaklığını ifade eder, geçiş güzergâhında sürekli ayaklar altında olması sebebiyle ‘Eşik gibi ayaklar altında’ deyiminin karşıladığı anlam bu inancın bir ifadesidir. Dergâhlarda özellikle mürşidin bulunduğu odaya ya da bir yatırda türbe kısmına eşik öpülerek girilir. Buna ‘eşiğe baş koymak’ denir. Deyimlerde karşılığını bulduğumuz bu inanışlar, halk arasında izleri devam eden belirleyici bir kültürel unsurdur. Eşiğe basılmayacağı, eşiğe oturulmayacağı inancının

yanında eşiğe basanın, oturanın iftiraya uğrayacağı inancı da yaygındır. Eşik, bir zaman dilimini de ifade edebilir. Bu zaman bir geçiş olabileceği gibi öteki dünyanın başlangıcı yani ölüm de olabilir. Dünyaların farklılığı tasavvuru, sınır olarak düşünülen eşik kelimesi ile ifade bulmuştur. ‘Beşikten eşiğe kadar’ deyiminde doğumdan ölüme kadar olan süreç ifade edilmektedir. Eşik belli bir zamanı bu dünyaya göre bir ötekilemeyi yani ölüm vaktini ifade eder, bu bağlamda ecel ahiretin eşiğidir. Peymançeye durmak (pây-ı mâcân) dervişin kapı eşiği yanında durup özür dilemesidir (Gölpınarlı, 1958, s.138, Gölpınarlı, 1977, s.121-122).

4.6.1. Alevi-Bektaşî İnanış ve Uygulamalarında Kapı ve Eşik

Alevi Bektaşî inaniş ve uygulamalarına göre, kapı ve eşik üzerine birçok anlam yüklenmiştir. Alevî-Bektaşî inancında kapı, yola girmeyi temsil eder. Kapı, zâhir ve batını ilme işaret eden bir şeriat noktası, kapının iki kanadı Hasan ve Hüseyin'e kapının eşiği ise tarikatın birinci basamağına işaret eder ve mahviyet yolunun başlangıcı, sırat-ı müstakimdir işte bu yüzden cem erkânı esnasında eşik, çiğnenmez aksine ona yedi aza ile niyaz edilir. Ayinin yapılacağı erenlerden kalan meydanın kapısı doğudadır ve bu nokta diğer yönlerin adlandırılmasında kıstas alınır. Şeriat olarak görülen giriş kapısına arka çevirmek günahdır. Bütün kâinatı temsil ettiği düşünülen meydana giriş şeriat kapısından çıkış erkân kapısındanadır. Bektaşî kültüründe dört kapı sembolizmi, pirlere üzerinde oturduğu postlarda da görülür. Örneğin çihâr köşe post pîrin üzerinde otururken aynı zamanda dört kapının ortasında oturmasını ifade eden posttur (Sunar, 1975, s.71, 104, 105-106, 165, 180, 185). Kapılardan geçiş özeldir bazı kurallara uyularak geçiş gerçekleştirilir. Bektaşîler, dört kapı sembolizmini “dört kapı selamı” nda şu şekilde ifade eder:

“Es-Selâm ey nûr-ı şeriat erenleri, es-selâm ey pîr-i takrîkat erenleri, es-selâm ey ma’rifet erenleri, es-selâm ey nûr-ı hakikat erenleri” (Cebecioğlu, 2014, s.134).

Uluçay’dan öğrendiğimize göre ise şöyledir:

“Esselamı aleyke ey şeriat erenleri

Esselamı aleyke ey tarikat pirleri

Esselamı aleyke ey marifet kâmilleri

Esselamı aleyke ey hakikat şahları” (Uluçay, 1996, s.59).

Eşik, Alevi- Bektaşî zümresinde inanış ve uygulamanın içiçe geçtiği sembolik bir yer olup hem gerçekte hem de tasavvurdaki anlam alanı oldukça geniştir. Bektaşî geleneğinde destur yani icazet alabilmek için bilinmesi gereken sorular arasında eşikle ilgili birtakım sorular mevcuttur:

“- Kapıda ne üzerinde durursun?

- İkrar üzerinde.

-Kapı eşiğinden murad nedir?

-Kapı Şeriattır: zâhir ve bâtın ilme işaretidir. İçi ve dışı Muhammed Ali'den ibarettir. İki kanadı da Hasan ve Hüseyin'dir. Eşik ise (Sırât)-ı Müstakim'dir ve Tarikat ın birinci basamağıdır. Mahviyet yolunun da başıdır (Sunar, 1975, s.104).

-Âyin-i Cem'de nereye ve kaç a'za ile niyaz edersin?

-Yedi a'za ile yedi yere niyaz ederim (Baş, Ayaklar, Ağız, Bel ve Bütün Vücut, Eller):

-Eşik'e.

-Horasan (Hacı Bektaş) Postuna.

-Mürşid Postuna.

-Tür'a ve Muhammed'in Minberine.

-Küre (Hasan ve Hüseyin)ye.

-Rehber.

-Cümleten cümleye.” (Sunar, 1975, s.105-106).

Alevi Bektaşî toplumunda insan mutlaka eğitilmesi, olgunlaştırılması gereken bir varlık olarak görülmektedir. Bu amaçla insanı olgunlaştırmaya yönelik olarak “Dört Kapı Kırk Makam” bir öğretisi olarak görülmüştür. Bu şekilde insan olgunlaştırılarak topluma yararlı bir birey haline getirilir. Bu öğretideki kurallar, insanın gönül dünyasına hitap eden ve ruhsal yolculuğunu destekleyen adımlardan oluşmaktadır. Süreklilik esasıyla ilerleme sağlanan bu olgunlaşma sürecinde kişi özünü keşfederek varlığındaki hiçliğe ulaşmaya çalışır. Tarihsel süreklilik içinde bakıldığında Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Veli ve sonrasında “Buyruk” adlı kitaplarda yer alan bilgilerle bu öğretinin temelini Türk kültürünün benzer kaynaklarından beslendiğini göstermektedir.

Çıblak'a göre, Mersin Tahtacılarında eşğin kutsal kabul edilmesinin sebebi eşğin Hz. Ali'yi ve dolayısıyla yola girişi temsil etmesidir. Tahtacılar ve öteki Alevi topluluklarında eşğin kutsal kabul edilmesinin kökeninde Şamanist inançlar bulunmaktadır. Mersin Tahtacılarında bütün talipler önce eşğe niyaz ederek meydandan geçer. Mersin Tahtacılarında eşik, cemin yapıldığı mekânda sembolik olan girişi anlatmak için konan bir sopa ve oklava olabilir. Bu sopa veya eşikçi olarak adlandırılan bir kişi tarafından tutulur ve ceme katılan herkesin eşğe niyaz etmesi sağlanır. Tahtacıların meydandan geçme ve diğer bütün cemlerinde, eşğe niyaz edilip üzerinden sürünerek geçilmesinin nedeni eşğin bütün Alevilerde olduğu gibi bu toplulukta da kutsal kabul edilmesidir. Eşik olarak özel bir sopanın kullanılmasının nedeni göçebe olan bu insanların sabit bir kapı eşğine sahip olamamalarıdır. Eşik hizmetini gören kişi niyaz esnasında eşği hareket ettirmez ve gözcülük görevini yapar. İçeride temsili olarak duran eşğin bir öncesi mekânın kapısıdır, cem evinin kapısında görevli kişi on iki hizmetten birini yapan kapıcıdır. Kapıcının görevi mekânın kapısını beklemek ve cem esnasında giriş çıkışı denetlemektir (Çıblak, 2005, s.99-100, 315, 317, 319; Emiroğlu ve Aydın, 2003, s.179).

Alevî-Bektaşî köyü olan Afyonkarahisar/Sandıklı'ya bağlı Selçik köyünde, efsaneye göre Hz. Fatma, ikiz bebeklere hamile olduğu bir zamanda kendisini çok zorladığı için düşük yapmıştır. Hz. Fatma'nın düşen çocuklarından birinin gömüldüğü yer eşiktir. Eşğe gömülen çocuğun ismi eşğe isim olmuştur. Bu yüzden Selçik köyünde eşik "mürvet" olarak adlandırılmıştır. Bu efsanede Fatma Ana'nın yerini aldığı iyelerden biri eşik iyesi olmuş, bir mitik varlık olan eşik iyesini kendi varlığında eritmiş, anlatı da mitik boyuttan tarihi ve dini bir boyuta geçmiştir. Alevi Bektaşî inancında eşğe basılmaz, eşğe gösterilen saygı ve niyaz edilmesi ile gösterilen önem bu efsaneden yola çıkılarak açıklanmıştır (Kumartaşlıoğlu, 2015, s.112). Kumartaşlıoğlu'na göre, "Eski Türk kültüründeki bu iyeler, zamanın inanışlarına ve kültürel değişikliklere ayak uydurarak Alevi Bektaşî kültüründe bir anlatıyla somutlaşarak dönüşüm içerisine girmiştir" (2016, s.300).

Gerçekte ve tasavvurda kapı ve eşğe verilen önem çeşitli inanış ve uygulamalara yansımıştır. Kapı ve eşik noktasında bir kişinin görevlendirilmesi yani hizmet gördürülmesi bu noktaya yüklenen kutsallığı işaret etmektedir. Dolayısıyla cem erkânı esnasında görülen 12 hizmetten biri kapı hizmetidir, diyebiliriz. Burada görevlendirilen kişiye "kapıcı" denmekte olup "kapı bekçiliği" görevinin yanında

eşiğin kutsallığına işaret eden yasak ve kaçınmalarla niyaz gibi uygulamaların “denetleyicisi”dir. Bu görev “Bevvab”lık olarak da adlandırılıp Hz. Abdülcelîl ile eşleştirilmiştir (Sunar, 1975, s.165). Cem erkânı sırasında okunan eşik gülbanglarından bazıları şunlardır:

“Bismişah.

Menim bülbül, bugün gülzara geldim. Halimi arzetmeğe dildare geldim. Koyarlarsa bizi içeri erenler kapıda düşmeğe didare geldim. Ber cernal zatı sâlâ Al-1 abâ rasalavat. Hü dost.“ (Uluçay, 1996, s.95).

“Bismi Şah.

Menim bülbül, bugün gülzara geldim. Halimi arzetmeye didara geldim. Koyarlarsa bizi içeri erenler kapıda düşmeğe didare geldim. Ber cemâl zatı balâ Al - 1 abâ rasalavat. Hü dost.” (Özmen, 1998c, s.483).

Eşiğin geçilmesi şu şekilde yapılır:

1-Kapıdan girerken, önce, (Eşik) e niyaz edilir. Bu niyaz da şöyle yapılır, önce sol diz üzerine diz çökülür ve iki el eşik üzerine konur ve her el bir defa öpülür. Ondan sonra şu eşik tercümanı okunur:

Eşik tercümanı şudur:

(Eşiğine koymuşum ben cân ile ser

Hem eşiğinden benim hacetim budur

Lutf edip ben fakire kılasın nazar

Allah eyvallah Huu! Dost).

2-Bundan sonra (Eşik) geçilir” (Sunar, 1975, s.78).

Bir diğer eşik tercümanı şu şekildedir:

“Eşiğinde koymuşum ben can u seri

Hem vücudum ola sâfi hem cevheri

Ber cernal-i Zat-ı Pâk-i Âli abâ râ salâvat” (Yörükân, 2015, s.333).

İnsanın bir mekânla temasa geçtiği ilk yer kapıdır. Bu bağlamda kapıların çeşitli nitelik özellikleri başlangıcın önemini vurgular, sınırı çizer ve iç ile dışı ayırır. Dolayısıyla dini mekânlarda kapılar bu önemi vurgulanmak amacıyla süslenmiş, süslemelerde tercemanlara da yer verilmiştir. Örneğin Veli Baba Sultan Ocağı’nda dış kapıda mermere yazılmış eşik tercemanı şöyledir:

“Bismillahirrahmanirrahim, Destur Şah, Bab-ı Ali, Esselamün Aleyke, Ya Bende-i Muhammed Mustafa Esselam. Esselamün aleyke, Ya bende-i Muhammed Mustafa Esselam. Esselemün aleyke, bende-i Aliyyül azim. Rah-i enbiya esselam. Esselamün aleyke, Kutb kâinat esselam. Esselamün aleyke, Şehid-i şühedalar esselam. Esselamün aleyke, bende-i ehl-i beyti Mustafa. Bende-i şehidi şüheda. Bende-i evliya. Bende-i embiya, bende-i Mürsel, makamı mübareğe, yüz sürmeğe geldik. Dergâh-ı izzetinde kabul u mahfuz eylesin. Allah-Eyvallah” (Ersal, 2009, s.32).

Barak Baba Risalesi’ne bakacak olursak;

“Bismillah Aydın baca, altın eşik, kümüş kapu
Zerde pirinç kurkuşuk dâne dülbend
Yeti kat yer töşk, yedi kat kök börek
Tengizler bâde, kûh-ı kaf tekye” (Özmen, 1998a, s.433).

Alevi Bektaşî şiirine yansıyan şekliyle eşik, Yemini’nin şiirinde şöyledir:

“Keramet ehli olanı dersin ey yar
Velayet eşğine bende ol var
Ki ol eşikte sultanlar gedadır
Velayet ademe fazlı hüdadır” (Özmen, 1998b, s.70).

Alevi Bektaşî şiirine yansıyan şekliyle eşik, Kul Hüseyin’in şiirinde şöyledir

“Talip olan eşik bekler
Eşikte Hak vardır haklar
Hüseyin' im der emekler
Varır Hakka ulaşır m'ola” (Özmen, 1998b, s.342)

Alevi Bektaşî şiirine yansıyan şekliyle eşik, Hasan Dede’nin şiirinde şöyledir:

“Yol erini yormak olmaz,
Eşik üste durmak olmaz,
Yolsuza yol sormak olmaz,
Bilirim amma, ben bilmem...” (Özmen, 1998c, s.27).

Alevi Bektaşı şiirine yansıyan şekliyle eşik, Hamdullah Çelebi'nin şiirinde şöyledir:

“Hamdullahım gelip gitti
Nicesi güman'a battı
Cümlemizi irşâd etti
Gök eşikte pirde idim”(Özmen, 1998c, s.203).

Alevi Bektaşı şiirine yansıyan şekliyle eşik, Âşık İbrahim'in şiirinde şöyledir:

“İbrahim eydür dilim dolaşık
Pirini görmeye ar m"eder âşık
Dünü günü yüz sürdüğüm Gök Eşik
Ab-ı Zemzem çilehane merhaba” (Özmen, 1998c, s.414).

Naci Kum'un şiirine şöyle yansır:

“Tasa tutma gülüver, Gülistan ol gülü ver
Eşikte bükülüver, budur geçinme yolu” (Özmen, 1998d, s.230)

Kul Cevri'nin şiirine şöyle yansır:

“Elif, Hakk'a nişan sapı,
O gerçeğe açar kapı,
Eşikten başlayan yapı,
Sarı turna avazından “ (Özmen, 1998d, s.277).

4.6.2. Mevlevî İnanış ve Uygulamalarında Kapı ve Eşik

Eşik, yapının temeli ve dervişlik makamıdır. Mevlevî dergâhının en kutsal yerlerinden biri eşîğidir. Eşik, kutsaldır, eşîğe basılmaz, eşîğe oturulmaz. Bu durumun bütün tasavvuf yollarında genel bir kanaat olduğunu belirten Gölpınarlı, eşîğin eski bir Türk geleneği olduğunu söyler (Gölpınarlı, 1963, s.17, 37). Eşik başlangıç, yokluk, hiçlik mekânı; kapı ise mertebe olarak yüksek, ulaşılması gereken güç ve otoritenin olduğu kısımdır. Derviş, anlam olarak ifade ettiği yoksullukla insan tasavvurunda mekânın eşîğine konumlandırılmıştır. Kapıdan geçme mertebesine gelen derviş önceleri eşikte dir. Mevlevilikte kapıdan geçmek, bin bir gün hizmetini bitirip hücreye girmektir (Gölpınarlı, 1963, s.26). Dervişler, hizmet ederken ayaklarını eşikte

mühürler ve bu şekilde bekler (Gölpınarlı, 1963, s.8-9). Mevleviliğe intisap edilmesi ayak mühürlenerek eşikte durularak yapılır, ayrıca intisabın diğer bir gerekliliği semâ' meşki esnasında kişi matbaha eşik öperek girmelidir (Gölpınarlı, 1963, s.10, 104). Yola girişte eşige gösterilen saygı ve itina bir süreliğine dergâhtan ve yoldan uzaklaştırılan kişi tarafından devam ettirilir. Paşmakları çevrilip hırkası omzuna konan derviş, yere niyaz ederek kalkar, eşigi öpüp arkasını dönmeden çıkar, dergâhtan ayrılır, başka bir dergâha gider (Gölpınarlı, 1963, s.40). Mevlevilikteki dereceler bir mertebeden diğerine geçişi ve geçiş esnasındaki çeşitli uygulamaları kapsar. Bu dereceler: Muhib, derviş (dede), şeyh, halife (Gölpınarlı, 1963, s.134-137).

Tasavvuf yollarında umumi bir terim olan niyaz, Mevlevilikte “mürşide, bir uluya baş kesmek, bir yere girerken baş kesmek ve eşigi öpmek” anlamına gelir. Mevlevi türbelerinde yatırın sandukası görülecek şekilde ayakucunda ya da yanda açılan pencereye niyaz penceresi denmektedir. Türbenin kapalı olduğu durumlarda niyaz niyaz penceresinden yapılır (Gölpınarlı, 1963, s.36).

Dervişlerin ve şeyhlerin oturduğu tüm yapılara “dergâh” denilmektedir. “Kapı yeri” anlamına gelen dergâhın önemi yatırın şerefine ve yüceliğine göre artar. Bir dergâhta, yolun kurucu piri ya da pire yakın mertebede birinin türbesi varsa o dergâha kapı eşigi anlamına gelen ve en büyük dergâh olduğunu ifade eden “âstân” ve “âstâne” denir (Gölpınarlı, 1963, s.13-14). Mevlevi dergâhına cümle kapısından girilir. Mevlevi dergâhlarında bölümlerin giriş ve çıkış kapıları ayrıdır, dergâhta türbe ve türbedar odası gibi birleştirilen bölümler arasında birer kapı açılabilir. Dergâhtan daha küçük birimler olan zaviyeler, dergâhtan ayrılacak ya da dergâha yeni girecek kişilerin konaklama amacıyla kullandığı eşik mekânlardır, yerlerdir. Mevlevihanelere verilen isimlerden Kulekapısı ve Yenikapı isimleri dergâhlara yüklenen anlamı göstermektedir. Dergâh kapıları ramazan ayı hariç akşam ezanında örtülür, ezandan sonra dergâha kimse alınmazdı. Sabah ezanında ise kapılar açılırdı. Kapıların örtülmesi ve açılması vazifesi “Bevvap Dede”nindir (Gölpınarlı, 1963, s.14). Mevlevi dergâhlarında türbede yatan kişinin ayakucuna gömülme geleneğini görüyoruz. Kulekapısı dergâhında İsmail Rusûhi'nin türbesinin ayakucunda Mevlevi Ali Dede yatmaktadır (Gölpınarlı, 1963, s.24).

Mevlevi merasimi olan semâ' şu şekilde nitelenmektedir:

“Ululuk ıssı Tanrı eşiğinin alıcı doğanıdır semâ’

Hâl ehlinin gönüllerini süpürür, arıtır semâ” (Gölpınarlı, 1963, s. 62).

4.6.3. Diğer Tarikatların İnanış ve Uygulamalarında Kapı ve Eşik

Dini tasavvufi dönemde ele aldığımız kapı ve eşik konusunu diğer tarikatlarda incelemek konumuz için gereklidir. Bu bağlamda diğer tarikatların inanış ve uygulamalarında karşımıza çıkan kapı ve eşik tasavvuru bir durumdan başka bir duruma geçişin ve bunun uygulama boyutunda ifadesidir. Kadirîlikteki teveccüh, dervişin gönlünü, müşidin gönlüne kapı olarak addetmesini, yüzünü o kapıya tutarak istediği şeyi ve kendisiyle alakalı işlerini ondan talep etmesidir (Özen, 2021, s.131). Eşrefiyyelikte, bir şeyhe mürid olacak kişi yani intisab edecek kişi bunu inâbe alarak yapar. Mürid bu şekilde şeyhinden el alır, şeyh de müride telkinde bulunur. İnâbeyi ikinci bir doğuş olarak kabul edip kişinin önceki hayatından farklı bir hayata başladığını söyleyebiliriz (Cebecioğlu, 2014, s.241; Kara, 1992, s.29). Halvetilikte tarikate girmek isteyen mürit şeyhe intisap etmelidir. İntisap ediş biat töreniyle gerçekleştirilir. Halvetilikte müşidin gerekli olduğu düşüncesi ile mutlaka her şeyh bir müşid yetiştirir. Dervişe hilafet verme esnasında ise, halife olacak kişi rehber ile gelip müşidin huzuruna dört adım kala durur, her adımda bir uygulama gerçekleştirilerek dördüncü adımın sonunda hilafet verilir Mürid ile şeyhi arasındaki ilişki bir sınır vasıtasıyla ilerler. Mürid evinde ya da şeyhinin olmadığı bir mekânda müşidin bulunduğu yer arkasında kalmamak kaydıyla kibleye dönük oturur, arkasında kalyorsa, uzak olsa bile şeyhin mekânına yönelip oturur Buna benzer olarak hizmet çok önemlidir. Şeyhin hizmetindeki salık daima mekânın dışında kapısında hazır beklemelidir (Tuna Kanar, 2017, s.85, 88-89, 108-109, 114, 115, 148). Kapı eşiğinde hizmet Bayramiyye tarikatında önemlidir, Menakıb-ı Şeyh Ali Efendi'nin giriş kısmı şöyledir:

“...insân suretinde bahayım sıfat olan fehm eylemez, yigirmi otuz yıl meşâyih işiğinde hizmet eyleyüp, teslim-i kül olup evliyâ makamına kadem basmayınca dir idi” (Hamarat, 2015, s.107).

Tarikate yeni giren müride girişin sembolü olarak arakiyye giydirilir (İA, 3, s.266-267). Mürşidin gördüğü çeşitli rüyaların şeyhiyle paylaşması gerekir ve rüya mürşidin seyr-ü sülûkü hakkında izler taşır (Tuna Kanar, 2017, s.148).

Eşrefiyye tekkelerinde yapılan deviran merasimlerinde kapının tam karşısı dervişân ve zakirânlarla ayrılmıştır (Özkan, 2013, s.123). Kadiriliğin de dâhil olduğu birçok tarikatlarda cenaze töreninde tabut dergâhtan çıkılıp yedi adım atılana kadar omuza alınmaz, dışarı çıkılırken ise kapı önünde durularak okunacak Fatiha beklenirdi (Revnakoğlu, 2003, s.233). Halvetilikte halvet adabında dar ve karanlık çilehaneye erbâin için giren müridin dış dünya ile bağını kesmek ve sadece içine yönelmesi için hücrenin kapısı kapatılır, içeriye ses ve ışık girmez (İA, 11, s.270-271). Dini mekâna baktığımızda ise tekke kapılarının üstündeki vesikalar önemlidir. Bosna Sarayevu'daki Kadîri Hacı Sinan Tekkesinin güney duvarında bulunan kapı üstündeki vesika ayrılan şeyh tarafından yeni şeyh atanmasıyla ilgili olarak bırakılmıştır (Vildiç, 2012, s.34).

4.6.4. Kapı, Eşik ve Dinî Mekânlar

Türk mekân kültüründe geçmişten bugüne kapı ve eşik noktası statü olarak en aşağıda olan kişinin yeridir. Mekân ve tasavvuf bağlamında eşik ve derviş kelimesi birbirini tam anlamıyla karşılar. Cebecioğlu'na göre derviş,

“Kapı eşiği manasına gelir. Dervişin, kapı eşiği gibi başkalarından gelen ezalara tahammüllü olması gerekir. Bu espriden dolayıdır ki dervişler, herkesin ayak basıp ezdiği kapı eşiğine basmazlar; hatta tekkeye veya türbeye girerken eşiğe saygı göstermek üzere onu öper, sonradan üzerine basmadan atlayıp içeri girerler” (2014, s.124).

Eşiğe yatma bir şeyhin hizmetine girip o kişiye kapılanmayı ifade eder. Eşiğine yüz sürdüğü şeyhinden uzak kalan ya da nazarından düşen müridler, şeyhlerine kendilerini yine eşik vasıtasıyla ifade etmiştir:

“Yunus dergâha gelince Ana Bacı'nın yanına vardı. Dergâhtan ayrıldığı için çok pişmandı. Bu yüzden ona: “Aman beni bağışlat!” dedi. Ana Bacı dedi ki:”Tapduk, sabah namazına abdest almak için çıkar. Kapı eşiğine yat. Üstüne basınca bu kim diye sorar. Ben, Yunus” derim. “Hangi Yunus derse bil ki gönlünden çıkmışsın! ”Bizim Yunus mu?” derse ayaklarına kapan, kendini bağışlat. Yunus, Ana Bacı'nın dediği gibi eşiğe yattı. Sabah namazı vakti olunca Tapduk Emre, Ana Bacı'nın kolunda abdest almaya giderken ayağı Yunus'a değdi. Bu kim diye sordu. Ana Bacı “Yunus” dedi. Tapduk, “Bizim Yunus mu?”

deyince, Yunus Tapduk'un ayaklarına kapanıp suçunu bağıslattı (Özçelik, 2011, s.46).

Bir başka menkıbe şöyledir:

“Gaybi (Kaygusuz Abdal), Abdal Musa tarafından istenmediğini zannederek kendini öldürmek ister; bacadan aşağı, yanan ocağın üzerine atlar. Ancak, Abdal Musa kalp gözüyle görür ve diğer abdallara haber vererek Gaybî'yi kurtarır. Bunun üzerine Gaybî eşiğe yatar. Abdal Musa geçerken üzerine basar ve ‘Kimdür?’ diye sorar;

Gaybî de:

‘-Lebbeyk, Sultânım. Kuluñ Gaybî'dür der.’

Abdal Musa Gaybî'ye: ‘Alduñ Kaygusuzum, alduñ Kaygusuzum, alduñ’ diyerek, onu sevdiğini ima ile tekrar dergâhına kabul eder.” (Güzel, 1999, s.151).

Türk mekân algısında mekânda konumlandırmanın öne çıktığı uygulamalarda kapı ve eşiğin yani girişin içeride tam karşısı en önemli kişilerin, toplumsal ve dinsel statü olarak en üstünlerin olduğu yerdir. Bektaşî tören ve ayinlerinde kapı ve eşiğin yani girişin tam karşısında Taht-ı Muhammed (Muhammed'in Tahtı) adı verilen sedir vardır. Burada dede ve babalar oturur. Eşik, meydana açılır ve bu eşiği aşanlar bâtını dünyaya girmiş sayılır. Eşik, bâtını dünyanın yani mana âleminin giriş kapısının simgesi olduğundan saygı gösterilir ve eşiğe ayak basılmaz (Mélíhoff, 2010, s.276, 372). Eşiğin öncesi ise başlangıcı ve statü olarak en aşağı mertebeyi temsil eder. Dini mekânlarda önemli ve statü olarak yüksek olan her şey kapının ve eşiğin tam karşısında yani merkezde konumlandırılmıştır. Bunlardan biri Hz. Muhammed ile özdeşleştirilen ve aydınlatma işlevi olan çırağdır. Eşiğin tam karşısında konumlandırılan Taht-ı Muhammed'ten başka Bektaşî tacı şeklinde bir büyük çırağ vardır. Bu çırağın alt bölümü dört bölümden oluşmakta ve Bektaşî inancındaki dört kapıyı temsil etmektedir. Üstündeki on iki dilimin tam ortasındaki düğme hakikat anlamına gelmekte ve Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin birliğini temsil etmektedir (Sunar, 1975, s.72). Osmanlı döneminde Bektaşî geleneğinde meydan, eşiğin temsili anlamlarının atfedildiği yer olmuştur (Esin, 2001, s.49). Bektâşî dergâhında giriş kapısının solunda yani içeriden düşünülduğünde kapının sağında bulunan bir sütun vardır ki bu sütunun insanları ve zirvesi de ulviyeti yani Bektaşî inancına göre Hz. Ali'yi sembolize eder (Sunar, 1975, s.21). Pir evlerinde ve dergâhlarda görülen başka önemli unsur teslim taşıdır. Üzerindeki dört örgü dört kapıyı temsil eder. Dar-ı Mansur'dan bir parça sayılan kaytanın alt tarafındaki dört halka dört kapıdır. Aynı

zamanda üzerinde Nad-ı Ali duası vardır (Erdem ve Demir, 2010, s.439). Veli Baba Sultan Ocağı'nda

“Türbenin iç kapısının önünde yeşil bir mermer bulunmaktadır. Yöre halkı tarafından bu eşiğe kutsiyet atfedilmiştir. İnanca göre; bu yeşil mermerden dünyada üç tane vardır. Biri Hz. Muhammed'in türbesinde, biri Hacı Bektaş Veli'nin türbesinde, biri de buradadır. Bu yeşil mermer türbenin yapılışında gayibden gelmiştir. Veli baba iç kapının önüne konmasını istemiştir. Türbeyi ziyarete gelenler 'yeşil eşiğe' basmazlar, hatta eşiğe niyaz edip geçerler” (Ersal, 2009, s.36).

Kapı ve eşik, “Dergâh, Bargâh, Âsitân, Astâne” gibi çeşitli dini ve kutsal mekânları karşılamak için kullanılır. Dergâhlar, dışarıdan gelen yani öteki/yabancı insanlar için varlıklarıyla bir sınırdır. Dergâha gelen kişi dışarıdadır. Sınırın belirginleştirilmesi, sınırın aşılması ve sınırın ortadan kalkmasıyla içeriden ve yerli olan kişi artık merkezdedir. Dinsel mekânların tümü Tanrıya ulaşmada birer araçtır. Bu bağlamda dergâh tüm varlığıyla Tanrı'ya açılan kapı, eşik, sığınılacak yer, makam ve tekkedir. Dergâhlar, tarikat şeyh ve dervişlerinin bulunduğu büyük tekkelerdir (Cebecioğlu, 2014, s.124). Mekânların yapılandırılmasında kapı, mimari işlevinin yanında anlamsal olarak insan tasavvurunu yansıtmıştır. Tekkenin aşılabilir sınırının başladığı yer kapıdır. “Cümle kapısı” olarak adlandırılan tekkelerin giriş kapılarının sağ ve solundaki halkalara bağlanan zincirler kapının tam orta yerinde birbirine düğümlenir, kapıdan giren eğilmek zorunda bırakılırdı. Tekkenin girişinde sınırın şartlı aşılması ve aslında bir çeşit engel olan zincirler kapının işlevini vurgulaması yanında kişinin öncesi ve sonrası arasında farkı zorunlu kılar. Öyle ki kapıdan geçmek için diklik yerine eğilme, kibir yerine tevazu gerekmektedir. Benzer durum cami mimarisinde Eski Selçuklu camilerinde Taç Kapı haricindeki yan kapıların basık şekilde inşa edilmesiyle, giren kişi başını eğmek zorunda bırakılırdı. Dinsel mekânlar, kulun Tanrı karşısında “nefsin kibrini kırıp acizliğinin en derin boyutta farkına vardığı”yerlerdir (Cebecioğlu, 2014, s.13).

Dinsel mekânlar kendi aralarında merkez çevre ilişkisine bağlı olarak düşünülmüştür bu mekânlardaki kişilerin konumlandırılması bu bağlamda incelenmeye değerdir. Bektaşilikteki “Dede Baba” kavramı, Bektaşilerin Kırşehir'deki pir makamı postnişine verilen ünvan olup, burası merkez olarak tasavvur edilmiştir. Merkez tekke haricindeki tekke şeyhlerine ise “baba” denmiştir. Merkez ile çevre arasındaki ayrım ünvanlar ile ifade edilmiştir. Merkezin çevresi merkezden önceki

basamaktır. Bu şekildeki öncüllük ardılık ilişkisi bir çeşit statü ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Cebelioğlu, 2014, s.120). Dervişler için merkezdeki dergâha ulaşmadan evvel bir önceki dergâha hizmet etmeve çalışma zorunluluğu vardır. Kırşehir'deki Hacı Bektaş tekkesinde bağlı "Dedebağı"nda iki üç sene çalışan derviş, sonrasında Eyvallah kapı hizmetine geçebilir. Dedebağı bir dergâh olup, bu dergâhın babası ve dervişi vardır (Cebecioğlu, 2014, s.120). Bektaşilikte kişi dini mekân ve kutsal merkezler ile bağ kurularak basamak olarak düşünebileceğimiz aşamalardan geçer ve buna göre adlandırılır, Âşık, talip, muhip, derviş, baba, halife, dede baba. Bunların ilk dördü mürid, baba ile halife mürşid; dede baba ise pir vekili olma bakımından pir rütbesindedir. Halife, dede babanın resiliği altında toplanan babalar meclisinde seçilmektedir. Ayrıca Bektaşilerin yedi halifesi bulunur; bunlar, buldukları yer itibariyle şu şekildedir: Mısır, Abdal Musa, Seyyid Ali Sultan, Dürbali Sultan Kerbela, Rumelihisarı ve Merdiven Köyü" (Cebecioğlu, 2014, s.13).

Dini tasavvufi mekânlardaki yapıyı takip etmek, kapı ve eşige dair tasavvuru somut olarak görmeyi sağlar. "Pir Evi" olarak bilinen Hacı Bektaş Veli'nin evinde üç avlu ve avlular arasında geçişi sağlayan kapılar vardır. Pir evinde birinci avlu yani Nadar avlusuna açılan giriş kapısı "Çatal Kapı" olarak bilinmektedir. Birinci avlu yani Nadar avlusu ile ikincisini ayıran bir duvarın ortasında bir kapıya 'Üçler Kapısı' denir. Bu kapıdan ikinci avluya geçilir. Bu kapı vasıtasıyla beden ile ruh ayrılarak bedenin birinci avluda kalacağına ruhun ikinci avluya gireceğine inanılır. Bu avluda cem erkânının yapıldığı yer bulunur. Üçüncü avlu 'Hazret Avlusu'dur. İkinci ve üçüncü avluyu ayıran bir duvar vardır. Duvardaki kemerli kapıya 'Altılar Kapısı' denir. Altılar kapısının üstünde teslim taşı bulunur. Teslim taşı dergâhta birçok kapının üstünde bulunabilir. Altılar kapısından geçilerek üçüncü avluya girilir. Burada Hacı Bektaş Veli'nin yatır vardır. Hacı Bektaş Veli'nin yatır kapısı "Ak Kapı" olarak adlandırılmaktadır. Bu kapı kemerinde çift başlı kartal motifi bulunmaktadır ayrıca aynı avluda Balım Sultan yatır, onun Karadut ağacı ve birçok eski Bektaşî mezarı bulunmaktadır (İA, 14, s.459-471). Görüldüğü üzere somut olarak görebildiğimiz tasavvur dışarıdan merkeze doğru basamaklı yapıdadır.

Dini tasavvufi dönemdeki uygulamalardaki algı, yorum ve anlamlandırmalar benzer düşünce çekirdeklerinden beslenerek şekillenmiştir. "Birbirinin sınırında olma", "sınır çizme" ve "süreklilik" gibi kavramlarla beslenen şeyh mürid ilişkisinin anlamlandırması mekândaki "Balım Taşı"nda sembolleştirilerek ifade edilmiştir. Taş,

Balım Sultan'ın kerametiyle çıktığına inanılan ancak Kırşehir yöresinde çeşitli eşyaların yapımında kullanılmasının yanında “teslim taşı, palheng” gibi tarikat için önemli nesnelere de yapıldığı taştır. Bu taşın mekândaki konumlandırılması meydana tahtın önünde yani yine bir tür eşik noktada olup, baba niyazından sonra niyaz edilen taştır (Cebecioğlu, 2014, s.13). Benzer düşünüş ile adlandırılan “Balım Evi” ne de bu çerçevede bakmak yerinde olacaktır. Balım evi, Hacı Bektaş-ı Veli tekkesindeki evlerden biri olup merkezin çevresinde yer almasıyla merkez-çevre, sınır, eşik, öncelik-sonralık, süreklilik gibi kavramlarla bu konuda var olan tasavvurun insan zihinden mekânların konumlandırılmasına aktarıldığını söyleyebiliriz. Nitekim bu evin babasının dışında başka babalar da olup nasip vermezlerdi. Ancak dışarı çıktıklarında nasip verilmesi ile sınırların aşılması, merkeze yakınlık, merkeze giden yol ifade edilmektedir. Bu şekliyle bu evdeki babaların hepsi dedebabaya bağlıdır (Cebecioğlu, 2014, s.13). Balım Sultan yatırı eşığı ise “mücerretliğe geçiş” uygulamasının gerçekleştirildiği bir yer olarak kişinin öncesi ve sonrası arasında farkın olduğunu anlatan bir geçiş mekândır. Mücerretliğe geçiş, kişinin ikrar vermesinden sonra sağ kulağı delinerek mengüş küpe takılmasıyla gerçekleşir. Kişi verdiği ikrara uymadığında mengüş küpe kulağından yırtılarak çıkarılır ve kişinin yeminine uymadığı bedeninde bırakılan izle anlatılır. Hacı Bektaş Veli kendisi mücerret kaldığı için verilen ikrar ve mengüş küpe çok önemlidir (İA, 31, s.446-447).

4.6.5. Kapı, Eşik ve Şeyh Mürit İlişkisi

Türk Tasavvuf geleneğindeki şeyh mürit ilişkisini kapı ve eşik kelimelerine dair var olan tasavvurdan yola çıkarak değerlendirmeye çalışalım. Gelenek, nesilden nesile aktarıldığından eşikteki kişi geleneği öğrenen, kendisine “kapılanılan”, merkezdeki ise geleneği öğreten kişidir. Eşik ile karşılanan, geleneğin kendisini besleyen böyle bir tasavvur ifadesi, insan zihninde karşılığını kuşkusuz somut nesnelere almıştır. Bu bağlamda yapılan tüm eğretilmeler ile somuttan soyuta düşünme ve simgesel kültürel ifadelerle anlatılmak istenen belirli bir geleneğin var olma sürecini işaret edilir. Gelenek içerisinde kapısında müridi olmayan, eşığı beklenmeyen bir kişinin aktarabilecekleri kendisi ile yok olmaya mahkûmdur. Türk kültüründeki kapı ve eşik kavramlarıyla bağlantılı olarak dini tasavvufi dönemde şeyhine kapılanan mürit ile geleneğin devamlılığı Türk tasavvuf felsefesi diyebileceğimiz bir algı ve bir düşünüş kalıbından hareketle açıklanabilir. Türk İslam

kültürünün beslendiği kaynakların bir kısmı sözlü geleneğe yansıyan haliyle aktarılırken ve bu heteredoks kısmı oluştururken diğer kısım yazılı kültürde karşılık bulmuş olup İslam dini, Hz. Muhammed ve özellikle Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu "Ali Aba"yı da içine alan yarı dinî kısımdır. Bu bağlamda Türk tasavvufu kendine açtığı alanda kendi bakış açısıyla şekillenmiştir, diyebiliriz. Köksüz ve bir sonraki kuşağa aktarılmayan bir gelenek, söz konusu değildir. Aksine kökün pir ya da şeyh, bir sonraki kuşağın ise mürid ya da muhip olduğu sürekliliği sağlayan unsurlar olarak sistematikte geleneksel düşünce kalıplarının ve uygulamaların bulunması geleneği beslemiştir. Bu bağlamda kapı ve eşik kavramlarını geleneksel bakış açısıyla nasıl kullanıldığı ve bu yolla geleneğin aktarılmasını ele almak uygun olacaktır. Müridin yani eşikteki kişi ile intisap ettiği merkezdeki şeyhin geleneğin devamı bağlamında kapı ve eşik eğretilmesiyle anlam alanını nasıl genişlettiğini ve bu durumun insan tasavvurunda karşılık bulmakta zorlanmadığını örneklerle göstermeye çalışmak ve açıklama yapmak yerinde olacaktır.

Bilhassa İslamiyet'in olgunlaşması ve Anadolu'daki yayılımı sırasında ortaya çıkan tasavvuf mekânlarında şeyh ile mürid arasındaki ilişki zaman ve geçilen aşamaların gerekliliğinden ötürü kapı ve eşik sembolizmi üzerinden oluşturulmuştur. İslam dini içerisinde yer alan Türkler, şüphesiz peygamberi bir rehber olarak görmüş, kendi geleneksel düşüncelerini katarak İslam dinini yorumlamış ve sonra özümsemişlerdir. Bahsettiğimiz bu süreç çeşitli anlatıların sürece girip çıkmasıyla zenginleşmiş ve Türk Müslümanlığı oluşmuştur. Bu bağlamda geleneksel düşünce yapısında İslam dini içinde son peygamber olan Hz. Muhammed'in Hz. Ali ile olan bağı oldukça önemlidir. İlk Müslüman olanlardan olan Hz. Ali aynı zamanda peygamberin damadıdır. Miraç hadisesinde ve savaşlarda Hz. Muhammed'in yanındadır, yanı başındadır. Özellikle miraç hadisesiyle ilgili olarak Hz. Muhammed ve Hz. Ali hakkında Türk kültüründeki sözlü birikime inancın merkezindeki miraç gibi bir hadisede peygamberin en yakınında Hz. Ali'nin olması Türk Müslümanlığında önemli bir bakış açısı oluşturarak geleneğe izi sürülebilir bir etki yaratmıştır. Nitekim geleneğe Hz. Ali, kahraman, cesur ilim, irfan ve takva sahibi olan ve cömert birisidir. Çeşitli rivayetlere göre, kâinatın sırrı Kur'an, Kur'an'ın sırrı besmele, besmelenin sırrı be harfi, be harfinin sırrı altındaki nokta, noktanın sırrı ise, Hz. Ali'dir. Hz. Muhammed "Ben ilmin şehriyim Ali de onun kapısıdır. O halde ilim isteyen kimse kapıya gelsin." diyerek kendini merkeze Hz. Ali'yi ise yanı başına konumlandırmıştır.

Miraç hadisesinde Hz. Peygamber arşa vardığında karşısına bir arslan çıkıp yolunu kesmiş. Hz. Peygamber yüzüğünü çıkararak arslana atmış, arslan bu yüzüğü ağzına alarak Hz. Peygamber'in yolundan çekilmiştir. Hz. Peygamber Miraç'tan sonra yaşadıklarını anlatırken Hz. Ali, ağzından yüzüğü çıkarıp Hz. Peygamber'e uzatmıştır. Buradan anlaşılacağı üzere Miraç hadisesinde Hz. Ali'nin konumlandırıldığı yer oldukça önemlidir (Sever, 2017, s.131-132).

İslam dini içerisinde kendisine özgün kimliği olan Türk tasavvuf geleneğinde "baba" kelimesi, "ata" anlamında kullanıldığı gibi aynı zamanda hürmet gösterilen kişiler için kullanılan bir terimdir. Baba kelimesi, bâb kelimesi ile bağlantılı olarak düşünülürse kapı olarak karşılanan anlama sahip bu kelime eskiden beri şeyh ve pirlere ifade etmiş çeşitli eserlere de baba diye geçmiştir. Menkîbeye göre Arslan Bâb, ashâbın önde gelenlerinden olup Hz. Peygamber'in verdiği hurmayı alıp ağzına atarak ve çok sonraları yaşayacak olan Ahmed Yesevî'nin terbiyesi ile meşgul olma görevi verilen kişidir. Dört yüz küsur yıl yaşadığı rivayet edilen Arslan Bâb, vazifesini yerine getirerek Ahmet Yesevî'yi yetiştirir. Keşfu'l-Mahcûb adlı eserin müellifi Hücvîrî (ö. 465/1072) Fergana bölgesinde karşılaştığı bazı mutasavvıflara ve şeyhlere halkın "Bâb" dediğini aktarmıştır (Tatçı, 2016, s.12, 20). Hz. Muhammed'in verdiği görevi yerine getiren Arslan Bab ya da Arslan Baba adında yer alan "Bab" ya da "Baba" sıfatları aslında kendinden sonra gelen kişiye yani eşikteki merkez olan ve ona açılan bir kapı olarak yorumlanabilir. Baba kelimesi, tarihsel süreç içerisinde Ahmet Yesevî'nin Anadolu topraklarına gelmiş müridleri için de kullanılan bir terim olmuştur. Bu terim değişerek de olsa aynı işlevle kullanılmış gelenekteki şeyh ve pirlere ifade etmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Türk tasavvuf düşüncesinde insan kendinden sonraki mürşidinin merkezidir yani mürşide açılan kapıdır, denebilir. Mürit, şeyhinin hep eşliğindedir. Bu eğretilene oldukça yoğun bir kalıp olarak değişik mekânlarda ve zamanlarda şekil değiştirmesine rağmen muhtevasını koruyarak karşımıza çıkmaktadır. Divan-Hikmet'te Ahmet Yesevî yedi yaşında intisap ettiği Arslan Bab/Baba'yı uzun uzun anlatmaktadır. Ahmet Yesevî ve Arslan Bab arasındaki bağ, mezarın Timur tarafından yapımı esnasında yaşananlarla değerlendirilebilir. Çoğu kaynağa göre Arslan Baba'nın nerede gömülü olduğu kesin olarak belli değildir. Bazı kaynaklara göre Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî'nin Yesi'deki (Türkistan) türbesinde medfun olduğudur. Ancak bu kesin bir bilgi değildir (İA, 3, s.400). Ahmet Yesevî'nin Arslan Baba ile olan bağını, mezar kültürü üzerinden yorumlamak

gerekirse şeyh mürit ilişkisinde mezar kültürü boyutunda şeyhine yakın olarak onunla aynı türbe içine ya da merkezde yer alan şeyhin mezarının etrafına kesin bir sınırlama yapılmaksızın yakınına yani eşiğine (bu eşik mekânın içinde ve dışında olabilir) defnedilme geleneği Orta Asya'dan beri var olagelmıştır. Otrar'daki Arslan Bâb türbesi içinde kabirleri olan Karga Bâb ve Laçın Bâb bahsettiğimiz şekilde türbe içinde medfundur (Tatçı, 2016, s.12). Şüphesiz bu defin şekli belli bir geleneksel düşünce yapısı içerisinde kendi anlam alanını yaratmıştır. Şeyhe yani Tanrı ile arasında kapı işlevi gören kişiye(bu ifade doğru mudur?) hayattayken intisap eden müritler öldükten sonra şeyhlerine yakın olarak bağlılıklarını eşiklerinde olarak sürdürmeye ve dervişliklerini yapmaya devam etmiştir. Hâkim Ata kitabında yer alan hikmet ve kıssalarda eşik olarak bahsedilen yer miraçta peygamberin atıyla gidebildiği son nokta olan sınır ve Türk mitolojisinde karşılığı altın eşik olan yerdir: “Burak eşikte turdu Cebra’îl özi kirdi (Burak eşikte durdu Cebrail kendisi girdi)/Mustafa’ni uygatıp alubanı çıkdı ya (Mustafa’yı uyandırıp alıp O’nu çıktı ya)” (Sever, 2017, s.278-279). Şeyh mürit ilişkisi bağlamında düşündüğümüzde Ahmet Yesevî'nin “kapı”landığı şeyhlerinden biri de Yusuf el Hemedânî'dir. Ahmet Yesevî, Aslan Bâb'ın vefatından sonra Buhara'da onun eşiğinde yoluna devam etmiştir. Zâhir ve bâtın ilimlerini tamamlayan Ahmed Yesevî, şeyhinin eşiğinde üçüncü halifelğine kadar yükselir. Yusuf Hemedânî'nin vefatından sonra birinci halifesi Şeyh Abdullah Berki, onun vefatıyla ikinci halifesi Şeyh Hasan Endakî, onun da vefatıyla üçüncü halifesi olarak Ahmed Yesevî posta oturur. Bir süre sonra, vaktiyle şeyhi Yusuf Hemedânî'nin verdiği manevî bir işaret üzerine postunu dördüncü halife Şeyh Abdulhâlık-ı Gucduvânî'ye bırakıp geri Yesi'ye döner (Sever, 2017, s.140-141).

Hacı Bektaş Veli'nin Ahmet Yesevi ile olan bağı “eşik” üzerinden kurulmuştur. Köprülü'den öğrendiğimiz menkıbeye göre, Ahmet Yesevi Horasan halkını kâfir elinden kurtarmak için oğlu Haydar'ı gönderir ancak gönderirken “Allah” adını anmayı unuttur. Oğlu Haydar esir düşer, halk yardım ister Allah'tan yardım ister. Kapıda Hacı Bektaş Veli belirir. İçeri girip şeyhe selam verir, eşiğine yüz sürer. Hoca Ahmet Yesevi sevinir, Hacı Bektaş Veli şahin olup uçar gider, Haydar'ı kurtarır (Köprülü, 1976, s.52). Hacı Bektaş Veli ve Ahmet Yesevi'nin bağı başka bir menkıbede yine eşik üzerinden kurulmaktadır. Ahmet Yesevî tekkesinde bulunan emanetleri vermek için Hacı Bektaş Veli'yi beklemektedir. Hacı Bektaş Veli "tayy-ı mekân” ederek hemen Türkistan'a gelir ve Ahmed Yesevî'nin dergâhının eşiğine yüz

sürer. Ertesi gün emanetleri alarak yola çıkar. Gideceği yeri tespit için dervişlerden biri yanarı bir dut dalını fırlatır bu dal Konya yakınlarında tekkenin eşiğine dikilir ve bugün tepesi yanmış bir ağaç halindedir (Mélıkoff, 2010, s.117).

Menkıbelere göre, Ahmet Yesevi'ye "kapı"lanan Hacı Bektaş Veli'nin ismindeki Bektaş, Türk Dil Kurumu'nun kişi adları sözlüğünde eş, yaşıt, eşit, denk anlamlarıyla karşılanmıştır. Velâyetnamelerden öğrenebildiğimiz kadarıyla Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Veli arasındaki bağ oldukça değerlidir. Bu bağ yazdıkları eserlerdeki muhtevalara bakarak ve aynı kaynaktan beslendiklerini söyleyebiliriz. Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Veli arasındaki bağ iki anlatıda açık olarak göstermektedir ki Hacı Bektaş Ahmet Yesevi'ye "kapı"lanmış, hizmetinde bulunmuş, eşiği olmuş ve böylece –merkez çevre ilişkisi olarak-Anadolu'da onu temsil etmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin Ahmet Yesevi'nin hizmetinde bulunup oğlunu kurtardığı anlatı şu şekildedir:

"Ahmed-i Yesevî, Horasan halkının feryadım duyunca pek sıkıldı. Bir taraftan oğlu, kâfirler elinde mahpustu, bir taraftan halk kendisine başvurmadaydı, bir taraftan da kâfir askeri boyuna Müslümanların mallarını, mülklerini yağma etmede, canlarını yakmadaydı. Kendisi de ihtiyarlamıştı; ata binemiyordu. Askerine başbuğ yapacak birisini de bulamıyordu. Ey herkesin, sırrını bilen Tanrı dedi, Âdem'den Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin, hakkında «Heletâ» sûresi inen, şanında «Lâ fetâ» denen Murtazâ Ali'nin hakkıyçin, Ehl-i Beytin hürmetiyçin bana bir kulunu gönder de Müslümânlara yardım etsin. Ahmed-i Yesevî'nin bu münacatı üzerine Tanrı, bu hali, Hacı Bektâş-ı Velî'ye ilham etti. Hacı Bektaş, derhal Türkistan'a yürüdü. Ahmed-i Yesevî'nin dergâhına vardı, eşiğine yüz sürdü, kapıda, peymançeyü durdu. Şeyh de Hacı Bektaş'ı görünce mülk ıssı geldi diye pek sevindi. İçeriye alıp ağırladı. Beraberce oturdular. Bir kaç dervişle yemek yediler, tekbir edip şükreylediler. Ahmed-i Yesevî, yâ Hacı Bektaş Hünkâr dedi, Tanrı, seni mülke sahip etti. Önce Bedahşan illerini fethet, kâfirin kanım yere saç. Arslan gibi bir nefes oğlum var, adı Kutbeddin Hayder. Kendisine tuğ; âlem verdim, kılıç kuşattım, altı bin erle Bedahşan'a gönderdim. Kâfirler, Müslümanları kırdılar, oğlumu esir ettiler, yedi yıldır hapiste. Bedahşan iline akın et, Horasan halkının öcünü al, oğlumu kurtar. Hacı Bektaş, bu emri duyunca yeri öptü, peki dedi, ben de Bedahşan iline gitmedikçe, Hayder'i âzad etmedikçe ekmek yemiyeyim, su içmiyeyim, orucumu bozmıyayım, andolsun. Ulu Tanrı yardım ederse önce Bedahşan ilini alırım, bütün kâfirleri Müslüman ederim. Bu sözleri söyleyip izin aldı, Hâce Ahmed-i Yesevî'nin elini öptü, kapıdan çıktı, gözden kayboldu. Derhal silkindi, şahin şekline girdi, kanad açıp Bedahşan iline uçtu. Tekke halkı, Hacı Bektaş'ı

göremediler, nereye gittiğinden haberleri bile olmadı. Elli altmış yıldır, genç, ihtiyar, her birimiz er hizmetindeyiz, bu himmeti elde, edemedik. Çırçıplak bir abdal geldi, Şeyhimiz, hiç birimize itibar etmedi, ona mülk ıssı dedi, oğlunu kurtarma işini bile ona verdi dediler ve şeyhi saymaz oldular. A kutlu bahtı olan kişi, haset, pek müşkül bir işdir; hasetten kismeye bir fayda gelmez Şeyh Ahmed’se bunlara hiç aldırış etmedi, kimseye ses çıkarmadı, Gönlünden herkes, eri bilebilir mi hiç dedi. Hacı Bektaş, şahin şekline girip Bedahşan’a gitti. Uça uça her yanı dolaştı, gördü, gözetti. Sonucunda Kutbeddin Hayder’in nerede olduğunu anladı. Hayder, bir mağarada mahpustu. Süzülüp mağaranın üstüne indi, deliğinden girip yanma gitti ve silkinip insan şekline girdi. Ağzının yârından bir parmak aldı, Hayder’in başına sürdü, kelliği iyi oldu, saçları bitti. Zincirlerini çözdü, ona selâm verdi. Hayder, hastalığının geçtiğini, saçlarının bittiğini, gücünün, kuvvetinin yerine geldiğini anlayınca bu gelen kişinin, er olduğunu bildi. Hemen yerinden kalkıp karşısına durdu. Hacı Bektaş, ona, gaipten kırk hurma verdi. Hayder, hurmaları yedi, terledi. Hacı Bektaş’ın selâmım alıp Hızır mısın sen dedi, yoksa İlyas mı? Burada kâfir korkusundan kuş uçmuyor, kolan sürünmüyor. Öyle olduğu halde, sen geldin, zincirlerimi çözdün, Tanrı için olsun, söyle, kimsin sen? Hacı Bektaş, adım dedi, Hacı Bektaş Hünkâr’dır. Baban Hâce Ahmed gönderdi beni. Kalk ayağa. Hayder, yâ Hünkâr dedi, ayağa kalkmaya gücüm, kuvvetim yok. Yaya gidemem, yürük at gerek bana, yahut da kuş olmalıyım da uçmalıyım. Hacı Bektaş, bismillâh deyip Hayder’i kucağına aldı, kıbleye döndü, yum gözünü dedi Hayder, gözünü yumdu, açınca kendisini, Hâce Ahmed-i Yesevî’nin tekkesinde buldu. Ahmed-i Yesevî, oğlunu görünce gözlerini öptü, yüzünü yüzüne sürdü. Hayder de babasının elini öptü. Sonra tekkenin eşiği yanma varıp peymançeye durdu, özür diledi, halini anlattı. Dervişler de, Hacı Bektaş’ın erliğini anladılar, Hacı Bektâş’a, candan muhib oldular.” (Gölpınarlı, 1958, s.10-11).

Hacı Bektaş Veli’nin Ahmet Yesevi’den icazet alıp Rum eline gönderildiği anlatı şöyledir:

“Ahmed-i Yesevî’nin başında, bir zira' uzunluğunda bir elifi taç vardı. Bu tâç, hırka, çerağ, sofrâ, âlem ve seccadeyle, Tanrıdan Muhammed peygambere gelmişti. O da, onları erkânla Murtazâ Ali’ye vermişti. İmâm Ali, İmâm Hasan’a sunmuştu, ondan İmâm Hüseyin’e değmişti. İmâm Hüseyin, onları İmâm Zeyn-al-Âbidîn’e vermişti, o, oğlu İmâm Mûhammed’e, o, oğlu, İmâm Ca’fer-al-Sâdık’a, o, oğlu İmâm Mûsâ-l-Kâzım’a, o da oğlu, İmâm Aliyy-al Rızâ’ya tapşırılmıştı. İmâm Rızâ, onları, doksan- dokuz bin Türkistan pirinin ulusu, Hâce Ahmed-i Yesevî’ye sunmuştu. Hepsisi de, Şeyh’in Tekkesinde dururdu, onları, halifelerinden hiç kimseye vermemişti. Soran olursa, sahibi vardır, gelir derdi. Birisi gelip Şeyh’ten kisve giymek isterse, ne varsa onu

giydirdi. Hattâ bir talip, kurban getirecek olursa onun postundan bir külâh yaparlardı, onu verirdi. Bir gün halifeler, hep toplanalım da dediler, Şeyh'ten, onları isteyelim, birimizden birisine versin. Sabah çağı, doksondokuz bin halife, sabah namazını kıldılar. Hâcenin avlusu pek genişti. Hepsini seccade salıp yerli yerine oturdu. Ortaya da büyük bir ateş yakmışlardı. Duadan sonra Şeyh, halifelerin yüzlerine baktı, gönüllerindekini anladı. Gönlünüzde ne varsa dile getirin, söyleyin dedi. Halifeler, dileklerini söylediler. O sıralarda sadık bir muhib, darı getirmişti. Darı, meydanın bir tarafına yığılmıştı. Şeyh, kim dedi, bu darı çeçinin üstüne seccade salar, iki rik'at namaz kılar, hiç bir darı yerinden kımıldamazsa o emanetler, o adamın hakkıdır; elifi taç, kendiliğinden uçar, başına konar, hırka, egnine gelir, çırağ, uyanıp önünde dikilir, sofraya varır, yayılır, âlem, başının üstünde durur, seccade, altına döşenir. Zahmet çekmeyin, sahibi var onların, çıkar gelir şimdi. Halifeler, bu sözleri duyunca utançlarından, başlarını yere eğdiler, şaşırıp kaldılar. Derken bir de baktılar ki birisi, selâm verip «sabâh-al- aşk» deyip geldi, oturanları aralayıp bir yere oturdu. Bu gelen er, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli'ydî. Halifelerin; o dört alâmeti, o dört fahri, Hâce'den istedikleri, kendisine malûm olmuştu. Bir an içinde Horasan'dan kalkmış, Türkistan'a, Hâce'nin tekkesine gelmişti. Hâce, Hünkâr'ın selâmını, ayağa kalkıp aldı. Onun kalktığını gören halifeler de -ayağa kalktılar. Hâce, Hünkâr'ı yanına aldı ve halifelere dönüp işte dedi, emanetlerin sahibi geldi. Sonra ey Horasanlı Bektaş dedi, Hacı Bektaş'ı huzuruna çağırdı. Hünkâr, ayağa kalktı, seccadeyi eline aldı, darı çeçinin yanına vardı, Bismillâhi ve billâhi deyip seccadeyi yaydı, üstüne çıkıp iki rik'at namaz kıldı, bir tek darı tanesi bile yerinden kımıldamadı. Namazı kıldıktan sonra geçti, yerine oturdu. Elifi taç, yerinden kalktı, uçarak geldi, Bektaş'ın başına geçti. Bunu gören halifeler, birden salavat getirdiler. Hırka da havalanıp sırtına kondu. Çırağ, durduğu yerden kalkıp uyandı, önünde durdu. Peygamberin sancağı da durduğu yerden kopup Hünkârın başı ucunda dikildi, seccade kalkıp altına döşendi. Halifeler, bu halleri görünce eyvah dediler, bu çeşit kuvvetli er, burada kalırsa demimiz oynamaz artık. Ahmed-i Yesevî, hatırlarından geçeni anladı. Hacı Bektaş, o emanetleri, Ahmed-i Yesevî'ye sundu. Hâce, erkâna uygun olarak Hünkâr'ı teraş etti, emanetleri verdi, icazetini teslim etti, ya Bektaş dedi, tam olarak nasibini aldın. Müjde olsun ki kutb-al-aktâblık, senindir; kırk yıl hükmün vardır. Şimdiye dek bizimdi, bundan sonra senindir. Biz, bu yokluk yurdunda çok eğlenmeyiz, âhirete gideriz. Var, seni Rûm'a saldık, Sulucakaraöyük'ü sana yurt verdik, Rûm Abdallarına seni baş yaptık. Rûm'da gerçekler, budalalar, serhoşlar çoktur, artık hiç bir yerde eğlenme, hemen yürü. Hacı Bektaş-ı Velî, ertesi gün, gün doğarken Hâce Ahmed-i Yesevî'den izin, alıp yola düştü. Orada bulunan erenlerden biri, ortada yanan ateşten bir odun alıp Rûm ülkesine doğru attı, Rûm'daki erenler ve gerçeklerden biri, bu odunu tutsun, Türkistan erenlerinin, Rûm'a er

gönderdikleri, erenlere malûm olsun dedi. O odun, dut ağacıydı, Konya’da, Emir Cem Sultan’ın hâlifesi Hak Ahmed Sultan, dutu, Hacı Bektaş Tekkesinin önüne dikti. O ağaç, hâlâ durur, yukarı ucu, yanıktır” (Gölpınarlı, 1958, s.15-17).

Menakıbnâme’ye göre,

“Rûm erenleri, Hacı Bektâş-ı Velî’ye gidecekleri vakit Emre’ye, haydi dediler, sen de bizimle gel. Emre, çok kuvvetli bir erdi. Dost divanında bütün erenlere nasip üleştirirken Hacı Bektaş adlı bir er görmedik dedi. Hacı Bektaş’a gitmedi. Hacı Bektaş’a Emre’nin sözünü haber verdiler. Hünkâr, Sulucakaraöyük’te, Kadıncık Ana’nın evinde yerleşince her taraftan muhip, mürit gelip ihtırlımya başlandı. Hünkâr, Saru İsmail’i gönderip Emre’yi çağırtdı. Emre, yanına gelince Hacı Bektaş, siz dedi, dost divanında erenlere nasip üleştirirken Hacı Bektaş adlı bir kimse görmedik demişsiniz; o nasip üleştirilen elinin nişanesi vardır, onu da bilir misiniz? Emre, o divanda bir yeşil perde vardı dedi, onun ardından bir el çıktı, bize nasip üleştirdi. O elin avucunda lâtif, yeşil bir ben vardı, şimdi bile görsem tanırım. Hacı Bektaş, elini açtı. Emre, Hacı Bektaş’ın avucunda, o güzelim yeşil beni görür görmez, üç kere «Tabduk Hünkârım» dedi. Bundan sonra adı Tapduk Emre kaldı. Emre, başındaki tâcı çıkarıp Hünkâra teslim etti. Hünkâr, tâcını tekbîrleyip giydirdi. O da, izin alıp makamına döndü.” (Gölpınarlı, 1958, s.21).

Hacı Bektaş Veli ve Emre’yi anlatan menkıbede kullanılan ”tapduk” kelimesi, inanış yani kült temelli bir bakış açısını yansıtmaktadır (Yüce, 2015, s.764). Şeyhe inanmayıp daha sonra kerameti görüldüğündeki ifadenin “tapduk” olması bu kelimenin mitolojik bir kökenle beslendiğini göstermektedir. Erenler meclisindeki kişinin belirleyici özelliği olan benin Hacı Bektaş Veli’nin elinde olması kutsallığı ifade eden bir durumdur. Bunu gören Emre ise kökü tapmaktan gelen mitolojik ve dini olan “tapduk” kelimesini söylemiştir. Altay Türkleri Tanrı Ülgen’e kurban sunarken bunu yurdun ortasına diktikleri bir ağaç vasıtasıyla ve bu ağaca dokuz kertik atarak şamanın bu kertikleri her aşışında yükseldiğini tasavvur ederek bir tür göğe giden yol yaparlar (Ziya Gökalp, 2015, s.122). Bu bağlamda “tapmak, taptı, tapduk” gibi kelimeler bazı lehçelerdeki karşılığı “bulmak” olandan farklı olup bir tür inanış ve kültü işaret ettiği açıktır. Tapduk Emre kuşkusuz Tanrı’ya ulaşacağı yolu bulmuştur, yolun eşigindedir, başlangıcındadır. Saygı, teslimiyet, tevazu, hiçlik gibi kavramlarla yola baş koyacaktır. Bu bağlamda Hacı Bektaş Veli onun kapısı, o da hem eşik hem de Tapduk Emre olmuştur. Bu bağlamda biz Tapduk kelimesini eşik kelimesini ile bağdaştırarak bu noktada mitolojik yönü ağır basan bir tasavvuru besleyen bir kültleşme olduğu kanaatine varabiliriz. Velâyetname’de Yunus, Hacı Bektaş Veli

tarafından Tapduk Emre'ye yönlendirilir. Yola giren kişi merkeze alıp kendisine “kapı”lanacağı piri bulmuş ancak tercihi nedeniyle “kapı”lanamamıştır. Aşması gereken aşamalar mevcuttur, bu aşamayı ve “Tapduk” kelimesinin anlamını işaret eden yönlendirme ile Yunus Tapduk Emre'nin dergâhına “kapı”lanır. Velâyetname'ye bakacak olursak anlatı şu şekildedir:

“Hacı Bektaş'ın şöhreti her yana yayıldı, her taraftan mürid, muhip gelmeye başladı. Semâ'lar, safalar sürülüyordu, meclisler kuruluyordu. Yoksullar geliyorlar, zengin oluyorlar, murad almak isteyenler, başvuruyorlar, muradlarına eriyorlardı. Sivrihisar'ın güneyinde Sarıgök derler, bir köy vardı. O köyde doğmuş Yunus Emre adlı biri vardı. Bu erin mezarı da gene doğduğu yere yakındır. Yunus, ekincilikle geçinir, Yoksul bir adamdı. Bir yıl kıtlık olmuştu, ekin bitmemişti. Hacı Bektaş'ın vafını o da duymuştu. Gideyim, biraz birşey isteyeyim dedi. Bir öküzü alıp yükledi vara vara Karahöyük'e geldi, Hünkâr'a, yoksul bir adamım, ekinimden birşey alamadım, yemişimi alın, karşılığını lütfedin ehlimle, ayalimle aşkınıza yiyeyim dedi. Hünkâr, emretti, alıcı yediler. Bir iki gün sonra Yunus, memleketine dönmeyi kararlaştırdı. Hünkâr, bir derviş gönderdi, soran dedi, buğday mı verelim, nefes mi? Yunus'a sordular, ben nefesi ne yapayım, bana buğday gerek dedi. Hünkâr'a bildirdiler. Buyurdu ki, s. Her alıp çekirdeği" başına on nefes verelim. Yunus'a, bunu söylediler, ehlim var, ayalim var, bana buğday gerek dedi. Bunun üzerine öküzüne buğday yüklediler, yola düştü, Fakat köyün aşığına gelince hamamın öte yanındaki yokuşu çıkar çıkmaz ne olmayacak iş ettim ben dedi, vilâyet erine vardım, bana nasip sunduğu her alıcın çekirdeği başına on nefes verdi, kabul etmedim. Verilen buğday birkaç gün yenir, biter. Bu yüzden o nasiplerden mahram kaldım. Döneyim, tekrar varayım, belki gene himmet eder. Bu fikirle dönüp tekrar tekkeye geldi. Buğdayı indirdi, erenler dedi, bana himmet ettiği nasibi versin, buğday gerekmez bana. Halifeler, gidip Hünkâr'a bildirdiler. Hünkâr o iş, bundan böyle olmaz, o kilidin anahtarını Tapduk Emre'ye sunduk. Ona gitsin, nasibini ondan alsın dedi. Halifeler, Hünkâr'ın sözünü Yunus Emre'ye söylediler. O da Tapduk Emre'ye gitti, Hünkâr'ın selâmını söyledi, olanı biteni anlattı. Tapduk; selâmı aldı, safa geldin, kademler getirdin, halin bize malûm oldu, hizmet et, emek ver, nasibini al dedi. Yunus, Tapduk Emre'nin tekkesine odun çeker, arkasıyla getirirdi. Yaş ağaç kesmez, eğri odun getirmezdi. Kırk yıl hizmet etti. Günün birinde Tapduk Emre'ye bir neşe geldi, hâllendi. Meclisinde Yûnus-ı Guyende adlı bir şair vardı, ona, söyle dedi. O, mırın kırım etti, söylemedi. Tapduk, Yûnus dedi, sohbet et, şevkimiz var, iştelim. Yûnus gene söylemedi. Bu sefer Tapduk, Yûnus Emre'ye döndü, Hünkâr'ın nefesi yerine geldi, vakti tamam oldu, o hâzinenin kilidini açtık, nasibini verdik, hadi söyle dedi. Hemen Yûnus Emre'nin gözünden perde

kalktı, söylemeye başladı. Söylediği nefesler, büyük bir divan oldu.” (Gölpınarlı, 1958, s.48-49).

Yunus tercihlerinden ötürü Hacı Bektaş Veli’ye “kapı”lanamaz, eşiğe yani Tapduk Emre’ye gider, eşiksel süreç Tapduk Emre’nin kapısına, dergâhına kırk yıl odun taşıyarak dolar. Rivâyete göre, Tapduk Emre, Yûnus’un getirdiği odunlara bakmış hepsinin düz ve kuru olduğunu görünce, “Dağda hiç eğri odun kalmamış mı?” diye bilmezlikten gelerek sormuş; Yunus ise “Dağda eğri odun çok; lâkin senin kapında odunun bile eğrisi yakışmaz!” diyerek kapı sözü ile Tapduk Emre’nin dergâhını ve onun kutlu bir kişi kendisinin de onun müridi olduğunu anlatmak istemiştir. Yunus’un şiirlerine yansıyan ifadeler bu yöndedir: “Tapduk’un tapusunda, kul olduk kapusunda/Yûnus miskin çiğ idik, piştik El-hamdülillâh” (Köprülü, 1976, s.267, 270). Eğridirli Hacı Kemal’in Cami’ün Nezahir adlı eserinde Yunus’un Tapduk Emre’ye kapılanması şu şekilde ifade edilmiştir: “Aşk ile geldi kapûnâ Tapduk’ım Yûnus senin/ Gice gündüz endişem Tapdûk’um-ü cânım meded” (Köprülü, 1976, s.289). Görüldüğü üzere Yunus, şeyhine kapılanmış, kendini ona teslim etmiş durumdadır, yani eşiktendir.

Türk tasavvuf geleneğinde şeyhin eşiğine gelip ona “kapı”lanmak isteyen müridler tam anlamıyla şeyhlerine teslim olmadıkça buldukları eşikte durma mertebesine bile gelemez. Bu duruma Zengi Ata ve müridleri arasında geçen anlatıda rastlıyoruz. Eşiğin dışında kalan mürit şeyhinin ayakları altına yatmadıktan sonra yaptığı hatayı affettirememiştir.

“Zengi Ata, birgün dağda koca bir yük dikenli çalı toplamış evine götürmek üzere iple bağlamaktadır. O sırada önüne dört genç adam çıkar. Selam verirler, Zengi Ata onların selamlarını alır ve nereden gelip nereye gittiklerini sorar. Meğer onlar Buhara’da bir medresede tahsil yaparken "Hak tarîkı"na süluk niyetine düşmüş ve kendilerini irşat edebilecek bir şeyh aramaya çıkmışlar. Zengi Ata onlara der ki, s. "Biraz durun, dünyanın dört bir yanını koklayayım. Nerede kâmil mürşid kokusu alırsam size bildireyim!". Gençler sevinçle beklerler. Ata, yüzünü dört tarafa çevirerek koklar ve sonunda: "Sizi kemale erişirmeğe kadir benden başka kimse yoktur!" der (Köprülü, 1976, s. 93). “Buhara’dan şeyh aramağa gelmiş olan bu dört genç, sonraları onun dört büyük halifesi olan Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata ve Bedr Ata’dır. Zengi Ata’nın bu anlattıkları üzerine bunlardan Uzun Hasan ile Sadr ona inanırlar ve bu nedenle kemal mertebesine ilk önce erişirler. Seyyid Ahmet az-çok tahsil görmüş ve soyca üstün olduğu halde, böyle bir "siyah sığır çobanı"nın kendini "irşat" etmeğe kalkmasını biraz garip karşılar. Bu gurur onun yolunu kapatır,

bütün uğraşlarından hiçbir fayda göremez. Sonunda Anber Ana'ya yalvarır ve bu konuda kendisine Zengi Ata yanında aracı olmasını ister. Anber Ana ona yardım sözü verir ve der ki: "Sen bu gece kendini siyah bir keçeyle sarıp Ata'nın yolu üzerine bırak; o, seher zamanında taharete çıktığı zaman seni o halde görüp acısın!". Seyyid Ahmet, Anber Ana'nın söylediği gibi davranır. Anber Ana daha sonra Zengi Ata'ya Seyyid Ahmet'i niçin "inayetine mazhar etmediği"ni sorar ve onun buna layık olduğunu söyler. Zengi Ata gülümseyerek, kendisini ilk gördüğü zaman Seyyid Ahmet'in kalbinde nasıl bir gurur uyanmış olduğunu anlatır. Ancak, Anber Ana'nın şefaatine dayanarak onun ilk kusurunu affettiğini de sözlerine ekler. Ertesi sabah seherde Zengi Ata dışarıya çıktığı sırada yolu üstünde siyah bir şeyin yattığını görür. Ne olduğunu anlamak için ayağıyla dokununca, Seyyid Ahmet yüzünü gözünü Şeyh'in ayağına sürerek af diler." (Koçak, 2003, s.108-109).

Geleneksel Türk mekân kültüründen hareketle sosyal ve dini mekânlarda eşik, daima statüsü düşük olanın yeri olarak belirlenmiştir. Dini tasavvufi dönem olarak incelediğimiz bu dönemde uygulamalar içinde şeyh ve mürit arasındaki ilişkide müridin yeri mekânsal olarak eşığe konumlandırılabilir. Bu bağlamda öldükten sonra müritlerin gömülme yeri eşik olmuştur. Eşik, şeyhin gömülü olduğu yer merkez olarak belirlendiğinde etrafındaki yer ya da şeyh türbe şeklinde kapalı bir mezara gömülü ise kapının içi, dışı, içerinin veya dışarının sağ ve solu olarak düşünülebilir. Türk kurgan kültüründen izler taşıyan bu gömülme şekli hükümdara bağlılıktan veliye bağlılığa dönüşen geniş bir kültü işaret etmektedir. Dünya hayatında şeyhinin eşığıne yüz süren ve şeyhinin eşığında yatarak mahviyet ve yokluk mertebesinde olan mürid ölümünden sonra şeyhinin eşığında. Yunus Emre şeyhi Tapduk Emre'nin türbesinin eşığıne gömülmüştür. Köprülü'den öğrendiğimize göre,

"Manisa Vilâyeti'nin Kula ve Sâlihli kazâları arasında "Emre" adlı yetmiş evli bir köyde kârgir bir türbe vardır ki, türbe içinde Tapduk Emre ile çocuklarının ve torunlarının, kapı eşığı önünde de Âşık Yûnus'un mezarı bulunur; mezar taşlarının hiçbirinde yazı olmayıp, yalnız Yûnus'un taşında ufak bir balta resmi kazılıdır. Köy halkı arasında yayılmış rivâyete göre, şeyhine pek çok sevgi ve saygı gösteren Yûnus, mahsus, kapı eşığıne gömülmesini vasiyet etmiş ki, şeyhi ziyaret edecekler onun mezârına basıp geçebilsinler." (Köprülü, 1976, s.276-277).

Halk muhayyilesinde şeyh ve mürit olan Tapduk Emre ile Yunus Emre'nin mezarları ayrı düşünölmek istenmemiştir (Köprülü, 1976, s.278). Yunus seyrü süluk yolculuğunda ne kadar yol katetse de onun manevi dünyaya açılan kapısı şeyhi Tapduk

Emre'yi saygısından ötürü geçememiş bu yüzden eşığe gömülmek isteyerek eşik ile kendini özdeşleştirmiştir. Mahviyet ve yokluk düşüncesi ile Hacı Bektaş Veli'nin türbesinin eşığında yatan bir diğer kişi Yanko Madyan'dır. Gazi Murad tarafından Hacı Bektaş Veli'nin türbesini yapmakla görevlendirilen mimar kubbeye tunç mil dikmek ister. Ayağı takılıp düşecekken,

“Tut beni ya Hacı Bektaş der, gönlünden de ben, kâfirliğimle sana geldim, gerçek ersen der, kurtar beni, imân edeyim sana. Derken, hemen sağ esen, yere ayak basar. Derler ki o sırada elinde bir bardak su vardı, mimar, bahtı ki yerde, elindeki bardakta dolu olan suyun bir katresi bile dökülmemiş. Bu kerameti gören mimar, derhal imâna geldi, traş ettiler, tac tekbirlediler, adını derviş Sadık koydular. Altı yıl dergâhta hizmet etti, altı yıl sonra vadesi yetti. Öleceği vakit, tekkede şeyh olan Hızır Lâle Cüvan'a vasiyet etti, s. Tuz ekmek hakkı için dedi, lütfet, beni Hünkâr'ın eşığının altına göm. Onu ziyarete gelenler benim kabrime basıp içeriye girsinler. Derviş sadık ölünce Hızır Lâle, vasiyetini tuttu, onu eşığın dibine gömdü. Şimdi türbeye girenler, onun üstüne basıp girerler.” (Gölpınarlı, 1958, s.91-92; Mélikoff, 2010, s.132).

Hacı Bektaş Veli türbesinde sol taraftaki ikinci sandukadaki tarihsiz kitabede Kara Baba kendisinin meskenin piri Hacı Bektaş Veli'nin eşığı olduğunu belirtmektedir.

“Kâ'be-i vashnda irmiş mahrem oldı lây'bâ (böyle)

Pir eşığın eylemişdür meskeni Kara Baba” (Gölpınarlı, 1958, s.126).

Kutsal kabul edilen keramet sahibi kişilerin eşığına gömülme isteği, Sinop'taki Seyyid Bilal türbesi hakkındaki menkıbede karşımıza çıkar.

“Sinop'ta Seyyid Bilal Türbesinde yatan Seyyid Bilal Hz. Hüseyin soyundandır. Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz devrinde İstanbul kuşatmasında gemilerle Karadeniz sahillerinde bulunurlarken, bir fırtınaya yakalanırlar. Sinop limanına sığınmak zorunda kalırlar. Ancak şehrin tekfurı kendilerinden kuşkulananarak ordugâha gece bir baskın düzenler. Müslümanlar şiddetle karşı koyarlarsa da pek çoğu şehir düşer. Geri kalanlar Seyyid Bilal emrinde düşman çemberini yarıp çıkmak isterken, tekfurun, bir kılıç darbesiyle Seyyid Bilal'in başı kesilir. Seyyid Bilal derhal yere düşen başını koltuğuna alarak bugün türbesinin bulunduğu yere kadar gelir ve orada vefat eder. Bu kerameti hem Müslüman askerler, hem de başlarında' tekfur olduğu halde Rumlar görürler; şaşkınlıktan ne yapacaklarını bilemezler. Tekfur korkup çatışmayı durdurur; Müslüman askerlerin çekip gitmelerine mani olmayacağını söyler. Sonra da ölümüne sebep olduğundan dolayı pişmanlık duyduğu Seyyid Bilal'in üzerine türbe yaptırır. Kendisinin de,

öldüğü zaman, türbenin kapısı önüne gömülmesini vasiyet eder.” (Ocak, 1989, s.17).

Türk kültüründe türbeler kutsal merkezlerdir. Merkezde medfun kişinin etrafında içeri ve dışarıyı ayıran, mekânı sınırlandıran bir duvar ancak duvarda merkezi işaret eden ve ona uzanan bir açıklık (kapı ve eşik) mevcuttur. Kurgan kültüründen izler taşıyan türbelere olan bakış açısını bu şekilde düşündüğümüzde merkez ve dış bağlamında merkezdeki önemi işaret eden bu yapılarda merkeze zıt durumda olan kişi ya da kişilerin bu şekilde defnedildiğini de düşünebiliriz. Statü olarak düşünüldüğünde Türk mitolojisinde hakan gök tanrısına hatun ise Umay’a benzetilmiştir (Esin, 1985, s.7). Bu bağlamda evren de dahil olmak üzere tüm mekanlarda merkez ve dış olarak düşünebileceğimiz aynı zamanda statü, konum gibi kavramları içeren bir mekânsal paylaşım söz konusudur. Mekân, içeri dışarı bağlamında düşünüldüğünde ayrıştırıcı olan kapısı ve eşikinin anlam alanı insan zihninde çeşitlenerek şekillenmiş, çeşitli konularda vurgulanarak öne çıkarılmıştır. Kapı ve eşik çeşitli noktaları önemleriyle paralel olarak çeşitli konumlandırmaların yapıldığı yer olmuştur. Eşik, ilmin kapısı olarak Hz.Ali kabul edilir ve bu yüzden çiğnenmez. Kapıya arka çevirmek günah olarak kabul edilir. Eşik iki türlü kabul edilir. Kapının üst eşiği Hz. Muhammed’i alt eşiği de Hz. Fatma’yı sembolize eder (Sunar, 1975, s.165).

Ayrıca ev ve eşik sahibi kişinin evin kadını olarak tasavvur edilmesi çeşitli sembollerle karşımıza çıkarken önemli olan diğer nokta eşine eve gelen misafiri ağırlamayarak saygısızlık eden kadınların bir ceza olarak ölmesi ve eşike gömülmesidir. Bu bağlamda burada mekânın dışı, statü olarak en değersiz yeri ve ayaklar altında çiğnenmeye muktedir yer olan eşik tüm yüklemelerin yapıldığı yer olmuştur. Menkıbeye göre, Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Develi iline varır. Orada yaşayan Akçakoca adlı bir ereni görmek için bir adamını gönderir. Akçakoca’nın kötü huylu bir eşi vardır ve adama kötü davranarak Akçakoca’nın burçak yolduğu tarlada olduğunu söyler. Tarlaya giden Hünkâr ve yanındakileri Akçakoca eve getirip ağırlar, ardından köylüleri çağırarak erenlere saygısızlık eden eşinin öldüğünü ve gömülmesini söyler (Gölpınarlı, 1958, s.37-38). Bayrâmî Melâmîlerinden Ahmed Sârbân’ın karısı da misafire ve eşine hürmet etmeyen birisidir. Kocasının ölümünden sonra onun büyük bir adam olduğunu anlar. Kendisinin Hayrabolu’da bulunan Ahmet Sarban’ın türbe eşikinin altına gömülmesini ve ziyarete gelenin üzerinden basıp geçmesini vasiyet

etmiştir. Vasiyeti yerine getirilse de eşik değiştirilmiş böylece üzerine basılması engellenmiştir (Gölpınarlı, 1958, s.116).

Türkçe Sözlük'te mezar kelimesi, "Ölünün gömülü olduğu yer, kabir, sin, makber, gömüt" kelimeleriyle karşılanmıştır(1998, s.1554). Burada dikkatimizi çeken sin kelimesi olup Yunus Emre'nin şiirinde de, "Sana ibret gerek ise/Gel göresin bu sinleri" olarak geçmektedir. Sevortyan'ın etimolojik sözlüğünde eşik kelimesinin karşılandığı anlamlardan biri de mezar, sin olup buradan yola çıkarak eşğin gömülme işlemi yapılan yerlerden biri olduğu açıktır diyebiliriz. Kurgandan türbeye doğru şekillenen mezar, mezarın korunma işleviyle beraber mimaride özel olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda kapıda konumlandırılan varlıklar ile mezarlıkların korunma işlevlerini vurgulamıştır. Daha sonra bu varlıklar kaybolsa da kapıdaki koruma işlevi kalmış onun tamamlayıcısı olan eşik saygı duyulan bir konuma yükselmiştir. Kuşkusuz eşik mekân ile mekânın dışı arasındaki sınır olduğundan başlı başına kutsal ya da kutsal dışı anlam dünyasında önem arz eder. Ayrıca Türklerin kurgan ile başlayan mezar kültüründe zaman içinde süzülen, değişen ve dönüşen unsurları görmek zor değildir. Mezarlarla ilgili uygulamalara baktığımızda eski Türk inançları ve Budizm etkilerinin temelde yer aldığı ve sonrasında İslam dinine girilmesiyle beraber dönüştürülen unsurlardan bahsedebiliriz. Atalar kültü, iye kültü, evliya kültü, türbe ve mezar gibi kültürler birbiri içine giren artzamanlı veya eşzamanlı ilerleyen unsurlarıyla zaman içinde dönüşen unsurların beslediği yegâne kült Türk dini tasavvufi düşüncesinde eşik üzerinden yapılan sembolleştirmelerle beraber eşik kültü olmuştur. Bizzat şeyh mürit ilişkisinde kültürel kodların üzerine giydirilen diğer bütün kodların çıkış noktası eşik, eşığe dair tasavvur ve eğretilmeler olmuştur.

Türk tasavvuf geleneğinde kapı ve eşik ile ilgili birikim, şeyh mürit ilişkisinden başka şeyh zevce ilişkisi olarak da çeşitli anlatılarda zaman zaman öne çıkmış, zevcenin yaptığı hata şeyhin kerametiyle cezalandırılmıştır. Bu anlatılarda insan tasavvurunda en aşağı yer olan bir mekân unsuru olarak sembolleşen eşik, zevcenin yaptığı hatadan dolayı bulunduğu aşağı konumdaki statünün ifadesi olmuştur. Zevcenin cezalandırıldığı anlatılardan biri, Hâkim Ata, Zengi Ata ve Anber Ana arasında geçer:

"Hâkim Ata kara tenli olduğu halde, Anber Ana beyaz tenli ve güzeldi. Bir gün, Hâkim Ata gasle derken Anber ana döşekte idi; ona bakarken, Buğra Han'ın kızı iken bu kara adama düşmesindeki hikmeti düşündü. Hâkim Ata'ya bu düşünce

malum oldu, “Sen beni beğenmiyorsun amma, benden sonra dışından başka beyazı olamayan bir karaya düşeceksin!” dedi. Anber Ana pişman olup ağladı; lakin iş işten geçmişti. Hâkim Ata, rihlet zamanı yaklaşınca Harezm'den oğullarını çağirttı ve onlara dedi ki, 'Ölümünden sonra kırk-aşını verirken gündoğusundan Kâbe ahalisinden kırk Abdal gelecek; aralarında bir gözü zayıf ve ayağının biri aksak bir kara Abdal vardır. Ananızı, evlenmesi için beklemesi lazım gelen müddet sona erince ona nikâhlayın!'. Hakikaten Ata'nın vefatından kırk gün sonra Abdallar geldiler; fakat içlerinde kara Abdal yoktu. Çocuklar onu sorup geri kaldığını anladılar ve çağirttiler. Onun adı Zengi idi. Babalarının vasiyetine göre, analarını Zengi 'ye nikâhladılar. Bu Zengi'nin veliliğini o zaman kimse bilmezdi. Zengi Baba, karısını alıp kendi vilayetine çekilip gitti. Anber Ana, eski kocasının kerameti eseri olarak bu Zengi' den çok sıkıntı çekti; lakin ona tahammül eder ve başka kadınlara da bu hususta nasihatte bulunurdu” (Köprülü, 1976, s.92-93).

4.7. Âşıklık Geleneği ve Türk Halk Hikâyelerinde Kapı ve Eşik

Türk anlatı geleneği içerisinde halk hikâyelerinde mekân tasavvuru daralmıştır. Destan çağındaki geniş bozkırlar yerini, şehir, köy, bahçe içindeki evler şeklinde daralan bir yapıya bırakmıştır. Kuşkusuz mekânın sınırlarının değiştiği bu süreçte anlatılardaki kahramanlık unsurundan aşk unsuruna geçiş etmiştir. Halk hikâyelerinin temel konusu olan aşk iki kişi arasında olduğundan mekânların geniş olmasına gerek kalmamıştır. Oysa destan çağındaki tasavvurda mekânların genişliği kahramanlığın sınırları gibi algılandığından kahramanın bir iç ülkeden bir dış ülkeye gidişi ve onun sonsuz yolculuğuyla bağlantılı olarak değişik muhteviyatlı başlangıçlarına gönderme yapılmıştır. Mekânın büyüklüğü hikâyenin içeriğini de etkileyeceğinden hikâyeler destanlara göre dar mekânlarda geçmiştir. Bu bağlamda halk hikâyeleri var oluşları ile daha küçük mekânları kendine bilinçli olarak seçmiştir. Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Tahir Mirza hikâyesinde Yemen Hanım Yahya Bey'e kendisi ile evlenerek kendisini evinden eşliğinden ayırdığını ifade etmektedir (Fikret ve Cemiloğlu, 2009a, s.230). Bu bağlamda halk hikâyelerine yansıyan şekliyle geleneksel dünya görüşüne göre ev ile eşik birlikte düşünülmemekte ve vurgulanmaktadır.

4.7.1. Âşıklık Geleneğinde Kapı ve Eşik

Kamlık geleneğinden âşıklık geleneğine kadar uzanan çizgide mekânın kapı ve eşik bölgesi, kahramanın âşık olma esnasında âşık olmanın başlangıcını ifade ederek mekânın aslında bu bağlamda başladığı yer olarak öne çıkar. Kenan ile Hanzade adlı hikâyede Kenan'ın badeli âşık olma hikayesi Kenan'ın bulunduğu çadıra kapıdan giren üç nuranî derviş sayesinde olur, Kenan'a sevgilisi gösterilir Kenan sevgilisini tutamayınca derviş giderken çadırın kapısını alçak yaptığını daha yüksek yapması gerektiğini söyleyerek ortadan kaybolur (Türkmen vd., 2014, s.77-78). Bağdat Hanım ile Hafız hikâyesinde Bağdat Hanım gece uyurken kapı çalınır dervişler içeri girer. Dervişler onu Hafız'a âşık ederek gider (Türkmen vd., 2014, s.252-253). Celal Bey'in babası Hacı Ahmet Ağa'nın mekanına elinde nacağıyla kapıdan bir derviş girer zaten Ahmet Ağa'nın gözü gelen olsun diye kapıyı beklemektedir, derviş selam verir, Ahmet Ağa karşılar, içeri buyur eder, oturtur (Türkmen vd., 2014, s.429). Ahmet Ağa'nın oğlu Celal Bey gece kapı çalındığını duyunca kapıyı açar, bir nuranî derviş gelir onu içeri

buyur eder, derviş Celal Bey’i badeli aşık yapar ve İpek Hanım’a aşık eder (Türkmen vd., 2014, s.431-434). Döne Sultan gece Mahmut ve Celal Bey’in ayrı olan odalarının kapılarını açarak kontrol ettiğinde Celal Bey’in ağzını köpüklü halde bulur ve endişelenir. Celal Bey kapıda ve bacada iz olmaksızın yerde perişan halde yatınca annesi ve kapıdan içeri bakan babası olanlara anlam veremez (Türkmen vd., 2014, s.434-435). Seyyad Bey ile Güllü Kız’ın hikâyesinde Seyyad Bey’i zindanda bir derviş ziyaret eder, ona tavsiyeler verir ve kapıdan çıkar gider (Türkmen vd., 2014, s.298). Kirmanşah hikâyesinde Ahmet Şah’ın Mahbup Hanım’dan olan oğlu Kirman gece uyurken kapıdan üç nurani derviş girer ve onu badeli aşık yapıp Mahperi’yi gösterip gider (Türkmen vd., 2014, s.119-120). Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Latif Şah hikâyesinde Latif Şah’ın adını koyan derviş mekânın kapısını açar açmaz kaybolur (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.532). Kenan ile Hanzade adlı hikâyede Kenan’ın rüyasına giren derviş Kenan’a Salih Bezirgan’ın çadırının kapısının önünde okuduğu takdirde onu derin uykuya daldıracak bir dua öğretir (Türkmen vd., 2014, s.79). Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Salman Bey hikâyesinde Salman Bey dervişlerce badeli âşık yapılır, sarayın kapısını açan kız gösterilir, onun Müzeyyen Şah’ın kızı Dürretel Hanım olduğu söylenir (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.654). Dürretel Hanım müneccim neneye şöyle söyler:

“O gülüm gelsin ay nene

O yârim gelsin ay nene

Gapıda duran oğlana

Boynun buran oğlana

Yazığın gelsin ay nene

Oğlun ölsün ay nene” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.661).

Başlangıç ve son, halk hikâyelerinde mekânın kapı ve eşığı üzerinden ifade edilmiştir. Bağdat Hanım ile Hafız hikâyesinde dervişler Hafız’ı da Bağdat’a âşık eder. Annesi oğlunun kapalı kapısını vurarak açar, durumu anlar. Herkes bu duruma üzülüp kapıya bacaya toplanır (Türkmen vd., 2014, s.254, 256).

Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Salman Bey hikâyesinde geniş mekândan dar mekânlara doğru bir tasvir ve merkezdeki mekânın açıklığı, girişi yani kapısı vurgulanmaktadır. Salman Bey Garamanya şehrini,

bahçenin içindeki köşkü görür, açık olan bahçe kapısından içeri girerek atıyla, yer içer ve dinlenir. Bu bahçe Cemal Vezir'in kızı Gavhar Hanım'ındır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.666). Çeşme başında yatarken bahçıvan tarafından getirilir, Gavhar Hanım'ın kapısını açan Salman Bey içeri girer (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.673). Gavhar Hanım'ın mekânında uyuyan Salman Bey kapı cellatların doğrudan açmasıyla yakalanır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.686). Salman Bey'in hak aşığı olup olmadığını anlamak için o gelmeden önce mekânın kapısı açılarak halının altına güvercin yavrusu bırakılır, Salman bey kapıyı açarak mekâna girer, hak aşığı olduğunu kanıtlar (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.694-695). Kapı bir mekân unsuru olmasının yanında belli sınırları sembolize eden bir unsurdur.

Emrah'ın badeli âşık olması, mekân olarak kabristan içindeki çeşmenin namazgâh taşı vasıtasıyla gerçekleşir. Eşik kültü ile bağlantılı olarak düşünebileceğimiz bu mekân aslında temelde atalar kültü ile ilgili bir mekân olup kutsal bir mekândır. Kutsal mekânlar, eşik kültürünü besleyen ve mekânın merkezine uzanan yolu veya mekânın dışındaki alanı kapsar. Eşik kültü, merkezde başka bir kültürün bulunduğu durumlarda onu saran bir dış çekirdek gibi bir dış mekân kültürü olarak devreye girer. Badeli âşık olması Emrah'ın bulunduğu konum daha yolun başlangıcı olduğundan merkezin yanında yani dışında bir basamak gerisinde öncesinde gerçekleşmiştir. Emrah'ın badeli âşık olması üç kerededir yani üç eşik geçerek üç basamak aşılarak gerçekleşmiştir. Halk hikâyesindeki bu motif içinde eşik hem bir mekân tasavvuru hem de âşıklığa geçişteki kritik eşiksel noktaları işaret etmesi açısından önemlidir (Poyrazoğlu, 2006, s.24). Emrah yirmi sekiz yaşında ölür. Selbi de sevdiğinin tabutuna başını koyar ve ölür. Kavuşamayan âşıkların mezarları Erciş Kalesindeki tepe mezarlığına yan yana yani birbirlerinin eşiğindedir (Poyrazoğlu, 2006, s.188).

Mekânın kapı ve eşiği âşıklık geleneğinde oldukça çok kullanılmıştır. Halk hikâyelerinde aşk unsuru olarak kadın mekânın merkezinde erkek kahraman ise mekânın kapısında bekleyiş halindedir, sevgiliyi görme umuduyla kapıları beklenen mekânlar ve bu mekânların kapıları âşıklık geleneğinde türkülere yansımıştır. Bağdat Hanım ile Hafız hikâyesinde Bağdat Hanım şu türküyü söyler:

“Yar içerden
Kes bağrım yar içerden
Gözüm kapıda kaldı
Çıkmadı yâr içerden” (Türkmen vd., 2014, s.253).

Maraşlı Âşık Behlül Ali bir şiirinde sevgiliye hitaben şu türküyü söyler:

“Var mı benzeyen yapına
Sen düşmemişsin tapına
Behlül Ali’ m der kapına
Ben olayım çirak nazlım” (Karaçalı, 2008, s. 68).

Behlül Ali, bir geline dünür olan Çoğulhanlı Süleyman’a hitaben şu türküyü söyler:

“Behlül Ali der ki hepi
Her kuyuya salma ipi
Heğbe tak da kapı kapı
Dilen Süleyman Süleyman” (Karaçalı, 2008, s. 102)

Behlül Ali Ahmet Ağa’ya şöyle türkü söyler:

“Bir kapı açalım Ahmet Ağa’dan
Serini meydâne sersin dünyada
Aslın sen’ istedim aslan dölüsün
Bilirim ben seni ersin dünyada” (Karaçalı, 2008, s.114).

Behlül Ali’nin defterde yer almayan şiirlerinden birinde şöyle ifade edilmiştir:

“Geldi haber verdi hepi
Dolanırım kapı kapı
Arkadaşının mektubu
Giden akşam geldi kuzum” (Karaçalı, 2008, s.144).

Kapı bir mekân unsuru olarak âşıklık geleneğinde türkülerde söz başı edilmiştir:

Kapında yayılır koyunla, kuzu,
Yerin çiçeğin göğün yıldızı.
Emrah bir gedadır sen beyin kızı,

Söyle sırma tellim sen kimin yârisin (Poyrazoğlu, 2006, s.35).

Tahir ile Zühre hikâyesinin muhtelif yerlerindeki türküler kapı bir mekân unsuru olmaktan ziyade bir sembolü ifade etmek için kullanılır:

“Babadır naçar ağlama

Ciğerini dağlama

Bir kapıyı kapatan

Bir gün açar ağlama” (Türkmen, 2015, s.199, 223).

Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Emrah ile Selvi hikâyesinde mekânın unsuru olan kapı türkülerde söz başı edilmiştir:

“Gapında yayılar goyunla kuzu

Yerin çiçeğisen göğün yıldızı

Emrah bir gededi sen zengin kızı

Söyle sırma tellim sen kimin yarısın” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.338-339).

Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Emrah ile Selvi hikâyesinde Emrah neneye türkü söyler bu türküde kapı mekânın bir unsuru olarak yer alır:

“Gülüm gülüm neyelerem,

Men güle hezmet eylerem,

Öz gülümü verseler,

Özge gülü neyelerem,

Goy gülüm gelsin ay nene,

O yârim gelsin ay nene,

Gapıda duran oğlana,

Boyunu buran oğlana,

Yazığı gelsin ay nene,

Oğlun ölsün ay nene” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.369).

Anadolu coğrafyasında halk hikâyeciliği geleneğine ve âşık anlatılarına baktığımızda mekânın çeşitli unsurları karşımıza çıkmaktadır. Bu unsurlardan olan kapı ve eşik, gelenek içerisinde ait olduğu mekânlara teşmil edilerek mekânı ve mekânın sınırı ifade edilmiştir. Kapı ve eşige verilen önemle ilgili olarak âşıklık

geleneğine yansıyan bir uygulama vardır. Geleneğe göre âşıklıkta Köroğlu söylemenin şart olduğuna inanılır. Eğer, Köroğlu söylenmezse Köroğlu'nun gücenip Kırat'ının sabaha kadar aşığın kayınvalidesinin kapısında kişneyeceğine inanılır (Bozdoğan, 2013, s.15). Aşığın kayınvalidesinin kapısı vasıtasıyla şartı yerine getirmeyen âşığın bu şekilde cezalandırılacağına inanılmıştır.

4.7.2. Mekânlar, Mekânların Kapıları ve Eşikleri

Türk halk hikâyelerinde mekânlar hem daralmış hem de oldukça çeşitlenmiştir. Mekânların kapı ve eşikleri halk hikâyelerine birer mekân unsuru olarak yansımıştır. Çeşitlenen mekânların kapı ve eşikleri şehir, kale, saray, konak, köşk ile bu mekânların bahçe, bağ ve ağıl kapılarına değişik işlevlerle anlatılarda yer verilmiştir. Halk hikâyelerinde mekân unsuru olan kapı, mekânın sahibine başvuru yeridir. Âşık, hikâyenin burasında devreye girerek Güllü Kız'ın Seyyad Bey'e ne demek istediğini anlatır, sevgilinin kapıya ve bacaya gelecek kadar zor durumda kalacağını söyler (Türkmen vd., 2014, s.289). Seyyad Bey ile Güllü Kız'ın hikâyesinde Güllü Kız'ın babası Seyyad Bey'i zindana atınca Güllü Kız akıl almak için Nazlı'nın kapısına gider (Türkmen vd., 2014, s.294). Erzincan Bağları hikâyesinde Kerem hikâyesinin devamında Rıza Paşa'nın kapısına gider, kapıyı aşmaz, kapıya vurarak geldiğini belli eder (Türkmen vd., 2014, s.218). Rıza Paşa'ya şu türküyü söyler:

“Yar içerden

Kes bağrım yar içerden

Gözüm kapıda kaldı

Çıkmadı yâr içerden” (Türkmen vd., 2014, s.219).

Türk halk hikâyelerinde kapılar öncelikle tüm mekânı anlatmak için kullanılan bir mekân unsuru olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda Türk halk hikâyelerinde kapı mekâna teşmil edilen yegâne unsurudur, diyebiliriz. Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Böyle Bağlar hikâyesinde Hüseyin Bey'in mekândan çıktığı yer olan kapı bir mekân unsuru olarak hikâyede yer almaktadır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.35). Âşık Mevlüt İhsanî'den derlenen halk hikâyelerinden Bedri Sinan hikâyesinde bir mekân unsuru olarak kapı her türlü tehlikeye açık bir yer olarak Mahperi'nin erkek kardeşi Hasan'ın karanlık olduğunda çıkmaya korktuğu bir mekân unsuru olarak hikâyede ifade edilmiştir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.84).

Kişilere ait mekânların tümünü ifade etmek için kapı sözcüğü kullanılmıştır. Necip Davut'un Ağa'nın mekânına gelişi kapısına gelmesi ile ifade edilir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.211). Gelin Taşı hikâyesinde, Pırlanta Hanım'ın evine gelenler onun kapısına gelenler olarak ifade edilmiştir. (Türkmen vd., 2014, s.411). Gelin Taşı hikâyesinde, Gence'den karısı ve oğluya birlikte ayrılan Yakup Han'ın kapısından bahseder ve türküsünde şöyle der:

“Bülbüller ötmez ki, virandır bağım
Eridi, yürekte kalmadı yağım
Kapım kilitlendi söndü ocağım
Viran kaldı her bir yanım, ağlama” (Türkmen vd., 2014, s.393).

Gelin Taşı hikâyesinde, Emir Han ile atışan İshak Paşa aradığı kısmetin kendi kapısına geldiğini düşünür, mekânın tümü kapı ile ifade edilmiştir (Türkmen vd., 2014, s.417).

Türk halk hikâyelerinde kapı ve eşik mekânın önemli unsurlarındandır. Mekânların kapıları mekânların tümünü ifade edecek şekilde kullanılmıştır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.850). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Emrah ile Selvi hikâyesinde kapı mekânın tümünü anlatan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Emrah “gapımda bu kadar malım yok” derken aslında sahip olduğu mekânın tümünü anlatmaktadır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.338). Benli Perişan'ın babasının konağı kapı ile ifade edilmektedir. Bu kapıya gelen kişinin çok olduğu söylenmektedir (Kaftancıoğlu, 1974, s.275). Celal Bey ile İpek Sultan hikâyesinde kapılar birer mekân unsuru olarak ifade edilir:

“Muhannetin kapısından içeri
Girsen neye yarar girmesen neye?
Sana layık olmayacak bir yeri
Görsen neye yarar, görmeden neye?” (Türkmen vd., 2014, s.427).

Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Âşık İhsani ile Sakine hikâyesinde kapı bir mekân unsuru olarak ifade edilmiştir:

“Bazı Oltulular, ya Yusufeli,
Bizim kapımızdan geçerdi yolu,
Türlü meyve ile sepetler dolu,

Şehirin yolunu tutar erkenden.” (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.250).

Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Öksüz Vezir hikâyesinde sevenler kavuştuktan sonra âşık toyları için türkü söyler bu türküde kapı mekânın bir unsurudur:

“Dedim Zeynep Zilfin ne hoş

Yoh yoh ona değme dedi

Dedi gonah gelim size

Gapımızı dövme dedi” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.644).

Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Kerem ile Aslı hikâyesinde hikâyenin girişinde Âşık Elesker’den okunan usta malı türküde kapı bir mekân unsuru olarak türküde yer almıştır:

“Sahlasan gapında olaram nöker

Nöker olan çünkü her caba çeker

Dişlerin mirvardı, leblerin şeker

Bunnar artıh temennaya düşer mi?” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.489).

Halk hikâyelerinde mekânların kapıları çeşitli işlevlerle yer alır. Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Latif Şah hikâyesinde kapı mekânın güvenliğini sağlar. Lala ile Latif Şah mallarını koydukları mekânın kapısını güzelce kapatırlar (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.558). Halk hikâyelerinde mekânın güvenliği kapıların kilitlenmesiyle arttırılır. Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Kerem ile Aslı hikâyesinde kapı bir güvenlik unsuru olarak kilitli tutulan bir mekân unsurudur. Gara Melik kızına köşk yaptırıp kapısını kilitli tutar (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.496). Ahmet Şah bu kapıyı açıp birbirlerine Kerem ve Aslı adını koyarlar (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.496).

Halk hikâyelerinde mekânlar geniş mekânlardan dar mekânlara doğru ve mekânların kapıları da bu bağlamda sıralanabilir. Şehir kapıları, halk hikâyelerinde sıklıkla yer almaktadır. Halk hikâyelerinde şehirler kendilerine özel sınırları olan alanlardır. Bu yüzden şehirlerin girişleri bir sınır unsuru olarak ifade edilir. Kars, Adilcevaz, Ahlat, Viran Gazi gibi şehirlerin girişleri hikayede geçmektedir (Poyrazoğlu, 2006, s.137, 145). Âşık Garip yolculuğunda Tiflizi şehrinin kapısından geçer ve Tiflizi kapısında hocayı bekler (Güneş, 2019, s.54, 60) Seyyad Bey ile Güllü Kız’ın hikâyesinde Seyyad Bey kurutulunca Güllü Kız ile şehir kapısına gelir. Gökçek

Kız onları görmek için kapıya doğru ilerler (Türkmen vd., 2014, s.320). Âşık Sümmani ile Gülperi (Perizat) hikâyesinde Kars şehrinin kapısından bahsedilmektedir (Türkmen vd., 2014, s.242). Horasan'ın kapılarını Etem Şah'tan gizlice açan meclis sayesinde şehre girilir ve Etem Şah öldürülür (Türkmen, 2015, s.259). Seyyad Bey ile Güllü Kız'ın hikâyesinde Gökçek Hanım yaşadıkları şehirde olan iki giriş çıkış kapısından bahsetmektedir (Türkmen vd., 2014, s.285, 308).

Halk hikâyelerinde mekânların kalelerin kapısından özellikle söz edilir. Köroğlu hikâyelerinde kale kapılarından sıkça söz edilir. Hasan Paşa karşısındakinin Köroğlu olduğunu anlayınca kale kapılarını kilitletirir (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.878). Hasan Paşa bir işaretiyle kalenin kapılarını kapattırır, Köroğlu artık içerde kalmıştır ancak kır atıyla kalenin bedeninden kuş gibi uçarak kurtulur (Kaftancıoğlu, 1974, s.104, 244). Reşir Bey'in Kalaça kale kapısından karşı köyden gelen konuklar içeri girer (Türkmen vd., 2014, s.261). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Emrah ile Selvi hikâyesinde kale kapıları bir sınır unsuru olarak yer almaktadır. Van kalesinin almak isteyen Şah Abbas'a kalenin kapısı kapandığında kuş dahi uçamadığını söylenir, kaleyi yıllarca alamazlar, kalenin kapısı açılarak içeriden çıkarak Şah Abbas'ı bu kaleyi alamadığı için geri gitmeye razı eder (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.348-353).

Saray kapıları halk hikâyelerinde sıklıkla söz konusu edilir. Köroğlu Hikâyesinde Hasan Paşa ile anlaşma yapan Keloğlan'ın şartlarından biri de saray gibi mekânların kapısının açık olmasıdır (Kaftancıoğlu, 1974, s.74). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Latif Şah hikâyesinde Latif Şah ile Mehriban Sultan birlikte saraydan ayrılırlar bu durumu yazıp sarayın kapısına yapıştırırlar (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.596). Celal Bey ile İpek Sultan hikâyesinde saray kapısı muhkem bir sınırı ifade eder. Derviş kapıya geldiğinde kapıdaki nöbetçiler dervişi alıp götürür (Türkmen vd., 2014, s.466). Kirman Herat Şah'ının sarayının kapısına gelir, eskiden saray kapılarında iki taş olurmuş, biri elçi taşı, biri dilek taşı, Kirman dilek taşına oturmuş, dilek taşına oturanı padişaha götürdükleri için onu padişahın huzuruna götürürler (Türkmen vd., 2014, s.139-140).

Sevgilinin bulunduğu konak ya da köşkün kapısı halk hikâyelerinde karşımıza çıkan bir diğer mekânın unsurudur. Kirmanşah hikâyesinde tebdili kıyafet ile ülkeyi kapı kapı dolaşan padişah Ahmet Şah, Elbeyoğlu Ali Bey'in kapısına gelince onun kızına âşık olur (Türkmen vd., 2014, s.108). Kirmanşah hikâyesinde Ahmet Şah'a bu

kızı vezir ister, evlenirler. Mahbup Hanım padişahı hep gül bahçesinin kapısından yani mekanın dış kapısında karşılar ancak Mahbup hanım bir gün böyle yapmayınca kapıdan içeri hiddetle giren padişah onu yanlış anlayarak geri döner, Mahbup Hanım'ı dinlemez (Türkmen vd., 2014, s.111-113). Kirmanşah hikayesinde Ahmet Şah'ı veziri daha sonra Horasan'da kapısına hiç elçi gelmemiş bir kız ile evlendirir (Türkmen vd., 2014, s.118).

Mekân, halk hikâyelerinde bir konak ile ifade edildiğinde onu çevreleyen bir bahçe ve bahçenin dışarıya ile arasında bahçe kapısı vardır. Bahçe kapısından sadece yerli olan kişiler geçerek mekâna giden yola girebilir. Selbi Emrah'a küstüğünde Nazlı ile bahçe kapısından geçerek Emrah'ı dışarıda bırakmıştır. Selbi'nin Emrah'a küsmesi semantik olarak metindeki mekân tasavvuru ile desteklenmiştir (Poyrazoğlu, 2006, s.43). Konak kapılarının açıklığı kapalılığı gün ve gece kavramlarını besleyerek hikâyede zaman unsuru desteklenir. Miroğlu konağının kapıları bir zaman unsuru olarak sabahları açılması, koyunların kuzuların bu kapıdan geçmesi ile gündelik yaşamın aktığı ifade edilir (Poyrazoğlu, 2006, s.44). Sevgilinin bulunduğu mekânın kapısı yani düğün evi işaret edilir ve kapı mekâna teşmil edilen bir unsur olarak Âşık Garip hikâyesinde yer alır (Güneş, 2019, s.158). Köroğlu hikâyesinde Hasan, Akşehir'de bulunan Telli'ye ulaşmak için pir tarafından başodacının konağına yani kapısına götürülür (Kaftancıoğlu, 1974, s.180). Telli'nin evi iki kat duvarlı bir bahçenin içinde olup kapıları kapalıdır (Kaftancıoğlu, 1974, s.182). Köroğlu atışmalarda mekânların kapılarından söz açar ve güzelin mekânının kapısını “Çifte polat mermerdendir” diyerek ifade eder (Kaftancıoğlu, 1974, s.178). Âşık Garip Hikâyesi'nde sevgilinin bulunduğu mekân kapısı ile ifade edilir. Sevgilinin bulunduğu mekânın kapısı Âşık Garip 'in söylediği şiirlere yansır:

“Kara gözleriñe kırbân olduğum

Hasretiyle şarardığım şoldugum

Kapısında göz tutsağı olduğum

Ne öldürür beni ne âzād eyler” (Güneş, 2019, s.74).

Mekâna teşmil edilen kapı Âşık Garip hikâyesinde Şah Senem'in şiirine yansımıştır:

“Gör ki felek bizlere ne işledi

Düşmanları kıpımızı taşladı

an kurudu cn çıkmaya başladı

Ağla Sanem ağla, nic'oldu Ėarib" (Güneş, 2019, s.119).

Halk hikâyelerine sosyal yaşamdaki mekânlar ve bu mekânların kapıları yansımıştır. Aşık Garip Hikâyesinde kahvehane önemli meknlardandır. Kahvehane kapısı statü ve sınır gibi işlevlerin olmadığı herkesin girip çıkabildiği bir yerdir. Kahvehanenin iki kapılı olarak ifade edilmesi, hem mekânın nitelenmesi hem de mekâna teşmil edilen kapının vurgulanması açısından önemlidir (Güneş, 2019, s.103).

Halk hikâyelerinde merkezdeki mekânın etrafında olan ve sıklıkla geçen kapılardan biri bahçe ve bağ kapılarıdır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.518). Aşık şeref Taşlıova'dan derlenen halk hikayelerinden Kenan ile Hanzade hikayesinde Celal Paşa kızına yaptırdığı kırk bağın kapısına kendi adını yazdırmıştır (Türkmen vd., 2014, s.64). Daha sonra kapıların yarısına Hamit Han kendi adını yazar, buna Celal paşa çok öfkelenir. Adamlarını gönderir, adamlar Hamit Han'ın kapısını aşmaz, duraksar, kapıyı çalar, açılmasını beklerler (Türkmen vd., 2014, s.66). Mekânlar büyük ölçekli mekânlardan küçük ölçekli mekânlara doğu hikâyede anlatılmakta ve şehir kapılarından sonra konakların bahçe kapılarından bahsedilmektedir, açılan bahçe kapısından çıkan kişileri Selbi'ye benzeten Emrah bir türkü söyler:

"Bahçenin kapısını açtım,

Sanarsın cennete düştüm.

Öptüm kutum halllaştım,

Buse aldım yanağından,

Bahçenin kapısı daldır,

Dalında ten bülbüldür.

Emrah ta bir edna kuldur,

Bağışla geç günahından." (Poyrazoğlu, 2006, s.138-139).

Mekânları bir merkez olarak düşündüğümüzde mekânların dışında mekânlara giden yollarda çeşitli duraklar, basamaklar ya da eşikler vardır. Bu unsurlar mekâna giden yolda çeşitli sayılar ile ifade edilerek varlığı ifade edilen unsurlardır. Emrah ile Selbihan hikâyesinde Yakup Han'ın bağının konağa girişinde on dört bahçe kapısı vardır. Bu kapılardan Emrah ile Selbi aa aa geçerek birbirlerine doğru koşarlar her ikisi de yedinci kapıda bayılır (Poyrazoğlu, 2006, s.113-114). Emrah ile Selbihan hikâyesinde Selbi, kardeşleri ve cariyesi Nazlı ile Tiflis Beyi Koğu Han'ın sarayına

gelir. Bu sahne onların önce Tiflis şehrinin kapısından geçmesi ve daha sonra Tiflis Beyi Koğu Han'ın kapısına gelmesi şeklinde geniş mekândan dar mekâna doğru anlatılır. Saraya kabulden sonra Selbi'nin kardeşleri Selbi'yi beyin oğluna nişanlar. Selbi zaman kazanmak için yedi yıl şart koyarak çeyiz halısı dokuyacağını söyler. Nazlı, Selbi Han'ın badeli sevgilisi Emrah'ın onları kolay bulması için Koğu Han'dan her ikisinin tasvirini yaptırarak sarayın bahçe kapısına astırmasını ister. Bu istek Koğu Han'ın hoşuna gider ve bu isteği gerçekleştirir. Emrah ise babası Âşık Ahmet ile birlikte Selbi'yi aramaktadır. Gence beyinin sarayında Selbi'nin Tiflis Şahı Koğu Hana nişanlandığını duyarlar. Tiflis'e gitmek için yola koyulurlar. Tiflis'e ulaşıncı Emrah dinlenirken babası ekmek almak için şehre inmek için yürürken muazzam bir bağ ve bağın kapısında Selbi ile Nazlı'nın resimlerini bahçe girişine asılmış şekilde görür, bağbanlar Âşık Ahmet'i kapıdan içeri alır Selbi ve Nazlı ile görüşür, olanları dönüp Emrah'a olanları anlatır. Emrah bahçe kapısına gelip Selbi'nin resmini görür, orada sazıyla söyler, kızlar başına toplanır. Emrah bahçe kapısından içeri girer, Selbi onu görür, kapıdan içeri alır, saraya sokar (Poyrazoğlu, 2006, s.152-162). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Seyfet Çavuş hikâyesinde Seyfet Çavuş evine döndüğünde bahçe kapısına gelir, orada durur, mekânın kapıları sökülmüştür, komşu Emeti Nene'nin kapısını çalar, Nene kapıyı açar, Seyfet Çavuş'a ailesinden haber verir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.44). Seyfet Çavuş eşi Filiz'in kapısına, bahçesine gideyim diye düşünür yola çıkar (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.47). Seyfet Çavuş bahçe kapısından girer, Filiz onu tanır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.48). Seyfet Çavuş'un arkasından Artvin'e gelen Filiz Hanım kapıya vardığında Seyfet Çavuş ölmüştür (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.50). Hanzade'nin hikayede karşılandığı yer gül bahçesinin kapısıdır (Türkmen vd., 2014, s.101).

Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Köroğlu (Oltu Kolu) hikâyesinde çeşitli mekânların kapıları dile getirilir bu kapılar zindan ve değirmen kapısıdır, değirmen kapısı atın bağlandığı yer olarak hayvanların mekânın dışındaki konumlandırmasını ifade etmektedir (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.835-836, 859-860). Tahir ile Zühre hikâyesinde Tahir Mardin'de zindanda iken namaz kılar, dua eder. Namazı biter bitmez zindanın kapısı açılır kır atlı Hızır onu alıp atının terkisine atar Zühre'nin yanına getirir (Türkmen, 2015, s.57, 225). Seyyad Bey ile Güllü Kız'ın hikâyesinde Güllü Kız zindandaki sevdiğine erkek kılığına girerek gider, Nazlı'da ona eşlik eder bu sahne zindanın kapısı ve çevresinde geçmektedir. Nazlı

kapıdan içeri girer ve Güllü Kız kapıdaki nöbetçileri kandırarak gönderir (Türkmen vd., 2014, s.295-296). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Kürşat Bey hikâyesinde Kürşat Bey hapishanede olan oğlu Fırat'ı kurtarmak için hapishane kapısına gelir, kapıyı açtırır, oğlunu kurtarır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.68). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Zafer Bey ile Mahıfiruz hikâyesinde Zafer Bey kalenin zindanında hapistir, zindanın kapıları açılır Van Valisi onu kurtarır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.131). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Bedri Sinan hikâyesinde zindan kapısı hikâyede geçen bir başka mekân unsuru olarak Sinan'ın darağacına çıkarıldığı anlatıldığı sahnede ifade edilir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.99). Halk hikâyelerinde ağıl kapılarından söz edilmektedir. Gülistan ile Süleyman hikâyesinde hayvancılık ile ilgili olarak koyunların sağıldığı ağılın kapısındaki yere dere dendiği ifadesi yer almaktadır, hayvanların yaşam mekânlarında konumlandırıldığı yer mutlaka mekanın dışındaki bir alanı kapsar (Türkmen vd., 2014, s.341, 349). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Kerküklü Mıçıla Meryem hikâyesinde ahırın kapısı ve bu kapıdan çıktığı gibi avlanan kuzulardan bahsedilmektedir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.264).

4.7.3. Sınır Unsuru Olarak Kapı ve Eşik

Türk halk hikâyelerinde kapı ve eşik mekânın sınırını belirten unsurlardır. Âşık Garip Hikâyesi'nde mekânların girişindeki "selamlık kapısı"nın vurgusu kapı ve eşik bölgesindeki sınırın geçilmez, geçmek için müsaade gerektiren yerler olduğunun ifadesidir (Güneş, 2019, s.79). Halk hikâyelerinde mekânlara bir sınır işlevi olan kapıdan Emrah babası Âşık Ahmet'in çalıp söylediği konağa giremez ancak kapıdaki nöbetçinin izni ile girebilir (Poyrazoğlu, 2006, s.21). Âşık Garip Hikâyesi'nde kapı, kahramanın mekâna girmeden önce sınır vurgusunun yapıldığı ve kahramanın durakladığı bir yerdir. İçeriden gelen izin doğrultusunda kahraman kapıdan geçer ve o zaman ancak Akça Kız'ı görür (Güneş, 2019, s.81). Tahir ile Zühre hikâyesinde Tahir Zühre için Horasan'a gelir. Ancak Zühre'nin bulunduğu mekâna giremez, oradaki binek taşına oturur burası bir duraksama noktasıdır. Mekânın aşılabilir sınırı olan kapı ve eşik noktasında kahramanın duraksama ve bekleyişi sürerken Hızır Zühre'nin rüyasına girerek Tahir'in kapıda beklediğini bildirir. Zühre onu içeri alır, saklar. Nehir üzerinde bir köşkte yaşayan Zühre yaptırdığı tahta sandık içinde gündüzleri sandığı kıyıya ipe bağlayarak suya salar, Tahir'i böyle saklar (Türkmen, 2015, s.53, 256).

Kenan annesinin yaşadığı eve geldiğinde duraksar, kapıdan içeri seslenmek istemez. Arkadaşı Kahraman Harami'ye kapıyı çaldırır. Annesi Kenan'ın kuyuda kalarak öldüğünü zannetmektedir. Bunu duyan Kenan kapıya dayanır türkü söyler annesi ile kucaklaşır (Türkmen vd., 2014, s.92-94). Mekânın sınırı ve kapıdan geçiş mekânın içindekilerle ilgilidir. Mekânda annesi bulunan Âşık Garip kapıdan geçiverir (Güneş, 2019, s. 97). Âşık Garip Tebriz'de bir konaktaki bezirgânı kapıdan bakarak görür, kapıyı aşır içeri girmez (Güneş, 2019, s.62). Âşık Garip Tifliz'de de benzer şekilde konağın kapısından bakar, kapıyı aşır giremez (Güneş, 2019, s.64). Gevher Hanım'ın bahçesinin bağbanı Abuzer Salman Bey'i bağ içindeki evine götürür ve evin kapısından beraber geçerler. Metnin semantik yapısında Salman Bey bir yabancı olduğu için mekâna ancak mekân sahibinin rızası ile girebilmiştir (Kaya, 2009, s.68). Halk hikâyelerinde mekâna ait olmayan yani mekânın sınırlarına girme hakkı bulunmayan kişiler mekânın dışına, mekânın kapı ve eşik bölgesine konumlandırılır. Âşık Garip Hikâyesi'nin Fransa nüshasında Âşık Garip, Âşık Garip 'in annesi ve kız kardeşi mekânın dışına atılır (Güneş, 2019, s.51, 75). Âşık Garip'in annesi ve kız kardeşinin mekâna alınmadan önce bekletildiği yer mekânın kapısının önüdür (Güneş, 2019, s.76). Mekânın merkezine göre kişinin yerli ya da yabancı oluşu halk hikâyelerinde bu şekilde ifade edilmiştir. Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Haydar hikâyesinde mekânın kapısına gelir kapıyı çalar anası kapıyı açar (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.481). Ancak kapının aşıldığı durumlar halk hikâyelerinde kişilerin birbirleriyle ilişkileriyle ve hikâyenin kurgusuyla bağlantılı olarak karşımıza çıkar. Âşık Garip hikâyesinde Akça Kız ve Şah Senem bahçe kapısından geçerek bahçede selvi ağacı altında uyuyan Âşık Garip'i görür. Mekânın kapısının sınır işlevi bahçe kapısı söz konusu olduğunda biraz daha esnektir. Bahçe kapısı sınır işlevinden çok mekânın açıklığını ve kolay bir geçişi vurgulayan bir unsurdur (Güneş, 2019, s.83). Bahçe kapısı Akça Kız'ın şiirinde Âşık Garip'e giden bir yoldur:

“Açdım bāğçe kapısını

Öñüme kıtdım hepsini

Duyduñ mu yār kıkusını

Uyan avcı avıñ geldi” (Güneş, 2019, s.83).

Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Latif Şah hikâyesinde Latif Şah kumaşları Mehriban Sultan'ın kapısına getirdiğinde içeri

girerken total cariyeye, oranın bir padişah kızının sarayı olduğunu ve kapısından gelişi güzel geçilemeyeceğini söyleyerek mekânın önemli bir unsur olarak adeta bir sınır olan kapıyı işaret eder (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.564).

Mekânların kapılarının açılıp bakılması mekâna ait olan yani yerli kişi ve kişilerce yapılabilir, sınırlar aşılabılır. Âşık Garip hikâyesinde Âşık Garip'in kız kardeşi annesi ve abisi söyleşirken kapıyı açmış ve bakmıştır (Güneş, 2019, s.99). Âşık Garip annesinden yola çıkmak için izin alır bu durumun ifadesi Âşık Garip'in kapıdan çıktığı anın vurgusu yapılarak verilmiştir. Kahramanların çeşitli yolculukları mekânların açıklıklarından geçişlerle ifade edilmektedir (Güneş, 2019, s.100). Âşık Garip'ten haber alamayan Şah Senem kapı aralığından haber sorar. Hem duygu hem durum olarak "kapı aralığı" Şah Senem'in hikâyedeki durumunu karşılar (Güneş, 2019, s.118).

Halk hikâyelerinde bütün mekânların sınırları kapı vasıtasıyla keskin olarak çizilmiştir. Kişiye ait olmayan unsurlarıyla mekânların kapıları içeriye ve dışarıyı ayıran keskin sınırlardır. Bağdat Hanım ile Hafız hikayesinde Bağdat Hanım, konuşulanları kapıya doğru giderek kapının kenarından dinler (Türkmen vd., 2014, s.251). Bağdat Hanım mekân ve mekânın içindekilere göre "öteki" kişidir. Tahir ile Zühre hikâyesinde Tahir mekânın sınırlarında durur, kapıyı aşmaz, nitekim dadısının evine gittiğinde kapıyı çalar, kendini tanıttıktan sonra mekâna girer (Türkmen, 2015, s.226, 237). Sinan Mahperi'nin evine giremez, mekânın açık noktaları olan pencere ve kapılardan bakarak Mahperi'yi göremeye çalışır (Kaftancıoğlu, 1974, s.303). Sinan'ın bulunduğu mekânın kapısı çalınır, Sinan o zaman kapıyı açar (Kaftancıoğlu, 1974, s.334). Köroğlu hikâyesinde rüya gören İsabalı, Köse Kenan'ın mekânının kapısını yumruklamak suretiyle ona ait olan mekâna geldiğini haber verir (Kaftancıoğlu, 1974, s.47). Mekânların sınırları güçlü olanlar tarafından ancak zorla aşılabılır. Kanlı Kasım yiğitleri ile Maksut Bey'in konağının kapısını kırar (Kaftancıoğlu, 1974, s.288). Âşık Mevlüt İhsanî'den derlenen halk hikâyelerinden Bedri Sinan hikâyesinde Bedri Sinan Türkistanlı Halit tarafından kurtarılır, beraber Hindistan'a giderler, Kara Han'ın elindeki Mahperi'yi alır Karahan onları kapıya kadar uğurlar (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.111-114).

Halk hikâyelerinde büyük ve küçük tüm mekânların kapıları, geçilmez birer sınır olarak ifade edilir. Ercişli Emrah ile Selbihan hikâyesinde Van kalesinin kapısı geçilmez ve muhkem bir sınır olarak ifade edilmiştir. Van kalesi giriş ve çıkışındaki

kapılar kale içindeki yaşam alanının duvarlarla çevirili olan sürekliliği içerisinde yegâne açıklıklardır. Savaşlar esnasında bu açıklıkların işlememesi içeride yaşayan halkı zor durumda bırakacak birer unsura dönüşür. İnsanları bu zor durumdan kurtaracak Abdurrahman Baba surların yakınında yaşayan bir dervıştır. Derviş kelimesinin kelime anlamı ile yaşadığı mekânın örtüştüğü bu ulu zat Van Kalesi üzerindeki kuşatmanın kalkmasını sağlamıştır (Poyrazoğlu, 2006, s.65-67). Van Kalesi içinde zor durumda kalan halka aslında kapıları açan kişi kapılara en yakın yani mekânın merkezinin yakınındaki yani eşikteki kişi olmuştur. Ercişli Emrah ile Selbihan hikâyesinde Selbi rüzgârın getirdiği mektuptan Emrah'ın hasta olduğunu öğrendiğinde üzüntüsünden mekânın sınırları olan duvar ve kapıya kafasını vurur, mektubun rüzgâr tarafından geldiğini öğrenen Karahan onların hak aşığı olduğunu anlar ve beraber Erciş'e gitmek için yola çıkarlar (Poyrazoğlu, 2006, s.184).

Mekânların kapıları iki kişinin karşılaştığı ve birbirlerine âşık olduğu sınırlar olarak halk hikâyelerinde karşımıza çıkar. Kapı âşıkların karşılaştıkları ve birbirlerine sevdalandıkları bir mekân unsurudur. Kenan ile Hanzade adlı hikâyede Kenan'ın şu türküyü söyler:

“Yar içerden

Kes bağrım yar içerden

Gözüm kapıda kaldı

Çıkmadı yâr içerden” (Türkmen vd., 2014, s.76).

Kanarya Hanım ile nişanlı olan Lütfi Bey Kanar'ya Hanım ile onların evlerine gittiğinde kapı Kanarya Hanım tarafından açılınca tanışır ve âşık olur (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.232). Kapıdan çıkarken Kanarya Lütfi Bey'in cebine bir mektup sıkıştırır. Lütfi Bey bunu kapıdan çıkınca okur (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.232). Lütfi Bey mektubu okuduktan sonra geri döner kapıyı çalar, kapıyı açan Kanarya Hanım ile konuşur (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.233). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Öksüz Vezir hikâyesinde delikanlı Ekber Şah'ın sarayına gidip ekmek ister, Ekber Şah'ın kızı kapıyı açıp ekmek verir bu esnada kıza sevdalanır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.626). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Zulüm Hüseyin hikâyesinde padişah tebdili kıyafet ederek dervişlerin o dönem yaptığı gibi kapı kapı gezer, ülkesinin halini anlamaya çalışır, kapıları çalar (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.781, 799, 801, 806). Kapısına misafir olarak gittiği bir evin kızına âşık olur, onu istetir ve evlenir (Türkmen ve

Cemiloğlu, 2009a, s.786). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Böyle Bağlar hikâyesinde Ali İzzet Bey'in kapısını çalan Ahmet Ağa içeri buyur edilir, odaya oturur ve beyin kızını görünce âşık olur. Ahmet Ağa Senem'in yaptığı kahveyi içer gönlünü ona verir ve kapıdan çıkar (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.32). Afyon Paşası'nın şehzadesini Müderris Ömer Efendi divit almak için kendi evine yollar eve varan şehzade kapıyı çalar kapıyı Müderris Ömer Efendi'nin eşi Zeynep Hanım açar, şehzade Zeynep Hanım'a kapıda âşık olur (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.150). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Necip ile Telli hikâyesinde Necip Telli'ye âşık olur, Necip ve arkadaşlarının hepsi kendi kapısına atını sürer, atlarından orada inip koşarak beyin kapısına gelirler (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.207). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Necip ile Telli hikâyesinde Necip'in babası Ahmet Ağa, Telli kızın babası Davut Ağa'ya kendisini kapısından boş döndürmemesini söyler (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.209).

Halk hikâyelerinde kapılar âşıklar arasında bir sınır ifadesidir. Köroğlu Gül Nigar'ı önce kapı deliğinden görür, hayran kalır. Daha sonra kapıyı açar, sonra kapıları iyice kapatır (Kaftancıoğlu, 1974, s.165-166). Kerem ile Aslı hikâyesinde kapı âşıklar arasında bir sınır olarak karşımıza çıkar. Kerem ile Aslı hikâyesinde Kerem bahçe kapısından içeri girdiğinde Aslı ve ailesi kaçıp gitmiş, Aslı'nın gergefi havuzun başında kalmıştır (Duymaz, 2001, s.256). Kerem'in Aslı'ya yakınlığı ancak bahçe kapısından geçecek kadardır. Kerem Aslı'nın peşinden giderken bir mağaraya sığınır, mağara kapısına bir atlı gelip onlara yardım edebileceğinin söyler, Kerem kapıdaki o kişinin Hızır olduğunu düşünür (Duymaz, 2001, s.267). Bu durumdan sonra hikâyede Kerem Aslı'ya doğru bir adım daha ilerleyerek evin kapısından girmiştir. Kerem Aslı'yı bulduğunda onun evine girip onu Müslüman olmaya davet eder, kız Kerem kapıdan dışarı çıkarken acele ile kapıyı kapatır, Kerem'in ayağı kapıda yarıılır ve kanar. Kerem bu esnada dua eder ve kız Kerem'e âşık olur. Kerem'in mekânın kapısında ettiği dua kabul olur. Kız kapıyı geri açıp Kerem'e sarılır (Duymaz, 2001, s.282). Mekânın açıklığı olan kapıda edilen dua kutsal bir başlangıca işaret etmektedir. Kerem ile Aslı hikâyesinin Türkmen varyantında Kerem ile Aslı bağın kapısında göz göze gelir (Duymaz, 2001, s.298). Diğer varyanttaki bahçe kapısının yerini burada bağ kapısı almıştır. Kerem Aslı'nın bulunduğu çadır kapısına gelir ancak içeri girmez (Duymaz, 2001, s.320). Diğer varyanttaki gibi mağara ve Hızır motifi olmadığından Kerem Aslı'ya doğru ilerleyemez, mekânın dışında yani çadırın kapısında kalır.

Kapıdan geçilmediği için dua motifi yoktur ve bu varyant diğer varyant gibi sonlanmaz.

Halk hikâyelerinde kapı aynı zamanda mekânın içindeki bölümlerin ayrıldığı bir sınırdır. Kapı ile mekânın bölümlerinin gizliliği sağlanmaya çalışılır. Ahmet Ağa kapının arkasından karısı ile oğlunun gizli konuşmasına şahit olur (Türkmen vd., 2014, s.404).

Ahmet Ağa Pırlanta Hanım'a şu türküyü söyler:

“Ağlayıp gözyaşı dökme

Kara günler geçer bir gün

Melul durup boyun bükme

Mevla'm kapın açar bir gün” (Türkmen vd., 2014, s.404).

Kapı, Tahir ile Zühre hikâyesinde Tahir'in Zühre ile bir şekilde iletişime geçtiği bir sınır mekân olmuştur. Tahir yedi yıl sürgüne mahkûm edilmişken Zühre'nin babası onu başka bir padişahın oğluna nikâhlar bu durumda Tahir zindanın kapısına gelen bir ihtiyar ile Zühre'ye haber gönderir (Türkmen, 2015, s.72). Halk hikâyelerindeki sınırlar aslında “eşiksellik” olarak düşünülebilecek aşığın çeşitli aşamalardan geçmesi gerekliliğini ifade eden durumları kapsar. Tahir Ahmet Bey'in kırk kapılı ve kırk kapının anahtarının Ahmet Bey'in kızı Nergis'te olan köşkte kalırken odaların hepsini gezip kırkıncı kapıya gelir, kapının anahtarını bulamaz, kırkıncı kapıyı zorla açar, bir cennet bahçesine açılan bu kapıdan dala konmak isterken göğsüne diken batan bir bülbülün öldüğünü görür. Bu olaydan çok etkilenen Tahir Zühre'yi hatırlar ve yola çıkmak ister (Türkmen, 2015, s.54). Âşık Şenlik'in Salman Bey ile Turnatel Hanım hikâyesinde Celal Vezir Salman'ın hak aşığı olup olmadığını anlamak için bir imtihan hazırlar. Dış mekândan padişahın bulunduğu noktaya kadar uzanan düzlemde çeşitli engelleri âşıklık yeteneğiyle aşacak olan Salman Bey'in yürüyeceği yol bahçeden padişahın huzuruna kadar olan mesafedir. Bu yolun çeşitli kısımlarına halının altına gizlenerek ve kuyu kazılarak kutsal ya da tehlikeli nesnelere yerleştirilir. Döşenen yolun ucunda halının altı kazılarak bir Kur'an-ı Kerim ve bir çift güvercin yavrusu konur. Bir adım ötede halının altındaki kuyuda kezzap vardır. Bir sonraki halının altındaki kuyuda gül ve bülbül vardır. Yolun devamında ellerinde zehir kadehiyle bekleyen cariyeleri ve gerili yaya kırk tane ok vardır. Muammaları çözmek

suretiyle tüm engelleri tuzakları bilen Salman Bey padişahın karşısına çıkmayı başarır (Kaya, 2009, s.97-100).

Halk hikâyelerinde olgunlaşma, sınırları muhkem kapalı mekânlarda gerçekleşir. Mekânın kapısı açıldığında kahramanın erginlenme yolculuğu tamamlanmıştır. Latif Şah hikâyesinde Latif Şah on iki sene kapısı kilitli olan bir mekânda eğitim alır, dışarı çıkmaz (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.532). Lalası babasının emriyle kapıyı açarak Latif Şah'ı çarşıya götürür (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.534). Gamsız Şah Latif Şah ile konuşurken şöyle bir türkü söyler:

“Yığılıp ricaya gelmişik hepi,
Açma karşımıza muaccek gapı,
Ya harap olsun böyle bir yapı,
Senden ayrı kime edim itibar” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.553).

Köroğlu'nun Oltu Kolu'nda Köroğlu'nun iki odası vardı, demhane ve gamhane. Muhkem bir sınır olan gamhanenin kapısından içeri sadece Ayvaz girebilmektedir (Türkmen vd., 2014, s.163). Köroğlu'ya ait mekân dem ve gam odası olmak üzere iki ayrı bölüme ayrılmıştır. Dem odası yenilen içilen, gam odası ise üzüntü, tasa, yas, yenilgi gibi duyguların paylaşıldığı odadır. Bu odalara girildiği takdirde kırk gün kalma şartı vardır. Köroğlu ile Ayvaz dem odasında iken Keloğlu içeri girmek ister ancak aralarında mutlak bir sınır olan kapı vardır, kapı Keloğlan'ın yaptığı istemsiz hareketle açılır (Kaftancıoğlu, 1974, s.80). Köroğlu'nun kır atının bulunduğu mekâna yani tavlaya Hasan Paşa girmez, Köroğlu girer atıyla hasret giderir, sonrasında Hasan Paşa'yı çağırır, paşa öyle girer (Kaftancıoğlu, 1974, s.99).

Halk hikâyelerinde başka bir mekânın sınırı olarak duran kapı açıldığında ve bu kapı aşıldığında farklı olaylar gerçekleşir. Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Sevdakâr hikâyesinde Şah Abbas Gülşah cariyeye verdiği ayrı evin kapısına geldiğinde kapıyı çalar, kapıyı açan Gülşah cariyeye ile konuşur, cariyeye onu içeri alır o gece Şah Abbas ile cariyeye evlenip birlikte yatar (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.385). Şah Abbas Gülşah cariyeyi hamile bırakır bunu duyan ve Şah Abbas'tan çocuğu olmayan eşi bir cazı kadın bulur onun kapısını çalar ona yüklü para vererek Gülşah cariyeyi ortadan kaldırmasını ister. Cazı kadın Gülşah cariyenin kapısını çalar. Gülşah kapıyı açar, onu içeri buyur eder (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.391).

Kapıların sınır olma özelliği kapıların kilitlenmesiyle dışarıdan kimsenin giremeyeceği, içeriden kimsenin çıkamayacağı, keskin ve güvenli bir sınıra dönüştürülür. Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Kerküklü Mıçıla Meryem hikâyesinde Mıçıla'ya kavuşması istenmeyen Meryem'in üzerine kapılar kilitlenir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.268). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Saraç İbrahim hikâyesinde Saraç İbrahim ile evlenen Gülşen eşi gittiğinde kendini güvenceye almak için kapıyı kilitler (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.272). Salman Bey Bağban Abuzer'in kapısına Kahraman şehrine geldiğinde gelir ancak sınırı tek başına aşmaz. Kapıyı açan Salatın'dır, onu içeri alır ve içerde kilitli bırakarak, tahtgaha giderek açık kapısından içeri girer, beraberinde pehlivanlarla geri döner, pehlivanlar Salman Bey'i alırlar ve tahtgahın kapısından saraya sokarlar (Kaya, 2009, s.86-89). Salman Bey Bağban Abuzer ile beraber sarayın kapısından da geçer, onu gören Gevher Hanım ayağa kalkar (Kaya, 2009, s.69). Salman Bey ve Gevher Hanım arasındaki ilişkiyi öğrenen Cemal Vezir "Kız kapısı, şah kapısıdır" diyerek tepki göstermiştir (Kaya, 2009, s.74). Salman Bey rüyasında gördüğü kızı bulmak üzere gezerken Gevher Hanım'ın bahçesine izinsiz girer (Kaya, 2009, s.27-68). Buradaki izinsiz giriş mekânın sınırlarının belirsizliğinden değil Salman Bey'in aradığı kişinin Gevher Hanım olmadığını ifade eden bir unsur olarak metine yerleştirilmiştir, sonrasında Gevher Hanım bir kaos mekanı olarak yorumlayabileceğimiz çadırın kapısından çıkarken ok ile vurularak ölecektir (Kaya, 2009, s.113). Gevher Hanım, murada erdiği çadırın kapısında ölür (Kaya, 2009, s.115-118). Salman Bey'e ahali kapıda başsağlığı diler (Kaya, 2009, s.121). Kapı, dışarıyı ve içeriği ayıran bir sınır ve mekân unsuru olması yanında mekânın sürekliliği bağlamında düşünüldüğünde bu sürekliliği bozan ya da tesis eden bir unsurdur. Kapı ve eşik, bu yüzden bir düzensizlik bir kaos mekanıdır, mekanların içerisi ile dışarı arasında belirsiz ve sıkıntılı olan tüm durumlar ve nitelenmeleri kapılar üzerinden ifade edilir. Gülistan ile Süleyman hikâyesinde Süleyman'ı yakalamak isteyen Ahmet Ağa ve adamları Ziya Ağa'nın evinin kapısında nöbet tutar, Süleyman'ı yakalarlar (Türkmen vd., 2014, s.366). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Bedri Sinan hikâyesinde Padişah onu sefere yollar, bir Çeçen köyüne girer kapının önüne atını sürer, kapının önünde iner, atını alırlar, içeri buyur ederler, sonrasında Bedri Sinan'ı mağaraya atarlar (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.111). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Bedri Sinan hikâyesinde Mahperi kaçırılır kendi kervancı ile karşılaşır, kervancı onu kendi evine götürür, atın üzerinde

Mahperi'yi kapıda gören kervancının karısı ses etmez eve alır ancak Mahperi'yi kervancı gidince köle olarak satar (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.93).

Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Hacı Sayyad hikâyesinde Hacı Sayyad eşiyle camiye bırakılan çocuğu sahiplenir, kızları Peri'ye süt kardeş yapar adını da Tapdık koyarlar. Tapdık büyüdüğünde Hacı Sayyad ile hanımı hacca gider, Peri'yi Tapdık'a emanet ederler. Ancak Tapdık Peri'ye zorla sahip olmak ister. Hafız Mehmet Efendi kapının önünden geçerken bu durumu duyar, kapıyı kırarak Peri'yi kurtarmaya içeri girer. Tapdık kurnazlık eder, ikisinin olduğu odanın kapısını kilitler. Bu duyan Hacı Sayyad kendi kapısına dönemez, Tapdık ile oğlu Mehmet'i Peri'yi öldürmeleri için herşeyden habersiz yollar. Peri'nin kapısını çalarlar, Peri kapıyı açar, içeri buyur eder, Peri'yi babasına götürmek için mekândan çıkarırlar, kapıyı kilitlerler (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.170-171). Hikâyenin devamında Peri erkek kıyafetine girerek anasının kapısına gelir, kapıyı çalar, hizmetçi olarak alınır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.177). Daha sonra kadın kıyafetine girerek Van valisinin kapısından geçerek gerçekleri valiye söyler (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.179).

Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Bedri Sinan hikâyesinde kervancının kalem odasındaki intiharı ancak kalem odasının kapısı açılınca öğrenilir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.97). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Şeyh Senan hikâyesinde nenenin çocuğu öldürmek istediği mekânın kapısı aksak olarak nitelendirilmektedir, bu yüzden başka bir mekân arayışı olduğu ifade edilmektedir (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.741). Emrah'ın zindanda olduğu zaman diliminde Sarhoş Kemal kapı noktasında bıçak çeker. Bu noktadan sonra Emrah için işler daha içinden çıkılmaz bir hal almıştır (Poyrazoğlu, 2006, s.170). Kirmanşah hikayesinde tılsımlı dev Herat Şahı'nın kızı Mahperi'yi kaçıtır ve cazu onun odasının kapısına o açılmasını istemedikçe açılmasını sağlamayacak bir sır koyarak Mahperi'yi hapseder (Türkmen vd., 2014, s.138). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Necip ile Telli hikâyesinde Necip kız kardeşi Sırma Hanım ile gelir konuşur bunu duyan anaları kendisini eşikten, kapıdan atar ve orada düşer bayılır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.223).

Halk hikâyelerinde kapı yabancı kişiler tarafından aşılmaması gereken bir sınır olmalıdır ancak zamanla kapının bu işlevi zayıflamıştır. Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Sevdakâr hikâyesinde cariyeler Gülenaz'ı kapı açmayarak kapalı tutacaklarını söylerler, kapı bir sınır unsuru olarak mekânın

koruyucu yeridir. Bu arada başka bir nene Gülenaz'ın kapısından içeri girer(Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.398, 402). Kirman yaralandığında bahçıvan ve arkadaşları onu bahçıvanın evine getirip kapısını vurup bahçıvanın karısına emanet ederler (Türkmen vd., 2014, s.148). Gülistan ile Süleyman hikâyesinde Gülistan mekânın merkezinde olmasına rağmen Süleyman ile konuşmak için kapı gibi muhkem bir sınırı az olarak aşabilir, çıktığı yayla kapısından azıcık ilerleyerek konuşur (Türkmen vd., 2014, s.346). Halk hikâyelerinde kilitli olmama özelliği ile öne çıkarılan bir kapılar ise kolaylıkla aşılır duruma gelmiş, kapının işlevi zayıflatılmış kilidin işlevi arttırılmıştır. Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Tahir Mirza hikâyesinde Gara Sultan Zöhre'yi takip eder, mutlu halinden şüphelenir, ona ait olan mekânın yani kapısını açtırıp bakmaya niyetlenir. Kilitli olmayan oda kapısından içeri girer Tahir ile Zöhre' nin birlikte yattıklarını görür. Açık olan kapı birden kapandığında uyanırlar. Meleksima kapıyı açıp eşige çıkan cariye var mı diye bakar ve Gara Sultan'ı görür. Gara Sultan'ın yaptıklarını Tahir ile Zöhre'ye anlatır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.300). Gara Sultan Hatem Sultan'a durumu anlatır cellatlarla dönüp tekrar kapıyı açtığına Meleksima'nın yattığını görünce cellatlar Gara Sultan'ı orada öldürür (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.302).

Mekânların sınırları aşılamadığında hile yapılmaktadır. Zühre'nin olduğu mekâna Tahir'in girişi ancak hile ile olmaktadır. Kapıdan çıkan ve yanlarına Tahir'in giymesi için kadın kıyafeti alan dokuz cariye on kişi olarak köşke girince kapıcı bu durumdan şüphelenir ve laf atar (Türkmen, 2015, s.77, 142). Zühre'nin cariyeleri Tahir'i mekâna sokma ve mekânda koruma gibi görevler üstlenir. Nitekim Meleksima adlı cariye kapıya nöbetçi olarak diken Zühre ile Tahir mekânda yatarlar ancak nöbetçi cariye de uyuyakalınca başka bir cariye durumu görür ve Hatem Sultan'a bildirir (Türkmen, 2015, s.127). Zeycan Hanım, Kerem'i Garip Bağban olarak tanıtır köşkünün kapısını açarak Aslı Hanım ile tanıştır (Türkmen vd., 2014, s.220). Burada hile ile sınır aşılmıştır. Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Haydar hikâyesinde mekâna yasak giriş kapı dışındaki açıklıklardan yapılır, Haydar Ahmet Şah'a saraya girmesi için balkonu kullanarak girmesinde yardım eder (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.484).

Mekânın sınırındaki karşılaşmanın gerçekleşmesi için yapılan hileler halk hikâyelerine yansımıştır. Necip'in yokluğunda Kara Telli'ye gönül verir. Bir hayvan keserek kapısına götürür, kapıda durur, kapıyı çalar, kaynanası evde olmadığı için

kapıyı açmayan kapının arkasında duran Telli'ye eti kapının önünde bıraktım der, ancak oradan gitmez, Telli inanarak eti almak için kapıyı açınca güzelliğini görür (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.218). Durumu askerdeyken mektupla öğrenen Necip söyler:

“Sen Necip’e oldun düşman

Yaralardan akıyor kan

Olsan cennet olsan cinan

Kapın açmam bundan sonra” (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.221).

Necip'in annesi gelinine güvense de Necip'ten gelen mektup ile Kara Telli'yi kapıya atar (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.221). Necip'in hasta olup yattığı yere götürülen Telli açılan kapıdan içeri girer, Necip ile konuşur (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.223). Sevenleri ayıran Kara'nın bulunduğu mekânın kapısı açılarak askerler tarafından vurulur (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.225).

Mekânların bir sınır olarak işlev görmesi ve mekânın evlilik ile eş görülmesi evlenmeden önce aşılması gereken sınavlar kapı ve eşik bölgesindeki engellerle ifade edilmiştir. Köroğlu hikâyesinde Hasan ile görüşen Telli onun nişanlısının kapısının önündeki demiri yarı beline kadar çektiğini, ancak Hasan kapı önündeki demiri kaldırıp yedi adım öteye atarsa onunla evlenebileceğini söyler (Kaftancıoğlu, 1974, s.186-187).

Halk hikâyelerinde nadiren mekânın sınırı ortadan kaldırılmış ve mekânın merkezindeki kahramana herkesin ulaşabilmesine izin verilmiştir. Köroğlu hikâyesinde Köroğlu'nun mekânı sınırların ortadan kalktığı herkesin gelebildiği bir yerdir, mekân Köroğlu'nun mekânı kapısı vasıtasıyla ifade edilmektedir (Kaftancıoğlu, 1974, s.69).

4.7.4. Statü Unsuru Olarak Kapı ve Eşik

Geleneksel Türk düşüncesinde mekânın yapısı içerisinde birey için mekânın merkezinden dışarıya doğru oluşturulan hiyerarşik bir yapı mevcuttur. Hasan Paşa gibi yüksek statülü kişilerin kapısı bütün mekânı işaret edecek şekilde hikâyede ifade edilmiştir (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.866). Köroğlu Kolları'ndan Bolu Bey kolunda mekânlar, kapılarında muhafızların beklediği yerlerdir. Mekânın ait olduğu

kişi mekânın merkezinde koruyucu kişiler mekânın ise kapısındadır. Derviş kılığındaki Köroğlu mekânın merkezindeki vali izin verdiği mekâna girerken kapıdan itibaren yere yatıp sürünerek içeri girer, valinin elini, eteğini ve ayağını öper (Kaftancıoğlu, 1974, s.21). Halk hikâyelerinde saray, konak ve köşk gibi öne çıkan mekânların kapılarında gerekli koruma işlevini gerçekleştiren kapıcılar ve kapıcı başları bulunmaktadır (Türkmen, 2015, s.230). Âşık Garip hikâyesinde konak gibi mekânların giriş ve çıkışlarının denetlenmesi ve korunması için kapıda gözcüler, kapıcılar ve bekçiler, nöbetçiler vardır (Güneş, 2019, s.72, 73, 81). Halk hikayelerinde saray ve köşk gibi mekanların kapılarında kapıların mekânı koruma işlevi kapıcılar ile arttırılır (Türkmen vd., 2014, s.65). Gülistan ile Süleyman hikâyesinde mekânların kapıları bir mekân unsuru olarak aşılabilir yerler değildir kapıya gelen kapıyı çalar. Bir köylü haber vermek için Hasan Ağa'nın kapısını çalar (Türkmen vd., 2014, s.327). Gülistan ile Süleyman hikâyesinde Süleyman Osmanlı askerlerince Erzurum'da Hanım Sultan'ın kapısı çalınarak ona teslim edilir (Türkmen vd., 2014, s.332). Çeşitli mekanlara girişte kapı aşılmaz çalınır, Hamit Han'ın oğlu Kenan Bey ve sonra annesi Efruz hanım Salih Bezirgan'ın mağazasına girmeden kapısını çalar (Türkmen vd., 2014, s.73). Kirmanşah hikâyesinde Elbeyoğlu Ali Bey'in kapısında birçok hizmetkârı vardır. Kapıkulu olarak ifade edilen bu hizmetkarlar onun isteklerini yerine getirirler (Türkmen vd., 2014, s.124-125). İpek Sultan'ın babasının sarayının kapısında nöbetçiler bekler (Türkmen vd., 2014, s.440). Kapı açıldığında Ayşe içeri alınır. Suna Hanım kızından gelen mektubu okur (Türkmen vd., 2014, s.440). İpek Sultan'ın babası Yakup Bey'in kapısında kapıkulu olarak adlandırılan askerler bulunmaktadır (Türkmen vd., 2014, s.442). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Sevdakâr hikâyesinde Gülenaz'ın babası padişah olduğu için sarayı vardır ve kapısında nöbetçiler vardır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.442).

Bunun yanında kapıların koruma işlevini arttırmak için kilitler kullanılmıştır. Tahir ile Zühre hikâyesinde Kandahar padişahı Etem Şah'a kardeşinin kapısına kara kilit astığını ve Tahir'in kendi korumasında olduğunu yazarak elçiye verir (Türkmen, 2015, s.258). Aşık Şeref Taşlıova'dan derlenen halk hikayelerinden Kenan ile Hanzade hikayesinde Hamit Han zor durumda aç kalınca bir fırıncıdan ekmek ister, fırıncı vermez ve kendine ait olan fırının kapısını kilitlemek suretiyle bu durumu güçlendirir, daha sonra devlet kuşu Hamit Han'ın başına konduğunda padişah olup o

fırıncıyı mekanının kapısının önünü kestirerek getirtir ve affeder (Türkmen vd., 2014, s.72).

Mekânın en düşük statülü yeri kapı ve eşik kısmıdır. Kapı ve eşikte kalan kişi mekâna ve mekândaki kişilere göre “öteki” yani “yabancı” kişi olup kapı ve eşiği aşamaz. Âşık Şenlik’in Salman Bey ile Turnatel Hanım hikâyesinde Çamkırçöken hükümet binasına gelir, kapıya yaslanır ve içeride oturanları görür (Kaya, 2009, s.78). Köroğlu ve kırk yiğidinin arasına giren kişi en düşük statülü işten başlamaktadır. Demircioğlu için de bu durum böyle olmuştur. Onun başlangıçtaki görevi kapılarda bekleyip ayakkabıları vermektir (Kaftancıoğlu, 1974, s.128). Köroğlu Âşık Cünun’u karşıladığında mekânın kapısının dibine oturur, aşığa olan saygısını bu şekilde gösterir (Kaftancıoğlu, 1974, s.130). Kişilerin statüsü çalıştırdıkları insanlar ile ilişkili olarak ve bu kişilerin mekâna girişleri statüleri ile bağlantılı olarak anlatılmıştır. Mehmet Ağa’nın kapısında birçok hizmetçi ve çoban çalışmaktadır (Türkmen vd., 2014, s.535). Süleyman Paşa’nın kapısından hizmet eden kapıkulları vardır (Türkmen vd., 2014, s.200).

Âşık Mevlüt İhsanî’den Derlenen Halk hikâyelerinden Menekşe ile Lütfi Salih hikâyesinde Sultan Hamit Han zamanında sarayda kapıcı olan Nuri Köprülü’den bahsedilmektedir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.229). Düşük statülü kişilerin mekânlara girişleri izin ile olur. Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Şeyh Senan hikâyesinde İbare Sultan’ın cariyesi Ayyaş başkumandanın sarayının kapısını çalar, içeri girer (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.752). Gelin Taşı hikâyesinde İshak Paşa’nın kapısından hizmetçi girer (Türkmen vd., 2014, s.417). Halk hikâyelerinde hizmet eden kişilerin emekleri karşılığında statüsü değişebilir. Âşık Mevlüt İhsanî’den Derlenen Halk hikâyelerinden Bedri Sinan hikâyesinde padişah kendi kapısında olduğunu yani sadık olduğunu düşündüğü Bedri Sinan’ı öldürmez, ordunun başına geçirir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.101).

Halk hikâyelerinde mekânın kapısına veya eşiğine konumlandırılan kişi mekânın merkezindeki kişi ile bağlantılı olabilir. Âşık Mevlüt İhsanî’den Derlenen Halk hikâyelerinden Kürşat Bey hikâyesinde Kürşat Bey’in kapısına gelen ihtiyar kapı komşusu Elmas’ın kızı Dilşat’ın kendi kapısına atıldığını fakir olduğu için kendi kapısına kimsenin gelmediğini bu yüzden onu işe almasını ister, Kürşat Bey onun kendi kızı olduğunu öğrenir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.65). Yakup Han, Âşık Ahmet ile kapıda tanışır. Mekâna dışarıdan gelen kişinin hikâyede semantik olarak

ifadesi kapıda bekletilmesi veya bir şekilde oraya konumlandırılması ile ifade edilir (Poyrazoğlu, 2006, s.168).

Halk hikâyelerinde önemli kişilerin mekânlarında âşık çalıştırdıklarını görmekteyiz. Âşık Sümmani ile Gülperi (Perizat) hikâyesinde Ahmet ile Süleyman kadın aşığa kim kendilerini kapılarına götürürse karınlarını doyurursa onlara Allah razı olsun dediklerini anlatmaktadır. Kadın âşık, bunları köşkün etrafında bekleyen nöbetçilerin arasından geçirip kapıdan içeri girerek oturtur (Türkmen vd., 2014, s.236). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Emrah ile Selvi hikâyesinde Emrah Selvi'nin babasının kapısında ücretli olarak âşıklık yapmaktadır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.377). O devirde âşıklar bu şekilde çalışmaktadır. Nitekim Yakup han ile Şah Abbas satranç oynarken Yakup Han nezaketen Şah Abbas'ı satrançta yenmek istemez o esnada Emrah sazı eline alır, s.

“Başına döndüğüm a İrah Şahı

Herken gibi gerdanından at beni

Golu bağlı divanında durmuşam

Ya gapında gul et, ya da sat beni” (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.381).

Halk hikâyelerinde sevgililer arasında kaosu besleyecek bir statü farkı bulunur. Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Sevdakâr hikâyesinde padişahın kızı Sevdakâr'a gönül verdiği öğrenilen Gülenaz'a cariyeler Sevdakâr'ın bir bahçıvanın oğlu olduğunu hatırlatır, onu küçümserler (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.398, 402). Halk hikâyelerinde âşık olan kişi sevdiğinin kapısında ve eşğinde olup hem de statü olarak düşük durumdadır, bunun ifadesi söylediklerinde yer almaktadır. Âşık Mevlüt İhsani'den Derlenen Halk hikâyelerinden Âşık İhsani ile Sakine hikâyesinde Âşık İhsani sevdiğine şöyle söyler:

“Hasretin sineme düşürdü sancı,

Ben miyim muhannet, sen mi yalancı,

Sevdan fakir etti, oldum dilenci,

Kapına boynumu eğdiğim yeter.” (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.257).

Gelin Taşı hikâyesinde, Yusuf Bey türküsünü şöyle söyler:

“O güzele name yazdım

Uğruna canımı üzdüm

Aç susuz dolandım gezdim

Kapısında kul eyledi” (Türkmen vd., 2014, s.381).

Seyyad Bey ile Güllü Kız’ın hikâyesinde Güllü Kız:

“Benim adım Güllü Kız’dır

Ne söylesem sözüm sözdür

Atınla yaylamı gezdir

Gel kapımda dilen oğlan” (Türkmen vd., 2014, s.289).

Âşık hikâyesinin burasında devreye girerek Güllü Kız’ın Seyyad Bey’e ne demek istediğini anlatır, sevgilinin kapıya ve bacaya gelecek kadar zor durumda kalacağını söyler (Türkmen vd., 2014, s.289).

Gülistan ile Süleyman hikâyesinde Gülistan’ın Süleyman için söylediği türkü şöyledir:

“Gülistan’am sinem dağlıyam dağlı,

Sevdanın elinden kollarım bağlı

Sana yalvarıram ey zalim oğlu

Sen beni kapına, kul kabul eyle” (Türkmen vd., 2014, s.344).

Hem aşığın hem de sevdiğini alamayan kişinin statüsü oldukça düşüktür bu kişi mekânın en düşük statülü yerinde dahi durmamalıdır. Emrah ile Selbihan hikâyesinde Selbi’nin kardeşleri Emrah’ı “kapımızdaki nökerin oğlu” olarak küçümseyici ifadelerle işaret ederek statüsünü kapı ile bağ kurarak belirtmiştir (Poyrazoğlu, 2006, s.128). Âşık Şevki Halıcı’dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Öksüz Vezir hikâyesinde Oruç isminde delikanlı istediği kızı alamayınca kızın kapısının önünde dahi dolaşamadığı bunun yakışık almadığı ifade edilmiştir (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.613). Bağdat Hanım ile Hafız hikâyesinde Hafız’ın babasının Reşit Bey’in kapısına gidip kızını oğluna isteyecek cesareti yoktur çünkü statü olarak farklılık vardır (Türkmen vd., 2014, s.260). Gülistan başka bir türküde şöyle der:

“Kapı kapı dilenmeyen

Çaylar gibi bulanmayan

Aslı için dolanmayan

Kerem’in külünü bilmez” (Türkmen vd., 2014, s.350).

Kapılar ve kadınlar halk hikâyelerinde adeta birbirine eş iki unsur olarak verilmiştir, diyebiliriz. Mekânların kapıları, kapılardan geçişler, kapının ardı, önü gibi çeşitli noktalar genellikle kadınlarla bağlantılı olarak âşıklar tarafından ifade edilmiştir. Halk hikâyelerinin kendi anlatı dünyasında içe dönük yaşam biçimi kadınların erkekler tarafından görülebildiği yerleri kısıtlamış bu bağlamda kapı ve eşik mekânın açıklığı olduğundan sevgililerin görüştüğü noktalar olarak önem kazanmıştır. Emrah Hınıs'a varmadan bir köçer çadırının önünde gördüğü kişiyi Selbi'ye benzeter (Poyrazoğlu, 2006, s.143). Köroğlu hikâyesinde Bey Böyrek Turuncu Hanım'ın kapısının önündeki biri al örtülü, diğeri yeşil örtülü iki taştan yeşil örtülü olana oturarak Turuncu Hanım'ı istediğini ifade eder, kırmızı örtülü taş ise dilenci taşıdır (Kaftancıoğlu, 1974, s.212). Köroğlu hikâyesinde Turuncu Hanım Bey Böyrek'i zindanın kapısını gücüyle çekip kopartarak kurtarır (Kaftancıoğlu, 1974, s.219). Halk hikâyelerinde mekânın kapısı sevgiliyle bağlantı kurulabilen tek yer olduğundan bu kapı ile ilgili durumlarda bir çeşit kutsallaştırma göze çarpar. Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Leyla ile Mecnun hikâyesinde Mecnun'a seğirten köpeğe Mecnun "Leylamın kapısını bekleyen köpeğin gözlerini öperim ben" diyerek köpeğin gözlerinden öper (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.146). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Afyonlu Âşık Ömer hikâyesinde anlatıcı Mecnun'un Leyla'nın kapısını bekleyen köpeğin gözünü öpmesinden hareketle Allah'ın kapısını, insanlığın kapısını, sadakatin kapısını bekleyen gözünün öpüleceği ifade edilmektedir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.150).

4.7.5. Kültürel Kodlar, Sosyal Hayat, Gündelik Yaşam ve Dile Yansıyan Kapı ve Eşik

Türk halk hikâyelerinde Türk geleneksel düşünce yapısı ve kültürel kodlar gibi çeşitli unsurlar vardır. Ercişli Emrah ile Selbihan hikâyesinde Erciş'te o dönemde kapılarda bulunan çift tokmaklardan bunlardan küçük olan ve tık tık ses çıkarmanın hanımlara, büyük olan ve daha tok ses çıkarmanın ise erkeklere ait olduğu ve Emrah'ın Yakup Han'ın konağında yani mekâna girmek için bir sınır unsuru olarak kapıda bulunan tokmaklardan büyük olanını çaldığı ifade edilmiştir (Poyrazoğlu, 2006, s.83). Seyyad Bey ile Güllü Kız'ın hikâyesinde Seyyad Bey için o kapılara hayrat hanı yaptırdılar. İhtiyacı olan herkes buralardan istifade etmektedir (Türkmen vd., 2014, s.320). Âşık Şenlik'in Salman Bey ile Turnatel Hanım hikâyesinde Âşık Şenlik,

aradığı şeyi bulmak için mekânın bacasından eşiğine kadar baktığını kapının kavağını kesin diyerek toy ağasına meydan okumasını ifade etmektedir (Kaya, 2009, s.44). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Necip ile Telli hikâyesinde Ahmet ağa döner gelir, eşiyle konuşurken Necip kapı arkasından onları dinler. Burada Necip'in annesi Ahmet Ağa'yı kapıyı açıp içeri girer girmez neler olduğunu sormadığının ifadesi de vardır, şimdiki hanımların bu usulü bilmedikleri vurgulanmaktadır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.209). Halk hikâyelerinde mekânlardaki oturma düzeni kültürel kodlarla taşınarak halk hikâyelerine yansımıştır. Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Salman Bey hikâyesinde çadırdaki konumları kapı merkez alınarak anlatılmıştır. Salman Bey'in sırtı, Gavhar Hanım'ın yüzü kapıya dönüktür (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.707).

Türk halk hikâyeleri mekânlar mekânlar ve mekânların unsurları hakkında gündelik yaşam alışkanlıklarını ve sosyal yaşamdan izleri taşımaktadır. Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Sevdakâr hikâyesinde Şah Abbas'ın çocuğu olmayan bir çift tarafından sahiplenilip büyütüldüğü ve evin kapısının önünde oynadığı ve şehrin valisinin bu çocuğu kapının önünde oynarken gördüğü anlatılmaktadır (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.393). Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyelerinden Öksüz Vezir hikâyesinde kapı çocukların oyun oynadığı yer olarak ifade edilmiştir (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.619). Komşu kapısında oyun oynayan çocuklar halk hikâyelerinde yer alır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.251).

Türk halk hikâyeleri mekânların kapı önü hayvanlara ayrılan yerdir. Âşık Ahmet'in evinin önüne gelen Şah Budak'ın deve katarı kapıya çekilir, kapı hayvanların bağlandığı yerdir (Poyrazoğlu, 2006, s.125). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Böyle Bağlar hikâyesinde Ahmet Ağa evine gelir, kapının önünde atından iner, hizmetkârları atını alır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.33). Halk hikâyelerinde kapılara mekânı koruması amacıyla çeşitli hayvanlar konumlandırılmıştır. Âşık Şenlik'in Salman Bey ile Turnatel Hanım hikâyesinde kapıya konumlandırılan varlık köpektir, köpeklerin koçak yani yürekli olması temenni edilmektedir (Kaya, 2009, s.27).

Türk halk hikâyelerinde mekânın unsurlarından olan kapı ve eşik çeşitli gelenekler içinde uygulamalarla bağlantılı olarak belirli başlangıçlarla eşleştirilerek anlatılmıştır. Bağdat Hanım ile Hafız hikâyesinde Bağdat Hanım'ın nişanında bir gelin görme usulü hikâyeye yansıtılmıştır. Bu geleneğe göre gelin kapıdan girdiğinde yedi adım atarak yanındaki gelin gösterenle birlikte el pençe durur ve sağ eli ile yedi defa temenna eder (Türkmen vd., 2014, s.267). Gülistan ile Süleyman hikâyesinde mekânın kapısı mekânın tümünü anlatmak için kullanılmıştır. Nitekim kız istemek için kapıya elçi gönderilmektedir, kapıya gidenler selam vermekte mekânın sahibi kişileri karşılamakta ve içeri buyur etmektedir (Türkmen vd., 2014, s.353, 362).

Türk halk hikâyelerinde mekânın girişinde yani içeri ile dışarıyı ayıran sınır noktasında duraksama, selamlaşma ve karşılama uygulamasına yer verilmiştir. Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Böyle Bağlar hikâyesinde mekânların kapılarının önü kişilerin durduğu duraksadığı yerlerdir, mekâna gelen kişi ilk önce kapının önüne gelir, hikâyede Ahmet Ağa'nın kapının önünde gelen atlılar gelini burada indirir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.42). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Alyar Bey hikâyesinde Alyar Bey mekâna giriş kurallarını uygular, kapının önünde duraksar, kapıyı çalar mekâna kabul edilir ve öyle içeri girer. Kapı hizmetçiler tarafından açılır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.195).

Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk hikâyeleri arasında yer alan Haydar Bey hikâyesinde mekâna giriş kurallarından mekâna girmeden önce kapının çalınması gerektiği ifade edilir (Türkmen ve Cemiloğlu, 2009a, s.474). Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Bedri Sinan hikâyesinde Kanlı Kasım ve kırk arkadaşı Maksut Bey'in kızı Mahperi için Maksut Bey'in kapısına gelir, selam verirler, Maksut Bey onları misafir eder (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.82). Gelin Taşı adlı hikâyede, mekana kapıdan girenler selam verir (Türkmen vd., 2014, s.425). Gelin Taşı hikâyesinde, uzaktan gelen misafirler Ahmet Ağa'nın kapısını sorarlar, gelince kapıyı çalar, selam verir, karşılamadan sonra içeri alınırlar (Türkmen vd., 2014, s.397). Gülistan ile Süleyman hikâyesinde Süleyman Ziya Ağa'nın evinin kapısına geldiğinde selamlaşır, karşılamadan sonra içeri buyur edilir, çardakta yani mekanın dışında bir yere bir mindere oturtulur (Türkmen vd., 2014, s.335). Gelin Taşı hikâyesinde, misafire gösterilen saygı ifadeleri yer almakta misafire niye geldin denilmemesi gerektiği bunun misafiri kapıdan kovmak anlamına geldiği ifadesi yer almaktadır

(Türkmen vd., 2014, s.383). Gelin Taşı hikayesinde, mekanların kapılarının açık olması bir çeşit misafirperverlik ifadesi olarak yer almıştır (Türkmen vd., 2014, s.375).

Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Saraç İbrahim hikâyesinde Kenan vali kızının bıraktığı kağıt ile bir talih kapısı olarak ifade edilen davete gider, kapıyı çalar, içeri buyur edilir. Kenan valinin kızı Mehtap Sultan ile evlenir, Allah ona bir kapı açmıştır (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.279). Âşık Garip hikâyesinde Şah Senem'in kapısı yabancı koca karı tarafından çalınır, girmek için izin istenir (Güneş, 2019, s.120).

Mekân unsuru olan kapı yoluyla ifade edilen mekânlara dâhil edilen hayvanlar vardır. Gülistan ile Süleyman hikâyesinde Süleyman Allah'a ettiği duada Ziya Ağa'nın kapısından aldığı koyun sayısınca koyunu güz vakti yine onun kapısına teslim etme isteği ile dua eder, bunu Gülistan ile paylaşır (Türkmen vd., 2014, s.341, 344).

Gülistan ile Süleyman hikâyesinde sosyal ve ekonomik yaşama bakıldığında paranın her kapıyı açacağı ifadesi oldukça dikkat çekicidir (Türkmen vd., 2014, s.355). Ziya Ağa Süleyman'dan memnun kalarak onu "kapılarına gelen helal süt emmiş biri" nitelemiş ve koyunlarını ona emanet etmiştir. Artık Süleyman Ziya Ağa'nın kapısında çobandır, Gülistan'ın Süleyman'ı sevmesi Ziya Ağa'nın kapısındaki çobanı sevmesi olarak değerlendirilip küçümseme ifadesi olarak kullanılmıştır (Türkmen vd., 2014, s.340, 347, 354-355).

Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk hikâyelerinden Alyar Bey hikâyesinde yer alan bir ninni şu şekildedir:

“Muradıma varamadım

Ninni küçük yavru ninni

Ata olup saramadım

Ninni küçük yavrum ninni

Karakolda kara beşik

Beni yaktı kanlı eşik,

Sarardım burda işitip

Ninni küçük yavrum ninni.

Sel oldu gözüm yaşından,
Duman çıktı bu başımdan,
Kaçtım geldim kardaşımdan,
Ninni küçük yavrum ninni.

Alyar'ım ben ele düştüm,
Vallah dilden dile düştüm,
Pınar geldim göle düştüm.

Ninni küçük yavrum ninni (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.198).

Türk halk hikâyelerinde karşımıza çıkan deyimlerde kapı ve eşik gibi mekânın önemli iki unsuruna rastlamaktayız. Türk halk hikâyelerinden Âşık Garip hikâyesinde “kapıdan kovsa, pencereden düşer” deyimini geçmektedir (Güneş, 2019, s. 62). Köroğlu destanında kapı ile ilgili olarak “kapı kapı dilenmek” deyimini, Cefakâr'ın sazını eline aldığı bir anda ninesiyle ilgili anlattıklarında geçmektedir (Kaftancıoğlu, 1974, s.259). Erzincan Bağları hikâyesinde kapı kapı gezmek deyimini, kapı kapı gezerek Hasan Kale'deki Kerem mağarasına gelmesinin anlatılmasında kullanılmıştır (Türkmen vd., 2014, s.217). Mahperi ile Ceylan Hanım'ın konuşmasında “kapıya kul köle olmak” deyimini kullanılmıştır (Kaftancıoğlu, 1974, s.324). Ayrıca “kapılanmak” deyimini Sinan'ın iş bulması ve artık çalışması ile ilgili kullanılmıştır (Kaftancıoğlu, 1974, s.327). Hikâyede Demircioğlu cüssesi büyük olduğu için “kapı gibi” deyimiyile nitelenmektedir. Yolu bir ninenin evine düşen Demircioğlu aslında ninenin kapısına gelmiştir. Cüssesinden ötürü kapıdan sığamayan Demircioğlu kapıyı ve pervazı çekip atarak mekâna girebilir (Kaftancıoğlu, 1974, s.142-143). Bala Memmed hikâyesinde Mehmet Ağa misafirperver “açık kapılı” biri olarak tanıtılır (Türkmen vd., 2014, s. 535). Çeşitli mekânların koruması kapının önünden başlamaktadır, Nezip askerdeyken arkadaşı onun mekânının kapısının önünden “koyun değil kuzu geçemez” diyerek bu korumayı ifade etmektedir (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.216).

Ayrıca halk hikâyelerinde çeşitli dil unsurları içinde kapı ve eşik kelimesinin kullanılmıştır. Âşık Emrah Şah Abbas ile konuşurken “Ey Şahım senin kapın hicap kapısıdır” diyerek onu över (Poyrazoğlu, 2006, s.101). Hikâyede Hasan Paşa'nın himayesine giren Tepesi Delik Vezir “kapılandı” şeklinde ifade edilmiştir. Hikâyede Tanrı'nın kişinin kapısını açıp kapatabilecek yegâne yaratıcı olduğundan

bahsedilmektedir (Kaftancıoğlu, 1974, s.70). Gevher Hanım Salman Bey ile kaçarken onların kaçışları hikâyede “eşiğe çıktılar” şeklinde ifade edilmiştir (Kaya, 2009, s.77).

Âşık şenlik’in Salman Bey ile Turnatel Hanım hikâyesinde giriş tekerleme gibi yapılmıştır. Masalımsı bir başlangıç olarak niteleyebileceğimiz hikâyenin girişinde “Anam eşikte, atam beşikte idi” denmektedir (Kaya, 2009, s.28).

Âşık Mevlüt İhsanî’den Derlenen Halk hikâyelerinden Ferhat ile şirin hikâyesinde Ferhat şu türküyü söyler:

“Seven yiğit kalır naçar,

Sevgi her kapıyı açar,

Bile denizleri geçer,

Köprüleri sevgi yapar” (Türkmen ve Fikret, 2009b, s.159).

4.8. Diğer Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kapı ve Eşik

4.8.1. Atasözlerinde Kapı ve Eşik

Atasözleri, nesilden nesile aktarılarak yaşanmışlıkların ve tecrübelerin söze döküldüğü kültürel unsurlardır. Atasözleri, tek başına birçok anlamı içinde barındıran semantik olarak geniş bir alanı olan ancak mecazlı sözlerdir. Kapı ve eşikle ilgili olan atasözlerinde hem kapı hem de eşik üzerinde birçok katmandan oluşan bir anlam örüntüsü mevcuttur. Türk kültüründe atasözleri oldukça önemli sözlü kültürel bir birikim olup, kapı ve eşikle ilgili olanlarını bu başlık altında vermeye çalışacağız.

Açık gapıdan it bakar (~böker)/ Açık kapıdan it bakar (~atlar) (Doğan, 2014, s.121).

Altın gapılını ağaç gapıla işi düşüpdür/ Altın kapılın ağaç kapılıya işi düşmüş (Doğan, 2014, s.139).

Altın kapılı ağaç kapılıya muhtaçtır (Orhan,1959, s.1914).

At çalındıktan sonra ahır kapısını kapar (Elçin, 1963b, s.3190).

Avrat malı, kapı mandalı (Beyhan, 1958, s.1672).

Bek gapa bela gelmez/Sağlam kapıya bela gelmez (Doğan, 2014, s.166).

Bir gapı yapık bolsa-da, yüz gapı açık/ Bir kapı kapı kapalı olsa da, yüz kapı açıktır (Doğan, 2014, s.175).

Çalma kapımı el ucuyle, çalarlar kapını zor gücüyle (Demiray, 1966b, s.4257).

Çalma kapımı, çalarlar kapını (Kartal, 1964, s.3396).

Depme gapımı, deperler gapını/Çalma kapımı, çalarlar kapını (Doğan, 2014, s.199).

Deveciye komşu olan kapısını geniş tutar (Orhan, 1959, s.1913).

Dövme kapımı yüzük kaşıyla, döverler kapını hançer başıyla (Orhan, 1959, s.1913).

Durna geçdi, duluñı yap, gaz geçdi- gapını/Turna geçti başköşeni kapa, kaz geçti kapını (kapa) (Doğan, 2014, s.211).

El kapısı, helim kapısı (Koçak, 1960, s.2168).

Gapı gezenin, müñ-de bir gapısı bar/Çok (kapı) gezenin bin de kapısı var (Doğan, 2014, s.237).

Gapını açıp gitme, goñşını ogrı etme /Kapını açıp gitme (açık bırakma), komşunu hırsız yapma (Doğan, 2014, s.237).

Girdiğinde gapıdan girip, çıkanda pencireden gitme/Girdiğinde kapıdan girip, çıktığinde pencereden gitme (Doğan, 2014, s.260).

Giyevinñ töründen, oğluñ bosagası yağşı/Damadın başköşesinden, oğlun eşiği güzeldir (Doğan, 2014, s.261).

Hırsıza kapı baca olmaz (Bozyiğit, 1972, s.6377).

İki gapıda gezen köpek aç galar/İki kapıda gezen köpek aç kalır (Doğan, 2014, s.302).

İl kapısı adamı, ibriğin büyük ağzından küçük ağzından çeker (Koçak, 1960, s.2168).

İşigiñden akyan suvuñ gadırı yok

Eşiğinden akan suyun kıymeti yok (Doğan, 2014, s.310).

İşik açık bolsa-da, sorap gir

Kapı açık olsa da sorup gir (Doğan, 2014, s.310).

İşik tapılman, tör tapılmaz

Eşik bulunmadan, evin başköşesi bulunmaz (Doğan, 2014, s.310).

İt garrasa, gapıdan gitmez

İt yaşlansa kapıdan gitmez (Doğan, 2014, s.313).

Kapıdan alıp pencereden atma (Demiray, 1966a, s.4161).

Kapında tutma hiç durma sat (Elçin, 1963b, s.3190).

Kapını kilitli tut, komşunu hırsız tutma (Tezel, 1955, s.1120).

Kapıyı kapatırsam, el söz dışarıda kalır (Koçak, 1960, s.2168).

Kayırmaz kadı efendi, kapıyı ört de gel (Koçak, 1960, s.2168).

Kız dediğin kapı şakşakısı gelen çalar, giden çalar (Koçak, 1960, s.2168).

Kız kapısı, sultan kapısıdır (Orhan, 1959, s.1990).

Kişiniñ öyünde gapını çalgılama

Başkasının evinde kapıyı süpürme (Doğan, 2014, s.320).

Kocam iyi diyenin çarşafı kaşıklıkta, pabucu eşiklikte (Koçak, 1960, s.2168).

Lukmaniñ alaç etmediğini Ezrayılıñ dergâhinde ahtar/Doktorun çare bulamadığını Azrail'in kapısında ara (Doğan, 2014, s.324).

Mart kapıdan baktırır, kazma kürek yaktırır (Orhan, 1960, s.2072).

Oğlan enesi gapı arkası, gız enesi yassık gabası

Oğlan anası kapı arkası, kız anası yastık kabası (Doğan, 2014, s.339).

Öz öyüñ bosagası-cennet/Kendi evinin eşiği cennet (Doğan, 2014, s.356).

Pul gapıdan girende, iman tüynükten çıkar/Para kapıdan girince, iman bacadan çıkar (Doğan, 2014, s.362).

Sahının gapısı açık/Cömertin kapısı açık (Doğan, 2014, s.368).

Tomsuna saz çalan, gışına gapı kakar/Yazın saz çalan kışın kapı çalar (Doğan, 2014, s.397).

Yüz gapıdan duz dadan, bir gapıda bent bolmaz7Yüz kapıda tuz tadan, bir kapıya boyun eğmez (Doğan, 2014, s.445).

4.8.2. Deyimlerde Kapı ve Eşik

Kapı ve eşik deyimlerde kullanılarak semantik alan genişletilmiştir. Kapı kelimesi eşik kelimesine göre, deyimlerde daha yaygın bir kullanımla karşımıza çıkmaktadır. Kapı kelimesinin Türkçedeki neredeyse bütün anlamları deyimlerde karşılanmıştır.

Açık kapı bırakmak (Aksoy, 1984, s.431).

Arka kapıdan çıkmak (Aksoy, 1984, s.478).

Art kapıdan çıkmak (Akçın, 1965a, s.3829).

Avrat malı/Kapı mandalı (Sakaoğlu, 1970, s.5658).

Biri eşikte, biri beşikte (Akçın, 1965a, s.3830).

Biri eşikte, biri beşikte (Aksoy, 1984, s.535).

Cennetin kapısını açmak (Aksoy, 1984, s.565).

Dış kapının dış mandalı (Aksoy, 1984, s.597).

Ekmek kapısı (Akçın, 1965b, s.3880).

Ekmek kapısı (Aksoy, 1984, s.623).

El kapısı (Aksoy, 1984, s.638).

Eşiğine yüz sürmek (Aksoy, 1984, s.646).

Eşiğini aşındırmak (Aksoy, 1984, s.646).

Eşik aşındırmak (Akçın, 1965b, s.3881).

Ev bark sahibi olmak (Akçın, 1965b, s.3881).

Kapı (bir) komşu (Aksoy, 1984, s.765).

Kapı aralamak (Akçın, 1965c, s.3922).

Kapı baca olmak (Akçın, 1965c, s.3922).

Kapı dışarı etmek (Aksoy, 1984, s.765).

Kapı duvar (olmak) (Aksoy, 1984, s.765).

Kapı kapamaca (Akçın, 1965c, s.3922).
Kapı karşı (Akçın, 1965c, s.3922).
Kapı yapmak (Aksoy, 1984, s.766).
Kapı yoldaşı (Akçın, 1965c, s.3922).
Kapı yoldaşı (Aksoy, 1984, s.767).
Kapıdan kovulsa (kovasan) bacadan girer (düşer) (Aksoy, 1984, s.765).
Kapının ipini çekmek (Şu kadar kapının...)(Aksoy, 1984, s.766).
Kapısı açık olmak (Aksoy, 1984, s.766).
Kapısında büyümek (Aksoy, 1984, s.766).
Kapısını aşındırmak (Akçın, 1965c, s.3922).
Kapısını aşındırmak (Birin) (Aksoy, 1984, s.766).
Kapısını yapmak (Aksoy, 1984, s.766).
Kapısını yapmak(Akçın, 1965c, s.3922).
Kapıya dayanmak (Aksoy, 1984, s.766).
Kapıyı bir şeyden açmak (Aksoy, 1984, s.766).
Kapıyı büyük açmak (Aksoy, 1984, s.766).
Kapıyı kırıp odun etmek (Aksoy, 1984, s.766).
Kırk kapının ipini çekmek (Aksoy, 1984, s.783).
Masraf kapısı açmak (Aksoy, 1984, s.810).
O kapı senin, bu kapı benim (dolaşmak) (Aksoy, 1984, s.830).
Seksen kapının ipini çekmek (Aksoy, 1984, s.868).
Yağlı kapı (Akçın, 1966, s.3958).
Yumurta kapıya gelmek (dayanmak) (Aksoy, 1984, s 952).

4.8.3. Beddualarda Kapı ve Eşik

Kapı ve eşik kelimelerinden özellikle kapı kelimesi dualarda bir kişiye ait olan mekânı ve cennet kapısı gibi kutsal kapıları ifade eder. Mekânın kapısı olmaksızın mekânın sürekliliği olmayacağından, cennet kapıları kutsal yerler olduğundan ve insan yaşamında ev neredeyse kutsallaşmış şekilde kültürel bellekte yer aldığından dualar başlığı altında yer verdiğimiz dualar çoğunlukla bedduadır.

Açığın her kapı yüzüne kapana (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Allah az verip gezdirsin, çok verip azdırsin, kapılara baktırsın (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Cennetin bütün kapıları uzan (yüzüne) açığ olsun (Kaya, 1970, s.5771).

Diplerde yat, kapılara bak (Çiftoğlu, 2009, s.37).

El kapısından kurtulmayasın (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Evi yıkılsın, kapısı kitlensin (Üçer, 2009, s.305).

Evin barkın yıkıla, kapın kitlene (Batur ve Cihan, 2009, s.273, 284).

Evin/kapın kilitli kala (Sarıtış, 2009, s.347).

Gapı gapı dilenesen (Kaya, 1968a, s.5131).

Gapın bağlana (Kaya, 1968a, s.5131).

Her kapının ipini çekesin (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapı kapı dolanasın (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapılar üstüne kapana (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapılara yazılmayasan (Evlennemeyesin anlamına gelir) (Batur ve Cihan, 2009, s.273).

Kapılarda bitmeyesin (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapın bağlana (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapın kilitli kala (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapın kilitli kala, kör baykuş takanda yuva kura (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapın kitlensin (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapın kitlensin (Toygur, 1961, s.2368).

Kapın kuş bokuna sıvana (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapın kuş bokundan sıvalı kıla (Öngöz, 1963, s.3330).

Kapına kara çaltı atılsın (Artan, 1963, s. 3054).

Kapına kara çatlı (gelin duvağı) atılsın (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapına kara kilit asıla (Sarıtış, 2009, s.347).

Kapına kara kilit asılsın (Kaya, 1968b, s.5178).

Kapına kara kilit vurula (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapına kara kilitler takılsın (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapına kara kilitler takılsın (Toygur, 1961, s.2368).

Kapını güm güm döveler (Çiftoğlu, 2009, s.37).

Kapının tokmağını döven olmasın (Çiftoğlu, 2009, s.37).

4.8.4. Bilmecelerde Kapı ve Eşik

Türk kültüründe mekânın temel unsurlarından olan kapı ve eşik etrafında kümelenen zengin bir bilmece birikimi vardır. Biz bu başlık altında bilmeceleri cevabı kapı olan bilmeceler, cevabı kapının kısımları ile ilgili olan bilmeceler ve içinde kapı ve eşik kelimesi geçen bilmeceler şeklinde bir tasnife tabi tutarak incelemeye çalışacağız.

4.8.4.1. Cevabı Kapı Olan Bilmeceler

Bir ayağının üsdüne dur leyli (Akalin, 1954, s.78).

O yan leylek bu yan leylek

Tek ayah üstünde duran leylek (Akalin, 1954, s.78).

Bir ayaküstünde durur Leylâ (Elçin, 1989, s.91).

Bir kızım var, gelenin gidenin elini öper (Elçin, 1989, s.91).

Bir gelinim var, gelenin elini öper, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.300).

Öte lin lin, beri lin lin.

Ayaküstü durur lin lin (Elçin, 1989, s.6).

Gider leydim, gelir leydim, durur leydim (Özergin, 1966, s.4133).

Karatavuk gakkılar

Kanatları şakkılar (Özergin, 1966, s.4133).

Öte ingem, beri ingem, tek ayağım üstünde duran ingem (Tanyıldız, 1965, s.3886).

Bir kızım var gelenin elini öper

Gidenin elini öper (Çaldağ, 1964, s.3430).

Gece gider, gündüz gider

Bir adımcık yol gider (Çaldağ, 1964, s.3430).

Git leydim, gel leydim

Tırnak üstü dur leydim (Çaldağ, 1964, s.3430).

Git gelinim, gel gelinim,

Yol üstünde dur gelinim (Çaldağ, 1964, s.3430).

Bir gelinim var gelenin gidenin elini öper (Demiray, 1963a, s.3241).

Gece gider, gündüz gider, bir halebi yol gider (Sarıhan, 1964, s.3405).

Gider lili, gelir lili, ayaküstünde durur lili (Akçın, 1961c, s.2485).

Bir çalışkan oğlum var, yol gider, ay gider, günlerce yol gider, günlerce yol gider, hep bir adım gider (Akçın, 1961b, s.2426).

Çekmemi çektim, yaymamı yaydım (Elçin, 1960, s.2200).

Gider Leyla

Gelir Leyla

Tek ayaküstünde

Meliha (Balcıoğlu, 1957, s.1486).

Bir dedem var, gapısında asılı (Başgöz, 1993, s.296).

Aya ya yazı, kayıkma tazı (Başgöz, 1993, s.296).

İvilli mivilli, arkası çivilli (Başgöz, 1993, s.296).

Gider, Leyli

Gelir, Leyli

Ayaküstü

Durur, Leyli (Başgöz, 1993, s.296).

Gider, Leylâ

Gelir, Leylâ

Bir ayaküstünde

Durur, Leylâ (Başgöz, 1993, s.296).

Gelir, Leylim

Gider, Leylim

Ayaküstünde

Durur, Leylim (Başgöz, 1993, s.296).

Gelir, Leylim

Gider, Leylim

Ayaküstünde

Durur, Leylim (Başgöz, 1993, s.296).

Gider, lili

Gelir, lili

Ayaküstünde

Durur, lili (Başgöz, 1993, s.296).

Var, Leyli

Gel, Leyli

İki ayak üzre

Tur, Leyli (Başgöz, 1993, s.296).

Gider, Leyli

Gelir, Leyli

Bir ayaküstünde

Durur, Leyli (Başgöz, 1993, s.296).

Gider, Leyli

Gelir, Leyli

Bir ayağının üstünde

Durur, Leyli (Başgöz, 1993, s.296).

Gelen Leylâ

Giden Leylâ

Ayaküstünde(duran) Leylâ (Başgöz, 1993, s.296).

Gelen Leylâ

Giden Leylâ

Ayaküstü

Duran Leylâ (Başgöz, 1993, s.296).

Gelir, leyleğim

Gider, leyleğim

Bir ayak üzerinde

Durur, leyleğim (Başgöz, 1993, s.296).

Gelir, leylek

Gider, leylek

Tek ayaküstünde

Durur, leylek (Başgöz, 1993, s.296).

Gelir Leylâm

Gider, Leylâm
Tek ayaküstünde
Durur, Leylâm (Başgöz, 1993, s.296).
Gider, Leylâ
Gelir, Leylâ
Tek ayaküstünde
Melihâ (Başgöz, 1993, s.296).
Gel, Leyli
Git, Leyli
Ayaküstü
Dur, Leyli (Başgöz, 1993, s.296).
Git, Leylim
Gel, Leylim
Tırnak üstü
Dur, Leylim (Başgöz, 1993, s.296).
Gel Leyli
Get Leyli
Bir ayağının üstünde
Dur, Leyli (Başgöz, 1993, s.297).
Get, Leyli
Gel, Leyli
Bir bacağın üstünde
Dur, leyli (Başgöz, 1993, s.297).
Gel, Leyli
Get, Leyli
Bir ayah üstünde
Dur, Leyli (Başgöz, 1993, s.297).
Gelir Leyli
Gider Leyli
Tek ayağının üstünde

Durur, Leyli (Başgöz, 1993, s.297).

Git, Leylim

Gel, Leylim

Ayak üstü

Durur Leylim (Başgöz, 1993, s.297).

Gel Leylim

Git Leylim

Bir topuğun üstünde

Dur, Leylim (Başgöz, 1993, s.297).

Gider Leylâ

Gelir Leylâ

Ayak üstü

Durur, Leylâ (Başgöz, 1993, s.297).

O yan, leylek

Bu yan, leylek

Tek ayah üstünde

Duran leylek (Başgöz, 1993, s.297).

Öte, lin lin

Beri, lin lin

Ayak üstü

Durur, lin lin (Başgöz, 1993, s.297).

Öte, lillim

Beri, lillim

Bir ayağın üstünde

Durur lillim (Başgöz, 1993, s.297).

Git, gelinim

Gel, gelinim

Yol üstünde

Dur, gelinim (Başgöz, 1993, s.297).

Öte varan yenge

Beri varan yenge
Tek ayak üstünde
Duran yenge (Başgöz, 1993, s.297).
Öte, ingem
Beri, ingem
Tek ayağının üstünde
Duran ingem (Başgöz, 1993, s.297).
Kuru yengem
Kuru yengem
Ayak üstü
Durur yengem (Başgöz, 1993, s.297).
Öte gider
Beri gelir
Bir ayak üstüne
Dura gelir (Başgöz, 1993, s.297).
Geri git, Davut
Beri git, Davut
Dinel dur, Davut (Başgöz, 1993, s.297).
Gelen Leylâ
Giden Leylâ
Aya(k) üstü
Gezen Leylâ (Başgöz, 1993, s.297).
Gelir yılan
Gider yılan
Bir ayakla
Durur yılan (Başgöz, 1993, s.297).
Gel, Leylâm
Git, Leylâm
Kıran üstünde
Dur, Leylâm (Başgöz, 1993, s.297).

Öte, lin lin

Beri, lin lin

Ayak üstü

Lin lin (Başgöz, 1993, s.297).

Çekmemi çektim, yaymamı yaydım (Başgöz, 1993, s.297).

Sırt üstünde dön daim; hadden daim, dön daim (Başgöz, 1993, s.297).

Kara tavuk kakkılar, kanatları şakkılar (Başgöz, 1993, s.297).

Kara tavuk kakkıldar, kanatları şakkıldar (Başgöz, 1993, s.298).

Gece gider

Gündüz gider

Bir endaze

Yol gider (Başgöz, 1993, s.298).

Gece gider

Gündüz gider

Bir adım

Yol gider (Başgöz, 1993, s.298).

Gece gider

Gündüz gider

Bir adımcık

Yol gider (Başgöz, 1993, s.298).

Gece gider

Gündüz gider

Bir halebi

Yol gider (Başgöz, 1993, s.298).

Gece gider

Gündüz gider

Arpa boyu yol gider (Başgöz, 1993, s.298).

Bir çalışkan oğlum var, yol gider, ay gider, günlerce yol gider, hep bir adım gider (Başgöz, 1993, s.298).

Bir yengem vardır, bir ayağının üstünde döner (Başgöz, 1993, s.298).

Bir gelinim var

Gelenin, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Bir gelinim var

Gelenin elini öper, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Benim bir gelinim var

Gelenin, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Ebemin bir gelini var

Gelenin, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Bizim bir gelin var

Gelenin, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Bizim bir gelin var

Gelenin elini öper, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Bir kızım var

Gelenin, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Bir kızım var

Gelenin elini öper, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Bir kızım var

Gelenin de elini öper, gidenin de (Başgöz, 1993, s.298).

Bizim evde bir gelin var

Gidenin elini öper, gelenin elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Bizim evde bir gelin var

Gelenin de elini öper

Gidenin de elini öper (Başgöz, 1993, s.298).

Enteşeli, menteşeli, dört köşeli bir maşalı (Başgöz, 1993, s.298).

4.8.4.1.1. Cevabı Kapının Kısımları İle İlgili Olan Bilmeceler

4.8.4.1.1.1. Cevabı Kapı Demiri ile İlgili Olan Bilmeceler

Yassıdan sonra uzunum arda (Kol demiri) (Akalin, 1954, s.108).

Gece kalkar, gündüz sarkar (Kapı Demiri) (Başgöz, 1993, s.299).

Akşam yatar, sabahleyin sarkar (Kapı Demiri) (Başgöz, 1993, s.299).

Gündüz sarkar, gece kalkar(Kapı Demiri) (Başgöz, 1993, s.299).

Gece biner, gündüz ener(Kapı Demiri) (Başgöz, 1993, s.299).

4.8.4.1.1.2. Cevabı Kapı Gulgulesi ve Sürmesi ile İlgili Olan Bilmeceler

El yatar, âlem yatar,

Haydar kolun uzatır (Kapı sürmesi) (Elçin, 1989, s.91).

Tap tapı demir gapı

Sam ertesi sambağı (Kapı firengi) (Akalın, 1954, s.103).

Ananınki gider, gelir, babanınki girer çıkar (Kapı Gulgulesi) (Başgöz, 1993, s.299).

4.8.4.1.1.3. Cevabı Kapı Kolu/Kol Demiri ile İlgili Olan Bilmeceler

Gündüz sarhar (Kol Demiri) (Akalın, 1954, s.73).

Kapı ardında çingen bağırrır (Kapı kol demiri) (Akçın, 1961d, s.2594).

Kapı ardından çingen bağırrır (Kapı Kolu) (Başgöz, 1993, s.299).

4.8.4.1.1.4. Cevabı Kapı Sürgüsü (Kol demiri, Reze, Kös, Kapı Mandalı, Kapı Zerzesi, Kafesleri) ile İlgili Olan Bilmeceler

Birçok gözler, beni gizler seni gözler (Pencere Kapı Kafesleri) (Akçın, 1961b, s.2426).

Sallanır sarkar

Düşeceğim diye korkar (Kapı Zerzesi) (Öztürk, 1960, s.2075).

Yassıdan sonra, uzunum ardına(Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Yassıdan sonra, süreyim g...tüne (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Yattım yatamadım

Kalktım kalkamadım

Kol kadar koymayınca

Rahat edemedim (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Yattım yatamadım

Kalktım kalkamadım

Bir karış sürmeyince

Rahat yatamadım (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Yattım yattım yatamadım

Gahdım gahdım gahamadım

İki garış bir sünbük

Sohmayınca yatamadım (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Yattım yatamadım

Kalktım kalkamadım

Bir karış süngüç sokmayınca uyuyamadım (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Kalktım kalkamadım

Yattım yatamadım

Sokmayınca yatamadım (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Yattım yatamadım

Kalktım kalkamadım

Bir karıç, bir süngülüş sokmayınca

Merakımdan yatamadım (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Ele döndüm yatamadım

Bele döndüm yatamadım

Bir karış süngü sokmadan

Yatamadım (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Akşam olup yatınca

Kılı kıla çatınca

İki parmak sokmayınca

Rahat olmadım (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.299).

Sallanır sarkar, düşeceğim diye korkar (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.300).

Masal masal min masal, dil oynar, damak keser (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.300).

Akşam küser, sabah barışır (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.300).

El yatar, âlem yatar, Haydar kolun uzatır (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.300).

4.8.4.1.1.5. Cevabı Kapı Tokmağı (Mandalı) ile İlgili Olan Bilmeceler

Gece kalkar

Gündüz sarkar (Kapı Mandalı)(Bahçeci, 1956, s.1404).

Bir kızım var gelenin gidenin elini öper (Kapı Tokmağı) (Akalın, 1954, s.49).

Bir kızım var

Gelenin gidenin elini öper (Kapı Tokmağı) (Başgöz, 1993, s.300).

Bizim bir gelin var

Gelenin elini öper, gidenin elini öper (Kapı Sürgüsü) (Başgöz, 1993, s.300).

Benim bir kızım var

Gelenin gidenin elini öper(Kapı Tokmağı) (Başgöz, 1993, s.300).

Bir güzel oğlum var

Gelenin gidenin elini öper (Kapı Tokmağı) (Başgöz, 1993, s.300).

4.8.4.1.1.6. Cevabı Kapı Zinciri/Kilidi ile İlgili Olan Bilmeceler

Ay nermerdi nermerdi

Gız duvara dırmandı

Oğlan hocadan gelmemiş

Gız duvardan yenmedi (Kilit, anahtar) (Akalın, 1954, s.38).

Gider Leylâ, gelir Leylâ.

Kapıda kara köpek yatar,

Ne bağırır, ne ısıtır,

İçeriye kimseyi sokmaz (Kilit) (Elçin, 1989, s.93).

Kara köpek, kapıyı bekler (Kilit) (Çaldağ, 1964, s.3430).

Kapıda Karaoğlan asılı (Kilit) (Bahçeci, 1957, s.1440).

Bir gelinim var, gelenin elini öper, gidenin elini öper (Başgöz, 1993, s.300).

4.8.4.1.2. İçinde Kapı ve Eşik Kelimeleri Geçen Bilmeceler

Eki teşik, bir eşik,

Gider gelmez bu yeşlik,

Suv misali o teşik,
Haq vérgisi o eşik (Radloff, 2015, s.450).

Kapısız han,
Kubbesiz hamam,
Dilsiz imam (Dünya, deniz, horoz) (Elçin, 1989, s.17).

Kapısız han,
Kubbesiz hamam,
Dilsiz imam (Dünya, Şeytan, Kâbe) (Elçin, 1989, s.17).

Elsiz ayaksız kapıyı açar (Rüzgâr) (Elçin, 1989, s.21).

Bir evim var;
Ne kapısı var, ne bacası,
İçinde yıldızdan bir ocak,
Ocakta beş yavrucak (Elma ve çekirdekleri) (Elçin, 1989, s.30).

Fındık, kabuğundan küçük,
Han, kapısından büyük,
Kan kırmızı, süt beyaz (Fındık içi, han, süt, kan) (Elçin, 1989, s.31).

Allah yapar yapısını /Bıçak açar kapısını (Karpuz) (Elçin, 1989, s.34).

Kapı arkasında tüylü gelin (Süpürge) (Elçin, 1989, s.43).

Çat burada, çat orada,
Çat kapı arkasında (Süpürge)(Elçin, 1989, s.43).

Het dedim, met dedim,
Kapı arkasında yat dedim (Süpürge) (Elçin, 1989, s.43).

Karanlık derenin kurdu,
Vurdu kapıyı kırdı,
Biri içeri girdi,
İkisi kapıda durdu (Hırsız) (Elçin, 1989, s.73).

Kurt kuyuda,
Kulakları kapıda (Hançer) (Elçin, 1989, s.89).

Kal'a kapısından büyük,
Fındık kabuğundan küçük,

Kan, kırmızı, süt, beyaz (Kal'a, fındık içi, kan, süt) (Elçin, 1989, s.90).

Kapı arkasında çingene butu (Tava) (Elçin, 1989, s.103).

Mevlâ'nın yaptığı yapı, yıkılmaz,

On iki bahçede kırk sekiz kapı içindee

Yaşayan iki gül nedir (Bayramlar) (Elçin, 1989, s.111).

Kan, kırmızı, süt, beyaz,

Kal'a, kapısından sığmaz (Kelime Oyunu) (Elçin, 1989, s.114).

Kapıdan girdim hayladım,

Bir elmayı kırk kişiye payladım (Selâm) (Elçin, 1989, s.116).

Allah yapar yapısını

Demir açar gapısını (Karpuz) (Akalın, 1954, s.30).

Garşıdan bahdım demire benzer

Yanına geldim kömüre benzer

Allah yapmış yapısını

Demir açar gapısını (Karpuz) (Akalın, 1954, s.30).

Ay dedecan dur gidek

Gapıya kilit vur gidek (Oruç) (Akalın, 1954, s.38).

Basamah basamah yapısı

Göye bahar gapısı (Sepet) (Akalın, 1954, s.39).

Ben neyidim neyidim

Samur kürglü beyidim

Felek beni şaşırđı

Gapı ardına düşürdü (Çalı Süpürgesi) (Akalın, 1954, s.41).

Bir küçük ev

Ne gapısı var ne penceresi

İçinde bir küçük yavrusu var (Çekirdek) (Akalın, 1954, s.30).

Bir sail geldi kapıya

Soraram der

Oniki oğlum var

Oniki gızım var

Gene civanem

Gene civanem (Güneş, aylar) (Akalın, 1954, s.54).

Çat burda çat şurda

Yat gapı ardında (Süpürge) (Akalın, 1954, s.58).

Elim atdım yapıya

Çıhdım demir gapıya (Eyer) (Akalın, 1954, s.30).

Elsiz ayahsız gapı açar (Rüzgâr) (Akalın, 1954, s.69).

Gala gapısından sığmaz

Fındıh gabuğundan sığar

Gan gırmızı süt beyaz (Kelime Oyunu) (Akalın, 1954, s.72).

Gapı arhasında bağırış çağırış

İndim bahdım bir top gümüş

Ne çıhrıhçılar yapar

Ne guyumcular yonar (Yumurta) (Akalın, 1954, s.73).

Gapıdan içeri hay etdim

Bir almayı gırh gişiye payetdim (Selâm) (Akalın, 1954, s.73).

Gapısız han

Mehrapsız camiz

İmansız horuz (Dünya, kilise, şeytan) (Akalın, 1954, s.73).

Gapıya gır at geldi

Ahıra al at geldi

Odaya Arap at geldi (Kış, tezek, soba) (Akalın, 1954, s.73).

Gapıya yoğurt sürmüşler

Silerem silerem çıkmaz (Ay ışığı) (Akalın, 1954, s.30).

Gara gara gargalar

Gapı gapı yorganlar (Çingeneler) (Akalın, 1954, s.73).

Garannıh derenin gurdu

Vurdu gapıyı gırdı

Biri içeri girdi

İkisi gapıda durdu (Hırsız) (Akalın, 1954, s.75).

Gel leyli

Get leyli

Handallı handallı

Dış gapının mandalı (Süpürge) (Akalın, 1954, s.83).

Hay hilidi hilidi

Dış gapının kilidi

Baba Allah'ın seversen

Gapıdan geçen kim idi? (Gölge) (Akalın, 1954, s.85).

İki kapılı Gars içinde

İki rical oturur (Dişler) (Akalın, 1954, s.88).

O nedir ki kimseye gapı açmaz

Kimi görse girmeden geçmez (Ayna) (Akalın, 1954, s.96).

Taptığım tapı

Yihılmaz Mevla'nın yaptığı yapı

On iki bahçesi gırhsekgiz gapı

İçinde açılan iki gül nedir? (Ramazan ve Kurban Bayramı) (Akalın, 1954, s.103).

Uçurum üstünde iki delikli gapı (Burun) (Akalın, 1954, s.104).

Kapıyı açtı

Koyverup kaçtı(Yel) (Sarı, 1971, s.6152).

Kapıyı açar

Kapamadan kaçar (Rüzgâr)(Görmüş, 1970b, s.5718).

Tat şurda, tat burda

Tat kapı arkasında (Süpürge) (Özergin, 1966, s.4133).

Allah yapar yapısını, kullar açar kapısını (Karpuz) (Orta, 1967, s.4341).

Hat dedim, hut dedim, kapı önünde yat dedim (Süpürge) (Şeker, 1966, s.4167).

Allah yapar yapısını, bıçak keser kapısını (Karpuz) (Şeker, 1966, s.4167).

Het dedim, met dedim, kapı yanına yat dedim (Süpürge) (Artan, 1966, s.4034).

Allah yapar yapısını, bıçak açar kapısını (Karpuz) (Tanyıldız, 1965, s.3886).

Hop orada hop burada

Bir de baktım kapı ardında (Süpürge) (Çaldağ, 1964, s.3429).

Çaldım, çırptım

Kapı arkasına attım (Süpürge) (Çaldağ, 1964, s.3429).

Handallı handallı

Dış kapının mandalı (Süpürge) (Çaldağ, 1964, s.3429).

Mesel mesel metlenir

Hacılar suya gider

Kapıları kitlenir (Uyku) (Çaldağ, 1964, s.3430).

Uzun uzun yapısı

Orta yerden kapısı (Yayık) (Çaldağ, 1964, s.3430).

Başı kapı yanında

Sonu dünya ucunda (Yol) (Çaldağ, 1964, s.3430).

Allah yapar yapısını

İnsan açar kapısını (Karpuz) (Çaldağ, 1964, s.3430).

Kapıda sansar,

Bütün yer, bütün kusar (Çöten) (Çaldağ, 1964, s.3428).

Eğri büğrü yapısı, göğe karşı kapısı (Çöten) (Çaldağ, 1964, s.3428).

Ekten ipten yapısı

Üstündedir kapısı (Çöten) (Çaldağ, 1964, s.3428).

Bir küçük kırmızı ev

Ne kapısı var ne penceresi

İçinde yıldızdan yatak

Yatakta beş küçük yavru (Elma) (Çaldağ, 1964, s.3429).

Allah yapar yapısını

Bıçak açar kapısını (Kabak) (Çaldağ, 1964, s.3430).

Allah yapar yapısını, demir açar kapısını (Karpuz) (Elçin, 1964, s.3368).

Çaldım çarptım, kapı arkasına attım (Süpürge) (Elçin, 1964, s.3369).

Kapı arkasında çingene butu (Tava) (Elçin, 1964, s.3369).

Kara bulut, kapısı kilit (Tarla) (Elçin, 1964, s.3369).

Allah yapar yapısını

Demir açar kapısını (Karpuz) (Demiray, 1963b, s.3267).

Kapının önübe yoğurt döküldü,

Silerim silerim gitmez (Ay ışığı) (Elçin, 1963a, s.3140).

Kapı ardına yağ döküldü, silerim silerim çıkmaz (Güneş) (Akçın, 1961d, s.2594).

Han kapısına girer findikkabuğuna girmez (Laf) (Akçın, 1961c, s.2485).

Elsiz ayaksız kapı açar (Rüzgâr, Anahtar) (Akçın, 1961c, s.2484).

Eşikte bir leke var, silerim silerim çıkmaz (Güneş) (Akçın, 1961c, s.2484-2485).

Demir kapı açıldı, alaca boncuk saçıldı (Nar) (Akçın, 1961c, s.2484).

Allah yapar yapısını, kullar açar kapısını (Karpuz) (Batur, 1958, s.1734).

Kap kapıyı

Kaptım kapıyı

Kip kipi

Kipdim kipi

Göm kızı

Gödüm kızı (Ateş) (Öztürk, 1960, s.2075).

Kapı arkasında köle (Süpürge) (Koçak, 1960, s.2169).

Tet dedim, met dedim, kapı eşiğine yat dedim (Süpürge) (Koçak, 1960, s.2169).

Allah yapar yapısını, kullar açar kapısını (Karpuz) (Akçın, 1961a, s.2389).

Allah yapar yapısını, demir açar kapısını (Karpuz) (Akçın, 1961a, s.2389).

Kapının önüne yoğurt döküldü,

Silerim silerim gitmez (Ay ışığı) (Elçin, 1963a, s.3140).

4.8.5. Manilerde Kapı ve Eşik

Türk kültüründe maniler, genellikle kadınlar tarafından söylendiği kabul edilen ve sosyal yaşamın izlerinin kolaylıkla yansıtılabildiği bir türdür. Bu bağlamda mekân ve mekânın unsurlarının toplumsal olarak ifadesi manilere yansımıştır. Manilerde kapı ve eşik genellikle mekânın unsurları olarak yer alır. Genellikle kapı ve eşik kelimeleri söz başı edilerek mani söylenmiştir.

Eşiklikte duramam

Bulgur kimi gururam

Yarı mana verseler

Ebbeksiz de duraram (Kaya, 1972a, s.6418).
Çatal kapı çatılı
Üstünde yan yatılı
Şu Yozgat'ın kızları
Evri ağaç yapılı (Köktürk, 1972, s.6374).
Mercimek kile kile
Ölçelim şile şile
Yar kapıdan girince
Kalkalım güle güle (Elmas, 1959, s.1994).
Odanda hasır benim
Kapıda yesir benim
Doğrul da bak yüzüme
Neremde kusur benim (Demirel, 1972, s.6296).
Eşik eşik arası
Buldum atlas parası
Göz görüf gönül sevir
Ne di bunun çarası? (Kaya, 1972b, s.6487).
Gapıları galın yar
Gomşuları zalım yar
Bir ananın dört oğlu
Bir benim malım yar (Kaya, 1972b, s.6487).
Sandık üstünde sandık
Beklemekden oysandık
Her kapı açıldı
Yarım gelir sandık (Kaya, 1972b, s.6488).
Kapıları kalındır
Gomşuları zalımdır
Eller ne derse desin
O benim öz malımdır (Sönmez, 1970, s.5776).
Aya baktım ayaklı

Kapıları dayaklı
Şu Sındırgı kızları
Hepsi elma yanaklı (Artan, 1968, s.5038).
Kapısı önünde
Seren asılır seren
Kurudu dudaklarım
Gel öpeyim bir kere (Karadeniz, 1968, s.4701).
Kapısının önünde
Su akar oluk oluk
Ben tanıyorum yâri
Çehresi soluk soluk (Karadeniz, 1968, s.4701).
Kapıdan durdu geçti
Eli yudu geçti
Dudu kurban oluyum
Yârim ne dedi geçti (Yüksel, 1966, s.4004).
Gel kapıdan geç oğlan
Çil parayı saç oğlan
Beni sana vermezler
Bir gün al da kaç oğlan (Yüksel, 1966, s.4005).
Kapıdan geçti gelin
Saç bağım düştü gelin
Eğil bi yol öpüyüm
Yüreğim geçti gelin (Yüksel, 1966, s.4005-4006).
Dış kapının sünedi (kapı kilidi)
Kuş üstüne türedi
Senin gibi oğlanların
Çoğu beni sınıdı (Yüksel, 1966, s.4004).
Mercimek kile kile
Ölçelim şile şile
Yar kapıdan girince

Kalkalım güle güle (Elmas, 1959, s.1994).

Armudu dişledim

Kapıyı gümüşledim

Ben yârimin ismini

Gömleğime işledim (Elmas, 1961, s.2351).

Erzurum yapıları

Kilitli kapıları

Haktan anahtar insin

Açılsın kapıları (Saygı, 1964, s.3434).

Koca kapı aralık

Ne yaparsın analık

Benim yârim yok burda

Bana dünya karanlık (Kartal,1965, s.3671).

4.8.6. Ninnilerde Kapı ve Eşik

Ninnilerde kapı ve eşik mekânın iki unsuru olarak yaşam içerisindeki işlevleri ile kullanılmıştır. Kişinin zor durumda kalması ayağının eşığe takılıp düşmesiyle ifade edilmektedir. Eşığe ayağı takılıp düşen ya da kapısı kilitli kalan kişi bir engel ile karşılaşmıştır yani zor durumda kalmıştır. Kapının kilitli olması kapıya ait ve evin korumasına katkı sağlayan bir işlev olarak ninnilerde söz başı edilmiştir:

Anam, anam dedim de kaçtım,

Ayağım eşığe dolaştı düştüm.

Yağlı kurşun arkamdan tez ulaştı,

Ağla anam ağla, gözler süzüksün! (Çelebioğlu, 1995, s.55).

Hep kapımız kilitli kaldı,

Ağam gömleğimi terkine saldı,

Koyma dağlar beni dağlar başına,

Anam şimdi beni görür düşünde.

Ninni hacı Kasım dedesini sevdiğim ninni,

Ninni hacı ninesini sevdiğim ninni,

Ninni iflâhsız dayısını sevdiğim ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.58).

Bebek beni del'eyledi,

Yaktı beni kül eyledi,

Her kapıya kul eyledi,

Bebek oy!...Bebek oy!... (Çelebioğlu, 1995, s.62).

Dış kapıdan baban çıkar ninni,

Anan pencereden bakar ninni,

Yavrum ocağını yakar ninni,

Tanrım sana bir can versin ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.70).

Kapılardan geliyorlar ninni,

Bu ne diye soruyorlar,

Geri geri dönüyorlar,

Mevlâ'm bana sabır versin ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.71).

Zarifi'nin bir manzumanesinden:

Âsitâni derviş evi,

Kuvvetleri metin kavî,

Mısır'da Ahmet Bedevî,

Maksuduma irgür beni,

Göster yüzün görem seni! (Çelebioğlu, 1995, s.81).

Âlem kapında gedadır,

Aşkın ile mübtelâdır,

Bağdad'da Şeyh Abdülkadir,

Maksuduma irgür beni,

Göster yüzün görem seni (Çelebioğlu, 1995, s.82).

Felek beni dul eyledi,

Her kapıya kul eyledi,

Yaktı canım kül eyledi.

Uyu öksüz yavrum uyu,

Kims'artık açmaz kapıyı! (Çelebioğlu, 1995, s.90).

Diyarbakir kara taştan,

Yüreğim kan ağlar baştan,
Öksüz kaldın küçük yaştan,
Uyu öksüz yavrum uyu,
Kims'artık açmaz kapıyı! (Çelebioğlu, 1995, s.91).

Bahçede çiçekler soldu,
Evimiz elemle doldu,
Bir babandı o da öldü!
Uyu öksüz yavrum uyu,
Kims'artık açmaz kapıyı! (Çelebioğlu, 1995, s.91).

Ecel aldı bey babanı,
Keder kapladı her yanı,
Hani, aslan baban hani?
Uyu öksüz yavrum uyu,
Kims'artık açmaz kapıyı! (Çelebioğlu, 1995, s.91).

Götürdüler gelmez geri,
Toprak oldu artık yeri,
Yılan akrep yemen bâri!
Uyu öksüz yavrum uyu,
Kims'artık açmaz kapıyı! (Çelebioğlu, 1995, s.91).

Dağda davarın otlasın,
Ovada çiftler işlesin
Tanrı'm seni bağışlasın, Uyu öksüz yavrum uyu,
Kims'artık açmaz kapıyı! (Çelebioğlu, 1995, s.91).

Kapım kilitli kaldı,
Pencerem kapalı kaldı,
Benim küçük babam öldü,
Anası ağlar kaldı.
Laylay bala laylay! (Çelebioğlu, 1995, s.92).

Bir oğlum olsa da kestirseydim,
Al bayrağı kapısında estirseydim,

Emmisini dayısını küstürseydim!
Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.98).
Konaklar yaptırđım altın eşikli,
Sofralar serdirdim gümüş kaşıklı,
Üç gece yatmadım yanım beşikli,
Nolur Mevlâm nolur ihsânın yok mu?
El kadar et versen o bana çok mu? (Çelebioğlu, 1995, s.99).
Laylay beşiğim laylay,
Evim eşiğim laylay,
Allah seni saklasın,
Ben de keşiğin, laylay! (Çelebioğlu, 1995, s.108).
Uyu gözün süzölsün,
Kapına kullar dizilsin,
Alnına hayır yazılsın.
Hayırlıdır yavrum ninni,
Ninni oğluma ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.112-113).
Acı gıcılar yaprağı,
Astanalar toprağı,
Herkes balamı istemezse,
Gözüne biber yaprağı! (Çelebioğlu, 1995, s.113).
Kapıya kurdum salıncak,
Eline de verdim oyuncak,
Uyusun da büyösun yavrucak,
E, e, e kızıma ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.128).
Laylay beşiğim laylay,
Evim eşiğim laylay,
Sen yat şirin uykuya,
Çekim keşiğin laylay! (Çelebioğlu, 1995, s.129).
Ninni derim beşiğine,
Bal süreyim kaşığına,

Bekle gelsin eşiğine,
Ninni benim çocuğum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.150).
Ninnisine beşiğine,
Beyler iner eşiğine,
Gümüş kaplı kaşık ile,
Zerde pılav yesin yavrum!
Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.151).
Silah patlar can yakar,
Yavuklular eşikten kaçır,
Uyu yavrum büyü de ninni,
Yavuklunu söyleyeyim mi?
Ninni, ninni, ninni, ninni,
Ninni, ninni, ninni, ninni,
Ninni, ninni, ninni, ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.153).
Anam beni dövende,
Eşiğre ben kaçacam! (Çelebioğlu, 1995, s.161).
Dandini dandini dan iki,
Aceb yıldızın gökte mi ki?
Dilek kapısında senin bahtın,
Aceb Süleyman tahtında mı ki? (Çelebioğlu, 1995, s.163).
Ninni çaldım beşiğine,
Devlet konsun eşiğine,
Düşman ölsün keşiğine!
Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.170).
Ninni dedim beşiğine,
Devlet konsun eşiğine,
Hayır çıksın kaşığına!
Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.170).
Ninni dedim beşiğine,
Nasib gelsin kaşığına,

Devlet gelsin eşiğine!
Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.171)
Ninni derim beşiğine,
Beyler ersin eşiğine!
Sofra dolu kaşık ile.
Ninni kuzum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.171).
Ninni derim beşiğine,
Devlet konsun eşiğine,
İnşallah oğluma gelir,
Bey kızları keşiğine! (Çelebioğlu, 1995, s.171).
Ninni derim beşiğine,
Hızır gelsin eşiğine,
Ulu devletler başına!
Uyu yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.171).
Ninni diyeyim beşiğine,
Devlet konsun eşiğine!
Şeker şerbet kaşığına,
Ninni ninni ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.171-172).
Ninni diyeyim beşiğine,
Güller konsun kaşığına,
Beyler gelsin eşiğine!
Nini yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.172).
E diyeyim eşiğe,
Kuşlar kona beşiğe,
Baban bezirgân ola,
Altın taka beşiğe! (Çelebioğlu, 1995, s.175).
Avlu kapısının kanadı,
Üstüne kumru tünedi,
Ben ninni çaldım yavrum dinledi,
Ninni ninni ninnin anası! (Çelebioğlu, 1995, s.178).

Kapıda söğüt,
Bacada söğüt,
Beşikte uyur,
Biz nazlı yiğit! (Çelebioğlu, 1995, s.182).
Kapılar açılacak,
Yavruma saçılacak,
Hele bir yürüsün de,
Ona hep şaşılacak! (Çelebioğlu, 1995, s.182).
Yavrum uyur beşikte,
Sesi gelir eşikte,
Uyanmış benim yavrum,
Mama yer benim gülüm! (Çelebioğlu, 1995, s.193).
Ninni dedim beşiğine,
Ağalar insin eşiğine,
Üç yüz direm gümüş az gider,
Sofrasının kaşığına!
Ninni ninni uyusun bebeğim,
Tıpış tıpış yürüsün bebeğim! (Çelebioğlu, 1995, s.207).
Ninni desem beşiğine,
Aylar doğar eşiğine,
Bey kızının döşeğine,
Nenni kuzum nenni (Çelebioğlu, 1995, s.208).
Kızım kızım ak kızım,
Çık kapıdan bak kızım,
O beyaz tumbul ele,
Elvan kına yak kızım! (Çelebioğlu, 1995, s.233).
Benim yavrum bin develidir ninni,
Kapısı altın sürmelidir ninni,
Benim yavrum çift kölelidir ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.245).
Dandini dandini dan olur,

Ayvalar bahçede ham olur,
Kızım çıkma kapıya,
Beyler görür kan olur! (Çelebioğlu, 1995, s.250).
Dandini dandini dan olur,
Bahçede elma al olur,
Oğlum durma kapıda,
Kızlar görür kan olur!
Ninni yavruma ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.250).
Kapımızın önu çukur,
Çuhasına kaytan dokur,
Benim kızım yedi kitap okur!
Ninni kızım sana ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.259).
Kapısı elek,
Bacası elek,
İçerden çıkar,
Bir hûri melek! (Çelebioğlu, 1995, s.259).
Kapısı havlu,
Bacası havlu,
İçerden çıkar,
Bir güzel yavru! (Çelebioğlu, 1995, s.259).
Tok kapının halkası,
Ağzı Avşar elması! (Çelebioğlu, 1995, s.267).
Tok kapının halkası,
Ağzı şeker hokkası,
Burnu Medîne hurması,
Yanakları Üsküf elması,
Gözleri hüdâyi bâdemi,
Kaşlar Kudret kalemi,
Alını Allah yazısı,
Bu da anasının kuzusu! (Çelebioğlu, 1995, s.267).

Koca kapının kanadı,
Üstünde kumrular tünedi,
Sen uyumadın eller kınadı!
Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.288).
Bebek beni del'eyledi,
Her kapıya kul eyledi,
Yaktı beni kül eyledi!
Ninni bebeğime, e, e! (Çelebioğlu, 1995, s.291).
Bebek beni del'eyledi,
Kırk kapıya kul eyledi,
Ninni ninni ninni ninni,
Ninni... bebek oy! (Çelebioğlu, 1995, s.291).
Bebek beni del'eyledi,
Yaktı yaktı kül eyledi,
Her kapıya kul eyledi,
Nenni nenni nenni hû! (Çelebioğlu, 1995, s.291).
Bebek bizi del'weyledi,
Yaktı bağrım kül eyledi,
Her kapıya kül eyledi!
Ninni bebeğim ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.291).
Bebek bizi del'eyleyor,
Kapı kapı kul eyliyor!
Ninni yavrum ninni ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.291).
Bebem beni del'eyledi,
Yıktı beni yer eyledi,
Kapılara kul eyledi!
Ninni Nâdîde'm ninni,
Ninni kuzum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.291).
Hay havladır havladır,
Kapı ardından bakadur,

Yarım ekmeğin için,
Gelin beni oynatır! (Çelebioğlu, 1995, s.297).

Evine vardım taş ile,
Kapıyı vurdum taş ile,
Nere varam garip baş ile?!

Ninni yavrum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.310).

Hergün akşamlar olur,
Her kapılar kapanır,
Eller ana diyince bana dokunur!

Dilleri tatlı oğlum nenen, nenen! (Çelebioğlu, 1995, s.311-312).

Sabahtan yel esti,
Süpürdü kapıları,
Bala laylar, laylay!
Ben nice yalgun,
Bulasız kapıları!

Bala laylay laylay! (Çelebioğlu, 1995, s.315).

Ninni derim beşiğine,
Bal süreyim kaşığına,
Bekle gelsin eşiğine!

Ninni benim çocuğum ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.338).

Ninni diyelim beşiğine,
Ay güneş doğsun eşiğine,
Büyüdüğünü görürsem,
Gül doldurayım döşeğine! (Çelebioğlu, 1995, s.338).

Ninni diyem beşiğine,
Güneş değdi eşiğine,
Büyüdüğünü görende,
Gül sürem beşiğine!

Uyusun da büyüsün ninni,
Tıpış tıpış yürüsün ninni! (Çelebioğlu, 1995, s.338).

Laylay beşiyim laylay,
Evim, eşiyim laylay,
Sen gett şirin yuhuya,
Çekim keşiyin laylay! (Çelebioğlu, 1995, s.347).

Laylay beşiyim laylar,
Evim, eşiyim laylar,
Sen yat yuhun alginen,
Çekim keşiyim laylay.
Balam laylay, a laylay,
Gülüm laylay, a laylay! (Çelebioğlu, 1995, s.347).

Nina nina ninalı bebek,
Al taragi kınalı bebek,
Süpürün sobaları(sofaları) beg çececek,
Dayadın kapıları pare verecek! (Çelebioğlu, 1995, s.361).

Allay allay allası,
Agrımasın kellesi,
Gapıdan gelen sâyılın,
Gabul bolsun doğası (Çelebioğlu, 1995, s.363).

Allay allay allası,
Allâ bolsun penâsı,
Gapıdan gelen sâyılın,
Gabul bolsun doğası (Çelebioğlu, 1995, s.363).

Eyne işik tüvide,
Kanlık kılıç kolide,
Çin'lık saklap turuptu,
Otun almak koyıda,
İşte eşik dibinde,
Kanlı kılıç kolunda,

Çinli bekleyip durur,
Odun almak için zor ile! (Çelebioğlu, 1995, s.365).

İran ninnisi,
Ninni ninni uykusu geliyor,
Kapıyı aç, ağası geliyor,
Kapıyı aç, ağası geliyor,
Ayağının sesi geliyor (Çelebioğlu, 1995, s.430).

Ninni bebeğime ninni,
Ninni diyeyim eşliğine,
Gül döşeyeyim beşiğine,
Ninni kuzucuğum ninni!
Ninni Yavrucuğum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.35).

Kapımızın önü kavak,
Kavaktan dökülür yaprak,
Elim kına, yüzüm duvak,
Ninni benim canım ninni!
Ninni benim canım ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.37).

Kapımızın önü iğde,
İğdenin dalları yerde,
Şimdi gelir büyük yenge,
Ninni benim canım ninni!
Ninni benim canım ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.37).

Kapımızın önü kiraz,
Kirazın dalları beyaz,
Yine öttü büyük horoz,
Ninni benim canım ninni!
Ninni benim canım ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.37).

Bebek beni bel eyledi,
Yaktı yaktı kul eyledi,
Her kapıya kul eyledi,

Ninni yavrum ninni!

Ninni yavrum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.56).

Salladım beşiğini,

Hazırladım eşiğini,

Verdim ağzına emziğini,

Eee bebeğim eee!

Eee bebeğim eee! (Demir ve Demir, 2011, s.66).

Bebek beni dal eyledi,

Aklımı aldı del eyledi,

Her kapıya kul eyledi,

Uyu da büyü kuzum nenni!

Uyu da büyü kuzum nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.71).

Ninni derim eşiğine,

Güller korum beşiğine,

Ölürüm güzel gülüşüne,

Ninni yavrum ninni!

Ninni paşam ninni!

Ninni oğlum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.97).

Ninni diyeyim beşiğine,

Güneş değdi eşiğine,

Büyüdüğümü göreyim de,

Gül sereyim beşiğine,

Uyusun da büyüsün ninni!

Tıpış tıpış yürüsün ninni!

Ninni bebeğim ninni!

Ninni kuzum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.102).

Gelin girdi kapımıza,

Altın dolu küpümüze,

Çamaşır geldi hepimize,

Ninni bebeğim ninni!

Ninni bebeğim ninni!

Eee eee eee...Eee eee eee...(Demir ve Demir, 2011, s.114).

Ninni derim beşiğine,

Devlet konsun eşiğine,

Düşman ölsün keşiğine,

Nenni kuzum nenni!

Nenni yavrum nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.131).

Ninni çalam beşiğine,

Beyler gelsin eşiğine,

Eller ölsün keşiğine,

Ninni çalar uyuturum,

Ninni ninni ninnisi!

Ninni ninni yavrusu! (Demir ve Demir, 2011, s.132).

Ninni dedim beşiğe,

Güneş doğsun eşiğe,

Büyüdüğünü görsem,

Gül koyayım beşiğe,

Ninni ninni ninnisi!

Ninni ninni yavrusu! (Demir ve Demir, 2011, s.133).

Ninni çalayım beşiğine,

Kuzum ninni, yavrum ninni!

Devlet konsun eşiğine,

Kuzum ninni, yavrum ninni!

Devlet konarsa eşiğine,

Kuzum ninni, yavrum ninni!

Kurban keseyim beşiğine,

Kuzum ninni, yavrum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.137).

Nen çalıyım beşiğine,

Beyler gelsin eşiğine,

Ben kızımı veremem,

Eller gitsin keşigine.

Ninni yavrum ninni!

Ninni yavrum ninni!(Demir ve Demir, 2011, s.139).

Çamdan beledim beşiği,

Bebeğin girdiği eşiği,

Uyu yavrum uyu,

Uyu yavrum uyu,

Ninni yavrum ninni!

Ninni yavrum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.145).

Bebem uyur beşiğinde,

Adam olur evin eşiğinde,

Tatlı yemekler kaşığında,

Uyu ninni uyu ninni!

Uyu ninni uyu ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.146).

Gökyüzünde olur ceylan,

Nenni nenni beşiğine,

Devlet konsun eşiğine,

Nenni yavrum nenni!

Eee eee eee... (Demir ve Demir, 2011, s.155).

Nen çalarım beşiğine,

Gül döşerim eşiğine,

Nenni benim güzel kuzum,

Allah ömür versin keşigine,

Nenni kınalı kızım nenni!

Nenni kınalı kuzum nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.162).

Nenni dedim eşiğine,

Gül kondurdum beşiğine,

Nasip girsin kaşığına,

Nenni kuzum nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.162).

Ninni çaldım beşiğine,

Devlet konsun eşiğine,
Düşman ölsün kesiğine,
Ninni yavrum ninni!
Eee eee eee (Demir ve Demir, 2011, s.165).

Ninni dedim beşiğine,
Devlet konsun eşiğine,
Kötülüklerden korusun,
Hayır çıksın kaşığına,
Ninni bebeğim ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.165).

Ninni dedim beşiğine,
Güneş doğsun eşiğine,
Büyüdüğünü görürsem,
Gül koyarım beşiğine,
Ninni bebeğim ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.165).

Ninni diyeyim beşiğine,
Güller konsun eşiğine,
El değmedik elli lira,
Harçlık gelsin yavruma,
Eee eee eee...
Eee eee eee... (Demir ve Demir, 2011, s.167).

Uyu gözlerin kapansın,
Kısmet kapına dayansın,
Anlına hayır boyansın,
Ninni yavrum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.171).

Çifte kapının eşiği,
Geldi kumanın keşiği,
Kuma keşiği vermezse,
Sallarım ala beşiği,
Ninni yavrum ninni!
Ninni yavrum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.183).

Ben neler edeyim,
Gardiyanım göreyim,
Aç kapıyı gardiyanım,
Ben bebeğimi göreyim,
Ben oğlumu göreyim (Demir ve Demir, 2011, s.225).
Kesme şekerin irisi,
Kapıya da gelmiş birisi,
O da oğlumun babası,
Ninni oğlum ninni!
Ninni oğlum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.229).
Bebek beni al eyliyor,
Her kapıya kul eyliyor,
Aklımı aldı, deli eyliyor,
Nen eyleyim bebek seni,
Nen eyleyeyim bebek seni!
Nenni nenni!
Nenni nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.237).
Bebek beni can eyledin,
Yaktın yıjtın kül eyledin,
Her kapıya kul eyledin,
Ninni bebek ninni!
Ninni bebek ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.237).
Bebek beni deyleydi,
Yana yana kül eyledi,
Her kapıya kul eyledi,
Nenni yavrum nenni!
Nenni gözüm nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.237).
Bebek beni deli ediyor,
Her kapıya kul ediyor,
Eee eee eee...

Eee eee eee... (Demir ve Demir, 2011, s.238).

Bebek beni deli eyledi,

Yaktı yaktı kül eyledi,

Kırk kapıya kul eyledi,

Nenni yavrum nenni nenni!

Nenni yavrum nenni nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.243).

Odunluklarda kırıntı olduk,

Yunaklıklarda sürüntü olduk,

El kapılarında duruntu olduk,

Nenni yavrum nenni nenni!

Nenni yavrum nenni nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.257).

Bebek beni al al eyledi,

Aklım aldı del eyledi,

Bir kapıya kul eyledi,

Nenni nenni bebek oy!

Nenni de nenni bebek oy! (Demir ve Demir, 2011, s.258).

Bebek beni al eyledi,

Yaktı yaktı kül eyledi,

Her kapıya kul eyledi

Nenni bebek nenni bebek!

Nenni de bebek oy! (Demir ve Demir, 2011, s.258).

Bebek beni al eyledi,

Yaktı yaktı kül eyledi,

Her kapıya kul eyledi,

Nenni yavrum nenni!

Nenni yavrum nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.258).

Bebek beni del eyledi,

Yaktı yaktı kül eyledi,

Her kapıya kul eyledi,

Ninni ninni ninni bebeğim! (Demir ve Demir, 2011, s.258).

Bebek beni deli eyledi,
Yaktı yaktı kül eyledi,
Kırk kapıya kul eyledi,
Ninni bebek ninni!
Ninni bebek ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.259).

Bebek beni deli eyledi,
Her kapıya kul eyledi,
Yaktı yaktı kül eyledi.
Ninni yavrum ninni!
Ninni ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.259).

Bebek beni kul eyledi,
Yaktı yaktı kül eyledi,
Her kapıya kul eyledi,
Ninni yavrum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.259).

Doktorun eşiği de mermer döşeli,
Doktorlar geliyor da anam eli şişeli,
Ben eskiden böyle değil idim,
Üç beş sene oldu da bu dertlere düşeli,
Ninni ninni ninni...Ninni ninni ninni...
Ninni ninni ninni...Ninni ninni ninni... (Demir ve Demir, 2011, s.267).

Bebek beni deli eyledi,
Yaktı yaktı kül eyledi,
Her kapıya kul eyledi,
Nenni bebek nenni!
Nenni bebek nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.268).

Kapımızın önü mezar,
Mezarda kimler gezer,
Kayınpeder benden sezer,
Ninni benim canım ninni!

Ninni benim canım ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.275).

Ulu Caminin kapısı,

Kargirdendir yapısı,

Evliyaların hepsi,

Dua eylen yavrum gele,

Uyu yavrum uyu,

Ninni yavrum ninni!

Eee eee eee...(Demir ve Demir, 2011, s.298).

İneyim eşiğin dibine,

Çizmeme çekeyim dizime,

Sorayım yavrumun suçu ne?

Ninni yavrum ninni bebek! (Demir ve Demir, 2011, s.313).

Odalar yaptırdım altın eşikli,

Sofralar donattım gümüş kaşıklı,

Bir gece yatamadım da,

Felek, böğrü beşikli.

Oy nenni nenni!

Oy oy oy! (Demir ve Demir, 2011, s.316).

Ninni diyeyim beşiğine,

Ay güneş doğsun eşiğine,

Büyüdüğünü görürsem,

Gül doldurayım döşeğine,

Ninni paşan ninni!

Ninni gazim ninni!

Nenni kuzum sana nenni!

Nenni yavrum sana nenni! (Demir ve Demir, 2011, s.320).

Nen çalayım uyu kuzun,

Küçücüksün büyü kuzum,

Nen çalayım beşiğine,

Gül dökeyim eşiğine,

Ninni kuzum ninni!

Ninni de kuzum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.324).

Ninni derim eşiğine,

Güller korum beşiğine,

Ölürüm güzel gülüşüne,

Ninni yavrum ninni!

Ninni de yavrum ninni! (Demir ve Demir, 2011, s.325).

4.8.7. Türkülerde Kapı ve Eşik

Türk kültüründe büyük ya da küçük ölçekli mekânların açıklıkları yani kapı ve eşikleri mekânların en önemli unsurlarından olduğu için türkülere yansıtılmıştır. Türkülerde kapı ve eşik söz başı edilmiştir:

Mardin kapı şen olur

Dibi değirmen olur

Buralarda yar seven

Mutlaka verem olur (Demir, 1960, s.2170).

Dağ kapının taşları

Armudun ağaçları

Ben bugün yâri gördüm

Yârim ufak çağlıdır (Demir, 1960, s.2170).

Urfa kapı bağlıdır

Yârim Koç dağlıdır

Ben yârime kıyamam

Yârim ufak çağlıdır (Demir, 1960, s.2170).

Atladı geçti eşiği

Sofrada kaldı kaşığı

Büyük kız evin yakışığı

Kal evimiz kal kalındı

Şen odalar şen olundu (Sarıhan, 1966, s.4132).

Atladı geçti eşiği
Sofrada kaldı kaşığı
Gelin evlerin yakışığı
Ney aman ney (Yarşi, 1963, s.3213).
Atladım geçtim eşiği
Taplada kaldı kaşığı
Gitti de evimizin yaraşığı
Gelinciğim kınacığın kutlu olsun
Evinde dirliğin tat olsun (Ataman, 1964, s.3347).
Atladım geçtim eşiği
Sofrada koydum kaşığı
Büyük evin yaraşığı
Kız anam yazım buymuş
Kızlara böyle buyrulmuş (Özdoğru, 1968, s.4797).

4.8.8. Masallarda Kapı ve Eşik

Türk masallarında, mekânın en önemli unsurlarından mekân unsurlarından kapı sıkça kullanılır. Masallarda kullanılan kapılar çeşitlidir. Kapılar, kullanım sıklığına göre merkezden çevreye ya da çevreden merkeze doğru düşünüldüğünde bir daire olarak içiçe tasavvur edilmiştir. Bahçe kapısı (Tezel, 2009, s.37, 214, 347, 349), iç kapı (Tezel, 2009, s.38, 206-207) ve salon kapısı (Tezel, 2009, s.38, 418) çevreden merkeze düşünülebilir. Saray kapıları (Tezel, 2009, s.33, 423, 433, 449, 452, 470), evin giriş kapısı (Tezel, 2009, s.45, 46, 65, 74,76) ve ev kapısı (Tezel, 2009, s.231, 403, 404) iki farklı mekâna gönderme yaparken oda kapıları (Tezel, 2009, s.41, 53, 55, 70, 86, 88, 91, 209, 253, 265, 273), mekânın içindeki diğer mekânların kapılarıdır. Bu kapılar belli mekânsal sınırları birbirinden ayırır.

Mekânların giriş kapıları masallarda bir statü unsuru olarak vurgulanmaktadır. İçerideki ve dışarıdaki ayrımı bu vurgunun işaret ettiği bir ayrımdır. Kuşkusuz mekânların ve mekânlardaki insanların statüsünü belirten bu kapılar her şartta daimî bir sınırdır. Köşk kapıları (Tezel, 2009, s.67), kulübe kapısı (Tezel, 2009, s.84, 90, 94,

95) ile sokak kapısı (Tezel, 2009, s.52) masalarda sıkça yer verilen mekânların ve mekânlardaki insanların statüsünü vurgulayan kapılardır.

Kültürel birikim içinde yer alan birçok unsura masalarda yer verilir. Toplumun uygulamaları günlük yaşamda geri plana atılsa da masalarda yaşamaya devam eder. Kapılar üzerine asılan nesnelere ufak tefek değişimlerle bugün de aynıdır. “Akşamuk” masasında yedi erkek kardeş ava giderken annesine kız kardeşimiz olsa kapının yukarısına kukla, oğlan olsa ok ve yay asın, diyerek gider. Türkmenlerde ruhi ongunlara rastlanır. Kapının üstüne çoğunlukla, dağ koçunun ya da tekesinin boynuzu, zaman zaman hem atın nalı çakılır (İlyasova, 2005, s.13).

Farklı Dünyalara Açılan Kapılar

Gerçek dünya ile hayal dünyası arasında çeşitli şekillerde bağ kuran masalardaki kapılar bir dünyadan başka dünyaya açılan bir unsur olarak yer almaktadır. Sıradan bir kapı açıldığında sıradan bir mekân çıkabilmektedir. Masal mekânındaki dünyalar arasındaki sınır kapı ile ifade edilir. “Kara Kedi“ adlı masalda kulübe kapısı iki farklı dünyayı/mekânı birbirinden ayıran bir unsurdur. Kapı, sokak ve içerideki gizemli sarayı ayırır (Tezel, 2009, s.84, 87-88, 90). Aynı masalda saraydan fırlatılan altıntop gelip kulübe kapısında durarak bu kapının aslında gizemli dünyaya açıldığını ve iki dünya arasında sınır olduğu vurgusunu yapmaktadır (Tezel, 2009, s.93). Masalın devamında Kara Kedi gizemli sarayın içinde kaçarak daha derinlere doğru ilerlemeye başlar, kız peşinden girerek gidilebilecek son noktada kızın karşısına başka bir kapı çıkmaktadır.

“Sihirli Yüzük” adlı masalda masal kahramanı olan oğlunu evlendirmek isteyen anne aradığı kızın kapının önünden geçerken görür ve kapıyı açarak kızın içeri alır (Tezel, 2009, s.244-245). Daha sonra o kızla oğlunu evlendirir, kocası askere gittikten sonra bir ihtiyar tarafından kadına su padişahının eşi olması bir ihtiyar tarafından teklif edilir. Kadın bunu asla kabul etmeyeceğini belirtince geldiği yolda duvarlar açılır, yollar aydınlanır. İhtiyar adam, kadını tebrik ederek ortadan kaybolur açılan duvarlar kapanır (Tezel, 2009, s.247).

Masalarda devlerin dünyaları kapılar ile gerçek dünyadan ayrılmıştır. “Limon Kız” adlı masalda Limon Kız’ın önüne iki kapı çıkar. Biri kapalı diğeri açık olan kapılardan kapalı olanı açması açık olanı ise kapatarak açık olan kapıdan geçerek yürüdüğünde karşısına devin bahçesi çıkmaktadır (Tezel, 2009, s.364). Devin kapılara

oğlanı tutun emri karşısında kapılar onu dinlemez açık kapı dile gelerek kaç yıldır kapalı durduğunu onu açan kişiye minnet duyduğunu söylemektedir (Tezel, 2009, s.365).

“Doğruluk” adlı masalda kahraman kapısından girdiği konağın devlere ait olduğunun farkında değildir. Konak bir tepede ı ışık yayan, koca pencereyi büyük bir binadır. Kahramanın içeri girişi ve kapıdan dışarı çıkışı masalda gizlice olur (Tezel, 2009, s.444-446). “Seksen Göz” adlı masalda Uğur dağ başındaki kulübe kapısından içeriye bir göz atar ve dev anasını görür (Tezel, 2009, s.259). “Kırk Arap” masalında padişah ve vezir geziye çıktıklarında karşılarında çıkan bir kalenin açık buldukları kapısından girerek bambaşka bir dünyaya geçerler. Bu dünya devler diyarındır. Padişah daha sonra üç kızını da teker teker buraya yollar. Sadece üçüncü kızı beğenen dev onunla evlenir (Tezel, 2009, s.216-223). “Ağlayan Nar ile Gülen Ayva” adlı masalda kız atıyla devler ülkesine ayna almak için gelir. Kapının önünde aslan ile kuzu vardır. Onların önündeki yiyecekleri değiştirerek içeri girer (Tezel, 2009, s.227).

Orta dünyadan yeraltına kuyulardaki kapılar vasıtasıyla geçiş mümkündür. “Keloğlan Hindistan Yolunda” adlı masalda Keloğlan bir kuyuda kapı görür. Kapıya dokununca kapı açılır. Bu kapı başka bir dünyaya açılır. Bu dünyada bir köşk vardır ve Keloğlan köşkün kapısından geçer (Tezel, 2009, s.482-483). “Karanlık Dünya” adlı masalda masal kahramanı küçük oğlan kuyunun yer altındaki ilk konağının kapısını açtığında ceylan gözlü bir kızla karşılaşır. İkinci kapıyı açtığında maviş gözlü kız, üçüncü kapıyı açtığında gül tomurcuğu gibi bir kızla karşılaşır. İnin devamında olan bir kapı açıldığında kapının ardında ak ve kara olmak üzere iki koç olduğu bilgisi verilen oğlandan diğer kardeşlerine karşı bunu önlem olarak kullanması istenmektedir. Masalın devamında Billur Dağında kuzeyde bir ışık olarak nitelenen yer dünyanın kapısı olarak belirtilmektedir (Uysal, 1989, s.152-153, 156, 158).

Olağanüstü Olaylar ve Delikler/Açıklıklar

Masallarda olağanüstü olaylar mekânlardan kapak vasıtasıyla açılan açıklıklardan geçerek gerçekleşmektedir. Bazı masallarda mekânın üst noktasından açılan kapak vasıtasıyla sandalye buradan çıkıp bulutlara doğru gider (Tezel, 2009, s.43).

Masallarda Keloğlan bir horozun arkasına takılıp horozun geçtiği delikten geçerek arkalarında kapılar olan mermer direklerle kaplı bir yere iner. Altın kemerli

direklerin arkasındaki kapıların tokmakları yakut, elmas ve zümrüitten yapılmıştır (Tezel, 2009, s.199). Masalın devamında küçük sultan sarayın açık kapısından içeri girer. Masalda hak ettiği saraya gizlice giren küçük sultanın girebilme yetkisi vurgulanır. Saraya girdikten sonra ilerleyen küçük sultan eşsiz bir yatak odasının kapısına gelir, kapıyı merakla açar ve içeri saklanır (Tezel, 2009, s.204-205). “Çoban Ali” adlı masalda masal kahramanı bir deliğe düşer ve oradan da bir aslanı takip ederek çıkar (Tezel, 2009, s.403).

“Şamdan Kız” adlı masalda mekânın merkezine yani şamdana saklanan kızın gizemi kapıya sıkışan eteği ile bozulmuştur (Uysal, 1989, s.126).

“Doğruluk” adlı masalda Keloğlan masallarında kendisine verilen değirmen açılan kapanan bir düzenektir. Değirmenin içindeki peri kızları açılıp kapanan bir kapıdan değirmenin içine girip çıkar (Tezel, 2009, s.458). Keloğlan masallarında kendisine verilen kabak, açılıp kapanan bir düzenektir (Tezel, 2009, s.461).

“Şamdan Kız” adlı masalda hasta olan padişahın oğlu şifayı kapı vasıtasıyla kendisine iletilen çorbada bulur (Uysal, 1989, s.127).

“Padişahın Kırk Oğlu” Masalında oğlanlardan birinin karısını kaçıran dev onun canını geyiklerden birinin içine saklar, dev mekâna girmez ama kapıya bir ağaç dayar (Uysal, 1989, s.80). “Deli Mehmed’in Maceraları” adlı masalda Mehmet kraldan aldıkları arasında yer alan düdüğünü kapıyı kapatıp öttürdüğünde iki hayalet belirir onlardan altın ister ve böylece zengin olur (Uysal, 1989, s.86).

Mekânları Destekleyen Bir Sınır Olarak Kapı ve Eşik

Masallarda kültürel mekânların kapılarından bahsedilir bu kapılar şehir kapısı (Tezel, 2009, s.486), çadır kapısı (Tezel, 2009, s.250), kale kapısı (Tezel, 2009, s.400, 404), konak kapısı (Tezel, 2009, s. 407), konak bahçesinin demir kapıları (Tezel, 2009, s.418), hamam kapısı (Tezel, 2009, s.273, 523-524), hamamın sokak kapısı (Tezel, 2009, s.417), kahve kapısı (Tezel, 2009, s.277), değirmen kapısı (Tezel, 2009, s.448), fırın kapısı (Tezel, 2009, s.326) olarak sıralanabilir.

Masalarda mağara kapıları mekânı destekleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Tezel, 2009, s.59). “Kısmetimi Arıyorum” adlı masalda mağara kapısı medeni bir insan ile yalnız yaşayan insanın arasındaki sınır görevi yapmaktadır. Kapı açılınca bu sınır ortadan kalkmıştır (Tezel, 2009, s.59).

“Sihirli Tavşan” adlı masalda tavşanın sırtında altın kuşun bulunduğu saraya giden şehzade bahçe kapısı önünde iner. Bahçede iki kapı vardır. Biri açık diğeri kapalıdır. Açık kapıyı kapatır, kapalı kapıyı açar (Tezel, 2009, s.345). İçeri girip altın kuşu altın kafese koyunca kapının önündeki iki araba yakalanmış (Tezel, 2009, s.346). Masalın devamında şehzade padişahın sarayına girerken tavşanı sarayın kapısında bırakır (Tezel, 2009, s.350).

“Çoban Ali” adlı masalda Çoban Ali, kahvedeki adamların birinin peşine takılarak bir şehirdeki bir evin kapısını çalarak içeri girer. İçeride odalardan birinde Kayıplar Müneccimi oturmaktadır (Tezel, 2009, s.410).

“Çoban Ali” adlı masalda koca kuş Çoban Ali’yi saray kapısının önüne bırakır. İçeri gireceği esnada kapıdan bir tavşan fırlamış kapı aralanmış ve periler kadar güzel bir kız görünmüş. Bu kız kapı vurulduğunda onu saklayarak korumuş (Tezel, 2009, s.413).

Keloğlan’ın Ali Cengiz Oyunu adlı masalda Keloğlan anasından padişahın kızını istemesini isteyince anası kendisini kapıdan kovacaklarından bahsetmektedir (Tezel, 2009, s.469). “Kırk oğlan” adlı masalda dev tasvir edilirken gözleri mağara kapısına benzetilmiştir (Tezel, 2009, s.285).

“Güneş Kızı” adlı masalda, kız ava giden erkek kardeşini evin kapısında sevinçle karşılamıştır (Tezel, 2009, s.300). Kuşkusuz bu masaldaki eski zamanlardan kalma ava giden erkek ve evin asıl sahibi olan kadının izi olan bir ifadedir (Tezel, 2009, s.300). Masalın devamında erkek çocuk bahçe kapısının önündeki taşta oturarak evleneceği kişiyi seçer. Dev anasının tavsiyesiyle gelen otuz dokuz kızı beğenmez kırkıncı olarak gelen ihtiyar kadını beğendiğini söyler. Aslında beğendiği kişi Güneş Kızı imiş, kendi köşklerine girdiklerinde bunu açık etmiş, köşkten değerli eşyalarını alarak dev anasının yanına gelmişler dev anası onları kapıya kadar geçirmiş ve kapıda bekleyen ata binerek oradan uzaklaşmışlar (Tezel, 2009, s.305-306).

“Altın Araba” adlı masalda, masal kahramanı olan çiftçinin akıllı kızı vezirin kapısında beklemektedir. Babasına verdiği akıllarla vezirin çeşitli dertlerini çözmesine vesile olmuştur (Tezel, 2009, s.317).

“Seksen Göz” adlı masalda sarayın kapısı kalın demirden yapılmadığı, geçilmez bir sınır olarak masalda karşılığı bu şekilde ifade edilmektedir (Tezel, 2009, s.263).

“Üç Kardeşin Serüvenleri” adlı masalda genç adam ermiş kişinin evinin kapısının önüne gelir ve evin kapısını çalar, daha sonra istediği şifanın onda olduğunu anlayan genç adam ermiş kişiden aldığı kutuyu saraya götürür ve padişahın kızının konuşmasını sağlamak için odada kapalı kapı ardında kutuyu rafa bırakır, raf kapının yanındadır. Odaya giren genç adamdan sonra yıllardır konuşmayan padişahın kızının konuştuğunu kapı önünde bekleyen saraydaki kadınlar duyar. Masalın devamında kahramanlardan biri uçan halı ile amcasının kapısına yakın bir yere iner, mekânın sınırı bu masalda kapı ile ifade edilmiştir (Uysal, 1989, s.13-14, 16).

“Padişahın Kırk Oğlu” masalında saray kapısının çalınması mekâna giriş isteğini, bir Arap tarafından verilen saçın yakılması ile mekânın cam ve kapılarını kıran kişilerin belirmesi de mekânlara giriş ve mekânlardan çıkışların mekâna hiçbir surette ait olmayan varlıklarca yapıldığının ifadesidir (Uysal, 1989, s.76-77).

Balıkçının Oğlu adlı masalda Kral ve Vezir Balıkçı’nın oğlundan şehrin etrafını duvarlarla örmesini ve dört demir kapı yapmasını ister, aksi halde Balıkçı’nın oğlu ölecektir. Balıkçı’nın oğlu Arab’ın yardımı ile istenileni yapar. Böylece evlenmeyi hak eder (Uysal, 1989, s.109-110).

Kapıların çalınması ile izin istenmesi mekânın sınır unsurlarının olduğunu işaret eder. Akıllı İhtiyar Dokumacı masalında,

“Bir gün padişah sarayın balkonundan şehri seyrediyormuş. Bu arada bir evin üzerinde dalgalanmakta olan bir bayrak dikkatini çekmiş. Bu bayrak tanıdığı bayrakların hiçbirisine benzemiyormuş. Adamlarından birisini yanına çağırıp bayrağı göstermiş ve o eve gidip bayrağın ne olduğunu öğrenmesini istemiş. Padişahın adamı bu garip bayrağın asılı bulunduğu eve gitmiş ve kapıyı çalmış. Kapı açıldığında ev sahibine bir iş konusunda görüşmek üzere içeri girip giremeyeceğini sormuş. Beyaz saçlı ve seyrek sakallı ev sahibi onu içeriye kabul ederek oturması için yer göstermiş” (Uysal, 1989, s.129).

Allı ile Fırdırlı adlı masalda kız bir konağın kapısını çalar, kapıyı cariyeler açar ve kızın durumunu padişaha anlatır (Uysal, 1989, s.162).

Değişim/Dönüşüm Kapı ve Eşik

Masalarda kahramanlar başka kılıklarda karşımıza çıkmaktadır. Mesela şehzadeler güvercin şeklinde olabilir. “Bahtiyar ile Hoptiyar” adlı masalda güvercin donundaki şehzade evlendiği sultanı saraya sokmak için onu sarayın kapısında oturtur ve uşaklarla karşılaşmasını sağlar. Kendi adını söyleyen sultanın içeri alınacağını

bildiğinden bu yolu seçer (Tezel, 2009, s.206-207). Peri sultanın elinde esir olarak tutulurken şehzade esirlikten ve güvercin donunda kurtulduğunda yakışıklı bir delikanlı olarak sarayın kapısından içeriye girer (Tezel, 2009, s.214).

“Ağlayan Nar ile Gülen Ayva” adlı masalda kahraman olan sultan kız olarak doğmuş fakat erkek olarak padişaha söylenmiştir. Uzun yıllar bunu saklayan sultan saklanamayacak olan noktada yani sünnet töreninde kendine hediye edilen tayı alarak uzaklara gider. Işığı takip ederek bir köşkün kapısına gelir. Kapıyı içeriden bir adam açar, o günden sonra gerçek cinsiyeti ile yani kız olarak köşkte çalışmaya başlar (Tezel, 2009, s.225-226).

“Beyoğlu ve Hıyar Kız” masalında beyin çirkin karısı hile ile katrana bulduğu güvercinleri kapı eşiğinde keser kanlarını oraya akıtır orada bir kavak yeşerir, yeşeren kavağın daha sonra kesilen dallarından birini alıp evine götürür bir kadının evinde o ağacın dalı bir kızın ruhunu taşıdığı için kıza dönüşür, bu kız kadın evden çıkıp kapıyı kapattığında ortaya çıkar (Uysal, 1989, s.6).

Yetkinlik Kapı ve Eşik

Masalarda kahramanın kapıyı bulması belli bir yetkinliğinin var olduğunu anlatır. “İhtiyar Kuş” adlı masalda, devlerin bulamadığı köşk kapısını padişahın oğullarından en küçüğü bulur (Tezel, 2009, s.236). Masalarda yetkinliğin yanında arayışlar sonuca kapılar vasıtasıyla ulaşmaktadır. “Fatma Nine” adlı masalda kapı kapı gezen Fatma nineye başka kapıyı çalması söylenmektedir (Tezel, 2009, s.333).

“Seksen Göz” adlı masalda sarayın kalın demirli kapısı herkese açılmaz Arap Lala tarafından korunmaktadır. Masal kahramanı Uğur dilenci kılığında gelip Arap Lala’yı ikna edince kapı gürültülü şekilde açılarak içeri alınır ve Arap Lala’nın evlatlığı olur (Tezel, 2009, s.263-264).

Masalarda mekâna ait olmayan kişiler yani mekâna girme yetkinliği olmayanlar mekânda olup biteni kapıyı dışarıdan dinleyerek öğrenirler. “Zan Uşakları” adlı masalda kadı, mekânın kapısını dışarıdan dinler ve olup biteni bu şekilde anlamaya çalışır (Uysal, 1989, s.21).

“Tılsımlı Kafes” adlı masalda kahramana kurtulması için kılıcını kapıya kadar geldikten sonra çekilmesi tavsiye edilir (Uysal, 1989, s.105).

“Padişahın Kırk Oğlu” masasında en küçük kardeş kılıcını çeker kapı ardında durur ve kapıda devi öldürür, daha sonra kırk kapının anahtarını elde eder, kapıları açar kırk odadan kırk kız çıkarır. Küçük kardeşin kırk kapıdan çıkarttığı kırk kız kırk kardeşe eş olur (Uysal, 1989, s.76-77).

Şamdan Kız adlı masalda kapıyı çalan kişi kızın babası olunca kapı açılmıştır. Masalarda mekân, yabancı ile yerliyi yani mekâna ait olan ile olmayanı kapı vasıtasıyla ayırmaktadır (Uysal, 1989, s.124).

“Güvercinler Padişahı Şemsi Bani” adlı masalda,

“Yaşlı kadın orayı terk etmekte olan develerden birinin kuyruğuna tutunarak çıkıp gitmiş fakat genç kız orada kalmış ve güvercinler padişahı ile evlenmiş. Dokuz ay sonra genç kızın güvercinler padişahından bir çocuğu olmak üzereymiş. Bu arada güvercinler padişahı genç kıza "Burası senin ve çocuğumuz için çok emin bir yer değil. Eğer diğer güvercinler senin burada olduğunu anarlarsa hepimizi öldürürler. Seni çok emin bir yere göndereceğim. Ben gerçek bir padişahın oğluyum, annem de babam da hayattadır, ismim de Şemsi Bani'dir. Bizim sarayımıza gittiğin zaman kapıyı çal ve kapıyı açan kişiye, "Kaybolan oğlunuz Şemsi Bani'nin hatırı için beni içeriye alın" de. Genç kız Şemsi Bani'nin söylediklerini aynen yerine getirmiş. Saraya vardığı zaman kapıyı çaldığında kendisine "Kimi arıyorsun genç bayan?" diye sormuşlar. "Bu sarayın hanımını çağırır mısınız?" demiş genç kız. Padişahın hanımı kapıya geldiğinde genç kız "Kayıp oğlunuz Şemsi Bani'nin hatırı için beni içeriye kabul edermisiniz?" demiş. "Bizim oğlumuzun kaybolduğunu nereden biliyorsun?" "Biliyorum. Eğer bilmeseydim burada olmazdım." demiş genç kız.” (Uysal, 1989, s.141).

Masalın devamında odada olan biten kapının dinlenmesi ve kapıya açılan delikten bakılması suretiyle öğrenilir. Masalda çalınan kapılar açıldığında istenmeyen durumlarla karşılaşılır. Dolayısıyla kapı aynı zamanda bilinmezliğe ve kaosa işaret eder (Uysal, 1989, s.142-143, 147). “Allı ile Fırdırlı” adlı masalda konağa giren Fırdırlı kıza getirdiği çorbayı kapıdan verir (Uysal, 1989, s.164).

Korunan ve Kilitlenen Kapılar

“Doğruluk” adlı masalda kahraman, sultan için hazırladığı ilacı kilitli bir oda kapısı ardında gizlice hazırlar (Tezel, 2009, s.450). Kırk Haramiler adlı masalda Mısır Sarayı'nın tüm kapıları oda kapıları da dâhil koruma amaçlı zincirlere bağlı aslan ve kaplanlarla donatılmıştır (Tezel, 2009, s.432). Sihirli Çeşme adlı masalda sarayın bir kapıcısı olduğu dile getirilmektedir (Tezel, 2009, s.437-438). “Doğruluk” adlı masalda

sarayın kapıcı başısının olduğundan söz edilmektedir (Tezel, 2009, s.458). “Keloğlan’ın Ali Cengiz Oyunu” adlı masalda sarayın kapılarını koruyan kapıcılardan bahsedilmektedir (Tezel, 2009, s.470). “Seksen Göz” adlı masalda sihirli koltuğun olduğu odadan bahsedilir bu ondanın korunması anahtarla kitlenen bir kapı vasıtasıyla sağlanmaktadır (Tezel, 2009, s.266). “Kazan Kafalı ve Balta Dişli Kız” adlı masalda ocaktaki kızın yani merkezdeki kızın çevresi kapı kilitlenerek sağlanmaktadır. Mekândaki içiçe yapı merkezden çevreye doğru tasavvur edilen yapı bu şekilde vurgulanır (Uysal, 1989, s.120). “Şamdan Kız” adlı masalda merkezde yani şamdanın içindeki kızın çevresi kapı kilitlenerek sağlanmaktadır (Uysal, 1989, s.123-124).

“Balıkçının Oğlu” adlı masalda Kral, âşık olduğu kızın kapısını mühürler (Uysal, 1989, s. 107). “Allı ile Fırdırlı” adlı masalda kapılar kilitlenme özelliği ile ifade edilir:

“Kız adamın evini, yerini görmek istemiş olacak. Bir arabaya biniyorlar. Az gidiyorlar, uz gidiyorlar; dere, tepe düz gidiyorlar; altı ay bir güz gidiyorlar. Arabanın çıkamayacağı bir yere varıyorlar. Arabayı geri gönderip bir süre de yaya yürüyorlar. Alkuşaklı, bir demir kapının önünde duruyor. İri bir anahtar çıkarıp açıyor. İçeri girince kıza kırk anahtar veriyor, ‘Burası benim evim diyor. Otuz dokuz odasını aç gör gönlünce gezip eğlen. Yalnız kırkınıcıyı açayım deme sakın!’ Günler sonra kızın içine bir kurt düşüyor. ‘Bakayım şurada ne varmış’ diye kırkınıcı odayı açıyor. Alacakaranlık bir oda. Tavana yakın küçük bir penceresi var. Kız buradan dışarıya bakıyor. Bir de ne görsün! Alkuşaklı yeni bir mezar açmış. Çukurun içinde ölünün ciğerini yiyor. Bunu görünce kızın ödü kopuyor. Kendini zar zor toparladıktan sonra kapıyı kilitleyip çıkıyor. Gömülüp kalıyor acı düşüncelere” (Uysal, 1989, s.161).

4.8.9. Tekerlemelerde Kapı ve Eşik

Masalların giriş tekerlemesi adı verilen bölümlerinde “eşik” gerçek ile sıra dışılığın birbirine harmanlandığı bir unsur olarak yer almıştır:

“Bir varmış, bir yokmuş. Zaman, zaman içinde, kalbur saman içinde... Deve tellal iken, horoz imam iken, manda berber iken, annem kaşıқта, babam beşikte iken... Ben babamın beşiğini tıngır mıngır salları iken, babam düştü beşikten, alnını yardı eşikten... Annem kaptı maşayı, babam kaptı küreği, gösterdiler bana kapı arkasındaki köşeyi...” (Tezel, 2009, s.45).

Ö ö Ömer

Belinde kemer

Bir taş atar

Tavşan tutar

Cabeye gider

Cabe kapısı kitli

Ömerin başı bitli (Aydın, 1964, s.3622).

Başım koydum yastığa

Gönlümü verdim Allaha

Allah, allah diyeyim de

Uçmak kapısı açılısın

Sübhanallah diyeyimde

Yedi cehennem yapılsın

Kolumdadır Gurhanım (İlyasova, 2005, s.160).

Kapı ve eşik çeşitli tekerlemelerde söz başı edilmiştir. Çanakkale’de çocuklar ramazan geceleri kapı kapı gezerek para toplarlardı. İlk gittikleri kapıda şu tekerlemeyi söylerler:

Allı kapı

Ballı kapı

Arkası büyük

Hanlı kapı (Demir, 1958, s.1749).

5. SONUÇ

Birey, toplum içinde varoluşunu içinde yaşadığı ve merkez olarak kabul edilen mekân yoluyla besler. Mekânın birçok unsuru vardır ve bu unsurlar birbiriyle ilişkilidir. Merkezin dışında onu kapsayan başka bir özerk alan vardır. Merkez çevre ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde merkezi etraflıca kapsayan ve dış alanı merkeze bağlayan bazı açıklıklar vardır. Bu açıklıklardan yatay olarak sürekliliği sağlayan kapı ve eşiktir. Kapı ve eşik mekânın başladığı ve bittiği noktadır. Kapı ve eşik noktası bu özelliğiyle mutlak bir sınırdır. Kapı ve eşik bir sınır olarak ve mekânda başlangıcı ifade eder. Kapı ve eşik çeşitli işlevleriyle merkez ile çevrenin ilişkisini belirler. Mekân dışında kapı bir temsil noktasına dönüşmüştür. Bu dönüşüm tüm mekânların kapıları için benzer şekilde gerçekleşmiştir. Eşik ise semantik olarak mekâna ve zamana vurgu yapılarak başka bir uzamı işaret etmiştir. Her mekân kapısının bütünleyeni olan eşik, zaman içerisinde bu işlevini neredeyse hiç kaybetmemiştir. Mekânın içinde kapı ve eşik çeşitli konumlandırılmalarında belirleyici bir yerdir.

Kapı ve eşığe dair birikim geleneğe bağlı toplumsal uygulamalarda somut biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda hayatın geçiş dönemlerinde kapı ve eşik birçok tören ve uygulamada vurgulanır. Bireyin doğup büyüdüğü mekân olan “ev” den ancak yeni bir “ev” var etmek için ayrılır. Bireyin yaşamının başladığı ve sürdüğü merkez, başka bir merkezin başlangıcı için değişir. “Evlenmek” kelimesini bu bağlamda değerlendirildiğinde yeni bir mekân edinilerek yeni bir toplumsal birimin kurulduğu anlamı oldukça açıktır. Dolayısıyla her ev bir aileyi ifade eder. Türk kültüründe bir mekân olarak “ev” merkez olarak kabul edilmiş, bu konudaki tasavvur bu yönde şekillenmiştir. Evin eşığının aşılarak başka bir eşığın atlanması ile gerçekleşen evlenme törenlerinde kapı ve eşik bölgesinde öbeklenen birçok inanış ve uygulama mevcuttur. Bu inanış ve uygulamaların birçoğunun bugün de devam etmesi, modern insanın bilinçaltında getirdiği kodların işbaşında olduğunun göstergesidir.

Çeşitli inanış, uygulama ve törenlere bakıldığında kapı ve eşğin anlamıyla beraber işlevinin azaldığı, şekil değiştirdiği, dönüştüğü hatta bazı noktalarda kaybolduğu tespiti oldukça önemlidir.

İlkel insan zihninde mit, mekânlarda içteki ve dıştaki arasındaki sınırlandırmayı ve sınır çizgilerini en baştan belirlemiştir. Türk kültüründe mekânın oluşumunda animizm ve natüralizm gibi öğeler yanında sosyal değerler öne çıkmış ve mekânlar oluşturulurken kültürel özellikler ifade edilmiştir. Çeşitli noktaları öne çıkan mekânın girişindeki kapı eşik hakkındaki uygulamalar, mitik dünya kavrayışını ve mitik eylemleri yansıtır. Mitik düşünmede bazen parça hem bütünü temsil eder hem de bütündür. Türk kültüründe mitik düşünme ile bazı mekân ve dünyanın bazı unsurları birleştirilmiştir. Türk kültüründe kapı ve eşik barınma mekânları içinde adeta erimiştir ve geleneksel dünya kavrayışıyla özdeşleşmiştir. Bunlardan biri mekânların açıklıkları yani sınırlar arasındaki geçiş noktası olan kapı ve eşiktir.

Türk kültüründe kapı ve eşik başka kültürlerde olduğu gibi kutsal sayılmıştır. Çeşitli şekillerde ifade edilen kutsallık, korkuyla karışık bir saygıyı da beraberinde getirmiştir. Bu durum belli uygulamalarda yasak ve kaçınmalarla birlikte yapılacak ve yapılmayacak davranış kalıplarının oluşmasına neden olmuştur. Mekânın kapı ve eşik bölgesinde eşik kültü oluşmuştur.

Kapı ve eşik kavramı, insanın kozmik bilgileriyle dünyayı algılama, biçimlendirme ve sembolleştirilmesi ile oluşmuştur. Sembolleştirilerek oluşturulan kavramsal anlamıyla kapı ve eşik, çeşitli kültürlerle ve inançlarla iç içe geçerek bugüne kadar taşınmış ve kendisi de ayrı bir kültülmüştür. Mekânda ruhlar için ayrılan yerlerden biri kapı ve eşik noktasıdır. Kapı ve eşik noktasında koruyucu ruh veya iyeler vardır. Türk mitolojisinde kapı ve eşik kültü yapısal ve semantik anlamıyla tamamıyla ilkel insan tasavvurunun izlerinin görüldüğü bir kültürdür. Bu kült, Gök Tanrı inancından ayrılan ve işlev anlamıyla koruyuculuk işlevinin öne çıktığı koruyucu ruh inancıyla beslenen, iye kategorisinde değerlendirilebileceğimiz bir tasavvuru temel alır. Bu bağlamda bu kült aynı zamanda bir iye kültürüdür. Kapı ve eşik noktası mekânın sıradan bir noktasıyken yapılan uygulamalarla eşik üzerindeki vurgu artmış dolayısıyla kültleşme olmuş ve eşik kelimesinin anlamı kültleşmeye bağlı olarak genişlemiştir.

Kutsallık, mekânın girişinden yani kapı ve onun tamamlayıcısı olan eşikten başlar. Tüm mekânlarda kutsal ve kutsal olamayana gönderme yapılır. Dinsel ve

dindışı mekânda belli noktalar kutsallaşmıştır. İçeriden ve dışarıdan olmak üzere iki yönlü düşünüldüğünde mekânların kapı ve eşikleri kutsal dünya ile dindışı dünyayı birbirinden ayırır. Bu bağlamda kapı ve eşik, dışarıdan içeriye doğru dindışından kutsallığa geçişin başlangıcı, içeriden dışarıya kutsallığın ve merkezin sona erişi olarak düşünülebilir. Kutsal mekânların merkezinin statü olarak yüksekliği eşikin ise düşüklüğü bu ayrıntıyı vurgular. Bu yüzden dini törenlerde eşik merkeze zıt olan semantik anlamlarla çeşitli uygulamaların yapıldığı yer olmuştur. Türk kültüründe kapı ve eşik ile ilgili birikim, onların mitik dönemden beri üzerine çeşitli yüklemelerin yapıldığı ve kutsallaşma süreci değişik düzlemlerde ilerlemiş zamanla kutsal ve mitik boyuta dini boyutun eklendiği bir formdur. Bu form kültürel olarak bütün yüklemeleri içinde barındırır ve kapsadığı tüm anlamlarla belirli bir kutsallığı ifade eder.

Kapı ve eşikte kutsal ile kutsal olmayan karşıtlığının vurgulandığı bir değer vardır. Dünya, dağ gibi doğal mekânlarda olduğu gibi insan tarafından yaratılan bütün mekânların keskin sınırları vardır. Mitlerde kapı ve eşik, kutsal ile dindışını, içeriye ve dışarıya, medenî ve vahşi dünyayı, tanıdık ve yabancıyı ayıran bir sınır olması işleviyle öne çıkar. İnsan tasavvurunda evrenden eve ulaşan düzlemde düşünüldüğünde mekânlar arasındaki ilişki benzerliklerin aktarılmasıyla oluşturulur. Evrenden eve ve evden evrene doğru tüm benzerlikler insan zihninde şekillenerek kollektif bilinçte yer almıştır.

Destanlarda kapı ve eşik çeşitli aşamaların ve durumların öncesi ile sonrasını ayıran temsili sınırdır. Aynı zamanda destanlarda kapı ve eşik gücün, sürekliliğin, zamansal ve mekânsal ayırımın çeşitli başlangıçlarla vurgulandığı bir mekân unsuru olmuştur. Türk destanlarında kapı ve eşik ev ve evren tasavvurunda özdeş düşünülmüştür. Destanlarda kahraman bir birey olarak çeşitli aşamalardan geçer. Kapı ve eşikle ifade edilen çeşitli sınırları geçebilen kahramanlar destanlarda önceki hallerinden farklı duruma geçirilir. Kahramanın merkezden çevreye veya içeriden dışarıya olan tüm yolculuklarında mekân ve mekânın kapı ve eşiklerinden bahsedilir.

Dinî tasavvufî dönemde kapı ve eşik Tanrı'ya ulaşma yolunda, tasavvur boyutunda dünyasal farklılıklara açılan ve ruhsal bir yolculuğun aşamalarını işaret eden bir sembole dönüşmüştür. Eşik, aynı zamanda bir yola çıkan ve kapılardan geçmeye hazır kişinin beklemeye başladığı yer için kullanılan bir soyutlamadır. İnsan beyni özellikle kültürel kavramları, kültürel göstergelerin soyutlanmış halleri yanında değişik tasarımlarla eşleştirir, değişik tasarımlar değişik imgeleri karşılar ya da

kelimelerin kavram alanları ilgi ve benzerlik gibi durumlarla genişler. Bu bağlamda kapı ve eşik sözcükleri geniş bir anlam alanına sahiptir. Türk tasavvuf düşüncesinde Tanrı'ya ulaşma yolunda merkez yani kapı olarak görülen şeyhin eşiği kutsal sayılmıştır. Bu bağlamda şeyh eşiğine yüz sürme şeyhe duyulan saygının ve bağlılığın ifadesidir. Bu bölümde incelediğimiz Türk kültürünün dini tasavvufi dönemindeki kapı ve eşik algısı temelinde var olan kültürel birikim oldukça değerlidir. Türk kültürünün erken çağlarında mekânı eşik olduğu düşünülen iye inancı, dini tasavvufi dönemde evliya inancına dönüşmüştür. Eşikte evliyanın kutsiyetinin olması eşiğin öpülmesinin, yüz sürülmesinin ve niyaz edilmesinin temelini oluşturmuş, çeşitli tarikatlarda sadece uygulamada önem atfedilen mekân unsuru olarak yaşamaya devam etmiştir. Bu durum, eşik kültürünün değişip dönüştüğünü ancak kaybolmadığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca kapı ve eşik sözcükleri için ilk anlam ve mecaz anlam olarak çeşitlendirebileceğimiz iki anlam alanı mevcuttur. Eğretileme, bir çeşit soyutlamadır. Soyutlama, toplumların evreni ve dünyayı algılama anlayışlarından doğar. Soyutlama, bireye var olduğu çağda bir görme tasavvuru kazandırır ve ayrıntıları bireyin düş gücüne bırakır. Bu bağlamda eğretileme toplum içinde bireyin kendisine aktarılan kültürel bilgiyi algılayıp yeniden organize ettiği bir süreci kapsar. Kapı ve eşik kelimeleri bu süreci yaşayan kelimeler olup eşik kelimesine yüklenen anlam derin bir eğretilemedir. Birçok kelimenin anlamını kapsayacak şekilde kullanılan eşik kelimesi, dini tasavvufi dönemden bugüne anlam ve kapsam alanı ile dinamik bir kültürel formun ve toplumsal tasavvurun göstergesidir. Özellikle dinsel mekânlarda kapı ve eşik her iki anlam alanını da genişletmiş bir mekân unsuru olarak karşımıza çıkar. Kapı ve eşik kelimelerine dair var olan tasavvur, İslam öncesi Türk kültüründe temelleri olan ve sonrasında Alevi Bektaşî, Mevlevî ve diğer tarikatların inaniş ve uygulamaları içinde şekillenen bir tasavvurdur.

Halk hikâyelerinde kapı ve eşik, tamamıyla dindışı bir mekânın unsurudur. Temel işlevi mekânı temsil etmek, sınırları ayırmak, içerdeki dışarıdaki ayrımını yapmak ve mekânı korumaktır. Halk hikâyelerinde mekânların kapı ve eşikleri oldukça çeşitlenmiştir. Şehir, kale, saray, konak, köşk kapı ve eşikleri ile bu mekânların bahçe, bağ ve ağıl kapı ve eşiklerine değişik işlevlerle anlatılarda yer verilmiştir. Halk hikâyelerinde mekânların kapı ve eşikleri sınırlama işleviyle öne çıkar. Türk kültüründe çeşitli mekânlarda mekânın merkezinden dışarıya doğru oluşturulan hiyerarşik bir yapı vardır. Bu yapıda bireyler ait oldukları statünün

gerektirdiği yerlerde konumlandırılmıştır. Halk hikâyelerinde bireyin mekândaki konumlandırılması kapı ve eşik bölgesinde ise bu durum o bireyin statüsü gereğidir.

Tezimizde mitik dönemde, destanlarda, dinî tasavvufî halk kültürü ve edebiyatında, âşıklık geleneği ve Türk halk hikâyelerinde, hayatın geçiş dönemlerinde, halk edebiyatının diğer türlerinde, çeşitli inanış ve uygulamalarda çok yönlü bir bakış açısıyla değerlendirdiğimiz mekânın kapı ve eşik unsuru Türk kültüründeki semantik yolculuğunda oldukça büyük değişim ve dönüşüme uğramıştır. Türk kültür tarihi boyunca eşleştirildiği kavramlarla anlamın iyileştiği ve kavram alanın genişlediği ya da anlamın kötüleşerek kavram alanının daraldığı tarafımızca tespit edilen -soyuttan somuta ve somuttan soyuta doğru uzanan düzlemde- kapı ve eşik, kültleşme de dahil üzerine birçok yüklemenin yapıldığı mekânın ana unsurlarından biri olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, V. (2004). Türklerin Ad koyma gelenekleri üzerine bir inceleme. *Milli Folklor Dergisi*, 16(61), 124-133.
- Acıpayamlı, O. (1954). Acıpayam meskeni ile ilgili adet ve inanmalar. *Ankara Üniversitesi DTDF Dergisi*, 12(3-4), 163-216.
- Acıpayamlı, O. (1961). *Türkiye 'de doğumla ilgili adet ve inanmaların etnolojik etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Acıpayamlı, O. (1978). Pertuvan'da kız isteme ve düğün. *Antropoloji Dergisi*, 11, 39-46.
- Acıpayamlı, O. (1982). Acıpayam'da düğün folkloru. *Antropoloji Dergisi*, S.11, 17-38
- Adam, B. (2002). *Yahudilik ve Hristiyanlık açısından diğer dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aday, E. (2019). Afyonkarahisar yöresi halkbilimi ürünlerinde eski Türk inançlarının izleri. *VIII. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu*, Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Belediyesi, 233-243.
- Aigle, D. (2014). *The Mongol empire between myth and reality*. Boston: Brill Academic Publication.
- Akalın, L. S. (1954). *Erzurum bilmeceleri*. İstanbul: Erzurum Lisesi Folklor Kolu Yayınları.
- Akçın, F. (1961a). Yurdun çeşitli yerlerinden bilmeceler/bulmacalar I, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(142), 2388-2390.
- Akçın, F. (1961b). Yurdun çeşitli bölgelerinden bilmeceler II, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(143), 2424-2426.
- Akçın, F. (1961c). Yurdun çeşitli yörelerinden bilmeceler IV, *Türk Folklor Araştırmaları*, 7(145), 2484-2486.
- Akçın, F. (1961d). Yurdun çeşitli yörelerinden bilmeceler VI, *Türk Folklor Araştırmaları*, 7(149), 2594-2597.
- Akçın, F. (1965a). Yurdun dört bucağından deyimler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(193), 3828-3831.
- Akçın, F. (1965b). Yurdun dört bucağından deyimler II, *Türk Folklor Araştırmaları*, 9(195), 3880-3882.
- Akçın, F. (1965c). Yurdun dört bucağından ve yöresinden deyimler III, *Türk Folklor Araştırmaları*, 9(196), 3920-3923.
- Akçın, F. (1966). Yurdun dört bucağından ve yöresinden deyimler V, *Türk Folklor Araştırmaları*, 9(198), 3957-3959.
- Akıncı, R.E. (2009), *Batı Moğolistan Tsengel Tuvaları 'nda Şamanizm, şaman olma ve kozmoloji ilişkisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Akman, M. (2006). *Balıkesir yöresinde ahilikten kalma tören ve uygulamalar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akmataliyev A. ve Mukasov, L. (2013). *Kırgız destanları 13 Canış Bayış*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akmataliyev vd. (2010). *Kırgız destanları 9 Er Soltonoy*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (1984). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü II*. (4. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akyol, N.S. (2006). *Adana (Merkez) halk kültüründe halk inançları bayramlar ve törenler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alekseyev, N. A. (2013). *Türk dilli sibiryalı halklarının şamanizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Algar, H. (1991), “Arslan Baba” maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, C.3, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 400.
- Alimova, C. (2017). *Kırgız destanları 14 Coodarbeşim destanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aliyev, R. (2021). *Azerbaycan folkloru (Janr sistemi ve teorik açıklamalar)*. Bakü: İksad yayınevi.
- Alpısbayeva, V. (2010). *Kazak destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Altınlı, İ. E. (1986). *Yerbilimleri sözlüğü*. Ankara: Maden Tetkik ve Arama Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Altunay, E. (2015). *Paganizm 1 kadim bilgeliğe giriş*, İstanbul: Hermes Yayınları.
- Altunel, İ. (1995). Gevrekli(Seydişehir-Konya) kasabası düğünlerinde gelin ve güvey motifi üzerine bazı tespitler. *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 80-85.
- Anadol, C. (1991). *Türk - İslam medeniyetinde ahilik kültürü ve fütüvvetnameler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Anohin, A.V. (2006). *Altay şamanlığına ait materyaller*. (Çev. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyermanova). Konya: Kömen Yayınları.
- Arat, R.R. (1947). *Kutadgu bilig*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Arıkoğlu, E. ve Kuular, K.(2003). *Tuva Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arıkoğlu, E. (2005). *Örnekli Hakasça Türkçe sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arpacı, G. Y. (2012). *Gök tanrı inancının bilinmeyenleri din ve millet kavramları Akay Kine'nin bilgileri ışığında*. İstanbul: Çatı Kitapları.
- Artan, G. (1963). Gülnar folkloru: dualar ve ilençler. *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(166), 3054.
- Artan, G. (1966). Gediz'de derlenen bilmeceleler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(200), 4034.

- Artan, G. (1968). Sındırgı'da ninni ve maniler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 11(229), 5038-5039.
- Ashırkhanova, K. (2019). *Kazakistanda halk hekimliği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aslanoğlu, İ. (1972). Divriği'de düğün adetleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 13(270), 6202-6205.
- Ata, A. (1997). *Rabguzi kisasü'l-enbiya I*. (Giriş-Metin-Tıpkıbasım). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ataman, S. Y. (1964). Kıbrıs türküleri ve düğün ddetleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(177), 3347-3350.
- Ataman, S.Y. (1992). *Eski Türk düğünleri ve evlenme ritleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Atmaca E. ve Adzhumerova R. (2010). Kapı ve eşik kelimeleri üzerine, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, 12(2), 23-45.
- Avespayeva, P. ve Elbekov, T. (2013). *Kazak destanları 9*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, O. (1964). Kızılören köyü tekerlemeleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 9(186), 3620-3623.
- Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati. (2006). II. Cild (E-K). (Haz. Alihaydar Orucov, Behruz Abdullayev, Nergis Rahimzade). Bakı: Elm Neşriyyatı.
- Bachelard, G. (1996). *Mekânın poetikası*. (Çev. Aykut Derman). İstanbul: Kesit Yayıncılık ve Matbaacılık.
- Bahçeci, M. (1956). Yenice Armutçuk köyü bilmeceleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 4(88), 1404-1406.
- Bahçeci, M. (1957). Yenice Armutçuk köyü bilmeceleri II, *Türk Folklor Araştırmaları*, 4(90), 1439-1441.
- Balcıoğlu, D. (1957). Halk bilmeceleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 4(93), 1485-1486.
- Balcıoğlu, N. R. (1959). Doğu Anadolu'da yaşıyan gelenekler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 5(118), 1911.
- Baldick, J. (2011). *Hayvan ve şaman: Orta Asya'nın antik dinleri*, İstanbul: Hil Yayın.
- Bapaeva, J.M. (2013). *Tuva şamanizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Baskakov, N. A. (1991). *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü*. (Akt. Abdülmecit Doğru-İsmail Kaynak). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Başgöz, İ. (1993). *Türk bilmeceleri I-II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Batur M. (1958). Gölpazarı folklor ve etnografyasında bilmeceler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 5(108), 1734-1737.
- Batur, E. B. ve Cihan, A. (2009), *Diyarbakır bedduaları*. Lanet Kitabı. (Editor: Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 271-191.
- Bayat, A. H. (1988), Türk folklorunda akıl hastalıkları, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 59-82.

- Bayat, Ali Haydar (1992), Anadolu tıbbi folklorunda göz hastalıkları, *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, (IV. Cilt Gelenek, Görenek ve İnançlar)*, 43-58.
- Bayat, F. (2007a). *Türk mitolojik sistemi 1 (ontolojik ve epistemolojik bağlamda türk mitolojisi)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2007b). *Türk mitolojik sistemi 2 (kutsal dışı-mitolojik ana, Umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler-iyeler ve demonoloji)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Baydemir, H. (2009). Özbekistan’da ölüm adetleri. *Turkish Studies*, 4(8), 662-683.
- Bayram, B. (2004). *Alankay Batır destanı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baysan, M. (2016). *Kütahya ve yakın çevresinde halk hekimliği ile ocak kültü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bekki, S. (2007). *Maaday kara destanı*. İstanbul: Manas Yayınları.
- Beydili, C. (2003). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. (Çev. Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Beyhan, A. İ. (1958). Niğde ve dolaylarından derlenen atasözleri I, *Türk Folklor Araştırmaları*, 5(105), 1671-1673.
- Bolulu, O. (1956). Reşadiye’de inançlar, *Türk Folklor Araştırmaları*, 4(88), 1397-1399.
- Boratav, P. N. (1984). *100 soruda türk folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bozdoğan, M. (2013). *Türk halk hikâyelerinde imtihan motifi üzerine bir inceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Bozyiğit, A. E. (1972). Atasözü ve deyimlerimizde meslekler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 14(276), 6368-6378.
- Bulut, M. vd. (2019). Dünden bugüne hıdrellez pratikleri. *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gelenek Görenek İnançlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 79-92.
- Büyükokutan, A. (2011). *Muğla yöresi kadın merkezli geleneksel uygulamalarla bu uygulamalara bağlı sözlü ürünlerin işlevleri üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış Doktora tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Cassirer, E. (2005). *Mitik düşünme sembolik formlar felsefesi II*. Ankara: Hece Yayınları
- Cebecioğlu, E. (2014), *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları.

- Cengiz, D. (2005), *Nevruz bayramı merasiminin Azerbaycan ve Türkiye'de icrası melo-poetik esaslarının hususiyetleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Bakü: Baku Music Academy,
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: At The Clarendon Press.
- Cooper, J.C.(1987). *An illustrated encyclopadeia of traditional symbols*. London: Thames&Hudson.
- Çaldağ, M. M. (1964). Beşikdüzü ve yöresinde söylenen bilmeceler I, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(179), 3427-3431.
- Çelebioğlu, A. (1995). *Türk ninniler hazinesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Çepel, H. (2011). *Hitit büyü ritüelleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetin, Ç. Z.(2005). Tatar Türklerinin düğün geleneği. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 93- 119.
- Çetin, Ç.Z.(2008), Tatar Türklerinde cenaze merasimleri. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(1), 155-168
- Çıblak, N. (2005). *Mersin tahtacıları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Çığ, M. İ. (2006). *İbrahim peygamber Sümer yazılarına ve arkeolojik buluntulara göre*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çınar, A.A. (1990). Bursa yöresinde hıdırellez ile ilgili bazı inanışlar. *Millî Kültür Dergisi*, 72, 13-15.
- Çiftoğlu, A. (2009). *Bedduaların anlam açısından incelenmesi*. Lanet Kitabı. (Editor: Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 7-61.
- Çinpolat, S. (2009). *Karaçay halk inanışları ve uygulamalarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). Türk halk kültüründe tör/başköşe kavramı ve anlam yaratmadaki simgesel sürekliliği. *Türkbilig Dergisi*, 7, 33-44.
- Çudoyakov, A.İ. (2007). *Şor destan incelemeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çulha, T. (2006). *Karaycanın kısa sözvarlığı*. Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Davletov, T.B. (2006). *Huban Arıç*. Ankara: Yayınları.
- Demir, N. ve Demir, F. (2011). *Türk ninnileri*. Ankara: Edege Akademi Yayınları.
- Demir, Y. (1958). Gelenekler ve görenekler Çanakkale'de çocuk adetleri. *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(8), 1749-1750.
- Demir, Y. Ö. (1960). Diyarbakır'ın Dicle ilçesinden türküler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(131), 2170.
- Demiray, M. G. (1963a). Gemerek ve Çepni'de bilmeceler I, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(172), 3240-3243.
- Demiray, M.G. (1963b). Gemerek ve Çepni'den bilmeceler II, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(173), 3267-3269.

- Demiray, M.G. (1966a). Gemerek'ten atasözleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(205), 4161.
- Demiray, M.G. (1966b). Bedesten köyü folkloru, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(209), 4256-4258.
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya dinlerine giriş tanrılar, ritüel, tapınak*, İstanbul: Ay ışığı Yayınları
- Demirci, K. (2015). *Yahudi mistisizmi veya kabalacılık inançlar ve tarih*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Demirel, F. (1972). Bir güldeste: maniler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 14(274), 6296.
- Dilçin, C. (1983). *Yeni tarama sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dilek, İ. (2014). *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Grafiker Yayıncılık.
- Dilek, İ. (2020). Kült kavramı ve söz kültürü. *Bilig Dergisi*, 95, 47-77.
- Direnkova, N.P. (2014), *Altay ve Teleüt Türklerinde şamanizm*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Doğan, L. (2014). *Türkmen atasözleri (Türkmen nakılları)*.(2.baskı). Edirne: Parafik Yayınevi.
- Doğan, Ş. (2011). XIV.-XV. yüzyıl Türkçe tıp metinlerinde halk hekimliği izleri. *Milli Folklor*,23(89), 120-132.
- Doğanay, S. (2013). *Mabet ve hükümleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Durkheim, E.(2005).*Dini hayatın ilkel biçimleri*. (Çev. Faruk Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Duymaz, A. (2001). Kerem ile Aslı hikâyesi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Duymaz, A. (2019). Eşik kültürü ve Taptuk'un eşiğindeki Yunus Emre. *Balıkesir: Akad*, 5(10-11), 1-19.
- Egimbaeva, S. (2012). *Kırgız destanları 10 Güldana-Askazan Batır*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Elçi Coşkun, A. (2010). Bulgaristan/Deliorman aleviliğinde kırklar bayramı(nevruz) ve hıdrellez. *Milli Folklor Dergisi*, 86, 58-67.
- Elçin, Ş. (1960). Eşme'nin Yeleğen köyü bilmeceleeri. *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(133), 2199-2200.
- Elçin, Ş. (1963a). Tosya'da Ay ve Güneş hakkında inanmalar. *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(169), 3139-3140.
- Elçin, Ş. (1963b). Türk atasözlerinde at, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(171), 3189-3192.
- Elçin, Ş. (1964). Mecitözü Çorum bilmeceleeri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(177), 3367-3370.
- Elçin, Ş. (1989). *Türk bilmeceleeri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*.(Çev. İsmet Birkan). İstanbul: İmg Kitabevi.

- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi*. (Çev. Ali Berktay). Ankara: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*. (Çev. Mustafa Ünal). Konya: Serhat Kitabevi.
- Elmas, Y. (1959). Vezir Köprü folkloru: Adatepe köyünde söylenen maniler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(122), 1933-1996.
- Elmas, Y. (1961). Kadamut manileri I, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(140), 2351-2353.
- Emiroğlu K. ve Aydın, S. (2003). *Antropoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Epstein, P. (2000). *Kabala musevi mistiklerinin yolu*. İstanbul: Dharma Yayınları.
- Eraslan, K. (1999). *Mevlâna sekkâki divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (1991). *Karşılaştırmalı Türk lehçeleri sözlüğü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erdem, C ve Demir, T. (2010). Bektaşilik öğretilerinde terim ve kavramlar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 55, 437-470.
- Erden, A. (1973). Burhaniye köylerinde konutla ilgili adet ve inanmalar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, 8, 53-66.
- Eren, M. (1992). *Kocaavşar Köyü ve tarihte Avşarlar*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ergin, M. (2002). *Orhun abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergun, M. ve İbrahimov, G. (2000). *Başkurt halk destanları*. Ankara: Türksoy Yayınları.
- Ersal, M. (2009). *Alevi inanç-dede ocakları üzerine bir örneklem: Veli Baba Sultan ocağı*. Almanya: Alevi-Bektaş Kültür Enstitüsü Yayınları.
- Esen, G. (1961). Kocaeli Değirmendere köyünde düğün, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(139), 2320-2324.
- Esin, E. (1985). *Türk kültür tarihi İç Asya'daki erken safhalar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Esin, E. (2001). *Türk kozmolojisine giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Esin, E. (2006). *Türklerde maddi kültürün oluşumu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Fedakar, S. (2016). *Özbek destanları 5 Rüstem Han destanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Genep, A.V. (2022). *Geçiş Ritleri*. (Çev. Oylum Bülbül Beşler). İstanbul: Nora Kitap.
- Gökbel, A. (2007). *Anadolu'da Varsak Türkmenleri*. Ankara: AKM Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş Velî Vilâyetnâme*. İstanbul: İnkilâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Mevlevî âdâb ve erkânı*. İstanbul: İnkilâp ve Aka Kitabevi.

- Gölpınarlı, A.(1977). *Tasavvuftan dilimize geçen deyimler ve atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınevi.
- Gömeç, S. (2011). *Şamanizm ve eski Türk dini*. (2. baskı). Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gönenç, A. (2011). *Antalya ili Korkuteli ilçesinde halk inanışları ve halk hekimliği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Görmüş, Ş. (1970a). Maçka'dan inanışlar, *Türk Folklor Araştırmaları*, 12(250), 5628.
- Görmüş, Ş. (1970b). Karadeniz Maçkasından bilmececeler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 13(253), 5718-5720.
- Graves, R. (2010). *Yunan mitleri*. (Çev. Uğur Akpur). İstanbul: Say Yayınları.
- Gülensoy, T. (2002). *Manas Destanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, U. (1995), Ritüeller ve hıdrellez. *Millî Folklor Dergisi*, 26, 2-3.
- Güneş, R. (2019). *Âşık Garip hikâyesi (inceleme-metin)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güney, E. (1994). *Jeoloji- jeomorfoloji terimleri sözlüğü*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Güney, E. (2003). *Yerbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Gürer, Y. (2008). *Kuluncak'ta yaşayan alevilerde dini hayat ve yaygın halk inanışları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürkan, S.L. (2012). *Yahudilik*. (4. Baskı). İstanbul: İsam Yayınları.
- Güzel, A. (1999). *Abdal Mûsâ velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hamarat, Z. (2015). *Bayramiye tarikatı menakıbı Hacı Bayram Veli ve halifeleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları,
- Hançerlioğlu, O. (2010). *Dünya inançları sözlüğü*.(5. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harman, Ö. F. (2001). “İsmâil” maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, C.23, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 76-80.
- Harva, U. (2014). *Altay panteonu mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*.(Çev. Ömer Suveren). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Hooke, S. H. (1993). *Ortadoğu mitolojisi*.(Çev. Alâeddin Şenel). İstanbul: İmge Kitabevi.
- İlyasova, K. (2005). *Türkmen halk urum inançları*. Aşkabat: Türkmenistan Milli Medeniyet Miras Merkezi.
- İnan, A. (1952). Müslüman Türklere şamanizm kalıntıları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(4), 19-30.
- İnan, A. (1962). Eşik hakkında bazı inançlar. *Türk Folklor Araştırmaları*, 7(150), 2619.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün şamanizm materyaller ve araştırmalar*, Ankara: TTK Basımevi.
- İnan, A. (1987). *Makaleler ve incelemeler*. Ankara: TTK Basımevi.

- Jumadilova, M. vd. (2015). *Kazak destanları 10*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kadirzade, K. İ. (2005). *Adetler inançlar ve Türklerin soy kütüğü meselesi*. (Akt. Prof. Dr. Ahmet Doğan). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaftancıoğlu, Ü. (1974). *Koroğlu kolları halk destanları*. İstanbul: Büyük Dağıtım Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2005). *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri*. Ankara: Babil Yayıncılık.
- Kalay, E. (1996). Edirne'de nevrüz ve hıdırellez. *Millî Folklor Dergisi*, 8(4), 7-9.
- Kaldar, Ü. (2008). *Adana ili Yumurtalık ilçesi halk kültürü ve edebiyatı üzerine bir inceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kara, M. (1992). *Tasavvuf ve tarikatlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karaçalı, A. (2008). *Maraşlı Âşık Behlül Ali*. Ankara: TDK Yayınları.
- Karadeniz, F. (1968). Fındık toplama zamanında söylenen maniler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 11(224), 4701.
- Karakaş, A. (2005). *Feki halk kültürü araştırması*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakum, A. (2008). *Muğla yöresi halk inanç ve uygulamalarının değişim ve dönüşüm dinamikleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaoğlu, H. (2004). Kahramanmaraş ve çevresinde yaşayan halk inançları. *Kahramanmaraş Sempozyumu*. Kahramanmaraş Belediyesi, 997-1014.
- Karataş, H. C. (1968). Artvin ve Kars'ta bazı inanış ve adetler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 11(228), 5011-5013.
- Kartal, N. (1964). Halktan özdeyişler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(178), 3396-3398.
- Kartal, N. (1965). Halktan maniler ve özellikleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 9(187), 3669-3673.
- Kasımoğlu, S. ve Öcal, O. (2005). *Türkiye'de 2005 yılında yaşayan geleneksel kutlamalar*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını.
- Kâşgarlı Mahmûd (2005). *Divân-ı Lügâti't-Türk*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kaya, D. (1972a). Sivas'ın Acıyurt köyünden derlenen mâniler-II, *Türk Folklor Araştırmaları*, 14(278), 6416-6419.
- Kaya, D. (1972b). Sivas'ın Acıyurt köyünden derlenen mâniler IV, *Türk Folklor Araştırmaları*, 14(280), 6486-6489.
- Kaya, D. (2009). *Âşık Şenlik'in Salman Bey ile Turnatel Hanım hikâyesi*. Sivas: Vilâyet Kitabevi.
- Kaya, E. (1968a). Van Bedduaları II, *Türk Folklor Araştırmaları*, 11(222), 5129-5134.
- Kaya, E. (1968b). Van Bedduaları III, *Türk Folklor Araştırmaları*, 11(234), 5178-5181.
- Kaya, E. (1970). Van Duaları I, *Türk Folklor Araştırmaları*, 13(255), 5769-5772.

- Kayabaşı, O. A. (2016). Taşeli yöresi Tahtacılarının geçiş dönemlerinde mitolojik unsurlar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Dergisi*, 78, 139-158.
- Keskin, Y. M. (2001). *Kırsal kesimde yaşayan Alevilerde doğum geleneğine ilişkin inanç ve uygulamalar (Elazığ Sün ve Sedeftepe köyleri örneği)*. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6, 41-54.
- Kılıçözlü, Z. (1966). Esnaf loncalarının piri: Ahi Evran, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(206), 4192.
- Killi Yılmaz, G. (2013). *Hakas destanları Altın Taycı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kocabıyık, E. (2014). *Aynadaki Narkissos*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Koç, K.vd.(2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Koçak, A. (2003). Zengî Ata'nın menkabeleri, türbesi ve bayramı üzerine, *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 25, 105-114.
- Koçak, E. S. (1960). Gaziantep'ten türkü gelenek ve atasözleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(131), 2169.
- Köktekin, K. (2007). *Yusuf Emiri divanı (giriş -inceleme -tenkitli metin- sözlük-tıpkıbasım)*. Erzurum: Fenomen Yayınları,
- Köktürk, M. (1972). Yozgat manilerinde yergi, *Türk Folklor Araştırmaları*, 14(276), 6372-6375.
- Köprüdüz, İ. H. (2019). *Siverek halk hekimliği uygulamaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Köprülü, F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3(6), 106- 115.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2016). *Türk kültüründe ateş ve ocak kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2017). Edremit ve Burhaniye tahtacılarında hıdırellez, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(37), 275-292.
- Küçükbezirci, S. (2006). *Konya halkbilimi*. Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Labecka-Koecherowa, M. (1995). Şaman Ayini Yeniden Yapılanma Deneyi. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 12(12), 77-98.
- Levi-Strauss, C. (2000). *Hüzünlü dönenceler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lvova vd. (2013a). *Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşleri: Kâinat ve zaman, nesnelere dünyası*. (Çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E.L. vd. (2013b). *Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşleri: insan ve toplum* (Çev. M.Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

- Lvova, E.L. vd. (2013c). *Güney Sibiryaya Türklerinin geleneksel dünya görüşleri: simge ve ritüel* (Çev. M. Ergun), Konya: Kömen Yayınları
- Macfie, J.M. (2000). *Hint efsaneleri* (Çev. H. Yılmaz). İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Makas, Z. (1987). *Türk mili kültüründe nevrüz*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Malcıoğlu, R. (1968). Bursa'da hıdrellez, *Türk Folklor Araştırmaları*, 11(222), 4634-4636.
- Malov, S. (2005). Sarı Uygurlarda şamanlığın kalıntıları. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 5(2), 391-399.
- Malta Muhaxheri, N. (2016). Kosova Türklerinin evliliğe bağlı inanış ve uygulamalarında eşğin yeri. *Türkiyat Mecmuası*, 26(2), 287-292.
- Manov, A. (2001). *Gagauzlar (Hristiyan Türkler)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (Çev. O.Akınhay-D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Masca, M. ve Karagül, M. (2017). Barış ve refahın tesisinde ahilik kültürü ve sosyal sermayenin rolü. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7(2), 1-18.
- Mehmet, A. (2011). *Uygur halk destanları 3*. Ankara: TDK Yayınları.
- Melikoff, I. (2010). *Hacı Bektaş* (Çev. Turan Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Mirzayev, T. ve İşankul C. (2011). *Özbek destanları 4 Huşkeldi ve Belagerdan*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mukasov, M. (2013a). *Kırgız Destanları 12 Seyitbek*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mukasov, M. (2013b). *Kırgız destanları 11 Kurmanbek*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mustafayev, B. (2013). Adriyatik'ten Çin Seddine uzanan nevrüz geleneği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3(3), 60-73.
- Necip, E. N. (1995). *Yeni Uygur Türkçesi sözlüğü* (Çev. İ. Kurban). Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Nemeth, G. (1990). *Kumuk ve Balkar Türkçesi sözlüğü* (Çev. K. Aytaç). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Novruzova, G. (2005). *Dağıstan Derbent bölgesi Terekeme Türklerinin dini hayatı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ocak, A.Y. (1989). *Türk folklorunda kesikbaş*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2002). *Alevi ve Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri*. (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Okuşluk Şenesen, R. (2011). Türk Halk kültüründe bolluk ve bereketle ilgili inanç ve uygulamalarda eski Türk Kültürün izleri. *Folklor/Edebiyat*, 17(66), 209-228.
- Oraltay, H. vd. (1984), *Kazak Türkçesi sözlüğü*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.
- Orhan, T. (1959). Divriği'den atasözleri ve tabirler I, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(122), 1990-1993.
- Orhan, T. (1960). Divriği'de atasözleri ve tabirler II, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(126), 2072-2074.
- Orta, N. (1963). İçel folkloru: Mersin'de inançlar ve düş yorumları. *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(166), 3063.
- Orta, N. (1967). Demircidereden bilmeceler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(211), 4341.
- Ögel, B. (1978). *Türk kültür tarihine giriş 2*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (1993). *Türk mitolojisi, kaynaklar ve açıklamaları ile destanlar I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi, kaynaklar ve açıklamaları ile destanlar II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öger, A. (2003). *Tarsus yöresi dağ köylerinde geleneksel halk kültürü üzerine bir inceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öger, A. (2012). Uygur Türklerinin doğum adetleri, *Turkish Studies*, 7(1), 1679-1694.
- Öngöz Z. (1963). Birecik'ten İlençler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(168), 3330
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve çevresinde hayatın çeşitli safhalarıyla ilgili batıl inançların ve büyüsel işlemlerin etnolojik tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, S. V. (1995). *Yüz soruda ilkelerde din, büyü, sanat, efsane*. (3. Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Örnek, S.V. (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özaslan, A. (2012). *Halk hekimliğinde ocaklık kurumu ve Araban (Gaziantep) ilçesi örneğinde kadın ocaklılar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özçelik, M. (2011). *Minyatürlerle Yunus Emre menkıbeleri*. Ankara: Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı.
- Özdoğru, C. (1968). Adana ve yöresinde düğün gelenekleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 11(228), 4796-4798.
- Özdoğru, C. (1971). Sinop köylerinde düğün, *Türk Folklor Araştırmaları*, 13(267), 6109-6112.
- Özen, Ş. Ş. (2021). *Kadirilik'te Adab ve Merasimler (Eşrefiyye-Rûmiyye)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Özergin, M. K. (1966). Erzurum bilmeceleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(215), 4132-4134.
- Özkan, A. (2013). *Eşrefoğlu Rûmî hayatı, tasavvufi görüşleri ve Eşrefiyye tarikatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Özmen, A. (1996). Kars yöresinde nevrüz bayramı. *Bilge Dergisi Nevruz Özel Sayısı*, 8, 5-9.
- Özmen, İ. (1998a). *Alevi Bektaşî şiirleri antolojisi (13.-14.-15. yüzyıl)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İ. (1998b). *Alevi Bektaşî şiirleri antolojisi (16. yüzyıl)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İ. (1998c). *Alevi Bektaşî şiirleri antolojisi (17.-18. yüzyıl)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İ. (1998d). *Alevi Bektaşî şiirleri antolojisi (20. yüzyıl)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öztürk, C. (1960). Şeyh Osman köyü bilmeceleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(126), 2074-2076.
- Özyetgin, A.M. (1996). *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına ait yarlık ve bitiklerin dil ve üslup incelemesi (inceleme-metin-tercüme-notlar-dizin-tıpkıbasım)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Paasonen, H. (1950). *Çuvaş sözlüğü*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Pekacar, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Perrin, M. (2015). *Şamanizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Potapov, L.P. (2012). *Altay şamanizmi*. (Çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Potapov, L. P. (2014). *Altaylılar etnik yapıları ve kültürel varlıkları*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Poyrazoğlu, O. A. (2006). *Ercişli Emrah ile Selbi Han hikâyesi*. İstanbul: Erguvan Yayınevi.
- Prokofyeva, Y. D. (2014), *Sibiryâ halklarının şaman kostümleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Radloff, W.(1994a). *Sibiryâ'dan II*. (Çev. A. Temir). İstanbul: MEB Yayınları.
- Radloff, W.(1994b). *Sibiryâ'dan III*. (Çev. A. Temir). İstanbul: MEB Yayınları.
- Radloff, W. (2008). *Türklük ve şamanlık* (Çev. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu). İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Radloff, W. (2015). *Kuzey Türk boylarının halk edebiyatından örnekler*. (Haz. Tülay Çulha). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Revnaçoğlu, C. S. (2003). *Eski sosyal hayatımızda tasavvuf ve tarikat kültürü* (Haz. M. Doğan Bayır, İsmail Devişoğlu). İstanbul: Kırkambar Kitaplığı).

- Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların eski dini* (Çev. A. Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar* (Çev. A. Kazancıgil). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi
- Sakaoğlu S. ve Duymaz A. (2012). *İslamiyet öncesi Türk destanları*. (7.Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sakaoğlu, S. (1970). Tokat atasözleri ve tabirleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 12(251), 5658.
- Sarı, Ergün (1971). Bilmecelerimiz ve Kapuköy'den bilmeceler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 13(268),6151-6153.
- Sarihan, Z. (1964). Ladik Folkloru/Aşağıyazı köyünden bilmeceler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(178), 3405.
- Sarihan, Z. (1966). Karapınar Akçayazı köyü düğün gelenekleri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(204), 4130-4132.
- Sarıtaş, S. (2009). *Ev ve yuvaya yönelik beddualar*. Lanet Kitabı. (Editor: Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 345-353.
- Saygı, O. (1964). Erzurum dolaylarından maniler (bilmeceler), *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(179), 3434.
- Schimmel, A. (1995). *Hz. Muhammed* (Çev. O. Aytolu). İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler tarihine giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Sengirbayev, M. J. (2007). *Kazak destanları 4 Kırım'ın kırk batırı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Serinsu, A. N.vd. (2009). *Dini terimler sözlüğü*. Ankara: MEB Yayınevi.
- Seroşevsky, V. L. (2007). *Saka Yakutlar* (Çev. A. Acaloğlu). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Sever, M. (2017). *Ahmed Yesevî'nin III. halifesi Hakîm Süleymân Ata hikmetler ve kıssalar*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Sevindik, H. (2011). Nevşehir ilinde geleneksel doğum uygulamaları. *1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*, Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi Yayınları, 115-131.
- Sinoğlu, S. (2017). *Rize ilinde geleneksel halk hekimliği uygulamaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Soury, J. (2008). *Karşılaştırmalı mitoloji ışığında İsrail dini* (Çev. Harun Güngör ve İbrahim Açmaz), İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Sönmez, H. (1970). Erzincan manileri, *Türk Folklor Araştırmaları*, 12(255), 5776.
- Söylemez, M. vd. (2015). *Cahiliye Araplarının ulûhiyet anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Sulti, R. (1998). *Edigey destanı*. Ankara: Türksoy Yayınları.
- Sunar, C. (1975). *Melamilik ve beктаşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

- Sümbüllü, Y.Z. ve Ustavdic, E. (2012). Boşnak halk kültüründe doğum geçiş merasimi üzerine tespit ve değerlendirmeler. *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 152-178.
- Şeker, B. (1966). Bütün cephe ve yönleriyle Refahiye folkloruna toplu bakış V, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(205), 4163-4169.
- Şentürk, A. (1970). Malatya'nın Yeşilyurt İlçesinde Bazı İnanışlar, *Türk Folklor Araştırmaları*, 13(256),5794.
- Şentürk, M.G. (2019). *İslahiye'de (Gaziantep) halk hekimliği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şeyh Süleyman Efendi. (1298). *Lûgat- i Çağatay ve Türk -i Osmanî*. İstanbul.
- Tanman, M. B. (1991). "Arakiyye" maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, C.3, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 266-267.
- Tanman, M. B. (1996). "Hacı Bektâş-ı Veli Külliyesi" maddesi., TDV İslam Ansiklopedisi, C.14, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 459-471.
- Tannagaşeva, N. N. ve Akalın, Ş.H. (1995). *Şor sözlüğü*. Adana: Türkoloji Araştırmaları.
- Tanyıldız, R. (1965). Devgeniş köyü monografisi ve folkloru, *Türk Folklor Araştırmaları*, 9(195), 3885-3887.
- Taş, H. (2008). Bir Alevi köyü: Bursa Şehitler köyünde evlenme törenleri. *Millî Folklor*, 20(80), 53-63.
- Taş, İ. (2011). *Türk düşüncesinde kozmogoni-kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları.
- Tatçı, M. (1998). *Yunus Emre Divânı*. (2. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatçı, M. (2016). *Divân-ı Hikmet*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayını.
- Tavkul, U. (2000). *Karaçay Malkar Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tavkul, U. (2011). *Nartlar Karaçay-Malkar mitolojisinin destan kahramanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Temür, N. (2009). Salar Türklerinde evlilikle ilgili âdetler. *Gazi Türkiyât Dergisi*, 1(5), 484-501.
- Tezcan, S. ve Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tezcan, S. ve Zülfikar, H. (1995). *Nehcü'l-Ferâdis I-II*. (metin tıpkıbasım). Ankara: TDK Yayınları.
- Tezel, N. (1955). Türk atasözleri IV, *Türk Folklor Araştırmaları*, 4(76), 1120-1122.
- Tezel, N. (2009). *Türk masalları*.(4. Baskı). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- Tiryaki, Ş. (2012). *Bekir Sıtkı Çobanzade'nin Kumuk dili ve edebiyatı tedkiki adlı eseri metin-inceleme-dizin*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Toparlı, R. (1992). *İrşâdü'l- MülûkVe's –Selâtîn*. Ankara: TDK Yayınları.

- Toparlı, R. vd. (2007). *Kıpçak Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Torun, A. (1998). *Türk Edebiyatında Türkçe fütüvvet-nâmeler üzerine bir inceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Toygar, H. K. (1961). Ankara folklorundan inançlar, *Türk Folklor Araştırmaları*, 6(141), 2367-2370.
- Tuna Kanar, T. (2017). *XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik teşrifatı: usûl-erkân ve törenler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Turan, F.A. (2008). Anadolu'daki hıdrellez kutlamalarında dair inanmalar. Ritüeller, yasaklar ve yaptırımlar. *Gazi Türkiyat Dergisi*, 1(2), 101-111.
- Tümer, G ve Küçük, A.(1993). *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Türkçe Sözlük (1998). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü V, VII, VIII (1993). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, F. vd. (2014). *Âşık Şeref Taşlıova'dan derlenen halk hikâyeleri*. (2.Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, F. (2015). *Tahir ile Zühre hikâyesi (İnceleme- Metin)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türkmen, F. ve Arıkan, M. (2011). *Kazak destanları 8 Alpamış ve Kambar Batır*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, F. ve Cemiloğlu, M. (2009a). *Âşık Şevki Halıcı'dan derlenen halk hikâyeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, F. ve Cemiloğlu, M. (2009b). *Âşık Mevlüt İhsanî'den derlenen halk hikâyeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Türkyılmaz, D. (2019). Eşik altı boş değildir: "eşik" kavramının Türk düşüncesine yansımaları. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(17), 151-162.
- Uca, A. (2007a). Türk toplumunda hıdrellez I. *Erzurum: A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14(34), 113-139.
- Uca, A. (2007b). Türk toplumunda hıdrellez II. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14(35), 251-284.
- Ulansey, D. (1998). *Mitras gizlerinin kökeni*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Uluçay, Ö. (1996). *Alevilikte dua gülbang*. Adana: Gözde Yayınevi.
- Uludağ, S. ve Eraydın, S. (1995). "Erbain" maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, C.11, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 270-271.
- Uludağ, S. (2020). "Mücerred" maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, C.37, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 151-152.
- Uludağ, S. (2009). "Sidretü'l- Müntehâ" maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, C.31, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 446-447
- Uraz, M. (1994). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.

- Uysal, A.E. (1989). *Yaşayan Türk halk hikayelerinden seçmeler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Uysal, Y. (2008). *Gazipaşa'da folklor ve halk edebiyatı ürünleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üçer, M. (2009). *Sivas yöresinde beddualar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ülken, H.Z. (1969). *Sosyoloji sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ülkütaşır, M. Ş. (1963). Sinop ve çevresindeki köy düğünleri II, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(165), 3043-3045.
- Üzelgök, Ö. (2008). *Adana ili Kozan ilçesi halk kültürü araştırması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Vasiliyev, Y. (1995). *Türkçe- Sahaca (Yakutça) sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Vildic, S. (2012). *Bosna'da Kadîrilik ve Hacı Sinan tekkesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Westermarck, E. (1938). *İslam medeniyetinde putperestlik devrinden kalan yaşayagelen itikadlar cin*, İstanbul: Marifet Basımevi.
- Winternitz, M. (2002). *Hint destanları Ramayana Mahabharata Harivamşa*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Yarşi, A. (1963). Afyon'da kız isteme ve düğün, *Türk Folklor Araştırmaları*, 8(171), 3212-3215.
- Yaylagül, Ö. (2014). Anadolu'da yaşayan halk hekimliği uygulamalarının eski ve orta Türkçe tıp metinlerindeki temelleri. *Millî Folklor*, 26(103), 48-58.
- Yılmaz, M. A. (2005). *Aladağ halk kültürü araştırması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yörükân, T. (2000) *Yunan mitolojisinde aşk*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yörükân, Y. Z. (2015). *Anadolu'da alevîler ve tahtacılar*. (4. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yudahin, K. K. (1994). *Kırgız sözlüğü* (Çev. Abdullah Taymas). Ankara:Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yüce, K. (2005). Türk mitolojisi ile ilgili bir tabir; Tapduk. *Fikret Türkmen Armağanı*, İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- Yücel, B. (1995). *Bâbü'r dîvânı (Gramer – metin – sözlük – tıpkıbasım)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Yüksel, A. (1966). Akdağmadeni ve çevresinden maniler, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10(199), 4004-4007.
- Ziya Gökâlp, (2014). *Türk töres i*(Haz. Halil İbrahim Şahin). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ziya Gökalp, (2015). *Türk medeniyet tarihi* (Haz. Ali Duymaz). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

EKLER

EK 1. Kaynak Kişiler Listesi

- K.1 Vildan Karakoç, 40, Ev Hanımı/Esnaf, İlkokul Mezunu, Halalca Köyü.
- K.2 Ayten Karakoç, 65, Ev Hanımı, Okuryazar değil, Kepsut/Nusret Köyü.
- K.3 Meryem Şen, 50, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Ayşebacı Köyü.
- K.4 Ayşe Yılmaz, 47, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Ovaköy Köyü.
- K.5. Emine Arslan, 55, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Kocaavşar Köyü.
- K.6. Halil Karataş, 70, Emekli, İlkokul Mezunu, Havran/Büyükdere Köyü.
- K.7. Semiha Karabulut, 56, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, Köseler Köyü.
- K.8. Hanife Kurtulan, 58, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Halalca Köyü.
- K.9.Şennur Başkurt, 50 Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Balıklı Köyü.
- K.10. Fadime Yılmaz, 53, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu Akarsu Köyü.
- K.11 Mustafa Şekercioğlu, 72, Şekerleme Ustası, İlkokul Mezunu, Dursunbey.
- K.12 Mahmut Sür, 54, Nazar Boncuğu Ustası, Lise Mezunu, Nazarköy.
- K.13 Fadime Bozkurt, 56, Emekli, İlkokul Mezunu, Köylüköy Köyü.
- K.14 Veli Eryılmaz, 56, Emekli, İlkokul Mezunu, Köylüköy Köyü.
- K.15 Fatma Aldemir, 50, Çiftçi, Ortaokul Mezunu, Hotaşlar Köyü
- K.16 Fatma Ateş, 39, Ev Hanımı, Ortaokul Mezunu, Danahisar Köyü.
- K.17. Nazlı Ateş,78, Ev Hanımı, Okuryazar değil, Danahisar Köyü.
- K.18 Müşerref Kıvılcım, 44, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Mahmudiye Köyü.
- K.19 Fatma Çılgın, 45, Ev Hanımı/Çiftçi, İlkokul Mezunu, Köseler Köyü.
- K.20 Hatice Duran, 52, Ev Hanımı/Çiftçi, İlkokul Mezunu, Aslıhantepecik Köyü.
- K.21 Şehri Şen, 54, Ev Hanımı, Okuryazar değil, Ayşebacı Köyü.
- K.22 Eyüp Cesur, 40, Esnaf, İlkokul Mezunu, Eşmedere/Sındırgı.
- K.23 Sevcan Bozkurt, 50, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Macarlar Köyü.
- K.24 Senem Arslan, 51, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Macarlar Köyü.
- K.25 Zeynep Son, 40, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Dereköy Köyü.
- K.26 Kerime Deniz, 78, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu Çayırhisar Köyü.
- K.27 Hatice Ceylan, 51, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Çayırhisar Köyü.
- K.28 Ayşe Yaman, 62, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu Ayşebacı Köyü.

K.29 Mücella Ördek, 59, Ev hanımı/Çiftçi, Okuryazar değil, Karamanköy Köyü.

K.30 Fatma Çoşkun, 60, Çiftçi/Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Halalca Köyü.

K.31 Emine Battal, 60, Ev Hanımı/Çiftçi, Okuryazar değil, Karamanköy Köyü.

K.32. Azize Abakay, 59, Ev Hanımı/Çiftçi, İlkokul Mezunu, Aslıhantepecik Köyü.

K.33 Seyyare Ercan, 50, Ev Hanımı/Çiftçi, Okuryazar, Akarsu Köyü.

K.34 Meryem Atıl, 61, Ev Hanımı, Okuryazar, Halalca Köyü.

K.35 Melek Akbulut, 28, Ev Hanımı, Ortaokul Mezunu, Karamanköy Köyü.

K.36 Hüseyin Çolpan, 52, Emekli/Esnaf, Ortaokul Mezunu, Ovaköy Köyü.

K.37 Nuran Sevilir, 42, Ev Hanımı, İlkokul mezunu, Balıklı Köyü.

K.38 Muhsine Yaşar, 45, Ev Hanımı, Okuryazar, Karamanköy Köyü.

K.39 Halil Görmüş, 69, Emekli, Okuryazar, Taşpınar/Dursunbey.

K.40 Mehmet Meder, 54, Emekli, Okuryazar, Taşpınar/Dursunbey.

