

KAPI VE EŞİK KİTABI

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. TURGAY KABAK

DOÇ. DR. FERDİ GÜZEL

Paradigma Akademi



KAPI VE EŞİK KİTABI

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. TURGAY KABAK

DOÇ. DR. FERDİ GÜZEL

ISBN: 978-625-6822-94-8

Paradigma Akademi Yayınları

Sertifika No: 69606

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

ÇANAKKALE

e-mail: fahrigoker@gmail.com

Yayın Sorumlusu: Nevin SUR

Tasarım&Kapak: Himmet AKSOY

Matbaa

Meydan Baskı

Sertifika No: 70835

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol ve
ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.



TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN YÜZÜNCÜ YILI

Eylül 2023

Paradigma Akademi



BİLİM VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali DUymAZ (Balıkesir Üniversitesi)

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Selami FEDAKAR (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN (Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Süleyman ÇİĞDEM (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet EROL (Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Hülya Arslan EROL (Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Beyhan KESİK (Giresun Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Ercan ALKAYA (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Fatih YALÇIN (Gümüşhane Üniversitesi)

ÖN SÖZ

İnsanoğlunun dünyada hayatını devam ettirebilmesi için en temel ihtiyaçlarından birisi barınma ihtiyacıdır. İnsanlığın mağara ve ağaç kovuklarında başlayıp çadırlarla devam eden barınma serüveni günümüzde devasa gökdelenlere kadar ulaşmıştır.

Her ayrıntısı insan ihtiyacını daha iyi karşılama güdüsüyle oluşturulan barınaklar zaman içerisinde bilgi birikimi ve teknolojinin de katkısıyla günümüze kadar gelişerek varlığını devam ettirmiştir. İster ağaç kovuğu ister mağara ister bir ev ister apartman ister gökdelen olsun her barınağı dış dünyadan ayıran bir kapı ve bu kapının da bir eşiği vardır. Barınak insan için güvenli alandır. Bu güvenli alanın da dış dünyadan ayrıldığı yer kapıdır. Kapı, hem dış dünyayla bağlantıyı hem de güvenliği sağlar. Bu sebeple kapılar ve eşikler etrafında bütün kültürlerde önemli bir birikim oluşmuştur. Bu birikim sadece barınaklarla ilgili değil kurulan şehirlerle de alakalıdır. Bu anlamda Antik Yunan'dan Roma'ya; Sümer'den Mısır'a; Türk devletlerinden Avrupa devletlerine kadar hepsi kurdukları şehirlere büyük, gösterişli ve muhkem kapılar yapmışlardır.

Türk kültüründe kapı kavramı etrafında zengin bir dünya vardır. Türklerin Orta Asya'da kurdukları otağlardan Anadolu'da yaptıkları ahşap, taş ve en son betonarme binalara, kurdukları şehirlere kadar hepsinin kapılarına ve eşiklerine önem verdikleri sözlü kültür, söz varlığı ve inanç dünyalarındaki verilerden anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı da Türk kültür havzasında meydana gelen kapılar ve eşiklerle ilgili birikimi çeşitli disiplinlerden bilim insanlarının çalışmalarıyla derli toplu bir şekilde ortaya koymaktır. Bu kitapta folklor, dil-edebiyat ve tarih bölümleri içerisinde kendi alanında uzman araştırmacıların 20 çalışmasına yer verilmiştir. Bu çalışmalar kapı ve eşik konusunu halk inanışları, zanaatkarlık, mitoloji, dil, edebiyat ve şehir tarihi gibi bakış açılarından ele alan çalışmalardır.

Bu esere katkı sunan kıymetli Bilim Kurulu üyelerimize, yazarlarımıza teşekkürü bir borç biliriz.

Doç. Dr. Turgay KABAK

Doç. Dr. Ferdi GÜZEL

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

v

I. BÖLÜM FOLKLOR

DEDE KORKUT KİTABI'NIN TÜRKMEN SAHRA NÜSHASI'NDA KAPI/ EŞİK
Tuğba AKKOYUN

1

KUTSAL MEKÂN OLARAK EŞİK VE EŞİK İYELERİNİN TABU VE
KAÇINMALARDAKİ İZDÜŞÜMLERİ
İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER

9

KAOSTAN KOZMOSA KAPI VE GÜVENLİK BOYUTUNDAN BAYBURT'TA
TERTİBE VE ZIRZA GELENEĞİ
Turgay KABAK

19

KUZEY MAKEDONYA VE KOSOVA TÜRK ATASÖZÜ VE DEYİMLERİNDE
KAPILAR VE EŞİKLER
Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN

29

TARİHİ AKÇAABAT ORTAMAHALLE EVLERİNE AİT KAPILARIN
İKONOĞRAFİK AÇIDAN İNCELENMESİ
Elif Şebnem DEMİRCİ

39

TARİHİ YENİDEN KURMA KURAMI: KAPIYA GELENİ HIZIR BİL
ANLAYIŞI İLE İLGİLİ ANLATILAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
Fatma YILDIRMIŞ

45

FOLKLORE ON THE BRINK OF SLEEP: ARE FAIRY TALES AND
LULLABIES HYPNAGOGIC HALLUCINATIONS?
İsmail ABALI

57

KUTSAL MEKÂN ANLAYIŞINA GÖRE ANADOLU EVLİLİK GELENEĞİNDE
EŞİK
İbrahim BOZ

75

ERZURUM MASALLARINDA KAPILAR VE İŞLEVLERİ
Songül KESKİN

85

SIRBİSTAN MİMARİSİNDE KENT KÜLTÜRÜ AÇISINDAN ŞEHİR KAPILARI
VE EŞİK
Özge Nur ÜNAL

93

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KAPI VE EŞİK CİNİ
Sümeysra DURU

107

II. BÖLÜM DİL-EDEBİYAT

KUTSALIN VE İKTİDARIN KORUYUCULARI: TARİHSEL TÜRK DİLİ METİNLERİNDE “KAPICILAR” Kenan AZILI	115
KEPENK (~ḤAPENK ~ḤEPENK) ÜZERİNE Ferdi GÜZEL	127
TARİHİ TÜRKÇE KUR’ÂN TERCÜMELERİNDE KAPI ve EŞİK KAVRAMI Ahmet AKPINAR	143
YAŞAMLA ÖLÜM ARASINDAKİ EŞİKTE CAHİT SITKI ŞİİRLERİ Osman ORUÇ	161
KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA “EŞİK BEKÇİSİ” BABALAR: SÜHEYL Ü NEVBAHÂR, CEMŞİD Ü HURŞİD VE LEYLÂ VÜ MECNÛN ÖRNEĞİ Gökçehan Aysel YILMAZ	185
ARAPLARDA KAPIYLA İLGİLİ KAVRAMLAR VE ARAP HALK KÜLTÜRÜNDE KAPI İbrahim ÜNALAN	199

III. BÖLÜM TARİH

AZERBAYCAN’IN KADİM ŞEHRİ TEBRİZ’İN KAPILARI Özkan DAYI	211
TÜRKİYE SELÇUKLU DEVLETİ’NDE SARAY KAPISINDA YÜKSELMEK: ÇAŞNİGİR VE EMİR-İ MECLİS ÖRNEĞİ Yasemin AKTAŞ	225
ŞEHİR KAPILARI: İLHANLI DÖNEMİ HERÂT ÖRNEĞİ Kurban DURMUŞOĞLU	249

“Her dilin başka bir görkemi, başka bir körlüğü,
Başka bir yaratıcılığı, başka bir aptallığı vardır;
Her dil başka bir temellendirilmezlik, başka bir hesaplanmazlık,
Başka bir zenginlik, başka bir yoksulluk, başka bir güçlülük,
Başka bir tutuculuk, başka bir devrimcilik, başka bir oyunseverlik,
Başka bir canlı-görme, başka bir nesnellik, başka bir serbestlik,
Başka bir bağlılık, başka bir neşçeyle ortaya çıkar.”
Nermi Uygur

DEDE KORKUT KİTABI’NIN TÜRKMEN SAHRA NÜSHASI’NDA KAPI/ EŞİK

Tuğba AKKOYUN*

Giriş

İnsan dilinin tarihi, insan beyninin ve bilişsel melekelerinin de tarihidir. Homo sapiens (akıllı insan); beyinleri homo erectusa (dik insan) göre daha büyük olmasına rağmen dil becerisini geliştirememiş ilk insanlardı. Sapiensin bir alt türü olarak “homo sapiens sapiens” (akıllı akıllı insan) günümüzde yeryüzündeki tek insan türüdür. Tarihin kesin olarak belirlenemeyen bir zamanında homo sapiens sapiensler, birbirleriyle konuşmayı öğrendiler. Haberleşmeye dayalı, evvelkinden daha zengin bir kültür geliştirmeye başlamaları onların konuşmalarını sağladı. Genellikle toplu halde avlanıp yiyecek topluyorlardı. Balık tutmak için tekne, mağaraların girişine *kapi* yaparlarken de toplu halde hareket ediyorlardı. Bu ilk insanlara dair en etkileyici unsur, mağara derinliklerine yaptıkları resimlerdi (Davis, 2022, s. 1-7). Mağaralarda barınıyor, yaşama dair bilgilerini mağara duvarlarına resmederek tecrübi bilginin devamını sağlıyorlardı. Karşılıklı konuşmanın, yaşamı sürdürmek için toplu bir şekilde hareket etmenin, sanatsal denilebilecek ilk ürünlerin, barınacak mekân oluşturma ve bu mekânları dış dünyadan ayıracak “kapi”yı kullanmanın aynı dönemde meydana gelen gelişimler olduğu gözlemlenmektedir.

İnsanların birincil ihtiyacı olan “hayatta kalma”nın belki de en önemli unsuru barınmadır. İnsanlığın ilk zamanlarında bu ihtiyaç doğal barınaklarla “mağaralar”la gideriliyordu. Tarım kültürünün gelişmesi, yerleşik hayata geçilmesi gibi ilerlemeler insanları bina inşa etmeye yönlendirmiştir. İnsanın dünyadaki varlığını devam ettirme içgüdüsünün bir sonucu olarak “mekân inşa etmek”, insan bedeniyle dış dünya ve doğa arasındaki ilişkinin ürünüdür. Bazı mağaralar da dâhil olmak üzere barınma mekânlarını dış mekândan ayıran, bir tür geçit görevi gören yapı unsurları “kapi”lardır. İşlevleri tüm dünyada aynı olsa da barınma mekânları ve kapılar ait oldukları kültüre özgü nitelikler taşırlar. Zira mekân, insanın ait olduğu kültüre, toplumun ihtiyaçlarına ve estetik bakış açısına göre şekillenir.

* Doç. Dr. Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
takkoyun@bayburt.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0840-1832>

Dolayısıyla bu mekânların dilsel göstergeleri, kavram alanları da kültürle şekillenmiş, donanmıştır ve özgündür. İnsan dilinin gelişmesi, karmaşık anlamsal ilişkilerin dille kurulabilmesi ve iletilebilmesiyle daha karmaşık toplumsal yapılar oluşmuştur. Bu bağlamda kapının ilk işlevi olan “koruma”, zamanla estetik, ulusal, niteliksel (kale kapısı, şehir kapısı...), dinî (Cennet kapısı) işlevlerle birleşmiştir.

Güncel Türkçe Sözlük’te (GTS) kapı: “Bir yere girip çıkarken geçilen ve açılıp kapanma düzeni olan duvar veya bölme açıklığı; bap” olarak tanımlanmaktadır. Toplumlarda kapının birincil anlamı sabit olsa da kapı; yapımında kullanılan malzeme, işlev, inanç bağlamında değişiklikler göstermektedir. Örneğin Mezopotamya’daki ilk kapı örneğinin perde biçiminde olduğu sanılmaktadır. Öte yandan Eski Türkler evleri olan keçe çadırların kapı girişlerine keçe yaygılar asıyorlardı. Çadır, Türklerin mikrokozmosuydu. Kapı bu anlamda bir sınır işlevi görüyordu. Kapı girişinde bulunan “eşik”, üzerine basılmadan geçilmesi gereken bir unsurdur. Eşik kutsaldı, üzerine oturulmazdı (Çavuş, 2010, s. 6, 7). Mikrokozmosla makrokozmosu, Türk kültürü bağlamında evi ve dış dünyayı ayıran unsurlar olarak kapı ve eşik asıl işlevlerinin dışında inanç bağlamında da önemli bir yerinin olması, kavram alanının da bu anlamda genişlemesini sağlamıştır.

Bir iç mekâna giriş kapıdan başlar ve dışarıdan içeriye bir hareket söz konusudur. “Giriş” aynı zamanda *fiziksel ve zihinsel bir geçiş noktasıdır*. (Ayık, 2019, s. 53) Böylelikle mekânların ana koruma unsuru olarak “kapı” birincil ve somut anlamının dışında soyut, metaforik anlamlar kazanmıştır. Aynı dili kullanan bireylerin anlayabileceği mecazlar, simge ve sembollerle yoğrulmuştur. Bu çalışmada Dede Korkut’un üçüncü elyazmasında (Türkmen Sahra Nüshası) kapının kavram alanı kültürel kodlar açısından ele alınmış ve yorumlanmıştır.

Kapı ve Eşik

Eski Türkçeden günümüze kadar kapı göstergesinin tarihi seyri şöyledir: kapıg> kapığ> kapıw> kapuw > kapū > kapu > kapı. Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde ve sonraki dönemlerdeki metinlerde ‘kapı’ nın temel anlamının yanında ‘gelir, geçim, kısmet veya bilgi vs. sağlayan yer, kaynak veya imkân ve konu mesele’ anlamlarıyla mecazlaştığı görülür. Güncel Türkçe Sözlük’te temel anlamın dışında sözcüğe karşılık olarak verilen anlamların üçü mecaz, biri bilişim alanında olmak üzere 8 tanedir. Bilişim alanındaki “portal” anlamı dilin ihtiyaca binaen kavramsal alandaki genişlemelerinin güzel bir örneğidir. GTS’deki karşılıklara ek olarak Kâmûs-ı Türkî’de “1. Bir hizmetçinin hizmet gördüğü ev veya konak. 2. Herhangi bir ihtiyaç için başvurulacak yer veya kimse 3. Söylenilecek bir söze veya bulunulacak bir teklif veya ricaya veriş niteliğindeki bahane, yol” anlamları yer alır (Atmaca & Adzhumerova, 2010, s. 30).

Farklı başka mekânlarda ve anlamlarda kullanılsa da kapı ve eşik, “ev”in içindeki aileyi var etmek ve yaşatmak için bir çeşit sınır, aidiyet ve mahremiyet sağlayıcı işleviyle ön plandadır. Kapı ve eşik “geçiş” işlevi hayatın çeşitli aşamaları arasındaki geçiş dönemleriyle bağdaştırılmıştır (Küçük Tursun, 2022, s. 6). Kapı ve eşik “dışarı” ile “içeri” arasındaki sınırlamayı olduğu kadar, dindışı bir

alandan kutsala geçiş olanağını da somutlaştırmaktadır. İnsanların oturdukları yerlerin kapı/ eşiklerine ayinsel bir işlev yüklenmiştir ve bu nedenle de çok büyük öneme sahiptirler. Pek çok ritüelde evin eşiğiyle ilgili selam verme, tapınma gibi çok sayıda ritüel, evin eşiğinin aşılmasına eşlik etmektedir. Eşiğe selam verilmekte veya tapınma gibi hareketlerle dindar eylemler gerçekleştirilmektedir. Eski Türklerde de benzer bir durum söz konusudur. Eşiğin bir iyesi vardır, bu genellikle peri olarak tasvir edilir. O periyi kızdırmamak ve korunmayı devam ettirmek için evdeki herkesin yaşamdaki rollerine uygun davranması beklenmektedir. İyenin mekânı olduğu için eşiğe basmamak gerekmektedir. Bu yasak reel anlamda yabancıların evin mahremiyetine saygı duymasını salık verirken, inanç ve gelenekle desteklenerek kutsala bürünmüştür. Bir varlığı kutsala bürümek, onun ve kavramsal alanının muhafaza edilmesinin en sağlam yoludur.

Dede Korkut Kitabı'nda kapı kelimesi “kapu” şekliyle ve ekseriyetle: “bir yere girip çıkarken geçilen şey” anlamında kullanılmıştır. Sözcük, “Demür Kapu Derbend” ve “Kapulu Kara Dervend/Derbend” kullanımlarıyla belli bir coğrafi alanı karşılamaktadır. Eski Türk coğrafi adlarından “Demirkapı” siyasi sınırları ve geçit bölgelerini ifade etmektedir. Eşik kelimesine ise Orhun Yazıtlarında rastlanmamaktadır. (Küçük Tursun, 2022, s. 37). Türkçede “bosağa, ışık, eşik”le ifade edilen eşik; dinî- tasavvufî kültür ve edebiyatta “âsitâne, dergâh” gibi sözlerle benzer anlam taşımaya başlamıştır. Eşik sözü Türkçe metinlerin pek çoğunda *evin kapısı*, hatta *bütünü* için kullanılmıştır (Duymaz, 2019, s. 4). Bu duruma; “kapı” kelimesinin Nehcü'l-Ferâdis'te “kapuğ” biçiminde görülmesi ve eşiğin kapıyı tamamlayan unsur olması, Kısasü'l Enbiya'da eşiğin “kapı” anlamıyla yer alması, Bâbü'r Dîvânında “ışık” sözcüğünün “eşik, kapı eşiği ve kapı” anlamında kullanılması (Küçük Tursun, 2022, s. 36, 37) örnek teşkil etmektedir.

Dede Korkut'un üçüncü elyazmasında eşik-kapı denkliği görülmekte, eserin Türkiye Türkçesine çevrilmesinde de bu durum gözlenebilmektedir. Diğer nüshalardan farklı olarak yazmada “cennet kapısı, Hak kapısı” gibi dinî, “gelir, geçim, kismet sağlayan yer, kaynak veya imkân” anlamıyla sosyal ve ekonomik, “iki kapılı han” gibi metaforik göstergeler yer almaktadır. Bu çalışmanın giriş bölümünde işaret edildiği üzere kapının, dil-kültür-yaşam etkileşimiyle Türklerde kendine özgü bir kavram alanı oluşturduğu görülmektedir. Kapı birincil, eşik ikincil bir üretim gibi durmaktadır. Eşik varlık göstermeye başladıktan sonra -çoğu kullanımda- kapının kavram alanıyla bütünleşmiştir.

Türkmen Sahra Nüshası'nda “Kapı” Göstergeleri

Türkmen Sahra Nüshası, hem bulunuşu, tanıtılışı hem de yazılış tarihi bakımından diğer Dede Korkut Kitabı nüshalarından daha yenidir. Dolayısıyla Dresden ve Vatikan nüshalarındaki “geçiş dönemi özelliklerini barındırma” niteliğinin bu nüshada daha sınırlı olduğu görülmektedir. Bamsı Beyrek, Aruz Koca gibi Dresden Nüshası'nda sıkça adı geçen beylerin yerine bu yazmada Salur Kazan'ın ve bilhassa Kara Budak'ın ön plana çıkarılması söz konusudur. Eser; doğayla, savaşla, kahramanlarla vb. ilgili, çoğunluğu soylama metinlerinden oluşan bir yapıdadır. 23 soylamadaki konu

dağılımı oldukça genişdir fakat en çok dikkati çeken özellik “doğal hayat”la ilgili unsurların (yeryüzü şekilleri, hayvanlar, bitkiler...) asıl ağırlığı oluşturmalarıdır. İkincil unsurlar olarak de silahlar göze çarpmaktadır. Bölge, şehir gibi yerleşim yerlerinden bahsedilerek Dede Korkut’un coğrafyası çizilmektedir (Ekici, 2019, s. 22-25). İslam diniyle ilgili öğeler sıkça yer almakta, dinî hikâyelere telmihler yapılmaktadır. Toplumı oluşturan bireylerden beklenen erdemler açıklıkla dile getirilmektedir. Tüm bu konular “göçebe” hayatın nitelikleriyle bütünleşmekte ve bu hayat benimsenmekte, tarım hayatı ve yerleşiklik hoş görülmemektedir:

Soylama-18

Dedem der; ay geçe, yıl dolana,

Zamaneler kopup gele;

Dağ otları tükene, dava ile savaş kala;

Asil beyler tükene, avam kala;

Çadırlar yıkıla, bir yerde oba ola;

Otağlar yıkıla, bir yerde köylü ola;

Bir köyde iki baş ola, beş de onun başı ola;

Onlar da birbirinin sözünü dinlemeyeler

.....

Dere tepe kalmayıp ekin ile bahçe ola

Dana, buzağı kalmaya, çiftte gide

Oğlan uşak kalmaya, ekinci ola

Ekincisi çok olsa da bereketi yok ola

Çok ekeler, az kaldıralar,

Bilmeyeler hikmeti ne, sebebi neden ola? (Ekici, 2019, s. 192)

Yerleşik hayata karşı bu olumsuz tutumdan olsa gerek, Türkmen Sahra Nüshası’nda mimari anlamda kapı görülmemektedir. Eserde kapı ve eşikin birbiri yerine kullanıldığı kısımlar vardır. Bu durum Ekici ve Azmun’un eseri günümüz Türkçesine çevirdikleri kısımlardaki farklılıklardan anlaşılabilir, orijinal metinde sözcük eşiktir:

“Kapısındaki çift sığına olumsuz bakan, çok pahalılık olduğunda, birçok şehirlerin kenarında ‘ekmek, ekmek’ diye seslenmez mi? Kapısındaki sağmal ineğine olumsuz bakan ilkbahar günleri kara çanak taşıyarak ‘akça ayran’ diyerek komşuları dolaşmaz mı?” (Azmun, 2019, s. 77)

“Eşiğinde çift öküze ilgisiz bakan,

Sonra kıtlık olunca, şehirler kıyısında ekmek, ekmek diye dilenmez mi?

Eşiğindeki sağmallara ilgisiz bakan,

Yaz günleri elinde kara çanakla,

‘Akça ayran’ diyerek komşularını dolanmaz mı?” (Ekici, 2019, s. 179)

Kan Turalı hikâyesinde arkadaşlarının onu cesaretlendirmek için söyledikleri soylamaya göre baba evinin “ağ ban eşiği” “karavaş”ların inek sağdığı yerdir (Duymaz, 2019, s. 4). Nitekim eşik sözcüğünün “dışarı, dışarıdaki alan; kapı önünde olan, oda dışında, gökyüzü altında; evin dışarı/dış kısmı; herhangi bir nesnenin dışarı/dış tarafı; serbest alan/alan; ev, saray” anlamları (Atmaca &

Adzhumerova, 2010, s. 33) hem Kan Turalı hikâyesindeki kullanıma hem de yukarıdaki kısma uygundur. Evin dışında bulunan ama ev halkına ait olan besi hayvanları gibi varlıklara özen göstermek, geçim için çalışmak evin içindeki huzur ve istikrarın teminatıdır. Burada eşik, yoksulluk/kimseye muhtaç olmamak arasında konumlanmaktadır. Hayattaki seçimler bu eşiğin getiri ve götürülerini belirleyecektir. Günümüzde “Geçim sağlayan iş yeri” anlamında kullanılan *ekmek kapısı* ifadesiyle benzerlik göstermektedir. Eşiğin neredeyse tüm Türk topluluklarında kutsal olması ve bununla ilgili bir dizi inancın varlığı Eşik iyesinin eve bereket getirmenin yanı sıra felaketler de verebileceği inancını doğurmaktadır. Eşik kültü, konar-göçer yaşayanların psikolojisiyle örtüşmektedir (Bayat, 2015, s. 268).

Kapının temel anlamı, görünüşü ve işlevi dışında çeşitli dinlerde, inanç sistemlerinde, dillerde, spiritüel felsefelerde birçok metaforik anlamı oluşmuştur. Kapı, eşikle benzer bir sembolizme sahiptir ve girişi ifade eder. Yeni bir hayata giriş, iletişim, dünyalar arasında köprü, ölümlerle yaşayanlar arasında bir geçittir. Farsça “der” ve Arapça “bâb” sözcükleri kapıyla eşanlamlıdır. Bâb, büyük kapı demektir. Dergâh ise der ve gâh kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur ve “kapı yeri” anlamına gelir, sözlük anlamı “der” ile aynıdır. Dergâh kelimesinin, mecaz yoluyla farklı anlamlarda kullanıldıkları görülür. İlk anlamıyla *dergâh*, Allah’a nispet olunur ve Dergâh-ı ilâhî biçiminde kullanılır (Şavk, 2014, s. 9). Türkmen Sahra Nüshası’nda dünyalar arası köprü, Dergâh-ı ilahî anlamlarını içeren ifadeler görülmektedir:

“Arı dinli Muhammed’in cennetin kapısını açması için cennetler düzenlendi ve huriler bezendi.” (Azmun, 2019, s. 67)

“Uçmaklar düzenlendi, huriler bezendi,

Arı dinli dost Muhammed gelir cennetin kapısını açayım diye.” (Ekici, 2019, s. 155)

“Giden hacı sevinir Hak kapısında haccı kabul görse.” (Azmun, 2019, s. 80)

İç veya dış mekânı diğer mekânla bütünleştirmek yahut tam tersine ayırmak kapının en önemli işlevidir (Aslan Karakul, 2014, s. 11). Metinde arı dinli dost Muhammed cennetin kapısını açar ve insanların dünyevi mekânları ile sonsuz mekânlarını bütünleştirir. Bu eylem, peygamberlik misyonuna da uygundur. Kapının faydacı, koruyucu rollerinin yanı sıra semantik (gösterge bilimsel) rolünde kapının çok anlamlı bir *geçit* olduğu görülür (Aslan Karakul, 2014, s. 12). *Hak kapısı* ifadesi, kulun eylemlerinin Tanrı katında kabul görmesi anlamında bir geçittir. Kul, eylemlerinin geçerli olup olmadığını kapıda anlayacaktır. Dünya, girişi ve çıkışı olan, ebedî alemle geçici hayat arasındaki bir durak işlevi görmektedir. Semantik olarak eşik de kapıyla aynı düzlemdedir; birine ya da bir yere ulaşılmadan önceki durak, basamak, bekleme yeri ve sınırdır.

Dünyadaki iki kapıdan biri dünyaya geliş esnasında açılır. “Ölüm” geldiğinde diğer kapı açılarak ebedî aleme geçit görevi üstlenecektir:

Bu dünyayı iki kapılı kervansarayı andıran bir ev gibi gördüm; ben Dede Korkut, bu kapıdan girince öbür kapıdan çıkıldığını gördüm (Azmun, 2019, s. 82)

Kapadığımız, açtığımız, tekrar açmak istediğimiz kapılar tüm yaşamımızın özetidir. (Bachelard, 2017, s. 268). Zaman (dolayısıyla mekân) kapının açılması ve kapanması ile sınırlandırılmıştır.

Sosyo-politik simge olarak *kapının* psikopatolojisi geleneksel yaşamda ve modern yaşamda toplum-birey, yöneten-yönetilen ilişkisini incelemeye olanak sağlamaktadır. İnsanın “Tanrı-Kral” otoritesi altındaki konumunun, “Tanrı- Devlet-Baba” otoritesine doğru yeni bir konuma evrilişi kapı metaforuyla ifade edilir (Akdağlı & Eyigör Pelikoğlu, 2018, s. 76). Kapının statüyle bağlantısı mitik dönemden günümüze devam eder. Eşik, statü değişmekle ilgili ritüellerde esas mevkilerden birini işgal eder (Bayat, 2015, s. 269). XI. yüzyılda eşik, yalnızca “alt eşik”ti. Kapı ve hatta ev karşılığında da söyleniyordu. Ev karşılığıyla eşik, bütün Türk topluluklarında kullanılıyordu. Evin girişi olduğu kadar, evin mülkiyetinde olan yakın dışarısı da eşigi ifade etmekteydi. Hakanın divanı ve maiyeti ile muhafızlarının bulunduğu yer de yine eşikti (Atmaca & Adzhumerova, 2010, s. 36). Metinde eşigin Hakanla ilgili kavram alanına rastlanmaktadır. Eşikte bulunan muhafızların önemli, değerli ve yetkin bir meslek grubuna dâhil oldukları anlaşılmaktadır:

Kalın Oğuz’un hızlısı, Oğuzların içinde yek-kalem eşik ağası başı, Karabudak gibi kılıcına pehlivan, sofrasına bahadır olan gazi gerek.

Kalın Oğuz’un hızlısı, yek-kalem eşik ağası başı Karabudak gibi uğurlu olsa (Azmun, 2019, s. 68, 76)

Kalın Oğuz’un çeviği, Oğuz içinde tek başına eşik beyi başı Kara Budak gibi kılıcına pehlivan, sofrasına bahadır olan gazi gerek.

Büyük Oğuz’un çeviği, Oğuz içinde tek başına eşik beyi başı Kara Budak gibi uğurlu olmalı (Ekici, 2019, s. 158, 177)

Türklerin otağ içindeki yerleşiminde kapı ağzı ya da eşik başköşede oturanlara ikramları sunması, hizmet etmesi gerekenlerin oturduğu ve yaşları küçük olanların, başköşeye geçmeye değer bulunmayanların konumlandırıldığı yerdir (Çobanoğlu, 2004, s. 34). Bu soylamada eşikte görev yapan kişilerin başı ve önderi Kara Budak’tır. Yaşça küçüktür fakat önemli bir görevi vardır. Hükümdarın eşiginden geçip de onunla görüşebilmek için öncelikle Kara Budak’ı geçmek gerekir. Kara Budak, amcası Kazan’dan sonra beylik yapması düşünülen bir hükümdar namzedidir. Zira metinde onun kadar detaylıca övülen ve ululanan bir genç bey yoktur. Hükümdar vasıflarının hepsini taşımaktadır. Henüz Kazan’ın yerine geçmediği için o da bu anlamda bir eşiktedir. Dresden Nüshası’nda eşikte oturanların “ınak” olarak adlandırıldığı ve musahip, naip, güvenilir kimse, hükümdar müşaviri anlamlarına geldiği görülmektedir. İnak, Türkistan’da büyük bir rütbe ismidir. Görülüyor ki eşikte görevli olmak her iki nüshada da önemli bir durumdur. İki nüsha arasında eşikte bulunmayı ayıran şey statüdür. Türkmen Sahra Nüshası’nda Kara Budak’ın bütün Oğuz içinde tek oluşu “Oğuz içinde tek başına eşik beyi başı” ifadesiyle vurgulanır ve o hükümdar namzedidir. Dresden’de Beyrek inaktır. İç Oğuz’un da Dış Oğuz’un da sevdiği ve benimsediği bir kahramandır fakat hükümdar olma durumu yoktur:

“Sağda oturan sağ beyler

Sol kolda oturan sol beyler

Eşikteki inaklar

Dipte oturan has beyler

Kutlu olsun devletiniz!”

“Beyrek bizden kız almıştır, güveyimizdir. Ama Kazan’ın ınağıdır” (Tezcan & Boeschoten, 2001, s. 89, 189).

Kutsal evrene girmeden önce alt edilmesi gereken ejderha, akrep, yılan, insan gibi koruyucular eşikte bulunur (Cooper, 1978, s. 171). Türklerde hükümdarlar Tanrı’dan “kut” alırlar. Kut sahibi olmayan bir kişi yönetici olamaz. Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi kut sahibi hükümdardır ve bu nedenle o da kutsaldır. Türk töresince eşikte duran alp ve beylerin bir anlamda kutsalı koruduğu anlaşılmaktadır. Alplara isnat edilen güçlü hayvan özellikleri onların kutsal evrenin eşik koruyucuları gibi görüldükleriyle bağdaşır:

Şahin pençeli, kara kartal sıfatlı (Kara Budak) (Ekici, 2019, s. 158, 176)

Apul apul yürüyüşünden

Aslan gibi duruşundan

Ağam Beyrek’e benzetirim ozan seni (Tezcan & Boeschoten, 2001, s. 86)

Sonuç

İnsanlığın karşılıklı konuşma becerisiyle senkronize olarak gelişen birlikte girift toplumsal sistemler kurma durumları, insanın temel ihtiyacı olan barınmayı ve barınmayla ilgili öğelerin kavram alanını da etkilemiştir. Hayatta kalmayı sağlamak için, büyük ev içinde (evren) kendi küçük evini mağaraları kullanarak edinmiştir. Dış dünyadaki diğer tüm tehlike ve olumsuzluklardan korunmak için bu ilk barınma alanına kapıyı insanlar topluca üretmiştir. Niteliği, malzemesi hemen her toplumda farklı olsa da başlangıç işlevi aynıdır. Tarım toplumuna geçişle birlikte ev inşa etme süreci başlamış, kapılar da gelişmiş ve farklılaşmıştır. Kapı ve buna bağlı eşik ögesi; bireyin sığınağı ve kendi evreni olan evi hem dış dünyayla birleştiren hem de ayırtıran unsurlar olarak bir anlam genişlemesine uğramıştır. Bir durumdan başka bir duruma geçişin, alemler arasında irtibatın, mahremiyet ve gizemin ortasında konumlanmışlardır. Toplumların kültürel sistemleri dâhilinde özgün kavram alanları üretmişlerdir.

Türklerde kapı ve eşik; muhafaza, kutsallık, geçim, sosyo-ekonomik pozisyon, statü, bereket gibi belirleyici unsurlarla yoğrulmuş bir kavram alanı sunmaktadır. Dede Korkut Kitabı’nın Türkmen Sahra Nüshası’nda da durum böyledir. Metinde kapı ve eşik göstergeleri kutsal ve kamusal anlamda ikiye kez kullanılmıştır. Hak kapısı, cennet kapısı göstergeleri İslâm dinine ilişkin ifadelerdir. Kamusal alanla ilgili “eşik beyi” ifadesi hem statü belirleyici görevdedir hem de örtük kutsal bir inancı işaret etmektedir. Kendisine kut verilen hükümdarın kutsallığı, onun eşığının de bir geçit olmasını ve kutsiyet arz etmesini sağlamıştır.

Kapı ve eşikle ilgili metindeki diğer kullanım geçim sağlamakla ilgili girift bir görünüm sunar. Evi dışındakiler ve içindekilerle bir bütün olarak görmenin sonucu olarak insanların sahip oldukları evcil hayvanlara gerektiği gibi bakmalarını aksi halde evin dışında önemsenmeyen bir durumun evin içinin düzenini bozacağını ifade eder. Bu kısımda kapı, eşik ve ev bütünsel bir mekândır, bahçesi, ağılı vb. iç

dış unsurlarıyla kişinin evrenini oluşturur. Nüshadaki kapı/ eşik kullanımlarından hareketle devrin Türklerinde dinî, yönetsel ve kişisel sınırların eşit şekilde gözetildiği yorumuna ulaşılabilir.

Kaynaklar

Akdağı, S., & Eyigör Pelikoğlu, F. (2018). Plastik Sanatlarda Kapı İmgesi. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*(4), 75-85.

Aslan Karakul, s. (2014). "Kapı"nın Dili: Göstergebilimsel Bir Yaklaşım. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VII(35), 7-14.

Atmaca, E., & Adzhumerova, R. (2010). "Kapı ve Eşik" Kelimeleri Üzerine. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, 23-45.

Ayık, Y. (2019). *Kapıların İletişimi: Göstergebilimsel Çözümleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Azman, Y. (2019). *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması- Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası*. İstanbul: Kutlu Yayınevi.

Bachelard, G. (2017). *Mekânın Poetikası*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Bayat, F. (2015). *Türk Mitolojik Sistemi 1* (3. b.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Cooper, J. (1978). *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*. London: Thames&Hudson.

Çavuş, Y. (2010). *Kapıların Resimde Yorumlanması*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

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

Davis, J. C. (2022). *Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz İnsanlığın Hikâyesi* (20. b.). (B. Bıçakçı, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Duymaz, A. (2019). Eşik Kültü ve Taptuk'un Eşiğindeki Yunus Emre. *Akademik Kaynak*, 1-19.

Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken.

Küçük Tursun, F. (2022). *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Şavk, S. (2014). *Kapılar, Mahremiyet ve Kamusalılık: Erken Modern Dönemde İstanbul'un Mekânsal Yapısı (XVII-XVIII. Yüzyıllar)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Tezcan, S. & Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uygur, N. (2018). *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KUTSAL MEKÂN OLARAK EŞİK VE EŞİK İYELERİNİN TABU VE KAÇINMALARDAKİ İZDÜŞÜMLERİ

İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER¹

Eşik, kültür tarihinin kadim dönemlerinden itibaren giriş ve geçiş yeri olması nedeniyle özel anlamlar yüklenen bir kavram olmuştur. Eşik kelimesi Türk *Dilinin Etimolojik Sözlüğü*’nde “kapı boşluğunun alt yanında bulunan alçak basamak” (Eren, 1999: 140), *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*’nde “kapının dip basamağı” (Tietze, 2002: 747) şeklinde tanımlanmaktadır. Oğuz grubu lehçelerinde mevcut anlamında kullanılan eşik kelimesi Kıpçak ve Karluk grubu lehçelerinde daha çok esik, eşik, işik, aşāk, izik gibi kelimelerle kapı kelimesine karşılık kullanılmaktadır (Atmaca ve Adzhumerova, 2010: 32, 36; Eren, 1999: 140). “Bozkır toplumlarında basamak anlamını taşıyan eşik kavramı, yerleşik hayata geçişle birlikte kapı kavramıyla birleşerek bir kült hâlini almıştır.” (Duymaz, 2019: 1).

Eşik, “doğa-uygarlık karşılaştırılmasında uygarlıktan sayılan ev ve benzeri şeylerle doğa âlemi sayılan çevre arasındaki sembolik sınır” (Beydili, 2004: 204) olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla eşik, mitolojik bağlamda kutsal dışı mekândan kutsal mekâna ya da bunun tam tersi bir okumayla kutsal mekândan kutsal dışı alana geçişte yer almaktadır. “Kutsal mekân düşüncesi, mekâna çizilen sınırla, onu çevresindeki kutsal olmayan mekândan soyutlayarak kutsamış olan ilksel hiyerofaninin yinelenmesi düşüncesi üzerine kuruludur”. “Kutsal mekânının kutsallığı, onu ilk kez kutsayan hiyerofaninin sürekliliği sayesinde ve burada kutsallığın devamlılığı söz konusudur. Çünkü bu mekânlar hiyerofaninin kendini tekrarladığı yerlerdir. Mekânın, kutsalın daimi “merkezi” olan hiyerofaninin aracılığı ile belirlenen bir mekân olması, “kutsalla temasa geçmeyi sağlayarak”, “kutsalı üreten ‘merkezle’ doğrudan iletişim hâlinde kalabilme ihtiyacı”nı karşılamaktadır. Tarihin en eski dönemlerinden beri hürmet gösterilen, saygı duyulan taşlar, ağaçlar, kayalar, kaynaklar, mağaralar ve ormanlar farklı biçimlerde kutsal kabul edilirler (Eliade, 2003: 356). Bu inanış yapısı diğer milletlerde olduğu gibi Türklerde de geçmişten günümüze sınıksız korunmaktadır (Kabak ve Köksal, 2021; 85-101).

Eliade’den referansla ritüel aracılığıyla kutsallaştırılmış her mekân dünyanın merkezine denk düşer. Dolayısıyla da kozmogonik eylemin tekrarıyla dünyanın kuruluşunun gerçekleştiği mitsel zamana aktarılır ve dindışı mekân aşkın bir mekâna yani merkeze dönüştürülür. Merkez, her şeyin öncesinde kutsal olanın, mutlak gerçekliğin bölgesidir. Yaşam ve ölümsüzlük ağaçları, gençlik çeşmesi gibi tüm mutlak gerçeklik simgeleri de merkezde bulunmaktadır. Kutsal dağ dünyanın merkezindedir, burada yer ve gök birleşir. Her tapınak ve saray -ve bunun sonucunda her kutsal kent ve kraliyet merkezi- bir kutsal dağdır, dolayısıyla “merkez”dir. Kutsal kent ya da tapınak *axis mundi*

¹ Doç. Dr. Mersin Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ichimran@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7445-5081>

olduğundan gök, yer ve yeraltının karşılaşma noktası olarak görülür (Eliade, 1994: 26-34). “Tanrıların eseri olmasından ya da onların dünyasıyla iletişimde bulunmasından dolayı” ve “tanrılar dünyasıyla iletişim sağlayan bir mekân” olarak kutsallaştırılması söz konusudur (Eliade, 1991: 10-11). Çünkü dünyayı ontolojik olarak kuran kutsalın tezahürü, sabit bir noktayı, bir merkezi ortaya çıkarır. Bu sabit noktanın keşfi ise dünyanın yaradılışına eşdeğerdir. Dünyanın yaradılışına işaret eden mekân ise kutsaldır (Eliade, 1991: 1-9). Dolayısıyla Eliade’nin tezine göre türbeler, tapınaklar, dağ tepeleri, mağaralar ile ev, ocak, kapı ve eşikler de kutsal mekânlardır. Yer ve ruhlar âlemini birbirinden ayıran sınır mahiyetinde olan bu eşik bazen göğe açılan bir kapı, bazen de bir evin kapısının önüdür (Türkyılmaz, 2019: 156).

Bilindiği üzere kadim Türk kültüründe “demir kazık” ya da “altın kazık” olarak adlandırılan kutup yıldızı göğün direği; kutup yıldızının tepesi de “göğün kapısı” olarak tasavvur edilmektedir. “Kutup yıldızı, Tanrı’nın ışıklı ülkeleri olan, yüksek gökle yeryüzünü birleştiren, kutlu bir kapı idi.” Dolayısıyla bu kapı, yerle göğü, madde dünyası ile ruh âlemini ve aynı zamanda Tanrı ile insanı birbirinden ayıran, bir sınır olarak tasavvur edilmektedir. “Şaman törenlerinde Tanrı, ruhlarından birini elçi olarak gönderir, Kutup yıldızı kapısında, Şamanlar ile iletişim kurardı. Ruhlar da bu kapıdan aşağıya inmezlerdi” (Ögel, 2006: 170).

Kadim Babil kültüründe de kutsalın tezahürü bağlamında kapı önemli bir yere sahiptir. İhtar, “kapı bekçisine” seslenir, yeraltı dünyasının kapısını çaldığında, içeriye alınmazsa kapıyı yıkma ve yeraltı dünyasındaki ölüleri serbest bırakma tehdidinde bulunur. Bu sahneyi canlı bir biçimde anlatmaktadır:

“Ey kapı bekçisi, kapını aç,
Kapını aç da girebileyim!
Eğer açmazsan kapıyı,
Böylece giremezsem içeri,
Kapıyı kesin parçalayacağım,
Sürgüsünü kopartacağım kesin,
Kapı direğini parçalayacağım,
Kapı kanatlarını söküp atacağım bilesin,
Ölüleri kaldırıp ayaklandıracağım,
Dirileri yesinler diye bırakacağım,
Ta ki ölüler sayıca dirileri geçecekler” (Hooke, 1993: 41).

Eliade’ye göre “düzeylerin kopması ve bu arada, bu üç bölge arasında iletişim olması ancak burada mümkündür ve üç kozmik düzey imgesi çok eskidir. “Nitekim Doğu’nun tüm kentleri dünyanın merkezinde yer almaktadır. Babil bir ‘tanrılar kapısı’dır, çünkü tanrılar buradan dünyaya inmektedir (Eliade, 1992: 19, 22). Türk kültürüne bakıldığında ise eşik hem kapıyı hem de evin bütünü kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Ögel’in aktardığına göre Kuzey Türk destanlarında çoğu

zaman, ev yerine “eşik göründü” yani bir “ev göründü” ifadesi kullanılıyordu, ev için dua edilirken de “eşiğin delinmesin” deniliyordu (Ögel, 1995: 27). Türk kültüründe eşik kutsal kabul edilmekteydi; çünkü ocağın yani evin girişi eşikle başlamaktadır. Evin koruyucu iyesinin de eşiğin altında yaşadığına inanılmaktadır (Kalafat, 2012b: 129-130).

Ev, insan faaliyetleri ile ilgili çeşitli mekân alanlarında özel bir yere sahiptir. Yaratıcısını kâinattan ayıran ev, sahibi için doğal çıkış noktası ve çekim merkezi konumundadır. “İnsan buradan açık dünyaya çıkar ve korunak olarak da buraya geri döner” (Veynberg 1986: 62’den akt.: Lvova, 2013: 69). Dolayısıyla Lvova vd.’ne göre, Türk kültüründe evin sahibi küçük evrenin sahibi olarak düşünülmektedir ve kapı aracılığıyla evren ile ilişki kurabilecekleri tasavvur edilmektedir. Roux’a göre de Türk kültüründe ev ve ocak gerçek bir tapınak niteliğinde mikrokozmos olup “eşik ve kapı tanrısı” tarafından korunmaktadır. Bu tanrı, kapının pervazında ve çoğunlukla eşiğindedir (2002: 235); eve girmeye ve evde yaşayanlara zarar vermeye çalışan kötü ruhlara engel olarak onları uzaklaştırmaya çalışır (Ergun 2019: 143-146). Evin kutsal bir merkez olarak kabul edilmesi ev, ocak, kapı ve eşiğin iyeleri olduğu inancını şekillendirmiştir.

“Eşik, aynı anda hem iki dünyayı birbirinden ayıran ve zıtlılaştıran sınırdır ve hem de bu iki dünyanın ilişkide bulundukları, orada dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişin gerçekleştirilebildiği paradoksal yerdir.” “İki mekânı ayıran eşik, aynı anda dinsel ve dindışı iki varlık dünyası arasındaki mesafeyi işaret etmektedir.” “İnsanların oturdukları yerlerin eşiklerine de buna benzer bir ayinsel işlev yüklenmiştir ve bu nedenle eşik büyük bir özene mazhar olmaktadır. Çok sayıda ritüel, evin eşiğinin aşılmasına eşlik etmektedir: eşiğe selâm verilmekte veya tapınma hareketleri yapılmaktadır, eşiğe dindar bir şekilde elle dokunulmaktadır. Eşiğin "muhafızları" vardır: bunlar girişi insanların kötü niyetlerine karşı olduğu kadar, şeytani ve hastalık getiren güçlere karşı da koruyan tanrı ve ruhlardır. Koruyucu tanrılara kurbanlar, eşiğin üzerinde sunulmaktadır. Bazı Eski Doğu kültürleri (Babil, Mısır, İsrail) yargılamayı da burada yapmaktaydılar. Eşik, kapı, ani ve somut bir şekilde mekânın sürekliliği çözümünü göstermektedirler, çünkü bunların hepsi birden geçiş simgeleri ve araçlarıdır.” (Eliade, 1991: 4-5).

Eşik, bir dünyadan diğer dünyaya giriş, dıştan içe, yabancı âlemde kendi mekânına geçiş olduğu için kutsaldır. Eşik iyesi’nin ise eve hem bereket hem felaket getirdiği inancı vardır (Bayat, 2007: 268-269). Eşik muhafızı olarak düşünülen tanrı ve ruhlara; eşiği insanların kötü niyetlerinden, şeytani ve hastalık getiren güçlere karşı korumaktadırlar (Küçük Tursun, 2022: 48). Çünkü evlerin eşikleri, göksel kişileştirmeler olarak düşünülen bazı ruhlara adanan yerlerden birisidir (Esin, 2006: 120). Emel Esin, Çin tapınaklarındaki ayın yerlerinden birinin eşik olduğunu aktarır. Eski Çin’de bir “Eşik Tanrı”nın olduğuna inanılmıştır. Ateş unsurunun zirvede olduğu zamanda doğan kız çocukları eşik tanrısı da olduğu için kapı eşiğine bırakılıp Gök tanrının temsilcisi veya kızı olarak tanımlanan gök gürültüsü ile ateş unsurunun simgelerinden baykuşa yem olarak verilmiştir (Granet’den akt.: Esin, 2001:110). Moğol tarihçisi Roux, Plan Carpin ve P. Mostaert’ten referansla, herhangi bir kimsenin bir prensin evinin eşiğinde yürürse, ölüme mahkûm edildiğini ve kapının eşiğine ayak koymanın yasak olduğunu ifade eder (Roux, 2002: 235). Cengiz Han eşiğe oturan kimse, eve sahip çıkmış sayıldığı için eşiğe oturmayı yasaklamıştır. Ayrıca Kuzey Türk destanlarında altın ve gömüler eşiklerde bulunmaktaydı (Ögel, 2005: 27). Türk mitolojik sisteminde ev-eşik koruyucusu, Altay-Sayan Türklerinde Ülgen’in oğlu olarak şekillenmiştir. Şor Türklerinde “Ejik Eezi” Ülgen’in oğlu olup

insanların yaşadığı evi korumakla yükümlüdür. Ayrıca Erlik'in Karaş, Kerey, Temir, Pay, Padiş, Piy ve Mittir adlı oğullarına da “ejiktig kuyagi” unvanı verilmektedir ve onlar da eve gelmesi muhtemel belaları önlemektedir.

Dolayısıyla “Eşik ‘dışarı’ ile ‘içeri’ arasındaki sınırlamayı olduğu kadar, bir alandan diğerine (dindışından kutsala) geçiş olanağını da somutlamaktadır.” (Eliade, 1991: 158). Bundan dolayı da eşik bir dünyadan diğerine giriş, dıştan içe, yabancı âlemden kendi mekânına ya da insan mekânına geçit olduğu için kutsanmıştır. Bu kutsanma neticesinde de geçit sınırını koruyan iyeler “eşik bekçileri” olarak karşımıza çıkmaktadır. Altay Türklerinde eşiğe oturmak ve basmak yasaktır, çünkü bu eşikte bulunan iyeye saygısızlık ve hakaret olarak kabul edilmektedir, dolayısıyla da o evin kötü ruhlara karşı korunmasını zayıflatabilir. Eğer eşiğe basılırsa bunu yapan kişilerin de çeşitli hastalıklarla cezalandırılacağına inanılmaktadır (Potapov, 2012: 136) ve Altay Türklerinde eşik iyesinin çok sinirli bir karaktere sahip olduğu bilinmektedir. Altay inançlarına göre eşiğe oturan çocuk büyümez, yaşlının ise karnı ağrır. Bunun yanı sıra Tuva Türklerinin inançlarına göre evin girişinde, eşğin altında çadırın koruyucu iye ruhu bulunmaktadır ve bu iye ruhu bir bebek olarak düşünülmektedir. Çünkü Tuva Türklerinin geleneksel dünya görüşüne göre kapı çevresi dış dünyaya ve ölümler dünyasına yakın bir mekândır, o nedenle de “daha insan olmamış” ve “düşük bir sosyal statüye sahip olduğu” düşüncesiyle bebeğin cesedi eşikte koyun derisine sarılır. Ayrıca Hakas Türklerinde de “aba tös” (ayı tösü) adında bir eşik koruyucusu olduğu bilinmektedir (Lvova vd., 2013: 78-79).

“Özbekler arasında yaygın olan inanışa göre, ölmüş olan akrabaların ruhları evin belli kısımlarını mesken edinirler. Yukarı Zerefşan’da, evdeki ocaklar, ecdatların ruhlarının toplandığı yer olarak kabul edilir.... Fakat bölgede en yaygın olan inanış, ölmüş olan akrabaların ruhlarının eşığı mesken edinmiş olmalarıdır. Fergana vilayetinin bazı yerlerinde kimsesiz bir eve girerken eşikte selam vermek gerekir. Çünkü inanışa göre, daha önce bu evde yaşamış olan insanların ruhları ve iyilikle kötülükleri yazan melekler her daim eşikte hazır beklemektedirler. O yüzden selam vermeyen kişi zarar görebilir. Fergana Vadisi’nde yaşayan Kıpçaklarda da eşik, ecdatların ruhlarının yaşadığı mesken olarak kabul edilir. Ailenin ilk çocuğundan sonra doğan bebekler art arda ölürlerse, ilk çocuğu eşğin önüne getirip “Kardeşlerinin yaşamasını istiyor musun?” diye sorarlar. O ancak, kardeşlerinin yaşamasını istediğini bildirince serbest bırakılır. Böylece, ilk çocuğun, diğerlerinin yaşamasını istediğini ecdatların ruhlarına duyurmuş olurlar. Karakalpıklar, eskiden evde bir bebek öldüğünde onu mezarlığa defnetmez, evin eşğinin altına gömerlermiş. Çünkü çocuğun ruhunun, evde yaşayanları türlü bela ve kazalardan koruyacağına dair kesin bir inanç söz konusudur. Fergana’ya bağlı Danğara kasabasında, bebeğin kesilen tırnakları eşğin altına gömülür. Öldükten sonra bu tırnakların, Deccal’a karşı sahibini koruyacağına inanılmaktadır. Semerkant’ta, gelin, eve ilk geldiği günün gecesi, yüzündeki beyaz duvağıyla eşikte durur ve daha önce bu evde yaşamış bütün ölümlerin ruhlarına selam verir.” (Aşırov 2007: 166-175; akt.: Baydemir, 2009: 666).

Azerbaycan Türklerinin geleneksel görüşüne göre evin eşğinde bir evliya olan ve göze görünmeyen “kara çuha” durur. Ayrıca eşğin “astana cini” adı verilen bir sahibi vardır ve eşik cininin çarpabileceği inancıyla; hava kararmaya başladığı zaman, akşamüstü, eşikte oturmaktan ya da eli koynunda durmaktan kaçınılır. Kuzey Makedonya’nın Dedeli köyünde kırklı kadının akşamdan sonra evin eşğinden çıkmasının sakıncalı bulunuşu Gök Tanrı inanç sistemindeki Güneş kültüyle ilgilidir. Ayrıca güneş battıktan sonra evin eşğinin dışına sıcak su ve ateş dökülmez. Şeytanın çarpacağı inancı

vardır (Erol, 2012: 165). Çünkü mitolojik bağlamda eşığe sembolik anlamlar yüklenmiştir ve ölümlerle diriler arasındaki sınırdır (Beydili, 2005: 204).

Bu bağlamda eşığe yüklenen bu anlamlar ve fonksiyonlar neticesinde Anadolu sahasında da gündelik hayat içerisinde yer alan pek çok inanış ve ritüelde eşığın kutsal mekân olarak yer aldığı görülmektedir (Türkyılmaz, 2019: 154). Tunceli’de eşik, evin içine giriş izni veren ve aynı zamanda giriş sırasında gelene bir eve girmekte olduğunu hatırlatan ilk durak olması nedeniyle; ev iyesi eşikte olacağı için eşikte oturmak, eşığe basmak iyi karşılanmaz, uğursuzluk getireceğine inanılır. Eşik iyesini incitmeden içeri girmek gerekir (Kalafat, 2005: 103-104). Van yöresinde eşığın dışarı ile içeri arasındaki sınır olması nedeni ile eşik geçildiğinde farklı bir dünyaya da geçiş yapmış olunacağından karanlık bastığında eşikte oturulmaz veya eşikten geçildiğinde çeşitli dualar okunur. “Aynı zamanda eşikte bizim göremediğimiz varlıklar” olduğuna inanılır (Kartal, 2020: 43). Yine Van’ın Sevi aşiretinde cin basması inancı vardır ve... gece eşikten dışarıya besmelesiz sıcak su dökülenleri cin basabilir (Kalafat, 2012a: 218-219). “Hasananlı aşiretinde de akşam gün battıktan sonra eşikten dışarı özellikle sıcak su dökülmez. Zorunluluk varsa da besmele ile dökülür. “Eşığın altında olduğuna inanılan iye ocağın/hanenin içindeki çeşitli tehlikelere karşı korurken eşığın dışı inanca göre güvenli olmayan bölgedir” (Kalafat, 2012a: 238). Sivas yöresinde kapı eşığının cinlerin en çok bulunduğu yer olduğuna inanılır ve buraya oturulması iyi sayılmaz (Örnek, 1966:114). Malatya yöresinde “eşikte oturulmaz, burası cinlerin uğrak yeridir, oturulduğu takdirde uğursuzluk getireceğine inanılır (Kurt, 2012: 269). Gaziantep yöresinde gelinin eve girerken eşığe basması iyi sayılmadığı için geline eşik atlatılır. Eğer gelin eşığe basarak içeri girerse, cinlerin hücumuna uğrayacağına bunun da gelinin bağlanmasına sebep olacağına inanılır (Kalafat, 2005: 104). Mersin yöresinde eşığe oturulur veya yatılırsa bir uğursuzluk geleceğine inanılır. Bu uğursuzluk kismetin bağlanması, çocuk sahibi olmaya engel olma ya da cin tarafından çarpılma şeklinde olabilir. O nedenle eşikte oturulmaz, banyo yapılmaz, eşığın önüne ekmek kırıntısı ya da çöp dökülmez (Bali, 2016: 449). Nevşehir yöresi halk inançlarında ise, “eşik altından geçince çocuğun boyunun kısılacağına, insanın kismetinin kapanacağına”, “eşik altından geçince işlerin kötü gideceğine”, “hamile kadının eşikte oturursa çocuğunun eş bağının bağlanacağına” inanılır. Eşikte oturanın evlenemeyeceğine ve eşikte cinlerin ve şeytanın çok olduğuna oturanı çarpacağına inanılmaktadır (Kabak, 2011: 111). Çünkü eşığe yapılan ayakaltında çiğneme gibi herhangi bir saygısızlık bu ruhlara acı verebilir (Roux, 2005: 34). İnebolu’da da “Eşikte oturulmaz, cin çarpar” (Saygı, 2018: 72). Balıkesir yöresinde de eşığe basılmaz, oturulmaz ve çocuklar oturtulmaz; çünkü soğuk olmasının çocukları hasta edebileceği kaygısı ve “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 (Küçük Tursun, 2022: 92). Dolayısıyla Anadolu’nun muhtelif yörelerinde eşik etrafında -örneklerin çoğaltılabileceği- birtakım tabu ve kaçınmaların olduğu görülmektedir.

Bilindiği üzere tabu; dinamizm ve mana inancından kaynaklanan kaçınma ve yasakları ifade eder. Bedia Akarsu *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'ünde, Polinezya dilinde dokunulmaz anlamına gelen tabu sözcüğünün manayla ilgili olduğundan, manayla dolu ve mananın boyunduruğu altında olduğunu düşündükleri şeyleri kutsal ve bu yüzden tekinsiz saydıklarını, dolayısıyla o şeye yaklaşılması ve dokunulmasının yasak olduğunu ifade etmektedir (Akarsu, 1975: 156). Orhan Hançerlioğlu da *Felsefe Sözlüğü*'nde, mana ifadesinin Polinezyalılara özgü olmakla beraber dile getirdiği dinsel yasak inancının genel olduğunu vurgulayarak “1. Belli davranış ya da sözlerin bir toplumca ya da bir toplumsal kümece çekinceli sayılması ve olumsuz yaptırımlara bağlanarak yasaklanması, 2. İlkel topluluklarda kimi büyüsel, dinsel tasarımlara ilişkin olarak belli davranış ya da sözlerin toplumca çekinceli sayılması ve olumsuz toplumsal yaptırımlarla yasaklanması” (Hançerlioğlu, 1982: 392) olmak üzere tabunun iki anlamı olduğunu ifade etmektedir. Tabu, *Türkçe Sözlük*'te ise “Kutsal sayılan bazı insanlara, hayvanlara, nesnelere dokunulmasını, kullanılmasını yasaklayan, aksi yapıldığında zararı dokunacağı düşünülen dinî inanç, 2. Yasaklanarak korunan nesne, kelime, davranış, 3. Tekinsiz” (TDK, 2005: 1881) olarak yer almaktadır. Tabu kelimesi, Tonga dilinde “kutsal” ya da “ihlal edilemez” anlamına gelirken (Marshall, 1999: 712) Polinezya dilindeki ta=işaretlemek, nişan koymak ve pu=olağanüstü, bilinip tanınanın dışında, insanı şaşırtan, dikkat çeken sözcüklerinden oluşan ve “yasak” anlamında kullanılmakta ve tapu>tabu doğaüstü tehlikelerden korunmak için uyulması gerekli kural (Emiroğlu ve Aydın, 2009: 771-772) olarak ifade edilmektedir. Sedat Veyis Örnek'e göre “günlük sayılmayan, alışılmışın dışında kabul edilen her şey doğaüstü kudret ile dolu ve tehlikeli sayıldığı için tabu olarak kabul edilir ve bunlardan kaçınılır.” (1971: 219). Dolayısıyla tabu terimi anlam genişlemesine uğrayarak, genellikle toplum düzeyinde ve çoğunlukla kutsal sayılan şeyleri referans alarak bazı şeylerin, insanların ya da hareketlerin yasaklanmasının, bunlara dokunulamamasının ya da sözünün bile edilememesinin kastedildiği daha geniş bir kullanım alanına sahiptir (Marshall, 1999: 712).

Tabu sözcüğünün Polonezlerdeki genel kullanımı, tabunun yasakladığı şeyin kutsal ya da kozmik kuvvetlerle bağlantılı olduğuna işaret edilmektedir (Yolcu, 2014a: 57). Dolayısıyla Türk kültüründe de “tabu, genellikle yasaklamaya ilişkin bir anlam içerir. Tabunun kutsal ya da tehlikeli karakteri nedeniyle tabu sayılan herhangi bir şeye özel birtakım hazırlıklar yapmadan dokunmak ya da onunla ilişkiye geçmek son derecede tehlikeli sayılır.” (Yolcu, 2014b: 503). Anadolu sahası halk inançları içerisinde yer alan “eşik”le ilgili inanışların temelinde de eşik kutsallaştırılması yer almaktadır. Kutsal olanla kutsal olmayan mekânın ayrıldığı sınır olan eşikte yapılmaması gereken birtakım davranışlar yer almaktadır. Ayrıca örneklerde görüldüğü üzere eşik iyelerinin ise şeytan ya da çoğunlukla cin kabul edilmesi ise tabuların bir başka nedeni olarak okunabilir. Cin kelimesi Türkçeye Arapçadan, Arapçaya da Latince genius kelimesinden geçmiştir; Latince insanları, hayvanları, yerleri koruyan, onların kaderini yöneten “ruh” ya da “tanrımsı varlık” anlamlarına gelen; “gizli” ve “kapalı olan” manasında (Râzi, 2002: 72) bir kelimedir. Cinler insanlarla kurdukları ilişkiler

bağlamında değerlendirildiklerinde “bazen iyi” “bazen kötü” ya da hem “iyi” hem “kötü” ilişkiler kurabilen, olumlu ve olumsuz ikili karakter özelliği göstermektedirler. Kızdırılmadıkları durumda kimseye kötülük etmemekte ve kayıtsız kalmaktadırlar. Fakat, onlardan gelebilecek zararlara karşı gerekli önlemleri almayanları, onları herhangi bir sebeple kızdıranları ya da onlara meydan okuyanları çarpmak, sakatlamak, hatta öldürmek suretiyle cezalandırmaktadırlar. Bütün işlerini gece yapan cinler, horoz sesi ya da sabah ezanı duyulur duyulmaz dağılıp kendi konaklarına çekilmektedirler (Boratav, 2003: 99-102). Van yöresinde eşige oturulmaz inanışında “gece” oturulmaz hususunun özellikle vurgulanması bu bağlamda önemlidir. Çünkü tabunun kökenleri ve nedenleri hususunda Anadolu’daki inanışlara göre, gece ile birlikte, “yerler mühürlenir” (Ögel, 1995: 323). Gece olduğunda yeryüzünün sahipleri değişir. Kalafat’a göre güneş battıktan sonra bir kısım kara iyelerin daha etkin oldukları inancı vardır. Özellikle bunlar eşikle bağlantılı inançlardır. Her türlü mayada olduğu gibi yumurta türü üremeyeyle ilgili nesneler gün battıktan sonra eşikten dışarı çıkarılmaz, komşuya bir şekilde verilmez evin bereketinin kaçacağına inanılır. Günün bu saati için “şer vakti” denir (Kalafat, 2012b: 72).

“Güneş battıktan sonra eşğin dışına sıcak su dökülmez cin türü canlılara ait yavruların yanabileceklerine ve sıcak suyu döken kimseden intikam alabileceklerine inanılır. Keza akşamdan sonra kırkı çıkmamış bebeğe ait iç çamaşırları eşğin dışında bırakılmaz içeriye alınmış olmaları gerektiğine inanılır. Akşamdan sonra ocaktan dışarıya ateş verilmez. Tuz ve maya türü şeylerin verilmemesi gerektiğine inananlar da vardır. ... Güneş ışının olması, olmasının engellenmek istenilmesi ve olmaması ile ilgili inançların bulunması güneşte bir kutun olduğu ve güneş kültürünün mevcudiyetinden söz edilebilmektedir. Bu hal, Eski Türk İnanç Sistemi itibarıyla güneşin bir ak iye olduğunu göstermektedir, dedirtebilmektedir.” (Kalafat, 2012a: 282-283).

Anadolu sahasında cinin yanı sıra “şeytan”, “bizim gözle göremediğimiz varlıklar” ve “melek” şeklinde de tanımlanan bu eşik iyeleri, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Türk dünyasının farklı coğrafyalarında farklı biçimlerde tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla bu durum tabuların temelindeki “mana” ile ilişkilidir. Çünkü halk inançlarına ve ritüellerine bakıldığında eşikle ilgili sadece tabu ve kaçınmaların değil, şans ve bereket için yapılan birtakım uygulamaların da olduğu görülmektedir. Örneğin Türklerde “eşik kutlu” kabul edildiği için gelinin eşige basmaması için halı veya kumaş serilir (Kalafat, 2012a: 120), Gelinin ayağına o eşikten girmeden kurban kesilir (Kalafat, 2012c: 46). Anadolu aşiretlerinde gelinin kismetli olması için gelin eşikten girmeden evvel başına damdan saçı yapmak, cam kırmak gibi inanç ve uygulamalar vardır (Kalafat, 2012b: 94-95). Dolayısıyla mana, kimi yerde yarar ve kimi yerde zarar sağlayan iki yanlı bir güçtür. İyi ya da kötü, nerede bir şey yapılmışsa yapan, yapma gücünü manadan almaktadır, iyi ya da kötü eylemde bulunan, etkileyen, bir sonuç meydana getiren her şey mana taşıyıcısıdır. Bu anlayışta iyilikçi tanrılar ve kötücül tanrılar ikilemesinin ilk izleri görülür (Emiroğlu ve Aydın 2009: 564-565). Ele alınan örneklerde bu iyelerin “melek” olarak da adlandırılması bu bağlamda önemlidir.

Sonuç

Türklerin geleneksel dünya görüşüne göre eşik kutsal bir mekân olarak tasavvur edilmektedir. Taşıdığı “merkez simgeciligi” ve “kutsal mekân” özelliği nedeniyle hem Türk dünyasında hem de

Anadolu sahasında pek çok ritüelin mekânı olarak seçilmiştir. Çünkü eşik dünyaya girişin, kutsal mekâna bir başka ifade ile eve geçişin sembolüdür. Eşik kutsal olmayandan kutsala geçişin “dışarı” ile “içeri” arasındaki sınırın somutlaştırıldığı mekândır.

Ayrıca bilindiği üzere Türk kültüründe her yerin ve her nesnenin bir iyisi vardır. İyeler bulundukları yere göre adlandırılır ve evlerin eşikleri, göksel kişileştirmeler olarak düşünülen bazı ruhlara adanan yerlerden birisidir. Eşiğin muhafızları olarak tasavvur edilen bu iyelerin; eşiği bir taraftan insanların kötü niyetlerinden, şeytani ve hastalık getiren güçlerden korurken bir taraftan da eve uğur ve bereket getireceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla eşikte bulunan iyeye saygısızlık ve hakaret olarak kabul edilen “eşiğe basılmaz”, “eşikte oturulmaz”, “eşikte uyunmaz” gibi pek çok tabu ve kaçınmayı da beraberinde getirmiştir. Genel olarak eşikte icra edilen ritüelleri ve yanı sıra tabu ve kaçınmaları “korku”, “saygı” karışımı olarak tasarlanan doğaüstü güçlerle ve kutsalla açıklamak mümkün görünmektedir.

Kaynaklar

- Akarsu, Bedia (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atmaca, E. ve Adzhumerova, R. (2010). “Kapı ve Eşik Kelimeleri Üzerine”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 23-45.
- Bali, A. (2016), *Mersin Konargöçerlerinin Halk Kültüründe İnanışlar ve Bunlara Bağlı Uygulamalar*, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dışı – Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler – İyeler ve Demonoloji) II*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Baydemir, H. (2009), “Özbekistan’da Ölüm Âdetleri”, *Turkish Studies*, 4(8): 662-683.
- Beydilli, Celal (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Yurt Kitap yay.
- Boratav, Pertev Naili (2003). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş
- Duymaz, Ali (2019). “Eşik Kültü ve Taptuk’un Eşiğindeki Yunus Emre”, *Akademik Kaynak*, 5(10-11): 1-19.
- Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı* (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları.
- Emiroğlu, Kudret ve Aydın, Suavi (2009). *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Eren, Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Ergun, Pervin (2019). *Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler*, Konya: Kömen Yayınları.

Erol, Şerife Seher (2012). “Makedonya Türklerinde Gökyüzü İle İlgili İnançlar”, CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 10(1), 162-171.

Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Esin, Emel (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hançerlioğlu, Orhan (1982). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hooke, Samuel Henry (1993). *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları* (Çev.: Alâeddin Şenel), İstanbul: İmge Kitabevi.

Kabak, Turgay. (2011). *Derinkuyu Yöresi Halk İnanışları*, Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kabak, T. ve Köksal, F. (2021). *Yazılı Kaynaklar ve Anlatılar Işığında Türk Mitolojisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi.

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

Kalafat, Yaşar (2012a). *Azerbaycan - İran - Anadolu - Irak Halk İnançları Hattı*, Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Yaşar (2012b). *Anadolu Aşiretlerinde Mitolojik Bulgular*, Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Yaşar (2012c). *Türk Halk İnançlarında Tabu*, Ankara: Berikan Yayınevi.

Kartal, N. (2020), *Van/Gevaş’ta Geçiş Dönemleri*, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kurt, B. (2012), *Malatya İli Doğanşehir İlçesi Halk Kültürü Araştırması*, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Küçük Tursun, Fatma (2022). *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Lisans Tezi.

Lvova, E. L., Oktyabrskaya, i. V; Sagalayev, A. M.; Usmanova, M. S. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kainat ve Zaman-Nesneler Dünyası* (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Ögel, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. 2 Cilt , Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Örnek, Sedat Veyis (1971). *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: AÜ DTCF Yayınları.

- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi* (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- Râzi, Fahrüddin (2002). *Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb*. 23 Cilt. (Çev.: Suat Yıldırım vd.), İstanbul: Huzur Yayınları.
- Roux, Jean Paul (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (Çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, Jean Paul (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar* (Çev.: A. Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Saygı, E. *İnebolu Halk Kültüründe Halk Hekimliği*, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tietze, Andreas (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, İstanbul: Simurg Kitapçılık, Yayıncılık ve Dağıtım Ltd. Şti.
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.
- Türkyılmaz, Dilek (2019). “Eşik Altı Boş Değildir: ‘Eşik’ Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7, 151-62.
- Yolcu, Mehmet Ali (2014a). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*, Konya: Kömen Yayınları.
- Yolcu, Mehmet Ali (2014b). “Avanos Yöresinde Ölümle İlgili Tabusal Kaçınmalar”, *Avanos Sempozyumu Bildirileri 23-25 Ekim 2014* (Editör: Adem Öger), Ankara: Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.

KAOSTAN KOZMOSA KAPI VE GÜVENLİK BOYUTUNDAN BAYBURT'TA TERTİBE VE ZIRZA GELENEĞİ

Turgay KABAK*

Giriş

Mitolojilerde en temel konulardan birisi ve başlangıcın sıfır noktası kaostan kozmosa geçiştir. Bizim bildiğimiz anlamdaki dünyanın henüz oluşmadığı dönemdeki dünya tanrı ve tanrıçaların yaşadığı bir dünyadır ve insan yoktur. İnsanın ortaya çıkması için öncelikle bu dünyanın yaratılması ve insan yaşamına uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Bu süreç de tanrıların, tanrıçaların, çeşitli demonik varlıkların birbiriyle savaştığı kaotik bir süreçtir. Bu kaostan başarıyla çıkan tanrı, baş tanrı olmuştur ve bu dünyayı yaratma görevi de ona düşmüştür. Bu tanrı ilk önce kaosu bitirir, bu dünyayı kurar, bu esnada yeraltı, yeryüzü ve gökyüzünden oluşan üç kozmik alanı birbirinden ayırarak kozmosu yani düzeni sağlar. Artık insanın yaşaması için elverişli ve güvenli bir ortam oluşmuştur.

Bu güvenli ortamın adı dünyadır; ancak dünyada da insan için tehlikeler bitmemiştir. İnsanoğlunun yabani hayvanlardan, kardan-kıştan ve diğer tehlikelerden onu koruyacak daha korunaklı bir yere ihtiyacı vardır. Bu yer de evdir. Başlarda ev görevini doğal sığınaklar olan mağaralar görürken zamanla insanoğlunun teknik bilgi ve becerisinin artmasıyla birlikte bina şeklinde evler inşa edilmeye başlamıştır. Bundan dolayıdır ki mağaralar mitolojilerde ana rahmi gibi işlev gören yerlerdir. Yine bundan dolayıdır ki evler makro kozmosun mikro kozmosa dönüşmüş halleri olarak düşünülür. Evren içindeki bu iki alanı (dünya ve ev) hem birbirinden ayıran hem de birbirine geçişi sağlayan stratejik bir nokta vardır; o da “kapı ve eşik”tir. Bu sebeple kozmik alanların geçiş kapılarının olduğu gibi evlerin geçiş kapıları da önemlidir. Buralar Türklerin ev iyesi dediği varlıklar tarafından korunur. Kapıların eşğinde bekleyen bu iyelerin görevleri evi ve içindeki hane halkını dışardan gelecek tehlikelere karşı korumaktır.

Bugün kapı ve eşik iyeleri ile ilgili Türk kültür havzasında inançlar devam etmektedir. Yaşam mekânı olan evin yapısını oluşturan semantik nesneler arasında yer alan yerlerden birisi de giriştir. Tuva inançlarına göre evin girişinde, eşğin tam altında çadırın koruyucusu olan iye ruhu yaşamaktadır. Eğer bir misafir evin eşğine oturarak saygısızlık yaparsa bu ev sahibine felaket getirebilir. Altay inançlarına göre eşğe oturan çocuk ise büyümmez, yaşlı ise karnı ağrır. Onlara göre eşik iyesi çok sinirli bir yapıya sahiptir. Eşğe karşı olan bu farklı yaklaşımlar onun sınır durumunda olmasından kaynaklanmaktadır. Eşik ve ona yakın bölüm dış dünya ile ev, kültürel ile yabani, canlı ile ölü dünyalar arasındaki sınır bölgesini oluşturmaktadır (Lvova vd., 2013: 78-79).

* Doç. Dr. Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Bayburt/TÜRKİYE. turgaykabak@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0823-3074>.

Eşiğin bu şekilde geniş bir manada anlaşılması Türk leksikolojisine de yansımıştır. Podogo kelimesinin semantik çerçevesi şu anlamları içermektedir:

- 1) *Eşik*
- 2) *Çadırda kapının yanındaki bölüm*
- 3) *Kapı sövesi*
- 4) *Dağ veya oyuğun çıkıntısı;*
- 5) *Üzengi, merdiven, kafes;*
- 6) *Nehirde taşlı yer;*
- 7) *Saray veya han evi;*
- 8) *Mezar, sin (Lvova vd., 2013: 79).*

Bunlarla birlikte Hakas Türkleri çadırlarının girişinde eşik koruyucusu *aba tös* (ayı tösü) durduğuna inanmaktadır. Kapının ve çevresinin dış dünya yani yabancı diyar ve ölümler dünyası ile yakınlığını eski bir Tuva geleneği bize çok iyi açıklamaktadır. Bu geleneğe göre öldükten hemen sonra, günün her saatinde gömülebilen bebeğin cesedi eşikte, çadırın sol tarafında koyun derisine sarılır. Bu sarma işleminin eşikte yapılmasının sebebi ölenin aşırı derecede düşük bir toplumsal statüye/dereceye sahip olmasıdır. Çünkü bebek henüz insan olmamıştır ve kültürel dünyadan ziyade doğal dünya ile bağlantıları daha kuvvetlidir. Bu sebeple ölen bebeğin defin töreni daha basitleştirilmiştir; çünkü bu dünyadan ziyade doğa dünyası ile bağlantılı olan bir kişiyi insan dünyasından çıkarmak daha kolaydır (Lvova vd., 2013: 79).

Kapı girişi ve önünün kültürel olarak düşük statüde olduğunu ispat eden geleneklerden birisi de ihtiyarların, fakirlerin, evde kalmış kadınların, (eğer o evin çocuğu değilse) çocukların buraya oturtulmasıdır; çünkü bu kişiler toplumsal açıdan eksik kişilerdir. Ev içinin bu şekilde düzenlenmesi orman avcılarının geçici barakalarında da görülmektedir. Barakanın en saygın yeri barakanın girişinin karşısında bulunan duvar dibidir ve burada avcıların başı oturur. Kapıda ise esas görevi odun toplama, yemek yapma gibi avcılık dışı işler olan erkek çocukları olur (Lvova vd. 2013: 79-80).

Genel itibariyle Türklerde eşik kutsaldır. Eşikte oturulmaz ve yeni gelin eşiğe bastırılmaz. Ev ahalisinden olmayan yabancı birisi evin eşiğinden atlayamaz (Kalafat, 1999: 26). Anadolu'nun bazı yerlerinde Ramazanın ilk sahur yemeğinde, oruçlarının tatlı geçmesi niyetiyle tatlı yenmesi ve son iftarında da tatlıları alıp kapı önüne çıkarak Ramazan'ı eşikten uğurlama geleneği görülür (Erol, 2015: 45). Otağın ve ocağın eşiği kutsaldır. Misafir eşikte veya kasabanın girişinde tuz-ekmekle karşılanır, eşikten içeriye girince düşmanlık biter. Eşiğin altında evin koruyucu iyesi vardır (Kalafat, 2009: 202) ve rahatsız edilmemesi gerekir. Bu sebeple de eşikte oturulması iyi sayılmaz.

Kapı için söylenen eşik sözü evin bütünü için de söylenmektedir. Bu sebeple Kuzey Türk destanlarında çoğu zaman ev yerine “eşik göründü” yani bir “ev göründü” denmektedir. Cengiz Han eşiğe oturmayı yasaklamıştı; çünkü eşiğe oturan eve sahip olmuş demektir. Bu sebeple ev için dua

edilirken de “eşiğin delinmesin” deniliyordu (Ögel, 2010: 27). Kuzey Makedonya Türkleri arasında kullanılan “Dişi evlat el kapisiyçindir” (Kız çocuk el kapısı içindir) şeklindeki atasözü de eşiğin/kapının tüm evi karşıladığını göstermektedir (Erol Çalışkan, 2023: 142). Eski Türklerde ve Moğollarda var olan eşiğin/kapının bütün evi temsil etmesi düşüncesini yansıtan bir atasözü de bugün hala Bayburt’ta yaşamaktadır. Bayburt’ta Rus işgali sırasında halk Ruslardan ziyade Ermenilerden zulüm görmüştür. Bu zulüm Ruslar çekilip Ermeniler kalınca daha da artmış ve halk Ruslara bundan dolayı “Rus, kapın kilitlene” demiştir. Bu söz aslında bizdeki “ocağın batsın” sözüyle aynı anlama gelmektedir. Bayburt’ta eşiğin evi sembolize etmesine örnek uygulamalardan birisi de eşik değiştirmedir. Bayburt’ta bir kadın sürekli aynı evde ölü doğum yapıyorsa doğum yaptığı ev değiştirilir ve buna da “eşik değiştirme” denir (Yıldızoğlu, 2019: 159).

Bayburt’ta Türk dünyasının genelinde olduğu gibi kapı ve eşik çevresinde gelişen başka inanç içerikli uygulamalar da mevcuttur. Bayburt bölgesinde düğünde gelin içeri gireceği zaman eşikte durdurulur ve bardak kırdırılır (Yıldızoğlu, 2019: 126). Bu uygulamanın amacı eşik evin giriş noktasıdır, dış dünya ile sınırdır ve bu sınır geçilirken geline bardak kırdırılarak üzerindeki bütün kötü ruhlardan, nazardan arınarak eve girmesini sağlamaktır.

Türk kültüründe ev çevresinde gelişen halk inanışlarından eşikle ilgili verilebilecek daha çok örnek vardır; ancak kapı ve eşikle ilgili inanış ve uygulamaların ana fikrini anlamak açısından bu örnekler yeterlidir. Görülmektedir ki genelde Türk kültüründe özelde de Bayburt’ta eşik ve kapı, ev ile dış dünya arasındaki geçiş noktasıdır ve bu sebeple de özel bir öneme sahiptir. O kadar önemlidir ki bazen aynı ocak gibi evin sembolü haline gelmektedir. Bu sebeple Bayburt’ta kapılar ve kapı ustalığı da son derece önemlidir. Genelde marangozların yürüttüğü kapı yapma işi bölgedeki en eski ve köklü mesleklerden birisidir.

Diğer bölgelerde olduğu gibi kapı yapımına Bayburt’ta da önem verilmiştir. Çünkü “kapı ve giriş mekanları, yapıda güçlü bir mimari pozisyona sahiptir; yapıların adeta kartvizitleridir ve mimarinin vazgeçilmez bir unsurudur” (Bayram, 2003: 4). Bu sebeple her usta kapı yapamaz. Kapı yapanların bu işte ehil olmaları gerekmektedir. Bayburt’ta bu işte ehil olan ustalardan birisi Hadi Salihoğlu’dur (KK: 1).

Hadi Bey mesleği babasından öğrenmiş. Marangoz olan babası evlerin kapı penceresi yanında kağıt tekerleği gibi ahşap ürünler de yapmış. Hadi Bey ilk atölyesini Erzurum’da açmış. Burada arkeoloji okurken bir yandan da marangozluk yapmış. Bu dönemde arkeoloji de okuduğu için eski eserlerin restorasyonlarında görev almış. Restore edilecek binaların ahşap işlerini Hadi Bey almış. Daha sonra işletmesini 1978 yılında Bayburt’a taşımış. Eski eserlerin restorasyonu uğraşırken minber de yapmaya başlamış. O zamanlardan günümüze kadar pandemi dönemi de dahil marangozluk işlerini yürütmüş.

Hadi Bey yaptığı kapıların çoğunu Sinan tekniği dediği teknikle yapmış. Kapı üstü süslemelerini de kendisi işlemiş. Çoğunlukla sonsuzluk sembolünü kullanmış. Hadi Bey'in Sinan tekniği olarak adlandırdığı teknik kapıların parçalardan oluşması. Bu parçaların ortasındakine göbek ismini veriyor. Arada yuka ağacı (suda durdukça sarı renge dönüşen bir çeşit ithal ağaç) gibi özel ağaçlar kullansa da kapı yapımında genelde kayın ve gürgen ağaçlarını kullanıyormuş. Ceviz ağacını renginin farklı farklı olması sebebiyle pek kullanmıyormuş. Sadece restorasyon yaptığı kapılarda kullanıyormuş. Kapı yapacağı ağacı bekletiyormuş. Çünkü ağaç eğer suyunu tam olarak çekip kurumazsa daha sonra eğiliyormuş. Bu sebeple nemli dükkânda da çalışmamak gerektiğini belirtiyor. Ayrıca ağacın kesildiği mevsimden ziyade kesildikten sonra çabuk kaldırılması gerektiğini söyledi. Ağaç ne kadar çabuk kurutulursa o kadar sağlıklı olurmuş. Kendisi en çok kayın ağacından kapı yapmayı seviyor. Kayın ağacının kesilip sıcakta kurutulmuş haline “ardak” denilirmiş. Kapı yaptığı ağaçları genelde Tolu'nun Çıkrık Düzü Tepesi denilen yerden gidip kendisi alıyormuş. Burası nerdeyse yıl 12 ay karlı olduğu için ağaçlar sıcaktan bozulmuyormuş. Burası Gümüşhane'nin Kürtün ilçesine bağlı bir yermiş.

Ağacı geometrik şekiller halinde kesip birleştirerek kapı, mihrap gibi ahşap ürünleri yapıyormuş. Onun için geometrik şekillerin birleştirme yerleri çok önemliymiş. İyi usta bu birleşim yerlerinde hata yapmazmış. Ustalığı buralardaki sanat gösterirmiş. Eskiden ağaçlar el bıçkısıyla kesilirmiş ve bu işe “bıçkı çekmek” denirmiş. Kesilip hazırlanan ağaçlar daha sonra zımparalanırmış. Zımpara çekme işi eskiden elle şimdilerde makineyle yapılan yorucu bir işmiş. Zımparalama işine önce kalın zımpara ile başlanır, daha sonra zımpara inceltirilmiş. Birinci seferde diyelim 80 numara zımpara kullanırsa daha sonra 400'e kadar düşürüyormuş. En son sert kumaş sürüp vernikle cilalıyormuş. Bazıları “gomalak” denilen ve boncuk boncuk satılan bir madde varmış ve onu kullanıyormuş. Bu ispirtonun içinde eriyen bir maddeymiş. Eriyik hazırlandıktan sonra bir top haline getirilen bez batırılıp ağaca sürülürmüş. Kendisi bu cilalama yöntemini hiç kullanmamış.

Ağaçlar bekletilirken kurt vs. yemesin diye mazot sürüyormuş. Ayrıca kendine has bir yöntemi de varmış. Bu yöntem tuzlama yöntemi diyor. Tuzlama işini kalaslar arasına 1-2 cm kalınlığında tuz ekerek yapıyormuş. Ayrıca kalasları dizerken aralarına 1-2 cm kalınlığında çıtalar koyarak da kurutma işlemi yapıyormuş. Kalasların yüzeyleri birbirine yapışmadığı için ardaklanmıyormuş.

Ağacın güzel kuruması için pişirme yöntemi de kullanılıyormuş bu yöntem göre ağaç buharla pişiriliyor. Ağacın özsuyu alttan akıp gidiyor. Ancak bu fırınlama yöntemi 8-10 yıl sonra ağacın eski rengine dönmesine sebep oluyormuş. Bu sebeple artık kullanmıyormuş.

Ağaçta budak varsa ustalar genelde oyup çıkarıyormuş; ancak Hadi Bey, bu budakları çıkarmak yerine şekil verip doğal süs olarak kullanmayı tercih ediyormuş. Kendi evinde bu şekilde yapılmış kapılar mevcut.

Kapıların hangi parçalardan oluştuğunu sorduğumuzda ise şunları anlattı:

Kapının dış çerçevesine kasa, kapı kasası denir. Alttaki eşiktir. Kapının en dışında kullanılan kısım seren (kapı sereni)'dir. İçinde kullanılan parçalar kapı kaydı, içindeki de kapı göbeğidir. En dışta, kasanın çevresinde olan parçaya da pervaz denir.

Tek kanadı olan kapılara “tek kanat”, çift kanadı olan kapılara “çift kanat” kapı denilir. Eğer kapının yanında, bitişik şekilde pencere de varsa bu kapılara “topal kapı” adı verilir. Bu kapılar genelde balkonlarda kullanılır. Bayburt'un eski ustaları bu kapılarda genelde kapı motifi olarak beş göbek, üç göbek gibi motifleri kullanırlar.

Kapı yapımı genelde bir kapı bir günde bitecek şekilde oluyormuş. Ancak örneğin inşaatta on kapı varsa tek tek yapmıyormuş. Parça parça yapıyormuş. Böylece on kapının parçaları da hazır oluyormuş. En son oyma kısımlarını yapıyormuş. Kendisi çivisiz kapı yapma tekniğini de biliyor. Buna geçmeli sistem de diyor ve bazı kapı camilerini yaparken kullandığını da belirtiyor. Geçmeli sistemde parçanın geçeceği yeri eskiden “kampur” denilen bir araçla açıyorlarmış. Kendisi bu aracı kullanmamış; ancak babası kullanırken görmüş.

Bayburt'ta genelde ev kapılarının genişliği 90 cm, yüksekliği 2 metre 10 cm oluyormuş. Bu gelenek halinde uygulanagelmiş. Camilerde ise 150 cm genişlik, 2,50 m yükseklik kullanılıyormuş.

Hadi ustanın eski anahtarları biriktirdiği küçük bir koleksiyonu da var. Bu koleksiyondaki parçalar hakkında da bilgi aldık.

Eskiden anahtarın büyüğüne “açar” ya da “süser” denilirmiş. Yukarı kaldırıp indirme tekniği kullanılan kilitlere “kapı sürgüsü” ya da “kapı gagartı” denilirmiş. Eski menteşelere “gullep” denirmiş.

Hadi Bey'in kullanılan malzemeden ve yapım aşamasında geçirdiği serüvenden bahsettiği kapıların Bayburt geleneksel mimarisinde önemli bir yeri vardır. Geleneksel Bayburt mimarisinde birden fazla ev yapım planı vardır ve bu planlara göre kapıların sayıları, durumları ve şekilleri de değişmektedir. Ortada ev mekanının olduğu, odaların bu mekânın çevresine konumlandığı, eğimli araziye oturtulmuş evler genelde dikdörtgen şeklindedir. Bu evlerde karşılıklı olarak konumlandırılmış iki adet kapı vardır. Geleneksel olarak bu kapılardan birisi evin giriş kapısı, diğeri de cenaze kapısı olarak kullanılmaktadır (Özen ve Akgün; 2019: 248).

Bayburt kırsal mimarisinde genellikle ahşap malzemenin kullanıldığı bahçe/kanat kapıları ve iç kapılar ve dış kapılar olarak tasniflenebilir. Bahçe kapıları genelde dikdörtgen şeklinde, tek ya da çift kanatlı olarak bahçe denilen mekâna girişi sağlayan kapılardır. Bu mekân ev ile sokağı birbirinden ayıran alandır (Akgün, 2013: 81). Yani kaos ile kozmosun ayrıldığı ilk alandır ve bu ilk alanın giriş, çıkışında yer alan geçit bahçe kapısıdır.

Geleneksel Bayburt evlerinde her evin bahçesi yoktur. Direk giriş kapısı sokağa açılan evler de vardır. Bu evlerde genelde yukarıda da bahsedildiği gibi karşılıklı iki kapı mevcuttur. Bunlardan birisi giriş kapısı birisi de cenaze kapısıdır (Akgün, 2013: 82).

Kapılarda ahşap ve sac malzeme kullanılmıştır. Son derece sade olan bu bahçe/kanat kapıları üzerindeki kilitlere zırza denilmektedir. Zırza, demirden yapılmıştır. Ucu çengelli bir demir ve çengelin gireceği, söve kısmında bulunan bir halkadan oluşmaktadır. Zırzalar sadece dış kapılarda değil iç kapılarda da vardır (Akgün, 2013: 82). Zırzalar aslında iç dünyayı, yani güvenli alanı dış dünyadan yani güvensiz alandan koruyan bir kilittir. Ancak Anadolu'nun genelinde olduğu gibi karmaşık değil basit bir yapıya sahiptir. Bu durum bize bölgenin sosyolojik ve kültürel yapısı hakkında da bilgiler vermektedir. Bu kilitler basittir çünkü hayat soyutlanmak üzerine kurulmamış; aksine konar-göçer hayatın getirdiği kolektif yaşamın beraber yaşama kültürü üzerine kurulmuştur (Saraçoğlu ve Karakaş, 2008: 137). Bu sebeple zırza da aslında tam olarak dışardan gelenin girişini engelleyen bir sistem değildir. Bu sistemin esas amacı evlere dışardan kedi, köpek gibi hayvanların girmesini engellemek veya rüzgârın kapıyı açmasını önlemektir. Zırzanın bir diğer anlamı da ev sahibinin evde bulunmadığını haber vermektir. Eski dönemlerde kapısında zırza olan evlere insanlar girmemektedir (Terzi, 2022: 27).

Zırzanın dışında ev kapılarında tamamen kilit yok demek doğru değildir. Evlerin kapılarında zaman içerisinde zırzalara kilit takılmaya başlanmış, bunun dışında sürgü kilit gibi kilitler kullanılır olmuştur (Terzi, 2022: 27).

Zırza ve diğer kilitler kapının dışında olan kilitlerdir. Bir de kapının iç kısmında olan güvenlik sistemi vardır. Bazı evlerde kapının iç tarafına ağaç dayanmaktadır ve buna “Mancınık vurma” denmektedir (Terzi, 2022: 27). Bunun dışında bir de içerden yapılan tertibe sistemi vardır.

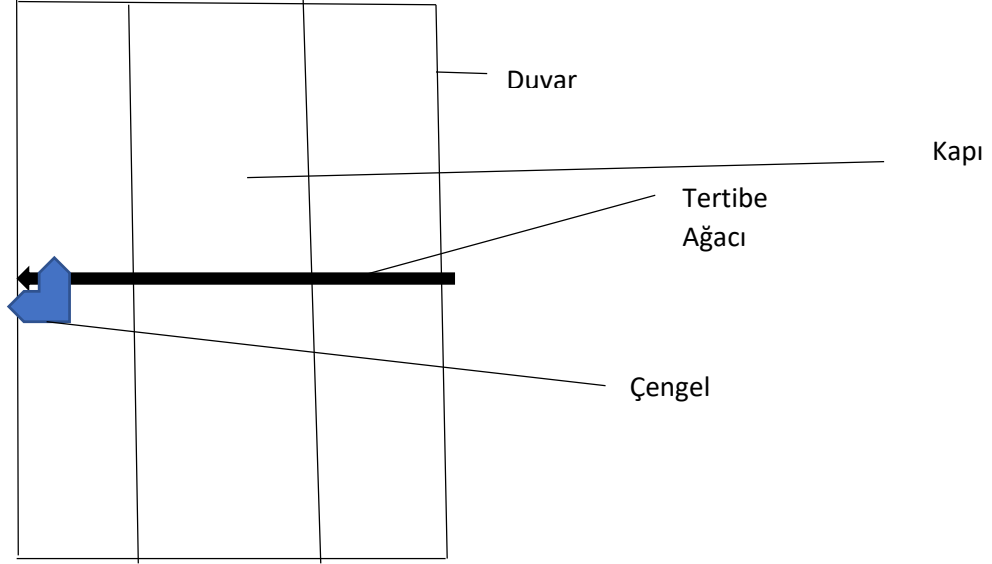
“Evlerin giriş kapılarının bir içten kilitlenen bir de dıştan kilitlenen kısmı vardır. Dıştan kilitlenen kısmı bir yere giderken kilitler gidersin. Ama evde olduğun zaman, özellikle geceleri içten kilitlersin. Bunu ya ağaçla yaparsın ya da inmeli veya sürgülü tertibe sistemiyle yaparsın. Tertibe sistemi iki şekilde yapılır. Ya kapının iç tarafında duvarlar karşılıklı oyulur ve kalın beş-on dedikleri ağaç buraya gerilir ya da bir taraf oyuk olur. Ağacın bir tarafı oraya yerleştirilir diğer tarafı karşıda ↕ şeklinde bir kısım bulunur ve ağacın ucu buraya yerleştirilir (KK: 2).

Bu tertibe sistemi daha çok kadınların kız kaçırmaya veya Rus işgali döneminde olduğu gibi kadınların namusuna düşman askerlerinin tasallut olmasına karşı kullandıkları bir sistemdir. Buna kadın savunması da denir. Bu sistem Rus ve Ermeni işgali döneminde çokça kullanılmıştır. Daha sonraki zamanlarda kız kaçırma olaylarına karşı da kullanılmıştır. Örneğin Bayburt'un Aşağı Kop köyünde bununla ilgili bir olay da yaşanmıştır. Bir evin kızını kaçırmak isteyen erkekler gece kapıya dayanmış, tertibe olduğu için içeriye girememiş, daha sonra bacadan girmeye çalışmış. Ev sahibi tamamen tesadüfi de olsa bacaya doğru ateş ettiği için korkup kızı kaçıramadan geri dönmüştür (KK: 2).

“Bir adamın kızını nişanlısı tarafı kaçıracaktı. Kaçıracakları kız da aslında kız kardeşinin kızıymış. Adam da o sırada elinde tüfek var, onunla oynuyormuş. Onun olaydan haberi yok. Bacadan bakıyorlar ki elinde tüfek var, ulaa bu bizi vurur. Ondan sonra bırakıp kaçıyorlar yani. Ama kapıya

tertibeyi yapmış. Tertibe olduğu için bacaya çıkmışlar. Tesadüfen bacaya ateş edince bu bizi vuracak demişler ve yanaşamamışlar. Genelde eski evlerin hepsinde bu tertibe vardır” (KK: 2).

Tertibe şu şekildedir:



Şekil 1: Tertibe Sistemi



Şekil 2: Zırza ve Sürge (Kaynak: Terzi, 2022: 27).

Sonuç

İnsanoğlu yeryüzünde yaşamaya başladığı andan itibaren hep güvenli bir ortamda yaşama isteği duymuştur. Bu sebeple de daima kaostan kaçmış kozmosa ulaşmaya çalışmıştır. İnsan için güvenli olmayan her yer kaostur. Bu genelleme kâinattan başlayıp evinin içinden kendi iç dünyasına kadar gitmektedir. Bu sebeple insanoğlu kâinatı genellikle alt dünya, orta dünya ve yukarı dünya diye üç kozmik alana ayırmıştır. Bu ayırım Türkler için de geçerlidir.

Bu üç alanın arasında gidiş gelişleri sağlayan çeşitli kapılar vardır. Bu kapılar herkesin geçemeyeceği özel kapılardır. Bu sebeple buralarla ilgili pek çok inanış ve uygulama vardır. Evler de makro-kozmosun mikro hali olduğu için evlerin kapıları ve eşikleri özeldir. Başka bir kozmik alan olan dış dünya ile iç dünyayı birbirine bağlayan geçitler olduğu için kapı ve eşikle ilgili kültürümüzde çok sayıda inanış ve uygulama geliştirilmiş ve burası kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır.

Mitolojik dönemdeki bu güvenlik algısı ve kapılara verilen önem kendisini modern çağda da göstermiştir. Dış dünyadan gelecek olan hırsız, ev halkının namusuna göz diken ahlaksızlar ve Bayburt örneğinde görüldüğü gibi düşman askerlerinden korunmak için çeşitli kilit yolları ve güvenlik tedbirleri düşünülmüştür. Bayburt geleneksel mimarisinde kullanılan zırza ve tertibe geleneği de bunlardan birisidir. Zırza dışardan alınan bir tertipken tertibe içerden alınan bir tedbirdir ve ev halkını dış dünyanın tehlikelerinden korumayı amaçlamaktadır.

Ayrıca Bayburt geleneksel mimarisinden de görüldüğü gibi mimari anlamda da evlerin kapılarının yapılmasına önem verilmiş ve çeşitli kapı yapım teknikleri kullanılmıştır.

Kaynakça

Bayram, Ş. (2004). *Kapı/Giriş Mekanı, Anlam ve Tasarımı İçin Tipolojik Araştırma. 19. Yüzyıl Beyoğlu (Pera) Örneği*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Erol Çalışkan, Ş. S. (2023). “Kuzey Makedonya Türk Atasözü ve Deyimlerinde Kadın Algısı”. *Halklar arası Bilim-Praktika Kongferansı, Komrat Devlet Üniversitesi*, 139-144.

Erol, Ş. S. (2015). “Bartın’da Özel Günler; Bayram, Tören ve Kutlamalar”. *Uluslararası Karadeniz Havzası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 43-68.

Kalafat, Y. (1999). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: AKM Yayınları.

Kalafat, Y. (2009). *Halk İnançlarından Mitolojiye-1*. Ankara: Berikan Yayınları.

Lvova, E. L. (2013). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri Kainat ve Zaman. Nesneler Dünyası*. (Çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.

Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi II. Cilt*. Ankara: AKM Yayınları.

Özen H. ve Akgün, T. (2019). “Bayburt Kırsal Ev Mimarisi”. *Mimarlık ve Yaşam Dergisi*, 4(2), 239-255.

Saraçoğlu, S. ve Karakaş, B. (2008). “Anadolu Kültüründe Kilit (Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örnekleri)”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 9(2),137-150.

Terzi, S. (2022). *Bayburt İlinde Geleneksel Ekolojik Bilginin Halk Bilimi Açısından İncelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Yıldızoğlu, H. (2019). *Bayburt İli Etnografyası*. (Yüksek Lisans Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaynak Kişiler

KK 1: Hadi Salihoğlu, 1954 doğumlu, Üniversite mezunu, Marangoz.

KK 2: Samih Akpulat, 1959 doğumlu, Emekli öğretmen.

KUZEY MAKEDONYA VE KOSOVA TÜRK ATASÖZÜ VE DEYİMLERİNDE KAPILAR VE EŞİKLER

Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN*

Giriş

“Uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikte söz” (TDK, 2011: 180) şeklinde tanımlanan atasözleri toplum bilincinin ve bilinçaltının önemli bir parçasıdır. İçinden çıktığı kültürün çeşitli kavram ve olaylara ait düşüncesini üstü kapalı bir biçimde yansıtan en etkili ve en kısa ifadelerdir. Bu bağlamda atasözleri, toplumsal belleğin bakış açısını gelecek kuşaklara taşımaları açısından da önemli bir işleve sahiptirler (Saban, 2014: 37-38). Bu işlev, toplumun zihninden süzülüp ortaya çıkan deneyimlerin dilden dile aktararak kalıplaşmış ifadelerle geleceğe taşınmasına hizmettir. Atasözleri bir bakıma milletlerin kültürünü, yaşam tarzını, geleneklerini, örf ve âdetlerini sonraki kuşaklara aktaran gen haritalarıdır (Poyraz ve Tergip, 2010: 189-190).

Atasözleri kalıplaşmış ifadelerden oluşan ve değiştirilmesi oldukça güç olan sözlerdir. Atasözlerinin de “söz grupları” yardımıyla oluşturulduğu göz önüne alınırsa, söz söyleme, doğru/yalan sözün etkileri, sözün ve onu söyleyenlerin mahiyetlerini bireylere aktarmamış olması imkânsızdır. Atasözleri her ne kadar her milletin kendi kültür dünyasından çıkmış, kendi benliklerinin ürünü olsalar da milletlerarası pek çok ortaklık ve benzerlik, ortak duyuş ve düşüncenin varlığına da işaret eder (Yiğit, 2021: 92).

Atalarımızdan günümüze kadar ulaşan, belirli bir yargı içeren, söyleyeni belli olmayan, düz konuşma içinde kullanılan atasözleri farklı kültürlerin mizahı, dilin kültürel ve tarihi geçmişi ve yapısı hakkında da bilgi verirler. Bir diğer ifadeyle temelde edebi, kültürel ve sosyal içerikleri kapsaması bakımından da kültürel bir yapıdır (Tüm, 2010: 667). Kültürün ise dinamik bir sistem olduğu malumdur. Bu dinamizm, şüphesiz en çok, kuşaktan kuşağa aktarılan anonim karakterli ürünler için söz konusudur. Yani, sözlü kültür geleneği içinde oluşturulan ürünler, o günün şartlarına en iyi şekilde ayak uydurabilme özelliğine sahiptirler (Başaran, 2013: 759). Bu sebeple her ne kadar “donmuş yapılar” olarak kabul edilse de atasözleri de günün şartlarında bazen onaylanmakta bazense onaylanmamaktadır.

Bütün büyük diller tarihin derinliklerinden kalıtsal yollardan taşıdıkları söz varlığının bir bölümünü, bu uzun yolculukta değiştirip geliştirerek işlevselliklerini sürdürmeye çalışırlar. Ses, yapı, söz dizimi ve anlamsal yapılarını geliştirerek yeni yeni çözümler üretirler. Türk dili de tarihin derinliğinden günümüze dek gelişip ulaşırken zaman zaman ihtiyaçlar oranında yeni türetmeler yaparak

* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-mail: serol@bartin.edu.tr, orcid id: 0000-0001-6427-3751.

yoluna devam etmiştir. Sondan eklemeli bir dil olarak sonsuz sözcük yapma imkânı olmasına karşın Türkçede birlikler oluşturmak yoluyla yeni kavramları adlandırma yolu da sıkça kullanılmıştır (Kenzhalin, 2017: 113).

Kalıplaşmış dil birimleri, az sözle çok şey söyleme imkânı vermesi ile en az çaba yasasının söz varlığına yansıyan örneklerini teşkil etmektedir. Söz varlığını zenginleştiren kalıplaşmış dil birimleri, iletişimdeki rolleri itibarıyla da hem yazılı hem sözlü dilde ifade imkânlarını genişletir. Kültürün üretimini ve kuşaklar arasında aktarımını sağlayan dil, ait olduğu toplumun dünya algısını ve onu ifade ediş biçimini özellikle kalıplaşmış dil birimlerinde ortaya koyar. Atasözleri, deyimler, kalıplaşmış sözler, dil konuşucularının değerler dünyasını, zihnin işleyiş biçimini yansıtır (Kanmaz, 2021: 172). Ayrıca sözlü kültürün bir ürünü olan atasözleri, dil ve üslup yönüyle ele alınırsa -akılda tutma zorunluluğunun bir sonucu olarak- söz sanatları bakımından da oldukça zengindir. Teşhis, istiare, teşbih sıkça başvurulan söz sanatlarının başında gelir (Tergip, 2014: 277).

Türkiye dışında atasözleri Azerbaycan, Afganistan, İran, Suriye ve Irak'ta yaşayan Türkmenler tarafından “atalar sözü” veya “eskiler sözü” şeklinde adlandırılır. Saha ve Yakutlar “hohoono”, Tobollar “takmak”, Uranhalar “ülgercomak”, Tuvalar “Üleger Domaktar”, “Çeçen Söster”, Sagaylar “takpak”, Hakaslar “söspek”, Hoten civarında “tabma”, Kırgız, Kazak, Uygur, Özbek, Karakalpak, Kazan Tatarları, Başkurtlar ve Kırım Tatarları arasındaysa Arapça kökenli “makal”, Türkmenistan, Kuzey Afganistan, İran Türkmenleriye hem “makal” hem de “nakıl”, Çuvaşlarda ise “samah” olarak adlandırılmaktadır. Kıbrıs, Rodos, İstanköy, Batı Trakya, Makedonya, Kosova, Bulgaristan, Dobruca gibi Balkan ve Gagavuz yukarıda işaret edildiği şekilde Türkiye, Suriye, Irak ve Azerbaycan Türkleri gibi “atalar” veya “eskiler sözü” yahut “atasözü” kelimesini kullanmaktadır (Kabak, 2018: 545).

Genellikle temel anlamından ayrı bir anlamı olan, etkili ve ilgi çekici bir anlatımı bulunan, ifadeyi daha zengin kılan, iki veya daha fazla kelimedenden meydana gelen, kalıplaşmış söz topluluklarına ise “*deyim*” denir. Deyimler, bir dilin sözcükleri ve bu sözcüklerle oluşturulan atasözleri, ikilemeler, kalıp ifadeler ve diğer anlatım biçimleri gibi o dilin söz varlığını oluşturan unsurların başında gelmektedir. Osmanlı Türkçesinde uzun süre darbimesel, daha sonraki dönemlerde ise ta’bir ve ıstılah kavramlarıyla karşılanan deyim, “*belli bir anlama gelmek üzere iki veya ikiden artık kelimedenden meydana gelmiş söz öbeği*” şeklinde tanımlanabilir. Deyimleşmede esas olan, kalıplaşmaya uğrayan kelimelerin, kendi anlamlarından sıyrılarak yeni bir anlamı karşılar duruma gelmeleridir. Deyimler anlatımı güzelleştirdiği ve canlı kıldığı gibi ait olduğu toplumun zekâsını, espri yeteneğini, nüktedanlığını ve düşünce dünyasını da ortaya koymaktadır. Çünkü sayfalarla anlatılamayan duygu, düşünce, istek ve hayaller; ancak “*dil, tabiat ve insan arasındaki yoğrulmanın bir ürünü*” olan deyimlerle anlatılabilmektedir (Yalçın ve Çalışır, 2012: 136-137). Bir dili kullanan insanların maddî ve manevî kültürlerinin, yaşam biçimlerinin yansıtıcısı olan deyimler, genellikle mecazdırlar ve organ adları, akrabalık adları, renk adları, tabiat ile ilgili kelimeler, sayılar gibi çeşitli kavramlar ilk anlamlarından sıyrılarak deyimlerde sık sık farklı durumları karşılamak üzere kullanılırlar (Aydın, 2015: 520).

Atasözleri ve deyimler, bir milletin hafıza kartları gibidir. Söz varlığının bu unsurları, yüzyıllardan beri toplumun karşılaştığı zengin deneyimleri, çeşitli olaylar sonucunda aldığı veya almasını gerekli gördüğü tavrı; yaşamın kendini, gerçeklerini ve yaşama dair öngörülerini, özetleyip bir cümle veya bir yapı içinde, kısa ve öz olarak, çarpıcı bir üslupla yansıtır (Eminoğlu, 2016: 125).

Atasözleri de deyimler de gerek insanlığın, gerekse tabiatın değişik durumları ve görünüşleri üzerine yapılan doğal gözlemlere dayalı, genel yargılar içeren kalıp sözlerdir. Bu sözlerin temelleri yüzyıllar öncesinden atılmıştır ve dil ihtiyaç duyduğu anda, hazır kalıplar olarak bunları kullanır (Duvarcı, 2011: 231-232) ve az sözle çok şeyi ifade etmiş olur.

Kuzey Makedonya ve Kosova Türk Atasözü ve Deyimlerinde Kapılar ve Eşikler

Mecazlı bir anlatım biçimi olan atasözleri ve deyimlerde sıklıkla metaforlar kullanılmaktadır. “Metafor, bir tür şeyi başka bir şey yoluyla anlamak ve tecrübe etmek” şeklinde tanımlanmaktadır. İnsan, zihni kavramlar arasında bu eşleştirmeyi yaparken zihinsel ve bedensel tecrübelerden beslenir. Anlatmak değil, tecrübe etmek esas alındığı için de “metafor” terimiyle ifade edilen düşünceler ortak kültürde zaten teşekkül etmiş olarak yer almaktadır. Bu bağlamda bir durumu, bir olguyu, bir olayı ya da bir düşünceyi aktarırken, anlatılmak istenen olay, durum ya da düşünceyle ilişkilendirilen (gönderme yapılan, kendisine benzetilen, hatırlatılan) bir durum, olay veya bir tasavvur olması nedeniyle metafor; anlatılmak istenen değil, anlatımı ve anlamayı etkileyici kılan, anlaşılmayı kolaylaştıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Gündüz Alptürker, 2022: 170).

Kuzey Makedonya ve Kosova Türk atasözleri ve deyimlerinde de kapı ve eşik kavramları bazen gerçek anlamlarıyla kullanılırken bazen metaforlaştırılmışlardır. Her iki durumda da toplumun hayata bakış açısı, değer yargıları, dünyayı algılayış şekli alenen karşımıza çıkar. Türkiye Türkçesinde “Acemi katır kapı önünde yük indirir” şeklinde kullanılan atasözü Kuzey Makedonya’da “Acami katır yüki kapı içinde endirir” (Hasan, 1997: 25) şeklinde söylenir. “Beceriksiz ve anlayışsız kişi; kendisine yaptırılan işi en önemli yerde bırakan” anlamına gelen atalar sözünde *kapı-eşik* önemli bir işleve sahiptir. İçeriye ve dışarıyı birbirinden ayıran kapı, kişinin becerisine göre geçilen veya geçilemeyen yer konumundadır.

Kuzey Makedonya’da kullanılan “Altın anatar, cennet kapisini açar” (Hasan, 1997: 28) atasözü Türkiye Türkçesinde “Altın anahtar her kapıyı açar” şeklinde kullanılır ve paranın, zenginliğin her kapıyı açabileceği kastedilir. Kuzey Makedonya’da cennet kapisini açıyor olması zaten gelinebilecek son noktadır, insanoğlu için cennetten daha önemli ulaşılabilecek bir yer olmadığı düşünülmüş olmalıdır. Türkiye Türkçesinde kullanıldığı şekliyle bir kullanımın varlığı da dikkatten kaçmaz. “Para her kapıyı açar” (Hasan, 1997: 74) şeklindeki kullanımda benzer manayı bulmak mümkündür. Para sadece Kuzey Makedonya’da, Kosova’da ya da Türkiye’de değil tüm toplumlarda önemlidir. Onun önemi de bu ve bunun gibi atasözleri ile dile getirilmiş, esasen paranın bu kadar önemli oluşu bir nevi de eleştirilmiştir.

Misafirlik, konukseverlik bilindiği üzere Türk toplumu için son derece önemli bir yere sahiptir. Hatta Türklerin misafirperverliği tüm milletler tarafından bilinmekte, kabul edilmektedir. Ancak yine de bu duruma tezat atasözleri karşımıza çıkabilmekte ve insanların özgürlük alanları da bu şekilde vurgulanmış olmaktadır. Örneğin “Çağırılmamış misafirin yeri kapı arkasıdır” (Hasan, 1997: 38) şeklinde karşımıza çıkan atasözünde davet edinilmeyen yere gitmenin saygısız bir davranış olduğu, ev sahibi için hoş olmayacağı ve bu davetsiz misafirin eve alınmasa dahi bundan şikâyetçi olmaya hakkı olmadığı vurgulanmaktadır.

Türkiye Türkçesinde “Çalma elin kapısını, çalarlar kapını” şeklinde karşımıza çıkan ve kime ne ettiysen aynısı senin de başına gelir manasına gelen, bir nevi kötülük yapmayı da engellemeye çalışan atasözü Kuzey Makedonya ve Kosova Türklerinde “Çalma alemin kapısını se çalırlar kapını” (Hasan, 1997: 38) şeklinde kullanılmaktadır. Kişi hayatında bilerek ve isteyerek kimseye kötülük yapmamalıdır. Böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde, günün birinde benzer olumsuzlukları yaşaması muhtemeldir anlamındaki bu atalar sözü genel olarak tüm Türk topluluklarında benzer bir işlevle yani kötülük yapmaktan imtina etmek gerektiğini salık verme işleviyle karşımıza çıkar.

“Deveci ile konuşan, kapısını bol yapar” (Hasan, 1997: 43) şeklinde karşımıza çıkan Kuzey Makedonya Türk atasözü ise muhatap alınan kişiye göre kendimizi ayarlamak zorunda olduğumuzu bize hatırlatır. “Büyük ve zengin kimselerle düşüp kalkan kişi, kendi yaşayışını onlarınkine uydurmak ve onları konuklayabilecek bir düzen kurmak zorundadır” (Aksoy, 1995: 4) şeklinde açıklanabilecek atasözünde kapı sembolik bir anlamda kullanılmıştır.

Türk kültüründeki ataerkil düzen ve geniş aile yapısı dolayısıyla kayınvalide ve gelin arasında zorunlu ve kaçınılmaz bir yakınlık söz konusu olmuştur. Doğurdukları oğulla aile içerisinde güç ve itibar kazanan annenin erkek çocuğuna özel bir düşkünlüğünden bahsetmek mümkündür. Annenin oğula bu ilgisi ve onun üzerinde baskın olma isteği evlilikten sonra da devam ettiğinde gelinle arasında gerilimli ilişkiler çıkmaktadır. Bu anlamda kayınvalide ve gelin arasında yaşa ve konuma bağlı bir hiyerarşiden bahsedilebilir. Kayınvalide yaşı ve konumu gereği idare eden ve hükmeden, gelin ise itaat eden konumundadır. Kayınvalide ve geline atfedilen bu rollerde herhangi bir sapma olduğunda gerilim ve çekişmeler kaçınılmaz olacaktır (Akbalık, 2013: 87). Kuzey Makedonya Türk atasözü ve deyimleri kayınvalide ve gelin arasındaki bu örtük mücadeleye geniş yer verir. “Gelin süpürgeyi kapı arkasında bulmuş” (Hasan, 1997: 52) şeklinde karşımıza çıkan atasözü de bu duruma güzel bir örnektir.

“Girmesi an kapisi, çıkması igne kulagi” (Hasan, 1997: 52) şeklinde karşımıza çıkan bir Kuzey Makedonya Türk atasözünde ise başlaması kolay ama bitirmesi zor olan işler kastedilmektedir. Araştırmacı Gülcihan Pahlivan’a göre ise bu atasözü, işledikleri bir suç nedeniyle cezaevine giren hükümlüler için kullanılan bir söz olup “*cezaevine girmenin kolay; fakat oradan çıkmanın zor olduğu*” anlamını taşır (2021: 2547-2548). Her iki anlamda da “han kapısı” bize kolaylığı, “iğne deliği” ise

zorluğu işaret eder ve bazı işlerin başlarken kolay olmasına rağmen bitirirken bizi sıkıntıya sokabileceği mesajını verir.

Türkiye Türkçesinde “Hırsız kilit olmaz” şeklinde kaşımıza çıkan atasözü Kuzey Makedonya Türkleri arasında “İrsıza baca kapi olmas” (Hasan, 1997: 57) şeklinde kullanılmaktadır. “Hırsızlık ya da kötü bir iş yapmaya karar vermiş kişiye, kilitli kapı, yüksek duvar vb. gibi alınan önlemler pek etkili olmaz. Çalacak ya da kötülük yapacak kişi, içeri girmenin, kötülük yapmanın bir yolunu illaki bulur” manalarını taşıyan atasözünde kapı da baca da sembolik bir anlamda kullanılmıştır.

“Söz” özellikle de “güzel söz” bütün toplumlarda kıymetlidir. Güzel konuşmak, güzel söz söylemek insanın pek çok zorluğu aşmasını sağlar. Karşısındakinin kalbini yumuşatır. İkna becerisi çoğu zaman güzel sözle kazanılır. Sıkça karşılaştığımız “Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır” atasözü de bu düşünceyi destekler niteliktedir. Araştırma sahamız olan hem Kuzey Makedonya Türkleri hem de Kosova Türkleri arasında da güzel sözün kıymeti hakkında yaratılmış atasözleri vardır. “İsla süz demir kapileri açar” (Hasan, 1997: 60), “Tatlı dil demir kapıları açar” (İbrahim, 2014: 42), “Tatlı dil demir kapıları açar -Kosova- (Hasan, 1997: 79) şeklinde rastladığımız atasözleri söz konusu topraklarda da *tatlı dil*’e verilen ehemmiyeti göstermektedir. En zorlu kapılardan olan demir kapıları bile açmaya kudreti yeter. Tabii ki burada kapı kelimesi sembolik olarak kullanılmıştır.

“Mart kapidan baktırır, kazma kürek yaktırır” (Hasan, 1997: 68) şeklinde karşılaştığımız atasözü Mart ayında sıcaklara aldanılmaması gerektiğini, bu ayın ilkbahardan çok kışa yakın olduğunu belirtir ve aynı şekil ve anlamla Türkiye Türkçesinde de kullanılır. Mart ayı şiddetli soğukların olduğu bir aydır fakat kışın son demleri olduğu için evde artık yakacak kalmamıştır ve insan kazma kürek sapını yakacak duruma gelebilir. Tedbirli olmayı salık veren atasözünde “kapı” sözü sembolik bir şekilde kullanılmıştır.

Müslüman Kuzey Makedonya Türkleri için tüm Müslümanlarda olduğu gibi içki haramdır. “Meyane kapisi cenem kapisi” (Hasan, 1997: 69) şeklinde karşımıza çıkan atasözünde de içkinin ve içkinin satıldığı meyhanenin haram olduğu, insanı cehenneme götüreceği fikri vurgulanmaktadır. Kapı, “bir yere girip çıkarken geçilen ve açılıp kapanma düzeni olan duvar veya bölme açıklığı” (Akalın vd., 2011: 1306) anlamına gelir. Kapı, iç mekân ile dış mekân arasındaki bağlantıyı sağladığı, yani bir mekândan başka bir mekâna geçerken köprü işlevi gördüğü için eşik mekân özelliği taşır (Gider, 2018: 287). İnanişe göre içki de insanı güvenli mekândan güvensiz ve kötü mekâna götüren bir içecektir ve uzak durulmalıdır.

Türkiye Türkçesinde “Varsa pulun, herkes kulun; yoksa pulun, dardır yolun” şeklinde karşımıza çıkan ve “Zengin olana, herkes kul kurban olur, hizmet eder. Yoksula, kimse yüz vermez. Dahası, bunların adı deliye çıkar” (Aksoy, 1995: 206) anlamına gelen atasözü Kuzey Makedonya Türk toplumunda “Yok ise kulun, kapıdır yolun” (Hasan, 1997: 85) şeklinde kullanılmaktadır. Zenginliğin, varlığın önemine dikkat çeken atasözünde parasız insana kapının yolunun görüneceği vurgulanmıştır.

“Zorbalığın olduğu yerde yasa olmaz” anlamına gelen “Zor kapıdan girirse, şeriat bajadan çıkar” (Hasan, 1997: 86) şeklindeki atasözü Kuzey Makedonya Türk toplumunda kullanılan ve zorbalığı hedef alan bir atasözüdür. Türkiye Türkçesinde de söz aynı şekil ve anlamla kullanılmaktadır. Zorbalığın hüküm sürdüğü yerde ne din kuralları ne de kanunlar uygulanabilir. Zorbalığın girdiği yerde kurallar dışarı çıkar. Kapı kelimesi yine sembolik olarak kullanılmıştır.

Türkiye Türkleri arasında rastladığımız “Dükkân kapısı Hak kapısı” deyimini Türk esnafının temel felsefesini yansıtır. Türk esnafı yaşam şekliyle, helal kazancıyla, eliyle, diliyle, davranışıyla karakteri yüksek, düzgün, örnek kişidir. Daha doğrusu öyle olmalıdır. Esnaflık kültürümüzde önemli bir yere sahiptir ve bu önemi idrak edebilmiş kişiler esnaflık yapmalıdır. Hem Kuzey Makedonya Türklerinde “Dükan kapısı ramet kapısıdır” (İbrahim, 2014: 38), hem de Kosova Türklerinde “Dücan kapısı, raamet kapısıdır” (Hasan, 1997: 45) şeklinde karşımıza çıkan deyimler benzer sağduyunun o topraklarda da sürdürüldüğünü bizlere göstermektedir.

Kosova Türkleri arasında “Açın alır fenalıklar aç kapıları” (Hasan, 1997: 89) şeklinde karşımıza çıkan deyimde “açın” kelimesi “-ınca , -dığı zaman” anlamıyla kullanılmış olup “Fenalık gelince / ortalığı sarınca kapıları aç” (Torun, 2012: 51) anlamına gelmektedir. Art arda gelen kötülüklerin önüne geçememe, direnememe manasını taşıyan deyim Kuzey Makedonya’nın Gostivar şehrinde de “Haçın alır aşesine aç kapıları” (Uğursuzluk başladı mı, önüne geçemezsin) (Hasan, 1997: 139) şeklinde karşımıza çıkar. Kapı kelimesi her iki deyimde de hem gerçek anlamıyla hem de sembolik anlamla kullanılmıştır.

Kuzey Makedonya’nın Pirlpe şehrinde rastladığımız “Açık kapi bırakmas” (Meydan vermez, tedbirli) (Hasan, 1997: 90) deyimini Türkiye Türkçesinde de “Açık kapı bırakmak” şeklinde ve “sorunlar görüşülürken kestirip atmadan, ilerde anlaşma olabilecek sözler söylemek, son sözü söylememek” anlamında sık kullanılan bir deyimdir.

Yine Pirlpe şehrinde karşılaştığımız “Art kapıdan vurmak ön kapıdan çıkmak” (Baştanbaşa gezip dolaşmak) (Hasan, 1997: 101) deyiminde de kapı sözcüğü sembolik bir şekilde kullanılmıştır.

Kosova’nın Prizren şehrinde kullanılan “Biz kurti angdık, kurt kapi arkasında” (Biz tam onun hakkında konuşuyorduk. O hemen ardından beliriverdi) (Hasan, 1997: 115) şeklindeki deyim Türkiye Türkleri arasında sıklıkla karşımıza çıkan “iti an çomağı hazırla” ya da “iyi insan lafının üstüne gelir” atasözleriyle aynı anlamı taşımaktadır. Söz konusu deyimdeki kapı gerçek anlamıyla kullanılmıştır. Aynı anlama gelen “Kurt için konuşma kurt kapi ardına” (Biz kendisinden bahsediyorduk, oysa karşımıza çıktı) (Hasan, 1997: 154) deyimini de Kuzey Makedonya’nın Gostivar şehrinde sıklıkla kullanılmaktadır.

Kosova’nın Priştine şehrinde karşımıza çıkan “Borcuni cündüz üde çi ceceyle kapın çalınmasın” (Borcunu zamanında öde ki, uygunsuz zaman da rahatsız olmayasın) (Hasan, 1997: 116) şeklinde ve anlamında kullanılan deyimde kapı sözcüğü hem gerçek hem de sembolik anlamda kullanılmıştır.

Türk toplumunda aile kurumunun en önemli fonksiyonlarından birisi neslin devamının sağlanmasıdır. Erkek çocuğa ailenin direği, ekonomik gücü, saygınlığı ve ailenin adını sürdüren kişi gözüyle bakıldığı için daha fazla değer atfedilmiştir (Günindi Ersöz, 2010: 175). Kuzey Makedonya Türklerinde kız çocuğunun atasözü ve deyimlerde en önemli ele alınmış şekillerinden birisi evlilik dolayısıyladır. Kadının toplum içindeki itibarlı statüsü eş ve annelik olduğu için kız çocuklarının algılanışı bu yöndedir. Her anlamda evliliğe programlanan kız çocukları evde misafir kabul edilir (Akbalık, 2013: 86). “Dişi evlat el kapisiyçindir” (El kapısına gideceği için kız çocuğunun doğuşuna sevinilmez) (Hasan, 1997: 128) şeklinde karşımıza çıkan deyim de bu yargıyı doğrular niteliktedir.

Yine Prizren şehrinde karşımıza çıkan “Kapısı kapanmak” (Kimsesiz kalmak, ocağı sönmek) (Hasan, 1997: 148) deyimini de Türkiye Türkçesinde sıkça rastladığımız bir deyimdir. Kapının açık olmaması o eve girip çıkan birilerinin olmadığını gösterir ki bu da orada yaşayan kişinin kimsesiz kaldığı anlamına gelir. Kapı sözcüğü deyimde hem sembolik anlamda hem de gerçek anlamda kullanılmıştır.

Prizren’de karşılaştığımız bir başka deyim ise “Koyşi kapıcıgi yapmak” (Hasan, 1997: 153) şeklindedir. “Bir yeri gereğinden fazla ziyaret etmek” anlamına gelen deyim Türkiye Türkçesinde de “Komşu kapısı yapmak” şeklinde kullanılmaktadır ve “sık gidilen yer haline getirmek” anlamını taşımaktadır. Gerçekte de komşu en sık ziyaret edilen yer olduğuna göre bir yeri komşu kapısı yapmak oranın sık sık ziyaret edildiğini gösterir. Deyimdeki kapı kelimesi sembolik olarak kullanılmıştır.

Kuzey Makedonya’nın Gostivar şehrinde kullanılan “Yogise işın salla kapı” (Hasan, 1997: 182) şeklindeki deyim “çok karışık olan bir işin içinden çıkabilmek için uğraşmak” anlamına gelmektedir. Türkiye Türkçesinde kullandığımız “ayıkla pirincin taşını” deyimini ile aynı anlamı taşır. Kapı sözcüğü deyimde yine sembolik olarak kullanılmıştır.

Sonuç

Kuzey Makedonya ve Kosova Türk atasözü ve deyimlerine baktığımızda her toplumun sözlü yaratmalarında olduğu gibi ait olduğu kültürün izlerini görürüz. O toplumda yaşayan insanların dünya görüşünü, hayata bakış tarzını, yaşam şeklini, iyiyi kötüyü nasıl ayırt ettiğini, kısacası kültürün içinde var olan tüm unsurları yarattıkları atasözleri ve deyimlerde bulabiliriz.

Toplum, atasözleri ve deyimleri yaratırken pek çok doğa olayını, eşyayı, durumu, duyguyu velhasıl söz dağarcığında olan pek çok nesne adını sembolik olarak kullanmış, kelimelerin ve kelimelerin çağrıştırdığı anlamların yardımıyla bambaşka anlamları vermeyi başarmıştır. Kapı sözcüğü de atasözü ve deyimlerde kullanılan sembolik bir unsur olarak karşımıza çıkar. Esasen kapı, insanın bir yerden başka bir yere geçişini sağlayan bir eşiktir ve zaten mevcudiyeti itibarıyla sembolik kullanıma çok müsaittir. İnsan bir kapıdan geçer kötülüğe gider, bir kapıdan geçer iyiliklerle karşılaşır, bir kapıdan geçer dünyası değişir. Kapılar bizi başka dünyalara götürür, başka hayatlara karıştırır. İçeriye ve dışarıyı birbirinden ayırır. Tıpkı geçiş dönemleri gibi geçişi sağlayan bir unsur olarak kapılar da insan hayatında önemli bir yere sahiptir. Bu önemden dolayı Türk kültüründe kapılarla ilgili pek çok inanış da karşımıza

çıkarak, kapıdan sağ ayakla girmek, kapı (eşik) önüne kaynar su dökmek, eşikte oturmamak gibi sayısız inanış ve uygulamayla karşılaşırız. Toplum için böyle bir öneme sahip bir olgunun sembolik olarak edebi yaratılarda kullanılması da doğaldır. Bu bağlamda kapı sözcüğü, efsanelerde, masallarda, destanlarda, atasözlerinde, deyimlerde vb. pek çok edebi yaratmada gerek gerçek anlamıyla gerekse gerçek anlamından uzaklaşıp bir sembol olarak karşımıza çıkar.

Kuzey Makedonya ve Kosova Türk atasözleri ve deyimlerinde de kapı sözcüğü hem gerçek anlamıyla hem de sembolik anlamla bol miktarda kullanılmıştır. Cennetin kapısını açan anahtar, cehenneme çıkan kapı, yeri kapı arkası olan misafir, kapı ardında bekleyen kurt, el kapısı için doğan kız çocuğu, yükünü nereye indireceğini bilemeyip kapı önünde boşaltan acemi katır, rahmet kapısı olan dükkân kapısı, kapı arkasında bulunan süpürge, zorbalığın girdiği kapılar, bütün kapıları açan güzel sözler ve daha nice incelemeye konumuz olan Kuzey Makedonya ve Kosova Türk atasözü ve deyimlerinde karşımıza çıkmaktadır. Kimisi gerçek anlamıyla kullanılmış, kimisi gerçek anlamından uzaklaşıp birer metafora dönüşmüştür.

Kaynaklar

- Akalın, Ş. H. vd. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Akbalık, E. (2013). “Türk Atasözlerinde Cinsiyet Algısı”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36, 81-90.
- Aksoy, Ö. A. (1995). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2, Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aydın, A. (2015). “Deyimlerimizde Temizlikle İlgili Kavramlar”. *Turkish Studies*, 10 (8), 517-534.
- Başaran, U. (2013). “Atasözlerinin Kalıpsallığı Üzerine”. *Turkish Studies*, 8 (9), 757-770.
- Duvarcı, A. (2011). “Atasözü ve Deyimlerde Yel ve Sel Kavramlarının Anlamlandırılması”. *Gazi Türkiyat Dergisi*, 8, 231-238.
- Eminoğlu, H. (2016). “Atasözü ve Deyimlerdeki Yer Adları”, *Turkish Studies*, 11 (15), 119-172.
- Gider, M. (2018). “Bâkî ve Fuzûlî Divanlarında Kapının Algılanma Biçimi”. 2. *Uluslararası El Ruha Sosyal Bilimler Kongresi*, Şanlıurfa: 9-11 Şubat 2018, 285-298.
- Gündüz Alptürker, İ. (2022). *Öfke Kitabı*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Günindi Ersöz, A. (2010). “Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Kadına Yönelik Toplumsal Cinsiyet Rollerini”. *Gazi Türkiyat Dergisi*, 6, 167-181.
- Hasan, H. (1997). *Makedonya ve Kosova Türklerince Kullanılan Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İbrahim, N. (2014). “Vrapçište (Makedonya) Türk Atasözleri”. *Türk - Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3, 32-45.
- Kabak, T. (2018). *Rize Halk Kültürü-Sözlü Kültür*. Ankara: Gece Akademi Yayınları.

- Kanmaz, A. (2021). “Türkçe Deyimler Üzerine Yazılan Makaleler Hakkında Bir Kaynakça (1962-2020)”. *Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür-Sanat-Mimarlık Dergisi*, 7, 170-231.
- Kenzhalin, K. (2017). “Türk Dünyasında Deyim Bilimi Çalışmaları”. *Türk Dünyası, Dil ve Edebiyat Dergisi*, 43, 107-124.
- Pehlivan, G. (2021). “Anlam ve Bağlamlarıyla Bayındır (İzmir) Ağzından Derlenmiş Atasözleri”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5 (4), 2542-2581.
- Poyraz, Y. ve Tergip, A. (2010). “18. Yüzyıl Dîvan Şairlerinden Hâkim’in Şiirlerinde Atasözleri, Deyimler ve Halk Söyleyişleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3 (15), 188-202.
- Saban, A. (2014). “Türk Atasözlerinin Bakış Açısıyla Eğitim”. *Milli Eğitim Dergisi*, 203, 37-54.
- TDK, (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tergip, A. (2014). “Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Kötüleme İfadeleri”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 20 (80), 275-294.
- Torun, Y. (2012). “Türkiye Türkçesi ve Balkan Ağızlarında ‘Kaçan’ Soru Sözcüğü”. *Diyalektolog-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, 47-53.
- Tüm, G. (2010). “Atasözlerinin Değişik Kültür ve Dilleri Anlamadaki Rolü”. *Turkish Studies*, 5 (4), 663-678.
- Yalçın, S. K. ve Çalışır, R. (2012). “Elazığ Ağzında Görülen Deyimler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Teke Dergisi*, 1 (3), 136-157.
- Yiğit, N. H. (2021). “Türk Dünyası Atasözlerinde Sözün Niteliği İle İlgili Atasözleri”. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 8 (2), 91-114.

TARİHİ AKÇAABAT ORTAMAHALLE EVLERİNE AİT KAPILARIN İKONOĞRAFİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Elif Şebnem DEMİRCİ*

Giriş

İnsanlar varoluşundan itibaren doğayı gözlemlemiş ve doğadan etkilendiği unsurları yaşam alanlarına uygulamışlardır. Bunu yaparken estetik kaygıdan uzak, yaşamlarının sürdürülebilirliği açısından işlevselliğe özellikle önem vermişlerdir. Buzul Çağı sonrasında, Avrupa ve Avrasya topluluklarının sanatlarında çiçek veya ağaç resmine fazlaca rastlanmadığı gibi; insan figürüne de sıkça rastlanmaz. Nehirler, gökyüzü, çimenler ve daha birçok şey insanın çevresinde olanca zenginliği ile mevcut olmakla birlikte, bunların hiçbirisi insanın estetik yaratma alanında ağırlıklı yer tutmamıştır. Çünkü bütün bunlar avcının hayatında temel bir rol oynamamaktadır (Mülayim, 2015: 147).

Bu bağlamda Türk Evi'nin oluşumu, doğaya ve yaşama bağlı olan Türklerin çadır hayatının yerleşik hayata yansması gibidir. Bu yüzden Türk Evleri'nde estetik ve biçim kaygısından çok, gerçekçi ve fonksiyonel bir tutum sergilenmiştir. Plânın ve strüktürün oluşumunda topoğrafya ve çevre koşullarına uyulmuştur (Saka, 2020: 1). Sonrasında insanlar doğada gözlemlediği bitki ve hayvanların resimlerini yaşadıkları mekânlara yansıtmıştır. Anlatılmak istenilenler bazen bitkisel bazen de geometrik formlarla ifade edilmeye çalışılmıştır.

İnsanlar yaşadıkları ortamı ve kullandıkları malzemeyi bezemeye önem vermişler ve yaşam alanlarını, heykel, fresk, mozaik, ağaçlar, çeşitli bitkiler ve bezeme unsurları ile zenginleştirmişlerdir (Gök, 2018:1). İnsanların kendileri dışındaki nesneleri ya da zihin dünyasında yorumladığı olayları, çeşitli biçimlerde ifade etmeleri sonucu, sanat ya da sanatlar doğmuştur. Başka bir tanımla, sanat; insanların ve sosyal gruplar ile milletlerin dünyayı yorumlayış tarzlarıdır (Dizel ve Özkaya, 2019: 262). İnsanların kendilerini ifade etmesinde etkili olan sanat eserlerinin şekil özelliklerinin yanı sıra içeriğinin de anlamlandırılması noktasında ikonografi devreye girer. İkonografi, sanat eserlerinin biçimleri karşısında konuları ve anlamlarıyla ilgilenen sanat tarihinin bir koludur (Panofsky, 2014: 25).

Trabzon ili Akçaabat ilçesinde yer alan Ortamahalle, doğayla iç içe olan geleneksel evleriyle göz doldurmaktadır. Mahalledeki evler bahçe içerisinde yol üzerinden görünecek şekilde konumlanmıştır. Yapı malzemesi olarak taş, ahşap ve kiremit kullanılmıştır. Genellikle evlerin zemin katları yığma taştır (Kahveci ve Bekar, 2021:336). Bu tarihi evler mimari açısından ön planda olduğu gibi kapılarıyla da dikkat çekicidir. Bu çalışmada, tarihi Ortamahalle Evleri'ne ait kapılar ikonografik açıdan incelenmiştir.

*Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-mail: elif.demirci@erdogan.edu.tr ORCID: <https://orcid.org/0000000202175766>

Kapıların İkonografiyle Yorumlanması

Uygarlık tarihinin başlangıcında, sanatın, din ve büyü ile birlikte doğmuş olabileceği, bu alanların önceleri sıkı bir bağlılık içindeyken giderek birbirlerinden ayrıldıkları kabul edilir (Mülayim, 2015: 36). Tarihin en eski katmanlarına inildikçe bilinenlerin azalmaya başladığı ve sınırlı sayıdaki kalıntılarla yetinmek durumunda olduğumuz açıktır. Fosil atıkları, taş aletler ve insan eliyle çizilip boyandığı anlaşılan resimler varsayımlarımız için başlangıç noktalarını oluşturuyor. Bu bağlamda, mağara duvarlarına işlenmiş resimler ve bunların kültür çevrelerine göre dağılımı, hem sanat tarihçileri hem de antropologların anlam boyutuna ilişkin tartışmalarına konu olmaktadır (Mülayim, 2015: 124). Mağara duvarlarından çağdaş yaşam alanlarına doğru gelişim gösteren bu resimlerin yorumlanmasında ikonografiden yararlanılmaktadır.

Sembolik değerlerin keşfedilip yorumlanması, kelimenin derin anlamıyla ikonografi diyebileceğimiz alanın amacıdır. Bu alan analizden ziyade sentez olarak doğan bir yorum yöntemine sahiptir. Motiflerin doğru saptanması kelimenin dar anlamıyla doğru ikonografik analizin ön koşuluyken, imgelerin, hikayelerin ve alegorilerin doğru analizi ise doğru ikonografik yorumun ön koşuludur (Panofsky, 2014: 30-31). Üç inceleme aşamasından oluşan ikonografik yöntemin ikincisini “ikonografik çözümleme” oluşturmaktadır. Bu, sanat yapıtında betimlenmiş olan biçimlerle, tema ve kavramlar arasında bir bağ kurulması, imgelerin çözümlenerek öykü ve alegorilerin saptanmasıdır (Tükel ve Yüzgüller, 2018: 16).



Görsel 1: İsim verilmemiş konağın kapısı (Fi Cafe Restaurant’a dönüştürülmüş)

Ortaçağ Anadolu Türk süslemelerinde sergilenen biçim zenginliği her geçen gün daha ayrıntılı araştırmalara konu olmaktadır. Motif, figür, yazı ve geometrik şekillerin çeşitliliği ve sayıca çokluğu yanında, bu kategorilerden herhangi birinin, başlı başına bir tipolojik gelişme çizgisi izleyen örnekler verebileceği anlaşılmaktadır. Osmanlı öncesi dönem üzerine yapılan bütün incelemeler şunu göstermiştir ki genel dekorasyon programında bitkisel temalar her zaman gündemin baş sıralarını işgal etmektedir (Mülayim, 2015: 167). Bitkisel motiflerle bezenmiş kapılar geleneksel mimaride oldukça yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Ortamahalle Evleri'ne ait resimdeki kapı üzerinde akantus yapraklarından oluşan ortasında gülbezekler bulunan motifler mevcuttur. İlkçağdan beri başta Roma ve Bizans olmak üzere çeşitli çevrelerin sanatına girmiş olan *acanthus* “*acanthacea*” familyasından bir bitki türüdür (Demiriz, 1984: 19). Yunan mimarisinde oldukça yaygın olarak kullanılan akantus, bir mitosa dayanmaktadır. “Vaktin birinde herkesçe çok sevilen güzeller güzeli bir genç kız yakalandığı apansız hastalık sonucunda hayatını kaybetmiş. Dadısı genç kızı tüm özel eşyalarını doldurduğu bir sepetle beraber gömmüş. Kısa süre sonra kızın mezarının üzerinde akantus bitkisi yeşermiş ve tüm mezarı çevrelemiş. Bu hoş görüntüyü dönemin yetenekli mimarı Kallimakhos görünce çok etkilenmiş ve o dönemin sütun başlıklarında akantus yapraklarını süsleme amacıyla kullanmaya başlamış.” (Gezgin, 2018: 17). Mimarinin her alanında etkisini göstermeye başlayan akantus bitkisi “arabesk” tarzı süsleme ile de örtüşmektedir.

Sanat tarihi araştırmalarında sık sık başvurulanan eski Türkçe sözcüklerden pek çoğu arabesk’i, Arapların tarzında yapılan süsleme; Arap tarzı tezyinatındaki gibi girift dal ve şekillerden ibaret süsleme; öğeleri birbirine girişik ve iç içe geçme olan bezeme tarzına Avrupalılarca verilen isim olarak tanımlanmaktadır (Mülayim, 2015: 245). “Arabesk” terimi 19. yüzyıl Avrupa’ında yaygın bir yerleşik kimlik kazanmıştı. Hatta terimin sahip olduğu güçlü karakter, önce yalnızca İslâm süslemelerini ifade etmekteyken, daha sonra İslâm kaynaklı olmayan süslemeler için de kullanılmaya başlanmıştır (Mülayim, 2015: 257). Bu süsleme sanatında mimariye doğadaki gözlemler yansıtılmış, insanlar ilk bakışta içerisinde bulundukları kültürel kodları yaşam alanlarında uygulamaktan çekinmemiştir.

Arabesk diye nitelendirilen bütün düzenlemeler, daha niteleyici ve somut adlarla tanımlanabilirler. Hiçbir süsleme ögesi ve onların düzenleniş biçimleri isimsiz olarak ortada bırakılmamıştır. Süslemelerde görülen yalnızca akantus yapraklarının bile türlerini doğada bulabiliyoruz. Akantus motiflerinin asıl örnekleri (*akantus mollis*, *akantus spinosus* vb.) doğada bulunmaktadır. Sarmaşık ve üzüm yaprağı da doğada örnekleri bulunan bitkilerdir (Mülayim, 2015: 262).

Kullanımı sonradan daha çok yaygınlaşan akantus bitkisi yeniden doğuşu, canlılığı, bilgeliği sembolize etmesi açısından lotus bitkisi ile benzerlik göstermektedir. Eski bir yaratıcılık ve bereket sembolü olan lotus, Hindistan, Mısır, Çin ve Japonya’da çok saygı görür. Çamurlu sulardan lekelenmeksizin çıktığı için saflığı da temsil eder (Wilkinson, 2011: 87). Lotus, Hint mitolojisinde Tanrılarla ilişkilendirilmiştir. En önemli Hint yaradılış mitinde yaratıcı Brahma cansız okyanus üzerinde

uyuyan tanrı Vişnu'nun göbeğinden binyapraklı bir lotus içinde çıkar ve evreni yeniden yaratır (Wilkinson, 2011: 87). Sembolik olarak, lotus bitkisinin kökleri ölümsüzlüğü, sapı hayatı simgeler, geçmişin geleceğin ve bu anın simgesi olarak görülür. Bu bitki karanlık çamurda biter, bulanık suda yetişir ve güneş ışığında çiçek açar. Suyun ve ışığın etkisini taşır. Aydınlığı ve olgunluğu temsil eder (Gök, 2018: 69). İnsanların yaşamları içerisinde özdeşleştirdikleri kavramları yansıtan bitkisel motiflerin, yaşam alanlarında kullanılmaları beklenen bir durumdur. Mimari yapıların üzerindeki bu bitkisel bezemeler doğayla iç içe yaşayan insanların gözlemlerini yansıtmaktadır. İnsanlar gündelik hayatlarında gördükleri çeşitli unsurları mitolojilerine taşımış, mitolojiden de mimariye bir geçiş olmuş, bu şekilde pek çok mitolojik öge mimari eserlerin motifleri haline gelmiştir. Bir anlamda mitoloji mimaride hayat bulmuş ve tekrar canlandırılmıştır (Kabak ve Köksal, 2021: 112).



Görsel 2: İsim verilmemiş bir konağın kapısı

Bitkisel motifler kadar geometrik motifler de mimaride kullanılmakla birlikte bazen her ikisi de iç içe sembolize edilmiştir. Türk kültüründe kapılardaki bezemelerde geometrik motifler arasında yıldızın kullanımı oldukça yaygındır. Bezemelerde farklı farklı yıldız tipleriyle karşılaşmaktayız. Yıldızlar içerisinde mitsel bir menşei olan Kutup Yıldızı Türk kültüründe önemli bir yer edinmiştir. Türkler Kutup Yıldızını, gökyüzünün direği olarak görmüşler ve “Tanrı’nın atını bağladığı” bu kutlu yere “Altın-Kazık veyahut Demir-kazık-” gibi isimler vermişlerdir. Eski Türk düşüncesine göre, Kutup

Yıldızı gökte hiç kımıldamadan durmakta ve tüm galaksi de bu yıldızın etrafında dönmekteydi (Büyükcın Sayılır, 2021:2; Kabak ve Köksal, 2021: 124) Kutup Yıldızının yanı sıra farklı köşe sayılarına sahip yıldızlar, kapı süslemelerinde karşımıza çıkmaktadır. 16. ve 18 yüzyıllar arasında Safeviler döneminde hem dini yapılarda hem sivil yapılarda sekiz köşeli ve on köşeli geometrik örneklerin kullanıldığı bilinmektedir (Gök, 2018: 74). İnanna ismi, “Göklerin Tanrıçası” anlamına gelir. Bunun yanı sıra mimaride kullanılan yıldızların köşe sayısı değiştiği gibi anlam da değişkenlik göstermektedir. Sümer’de, İnanna Aşk ve Savaş’ın Tanrıçası olarak anılır ve sembolik olarak da Sabah-Akşam yıldızı ile ifade edilirdi. Amblemeleri sekiz uçlu yıldız veya sekiz yapraklı güldür (Zingsem, 2005: 21).

Türk kültüründe süslemelerde hayvansal, geometrik ve bitkisel bezemeler kullanılmaktadır. Türk sanatında genel olarak Naturalist-zoomorfik figürlerin önce; geometrik dönüşümlerin daha sonra ortaya çıktığı, en sonra da her şeyin bitkisel formlara dönüştüğünü söylemek Anadolu için doğrudur (Mülayim, 2015: 270). Kapılardaki bu süslemelerin geometrik dönüşümünde farklı anlam içeriğine rastlanılmaktadır.

Mimaride olduğu gibi dokumada da yıldız motifiyle karşılaşmaktayız. Türk dokumalarında en çok görülen motiflerden birisi yıldızdır (Erol Çalışkan ve Kabak, 2019: 92). Yıldızın doğurganlık organını simgelediği ana tanrıça heykelleri düşünülürse, motifin bereketle ilgisi olduğu söylenebilir. Dokumalarda beş köşeli yıldızla rastlamak zordur. Genellikle sekiz veya daha çok köşeli yıldızlar yaygındır (Dizel ve Özkaya, 2019: 273). Bereketle özdeşleşmiş olan yıldız motifi Ortamahalle Evleri’nin kapısında on köşelidir.

SONUÇ

Tarih boyunca, doğa ile etkileşim halinde olan insanlar yaşam alanlarını doğadan esinlenerek düzenlemişlerdir. Başlangıçta işlevsel olan yaşam alanları sonrasında sanatsal yapılara dönüşmüştür. İnsanların duygularını en iyi şekilde yansıtan sanatın inceleme metotlarından biri de ikonografidir. Türk kültüründe ikonografik semboller oldukça yaygın bir şekilde görülmektedir. Bu çalışmada tarihi Ortamahalle Evlerine ait iki kapıda yıldızların ve bitkinin ikonografisi gözlemlenmiştir. İkonografik oluşumlarda sıklıkla rastlanılan, bitkisel, hayvansal ve geometrik sembollerden ikisi ikonografik açıdan incelenmiştir ve bu ikonografilerin bölge mimarisinde yaşayan unsurlar olmaya devam ettiği tespit edilmiştir.

Kaynaklar

Büyükcın Sayılır, Ş. (2021). “Türklerde Evren/Kâinat Anlayışı ve Bunun Türk Kültürüne ve Merkeziyetçi Devlet Algısına Yansımaları”, *International EUropean Journal of Managerial Research Dergisi*, Özel Sayı 1, 1-11.

Çalışkan Erol, Ş. S. ve Kabak, T. (2019). *Hayvancılık Etrafında Gelişen Silifke Yöresi Dokuma Kültürü*. Ankara: Gece Akademi Yayınları.

Demiriz, Y. (1984). “Acanthus: Türkiye’nin Arkeoloji ve Sanat Tarihi Terminolojisine Yanlış Girmiş Bir Bitki Motifi”, *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, 3, 19-29.

Dizel, T. Ve Özkaya, K. (2019). “Geleneksel Türk Motiflerinin Bazı Örneklerinin Marketri (Kakmacılık) Tekniğiyle Mobilya ve Ahşap Yüzeylerde Uygulanması”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 37, 261-279.

Gezgin, D. (2018). *Bitki Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Gök, D. (2018). *19. Yüzyıl Osmanlı Mimarisinde Bezeme Sanatının Gelişimi: Bursa Emir Sultan Cami Bezemeleri Üzerine Bir İnceleme* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Kahveci, H. ve Bekar, M. (2021). “Tarihi Çevrelerde Doğal Taş Kullanımı; Trabzon “Ortamahalle” Örneği”, *BŞEU Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (2), 333-347.

Kabak, T. ve Köksal, F. (2021). *Yazılı Kaynaklar ve Anlatılar Işığında Türk Mitolojisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Mülayım, S. (2015). *Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler Değişimin Tanıkları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Panofsky, E. (2014). *İkonoloji Araştırmaları Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar*. (Çev. Orhan Düz). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Saka, B. D. (2020). *Geleneksel Türk Evi İnce Yapı Elemanları; Trabzon-Akçaabat İlçesi Orta Mahalle Evleri İncelemesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tükel, U. ve Yüzgüller, S. (2018). *Sözden İmgeye Batı Sanatında İkonografi*. İstanbul: Hayalperest Yayınları.

Zingsem, V. (2005). *Lilith*. İzmir: İlya Yayınevi.

Wilkinson, K. (2011). *Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller İşaretler*. İstanbul: Alfa Yayınları.

TARİHİ YENİDEN KURMA KURAMI: KAPIYA GELENİ HIZIR BİL ANLAYIŞI İLE İLGİLİ ANLATILAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Fatma YILDIRMIŞ*

Her olanı hayır bil

Her geleni Hızır bil

Her geceyi Kadir bil

Mevlana Celaleddin Rumi

Giriş

Türk toplumunun karakteristik özellikleri arasında bu çalışmanın da konusu olan misafirperverlik de vardır. Türk milletinin misafirperverliği dünyaca bilinen bir özelliktir ve kapıya gelen herkes misafir olarak değerlendirilir ve ona göre davranılır. Türk halkı; kapısını çalan herkese, gelen kişi tanıdık veya tanımayan misafiri, zengin veya fakir, küçük veya yetişkin de olsa evine konuk olanlara her zaman sevgiyle, saygıyla, ikramla yaklaşır, ona kibar, candan ve samimi davranır. Ev sahibi, misafir ağırlarken her şeyin eksiksiz olmasını ister. Misafire hizmette kusur etmez, aksi halde mahcup olacağını düşünür. Bu noktadan bakıldığında kapıya geleni layıkıyla ağırlamak önemlidir. Zira kapı evin girişi, mahremine açılan eşiktir. Kimisi bu eşikten konuk olarak kimisi bir ihtiyaç için geçer. Bu eşığe gelen herkes maksadı ne olursa olsun çok değerlidir.

Eşik, dünya ve evrenin ilk girişi olarak algılanmış, insanlığın tekâmülü ile birlikte yerleşik hayat ve barınak kültürünün oluşmasıyla ortaya çıkmıştır. Eşik kavramı ilk dönemlerden günümüze kadar gelişerek inanç ve uygulamalarla bütünleşerek iye kavramıyla bir gelenek oluşturmuştur. Eşik kimi zaman iç ve dış mekânı ayıran sınır anlamıyla kimi zaman da tasavvufi anlamıyla sözlü kültürün değişik türlerinde yaşamaktadır (Türkyılmaz, 2019: 160).

Eşik zahirden bâtına, mecazdan hakikate geçilmesini, mürşide ve onun aracılığıyla yaratıcıya ulaşmayı sağlayan önemli ve değerli bir geçiş yeridir. Eşığe baş koymak bir bağlılık ifadesi olduğundan eşik öpülür. Eşığe basılmadan geçilir (Uludağ, 1991:127-128). Kutsal olduğundan eski Türk inançlarından kalma gelenekle kapıdan girilirken eşığe ve yere bakılmaz. Türbe, yatır gibi ziyaret yerlerine gidilirken eşiklere niyaz edilir, şefaata beklenir (Şener, 1997: 86; Kabak ve Köksal, 2021: 86-89). Türk boylarına bakıldığında eşik, kapı olarak bilinir; saygın ve kutsaldır. Kırımnda kapı eşiginde

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Email: fatma.hamzaoglu@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2913-5489

tokalaşamaz, sohbet edilmez, eşğin üzerinde bir Şey alınmaz ve verilmez. Karaçay Malkar Türklerinde eşğe basan insanın rızkının kesileceğine inanılır (Kalafat, 1999: 51- 198) Altaylarda kadınlar eşikten sağ ayakla, erkekler sol ayakla geçerler ve ancak geçtikten sonra selam verir ve konuşurlar (Yücekal Arpacı, 2012: 95). Karakalpak Türklerinde görülen doğum sırasında evin eşğinin önünde ateş yakılması uygulaması Doğu Anadolu’da eşikten içeri girecek kara iyeleri engellemek için yapılır (Kalafat, 1998: 14). Türklerin en eski dönemlerinden beri süregelen kapı ve eşik ile ilgili inançlar günümüzde de Anadolu’nun birçok yerinde hala önemsenmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında eşik, evi ve ev sahiplerini olası kaza ve belâlardan, hastalık ve felaketlerden koruyan bir yerdir. Bunun gibi birtakım kutsal değerler göz önüne alındığında eşğin, kapının eve gelenlere nasıl açıldığı, gelen kişi her kim olursa olsun nasıl davranıldığı, hem evin kutsiyeti hem de ev sakinlerinin insaniyetini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Öyle ki halk arasındaki inanca göre yaratıcı, kullarını imtihan etmek için bazı yollara başvurur. Yaratıcı tarafından gönderildiğine inanılan dilenci kılığındaki bir kişi, insanları çeşitli şekillerde sınar ve aldığı karşılığa göre onların mükâfatlandırılmasına veya cezalandırılmasına sebep olur. Bu nedenle halk, kapıya gelen kişiye hürmet eder.

Halk arasında zor durumda kalan insanlara yardım eden bir varlıkla ilgili bahsedilen pek çok anlatının kahramanı Hızır’dır. Türk halk inançlarında ve anlatılarında Aksakallı ihtiyar, Derviş ve Hızır motifleri yaygındır. Anadolu’nun en ücra köşelerinde bile Hızır ile ilgili pek çok inanış vardır. Bu inanışlar İslamiyet’ten önceki Gök sakallı, Aksakallı, Kocalar olarak bilinirken ad değiştirerek İslami dönemde Hızır anlayışı şeklinde devam etmiştir (Ögel 2002: 89). Hızır’ın ilahiyat kaynaklarında tartışılan en önemli yönü, kimliği meselesidir. Hızır ile ilgili anlatımların temeli İslam dünyasında Hz. Musa ile arasında geçen bir yolculuğun günümüze gelen telakkileridir. Çünkü Allah’ın verdiği gizli ilmi, Mûsâ gibi bir peygambere öğretmekle görevlendirilen bu esrarengiz şahsın kim olduğu konusu daha da önem kazanmaktadır. Kaynaklar bu sorunun cevabını farklı yerlerde aramışlardır. Kimi Ehl-i Kitap rivayetlerine başvururken kimileri de bunlara itibar etmeyip sadece ayetlerle Hızır’ın kimliğini tespiti çalışmıştır. Hareket noktaları ise Hızır’ın Mûsâ yanındaki konumu olmuştur. Hızır’ın varlığı ve işlevi ile ilgili bilgiler, Kur’ân-ı Kerim, hadisler ve halk arasında anlatılan efsanelerden oluşturulup beslenerek güncellenmiştir. Hızır’ın kim olduğuyla ilgili kaynaklarda şu bilgiler yer almaktadır:

“Bazı İslâmî kaynaklarda Hızır’ın asıl adı ve soyu hakkında bilgi verildiği görülmektedir. Sıhhatleri tartışmalı olan rivayetlere göre Hızır, Hz. Âdem’in çocuklarından Kâbil’in oğlu Hazrûn veya Hz. Nûh’un oğlu Sâm’ın torunlarından Belyâ b. Melkân yahut Hz. İshak’ın torunlarından Hazrûn b. Amâyîl’dir. Bunun yanında onun Hz. Hârûn’un soyundan geldiği, isminin Hadır b. Âmiya veya Hadır b. Fir’avn olduğu yahut Kur’an’da adı geçen İlyâs veya Elyesa’nın Hızır’ın kendisi olduğu öne sürülür (Ebû Hâtim es-Sicistânî, s. 3; Makdisî, III, 77; İbn Kesîr, I, 295; Diyarbekrî, I, 106). Bazı kaynaklarda ise annesinin Rum, babasının Fars olduğu kaydedilir (İbn Kesîr, I, 299; Diyarbekrî, I, 106-107). İbn Kesîr, İslâmî kaynaklarda Hızır’ın gerçek adı olarak gösterilen Belyâ b. Melkân’ın aslında Kitâb-ı Mukaddes’teki İlyâ’dan bozma olduğunu belirtmiş (el-Bidâye, I, 299), bu görüşe dayanan A. J.

Wensinck ve A. Yaşar Ocak gibi araştırmacılar, Hızır'ın asıl adının İlyâ'nın Arapçalaşmış şekli olan Belyâ olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere hadis, tefsir ve tarih kitaplarında yer alan Hızır ve İlyâs tasvirlerine göre İlyâ ile İlyâs aynı, Hızır ile İlyâs farklı kişilerdir; ayrıca bunların birlikte hareket ettiklerine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Buna göre halk kültüründeki Hızır-İlyâs beraberliğini ifade eden Hıdrellez telakkisinin sağlam bir temele dayanmadığı ortaya çıkar.”(Çelebi 1998: 406). Adının Kuran’da “Hızır” şeklinde net bir ifadeyle yer almaması, buna rağmen fevkalade kabiliyetleri ya da tasavvufi deyimle kerametleri, halk muhayyilesinin onu sahiplenmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum Hızır'ın tasavvufi kesimlerde daha çok bir veli kimliğinde düşünüldüğünün en açık belirtileridir (Ocak 2019: 96).

Hızır; aksakallı, nurani yüzlü, uzun boylu, merhametli, cana yakın ve tatlı dilli bir kimse, yoksul, üstü başı dağınık, elbisesi kirli, hasta, zayıf, âciz, hatta zaman zaman nefret edilecek kadar çirkin biri gibi değişik şekillerde görünür. Perişan bir kişiliğe bürünerek sadaka ve yardım isteyerek insanları sınava tabi tutar. Bu imtihan sırasında kendisine yardım edenler, Hızır sayesinde malları ve servetleri bereketlenerek sağlıklı bir hayat yaşarlar; onu aşağılayıp bedduasını alanlar ise perişan olurlar. “Her geceyi Kadir, her gördüğünü Hızır bil” sözü bu bilincin sonucudur. Ayrıca Hızır, âb-ı hayâtı içerek ölümsüzlüğün sırrına ermiş olduğundan zor durumda kalanların imdadına yetişerek onları sıkıntıdan kurtarır. “Hızır gibi imdada yetişmek”, “Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez” gibi deyimler ve atasözleri toplumumuzda bu inançla ortaya çıkmıştır. Hızır'ın hastalara şifa verdiğine, kimya ilmine vâkıf olduğuna ve defineler hakkında da bilgisi olduğuna inanılır (Uludağ 1998: 410-411). Hızır ihtiyaç duyduğu her an herkesin yardımına koşan bir varlık olarak düşünüldüğünden insanlar, vefa borçlarını bir şekilde ödemek için onun adına makam, zaviye, cami, mescit, kilise ve manastırlar inşa etmişler, adını kurdukları mahalle ve köylere vermişlerdir (Gülten 2010: 82).

Hızır ile ilgili halk arasında yaygın inanışlar incelendiğinde Hızır'a ait bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Hızır, genellikle insanları imtihana tabi tutmak için insanların karşısına çıkar sonra yardım ettiği kişinin liyakatini ölçer. Kişi Hızır sayesinde feraha ulaştıktan sonra sahip olduklarına nasıl kavuştuğunu unutursa imtihanı ve de kazandığı her şeyi kaybeder. Eğer kişi kapıya geleni boş çevirmez ve imtihanı kazanırsa Hızır onun evine çok daha fazla bolluk ve bereket verir. Hızır ile ilgili bu motif birçok masal ve efsanede ortaktır. Hızır önce imtihana tabi tuttuğu kişilerin dileklerini yerine getirir. Sonrasında onların imtihanda başarılı olup olmadığını ölçmek için dilenci kılığıyla onlardan yardım ister. Eğer imtihandaki kişi bu durumdan gafil ise dilenciye hor görür ve yardım etmez, bu nedenle yaratıcı tarafından Hızır eliyle yaptırım uygulanır. Şayet kişi kabul olan dileklerin karşılığında dilenciye iyi ağırlar ve yardım ederse sahip olduğu her şeyin çok daha fazlasına nail olur. Bu inanışın dini kaynaklı anlatılarda benzerlerinin olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in hadislerini aktaran kaynaklarda anlatılan aşağıdaki kıssa Hızır anlatılarıyla uyusmaktadır. Kıssaya göre;

“Ebu Hureyre **(Radiyallahu Anh)** şöyle dedi, Rasulullah **(Sallallahu Aleyhi ve Sellem)**'i işittim şöyle buyuruyordu:

“İsrail oğullarında abraş, kel ve kör olmak üzere üç kişi vardı. Allah-u Teâlâ bunları imtihan etmek istedi de onlara bir melek gönderdi. Melek abraşa geldi ve:

–Sana en sevimli şey nedir? dedi. Abraş:

–Güzel bir renk ve güzel bir ten. Kuşkusuz ki, insanlar beni çirkin görüyor ve benden iğreniyorlar, dedi. Bunun üzerine melek abraşın vücudunu sıvazladı. Ondan bu çirkinlik gitti de ona güzel bir renk ve güzel bir ten verildi. Melek abraşa:

–Hangi mal sana daha sevimlidir? dedi. Abraşıktan kurtulan kişi de:

–Deve, dedi ve kendisine doğurmaya yakın on aylık gebe bir deve verdi. Bunun üzerine Melek ona:

–Allah sana bu deve de bereket versin, dedi. Buna müteakiben melek kele geldi:

–Sana en sevimli şey nedir? dedi. Kel:

–Güzel bir saç ve insanların benden iğrendiği şu halin gitmesidir, dedi. Melek onun başını sıvazladı da ondan kellik gitti ve ona güzel bir saç verildi. Melek ona:

–Hangi mal sana daha sevimlidir? dedi. Kellikten kurtulan kişi de:

–Sığır, dedi ve ona hamile bir sığır verdi. Melek ona:

–Allah sana bu sığır da bereket versin, dedi. Buna müteakiben melek köre geldi:

–Sana en sevimli şey nedir? dedi. Kör de:

–Allah-u Teâlâ bana gözümü geri versin de onunla insanları göreyim, dedi. Melek onu da sıvazladı ve Allah-u Teâlâ ona gözünü geri verdi. Melek ona:

–Hangi mal sana daha sevimlidir? dedi. O da:

–Koyundur, dedi ve ona da kuzulu bir koyun verdi.

Bir müddet sonra deve ve sığır sahiplerinin devesi ve sığırı yavruladı. Koyun sahibinin de koyunu kuzuladı. Bu suretle deve isteyen kişinin bir vadi dolusu devesi oldu. Sığır isteyen kişinin de bir vadi dolusu sığırı oldu. Kuyun isteyen köründe bir vadi dolusu koyunu oldu. Sonra melek eski sureti ve kılığında abraşa geldi ve ona:

–Ben fakir bir adamım! Yolculuğumda bütün çarelerim kesildi. Artık bu gün benim için muradıma erişemem evvela Allah’ın yardımıyla sonra senin yardımınla. Şimdi ben sana güzel bir renk, güzel bir ten ve mal veren Allah için senden bir deve istiyorum! Bu seferimde onunla muradıma erişebileyim! dedi. Bu istek üzerine eski abraş:

–İyi ama hak sahipleri çoktur, dedi. (Yani piyasada fakir çoktur, her dilenciye bir deve vermek olmaz!) Bunun üzerine melek ona:

–Ben seni tanır gibiyim. Sen insanların iğrendiği abraş kimse değil misin? Hani sen fakirdin de bu malı sana Allah verdi, dedi. Eski abraş meleğe:

–Allah’a yemin olsun ki, ben bu mala, atadan ataya geçerek varis oldum, dedi. Melek de ona:

–Eğer yalancı isen Allah seni eski haline çevirsin! dedi. Sonra melek eski sureti ve kılığında kele geldi ve abraşa dediği gibi ona da söyledi. Kelde, abraşın reddettiği gibi reddetti. Melek de ona:

–Eğer yalancı isen Allah seni eski haline çevirsin! dedi. Sonra melek eski suretinde köre geldi ve:

–Ben fakir bir adamım. Yolculuğumda bütün çarelerim kesildi. Artık bu gün benim için muradıma erişemem ancak evvela Allah’ın yardımıyla sonra senin yardımınla. Şimdi ben sana gözlerini geri veren Allah için senden bir koyun istiyorum. Bu seferimde onunla muradıma erişebileyim! dedi. Bu istek üzerine eski kör:

–Allah’a yemin olsun ki, ben kör idim. Allah bana gözümü geri verdi. Fakir idim ve Allah’a yemin olsun ki, Allah beni zengin yaptı. Şimdi dilediğin kadar al! Allah’a yemin ederim ki bugün Allah için aldığın bir şeyde sana zorluk çıkartmam, dedi. Bunun üzerine melek:

–Malını muhafaza et! Allah sizleri imtihan etti. Allah’a yemin olsun ki, Allah senden razı oldu! İki arkadaşın da (Abraş ve Kel) gazaba uğradılar, dedi.” (Müslim, Kitabı’z-Zühd ve’r-Rekâik 10, H. No: 2964).

Buradaki meleğin adı verilmemekle birlikte insanların şükredip etmeme, yardım edip etmeme gibi şekillerle imtihan edilmeleri söz konusudur. Halk arasında anlatılan halk edebiyatı türlerinde birbirine geçiş olduğu görülmektedir. Bu dini anlatının masal, efsane ve memoratlara geçtiği ve benzerlerinin anlatıldığı tespit edilebilmektedir.

Masal, efsane, memorat gibi halk edebiyatı anlatıları, Türk kültürünün kodlarını taşıyan metinlerdir. Genellikle kişi, yer ve olaylar hakkında bilgi veren bu metinler, anlatıldığı toplum içindeki bazı inanış ve uygulamaları açıklar. Öyle ki bu açıklama Türk toplumunun kültürel değerlerine, ahlak anlayışına ve yaşam tarzına uyumlu olur. Bu nedenle de halk edebiyatı anlatımları, toplumsal belleğin

ürünü olarak kültürün diğer kuşaklara nakledilmesinde büyük önem taşır. Örneğin, efsanelerin işlevleri Türk kültür yapısıyla uyumludur. Efsanelerin bir toplum için önemli olan olay, durum, varlık ve sosyal kurumların oluşum nedenlerine açıklama getirmek; ait oldukları toplumun yaşadığı coğrafyayı, tabiatı ve toplum hayatında önemli olan varlık ve nesneleri yerelleştirmek ve millileştirmek; toplumda geçerli olan gelenekler ve bunlara bağlı sosyal davranış ve kurumları geçerli kılmak ve genç kuşaklara aktarım benimsetmek; dini ve tarihi kişilere saygı duymak ve onları örnek almak; (Oğuz vd., 2022: 307) işlevlerinin yanında gelenek ve görenekleri korumak ve topluma yön vermek, tavsiye boyutuyla teşekkül ettiği mekâna anlam kazandırmak, koruyucu ve tedavi edici olmak gibi işlevleri de tespit edilmiştir (Seyidoğlu, 1985: 199).

Halk bilimi unsurları, içerikleri itibariyle farklı yöntemlerle ve kuramlarla değerlendirilmiştir. Bu yöntem ve kuramlarla kültürlerarası karşılaştırmalara, geleneksel bilgi veya anlatının geçiş serüvenine, aydınlanmamış veya eksik kalan tecrübelerle ulaşılabilir. Bu amaçlarla uygulanan kuramlardan birisi de “Tarihi Yeniden Yazma Kuramı”dır. Bu kuramla ilgili olarak halkbilimciler, “Uzak geçmiş tarih içinde, tarih yazımı sırasında, yazılı ortam kaynaklarının yetersiz kaldığı zamanların ve durumların açıklanmasında ve ifade edilmesinde elimizde sadece sözlü ortam kaynakları olabilir” (Yıldırım 1998, s. 91) veya “Tarihin elde çok az delil bulunan kaybolmuş dönemlerini kavrayabilmek için halkbilimi ve halk yaşamı malzemelerinden yararlanmayı düşünmüşlerdir” (Çobanoğlu 2002, s. 144) gibi açıklamalarda bulunmuşlardır. Tanımın içeriğinde yer aldığı şekliyle sözlü tarih (oral history) olarak adlandırılan sözlü gelenekte ortaya çıkan bir yere, bir olaya veya duruma ait anlatımlar kuramın temel malzemesini oluşturmaktadır. Bu malzeme, halkbilimi ile tarih gibi diğer bilim dalları arasında disiplinlerarası bir çalışmaya kuramsal bir boyut sunmaktadır (Çobanoğlu, 2002; Dorson 2006; Ekici 2007; Oğuz, 2000; Oğuz, 2002; Thompson 1999; Yıldırım, 1998, Ersoy, 2009; Kabak, 2023).

Sözlü tarih, insanlar tarafından kurulmuş bir tarih türü olarak hayatı tarihin içine sokar ve kahramanlarını sadece kahramanlar arasından değil, sıradan insanlar arasından seçer. Toplumsal sınıflar ve nesiller arasındaki bağ ve anlayışı kurar. Ortak anlamları ortaya çıkararak tarihçiye ve bunu aktaran, yaşayan insanlara belli bir zamana ve mekâna aidiyet duygusu kazandırabilir. Sözlü tarih, tarihin kabul edilmiş mitlerini ve baskın yargılarını yeniden değerlendirme ve tarihin toplumsal anlamını kökten dönüştürme aracıdır. Aslında sözlü tarih, insanlara tarihlerini kendi sözleriyle geri vererek geçmiş geleceğe aktarır (Thompson, 1999, s.18).

Heda Jason, “Metin ve Folklor Bağlamı İndekslemeye Karşı”, adlı makalesinde sözlü edebiyat ve halk edebiyatını şekillendiren bağlamları sınıflandırır ve yedi madde halinde sıralar: Bu bağlamlar dil, ses, hareket, edebî- sanatsal özellikler, doku, içerik, edebî- tarihsel bağlamlar, kültürel bağlamlar ile sosyal ve psikolojik bağlamlar olarak sıralanmaktadır. Bu maddelerin beşincisi olan edebî- tarihsel bağlamlarda şu açıklamaya yer verir: “Bir kültürün bütün edebî repertuarı, geçmişi, bugünü, tüm sözlü ve yazılı geleneği, tüm halk ve yüksek edebiyatı, tüm dinsel ve laik edebiyatı vs. tarihin belli bir anında, belli bir toplumun sözlü edebiyat ve halk edebiyatı için en önemli bağlamı oluşturur.” (Jason 2010,

s.263-266). Bu açıklama, bizim tarihi yeniden yazma kuramı içerisinde ortaya koyduğumuz düşünceyi destekler niteliktedir.

Halk bilimi, tarih bilimi ve din bilimi gibi birçok bilimle yakın ilişkiler içerisinde. Halk biliminin değerlendirme sahasında olan anlatıların tarihe ışık tutan değerler taşıdığı ve bu değerlerden hareketle disiplinler arası bir çalışmayla bu anlatıların içindeki bilgilerin tarihe ışık tutacağı ve dini anlatıların bireysel tecrübelerle tekerrür ettiği bir gerçektir. Bu çalışmada bilgi haline gelmiş folklorik malzemenin içerisinde sözlü olarak günümüze taşınan Hızır'ın kapıya gelmesi ile ilgili efsane, masal ve memoratlar tarihi yeniden yazma kuramı dâhilinde değerlendirilmiştir.

1. Efsanelerde Hızır Anlayışı

Sözlü folklor ürünlerinden olan efsaneler sadece sanatsal yaratmalar değildir, aynı zamanda toplumsal yapı içinde bir işleve sahiptir. Efsanelerin eğitimdeki işlevi nesilden nesile devam eder ve kabul edilmiş kültürel normlara uyumu temin etmek için toplum içerisinde işler.

Efsane ile ilgili yapılmış ilk tanımlardan biri Max Lüthi'ye aittir. Max Lüthi, efsanenin günlük ve modern bir anlatı türü olmadığını ve bu durumun da anlatıcı ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Lüthi, masal ile efsane arasındaki farklılıkları açıklarken de efsane ile ilgili şunları söylemiştir: “Efsaneler gizemli bir yapıya sahiptir; efsaneyle birlikte insan ruhlar, devler, cüceler, orman -su- rüzgâr, hayvanlar, dağlar, cadılar, büyücüler gibi bilinen ve bilinmeyen şeylerle tanışır. Bu konular, efsanelerdeki asıl ilgi odağını oluşturur” (Lüthi, 2003: 314).

Şükrü Elçin, efsaneyi daha çok işlevsel açıdan değerlendirerek tanımlamıştır. “İnsanoğlunun tarih sahnesinde görüldüğü ilk devirlerden itibaren ayrı coğrafya, muhit veya kavimler arasında doğup gelişen; zamanla inanç, âdet, anane ve merasimlerin teşekkülünde az çok rolü olan bir çeşit masallar vardır.” (2005: 314). Muhsine Helimoğlu Yavuz efsaneyi şöyle tanımlamıştır: “Kişi, yer ve olayları konu alan, inandırıcılık özelliğine sahip, çoğu zaman olağanüstülükler yer veren, belirli bir üsluba ve şekle bağlı olmayan, kaynaklarını genellikle geçmişin derinliklerinden alan, kısa, yalın, ağızdan ağza aktarılan, anonim halk anlatımlarıdır” (2013: 283).

Saim Sakaoğlu'nun *101 Türk Efsanesi* adlı eserinde yer alan “Ekmek İsteyen Hızır” adlı efsanede Hızır, kapı kapı dolaşarak insanların yardımseverliğini ölçmek ister. Böyle bir deneme gününde hangi evin kapısını çaldıysa eli boş döner. Son olarak çocuklarına pişirecek yiyeceği olmadığı için onları oyalamak üzere tencerede tezek kaynatan fakir bir kadının evine gider. Kadın evinin kapısını sonuna kadar açar ve Hızır'ın mükâfatına nail olur. Hızır, kadına çocuklarını da alıp arkasına bakmadan köyden çıkmasını tembihler. Onlar köyden çıktığı sırada öyle bir gürültü kopar ki kadın dayanamaz ve bir an arkasına bakar ve çocuklarıyla taş kesilir (2004: 180-181). Efsanenin sonu her ne kadar trajik sonuçlansa da kapısını dilencilik yapan yaşlı bir adama açan kadın ödüllendirilmek istenmiştir.

Tokat ilinde tespit edilmiş “Hızır” adlı bir efsaneye göre Niksar ilçesi Cer köyünde hayvan sürüleri çok olan bir aile süt, peynir, yoğurt elde ederek geçimlerini sağlarlar. Bir gün ailedeki herkes

işe dağılır ve sadece iki gelin evde kalır. Öğle vakti üstü başı eski giyimli bir adam kapıyı çalarak ayran ister. Evde temizlik yapan gelin kapıyı açar fakat ayran vermeden adamı kovar. Kadının kovduğu adam Hızır Aleyhisselam'dır ve Hızır "Allah yok etsin." diyerek oradan ayrılır. Yün eğiren gelin, adamın dediklerini duyar ve adamın Hızır olduğunu anlar. Yoğurt kabını alarak adamın peşine gider, onu her yerde arar, bulamaz. Ertesi gün koyunları kurt yer, atlar hastalığa yakalanarak ölür. Böylelikle zaman içinde ailenin bütün zenginlikleri ellerinden gider, malları tükenir. Ayran vermeyen gelin çok pişman olmuştur fakat zamanı geriye çevirmek mümkün değildir (Demir, 2013: 147-148). Yine aynı eserde "Hızır'ın Eli" adlı efsanede Sivas Şarkışla'dan derlenen bir efsane vardır. Efsaneye göre Hızır'ın elinde başparmağıyla bileği arasında kemik bağlantısı yoktur. Hızır bir gün insanları denemek, iyileri mükâfatlandırmak, kötülerini cezalandırmak için dilenci kılığında bir köye gider. Köydeki her eve tek tek uğrar fakat köyde yaşayan herkes tarafından kovulur. Sonunda iyi kalpli, tek başına yaşayan bir ihtiyar, bu dilenciye evine davet eder ve ikramlarda bulunur. Hızır da bu muameleden memnun kalır ve evin bir köşesine yüklü bir miktarda hazine bırakır. Hızır evden ayrılırken ihtiyar adamla tokalaşırken adam dilencinin elinde kemik olmadığını fark eder. Dilencinin elinde kemik olmayışını kafasına takan ihtiyar, bu durumu bir hocaya danışır. Hoca, ihtiyara gelen dilencinin Hızır olduğunu, gereken ilgiyi göstermişse mutlaka karşılığında ona bir şey bıraktığını söyler. İhtiyar adam evin her tarafını arayıp hazineyi bulur ve böylece mükâfatlandırılmış olduğunu anlar (Demir, 2013: 148-149). Trabzon'un Kadirga Yaylası'na yakın bir mevkide çok zengin birinin malını Hızır'la paylaşmaması sonucu hayvanlarıyla birlikte taş dönuşme efsanesi anlatılır. Efsaneye göre Şalpazarı'nda zengin bir ağanın hayvan sürüleri vardır. Yaylada bulunan adam hayvanlarının yünlerini keser. O sırada fakir bir adam, zengin adamdan çorap yapmak için yün ister. Yün sahibi oldukça fazla yünü olmasına rağmen ona yün vermez. Aslında Hızır olan fakir kılıklı adam, zengin adama "Allah, seni ve her şeyini taş etsin." der. Böylece koyunlar, keçiler, at sürüleri, yünler taş haline gelmiş. Taş ve kaya olan bu yeri ziyaret eden insanlar onlardan ders alır (Demir, 2013: 150). Bu efsanelerin hepsinde Hızır'a kapının açılması yani aileye, haneye kabul edilmesi gönlünün edilmesi için önemli bir eşik olarak göze çarpmaktadır.

2. Masallarda Hızır Anlayışı

Masal, içerisinde mitik öğeler ile olağanüstü unsurlar bulunduran, (Sakaoğlu, 2002: 4) çocukları eğiten ve eğlendiren, yetişkinlerin roman veya hikâye ihtiyacını karşılayan (Çıblak, 2005: s. 127) mensur, dinî ve büyüsel inanışlardan bağımsız bir halk edebiyatı ürünü olan masallar, inandırıcı özelliğinden uzak bir anlatı türüdür (Boratav, 1982: 75). Sakaoğlu, Boratav'ın inandırmak iddiası taşımayan bir halk edebiyatı ürünü ifadelerine karşın, hayal ürünü olmasına rağmen dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türü olduğunu belirtir (2002: 4). Başına, ortasına ve sonuna ahenkli birtakım formeller de ilave edilen masallar, asırlarca nesilden nesile aktarılan, anlatıldığı her dönem ve ortamdan bünyesine malzemeler katan ve içinde yaşatıldığı her toplumun dünya görüşü ile kültürel birikimlerini de sözlü veya yazılı olarak aksettiren bir türdür (Abalı, 2013: 28).

Gümüşhane masalları arasında “Hızır” adlı masal bu konuda verilebilecek güzel örneklerden biridir. Masalda gurbete çalışmaya giden üç kardeş yolda Hızır’la karşılaşır. Hızır, onlara “Gurbette çalışarak ne kazanmaya gidiyorsunuz?” diye sorunca iki büyük kardeş mal mülk, hayvan gibi her türlü eksiklerini gidermek için yola çıktıklarını; en küçük kardeş ise sadece helal süt emmiş bir kızla evlenmek istediğini söyler. Üçüne de her istediğini veren Hızır yıllar sonra her birini ziyaret eder. Aradan geçen zaman içerisinde Hızır’ın mal mülk verdiği kardeşler zengin bir şekildeyken en küçük kardeş karısıyla bir köyde çobanlık yapmaya başlar. Hızır, bir gün de daha önce yardım ettiği insanların varlıklarını Allah yolunda harcıyıp harcamadıklarını kontrol etmek için onları ziyaret eder. Fakir kılığına girerek önce büyük kardeşin sonra ortanca kardeşin kapısına gider ve onlardan yardım ister. Her iki kardeş de Hızır’ın istediklerini ona vermeyerek sahip olduklarını yitirirler. Hızır sağ elini açarak verdiği her şeyi sol elini açarak onlardan geri alır. Son olarak Hızır, en küçük kardeşin kapısına gittiğinde oğlanın karısıyla karşılaşır. Kadın, Hızır’ın bir şey istemesine fırsat vermeden düşkün, fakir diye onu eve alıp rahat etmesini sağlar. Hızır karnı acıktığı için et istediğini söyler fakat evde et yoktur. Kadın göstermelik olarak çocuğunu tencereye koyar ve hemen kocasını bulmaya gider. Hızır eve gelen karı koca kapıyı açtıkları anda altınlar dışarıya dökülür, çocuk ise tencerenin içinde oynuyordur. Karı koca eve Hızır’ın uğradığını anlarlar ve zengin olurlar. Böylelikle cömertliğin, iyi insan olmanın, doğruluğun kazandığı bir sınavı en küçük kardeş ve karısı geçmiş olur. (Ülker vd., 2011, s.343-345). Gümüşhane masallarından biri olan “Dile Dileğini, Vereyim Muradını” (Ülker vd., 2011, s.194-195) adlı masalda da benzer bir konunun işlendiği görülür. Masalda Hızır’ın sakallı bir dede kılığında yine üç kardeşin önce dileklerini yerine getirdiği sonrasında dilenci kıyafetiyle kontrole gittiğinde masalın bir önceki masalla aynı şekilde sonuçlandığı görülmektedir.

3. Memoratlarda Hızır Anlayışı

Halk edebiyatının sözlü anlatı türleri içerisinde yer alan memoratlarla ilgili farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde tanımlamalar yapılmıştır. Memoratlar, gerçekliğine inanılan hayat hikâyeleri (Degh, 2006: 231) olup tabiatüstü olarak adlandırılan iyi ve kötü varlıklar hakkında anlatılan, onlarla insanların iletişimiyle ilgili yaşanmış tecrübelerin veya yaşandığına inanılan olağanüstü olayların anlatılarına (Çobanoğlu, 2003: 21) ve yaşanan bu metafizik olayların kendisi veya bir başkası tarafından anlatıldığı hikâyeye verilen ad (Kaya, 2007: 512) şeklinde tanımlanır. Olağanüstü özellikler ve kişisel tecrübeleri içeren memoratlar, müstakil bir tür olarak kabul edilmeden önce efsanelerin bir parçası olarak görülmüştür. Türle ilgili İsveçli halkbilimci Carl W. Von Sydow, 1934 yılında yaptığı çalışmada memoratların ayrı bir tür olduğunu “karakteristik ve gelenek” yönüyle efsanelerden ayırdığını ortaya koymuştur (Çobanoğlu, 2003: 21).

Sözlü anlatı türleri arasında son zamanlarda ortaya çıkmasına rağmen toplumdaki hemen herkes tarafından tecrübe edilebilmesi yönüyle birçok kişi tarafından üretilip nakledilmesi ve kahramanlarının günlük hayatta karşılaşılan sıradan insanlardan, anlatı türünün zamanının yaşanılan dönem veya ona yakın bir zaman diliminden, mekânının bilinen yerlerden oluşması gibi nedenlerden ötürü memoratlar,

diğer türlere göre daha fazla ilgi görmüştür (Bayatlı, 2017: 190). Genelde mensur şekilde olan memaratların bireysel tecrübeyi içermesi, olayı yaşayan ya da aktaran kişinin anlatımı, onun uzunluk ve kısalığına etki etmektedir (Baysan, 2021: 553).

Olağanüstü varlıklarla ilgili kişisel tecrübeleri içeren memaratların belli bir anlatı zamanı, özel bir anlatı mekânı ve türe has anlatıcıları bulunmamaktadır. Anlatının aktaranı, dinleyeni, aktarma zamanı ve mekânı olay kahramanları değıştikçe farklılık göstermektedir. Memaratlar genç-yaşlı, kadın-erkek, zengin- fakir, eğitimli- eğitimsiz, köylü- şehirli ayrımı gözetmeksizin herkesin yaşayabileceğı olayları kapsamaktadır. Konu eksenini genişletir ve kahramanları sıradan insanlardan oluşmaktadır.

Halk arasında Hızır inancı ile ilgili anlatılan pek çok memarat vardır. Bu memaratlarda ev veya dükkân kapısına gelerek bir şey isteyen ya da yolda kalan ve muhtaç olan herkese yardım etmek gerektiğı anlatılır. Bu anlatılara göre bu şekilde bir şey isteyen muhakkak yardım edilmeli, edilmediğı takdirde yardım etmeyenlerin cezalandırılabilceğı inancı bulunmaktadır. Bu inanış o kadar yaygındır ki halk arasında kayda geçmiş veya geçmemiş pek çok anlatı vardır. Sonuç itibarıyla birbirinin benzeri olduğundan konuyla ilgili birkaç örnek vermek yeterli olacaktır.

Çorum’da derlenen birkaç anlatı örneğinde kapıya gelenin Hızır olduğuna fakat ona yardım etmeyen bir çeşit cezayla karşılaştığı görülmektedir. Birinci örnek akrabaları tarafından cimri olarak görülen bir kadının kızını evlendireceğı sırada yaşadığı acı tecrübelerdir. Düğün haftası yemekler yapıp hazırlıklarla uğraşılırken üstü başı kirli yırtık sefil görünüşlü bir adam gelir ve yemek ister. Yapılmış yemeklere ve etrafında ona yemek vermesini tavsiye eden insanlara rağmen kadın, gelen dilenci kılığındaki kişiye yemek vermez ve onu boş gönderir. Düğün günü gelin alınıp erkek evine gidildiğı sırada köprüden geçerken at üstündeki gelin kız dereye düşer ve kimse kurtaramadığı için boğularak ölür. Etrafındaki insanlar bu durumu yemek istemek için kapıya gelen kişinin Hızır olduğuna ve boş çevrildiğı için kadını cezalandırdığı şeklinde yorumlarlar. İkinci örnek de yaşlı bir kadının yaylada iken çobanlarını doyurmak için hazırladığı yoğurttan gelen kişiye vermemesi ile ilgilidir. Yaşlı kadın, yoğurdu çobanlar için mayaladığını söyleyerek yoğurt isteyen adama vermez. Lakin çobanlara yoğurdu vereceğı sırada yoğurdun içinde oraya nasıl girdiğı anlaşılmayan kocaman bir farenin yattığı görülür ve dolayısıyla yoğurt yenemez hale gelir. Bu durumda çevredekilerin kanaati gelen kişinin Hızır olduğuna ve ona yoğurt verilmediğı için o yoğurdun kimseye de nasip olmadığı yönündedir (Uğurlu, 2022: 41).

Zonguldak’ta derlenen bir memarat da dilenci kılığında evleri dolaşarak para isteyen Hızır anlatısıdır. Nur yüzlü dede görünömlü bir kişi, maddi durumu yerinde olan bir evden bir miktar para ister ama ona para verilmez. Sonra dilenci kılığındaki dede, bu memaratı anlatan kişinin evine gelir. Fakat burada da istediğı miktarın verilemeyeceğini duyan dede geri döner ve gider. Hemen sonra pişman olan ev sahibi az da olsa evde bulunan parayı vermek için yaşlı dedenin peşinden gitse de dedenin bu kadar kısa zamanda kaybolup gitmesine anlam veremez. Bu olaydan kısa bir süre sonra maddi durumu

iyi olan ailenin bir ferdi bir kaza sırasında oracıkta ölür. Bu olayla birlikte verilen sadakanın belaları defedeceği, “Kapıya geleni Hızır bil” inancı perçinlenir (Uğurlu, 2022: 42).

Sonuç

Türklerde eşige, kapıya bir giriş ve geçiş yeri olması hasebiyle özel anlamlar yüklemiştir. Eşiğin kapı önü, göğe açılan bir sınır, yer ve ruhlar âlemini birbirinden ayıran kapı mahiyetinde farklı işlevleri vardır. Bu işlevleriyle birlikte eşik, günlük hayattaki inanış ve ritüellere kadar günümüzde canlılığını devam ettirmektedir.

İslamiyet’ten önceki Gök sakallı, Aksakallı, Kocalar olarak bilinen anlayış ad değiştirerek İslami dönemde Hızır anlayışı şeklinde devam etmiştir. Hızır’ın tasavvufi kesimlerde daha çok bir veli kimliğinde olduğu düşünülmektedir. Hızır ile ilgili anlatı metinleri incelendiğinde halk inanışlarında Hızır Aleyhisselam’a ait bakış açısı net bir şekilde görülebilmektedir. Hızır, genellikle yaşlı, aksakallı, nurani bir erkek olarak bazen zor durumda olanlara yardım etmek bazen de insanları imtihana tabi tutmak için insanların karşısına çıkar. Zor durumda kalana yardım ederken sonrasında yardım ettiği kişinin liyakatini ölçmekten de geri durmaz. Hızır yardım ettiği insanları belli bir zaman sonra tekrar dilenci kılığında ziyaret ederek imtihan maksadıyla onlardan yardım ister. Kişi feraha ulaştıktan sonra sahip olduklarının hakkını veremezse hem imtihanı hem de kazandığı her şeyi kaybeder. Öyle ki kişi kendini, kendisine bahşedileni, sahip olduklarının değerini ve en önemlisi bütün bunların kimden ve nasıl geldiğini bilirse Hızır onun evine çok daha fazla bolluk ve bereket verir, bütün sıkıntılarını giderir, onu kazadan beladan korur. Hızır ile ilgili inançların, olumlu ve olumsuz sonuçlarının var olduğuna dair inanışların günümüzde hâlâ geçerliliğini sürdürdüğü görülmektedir. Halk arasında anlatılan masallar, efsaneler ve memoralarda Hızır ile ilgili inançların yer alması bunun göstergesidir. Kapı, eşik kavramı etrafında oluşan Hızır anlatılarında halk arasındaki inancın olumlu ve olumsuz sonuçlarının etkisi Tarihi Yeniden Kurma Kuramı ile açıklanabilir. Sözlü tarih içinde değerlendirilen bu anlatılar, hayatın içinde gerçekliğine inanılan birtakım şeyleri tarihin içine sokar. Tarihsel süreç içerisinde inançlar halk anlatılarıyla tekrar eder. Böylelikle insanlar kendi anlattıklarıyla geçmişini, kendi tarihini geleceğe aktarır.

Kaynaklar

Abalı İ. (2013). “Yapısal Folklor Kuramı Bağlamında Bir Masal İncelemesi Örneği”. *İdil*, 2 (8), 26-40.

Bayatlı, N. Y. (2017). “Diyale İline Bağlı Hanekin İlçesi Türkmen Halk Kültüründe Memoraların İncelenmesi”. *Türk Bilig*, (34), 189-210.

Baysan M. (2021). “Kütahya’da Derlenen Memorat Örnekleri Üzerine İnceleme”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14 (34), 553-572.

Boratav, P. N. (1982). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınları,

- Çelebi, İ. (1998). “Tasavvuf ve Halk İnancında HIZIR”, *İslâm Ansiklopedisi*, 17. Cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çıblak, N. (2005). “V. Propp’un Masal Çözümleme Metodu”. *Türk Dili*, (638), 127-140.
- Çobanoğlu, Ö. (2002). *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk Halk Kültüründe Memorat ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ.
- Degh, L. (2006). “Halk anlatısı”. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. (Ed: Oğuz Ö. vd.). (Çev.: Zerrin Karagülle), Ankara: Geleneksel Yayınevi. 203-234.
- Demir N. (2013). *Türk Efsaneleri I*. Ankara: Edge Akademi.
- Dorson M. R. (2006). *Günümüz Folklor Kuramları*. (Çev. Selcan Gülçayır, Yeliz Özey). Ankara: Geleneksel Yayınevi.
- Ekici, M. (2007). *Halk Bilgisi Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayınevi.
- Elçin, Ş. (2005). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ersoy, R. (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi, Baraklar Örneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gülten, S. (2010). “Üryan Hızır Menakıbnamesi”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (3), 84-103.
- Jason, H. (2010). “Metin ve Folklor Bağlamı İndekslemeye Karşı”, (Çev. Orhun Yakın), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II*, (Haz. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayınevi. 439-444.
- Kabak, T. ve Köksal F. (2021). *Yazılı Kaynaklar ve Anlatılar Işığında Türk Mitolojisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Kabak, T. (2023). “Sözlü Tarih Kültür İlişkisi Bağlamında Top Boğazı Efsanesi Üzerine Bir İnceleme”. 3. *International Mediterranean Congress Full Texts Book*. (Ed. İmran Aslan, Nesrin Öğüt). s. 726-733.
- Kalafat Y. (1998). “Karakalpak Türkler’inde Halk İnançları”. *Milli Folklor*, 40, 14-18.
- Kalafat Y. (1999). “Kazakistan’da Türk Halk İnançları”. *Milli Folklor*, (42), 66- 70.
- Kaya, D. (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Lüthi, M. (2003). “Masalın Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı”. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. (Çev.: Sevgül Sönmez; Haz.: Gülin Öğüt Eker vd.), Ankara: Geleneksel Yayınevi. 349-353.
- Müslim, Sahîh-i Müslim. Dâru Tayyibe, Riyad 1426, c. II, s. 1354.

- Ocak, A. Y. (2019). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Oğuz, Ö. (2000). *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, Ö. (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, Ö. vd. (2022). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ögel, B. (2002). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2004). *101 Anadolu Efsanesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (1985). *Erzurum Efsaneleri (Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şener, C. (1997). *Şamanizm Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini*. İstanbul: AD Yayıncılık.
- TDK. (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Thompson, P. (1999), *Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türkyılmaz, D. (2019). “Eşik Altı Boş Değildir: “Eşik” Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7 (17),151 – 162.
- Uğurlu, S. (2022). “Sözlü Gelenekte Hızır Konulu Memoratlar”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (31), 32-55.
- Uludağ, S. (1998). “Hızır”, *İslâm Ansiklopedisi*, 17. Cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınlar.
- Ülker, T. vd. (2011). *Gümüşhane Halk Kültürü 3*, Trabzon: Gündüz Ofset Matbaacılık ve Yayıncılık.
- Yavuz, M. H. (2013). *Diyarbakır Efsaneleri*. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yücekal A. G. (2012). *Gök-Tanrı İncınının Bilinmeyenleri*. İstanbul: Çatı Kitapları.

FOLKLORE ON THE BRINK OF SLEEP: ARE FAIRY TALES AND LULLABIES HYPNAGOGIC HALLUCINATIONS?

İsmail ABALI*

Introduction

Folkloric products are cultural items that can be transferred live from centuries ago to the present day and can survive by being performed in every environment and time. This quality of folklore products, which can always maintain its actuality by keeping up with the sociocultural changes of the society to which it belongs, is -undoubtedly- related to the fact that it is unique to human beings as well as having a functional feature and therefore both feeding and being fed by the human psyche. Folklore, which is entirely a product of mental processes, is kept alive by the discipline of psychology, which has similar qualities to it (Marett 2018: 152). In other words, folkloric products are nothing but the manifestations of mental accumulations created by psychic states and therefore can be analyzed by psychology. Because the general psychological tendency of a society can survive in the form of traditional creations, folklore- if handled properly- becomes the most valuable document not only for understanding many aspects of folk culture but also for understanding the general psychological pattern of those who create and share it (La Barre 1948: 387).

The relationship between folklore and psychology has a twofold pattern. The first of these is based on the textual analysis based on Jung's (2006: 327) proposition that "...the human psyche is the womb of all sciences and arts". With this method, which aims to analyze the psychic structure of human beings through psychological analyses of folkloric contents both from past periods and current folkloric contents recorded today, many folklore products such as myths and tales have been evaluated from various perspectives and the psychological qualities of societies have been trying to be revealed. In this context, researchers such as S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm, M. Eliade, and J. Campbell have combined psychology and folklore at the same point, making the two disciplines fields that serve each other. It is a known fact that many psychological conditions, disorders, and treatment methods are given names inspired by folkloric content and this naming method is widely used in the relevant literature.

Another issue that brings psychology and folklore together is that both disciplines cover a dynamic process. Because psychology focuses on the dynamic side of life and proceeds on the same path as folklore, which is performed dynamically. This situation can be associated with the fact that the elements of culture and social tradition are the phenomena that the human spirit adopts and reflects the way of expression. In other words, the study of how or why the human psyche adopts traditional products makes it possible for psychology and folklore to intersect. In this respect, folklore, which can be directly

* Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Iğdır-Türkiye, ismail.abali@igdir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2361-039X.

included in the field of study of psychology, although it appears as a set of traditions from the outside, also has an internal quality since it is the manifestation of a mental process (Marett 2018: 151). For this reason, according to Marett (2018: 145), no matter how diversified folklore research is, folklore products cannot be considered independent of psychological perspectives. In this context, it can only be seen that these products have many meanings and functions as long as the psychological aspect is focused on.

It is not wrong to say that folkloric products fulfill a psychological function every time they are performed in the context of their dynamism and actuality. In other words, the current needs of the human psyche underlie the repetition of the same product over and over again. This functionality of folklore can be in question within the scope of both the content of the products and the context in which they are performed. Folkloric products, which provide cognitive/sensory inputs to the psychological world of the individual with expressions containing explicit and implicit meanings in their content, also assume the function of playing a leading role in the satisfaction of psychological needs by combining with some psychic and physiological mechanisms specific to human beings during their performance. Thus, folklore is simultaneously functioning with psychology and gains a complementary quality to psychological states.

Within the scope of this relationship between psychology and folklore, this study examines fairy tales and lullabies, which are usually performed to put children to sleep, in the context of the psychology of sleep (and with it creativity and learning). The study, which proceeds within the framework of the basic question "What makes the child sleep in fairy tales and lullabies?", also focuses on problems such as "How do fairy tales and lullabies develop the creativity of the child, how do they facilitate learning?". In the study, it is suggested that these folkloric products, which are performed just before the child falls asleep, are closely related to a psycho-physiological functioning of the human being called "hypnagogia", the mystery of which has not yet been fully solved.

1. Hypnagogia

Hypnagogia is a concept used to describe the hallucinations or similar psychological states that a person experiences while falling asleep and was named by Maury in 1848. This concept, derived from the combination of the Greek words *hyena* (sleep) and *agogos* (conductor, leader), is generally used as *sleep-inducing/leading to sleep*. For this state, which can also be called the *brink of sleep* (Edgar Poe), terms such as *borderland state experiences* (Foster) and *visions of half-sleep* (Leroy) have also been preferred in the relevant literature (Mavromatis 1983: 8, 13). Hypnagogia, which was previously believed to carry a divine and religious message, and even later considered a sign of insanity (see Powell 2018: 473-475), is now accepted as an ordinary psychological state with scientific studies and experimental research and is defined as a psychic process that occurs in many healthy people. This state, which manifests itself during the transition from wakefulness to sleep, is also known as the twilight state

of human consciousness. In this respect, hypnagogia also provides clues about the cognitive functions of the mind in a half-asleep state (Speth et al. 2016: 235).

The problem of defining hypnagogia and delimiting its boundaries has occupied thinkers and scientists throughout the history of psychological research. The main reason for this is the nature of hypnagogia and its close relationship with other states of consciousness. This mental process that people experience in hypnagogia usually ends in the form of an inability to remember or confusion with a dream. In this context, Aristotle, the first philosopher to address the issue of hypnagogia, states that everyone experiences certain sensations during falling asleep, and those who try to remember them try to convince themselves that they occurred. Iamblichus, one of the philosophers of the later period, attributed the forgetting nature of hypnagogia to supernatural powers; he also stated that it has a divine quality and that audio-visual hallucinations are sent by God. The first scientific explanations that hypnagogia is different from dreams belong to Swedenborg. Swedenborg specifically stated that during hypnagogia, the individual is awake, his senses are active and his consciousness is clear, which was later proved by Vihvelin's experiments. In this context, Edgar Poe's description of "visions that occur when the boundaries of the waking world melt into the realm of dreams" (Mavromatis 1983: 9, 12-13) should be evaluated similarly. In other words, hypnagogic delusions are the product of a process that is mental but distinct from dreams. Although it causes physiological reactions in the brain similar to dreams that occur only in REM sleep (see D'agostino and Limosani 2016: 86), hypnagogia is considered completely independent of the dream phenomenon as it is a process that takes place just before sleep.

It is possible to say that physiological factors and psychological/mental processes should complement each other in the emergence of hypnagogia. For a hypnagogic experience to occur in a person who is transitioning from wakefulness to sleep, both physical and psychological relaxation must occur, and the drowsiness brought about by relaxation is known as a preparatory factor for the emergence of hallucinations in such neurological conditions (D'agostino and Limosani 2016: 84). Such a state of relaxation causes the person to switch to parasympathetic dominance, which leads to the cessation of contact with the environment to a large extent and ultimately to the minimization of mental striving. Beginning with relaxation, the passivation of mental actions also prepares the ground for the person's transition from the active will to the will of the will (Mavromatis 1983: 81). Although Maury described hypnagogia as the visual state of the reduced light in the environment and the cell remains floating with the fluid in the eyeball accompanying the body drowsiness, it has been revealed by subsequent researches that this state is not an entoptic process, but the product of mental activities that have entered into psychological affect (see Schwenger 2008: 424; Dubrov 2010: 17). Thus, hypnagogia, whose physiological infrastructure is prepared, emerges as a result of the accompaniment of thinking effort to body lethargy. The will, which is passive during relaxation, tries to become active with the effort of thinking, and hypnagogia becomes the result of the struggle between these two. With hypnagogia, the human being can maintain the balance between sleeping and staying awake; the balance in question

allows the person to observe the hallucinations that arise without the judgemental influence of the ego. Because the ego, which has taken full control of waking consciousness, cannot make any intervention in the half-asleep state; however, it waits in a passive position to perceive the hypnagogic situations that manifest. For this reason, hypnagogic hallucinations are like shows that the subject watches as a passive spectator and cannot intervene. The person simply waits and watches without any prejudice and without trying to grasp anything. Therefore, it is possible to characterize hypnagogia as the antithesis of the ego (Mavromatis 1983: 93-94, 152).

2. Fairy Tale/Lullaby and Hypnagogia

Folkloric products fulfill certain psychological functions every time they are performed. In this context, it can be said that hypnagogia and related hallucinations, which appear as one of the psychological processes, are also included in the sphere of influence of folk scientific performances. Especially fairy tales and lullabies, which are among the anonymous folk literature genres, are waiting to be analyzed from a hypnagogic point of view due to their content, addressees, performance style, contextual features and functions, and the fact that they are mostly told/sung just before sleep.

The fact that fairy tales and lullabies are generally performed by women paves the way for an evaluation of these genres from this point of view. Because in recent experimental studies, it has been found that the frequency of hypnagogic experiences is directly related to gender. In clinical experiments conducted by Owen, McKeller, and Richardson, it was revealed that hypnagogia was observed more frequently in women than in men and that this rate increased with decreasing age among women between the ages of 20-80 (Mavromatis 1983: 15). A similar situation was observed in two different experiments conducted by Ohayon (Ghibellini and Meier 2023: 3). In this context, it is not wrong to say that the woman, who is a performer of fairy tales and lullabies, generally carries the belief/hope that the hypnagogic experiences she has experienced herself will also occur in her child. It has been confirmed by the researchers that this idea existing in the woman is possible and it has been determined that hypnagogia is also related to age. In his experiments, Leaning observed that hypnagogia occurs more frequently in children than in adults; in the experiments of Laroi et al., it was revealed that the probability of having hypnagogic experience decreases with increasing age (Ghibellini and Meier 2023: 3). De Manaceine's research results provide more concrete data. Accordingly, while the rate of hypnagogic experience of children aged 13-16 is 58%, this rate is 59% in 12-year-olds, 62% in 11-year-olds, and 65% in 10-year-olds. 65 percent of 6-year-old children had hypnagogic experiences (Mavromatis 1983: 15). The results of the experiment show that hypnagogic experiences are directly proportional to the age at which the child listens to fairy tales and lullabies. This strengthens the claim that these genres have a hypnagogic function.

The likelihood and frequency of hypnagogic experiences may also vary according to the character traits of the subject. For example, in the experiments conducted by Foulkes and Vogel, it was

found that the subjects who lost ego control and hallucinated during hypnagogue were less likely to follow social rules in their daily lives and did not adapt to any restrictions. According to the results of the research, these people are people who have social balance, accept themselves as they are, and ignore the limiting effects of social norms. In parallel with this, the same study revealed that people who do not experience hypnagogic hallucinations or who experience them less frequently have an authoritarian and rule-orientated character (Mavromatis 1983: 157). In this context, considering that children at the age of listening to fairy tales and lullabies have not yet developed the ability to fully comply with social rules, it seems possible to argue that these genres are told/sung to create a hypnagogic experience in the child.

As mentioned above, hypnagogia occurs just before sleep and while consciousness is between sleep and wakefulness. Therefore, individuals can perceive and react to external stimuli during hypnagogue, and even for these stimuli to determine the content and some qualities of hypnagogue. Horowitz and his colleagues created an artificial hypnagogic environment for their subjects with the mechanism they developed called *Dormio* and found that the concepts they inculcated shaped hypnagogia. All of the subjects hallucinated about the word and concepts spoken to them. This was because auditory stimuli were largely preserved by mental processing capacity during hypnagogue (see Horowitz et al. 2018: 1-10; Ghibellini and Meier 2023: 12). Silberer, who stated that hypnagogue has an auto-symbolic character, obtained similar results in his experiments on himself. The researcher engaged his mind with verbal ideas while falling asleep, and when he woke up just before falling asleep, he observed that the hallucinations he saw were symbols of the ideas he kept in his mind (see Dubrov 2010: 21). According to Shacter's findings, activities performed a few minutes before sleep both increase the likelihood and determine the content of hypnagogia (see Ghibellini and Meier 2023: 9). In this context, it is possible to say that children who reach a half-asleep level of consciousness by wishing for fairy tales and lullabies encounter the same psychological effect. The fairy tale and lullaby, which contain symbolic expressions that are incompatible with each other, are told/sung to the child by indoctrination, and their perceptual mechanism is directed, their thoughts are shaped and hypnagogic hallucinations are ensured. So much so that, according to Scwenger, the acts of reading and text formation (in other words, the performance of fairy tales and lullabies) performed just before sleep are simultaneous with the moments when hypnagogia takes place (cited in Huzjan 2022: 156).

Mental contents constitute the content of hypnagogic hallucinations. These contents, consisting of an infinite number of imaginary figures in the mind and kept in a passive state, become active again during hypnagogue. According to Vihvelin, in this psychic process, which is likely to be confused with dreams in terms of its formation, the contents are perceived as strange and absurd by the subject because they are presented in a simple and fragmented form (Mavromatis 1983: 34). The subject, whose consciousness is in a twilight stage, is aware for a while that it is equipped with absurdities during hypnagogue; however, it is too compliant with the nature of hypnagogue to judge the strangeness in

question or to question the absurdity. Just like a child's attitude toward the content of fairy tales and lullabies... Indeed, the child is almost hypnotized by the fairy tales and lullabies performed to him/her; at the same time, he/she is too passive to pass judgment on the chain of phenomena and oddities. In this context, fairy tales that start with an absurdity such as "Once upon a time" and contain many oddities, and lullabies with fragmented, strange, and unrelated images such as "The boatman's oar, the cup pastry for the evening" resemble a hypnagogic hallucination put into words. So much so that the events that go on and on in the tale or the images drawn in the content of the lullaby are simply watched by the child lying on his bed as if projected on a screen, just like in hypnagogic hallucinations; the child passively observes the images that come to life in his mind from a distance.

When the research is considered as a whole, it can be said that the hypnagogic situation has three functions. Accordingly, hypnagogia;

- a. accelerates the subject to fall asleep.
- b. enables the subject to think creatively by making the ego passive.
- c. facilitates learning by activating the information processing process.

In this context, it is clear that fairy tales and lullabies, which are performed to facilitate the child's falling asleep, are also told/sung within the framework of the mentioned functions. As a matter of fact, in many studies on the subject, it has been mentioned many times that fairy tales and lullabies develop the child's imagination, have positive effects on creativity, and instill some basic values/knowledge/abilities. However, there is no satisfactory and interdisciplinary explanation in the public scientific sense about how these effects are realized and within the framework of which cognitive/sensory method on the psychological and mental mechanism of the child. Therefore, in this study, to offer solutions to the aforementioned problem, fairy tales, and lullabies are discussed in the context of the above-mentioned basic functions of hypnagogia.

2.1. Fairy Tale and Lullaby as A Sleep-Inducer

“You are in bed, your eyes are closed, and you feel yourself drifting toward sleep. You are drowsily aware of bright clouds drifting past, which condense into floating luminous ribbons, stars, saw-toothed lines, and geometrical forms. Then the faces begin; they crowd in on you, grotesque to the point of caricature. One group pares itself down to skulls, and it is now clear that they are a skeleton family, rather jolly, mother and father and two children with balloons, all seated in a bulbous automobile and moving along in the jerky fashion of 1930s cartoons. They disappear down a long curving road, which then unfolds like a wave...” (Schwenger 2008: 423)

These absurd words belong to Schwenger, who draws a general description based on the descriptions of people who describe what they see while falling asleep and constitute a sample of the hypnagogic state experienced by many people. As stated in the previous sections, the mind, which

becomes passive with psychological and physiological relaxation, may witness many unrelated images. At this time, the person is aware that he/she is drifting toward sleep and will soon fall asleep. Therefore, it can be easily said that hypnagogic hallucinations have a direct relationship with sleep.

Mavromatis (1983: 485-486) states that hypnagogia is related to human evolution. According to the researcher, human beings, who need to dream or perform mental activities such as hypnagogia during the twenty-four-hour cycle, lose consciousness significantly during sleep and become desensitized to their surroundings. Thus, exposed to vulnerability, humans evolve by having hypnagogic experiences to fulfill their functions in sleep while awake. In other words, human beings are engaged in an evolutionary activity to perform sleep-related functions such as tissue repair and physical treatment while remaining awake. Thanks to hypnagogia, it is possible to say that this psychic process provides a double state of consciousness to human beings who can fulfill their sleep-related needs on the one hand and maintain their connection with the outside world on the other. Therefore, hypnagogia is a mechanism that enables people to dream while they are awake.

Hypnagogia is dream-like intrusions into consciousness, which is passive and lethargic on the brink of sleep (D'agostino and Limosani 2016: 82), and it is known that some of these dream-like mental activities have a sleep-sustaining effect. Hypnagogic hallucinations are a defense mechanism that allows sleep to be maintained. Indeed, according to Maury, who calls this psychic state "sleep-inducing" and describes hypnagogia as the herald of sleep (Powell 2018: 474), if the eyes are closed as soon as the physically and psychologically relaxed mind dwells on an idea, a corresponding hallucination is produced, and there is often a direct relationship between trying to think and falling asleep. In other words, hypnagogia is just before sleep; it is even part of sleep (Mavromatis 1983: 64, 91, 160).

Considering its relationship with sleep, it is possible to say that hypnagogia has a great similarity with fairy tales and lullabies, which are products of oral culture. Although they are performed in different environments, it is known that fairy tales and lullabies are usually told to children who are about to sleep. As a matter of fact, according to Sarı and Ercan (2008: 13), fairy tales are a tool for transition to sleep and have a soporific and sedative quality. In an environment with reduced light, the fairy tale/lullaby listened to by the child whose body is relaxed by lying in his/her bed relaxes his/her mind, and thus the child - similar to the one described in the above quotation - drifts towards sleep. The sedative characteristic of these genres stems from the dream-like elements present in their content. In other words, the elements of fairy tales and lullabies, which are almost like parts of a dream, intrude into the child's open consciousness - just like hypnagogic hallucinations - and make mental attacks. The fairy tales, which bring the child to an imaginary world by infiltrating the real life in which he/she lives, thus occupy the child's lethargic mind, causing him/her to have a hypnagogic experience and eventually fall asleep.

The phenomenon of temporality, which is a characteristic feature of unconscious processes, is also valid for hypnagogia and is also encountered in fairy tales and lullabies. As a matter of fact, in these genres, there is an imaginary time that does not exist in a forward-backward or before-after line and does not have the quality of opposition. According to Freud, this situation, in which timelessness is also present, is a unique characteristic of the unconscious. Accordingly, many elements of the unconscious can form a unique order by articulating with each other without any filter of contradiction. In this order, in which there is no mechanism of non-contradiction and exclusion, the various temporal parts of the narrative are in a linear order. According to the functioning power of the unconscious mechanism, previous times come under the influence of the present time, and a timeline is formed. In other words, in the unconscious processes, the designs of the past are perceived as current according to open consciousness. Thus, unlike linear time, an infinite present time is created in which all times are perceived as current. This means that timelessness is freed from the exclusion and regulation mechanism of linear time perceived by waking consciousness. The formulae in fairy tales that begin with "once upon a time" are a reflection of the temporality present in unconscious processes and, as claimed, constitute proof of the similarity between dreams and fairy tales on the plane of temporal perception. Another indication of temporality within the fairy tale is in the context of the relation of time with the dimension of space and movement. As in the formal expression "He traveled a little, he traveled a long way; he went straight up a hill; and when he turned around, he saw that he had traveled a bare length", time can only be interpreted and understood through the linear relationship formed by space and the phenomenon of movement within this spatial environment. Thus, these nursery rhymes have the characteristic of words that reinforce timelessness, seem absurd to the listener, but push them into a world that is both imaginary and magical (Cankoçak 1996: 223-224). In the end, the words of the fairy tale, which are told to the child who is conscious and passively waiting, and which are woven with an irrational perception of time, point to the formation stages of hypnagogic hallucinations. The irrationality in question causes the hypnagogia to manifest with the mental effort attitude of the child in a relaxed state and the body to enter the physiological sleep process.

Certainly, the time-space absurdity present in fairy tales is also valid for lullabies, and this situation makes it possible for the child waiting at the brink of sleep to encounter hypnagogia. Because lullabies, like hypnagogic hallucinations, are words that allow unrelated concepts to be thought together. According to Hawes (1974: 146), lullabies are an imaginary land where the trees in the land of dreams sway peacefully and calmly, babies float towards the horizon accompanied by a boat made of the moon, or ride away on their cute little horses. The style of the lullaby depicting this land is indirectly directive. In other words, in lullabies, the child is ordered to sleep by a numbing language. Some lullabies are in the form of hypnagogic images depicted in words. The lullaby containing the words "I set up a swing in the sky" depicts hypnagogic images that suddenly appear in the middle of the infinite blue/void. In short,

just like fairy tales and hypnagogic hallucinations, the filter of logic is disabled in lullabies and the molds formed by the concepts of time and space are destroyed.

Of course, the main factor that enables the child to sleep in lullabies is not the meaning of the words. However, the effect of the associations formed in the mind through the words should not be ignored in a dimly lit environment, when the child, whose tired body is rocked by his mother, sleeps to the accompaniment of a lullaby with melody and rhythm. Because of the images created by the words in their content, the lullaby carries the qualities of the physical environment in which the child is in the mental world. In other words, the child, who is in a peaceful and calm environment away from the noise of daily life, is mentally included in a peaceful imaginary world through the content of lullaby words. This mental journey of the child is made possible by hypnagogia. In other words, hypnagogia manifests itself spontaneously in the psychic world of the child, who has a lethargic body and mind state, as a result of the expression of absurd associations together with other factors in the lullaby performance environment, and consequently plays an important role in the child's falling asleep.

2.2. Fairy Tales and Lullabies as Creativity Developers

The twilight state of the human mind leads not only to the emergence of hypnagogia but also to the loosening of the boundaries of the mental system functioning within the framework of certain patterns and rules. The fact that the boundaries surrounding and guiding the mind of the subject, who is physically numb, become indistinct causes intellectual phenomena and concepts that do not conform to the aforementioned patterns and schemes to be included in mental actions, and the ability of these contradictory elements to be blocked by perceptual mechanisms is broken. This is because the half-asleep mind is in a stage where there is no ego, that is, in a hypnagogic state. According to writers, thinkers, and researchers, hypnagogia is a psychic stage in which a state of sudden creativity can manifest. Indeed, according to Mavromatis (1983: 310), in hypnagogia, ideas are generated spontaneously, without the need for any mental power, and intellectual faculties and abilities are liberated, leading to flights of genius. Hypnagogia, which Sartre described as a new way of thinking, has also been described by some thinkers as a stage in which answers to difficult questions flash in the mind.

One of the aspects of hypnagogic imagery that causes creativity is the concept of multiple associations. This concept is contrary to the logic of normal waking life. In addition to hypnagogia, it is also activated in psychic processes such as dream mentation, schizophrenia, and trance. It is a mental process that is more flexible than the normal classification logic and is aware of the collocation between broad concepts that the waking consciousness cannot be aware of and can bring these concepts together according to their common characteristics. The word "mind" in Western languages is based on an old word which is also used in the sense of "brake". In other words, mind means "that which brakes or restricts logic". Being logical prevents hypnagogia and the development of the creative process. The

objective world, which is clearly defined in the ego schema of the individual, is included in the concept of multiple unities in hypnagogia, which removes all restrictions of logic (Mavromatis 1983: 331). In other words, concepts that cannot be juxtaposed in the logic of waking consciousness give rise to a quite ordinary sensation during hypnagogue, which allows the correlation of multiple associations.

Hypnagogia, which is fed by instant, short, medium, and long-term memory sources (Speth et al. 2016: 236), presents the concepts that the subject has included in his/her mental world in the recent or distant past - even if they are not related or related to each other - together or sequentially in a way that can be associated with each other. The multiple associations, which are not subjected to any restriction by logic, allow the mind to gain the ability to make sense of the extraordinary by taking advantage of the absence of the ego in the environment. Thus, the subject assimilates the solution elements that it cannot bring together while fully awake during hypnagogia and saves them in the information processing store. As a matter of fact, according to Green and Walters, hypnagogia, as an intersection point of dreaming and awareness, is the basic component of creativity. These researchers state that there is a connection between beta and theta waves manifested during sleep and hypnagogia, and between hypnagogia and creativity (Mavromatis 1983: 312). From this point of view, it can be easily said that alpha-theta waves reveal creativity and hypnagogia enables this creativity to be recorded in the mind. That is why many artists and scientists have developed various methods to wake up during hypnagogia to catch the creative inspiration that appears in the mind in a half-asleep state and have been able to put forward their creative ideas with these methods.

It is possible to say that the fairy tale told in the state of half-sleep in which hypnagogia is manifested activates these creative activities in the child's mind. As in hypnagogic hallucinations, it is known that multiple unity and absurdity are in question in fairy tales. Many absurd situations in fairy tales, such as shapeshifting (the protagonist suddenly disguised as an animal or vice versa), being independent of time and space (the protagonist can go to distant lands in an instant), unrelated events and concepts occurring one after the other or in the same scene, are similar to hypnagogic hallucinations. Although these fairy tale elements are the result of the deactivation of logic just like in the psychic process mentioned above, especially fairy tale formalists disregard the records of logic. Because fairy tale rhymes are "the astonishing result obtained by bringing together and organizing incompatible elements" (Boratav 2000: 78). Such that in fairy tales there is an inverted world, but the understanding of this world by the child is only possible with the knowledge of the real world. Therefore, in fairy tales, the ordinary and the extraordinary are together. In the fairy tale, which is a one-dimensional universe, the extraordinary and the non-extraordinary are side by side, intertwined (Demren 2009: 86-87). Because creativity is a changed state of mind. At the moment of creative thinking, the subject can reach new ideas and inventions that have not been revealed to the extent that it can get rid of logic, deductive, familiar, and natural methods (Horowitz et al. 2018: 3).

EEG and fMRI studies have revealed that hypofrontality, which is present in waking life and enables the manifestation of creative flexibility, is also widely present in the early stages of sleep (Horowitz et al.2018: 3). Therefore, in twilight sleep, when hypnagogic hallucinations take over the human psyche, hypofrontality instantly encodes messages from external stimuli and makes it possible to realize the necessary reaction in the same way. It is possible to state that similar processes take place in the mind's perception, analysis, and interpretation of the illogical associations established with certain words in the content of a lullaby sung in the early stage of sleep. The child, who carefully observes what is going on around him/her from the moment he/she comes into the world and stores them in his/her mind, brings together unrelated concepts in the lullaby and includes his/her creative ideas and imagination in his/her imagination world without being subjected to the mind-logic filter with the new relationship order he/she has formed. Thus, the child develops his/her creative thinking skills with the lullaby he/she hears during hypnagogia when mental relaxation reaches its peak.

2.3. Fairy Tales and Lullabies as Facilitators of Learning

Learning, which occurs with the activation of sensation, attention, and memory elements and can also be called information processing, takes place when the perceived stimulus passes through the sensation process and creates a cognitive evaluation in the organism. According to research, there is no major difference between wakefulness and sleep in terms of information processing. During both sleep and wakefulness, there is an increase in protein synthesis at the cellular level in the organism while learning takes place. In other words, contrary to the general belief, learning is in question for the organism during sleep and the information acquired from previous experiences is evaluated, objects or events are made sense of and a pre-cognitive preparation is made for the answers. In the meantime, individuals re-see the details of their experiences and access new and nearly impossible components (Irak 1998: 20). When information processing processes are evaluated according to sleep stages, it can be concluded that learning activities in NREM sleep are more efficient than REM sleep. Although the information has a more organized appearance in REM, it is possible to say that these images become more realistic in NREM. Because the associations belonging to episodic memory are manifested more frequently in the NREM stage than in the other, which causes the learning at the beginning of sleep becomes more intense (Irak 1998: 24-25).

It is possible to say that hypnagogia, which is manifested in the thin line between sleep and wakefulness, is a process belonging to the first stages of the NREM sleep stage. Hypnagogia, which corresponds to the first stage of NREM, constitutes a different dimension of sleep learning. During hypnagogia, the mind, which is in a twilight physiological state and passive, is sensitive to voluntary and involuntary information inputs with all its doors open. That is why Jastrow uses the term "open to suggestion phase" for hypnagogue. Researchers such as Hollingworth and Varendonck, on the other hand, identified for the first time that external stimuli tend to be involved in hypnagogic states. According to these researchers, external stimuli are causally involved in hypnagogia and influence the

emergence of hypnagogia. Davis was the first to observe that the subject reacted to sound during the transition from wakefulness to sleep. Although there are reports to the contrary, the conclusion reached by scientists researching this subject is generally as follows: Hypnagogia has the effect of facilitating the transition from wakefulness to sleep or eliminating existing obstacles. This is because hypnagogia occurs at the stage closest to sleep when the senses are at their sharpest. When the mind is on the brink of sleep, it is most open to suggestion and communication. The impressions that arise during hypnagogue operate with great effect because they operate in a free field thanks to the sharpness of the senses and are therefore outside the sphere of control of competing ideas and tendencies. Hypnagoguery is therefore within the earliest stage of sleep in which learning takes place. In fact, according to Budzynski, hypnagogic learning offers higher efficiency than the quality of learning during the day. The researcher argues that individuals in the hypnagogic stage are "super suggestible" and that processing information during this time, when logical thinking is disabled, will bring a more efficient result. Lozanov shares a similar view and argues that hypnagogic learning is more intuitive and holistic and that information can be retained for a longer period (cited in Mavromatis 1983: 83-86).

The relationship of hypnagogic learning with folklore, as claimed throughout this study, stems from the period and environment in which fairy tales and lullabies are performed. These products, which are performed in a time interval that starts with wakefulness and probably covers the first phase of NREM, tend to bring about behavioral/thinking/emotional changes in the child with the various suggestive information, feelings, and ideas they contain. Because, according to Stickgold and his colleagues (2001: 1056), hypnagogic dream-based learning that takes place in the NREM stage is closely linked to the activities immediately preceding it. These activities can determine the content of both hypnagogic dreams and learning. In this context, certain information, values, ideas, or directions contained in fairy tales and lullabies can be directly involved in the information-processing process of the child through hypnagogic learning.

Fairy tales can be put forward as one of the genres that constitute the folkloric aspect of hypnagogic learning. Because fairy tales directly contribute to the completion of the child's individual, social, and spiritual development through the ethical, psychological, sociological, economic, etc. messages they contain (Helimoğlu Yavuz 1997: 40-48). In other words, by listening to fairy tales, children can learn some of the qualities expected from them from fairy tales¹. In addition, the fairy tales told to the child before going to sleep contain the awareness that man is a social being with its

¹ Muhsine Helimoğlu Yavuz (1997: 40-48) categorized the messages intended to be given to children in Turkish fairy tales under five main headings. Ethical messages include the concepts of lying, honesty, and honor. Under the heading of psychological messages, there are the admonitions to be patient/determined, hopeful, self-critical, to be good/right, to be intelligent, prudent, careful, to be sharing, forgiving, and selfless, and not have feelings of fear and jealousy. In the sociological messages section, there is advice on understanding the importance of family, being fair, being a good manager, and having good relations with people. Under the heading of economic messages, there is the importance of money and economic solidarity. Under the heading of other messages, there are didactic elements on the perception of beauty and treatment methods for various ailments.

characteristic feature that contains its reward-punishment system. With the cultural values it contains, it instills in the child that he/she is not alone and that he/she lives/will live in a social group; in other words, it teaches to be a community. Elements such as monsters, giants, and dragons in fairy tales, which directly affect the psychological development of children with the symbols they contain, are archetypes and symbolize the unconscious fears of human beings. Fearful figures and violent situations show the child that real life is not as perfect as it is idealized and prepare him/her for these realities, at the same time they teach the importance of struggling to achieve beauty. Fairy tales also determine the child's gender role. They teach the child how to overcome the responsibilities he/she will acquire according to his/her gender. Making the necessary interventions in the child's mind, which has not yet been loaded, prepares the child and his ego for society solidly (Temir 2021: 6-7). In this context, the child can overcome the psychological problems of growing up by exploring the subconscious. The discovery of the subconscious is possible not through rational comprehension, but by becoming familiar with it through imagination. Thus, the child places his/her unconscious dreams into his/her consciousness. Fairy tales are very valuable for the child at this point. It reflects new dimensions that are impossible for the child to discover in his/her own to his/her imagination (Bettelheim 2019: 12). As a result, the fairy tale told just before sleep makes the child comprehend the aforementioned affective/cognitive elements within the framework of hypnagogic learning.

Another issue that makes hypnagogic learning possible during tale performance is related to the narrator of the genre in question. While creating the images in his/her mind, the storyteller gives examples from his/her close environment and this situation develops the natural intelligence of the listener. Likewise, the narrator tries to create the imagery in his mind in the memory of the listener. For this, he has to use descriptive language. This develops the narrator's verbal-linguistic intelligence. The listener also develops his/her logical-mathematical intelligence while following the fiction of the tale. The images that appear in the minds of the audience as a result of the narrator's descriptions are very important for the development of visual-spatial intelligence (Demren 2009: 97).

The main purpose of imaginary and unusual depictions in fairy tales is not to hide or eliminate reality. It is to make the reality in question more attractive and to ensure the transfer of information. This is a method of suggestion, similar to the technique used to create artificial hypnagogia. According to Kırac (1997: 46-48), the formals at the beginning of the tale have deep and real meanings related to real life. "Once upon a time" means that people's wealth can disappear in an instant and that human beings are temporary in this world. The nursery rhyme "He traveled a little, he traveled a long, he traveled uphill; he traveled for six months and one autumn; and when he turned around, he saw that he had traveled a long way!" hides the message that the efforts of the people may be in vain as a result of the sudden disappearance of their earnings. The teller of the tale inculcates knowledge by creating associations through symbols in a colorful atmosphere, far from the rush to convince. The listener, on the other hand, focuses on the fairy tale in the magical world of the fairy tale without activating the filter

of logic, leaving aside the questioning. Thus, realistic messages take their place in the internal dynamism of the listener. The person who listens to the tale focuses on the message given, not on how the irrational elements in the tale are possible. Fairy tales also contain forward-looking messages that inform children about the problems they will experience in the future regarding their development. For example, the fairy tale hero's leaving home/village is the beginning of personal development. This separation, which symbolizes the transition from childhood to a wider world, that is, to adulthood, which is symbolized as a period full of excitement and adventure, also offers the child solutions for coping with the negativities that he/she may experience in the future. At the same time, fairy tales are also a guide to teach children about their inner resources. Fairy tales with a positive ending teach children to be hopeful and to use the intelligence of the fairy tale hero who kills/defeats the bad character. Fairy tales play important roles not only in cognitive development but also in the emotional development of the child. It is also effective in the formation of the emotional world rather than the power of logic and reasoning. As a matter of fact, according to Spitz, the child can acquire real psycho-logical power from metaphors and symbols such as in fairy tales rather than explicit representations. In addition, fairy tales also provide the child with the ability to introduce emotions that he/she has not felt before and to empathize in real life. By putting himself in the place of the fairy tale hero, the child experiences the feelings he experiences (Duman 2018: 1079-1081).

It is not wrong to say that lullaby, which is one of the hypnagogic genres, conveys certain values to the child and thus creates behavioral change for learning purposes. Lullabies, which contain the first words that the baby hears in its mother tongue, are folk creations that emerge from human memory and bear traces from the spiritual world of human beings. In particular, the context of a lullaby performance is an atmosphere in which what is filtered from the individual/social psychology of the performer emerges. A lullaby is a manifestation of the traditional, social, and cultural accumulations of the society to which it belongs. Lullabies contain filial love and it is known that children who grow up listening to lullabies have a more positive approach to life. In lullabies, which are mostly performed by women, the mother conveys her interest and love for her child in words and at the same time lays the foundations of love and tolerance for her child's future life. In human life, learning, perception, and memory storage are at their highest level during infancy. National and universal values can be instilled in the child through lullabies performed during these periods. Ethnic, religious, familial, and personal identities can be instilled in the developing child's mind through lullabies (Turhan Tuna 2022: 970-974). When the aforementioned awareness of consciousness and certain values are transferred to the child on the verge of sleep through lullabies, a hypnagogic environment is created and the child performs learning behavior by recording these affective and cognitive elements in his/her mind while falling asleep.

Conclusion

In this study, attention has been drawn to the potential relationship between folklore and hypnagogic hallucinations that manifest in a twilight moment of the human mind. Folklore, which is

constantly stated that it should not be handled independently from the discipline of psychology, has gained originality by being evaluated in the context of sleep psychology and physiology with this study. In previous studies, it has been emphasized that fairy tales and lullabies have important effects on children's sleep, creative thinking, and learning experiences; however, how this effect is manifested has not been sufficiently explained. In this article, a claim has been made about the dimension in which this effect is manifested and the existing deficiency has been eliminated. Accordingly, there is an interactive relationship between sleep, creativity, and learning psychology underlying the performance of fairy tales and lullabies just before sleep. While listening to these narratives, the child occupies his/her mind by imagining the absurdities in their content, and this occupation enables the child to fall asleep. In addition, opening the door to sleep with these absurdities also activates creative thinking and latent learning. Thus, while the child falls asleep accompanied by fairy tales and lullabies, at the same time, he develops his creativity and preserves the knowledge/values contained in these folkloric genres in his mind.

Hypnagogic hallucinations and the imaginary world depicted in fairy tales and lullabies are so similar that perhaps hypnagogic activities played a more active role in the emergence of these genres than is commonly assumed. The idea that fairy tales and lullabies may be a systematized and integrated form of these hallucinations over time is not unreasonable at all. Because both concepts are constructed with the same absurdities and accepted by their interlocutors without questioning their absurdity. This situation brings to mind the idea that hypnagogic hallucinations have a closer relationship with people's daily life and thus with folklore. For example, searching for hypnagogic hallucinations among the reasons for the emergence of unusual entities such as *albastı* (an extraordinary entity believed to haunt puerperal women in Turkish folk beliefs), which are present in folk beliefs and which women in labor visualize in their lethargic, twilight and semi-conscious minds, will provide new perspectives in research on the psycho-physiological dimension of folklore.

References

- Bettelheim, Bruno (2019). *Masalların Büyüsü-Masalların İşlenişi, Önemi ve Psikanalitik Anlamları*, (2nd Edition), (Transl. by Sena G. Elibal), İstanbul: İnkılap.
- Boratav, Pertev Naili (2000). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, (10th Edition), İstanbul: Kabalcı.
- Cankoçak, Onur (1996). "Masalda Büyüyen Kızlar: Sözlü Gelenek Masalları, Çocukluk ve Düşsellik", *Toplum ve Bilim*, No. 70, 215-231.
- D'agostino, Armando & LIMOSANI, Ivan (2016). "Hypnagogic Hallucinations and Sleep Paralysis", *Narcolepsy*, (Ed. M. Goswami et al.), Switzerland: Springer International Publishing, 81-93.
- Demren, Özlem (2009). *Geleneksel Halk Anlatılarının Çoklu Zekâ Kuramı Çerçevesinde Tahlili*, Ankara: Dr. Thesis of Social Sciences Institute in Hacettepe University.

Dubrov, Vadim (2010). *East Wind Lullaby*, Gothenburg/Sweden: Master Thesis at the University of Gothenburg.

Duman, Nesrin (2018). “Peri Masallarının Çocuk Psikolojisindeki Önemi”, *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, Vol. 5, No. 23, 1078-1084.

Ghibellini, Romain & MEIER, Beat (2023). “The Hypnagogic State: A Brief Update”, *Journal of Sleep Research*, Vol. 32, No: 1, 1-16.

Hawes, Bess Lomax (1974). “Folksongs and Function: Thoughts on the American Lullaby”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 87, No. 344, 140-148.

Helimoğlu YAVUZ, Muhsine (1997). *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*, Ankara: Ürün.

Horowitz, Adam Haar et al. (2018). “Dormio: Interfacing With Dreams”, *Extended Abstracts of the 2018 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, Montreal, QC, Canada, 1-10.

Huzjan, Vanja (2022). “Slovenian Folk Lullabies: Analysis of the Lullaby Texts and Their Functions”, *Electronic Journal of Folklore*, Vol. 86, 146-186.

Irak, Metehan (1998). “Uyku ve Bilgi İşleme Süreçleri”, *Türk Psikoloji Yazıları*, Vol. 1, No. 1, 17-30.

Jung, Carl Gustav (2006). *Analitik Psikoloji*, (2nd Edition), (Transl. by Ender GÜROL), İstanbul: Payel.

Kıraç, Ekrem (1997). “Masallarda Rasyonalite Problemi”, *Milli Folklor*, No. 36, 45-48.

La Barre, Weston (1948). “Folklore and Psychology”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 61, No. 262, 382-390.

Marett, Robert Ranulph (2018). “Psikoloji ve Folklor”, (Transl. by Didem Gülçin ERDEM), *Millî Folklor*, Vol. 118, 145-159.

Mavromatis, Andreas (1983). *Hypnagogia-The Nature and Function of the Hypnagogic States*, London/UK: Ph. D. Thesis of Psychology Department in Brunel University.

Powell, Adam J. (2018). “Mind and Spirit: Hypnagogia and Religious Experience”, *The Lancet Psychiatry*, Vol. 5, No. 6, 473-475.

Sarı, Ahmet & ERCAN, Cemile A. (2008). *Masalların Psikanalizi*, Erzurum: Salkımsöğüt.

Schwenger, Peter (2008). “Writing Hypnagogia”, *Critical Inquiry*, Vol. 34, No. 3, 423-439.

Speth, Jana et al. (2016). “As We Fall Asleep We Forget About the Future: A Quantitative Linguistic Analysis of Mentation Reports from Hypnagogia”, *Elsevier*, Vol. 45, 235-244.

Stickgold, Robert, et al. (2001). “Sleep, Learning, And Dreams”, Off-Line Memory Reprocessing”, *Science*, Vol. 294, No. 5544, 1052-1057.

Temir, Kader (2021). *Anadolu Masallarından Hareketle Çocuk Bilinçaltına Yolculuk*, Elazığ: Master Thesis of Social Sciences Institute in Fırat University.

Turhan TUNA, Sibel (2022). “Folklor Metinlerini Pozitif Psikoloji Kavramlarıyla Yorumlamada Bir Örnek: Sevgi Konulu Ninniler”, *folklor/edebiyat*, No. 112, 965-982.

KUTSAL MEKÂN ANLAYIŞINA GÖRE ANADOLU EVLİLİK GELENEĞİNDE EŞİK

İbrahim BOZ*

Giriş

Eşik kelimesi için *Türkçe Sözlük*'te “Kapı boşluğunun alt yanında bulunan alçak basamak, kapı altında basamağın konulacağı yer” anlamları verilmiştir (TDK, 2019: 824). Türkyılmaz’a göre eşik “Türkçede umumiyetle mekân olarak evin en dış kapısının altında bulunan küçük basamak olarak adlandırılabilir. Bu basamak, evi dış mekânla iç mekâna bağlayan bir nevi küçük, dar ve çok az yükseltisi olan bir aralıktır.” (2019: 153). Eşik kavramı için tarihsel süreçte “eşig, ışık, ijk, esik, izik” kelimeleri kullanılmıştır. Bu kelime zaman içerisinde anlam genişlemesine uğrayarak “kapı” kelimesinin yerine de kullanılmaya başlanmıştır (Mülkibayeva vd., 2020: 29-30).

Eşikle ilgili inanış ve uygulamalar Türklerin kültürel hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Mitolojik unsurlarla beslenen bu inanış ve uygulamalar günümüzde de değişim ve dönüşümlere rağmen, varlığını sürdürmektedir. Bunların temelinde eşğin kutsal olarak kabul edilmesinin etkili olduğu görülmektedir. Örneğin Kalafat, Kazak Türklerinde yeni doğan çocuğun göbeğinin kesildiğinden ve sonrasında kesilen parçanın eşik temizlendikten sonra eşğin altına gömüldüğünden bahseder. Bu uygulama yapılırken annenin bakmaması gerekir. Aksi takdirde annenin bir daha çocuğu olmayacağına inanılır. Kesilen yerde kalan parça kısa bir süre sonra kuruyarak düşer. Bu uygulama sayesinde çocuğun güçlü ve atik biri olacağı kabul edilir (1999: 66-67).

Eşiğe kutsallık atfedilmesinde eski Türk inanışlarının izlerini görmek mümkündür. Bu inanışlara göre iyi ve kötü ruhlar vardır. Kötü ruhların insanlara zarar vermesini engellediğine inanılan “eşik iyeleri” evi/evdekileri kötü ruhların ve yabancıların zararlarından korumaktadır (Kabak ve Köksal, 2021: 48). Roux’a göre bazı ruh ve hayvanlar, eşyalar tanrı gibi düşünülmektedir. Bunlardan biri de eşik tanrısıdır (2011: 124). Bu bakımdan eşğin bir ruh/tanrı tarafından korunması onun kutsal olarak kabul edilmesine imkân tanımaktadır.

Kalafat’a göre Türk inanç sisteminin temelinde ise Tengri vardır. İyeler, Tengri’nin yarattığı ve ona yardımcı olan koruyucu varlıklardır. Sonuçta diğer varlıklar Tengri’nin emri altındadır, onun buyrukları doğrultusunda hareket ederler. Canlı ve cansız bütün varlıkların sahibi olan bir iye olduğuna inanılır. Tengri kelimesi yerine kullanılan Ülgen’in yedi oğlu ve dokuz kızı büyük iyeler olarak tasavvur edilir. Bunların dışında Yayık, Suyla, Karlık ve Utkıçı adında insanlarla Ülgen arasında elçilik yapan ve onları kötü ruhlardan korumaya çalışan iyeler vardır (2010: 96-98)

* Dr., Dil ve Alan Uzmanı, MEB Samsun Kitap Yazım Komisyonu, Samsun/Türkiye, ORCID: 0000-0002-6350-3137, e-posta: ibrahim_boz28@hotmail.com.

Türk mitolojisine göre eşik, uygarlığın eseri olan evle dış dünya arasında sembolik bir sınır olarak kabul edilir. Bu yerle ilgili bazı tabular mevcuttur. Örneğin eşikte biriyle görüşmek, özellikle karanlık çöktükten sonra eşiğe oturmak iyi bir davranış olarak görülmez. Bu durum eşiğin ölümlerle diriler arasında bir sınır olarak görülmesiyle ilgilidir. Çünkü eşikte akşam vakitlerinde hareket etmeye başlayan şeytani ruhlar bulunur ve bunlar insana zarar verebilir (Beydili, 2004: 204).

Türklerde eşik kelimesi eşli anlamında da kullanılmıştır. Bu bakımdan her adamın bir perisi olduğu gibi her eşiğin de bir perisi olduğuna inanılmıştır. Evin kadını evi temiz tutmakla görevlidir ama bu görevini yerine getirmese eşik perisini gücendirmiş olur. Eşik perisi ailenin ve çocukların koruyucusu konumundadır. Eşik üzerinden saldırı yapacak kişileri çarpar, benzer şekilde evin pencerelerinin de eşiği vardır. Bunlar da yabancıları eve yaklaştırmaz ve onlardan korur. Çarpar olma özelliği Anadolu'daki yatırlarda da görülen bir özelliktir. Yatırların olduğu yerin ormanları kesilmez, başka bir nesnesinden faydalanılmaz. Eski Türklerde eşik perileriyle benzer şekilde koruyucu olduğuna inanılan Yer-Sular vardı ve bir yere yerleşme veya oradan ayrılma konusunda Yer-Sular belirleyici olurdu (Ziya Gökalp, 1976: 48).

Eski Türklerde çadırın girişi olarak kabul edilen eşik, değerli bir yer olarak kabul edilmiştir. Türkler çadırını önemsemiş, sahiplenmiş ve korumak için elinden geleni yapmıştır. Bu bakımdan çadıra girerken kutsal bir mekâna girdiğini düşünmüştür. Bundan dolayı çadırın eşiğini de kutsal saymış, korumak için çeşitli uygulamalarda bulunmuştur. Bir yabancıнын eşiğe basması veya oturması hoş karşılanmamıştır (Gömeç, 2019: 13).

Anadolu evlilik geleneğinde ise eşik önemli bir yer tutmaktadır. Evlenen erkek ve kadın yeni evlerinin eşiğine geldiğinde burada birtakım uygulamalar yapılır. Bu durum kutsal sayılan bir mekâna girerken yapılması gereken ritüelleri içermektedir. Ayrıca bunlarla ilgili birçok inanış da vardır. İnanışlar eşik önünde/üzerinde yapılan uygulamalar için bir motivasyon kaynağı olarak görülebilir.

Eşiğin kutsal bir mekân olduğu için çeşitli pratikleri oluşturmalarının yanında erkek ve kadın için bir “erginlenme” basamağı olduğu da düşünülmelidir. Gelin ve damat hayatlarının önemli basamaklarından birine evlilik töreni vasıtasıyla adım atmaktadır ve eşik, yeni hayatlarının giriş kapısıdır. Eliade, ergenlik çağındakiler için ava çıkmadan önce yapılan erginlenme törenlerinden bahseder. Bu törenlerde hayvan postu giyen ve müzik aletleri çalan bazı kişiler dans etmektedir. Bu törenlerde avcı topluluklarına özgü diğer ritüellere de rastlanabilir (2000a: 31). Dolayısıyla eşikte yapılan uygulamalar, erginlenme törenlerinin bir parçası olabilir. Evlenecek kişiler tören ve pratikler aracılığıyla erginlenir, tecrübe/bilgi kazanır. Böylelikle hayatlarının üst basamaklarına çıkma ve yeni konumlara gelme fırsatını yakalar.

Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* adlı kitabında kutsal mekân anlayışıyla ilgili görüşlerini belirtir. Bu görüşe göre kutsal mekânlar hayvanların, bitkilerin mitsel varlıkların çokça bulunduğu mekânlardır. Bunun yanında kutsal mekânlar yeme içme, yiyecek bulma yöntemlerinin öğrenildiği ve törenlerin

düzenlendiği yerlerdir. Bütün bu özellikler bulundukları mekâna kutsiyet kazandırır ve kutsal mekânın kutsal olmayan yerlerden ayrılmasını sağlar. Yine bu yerlerin kutsal canlılarla iletişime geçilen ve totem merkezinin kapsadığı alan içinde olması kutsiyeti artıran etkenlerdir. Dolayısıyla kutsalın bir nesnede veya yerde görünmesi o nesne veya yerin kutsallık kazanmasına imkân tanır (2000b: 355-356).

Eliade'ye göre kutsal mekân, kutsal olmayan yerlerden tamamıyla kendini soyutlar. Ancak bu durum kutsalın tezahür etmesinin sürekli olması sayesinde gerçekleşir. Ayrıca bu yerlerde kutsi varlıklarla temasa geçme olanakları da vardır. Kutsal kabul edilen yerler bu özelliklerini yıllarca korur ve kabileden kabileye bir miras olarak aktarılır. Kayalar, kaynaklar, ormanlar, mağaralar kutsal mekân özelliği kazanabilir. Bunların yanında bir mabet veya eve de kutsallık atfedilebilir. Bu yerlere girmek için de birtakım ayinler yapma, kurallara uyma gibi hazırlıklar yapılması gerekir. Aksi takdirde kutsal mekân zararlı bir nesneye dönüşebilir (2000b: 356-357). İşte yeni evlenen çiftlerin sahip olduğu evin de kutsal bir mekâna dönüştüğü söylenebilir. Evler de bazı ruhların, totem denilen varlıkların yeridir ve evlerde yemek temini için öğrenme söz konusudur. Ayrıca yeme içme faaliyetleri evin içerisinde yapılmaktadır. Bütün bu özellikleri bakımından evler kutsi bir vasıf kazanmaktadır. Evin girişi olan eşikse kutsal yere geçiş imkânı tanınması ve kutsal evin bir parçası olması bakımından kutsallık kazanmaktadır.

Çalışmada Anadolu evlilik geleneğinde eşğin yeri üzerinde durulacaktır. Eşikle ilgili inanç ve uygulamalar tespit edilmeye çalışılacak, bunların tahlil edilmesinde Eliade'nin kutsal mekân ve erginleşmeyle ilgili görüşleri dikkate alınacaktır. Çalışmada doküman inceleme yöntemi kullanılacak ve bu dokümanlardan elde edilen veriler inançlar ve pratikler başlığı altında verilecek, bunlarla ilgili yorum ve tahlillerde bulunulmaya çalışılacaktır.

1. Anadolu Evlilik Geleneğinde Eşik

1.1. İnançlar ve Pratikler

Eşik, hayatın geçiş dönemlerinden biri olan evlilik geleneğinde gelin ve damat için tehlikeli bir durum arz edebilir. Çünkü hayatın bu önemli evresine geçiş içinde eşik, yeni bir dönemle ilgili riskleri içinde barındırır. İşte bu yeni evreye geçerken eşikle ilgili yapılacak pratikler evlenen kişilerin yeni hayatlarına arınmış olarak girmeleri ve uyum sağlamaları için aracı bir rol üstlenir.

Eşik, Türk halk inançlarında olağanüstü varlıkların bulunduğu bir yer olarak kabul edilir. Bu durum eşikte durulmaması ve çabuk geçilmesi gerektiğiyle ilgili bazı inançların doğmasını sağlar (Ergöz, 2019: 59). Bolluk ve bereket olması için kapı eşğinde durulmaz çünkü eşikte oturmak bereketin kesilmesine neden olabilir (Şenesen, 2011: 221). Eşikte yapılan uygulamalar sayesinde bireyler eşğin oluşturacağı tehlikelerden uzaklaşmış olur ve yeni hayatlarına geçişi kolaylaştırır. Bu uygulamalarda esi Türk kültürüne ait özellikler görülmektedir. Zira bu pratiklerin sayesinde eşik iyesini rahatsız etmeden eve girilir. Böylece ondan gelecek tehlikelerden eşler uzaklaşmış olur. Ayrıca eski Türklerdeki inanışlara göre aileyi izleyen, koruyan ve kollayan melekler vardır. Bunlar eşğin sağında ve solunda

durmaktadır. Eşiğe oturulmamasının sebebi bu varlıkların incitilmesine ve rahatsız edilmesine engel olmaktır (Gömeç, 2019: 13). Bununla beraber eşiğin perisinin insanları çarpar olması da bu durumda etkili olmuştur. Eşiğin çarpar olması evi ve aileyi yabancıların saldırılarından korumaktadır (Ziya Gökalp, 1976: 48).

Adıyaman evlilik geleneğinde gelin ve damat yeni evlerinin önüne geldiğinde kaynana elini eşiğe koyar; gelin, kaynananın kolunun altından yeni evine girer. Gelin, eşikten geçerken eline yumurta verilir ve beze sarılı bir bardağı yere atarak eve girmesi istenir. Bazı durumlarda gelinin eşikte bulunan su dolu bardağı tekme atarak kırdığı görülür. Bu esnada gelinle damadın başına un serpilir, sağ ayakla eve girmeleri gerektiği kendilerine söylenir (Uysal, 2019: 188). Bütün bu pratikler evin dolayısıyla eşiğin kutsal bir mekân olarak görüldüğünün ve ona değer verildiğinin birer işaretidir. Zira kutsalın kaynağı arketiplerdir ve bunlar ilkel insanların toplumsal ilişkilerinden doğmuştur. Kutsalın anlaşılmasında semboller önemli işlevler üstlenir. Semboller bir yandan kutsalın kendisi olurken diğer taraftan da kutsalı anlamak için aracı konumdadır. Dolayısıyla eşikler kutsalın bir tezahürü olarak görülebilir.

Gelinin, kaynananın kolunun altından geçmesi Gennep'e göre doğrudan geçiş riti olarak kabul edilir. Bu uygulamanın amacı eski dünyadan ayrılıp yeni bir dünyaya geçmektir. Burada koltuk altından geçme pratiği bir tabu hâline gelmiştir. Kutsal olan sadece eşikle sınırlanmaz, kapı ve kapıdaki nesneler de eşiğin bir parçası olur. Dolayısıyla eşik kutsal olanla olmayanı ayıran bir sınırdır. Ayrıca eşik ritleri birleştirici ritler değil ara ritlerdir ve birleşmeye hazırlık ritleri olarak görülmelidir (2022: 28-29).

Türk kültüründe “su” kutsal bir varlık olarak görülür ve zaman içerisinde kült hâline gelmiştir. Türklerde özellikle yer ve sular kutsal sayılırdı. Pınarlar, dereler ve bunların kaynakları kutsal kabul edilirdi. Buralara gidip çeşitli uygulamalarda bulunanların şifa kazanacağına inanılırdı. İşte gelinin su dolu bardağı kırması bu kültle alakalı olabilir. Yere dökülen su, eşikteki ruhlara sunulan bir saçıdır ve bu uygulamadaki temel gaye ruhları memnun etmektir. Böylelikle gelin onların koruma ve kollamasına sahip olacaktır (Davletov, 2020: 210).

Su dolu bardağın kırılması gelinin yeni evindeki ruhların rızasını almasıyla ilgili olabilir. Zira yeni bir eve girerken evin sakinlerinin de rızasını almak gerekir. Filistin’de de gelin, başındaki su dolu bir testiyle eşiğe gelir ve eşikte testi boşaltır. Bu durum eski evinden ayrılan gelinin yeni ortamla kaynaşma isteğinden doğmuştur (Gennep, 2022: 157).

Doğu Anadolu Alevilerinin evlilik geleneğinde gelin eşikten geçerken damat, evin damına çıkar ve üç defa salladığı elmayı gelinin başına atar. Daha sonra gelinin arkasından bolluk ve bereket getirmesi için meyve, üzüm ve bozuk paralar serpilir; bekar olan gençler yere düşen meyveleri almaya çalışır, Elmayı alan gencin diğerlerinden daha erken evleneceğine inanılır. Bazen de gelinin ayağının dibinde kurban kesildiği de olur. Yine eşikten geçerken gelinin eline erkek bir çocuk verilir. Bu uygulama gelinin kısır kalmaması ve çocuğunun olması için tercih edilir (Yalçınkaya, 2020: 246-247).

Eliade'ye göre kutsal, hiyorafanilerde tezahür edebilir. Bunlar; bir taş, simge, düşünce, inanış ve yer olabilir. Dolayısıyla kutsal, bazı mitler ve semboller aracılığıyla kendini gösterir ancak kendisini tam olarak göstermez. Eşikler de kutsalın tezahür ettiği sembolik mekanlardır. Burada yapılan uygulamalar eşğin kutsallık kazanmasına etki eder (Yıldırım, 2007: 667). Eşikte kurban kesmenin ve saçılar saçmanın sebebi ise cinlerin ve kötü ruhların gelinle damadın birleşmesini engelleyeceği inancıdır. Kurban ve saçılar bu varlıkları memnun ederek evlenecek kişilere zarar vermelerini engeller. Saçı saçma geleneği kurban kesme uygulamasının devamı niteliğindedir ancak kurbandan farklı olarak saçılarda kan dökme uygulaması yoktur.

Taşeli yöresi Tahtacılarında gelin, eşikten girerken kaynanası başından saçılar saçar. Bu arada gelin eşğe yağ sürer ve çivi çakar. Gelinle damat eşğe gerilmiş bir ipi başlarıyla iterek koparır, böylece eve girerler. Türk kültüründe eşik kutsal bir yer olarak kabul edildiği için eşikte çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Ayrıca eşik, evin koruyucu varlıklarının da mekânıdır. Eşğe yağ süren ve çivi çakan gelin, kendisini eşikte bulunan koruyucu varlıklara tanıtmış olur. Gelinle damadın eşğe gerilen ipi kopararak eve girmesi de eşğin iki dünya arasında bir geçiş yeri olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Kayabaşı: 2016: 150-151).

Eşik sayesinde gelinle damat kutsal olmayan bir yerden kutsal olan bir mekâna geçiş yapmış olur. Burada şunu da söylemek gerekir ki eşik sembolik anlamlar yüklenen bir yerdir. Bu yerde yapılan uygulamalar, erginlenen bireylerin eski hâline dönmelerini engellemeye yöneliktir. Kapıya yağ sürülmesi gibi sembolik uygulamalar da aslında gelinin eve bereket ve uğur getirmesi için yapılan pratiklerdir. Bunların yanı sıra gelinin kaynana tarafından gerilen ipi kopararak eve girmesi, kaynananın sözünü dinlemesi ve onun tarafından eve kabul edilmesiyle ilgilidir (Demir, 2023: 285).

Sivas'ta yapılan geleneksel uygulamalara göre gelin, eşğe gelince “önüne urgan, kazan, ateş, kül, koyun postu konur, kaşık ve küp kırılır, başı üzerine ekmek atılır, eşik üzerinde ve ocak başında dua ettirilir. Şeker, bal vb. gibi tatlı yiyecekler ve yumurta yedirilir.” (Karaca, 2016: 118). Bu uygulamada gelinin ateş veya kül üzerinden atlatıldığı görülmektedir. Eski Türk inançlarında ateşin kutsal kabul edilmesi ve ateşi söndürmenin hoş karşılanmamasının bu uygulamada etkili olduğu söylenebilir (Ögel, 2014: 641). Ayrıca her ateşin bir iyisi olduğu kabul edilir ve bu iyeler ailenin korunması, birlik ve beraberliğinin sağlanmasına yardımcı olur. Ateşe itibar gösterilmezse cin ve perilerden oluşan kötü varlıkların aileye zarar vereceğine inanılır (Kumartaşlıoğlu, 2012: 429).

Şaman geleneklerine göre ateşin arındırıcı ve temizleyici bir özelliğe sahip olduğu kabul edilmiştir. Bu yüzden Batı Göktürklerde Bizans'tan gelen elçiler yanan iki ateşin arasından geçirilmiştir (İnan, 2006: 66-68). Dolayısıyla bu uygulamalarda ateşin kullanılması eski inançlarda ateşe saygı duyulmasıyla ilgilidir. Bunun yanı sıra kutsal bir mekân olan eve giriş için bazı ritüellerin yerine getirilmesi gerekmektedir. İşte eşğin önüne koyulan ateş ve külden atlanması evlenen bireyleri

kötülüklerden arındırmak için yapılan pratiklerdir. Bu sayede bireyler kötü varlıkların zararlarından korunmuş olacaktır.

Karakeçili Türklerinde kaynananın eşige koyduğu bardağı gelin, tek seferde kırmayı başarsa gelinin güçlü olduğuna inanılır. Gelin, evine bereket getirmesi için eşige yağ sürer. Yine evine bereket getirsin diye gelinin ağzına bir lokma ekmek verilir, başına da Kur'an-ı Kerim koyulur (Eker, 1988: 289-290). Şamanist inanışlara göre gelin, yeni evinin eşigine geldiğinde saçını saçar. Bu uygulama eski Türklerdeki av törenlerinde avın kanı, eti ve yağının saçını olarak kullanılmasıyla benzer özellikler taşımaktadır. Evlendiği adamın ataları ve ruhlarının gelini kabul etmesi için bu varlıklara saçını saçar (İnan, 2006: 167). Bu uygulamanın atalar kültüyle alakalı olduğu düşünülebilir. Zira eski Türklerde ölen ataların öldükten sonra da yaşadıklarına inanılmaktadır. Ölen kişinin bedeni yok olmakta ancak ruhu yaşamaya devam etmektedir ve bu ruh, kalan yakınlarının hayatını etkilemeye devam eder. Aynı zamanda bu ruhlar gelenek ve âdetlerin de koruyucusu konumundadır. Onlar için kurban kesilmesi, saçları saçılması, gelenek ve âdetlerin sürdürülmesi onları memnun eder. Bunlar yapılmadığı takdirde ataların ruhlarının kalanlara rahatsızlık vereceğine, ürünlerin bereketinin kaçacağına, birçok felaketin ortaya çıkacağına inanılır (Örnek, 2014: 92-93).

Samsun'un Kavak ilçesinde gelin eve girerken eline bir cam şişe verilir ve şişeyi eşikte kırması istenir. Yine eşige yağ sürer, eşikte testi kırar ve elinde Kur'an-ı Kerim'le eve girer. Kapıya mih veya çivi çakıldığı da olur. Kapıya yağ sürülmesi bereket, eve Kur'an'la girilmesi gelinin dinine bağlı olması, testi ve şişe kırma nazarı engellemek için yapılır. Gelinin başına buğday, şeker, para atıldığı da görülür. Buğday bereket, şeker tatlı dilli olması için ve para da parası bol olsun diye atılır (Boz, 2020: 76).

Evlilik gibi geçiş törenlerinde kapıdan geçmek için yapılan uygulamaların amacı evlenen kişileri kuralsızlıklar dünyasından alıp bir düzene ulaştırmaktır. Bu sayede bireyler yeni bir kimliğe kavuşur ve yeni hayatlarına uyum sağlamaya çalışır. Dolayısıyla evlilik sosyal bir olgudur ve bireylerin bu yeni hayatlarına eşige takılmadan atılmaları gerekmektedir. Bu durumun tersi düşünüldüğünde toplumda bir kaos çıkacağı varsayılabilir. Bu bakımdan kişilerin eşikte kalmaması ve yeni statülerine katılmaları toplumun devamı için elzem bir durum teşkil etmektedir (İrmak, 2021: 54).

Anadolu'nun pek çok yerinde gelin eşikten geçerken kucağına oğlan çocuğu verilir. Bunun sebebi gelinin ilk çocuğunun oğlan olmasının istenmesidir. Bunun yanında eşikte nal ezilir ve parçaları dağıtılır. Bu uygulamanın eve bereket getireceğine inanılır. Eşiğin önünde kurban kesildiği de olur ve gelin, kurbanın kanları üzerinden atlayarak eşikten geçer. Gelinin iyi huylu olması için geline evin eşigi öptürülür (Kaya, 2010: 76). Eşiğe kurban kesilmesi, eşiğin öpülmesi bu varlığa verilen kutsallıkla ilgilidir. Zira eşik kötü ruhlarla iyi ruhları birbirinden ayırarak kötü ruhların eve girişini engeller. Ayrıca eve girecek olan kötü niyetli kişilerin arındırılmasını sağlar. Bu bakımdan ev için böylesine önemli olan bir varlığın kurban kesme ve öpme gibi uygulamalarla memnun edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde eşik iyesinin küseceği ve evi korumaktan vazgeçebileceği düşünülebilir. Eski Türklerde kutsal olduğu

kabul edilen dağ, ağaç, pınar gibi varlıklar için de kurban kesildiği bilinmektedir. Bunun nedeni her varlığın bir ruhunun olduğuna inanılması, kutsal varlıklara ait ruhların memnun edilmesi ve bu sayede kendilerini koruyacaklarına inanılmasıdır.

Tunceli yöresi evlilik geleneğinde eşikle ilgili inanışlar varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Eşikte oturmak, eşiğe basmak iyi sayılmaz. Eşikte eve girme izni veren ve eve girmekte olduğunu hatırlatan bir eşik iyesi vardır. Eşik iyesine rahatsızlık vermeden eve girmek gerekir. Bunun tersi olursa eşik iyesinin hışmına uğranabilir. Bu nedenle gelin, eşikten atlatılır ve öylece eve girer. Benzer şekilde Kırgız ve Kazak düğünlerinde de gelin, keçe veya kilim üzerinde eşikten geçirilir. Bu uygulama eşiğe basılmasının eşik iyelerini rahatsız edeceği inancına dayanmaktadır. Gaziantep yöresinde ise gelinin eşiğe basmasının cinlerin hücumuna uğramasına sebep olacağına inanılır ve bu durumun gelinin bağlanmasına yol açabileceği düşünülür (Kalafat, 2010: 182-184).

İyeler, insanların gündelik hayatında önemli bir yer tutar. Ev, eşik, su, nehir, göl gibi yerlerde yaşarken insanların hayatlarını da düzenlemeye çalışırlar. İnsanlara günlük hayatlarında yardımcı olurlar. Bu bakımdan iyeler genel olarak halkta iyi varlıklar olarak kabul görür. Ancak kötü özellikleriyle öne çıkan iyeler de vardır. Bunlardan biri de ev iyeleridir (Uzun, 2023: 4). Benzer şekilde eşik iyeleri de kötü özellikler taşıyabilir. Bu bakımdan eşik iyesinin kaza ve belalardan korunmak için memnun edilmesi gerekmektedir.

Gelin, baba evinden çıkıp yeni evinin eşiğine geldiğinde düzensizlik hâli yaşamaktadır. Dolayısıyla gelin boşluktur, arada kalmıştır. İşte bu düzensizlik durumundan düzen ortamına geçmek için eşikte bazı uygulamalar yapılır. Bütün bunlar gelinin yaşayacağı gerginliği azaltmaya ve geçişi kolaylaştırmaya yöneliktir (Küçük Tursun, 2022: 69).

Evlilik sayesinde gelin, önemli bir geçiş dönemini yaşamaktadır. Eşikte yapılan ritüel ve pratikler gelinin damadın ailesine katılmasına yardımcı olur. Ayrıca bu uygulamalar geleneğin yaşatılmasına ve sürekliliğine katkı sunar. Gelin, birtakım büyüsel uygulamalarla geçiş evresini tamamlar. Dolayısıyla gelin bu uygulamalar yoluyla bazı sınamalara tabi tutulur, gelin de büyüsel pratiklerle bu sınamalardan geçmeye çalışır. Süreç içinde olağanüstü bazı varlıkların zararlarından korunmak için büyü yapılarak korunulmaya çalışılır (Demir, 2023: 273).

Eşikte yapılan uygulamaların merkezinde genellikle kadın vardır. Kadın, kız hâinden çıkarak yeni evindeki hayatına bir kadın olarak devam eder. Ancak bu durum kendisine ailenin bakımı gibi işlerin yüklendiği kadını yalnızlaştırır ve sessiz bir duruma getirir. Böylesi bir durumda bulunan kadının yeni evinin eşğinde bulunan olağanüstü varlıkları tanıması ve onlara saygı duyması, içinde bulunduğu yeni konuma daha rahat bir şekilde adapte olmasına aracılık edecektir.

Sonuç

Eşik, Türklerin günlük ve kültürel hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bakımdan “Eşiğin insan hayatında bu denli önemli olmasının sebepleri neler olabilir?” sorusu çalışmanın sorunsalını teşkil

etmiştir. Eşik, Türklerde yaşamın merkezi ve kutsal olarak kabul edilen evin bir parçası olması, kutsal olan eve geçiş için imkân tanınması bakımından ehemmiyet vericidir. Eşikte bulunan iyeler veya melek/ruhlar, eski Türk inanışlarına göre eşiğin koruyucu varlıklarıdır. Bunlar evi, evdekilere zarar vermek isteyen kötü kişilerden korur ve evin sakinlerine günlük hayatlarında yardımcı olmaya çalışır. İşte eşikte bulunan bu koruyucu varlıkların memnun edilmesi evdekilerin sağlıklı ve huzurlu bir hayat sürmeleri için önem arz etmektedir.

Eşikte kutsal varlıkların bulunması, kutsalın bu mekânda tezahür ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla eşik, kutsalın bulunduğu ve süreklilik arz ettiği kutsal bir mekâna dönüşür. Böylelikle kutsal bir mekâna dönüşen eşikteki olağanüstü varlıkların rahat ettirilmesi için birçok ritüel ve uygulama ortaya çıkar. Zira eşik artık kutsaldır ve buradan geçmek için bazı tören, ritüel ve uygulamaların yapılması gerekmektedir. Örneğin Anadolu evlilik geleneğinde gelinle damadın eşikteki ateşin üzerinden atlaması yeni evlenenlerin arınmasıyla ilgili bir ritüeldir. Burada amaç yeni evlenen çiftlerin kötü ruhların zararlarından korunması için arındırılmasıdır. Eski Türk inanışlarına göre kutsal kabul ateşin temizleyici ve arındırıcı özelliklerinin olması bu uygulamada etkili olmuştur.

Eşik, evlenen kişiler için yeni bir hayata geçişi temsil ettiği için erginlenme yeri olarak görülebilir. Özellikle kadın, eşikle ilgili yapılan uygulamaların merkezinde bulunmaktadır. Zira kadın kendi ailesinden ayrılarak yeni bir hayata atılacağı için yeni hayatının zorluklarının üstesinden gelmeyi bilmelidir. İşte eşikte yapılan uygulamalar kadın ve erkeği yeni hayatlarına hazırlamaya yöneliktir. Eşikte bulunan olağanüstü varlıkların memnun edilmesi de yeni hayata geçişi dolayısıyla erginlenmenin kolay olmasını sağlamaktadır. Aksi takdirde gelin/damadın eşikte kalması ve yeni hayatlarına adapte olamamaları sosyal hayatta sıkıntılara sebep olacaktır.

Anadolu evlilik geleneğinde “saçı saçmak” eşikteki kutsal varlıkları memnun etmeye yönelik bir uygulamadır. Saçı olan nesneler yetiştirilen ürünlere bağlı olarak bölgeden bölgeye değişiklik göstermektedir. Ancak burada ortak nokta “saçı saçma”nın eşikte yapılan geleneksel bir uygulama olduğu ve Anadolu’nun birçok yöresinde icra edildiğidir. Eski Türklerde olağanüstü varlıklar için kurban kesme uygulaması yaygın bir gelenektir. Bu sayede ruhların memnun olacağına ve onların zararlarından korunulacağına inanılmaktadır. Saçı saçma uygulaması da kurban kesme pratiğinin bir devamı niteliğindedir. Ancak saçı saçma geleneği kansız bir kurban olarak görülebilir.

Eşikle ilgili uygulamalar hakkında şu genellemeler yapılabilir:

1. Eşiğin kutsala dönüşmesinde o yerde bulunan olağanüstü varlıklar etkili olmaktadır.
2. Kutsalın eşikte tezahürü süreklilik arz etmektedir.
3. Kutsal olarak kabul edilen eşikle ilgili bazı inançlar ortaya çıkmaktadır.
4. Eşiğin kutsal bir mekân olarak kabul edilmesinden sonra buradan geçerken çeşitli ritüel ve uygulamaların yerine getirilmesi gerekmektedir.

Eşikle ilgili yapılan incelemeler, bu mekânın kutsiyet kazanmasında eşğin günlük hayattaki önemi ve özellikle eski Türk inanışlarının etkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla gündelik ve sosyal hayatta önemli işlevler gören bir yere insanlar tarafından zaman içerisinde kutsiyet atfedilmektedir. Kutsallık kazanan mekân da cami, kilise gibi dinî mekânlara benzer şekilde çeşitli uygulamalarda bulunmanın zorunlu olduğu bir yere dönüşür.

Yıllar içinde yaşanan dönüşüm ve değişimlere rağmen eşğin kutsallığı bugün de varlığını sürdürmektedir. Bu bakımdan eşikle ilgili çalışmalar Orta Asya Türklerinin tarihinden başlanarak bütün Türk devlet ve coğrafyalarını kapsayacak şekilde bütüncül olarak ele alınmalıdır. Ayrıca eşikle ilgili inanç ve uygulamalarla ilgili yapılacak güncel çalışmalarda değişim/dönüşümlerle ilgili tespitlerde bulunulmalıdır. Yeni ve derinlikli çalışmaların alan yazınına önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

- Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Boz, İ. (2020). *Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Kavak İlçesi Halk Kültürü Aktarımı*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Davletov, T. B. (2020). *Şaman Doğa'nın Şifası Uyanınca*. İstanbul: Asi Kitap.
- Demir, T. (2023). Geleneksel Türk Gelininin Büyüsel Erginlenme Yolculuğu, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 16 (41), 270-289.
- Eker, G. Ö. (1988). *Karakeçili Türk Düğünü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Eliade, M. (2000a). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (çev. Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2000b). *Dinler Tarihine Giriş* (çev. Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ergöz, R. (2019). *Bitlis'te Geçiş Dönemleri (Doğum - Evlenme - Ölüm)*. Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Gennep, A. V. (2022). *Geçiş Ritleri Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. İstanbul: Nora.
- Gömeç, S. Y. (2019). Eski Türklerde Barınak ve Şehir Hayatına Dair İzler, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 122 (240), 11-24.
- İnan, A. (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İrmak, C. (2021). "Eşiklerde Kozmik Dokunuş". Aça, M. ve Dinç, M. (ed.), *Çağdaş Yaklaşımlar Odağında Toplum ve Kültür Araştırmaları*. (s. 49-55), Çanakkale: Paradigma Akademi.

- Kabak, T. ve Köksal, F. (2021). *Yazılı Kaynaklar ve Anlatılar Işığında Türk Mitolojisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Kalafat, Y. (1999). Kazakistan’da Türk Halk İnanışları, *Millî Folklor*, 42, 66-71.
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Karaca, N. (2016). Hayatın “Eşik” Durumu Bağlamında ve Sivas Evlenme Geleneğinde “Gelin” Kültürü, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 40, 105-136.
- Kaya, F. (2010). *Türk Kültüründe Eşik*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kayabaşı, O. A. (2016). Taşeli Yöresi Tahtacılarının Geçiş Dönemlerinde Mitolojik Unsurlar, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 78, 138-158.
- Kumartaşhoğlu, S. (2012). *Türk Kültüründe Ocak ve Ateş Kültü*, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Küçük Tursun, A. (2022). *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*. Balıkesir, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Mülkibayeva, E. vd. (2020). Türk Dilinde “Eşik” Kelimesinin Semantik Analizi, *Turkologia*, 1 (99), 28-40.
- Okuşluk Şenesen, R. (2011). Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri, *Folklor/Edebiyat*, 17 (66), 209-228.
- Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi*. C. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Örnek, S. V. (2014). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: Bilgesu.
- Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi* (çev. Musa Yaşar Sağlam), Ankara: Bilgesu.
- Türkçe Sözlük* (2019). Ankara: Türk Dil Kurumu (TDK).
- Türkyılmaz, D. (2019). Eşik Altı Boş Değildir: “Eşik” Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları, *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7 (17), 151-162.
- Uysal, Y. (2019). Adıyaman Halk Kültüründe Evlilik ve Evlenme Törenleri, *SUTAD*, 46, 179-193.
- Uzun, R. (2023). Tatar Mitolojisinde Ev/Yurt İyesi, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), 1-14.
- Yalçınkaya, F. (2020). Doğu Anadolu Alevilerinde Evlilikle İlgili Ritüeller, Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi, 21, 219-254.
- Yıldırım, M. (2007). Mircea Eliade’de “Kutsal ve Kutsal Zaman” Kavramı, *Dini Araştırmalar*, 10 (28), 59-82.
- Ziya Gökalp. (1976). *Türk Töresi* (haz. Hikmet Dizdaroğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ERZURUM MASALLARINDA KAPILAR VE İŞLEVLERİ

Songül KESKİN*

Giriş

Anonim halk edebiyatının en yaygın türlerinden olan masal, Habeşçe “mesl” kelimesinden türemiş ve Arapça’ya “mesel” olarak geçmiştir. Türkçede ise masal olarak yer alan bu türe; Teleütler “çorçok”, Kırgız ve Kazaklar “ertek”, Sagaylar “ımak”, Çuvaşlar “hallep”, Azeriler “nağıl” demişlerdir (Rayman, 2010: 39; Kabak, 2018: 73-74).

Hayatın her alanında karşılaşılan sözlü kültür ürünleri; ait oldukları milletin gelenek, görenek ve inanışlarını geçmişten bugüne, bugünden de geleceğe aktaran önemli bir taşıyıcıdır. Sözlü kültür ürünleri içerisinde önemli bir konumda olan masallar, gerçek ve olağanüstü olaylarla yoğrulmuş, zaman ve mekânın belli olmadığı halk anlatılarıdır. Masalların gerçek ve olağanüstü özellikler göstermesi onu çok yönlü yapmış ve bu çok yönlülük masalların yıllardır araştırma konusu olmasını sağlamıştır. Ayrıca masallarda kullanılan motiflerin milletler arasında benzerlik göstermesi masalları evrensel değerlerden biri yapmıştır (Erol Çalışkan ve Yeşilyurt, 2019: 1486).

Masallar kendine özgü özellikleri olan, bünyesinde pek çok olağanüstülüğü barındıran, yaratıldığı toplumun dil, kültür izlerini taşıyan ürünlerdir. Masal üzerine pek çok tanımlama yapılmış ve masalın ne olduğu netleştirilmeye çalışılmıştır. Boratav masal için, “Nesirle söylenmiş dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırma iddiası olmayan kısa bir alıntı” diyerek masalı tanımlar (1982: 75). Sakaoğlu ise masal için “Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür” (2012: 159) demiştir. Seyidoğlu ise, “Masalın halk arasında yüzyıllardan beri anlatılan, içinde olağanüstü olaylar bulunan, belli bir uzunlukta, zaman ve mekân kavramlarıyla kayıtlı olmayan bir sözlü anlatım türüdür” (1986: 149) şeklinde masalı tanımlar.

Masallarda insan varlığının tüm hayatı unsurları görülmektedir. Aile ve toplum düzeni; doğum, ölüm, içgüdüler ve insan hayatını tayin eden olaylar halinde ilk fenomenler; alın yazısının yanı sıra mutluluk ve felaket halinde ahlaki değerler ve onların karşı değerleri masallarda sıkça işlenmektedir. Tanımlardan hareketle de görülür ki masallar; insan doğasını geniş şekilde yansıtırlar (Başaran ve Erol Çalışkan, 2017: 49).

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, songulkeskin67@gmail.com

Masal tanımlamalarında araştırmacıların üzerinde durduğu konuların başında masallardaki olağanüstülükler gelmektedir. Hayal ürünü olayların meydana geldiği masallarda olaylar, tipler masal türünün ayırıcı özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Masallarda sıradan varlıklar dışında olağanüstü varlıklar da yer almaktadır (Çetin, 2019: 152). Masallar bünyesinde pek çok olağanüstülüğü barındıran türlerdir. Masallarda imkânsızlık yoktur, düşünülen ya da düşünülmeyen her şey masallarda gerçekleşebilir. Bir küpün üzerine binip gözünüzü açıp kapayınca kadar bin yıllık yolu aşabilirsiniz (Tezel, 2013: 13). Masallarda iyi ile kötünün, zengin ile yoksulun, güzel ile çirkinin yani olumlu ve olumsuz durumların savaşı anlatılır. Çok az istisna dışında olumlu durumların galibiyetiyle mutlu sonla biterler (Günay, 1992: 326).

Masalları diğer edebi türlerden ayıran özelliklerin arasında olağanüstü olayları ve kişileri konu alması gelir. Masal türü; üslup ve anlatım tarzı, kahramanları gibi unsurlarıyla destan ve hikâye gibi türlerden ayrılır. Masallar, efsane ve mitlere daha yakındır. Yine masallarda değişen ve değişmeyen birtakım unsurlar söz konusudur. Değişen unsurlar; tekerleme ve masal motifleri olarak karşımıza çıkarken, değişmeyen ortak öge ise masalın temasıdır. Başta bulunan tekerlemeler dinleyiciyi masalın hayal atmosferine hazırlar (Çimen, 2019: 6).

Masallar uzun ve köklü bir geçmişe sahiptir. Bir masalın diğer yörelerde ve hatta diğer uluslarda benzer şekilde bulunması geniş alanlara yayıldığı ve köklü bir geçmişe sahip olduğunun göstergesidir. Masallar ilk insan topluluklarında doğmuş, ağızdan ağıza yayılmış ve çeşitlenerek günümüze kadar gelmiştir. Masal doğduğunda bir kişiye aitken zaman ve çevre değiştikçe söyleyeni unutulmuş ve toplumların ortak malı olmuştur. Kendisini yaratan kişinin izleri silindikçe toplumun ruhu, düşünceleri masala dâhil olmuştur (Rayman, 2010: 41). Masalların hayal gücüyle yaratılmış sözlü ürünler olduğunu söyleyen Eflatun Cem Güney, masalların köklerinin geçmişe kadar uzandığını ve günümüzde de canlı bir şekilde yaşatıldığını söylemektedir (Güney, 1971: 69).

Her il ve yörede yıllardır söylenegelen sözlü kültür ürünleri bulunmakta ve nesilden nesile aktararak yaşatılmaktadır. Bunlardan biri de derin bir geçmişe ve kültüre sahip olan Erzurum'dur. Erzurum masalları üzerine ilk derleme çalışmasını yapan Ahmet Caferoğlu'dur. Caferoğlu, "Ehmet Bezircan" ve "Serencam" adlı masalları derleyerek yazıya geçirmiştir (Çimen, 2019: 41). Erzurum masallarını derleme konusunda şüphesiz en önemli çalışma Bilge Seyidoğlu'na aittir. Bilge Seyidoğlu, Erzurum masallarını derleyerek Türk edebiyatına kazandırmıştır. Yazar, 1975 yılında Erzurum Halk Masalları Üzerine Araştırmalar adlı doktora çalışmasında derlediği masalları Fin metoduyla incelemiş ve yayımlamıştır (Gümüş, 2017: 53). Çalışmada masalları temel formlarına bağlı kalarak aktarmış ayrıca yazar kitabın giriş bölümünde masalların yapısı ve teşekkülüyle ilgili bilgi vermiştir.

Masallarda insanlığın geçmişiyle ilgili sırlar olduğu gibi derlendikleri toplumun gelenek göreneklerini de yansıtır. Erzurum masalları, dünya masalları ile ortak motifleri içine aldıkları kadar Erzurum'la ilgili dil özelliklerini, yaşayış tarzını da gösterir (Seyidoğlu, 2016: 10). Bu nedenle

Erzurum'un dil özelliklerini de okuyucuya sunmak isteyen yazar Erzurum Masallarının ilk baskısını Erzurum ağız ile derlenen malzeme ile yayımlamıştır. Ancak ikinci baskı ve sonrasında daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmak amacıyla ortak yazı dilini tercih etmiştir. Çalışmada yetmiş iki masala yer veren yazar, bu masallar içinde benzer konuları işleyen ya da isimleri aynı olan masalları artarda vermiştir. Bu çalışmada Bilge Seyidoğlu tarafından derlenip yayımlanan Erzurum masalları incelenmiştir. İncelenen masallarda yer alan kapılar ve bu kapıların masaldaki işlevlerine yer verilmiştir.

Erzurum Masallarında Kapılar ve İşlevleri

Türkçedeki kapı kelimesi kullanımı, yüklenen anlamlar ve işlevleri doğrultusunda anlam genişlemesine uğrayarak yaygın bir kullanım kazanmıştır. En temel anlamıyla düşünüldüğünde kapı olarak telaffuz edilen kelime mekânlarda “kapatma” ve “açma” işlevi üstlenen araç ya da üründür. Kapı kelimesi bir yere girerken açılıp kapanma özelliği olan bölme, açıklık ve bu açıktaki açılıp kapanan kanat; mecazi anlamıyla gelir, geçim, kısmet sağlayan yer, kaynak veya imkân olarak tanımlanır (TDK, Güncel Türkçe Sözlük, 2023).

Türk masallarında mekânın önemli unsurlarından olan kapı sıkça kullanılır. Kapılar belli mekânsal sınırlar oluştururlar (Tursun, 2022: 308). Masallarda kullanılan kapılar çeşitlilik göstermekte, kapılara çeşitli işlevler yüklenmektedir. Kapılar kimi durumlarda masalın başlamasına ya da masal kahramanı için yeniden başlangıca vesile olurken, kimi durumlarda iyilik-kötülük, olumlu-olumsuz haller arasında sınır işlevi görür ve kahramanı bu durumlardan korur. Masallarda bazı kapılar ise kahramanın statüsü ve mevcut durumu, imkânları hakkında bilgi verir. Yine bu kapıların önüne konan muhafız veya kapıcılar dışarı ve içeriği ayırarak statüyü muhafaza eder. Bazen de masallarda açılan kapı bir gizeme, bilinmezliğe doğru açılır, açılan veya kapanan kapı; ihanetin başlangıcı ve masaldaki kırılma noktası olur.

Masallarda başlangıçlara ve yeniden başlangıçlara vesile olan kapılara baktığımızda olaydaki kahraman için yeni durumların ortaya çıkmasını sağlayan işlev karşımıza çıkar. Kapı sadece bir kapı olmasına rağmen açıldığında masaldaki olayın başlamasını sağlar. “Yedi Kancık Babası” masalında olayların başlamasını iki kardeşten birinin kapıyı açarak diğerine, “Yedi kancık babası nereye gidiyorsun?” demesiyle başlar (Seyidoğlu, 2016: 328). Adam buradan her geçtiğinde kapı açılır ve aynı sözler tekrar eder. Tekrar eden sözler, masaldaki olayların başlamasını sağlar ve olaylar gelişir. Kapı sadece masalın başlamasında değil, yeniden başlangıçlar için de kullanılan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Nitekim “Tasa Kuşu” masalının sonlarına doğru kızın kapıya atılması ve devamında kapıdan Tasa Kuşu denilen padişah oğlunun içeri girmesiyle gerçeklerin anlaşılması, kız için yeni bir başlangıç olarak karşımıza çıkar. Bundan sonra olaylar tatlıya bağlanır (Seyidoğlu, 2016: 122). “Topal Leylek” masalında ise padişah kızı hizmetçi olarak satıldığı evde evin oğlunun öldüğünü öğrenir fakat evdeki Topal Hizmetçi’den şüphelenir. Onu evden gönderip oğlanı bulur ve yıllardır açılmayan odasının kapısını açar, onu buraya yatırır (Seyidoğlu, 2016: 35). Burada anne ve babanın kapıyı açtıktan sonra oğluna

kavuşması ve üzüntülerin sona ermesi anne ve baba için yeni bir başlangıç olarak karşımıza çıkar. Hoca Efendi masalında ise şehzadenin, çocuklarını öldürdüğünü düşündüğü eşini zindana atması ve yıllar sonra zindan kapısı açıldığında çocuklarını eşinin yanında görmesi, masal kahramanlarımız için yeni ve mutlu bir başlangıç sağlar (Seyidoğlu, 2016: 61). Benzer durum “Kamçı” (Seyidoğlu, 2016: 123) ve “Hasan Çelebi” (Seyidoğlu, 2016: 41) masallarında da karşımıza çıkar.

Masallarda kapıların en belirgin özelliklerinden biri kapıların önüne konan sıfatla masaldaki kahramanın statüsü ve imkânları hakkında bilgi vermesidir. Yine bu kapıların önüne konan muhafızlar statü işlevini de arttırmaktadır. “Pullucu Büyük” masalı, padişahın kızını istemek için padişahın kapısına giden kadının kapıcılar tarafından karşılanması ve kapıcıların kadını padişahın huzuruna getirmesiyle başlar (Seyidoğlu, 2016: 83). Kapıcılar dışarı ile statüyü ayıran ve statüyü muhafaza eden işlevde kullanılmıştır. “Abalı Dondon” masalında ise süpürgecinin kızıyla nişanlanıp sonra onu kendine yakıştırmayıp nişanı atan vali oğlunun, süpürgecinin kapısında gördüğü yaldızlı ve ihtişamlı faytonu görünce şaşırması, kapının süpürgecinin statüsünü gösterdiğini kanıtlar niteliktedir. Çünkü süpürgecinin imkânları ve statüsü bunun için uygun değildir. Aynı şekilde Üç Turunçlar (Seyidoğlu, 2016: 194), Ahmet Şah (Seyidoğlu, 2016: 229), Köroğlu (Seyidoğlu, 2016: 257), Nar Tanesi I (Seyidoğlu, 2016: 143), Acemoğlu (Seyidoğlu, 2016: 270) masallarında da yer alan konak, saray ve padişah kapıları statüyü belirtmek için kullanılmıştır.

Masallarda kapılar kimi durumlarda, kötüyle iyiyi, olumlu ve olumsuz durumları ayırmak için kullanılır. Bu kapılar masal kahramanını korur ve muhafaza eder, kötülükle kahraman arasında sınır çizer. Sınır olan kapının açılması ise olumsuz durumların başlamasına sebep olur ve kahraman zor duruma düşer. “Gül Sinan” masalında annelerine teyzeleri tarafından atılan iftira sonucu annelerinden ayrı düşen çocuklar, kendilerini bulan değirmenci tarafından büyütülürler. Masalın devamında gerçek anne-babalarını bulmak için yola çıkıp padişah babalarını bulurlar. Fakat padişah onların kendi çocukları, çocuklar da padişahın babaları olduğunu bilmez. Bunu öğrenen teyzeleri, çocuklara zarar vermek için cadıyı bu çocukların kapısına gönderir (Seyidoğlu, 2016: 111). Burada kapı çocuklarla kötü cadı arasında sınır işlevi görür. Kızın kapıyı açıp kadını içeri alması, kötülüğün içeri girmesine ve zor durumlarla karşılaşmalarına neden olur. “Köroğlu” masalında, Köroğlu’nun kendisine bir şey yapacağından korkan hanımın bütün kapıları kilitleyip kendisini gelebilecek kötülüklerden korumaya çalışması kapının koruma işlevini gösterir. Bu durum masalda şöyle verilir:

“Hanım der ki: “Kızım, bu işte bir şey var. Bu akşam kapıları kitleyin.” Kırk tane de cariyesi var. Kırkınız kırk değnek alıp merdivenlerin başında bekleyin. Olur ki adam benim yatağıma taraf gelirse her biriniz bin değnek vurursunuz.” “Olur.” derler. Köroğlu yiyip içip yatar. Bunlar bütün kapıları kilitlerler.” (Seyidoğlu, 2016: 258).

“Şamdan” masalında genç kızın annesinin ölmeden önce kıza, pabuçları kimin ayağına olursa babasını onunla evlendirmesini vasiyet etmesi üzerine olaylar başlar. Pabuçlar sadece kızın ayağına olur

ve babası öz kızıyla evlenmeye karar verir, kız bu yanlıştan korunmak için altın bir şamdan yaptırarak kendini gerdek gecesi içine kilitler (Seyidoğlu, 2016: 289). Şamdanın kilitlenen kapısı onu yanlıştan korur. Yine masalın devamında şamdan kapısının açılması ve kızın öldürülmesi koruma işlevinin ortadan kalktığını gösterir. “Acemoğlu” (Seyidoğlu, 2016: 271) ve “Hasan Çelebi” (Seyidoğlu, 2016: 40) masallarında da kapılar benzer işlevle karşımıza çıkar. “Muradına Ermeyen Dilber”de kapı kötülüklerden korur (Seyidoğlu, 2016: 258), “Nar Tanesi” masalında mağaranın taş kapısı kızı kötü üvey annesinden korur ve muhafaza eder (Seyidoğlu, 2016: 258). “Topal Leylek” masalında ise padişah kızının Topal Hizmetçi içeri girmesin diye kapıyı arkadan kitlemesinde kapı Topal Hizmetçinin kötülükleriyle kız arasında sınır işlevi görür, ayrıca kapının arkadan kilitlenmesi sınırı sağlamlaştırmaktadır (Seyidoğlu, 2016: 258). Dilemalrengi’de ise delikanlı Dilemalrengi’ye saray kapısından her seslenişinde parça parça taş döndürür ama kapıdan içeri girmez. Burada kapı Dilemalrengi’yi hem muhafaza eder hem de delikanlıyla arasında sınır işlevi görür (Seyidoğlu, 2016: 101).

Kimi durumlarda masalda açılan kapı bir ihanetin habercisi olarak karşımıza çıkar. Yaşanacak olumsuz durumlar bu kapıların açılmasıyla başlar ve kapılar ihanete açılır. “Padişahın Üç Kızı” masalında padişahın oğlunun sevdiği kızı bulmak için yaşadığı maceralar anlatılır. Masalın bir bölümünde sevdiği kızı kurtarmak isteyen genç, Gül Sinan’ın kapısına gelir. Gül Sinan’ın hikâyesini dinler, Gül Sinan karısından şüphelenir ve takip eder. Bir gece karısının çadır kapısından girip kendisini bir Arapla aldattığını görür (Seyidoğlu, 2016: 258). Burada açılan çadır kapısı ihanete açılan kapı görünümünde karşımıza çıkar. “Terzi Kızı” masalında ise padişah oğlunun terzi kızından kurtulmak için onu padişahın kızlarıyla gezmeye göndermesi ve terzi kızının kırk haramilere hizmet eden Cüce Tahir’le tanışmasıyla cereyan eden olaylar anlatılır (Seyidoğlu, 2016: 282). Tahir adlı bu cücenin kapısına gider ve her defasında Tahir’i zor durumda bırakıp onun güvenine ihanet eder. Tahir’in kapıyı her açışı, kızın ihanetinin başlangıcı olur ve Tahir bunu bilerek kapıyı açar. Yine terzi kızı, kırk kızı kandırıp kırk haraminin olduğu kapıya getirir ve her bir harami bir kızı alır. Sonra kırk kapıyı çalıp kırk haramileri kandırıp kızları alıp gider.

Erzurum masallarında sadece kapı değil, kapı arkası ve önünün de masallarda işlevsel olarak sıkça kullanıldığı görülmektedir. “Padişahın Üç Kızı” masalında kapı arkasında saklanan kahraman kendini bu şekilde olumsuz durumdan korur (Seyidoğlu, 2016: 161), “Nar Tanesi I” masalında kız, kapı arkasına saklanarak kendisini haramilerden gizler (Seyidoğlu, 2016: 144), “Sırma Saç” masalında kız kapı arkasından gizlice bakar, padişah kızı görür ve evlenmeye karar verir. Kapı arkası kızın bahtını bulmasına vesile olur (Seyidoğlu, 2016: 214), “Hasan Çelebi” masalında da kapı arkasının korunmak için kullanıldığını görürüz (Seyidoğlu, 2016: 41). “Beybörek” de kapı arkasına saklanıp gizlice dinler ve öğrendikleri devî alt etmesini sağlar (Seyidoğlu, 2016: 76). “Uçkur Terleten” masalında padişah oğluna yapılan kötülüklerin hesabını sormak için kapı arkasında bekler (Seyidoğlu, 2016: 255). “Dal

Boylu Dal Yusuf” masalında padişah, kızının derdini anlamak için kapı önünde konuşulanları dinler, böylece sorunu öğrenip çözüm arar (Seyidoğlu, 2016: 301) ve masaldaki olaylar gelişir.

Bünyesinde olağanüstülükleri barındıran masal ülkesinde, dikkat çeken unsurlardan biri de gizemli kapılardır. Bu kapılar açıldığında gizemli bir varlık, olay ya da kişiyle karşılaşılır. “Leylek II” masalında anahtarın ardından açılan kapı geleceği gösteren gizemli bir kapı olarak karşımıza çıkar (Seyidoğlu, 2016: 28). “Sırma Saç” masalında ise minder altındaki gizemli kapı açıldığında içinden güzel bir kız çıkar (Seyidoğlu, 2016: 216). “Uyuyan Delikanlı” masalında ise sihirli kapı kendini açacak birini bekliyordur (Seyidoğlu, 2016: 95). Kız gizemli kapıyı açarak bir bilinmezliğe girer ve kapı kızın üzerine kapanır, böylece masaldaki olaylar da gelişmeye başlar. “Muradına Eremeyen Dilber II” masalında konuşan gizemli kapı kızın durumunu anlatır ve padişah oğlu aradığı kızı bulur (Seyidoğlu, 2016: 183). “Ahmet Şah” masalında kırkıncı odanın gizemli kapısının açılmasıyla içeriden kırk güzel çıkar (Seyidoğlu, 2016: 230).

“Nar Tanesi II” masalında aynanın saklı olduğu gizemli ve kilitli kapı kız tarafından açıldığında masalın seyri değişir (Seyidoğlu, 2016: 151). “Bengiboz” masalında kahramanın, yardımcısı olacak atın saklı olduğu demir kapıyı bulması ile olaylar başlar (Seyidoğlu, 2016: 64). “Tembel Ahmet” masalında kapının ardındaki gizemli bahçede dev tarafından kaçırılan genci bulur ve kurtarır (Seyidoğlu, 2016: 250).

Bazen de açılan ya da kapatılan kapılar masal kahramanımıza talih olarak geri döner. “Muradına Eremeyen Dilber I” masalında kadının üzerine hamam kapılarının kapatılması ve kadının burada perilerin yardımıyla doğum yaptıktan sonra bahtının değiştiğini ve zenginleştiğini görürüz (Seyidoğlu, 2016: 176).

Masallarda kapının olumsuzluktan kaçış için bir araç olduğunu da görürüz. “Keloğlan” masalında, hileleriyle ortalığı karıştıran Keloğlan başına bir şey gelmesin diye kapıyı açıp kaçır (Seyidoğlu, 2016: 361). “Tembel Ahmet” masalında padişah kızının hışmından korkan kahramanımız, bundan korunmak için kapıya doğru fırlar (Seyidoğlu, 2016: 249). “Hoca Kadı İmam” masalında kahramanlarımız yanmaktan kurtulmak için çırılçıplak kapıya koşarlar ve kapıyı açıp dışarı çıkarlar (Seyidoğlu, 2016: 346).

Sonuç

Anonim halk edebiyatının yaygın türlerinden olan masallar, bünyesinde olağanüstülükleri barındırır ve dinleyicilerini farklı dünyalara yolculuğa çıkarırlar. Masallarda gerçek hayatta mümkün olmayan her şey mümkündür. Öyle ki bu yönüyle hayal gücünü zorlar ve hatta insanı hayal gücünün ötesine taşır. Masallarda zaman ve mekân belirsizdir, iyiler daima kazanır, kötüler kaybeder. Masal kahramanları güç işleri başarmaya çalışırken olumsuzluklarla karşılaşsa da kendine daima bir yardımcı bulur. Masal üzerine pek çok tanım yapılmış olsa da olağanüstülükleri barındırdığı ortak kabuldür.

Ayrıca masallar doğup geliştikleri toplumlarda, bu toplumların kültürüyle beslenir. Bunlardan biri de Bilge Seyidoğlu tarafından derlenen ve edebiyatımıza kazandırılan Erzurum masallardır.

Masallarda yer alan çeşitli unsurlara baktığımızda masalın kimi bölümlerinde birtakım işlevler yüklendikleri görülür. Bunlardan biri de kapılardır. Masalların sihirli dünyasında kapılar bir mekân unsuru olarak oldukça geniş bir yelpazede kullanılır. Masalın başında açılan bir kapı masalın başlamasını sağlarken, masalın sonunda ise mutlu sonla bitmesine ve olayların çözülmesine vesile olur. Dışarıyla içeri arasında bağ kuran ve sınır olan kapı kötülüklerden kahramanı muhafaza eder. Kimi durumlarda ise içerideki olumsuz durumlardan kurtulmaya kapılar aracı olur. Masalların büyüdü ikliminde kapılar, ardında gizemleri de barındırır; açılan kapının ardında dünyalar güzeli bir peri kızı ya da devin elinde esir kalmış biri karşımıza çıkabilmektedir. Yine masallarda açılan kapılar ihanetin başlangıcı ya da yeni bir hayatın başlangıcı olarak karşımıza çıkabilir. Kahraman kapının arkasında konuşmaları dinleyip gerçekleri öğrenir ya da örümcek ağı bağlamış bir kapı gördüğünde uzun zamandır kapının açılmadığını idrak eder. Masalların sınırsız atmosferinde, kapılar da kendilerine sınırsız işlevler bulmuşlardır.

Kaynakça

Başaran, C. B; Erol Çalışkan, Ş. S. (2017). “Vladimir Propp’un Biçimbilimsel Yaklaşımından Hareketle Yozgat’tan Derlenmiş ‘Ercin Masalı’ Üzerine Bir İnceleme”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(50), 49-55.

Boratav, P. N. (1982). *Folklor ve Edebiyat*. İstanbul: Adam Yayınları.

Çetin. İ. (2019). *Türk Halk Edebiyatı-Genel Bilgiler*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları.

Çimen, B. (2019). *Erzurum Masallarında Olağanüstü Güçler ve İşlevleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul.

Erol Çalışkan, Ş. S.; Yeşilyurt, N. (2019). “Anadolu Sahası Hayvan Masallarında Yardımcı Kahraman: Kuşlar”. *VI. Yıldız Sosyal Bilimler Kongresi, 12-13 Aralık 2019*. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tam Metin Bildiri Kitabı, İstanbul, 1486-1491.

Gümüş, İ. (2017). *Türk Masalları ve Max Lüthi Yöntemi*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.

Günay, U. (1992). *Türk Dünyası El Kitabı*. Ankara: TKAE Yayınları.

Güncel Türkçe Sözlük (2023). <https://sozluk.gov.tr/>. [Erişim Tarihi: 01.06.2023].

Güney, E. C. (1971). *Folklor ve Halk Edebiyatı*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.

Kabak, T. (2018). *Rize Halk Kültürü-Sözlü Kültür*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Rayman, H. (2010). *Halk Edebiyatı Türleri “Fıkra-Masal-Halk Hikâyeleri-Mitoloji-Efsane*. Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları.

Sakaoğlu, S. (2012). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Seyidoğlu, B. (2016). *Erzurum Masalları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tezel, N. (2013). *Türk Masalları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Tursun, F. K. (2022). *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Balıkesir.

SIRBİSTAN MİMARİSİNDE KENT KÜLTÜRÜ AÇISINDAN ŞEHİR KAPILARI VE EŞİK

Özge Nur ÜNAL¹

Giriş

Tarihi dönemde farklı uygarlık ve medeniyetlere ev sahipliği yapmış Balkan ülkelerinden biri olan Sırbistan, 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı etkisinde varlığını sürdürmüştür. Balkan coğrafyası tarih boyunca Avrupa ile Doğunun koridorunda yer alan; ticaret, kültür köprüsünü kuran, varlığını Osmanlı İmparatorluğu'nun idaresi altında onanmış; imparatorluk dağıldıktan sonra dönemin siyasi ve sosyal şartlarıyla farklı yöneticilerin idaresinde sürdürmüş geniş kültür yelpazesine sahip bir coğrafyadır. Hükmi altında olduğu devletlerin kültürlerinden, toplumsal ve siyasi yapısından etkilenen Balkanlardaki kültürel varlık, birçok milletin özelliklerini tezahür eden bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu döneminde Türk-İslam kültürünün önemli kollarından biri olan Balkanlar'da yer alan tarihi, kültürel, sosyal dinamiklerin incelenmesi ortak mirasımızın korunması ve aktarılması adına mühim bir meseledir. Kültürel mimarisinde Osmanlı, Barok ve Bizans mimarisi izlerine rastladığımız Sırbistan coğrafyasında dikkat çeken ilk unsur şehrin genelindeki tarihi-kültürel yapının korunmuş olmasıdır. 1459-1878 yılları arasında Osmanlı hâkimiyetinde olan Belgrad'da yer alan kaleler şehrin sık sık fetihlerle mücadele ettiğini gösteren şehrin gerdanındaki incileri hüviyetindedir.

Birey kendi kimliğini mekân içerisinde tanımlar, her mekânın kendi kimliği ve ruhu vardır. Böylece insan kendini oraya ait hisseder ve mekân, kentin ruhuyla kolektif ve bireysel kimlik kazanır. Kent kimliklerinin oluşmasındaki etkenlere, şehre ve kültürel kimliklerine ait özelliklere mimari yapılar üzerinden rastlamak mümkündür. Araştırmamızın kapsamında yer alan kültür tarihinin sac ayaklarından mimari yapılarıdaki şehir kapıları Belgrad ve Novi Sad şehirleri bağlamında incelenecektir. Çalışmanın örneklem alanı kapılar çerçevesinde olacaktır.

İnsanoğlunun barınma ihtiyacının ortaya çıkmasıyla iç ve dış mekân olarak ev, tarihin çeşitli dönemlerindeki uygarlıklarda kültür ve medeniyete bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Türkçe Sözlük'te “*Bir yere girip çıkarken geçilen ve açılıp kapanma düzeni olan duvar veya bölme açıklığı*” anlamına gelen kapı, iç mekân ile dış mekânı ayıran geçiş konumundaki unsurdur. Açılır kapanır, iki kanatlı, döner, sürgülü biçimleriyle var olan kapılar geçmişten günümüze mimaride kültürün aynası konumunda yer almaktadır. “*Mekâna girişte karşılayıcı olması ve aynı zamanda simgesel nitelikte bir yapı ögesidir*” (Özen, 2017: 227). Eski dönemlerde mesken girişlerinin savunma gereksinimi nedeniyle

¹ Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: unalozgenur57@gmail.com, Orcid: 0000-0003-3359-2199.

oldukça küçük yapıldığı bilinmektedir. Zaman içinde giriş kapıları önem kazanarak hem gösteriş hem de statü belirtisi konumuna ulaşmıştır (Dırık, 2022: 124). Kapılar süslemeleri ve kendilerine has özellikleriyle bir döneme ait terakkiyi yansıtabilmektedir. Adeta heykel ve resim gibi düşünülerek tefekkür dünyası kapılar üzerinden aksettirilmeye çalışılmıştır. Azizlerin, imparatorluğun ve tarihin ihtişamını, gücünü göstermek için kapılar inanç ve mimari bağlamında çok önem taşımaktadır. Kapıların bu özellikleriyle inanç sistemlerini yansıttığı düşünülmektedir. Süslemeleriyle her biri farklı mimari üslubun ve geleneğin terkinbinde kültürün taşıyıcısı konumunda yer almaktadır.

Süslemelerdeki işlemler genelde oyma şeklinde uygulanmaktadır. Kapıların üzerinde oymalar, motifler, delik, tokmak ve zil yer almaktadır. Sırbistan mimarisinde kapılarda genellikle aslan, kaplan, kadın, bebek ve melek figürleri kullanılmıştır. Bu sembollerin anlamlarına baktığımızda şehrin tarihine ve inancına uygun olarak yaptığı mücadeleler ve uğradığı işgaller sonucunda belirgin şekilde aslan ve kaplan figürünü kullandığını anlayabilmekteyiz. *“Arslan, kartal, yılan ve ejderha gibi hayvanlar kullanıldıkları yere göre bazen güneş aydınlık, bazen hükümdarlık, bazen de ölüm sonrası yaşam ve cenneti sembol olarak yer almıştır. Bu sembollerin meskenlerin kapı ve kapı tokmaklarında figüratif şekilde kullanıldıkları görülür”* (Gül, 2021: 4). Kapı ve tokmaklar ailenin sosyal ve kültürel kimliğine dair bizlere ipuçları vermektedir. Vahşi yaşama dair sembollerin seçilmesi apartmanlar ve tarihi binalar açısından aileleri ve tarihi korumaya yönelik içgüdüsel ve sembolik anlam taşımaktadır. *“Aslan; savaş, zafer, iyinin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret simgesi olmuştur”* (Çoruhlu, 2020: 269). Milletlerin sosyal ve bireysel yaşamında tercih ettiği semboller tefekkür ve his dünyasından izler taşıırken insan ve hayvan figürlerinin yer aldığı Sırp mimarisindeki kapılarda güç, kudret, zenginlik, saltanat, Tanrı gibi kavram ve manalara dikkat çekilir. Bebek ve kadın figürleri devlet binaları ve müzelerin kapı üstlerinde, pervazlarında yer almaktadır (Bkz. şekil 1). Anaerki yapının getirdiği inançla, devleti yönetenleri annelerin yetiştirdiği düşüncesi gelişmiş ve Hristiyanlığa mensup bir medeniyette Hz. İsa ve Hz. Meryem, melek ve bebek şeklinde sembolize edilmiştir. Geleneksel mimari, toplumsal ve bireysel hayattan, ihtiyaçlardan doğarak şekillenmiş; bireye ve topluma özgü teferruatlarla bezenmiştir.

Şehrin büyüme ve gelişme gereksinimlerine karşılık olarak inşa edilen süper blokların büyük çoğunluğunun kapıları apartman mimarisine uygun şekilde yapılmıştır. Tek girişli apartmanların kapıları demir doğrama usulü ile yapılarak sürdürülebilirlik ve seri üretim amaçlanmıştır. İşlevsellik açısından malzeme olarak demir ve cam tercih edilmiştir. Kapılar direkt olarak sokağa açılmaktadır. Şehrin tarihi havasına uymayan tarzda, kültürel anlamdaki radikal dönüşüm soğuk savaş dönemi mimarisine uygun renklerde; eski Slav medeniyetlerini yansıtan dikdörtgen formda modern kapılar inşa edilmiştir. Siyah, kahverengi, gri ve bej tonlarında yapılan binalar ve kapılar insanların çok da renkli olmayan hayatlarına uygun sert, güçlü manzara sağlamaktadır. Malzemenin olduğu gibi ham şekliyle kullanıldığı göze çarpmaktadır. Yeni Belgrad’da inşa edilen çok sayıda bina Brütalist olarak kabul edilmektedir (Buldaç ve Eren, 2022: 10). Brütalist mimarinin hâkim olduğu şehrin genelinde toplu konut ihtiyacına yanıt verecek üslupta binalar inşa edilmiştir. İklim olarak da soğuk bölgelerin renkleri

olduğunu söylemek mümkündür. Gri rengin enerjisiyle karamsar, toplumsal yaşamdan daha çok bireysel yaşamın ön planda olduğu bir yaşam söz konusudur. Etrafta, sokakta, çarşıda görebileceğimiz en renkli yapılar tarihi bölgelerde konuşlandırılmıştır (Bkz. şekil 2).

Kalemeydan-İstanbul Kapısı

Belgrad şehrindeki mimari yapıların düzeni ve yoğunluğu eski Belgrad ve yeni Belgrad olarak tanımlanan bölgelere göre değişmektedir. Eski Belgrad yani *Stari Grad* olarak bilinen bölgede tarihi ve kültürel yapılar daha çok göze çarpmaktadır. Şehrin Tuna ve Sava nehirlerinin kesiştiği noktasında yer alan, yüzünü İstanbul'a; sırtını şehrin geri kalanına yaslayan en önemli yapılardan biri İstanbul Kapısı'dır. Bu yapının ismi kapı olmasının yanı sıra kapı formunda taşlardan örülmüş açıklık şeklinde bırakılarak dış mekân kapı formu yakalanmıştır (Bkz. şekil 3). Kapının üzerinde yer alan çift başlı kartal sembolü güç, kudret ve koruyucu ruhu, doğunun ve batının hâkimiyetini sembolize etmektedir (Kabak ve Köksal, 2021: 113-115). Olumsuz varlıklara karşı iyi ve kudretli olanı simgeleyen kartal devlet hanlığının da sembolüdür. Anadolu Selçuklularında da gördüğümüz çift başlı kartal motifi zafer kazanmanın nişanesidir. Aynı zamanda bireye motivasyon ve güdüleme sağlaması açısından kale ve ev kapılarında yer aldığını söylemek mümkündür. Kaleye giriş bu noktadan yapılmaktadır. Hemen arkasında yer alan saat kulesinin de aynı taşlarla örülmüş açıklık şeklinde bir kapısı vardır (Bkz. şekil 4). İç İstanbul kapısı- *Stambol Gate*, Kapı İstanbul ismiyle anılmaktadır. Kaleye girerken turistlerin uğrak noktası olan bu alan şehri korumak endişesiyle surlarla inşa edilmiştir. Kalemeydan içerisinde yer alan kapılardan biri de Despot kapısıdır. Despot kapısı şehrin en iyi korunmuş alanlarından biridir. Köprü niteliği taşıyan bu alanda köprü ve Osmanlı eseri olan Zindan kapısı birbirine bağlanmaktadır. Taş kemerden örülmüş kapının girişi yuvarlak kemerden ve zırh gibi demirden inşa edilmiştir (Bkz. şekil 5). Kapının iç kısmında muhafız odaları olarak bulunan yer günümüzde savaş dönemlerinden kalma mühimmatların sergilendiği galeri işleviyle varlığını sürdürmektedir (Bkz. şekil 6).

Aziz Sava Kilisesi

2. Ayasofya olarak bilinen, "Belgrad'ın İncisi" tabirini kullanmaktan kaçınamayacağımız Aziz Sava Katedrali, iç ve dış mimarisi ile şehrin en göz alıcı yapılarından biri olma özelliği taşımaktadır. Yapımı yaklaşık 100 yıl süren, fetihler atlatan bu yapı bir Ortodoks mabedi olarak inşa edilmiştir. İç dizaynında tamamıyla gösterişli ve ihtişamlı figürler, tablolar, pitoresk ve oymalar barındıran katedralin dini mahiyet taşıyan en önemli unsurlarından biri kapıları olmaktadır. Selçuklu mimarisinde de sıklıkla karşılaştığımız ahşap kapılardaki oymacılık sanatını Belgrad'da yer alan dini yapılardan en görkemlisi olan Aziz Sava kilisesinin kapısında da görmek mümkündür. Bu yapıyı şahsına münhasır yapan detaylardan biri levhalar halinde kilisenin tüm giriş ve çıkışlarındaki kapılara kutsal mahiyette işlenmiş lafızlardır. Arap alfabesiyle yazılmış satırlardan hareketle yorumladığımız kadarıyla Kutsal Ruhu çağırarak için dua niteliğinde Hz. İsa'ya yakarış içeren sözlerdir (Bkz. şekil 10). İbadet etmek amacıyla kilise kapısından giren insanlar kapının sağ kanadında yer alan levhalardan birini 3 kez öperek giriş

yapmaktadır. Aynı zamanda Türk-İslam kültüründe yer alan üçleme ve kapı eşiğinde beklememek inancıyla Sırp kültüründe de karşılaşmaktayız. Birçok kültür ve dinde bir şekilde varlığını sürdüren üç sayısı, en çok değer atfedilen sayılardan biri olagelmıştır. Şamanizm inancına sahip toplumlar dünyanın gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı gibi üç katmandan oluştuğuna inanmışlardır. Halk arasında da geniş yer edinen üç sayısı, Allah'ın hakkı üçtür gibi deyimlerle vurgulanmıştır. Üç sayısı Hristiyanlıkta ise baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesiyle karşımıza çıkmaktadır (Erol Çalışkan, 2019: 187). Aynı şekilde Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bir sağaltma şekli olarak karşılaştığımız üçlemeler vardır. Ocağa başvuran kişinin hasta gözünün 3 kez küllü su ile silinmesi, 3 cumartesi ocağa gidip bu işlemi yaptırması, mevcut hastalığın iyileşmesi için ocağa en az 3 kez gidilmesi, okunan duanın 3 kez tekrarlanması gibi uygulamalar sıklıkla rastladığımız uygulamalardır (Erol Çalışkan & Çanlı, 2019: 50-70). Ortodoks mimarisine has inşa edilen merkezdeki kapılarda İsa Mesih, Meryem ve kilisenin kutsal azizinin ikonası yer alır. Kapıların yerleştirildiği alınlıklar yuvarlak olarak inşa edilmiştir. Doğrudan katedralin avlusuna açılan kapılardan oluşmaktadır. Kadim geleneği ve inancı sentezleyerek kendine has mimari ve kapı üslubuyla özgün bir örnek teşkil etmektedir. Kapıların ana malzemesi ahşaptan oluşmaktadır. Dış etkenlere maruz kalabilecek konumda olan bu kapıda ahşap malzemenin seçilmesinde dayanıklılık faktörü de etkili olmaktadır. Kapı üzerinde yer alan lafızlar oyma ile yapılmıştır. Lafızlar kare formda çitalar içine yerleştirilmiştir. Kapı kanatlarının çevresi pitoreskler ve resimlerle bezenmiştir. Renk tercihi kahverengiden yana olmaktadır. Dini yapıların çoğunun kapılarında kullanılan renkler kahverengi, siyah, bordo ve gridir. Tarihin çeşitli dönemlerinde birçok tahribata maruz kalan bu katedralin inşası bugün hâlâ tamamlanmak üzere devam etmektedir. Sırp için dini ve tarihi bakımdan önemli olan bu yapının girişindeki dini ifadeler ve estetik manada da 15. yüzyıldan itibaren izler taşıması bir kültür tarihinin adeta mimariye aksetmesidir. Kapıların üzerinde yer alan mozaikler İsa, Meryem ve Aziz Sava'ya aittir (Bkz. şekil 8-9-10).

Meryem'in Adı Kilisesi

Sırp kültüründeki diğer önemli dini yapılardan biri de Novi Sad şehrindeki Meryem'in Adı olarak bilinen *Crkva imena Marijinog* kilisesidir. Şehrin meydanında yer alan bu dini yapı en görkemli haliyle turistleri karşılamaktadır. Özgürlük meydanında yer alan bu kilise Avusturya-Macaristan imparatorluğunun şehre armağanı olarak inşa edilmiştir. Katolik kilisesi olması nedeniyle birçok ziyaretçi ağırlamaktadır. Bačka bölgesinin en yüksek inşası olan bu yapının mimarisine baktığımızda diğer kiliselerden ziyade neo-gotik mimariye sahip olduğu göze çarpmaktadır. Üçgen alınlıklı kapı girişine sahip olan kilisenin tavanı yüksek ve yan nefleri açık biçimde kapıdan ayrılmıştır. (Bkz. şekil 12-13).

Bayraklı Camii

Sırpça'ya "*Bajrakli dzamija*" olarak Türkçeden geçen, 1575 yılında yapımı tamamlanmış; şehrin ibadete açık tek camisi olan Bayraklı Cami diğer Müslüman yapılarından farklı olarak kesme

taştan sekizgen mimari ile inşa edilmiştir. Minaresindeki İslamiyet'i simgeleyen yeşil bayraktan dolayı Bayraklı Cami ismiyle anılan caminin inşasında etkileyici bir üslup söz konusu değildir. *“Pencereler dikdörtgen olması gerekirken sivri kemerli yapılmış ve esas cümle kapısına çok ters düşen yuvarlak kemerli bir kapı açılmıştır”* (Eyice, 1992: 254). Şehrin geneline hâkim Hristiyan nüfus yoğunluğuna rağmen yüzde üç kadar Müslüman nüfus yaşamaktadır. Kentin rutininde cami cemaatinde bir yoğunluk söz konusu olmazken Cuma ve Bayram namazları vaktinde yoğunluk olduğu tespit edilmiştir. Caminin kapısında kullanılan malzeme yine dini yapıların büyük çoğunluğundaki ahşaptır. Kahverengi kapı kare formda yuvarlak kemer altına inşa edilmiştir. Kapının her iki kanadında üçgen detaylar yer almaktadır. (Bkz. şekil 14).

Sonuç

Sırbistan mimarisinin geneline bakıldığında şehrin eski ve yeni olarak isimlendirilen bölgelerinde yapılar değişmektedir. Çalışmamızın örneklem alanını oluşturan Eski Belgrad, Yeni Belgrad ve Novi Sad şehirlerinde mimariden hareketle ulusal ve yerel değerleri görebilmek mümkündür. Sembolik olarak birçok etkenden oluşan kültür unsurları mimari elemanlarından kapılar semgesel anlamda da kültürün yapı taşlarından biridir. Şehrin tarihinde nirengi noktası olan kapılar Sırbistan adına mühim bir yer tutmaktadır. Kaleleri korumak, şehri muhafaza etmek amacıyla pek çok kapı tarihi açıdan kutsal ve hayati bir öneme sahiptir. Dini yapılarda, tarihi unsurlarda, apartman girişlerinde kullanılan kapılar madde-malzeme, inşa ve yapısal olarak değişiklik göstermektedir. Bu bağlamda ülkede yer alan kapılar ve kapıların üzerinde yer alan figürlerin simgeledikleri kültür tarihini semboller üzerinden okumak önem teşkil etmektedir. Apartman mimarisinde gerçek anlamda yalnızca giriş-çıkışı sağlamak adına yapılmış olan kapılar dini ve tarihi yapılarda sembolik anlamlarıyla öne çıkmaktadır. Kaleler ve surlarda inşa edilen kapılar dış görünüş olarak güçlü, kudretli ve ihtişamlı şekilde kültürü temsil etmek; malzeme seçimi dayanıklı ve darbelere karşı dirayetli olmak amacıyla inşa edilmiştir. Apartman kapıları, bloklar Brütalist mimarinin etkisinde demirden, sade ve basit malzeme ile inşa edilmiştir.

Sırbistan sahasında Türklerin izleri kolay kolay silinecek nitelikte değildir. Efsaneye göre Tuna ve Sava'nın kesiştiği yerde nehrin altında Türk hükümdarı Attila'nın da mezarı yer almaktadır. Osmanlı ve Türk mirası diğer yapıların, sembollerin, tarihinin doğal dokusunun gelecek kuşaklara aktarılması açısından muhafaza edilmesi Sırbistan ve Türk kültürü adına önem arz etmektedir.



Şekil 1: Melek Figürlü Kapı



Şekil 2: Sokağa Açılan Kapı



Şekil 3: Kalemeydan Kapısı



Şekil 4: Saat Kapısı



Şekil 5: Despot Kapısı



Şekil 6: Muhafız Kapısı



Şekil 7: Aziz Sava Kilisesi Kapısı



Şekil 8: Aziz Sava Katedrali Sol Giriş Kapısı Detay



Şekil 9: Aziz Sava Katedrali Giriş Kapıları



Şekil 10: Hz. İsa'ya Yakarış İçeren Kutsal Sözler



Şekil 11: Aziz Sava Katedrali İç Görüntüsü



Şekil 12: Meryem'in Adı Kilisesi



Şekil 12: Üçgen Alınlıklı Meryem'in Adı kilisesi



Şekil 13: Bayraklı Camii

Kaynaklar

Buldaç M., Eren G. H. (2022). “Kent Kimliği Üzerinden Brütalist Mimarlığın Okunması: Yeni Belgrad Süper Blokları”. *Tykhe*, 7(13), 347-370.

Çoruhlu, Y. (2020). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Dırık, A. (2022). “Geleneksel Ürgüp Evlerinde Giriş Kapıları Üzerine Bir Tipoloji Çalışması”. *Mimarlık ve Yaşam Dergisi*, 7(1), 123-142.

Erol Çalışkan, Ş. S. (2019). “Alpamış Destanında Sayıların Anlamları ve Değerlendirilmesi Üzerine Bir İnceleme”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (14), 183-197.

Erol Çalışkan, Ş. S.; Çanlı, E. (2019). “Manisa-Selendi İlçesinde Sağaltma Ocakları”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(25), 50-70.

Eyice, S. (1992). “Bayraklı Cami”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5.Cilt.

Gül, Y. (2021). “Kapıda Kim Var? (Anadolu Kapı Tokmakları ve Çağdaş Seramik Sanatı ile Kişisel Yorumlar)”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(1), 1-14.

Kabak, T. ve Köksal, F. (2021). *Yazılı Kaynaklar ve Anlatılar Işığında Türk Mitolojisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Özen, H. (2017). “Halk Bilgisinin Mimariye Dönük Temsilleri”. *Halk Bilimi El Kitabı*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 219-237.

URL1:<https://www.google.com/maps/place/Bayraklı%C4%B1+Camii/@44.8220312,20.4573455,44a,52.3y,90t/data=!3m8!1e2!3m6!1sAF1QipNJOWWyIkr6LhT-HrM60V2Fk2GJb2Df41gzu41Z!2e10!3e12!6shttps:%2F%2Fh5.googleusercontent.com%2Fp%2FAF1QipNJOWWyIkr6LhT-HrM60V2Fk2GJb2Df41gzu41Z%3Dw203-h360-kno!7i2268!8i4032!4m23!1m15!4m14!1m5!1m1!1s0x475a654b02d31db1:0xba132f931fab7428!2m2!1d20.4572728!2d44.8219916!1m6!1m2!1s0x475a654b02d31db1:0xba132f931fab7428!2sBayraklı%C4%B1+Camii,+GospodarJevremova+11,+Beograd+105402,+S%C4%B1rbistan!2m2!1d20.4572728!2d44.8219916!3e3!3m6!1s0x475a654b02d31db1:0xba132f931fab7428!8m2!3d44.8220312!4d20.4573455!10e5!16zL20vMDJuMDdk?entry=ttu> adresinden 26 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KAPI VE EŞİK CİNİ

SümeYra DURU*

Giriş

Halk inanışları, muhteva ve önemleri açısından halk biliminin inceleme alanı içerisinde yer almaktadır. Halk inanışları genel olarak insanın inanma davranışının bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve halk tarafından kutsallığı kabul edilmiştir. İnanışlar sözlü kültür ile aktarılmıştır. Nesilden nesile aktarıldıkça kökleşmiş, yerleri sağlamlaşmıştır. Bu konuda Pertev Naili Boratav inanışların; efsane, masal, atasözü, hikâyeler, türküler, destanlar gibi halk edebiyatı türleri yolu ile aktarıldığını belirtir (2012: 15).

İnsanoğlu yüzyıllardan beri pek çok şeye inanma ihtiyacı duymuştur ve inandığı şeyin mantıklı olup olmamasını önemsememiştir. O gördüğüne, duyduğuna, yetişme süresince çevresinden edindiği halk kültürüne bağlı kalarak ve inancından ödün vermeksizin sadece inanmıştır (Yardımcı, 1993: 279). İnsanın var olma süreciyle birlikte doğaüstü varlıklar da beraberinde gelmiştir. Doğaüstü varlıklar düşüncesi hiç şüphesiz “cin” kavramını da akıllara getirmektedir. Tüm dünya kültürlerinde olduğu gibi Türk kültüründe de insanlardan başka ve doğaüstü özelliklere sahip varlıkların yaşadığına inanılır. Bu inanış mitolojik dönemden günümüze kadar gelmiştir (Kabak ve Köksal, 2021: 4-5).

Gözle görülmeyen, insanlarla aynı dünyayı paylaştığına inanılan, kimi zaman iyi kimi zaman kötü olarak tanımlanan ve genel olarak “cin” olarak adlandırılan varlıkları, en eski Mezopotamya kültürlerinden Amerikan yerlilerine kadar tüm dünya halklarında görmek mümkündür (Örnek, 2014: 49). Paleolitik dönemden günümüze kadar insanlar evrende kendilerinin dışında da bir takım varlıkların olduğuna inanmışlardır. Semitik topluluklara göre bu varlıklar cin/cinlerdir (Güngör ve Köylü, 2014: 70).

Türk halk bilimindeki sözlü anlatımlar içinde olağanüstü özellikler taşıyan ve gizli güçlere sahip olduğu düşünülen varlıklarla ilgili inanç ve uygulamalar mevcuttur (Duvarcı, 2005: 125). İslamiyet öncesi Türk kültürünün çeşitli dönemlerinde yer ve su ruhları olarak adlandırılan doğaüstü varlıklar İslamiyet’in kabulünden sonra Kur’an-ı Kerim’in onaylamasıyla birlikte cin ve cinliler olarak adlandırılmıştır (Duvarcı, 2005: 125; Çobanoğlu, 2003: 131).

İslam literatüründe göze görünmeyen varlık tasavvuru olan “cin”, kelime anlamı olarak “örtülü”, “gizli olan” anlamındadır. Duyularla idrak edilemeyen ve insanlardaki gibi şuur ile iradeye sahip olan olağanüstü bir varlık olarak karşımıza çıkmıştır. Türk Dünyasında en eski devirlerden itibaren “cin” ve benzeri varlıklara inanıldığı görülür. Şamanist dönemde “iye” olan bu varlıklar, İslamiyet ile tek isim altında “cin” olarak anılmaya başlamıştır (Yeşil, 2010: 20).

Türk halk inanışlarında cinlerin küçük ve görünmeyen varlıklar olduğuna ve başka bir insanın, hayvanın veya bir nesnenin kılığına büründüklerine inanılır. Metamorfoz en bilinen özellikleridir. Her an kılık değiştirip kedi, köpek (özellikle siyah ve beneksiz), yılan, horoz, tavuk, deve, keçi, tavşan, tay, tilki, örümcek gibi hayvan, hayvanla insan arası bir yaratık, kefenli ölü, gelin, uzun saçlı, beyaz sakallı bir yaşlı evliya şekillerine girebilirler. Bazen ayakları ve kolları geriye doğru ters olup anormal derecede büyük ve çirkin yaratıklar olarak görünürler (Karadeniz, 1968: 5).

Bu doğaüstü varlıkların tekin olmayan ıssız yerlerde yaşadıkları halk arasında söylenegelmiştir. Halk inanışlarında cinlerden korunmanın en önemli yöntemi onlara saygısızlık yapmamak ve yaşadıklarına inanılan yerlerde onları rahatsız etmemektir. Bu yerler tekinsiz yerler olarak geçmektedir. Görünmeyen bu varlıkların yaşadıkları yerler arasında açtaki tuvaletler, çöplükler, ulu ağaçların

* Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, suneyra0629@gmail.com

dipleri, ormanlar, saçak altları, bulaşık sularının birikintileri, izbe, ürkütücü, korkunç yerler, mezarlıklar, ıssız dere yatakları, terkedilmiş değirmenler, küllükler, kuyu başları, pınar kenarları, nehir yatakları, denizlerin kirli bölgeleri, göl kenarları, bataklıklar, çeşme önleri, mağaralar, büyük terkedilmiş evler, köşkler, kale ve saray harabeleri, hamamlar, samanlıklar, ahırlar, evlerin eşikleri, ekmek kırıntılarının döküldükleri yerler, oturulmayan kimsenin olmadığı bölgeler sayılabilir (Boratav, 1984: 89). Örneğin Kuzey Makedonya Türkleri arasındaki inanışa göre gece on ikiye beş kala ve beş geçe dışarıya çıkılmaz, bu saatlerde dışarıda dolaşılmaz, özellikle çöplükten geçilmez. Çünkü buralarda cinlerin olduğuna inanılır (Erol, 2012: 165). Doğu Karadeniz bölgesinde ölü çıkan evde hayvan dolaşmasına izin verilmez; çünkü cinlerin o evi basacağına inanılır (Kabak, 2018: 176).

Yöreden yöreye değişen şekil ve isimlerle anılırlar. Bu varlıklara Anadolu’da yerine göre; cin, ecinni, cadı, peri, şeytan, üç harfli, iyi saatte olsunlar, pir (evin piri), sahip (evin, koyunların sahibi), bekçi (evin, koyunların bekçisi), mekir, ferişte, ferîştah gibi isimler verilmiştir (Bayrı, 1972: 199).

Hem Kur’an-ı Kerim’de hem de hadislerde cinlerin varlığını kanıtlayan pek çok delil bulunmuştur. Türk halk inanışlarına göre cinler bazen iyi, bazen kötüdürler. Onların yapamayacağı hiçbir şey yoktur ve kızdırılmamaları gereklidir. Bu doğüstü varlıkların erkek ve kadın cinsleri vardır. Evlenip çoluk çocuğa karışırlar. Çocuklarını da kendilerinden olan varlıklar doğurtur. Hatta bazı güç doğumları da insan ebeleri kandırıp kaçırarak yaptırırlar (Taner, 1983: 12).

Tabiat üstü varlıkların iyileri, kötülere, hayırlıları, hayırsızları, dindarları hatta evliyalı vardı. Hayırsız olanları evlerin daha çok eşik, ocak başı, merdiven altı gibi yerlerini mesken edinirler. Bazen varlıklarını kilitli kapıları açmak, eşyaların yerlerini değiştirmek gibi çeşitli şekillerde belli ederler. Halk bu gibi yerlere tekin değil der. Burada yaşayan, göze görünmeyen varlıkların insanı çarpacağına, ağzını, yüzünü egeceğine inanılır (Balcıoğlu, 1952: 555). İnsanların cinlerden korkma sebepleri içerisindeki en önemli husus cinlerin musallat olması veya çapmasıdır. Tek tanrılı dinlerde de olduğu gibi eski dönemlerden beri cinlerin insanları çarptıklarına inanılmıştır. Tabiatüstü varlıkların, cinlerin insana verdiği zararlar; çarpılmak, uğramak, erişmek, karışmak, dokunmak, ilişmek gibi kelimelerle adlandırılır. Eskiden bazı Türk boyları cin çarpmasına “kovuç” veya “kovuz” demiştir (Kaşgarlı, 1986: 163). Bu inanma da batıl inanç ve hurafelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Türk Kültüründe Kapı ve Eşik Cini

Her istedikleri yerde gezebilen cinler ve periler yalnız cami, türbe gibi mukaddes yerlere giremezler, Kur’an-ı Kerim okunan yerde duramazlar. Cinlerin ve perilerin en çok bulundukları yerler mezarlıklar, viraneler, harap ve metruk binalar, hamamlar, süprütülükler, تنها ve kirli yerlerdir. Ayrıca deniz, göl, nehir kenarları, mağaralar, dağ başları da cin ve perilerin yaşadıkları yerler arasında sayılır (Bayrı, 1972: 194). Değirmenler de cinlerin meskenleridir (Kalafat, 2009: 57). Eşik özellikle cinlerin en çok uğradığı yerdir. Kimse eşiğe oturmaya izinli değildir. Oturanların ya kendisi hastalanır ya da ev halkının ve o eşiğin üzerinden geçirilen gelinin başına belalar gelir (Westermarck, 1962: 4).

Eşik ile ilgili halk inanışlarına değinmeden önce eşik kavramını değerlendirmek yerinde olacaktır. Eşik, kapı girişine yerleşmiş olan alçak veya yüksek basamaktır. Eşik, kapı önünde bulunan alçak basamak, başlangıç, olay başlangıcı, kapı çerçevesi, kapının yanı, çukurları ayıran tümsek, tepkinin ortaya çıkmasındaki fizyolojik veya ruhsal nokta, dış, evin dışı, ev kapısı, çadır girişi, avlu kapısı, kapı ağzı gibi anlamlarda Türkçenin çeşitli lehçe ve ağızlarında kullanılmıştır (Atmaca ve Adzhumerova, 2010: 27). Kapı basamağı, bir şeyin başlangıç yeri, sınırı anlamına gelir. Türk kültüründe evin dışarıdan ayrılan ilk ve en önemli sınırdır. Eşiğin baht ve talihle de ilgisi vardır. Çünkü eşik aynı zamanda iki farklı âlemi simgeleyen esrareniz bir sınır gibidir (Karakurt, 2010: 142).

Eşik, mekândakini ve mekân dışındakini bir araya getirerek etkileşimi başlatır. Şayet bu karşılaşma beklenen birine ait ise bu noktada eşik mutluluğun ve memnuniyetin mekânı olur. Eşik aynı

zamanda ayrılmanın, uğurlamanın, vedanın mekânıdır. Üzüntü ve ağlama da eşikte olur (Gökçen, 2019: 130).

Türk kültüründe kapı ve eşik mekân bütünlüğünü sağlayan, koruyucu fonksiyon gözetken ve dışarıyla-içeri, kutsalla-kutsal olmayan, aileyle-aileden olmayan arasındaki sınırı belirleyen bir geçiş mekânı olarak karşımıza çıkmıştır. Mekânların kapı ve eşik alanı hem saygı duyulan hem de çekinilip korkulan yerler olmuştur. Türk kültüründe kendisine yer verilen kapı ve eşik ile ilgili birçok inanç ve uygulama mevcuttur.

Mekânların kapı ve eşik kısmı Türklerin idrak ve inanç kapsamlarında çeşitli anlamların yüklendiği bir nokta olmuştur. Mekânın sınırının bizzat kapı ve eşik olduğu ifade edilmiştir. Evin giriş noktası yani 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-yabani, canlı-ölü dünyası arasındaki sınır bölgesidir (Lvova ve diğerleri, 2013: 78-79). İki farklı dünyanın sınırı olan eşik aracılığıyla kutsal dünyaya geçiş sağlanır ve bu geçiş paradoksal bir nokta olmuştur. İnsanların barınma mekânlarının eşiklerine yüklediği ayinsel işlev, eşiği önemli bir hale getirmiştir.

“Mekânlar, nesneler, ağaçlar ve dağlar gibi çeşitli unsurlardan hareketle aitliği vurgulanan ve sahiplik işlevini ‘ruh’ ve ‘iye’ vasıtasıyla öne çıkarılan bir tasavvur söz konusudur” (Tursun, 2022: 131). Altay geleneklerinde kapı (eşik) iyisi görünmezdir fakat kendi varlığını ani gürültüyle bildirir. Kötü ruhlar, kedi gibi miyavlarlar, baykuş şeklinde öterler veya başka sesler çıkarabilirler (Lvova ve diğerleri, 2013: 164). Türk kültüründe ev iyeleri inancı, evin kutsal bir merkez olarak kabul edilmesi etrafında şekillenmiştir. Türklerde ev iyisi olarak kaşımıza çıkan mitolojik iye zamanla İslami bir özellik kazanarak yapısına bazı eklemeler yapmıştır. Bu varlık eşik cini veya eşiği koruyan cin inancına dönüşerek eski inanç sistemiyle medeniyet sistemini harmanlamıştır (Bayat, 2007: 270). İslami özellik kazanmasıyla birlikte bu tip mekânlardan sayılan eşiğin ve eşikte bulunan iyelerin tekin olmaması inancı cin inancına dönüşmüş, kapı ve eşikler kötü ev ruhlarının mekânı olarak görülmüştür.

Ev, eşik ve kapı tanrısı tarafından korunan bir barınak olarak bir mikrokozmostur, bir tapınaktır (Roux, 1994: 187). Kapı yarı açık bir kozmostur ve eşikte kutsallığa neden olan bir tanrı vardır (Bachelard, 2014: 235). Evlerin eşikleri, evin bekçisi işlevi olan doğaüstü varlıkların durağı sayılmıştır (Boratav, 1984: 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 adeta bir tabudur (Arpacı, 2012: 92-95). Eşiğin koruyucu ve kutsal bir görevi mevcuttur. *“Eski Türklerde eşik de mukaddesti. Yabancı bir adam eşiğe basarsa çarpılırdı. Evlerin taarruzdan masuniyeti eşiklerin bu kutsiyetinde dinî bir müeyyide bulmuştu.”* (Gökalp, 2015: 301).

Türk mitolojisinde kutsal kabul edilen kapıların gökte olduğu düşünülmüştür. Türk mitolojisindeki Gök Tanrı inancı insanla Tanrı arasındaki sınır olarak belirlenmiştir. Tanrı ulaşılmaz ve kutsaldır. Tanrı kapıları, insanlarla Tanrıları ayıran bir sınır olarak kabul edilmiştir. Yakut Türklerine göre Tanrılar, kendilerine sunulan kurbanı sadece mutlak bir sınır olan kapıdan alır (Ögel, 1995: 529-530). 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 (Eliade, 1991: 5-6).

Kapı eşiği çeşitli şekillerde tasavvur edilen ruhların yaşadıkları yer olmaları sebebiyle saygı gösterilen bir yer olmak zorundadır. Eşik yerine yapılan herhangi bir hakaret ya da ayakla çiğneme burada yaşayan ruhlara acı verebilmektedir. Eşikte var olan bu ruh insana benzer olarak gökten iner ve yine göğe döner (Roux, 1994: 34). Ev iyeleri, insana en yakın olan ve insanlarla temasta bulunan koruyucu ruhlar oldukları için kendilerine saygı duyulmasını ister (Bayat, 2007: 267). Aksi halde ev halkını cezalandırarak o evin bereketini alır. Bu iyenin memnun edilmediğinde hastalıklara neden olabileceğine inanılmıştır (Beydili, 2003: 482). Altay inançlarına göre eşik iyisi, çok sinirlidir ve onu

daha da sinirlendirmemek için eşiğe oturulmaz. Ondan gelecek belalardan sakınılır. Eşiğe oturan çocuğun büyümeyeceğinden, yaşlı kişinin karnının ağrıyacağından endişe edilir (Lvova ve diğerleri, 2013: 78).

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 eşiğe basmaz ve oturmaz. Kazak ve Kırgızlar eşiğe oturanın yoksulluk çekmesinden korkar ve eşiğe oturmaz (İnan, 1962: 2619). 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: 2619).

Türk toplumunda “eşikten atlayıp geçti” cümlesi kullanılmıştır. Bunun sebebi ise Türk toplumundaki yöneticilerin, geçmiş zamanlarda karargâha girenlerin eşiğe basmadan geçmeleri için uyarılara maruz kalmaları olarak karşımıza çıkmıştır. Hz. Fatıma düşük yaptıktan sonra bebeğini kapının eşiğine gömmüştür ve bu inanıştan dolayı eşikten atlamamanın iyi olmadığına inanılmıştır. Yüzyıllar önce gelinin koca evine girerken eşiğe basması yasaklanmıştır. Aynı şekilde çocukların evin eşiğinde oturmaları, dostların, komşuların eşikte konuşmaları hoş karşılanmamıştır. Eşikte oturanların iftiraya uğrayacağı gibi olumsuz inanışlar da Türk toplumunda hayat bulmuştur (Türkal ve Palancı, 2019: 80). Lohusa kadınların kırkı çıkıncaya kadar kapı eşiklerine basmamasına özen gösterilir (Erol Çalışkan, 2021: 76).

Türk kültüründe eşikle ilgili birçok inanış günümüze kadar ulaşmıştır. Her eşiğin koruyucu bir ruhu olduğuna inanılmıştır ve bu ruhun eşikte yaşadığı söylenegelmıştır. Eşikte durmak, oturmak, konuşmak iyi sayılmaz ve olumsuzlukların sebebi olarak görülür. Eşiğin koruyucu ruhunun eşikte barındığına inanılması ve onun rahatsız edilmemesinin gerektiği sebebiyle bu uygulamalar güncel hayata yansımıştır.

Eşikte görüşmek veya karanlık başlayacağı zaman eşikte oturmak iyiye yorulmaz. Eşiğe böyle sembolik anlamlar kazandırılması onun dirilerle ölümler arasındaki bir sınır olduğuna yönelik düşüncelerden gelir. Azerbaycanlıların geleneksel görüşlerine göre “Kara Çuha” isimli bir evliya evin eşiğinde durur ama gözle görünmez. Evin eşiğine gelindiği zaman selam vermeden geçmek olmaz. Bir diğer inanışa göre de eşiğin kendi sahibi vardır. Akşam üstü hava karardığı vakitlerde eşikte oturulmamalıdır. Çünkü o vakitlere “bizden iyiler” veya Türk toplumunda “iyi saatte olsunlar” denilen şeytani ruhların aktif olduğuna inanılmış ve bu vakitte eşikte kim durursa “Eşik Cini” onu çarpmıştır (Beydili, 2003: 204). Kökeni bakımından eski Türk inanışlarından gelen eşiğe oturanın çarpılacağı veya uğursuzlukla karşılaşacağı inancının toplum tarafından doğrulandığı görülmüştür (Boratav, 2012: 76).

Kapı ve eşikle ilgili iyi ve kötü ruhların olduğuna inanılmıştır. İyi ruhlar eşikte oturup evi koruyan ruhlar olarak karşımıza çıkmıştır. Kötü ruhlar ise “eşik cini” olarak tasvir edilir ve bu ruhlardan korkulur. Eşik cininin insanı çarpmasından veya insanı hasta etmesinden çekinilir. Türk toplumlarında eşik cini inanışlarıyla ilgili birçok inanç karşımıza çıkmıştır. Evlerin eşikleri cinlerin sık sık uğradığı yerlerdir. Cinlerin evlere eşik üzerinden girip çıkması sebebiyle kimse eşiğe oturmamalıdır. Oturanlar hastalanabilir. Aynı şekilde yeni evlenmiş bir gelinin eşiğin üzerinden geçirilmemesi gereklidir, aksi takdirde başına bir musibet gelebilir. Ev ve eşik sahibi evin kadını olarak tasavvur edilir ve eve gelen misafiri ağırlamayıp eşine saygısızlık eden kadınlar cezalandırılarak ölür ve eşiğe gömülür (Tursun, 2022: 234). Eşik dünyalar arası geçişin sembolü sayılır. Cenaze defnedildikten sonra eşiğe topraktan yapılmış bir sürahi veya testi konulur. Sürahi veya testi devrildiğinde ise ölen kişinin ruhunun geldiğine inanılmıştır. Hamile kadını korumak için eşiğe tuz koyulmuştur (Öztürk, 2020: 399). Van ve çevresinde ev eşiği süpürülmemeli, süpürülse bile eşik toprağı dışarı atılmamalıdır, toprağı dışarı atmak, bu eylemi yapan kişilerin rızkını azaltır. Eşiğe süpürge bırakmak ve eşiğe oturmak da iyi karşılanmaz, bir

uğursuzluğun gerçekleşeceği şeklinde yorumlanır. Eşiğe oturulmasıyla evin büyüğünün ölecek olması arasında bir bağının olduğu inanışı vardır (Eren, 2012: 260). Yine eski Türk inançlarına göre, ayin sonrasında kapıda kötü ruhlarla karşı bekçilik yapan kapı ruhu vardır. Buna engel olmamak için kapı eşiğinde oturulmaz (Korkmaz, 2003: 93).

Sonuç

İnsanoğlu var olma serüveniyle birlikte inanma ihtiyacı duymuştur. Bu inanma ihtiyacı herhangi bir sorgulama gerekmezsin korktuğu bir iyeye bile saygı duyma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Gözle görülmeyen ve insanlarla aynı yerde yaşayan kimi zaman iyi kimi zaman kötü olan “cin” inanışı en eski Mezopotamya kültürlerinden beri var olagelmıştır. Doğaüstü varlıklardan çekinme ve korkma dürtüsü birçok farklı ritüeli ortaya çıkarmıştır. Kötü ruhların veya cinlerin genel olarak تنها yerlerde yaşadığı ve rahatsız edilmemeleri gerektiğine inanılmıştır. Bu تنها yerler genel olarak tekinsiz yerler olarak geçmiştir.

Türk kültüründe kapı ve eşik başka kültürlerde olduğu gibi kutsal sayılmıştır. Çeşitli şekillerde ifade edilen kutsallık, korkuyla karışık bir saygıyı da beraberinde getirmiştir. Türk kültüründe kapı ve eşik doğaüstü varlıklarla insanlar arasındaki bir sınır olarak bilinmektedir. Kapı eşikleri iyi veya kötü ruhların yaşadığı yerler olarak karşımıza çıkmıştır. Ev iyesi kapsamında olan iyi ruhlar çoğu zaman eşikte otururlar ve onlara bir saygısızlık yapılmadan insana zarar vermezler. Kapı eşiğinde oturan cinler ise insanların korktuğu kötü ruhlar olarak karşımıza çıkmıştır. Bu doğaüstü varlığın insanı çarpacağına inanılarak kapı eşiğinde oturmanın günah olduğuna, oturan insanın ölümle karşılaşacağına inananlar vardır. Kapı eşiğine oturan insanların hastalanması veya ölmesi üzerine eşiğe gömülmesi de eşik cini inanışını karşımıza çıkarmıştır.

Kaynaklar

Arpacı, G. Y. (2012). *Gök Tanrı İncancının Bilinmeyenleri Din ve Millet Kavramları Akay Kine'nin Bilgileri Işığında*. İstanbul: Çatı Kitapları Yayınları.

Atmaca, E. ve Adzhumerova, R. (2010). “Kapı ve Eşik Kelimeleri Üzerine”. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, 12(2), 23-45.

Bachelard, G. (2014). *Mekânın Poetikası*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Balcıoğlu, N. R. (1952). “Anadolu’da Cinler, Periler ve Devlere Dair İnanışlar”. *Türk Folklor Araştırmaları II*, 35.

Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2 (Kutsal Dışı- Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler- İyeler ve Demonoloji)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayrı, M. H. (1972). *İstanbul Folkloru*. İstanbul: Eser Yayınları.

Beydili, C. (2003). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.

Boratay, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Boratay, P.N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk Halk Kültüründe Memorat ve Halk İnanışları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Duvarcı, A. (2005). “Türklerde Tabiatüstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar”. *Bilig*, 32, 125-144.

- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.
- Eren, M. (2012). “Türk Kültüründe Ölüm ve Toprakla İlgili İnanış ve Ritüeller”. *ACTATURCICA*, 4(1), 259-271.
- Erol Çalışkan, Ş. S. (2021). “Bartın İli Doğum Ritüelleri”. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi*, 8(2), 62-82.
- Erol, Ş. S. (2012). “Makedonya Türklerinde Gökyüzü İle İlgili İnançlar”. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 162-171.
- Gökalp, Z. (2015). *Türk Medeniyet Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökçen, A. (2019). “Eşik: Olgular ve İmgeler Bağlamında Bir Mekân Analizi”. *İçtimaiyat*, 3(2), 129-137.
- Güngör, H. ve Köylü, B. (2014). *Türk Halk İnanışları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- İnan, A. (1962). “Eşik Hakkında Bazı İnançlar”. *Türk Folklor Araştırmaları*, 7(150), 2619.
- Kabak, T. (2018). “Rize İlinde Ölüm Etrafında Gelişen Halk İnanışları”. *Palimpsest*, 3(6), 171-178.
- Kabak, T. ve Köksal, F. (2021). *Yazılı Kaynaklar ve Anlatılar Işığında Türk Mitolojisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Kalafat, Y. (2009). *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Karaçay Türkal, M. ve Palancı, R. (2019). “Gümüşhane Yöresinde Türk Kozmolojisinin ve Eski Türk İnanıcının İzleri”. *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 5(7), 69-83.
- Karadeniz, F. (1968). “Giresun Yöresinde Cin, Peri, Büyü, Cadı’nın İnanç ve Masallara Katılımı”. *Türk Folklor Araştırmaları*, VII, 80-81.
- Karakurt, D. (2010). *Türk Söylence Sözlüğü*. E-Kitap.
- Kaşgarlı, M. (1986). *Divan-ü Lügat’it Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Korkmaz, E. (2003). *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Küçük Tursun, F. (2022). *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir.
- Lvova, E. L. vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: İnsan ve Toplum*. Konya: Kömen Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi, Kaynaklar ve Açıklamaları ile Destanlar II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Örnek, S. V. (2014). *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Öztürk, A. (2020). “Karadeniz Bölgesi ile Macaristan Kuman-Kıpçak Coğrafyasının Karşılaştırmalı Halk İnançları”. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 17(66), 385-421.
- Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Taner, N. (1983). “Halk İnanmalarında Cin ve Cin Tutma”. *Türk Folkloru*, IV, 43.

Westermarck. (1962). *İslam Medeniyetinde Puta Tapınma Devrinden Artakalan İtikatlar, Cin*. Ankara: Yeni Matbaa.

Yardımcı, M. (1993). *Halk Bilimi ve Edebiyat Yazıları*. Malatya: Açıkgoz Yayınları.

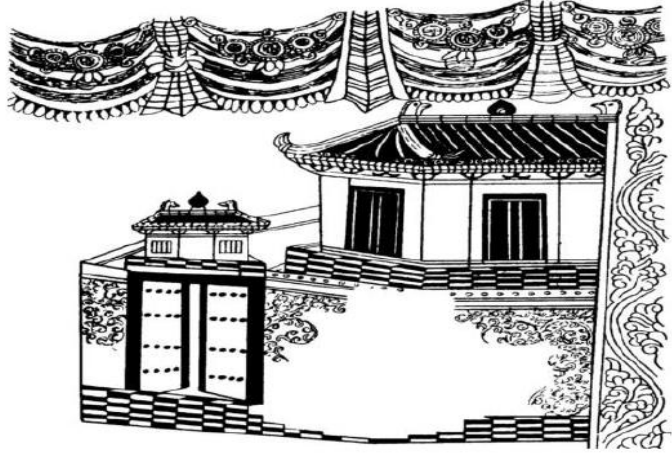
Yeşil, V. O. (2010). *İslam İnancında Cinler*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır.

KUTSALIN VE İKTİDARIN KORUYUCULARI: TARİHSEL TÜRK DİLİ METİNLERİNDE “KAPICILAR”

Kenan AZILI*

Giriş

Çeşitli dinî, iktisadi ve içtimai çevrelerde kaleme alınan tarihsel metinlerde, Türklerin pek çok mesleği bildiklerine veya icra ettiklerine tesadüf edilmektedir. Göçebelikten yerleşik hayata geçişe bağlı olarak meydana çıkan iktisadi ve içtimai değişimler, Türkler arasında günlük iş bölümü ve mesleki çeşitliliği artıran bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Bu çeşitlenmede Çin ile temasta bulunan Türkler arasında, buradan farklı



Gabain 1989: 214

meslekler öğrenerek geri dönenlerin de etkisi olduğu düşünülmektedir (Taşağıl, 2004: 9). Diğer yandan, Ötügen Uygurlarının yerleşik hayata geçişiyle birlikte sanat ve meslek türlerinin arttığı anlaşılmaktadır (Mackerras, 2000: 452). İslami döneme geçişte bu çeşitliliğin daha da arttığı, akabinde modern hayata yaklaştıkça meslek dallarının daha ayrıntılı hâle geldiği görülmektedir. Bilhassa, bu konu üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda, meslek adları açısından oldukça zengin bir söz varlığının ortaya konulması, bu gerçekliği gösteren en önemli delil olarak kaydedilebilir. Dikkate değer ve geniş kapsamlı çalışmalar arasında Açıklık (1990), Özkarcı (1993), Genç (1997), Merçil (2000) ve Şen (2007) zikredilebilir. Bu çalışmalarda odak noktasına alınan, daha ziyade VIII. ve XII. yüzyıllar arasındaki Türk meslek çeşitliliği hayret vericidir.

Tarihsel verilerden takip edilebildiği kadar, Türkler arasında icra edilen en eski mesleklerden biri “kapıcılık”tır. Tarihsel Türkçe metinlerde tespit edilebilen kapıcılık mesleği, ilk kez 4.-6. yüzyıllardaki T’o-pa Wei devletinin Çince kayıtlarında kullanılan ve Ana Türkçe dil malzemesi olarak kabul edilen *k’o-po-çen* [*k’a-pak-çin*] (=kapıgıcı) kelimesiyle tanıklanmaktadır (Tekin ve Ölmez 2014: 14). Tarihsel metinlerde ise *kapagçı/kapıgçı/kapugçı/kapucu/kapucu* şekilleri ile tanıklanan meslek dalı, *kapıg* “kapı” sözcüğüne meslek adı yapan +çI¹ morfeminin çekimlenmesi ile ortaya çıkmış; böylelikle mesleğin temel işlevinde “kapı”ya atıf yapılmıştır (ayrıca bk. Doerfer, 1968: 1369). Bu çerçevede, mesleğin sınırlarını belirleyebilmek için, kapı sözcüğünün karşılıkları doğru tahlil edilmelidir. Temel kavramsal alanı “bir yere girip çıkarken geçilen ve açılıp kapanma düzeni

* Doç. Dr.; Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-mail: kenanazili@hotmail.com.

¹ Ekin işlevleri için bk. Korkmaz, 2003: 41-42, Güzel, 2019: 103-109.

olan duvar veya bölme açıklığı; kap” şeklinde tanımlanan (GTS, 2023) kapı sözcüğünün, bu temel kavram alanı dışında, tarihsel metinlerde “sınır, eşik, geçit, hizmet, kabul yeri, gelir, kismet” (Clauson, 1972: 583; Atmaca ve Adzhumerova, 2010: 28-30; Wilkens, 2021: 332; Küçük Tursun, 2022: 30-31; Boeschoten, 2023: 235) gibi kavramsal alanlara karşılık olarak kullanıldığı görülmektedir. Kapı sözcüğünün karşıladığı bu kavramlar, genel olarak *kutsallık*, *siyaset* ve *maliyet* konularını öne çıkarmaktadır. Öte yandan, kimi metaforik ilişkiler yoluyla daha soyut kavramların rolünü de üstlenebilmiştir. Mesela, Uygur çevrelerinde görülen *ünüşlög kapıg/kutrulmak kapıg* “kurtuluş kapısı”, *tuymaklıg kapıg* “aydınlanma kapısı” veya *sözlög kapıg* “söz kapısı”² (Wilkens, 2021: 332) gibi ibareler yanında, sözcüğün İslâmî çevrelerdeki “devlet, rızık, bereket” gibi kavram alanlarıyla kullanılan örnekleri, çeşitli metaforik ilişkileri gösteren önemli verilerdir. Bu kavramsal alanlar ve geçişlerin tamamı, aynı zamanda, kapıcılık mesleğinin sınırlarını belirleyen önemli ipuçlarını ihtiva etmektedir.

Eski Türklerde Kapıcılık

İnsanlık tarihinde evrensel olarak pek çok toplumda varlığı bilinen kapıcılık mesleği; güvenlik, şahsi hizmet ve koruyuculuk gibi pek çok görevi bünyesinde barındırmaktadır. Kimi içtimai ve dinî çevrelerce farklı misyonlar üstlenmiş olan kapıcılığın, Türk kültür dairesinde farklı izdüşümlerini görmek mümkündür. Bu konu hakkında *kapug başlar är năgü tăg kărâkin ayur* adıyla bir bölüm ayıran Yusuf Has Hacib, eserinde mesleğin gerekliliklerini ve özelliklerini satır aralarında ortaya koymaktadır. Bu bölümden, sarayda hizmetli kapıcıların birden fazla olduğu ve kıdem açısından hepsinden rütbece yüksek bir “kapıcı başı” (*kapug başlar är*) tayin edildiği anlaşılmaktadır. Yusuf Has Hacib, bu mesleğin hakanların varlığı için olmazsa olmaz olduğunu zikreder:

*adın ma iki năñ kapug körki ol
bădütür băg atın açar kutka yol* [KB 2554]

*ulug hăcibı bolsa âzâd kışi
takı bir yaraglıg kapug el başı* [KB 2555]

Hakanların çevresindeki en önemli kişilerden biri olan kapıcıların, aynı zamanda, saray ve dışındaki faaliyetlerde hakanın şahsi güvenliğinden sorumlu olduğu görülmektedir:

*bütün çın säwigli bagırsak kışi
yakın yortsa băgkă küdezsă başı* [KB 2585]

Benzer şekilde hakanların çocukları, bu güvenlik yükümlülüğüne dâhildir:

sudodan xanımız alpagut orñut äränlärin balık kapıgınta turgurup oglın küzädür [BuddhBio 21]

² Eski Uygur metinlerinde kapı üzerine kurulan deyimlerin niceliği dikkat çekicidir, bu konuda bk. Şen, 2017. Bu deyimlerin tamamı çeşitli metaforik ilişkilerle kurulmuştur. Öte yandan, Uygur metinlerinde temel benzetme ilişkisine dayanan bazı metaforik ilişkiler de bulunmaktadır: *Ög karınnıñ kapıgı* “Anne karnının kapısı= rahim”, *tugum kapıgı* “doğum kapısı= rahim”.

Bazı durumlarda güvenlik sorumluluğunun şiddeti doğurduğu, diğer metinlerde belirtilmektedir:

ol kul ketti ersä ilyâs yana keldi kapugçı açığılandı niçä kavdı ersä kitmädi burunkı kul nälük kitmäş sän tep köñli tilämişinçä urdı [KE 159r 2].

bir gün turdı pâdişâh hazrätinä varmaga çün kapuya erdi kapucı ilärü yürüdi elin nevharanuñ gögsinä vurdı ki dästür yokdur ayruk gelmä deyü [MZ 11b 12].

Güvenliğe dair bu sorumluluk, hakanın yiyeceği ve içeceğinin kontrol edilmesini de kapsamaktadır. Bu görev, Osmanlı Saray teşkilatındaki “çeşnicibaşı”yı anımsatmaktadır:

*liv aş tirki kirsä körü ıdsa köz
yaragsıznu körsä anı tıdsa öz* [KB 2549]

Yusuf Has Hacıb, kapıcıların güvenlikten sorumlu olmalarından kaynaklanan bazı özelliklerin de altını çizmiştir. Bilhassa, hakanın can güvenliğini tesis eden kapıcıların sadık ve liyakat sahibi olmaları gerektiğini vurgulamaktadır:

*kapug başlar är käd bagırsak käräk
täni cânı birlä tapugsak käräk* [KB 2529]

*kapug başlar ärniñ bagırsaklıkı
bu yañlıg käräk ay ajuñçı akı* [KB 2589]

*törü häm toku bilsä kılsa tapug
oñay bolsa kılkı kılınçı kamug* [KB 2531]

*ötünsä bägiñä bu tägmä birig
aça adra bersä kötürsä ärig* [KB 2545]

Saray içinde hakanın huzuruna arza çıkacak kişilerin takdimi, kapıcılar tarafından gerçekleştirilmekte olup, bu görev aşağıdaki ilk beyitte ifade edilmiştir. Kapıcıların bu göreve bağlı olarak tatlı dilli, hürmetkâr ve düzenli olmaları beklenmektedir. Zira takdim esnasında hakan ile muhatap olan ilk kişi bizzat kapıcıdır:

*kalı yol käsilsä kapug başçısı
yana kirgü bolsa är at sözçisi* [KB 2540]

*körü alsa yat baz keligli kişig
ağır tutsa koldaş kılınmış işig* [KB 2548]

*tili birlä yumşak süçig tutgu söz
köñül tutsa alçak yaruk tutsa yüz* [KB 2576]

*kapugda itä tursa oldrug turug
tüzülsä orun kalmasa bir kurug* [KB 2547]

İlaveten, hakanın huzuruna çıkacak kişileri, daha önce ağırlama vazifesi de kapıcılara aittir:

*agırladılar ol barça tapugçı
rakib u pâsbân u hām kapugçı* [HŞ 318]

Son olarak Hacib, saray teşkilatında önemli bir konuma sahip olan kapıcıların, kendi emirleri altında çalışanlara karşı eli açık ve cömert olmalarını salık vermektedir:

*tuzı etmäki keñ akı bolsa käd
kümüş bersä altun är at tersä käd* [KB 2532]

Görüldüğü üzere, eski Türk toplumunun saray eşrafı arasında öne çıkan kapıcılık, özellikle saray ve hakanın güvenliğinden sorumlu, teşrifat yöneticisi ve çeşnicibaşılık gibi görevlere sahip çok yönlü bir meslektir. İktidarın garantisi ve hakanın şanını koruyan bu kişiler, sadakat ve liyakat yönleri ile dikkati çeken, cömert ve hitabeti kuvvetli kişilerdir.

Eski Uygurda ise kapıcılık mesleğini mevki bakımından saray ve şehir kapıcıları olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür³. Tarihsel Uygur metinlerine göre, kapıcılık daha ziyade *şehir kapılarında* icra edilmektedir. Uygur şehirlerinin girişleri için inşa edilen kapılarda⁴ görevlendirilen kapıcılar, şehirlerdeki giriş-çıkışları kontrol etmekle ve şehrin güvenliğiyle görevlidir: *balık kaputa turguçı* “Şehir kapısında duran (kapıcı), *balık kaputa kapıgçı* “şehir kapısındaki kapıcı” (Weili, 2021: 74). Gabain’in bildirdiğine göre, şehir surlarının giriş kapılarının yanına kapıcıların dinlemesi amacıyla küçük odaların yapıldığı tespit edilmiştir (1989: 57). Benzer şekilde *saray kapılarında* çalışanlar da bulunmaktadır: *ordu kapag közätçi* “saray kapıcısı” (Hamilton, 2011: 32). Bu son kapıcılar, hükümdar ile daha yakın oldukları için, başka hizmetlerde de görev almaktadırlar.

Uygurlara dair bir ticaret metninde geçen aşağıdaki ifadeden anlaşıldığı kadarıyla, şehir kapıcıları sivil halk ile ticaret yapabilen sıradan bir hayata sahiptir⁵:

balık kaputa kapıgçıka baş bakırka torku alıp bertim [UDD X3-13].

Şehir veya saray kapıcılarının diğer bir görevi ise halk ile saray arasındaki bilgi alışverişini sağlamaktır. Bu doğrultuda kapıcılar, merkezden dışa doğru bilgi akışını sağlamaktadırlar:

*kapucıya dedi kim bänüm saña
sorıncam var anı deyiver baña* [SNB 262 11]

Diğer yandan, bilgi akışını kesen bir engelle karşılaşılabilir:

bu kapuya ugradı yolum bänüm

³ Geç İslami çevrede şekillenen saray teşkilatlarında bu iki vazife, iki ayrı meslek grubu tarafından icra edilmektedir: *bävâb* ve *därbân*.

⁴ Bu kapılar, bulundukları yönler göre adlandırılmıştır: *baş kapıg* “ana kapı”, *puruştak kapıg* “arka kapı”, *tagdın kapıg* “kuzey kapısı”, *öñtün kapıg* “doğu kapısı” (Wilkens, 2021).

⁵ Bu ifadeyi başka türlü de yorumlamak mümkündür. Şehirlerin giriş-çıkış bölümleri olan kapılar, aynı zamanda bir kontrol merkezi olarak kullanılmıştır. Bu yüzden ifadedeki kişinin şehir kapıcısına verdiği “beş bakır ipek kumaş”, belki de geçiş ücreti veya bir tür vergi de olabilir. Doğal olarak Uygur sivil belgelerinden biri olan bu ticaret metni bireyler arasındaki ticarete dayansa da birçok örnekte olduğu gibi burada bir vergiden bahsetmek mümkündür.

kapucu bilmäzmiş dilim bänüm [YZ 70 1038]

Gerçeküstü Kapıcılar

Diğer taraftan Budist Uygur metinlerinde tespit edilen kapıcıların, gerçeküstü âlemlerde farklı görevlerle çeşitli geçit ve yapıların kapılarını koruduğu gözlemlenmektedir. Bu tip kapıcılık icrası, Türk kültür dairesi içinde, çeşitli dinî ve içtimai tesirlerin sonucunda mistik ve mitolojik karakterlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmaktadır. Örneğin, Eski Uygur metinleri arasında, Budist inanişâ göre şekillenen *İyi Prens Kötü Prens Hikâyesi* adıyla maruf *jataka* (Uyg. çatık), kapıcılar hakkında önemli ayrıntıları ihtiva etmektedir. Bütün insanlığın kurtuluşa ermesi için doğaüstü ve zorlu bir serüvene çıkan bir prensi konu alan bu anlatıda prens, serüvenin bir bölümünde, Ejder Hanı'nın mücevherli şehrine varmış ve şehir kapısında kapıcılarla karşılaşmıştır:

kapıgda iki arıg kızlar turur elgi ärdinlig yip äñirär elgindä ötrü tegin kim sizlär tep ayttı ol kızlar kapıgçı biz tep tedi. [İKP XLI].

tegin ayıtsar kapıgçı kırkın biz tedilär [İKP XLII].

Anlatıdaki kapıcıların kız olduğu ve kapıcılık yapmanın yanı sıra mücevherli ip eğirdikleri anlaşılmaktadır. Tanıklar içinde kapıcıların, diğer metinlerde açıkça belirtilmese bile, genellikle erkeklerden seçilmiş olduğu tahmin edilmektedir⁶. Ancak anlatının doğaüstü motiflerle işlenmiş olduğu unutulmamalıdır. Zira kapıcı kızlar Ejder Hanı'nın sarayında bulunmaktadır. Dolayısıyla kapıcıların cinsiyeti farklı bir kültür dairesine göre yeniden değerlendirilmeye muhtaçtır. Oysa anlatının farklı bir bölümünde, prensin karşılaştığı farklı bir kapıcı erkektir:

ötrü kapıgçı är turgurup yolta öñi olgurtı [İKP LXVI].

Anlatının devamında, prens şehir kapılarından geçtikten sonra, art arda kapı silsilesi ve onları bekleyen kız kapıcılar olduğu görülmektedir. Her bir kapıdaki kapıcı sayısı ise sırayla iki, dört ve sekiz adettir⁷. Elbette, katlanarak artan ardışık kapıcı sayılarının merkez otorite olan hana yaklaştıkça artması, bir tür güvenlik tedbiri veya önem derecesini karşılamaktadır. Ancak prens, -üstlendiği kutsal vazifesinden olsa gerek- bu kapıları sorunsuzca geçmiş; herhangi bir engel veya sorgulamaya uğramamıştır. Aşağıdaki ifadeye göre, son kapı saray kapısıdır ve buradaki kapıcılar göz alıcı güzelliğe sahiptir. Öyle ki, prens bu kapıcıları hanın eşleri sanmıştır:

sizlär luular kanı kunçuyı mu sizlär ayıtsar biz ordu kapag közätçi tep tedilär [İKP LXVI].

⁶ Aynı cinsiyet farkını İslâmî çevrede yazılmış metinde bulmak mümkündür:

yâhûd ol hammâm cânnât mi olur

kim huridür kapucu rizvân olur [KY 14b 535].

⁷ Burada görülen sayı simgeciği, ilk bakışta Yunan mitolojisindeki cehennem kapıcısı Kerberos'u akıllara getirmektedir. Kerberos, üç başlı bir köpektir (Öztürk, 2016). Belki de kapıcı kızlar, metaforik olarak bir yaratığı veya gücü temsil etmektedir.

Kendilerini *kapag közetçi* olarak tanıtan bu kapıcı kızların, diğer kapıcılardan başka bir görevleri daha bulunmaktadır: Sekiz kapıcı, saraya gelen prensin taleplerini hana sunmuş ve hanın kabulü üzerine prensi huzura arz etmişlerdir. Böylelikle, kapıcılığın İslami çevrede olduğu gibi, bu çevreye ait metinlerde de “hükümdar arzcısı” gibi ortak bir işleve sahip olduğu görülmektedir:

ol ödün ol kapagçı kırkınlar içgärü kirip ötüntilär [İKP XLIV].

Evrensel olarak kapıcıların güvenliği sağlama görevleri, onların güç oranı bakımından gelişmiş kişilerden seçildiğini düşündürse de söz konusu Budist anlatıda tam aksi bir durum, diğer bir deyişle güç yerine zarafet işaretlenmiştir. Bu durum hanın otoritesi ile de ilişkilendirilebilir. Oysa kapıcılığın güç ile ilişkilendirilmesi, tarihsel metinlerde yer alan dilbilimsel bir yapıdan kolaylıkla anlaşılabilir. Uygur metninde tanıklanan ve “kapıcı, kapı hizmetlisi” kavramlarına karşılık kullanıldığı anlaşılan *kapıg küç* ifadesi (Wilkens, 2021: 332), doğrudan *küç* “güç, kuvvet” sözcüğü ile meydana gelmiştir. Bu çerçevede, Türklerin “kapıcılık” ve “güçlü olma” kavramlarını özdeşleştirdiği veya kapıcılığın gereklerinden biri olarak gücü kabul ettiği ileri sürülebilir. Bu durum, Yusuf Has Hacıb tarafından şu şekilde dile getirilir:

idi sak küdäzgü bu yirdä bāgin
yodug tägmäsä anda täñsizlikin [KB 2582]

Budist inanışın önemli bir ögesi olan Samsâra (Uyg. *sansar*), “doğma ve ölme, yeniden doğma ve yeniden ölme, yaşam ve ölüm” gibi kavramları içeren bir döngüyü karşılamaktadır. Dinî terim; arzu dünyası, şekil dünyası ve şekilsizlik dünyasındaki ve altı hayat biçimindeki canlıların sınırsız doğum ölüm döngüsü içinde olmalarını ifade etmektedir (Tokyürek, 2011: 460). Samsâra döngüsü içinde bulunan bütün canlıların ruhları, sonsuz biçimde altı hayat⁸ dünyasında sürekli göç halindedir. Eski Uygur metinlerinden birinde, Samsâra döngüsündeki hayatların birine geçiş için bulunan kapıda, kapıcıların beklediği anlatılmaktadır:

ilkisizdä bärü bu sansar içintä tınlaglar tört türlüg kelgin nizvanilig karımların
tägrikmiş tokuz türlüg tāmır bagka ülāşi nizvanilag odug sak kapagçılarn küzädmiş tört
türlüg az kılınçlıg kapag tünğlülklärin övkälig kılınçlıg işikin yaratmış. [MaitrH. G.8a14]

Bu ifadeye göre, insanların eziyet çektiği bir âlemde, işkence gören kişileri bekleyen kapıcıların varlığı ortaya çıkmaktadır.⁹ Bu kapıcılar, insanların hırs ve ihtirasları yüzünden çektikleri işkenceleri gerçekleştirmekte, metinde, *odug sak* “ihtiraslı ve kurnaz” ifadesiyle nitelendirilerek olumsuz bir karakteri temsil etmektedirler. Muhtemelen bu kapıcılar, *prit ajun* ve *tamug ajun* gibi samsâra döngüsü içindeki en zorlu âlemlerden birinin kapısında durmaktadır. Bu yönüyle, diğer metinlerin aksine kapıcılar, ürkütücü bir kimliğe

⁸ Hayat dünyaları değer sırasıyla; *teñri ajun* “tanrılar âlemi”, *asur ajun* “titanlar âlemi”, *yalañuk ajun* “insanlar âlemi”, *yılki ajun* “hayvanlar âlemi”, *prit ajun* “ruhlar âlemi” ve *tamug ajun* “cehennem”den oluşmaktadır.

⁹ Esirleri bekleyen kapıcılara Osmanlı tarihi vesikalarında da rastlamak mümkündür: *şähri geçdügünüz zaman zincirä baglu adamlär gelüb padişahum äsir oldum bāni kurtar didükdä hämān kapucular kähüdasına birkaç altun verürsüz bu tutsaklara ver deyu ämr edärsiz, bu kadar yetişür* (Ünver, 1969: 29).

bürünmüşlerdir. Öte yandan, kapıcıların fiziksel özellikleri hakkında bir bilgi verilmemesi, insan dışı bir varlık olabileceklerini düşündürmektedir¹⁰. Aksine, gerçeküstü bir olay örgüsüne sahip Dede Korkut'un Deli Dumrul Hikâyesinde, Azrail'e karşı kapıcılar oldukça insanîdir:

*dâli dumrul kırk yigidilân yeyüp içüp otururikân nâgâhândân azrâyil çıka geldi
azrâyili nâ çavuş gördi, nâ kapucu* [DK Dres. 80b 3].

mārā nā hâybâtlü kocasın kapucılar sāni görmädi çavuşlar sāni tuymadı [DK Dres. 80b 3].

Öte yandan, tarihsel metinlerde tanık olunduğu gibi, tanrılar arasındaki hiyerarşiye bağlı şekilde, bazı tanrıların üst düzeydeki diğer tanrılara hizmet edebildiği de görülmektedir. Eski Uygurca bir metinde “güneş tanrısı”nın kapıcılık yaptığı tespit edilmiştir:

inanur biz kapıgınta kün tññri ornanmışka [StabUig. 72a].

Kapıcılık yapan tanrılar yanında, tanrı veya tanrısal kimliklere sahip karakterler için kapıcılık yapıldığı da gözlemlenebilir:

tññri tññrısı burkannıñ kapagcısı bolup tapag udug täginürmñn [Geng-Klimkeit, 1985: 87].

Yukarıdaki örnekte, kapıcı olmak isteyen kişi, temelde Buda'ya ve onun kutsal mekânına hizmet etmek istemektedir. Bu istek aslında, din yolunda gerçekleştirilecek amelleri ve dindarlığı hedeflediği için, kapıcılık bir nevi müritliği temsil etmektedir. Böylelikle, kapıcılık mesleğinin kutsal olanı koruma, gözetme ve kutsala hizmet etme gibi vasıflarının olduğu anlaşılabılır. Budizm'de inanan kişilerin her biri bu görevi yapmakla yükümlüdür, yani her birey bir nevi doğru yolun kapıcılarıdır:

alku üç yavlak yolnup kapıgı tunzun bāklānzün [BT XIII 46,24]

Bu gerçekliğe İslami metinlerde de rastlamak mümkündür. Öyle ki, İslâm'daki ahiret inancına bağlı olarak gelişen cennet-cehennem tasavvurunda, cennetin kapısında melekler kapıcılık yapmakta; bir bakıma dinî hizmet ve güvenliği sağlamaktadırlar:

vaktî ki cānnätā gālsālār kapuları açılmış olur äydür anlara mālâyıklār ki cānnät kapucılarıdur [MKT 337a/6].

yâhûd ol hammâm cānnät mi olur kim huridür kapucu rizvân olur [KY 14b 535].

Kapıcılığın Diğer Yönü: Rakîb

¹⁰ Zira İslâmî edebiyat geleneğinde, Muhammed Peygamberin “örümcek vakası”na atıfta bulunularak kapıcılık görevi bu canlıyla özdeşleştirilir:

*gāh idār 'ankābūt pārdā-dār ol
gāh äylār hüdhiüdü cāsūs-ı kār ol* (Çağlar, 2019: 222)

*şakku'l-kamār nutku'l-cāmāl nakduñ hamâm ü 'ankābūt
rām olup anı vü bunı haml dārbân äylädüñ* [FD 4/28]

Anadolu sahasında teşekkül etmiş, klasik edebiyat mahsulleri içerisinde, “aşık” kavramına karşı kullanılan “rakîb”lerin kapıcılık vasıflarıyla öne çıktığı ve aşığın kapısında beklediği belirtilmiştir (Şentürk 1995: 374). Bu durumun altında yatan sebep ise, kapıcıların geçişe izin vermeyen sert mizaçlarıyla bağlantılı olmalıdır:

*bâb-ı dilbâr kim rakîb olmuşdurur dârbân aña
âsumândur sanki çıkar gâh gâh şâyâtân aña*

*itmâ rakibi kapuğa dârbân
dâr-i dâvlâtdâ yaraşmaz ki ola sâg*

Sonuç Yerine

Tarihsel Türk dili ile kaleme alınmış metinler arasında, kapıcılık mesleğine dair oldukça önemli ipuçları yer almaktadır. İlk kez Çin yıllıklarında tesadüf edilen bu meslek, tarihsel metinlerle beraber modern Türk yazı dillerinde de *gapıcı*, *üy karavşısı*, *üy küzetşi*, *eşik ağa*, *eşik korôçu*, *karavılçı*, *gapı sakçısı dârvazimân* gibi türlü adlandırmalarla yaşamaktadır. Metinlerde eski Türk toplumu içinde önemli bir yeri olduğu ortaya konulan bu meslek hakkında bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Öncelikle kapıcılık yapan kişilerin bazı özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sarayda hakanların ve taht namzetlerinin güvenliğinden sorumlu olan kapıcıların güçlü veya heybet sahibi kişilerden seçildiği tahmin edilebilir. Bu çıkarım *kapıg küç* ifadesinin kullanımını da desteklemektedir. Güvenlik misyonu, aynı zamanda, hakanların yeme içme süreçlerinin de kapıcılar tarafından kontrol edilmesini gerektirmektedir. Diğer taraftan, Yusuf Has Hacib saray kapıcılarının sadık, liyakatli, cömert olmaları gerektiğine dikkati çekmiştir. Ayrıca kapıcılar bizzat hakan ile yakın ilişkiler tesis ettikleri için tatlı dilli, hürmetli ve adabı bilen kişilerden seçilmektedir. Kapıcıların bir diğer vazifeleri ise, merkez ile dış bölümler arasında kişilerin hakana arzını ve bilgi akışını sağlamalarıdır. Bu anlamda, kapıcılar haberleşmeyi sağlamaktadır.

Tarihsel metinlerde görüldüğü üzere, kapıcılar arasında bir hiyerarşi bulunmakta; bu hiyerarşide en üst kıdeme sahip kapıcı *kapug başlar âr* şeklinde adlandırılırken, bunlar hakanın en yakınında yer almaktadır. Zira diğer metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Türklerde kapıcılık, şehir ve saray kapıcıları olmak üzere iki farklı türde icra edilmektedir. Şehir kapıcıları ise, şehrin dış güvenliğinden sorumlu, şehrin giriş ve çıkışını kontrol eden (belki de bu sayede giriş ücreti alan) kişilerdir. Sivil Uygur metinlerinde bu kapıcıların ticaret yapabildiği kaydedilmiştir.

Bazı çevrelerde üretilen metinlerdeki kapıcılık imajı, olumsuz bir izlenim yaratmaktadır. İnsanları cezalandıran, işkence eden ve korkutucu bir görüntüye sahip kapıcılar, Anadolu sahasında âşıkların “rakibi” olarak istenmeyen veya sevilmeyen bir karakteri yansıtmaktadır.

Kapıcıların cinsiyeti konusunda metinlerde farklılıklar gözlemlenmektedir. Özellikle güç ve güvenlik özellikleriyle öne çıkan kapıcıların gerçekliğe yakın kurgusal metinlerde genellikle erkek olduğu, olağan dışı kurgularda bazen kız oldukları tespit edilmektedir. Diğer

yandan, -çeşitli dinî çevrelere bağlı olarak- bazı örneklerde kapıcıların insan dışı varlıklarla simgelendiği görülmektedir. Bu durumu dinî çevrelerde şekillenen kültür daireleri içinde değerlendirmek gerekmektedir. Özellikle peygamber, ejderha, Buda gibi kimi dinlerin kutsallarını korumayı amaçlayan kapıcılar, esasında, kutsala hizmet etme veya dindarlığa ulaşma gibi amaçları işaretlemektedir. Sonuç olarak Türk sosyo-kültürel hayatında kapıcılar, kutsal olanı ve iktidarı koruyan, otoriteyi temsil eden, bazen gerçek bazen gerçeküstü motiflerle süslenmiş bir tipi oluşturmaktadır.

KISALTMALAR

BT XIII: *Berliner Turfantext XIII*

BuddhBio.: *Ein Bruchstück einer alttürkischen Buddhabigraphie*

DK: *Dede Korkut Hikâyeleri*

FD: *Fedâyî Dîvânı*

HŞ: *Hüsrev ü Şîrîn*

İKP: *İyi Prens Kötü Prens Hikayesi*

KB: *Kutadgu Bilig*

KE: *Kısâsü'l-Enbiyâ*

KY: *Kıssa-i Yûsuf*

MaitrH.: *Maitrisimit Nom Bitig Hami Nûshası*

MKT: *Manisa Kur'an Tercümesi*

MZ: *Marzubânnâme*

SNB: *Sûheyl ü Nevbahâr*

StabUig: *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang*

UDD: *Uygurskie Delovie Dokumentı*

YZ: *Yûsuf u Zelîha*

KAYNAKÇA

Açıkel, Ali (1990). *XI. Asırda Orta Asya Türk Boylarında Sosyal Hayat İçinde Meslek ve Sanatlar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Arat, Reşit Rahmeti (2008). *Kutadgu Bilig*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Ata, Aysu (1997). *Nâşirü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî, Kışaşü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I. (Giriş-Metin-Tıpkıbasım) II. (Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.

Atmaca, Emine ve Reshida ADZHUMEROVA (2010). "Kapı ve Eşik Kelimeleri Üzerine". *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 2: 23-45.

Boeschoten, Hendrik (2023). *A Dictionary of Early Middle Turkic*. Handbook of Oriental Studies [handbuch der orientalistik]. Leiden and Boston: Brill.

Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of the Pre-thirteenth-Century Turkish*. Oxford.

Çağlar, Arife (2019). "Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn Mesnevisinde Sosyal Hayat". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 22: 171-260.

Dilçin, Cem (1991). *Mes'ud bin Ahmed, Sûheyl ü Nevbahar, İnceleme-Metin-Sözlük*. Ankara: AKM Yayınları.

Doerfer, Gerhard (1968). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen III*. Wiesbaden.

- Gabain, Annemarie von (1989). *Gaochang Huihu Wangguo de Shenghuo 840- 1250* [Koço Uygur Krallığında Hayat, 850- 1250]. Çinceye çev. Zou Rushan. Turfan: Tulufan Shi Difang Zhi Bianji Shi.
- Genç, Reşat (1997). *Kâşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Geng, Shimin ve Hans-Joachim KLIMKEIT (1985). “Das 16. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit”. *Journal of Turkish Studies*, 9: 71-132.
- Geng, Shimin; Hans-Joachim KLIMKEIT ve Jens Peter LAUT (1988). ““Das Erscheinen des Bodhisattva’ Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit”. *Altorientalische Forschungen*, 15: 315-366.
- Güzel, Ferdi (2019). *Türkiye Türkçesi Ağızlarında Yapım Ekleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (2000). *Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Hamilton, James Russell (2011). *Dunhuang Mağarası'nda Bulunmuş buddhacılığa İlişkin Uygurca El Yazması İyi Kötü Prens Öyküsü* [Çev. Vedat Köken], Ankara: TDK Yayınları.
- Karabacak, Esra (1994). *An Inter-Linear Translation Of The Qur'an Into Old Anatolian Turkish (Part I: Introduction and Text)*. Harvard: Harvard University The Department Of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Karabacak, Esra (1995). *An Inter-Linear Translation Of The Qur'an Into Old Anatolian Turkish (Part II: Glossary, Section Two: 385-786)*. Harvard: Harvard University The Department Of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Karahan, Leyla (1994). *Erzurumlu Darir Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyhâ)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (2017). *Marzubân Bin Rüstem Marzubân-nâme Tercümesi Destûr-ı Şâ, Tercüme eden: Şeyhoğlu Sadre'd-dîn Mustafa [1340-1413]*. Ankara: TDK Yayınları.
- Küçük TURSUN, Fatmagül (2022). *Türk Kültüründe Kapı ve Eşik*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Mayıs Üniversitesi.
- Laut, Jens Peter (1983). “Ein Bruchstück einer alttürkischen Buddhabiographie”. *UAJb*, 3: 88-101.
- Mackerass, Colin (2000). “Relations Between the Uighurs and Tang China”. *Central Asian Survey* 19(2): 223-234.
- Merçil, Erdoğan (2000). *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler*. Ankara: TTK Yayınları.
- Özçelik, Saadettin (2016). *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Giriş, Notlar (1. Cilt)*. Ankara: TDK Yayınları.

- Özçelik, Saadettin (2016). *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Metin, Dizin* (2. Cilt). Ankara: TDK Yayınları.
- Özkarıcı, Mehmet (1993), “Eski Türkçede Kullanılan Sanatkâr Terimleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11(1): 432-449.
- Öztürk, Özhan (2016). *Dünya Mitolojisi*. Ankara: Nika Yayınları.
- Şen, Serkan (2007). *Orhon, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Şen, Serkan (2017). *Eski Türkçenin Deyim Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Şentürk, Ahmet Atilla (1995). “Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler”. *Osmanlı Araştırmaları*, 15 (15): 1-91.
- Taşgılı, Ahmet (2004). *Göktürkler III*. Ankara: TTK Yayınları.
- Tekin, Talat ve Mehmet ÖLMEZ (2014). *Türk Dilleri -Giriş-*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Tokyürek, Hacer (2011). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Tuguşeva, L. Yu. (2013). *Uygurskie Delovie Dokumenti. X-XIVVV*. Moskova: İz Vostochnogo Turkestana.
- Urhan, Mustafa (2002). *XVI yy. Dîvân Şairi Fedâyî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkitli Metni*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ünver, A. Süheyl (1969). “XVII inci Yüzyıl Sonunda Padişaha Bir Lâyiha”. *Bellekten*, 33: 21-34.
- Weili, Buheliqi (2021). *Eski Uygurların Yerleşik Yaşam Kültürüyle İlgili Söz Varlığının Tarihi-Karşılaştırmalı İncelemesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Wilkens, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch - Deutsch – Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen [Online Version].
- Yıldız, Osman (2008). *Şeyyâd Hamza, Yusuf u Zeliha (Destân-ı Yusuf), Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Zieme, Peter (1985). *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uigeren*. Berliner Turfantexte XIII. Turnhout: Brepols.
- Zieme, Peter (1991). *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung*. Budapest: Bibliotheca Orientalis Hungarica XXXIII.

KEPENK (~HAPENK ~HEPENK) ÜZERİNE

Ferdi GÜZEL*

Giriş

“İş yeri, pencere, kapı vb. yerleri kapamak için kullanılan, türlü biçimlerde sac levha, demir veya tahta kanat” (TDK, 2011: 1392b), anlamını taşıyan *kepenk* kelimesi Türkçede ilk kez 15. yüzyılda tanıklanmıştır.

Tarihî Türkiye Türkçesi ve Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinleri dışında tarihî Türk lehçelerinde görülmeyen kelime günümüzde ise sadece Türkiye Türkçesinde ve Azerbaycan Türkçesinde yaşamaktadır. 1916 yılında hazırlanmış olan bir Kırım Tatar Türkçesi sözlüğünde de yer almasına rağmen günümüz Kırım Tatar Türkçesi sözlüklerinde tespit edilememiştir. Türkçeden bazı Balkan dillerine de geçmiş olan kelimenin kökeni hakkında görüş birliği bulunmamaktadır.

1. Türkçede kepenk

1.1. Tarihî Lehçelerde kepenk

1.1.1. Tarihî Türkiye Türkçesi’nde kepenk

Kelimeye Tarihî Türkiye Türkçesi’nde ilk kez 15. yüzyıl metinlerinden *Ferec Ba’de’-Şidde*’de tesadüf edilmektedir. “Mahzen kapısı, gizli inişi örten kapak” anlamı ile kullanılan kelime, adı geçen eserde üç kez kaydedilmiştir:

Bir dīvār dibinde bir kepenk var, üstünde bir nerdübān durur... Hudādād nerdübānı kepenge sarkıtdı, kalhan eline aldı, aşığa indi. (FBŞ: 64a.10).

Nāgāh segirdürken yolum ol balçık ħirmenine oğradı. Ortasına basmış oldum. Ol ħōd kepenk üstüyimiş. Aşığa geçdüm, başdan ayağa balçıgam. (FBŞ: 117a.12).

Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nde ağırlıklı olarak *kepenk* kullanılmış, birkaç kez de *hapenk* şekli kaydedilmiştir (bk. Dankoff, 2004: 142). Adı geçen eserde kelime günümüzdeki gibi “kapı ve pencereleri kapamak için kullanılan kapak, kanat” anlamıyla yer almaktadır. Ayrıca Evliya’nın köprü vazifesi gören kale kapıları için de kepenk tabirini kullandığı görülmektedir:

Âhir Yahûdî dükkâna girüp kepengleri küşâde edem derken kepengi Yahûdî zabt edemeyüp başı üzre kepeng düşü[p] Yahûdî’nin başı hurd olup mürd oldu (EÇS I: 111a).

Yemîn ü yesârında cümle üç yüz altmış hapenk ve dekākīn ‘add olunur (EÇS III: 162a).

* Doç. Dr. Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ferdiguzel@bayburt.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5601-5661>

Ve bu mahalde cisrin on adım yeri başka bir kepeng-i cisrdir. “Düşman öteden beri ubûr etmesin ve bâcdârlardan tüccâr bir metâ‘ kaçırmassın” deyü her gece cisir pâsbânları bu kepeng-i cisri makaralar ile kaldırıp cisrin kapusunu sedd edüp bu kantaradan zî-rûh kısmı bir şey geçemez. (EÇS VI: 64b).

Ve cümle üç yüz dükkândır. Aslâ bu dükkânların kapuları ve kepenkleri yokdur (EÇS IX: Y 133b).

... yigirmi adım enli handaki üzre üç yerden hâpenk ile zemberekli asma cisirleri vardır. Her gece kal ‘a neferâtları cisir haşeblerin ref‘ edüp kal ‘a cezîrevâr kalup girüp çıkmak muhâl olur. (EÇS IX: Y 48b).

Kelime, Osmanlı Türkçesi Dönemi’nde kaleme alınmış olan birçok sözlükte yer almaktadır. *Parigi*’nin sözlüğünde *kepenek* biçiminde görülmekte, diğer eserlerde *kepenk/kepeng* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Kelime bu eserlerde çoğunlukla “mahzen veya tavan kapısı” anlamını taşımaktadır. Kelimenin geçtiği eserlerden bazıları aşağıda verilmiştir:

kepenk: Küçük pencere, çatı penceresi (FFA: 198a).

kepenek: Trappola di casa (BP: 406b).

kepenk: Decipula & janua seu fenestra lignea, quae elevatur in officinis, aut tabernis ad arcendam pluviam, umbramque captandam; trappola di casa, balconata di bottega (MenS: 3865).

kepenk: Ki dükkanlarda ve bazı köşk ve merdiven başlarında olur... Arabîsi ğalak, Farisîsi dervânedir (LL: 410a).

dervâne: Dama çıkacak *kepenk* manasınadır (BK: 168b).

kepenk: Örtü, büyük kapak, kanat, konak merdivenlerinin ve dükkanların kepengi (LO: 228).

kepeng: A large shutter closing a shop-front; a trap-door (RedS: 1523b).

kepenk: 1. Yukarıdan aşağıya inmek için olan ufki medhallerin kapağı, örtüsü: mahzen kepengi; nirdüban kepengi. 2. Bir adi kapı veya açıklığın yukarıdan aşağı indirilerek veya eğreti takılarak kapanan kanadı: dükkân kepengi (KT: 625a).

1.1.2. Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesi Metinlerinde kepenk

Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinleri arasında yer alan 16. yüzyılın sonuna ait (1583-1596) Kamyenets-Podilski şehri Ermeni mahkeme kayıtlarında kelime iki kez geçmektedir. Metinlerin birinde *kepenk*, diğerinde *hâpank* şekli kaydedilmiştir. Kelime tespit edilen iki örnekte de “kapı ve pencereleri kapamak için kullanılan kapak, kanat, panjur” anlamındadır.

käpānk: ставень; *käpānk üsnä* ActKP14: 41 на ставне (Garkavets, 2010: 663a).

hâpank: ставня; *šb čřxarganda kebitinä hâpankî üsnä unuttum bir kümüş belbay* ActKP17: 301 вынимая деньги, я забыл у него в лавке на ставне серебряный пояс (Garkavets, 2010: 803a).

1.2. Çağdaş Türk Lehçelerinde kepenk.

Kepen kelimesi, günümüzde sadece Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde mevcuttur. Türkiye Türkçesinde daha yaygın bir kullanıma sahiptir. 1916 yılında hazırlanmış olan bir Kırım Tatar sözlüğünde kaydedilmiş olmasına rağmen çağdaş Kırım Tatar Türkçesi sözlüklerinde tespit edilememiştir.

1.2.1. Azerbaycan Türkçesinde kepenk

Kelimenin Azerbaycan Türkçesi ve ağızlarında tespit edilmiş olan varyantları aşağıda sıralanmıştır:

kəpəng: Zirzəmi gapısı, altdan yuxarı açılan gapı (ADİL: 684b).

xəpənex: Zirzəmi gapısı (ADDL: 219b).

xəpəng: Semaverin közlerini söndürmək için istifadə olunan kapak (NASV: 39b).

1.2.2. Kırım Tatar Türkçesinde kepenk

Kelime 1916 yılında hazırlanmış olan bir Kırım Tatar Türkçesi-Rusça sözlükte tanımlanmıştır.

kepenk: штора, опускающая дверь (Bilâl Terlekçi, 2020: 99).

Fakat kelimenin Kırım Tatar Türkçesinde yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Çağdaş Kırım Tatar Türkçesi sözlüklerinde kelimeye yer verilmemiştir. Dobruca Kırım Tatarlarının dilinde de kelime varlığını korumaktadır. Bölgenin tarihi dikkate alındığında Dobruca Kırım Tatar Türkçesinde yaşayan *kepenk*, Osmanlı Türkçesinden de alıntılanmış olabilir:

kepenk: Kepenk. *Endî küneş yükselgen, padişa da saraynıñ pencire kepenklerin cabacak bolayatur eken.* (Karahana, 2012: 268b).

1.2.3. Türkiye Türkçesinde kepenk

Kelime, Türkiye Türkçesinde “iş yeri, pencere, kapı vb. yerleri kapamak için kullanılan, türlü biçimlerde sac levha, demir veya tahta kanat” (TDK, 2011: 1392b) anlamını taşır. *Kubbealtı Lugatı*’nda kelimeyi tanımlamak için şu örnekler vermiştir: *Karşısında yarım asır evvelki dükkânlara mahsus kepenklerle kapanmış harap bir fırın* (Sâmipaşazade Sezâî). *Köşedeki bakkal dükkânının kepenkleri henüz açılıyordu* (Mahmut Yesâri). *Sabahleyin pencerenin kepengini açınca gördüm ki beklenen gelmiş.* (Rûşen E. Üneydin) (Ayverdi, 2006: 1648b).

Türkiye Türkçesi ağızlarında kelimenin birçok varyantı ve yazı dilinde bulunmayan farklı anlamları yer almaktadır. Kelimenin Türkiye Türkçesi ağızlarında tespit edilmiş olan varyantları

alfabetik düzene göre aşağıda sıralanmıştır. Burada yer verilen kelimelerden bir kısmı başka kaynaklardan gelen, *kepenk* ile bulaşmaya uğramış kelimeler olabilir:

hampek: Evden ahıra doğru inen merdivenlerin üzerine örtülen ağaçtan kapı. (Dy.) (Tuğluk, 2021: 149)

hapak (II) [*hapank*, *hapek*]: Kapak, kuyu ya da herhangi bir şeyin kapağı. (Ada.), [*hapank*] > (Sv.), [*hapek*] > (Ml.; Sv.) (DS: 2277a)

hapan (VII): 1. Un çuvalının ağzına dikilen parça: Değirmende çuvalın ağzına hapan yapmadan getirdim. (To.) 2. Meyve ve sebze sandığının üstüne örtülen örtü. (-Gaz.) (DS: 2277b)

hapang: Baca kapağı. (Ml.) (DS: 4515a)

hopen: Baca. (Ezc.) (DS: 2279a)

hapenk (I) [*hafek*, *hefek*, *hepek* (I) -1, *hepen*, *hepenek*, *hepenk* (I) -2, *hopeng*]: 1. Yer altındaki depo, mahzen. (Gaz.), [*hepek* (I) -1] > (To.) 2. Bodruma inen üstü kapalı merdiven. (El.; Ml.) 3. Eski evlerde ahıra inmek için evden ahıra açılan kapı. (Gr.; Ar.) 4. Baca kapağı. (Ezm.; Ezc.; Ml.; Sv.; Ada.), [*hafek*] > (Mr.; Sv.), [*hefek*

¹] > (Mr., İst.?), [*hepen*] > (Gm.), [*hepenek*] > (Sv.), [*hepenk* (I) -2] > (Ezm.), [*hopeng*] > (Sv.) 5. Eski evlerde pencerelerin üstündeki dolap. (Ur.) 6. Dama çıkılan merdivenin üst kısmındaki kapak. (El.) 7. Ev ve dükkanların pencerelerindeki kapak, kepenk. (Ama.; El.; -Sv.; Ky.) (DS: 2279a, DS: 874b).

hapenk: Kepenk. (Ky.) (DS: 4515a)

hefek: Bacaların üzerinde ip ile açılıp örtülen kepenk. (Mr.) (ADD-I: 164b)

hepek (I) [*hapenk* (I) -7, *hepenk* (I) -1, *hepeyh*]: 1. Yer altındaki depo, mahzen. (To.) 2. Ev ve dükkanların pencerelerindeki kapak, kepenk. (Sv.), [*hapenk* (I) -7] > (Ama.; El.; Sv.; Ky.), [*hepenk* (I) -1] > (Ar.; Kr.; Vn.), [*hepeyh*] > (Kr.) (DS: 2341b)

hepenek: Burun deliği, burun kanadı. (El.) (Güzel, 2013: 25)

hevek: Sandık odası. (Ank.) (DS: 2350b)

hevenk: Boşluk. (Ur.) (DS: 2350b) (?)

höpenk: Tandır bacasının kapağı. (Ezm.) (DS: 2433b)

kabanca: Çatıya çıkılan merdivenlerin üzerini kaplayan kapak. (Çkl.) (DS: 2581a)

kapan (II): Tütün fideliğini örtmekte kullanılan çavdar sapından yapılmış kapak. (Mğ.) (DS: 4533a)

¹¹ DS'de İstanbul kaydıyla verilen *cefek* "baca kapağı" (DS: 874b), *hefek* yerine kayıt veya baskı hatası olmalıdır.

kapın (III): Kepenk. (Ky.) (DS: 4533a)

kapın (III): 1. Ahır, dam. (Çkl.) 2. Evden bodruma inmek için açılan kapak. (Nğ.) (DS: 2630a)

selkapın: Çatının kiremitliğine çıkmak için açılan delik. (Mn.) (DS: 3577a)

ser kapın: Kiremitliğe çıkmak için çatıya konan küçük pencere. (Çkr.) (DS: 3589b)

sert kapın: Tavana açılan kapak, tavan kapısı. (Mğ.) (DS: 3591b)

kapınca (I): 1. Büyük kulplu ya da kulpsuz sepet, sele. (Ba.; Çkl.; İst.; Rz.) 2. Kapaklı sepet. (Çkl.) (DS: 2630b)

kapınca (II): Özellikle tütün fidelerini soğuktan korumak amacıyla kamış ve ottan yapılmış örtü. (Dz.; İz.; Mn.) (DS: 2630b)

kapınca (IV): Soba borusu ya da bacalarda dumanın çıkmasını ayarlayan kapak. (Ama.) (DS: 2630b)

kapenk: Bacadan soğuk girmemesini sağlayan ocak içindeki iple yatay ve dikey biçime getirilebilen tahta kapak. (Ml.) (DS: 2632b)

kepek (I): Tavan kapısı. (Or.) (DS: 2745a)

kepek (III): Demir yaylı tahta kapak, kepenk. (Çr.) (DS: 4545a)

kepenek (III) [*kepengi*, *kepengi*, *kepenlik*]: Kapak, kepenk. (Ba.; Sk.), [*kepengi*] > (Dz.) [*kepengi*] > (Sv.), [*kepenlik*] > (Kn.) (DS: 2746a)

kepenk: Tandır yanmadığı zamanlarda kapanan kapağı (Ezm.) (ADD-II: 88b)

kepenk (II): Merdiven. (Kn.) (DS: 2746a)

kepenk (III): Ocak üstü. (Ezm.) (DS: 2746a)

kepenk (V): Fide yetiştirilen yer. (Ay.) (DS: 2746a)

peknk: Merdivenlerin üstündeki kapı. (Mğ.) (DS: 3422b)

Türkiye Türkçesi ağızlarında kelimenin varyantları, anlamları ve derlendiği yerler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Varyant	Anlam ve Derleme Yeri ²
<i>hafek</i>	Baca kapağı, bacaların üzerinde ip ile açılıp örtülen kepenk. Mr. ; Sv.
<i>hefek</i>	Baca kapağı. Mr. ; İst. (?)

² Derleme yeri için DS’de yer alan kısaltmalar (DS I: XI) kullanılmıştır.

<i>hampek</i>	Evden ahıra doğru inen merdivenlerin üzerine örtülen ağaçtan kapı. Dy.
<i>hapak</i>	Kapak, kuyu ya da herhangi bir şeyin kapağı. Ada.
<i>hapan</i>	1. Un çuvalının ağzına dikilen parça. To. 2. Meyve ve sebze sandığının üstüne örtülen örtü. Gaz.
<i>hapang</i>	Baca kapağı. MI.
<i>hapank</i>	Kapak, kuyu ya da herhangi bir şeyin kapağı. Sv.
<i>hapek</i>	Kapak, kuyu ya da herhangi bir şeyin kapağı. MI.; Sv.
<i>hapen</i>	Baca. Ezc.
<i>hapenk</i>	1. Yer altındaki depo, mahzen. Gaz. 2. Bodruma inen üstü kapalı merdiven. El.; MI. 3. Eski evlerde ahıra inmek için evden ahıra açılan kapı. Gr.; Ar. 4. Baca kapağı. Ezm.; Ezc.; MI.; Sv.; Ada. 5. Eski evlerde pencerelerin üstündeki dolap. Ur. 6. Dama çıkılan merdivenin üst kısmındaki kapak. El. 7. Ev ve dükkanların pencerelerindeki kapak, kepenk. Ama.; El.; -Sv.; Ky.
<i>hepek</i>	1. Yer altındaki depo, mahzen. To. 2. Ev ve dükkanların pencerelerindeki kapak, kepenk. Sv.
<i>hepen</i>	Baca kapağı. Gm.
<i>hepenek</i>	1. Baca kapağı. Sv. 2. Burun deliği, kanadı. El.
<i>hepenk</i>	1. Baca kapağı. Ezm. 2. Ev ve dükkanların pencerelerindeki kapak, kepenk. Ar.; Kr.; Vn.
<i>hepeyh</i>	Ev ve dükkanların pencerelerindeki kapak, kepenk. Kr.
<i>hopeng</i>	Baca kapağı. Sv.

<i>höpenk</i>	Tandır bacasının kapağı. Ezm.
<i>hevek</i>	Sandık odası. Ank.
<i>hevenk</i>	Boşluk. Ur.
<i>kabanca</i>	Çatıya çıkılan merdivenlerin üzerini kaplayan kapak. Çkl.
<i>kapan</i>	1. Kepenk. Ky. 2. Tütün fideliğini örtmekte kullanılan çavdar sapından yapılmış kapak. Mğ. 3. Ahır, dam. Çkl. 4. Evden bodruma inmek için açılan kapak. Nğ.
<i>selkapan</i>	Çatının kiremitliğine çıkmak için açılan delik. Mn.
<i>ser kapan</i>	Kiremitliğe çıkmak için çatıya konan küçük pencere. Çkr.
<i>sert kapan</i>	Tavana açılan kapak, tavan kapısı. Mğ.
<i>kapanca</i>	1. Büyük kulplu ya da kulpsuz sepet, sele. Ba.; Çkl.; İst.; Rz. 2. Kapaklı sepet. Çkl 3. Özellikle tütün fidelerini soğuktan korumak amacıyla kamış ve ottan yapılmış örtü. Dz.; İz.; Mn. 4. Soba borusu ya da bacalarda dumanın çıkmasını ayarlayan kapak. Ama.
<i>kapenk</i>	Bacadan soğuk girmemesini sağlayan ocak içindeki iple yatay ve dikey biçime getirilebilen tahta kapak. Ml.
<i>kepek</i>	1. Tavan kapısı. Or. 2. Demir yaylı tahta kapak, kepenk. Çr.
<i>kepenek</i>	Kapak, kepenk. Ba.; Sk.
<i>kepengi</i>	Kapak, kepenk. Dz.
<i>kepengi</i>	Kapak, kepenk. Sv.
<i>kepenk</i>	1. Tandır yanmadığı zamanlarda kapanan kapağı. Ezm.

	2. Merdiven. Kn. 3. Ocak üstü. Ezm. 4. Fide yetiştirilen yer. Ay.
<i>kepenlik</i>	Kapak, kepenk. Kn.
<i>peknek</i>	Merdivenlerin üstündeki kapı. Mğ.

2. Kelimenin Yapısı Hakkında Görüşler

kepenk, bilimsel yayınlarda çoğunlukla alıntı bir kelime olarak değerlendirilmiştir. Räsänen, kelimenin yapısı hakkında bir yorum yapmamış, Farsça olabileceğini tereddütle belirtmiştir (1969: 254a).

Dankoff, kelimenin Erm. *kapank* “bonds, hand-cuffs, fetters, manacles; rope, cord, string; pass, defile; censure, excommunication” biçiminden geldiği görüşündedir. Bu kelimeyi de Erm. *kap* “tie, bond” biçiminin bir türevi olarak ele almıştır. Yazar Türkçe *kapa-* ile bir bulaşmanın da mümkün olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur (1995: 166, D 26). Dankoff, kelimeyi “Ermeniceden yapılmış köken açıklamaları spekülasyon olan veya tam kesinleşmiş olmayan Türkçe kelimeler” bölümünde ele aldığı için kelimenin yapısı hakkında kesin bir sonuca ulaşamadığı anlaşılmaktadır. Eren, bilimsel yayınlarda genellikle Ermenice bir alıntı olduğu yolunda görüşler bulunduğunu belirtmiş, Dankoff’un görüşünü aktarmıştır. Yazar, Anadolu ağızlarında birkaç yerde tespit edilmiş olan *kepe-* ‘kapamak’ verisini göz önünde tutulması gereken bir biçim olarak ele almış, ağızlarda birkaç yerde geçen *kepek* biçiminin *kepe-* fiilinden geldiğini iddia etmiştir. Kelimenin yapısı hakkında kesin bir fikir belirtmeyen yazarın verdiği örnekler ve açıklamalar Dankoff tarafından dile getirilen bulaşma fikrine katıldığını göstermektedir (1999: 231-232). Tietze, Dankoff’un görüşünü aktarmakla yetinmiş, kelimenin yapısı hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır (2018: 231). Stachowski de kelimenin yapısı hakkında bir yorum yapmamış, Erm. *kapank* şeklini tereddütle göstermiştir (2019: 217).

Eyuboğlu kelimenin Erm. *gıhbang* ya da *keipenek* (kilit) kelimesinden geldiğini öne sürmüştür (1991: 399b).

Kelimenin Türkçe olduğunu düşünenler de vardır. Gülensoy kelimeyi *kapan-* fiiline bağlamış ve *kap+a-n-[(a)]k* şeklinde çözümlemiştir (2007: 498). Karaağaç kelimenin Türkçe olduğunu, Türkçeden Ermeniceye geçtiğini öne sürmüştür (2008: 484). Nişanyan’a göre kelime *kapa-* fiilinden türemiş, Türkiye Türkçesinde yazılı örneği bulunmayan **kapan(ı)k* “depo veya hücre veya geçit kapısı” biçiminden evrilmiştir. Yazar ayrıca Erm. *kghpank* (կղիպակ) “kilit” benzeri kelimelerden geldiği yolundaki görüşü fantezi olarak görmüştür (2012: 318, URL: 1).

3. Değerlendirme

Tarihî metinlerde kelimenin daha çok “mahzen ve tavan kapısı” özellikle de “mahzen kapısı” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Günümüzdeki “iş yeri, pencere, kapı vb. yerleri kapamak için kullanılan, türlü biçimlerde sac levha, demir veya tahta kanat” anlamının bu anlamdan gelişen bir yan anlam olduğu anlaşılmaktadır. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*’nde köprü vazifesi gören kale kapıları için de bu kelimenin kullanılması dikkat çekicidir. Anadolu ağızlarında da kelimenin “mahzen ve tavan kapağı” anlamı oldukça yaygındır. Kelimenin yapısı üzerinde dururken bu duruma dikkat etmek gerekir.

Dankoff’un kepenk ve varyantlarının Ermenice *kap* ve *kapank* kelimeleri ile ilgili olduğu yolundaki görüşün zayıf tarafı, kelimenin Ermenice kaynaklarda “bağ, pranga, kelepçe, köstek vb.” anlamlara gelmesi, Türkçedeki anlamı ile tespit edilememiş olmasıdır. Ermenice kaynaklarda üzerinde durduğumuz kelimenin anlamı ile uyumlu olan tek kelime *xepek* “tavan penceresi” biçimidir. Bu biçim de Açaryan’ın 1913’te yayınlanmış olan *Hayeren Gawarakan Bararan* adlı ağız sözlüğünden alınmıştır. Erzincan kaydıyla verilen bu kelime Ermeniceden Türkçeye geçmiş olabileceği gibi Türkçeden Ermeniceye de geçmiş olabilir.

Kelimenin Ermenice *koghpek* veya *kghpank* “kilit” ile ilgili olduğu yolundaki görüşlerin sağlam bir dayanağı yoktur. Fakat Yun. *koráki* ‘kapı mandalı, kapı sürgüsü, kilit’ (Tietze, 2018: 370) kelimesinin bir varyantı olan *karak*’ın Trabzon ağızında “tahta pencere kapağı, kepenk” (DS: 2645a) anlamını da taşıması, *kilit* > *kapak*, *kepenk* anlam geçişinin mümkün olabileceğini göstermesi açısından düşündürücüdür.

Eren’in ağızlarda birkaç yerde geçen *kepek* biçiminin *kepe-* fiilinden geldiği yolundaki görüşüne katılmak mümkün değildir. Ağızlardaki *kepe-* “kapamak” (DS: 2745b, DS: 4545a) fiili, *peke-* (<*beke-*) fiilinin göçüşme ile ortaya çıkmış bir varyantıdır: bk. TT (ağız) *peke-* “kapamak, tıkamak” (DS: 3420b), *beke-* “1. kapatmak, tıkamak, örtmek: *Kapıyı beke.* 2. sağlamlaştırmak, pekitmek. 3. yamamak, doldurmak: *Duvarın gedinî éyce bekettik.*” (DS: 601b, DS: 4551b). Elazığ ağızında da benzer bir göçüşme örneği görülür, bu ağızda *perkit-* “berkitmek, sağlamlaştırmak” fiili, *kerpit-* şeklini almıştır: *kerpit-* “Oturtmak, perçinlemek” (Buran ve İlhan, 2008: 129). Dolayısıyla ağızlardaki *kepe-* ile *kepek* arasında herhangi bir ilgi yoktur.

Kelimenin Türkçe olduğu yolundaki görüşün de zayıf tarafları bulunmaktadır. Türkçede ilk sesi art damak ünsüzü olan kelimelerde ön damaksıllaşmanın örnekleri bulunur³, ayrıca ön seste sızıcılaştırmanın⁴ da bazı örnekleri mevcuttur. Buna göre kelimenin Türkçe *kapanak* > *kepenek* > *kepenk* ve *kapanak* > *hapanak* > *hepenek* > *hepenk* şeklinde bir gelişme gösterdiği düşünülebilir. Fakat kelimenin sadece Oğuz grubu Türk lehçelerinde ve Oğuz grubu ile yakın ilişkisi olan lehçelerde

³ bk. ET *kabın* “çeyiz”, Osm., TT (ağız) *kebin* aa. (ED: 585a), TT (ağız) *korak* “kilit”, TT (ağız) *görek* aa. (DS: 2923b, 2158a); krş. ET *kop* “çok”, ET *köp* aa. (ED: 579b, 686b).

⁴ bk. ET *kani* “hangi, ne, nerede”, TT *hani* aa. (TTL: 102), ET *kanda* “nerede”, Az. *handá* aa. (ED: 634b, ADİL: 329b)

görülmesi, onlarca farklı varyanta sahip olması, özellikle de bu varyantlardan bir kısmının -genellikle Doğu grubu ağızlarında- ünlü uyumu dışında kalması Türkçe olduğu yolundaki görüşü zayıflatan hususlardır. Ayrıca *kapanak* veya *kapanık* şekillerine bağlanan kelimedeki ünlü düşmesi de açıklanmaya muhtaçtır.

Çağdaş Türk lehçelerinde *kepenk* kavramının “kapı” ve “kapak” veya bu anlamları taşıyan başka kelimeler ile oluşturulmuş birleşik kelimeler ile karşılanması üzerinde önemle durulması gereken bir husustur: Az. *pāncārā gapaği*, Bşk. *tāzrā kapkası*, Kaz. *tereze kakpaği*, Kırg. *tereza kâlğası*, Özb. *derizā eşiği*, Tat. *tārāzā kapkaçı*, Trkm. *āpişge gabsası*, YUyg. *derizā kapkısı* (Ercilasun vd., 1991: 466-467). Bu verilerden hareketle kelimenin Türkçe olduğunu savunanların *kapanak* veya *kapanık* biçiminden ziyade *kapak* biçiminden yola çıkması daha doğru bir yaklaşım olurdu. Türkiye Türkçesi ağızlarında ünlü ile son ses /k/ arasında /n/ türemesinin birçok örneği görülmektedir. *Kapak* > *kapank* > *kepenk* ve *kapak* > *kapank* > *hapank* > *hepenk* şeklinde bir gelişim Türkçenin ses yasalarına daha uygundur. krş. TT (ağız) *belenk* (< *belek*) “kundak” (DS: 613a), *bezenk* (< *bezek*) “süs, ziynet” (DS: 651b), *bügenk*, *büvenk* (< *bügek*) “buzağların analarını emmelerini önlemek için, ağızlarına takılan sivri uçlu bir aygıt” (DS: 813a), *eğenk*, *eyenk* (< *eşek*) “sabanın el ile tutulan ağaç kısmı, tutak” (DS: 1675b), *kovank*, *kuvank* (< *koşak*) “saçtaki kepek” (DS: 2915a), *kürenk* (< *kürek*) “harmanda ekin saplarını çekip dağıtmaya yarayan ucu eğri tarım aracı” (DS: 3045a), *telenk* (< *telek*) “kuş, tavuk vb. hayvanların kanat kalemleri” (DS: 3868b), *tevenk* (< *tegek*) “üzüm kütüğü” (DS: 3901a), *pasank* (< *pasak*) “kir, süprüntü” (DS: 4638a)...

Kelimenin Oğuz grubu Türk lehçeleri ve Osmanlı Türkçesinden derinden etkilenmiş olan Kırım Tatar Türkçesi dışında sadece Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde tespit edilmiş olması ilginçtir. *kepenk* biçiminin Osmanlı Türkçesinden veya Kırım Tatar Türkçesinden geçtiği tahmin edilebilir, fakat Ermenicedeki biçime yakınlık gösteren *hapank* düşündürücüdür.

Ağızlarda “kapan⁵, tuzak” anlamını taşıyan bazı kelimelerin “kepenk, baca kapağı” anlamını taşıyan kelimeler ile aynı ses değerine sahip olması dikkat çeken bir husustur:

hapan (III): Tuzak. (Or.; Mr.; Sv.; Yz.) (DS: 2277b)

hapan (VI): Karakucak güreşte kullanılan bir çeşit oyun. (Ar.) (DS: 2277b)

hapban: Kuş için kurulan tuzak, hayvan tuzağı. (Osmaniye) (Demirci, 2017: 1373)

harphapan: Armut toplamak için kullanılan çatallı ağaç. (Ank.) (DS: 2294a). krş. *hap kapan* “elma, armut, ayva vb. meyveleri toplamak için ucuna sırık çakılmış avuç biçiminde ağaç araç (Ank.)” (DS: 2280b)

hepek (II) [*hepengi*]: Tuzak, kapan. (Sv.), [*hepengi*] > (Ar.) (DS: 2341b)

⁵ *kapan* (< ET *kapğan*) için bk. Radloff, 1899: 420, Wilkens, 2021: 332a, Erdal, 1991: 384-385, Räsänen, 1969: 233a-b, Doerfer, 1967: 418, Tietze, 2018: 105.

hepenk: Avda kullanılan tuzak: *Birinin de elinde hepengi var, birinin de ikiz tazısı var.* (Kr.) (Caferoğlu, 1995: 25, 257).

kapanca (V) [*kapança*]: Tuzak, kapan. (Çr.; Sm.), [*kapança*] > (Tr.) (DS: 2630b)

kapança: Hayvan tutmakta kullanılan tuzak. (Çr.) (DS: 4533a)

Kepenik kelimesinin yapısı üzerinde duran bilim adamlarının hiçbirisi bu önemli noktaya temas etmemiştir. Bu veriler farklı açılardan farklı şekillerde yorumlanabilir. Öncelikle ses benzerliği dolayısıyla iki kelime arasında bir bulaşmanın meydana geldiği düşünülebilir. İkinci olarak “tuzak, kapan” ile Erm. “bağ, köstek, pranga vb.” aynı kavram alanına sahip olduğu için ses ve anlam uyumu dolayısıyla⁶ kelimenin Erm. *kapank* ile ilgili olduğu ve Türkçe *kapak* ve *kapan* ile bulaşmaya uğradığı kabul edilebilir.⁷

Meninski hem *kepenk* hem de *kapan* için aynı karşılığı kullanmıştır: *kapan* “decipulum” (MenS: 3611), *kepenk* “decipula” (MenS: 3865). Bu da ağızlarda olduğu gibi Osmanlı Türkçesinde de bodruma veya tavana açılan kapı anlamına gelen kelimenin aynı zamanda tuzak anlamını da taşıdığını göstermektedir. Türkiye Türkçesi ağızlarında olduğu gibi birçok dilde de tuzak anlamına gelen kelimenin aynı zamanda “bodruma veya tavana açılan kapı” anlamını taşıması düşündürücüdür. bk. İsp. *trampa* “Tuzak, kapan, (yerde kapak)” (Kut ve Kut, 2010: 322), İng. *trap* “1. tuzak, kapan. 2. baca kapısının yeri, baca, kapak şeklinde tavan vb. kapısı” (Redhouse, 1884: 761a, Atalay, 1999: 3424a), Fr. *trappe* “1. döşemede açılmış küçük kapı, taban kapısı. 2. (avcılıkta) hendek tuzak, kapan çukuru. 3. tuzak. 4. (tiyatrodan) yer kapağı; sahnede yerde bulunan kapak” (Saraç, 1985: 1415b). Benzer kullanım çağdaş Türk lehçeleri içinde sadece Kumuk Türkçesinde tespit edilebilmiştir: Kum. *qapğun* “1. kapan: *qapğundan qutulmaq* ‘kapandan kurtulmak’. 2. döşeme kapısı, gizli iniş (*gizli bodrum katına*).” (Pekacar, 2011: 246b). İlkel kapanlar ile eski tip kepenkler ve tavan, bodrum kapıları arasındaki yapı ve görünüş benzerliği anlam geçişinin temel sebebi olmalıdır.

Yukarıda anlatılanlar dikkate alındığında Ermenice *kapank*’ın Türkçe *kapan* ve *kapak* isimleri ile bulaşmaya uğradığı düşünülebilir.

Sonuç

Kepenik, kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşlerden hiçbirinin dayanağı sağlam değildir. Türkçede ve Ermenicede benzer ses değerine sahip farklı anlamda kelimelerin varlığı işi içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir.

⁶ krş. TT (ağız) *pokaa* “1. tuzak. 2. hayvanların ayağına vurulan köstek.” (DS: 3467a).

⁷ Türkiye Türkçesi ağızlarında “yıkılmak, çökmek, devrilmek, birdenbire ölmek” (DS: 2750a, DS: 2739b, DS: 2740a) anlamlarının yanı sıra “hayvan, tuzağa düşmek; tuzak kapanmak” anlamlarını taşıyan *kep-* (~ *kemp-*) fiili düşündürücüdür (DS: 2750a, DS: 2739b, ADD-II: 88b).

Mevcut veriler, kelimenin kökeni hakkında kesin bir sonuca ulaşmaya imkân vermemektedir. Farklı dillerde *kapan* ile *kepenk*'in aynı kelime ile ifade edilmiş olduğu da dikkate alındığında kelimenin Ermenice *kapank* ile ilgili olduğu, Türkçe *kapak* ve *kapan* kelimeleri ile bulaşmaya uğradığı söylenebilir.

Kısaltmalar

Az.: Azerbaycan Türkçesi

Bşk.: Başkurt Türkçesi

Erm.: Ermenice

Fr.: Fransızca

İng.: İngilizce

İsp.: İspanyolca

Kaz.: Kazak Türkçesi

Kırg.: Kırgız Türkçesi

Kum.: Kumuk Türkçesi

Özb.: Özbek Türkçesi

Tat.: Tatar Türkçesi

Trkm.: Türkmen Türkçesi

TT: Türkiye Türkçesi

Yun.: Yunanca.

YUyg.: Yeni Uygur Türkçesi

Kaynaklar

ADD-I: Hamit Zübeyr ve İshak Refet (1932). *Anadilden Derlemeler-I*. Ankara: Hâkimiyeti Milliye Matbaası.

ADD-II: Koşay, H. ve Aydın, O. (1952). *Anadilden Derlemeler-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ADDL: *Azərbaycan Dilininin Dialektoloji Lüğəti* (2007). Bakı: Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, Şərq-Gərb.

ADİL: *Azərbaycan Dilininin İzahlı Lüğəti I-IV* (2006). Bakı: Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, Şərq-Gərb

Atalay, H. (1999). *İngilizce-Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.

Ayverdi, İ. (2006). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Bilâl Terlekçi (2020). *Qırımtatarca-Rusça Luğat (1916)*. Hazırlayan: H. B. Terlekçi. Simferopol: QCD MM İ. Gasprinskiy adına Mediamerkez.

BK: Mütercim Asım Efendi (2009). *Burhân-ı Katı*. Hazırlayanlar: Mürsel Öztürk ve Derya Örs. Ankara: TDK Yayınları.

BP: Kartallıoğlu, Y. (2010). *Bernardo da Parigi'nin Söz Kitabı 400 Yıllık İtalyanca – Türkçe Sözlük*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Buran, A. ve İlhan, N. (2008). *Elazığ Yöresi Söz Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.

Caferoğlu, A. (1995). *Doğu illerimiz Ağızlarından Toplamalar*. Ankara: TDK Yayınları.

Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.

Dankoff, R. (1995). *Armenian Loanwords in Turkish*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag,

Dankoff, R. (2004). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*. Çeviren: Semih Tezcan. İstanbul: Kitap Matbaası.

Demirci, M. (2017). Derleme Sözlüğü'ne Osmaniye, Düziçi Ağzından Katkılar-I. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6(3): 1360-1383.

Doerfer, G. (1967). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen III*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

EÇS I-III-VI: Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî (2011). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi I (1-6. Kitaplar)*. Haz.: S. A. Kahraman, Y. Dağlı R. Dankoff, Z. Kurşun ve İ. Sezgin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

EÇS-IX: Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî (2011). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 2 (7-10. Kitaplar, Dizin)*. Haz.: S. A. Kahraman, Y. Dağlı ve R. Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ercilasun A. B. vd. (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Eren, H. (1995). Türkçemizdeki Ermenice Alıntılar Üzerine. *Türk Dili*, 524: 859-904

Eren, H. (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.

- Eyuboğlu, İ. Z. (1991). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- FBŞ:** Hazai, G. ve Tietze, A. (2006). *Ferec ba 'd eş-şidde "Freud nach Leid" (Ein frühosmanisches Geschichtenbuch) 1. Band Text*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- FFA:** Adamoviç, M. (2009). *Floransalı Filippo Argenti'nin Notlarına Göre (1533) 16. Yüzyıl Osmanlı Türkçesi*. Çeviren: Aziz Merhan. Ankara: TDK yayınları.
- Garkavets, A. (2010). *Qypchaq Written Heritage Volume III Qypchaq Dictionary On memorials of 16-17 centuries written by Armenian script*. Almatı: Baur – Kasean.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü I (AN) - II (O-Z)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Güzel, F. (2013). Şahsuvar (Elazığ) Ağzından Derleme Sözlüğü'ne Katkılar 2. *Diyalektolog*, 6: 15-33.
- Karaağaç, G. (2008). *Türkçenin Verintiler Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Karahan, O. S. (2012). *Dobruca KırımTatar Ağzı Sözlüğü 2 (E-O)*. Köstence: Ex Ponto.
- Kerestedjian, B. (1971). *Materiaux pour un dictionnaire étymologique de la langue turque*. Amsterdam: Philo Press.
- KT:** Şemsettin Sami (2010). *Kâmûs-ı Türkî*. Hazırlayan: P. Yavuzarslan. Ankara: TDK Yayınları.
- Kut, İ. ve Kut, G. (2010). *Universal Cep İspanyolca Sözlük*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- LL:** Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi (1999). *Lehçetü'l-Lügat*. Hazırlayan: A. Kırkkılıç. Ankara: TDK Yayınları.
- LO:** Ahmet Vefik Paşa (2000). *Lehce-i Osmanî*. Hazırlayan: R. Toparlı. Ankara: TDK Yayınları.
- MenS:** Meninski, F. M. (1680). *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae Persicae: Lexicon I-III*. Viennae.
- NASV:** Amanoğlu Guliyev, E. (2010). *Nahçıvan Ağzı Söz Varlığı*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları.
- Nişanyan, S. (2012). *Sözlerin Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü-*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Pekacar, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Radloff, W. (1899) *Versuch eines Wörterbuches der Türk-dialecte (Opit slovary tyurkskih nareçiy) II*. St.-Petersburg.
- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen*. Helsinki.
- Redhouse, J. (1884). *A Lexicon English and Turkish*. İstanbul: A.H. Boyajian.

- Redhouse, J. (1994). *Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü*. İstanbul: Redhouse Yayınevi
- RedS:** Redhouse, J. (1987). *A Turkish and English Lexicon: Shewing in English the Significations of the Turkish Terms* (New Impression). Beirut: Librarie Du Liban.
- Saraç, T. (1985). *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Stachowski, M. (2019). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch*. Krakow: Księgarnia Akademicka
- TDK (1963-1982). *Derleme Sözlüğü I-XII*. Ankara: TDK Yayınları.
- TDK (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tietze, A. (2018). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı IV (K-L)*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Tuğluk, M. E. (2021). İlyas Köyünden (Diyarbakır-Çüngüş) Derleme Sözlüğüne Katkılar. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27: 145-157.
- URL 1: <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kepenk> (Erişim Tarihi: 11.08.2023)
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

TARİHÎ TÜRKÇE KUR'ÂN TERCÜMELERİNDE KAPI ve EŞİK KAVRAMI

Ahmet AKPINAR*

Giriş

“Bir nesnenin veya düşüncenin zihindeki soyut ve genel tasarımı ya da nesnelerin ortak özelliklerini kapsayan ve ortak bir ad altında toplayan genel tasarım, mefhum, konsept, fehva ya da nosyon” şeklinde tanımlanan (TDK Güncel Türkçe Sözlük, 2023) “kavram”, dış dünyada gördüğümüz ya da hissedebildiğimiz somut nesneler ya da şeylere verdiğimiz adlar olabileceği gibi zihinde beliren tasarımların soyut kavramlar aracılığıyla ifadesi de olabilir. Sözelimi, *araba*, *kedi*, *sehpa*, *kalem* vs. somut kavramlar iken *aşk*, *nefret*, *kin*, *düşünmek* vs. gibi kavramlar soyut anlamlıdır.

Türkçede “Bir yere girip çıkarken geçilen ve açılıp kapanma düzeni olan duvar veya bölme açıklığı” (TDK Güncel Türkçe Sözlük, 2023) *kapı* olarak adlandırılır. Tarihî Türk dili alanında *kapı* sözcüğü düz anlamından türeyen “kapak, açılıp kapanan kanat; geçit, boğaz; vazife, hizmet; geçim için çalışılan iş yeri, gelir kaynağı; konak, saray; bilişimde ‘portal; tavlada hane” gibi yan anlamlarıyla birlikte okuyan ve dinleyenlerin zihninde çağrıştırdığı tasavvurlar sözcüğün anlam çerçevesini meydana getirir.

Dilbilimde göstergelerin düz anlamlarının yanı sıra bir de göndergesel anlamları vardır. Yani göstergelerinin dil dizgesi içerisinde kazandığı temel anlam o dili konuşan bireylerin zihninde çağrışımlara dayalı farklı tasavvurları meydana getirir. Sözelimi, geçimini bir işyeri üzerinden sağlayan bir kişi “işyeri” ile “ekmek” arasında kurduğu ilişkiyi “ekmek kapısı” olarak adlandırabilir. Ya da içerisinde yaşadığı dünyadaki döngüyü (doğum ve ölüm) “iki kapılı bir han”a benzetebilir. Her ne şekilde olursa olsun insanoğlunun dünya serüveninde belki de en fazla çağrışım kurduğu nesne “kapı”dır denebilir. Tanrı Kapısı, Saray Kapısı, Hükümet Kapısı, Begler Kapısı, Temir Kapı, Kale Kapısı; Cennet Kapısı, Cehennem Kapısı; Bilgi Kapısı, İkbal Kapısı gibi söz öbeği biçimindeki kullanımlarıyla Türk dilinin en eski metinlerinde tanıklanan *kapı* sözcüğü; Türk kültürü ve yaşayışı, Türk mitolojisi ve evren tasavvuru, Türk sanatı ve mimarisi gibi farklı disiplinleri ilgilendiren pek çok alanda sayısız anlamı meydana getirmiştir.

Dünya dillerinde “kapı” kavramı genellikle “Geçiş, Seçim, Belirsizlik ve Endişe, Karşılama (açık kapı), Dışlama (kapalı kapı), Sıkışmışlık (kilitli kapı), Güvenlik (kilitli kapı), Kaçış ve Bitiş (kapıyı çarpma)” (Symbolism and Metaphor, 2023) gibi anlamları sembolize eder. *kapı* sözcüğü “başka bir alana açılan bir açıklığı” işaret ettiğinde genellikle “geçit” anlamını çağrıştırır. Yani içinde bulunduğumuz uzamsal alandan başka bir uzamsal alana açılan “kapı”yı karakterize eder. Yaşam

* Öğ. Gör. Dr. Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
aakpinar@bayburt.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2965-1627>

çizgisinin (zaman) bir ucunda Hayat diğer bir ucunda ise Ölüm durmaktadır. Esasen “yaşamak” bu yolculukta bir “seçim” yapmayı gerektirir. Kapının diğer tarafında ne olduğunu bilmemek bazen eşiğin aşılmasını riskli hâle getirebilir. Bu belirsizlik dinlerde ÖLÜM KAPIDIR / ÖLÜM EŞİKTİR metaforuyla giderilmiştir. Öyleki, ölümden sonra bir hayatın olacağı ve bu dünyanın öteki hayata açılan bir kapı ya da öteki hayata başlangıç için bir geçit (*eşik*) olduğu fikri bu metaforu ortaya çıkarmıştır.

Bu çalışmada Tarihî Türkçe Kur’ân tercümelerinde “kapı” kavramının nasıl sembolize edildiği, kazandığı anlamlar ve kavram alanlarında nasıl tanıklandığı Tarihî Türk dili alanındaki metinlerden tanıklarla gösterilecektir.

1. Tarihî Türk Dili Alanında “kapı” Kavramı

Toshihiko Izutsu’ya göre, her ulusun kendilerini kuşatan dili, o ulusun tarihinin bir evresindeki dünya görüşünü ve mahiyetini içerisinde saklar (Ateş ? : 17). Türk dilinde *kapı* sözcüğü en eski Türkçe metinlerden beri Türk ulusunun dünya ve hayat tasavvurunu içerisinde barındırır.

1.1. Türkçede *kapı* Sözcüğünün Anlam Alanı

Sözcüğün düz anlamı yanında diğer yan anlamlarının tamamı o sözcüğün anlamsal alanını meydana getirir. Anlamsal alan, bir metinde birden fazla tanıklanan bir sözcüğün anlamlarının tümünü oluşturur (Kıran-Kıran, 2010: 261). Bir sözcüğün anlamında meydana gelen bir kayma aynı kavram alanındaki diğer sözcüklerin anlamında da değişikliğe yol açabilir.

Eski Türkçede *kapı* (<kapığ ~ kapağ) genellikle düz anlamıyla tanıklanır: **Kök.**’de *kapığ* “kapı (yer adı olarak)” **KT D2**’de, = *tāmir kapığ* (Şirin, 2016: 341). **Uyg.**’da *kapığ* “büyük kapı” (Maniheist kozmolojide on iki kozmik kapı), “küçük kapı” (beden açma için mecazi de) ve (Mağdala) “giriş” (Wilkins, 2021: 332); **PKP XLI.1**’de, *kapağ* “kapı”; **U IV A 278-279**’da, = *bu kutluğ tınlğ nurvan kapağına yağukkıa turur* “Bu kutlu mahluk Nirvana kapısına yakıncacık duruyor.”; **AY 5 571-572**’de, = *olarka m(e)n b(e)k yapıdım : üç yavlak yol kapıgın* “Onlara üç kötü yol kapısını kilitledim.”; **DKPAM 478-479**’da, = *kapağ [say]u pırvat kolup öz iltineyin* “Her bir kapıdan sadaka isteyip hayatımı devam ettireyim.”; **EvSa01/2**’de, = *bu [äv]-niñ sıcsısı kapıg-ı* “Bu evin sınırı, kapısı...”; **Abi. PIII 46-627**’de, = *ol beş törlüg ömāk sakın[maklıg] kapıglar...* “O beş türlü düşünmeli (ve) hatırlamalı kapılar...”, = **Abi. PIII 46 640/11**’de, = *buyan ävirmäklig kapıg* “sevabın tevcihine sahip kapı” = *mağfiret kapısı*, **Abi. PIII 16 85/8**’de, = *nom kapıgı* “öğreti kapısı” (~ Skr. *dharmaparyāya*); = **Abi. St.IV 899**’da, = *tamu kapıgı* “cehennem kapısı”. **TT II 416**’da, = *toy kapıgı* “karargah kapısı”; **Chuast 45-46**’da, *mec.* = *Öñü kapıgı küñ ay teñri ol* “ilk kapısı Güneş ve Ay tanrıdır.”

Uyg.’da “kapı” kavramı deyimleşmiş söz öbekleri içerisinde de tanıklanır: = *kapıg aç-* (kapı açmak) “İlişkiye geçmek, başlangıç yapmak” = *nizvanılar kapıgın açtım erser* “...ihtirasların kapısını araladı isem...” BT XXV: 1026 [118] (Şen, 2017: 114-115). = *kapıg sana-* (kapı yoklamak) “İstedigini karşılayacak muhatap aramak” = *kay keze kapıg sanayı pırvat kolu* “...sokakları dolaşarak, kapıları aşındırarak, sadaka isteyerek...” BT XX: 92 [492] (Şen, 2017: 115). = *kapuda tur-* (kapıda durmak)

“Gelini evden çıkarmadan önce bahşış almak için kapıda beklemek” = *kay kapuda turguçika bês bakır torkı alıp bérdim* “(Gelin almaya gittiğimde) sokak kapısında durana beş bakır değerinde dokuma alıp verdim.” FamArch: VI [190] (Şen, 2017: 115).

Kar. kapuğ yan anlamlarıyla birlikte geniş bir anlam alanı oluşturur: **1. kapuğ** “kapı”: *DLT I 64*’te **kapuğ** “kapı” (düz anlamında); *DLT I 425*’te **kapga** “büyük kapı, kale kapısı”; *DLT III 234*’te = *tamu kapuğı* “cehennem kapısı”: *tamu kapuğın açar tawar* “cehennemin kapısını mal açar.”; *DLT III 292*’de = *ol kapuğın bekledi* “O, kapısını kapattı, peketti.” (Herhangi bir şey sıkıca bağlanırsa yine böyle denir.)

¹ **2. kapuğ** “kısmet, nasip”: *DLT I 239*’da = *kapuglar açlışdı* “kapılar açıldı” (Kapalı işler açılırsa yine böyle denir.)² **3. kapuğ** *mec.* “bağır, kötü ses çıkaran kimse”: *DLT III 280*’de, = *kapuğ çikradı* “kapı gıcırdadı.” (Bir adam düşmanlıkla ve buna benzer şeyle bağırırsa yine böyle denir.)³

KB’de, **1. kapuğ** “kapı” KB 1413; = *tamu kapğı* “cehennem kapısı” KB 3223. **2. kapuğ** “kut, devlet; ikbal, baht, kısmet; iyilik; huzur”: = *mec. kut kapuğ* “ikbal kapısı” KB 596 = *sezeka tapınsa açar kut kapuğ* “Layık olana hizmet edilirse mutluluk kapısı açılır.” KB 945; *bu begler tapısı öze kıl tapuğ/begı taplasa tapğı açtı kapuğ* “Beyleri memnun edecek şekilde hizmet et; bey memnun olursa bu hizmet ikbal kapılarını açar.” KB 843; = *mec. devlet kapuğ* “kısmet/baht kapısı” = *apañ irse devlet yapulsa kapuğ* “Eğer devlet gider ve kapısı da kapanırsa...” KB 1321; *bayat fazlı bolsa açıldı kapuğ* “Tanrının fazlı ve inayeti olursa kapılar açılır.” KB 1811; *kamuğ edğülükke açılsu kapuğ* “Her türlü iyilik kapısı açılsın.” KB 3236; *erej arzu ni’met bu koçmak kamuğ/yayığ dünya yaptı maña bu kapuğ* “Rahat, arzu ve bu nimetlerin hepsini terk edince, döneke dünya bana bu kapıyı kapadı.” KB 6152; = *bilig kapğı* “ilim kapısı”: *bayat fazlı birle ağırılar kuluğ/bilig kapğı açılur onarur yoluğ* “Tanrı kulunu fazlı ve inayetiyle yükseltir; ona bilgi kapısını açılır ve isteği rast gider.” KB 1813; = *yime Oklidis kapğı yetrü tokı* “Bir de Oklidis’in kapısını iyice çal.” KB 4382; = *begler kapuğı* “*mec.* huzur kapısı” *bu begler kapuğı erej kapğı ol/erej kapğı tutmak özüñ asğı ol* “Beylerin kapısı huzur kapısıdır; huzur kapısına kapılanmak kendi menfaati gereğidir.” KB 2992. **3. kapuğ** “eşik”: = *ajunka kerek tör kerek il kapuğ* “dünyada yeri gerek başköşe, gerek eşik olsun” KB 264. **4. kapuğ** “geçit” = *tözü tın tokırka ölüm bir kapuğ* “Bütün canlılar için ölüm bir kapıdır.” KB 1134. **5. kapuğ** “ölüm”: = *kapuğ açtı dünya takı bir kapuğ/ölüm kapğı açılur kirür halk kamuğ* “Bir kapı açıldı, dünya kapısı; bir kapı daha açılır, o kapı ölüm kapısıdır ve herkes oraya girer.” KB 3531. **6. kapuğ** “dışarı, dışarısı”: = *kapuğda ün itti bedük ündedi* “(birisi) dışarıda gürültü yaptı, oldukça sesliydi.” KB 5097. **7. kapuğ** “huzur, makam”: = *turup çıktı sewnü kapuğka küle* “kalkıp sevinerek ve gülererek huzurdan çıktı.” KB 601. **8. kapuğ** “Geçim maksadıyla başvuru ya da bağlanılan yer: saray, ev vb. “hizmet odağı” = *kapuğda kalın bod tirildi tolu* “Hizmetimde birçok insan var...” KB 1614. **9. kapuğ** “Belli bir amaçla bir şey elde etmek için

¹¹ “Herhangi bir şey bağlanırsa yine aynıdır” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 471).

² “Muğlak işlerin açılmasında da kullanılır” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 111).

³ “Adam, hasım vb. kimselere bağırırsa yine aynıdır” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 467).

başvurulan yer = hacet kapısı”: *kim erse kapuğka birer kelmese* “Kim bir süre kapıya gelmezse...” KB 2566; = bayat kap(u)ğı: *bayat kapğı tuttum kılur men tapuğ* “Ben Tanrı kapısını tuttum, ona kulluk ediyorum.” KB 3747. **10. kapuğ** “devlet idaresi, devlet işleri”: = *bu iki kutu bulsa begdin sewinç/ili kapğı itlür bulur beg awınç* “Bu iki zümre beyden memnun olursa, memleketi ve idaresi düzene girer, bey huzura kavuşur.” KB 2135. **11. kapuğ** “yol” = *uwut kimde bolsa kamuğ işni ur/uwut birle yalñuk otun kapğı tur* “Kimde hayâ varsa, ona her işi teslim et; insan hayâ ile küstahın yolunu tıkar.” KB 2202; *kayu kul bayatka inansa turup/bela kağgu kapğın öziñe tudı* “Hangi kul Tanrıya inanırsa, kendisine bela ve kaygı kapılarını kapamış olur.” KB 1272

KB’de “kapı” kavramı deyimleşmiş söz öbekleri içerisinde de tanıklanır:

kapuğ aç- (kapı açmak) “iş(ler)in yürümesi, yol alması” = *törü hem toku öñdi yinçke tapuğ/uluğ hacib itse açar yol kapuğ* “Kanun, usul ve örfü yerine getirmek ince bir iştir; Ulu Hâcib bunu düzenleyerek yol ve kapıları açar.” KB 2490; *sakiş saklık çın bitig birle ol/bitip kodsı sakiş kapuğ açtı yol* “Hesapta emniyet, şüphesiz ki kaydetmekle sağlanır; hesap düzgün kaydedilirse işler aksamaz.” KB 2776; *maña köz kulak sen işimni kamuğ/seniñdin tiler men aç a bir kapuğ* “Sen benim gözüm ve kulağımsın; her işle senin meşgul olmanı istiyorum, bütün işleri sen hallet.” KB 6349; *negü erse tilekiñ kamuğ/aça birsü teñri saña ol kapuğ* “Ne gibi arzu ve dileğin varsa, Tanrı sana bunların kapılarını daima açık tutsun.” KB 6412

kapuğ kuç- (kapı kucaklamak) “Yardım dilemek, meded ummak” = *törü kıl katığlan bolup kılma küç/tapuğ kıl bayatka anıñ kapğı kuç* “Adaletle iş gör, buna gayret et, asla zulmetme; Tanrıya kulluk et ve onun kapısına yüz sür.” KB 1451

kapuğ bekle- (kapıyı kapamak) “iletişimi kesmek, görüşmemek” = *kapuğ beklemiş sen yime yol kesip* “Sen yolunu kesmiş ve kapını kapamışsın...” KB 6308

kapuğ yap- (kapı kapamak) “İletişimi kesmek, görüşmemek” = *bu halkka tözü yapmağınça kapuğ/törütiğli rabka kılumaz tapuğ* “(Kişi) herkese kapısını kapatmadıkça Yaradan Rab’a ibadet edemez.” KB 3341

kapuğ yap- (kapı kapamak) “(Arzu ve istekleri) bir kenara bırakmak, terketmek, bırakmak” = *et özke ömiş birme yapğıl kapuğ* “Vücuda arzuladığı şeyleri verme, bunun kapısını kapat.” KB 4566.

kapug yap- (kapı kapamak) “Anlaşma ortamını ortadan kaldırmak” = *yapılmış turur kör manga bu kapug* “Bu kapı artık bana kapanmıştır.” (KB 4003 [403]) (Şen, 2017: 115).

kapug yapıl- (kapı kapanmak) “Kabul edilmemek” = *apang erse devlet yapulsa kapug* “Şayet devlet kapısı kapanırsa...” (KB 1321 [149]) (Şen, 2017: 115).

kapugin açuk tut- (kapısını açık tutmak) “İrtibatı sürdürmek”: = *katılgıl olarka açuk tut kapug* “Onlara katıl ve kapını her vakit açık tut” (KB 4429 [445]) (Şen, 2017: 115).

kapıg tu- (kapı kapatmak) “Bir işi yapmayı reddetmek, ilgiyi kesmek: = *bela kağgu kapgın özinge tudı* “kendisine bela ve kaygı kapıları kapamış olur.” KB 1272 [144] (Şen, 2017: 115).

kapug kurıt- (kapı kurutmak) “Kimsesiz bırakmak” = *kapugum kurıtting kor étting orun* “Kapımı kuruttun yerini boş koydun.” (KB 1558 [173]) (Şen, 2017: 115).

kapug tut- (kapı tutmak) “Hizmete girmek” = *kapug tutsu devlet karıamaz bolup* “İhtiyarlamayan hizmetkar gibi devlette kapı tutsun.” (KB 943 [111]) (Şen, 2017: 115).

kapug tüz- (kapı düzenlemek) “Bir kimseye hizmet etmek” = *törü birle başlap kapug tüzgüçi* “Töreyle göre kapı işlerini düzenleyen.” (KB 4170 [420]) (Şen, 2017: 115).

Har. 1. kapuğ “kapı”: *NF 54-6*’da = kök kapuğı, *NF 280-10*’da = uçmağ kapuğı, *NF 224-15*’te = havf kapuğı; *KE 19r2*’de **kapuğ** “kapı” = kapuğ kak-; *HŞ 2020*’de = *gencler kapuğı* “hazine kapısı”; **Çağ. Mirac. 9r/4**’te **kapuk** “kapı” ~ *kapug*, *Mirac.9r/1*’de = kök kapukı. **2. kapuğ** “geçit” *NF 393/6-7*’de = *bu dünyanı bir saray buldum kim êkki kapuğı bar; bir kapuğındın kirdim takı bir kapuğındın çıktım* “Bu dünya iki kapısı olan bir saray gibiydi. Bir kapısından girdim ve diğer kapısından çıktım.”; **3. kapuğ** “Geçim maksadıyla başvuru ya da bağlanılan yer: saray, ev vb. “hizmet odağı” = *KE 110r/6*’da = *ol qapuğğa tapuğ kılı yapuşdum ersä* “O kapıya hizmet ederek bağlandığımda...”; *YL K. V. 8, 13, 14*’te **kapu** = devlet kapısı: *ne vakt ol cānibden dahı haber bilsek devlet kapusına kōnderirmiz...* “Ne zaman o taraftan haber alsak devlet kapısına göndeririz.” *HŞ 234*’te = *mūradını tapar uşbu kapuğda* “muradını bulur bu kapıda”

EAT Beh.’da düz anlamıyla tanıklanır: *Beh.7b/14*’te = uçmak kapısı, *Beh.28b/21*’de = rahmet kapuları, *Beh.32b/20*’de = kök kapuları, *Beh.87b/12*’de = ölüm kapısı; *Beh.100a/1*’de **kapu** “huzur, makam” = *kul Çalap kapusına kelse, kapu dokısa ‘yol bar mu?’ diyü...* “Kul, Tanrı kapısına gelip ‘müsaade var mı?’ diye kapı(yı) vursa...” *KGun. 25b/13*’te = **kapu dök-** “kapı çalmak” *DK D142/1*’de = kapu işiği; *DK D150/4*’te = demür kapu; *DK D229/10*’da **kapu** “geçit, delik” = *künbed yarıldı yidi yerden kapu açıldı* “Künbed yarıldı (ve) yedi yerden geçit açıldı.” *Süh.133*’te **kapu** “kapı”; *Süh.1384*’te = *kapu aç-* “misafir kabul etmek”; *Süh.1832*’de = *kapu bağla-* “kapıyı kilitlemek”; *Süh.4195*’te = *kapu kah-* “kapı çalmak”; *Süh.2095*’te = *kapusına baş ko-* “saygı göstermek”; *Süh.1068*’de = *kapısını öp-* “saygı göstermek”; *Süh.2452*’de = *kapu yap-* “kapıyı kapamak”.

1.2. Türkçede kapı Sözcüğünün Kavram Alanı

“Sözlüksel Alan” diye de adlandırılan “Kavramsal Alan” zihinde birbiriyle aynı ya da yakın anlamlı kavramlar oluşturan sözcüklerin meydana getirdiği ortak alandır. Sözcülemi; *ülkü, hedef, maksat, gaye, ideal* sözcükleri aynı kavramsal alanı belirtir (Korkmaz, 2010: 18)⁴. J.Trier’in *dilsel alan*

⁴ Korkmaz, Anlamsal Alanı “Kavramsal Alan” başlığı içerisinde ele almıştır (Korkmaz, 2010: 18). “Birçok araştırmacı anlamsal alan terimini kavramsal ya da sözlüksel alan terimiyle özdeş tutar (Vardar, 2002: 22).

yöntemine dayanan kavramsal alanda “bir kavramda beliren değişiklik komşu kavramların ve onları belirten sözcüklerin de değişime uğramasına neden olur” (Vardar, 2002: 132).

Tarihî Türk dili alanındaki metinlerde *eşik* sözcüğü “kapı” kavramının sözlüksel alanı içerisinde yer alır. Eski Türkçede *eşik* düz anlamıyla tanıklanır. **Uyg.** = *kapıg eşiki* “kapı eşiği” (Wilkens, 2021: 332); *eşiklig* “eşikli”; *eşıktinki* “eşikle bağıntılı” (Wilkens, 2021: 264). Aynı zamanda *eşik* “Maniheist kozmolojideki bir kozmik olgu” (Wilkens, 2021: 264). **Kar. DLT I 42’de** *eşik* “eşik” = *ermegüke eşik art bolur* “tembele eşik, dağ geçidi olur.” **DLT I 152’de** *eşiklik* = eşiklik yığaç “eşik yapmak için hazırlanan ağaç”. **KB 164’te** *eşik* “eşik” = *til arslan turur kör işikte yatur* “Dil arslandır, bak, eşikte yatar.” KB’de deyimleşmiş söz öbekleri içerisinde “eşik” anlamıyla tanıklanır: = *eşik öp-* (eşik öpmek) “Büyük ve saygın kimseden yardım istemek” = *kayu keldi öpti éligke eşik* “Kimi gelip hükümdarın eşiğini öptü.” KB 451 [59] (Şen, 2017: 107). = *eşik yastan-* (eşiğini yastık yapmak) “Birinin hizmetine her daim hazır olmak” = *bagırsak tapugçı eşik yastanur* “Sadık hizmetçi kapıyı yastık yapar...” KB 2727 [285] (Şen, 2017: 107)

Orta Türkçede *eşik* ilk defa **Har.**’de ikili kullanım şeklinde “kapı” kavram alanı içerisinde tanıklanır: **NF 110-9’da** = kapuğ eşik: *bular kapuğda eşikde tavakkuf kıldılar* “Bunlar kapıda beklediler.” **KE’de** *eşik*, “kapı” kavram alanı içerisinde oldukça yaygın bir kullanıma sahip. Ancak sıklık bakımından *kapuğ* daha fazla: **KE 134r/15’te**, *eşik* “kapı” = *urağut eşik açtı ekeğü kirdiler* “Kadın kapı(yı) açtı, ikisi (birlikte) (içeri) girdiler.”; **KE 94v/17’de**, *eşik* “şehir kapısı” = *Mısrğa tégmişde kamuğınız bir eşikdin kirmen, tégmeniz bir eşikdin kireñ* “Mısır’a ulaştığınızda hepiniz bir kapıdan girmeyin, her biriniz bir başka kapıdan girin.” Tek örnekte anlam genişlemesiyle metaforik anlamıyla tanıklanır: **KE 49v/10’da**, *eşik* “ev hanımı” = *İsmā’ıl aydı: ol meniñ atam turur, ol eşik tēyü seni aymış* “İsmail dedi ki: O benim babamdır. Eşik dediği ise sensin!” **AKT 35b/15’te**, *eşik* “dışarı, kapı, avlu” = *işigde bir oğlan turur* “dışarıda bir çocuk var.” **HŞ 2022’de** *eşik* “kapı”; **HŞ 3539’da** = *eşik aç-* “kapıyı açmak”; **HŞ 4558’de** = *eşik bağla-* “kapıyı kilitlemek”; **HŞ 2249’da** = *eşik yap-* “kapıyı örtmek”.

Çağ.’da *eşik*, “kapı” kavram alanında genellikle tanıklanır: **Mirac. eşik** “kapı”: **47v/6’da** = uçmag eşiki; **Mirac. 51v/15’te** = tamuğ eşiki; = **Mirac.7v/7’de** = *cebrayil eşik kakıp ... çarladı erse* “Cebrayil kapı çalıp ... seslendiğinde...” **Kıp. CC I’de** *eşik* “kapı” kavram alanında tanıklanır: **CC 8b/13’de** = *eşikni yap!* “kapıyı kapat!”; **CC 8b/11’de** = *eşikni yapar-mén* “kapıyı kapatırım.”; **CC 8b/12’de** = *eşikni yaptım* “kapıyı kapattım.” **CC II 60b/21’de** ağız sözcüğü “kapı” kavramıyla ilişkilendirilerek BİR KAPI OLARAK AĞIZ metaforunda “kapı kavramı” *eşik* sözcüğüyle tanıklanır: = *ol eşik açsa ot körüngendir* “O, ağzını açsa ateş görünür.”⁵ **İrşM. 51a/8’de** *işik* “kapı” = *tamuğnıñ yiti işigi bar* “Cehennem’in yedi kapısı var.” **KTer. kapu** “üst eşik anlamında işik de denir” (Toparlı vd., 2000: 6).

⁵ ~ *avzum açsam öpkem körünir* (CC II 60b/21). Bilmecede ağız (*eşik*); evin kapısının ardına kadar açılması, *ciğer* (ot) ise evin içinde yanan ateş yerine kullanılmıştır (Güner, 2016: 117).

EAT'de düz anlamıyla tanıklanır: **Beh.15b/20**'de, **eşik** "eşik" = *zārī kılıp ġaffār işigine başuḡ urmas-sın* "Ağlayıp sızlayıp Gaffar eşiğine başın koymazsın." **Süh.1707**'de **eşik** "eşik" = *dutam kim varam işüğüni öpem* "Tut ki varıp eşigini öpeyim..."

Çağdaş Türk dillerinde, **kapı** "kapı" genellikle yerini **eşik**'e bırakmıştır. **Tr.** *kapı* (ağ.) *kapı* [kapu] DS 1996; **YUyg.** *kuvuk*, **Özb.** *kapı*, **SUyg.** *isik* ~ *ezik*, **Tuv.** *ejik* "kapı", **Hak.** *izik* "kapı", **Alt.** *ejik* "kapı", **Yak.** *aan* "kapı" (Ayazlı, 2016: 134); **Kaz.** *esik* "eşik, kapı" (Yüce vd. 1984: 80); **Kır.** *eşik* 1. "kapı" = kişi eşğinde "mec. başkasının kapısında"; eşikke çık- "evden çıkmak"; eşik tart- "1. kapıyı açmak, 2. mec. (odadan/evden) dışarı çıkmak"; 2. "dışarı, avlu" = *eşikte* "(evin/odanın) dışarısında, avluda"; = *eşikten otun ketirip...* "dışarıdan odun getirip..." (Yudahin, 2011: 342). **Türk.** *işik* "kapı" = *iç işikte* "iç kapıda"; = *işiki aç-* "kapıyı açmak" (Tekin vd., 1995: 384). **KTar.** *işek* "kapı" = *işekten kuvğanda tişekten kër-* "kapıdan kovulunca bacadan girmek" (Öner, 2009: 122). **Kaş.** *işik* "kapı" (Shaw, 2014: 130).

2. Kur'an'da "kapı" Kavramı

Tr. "kapı" kavramının Kur'an'daki eşdeğeri Ar. *bāb* sözcüğüdür. Üç harfli *bā wāw bā* (ب و ب) kökü *bāb* (باب) ismi olarak Kur'an'da 27 yerde tanıklanır: (2:58) *l-bāba*, (2:189) *abwābihā*, (4:154) *l-bāba*, (5:23) *l-bāba*, (6:44:8) *abwāba*, (7:40) *abwābu*, (7:161) *l-bāba*, (12:23) *l-abwāba*, (12:25) *l-bāba*, (12:25) *l-bābi*, (12:67) *bābin*, (12:67) *abwābin*, (13:23) *bābin*, (15:14) *bāban*, (15:44) *abwābin*, (15:44) *bābin*, (16:29) *abwāba*, (23:77) *bāban*, (38:50:5) *l-abwābu*, (39:71) *abwābuhā*, (39:72) *abwāba*, (39:73) *abwābuhā*, (40:76) *abwāba*, (43:34) *abwāban*, (54:11) *abwāba*, (57:13) *bābun*, (78:19) *abwāban* (Quran Dictionary, 2023).

2.1. Tarihî Türkçe Kur'an Tercümelerinde "Kapı" Kavramı

Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde "kapı" anlam alanı içerisinde Ar. *bā wāw bā* (ب و ب) köküne birebir eşdeğer olarak Tr. *kapı* sözcüğü karşılık olarak kullanılmıştır:

2.1. Ar. BĀB "kapı"

- **12/Yusuf-67** "şehir kapısı"

kapuğ : Ryl.KT 2b/2-3; TİEM73 KT 179r/1; Hek.KT 234a/2; *kapu* : TİEM40 KT 114b/3

- **13/Rad-23** "cennet kapısı"

kapuğ : TİEM73 KT 185v/4; Hek.KT 243a/5; *kapu* : TİEM40 KT 118b/11

- **15/Hicr-44** "cehennem kapısı"

kapuğ : TİEM73 KT 194r/3; Hek.KT 254b/4; *kapu* : TİEM40 KT 124b/8

- **57/Hadid-13** "(münafıklar arasına çekilen) kapılı (sur/duvar)"

kapuğ : TİEM73 KT 397r/7; Hek.KT 515b/8; Meş.293 KT 193a/1; *kapu* : TİEM40 KT 257a/13

2.2. Ar. el-BĀB “kapı”

- **2/Bakara-58** “şehrin kapısı”

kapuğ : TİEM73 KT 7r/9; Özb.KT 13a/4; Hek.KT 8b/3; Meş.1007 KT 6a/11; *kapu* : TİEM40 KT 5a/9

- **4/Nisa-154** “şehrin kapısı”

kapuğ : TİEM73 KT, 76v/2; Hek.KT 99b/7; Meş.1007 KT 61a/1; *kapu* : TİEM40 KT 46b/8

- **5/Maide-23** “şehrin kapısı”

kapuğ : Ryl.KT 35b/2; TİEM73 KT 83r/7; Hek.KT 108a/6; Meş.1007 KT 66a/1; *kapu ya ‘nî sarlar kapısı* : TİEM40 KT 51a/1

- **7/Araf-161** “şehrin kapısı”

kapuğ : Ryl.KT 38b/3; TİEM73 KT 127v/1; Hek.KT 165b/6; Meş.1007 KT 99a/11; *kapu* : TİEM40 KT 80a/3

- **12/Yusuf-25** “oda kapısı”

kapuğ : TİEM73 KT 174v/6; Hek.KT 229a/2; *kapu* : TİEM40 KT 112a/1

2.3. Ar. BĀBEN “kapı”

- **15/Hicr-14** “azap kapısı”

kapuğ (= kınılığ kapuğı): TİEM73 KT 193r/1; Hek.KT 332b/7; *kapu* : TİEM40 KT 124a/1

- **23/Müminun-77** “azap kapısı”

kapuğ (=kınılığ kapuğı) : TİEM73 KT 252r/1; Hek.KT 253a/3; ~ (= ‘*azāb kapısı*) Bri.KT 82a/3; *kapu* : TİEM40 KT 164b/3

2.4. Ar. EBVĀB “kapılar”

- **7/Araf-40** “gök kapıları”

kapuğ (= kök kapuğları): TİEM73 KT 116r/7; Hek.KT 150b/8; Meş.1007 KT 90b/7; *kapu* : TİEM40 KT 72a/11

- **16/Nahl-29** “cehennem kapıları”

kapuğ (= tamuğ kapuğları): Ryl.KT 42a/1; TİEM73 KT 197v/7; Hek.KT 258a/9; *kapu* : TİEM40 KT 127b/2

- **39/Zümer-72** “cehennem kapıları”

kapuğ (= tamuğ kapuğları): TİEM73 KT 340r/6; Hek.KT 445b/2; *kapu* : TİEM40 KT 221b/9

- **54/Kamer-11** “gök kapıları”

kapuğ (= kök kapuğları): TİEM73 KT 390v/2; Hek.KT 506a/4; Meş.293 KT 171a/6; *kapu* : TİEM40 KT 252b/2

- **6/Enam-44** “(her zevk ve her nimetin) kapısı”

kapuğ (=tegmä nârsâniğ kapuğları): TİEM73 KT 99r/5; Hek.KT 128b/4; Meş.1007 KT 78a/2; *kapu* : TİEM40 KT 61b/11

2.5. Ar. el-EBVĀB “kapılar”

- **12/Yusuf-23** “ev kapıları”

kapuğ (= êw kapuğları): TİEM73 KT 175r/2; Hek.KT 228b/7; *kapu* : TİEM40 KT 111b/9

- **38/Sad-50** “cennet kapıları”

kapuğ (=uštmağ kapuğları): Ryl.KT 65a/3; TİEM73 KT 333v/1; Hek.KT 435b/7; Meş.293 KT 8a/7; *kapu* : TİEM40 KT 217a/3

- **40/Mümin-76** “cehennem kapıları”

kapuğ (= tamuğ kapuğları): Ryl.KT 66b/2; TİEM73 KT 347v/8; Hek.KT 454a/1; Meş.293 KT 46a/3; *kapu* : TİEM40 KT ʔʔ6a/3

2.6. Ar. İBVĀBEN “kapılar”

- **43/Zuhruf-/34** “ev kapıları”

kapuğ (=êw kapuğları): Ryl.KT 51b/1; TİEM73 KT 360v/2; Hek.KT 469a/7; Meş.293 KT 86a/2; *kapu* : TİEM40 KT 233b/10

- **78/Nebe-19** “göğün (kanatları açık) kapıları”

kapuğ (= kök kapuğları): TİEM73 KT 433v/5; Hek.KT 562a/4; Meş.293 KT 304a/1; *kapu* : TİEM40 KT 279a/10

2.7. Ar. EBVĀBEHĀ “kapılar”

- **2/Bakara-189** “kadın cinsel organı”

kapuğ (=êw kapuğı): TİEM73 KT 22v/6; Hek.KT 27b/8; Meş.1007 KT 18b/3; *kapu* : TİEM40 KT 14a/7

- **39/Zümer-71** “cehennem kapıları”

kapuğ (= tamuğ kapuğları): TİEM73 KT 340r/3; Hek.KT 445a/1; Meş.293 KT 28b/6; *kapu* : TİEM40 KT 221b/6

○ 39/Zümer-73 “cennet kapıları”

kapuğ (=uştırma kapuğları): Ryl.KT 20b/2; TİEM73 KT 340r/8; Hek.KT 445b/4; Meş.293 KT 29a/4; *kapu* : TİEM40 KT 221b/10

2.1.1. Tarihî Türkçe Kur’ân Tercümelerinde “Kapı” Kavram Alanı

BVB (ب و ب): *el-bābu* “kapı” anlamına gelmekte olup mecazen, bir şeye ulaştıran “vasıta, vesile” manasında da kullanılır (Çanga, 1999: 97-98; Kâmûs (C 1), 2013: 284). *Behcetü’l-Hadâik* adlı eserde *tevhîd* (lā ilāhe illā’l-lāh)’in kişiyi Allah’a ulaştıracak yönlerden biri olduğuna vurgu yapılarak Kur’ân’da *kapı* manasının “sebeb” sözcüğüyle sağlandığından bahsedilmektedir. Kur’ân’da Hak Te‘ālā’nın *sebeb* sözcüğüyle 1. kapı, 2. dostluk, 3. yol ve 4. ip manalarının murad ettiğine değinilmiştir. Eserde *sebeb* sözcüğünün anlamı şu şekilde açıklanmıştır (Canpolat, 2018: 45): “marifet” Allah’ı bilmektir. Allah’ı bilmek ise ona ulaşmaya sebeptir. Kur’ân’da kişiyi maksuduna götüren bütün yönler içerisinde “marifet ve tevhîd” birer sebeptir. *kapı* sözcüğünün anlamına bakıldığında *tevhîd* bir sebep olması yönüyle Cennet kapıları (*uçmak kapuları*)’nı açar. Bununla birlikte *sebeb* sözcüğünün Kur’ândaki bir diğer anlamı “yol”dur. Tevhîd bir sebep olması yönüyle Allah’a kavuşmanın *yol*’udur. Ayrıca *sebeb* sözcüğünün bir diğer anlamı “dostluk”tur. Bu anlamda *tevhîd* Allah’ı sevmenin bir *sebeb*’idir. *sebeb*’in bir diğer anlamı “ip”tir. Yine *tevhîd* tıpkı bir “ip” gibi Allah ve kulları arasındaki bağı temsil eder. Onun bir ucu Allah katında bir diğer ucu mü’minlerin kalbindedir (Beh.7b-8b/6).

Yukarıdaki ibarelerde Ar. *sebeb* sözcüğünün Kur’ân’daki “sebeb, vasıta; yol”⁶ anlamına vurgu yapılarak *sebeb* sözcüğünün *kapı*, *yol*, *ip* ve *dostluk* sözcükleriyle olan ilişkisine dikkat çekilmiştir.

➤ Tarihî Türkçe Kur’ân tercümelerinde Ar. *sebeb* sözcüğünün *kapı* ve *yol* sözcükleriyle karşılandığı görülmektedir⁷: 40/Mumin-36,37: Ryl.KT 45a/3’te = **kök kapuğları**; TİEM73 KT 344v/8-9’da = **köklär kapuğları**; Hek.KT 450a/5’te = **köklerniğ kapuğları**; Meş.293 KT 40a/2-3’te = **köklär kapuğları**. 38/Sad-10: Ryl.KT 50a/2’de = **kök kapuğları**; TİEM73 KT 330r/1’de = **köklär kapuğ**; Hek.KT 450a/5’te = **aşğu yollar**.

➤ Kur’ân’da (18/Kehf-18)⁸ Ashab-ı Kehf ehlinin vaziyetinden bahsedilirken köpeğin mağaranın girişinde iki ön ayağını uzarak yattığından bahisle köpeğin yattığı yer Ar. *vasîd* “giriş yeri”

⁶ 40/Mumin-36,37’de, “Firavun dedi ki: "Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap, belki **yollara, göklerin yollarına** erişirim de Mûsâ’nın ilâhını görürüm(!)” denilerek Ar. *el-esbâb* için çağdaş Kur’ân meallerinde; **göklerin yolları** (H.B.Çantay, H.Döndüren, B.Bayraklı, H.Asutay, A.Bulaç, S.Ateş, Ö.N.Bilmen, A.F.Yavuz); **göklerin kapıları** (C.Yıldırım); **göklere yaklaşmanın araçları** (M.Esed); **göklerin sebepleri** (Y.N.Öztürk); **semaların esbabı** (E.H.Yazır); 38/Sad-10’da, “Yoksa göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin hükümrânlığı onların mıdır? Öyle ise sebeplere yapışarak yükselsinler (bakalım!)” denilerek Ar. *el-esbâb* için çağdaş Kur’ân meallerinde; **sebepler** (H.B.Çantay, H.Döndüren, C.Yıldırım, A.Bulaç, Y.N.Öztürk, E.H.Yazır, Ö.N.Bilmen); **sebepler (vasıtalar)** (H.Asutay, S.Ateş); **vasıta** (M.Esed); **yollar** (B.Bayraklı, A.F.Yavuz) karşılıkları verilmiştir (hasenat.net, 2023).

⁷ Farsça Kur’ân tercümesini içerisinde barındıran Rylands KT’nde Ar. *sebeb* karşılığı olarak Far. der “kapı” ve Tr. *kapı* sözcükleri birebir eşdeğer olarak kullanılmıştır. bk. Ata 2004: 423.

⁸ 18/Kehf-18’de, “...Köpekleri de **mağaranın girişinde** iki kolunu uzatmış (yatmakta idi...)” denilerek Ar. *vasîd* için çağdaş Kur’ân meallerinde; **eşik** (B.Bayraklı, C.Yıldırım, M.Esed); **giriş** (H.Döndüren, H.Asutay, S.Ateş, Y.N.Öztürk, E.H.Yazır); **mağaranın giriş yeri** (A.F.Yavuz); (**mağaranın giriş yeri** (H.B.Çantay); **kapı tarafı** (Ö.N.Bilmen) karşılıkları verilmiştir (hasenat.net, 2023).

sözcüğüyle bildirilir. Tarihî Türkçe Kur’ân tercümelerinde⁹ doğrudan “mağaranın girişi” kastedilmekle birlikte “*eşik, kapuğ ileyi* (kapı önü), *işik ileyi* (kapı önü)” bazı Kur’ân tercümelerinde “*kapuğ, mağara kapısı*” gibi karşılıklar verilerek *eşik* yerine “kapı” sözcüğünün tercih edildiği görülür: *TİEM73 KT 215v/6*’da = **üşik** “eşik”; *AKT 1b/10*’da = **kapuğ ileyi** “kapı önü”; *TİEM40 KT 139b/11*’de = **işik ileyi** “kapı önü”; *Hek.KT 283b/3*’te = **kapuğ** “kapı”; *Man.KT 204b/10*’da = **mağara yâ mağara kapısı yâ ‘atebe**

Yukarıda görüldüğü üzere *TİEM40 KT 139b/11*’de *işik ileyi* denilerek *eşik* sözcüğü doğrudan “kapı” kavram alanı içerisinde kullanılmıştır. Ancak Hek. ve Manisa KT’nde *eşik* yerine *kapı* kullanılarak dolaylı yoldan “eşik” ya da “kapı sınırı” kastedilmiştir. Zira bugün bile Türkiye Türkçesinde, *kapıda köpek yatıyor* denildiğinde genellikle “kapı önü” (eşik) ya da “kapı dışı, dışarı” kastedilir. Esasında Türkçede *kapı* sözcüğü başlangıçtaki “geçit” (= *temir kapı*g KT D2) anlamından dolayı bir “sınır” anlamını ifade etmiş olsa da zamanla anlam genişlemesi sonucu bu sınırın dışında kalan “dışarı/dışarısı; avlu” gibi yerleri de anlattığı görülmektedir: Mesela, **KB 5097**’de = *kapuğda ün itti bedük ündedi* “(birisi) dışarıda gürültü yaptı, oldukça sesliydi.”

Kur’ân’da Ar. *sebeb* “vasıta, vesile” sözcüğünün “kapı” kavram alanındaki tanıklığının yanı sıra başka Arapça köklerin de “kapı” kavram alanında tanıklandığı görülmektedir.

➤ **7/Araf-96**’da, “... onların üstüne gökten ve yerden nice **bereketler**(in kapılarını) açardık.” (hasenat.net, 2023) denilerek Ar. *bereket* (ç. berakât) sözcüğü “ilahi hayır/iyilik” yerine kullanılmıştır. Sözlükte *bereket* “bolluk, feyiz” (Ayverdi, 2010: 135) anlamında olup Kur’ân’da “göğün suyunun bereketi” genellikle yağmurla ilişkilendirilir: *Gökten bereketli bir su indirdik* (50/Kâf-9) (İsfahani, 2012: 135). F.Razi’ye göre, bu ayette Allahu Teâlâ, Ona itaat etmeleri durumunda “hayır kapılarını” açacağını ve semanın ve yerin bereketlerini yağmur vasıtasıyla onlara ulaştırılacağını beyan etmektedir. Diyanet - *Kuran Yolu* tefsirinde *bereket*’in maddî hayırlar yanında manevî hayırları da kapsadığına vurgu yapılır: “Bazı tefsirlerde ‘gökten gelen bereketler’ yağmur, ‘yerden gelen bereket’ de ziraî mahsuller ve hayvansal ürünlerdeki bolluk diye açıklanmışsa da buradaki ‘bereketler’in her türlü maddî ve mânevî hayırları kapsadığını düşünmek âyetin maksadına daha uygun düşer” (hasenat.net, 2023).

Ar. *sebeb* sözcüğünün Kur’ân’da *kapı, yol, ip* ve *dostluk* sözcükleriyle olan ilişkisine daha evvel değinilmişti. Yukarıdaki yorumdan “yağmur”un “ilâhî hayır ve iyiliği (Ar. *bereket*)” insanlara ulaştıran maddî bir *sebeb* “vasıta, vesile” olduğunu anlaşıyor. Bu durumda **7/Araf-96**’daki âyetin başında “Allah’a iman etmek ve ondan sakınma” şart koşularak ilk önce *tevhîd* (lâ ilâhe illâ’l-lâh)’e vurgu yapılmış, eğer tevhîde uyulursa ilahî bir hayır/iyilik olarak maddî ve manevî “berakât kapıları”nın (yağmur) kendilerine açılacağı vurgulanmıştır: “Eğer, o memleketlerin halkları iman etseler ve Allah’a karşı gelmekten sakınsalardı elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereketler(in kapılarını) açardık.” (hasenat.net, 2023).

⁹ Ryl., Özb. ve Meş.293 nolu Kur’ân tercümelerinde ilgili âyet eksik olduğu için verilen karşılık tespit edilememiştir.

Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinden bazısında¹⁰ 7/*Araf*-96'daki semanın ve yerin maddî bereketleri (Ar. berekât) “kapı” kavram alanında anlatılmıştır: *Kon.KT 141a/7*'de, = **berekâtlar kapısı**; *Kay.KT 113b/8* ve *Bel.KT 82b/4*'te = **bereketler kapısı**.

Bulgular ve Sonuç

Tarihî Türk dili alanında *kapı* sözcüğü ET'de genellikle düz anlamıyla tanıklanır. Uyg. ve Kar.'da *kapı* isim tamlaması (= tamu kapısı) ve deyimleşmiş söz öbekleri (= kapıg sana-) meydana getirir. DLT ve KB'de *kapuğ*, anlam genişlemesiyle başka kavram alanlarında kullanılır: “kısmet, nasip” (DLT I 239); KB'de, *kapuğ* ÖLÜM KAPIDIR metaforu (KB 3531). Har.'de “kapı” kavramı ilk defa *eşik* sözcüğüyle ikili kullanımda tanıklanır: = kapuğ eşik (NF 110-9). Har. Çağ. ve Kıp. Türkçesinde *eşik*, “kapı” anlamıyla yaygın bir şekilde kullanılır. EAT'de *kapı* genellikle düz anlamıyla tanıklanır. Çağdaş Türk dillerinde ise *kapı* “kapı” genellikle yerini *eşik*'e bırakmıştır.

Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde Ar. *sebeb* “vasıta, vesile”, Ar. *vasîd* “giriş yeri” ve Ar. *berekât* “bereketler” sözcüklerinin kavram alanı içerisinde hem *kapuğ/kapu* hem de *eşik* sözcükleri tanıklanır. *eşik* sözcüğü bazı Kur'an tercümelerinde “kapı” kavram alanı içerisinde *kapı* yerine tanıklanır: *işik ileyi* “kapı önü” (TİEM40 KT 139b/11).

Kısaltmalar

Alt.	Altay Türkçesi
Ar.	Arapça
bk.	bakınız
C	Cilt
Çağ.	Çağatay Türkçesi
dey.	deyim
DS	Derleme Sözlüğü
Far.	Farsça
ET	Eski Türkçe
Hak.	Hakas Türkçesi
Har.	Harezm Türkçesi
Kar.	Karahanlı Türkçesi
Kaş.	Kaşgar Türkçesi

¹⁰ Çağdaş Kur'an meallerinden bazısında da “kapı” kavram alanı içerisinde karşılık verilmiştir: *bereket (kapıları)* (H.Döndüren, C.Yıldırım); *bereket kapıları* (B.Bayraklı) (hasenat.net, 2023).

Kaz.	Kazak Türkçesi
Kıp.	Kıpçak Türkçesi
Kır.	Kırgız Türkçesi
Kök.	Köktürkçe
KT	Kültigin Yazıtı
KTar.	Kırım-Tatar Türkçesi
mec.	mecazen
Özb.	Özbek Türkçesi
SUyg.	Sarı Uygur Türkçesi
Tr.	Türkçe
Tuv.	Tuva Türkçesi
Türkm.	Türkmen Türkçesi
Uyg.	Eski Uygurca
vd.	ve diğeri/ve diğerleri
YUyg.	Yeni Uygur Türkçesi
Yak.	Yakutça

Eser/Yazma Eser Adı Kısaltması

Abi.PIII 16	Abitaki Metinleri, Pekin III 16 Verso (T.Karaayak)
Abi.PIII 46	Abitaki Metinleri, Pekin III 46 Verso (T.Karaayak)
Abi.St.IV 45	Abitaki Metinleri, St. Petersburg IV 45 Verso (T.Karaayak)
AKT	Anonim Kur'an Tefsiri (H.İ.Usta)
AY 5	Altun Yaruk Sudur V. Kitap (E.Uçar)
Beh.	Behçetü'l-Hadâik Fî Mev'izeti'l-Halâik (M.Canpolat)
Bel.KT	Sırbistan/Belgrad Üniversitesi, Svetozar Markovic Kütüphanesi Doğu el yazmaları bölümünde Al-Qur'an 001035188 No'lu Kur'ân Tercümesi (E.Çolak)
Chuast	Huastuanift (B.Özbay)
DKPAM	Daşakarmapathaavadanamala (M.Elmalı)
DLT	Dîvânü Lûgati't-Türk (B.Atalay)

EvSa	Ev Satış Belgeleri (Eski Uygur Türkçesi Hukuk Belgeleri ve Söz Varlığı) (B.Keskin)
Hek.KT	İstanbul/Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Kitaplığı 2 No'lu Kur'ân Tercümesi (G.Sağol)
HŞ	Kutb'un Husrav u Şirin (Ü.Ö.Demirci)
İrşM.	İrşâdü'l-Mülûk Ve's-Selâtîn (R.Toparlı)
Kâmûs	Kâmûsu'l-Muhît (Mütercim Âsım Efendi)
Kay.KT	Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi 26786 No'lu Kur'ân Tercümesi (B.Işıkcıcan Yılmaz)
Kon.KT	Konya Kur'ân Tercümesi (M.Toker)
KTer.	Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türki ve Acemî ve Mugalî (R.Toparlı vd.)
Man.KT	Manisa İl Halk Kütüphanesi 931 No'lu Kur'ân Tercümesi (E.Karabacak)
Meş.1007 KT	İran/Meşhed Kütüphanesi 1007 No'lu Kur'ân Tercümesi (G.Ersoy)
Meş.293 KT	İran/Meşhed Kütüphanesi 293 No'lu Kur'ân Tercümesi (Y.Şimşek)
Mirac.	Uygur Harfli Mirâc-nâme (A.Mert)
Özb.KT	Özbekistan İlimler Akademisi 2008 No'lu Kur'ân Tercümesi (E.Üşenmez)
PKP	Prens Kalyanamkara ve Papamkara Hikâyesi (J.R.Hamilton)
Ryl.KT	İngiltere/John Rylands Kütüphanesi Arabic MSS.25-38 Nol'lu Kur'ân Tercümesi (A.Ata)
Süh.	Süheyl ü Nev-Bahâr (C.Dilçin)
TİEM40 KT	Türk ve İslam Eserleri Müzesi 40 No'lu Kur'ân Tercümesi (A.Topaloğlu)
TİEM73 KT	Türk ve İslam Eserleri Müzesi 73 No'lu Kur'ân Tercümesi (A.Kök ve S.Ünlü)
TT II	Türkische Turfan-Texte II (V.W.Bang ve A. von Gabain)
U IV A	Çaştani Bey Hikâyesi (F.W.K.Müller ve A. von Gabain)
YL	Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitikler (A.M.Özyetkin)

Kaynaklar

- Akkuş, M. (2018). *Kitâb-ı Gunya* . Ankara: TDK Yayınları.
- Arat, R. R. (2008). *Kutadgu Bilig (Yusuf Has Hacib)*. Ankara: Kabalcı Yayınevi.
- Argunşah, M. ve Güner, G. (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Ata, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi: Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Ryland Nüshası), Giriş-Metin-Notlar+Dizin*. Ankara: TDK Yayınları.

Ata, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi: Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası): Giriş-Metin-Notlar-Dizin*. Ankara: TDK Yayınları.

Ata, A. (2019). *Rabgûzî - Kısâsü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları), Giriş-Metin-Dizin*. Ankara: TDK Yayınları.

Ayazlı, Ö. (2016). *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.

Ayverdi, İ. (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.

Bang, V. W. ve Gabain, A. von. (1929). *Türkische Turfan-Texte (Cilt II)*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.

Berker, K. (2020). *Eski Uygur Türkçesi Hukuk Belgeleri ve Söz Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Canpolat, M. (2018). *Behcetü'l-Hadâik Fî Mev'izati'l-Halâik*. Ankara: TDK Yayınları.

Çanga, M. (1999). *Kur'an-ı Kerim Lugatı*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Çolak, E. (2022). *RSO-49 Kur'an Tercümesi [1b-153a] (Giriş- Yazı Çevrimli Metin-Dizin ve Eşdizimlilik Sözlüğü)* . Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi.

Demirci, Ü. Ö. (2021). *Kutb'un Husrav u Şirin'i (Giriş, Metin, Tıpkıbasım)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Dilçin, C. (2016). *Süheyl ü Nev-Bahār (İnceleme-Metin-Sözlük) - Mes'ud bin Ahmed* . Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları .

Elmalı, M. (2009). *Daşakarmapathaavadanamala (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi.

Erdem, U. (2009). *Altun Yaruk Sudur V. Kitap Berlin Koleksiyonundaki Fragmanların Transliterasyonu Ve Transkripsiyonu Açıklamalar ve Dizin* . İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Ergin, M. (2011). *Dede Korkut Kitabı (Giriş-Metin-Tıpkıbasım)* (Cilt I). Ankara: TDK Yayınları.

Ersoy, G. (2017). *İran Asitan-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi 1007 Numaralı Satır Altı Kur'an Çevirisi: I-X. Cüzler (İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Tezli Yüksek Lisans).

- Güner, G. (2016). *Kuman Bilmeceleri Üzerine Notlar*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Hamilton, J. R. (1998). *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*. (V. Köken, Çev.) Ankara : TDK Yayınları.
- hasenat.net, (2023). 9 1, 2022 tarihinde Hasenat Kur'an Araştırma Uygulaması: <http://www.hasenat.net/> adresinden alındı
- Işıkcıcan Yılmaz, B. (2015). *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi 'ndeki Satır Arası Kur'an Tercümesi 1a - 216b (Giriş - Metin - Sözlük - Tıpkıbasım)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi.
- Izutsu, T. (tarih yok). *Kur'an'da Allah-İnsan*. (S. Ateş, Çev.) İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Karaayak, T. (2017). *Eski Uygurca Abitaki Metinlerinin Sözvarlığı* . İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Lisans Tezi.
- Karabacak, E. (1994). *An Inter-Linear Translation Of The Qur'an Into Old Anatolian Turkish* (Cilt Part I: Introduction and text). Harvard University The Department Of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Kaşgarlı Mahmud. (1998). *Divanü Lugat-it Türk Tercümesi* (Cilt II). (B. Atalay, Çev.) Ankara: TDK Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud. (1998). *Divanü Lugat-it Türk Tercümesi* (Cilt I). (B. Atalay, Çev.) Ankara: TDK Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud. (1999). *Divanü Lugat-it Türk Tercümesi* (Cilt III). (B. Atalay, Çev.) Ankara: TDK Yayınları.
- Kâşgarlı Mahmud. (2015). *Dîvânu Lugâti 't-Türk*. (A. B. Ercilasun, ve Z. Akkoyunlu, Çev.) Ankara: TDK Yayınları.
- Komisyon. (1984). *Kazak Türkçesi Sözlüğü*. (N. Yüce, H. Oraltay, ve S. Pınar, Çev.) İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları.
- Korkmaz, Z. (2010). *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kök, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73 1v-235v/2), Giriş-İnceleme-Metin-Dizin* . Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Mert, A. (2023). *Uygur Harfli Mirâc-nâme* . Konya: Palet Yayınları.
- Müller, F., ve Gabain, A. v. (1945). *Çaştani Bey Hikayesi*. (S.İmran, Çev.) İstanbul: Bühraneddin Erenler Basımevi.

Mütercim Âsım Efendi. (2013). *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (Cilt I). (E. T. Mustafa Koç, Haz.) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Öner, M. (2009). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.

Özbay, B. (2014). *Huastuanift (Manihaist Uygurların Tövbe Duası)*. Ankara: TDK Yayınları.

Özyetkin, A. Melek. (1996). *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslûp İncelemesi*. Ankara: TDK Yayınları.

Quran Dictionary. (2023, 9 1). Qur'an : <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=bwb> adresinden alındı

Rağıb el-İsfahani. (2012). *Müfredat- Kur'an Kavramları Sözlüğü* (3 b.). (A. Güneş, ve M. Yolcu, Çev.) İstanbul: Çıra Yayınları.

Sağol, G. (1993). *Harezmi Türkçesi Satır arası Kur'an tercümesi. Giriş-Metin-Sözlük, (Doktora Tezi)* (Cilt I). İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Shaw, R. (2014). *Kâşgar ve Yarkend Ağzı Sözlüğü*. (F. Yıldırım, Çev.) Ankara: TDK Yayınları.

Symbolism and Metaphor. (2023, 9 14). Home of Symbolism and Symbolology: <https://symbolismandmetaphor.com/door-symbolism/> adresinden alındı

Şen, S. (2017). *Eski Türkçenin Deyim Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.

Şimşek, Y. (2019). *Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi (Meşhed Nüshası -293 No.-) Giriş, Metin, Dizin* (Cilt 1). Ankara: Akçağ Yayınları.

Şirin, H. (2016). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: TDK Yayınları.

Tekin, T., Ölmez, M., Ceylan, E., Ölmez, Z., ve Eker, S. (1995). *Türkmençe-Türkçe Sözlük*. Ankara: Simurg Yayınları.

Tezcan, S. ve Zülfikar, H. (2004). *Nehcü'l-Ferâdis I - Metin II - Tıpkıbasım*. (J. Eckmann, Haz.) Ankara: TDK Yayınları.

Toker, M. (2011). *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım Örnekleri) I*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.

Topaloğlu, A. (1976). *Muhammed bin Hamza-XV.Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi* (Cilt I). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Toparlı, R. (1992). *İrşâdü'l-Mülûk Ve's-Selâtîn*. Ankara: TDK Yayınları.

Toparlı, R.; Çögenli, S. ve Yanık, N.H. (2000). *Kitâb-ı Mecnû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*. Ankara: TDK Yayınları.

TDK Güncel Türkçe Sözlük. (2023, 9 9). Türk Dil Kurumu Resmî İnternet Sitesi: <https://sozluk.tdk.gov.tr/> adresinden alındı

Usta, H. İ. (1989). *XIII. Yüzyıl Doğu Türkçesiyle Yazılmış Anonim Kur'an Tefsirinin Söz ve Şekil Varlığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Lisans Tezi.

Ünlü, S. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73, 235v/3-450r/7)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.

Üşenmez, E. (2013). *Türkçe İlk Kur'ân Tercümelerinden Özbekistan Nüshası. Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini-Tıpkıbasım*. İstanbul: Akademik Kitaplar.

Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen (Altuigurisch - Deutsch – Türkisch), Eski Uygurcanın El Sözlüğü (Eski Uygurca – Almanca – Türkçe)*. Deutschland: Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Yudahin, K. (2011). *Kırgız Sözlüğü*. (A. Taymas, Çev.) Ankara: TDK Yayınları.

YAŞAMLA ÖLÜM ARASINDAKİ EŞİKTE CAHİT SITKI ŞİİRLERİ

Osman ORUÇ*

Giriş

Bütün canlılar içinde insanoğlunun en büyük trajedisi günün birinde öleceğini bilmesidir. Fiziki âlemde yaşayan fakat metafizik âlemin varlığına şüpheyile yaklaşan ya da inanmayan bir insan için bu trajedi daha somut bir gerçekliktir. İnsandaki sonsuzluk düşüncesi, ölümle birlikte ‘yok olma’ durumunu kabullenemez. İnsanın bütün canlılar gibi ölümlü olması, onun iç dünyasındaki sonsuzluk arzusu ile kontrast teşkil eden bir durumdur. Bu anlamda “ölüm düşüncesi insanoğlunun en büyük ontolojik problemidir” (Hüküm, 2019: 55).

İnsanlıkla yaşıt bu gerçeklik karşısında öteden beri şairler bir hal çaresi arama gayreti içerisinde olmuşlardır. Yunus Emre ‘Ölümden ne korkarsın korkma ebedî varsın’, Abdülhak Hamid ‘Sen öldün, ölüm güzel demektir / Ölsem yaraşır gamınla her gün’, Yahya Kemal ‘Gidenlerin her biri memnun ki yerinden / Birçok seneler geçti dönen yok seferinden’ ve ‘Ölüm asude bahar ülkesidir bir rinde’, Necip Fazıl ‘Ölüm güzel şey; budur perde ardından haber / Hiç güzel olmasaydı ölür müydü peygamber’, Tanpınar ‘Ölüm şifasıdır her üzüntünün’ ve Mehmet Kaplan’ın ifadesiyle ölümü munisleştirdiği ve adeta özlenen bir durum haline getirdiği (2011: 101) ‘Bir ilah uykusu olur elbette / Ölüm bu tılsımlı ebediyette’ gibi dizelerde ölümün soğuk yüzünü sevimli hale getirmeye çalışırlar. Bu minvalde Mevlana da ölümü ‘şeb-i arus’ olarak değerlendirir. Sezai Karakoç ise ‘Uzatma dünya sürgünümü benim’ dizesiyle Mevlana’ya yakın bir duyuşla dünyayı bir sürgün yeri olarak konumlandırırken ölüm ötesini adeta bir vatan olarak telakki eder.

Cahit Sıtkı’nın şiirlerinde yukarıda sözü edilen düşünüş biçimi hemen hemen yok gibidir. Geçer’e göre hayatı ve ölümü herkesten şiddetli hisseden Cahit Sıtkı (1998: 16) bütün tutkusuyla yaşama sarılırken ölümden uzaklaşmanın yollarını arar. Hayatı sahiplenirken ölüme bütün kapılarını kapatır. Zira “Hayatın en cesur yanı, ölümden nefret etmesidir” (Canetti, 2007: 20).

Türklerde hem İslam’dan önce hem de İslamiyet’ten sonra ‘vücudun öleceği, ruhun öte dünyada ebediyete kavuşacağı düşüncesine dayanan varlık ötesi inancı’ önemlidir. Bu inanç Tanzimat’la birlikte Batı düşüncesinin tesiriyle zayıflamaya başlar (Kaplan, 1985: 443). Bu dönemde “Türk edebiyatında ölüm üzerinde düşünme ve ölüme karşı isyan, Abdülhak Hâmid’le başlar” (Kaplan, 2011: 100).

* Dr. Öğr. Ü. Osman Oruç, Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, osmanoruc@bayburt.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2610-185X

Tarancı, ölümü/bu dünyadan ayrılışı şiirlerinde “gün eksilmesi, sefer yapma, gün doğmaması, tenin aslına dönmesi, karşı kıyıya geçme, öte, yolculuk” (Uyguner, 2003: 52) gibi benzetmelerle anlatır. “O, hemen hemen bütün şiirlerinde, açık veya sezdirme yoluyla ölüm ve fanilik temlerini ele alır. Denilebilir ki, Türk edebiyatında Yunus Emre ve Abdülhak Hâmid’den sonra bu konular üzerinde en çok duran odur” (Kaplan, 2011: 100). Şairin birçok şiirinde konu edilen ölüm gerçeği onun, ‘ölüm’ü çözülmesi/üstesinden gelinmesi gereken başat bir problem olarak ele aldığını gösterir. Nitekim Hüküm’ün de belirttiği gibi “ölüm düşüncesi, insanoğlunun ölümlü olmak gibi yaratılışından gelen bir varoluş problemi ile yüzleşmesini ifade eder” (2019: 51).

Abdulhalim Aydın, Cahit Sıtkı’nın şiirlerinde fenomenolojik özü ‘ölüm’ olan göstergeleri ‘karanlık, zulmet, gece, hareketsizlik, sükût, renksizlik, zamandışılık, mekandışılık, donukluk, boşluk/görüntüsüzlük, deniz’; fenomenolojik özü ‘yaşam’ olan göstergeleri de ‘güneş, ışık/nur, gündüz, hareket, ses, renk, zaman, mekân, canlılık, varlık/eşya, kara/akarsu’ olarak tespit ettiği ve ‘ölüm kavramına içkin ölümsüzlük tem’ini ortaya koyduğu çalışmasında şairin şiirlerinde görülen ölüm düşüncesinin gizil, içkin ve potansiyel olarak sonsuzluk/ölümsüzlük’ü işaret ettiğini söyler (2013: 333, 341). Ölüm, şaire her an kendisini hatırlatan bir gerçeklik olarak yer alır Cahit Sıtkı’nın şiirlerinde. Bu bağlamda denilebilir ki o, “insanın ölümlü bir yaşamaya mahkûm edilmiş olması gerçeğini hiçbir zaman unut[maz]” (Korkmaz, 2014: 235). Bu durum esasında şairin yaşama sevinci içinde hayata sınıksız bağlı olmasıyla ilgilidir. Şenler, bu durumu “ölümün sarsılmaz ve dehşetli gerçekliği, onda yaşamaya karşı bir istek uyandırır” (2000: 656) cümlesiyle özetlerken, Akın da Cahit Sıtkı şiirlerindeki ölüm düşüncesini, ‘şiddetli yaşam sevgisi’nin bir tezahürü olarak değerlendirir (2014: 185). Durmadan ölümü hatırlayan ve hayatın geçici olduğu gerçeğini ıskalamayan şair, çoğu şiirinde ölümü bir yok oluş olarak değerlendirir. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e birçok şairin şiirlerinde görülen ölüm karşısındaki bu olumsuzlayıcı tavır Hüküm’e göre Türklerin İslam’ı kabul etmesinden sonra ölümle kurulan uzlaşının Batılılaşma sürecinde ortadan kalkmasıyla ilgilidir.

“Yunus’un kurduğu uzlaşının yıkılması ve ölüm karşısındaki İslam odaklı duruşun ilk kırılması Tanzimat dönemine rast gelir. Değişen ölüm algısı ölüm düşüncesinin seyrini köklü bir biçimde değiştirecektir. Dünya hayatından kaçmadan, öteyi ve hedefleyen bir anlayış yerine, kaynağını Batı Hümanizminden alan metafizik yönü kırılmış bir zihniyetin gelişmeye başlaması Tanzimat Döneminin ayırt edici özelliklerinden biridir. Âkif Paşa’nın Adem Kasidesi, yokluktan bahsetmesi hasebi ile; Türk-İslam düşüncesindeki büyük kırılmanın göstergesidir” (2019: 54).

Yaşamla Ölüm Arasında Öznenin Trajedisi

Cahit Sıtkı’nın şiirinin, hedonist ölçülerde hayata bağlı (2013: 289) ve saf yaşantı şiiri (1999: 320) olduğunu söyleyen Kaplan, şairin şiirlerinde ölümün de hayat kadar güçlü bir gerçeklik olduğunu ifade eder. Bu anlamda Cahit Sıtkı Tarancı “yaşama sevinci ve hazzı ile ölüm korkusu arasında gidip gelen bir rakkas gibidir” (Erten, 2007: 71). Türk şiirinde ölüm temi üzerine en çok şiir yazan şairin Cahit Sıtkı olduğunu ifade eden Enver Okur, bunu şairin mizacı, ruh yapısı, içinde yaşadığı tarihi ve sosyal

şartlar ile Fransız edebiyatında ‘ölüm şairi’ olarak tanınan Baudelaire’in şair üzerindeki tesiriyle ilişkilendirir (1993: 282-283). Yaşamla ölüm arasında kendisini ‘korkulu bir köprü’de duyan şair “insan olarak bu dünyada yaşama bilincine varınca, yaşam ve ölüm gibi iki büyük anakonu şiirine girmeye başlar” (Uyguner, 2003: 51) ve bu muhteva öyle bir hal alır ki “şiirlerdeki her harf ve her sözcük ölüme gider ve ölüm kokar.” (Elyıldırım ve El, 2011: 59). Bu anlamda “hayatın güzelliğini vecd içinde yaşamaya çalışan şair ölümü, ‘saadetten kopuş’ olarak kabul ettiği için, hayattan ölüme giden yolda trajediyi yaşamaktan kurtulamaz” (Tüzer, 2013: 466).

Talihsiz adlı şiirde, talihsiz bir hayatın öznesi konumunda konuşan şair, kendi arzusu dışında dünyaya gelmiş olmanın pişmanlığını duymaktadır. Yaşamak gerçeğini bir bunaltı gibi yorumlayan şair, hayata bu pencereden baktığı için de yaşamla ölüm arasındaki eşikte daha ziyade ölüme yakın durmaktadır.

*Lâmbanı yaktılarsa lâmbanı kendin söndür,
Söndürmekle oyalan,
Gir geceler koynuna, deme yarın gündüzdür,*

Belirecek gündüzler sönenlerden yüz­süz­dür.

Korkulu Köprü şiirinde hayatını تنها ve korkulu bir köprüye benzeten şair, yaşamın ağır yükünü taşıdığını düşünmektedir. Şairin nazarında hayat sefa sürülen, kâam alınan bir süreç değil; aksine cefa çekilen korkulu bir süreçtir. “Tipik bir egzistansiyalist etkiyi yansıtan şiirde, insanın dünyaya bırakılmış ölümü bekleyen bir zavallı olduğu ve bu zavallılığını hissetmesinden duyulan bunaltı, şairin ilhamını ölüme kamçılayan bir motivasyon kaynağı olarak karşımıza çık[ar]” (Kaplan, 2014: 235). Şair, hayata katılmaktan acizdir. Zira o yalnızdır ve hayat karşısında pasif bir konumdadır. Bu anlamda hayata karışamayan, ona müdahil olamayan şair giderek yaşama yabancılaşır ve son tahlilde yaşamayı bir yük olarak görmeye başlar.

*Beşikten başlayıp mezara uzanan,
Tenha ve korkulu bir köprüdür ömrüm.
Ağır varlığını aynı hızla her an
Bir baştan bir başa beyhude sürürüm.*

Sessizlik ve yalnızlık içinde geçen bir ömrün, kıymetli yükünü kimseye göstermeden bir yerden başka bir yere taşıyan deve kervanına benzetildiği *Ömrümde Sükût* şiirinde şair, yaşamında tecrübe ettiği koyu yalnızlık haline içlenir. Şair iç dünyasının/ruhunun yankısını başka birinde duyamamaktan mustariptir.

*Çıngıraksız, rehbersiz deve kervanı nasıl,
İpekli mallarını kimseye göstermeden,
Sonu gelmez kumlara uzanırsa muttasıl,
Ömrüm öyle esrarlı geçecek ses vermeden.*

Şiirin ikinci bendinde de şair, yalnızlık içinde geçen hayatının yine kimselerin haberi olmadan sonlanacağını görür gibi konuşur. Şairin ömrünü kaplayan sükût halinin işlendiği şiirde karamsar bir hava hâkimdir. Bu durum hem yalnızlık/sessizlik içinde geçen bir ömrün öznesi olan şairin tecrübe ettiği hâlihazırdaki gerçeklikle ilgilidir, hem de ölüm gerçeğiyle ilgilidir. Şair, koyu bir yalnızlığın kapladığı hayatından yakındığı gibi yine muhtemelen mukadder olan ölümün de kendisini yalnızken yakalayacağını öngörmekte ve bu korkunç sondan yakınmaktadır.

*Ve böylece bu ömür, bu ömür her dakika,
Bir buz parçası gibi kendinden eriyecek.
Semada yıldızlardan, yerde kurtlardan başka,
Yaşayıp öldüğümü kimseler bilmeyecek!*

Beni Kısanan Ölüler şiirinde şair, kendisi için hatırası aziz olan ölümlerle konuşur. Fakat bu ölümler, eşyaya sinmiş bakışlarıyla henüz yaşamakta olan şairi kıskanmaktadırlar. Şiirin son dördlüğünde yaşama hevesiyle dolu olan şair, günün birinde öleceğini bilmenin doğurduğu karamsarlıkla, ölümlerin kendisini kıskanmalarının boşuna olduğunu söyler. Bu son dördlükte şairi ölüm gerçeği karşısında trajik özneye dönüştüren durum, onu hayata çağıran tabiat ile ölüm gerçeği arasında sıkışıp kalmasıdır.

*Gün benim olmuş ne çıkar,
Ne çıkar kıskanç ölümler,
Benim 'çin açsa da güller;
Bana da bir gün ölmek var.*

Bir Ölümlerin Rüyası adlı şiirde şair kendisini adeta 'yaşayan bir ölü' gibi idrak eder. Hâlihazırda/tecrübe ettiği zamanda kendisini bir ölüden farksız gören şair 'eski bir bahardan bir ses'in rehberliğinde hatıralara doğru bir yolculuğa çıkar. Gerçeklik düzleminde yaşadığını duyumsamayan şair, hatıralara götüren bu yolculuk neticesinde hayali düzlemde yaşadığını duyar.

*Duvarlar, geceler ve yıllar aşarak,
Bir ses uzanıyor eski bir bahardan...
-Açtı güller gibi renk ve kokulardan.
Bütün hatıralar bende yaprak yaprak...*

*Bir ses ki bir zaman benim sesim olmuş,
Bir ses ki sevdiğim mısra-ı berceste...
Gençliğim ve aşkım, asıl ben bu seste...
Bilsem şimdi bu ses hangi bahçede kuş?*

Obsesyon adlı şiir, şairin ölüm karşısındaki çaresiz ve karamsar durumunu bütün gerçekliğiyle yansıtır. Şair her gün ölümü düşünmektedir. Bu durum, ölüm hadisesinin kendisinden bile daha dayanılmaz bir gerçekliktir.

*Ey her gün gölgesini omzumda duyduğum el,
-Gölgesi kendisinden bin kere beter ölüm-
Her gece karanlıkta karşıma çıkan heykel,
Herkes gibi bana da bir gün mukadder ölüm.*

Şiirin ikinci dördlüğünde yaşıyor olmayı ‘bir bahçede bulunma’ şeklinde düşünen şair, günün birinde sonlanacağını bilse de yaşamaktan memnundur. Fakat bu memnuniyet halinin içinde bir burukluk vardır. Zira şair, hayatın, tabiatın renklerine, kokularına alabildiğine karışırken bile yanı başında ölümün gölgesini duyar.

“Kendi neslinin diğer şairleri gibi dünyayı duyularıyla kavramaya ve tadını çıkarmaya çalışan Cahit Sıtkı’nın hemen bütün şiirlerinde ölümün gölgesinde yaşayan insanoğlunun yaşama sevinci veya buruk tadı duyulur. Şiirlerinin çoğunda ölüm, içinde yaşanan bu güzel dünyayı sona erdirecek bir tehdit şeklinde varlığını hissettirir” (Enginün, 2011: 16).

Bu anlamda hayatın/tabiatın canlılığı/tazeliği beraberinde şaire ölümü düşündürür ve bu gerçeklik de şairin nazarında yaşama sevincinin tadını acılaştırır. Şiirin son iki dizesinde giden günlerin geri gelmeyeceğini bilmenin hüznüyle konuşan şair, öldükten sonra hatırlanıp hatırlanmayacağı konusundaki endişelerini dile getirir.

*Kandırсын beni bırak bu renkler, bu kokular,
Ne olsa bu bahçede bir şarkılık günüm var;
Bilmem ne aksettirir yarın benden bu sular,
Ve sanmam geri gelsin bu giden günler ölüm.*

23.05.1936 tarihinde *Kurun* gazetesinde yayımlanan başlıksız şiirde şair, ölümü beklenmedik bir zamanda baskın yapan sinsi bir düşmana benzetir. Ölümün, günün birinde kendisini de yakalayacağını bilmek şairin hayatını acılaştırır. ‘Açmayan gül’, ‘ötmeyen bülbül’ imajları bu gerçeği açımlar. Ölüm düşüncesini kafasında sürüp giden tufan ve yangına teşbih eden şair, bu acı gerçeği kabulden başka bir yol olmamasının doğurduğu karamsarlıkla konuşur. Ölümü yokluk/yok oluş olarak düşünen şair adeta bir an önce ölmeyi, ölümü/sinsi düşmanı korkuyla beklemeye tercih eder.

*Ölüm, sinsi ölüm,
Ey açmayan gülüm,
Ötmeyen bülbülüm,
Ne çıkar gündüzün
Unutsam da yüzün,
Ne olsa ki bir gün
Er geç yapacağın
O amansız baskın,
Kâh tufan, kâh yangın
Gibi bu düşünce
Bütün dehşetince*

*Kafamda her gece.
Geleceksin madem,
Ve madem ki o dem
Başlayacak adem,
Bırak... şarkı bitsin,*

Geçerken adlı şiirde mahalledeki bütün insanlar gibi bir cenazenin mezara götürülüşünü seyreden şair, gördüklerini adeta kelimelerle resmeder. Cenazenin geçişi sırasında mahalleyi sâri bir sükût kaplamıştır. Şiirde, cenazeyi seyreden herkesin aslında yarın karşılaşılabilecekleri kendi ölümlerini seyrettikleri sezdirilir. En büyük tasa olan ölüm, insanlara diğer bütün kaygılarını unutturur.

*Unutulmuş her günkü tasa,
Son günü düşünmekte herkes;*

İki üçlükten oluşan *Ölmüştüm* şiirinin birinci bendinde ölüm hadisesi oldukça gerçekçi bir tablo halinde verilirken şiirin ikinci bendinde şair, cennette yeni bir sabaha uyanmıştır. İskeletinden kurtulan ve böylece özgürleşen şairin ruhu öte dünyada yemyeşil uzanan sükûn vadilerinde dörtnala gitmektedir. Söz konusu şiirde şair ölümün ertesindedir. Mezara girmiş ölü bedeninin böcekler tarafından tüketilmesini dışarıdan bir gözle seyreder. Fakat şair burada, ölüm gerçeği karşısında mustarip değildir. Şairin kendi ölümü karşısındaki soğukkanlı tutumunun nedeni şiirin ikinci bendinde açık edilir. Cahit Sıtkı'nın ölüm temli şiirlerinde çok da rastlanmayan bu serinkanlı tutumun nedeni şairin, ölümü bir çeşit yok oluş değil de tam tersine ruhun bedenden/kafesten kurtularak hayatın geçici olduğu bu dünyadan ebedi olan öte dünyaya göçüşü ve böylece özgürleşmesi biçiminde tahayyül etmesidir.

*Günüm gelmiş, saatim çalmıştı nihayet.
Ölmüştüm, kabrinde unutulmuştu ceset;
Zulmette böcekler eczasını yiyordu.*

*Ve alışılmamış bir günün seherinde,
Ruhum bir atlı gibi dörtnala gidiyordu,
Yemyeşil uzanan sükûn vadilerinde.*

Şair, ölümü beklediği *Her Gece mi Uykusuzluk* şiirinde geceleri uyuyamamaktan dert yanar. Zira bu durum şairi korkutmaktadır. Gecenin karanlık sessizliğinde saatin tıkırtısı şaire durmadan 'mukadder son'a yaklaştığını hatırlatır. Her gece tekrarlanan bu korkunç gerçeklik şairi çıldırmanın eşiğine getirir ve o, yatağını adeta cehennemmiş gibi görmeye başlar.

*Her gece mi bu uykusuzluk!
Hele saatin tıkırtısı!
Ya karasinek düşünceler!
Çıldıracağım bu gidişle;
Yatak değil sanki cehennem.*

Şiirin ikinci bendinde şair, ölümü bu katlanılmaz gerçekliğe tercih eder ve adeta ölümle pazarlığa girer. Geceleri kafasına üşüşen ‘karasinek düşünceler’den kurtulmak isteyen ve uykuya hasret olan şair, ölümü ‘deliksiz bir uyku’ olarak tahayyül eder ve bu düşünce onu, ölümü kabule götürür.

*Deliksiz bir uykuya vaadin,
Günün dolmuş veya dolmamış,
Gençliğime filan bakmadan,
Derhal gelebilirsin ölüm;
Kapı açıktır, lâmba sönük.*

Okşamaya Vakit Kalmadı şiirinde ilk bentte birbirine zıt iki tabloda söz edilir. Bunlar hayatı ve yaşama sevincini imleyen ‘gülümseyen çocuk’ ile ölümü işaret eden ‘cenaze’dir. Bu birbirine taban tabana zıt iki tablo şairi bir anda yaşamdan ölüme nakleder.

*Okşamaya vakit kalmadı
Arabasında gülümseyen çocuğu;
Bir cenaze geçiyordu caddeden.
Aldı götürdü beni bir şey
Cenazenin peşinden.*

İkinci bentte kafasından bir türlü uzaklaştırmadığı ölüm düşüncesi şairi, ölüyle empati kurmaya götürür ve kendisini de ölmüş bir kimse gibi düşünür. Şair bu bölümde mezarı bütün teferruatıyla bir fotoğraf makinesi objektifliğinde dizelere döker.

*Ölenle beraber öldüm;
Bir buçuk metre boyunda,
Elli santim genişliğinde
Bir çukura gömüldüm.
Gerisini kabristandan dönenlere sor.*

Alabildiğine yaşam sevinciyle dolu bir adamın ölümünün konu edildiği *Ölmek İstemeyen Adam* şiirinde şair, ruhuyla yaşama sarılan fakat bedeniyle ölüme direnemeyen bir kimse özelinde aslında insanoğlunun trajik yazgısını anlatır. “Onun şiiri ölümün aynasında küçük ve dağınık tuşlarla bütün hayatı ve insan kaderini toplar” (Tanpınar, 2005: 116). Muhteva ile de uyumlu olarak şiirde hikayesi anlatılan adamın yaşama tutkusu oldukça coşkulu ve lirik bir üslupla verilirken şiirin son iki dizesindeki ölümü, önceki dizelerle kontrast teşkil eden bir üslupla oldukça sönük ve soğuk bir biçimde verilir.

*Ölmek istemeyen adamdı;
Ellerini koparamadılar
Güneşte kızarmış elma dalından;
Yoldan çeviremediler
Gölgeyi asfaltta uçan ayaklarını;*

*Avcı çıkmadı nişan alacak
Mavi göklerle dolup taşan gözlerine;
Ve altın yapraklı rüzgârda başı,
Seyyareden seyyareye savrulan.
Lâkin durmuştu nabzı,
Rapor verdi belediye doktoru
Öldüğüne dair.*

Cahit Sıtkı, şiirlerinde durmadan ölümü hatırlayan bir şairdir. “Yaşamın bir gün sona ereceği, hayatın tükeneyeceği ve o akıbeti belli olmayan ölüm gerçeğinin insanla yüzleşecek olması kısacası varoluşun geçici bir süreç olarak tanımlanması, şairi en çok huzursuz eden bir gerçektir” (Eronat, 2005: 50). Kendisini hatırlatan ve bir anlamda kendisine çağıran ölüm karşısında şairin tavrı hayata çağıran unsurlara tutunmaktır. “Arafta kaldıktan sonra yaşama sevincini keşfeden fakat ölüm fikriyle yüzleştikten sonra da içerisine sıkışıp kaldığı trajediyi yaşamaktan kurtulamayan bir ben'in feryadı olması bakımından dikkat çekici” (Tüzer, 2013: 466) olan *Ben Ölecek Adam Değilim* adlı şiirde, yaşama dair unsurlara ne kadar sıkı sarılırsa ölümden de o ölçüde uzaklaşılacağı düşüncesi işlenir.

*Kapımı çalıp durma ölüm,
Açmam;
Ben ölecek adam değilim.*

Ölüme kapılarını kapatan Cahit Sıtkı, sonraki dizelerde bu tavrının nedenini teferruatlı bir biçimde açıklar. Şairin ölüme kapıları kapatması bir anlamda sonsuzluk düşüncesi taşıyan ruhun sonlu olan bedene isyanının dışavurumudur. Zira şair, her ne kadar ölüme kapısını açmasa da bir gün ölecektir. Esasen şair de bu gerçeğin ayırındadır fakat ruh bu gerçekliği kabule yanaşmaz. Şiirde geçen ‘gökyüzü, bulutlar, kuşlar, ağaçlar, yağmur, güneş, deniz, balkon, karlı dağlar, sürülmüş tarlalar’ gibi hayata çağıran tabiata dair kavramlar, şairin yaşama çok güçlü bağlarla bağlı olduğunu imler.¹

*Alıştım bir kere gökyüzüne;
Bunca yıllık yoldaşımdır bulutlar.
Sıkılırım,
Kuşlar cıvıdamasa dallarında,
Yemişlerine doymadığım ağaçların,
Yağmur mu yağıyor,
Güneş mi var,
Farketmeliyim
Baktığım pencereden.
Deniz görünmeli çıksam balkona.*

¹ “Cahit Sıtkı, bir cephesiyle hayata sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlılığın ilk göstergesi tabiata karşı duyduğu ilgi ve sevgidir” (Şenler, 2000: 647).

*Tamamlamalı manzarayı
Karlı dağlarla sürülmüş tarlalar.
Ekmekten olamam doğrusu,
Nimet bildiğim;
Sudan geçemem,
Tuzludur teneffüs ettiğim hava.*

Yaşam sevinciyle dolu olan şair, günün birinde öleceği gerçeğini kabullenemez. “Hayata duyduğu emsalsiz arzunun ve yaşamın bütün güzelliklerine rağmen sona ereceği fikrinin çatışması sonucunda kesifleşen ölüm izleği şiir ve hikâyelerinin ilham kaynağı haline gelir” (Karahan, 2022: 80). Kendi ölü bedenini yerde uzanmış halde hayal eden şair bu görüntüyü yadırgar. Bu bir bakıma sonsuzluk düşüncesi taşıyan ruhun, sonlu olan bedeni/maddeyi kabul etmemesi manasına gelir. Söz konusu gerçekliğin şairin nazarında kabul edilemezliği aşağıdaki dizelerin soru formunda tertip edilmesiyle daha somut bir hal alır.

*Ya nasıl dururum olduğum yerde,
Öyle upuzun yatmış,
İki elim yanıma getirilmiş,
Hareketsiz,
Sükûta râmolmuş;
Sanki devrilmiş bir heykel?
Ellerim ne der sonra bana?
Soğumuş kalbime ne cevap veririm?
Utanmaz mıyım ayaklarımdan?*

Giderken şiirinde yaşamla ölüm gibi hayatın birbirine zıt iki gerçeği söz konusu edilir. Şair, hayatın akışı gereği çocukluktan giderek uzaklaşmaktan ve ‘mukadder son’a yaklaşmaktan mustariptir.

*Mektup alırsın, her taraf gül gülistan!
Derken cenaze geçer, her taraf zindan!
Mümkün olsa da insan her zaman gülse;
Olmasa her sevincin sonunda hüznün!
Acısı da, tatlısı da ömrümüzün,
Çok pahalıya oturur üstümüze.*

*Sanki ne diye yola çıktık? Çocukluk!
Hayra alamet değil hiçbir yolculuk.
Farkında mısın nereye gidiyoruz;
Ne söyler arkamızdan sallanan mendil?
Yalnız aşkta, kumarda, hayalde değil,
Her adımda birşeyler kaybediyoruz.*

*Gün Eksilmesin Pencere*mden şiirinde hayatın olağan akışına müdahil olamayışın ve yalnızlığın doğurduğu psikolojiyle konuşan şair, ölümün hatırlanışıyla kendisini bedbaht bir konumda idrak eder. Mehmet Kaplan'a göre hayata bakış tarzında bir terkinin söz konusu olduğu şiirde fikir veya tavırlar üç esasta toplanabilir. Bunlar insanın hayat ve kâinat karşısında aciz oluşu, insanın dünyada yalnız oluşu ve hayatın/dünyanın güzelliği karşısında insanın yaşama tutkusudur. Hayata yönelik bu bakış açısında Cahit Sıtkı, kaderiyeci Doğu düşüncesi ile yaşamı önceleyen Batı düşüncesinin sentezini ortaya koyar (Kaplan, 1999: 319). Şairin diğer birçok şiirinde görüldüğü üzere burada da ölüm, hayatı işaret eden unsurlarla birlikte verilir. Şair, kendisini durmadan hatırlatan ölümle, yaşamı imleyen 'kuş, bahçe ve nur'un bir aradalığını anlamlandırmakta zorlanır.

*Ne doğan güne hükmüm geçer,
Ne halden anlayan bulunur;
Ah aklımdan ölümüm geçer;
Sonra bu kuş, bu bahçe, bu nur.*

Şiirin adından da anlaşılacağı üzere şairin, Tanrı'dan bir isteği vardır. O da 'Gün Eksilmesin Pencere'mden' cümlesinin işaret ettiği ve şairin yaşama sevincini besleyen hayata dair unsurlardır. "Yaşamak şartıyla her mihneti kabule razı" (Kaplan, 2011: 102) olan şairin, kaderin kendisine biçtiği elem dolu hayatı ve her mihneti isyan etmeden kabullenişinin arkasında da bu arzusunun gerçekleşme ihtimalinin doğurduğu iyimser havanın etkisi vardır.

*Ve gönül Tanrısına der ki :
- Pervam yok verdiğin elemden;
Her mihnet kabulüm, yeter ki
Gün eksilmesin pencere'nden!*

Coşkun bir yaşama sevinci ve iştiağıyla hayata ve tabiata karışma arzusunun işlendiği *Kulak Ver Ki* adlı şiirde şair, tabiattaki oluşun, canlılığın, musikinin sesini bir cezbe halinde duyar.² "Genel olarak Cahit Sıtkı'nın eşyaya, hayat içinde bir değer verişine vardır ki bu, yaşamaya olan güçlü bağlılıktan doğmaktadır" (Geçer, 1998: 30).

*Kulak ver ki havasında bahçemizin,
Gök maviliğinden, dal yeşilliğinden
Bir türkü söylenmede kendiliğinden;
Nasıl dinlersen öyle, şen veya hazin.*

Şiirin her iki bendinde de geçen 'Bir türkü söylenmede kendiliğinden' dizesiyle şair, kendisini hayata dâhil eden tabiattaki armoniyi gündeme getirir. "Şiirlerinde ölüm gerçeği ile beraber yaşamdaki güzellikleri de bir armoni eşliğinde sunmayı başarır" (Eronat, 2005: 47). Tabiattaki bu armoniyi adeta

² "Hayat ve kâinat sevgisi bazı şiirlerde adeta dinî bir vecd haline gelir. ... Cahit Sıtkı bu suretle adeta 'varoluş dini' adı verilebilecek bir duyguya ulaşır" (Kaplan, 1999: 324).

kendinden geçmiş bir halde duyan/seyreden şairin coşkusu/dinginliği/huzuru burada ölümün hatırlanmasıyla gölgelenmez. “ Zira ölüm karşısında hayatın mutlak bir değer kazanması, var olan her şeyi bizzat güzel gösterir” (Kaplan, 1985: 444).

*Kulak ver, dolaşan ruhumuzu tel tel;
Dallardaki tomurcuklan ürperten
Bir türkü söylenmede kendiliğinden;
Dinledikçe ömrün artar, öyle güzel!*

Sayıklayan Ağaç şiirinde bir kişi gibi düşünülen ağaç, güz mevsiminin/ölüm vaktinin yaklaşmasından mustariptir. Bu gerçeklik onu hayal kurmaya teşvik eder ve gece vakti geçmişte kalmış bahar günlerine doğru bir yolculuğa çıkar. Gerçeklik düzlemindeki ‘güz’ atmosferi ile hayali düzlemdeki ‘bahar’ atmosferi arasındaki kontrast durum simgesel düzeyde ölüm-yaşam tezaadını açımlar.

*Güzü duymaya görsün ağaç,
Artık her günü bir işkence;
Bir hayale dalar her gece,
Başındaki gök ürperen bir taç.
Göz kırparken ona yıldızlar,
Baharında sanıp kendini
Çağırır eski bülbüllerini,
Ağaç pırıl pırıl sayıklar.*

Perişan Sofra şiirinde aileden birinin ölümünü ve bu hadisenin söz konusu ailede sebep olduğu yıkımı çok lirik bir tarzda veren Cahit Sıtkı, ölüm gerçeğini hayatı acılaştıran bir hadise olarak ele alır. Yahya Kemal’in *Sessiz Gemi* şiirindeki dizeleri hatırlatan ‘Bir uzun sefere çıktı, diyorlar / Gemiye gören var mı? hani deniz?’ dizeleri şairin ölüm karşısında Yahya Kemal’in aksine umutsuz/karamsar konumunu ele verir.³ Nitekim ‘Sen gittin, soframız oldu tarumar / Doğan günü yadırgıyor halimiz’ dizeleri bu karamsar bakışı somutlar. Ölen kimse başkası da olsa bu durum şairin hayattan/yaşama sevincinden uzaklaşmasının yolunu açar.

Yaşam ve ölüm arasındaki tezaadın şehir ve mezarlık simgeleriyle işlendiği *Mezarlık* şiirinde şehrin şenliği (yaşama sevinci) ile suskun mezarlık (ölüm) arasında kendisini arafta duyan şairin trajik durumu ‘kırık ayna’ imgesiyle açımlanır. Yaşama sevincini duyan fakat öleceğinin bilinciyle yaşayan şairin varoluşsal bunalımını imleyen ve iç dünyaya karşılık gelen ‘kırık ayna’nın perişanlığı da şairin araftaki konumundan kaynaklanır.

³ “Bu mısralarda ölümü ve öte alemini algılama meselesinde analizci yaklaşımın neden olduğu bunalımı yaşayan şairin benliği, sezgisel bilgiyi başat bir biçimde ön plana çıkaran ruhçu anlayışın dolayısıyla da vahye dayanan bilginin dışında kalmanın verdiği trajik çatışmayı yaşamaktadır” (Kacıroğlu, 2013: 502-503).

Ve şehrin şenliğine karşılık

Susar servileriyle mezarlık.

Susar ve hatırlar : - Bu kırık

Aynadaki hazin perişanlık

Sanatkârın Ölümü şiirinde bir bakıma kendi vakitsiz ölümünü (şair/sanatkâr Cahit Sıtkı'nın ölümünü) anlatan şair, hiçbir zaman beklenmeyen ölümün gelmesiyle hayata dair her şeyin eksik/yarıda kalmışlığından söz eder. Yaşama sevinciyle dolu bir kimse için ölüm ne zaman gelirse gelsin zamansız bir hadise olacağından her şey yarıda kalacaktır. "Her 'an'a ve olguya tutkuyla bağlı olan Tarancı için ölüm zamansız ve ani olacaktır" (Karahana, 2022: 80). Tanrı'nın iradesiyle gelen ölüm, bahar yelini sonlandıracak, şarkıları yarım ve bahçeleri kilitli bırakacaktır.

Gitti gelmez bahar yeli;

Şarkılar yanda kaldı.

Bütün bahçeler kilitli;

Anahtar Tanrıda kaldı.

Şiirin son dizesi olan 'Bütün bal arıda kaldı' dizesi geleceğe dair hayalleri olan şairin hayata doymamışlığını ve sanatçı duyarlılığının üreteceği daha çok eserin olacağını ama ölümün buna mani olduğunu işaret eder.

Ölüm korkusunun kasvetli tablolar halinde işlendiği *Korktuğum Şey* şiirinde şairi, ölümü düşünmeye sevk eden gerçeklik güneşin batışıyla eşyanın sessizlik ve karanlığın içinde kalmasıdır. Şair, ölümü daha çok geceleri düşünmektedir. Ramazan Kaplan'ın da ifade ettiği gibi gece vakti, Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde ölüm düşüncesini besleyip büyüten bir zaman dilimidir (2013: 291). Zira bu vakitler hayatı imleyen bütün işaretlerin yok olduğu vakitlerdir.

Gün çekildi pencerelerden;

Aynalar baştan başa tenha.

Ses gelmez oldu bahçelerden;

Gök kubbesi döndü siyaha.

...

Bel bağladığım tepelerden

Gün doğmayabilir bir daha.

Ölüm gerçeği karşısındaki çaresiz insanın çılgınlığını ve bir sığınak arayışını anlatan *Şaşırdım Kaldım* şiirinde şair, Tanrı'dan medet bekleyen bir özne konumundadır.⁴ Zira "ahirete inançsızlık, Tanrı'ya sığınma duygusunu yok edemez. O, insanı bunalımdan kurtaracak yegâne varlıktır" (Kaplan,

⁴ "Dünya ne kadar güzel olursa olsun, insanın içindeki sonsuzluk duygusunu ve ebediyet iştiağını yok edemez. Cahit Sıtkı birçok şiirinde ağlar ve unuttuğu Tanrı'sını arar. 'Şaşırdım Kaldım' adlı şiirinde bu duygu dile gelir. ... Diğer şiirlerinde sadece var olmayı bile bir saadet sayan Cahit Sıtkı'nın burada nasıl bunalarak Tanrı'ya koştuğu açıkça görülüyor" (Kaplan, 2011: 103).

1985: 444). Kapısında ‘sabırsız bir at gibi kışneyen ölüm’ adeta şairi kısıpına almıştır. Yaşama sevincini yitiren şair için gündüzün geceden farkı kalmamıştır.

*Şaşırdım kaldım nasıl atsam adım;
Gün kasvet gece kasvet.
Bulutlar, sisler içinde bunaldım;
Gök mavisine hasret.*

‘Gün kararıyor gitgide ölüm’ dizesinde ifadesini bulan ve yaşlanmayla birlikte ölüme yaklaşmanın doğurduğu korku ve ümitsizlik psikolojisiyle konuşan şair *Ölüm I* adlı şiirde hayatın arzu ettiği gibi akmayışından şikâyet eder.

*Ne yapsam, gün doğmuyor gönlümce;
Sudur akar kendi bildiğince,*

Sonsuzluğu talep eden ruhunu, bedeninin mahbesinden kurtarmak umuduyla pencerelere koşan şair hayal kırıklığı içinde geri döner. Zira “dış dünyayı algılamak için bakılan pencerelerde hep gece ve gecede imgeleşen ölüm” (Elyıldırım ve El, 2011: 46) vardır. Bu dakikadan sonra şair ölümü arzulamaya başlar.

*Hangi pencereye koşsam gece;
Gitmiyor bu can bu tende ölüm.*

Yukarıda geçen ‘Hangi pencereye koşsam gece’ dizesi “dünyada, hayatı yorumlayan tüm dinî, sosyal kurumların ve kalbî (aşk, sevgi, dostluk gibi) yönelişlerin, insanı ölüm karşısında yapayalnız bıraktığını gösterir” (Korkmaz, 2014: 239). Geçmişin hatıralarına sığınmak ve gelecek hayalleri kurmak da şairi umutsuzluk durumundan umuda taşıyamaz.

*Ne vefasız geçmişten hayır var,
Ne gelecekler imdada koşar,
Çoktandır tekneyi aldı sular;
Çoktandır ümitler sende ölüm.*

Ölüm I’deki bunalım/tükenme psikolojisini sürdüren şair *Ölüm II* adlı şiirinde ölümü, yaşamı işaret eden tabiat unsurlarına tercih eder. Zira ölüm, sonsuz bir sükûtu arayan şairin ruhu için bir sığınaktır.

*Ey kurumaz menbaı sükûtun,
Işığın güneşten zinde ölüm,
Altında şu alçalan bulutun,
Sendedir umduğum müjde ölüm.*

Ölümü, ebedi hayata geçişin bir aşaması olarak kabul eden geleneksel düşünceden ayrılan ve “ruhunda yaşadığı çatışmaları çözebilecek kültür zemininden de bir hayli uzaklaşmış görün[en]” (Korkmaz, 2014: 241) şairin nazarında ölüm bedeninin toprakla karışması, tabiatla bütünleşmesinden

başka bir şey değildir.⁵ Şair aşağıdaki dizelerde “ruhun ebediyetine ve ahirete inanmadığını açıkça belli eder” (Kaplan, 1985: 443).

*Ne gün aslına dönecek bu ten?
- Taş, toprak, çiçek, su veya maden -
Ruha ebediyeti vadeden
Efsanevi yalan nerde ölüm?*

Ölümden Sonra şiirinde ölümün ertesinden konuşan şair, geride kalan yaşamın ahenkli akışını bir türküyeye benzetir.

*Nasıl hatırlamazsın o türküyü,
Gök parçası, dal demeti, kuş tüyü,
Alıştığımız bir şeydi yaşamak.*

Yaşarken bir gizem/sır olan ölüm artık şair için tecrübe edilen bir gerçekliktir. Büyük bir boşluk olarak nitelediği ölüm sonsuz bir karanlıktır. Bununla birlikte söz konusu şiirde şairin yakındığı asıl gerçeklik ölümden sonra unutulmak/hatırlanmamaktır. “Cahit Sıtkı Tarancı’nın ölüm korkusunun bir nedeni de unutulmaktır. Öldükten sonra yaşam sahnesinde artık rol alamayacak, çevresindekiler de onu unutacaktır” (Sönmez, 2020: 164). ‘Yok bizi arayan, soran kimsemiz’ dizesi ile ‘Akar suda aksimizden eser yok’ dizesi şairin bu kaygısını işaret eder.

Ani bir ölümün hayal edildiği *Bir de Baktım ki Ölmüşüm* adlı şiirde, ölüm gerçeğini gurbete düşmek olarak yorumlayan şairin gözü geride/dünyada/yaşamda kalmıştır.

*Bir de baktım ki ölmüşüm!
Dünya sönmüş başucumda;
Bir türlü gözümden gitmez.*

Bu Sabah Hava Berrak adlı şiirde ise “ ‘ân’ın içinde var olmayı saadet sayan” (Göçgün, 2017: 73) şair ölüme yukarıda sözü edilen şiirdeki bakışın aksine ‘Sorulsa çocuk bahçesi derim / Karşı bayırdaki mezarlık’ dizelerinde görüldüğü üzere iyimser bir pencereden yaklaşır.

İnsanoğlu adlı şiirde insanoğlu adına konuşan şair, *Talihsiz* ve *Anne Ne Yaptın?* şiirlerinde gündeme getirilen doğmuş olmaktan pişmanlık ve şikâyet düşüncesinin aksine burada emeğiyle, alın teriyle hayatın öznesi olmaktan dolayı gururludur ve böyle bir hayatı ‘cennet masalı’na değişmek istemez. Cahit Sıtkı Tarancı, ölüm korkusunun tesiriyle “yaşadığı hayatın tabiat ve kâinatın güzelliğini keşfeder. Bunda varlık ötesine inancını kaybetmesinin de rolü vardır” (Kaplan, 1985: 442). Şiirin son dizesinde geçen ‘cennet masalı’ ifadesi, şairin ölüm sonrasına ilişkin tutumu da ortaya koyar.

⁵ Mehmet Kaplan’a göre “Abdullah Cevdet gibi Cahit Sıtkı için de ruhun ebediliği inancı ‘efsanevi bir yalan’dır. Ölüm hayatta sevilen her şeyini toptan bütün varlığın yok olması demektir. Bu düşünce Cahit Sıtkı’ya büyük bir ızdırıp verir. Cahit Sıtkı, adeta ölümün karanlık ışığı altında, hayatta var olan her şeyde kutsal bir değer görür. Birçok şiirinde ölümü, hayatın güzelliğini gösteren kontrast bir renk olarak kullanır” (1985: 443).

*Ölmek varsa günün birinde gayri,
Göz nuru, el emeği, alın teri
Yaşadığım iyi kötü günleri
Değişmem hiçbir cennet masalına.*

Yanlış Bilmesinler Beni şiirinde şair, yaşamla ölüm arasında yaşamdan yana bir tercihte bulunduğu ve böyle bilinmek istediğini anlatır. Yaşama sevincini imleyen, tabiata dair unsurlara seslenen şair, onları özneleştirir. Fakat şair bir gün öldüğünde hayatı işaret eden bütün bu tabiat unsurları ölümün simgeleri haline gelecektir. Bahçedeki ağaç mezarlığı düşündüren serviye, evin duvarlarının taşları mezar taşına ve bahçedeki çiçekler de çelenge dönecektir. Şairin bu noktada kuşlardan bir ricası vardır. O da ağaçların, çiçeklerin, taşların hülâsa bütün bu tabiat unsurlarının kendisini hayattan yana tavır sergileyen biri olarak bilmeleridir.

*Bahçem ağaçlardan, çiçeklerdendir;
Evim taştan yapılmış.
Annem kardeşim gibi severim
Ağaçları, taşları, çiçekleri;
Hepsine dair hâtıralarım var,
Kimi acı kimi tatlı hâtıralar.
Bu ağaç servi olmadan,
Bu taşta kitabem yazılmadan,
Bu çiçek kabrime çelenk diye getirilmeden,
Söyleseniz beni onlara kuşlar.
Yanlış bilmesinler beni.*

Bir Ölünün Ağzından adlı şiirde ‘ölü’ adına konuşan şair, yaşama tutkusunu adeta ölümü inkâr ederek sürdürür. Ölümle beraber tabiatla bütünleşme, tabiata karışma, tabiatın bir parçası olma düşüncesinin işlendiği şiirde ölü, kabrini ziyarete gelenlere bıyık altından güler adeta. Geleneğin biçimlendirdiği düşünce dünyasında ‘öte dünya’ inancıyla teselli bulan insanın aksine bu şiirde şair, tabiatla bütünleşme düşüncesiyle ölüm korkusundan uzaklaşır.⁶

*Kabrime çiçek getirenlere gülerim;
Gafil kişilermiş şu insanlar vesselâm;
Bilmezler ki bu kabirle yoktur alâkam;
Ben o çiçeklerdeyim, ben bu çiçeklerim.*

Coşkun bir yaşama sevincinin hâkim olduğu *Bugün Hava Güzel* şiirinde şair, *Ölümünden Sonra* şiirinde olduğu gibi öldükten sonra insanların kendisini unutmasından korkmaktadır. Zira ölen insanın henüz yaşamakta olanlar tarafından unutulması şairin nazarında hayatla olan bütün bağların kopması

⁶ “Öldükten sonra tabiatın ruhuyla bütünleşmek ve renk, ses, koku halinde yeniden yaşamak fikri, ölümü aşmak isteyen insan muhayyilesinin ve gönlünün ebedileşme çabası olarak değerlendirilmelidir” (Korkmaz, 2014: 238).

anlamına gelir. Şairin adeta yalvarırcasına ‘Hatırdan çıkarmayın beni’ demesi ve devamında ‘Dünyaya benden selam olsun’ ifadesi bu bağın bir gün kopacağı korkusunu duyan şairin yaşama tutkusunu imler.

Ölümlü hayatı olduğu gibi seven ve kabullenen şair *Bugün* şiirinde bu kabullenişin doğurduğu soğukkanlılıkla geçici de olsa yaşamayı, ‘masal’ ifadesiyle işaret ettiği öte dünyanın cennetine tercih eder. Söz konusu şiirde “hayat ve kâinat şaire büyük bir yaşama sevinci telkin eder” (Kaplan, 1985: 445). Şair, duyularının şahitlik ettiği gerçeğe/bu dünyanın gerçeğine inanır. Veleve ki sözü edilen bu gerçek sonlu olsun. Bu bakımdan “ölümün aynasında hayatı pırıl pırıl gör[en]” (Kaplan, 1999: 321) şair, somut bir biçimde algıladığı geçici dünya hayatını, her insanın tecrübe ettiği/edeceği fakat tecrübe edilen bu gerçeğin bilgisinin sonsuza kadar müphem/muğlak kalacağı muhtemel/muhayyel/soyut gerçeğe tercih eder. Zira “hayat, gerçek olduğu için güzeldir” (Kaplan, 1985: 445).

*Bugün masal değil,
Masaldan daha güzel, gerçek;
Bugün yeryüzünde olduğum gün!
Ayaktayım işte;
Asfalta amut,
Akasyaya muvazi,
İnsanlarla omuz omuza,
Kurtla kuşla aynı kaderde,
Güliden lâleden farksız,
Fâniliğinde ömrün;
Herkes gibi dertli,
Umutlu herkes kadar;
Ne de olsa memnun yaşamaktan.*

Kendisini ölmüş biri olarak düşündüğü ve Mehmet Kaplan’ın ifadesiyle ahiretin yerini yeniden dünyaya dönüş fikrinin aldığı (1985: 447) *Dalgın Ölü* şiirinde şair, ölmüş olmasına rağmen hayata tutunma istencini dile getirir. ‘Ölüme dalgın’ fakat ‘yaşama uyanık’ olan şair, onu hayata çağıran bir güzelin peşinden, öldüğünü unutarak hayata yeniden dâhil olmaya çalışır. Nasıl ki kimi şiirlerinde şair henüz hayattayken kendisini ölüme/ölüm düşüncesine çağıran unsurlar ‘cenaze, tabut, ölü’ vb. ölümle ilgili unsurlar ise burada da ölmüş olan şairi hayata yeniden karışmaya davet eden unsurlar yaşama dairidir.

*Dün güzel bir kadın geçti
Kabrimin yakınından.
Doya doya seyrettim
Gün hazinesi bacaklarını,
Gecemi altüst eden.
Söylesem inanmazsınız,*

Kalkıp verecek oldum.

Düşürünce mendilini;

Öldüğümü unutmuşum.

Cahit Sıtkı şiirlerinde yaşama sevinci sadece yaşam süresince duyulan bir durum değildir. *Dalgın Ölü* şiirinde olduğu gibi *Ben Aşk Adamıyım* şiirinde de yaşama sevinci ölümden sonrasına da nakledilir. Fakat burada söz konusu olan ahiret hayatına/öte dünyaya dair bir yaşama sevinci değildir. Ölüm gerçeği bile yaşamı aşkla seven şairi hayattan koparamaz.

Gün gelip gidersem şayet,

Öyle severekten gideceğim ki,

Karanlık kıyılardan bile olsa,

Candan selâmlarım,

Civarımdan geçecek gemileri;

Güneşli gemileri;

Şarkılı gemileri;

İçlerinde kendim varmışım gibi!

Şairin, hayatı ölümden sonrasına taşıma yahut ölümden hayata taşınma⁷ biçiminde ortaya çıkan yaşama sevinci/tutkusu *Su Sesi* adlı şiirde de devam eder.

Nasıl kızayım

Uykumu kaçırdığına,

Değirmene akan su!

Sesin öyle güzel ki,

Duymak isterdim

Öldükten sonra bile.

Nedendir Yarab ve Yaz Gecesi şiirlerinde hayatın akışı, dünyanın ve kâinatın güzellikleri karşısında bir vecd hali yaşayan şair, nefes alıp vermeyi/yaşamayı kutsallaştırır. “Hayatla sıkı bir ilişkisi olan bir şiir üretmek maksadında” olan Cahit Sıtkı’ya göre bir şair, “hayatın güzelliklerini, şiirini zenginleştirecek bir imkân olarak görmelidir” (Sürgit, 2022: 251, 253). Doyumsuz bir yaşama sevinci duyan şair *Yaz Gecesi* şiirinde geçen ‘İbadet gibi bir şey teneffüs etmek’ dizesiyle hayata yüklediği anlamı çok açık bir şekilde ortaya koyar. Bu bağlamda Mehmet Kaplan da yaşama sevincini adeta bir din haline getiren Cahit Sıtkı’nın eserlerinde sık sık ele almış olduğu tem’in, ‘ölüme karşı yaşanan hayatın güzelliği’ fikri olduğunu söyler (2011: 101-102).

⁷ Tanpınar’a göre Cahit Sıtkı’nın şiiri, “ölümden hayata doğru genişler” (2005: 466).

Misafir Adam şiirinde insanın dünyada bir süreliğine bulunuşunu misafirlik olarak yorumlayan şair ‘öte’ ve ‘karşı kıyı’ ifadeleriyle işaret ettiği ölüm sonrasına dair endişelerinden bahisle ‘an’ın kıymetinin bilinmesini öğütler.

*Ötede ne var ne yok belli değil;
Kimse bilmiyor nedir karşı kıyı.
Gününün kadrini kıymetini bil;
Balını almadan salma arıyı.*

Tereke adlı şiirde kaçınılmaz olan ölüm gerçeğini kabullenen şair bu defa ölüm sonrasından, ölümün bilinmezliğinden değil; geride/dünyada bıraktığı eşyaların başlarına geleceklerden endişelidir. Zira ölüden geriye kalan eşyalar sahibinden izler taşır ve bütün bu eşya/tereke, sahibinin bir zamanlar bu dünyada yaşadığına tanıklık eder.

*Ben ölürsem ölürüm, bir şey değil;
Ne olursa garip eşyama olur.
Bir hayır sahibi çıkar mı dersin,
Mektuplarımı iade edecek?
Ya kitaplarım, ya şiir defterim?
Yanarım bakkal eline düşerse.
Kim bilir bu döşekte kimler yatar,
Hangi rüyaları örter bu yorgan!
El sırtında böyle zarif duramaz,
Ismarlamadır elbisem, pardösüm;
Her ayağa göre değil kunduram;
Bu kravat ben bağladıkça güzeldir;
Bu şapkayı kimse böyle giyemez.*

Davet şiirinde şair ölümden kaçmaz, aksine ölümü arzular. Şair uykudayken ölümler kendisini dünyanın meşakkatinden kurtarmak isteyerek ölüme davet ederler.

*Boş ver diyordu uykumda ölümler,
Boş ver kardeşim dünya işlerine.
Değer mi sevincine, kederine;
Hatırladıkça güldüğümüz şeyler.*

Ölümlerin, ölümü ‘gül bahçeleri’, ‘bülbul sesi’ ve ‘vuslat gecesi’ gibi ifadelerle anlattığı şiirde dünya olumsuzlanırken ölüm sonrası yüceltilir.

Duyularıyla algıladığı hayatı⁸ *Hep Yaşadığıma Dair* şiirinde anlatan şair, yaşadığına şahadet eden hayat/tabiat unsurlarıyla eşyayı büyük bir sevecenlikle sahiplenir. Göçgün’e göre, Tarancı’nın

⁸ “Cahit Sıtkı şiirini varoluşçu felsefeye yaklaştıran en mühim taraflardan biri, dünyayı duyularla çıplak olarak fenomenolojik bir tarzda idrak ve tasvir etmesidir” (Kaplan, 1999: 322).

şairlerinde ölüm düşüncesi ve bir sabit bir fikir halini alan ölüm korkusu yaşanılan hayatın/an'ın en basit şekil ve durumlarını bile şairin gözünde cazip bir hale sokar (2017: 53). Yaşamı bütün teferruatı ve zenginliğiyle kucaklayan bir bakışın söz konusu olduğu şiir, Cahit Sıtkı'nın yaşama sevincini ölümün gölgesi düşmeden anlattığı şiirlerinden biridir.

*Bu gölge her pazar günü,
Bu şehir, bu tren sesi,
Gök bildiğim bu mavilik,
Yeşil dallardan süzülen.
Oturduğum rahat koltuk,
Beyaz örtüsü masanın,
Sigaram, kahvem, gazetem,
Elimin çizdiği kavis,
Kovmak için sinekleri;
Kolumda işleyen saat
Ve esnemem arada bir,
Hep yaşadığıma dair.*

Cahit Sıtkı'nın öldükten sonra unutulma korkusunu anlatan şiirlerinden biri de *İnsan Hâli* adlı şiiridir. Ölümü çaresizce kabullenen bir psikolojinin yansıdığı şiirde şair artık ölmekten yakınmaz, ölümden sonra unutulmaktan yakınıır.

*Bana da yolculuk görüldüğü gün,
Bulunmasına bulunur sanırım
Tabutumu taşıyacak üç beş dost;
Arkamdan ağlayacak bir kızcağız.*

*Fakat zamanla dostlar unutulur;
Sevgiliyi bir başkası avutur.
İstemem o dehşet gün gelip çatsın;
Bana kimseler anam kadar yanmaz.*

Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde sıklıkla ele aldığı konulardan biri olan yalnızlığın anlatıldığı *Yalnızlığa Dair* adlı şiirde şair, yalnızlık durumunun asıl tecrübe edileceği yer/zaman olarak ölümü gösterir. Şairin ölüm karşısında korkusunu besleyen durumlardan biri de bu gerçektir. Cahit Sıtkı, ölümü daha çok bir çeşit 'yok oluş' biçiminde düşünür. Kimi şiirlerinde ölümle beraber bedeninin toprak altında böcekler tarafından tüketilmesini, çürümelerini tahayyül eden şair ölümden korkar. Burada ise şairin düşüncesinde ölümle yalnızlığın birbirini çağrıştıran iki gerçeklik olduğu görülür. Şair, dünyada tabiatın

bütün nimetlerinden istifade ederek yaşamaktan mutludur. Tabiat ona yalnızlığını unutturur. Fakat şiirin sonunda asıl yalnızlığın ölümden sonra başlayacağı düşüncesi şairi ürpertir.

*Can yoldaşın olmazsa olmasın,
Yalnızım diye hayıflanmayasın.
Eğilmiş üstüne gökyüzü masmavi;
Bir anne şefkatine müsavi;
Üç adım ötede deniz;
Dosttur ne öfkesi ne durgunluğu sebepsiz.
Bir derdin varsa açabilirsin ağaçlara;
Ağaç yaprak verir sır vermez rüzgâra.
Ve kış yaz
Dalda kuş eksik olmaz.
Dağ başında duman.*

Yalnızlık nedir göreceksin öldüğün zaman.

Aynı konu *Yalnızlığımız* adlı şiirde de işlenir. Tanrılarla beraber bütün insanların yalnız olduğundan bahisle şair yine sözü şiirin sonunda ölümlerin yalnızlığına getirir.

*Koskoca Tanrı gökler ardında,
Beyler, paşalar saltanatında,
Birçokları sefalet katında,
Mecnun'u, Leyla'sı vuslatında,
Kim yalnız değil ki hayatında?
Ya ölümler serviler altında?*

Şüphesiz Cahit Sıtkı'nın en güzel şiirlerinden biri ve Geçer'e göre ölüm temasının işlendiği en başarılı örnek olan (1998: 28) *Otuz Beş Yaş*, adım adım ölüme yaklaşan bir psikolojinin kederle yüklü terennümlerini ihtiva eder.

“ ‘Otuz Beş Yaş Şiiri’nde ne varlık ötesi âlem fikri, ne Tanrı, ne de insanı fanilik ve yalnızlık duygusundan kurtaran tarihi ve sosyal bir çevre vardır. Cahit Sıtkı vücudunda ve hayatında vukua gelen değişikliği, fani bir varlık oluşunu ve ölümünü, ızdırıp duyarak, fakat hiçbir metafizik fikre kapılmadan ve teselli aramadan adeta çıplak bir gözle seyred[er]” (Kaplan, 2011: 101).

Acımasız bir şekilde akan zaman karşısında bedenindeki yaşlılık belirtilerini gören şair, bu gerçekliği kabul etmek istemez ve adeta bazı şiirlerinde ‘ölü beden’e yabancılaşması gibi burada da yaşlanmaya yüz tutmuş olan kendi bedenine yabancılaşır.

*Şakaklarıma kar mı yağdı ne var?
Benim mi Allahım bu çizgili yüz?
Ya gözler altındaki mor halkalar?*

*Neden böyle düşman görünürsünüz,
Yıllar yılı dost bildiğim aynalar?*

İnsanın hatıralara sığınması yaştan ilerlemesiyle koşut bir durumdur. Yaşlandıkça hem hatıralar çoğalır/birikir hem de hayatın türlü zorlukları karşısında insan zaman zaman tecrübe edilen ‘an’ın katlanılmaz gerçekliğinden hatıraların dingin kucağına sığınır. Eski fotoğraflarına bakan şair bir anda kendisini bugün’den dün’e nakleder. Aynada gördüğü ve yaşlanmanın izlerini taşıyan bedeni karşısında şaşkınlık hali yaşayan şair eski fotoğrafları karşısında ise yabancılik duyar. Zira dün’ün yaşam sevinciyle dolu insanının yerini hayatın katı gerçeği karşısında bugün’ün endişeli/kaygılı insanı almıştır.

*Zamanla nasıl değişiyor insan!
Hangi resmime baksam ben değilim.
Nerde o günler, o şevk, o heyecan?
Bu güler yüzlü adam ben değilim;
Yalandır kaygısız olduğum yalan.*

Şair, devam eden dizelerde bir zamanlar etrafında bulunan dostların ölümle yahut başka sebeplerle ayrılmasıyla giderek artan yalnızlığından bahisle hayattan uzaklaştığından ve ölüme yaklaştığından söz eder. Artık hayatın türlü zorlukları karşısında feleğin çemberinden geçmiş ve katı gerçeği tecrübe etmiş bir konumdan konuşan şair için her doğan gün bir derttir. Ömrünün sonbaharında bulunan şaire ölümü hatırlatan unsurlar yaşlanmayla birlikte bedenin değişmesi ve yine kimi şiirlerinde de görüldüğü üzere ‘cenaze’dir.

*Ayva sarı nar kırmızı sonbahar!
Her yıl biraz daha benimsediğim.
Ne dönüp duruyor havada kuşlar?
Nerden çıktı bu cenaze? Ölen kim?
Bu kaçınıcı bahçe gördüm tarumar?*

Şiirin sonunda ölümün herkesin başında olduğunu hatırlayarak buradan kendisine bir teselli payı çıkaran şair acıyla karışık ironi yoluyla musalla taşındaki ölüyü bir padişaha teşbih eder.

*Neylersin ölüm herkesin başında.
Uyudun uyanmadın olacak.
Kimbilir nerde, nasıl, kaç yaşında?
Bir namazlık saltanatın olacak.
Taht misali o musalla taşında.*

Sonuç

Cahit Sıtkı Tarancı, Tanzimat’la başlayan, ilerleyen aşamalarda artarak devam eden, Cumhuriyet’ten sonra çok daha somut bir hal alan ve bütün kurumlarıyla devletin ve toplumun

rasyonalizasyon ekseninde tanzim edildiği dönemi tecrübe etmiş ve şiirlerini de bu dönemin koşulları içinde yazmış bir şairdir. Dolayısıyla şairin yaşamı ve ölümü algılayışında/yorumlayışında aklı önceleyen ve geçmişin düşünce biçimiyle arasına mesafe koyan dönemin ve koşulların büyük bir tesiri vardır.

Şiirlerinin çoğunda ölümün nefesini ensesinde hissedilen, bununla birlikte yaşamaya yönelik içinde sonsuz bir arzu duyan Cahit Sıtkı bu anlamda yaşamla ölüm arasında arafta/eşiktedir. Babasının istediği gibi bir evlat olamama, kendi dış görünüşünden/bedeninden nefret, aileden/memleketten çok uzakta tecrübe edilen öğrencilik hayatı gibi gerçekler Cahit Sıtkı Tarancı'yı karamsar bir şair yapar. Bunda elbette kendi neslinin yüzleşmek zorunda kaldığı tarihi ve sosyal koşulların da payı vardır.

Durmadan kendisini hatırlatan ölümle coşkun bir yaşama arzusunun şairin iç dünyasındaki bir aradalığı onun birçok şiirinde karşımıza çıkar. Geleneğin biçimlendirdiği düşüncede ölüm bu dünyadaki yaşamın öte dünyadaki devamıdır, bu dünyanın ötesine açılan kapıdır. Fizik âlemden metafizik âleme göçtür. Buna karşılık Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde ölüm, onu bir çeşit ibadet olarak gördüğü yaşamdan/yaşamak durumundan sonsuza dek koparan bir 'yok oluş'tur. Bununla birlikte şair, çok az da olsa kimi şiirlerinde ölümü ruhun özgürleşmesi biçiminde yorumlar. Bazı şiirlerde ölümün arzulanması, yaşama sınırsızlığıyla bağlı olan şairin ölümü beklemeye katlanamamasından kaynaklanır.

Her ölüde/ölen kimsede kendi ölümünü gören şairin şiirlerinde çok somut bir biçimde kendisini gösteren ölüm korkusu esasında onun ne keredede yaşama sevinci içinde hayata bağlı olduğu ile alakalıdır. Zira hayata sıkı sıkıya bağlı olmayan ve hayatı ıskalayan, onu bütün hücreleriyle duymayan bir insanın ölüm korkusunu her an duyması beklenemez. Nitekim Ahmet Köksal da Cahit Sıtkı'nın şiirlerinde ölüm temasına yoğunlukla yer vermesini onun yaşama sevgisi ve dünyaya bağlılığı ile ilişkilendirir (Akt. Çıkla, 2013: 382). Yaşamdan sonsuza dek kopma düşüncesi, şairin olanca tutkusuyla yaşama sarılması sonucunu doğurur. Bu anlamda onun şiirlerinde görülen 'an'ı yaşama arzusu, şairin ölümlü olma gerçeğini aklından çıkaramamasıyla ilgilidir.

Kaynaklar

- Akın, C. (2014). “ ‘Otuz Yaş’tan ‘Otuz Beş’ Yaşa Ölüm’”. *Turkish Studies*, 9(9): 185-193.
- Aydın, A. (2013). “Cahit Sıtkı'da Eşya Düzeni ve Ölümsüzlük Arayışı”. *Doğumunun 100. Yılında Uluslararası Cahit Sıtkı Tarancı Sempozyumu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. 321-342.
- Canetti, E. (2007). *Ölüm Üzerine*. Çev. Gürsel Aytaç. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Çıkla, S. (2013). “Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerinin Mono-Thematique'i ve Etymon Spirtuel'i Üzerine Bir Araştırma”. *Doğumunun 100. Yılında Uluslararası Cahit Sıtkı Tarancı Sempozyumu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. 365-385.
- Geçer, İ. (1998). *Cahit Sıtkı Tarancı*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Elyıldırım, S. ve Ayten Er (2011). “Cahit Sıtkı Tarancı'nın ‘Ölüm I-II ile Otuz Beş Yaş’ Şiirleri'nin Göstergebilimsel Çözümlemesi”. *folklor/edebiyat*, 17(67): 37-60.
- Enginün, İ. (2011). “Tarancı, Cahit Sıtkı”. *İslam Ansiklopedisi*. C.40: 15-16. Ankara: TDV.

- Eronat, K. (2005). “Cahit Sıtkı Tarancı’da Düş ve Gerçek Çatışması”. *D.Ü.Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5: 47-53.
- Erten, M. (2007). “Cahit Sıtkı Tarancı’nın Şiirlerinde Deyimler”. *Ölümünün 50. Yılında Cahit Sıtkı Tarancı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. 71-77.
- Göçgün, Ö. (2017). *Cahit Sıtkı Tarancı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hüküm, M. (2019). “Ölümden Ölüme Kaçmak İçin Şiir”. *Bizim Külliye*, 81: 51-55.
- Kacıroğlu, M. (2013). “Cahit Sıtkı Tarancı’nın Şiirinde Özne-Ben’in Metafizik Bunalımı”. *Doğumunun 100. Yılında Uluslararası Cahit Sıtkı Tarancı Sempozyumu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. 499-507.
- Kaplan, M. (1985). “Cahit Sıtkı Tarancı’nın Şiirlerinde Ölüm Korkusu ve Yaşama Sevinci”. *Türk Dili*, 408: 442-448.
- Kaplan, M. (1999). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaplan, M. (2011). *Şiir Tahlilleri 2/Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaplan, R. (2013). “Cahit Sıtkı’nın Şiirinde Ölüm”. *Doğumunun 100. Yılında Uluslararası Cahit Sıtkı Tarancı Sempozyumu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. 283-295.
- Karahan, A. (2022). *Aynanın İki Yüzü/Cahit Sıtkı Tarancı’nın Şiir ve Hikâyelerinde Türlerarası İlişkiler*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Korkmaz, R. (2014). *İkaros’un Yeni Yüzü/Cahit Sıtkı Tarancı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Okur, E. (1993). *Cahit Sıtkı Tarancı/Hayatı-Eserleri-Sanatı*. Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sönmez, N. (2020). “Cahit Sıtkı Tarancı’nın Şiirlerinde Yalnızlık ve Ölüm Temaları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(53): 162-167.
- Sürgüt, B. (2022). *Cahit Sıtkı Tarancı’nın Poetikası ve Edebi Dünyası*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Şenler, Y. (2000). “Yaşam ve Ölüm Çerçevesinde Cahit Sıtkı-I”. *Türk Dili*, 588: 647-656.
- Tanpınar, A. H. (2005). *Edebiyat Üzerine Makaleler*. Haz. Zeynep Kerman. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarancı, C. S. (2006). *Otuz Beş Yaş/Bütün Şiirleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Tüzer, İ. (2013). “Araf ta Bir Şair: Cahit Sıtkı Tarancı’nın Şiirlerinde Hayattan Ölüme Varolma Trajedisi”. *Doğumunun 100. Yılında Uluslararası Cahit Sıtkı Tarancı Sempozyumu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. 457-468.
- Uyguner, M. (2003). *Cahit Sıtkı Tarancı/Yaşamı, Sanatı, Yapıtlarından Seçmeler*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA “EŞİK BEKÇİSİ” BABALAR: SÜHEYL Ü NEVBAHÂR, CEMŞİD Ü HURŞİD VE LEYLÂ VÜ MECNÛN ÖRNEĞİ

Gökçehan Aysel YILMAZ*

Giriş

Tarihin en eski dönemlerinde tanrıların ve olağanüstü özelliklere sahip insanların kutsal öykülerinden oluşan mitler; nesilden nesile aktararak toplumların kimliklerini şekillendirmektedir. Mitler, “yalnızca dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini anlatmakla kalmaz ama aynı zamanda insanın bugün içinde bulunduğu duruma gelmesine kadar olup biten bütün önemli olayları da anlatır” (Eliade, 2001, s. 20-21). Mitler, insanoğlunun kendini, evreni ve çevresinde olup bitenleri anlama ve anlamlandırma çabaları sonucu ortaya çıkmış anlatılardır (Kabak ve Köksal, 2021, s. IX). Dünyanın oluşumunu ve ilk insanın yaşamının başlamasını anlatan yaratılış mitleri, ritüelleri oluşturmakta; ritüeller kadim zamanlardan beri taklit edilmektedir. Bu taklitlerin varlığı, mitleri yaşatmaktadır.

Analitik psikolojinin XIX. yüzyıldaki öncülerinden Carl Gustav Jung, bireylerin kendi anılarından başka, kalıtım yoluyla elde edilen ilkel simgelerden bahsetmektedir. Bazı mitos ve efsane motiflerinin dünyanın hemen her yerinde aynı şekillerde tekrar edildiğini gözlemleyen Jung, “*ortak bilinçdışı*” kavramını geliştirmiştir. Buna göre ortak bilinçdışının içeriğinde, “*insanoğlunun tarih çağlarına, toplumlara, ırklara bakmaksızın, ta dünyanın kuruluşundan beri evrensel durumlara karşı gösterdiği kalıtsal tepkiler*” (Jung, 2006, s. 33) yer almaktadır. Bu içeriğe, “*arketip*” adı verilmektedir.

Jung’un çalışmalarına göre iki tip arketip bulunmaktadır. Bunlar, “*kendi başına, kendi içinde var olan arketip*” ve “*algılanabilir duruma gelmiş, bilinç alanına girmiş arketip*”tir (2006, s. 47). Persona, anima ve animus, gölge ve ben arketipleri insan kişiliğinin oluşumunda büyük bir yer tutmaktadır. Bunun yanı sıra Jung, gölge, hayvan, yaşlı bilge, anne, kahraman vb. ortak/ evrensel özellikler gösteren arketipler üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Ona göre “*arketiplerin sayısı, gerçek yaşam olaylarının ve objelerinin sayısına eşittir*” (Geçtan, 1998, s. 177).

İncelemelerini mitler üzerinde sürdüren ve ilhamını Jung’tan alan Joseph Campbell, onun kahraman arketipini geliştirerek monomit kuramını ortaya atmıştır. Monomit kuramı; bir kahramanın yola çıktığı, basamaklar aştığı ve sonunda nihai amacına ulaşarak “*ideal olan*”a dönüştüğü her anlatı için geçerli sayılmaktadır. Kahraman, “*ayrılma-erginlenme-dönüş*” aşamalarından geçerek yolculuğunu tamamlar (Campbell, 2010, s. 48). Mitlerin, masalların ve destanların incelenebildiği bu yöntem, Klasik Türk Edebiyatı geleneğindeki mesnevi kişileri üzerinde de uygulanabilmektedir. Aşk konulu mesneviler; olay örgüleri ve motifleri yönünden arketipsel inceleme yöntemleri ile

* Dr., bağımsız araştırmacı.

çözümenebilmektedir. Son yıllarda kimi araştırmacılar¹ Carl Gustav Jung'un arketipsel sembolizm kuramlarına ve Joseph Campbell'in kahramanlık mitosuna başvurarak aşk mesnevilerini incelemektedir. Bu kuramların Klasik Türk Edebiyatı araştırmalarında kullanılması, alana önemli bir katkı sağlamakta; halkbilimi ile yakın ilişkiler kurulmasına imkân vermektedir. Çalışmada, XIV. yüzyıldan Mes'ud bin Ahmed'in *Süheyl ü Nevbahâr*'ında, XV. yüzyıldan Cem Sultân'ın *Cemşîd ü Hurşîd*'inde ve XVI. yüzyıldan Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'undaki "baba" karakterleri; Campbell'in monomit kuramına göre incelenmektedir.

Kahramanın "ayrılma/ yola çıkma", "erginlenme", "geri dönme" gibi aşamalardan geçtiği yolculuk döngüsünde, maceraya atılırken geçmesi gereken bir "ilk eşik" bulunmaktadır. Bu ilk eşikte bir "eşik bekçisi" kahramana engel olmaktadır. Kimi anlatılarda "baba ve anne eşik bekçileri olarak durur ve birtakım cezalardan korkan çekingen ruh, kapıdan geçmeyi ve dışarıdaki dünyaya doğmayı başaramaz" (Campbell, 2010, s. 64). *Süheyl ü Nevbahâr*'da Süheyl'in babası Bahr, *Cemşîd ü Hurşîd*'de Cemşîd'in babası Fağfur ve *Leylâ vü Mecnûn*'da Leyla'nın babası; kahramanın yolculuk döngüsünde bir aşama olan "ilk eşiğin aşılması"nda "eşik bekçisi" konumundadır. Çalışmada Campbell'in monomit kuramına göre incelenen, bahsi geçen mesnevilerdeki bu "eşik bekçisi" babaların, "erginleştirici rahip" ve "gölge" arketipleri bağlamında değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

¹ Klasik Türk Edebiyatı alanındaki bu çalışmalar için bkz. Volkan Karagözlü, "Arketipsel Sembolizm Bağlamında Mihr ü Vefâ Mesnevisinin İncelenmesi", Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish Turcic, C. 7, S. 1, 2012, s. 1405-1421; Ahmet İçli, "Ruh'un Kendine Yolculuğu: Arketipsel Sembolizm Bağlamında Sıhhat ü Maraz Üzerine Bir İnceleme", Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish Turcic, C.8, S. 13, 2013, s. 1017-1030; İlyas Kayaokay, "Fuzûlî'nin Leyla İle Mecnûn Mesnevisinin Arketipsel Sembolizm Bağlamında Çözümlemesi", Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 7, Aralık 2014, s.337-351; Ahmet Doğan, "Cem Sultan'ın Cemşîd ü Hurşîd Mesnevisi'nde 'Kahramanın Sonsuz Yolculuğu'", International Journal of Social Science, S. 33, 2015, s. 135-145; Necmiye Özbek Arslan, "Gelibolulu Âlî'nin Mihr ü Mâh Mesnevisini Jung'ın Arketipsel Sembolizm Kuramı Açısından Okuma Denemesi", ANASAY, 2, 2017, 227-246; Kenan Bozkurt, "Benlik Hazinesinin Keşfinde İskender'in İçsel Yolculuğu", Turkish Studies Language and Literature, C. 14, S. 3, 2019, s. 1095-1125; Ahmet Alkan, "Kahramanlık Mitosu ve Arketipsel Sembolizm Bağlamında Hüsn ü Aşk Mesnevisinin Kahramanı Aşk'ın Yolculuğu", Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi-(Prof. Dr. Muhammed Nur Doğan Armağan Sayısı), 2019, 2/1, 634-675; Neslihan Polat Aktaş, "Cemşîd'in Yolculuğu: Cemşîd ü Hurşîd Mesnevisinin Joseph Campbell'in Monomit Kuramına Göre İncelenmesi", Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Metin Akar'a Armağan, 5/4, 2021, 1901-1921; Hacer Sağlam, "Kâmil Kahraman 'Mecnûn'dan Hareketle Seyr-i Sülûk, Bireyleşme Süreci ve Monomitin Çekirdeği", DTCTF, 61/1, 2021, 384-414; Metin Hakverdioğlu ve Ayşegül Özdağ, "Self-Perception from Goethe to Nigari or Fight of Human and The Devil (Self-Journey in Context of Monomite Theory)", The Journal of Kesit Academy, 7 (28), 2021, 71-93.

1. Erginleştirici Rahip Arketipi

XIV. yüzyıl şairlerinden Hoca Mes'ûd'un *Süheyl ü Nevbahâr*'ında² ve XV. yüzyıl şairlerinden Cem Sultân'ın *Cemşîd u Hurşîd*'inde³ baş kahramanların babalarıyla olan ilişkileri Jung'un “*erginleştirici rahip*” arketipi bağlamında incelenebilmektedir. *Süheyl ü Nevbahâr*'da⁴ Bahr, oğlu Süheyl'in; *Cemşîd u Hurşîd*'de⁵ ise Fağfur, oğlu Cemşîd'in erginleşme yolculuğunda “*eşik bekçisi*”

² Süheyl ü Nevbahâr, XIV. Yüzyıl şairlerinden Hoca Mes'ûd'un, 751/ 1350 tarihinde Farsça'dan Türkçe'ye tercüme ettiği 5700 beyitlik bir mesnevidir. Eserin Farsça'daki asıl şairinin ismi ve Hoca Mes'ûd'un bu eseri kime sunulduğu bilinmemektedir. Hoca Mes'ûd aşağıdaki beyitlerde eseri Farsça'dan Türkçe'ye tercüme ettiğini bildirmekte; ancak kitabın orijinal dilindeki ismi, şairi vb. bilgileri söylememektedir. Cem Dilçin, kitabın asıl isminin Süheyl ü Nevbahâr olmadığı ihtimalinden bahsetmektedir (1991, s. 34).

374 Katumda benüm var idi bir kitâb
Okırdum anı dâyimâ bî-hisâb
375 Didüm ger ola Tangrı'nun yârisi
Bu kamu hikâyet ki var Pârsî
376 Döne Türki'ye okıya hâs u 'âm
'Înâyet kılursa Hak ola tamâm

³ Cemşîd u Hurşîd, Fatih Sultan Mehmed'in şehzadesi, XV. Yüzyıl şairlerinden Cem Sultân'ın 883/1478 tarihinde tamamladığı, 5374 beyitlik mesnevisidir. Eser, Selmân-ı Sâveci'nin aynı adlı mesnevisinden tercüme edilip telif niteliği taşıyacak şekilde geliştirilmiştir.

⁴ Mesnevi şu şekilde özetlenebilir (Şentürk, 2002, s. 53-57; Kartal, 2013, s. 578-581):

Yemen'de Bahr adında, çocuğu olmayan bir padişah vardır. Halkın dualarıyla Süheyl adını verdiği erkek çocuğu dünyaya gelir. Padişah, oğlu daha çocuk yaştayken onu tahta çıkarır. Bir gün Süheyl, babasının bütün hazinesini görmek ister. Hazineler içerisinde, anahtar kendisinden gizlenmiş bir kapı görür. Bu kapının ardında ne olduğunu merak eden Süheyl, bir gün babasını gözleyerek onun cebinden anahtarları alır ve kapıyı açar. Burada güzel bir bahçe ve ortasında bir köşk vardır. Köşkün ortasında bir havuz bulunmaktadır. Havuzda, eyvan üzerinde güzel bir kızın resmi bulunmaktadır. Süheyl, bu resmi görür görmez âşık olur ve ağlamaya başlar. Resmi çizen nakkaşı aratıp bulan Süheyl, o kızın Çin hükümdarının kızı Nevbahâr olduğunu öğrenir. Yola çıkmak isteyen Süheyl, babasından izin alamaz. Ancak padişah, oğlunun ısrarlarına dayanamaz. Çin'e varan Süheyl, hükümdara hediyeler verir; halka ziyafetler düzenler. Bu esnada Nevbahâr da rüyasında Süheyl'i görerek ona âşık olur. Çin hükümdarı, Süheyl'i şehre davet ederek kendi sarayı yakınlarında bir köşk yaptırabileceğini söyler. Süheyl, on gün içerisinde bir köşk inşa ettirir. Nevbahâr ve Süheyl, buluşmaya başlarlar. Bir zaman sonra Süheyl, ülkesine dönmek için Çin hükümdarından izin ister. Hükümdar bu isteği reddedince de Nevbahâr ile kaçmaya karar verirler. Kaçacakları gece Süheyl, uyuyakalınca Nevbahâr karanlıkta Sa'lûk'u sevgilisi zannederek onunla yola çıkar. Sa'lûk, Çin hükümdarının düşmanıdır. Birbirlerinden ayrı düşen Süheyl ve Nevbahâr'ın başına türlü aksilikler gelir. Nevbahâr, bir Yahudi kadirgasının eline düşer. Kadirga Kosta şehrine varınca Nevbahâr, burada izini kaybettirir. Günlerce yol gittikten sonra Tûfân şehrine varır. Buranın halkı, çok sevdikleri hükümdarları öldükten sonra şehre gelen ilk kişiyi tahta çıkarmaya karar vermiştir. Böylelikle Nevbahâr, Tûfân'ın yeni hükümdarı olur. Bu sırada Süheyl de sevgilisini bulmak için yollara düşmüştür. Karşısına, bir kalenin sahibi olan Câlûs adında bir kişi çıkar. Câlûs, Süheyl'e yardım etmek ister. Bunun üzerine Nevbahâr'dan haber alabilmek için Çin'e giden bir kervanı vurmaya karar verirler. Çarpışma sonucu Süheyl, Hâverân şahının eline düşer. Şah, Süheyl'in başından geçenleri öğrenince onunla dost olur. Bir gün şahla ava çıkan Süheyl, deniz kenarında bir gemi görür. Bu gemide Nevbahâr'ın resmini çizen nakkaş vardır. Hâverân şahından birer at ve gemi alan iki dost Tûfân şehrine varır. Burada yakalanıp Nevbahâr'ın karşısına çıkartılırlar. İki sevgili sonunda kavuşur. İki erkek çocukları olur. Zaman zaman yaşadığı macerayı çevresindekilere anlatan Süheyl, bir kâtip çağırarak hikayesini yazdırır. Bu esnada Süheyl'in babası hastalanır; ölürken de tahtı oğluna bırakır.

⁵ Mesnevi şu şekilde özetlenebilir (Şentürk, 2002, s. 96-99; Kartal, 2013, s. 533-535):

“Bir zamanlar Fağfur adında adil ve cömert bir Çin hükümdarı ile onun iyi yetişmiş, Cemşîd adında bir şehzadesi vardır. Şehzade bir gün işret meclisinde uykuya dalar. Rüyasında bir bağ, bağın ortasında bir kasr, kasrın içinde de güzel bir kız görür. Rüyasında gördüğü kıza âşık olan şehzade ağlamaya başlar. Ertesi gün Fağfur, oğlunun halini öğrenince Çin ülkesinin bütün güzellerini toplayarak Cemşîd'e gösterir. O esnada Mihrâb adında gezip görmüş bir tüccar, şehzadenin âşık olduğu kızın Hurşîd olduğunu anlar. Çünkü daha önce Rûm kayserinin sarayına gidip gelmiş, burada Hurşîd'i görmüştür. Yanına kızın resmini taşıyan tüccar, bunu şehzadeye gösterir. Cemşîd, resmi görür görmez Rûm diyarına gidip Hurşîd'i bulmak için babasından izin ister. Padişah önce izin vermez ama şehzadenin ısrarlarına karşı koyamaz. Cemşîd, Mihrâb'la birlikte Rûm'a doğru gitmeye başlar. Karşılarına birinde üç aylık oldukça zorlu bir yol; diğerinde ise iki yıllık ve tehlikesiz bir yol olan ayırım çıkar. Şehzade üç aylık,

konumundadır. Süheyl, babası Bahr'ın; Cemşid ise babası Fağfur'un onayını almadan maceraya atılamaz. İki mesnevide de “baba”nın kahramana “izin” vermeyerek eşik bekçisi konumunda olması Jung'un olumlu baba kompleksiyle açıklanabilir. “*Erkeklerde genellikle otorite inancı, ruhsal dogma ve değerlere kayıtsız şartsız boyun eğme*” (Jung, 2005, s. 84) olarak kendini gösteren baba kompleksi, Süheyl ve Cemşid'in yolculuğuna engel olmaktadır.

Bahr ve Fağfur, saraylarından ayrıлып kendilerini çağıran maceraya doğru yol almak isteyen oğullarını; yolculuğun tehlikelerini anlatarak vazgeçirmeyi amaçlarlar. Oğullarının yola çıkmak için kararlı olduğunu fark ettiklerinde de yanlarına asker, refakatçi, erzak vb. vererek onlara yardımcı olurlar. Çünkü, “*bilsin ya da bilmesin ve toplumdaki konumu ne olursa olsun, baba genç varlığın büyük dünyaya geçmesini sağlayan erginleştirici rahiptir*” (Campbell, 2010, s. 154).

1.1. Süheyl ü Nevbahâr

Süheyl'in, babası Bahr'ın hazinesinin tamamını görmeyi amaçlarken, tesadüfen karşısına kapalı bir kapının çıkması “*maceraya çağrı*” niteliği taşımaktadır. Çünkü “*bir hata -görünüşte yalnızca şans-beklenmedik bir dünyayı ortaya çıkarır ve birey pek iyi anlaşılamayan güçlerle bir ilişkiye sürüklenir*” (Campbell, 2010, s. 65). Bu kapının kilitli olmasının arkasında ondan saklanan bir “şey” olduğunu düşünen Süheyl, burada babasının bir sırrı olduğuna inanır. Süheyl, babasının ondan bu kapıyı saklamasına anlam veremez. Gizli olanı merak eden kahramanın karşısında, eşik bekçisi olarak babası Bahr vardır.

456 Çü bir kapuyı vü dahı açdı şâh

Girü bir kilitlü kapu gördi şâh

457 Demür kilidi anun elmâs idi

Anı açmaga çâre olmaz idi

458 Süheyl-i Yemen bu sırrı tanıladı

Didi kim atam bunda ne anladı (Dilçin, 1991, s.224)

459 Ki anıhtarını virmedi ol bana

Gerek kim bu sırrı soravan ana

tehlikeli yolu seçer. Burada çeşitli mahluklarla mücadele eden, bindiği gemi batan Cemşid sonunda Rûm'a ulaşır. O esnada, ülkesine yeni bir tüccarın geldiğini haber alan Hurşid, Cemşid'i yanına çağırır ve onu görür görmez âşık olur. Bir müddet gizlice buluşan âşıkları Hurşid'in annesi ayırır. Hasret çeken âşıklar için Mihrâb aracı olarak Rûm kayseriyle konuşur. Kayser, Cemşid'den özür diler. Bu sıralarda Şam hükümdarının oğlu Şâdî, Hurşid'i kendisine istemek için Rûm'a gelmektedir. Kayser, kızını vermemek için Şâdî'ye Mısır ve Şam'ın yarısının verilmesi, damadın ülkesine dönmemesi gibi şartlar sürer. Bunun üzerine Şâdî, ordularını toplayarak Rûm ile savaşa hazırlanır. Kayser Cemşid'e, ordularının başına geçerek savaşı kazanması halinde Hurşid'le evlenecekleri sözünü verir. Cemşid, Şâdî'nin ordularını yenerek Hurşid'le evlenir. Bir sene sonrasında ise Hurşid'le birlikte Çin'e doğru yola çıkarak yaşlanan babasının yerine hükümdar olur”.

- 460 Ne ma'nî ki fikrüm ana irmedi
Ki virdi kamusun bunu virmedi
- 465 'Aceb olmuşam tan bu tanladugum
Hele işbu denlüdür anladugum
- 466 Gerek bunun içinde bir râz ola
Ki 'âlemde anun bigi az ola (Dilçin, 1991, s.225)

Babasını gözleyerek onun cebinden kapının anahtarlarını alan Süheyl, kapıyı açtığı anda görkemli bir bahçe, bir köşk ve köşkün ortasında bir havuz bulur. Gördüklerine hayran kalan kahraman, babasının kendisinden “*esas*” sakladığının bunlar olmadığını farkındadır. Bahr'ın Süheyl'den gizlemek istediği; havuzun ortasında duran bir resimdir. Süheyl, bir “*perî-peyker*”in suretinin çizildiği bu resme görür görmez âşık olur, feryat etmeye başlar.

- 505 Görüp bunları hayrân kaldıdı
Bular atama 'aceb neden kaldıdı (Dilçin, 1991, s.227)
- 507 Didi kime saklar atam iy 'aceb
Sakınduğı benden neyidi sebeb
- 514 Çü havz üzre ansuzda kıldı nazar
Su içinde sûret görür ol meger
- 515 Perî-peyker ü şîve vü nâzlu
Bilür kim ola kubbede yazılı
- 516 Başın götürüp yukaru bahtı ol
Yüregini 'ışk odına yahtı ol
- 518 Şunun bigi 'ışk odı yahtı anı
Sanasın [kim] ayrıldı tenden canı (Dilçin, 1991, s.228)

Bahr, kapının anahtarlarını Süheyl'in aldığını anlayınca telaş içerisinde onu aramaya başlar. Kapının ardındaki havuza giden Bahr; oğlunu, havuzun üzerindeki sureti görmüş, aşktan ağlayıp sızlar bir halde bulur. Bunun üzerine Bahr, havuza açılan kapıyı bilerek kapalı tuttuğunu, bu resmi yıllardır oğlundan sakladığını anlatır. Çünkü o sureti bir kez gören ona âşık olacak, bir “*duvar nakşı*”na bağlanıp ayıplanacaktır.

- 541 Bunı niçe senden sakınur idüm
Bahîl adını hem dakınur idüm

- 542 Bilürdüm ki ol sûreti bir gören
Kılur idi gönli evini ören
- 543 Niçe yıl ben anun agusın yidüm
Son ucu bu evi yıhayım didüm
- 544 Ya hoz bu güler sûreti giderem
Bunun için ağlamagı niderem
- 545 Niçe kasd idersem gönül virmedi
Elüm anı hiç yıhmaga varmadı
- 548 Sakındugum ol idi görmeyesin
Görüp ana gönlünü virmeyesin
- 552 Dıvâr nakşına hâtırun bağlama
'Ayıblamasunlar seni aglama (Dilçin, 1991, s.230)

Resmî çizen nakkaşı arayıp bulan, o kızın Çin hükümdarının kızı Nevbahâr olduğunu öğrenen Süheyl; onu görmek için yola çıkmak ister. Babasından izin isteyen Süheyl, yeniden Bahr'ın engelleriyle karşılaşır. Babası onun yokluğuna dayanamayacağını, uzaklara heves etmemesi gerektiğini çünkü “*gariplikle*” bağrının kana döneceğini “*taşın yerinde ağır olduğunu*” öğütler. Ancak maceraya çağırıcıyı reddetmeyen Süheyl'in üzülmesine, onun ısrarlarına dayanamaz ve “*Ulular dimiş kim belâdur sefer/ Direm sana sözüm hiç itmez eser*” (Dilçin, 1991, s. 245) sözleriyle onun yola çıkmasına razı olur. Çünkü Bahr'ın büyük bir özenle kilitli tuttuğu kapı ve arkasındaki duvar resminin açığa çıkmasıyla Süheyl için “*alışılmış yaşam ufku genişlemiştir; eski kavramlar, idealler ve duygusal kalıplar artık yetmez; bir eşiği aşma zamanı gelmiştir*” (Campbell, 2010, s. 66).

- 693 Dilerven icâzet ola ben kula
Ki varmagiçün Çîn'e girem yola
- 696 Atası didi bu sözi söyleme
Hiç olmayası ârzûyı eyleme
- 697 Şu gün olmasun ki seni görmeyem
Öpüben yüzüm yüzüne sürmeyem
- 698 Garîblığa yiltlenmedil zînâr
Dimezven ki sen gel irak ile var
- 699 Garîblığile kana döner bagır
Meseldür taş olur yirinde ağır (Dilçin, 1991, s. 240)

1.2. Cemşîd u Hurşîd

Cemşîd, mecliste işretin etkisiyle uykuya dalar ve rüyasında Hurşîd'i görür. Rüyasında gördüğü kızın kim olduğunu merak eder ve onun Rum kayserinin kızı olduğunu öğrenir. “*Maceraya çağrı*” niteliğindeki rüyasının ardından Rum diyarına gidip Hurşîd'i bulmayı amaçlar. Bu noktada Cemşîd'in rüyası, “*haberci figürünün, dönüşüm için hazır olan ruhta kendiliğinden belirmediğini göstermeye yeterli*”dir (Campbell, 2017, s. 69). Yolculuğa çıkmak için babası Fağfur'dan izin ister. Fağfur ise, artık çok yaşlandığını ve oğlunun yokluğuna dayanamayacağını öne sürerek bu isteği reddeder.

1509 Benüm pendümi gûş itsün hemîşe

Oturup câm nûş itsün hemîşe

1510 Çü pîrem pendümi hôr eylesesün

Cihân içre beni zâr eylesesün (Okur Meriç, 1997, s.345)

1517 Didî şâha bil anı Şâh Fağfûr

Sana gitmege virmez Rûm'a destur (Okur Meriç, 1997, s.346)

Cemşîd, babasından onay alamayınca yolculuğunu bir süre erteler. Ancak bu reddediliş onu çok üzer. Aşk derdine düşmüş olan, kendisine verilen nasihatleri ve dostu tüccar Mihrâb'ın yolculuğun tehlikelerine yönelik uyarılarını dinlemeyen Cemşîd için tacı, tahtı önemini yitirmiştir. Çünkü “*karşılaşılması gereken ve-bilinmez ve şaşırtıcı olsa, hatta bilinçli kişiliğe korkutucu gelse bile- her nasılsa bilinçdışına tanındık gelen şey kendini bildirir ve daha önce anlam dolu olan şey, tuhaf biçimde değer kaybına uğrayabilir*” (Campbell, 2010, s. 70). Tüm engellemelere rağmen maceraya çağırışı reddetmeyen Cemşîd; annesine, Fağfur onu yolundan alıkoymaya devam ederse canına kıyacağını söyler.

1524 Kasem kıldı Hudâ'ya Şâh Cemşîd

K'anun emriyle yürür mâh u hurşîd

1525 Eger hışm eyleyüp virmezse destûr

Yolumdan korsa beni Şâh Fağfûr

1526 Kılayın hançer ile sînemi çâk

K'ola taş yasdugum u bisterüm hâk (Okur Meriç, 1997, s.347)

Cemşîd'in canına kıyacağına dair ettiği yeminlere dayanamayan; anne arketipinin “*dışının sihirli otoritesi, aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik, iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan, sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri*” (Jung, 2005, s. 22) özelliklerini taşıyan annesi, Mihrab'ı da yanına alarak Fağfur'la tekrar görüşür. Cemşîd için endişelenen annesi, “*kahramanı destekleyen, onun gelişimine katkılarda bulunan*” (Dursun ve Torun, 2015, s. 539)

bir “*yüce ana*”dır. Onların ısrarlara karşı koyamayan ve Cemşîd’in kararlılığını anlayan Fağfur, bu yolculuğa onay verir.

1546 Bu sözi çün işitdi Şâh Fagfûr

Hemân-dem virdi ol Cemşîd’e destur (Okur Meriç, 1997, s.348)

2. Gölge Arketipi

XVI. yüzyıl şairlerinden Fuzûlî’nin kaleme aldığı *Leylâ vü Mecnûn*’da⁶, Kays/Mecnûn’un yolculuğunda “*eşik bekçisi*” olarak karşısına Leylâ’nın babası çıkmaktadır. Leylâ’nın babası, “*Mecnûn*”a dönüşen Kays için gölge arketipini simgelemektedir (Kayaokay, 2014, s. 343; Koçak ve Gürçay, 2017, s. 41). Gölge, Jung’a göre “*insanın kendi cinsiyetini temsil eden ve kendi cinsinden kişilerle ilişkisini etkileyen arketip*”tir (Geçtan, 1998, s. 180). “*İçimizdeki, engellediğimiz her şeyi yapmak isteyen, olamadığımız her şey olan*” (Fordham, 1997, s. 61) gölge; Mecnûn’un kendi nefsi, çevresinin baskısı ve hor görülmektir. *Leylâ vü Mecnûn*’da gölge, ısrarcı bir nitelik gösterir ve kahramanın toplumdan giderek uzaklaşmasına sebep olur. Mecnûn’un çöle gidişiyle tamamen baskın

⁶ XVI. Yüzyıl şairlerinden Fuzûlî’nin 941/1535’te tamamladığı, 3096 beyitlik mesnevisidir. Araplar arasında bir halk anlatısı olarak yaşayan bu hikâye, XIII. Yüzyılda Genceli Nizâmî tarafından mesnevi nazım şeklinde müstakil bir esere dönüştürülmüştür. Fuzûlî’nin metninde Genceli Nizâmî’nin etkileri görülmekle birlikte; eser telif hüviyeti taşımaktadır. Mesnevi şu şekilde özetlenebilir (Külekçi 1999: 210-212; Kartal, 2013, s. 562-565): Varlıklı bir Arap emiri, yıllarca bir çocuğu olması için dualar eder. Bir gün duaları kabul olur ve Kays adını verdiği erkek çocuğu doğar. Kays on yaşına bastığında okula gönderilir. Burada Leylâ’yı tanır ve iki genç birbirlerine âşık olurlar. Bu aşk kısa sürede Leylâ’nın annesinin kulağına gider. Annesi, Leylâ’yı azarlayarak ona öğütler verir. Leylâ, bu aşkı inkâr etse dahi okuldan alınır. Kays, sevgilisinden ayrı kalınca ağlayıp inleyerek dolaşmaya başlar. Adı zamanla Mecnûn’a dönüşür. Babası, oğlunun hallerine çok üzülür, onu eve döndürmek için Leylâ’nın yanlarında olduğunu söyler. Başka hangi kızı isterse onu alacağına söz verir ancak Mecnûn bunların hiçbirine inanmaz. Sonunda Mecnûn’un babası, kabile büyüklerini toplayarak Leylâ’yı babasından istemeye gider. Leylâ’nın babası da deli olarak anılan bir oğlana kızını vermeyeceğini söyleyerek onları geri çevirir. Ardından Mecnûn’un babası, oğlunun düzelmesi için onu Ka’be’ye götürür. Babası, oğlunun bu dertten kurtulması için dua ederken; Mecnûn da aşkının artması için yakarır. Bir müddet sonra babası, Mecnûn’dan ümidi keser. Oğlu, çölde vahşi hayvanlarla bir arada yaşamaya başlar. Öte yandan Leylâ da sevgilisinden ayrı kaldığı için çok üzgündür. Kızının Mecnûn’la olan hikayesinin dilden dile söylendiğini duyan babası, onu İbn-i Selâm isimli bir kişiye verir. Leylâ İbn-i Selâm’a, çocukluktan beri bir perinin onu sevdiğini ve kendisine yaklaşması halinde ikisini de öldüreceğini söyler. Bu esnada Arap emirleri arasında tanınmış bir kişi olan Nevfel, Mecnûn’un şiirlerini okuyarak onun haline üzülür. Ona yardım etmek isteyen Nevfel, Leylâ’nın babasına mektup yazarak kızını Mecnûn’a vermesini aksi takdirde askerleriyle gelip onu zorla alacağını bildirir. Leylâ’nın babası bu isteği reddeder. İki tarafın askerleri savaşırken Mecnûn, Leylâ’nın kabilesinin yenilmemesi için dualar eder. Bunun üzerine Nevfel, Mecnûn’u kendi haline bırakır. Mecnûn, Leylâ’nın evlendiği haberini alınca dostu Zeyd aracılığıyla ona sitem dolu bir mektup gönderir. Leylâ da cevap olarak istemeden evlendirildiğini, kocasını kendisine yaklaştırmadığını yazar. Zeyd, iki âşık arasında mektupların gidip gelmesine aracı olur. Bir mektubunda Mecnûn, İbn-i Selâm’a beddualar eder. Bunun sonucunda İbn-i Selâm hastalanıp ölür. Ama Mecnûn, onun da kendisi gibi bir âşık olduğunu düşünerek adam için üzülüp ağlar. Kocasının ölümünün ardından babasının yanına dönen Leylâ’nın ağlayıp inlemeleri durmayınca kabilesi, başka yere taşınmaya karar verir. Çölde devesiyle yol alan Leylâ’nın karşısına Mecnûn çıkar. Leylâ önce onu tanıyamaz ama sonra perişan haline çok üzülür. Mecnûn da onu tanır. Ama artık Leylâ’yı madden değil ruhen sevmektedir. Leylâ, Mecnûn ile kavuşmalarının imkânsız olduğunu anlayarak ölmek için dualar eder. Mecnûn, Leylâ’nın ölüm haberini alınca mezarında ağlayıp inleyerek can verir. Bunu görenler Mecnûn’a acıyarak onu Leylâ’nın mezarına defnederler. Zeyd, bir gün rüyasında Leylâ ile Mecnûn’u cennette görür. Bu rüya halk arasında anlatılarak iki sevgilinin mezarı ziyaretgâh haline gelir.

hale gelen gölge; *Kays*'ı perdelemekte ve geri dönmesine fırsat vermeksizin onu geçmişte bırakmaktadır⁷.

2.1. Leylâ vü Mecnûn

Kays, bebekliğinde sürekli ağlamakta; kimse onu sakinleştirememekte ve susturamamaktadır. Bir gün, Kays'ın bakımını üstlenen dayesi onun gözyaşlarını dindirmek için gezmeye götürür. Kays'ın burada güzel bir kız çocuğunu görüp ağlamayı bırakmasıyla; kahramanın yolculuk döngüsünde “*maceraya çağrı*” aşaması yaşanır. Bu kız çocuğunun suretinde aşkı ilk kez hisseden Kays için “*mitolojik yolculuğun-maceraya çağrı'olarak belirlediğimiz-bu ilk aşaması kahramanı çağıran ve onun ruhsal ağırlık merkezini toplumun sınırlarından bilinmeyen bir bölgeye çekmiş olan kaderi*” belirtmektedir (Campbell, 2010, s. 72).

- 534 Bir gün anı gezdürürdi dâye
Derdini yetürmeğe devâya
- 535 Bir evde meğer ki bir perî-veş
Ol tıflı görüp besî müşevveş
- 536 Rahm etdi eline aldı bir dem
Tıfl anı görünce oldu hurrem
- 537 Hüsnine bahup karâr dutdı
Feryâd ü figânını unuttı (Doğan, t.y., s.36)
- 541 Zâtında çü var idi mahabbet
Mahbûb görünce dutdı ülfet
- 542 Aşk idi ki oldu hüsne mâil
Hüsni ne bilürdi tıfl-ı gâfil (Doğan, t.y., s.37)

Kays'ın okul çağına geldiğinde Leyla'yı tanınması ve ona âşık olması, kahramanın yolculuğunda “*maceraya çağrıyı reddetmemesi*”dir. Bebekliğinde aşkı ilk kez hisseden Kays, Leyla'ya âşık olmasaydı, yani çağrıyı reddetseydi; bu reddediş “*özde, kişinin kendi çıkarı saydığı şeyden vazgeçmeyi reddetmesi*” anlamına gelecekti (Campbell, 2010, s. 74).

- 580 Âlem ser-i mûyınun tufeyli
Mahbûbe-i âlem adı Leylî
- 581 Kays anı görüp helâki oldu

⁷ Mecnûn için, Leylâ'nın babasının yanı sıra İbn-i Selâm ve avcı karakterleri de gölge arketipinin simgeleridir. Ancak bu çalışmanın merkezinde “eşik bekçisi” kavramı yer aldığı için sadece Leylâ'nın babası ele alınmaktadır.

Min şevk ile derd-nâki oldu (Doğan, t.y., s.39)

Leyla'nın annesi, Kays ve Leyla'nın aşklarından haberdar olur. Annesinin ona verdiği öğütlere karşılık Leyla, Kays'la birbirlerine olan bağlılıklarını inkâr eder. Okuldan alınıp Kays'tan ayrılmayı kabul etmek zorunda kalır. Anne, kızının iyiliğini düşünerek onu korumaya çalışsa da kahramanın önünde bir engel oluşturarak anne arketipinin kötücül yanını simgeler. Böylelikle Leyla'dan uzaklaştırılan kahraman, erginleşme döngüsünde “aşırı güç bölgesinin girişine” (Campbell, 2010, s. 94) kadar ilerler. Oğlu Kays için üzülen babasının, kabilesiyle birlikte Leyla'yı istemeye gidişiyle; Leyla'nın babasıyla karşı karşıya gelinir⁸. Mitolojik anlatılarda bir güç simgesi olan ve kahramanın erginleşme yolunca mücadele etmesi gereken ejderha; Mecnûn için aşılması gereken bir “eşik bekçisi”, yani Leyla'nın babasıdır.

1055 Ol serv-i semen-berün atası

Ol genc-i nihânun ejdehâsı (Doğan, t.y., s.70)

Leyla'nın babası, Kays'ın artık “mecnûn” olduğunu ve ayıplandığını belirterek sözlerine başlar. Kızı Leyla nazenindir; Mecnûn ona layık değildir. Dev ile peri bir arada olamaz. “Divane”ye “hazine” değil, virane gereklidir.

1060 Mecnûn deyü ta'n eder halâyık

Mecnûna menüm kızum ne lâyük

1061 Leylî demenem ki nâzenîndür

Bir tîre kenîz-i kem-terîndür

1063 Dîv ile perî olur mı hem-dem

Olmaz sözi açma ebsem ebsem

1064 Dîvâneye zâyî'eyleme renc

Vîrâne gerek nedür ana genc (Doğan, t.y., s.70)

Leyla'nın babası, “kabul etmek istemediğimiz ve farkında olmadan bastırdığımız nitelikler”den (Gökeri, 1979, s. 18) oluşan gölgeden çıkış yolunu “Tedbîr ile dönderüp mizâcın/ Sevdâsının eylesen ilâcın” (Doğan, t.y., s.70) olarak gösterir. Kimi anlatılarda olayların gelişimi, gölgenin isteklerini yönetmede kahramana güç kazandırmaktadır. Ancak Mecnûn'un yolculuğunda gölge ona baskın gelir ve kahraman için gölgeden çıkıp Kays'a geri dönmenin imkânı yoktur.

⁸ İlyas Kayaokay, eşik bekçisi olarak Leyla'nın anne ve babasını kabul etmektedir (2014, s. 343). Ancak bu çalışmada *Süheyl ü Nevbahâr*, *Cemşîd u Hurşîd* ve *Leylâ vü Mecnûn*'daki baba karakteri incelendiği için, Leyla'nın annesini içeren beyitler yer almamaktadır.

Sonuç

Süheyl ü Nevbahâr, Cemşîd ü Hurşîd ve Leylâ vü Mecnûn mesnevileri, Joseph Campbell'ın monomit kuramına göre incelenerek okunduğunda; kahramanların karşısına engel, yani “eşik bekçisi” olarak baba karakterlerinin çıktığı görülmektedir. Eşik bekçisi konumunda olan Süheyl'in babası Bahr, Cemşîd'in babası Fağfur ve Leyla'nın babası, kahramanların yolculuğa başlarken aşmaları gereken ilk basamaktır. Bu karakterler Carl Gustav Jung'un “erginleştirici rahip” ve “gölge” arketiplerini temsil etmektedir.

Süheyl ü Nevbahâr ve Cemşîd ü Hurşîd hikâyelerinin ilk bölümlerinde oğullarının yolculuğu önünde aşılması gereken bir zorluğu oluşturan Bahr ve Fağfur; onların amacına ulaşmadaki kararlılığını anladıklarında destekleyici bir tutum göstererek “erginleştirici rahip”e dönüşürler. İki hikâyenin olay örgüsünde de kahramanlar ve babaları arasındaki kuvvetli sevgi bağı önemli bir yere sahiptir. Karşılıklı bir sevginin varlığı; babayı, oğlunu yolculuğun tehlikelerinden koruma duygusuyla hareket ettirmektedir. Oğlunu ise babasını üzmemek için bir süreliğine yolculuktan vazgeçmeye ve otoriteyi kabul etmeye yöneltmektedir. Hikâyenin ilerleyen kısımlarında Bahr ve Fağfur'un oğullarına duydukları sevgi, koruma içgüdüsünün önüne geçer. Oğullarının hedeflerine olan inancını gören ve onlara yardım etmeye karar veren Bahr ve Fağfur; bu şekilde “erginleştirici rahip” arketipinin özelliklerini kazanır.

Leylâ vü Mecnûn'da, kahramanın yolculuğundaki eşik bekçisi Leyla'nın babasıdır. Hikâyede Mecnûn'un karşısına çıkan ilk engel Leyla'nın annesi olsa da Leyla'nın babası, kızını Mecnûn'a vermeyerek olay örgüsünde önemli bir yer tutar. Kahramanın savaşması ve alt etmesi gereken kendi nefsi, çevresinin baskısı ve hor görülmek korkusu; Leyla'nın babasında vücut bulmaktadır. Leyla'nın babası tarafından reddedilmek; Mecnûn için hem Leylâ'dan hem doğup büyüdüğü Kays personasından ayrılmak anlamına gelir. Çünkü kahramanın, Leyla'nın babasının simgelediği gölge arketipine baskın gelememesi; onun toplumdan koparak çöle gitmesine ve bir daha “eski hali” olan Kays'a bürünmemesine sebep olur.

Süheyl ü Nevbahâr, Cemşîd ü Hurşîd ve Leylâ vü Mecnûn mesnevileri; Carl Gustav Jung'un arketipleri ve Joseph Campbell'ın monomit kuramına göre okunduğunda Klasik Türk Edebiyatı geleneğinin ötesinde anlamlar çıkmaktadır. Bu bağlama göre Bahr ve Fağfur; mesnevi edebiyatındaki “hükümdar baba” karakterleri içerisinde kahramanı destekleyici özellikleriyle farklı bir yere sahip olmaktadır. Leyla'nın babası; esas olarak aşığa türlü zorluklar çıkartan ve sevgiliyle arasında bir engel oluşturan “rakip” tipini sergilemektedir. Söz konusu kuramlar ışığında incelendiğinde ise Leyla'nın babasının, sadece “sevgilileri ayıran baba” olmadığı; Mecnûn'un psikolojisi üzerindeki derin bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak halkbilimi kuramlarının Klasik Türk Edebiyatı çalışmalarında kullanılmasıyla; bu alana yenilikler katmakta ve disiplinler arası bir bakış açısının gelişmesinde kaynaklık etmektedir.

Kaynaklar

- Alkan, A. (2019). “Kahramanlık Mitosu ve Arketipsel Sembolizm Bağlamında Hüsn ü Aşk Mesnevisinin Kahramanı Aşk’ın Yolculuğu”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2/1: 634-675.
- Bozkurt, K. (2019). “Benlik Hazinesinin Keşfinde İskender’in İçsel Yolculuğu”. *Turkish Studies Language and Literature*, 3/14: 1095-1125.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Dilçin, C. (1991). *Süheyl ü Nev-bahâr, İnceleme – Metin – Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Doğan, A. (2015). “Cem Sultan’ın Cemşîd ü Hurşîd Mesnevisi’nde ‘Kahramanın Sonsuz Yolculuğu’”. *International Journal of Social Science*, 33: 135-145.
- Doğan, M. N. (t.y.). *Fuzûlî-Leylâ ve Mecnûn*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler Ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Dursun, A. ve Torun, D. (2020). “Türk Halk Anlatılarında Anne Arketipi”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 13/30: 537-554.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi.
- Fordham, F. (1997). *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*. Çev. Aslan Yalçın. İstanbul, Say Yayınları.
- Geçtan, E. (1998). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökeri, A. İ. (1979). *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF.
- Hakverdioğlu, M. ve Özdağ, A. (2021). “Self-Perception from Goethe to Nigari or Fight of Human and The Devil (Self-Journey in Context of Monomite Theory)”. *The Journal of Kesit Academy*, 7/28: 71-93.
- İçli, A. (2013). “Ruh’un Kendine Yolculuğu: Arketipsel Sembolizm Bağlamında Sıhhat ü Maraz Üzerine Bir İnceleme”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish Turcic*, 8/13: 1017-1030.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. (Çev. Zehra Aksu Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik Psikoloji*. (Çev. Ender Gürol). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kabak T. ve Köksal F. (2021). *Yazılı Kaynaklar ve Anlatılar Işığında Türk Mitolojisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Karagözlü, V. (2013). “Arketipsel Sembolizm Bağlamında Mihr ü Vefâ Mesnevisinin İncelenmesi”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish Turcic*, 7/1: 1405-1421.

Kartal, A. (2018). *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Kayaokay, İ. (2014). “Fuzûlî'nin Leyla ile Mecnûn Mesnevîsinin Arketipsel Sembolizm Bağlamında Çözümlemesi”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/7: 337-351.

Koçak, A. ve Gürçay, S. (2017). “Alevî-Bektaşî Velâyetnâmelerinde “Ejderha” Motifi”. *Journal of Analytic Divinity*, 1/1: 34 – 64.

Külekçi, N. (1999). *XI-XX. Yüzyıllar El Yazması Metinler ve Özetleriyle Mesnevi Edebiyatı Antolojisi*. Erzurum: Aktif Yayınevi.

Okur M. M. (1997). *Cem Sultan Cemşid ü Hurşid, İnceleme-Metin*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Özbek A. N. (2017). “Gelibolulu Âlî'nin Mihr ü Mâh Mesnevisini Jung'ın Arketipsel Sembolizm Kuramı Açısından Okuma Denemesi”. *ANASAY*, 2: 227-246.

Polat A. N. (2021). “Cemşid'in Yolculuğu: Cemşid ü Hurşid Mesnevisinin Joseph Campbell'in Monomit Kuramına Göre İncelenmesi”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5/4: 1901-1921.

Sağlam, H. (2021). “Kâmil Kahraman ‘Mecnûn’dan Hareketle Seyr-i Sülûk, Bireyleşme Süreci ve Monomitin Çekirdeği”. *DTCF Dergisi*, 61/1: 384-414

Şentürk, A. A. (2002). *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebi Tasvirler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ARAPLARDA KAPIYLA İLGİLİ KAVRAMLAR VE ARAP HALK KÜLTÜRÜNDE KAPI

İbrahim ÜNALAN*

Giriş

Arapçada *kapı* kelimesi genellikle “بَاب”, “bâb” sözcüğü ile ifade edilir. “أَبْوَاب”, “ebvâb” ise cemi’ isim yani kapılar anlamına gelen bâb kelimesinin çoğuludur (İşler ve Özay, 2011: 630). Bâb ve ebvâb sözcükleriyle kurulmuş çok sayıda Arapça tamlama vardır. Bâb-ı âli (yüksek kapı), bâb-ı adalet (hak kapısı), bâb-ı cennet (cennet kapısı), bâb-ı hükümet (hükümet kapısı), bâb-ı irtişâ’ (rüşvet kapısı), bâb-ı kebir (büyük kapı), bâb-ı sagîr (küçük kapı) ve bâb-ı şerif (Mevlâna Türbesi’nin kapısı), ebvâb-ı irtikâb (irtikâp kapıları), ebvâb-ı müzehhep (yaldızlı kapılar) ve ebvâb-ı rahmet (rahmet kapıları) bâb ve ebvâb kelimeleriyle kurulmuş tamlamalara örnek verilebilir (Devellioğlu, 2003: 61-62, 200). Apartman, sur vb. yapıların kapısı için “بَوَابَةٌ” “bevvetün” kelimesi kullanılır. Bu kelimenin çoğulu da “بَوَابَات” “bevvetât” sözcüğü ile ifade edilir (Mutçalı, 2012: 105).

Kapıyla ilgili deyim ve atasözleri Araplar arasında yaygın olarak kullanılır. Buna göre “بَابُ النَّجَارِ مُحَلَّعٌ”, “Bâbu’n-neccâri muhle’un” atasözü “marangozun kapısı yerinden çıkmış” manasına gelir. “Terzi kendi söküğünü dikemez”, “mum dibine ışık vermez” atasözlerinde olduğu gibi bu atasözünde de belli bir mesleğe sahip olan kişilerin söz konusu kendi işleri olduğunda kendilerine fayda sağlamadıkları vurgulanır (Karşı, 2017: 119).

Arapçada *dakka* “kapı çalmak”, *dakkâk* ise kapıyı çalan kişi demektir. Arapçada yaygın olarak kullanılan “مَنْ دَقَّ دَقٌّ”, “men dakka dukka” atasözü “kapı çalanın kapısı çalınır” anlamına gelir. *Dakkâk* kelimesi bir şeyi kırıp ufalamak, kapı çalmak anlamına gelen *dakka* filinden gelir ve “kapı çalıcı”, “kapı kapı dolaşan”, “eşik aşındıran kimse” manalarını taşır. *Dukka* ise Türkçe “kapısı çalınan kişi” demektir. Türklerde “eden bulur”, “ne ekersen onu biçersin” sözlerine karşılık gelen bu atasözü, başkasının kapısını kötü bir niyetle çalanın aynı şekilde kapısının çalınacağını ifade etmek için kullanılır (Samir ve Fuad, 2017: 64; Mutçalı, 2012: 310). Bu sözle ilgili olarak da şu hikâye anlatılmaktadır:

Halife Harun Reşid’in bir bahçesi varmış. O bahçede de çok sevdiği bir gül fidanı bulunuyormuş. Harun Reşid bir gün bahçıvanına: Bu fidana gözün gibi bak. Güzel bir gül tomurcuklanıp

* Dr. Öğr. Üyesi. Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati. iunalan@bayburt.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3656-8832>

açıldığında bana haber ver, demiş. Bahçıvan gece gündüz fidanı kontrol etmiş. Fidanın üzerine titremiş ve tomurcuklar sonunda çıkmaya başlamış. Özellikle bir tanesi diğerlerinden daha da güzelmış. Bir süre sonra tomurcuk açmış ve çok güzel bir gül oluvermiş. Bahçıvan, hemen gidip halifeye haber vermeliyim, diye düşünürken o esnada kuşun birisi o gülün üzerine konmuş ve gülün yapraklarını gagalamaya başlamış. Bahçıvan ne yaptıysa da o gülü kurtaramamış ve durumu halifeye nasıl izah edeceğini düşünmüş. Daha sonra halifenin huzuruna vararak gözyaşları içinde olup biteni anlatmış. Halife büyük bir olgunlukla bahçıvanı dinlemiş ve yalnızca men dakika dukka (eden bulur), demiş. Bir süre sonra bahçıvan, o kuşun bir yılının ağzında can verdiğini görmüş. Hemen halifenin yanına giderek ona durumu anlatmış. Halife yine yalnızca men dakika dukka, demiş. Aradan birkaç gün geçmiş. Bahçıvan bahçede dolaşırken o yılan bahçıvanın ayağına dolanmış. Bahçıvan elindeki kürekle yılanın kafasını bedeninden ayırmış. Tekrar halifenin yanına giden bahçıvanın aldığı cevap yine aynıymış. Halife bir kez daha men dakika dukka, demiş. Bahçıvan ah vah etse de ne çare. Men dakika dukka yani edip bulma sırası ona gelmiş. İstemedi kötü bir işe bulaşmış ve halife onu cezalandırmış. Bunun üzerine bahçıvan halifeyle görüşmek için ısrar etmiş. Halife, karşısına çıkan bahçıvana, sana haksız bir ceza verdiğimi mi düşünüyorsun, diye sormuş. Bahçıvan hayır yanıtını vererek sözlerine devam etmiş: Bana bunu reva gördüğünüz için etme bulma sırası size gelecek. Hatırlatayım istedim, men dakika dukka, demiş (URL-1). Bu söz günümüzde Araplar arasında o kadar yaygınlaşmıştır ki hat yazılarına, duvar süslerine hatta gümüş erkek yüzüklerine bile işlenmeye başlamıştır.



(URL-2)



(URL-3)

Araplarda kapıyla ilgili kullanılan diğer atasözleri ve deyimlerine örnek olarak şunlar verilebilir:

“لِكُلِّ بَابٍ مِفْتَاحُهُ.”

“Her kapının kendi anahtarı olur.

”جَارُ النَّاسِ، يُطْرُقُونَكَ.“

Herkesin geçtiği kapıdan sen de geç.

”الرِّزْقُ السَّائِبُ يُعَلِّمُ النَّاسَ الْحَرَامَ.“

Açık kapı görünce it (bile) dalar.

”الْفُرْصَةُ نَادِرًا مَا تَطْرُقُ الْبَابَ مَرَّتَيْنِ.“

Fırsat kapıyı iki kez çalmaz.

”إِذَا انْغَلَقَ بَابٌ، فَتَحْتَ أَبْوَابَ أُخْرَى.“

Allah bir kapıyı kaparsa başka kapıyı açar.

”إِذَا دَخَلَ الْفَقِيرُ مِنَ الْبَابِ، فَارَ الْحُبُّ مِنَ النَّافِذَةِ.“

Fakirlik kapıdan girdiği zaman aşk pencereden kaçır.” (Yüksel ve Yılmaz, 1993: 26, 29, 62, 91).

”إِلْبَنَتِ بِيَدِ قَوْمٍ بَابَهَا كِتَارَ يَنْفَتَحُ لَوَاحِدٍ.“

“Kız evinin kapısını birçok kişi çalar; o, kapıyı bir kişiye açar.

”إِلْمَرَهُ الْآخَرَهُ تَقْلِبَ بَابِ الْعَيْنِ.“

Kuma, tandırın kapısını değiştirir.” (Atilla, 2020: 41, 104).

”بَابُنَا مَفْتُوحٌ أَمَامَ كُلِّ...“

“Kapımız herkese açıktır.

”بَابُ رِزْقٍ.“

Rızık kapısı.” (Karlı, 2017: 119).

Araplarda kapıyla ilgili kelimelere, deyim ve atasözlerine yer verilen bu çalışmada çeşitli sözlüklerden, deyim ve atasözleri kitaplarından yararlanılmıştır. Arap halk inanışlarında kapının kullanımıyla ilgili inanışlara ve ritüellere yer verilmiştir. Bu doğrultuda türbe ve ziyaret yerleriyle, hayvanlarla, nazarla, evlilik ve düğün âdetleriyle ilgili uygulamalar anlatılmıştır. Kapının evlilikle ilgili uygulamalardaki örnekleri Cahiliye Dönemi’ne dayandırılarak verilmiştir. Ramazan geleneklerinde ve

suçlulara verilen cezalarda kapının yerinden söz edilmiştir. Ayrıca çeşitli seyahatnamelerden ve tarih kitaplarından yararlanılarak Araplarda kutsal ve esrarengiz özellik gösteren önemli kapılara, bu kapıların isimlerine ve özelliklerine değinilmiştir. Bu çalışma Arap halk kültüründe kapıyla ilgili kelimeleri, deyim ve atasözlerini, inanışları ve pratikleri genel olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma ile Araplar arasında önemli görülen ve kutsal bir nitelik taşıyan kapılar ve bu kapıların konumları verilmek istenmektedir.

1. Halk İnanışları ve Uygulamalarında Kapı

Araplarda kapıyla ilgili inanış ve uygulamalar evlilikle, nazarla, uğur ve uğursuzlukla ilgili inanışlarda, türbe ve ziyaret yerleriyle ilgili uygulamalarda yer almıştır. Türklerde olduğu gibi Araplarda da evlilikle ilgili âdetlerde kapı önemli bir yer tutar. Cahiliye Dönemi'nde Araplar arasında yapılan müt'a nikâhına göre, kadınlar kendi aile toplulukları içinde kalarak eşlerine bir mızrak ve çadır vermişlerdir. Evlilik devam ettiği sürece erkek, kadının kabilesine bağlı olmuş ve bu kabileyle birlikte hareket etmiştir. Kadınlar müt'a nikâhına son vermek istedikleri zaman çadırın kapısını bulunduğu yönün tersine çevirerek evliliğin bittiğini göstermişlerdir. Çadırın kapısını ters yönde gören erkekler de evliliğin bittiğini anlayıp kendi kabilesine dönmüşlerdir (Çağatay, 1957: 124). Bu uygulamada çadırın kapısının ters yöne çevrilmesi nikâhın bittiğinin imgesel bir ifadesidir. Bunun benzer örnekleri Cahiliye Dönemi'ndeki diğer evlilik türlerinde de görülür. Cahiliye Dönemi'nde kadınların yaptıkları bir başka evlilik türü *zevacu sevhıbatı'r-rayat* olarak adlandırılır. Bu evlilik türünde düşkün kadınlar kapılarının önüne kırmızı bir bayrak dikerek birliktelik isteklerini göstermişlerdir. Bunu gören erkekler de bayrağı diken kadınla birlikte olmuşlardır. Cahiliye Dönemi'nde yapıldığı ileri sürülen nikâh türlerinden biri de *kardeşlik akdi nikâhı*dır. Bu nikâhta erkek kardeşler arasında ortak bir kadın vardır. Her kardeşin kendine özel bir asası bulunur. Kadınla birlikte olmak isteyen kişi, asasını kapının önüne koyar. Bunu gören diğer kardeşler içerde birinin olduğunu anlar (Dindi, 2014: 106,110). Günümüzde ahlak dışı olarak nitelendirebileceğimiz bu nikâh türlerinde birlikteliğin akıbetini gösteren birtakım uygulamalar vardır. Kapı önüne konulan çeşitli nesneler birlikteliğin durumu hakkında fikir edinmeyi sağlamıştır.

Araplarda, evlilikte kapıyla ilgili inanış ve uygulamaların örnekleri günümüzde de mevcuttur. Ürdün'ün başkenti Umman'da gelin, oğlan evine girmeden önce gelin geldiği evin kapısına bir hamur yapıştırır. Eğer hamur yapışır ve bir müddet düşmeden durursa gelinin evliliğinin bir ömür süreceğine eğer hamur yapışmazsa da gelinin evliliğinin kısa süreceğine inanılır. Kapı girişinde yapılan bu uygulamayla evliliğin olumlu/olumsuz sonuçlanacağına dair bir hükümde bulunulur. Kapıyla ilgili bir başka uygulama da *sabahiye* âdetidir. Umman'da gerdeğin ertesi günü *sabahiye* olarak adlandırılır. Sabahiye günü damadın annesi, hazırladığı kahvaltı tepsisini, gelin ve damadın odasının kapısının önüne koyar. Gelin uyandığında kapı önündeki kahvaltı tepsisini alır ve damatla birlikte kahvaltı yapar (Abu-Salih, 2019: 51-52). Kapı önüne konulan kahvaltı tepsisi ile evliliği tamamlayıcı bir tören daha gerçekleştirilmiş olur. Fas düğünlerinde de damat beyaz kıyafetler giyerek çadır kapısının önünde bir kurban keser ve bu kurbanın etlerini dağıtır. Kapı önünde kesilen kurbanla damat düğünü başlatır.

Düğünün ikinci gününde de gelinin kadınlığa geçişini kutlamak için kapı önünde bir kurban daha kesilir (Üstündağ, 2018: 83).

Cahiliye Dönemi'nde meskenlerin kapıları, suçluların veya hırsızların ibret olması için bağlandıkları yerlerden biri olmuştur. Ellerinden ve ayaklarından zincirlerle bağlanan bu kişiler, genellikle suç işledikleri mekânların kapılarına bağlanmışlardır (Dindi, 2014: 313). Bu uygulama daha sonraları da devam etmiştir. 16. yüzyıl Arap seyyahlarından olan Muhammed el-Ayyâşî, *er-Rihletu'l-Ayyâşîyye* isimli eserinde mallarını ve develerini çalan hırsızın şehir kapısına asıldığını ve başkalarına ders olması için bir müddet burada asılı bırakıldığını belirtmiştir (el-Ayyâşî, C.I, 2006: 139-140). Kapı, suçluların ifşa edilip sergilendiği bir yer olmasının yanı sıra gizliliği ve mahremiyeti de ifade eder. Bu sebepten de Araplar arasında kapıya vurarak izin istenmesi caiz olarak görülür. “Hz. Peygamber’in evlerinin kapıları genellikle çadır kanadı şeklinde olduğu için parmak uçları ile vurularak izin istenmiştir.” (Bozkurt, 1995, 505).

Araplar arasındaki bazı topluluklar ve kabileler kapıya farklı manalar yüklemişlerdir. Örneğin İslamiyet’ten önce Mekke’de yaşayan kabilelerden olan *hilleler* ve *humslar*, evlerin kapılarını gökyüzü ile aralarındaki bir perde olarak görmüşler, bu nedenle de evlerine çatıdaki bir delikten geçmişlerdir. Buna karşılık *hille* ile *hums* arasında yer alan ve *tıls* olarak adlandırılan bir başka grup ise evlerine kapılardan girmişlerdir (Uslu, 1998: 364). Bu inanışın bir benzeri de hac veya yolculuktan dönüşte gerçekleştirilir. Cahiliye Dönemi’nde Medineliler hacdan veya uzun bir yolculuktan döndüklerinde evlerine kapılarından girmemişlerdir. Yolculuğa çıkan, niyet eden ve herhangi bir sebeple yolculuktan vazgeçen Araplar eğer *ehl-i meder* ise yani şehirli ise evin arkasından girebileceği bir delik açarak veya merdiven dayayıp duvarın üzerinden atlayarak eve girmişlerdir. Eğer *ehl-i veber* ise de yani çölde veya çadırdaki yaşıyorsa çadırın arkasından sürünerek çadırlarına geçmişlerdir (Bozkurt, 1995: 502, 506).

Arapların türbelere ziyaretleri esnasında türbe kapılarında gerçekleştirdikleri birtakım ritüeller vardır. Örneğin Bağdat’taki Musa el-Kâzım’ın türbesini ziyaret eden ziyaretçiler, kâfur mumunu ellerinde tutarak türbenin kapısına otururlar ve “şemea‘el-Kâzım, şemea‘el-Kâzım” diye seslenirler. Bu esnada başka kişiler seslenen ziyaretçilerin seslerini duyup onlardan mum alırlarsa dileklerinin gerçekleşeceğine inanırlar (Alkaki, 2021: 40-41). Muhammed Es‘ad el-Lukaymî ed-Dimyâtî *Mevânihu'l-Uns bi-Rihletî li-Vâdî'l-Kuds* isimli seyahatnamesinde İbrâhîm el-Metbûlî el-Ensâr’ın türbesini ziyaret ettiğinden ve gözlerini türbenin eşliğindeki nemli topraklara sürdüğünden söz etmiştir. Ayrıca seyyah, Mescid-i Aksa’ya ziyarette bulunacak kişilere: “Göz kapaklarına eşığının toprağıyla sürme çek. Zira o, bütün hasta gözler için şifadır” diye tembihte bulunur (el-Lukaymî, t.y.: 88, 203-204). Buna göre Araplarda türbelerde uygulanan ritüellerden biri de türbenin kapı eşığını öpmektir ve Mescid-i Aksa’nın eşik toprağı hastalıklara şifa olarak görülür.

Araplarda kurban kesme âdetlerinde de kapıyla ilgili inanışlara rastlanır. Araplar kestikleri kurbanın kanlarını kapı eşiklerine serpmişlerdir. Bu ritüeller Türklerde de karşılaşılan saç geleneğinin bir örneğidir.

Araplarda kapıyla ilgili inanışlar hayvanlarla özellikle de hayvan sesleriyle ilişkilendirilmiştir. Araplar genel olarak kapının önünde öten baykuş, karga gibi kuşların uğursuzluk getireceğine inanmışlardır. Bu nedenle ev ve kapı önünde gördükleri kargayı ve baykuşu kovalamışlardır. Benzer şekilde kapı önünde veya ev çevresinde uluyan köpekleri hayra yormamışlar ve bunların ölüm getireceğini düşünmüşlerdir. Tunuslu Araplar kapı önünde öten kırlangıç kuşunun ise eve müjdeli bir haber getireceğine kanaat getirmişlerdir (Ünalın, 2023: 106-109).

Bağdatlı Araplar arasında devam ettirilen ve *Mâcina ya Mâcina* olarak adlandırılan ramazan geleneklerinde çocukların kapı kapı yaptıkları ziyaretler söz konusudur. Şaban ayının ortasında başlayan bu gelenek ramazan ayı boyunca devam eder. Çocuklar iftar saatinden sonra komşuların kapısını çalarak *Mâcinâ ya Mâcina* şarkısını söylerler. Bir müddet kapının önünde bekleyen çocuklar ev sahibinin kendilerine para veya şeker vermesini isterler (Alkaki, 2021: 46-47; el-Samarrai, 2011: 62- 65).

Araplarda kapıyla ilgili inanış ve uygulamaların en dikkat çeken örneklerinden biri de nazarla ilgili inanışlardır. Araplar nazardan korunmak için evlerinin kapılarına çeşitli nesneler asmışlardır. Genellikle çini levha üzerine ve taşla işlenen “ya hafız” ibaresi evlerin kapılarına asılmıştır. Ayrıca temel için veya sonradan kesilen kurbanın boynuzları kapı üzerine yerleştirilmiştir. Ubeydullah b. Ziyâd da evini düşmanlardan korumak için evin giriş kapısına koç, köpek ve arslan kabartması yaptırmıştır (Bozkurt, 1995: 56).

2. Arap Kültüründeki Önemli Kapılar

Tarih boyunca Arap halkı arasında önemli olarak görülen ve zaman zaman kutsallık atfedilen çeşitli şehir kapıları mevcuttur. Bu kapılarla ilgili bilgilerin verildiği en önemli kaynaklardan biri de farklı coğrafyalarda ve yıllarda yaşayan Arap seyyahların kaleme aldıkları seyahatnamelerdir. Bunlardan Osmanlı dönemi Arap seyyahlarından Muhammed Es’ad el-Lukaymî ed-Dimyâtî *Mevânihu’l-Uns bi-Rihletî li-Vâdî’l-Kuds* isimli seyahatnamesinde Kudüs Şehri’nin tarihî ve doğal güzelliklerinden söz ederken şehir kapılarının niteliğinden de bahsetmiştir. Ayrıca Mescid-i Aksâ’yı çevreleyen surların zapt edilmesi güç altı kapısı olduğunu belirtmiştir (el-Lukaymî, t.y.: 102-109). Seyyahların seyahat kitaplarında sıkça söz ettiği Bağdat kapıları açıldıkları yöne göre isimlendirilmiştir. Bu doğrultuda kuzeydoğuda Horasan, kuzeybatıda Şam, güneydoğuda Kûfe, güneybatıda da Basra kapısı yer almaktadır (Güler, 2018: 16-17). Arap seyyahlarından Ya’kubî seyahatnamesinde bu kapılardan ve buradaki yerleşimlerden uzunca söz etmiştir. Ayrıca seyyah, Bağdat’ın meydanında yer alan ve kapısına *Altın Kapı* denilen hilafet sarayını da zikretmiştir (Ya’kubî, 2002: 23). Bağdat’ın kapılarının yaldızlı bakırdan yapıldığı rivayet edilir. Kapılarda çok fazla işleme ve figür bulunduğu için benzerinin yapılması mümkün değildir. Eski zamanlarda bu kapıların birinden bir çivi çıkmış fakat

hiçbir zanaatkar bu çivinin benzerini dahi yapamamıştır. Bağdat'ın kapılarını gören atlar, kapıların parlaklığına aldanarak karşı taraftan atların geldiğini düşünüp ürkerek kaçmışlardır. Bu nedenle de kapıların yaldızlı bakırına kaynamış sirke dökülerek kapılar matlaştırılmaya çalışılmıştır (Güler, 2018: 154).

Abdulganî en-Nâblusî, *el-Hakika ve'l-Mecâz fi Rihle Bilâdi's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz* isimli seyahatnamesinin Medine bölümünde, Medine Şehri'nin dört kapısından bahseder. “Bu kapılardan ilki Mısır kapısı olarak adlandırılır ve şehrin batısında yer alır. İkincisi şehrin kuzeyinde bulunan Şam kapısıdır. Üçüncü kapı Bakî' kapısı olarak adlandırılan şehrin doğusuna düşen kapıdır. Dördüncü kapı Medine-i Şerif'in güneyine düşen ön giriş kapısıdır.” (Ünal, 2021: 212; en-Nâblusî, C.III, 1998: 117). Doğudaki kapıdan Bakî'l-Garkat'a, batıdaki kapıdan ise Akîk ve Kûba'ya çıkılır. Hz. Peygamber'in bayram namazını kıldırıldığı musalla da bu kapının içinde yer alır. Üçüncü kapı kuzey ile batı arasında bulunur. Dördüncü kapıdan da Uhud şehitliğine çıkılır. en-Nâblusî, Harem-i Şerif'ten söz ederken Harem-i Şerif'in dört kapısını da tek tek açıklamıştır. Söz konusu bu kapılar Bâb'ü-s Selâm kapısı, Rahmet kapısı, Bakî kapısı ve Nisâ kapısıdır. Bu kapılardan Bâbu's-Selâm ve Rahmet kapısı batıya, Bakî ve Nisâ kapısı ise doğuya açılır. Ramazanın ilk günlerinde şehrin tüm kapıları aralanır. Selâm kapısının yanında yer alan renkli örtülere tatlılar konularak bunlar insanlara ikram edilir (Keskin, 2019: 121-124, 164). en-Nâblusî, seyahat kitabında İmam el-Evzâ'î'nin kerametlerinden söz ederken hamam kapısının kapanmasından sonra gerçekleşen bir kerametine de yer vermiştir. Buna göre “el-Evzâ'î bir gün hamama girmiş, hamamda da yanmakta olan bir soba varmış. Hanımı bilmeden hamamın kapısını onun üzerine kapatmış. Kömür ateş aldığı vakit daralmış ve kapıyı açmaya uğraşmışsa da açamamış. Sağ elini yanağının altına koymuş ve kıbleye dönük bir şekilde uzanarak ölmüş. Hamamın kapısı açılıp insanlar onu yıkamak ve kefenlemek için toplandıkları vakit, onu melekler tarafından yıkanmış ve kefenlenmiş olarak bulmuşlar...” el-Evzâ'î hakkında anlatılan bu menkıbe, onun veliliğine dair bir keramet örneği teşkil etmektedir (Ünal, 2021: 144; en-Nâblusî, C.I, 1998: 245-248).

Abdulganî en-Nâblusî, *el-Hadratu'l-Unsiyye fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye* adlı seyahatnamesinde de Kudüs şehriyle ilgili izlenimlerine yer vermiştir. Seyyah, Kudüs şehrinin on kapısı olduğunu bildirir. “Bunlar: Kuzeyde ‘Amûd ve Daiyye kapıları, es-Sâhire ve Deyru's-Sırb kapıları; kible tarafında Megaribe ve Sıhyûn (Davut) kapısı; batı tarafında küçük kapı, günümüzde el-Halîl kapısı olarak bilinen Mihrâb kapısı, er-Rahbe kapısı ve doğu tarafından Esbât kapısıdır.” (Baran, 2017: 93; en-Nâblusî, 1990: 97).

Muhammed el-Ayyâşî, *er-Rihletu'l-'Ayyâşîyye* adını verdiği seyahatnamesinde Mekke ve Medine şehirlerine yaptığı ziyaretleri anlatmıştır. Bu şehirlerin kapılarından, bu kapılarda yer alan türbe ve ziyaretlerden söz etmiştir. Örneğin *el-Bakî' Kapısı* olarak da isimlendirilen *Medine Kapısı*'nda, Safiyye bint Abdilmuttalib'in kabri; el-Abbâs'ın, el-Hasan b. Alî ve Fâtıma ez-Zehrâ'nın, Zeynülâbidin ve Muhammed el-Bâkir'in, Cafer es-Sâdık'ın, 'Akîl b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhîm'in, Alî b. Ebî Tâlib'in annesi Fâtıma bint Esed'in ve şehitlerin efendisi Hamza b. Abdilmuttalib'in türbesi

yer almaktadır. Seyyah *el-Bakî‘ Kapısı*’nda yer alan bu türbelerin büyük bir bölümünü ziyaret etmiştir (el-Ayyâşî, C.I, 2006: 383). el-Ayyâşî’nin verdiği bilgilere göre Kâbe’nin kapısı yılda yedi kez açılır. Bunlar, muharrem ayının onuncu gününde (aşure gününde), şaban ayı içinde açılan halka ziyaret gününde, zilkade ayında, Hz. Peygamber’in doğduğu rebiyülevvel ayının on ikisindedir. Ayrıca Kâbe’nin kapısı, ramazan ayının ilk ve son cuması olmak üzere ramazan ayı boyunca iki kez açılır. Kurban Bayramı’nın ilk günü de Kâbe’nin örtüsü değiştirilmek için açılmakta görevliler dışında kimsenin içeri girmesine izin verilmemektedir (Ünalın, 2021: 169; el-Ayyâşî, C.II, 2006: 146-148).

İbn Battûta meşhur seyahatnamesinde Arap coğrafyasında önem teşkil eden çeşitli kapılardan söz etmiştir. Buna göre seyahatnamenin üçüncü bölümünde İskenderiye’nin kapılarına, on dördüncü bölümde Dimaşk’ın kapılarına ve on sekizinci bölümde Kutlu Mabet’in kapılarına yer vermiştir (İbn Battûta, 2014: 15, 140, 200).

Arap kültüründe kutsal özellik gösteren kapıların yanı sıra gizemleriyle anlatılara konu olan çeşitli yapılar ve bu yapıların özel yapılmış kapıları da mevcuttur. Mısır kültüründeki önemli yapılardan olan Mısır piramitleri söz konusu bu yerlerden biridir ve piramitlerle ilgili çeşitli efsaneler anlatılır. Bu efsanelerden biri de Nil’in yakınlığında bulunan iki büyük piramitle ilgilidir. Bu piramitlerden Hermes’i, İdris (a.s) gezegenlerin hareketlerini takip edip tufanın olacağına kanaat getirmesi üzerine yaptırmıştır. İdris (a.s.) Hermes’i yaptırarak tufanda yok olacak eşya ve ilmi kitapların bu piramide konulmasını emretmiştir. Bu piramidin kapıları özel olarak inşa edilmiştir. Buna göre “Her biri 20 zira uzunluğunda olan ve taşlarla yapılan tavanı kavisli dikdörtgen binaların üzerine kapılar yapılmıştır. Bu kapılar taş ve demirdendir, zembekle dönmüştür. Eğer bu kapılar kapatılırsa orada kapı olduğu bilinmez. Şark binası güney tarafında, garb binası batı tarafındadır. Her bir kapıdan yedi eve girilir ve her ev yedi gezegenden birinin ismini alır. Hepsi de kilitlidir. Her bir evin hizasında içi boş olan altından birer put vardır. Onun cephesine dayalı bir de kitabe bulunur. Kitabe okunduğunda putun ağzı açılır, ağzında bulunan anahtarla da kapının kilidi açılır.” (Sabuncu, 2010: 81). İbn Battûta piramitlerin kapılarının bulunmadığını, bu nedenle de yapımının gizemli olduğunu ifade eder. Sözü edilen efsaneye benzer bir efsaneye de seyahatnamesinde yer verir. İbn Battûta’nın aktardığına göre tufandan önce eski Mısır hükümdarlarından biri korkunç bir rüya görür. Bu rüya üzerine bilimin ve hükümdarların cesetlerinin korunması gereğini düşünür ve Nil’in batısında bulunan ehramları yaptırmaya karar verir. Hükümdar o devrin müneccimlerine ehramın bir tarafından delik açılıp açılmayacağını sorar. Onlar da kuzey tarafından bir delik açılabileceğini söyleyerek oranın yerini gösterirler. Ayrıca bu işin ne kadara mal olacağı bilgisini de eklerler. Bunun üzerine hükümdar bahsi edilen meblağı, kapının açılacağı yerin içerisine konulmasını emreder, üzerine de şu ibare yazılır: “Ehramı 60 senede yaptık. İsteyen 600 senede yıksın. Yıkma elbette yapmaktan kolaydır.” Daha sonra hilâfet Me’mûn’a geçtiğinde bazı Mısırlı bilginler engel olmak isteseler de bu halife ehramın yıktırılmasını emreder. Ehramın kuzey tarafından ateş yakılarak sirke dökülür, bugün var olan kapı açılıncaya kadar mancınık atılır ve oraya saklanan para bulunur. Halife bulunan bu parayı tarttırır ve bu paranın delik açılması için harcanan parayla denk olması

Me'mûn'u şaşırtır. Bunun üzerine halife yapıyı tamamen yıktırmanın boşuna bir uğraş olduğunu düşünerek bu işten vazgeçer (İbn Battûta, 2014: 40).

Mısır piramitlerinden, V. sülâle hükümdarlarına yapılan piramitler daha küçük yapılmasına rağmen bunların mabet kısımları özenle süslenmiştir. Bu piramitlerde küçük bir kapıdan kapalı avluya girilerek asıl mabet kısmına ulaşılmıştır. Mezarın olduğu bölümde yalancı bir kapı yer alır. Bu kapıdan ölen kişinin mabetten çıkarak kendisine sunulan yiyeceklere ulaştığına inanılmıştır. Bu yalancı kapı sistemi daha sonraları da yapılmış ve bu kapılarla hırsızların yollarını şaşırmaları amaçlanmıştır (İnan, 1987: 304-306).

Zülkarneyn'in inşa ettirdiği İskenderiye Feneri de tıpkı Mısır piramitleri gibi gizemlidir. İç içe geçmiş kapılar ve bu kapılara açılan odalar bulunur. "İnsanlar fenerin içine yerden yüksekliği 20 zira olan bir kapıdan girerler. Yontulmuş taşlardan olan bir set ile yukarı çıkılır. Fenerin kapısından girilince sağında bir kapı daha bulunur. Fenerin yanından girilince başka bir kapı vardır. Bu kapı sağa ve sola açılan yollara götürür ki, orada birçok oda bulunur ve fenerin dışından bütün odalara ışık girer. Sonra tıpkı ilk salon gibi iki büyük salon ve yollar bulunur. O salonun içinde de birçok oda vardır ki o da önceki gibi bir üçüncü odaya götürür. Aynı yolla dördüncü odaya gidilir. Orada tek bir kapı vardır. Kişi ilk girdiği kapıdan tekrar çıkana dek aynen geri dönmek zorundadır, aksi hâlde yolu bilmeyenler kaybolur ve bu düzeni bilmedikleri için helak olurlar." (Sabuncu, 2010: 86). İbn Battûta, İskenderiye şehrinin dört kapısı olduğunu söyler ve bunların isimlerini verir. Buna göre Babû's-Sidre, Babû'r-Reşîd, Babû'l-Bahr ve Babû'l-Ahdar İskenderiye şehrinin kapılarıdır (İbn Battûta, 2014: 27-28). Babû's-Sidre'den şehrin batı yönüne çıkılır. Babû'l-Ahdar kapısı yalnızca cuma günleri açılır ve halk bu kapıdan mezar ziyaretine gider (Kurt, 2019: 67). Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Mekke, Medine, Kudüs olmak üzere önemli şehirlerin kapıları Arap seyyahların seyahatnamelerine konu olmuştur.

Sonuç

Arapçada kapı anlamına gelen en yaygın kelimeler arasında bâb, bevvetün ve bunların çoğulu olan ebvâb ve bevâbât sözcükleri kullanılmaktadır. Bu sözcüklerle yapılmış tamlamaların yanı sıra bunlarla ilgili deyim ve atasözleri de bulunur. Ayrıca kapı çalanın kapısı çalınır manasına gelen ve hikâyelere konu olan men dakka dukka, atasözü günümüzde politikacılardan sanat ve spor dünyasına birçok kişi tarafından kullanılır. Bu atasözüyle yapılan hat tabloları evlerin ve iş yerlerinin duvarlarını süsler. Yüzlüklere işlenen bu söz, özellikle erkekler tarafından tercih edilir. Araplarda kapı, Cahiliye Dönemi'nden itibaren anlatılmak istenen düşüncenin bir imgesi, ifade yolu olmuştur. Özellikle Cahiliye Dönemi'ndeki nikâhlarda kişinin durumu çadır kapısının yönüne ve kapı önüne konulan nesnelerle ifade edilmiştir. Günümüzde de Ürdün, Fas vb. Arap ülkelerindeki evliliklerde kapı birtakım ritüelleri gerçekleştirmede bir araç olarak kullanılmıştır. Türk kültüründe ramazan ve arife günlerinde, bayramlarda veya yağmur yağdırma ritüelleri doğrultusunda yapılan etkinliklerde çocukların kapı kapı

dolaşarak yaptıkları eğlencelerin benzeri Araplar arasında da yaygındır. Kapılar Arap kültüründe suçluların ibretlik olması için asılıp sergilendikleri yerlerdir. Türbe ziyaretlerinde türbe kapılarının eşikleri çeşitli hastalıklara şifa olarak görülmüştür. Nazarla ilgili âdetlerde ve kurban kesme törenlerinde kapı çevresinde birtakım inanışlar ve ritüeller gelişmiştir. Arap kültüründe kapılarıyla meşhur olan ve Arap halkı için önem taşıyan çeşitli mekânlar ve şehirler vardır. Arap seyyahlar yaptıkları seyahatlerde bu kapıları ziyaret etmişler ve buradaki izlenimlerine seyahatnamelerinde yer vermişlerdir. Ayrıca günümüzde bile gizemini koruyan Mısır piramitlerindeki gizli kapılar çeşitli anlatılara konu olmuştur.

Kaynaklar

Abu-Salih, H. (2019). *Ürdün'deki Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir Karşılaştırma (Amman-Samsun Örneği)*. (Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Alkaki, R. (2021). *Irak'taki Arap, Türkmen ve Kürt Folkloru Arasındaki Benzerlikler ve Farklıklar*. (Yüksek Lisans Tezi). Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Atilla, E. (2020). *Arap Halk Atasözlerinde Kadın İmgesi*. (Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

el-Ayyâşî, E. S. (2006). *er-Rihletu'l-Ayyâşîyye I-II*. (Tah. Sa'îd el-Fâdilî, Süleyman el-Kuraşî). Ebu Dabi/BAE: Dâru's-Suveydî.

Baran, M. (2017). *Abdulganî en-Nablusî ve Gezi Edebiyatı Bağlamında el-Hadratu'l-Unsiyye Bi'r-Rihleti'l Kudsiyye Adlı Eseri*. (Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bozkurt, N. (1995). "Ev", *İslâm Ansiklopedisi*, C.11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 502-507.

Çağatay, N. (1957). *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Devellioğlu, F. (2003). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları.

Dindi, E. (2014). *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği)*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Güler, B. (2018). *Seyahatnamelerde Bağdat*. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İnan, A. (1987). *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İşler, E. ve Özay, İ. (2011). *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük*. Ankara: Fecr Yayınları.

Keskin, M. (2019). *Abdulganî en-Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kurt, A. (2019). *İbn Cübeyr (1145-1217) ve İbn Battûta (1304-1369) Seyahatnâmelerinde Mısır*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

el-Lukaymî, M. E. (T.y.). *el-Hulletu'l-Mu'allimetu'l-Behîce bi'r-Rihleti'l-Kudsiyyeti'l-Muheyvice*, Berlin, Nr. 6151.

Mutçalı, S. (2012). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.

en-Nâblusî, A. (1990). *el-Hadrat-ul-Unsiyye fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye*. (Tah. Ekrem 'Ulebî). Beyrut: Mesadir Yayınları.

en-Nâblusî, A. (1998). *el-Hakîka ve'l-Mecâz fi Rihle Bilâdi's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz I-III*. (Tah. Riyad Abdulhamîd Murad). Şam: Dâru'l-Ma'rife.

Samir, M. ve Fuad, A. (2017). *Modern Arap Dilinde Atasözleri ve Deyimler Sık Kullanılan Kalıplar*. İstanbul: Cantaş Yayınları.

Sabuncu, F. (2010). *Ebû Hâmid Muhammed el-Gırnâtî'nin Seyahatnamesi (Giriş-Tercüme-İndeks)*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

al-Samarrai, H. (2011). "Folklorda Beşik Neğmaları", *Al-Noor Araştırma Merkezi*, S.2, .<http://81.225.238.251/article.asp?id=110670>.

Uslu, R. (1998). "Hums." *İslam Ansiklopedisi*, C.18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 364-365.

Ünal, İ. (2021). *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Seyahatname*. (Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ünal, İ. (2023). "Araplarda Hayvan Sesleri Üzerine Gelişen İnanışlar". *Ses Kitabı*. (Ed. Naskali, E.G.) Çanakkale: Paradigma Yayınları, 97-114.

Üstündağ, B. (2018). *Türkiye ve Fas Düşünlerinin Halkbilimi Uygulamaları Açısından Karşılaştırmalı Sosyolojik İncelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ya'kubî. (2002). *Ülkeler Kitabı*. (Çev. Murat Ağarı) İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Yüksel, A. ve Yılmaz, M. L. (1993). *İngilizce, Türkçe, Arapça Sözlük (Atasözleri ve Deyimler)*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

İnternet Kaynakları

URL-1: <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/kose-yazilari/halime-gurbuz/eden-bulur-603315> (28.04.2023).

URL-2: <https://www.malumatfurus.org/men-dakka-dukka-kose-yazarlarimiz/>. (30.04.2023).

URL-3:<https://www.naliserif.com/men-dakka-dukka-eden-bulur-siyah-925-ayar-gumus-erkek-yuzuk.html>. (30.04.2023).

AZERBAIJAN'IN KADİM ŞEHİRİ TEBRİZ'İN KAPILARI

Özkan DAYI*

Giriş

Şehirlerde askerî ve ictimai ihtiyaçlar için geçmişte tesis edilen tarihi yapılar, zamanla şehirlerin kimliğini oluşturan ana unsurlar haline gelmişlerdir. Bu yapılar içerisinde ilk akla gelenlerin başında şehir kapıları yer almaktadır. Şehir kapıları sadece bağlı bulundukları savunma hattının yani şehir duvarlarının bir parçası olmak ile kalmamış, aynı zamanda şehirlerin ticarî ve sosyal hayatına da yön vermişlerdir. Hatta bu kapılar etrafında kurulan yapılar ve yerleşkeler zaman ile yakınında bulundukları kapının ismi ile anılmış veya nitelendirilmişlerdir.

Sosyal hayatın hemen hemen her yönünü kapsayan şehirler çeşitli faaliyetlerin ortaya çıktığı, ekonomik ve kültürel birikimin yoğunlaştığı önemli yerleşim birimleridir. Büyük bir nüfusa sahip, belirli bir bölgede yerleşik insanların oluşturduğu yerleşim yeri olan şehirler, genellikle ticarî, kültürel ve sosyal faaliyetlerin yoğunlaştığı yerlerdir. Ayrıca şehirler sosyal ve fiziksel çevre ile toplumsal hayatın merkezini oluşturmaktadır.¹

Tarihi milattan önce altı binlere kadar dayanan Tebriz şehri, Halife Ömer döneminde 642 yılında Mugire b. Şu'be tarafından İslâm topraklarına katılmıştır. Abbâsî halifesi Hârûn zamanında şehirde imar faaliyetleri yapılmıştır.² Şehrin imarında Hârûn Reşîd'in eşi Zübeyde Hatun'un oldukça etkili olduğu bazı kaynak eserlerde geçmektedir.³ Tebriz'in şehir sınırları ve kapıları hakkında ilk tarihî bilgiyi bize Revvâdîlerin⁴ şehre hâkim olduğu dönemde şehri gören Nâsır-i Hüsrev⁵ vermektedir. Nâsır-i Hüsrev, Tebriz'de 1042 yılında meydana gelen büyük depremten dört yıl sonra yani 1046'da Tebriz'e gelmiştir. O, eserinde mamur bir şehir olan Tebriz'in Azerbaycan mıntkasının merkezi olduğunu ve şehrin her kenar uzunluğunu bin dört yüz adım olarak aktarmaktadır.⁶ Nâsır-i Hüsrev'in aktardığı bu bilgiden yola çıkarak şehrin kare plana sahip olduğu ve dörtkenarının uzunluğunun beş bin altı yüz adım olduğunu onuncu ve on birinci yüzyıllar için söyleyebiliriz.

* Doç Dr., Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, ozkandayi@bayburt.edu.tr, Orcid Numarası: 0000-0001-8192-3445

¹ Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Şehir", *DİA*, Cilt 38, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 441.

² Ahmed b. Yahya Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, (Tsh. Muhammed Tevekkül), Neşr-i Nokre, Tahrân 1337 hş., s. 465

³ Dâvûd b. Muhammed Benâketî, *Târih-i Benâketî*, (Tsh. Cafer Şe'âr), Encumen-i âsâr-i Millî, Tahrân 1348 hş., s. 152; Hamdullah Müstevfî-yi Kazvînî, *Nuzhetu'l-Kulûb*, (Tsh. Muhammed Debîrseyâkî), Hadîs-i İmrûz, Kazvîn 1381hş., s. 121.

⁴ Detalı bilgi için bkz. Cengiz Tomar, "Revvâdîler", *DİA*, Cilt 37, TDV Yayınları, İstanbul 2008, s. 35.

⁵ Nâsır-i Hüsrev hakkında Detaylı bilgi için bkz. Nihat Azamat, "Nâsır-i Hüsrev", *DİA*, Cilt 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 395-397.

⁶ Ebû Mu'in Hamîdeddîn Nâsır-i Hüsrev Kubâdiyanî Mervzî, *Sefernâme*, (Thk. Muhammed Debîrseyâkî), Zevâr, Tahrân 1363 hş., s. 8.

Selçuklu hükümetine tabii olan Azerbaycan Atabekleri zamanında Tebriz şehri siyasî, askerî ve ticarî bir merkez haline gelmiştir. Azerbaycan Atabekleri⁷ döneminde bölgeye gelen Yâkût Hamevî⁸, Tebriz şehrinin mamur bir yer olduğunu belirtmektedir.⁹ Tebriz şehri 1231 yılında Moğol istilasına uğramış ve büyük tahribata uğramıştır.¹⁰

İlhan Abaka zamanından başkent olan Tebriz şehri bu dönemde büyük bir gelişme göstermiştir. Özellikle Abaka'dan İlhanlı tahtına oturan hükümdarları zamanında şehrin içinde ve yakınında inşa edilen yeni yaşam alanları Tebriz'in gelişmesine vesile olmuştur. Gâzâniyye¹¹ ve Reb'î Reşîdî¹² gibi yeni yerleşim alanlarının bu dönemde kurulduğu bilinmektedir.¹³ Dönemin en önemli eserlerinden olan *Nuzhetu'l-Kulûb*'ta, *Târîh-i Mübârek-i Gâzânî*'de ve *Târîh-i Vassâf*'ta şehir hisarının etrafının uzunluğunu yirmi beş bin adım olarak vermekte ve şehrin altı asıl kapısının bulunduğu değinmektedir.¹⁴

Tebriz şehrinin eski yerleşkesini belirleyen ve şehre giriş noktaları olan kapılar, aynı zamanda Tebriz'in tarihî yerleşiminin de sınırlarını belirlemektedirler. Şehrin eski kapıları hakkında bize en detaylı bilgiyi on dördüncü yüzyılda Hamdullah Müstevfî-yi Kazvîni¹⁵ tarafından yazılan *Nuzhetu'l-Kulûb* adlı coğrafya kitabı vermektedir. Bu eser on üç ve on dördüncü yüzyıllarda Azerbaycan, İran ve Anadolu coğrafyaları hakkında bizlere kapsamlı veriler sunmaktadır. Bu bağlamda şehirlerin genel durumları şehirlerin kimliğini oluşturan yapılar ile birlikte eserde yer almaktadır. Tebriz şehrinin kapıları hakkında *Nâsır-i Husrev'in Sefernâme'si* (1052), Reşîduddîn Hemedânî'ye ait *Vakıfnâme-i Reb'î Reşîdî* (1309), *Vakıfnâme-i Keceliyye* (1380), Karakoyunlu Hükümdarına ait *Vakıfnâme-i Muzafferiyiye* (1445), Tebriz önemli mezarlarını anlatan *Ravzatu'l-Cenân ve Cennâtu'l-Cenân* (1567), yine Tebriz'deki kabristanlar hakkında bilgi veren *Ravzatu'l-Athâr* (1602) ve Dâru's-Saltana

⁷ Özkan Dayı, "Nizâmî-i Gencevî'nin Eserlerini Atfettiği Devlet Adamları", *Uluslararası Genceli Nizâmî Sempozyumu Kitabı*, (Ed. Asuman Gökhan), Erzurum 2022, s. 238-240.

⁸ Yâkût Hamevî hakkında bkz. Casim Avcı, "Yâkût-el Hamevî", *DİA*, Cilt 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 288-291.

⁹ Yâkût Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, (Tsh. Alinakî Münzevî), I, Sâzmân-i Mirâs-i Ferhengî Kişver, Tahrân 1380hş., s. 706.

¹⁰ Ali Sinan Bilgili, "Tebriz", *DİA*, Cilt 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 219-222.

¹¹ Ebvâbu'l-Birr olarak zikredilen bu hayır kurumu Tebriz'de Gazan Mahmud Han zamanında inşa edilmiştir. Bilgi için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "XIV. Yüzyılda Tebriz'de Bir Hayır ve Kültür Kurumu: Şenb-i Gâzân (Gâzâniyye)", *Tarih Dergisi*, 2002, s. 254.

¹² Reb'î Reşîdî hakkında bkz. Özkan Dayı, "İlhanlılar Dönemi'nde Önemli Bir Tıp Merkezi: Dâru's-Şifâ-yi Reb'î Reşîdî", *Tarihîn Peşinde*, 25, 2021, s. 317.

¹³ Muhammed Murâdî-Sânâz Ca'ferpûr Nâsır-Asgar Sânâz Ca'ferpûr Nâsır, "Berresîyi Revend-i Tovse'e-i Şehr-i Tey-i Şehrsâzî-yi İlhanî Bâ Tahlîlî ber Tovse'e-i Şehr-i Tebrîz", *Neşriye-i Encumen-i Mi'mârî ve Şehrsâzî-yi İran*, 6, 1392hş., s. 90-93.

¹⁴ Hamdullah Müstevfî-yi Kazvîni, *Nuzhetu'l-Kulûb*, (Tsh. Muhammed Debîrseyâkî), Hadîs-i İmrûz, Kazvîn 1381hş., s. 122-123; Reşîduddîn Fazlullah Hemedânî, *Târîh-i Mübârek-i Gâzânî*, (Tsh. Karl Yan), Neşr-i Perseş, İsfahân 1368 hş., s. 204-206; Abdullah b. Fazlullah Vassâfî'l-Hadra, *Târîh-i Vassâf*, (Tsh. İrec Efşâr), III, Tahrân 1388hş., s. 385.

¹⁵ Hamdullah Müstevfî b. Atabek Tâceddîn Ebî Bekr b. Ahmed b. Nâsır Kazvîni hakkında bkz. Abdülkerim Özaydın, "Hamdullah el-Müstevfî", *DİA*, Cilt 25, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 454-456.

Karâcadâğî haritasından istifade edeceğiz.¹⁶ Dönemin vakıfnâmeleri dikkate alındığında şehrin içinde ve dışında var olan vakıf arazilerinin şehrin duvar ve kapıları başlangıç noktası olarak ele alınmıştır.¹⁷

İlhanlı devleti zamanında Tebriz şehri ülkenin başkenti olmuş ve özellikle Gâzân Mahmud Han döneminde gelişme göstermiştir. Şehrin duvarlarının dışında da evler ve imaretler bu dönemde oldukça fazla idi.¹⁸ Nuzhetu'l-Kulûb'ta ise şehrin eski duvarlarından bahsedilmiş ve şehrin duvarlarının uzunluğu altı bin adım uzunluğunda olduğu aktarılmıştır. Hamdullah Müstevfî eserinde şehrin on kapısının olduğunu belirtmektedir. Bu kapılar; Rey, Kal'a, Sencârân, Tâk, Dercû (Vercû), Serd, Der-i Destî Şâh (Sîşâh), Nârmîyân, Nûber ve Mûkle adlarını taşımaktadırlar.¹⁹ Revvâdîler zamanında beş bin altı yüz adım uzunluğunda olan şehrin duvarları, İlhanlılar dönemine gelindiğinde altı bin adım uzunluğuna kadar genişlemiştir. 1042 yılında meydana gelen depremten sonra şehrin duvarlarının ve kapılarının tamir edildiği anlaşılmaktadır.

Tebriz'in şehir kapıları hakkında bize en detaylı ve eski görseli veren Necef Kalîhânî tarafından 1879 yılında çizilen Dâru's-Saltana Karâcadâğî haritasına göre eski Tebriz şehrinin çevre uzunluğu dört bin dokuz yüz metre olup şehir etrafında ise Destîşâh (Bâğmeşe), Kal'a (Sürhâb), Vercû (Vîcûye), Serd (Kecîl), Nârmîyân (Mehâdmehen/Miyar Miyar), Novber (Nubar), Sencârân (İstanbul), Rey ve Tâk (Şuturbân), Mukle (Mâhânkalık/ Hiyâbân) adını taşıyan on önemli kapı mevcuttur.²⁰ Bu kapıların dışında ve Tebriz merkezinden uzakta şehrin kontrol noktaları niteliğinde olduğunu düşündüğümüz ve tespit edebildiğimiz Erzurum, Errân, Horâsân, Acem ve Bağdad isimlerini taşıyan beş kapı daha mevcuttur.²¹

¹⁶ Sâânâz Ca'ferpûr Nâsır, "Berreîs-yi Mahdûde-i Bârûyî Kadîm-i Şehr-i Tebrîz Bâ İstifâde ez Menâbi'-i Târihî", *Mâhnâme-i Bâğ-i Nazar*, 15, 1397hş., s. 39.

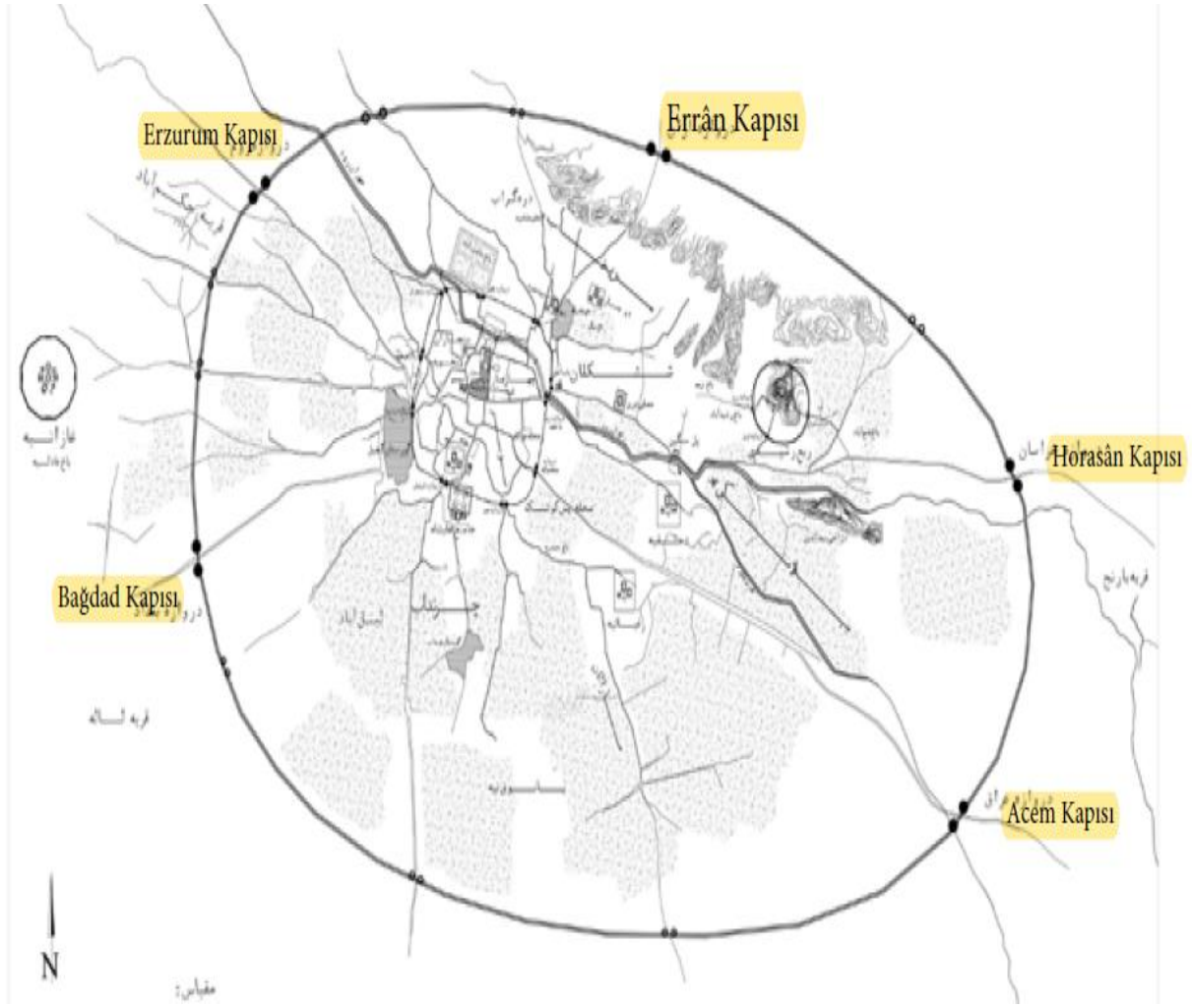
¹⁷ İrec Efşâr, "Vakfiye-i Ebvâbu'l-Birr-i Hâce Şeyh Gıyâseddîn Muhammed Kececî", *Sâlnâme-i Ferheng-i İrânzemîn*, 21, 1354 hş., s. 180-189.

¹⁸ Hemedânî, *Târih-i Mübârek-i Gâzânî*, s. 205.

¹⁹ Kazvinî, *Nuzhetu'l-Kulûb*, s. 122.

²⁰ Ca'ferpûr Nâsır, "Berreîs-yi Mahdûde-i Bârûyî Kadîm-i Şehr-i Tebrîz Bâ İstifâde ez Menâbi'-i Târihî", s. 43; Ali Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, İstanbul 2015, s. 29.

²¹ Murâdî-Ca'ferpûr Nâsır-Ca'ferpûr Nâsır, "Berresiyi Revend-i Tovse'e-i Şehr-i Tey-i Şehrsâzi-yi İlhanî Bâ Tahlîlî ber Tovse'e-i Şehr-i Tebrîz", s. 99.



Tebriz şehrinin duvarları dışında kalan kontrol noktaları²³.

Azerbaycan coğrafyasının en önemli merkezi olan Tebriz şehrinin şehir kapılarının derli toplu ve detaylı bir çalışmada yer almaması, Tebriz'in şehir kapıları ile Tebriz'in tarihî süreci kadar ilgilenilmemesi bu çalışmayı hazırlamamızın en önemli sebebidir. Bu bağlamda özellikle on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda yazılan kaynak eserlerden ve vakıfnamelerden istifade ile Tebriz'in şehir kapıları hakkında aydınlatıcı genel bilgiler vermeyi hedeflemekteyiz. Ele alacağımız şehir kapılarının yönlerini ve isimlerini harita üzerinde aktararak şehir kapılarını ve mevkilerini daha anlaşılır kılmaya çalışacağız.

²³ Murâdî-Ca'ferpûr Nâsır-Ca'ferpûr Nâsır, "Berresîyi Revend-i Tovse'e-i Şehr-i Tey-i Şehrsâzi-yi Îlhânî Bâ Tahlîlî ber Tovse'e-i Şehr-i Tebrîz", s. 99.

Tebriz'in Kapıları

Destîşâh (Bâbâ Alî/Bağmeşe/Derb-i Âlî) Kapısı

Destîşâh kapısı hakkında Muzafferîye vakıfnâmesinde, Tebriz'de yer alan Reb'î Reşîdî yerleşkesinde bulunan Bağ-i Sevârân mevkisinde diye aktarılmaktadır.²⁴ Bu kapı, Battâlâbâd mahallesini Mâbeyn-i Derb-i Âlî'ye ve Şeşgîlân mıntikasına bağlamaktadır.²⁵ Reşîduddîn Fazlullah da vakıfnâmesinde Herîvânâk arazisi hakkında bilgi verirken bu kapıyı işaret etmiştir. Mezkûr arazi; Şehrbend-i Kadîm seddine, Derb-i Âlî'ye, Horasan yoluna ve Mehrân nehrine hudut olarak gösterilmiştir.²⁶ Yukarıdaki kaynak eserlerde bahsedilen Bâbâ Alî kapısı, şehrin doğu duvarında Mehrân nehrinin kuzeyinde Horasan yolu ve Şeşgîlân mahallesinin dışında yer almaktadır. Mîr Haydar Tunî Tekkesi, Bâbâ Alî kapısına yakın bir mevkide olup Kârî köprüsünün (Kadın köprüsü) kuzeyindedir.²⁷ Bu kapının yeri Dârû's-Saltana'nın haritasında Tebriz'den Horasan yoluna uzanan doğrultudadır. Destîşâh kapısı, kaynaklarda Bâb-i A'lâ ve Derb-i A'lâ olarak da geçmektedir.²⁸



Destîşâh (Bâbâ Alî/Bağmeşe) Kapısı²⁹

²⁴ Muhammed Cevâd Meşkûr, *Târîh-i Tebrîz Tâ Pâyân Karn-i Nohom-i Hicrî*, Encumen-i Âsâr-i Millî, 1352hş., s. 672.

²⁵ Muhammed Emîn Haşerî Tebrîzî, *Ravzat'ul-Athâr*, (Tsh. Azîz Devletâbâdî), Sutûde, Tebrîz 1371hş., s. 40

²⁶ Reşîduddîn Fazlullah Hemedânî, *Vakıfnâme-i Reb'î Reşîdî*, (Tsh. Muctebî Mînûvî-Îrec Efşâr), Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân 1356 hş., s. 261.

²⁷ Hâfız Hüseyin Kerbelâî-yi Tebrîzî, *Ravzat'ul-Cennân ve Cenâtu'l-Cenân*, I, (Tsh. Ca'fer Sultânü'l-Karâî), Sutûde, Tebrîz, 1383 hş., s. 467.

²⁸ Ca'ferpûr Nâsır, "Berreîs-yi Mahdûde-i Bârûyî Kadîm-i Şehr-i Tebrîz Bâ İstifâde ez Menâbi'-i Târîhî", s. 43

²⁹ <https://www.kojaro.com/iran/122784-tabriz-gateways/>

Rey (Yeni) Kapısı

Vakıfnâme-i Reb‘i Reşîdî’de Rey kapısı hakkında şu bilgiler verilmektedir; Yemîn nehrinden açılan sulama kanalları Tebriz’e ulaşırlar, Sengîn köprüsünden sonra sulama kanalları Şeşgîlân’da olan Tebriz’in musallasına kadar uzanırlar. Buradan yeni kapı olarak da bilinen Rey kapısının yakınındaki nehre dökülürler.³⁰ Rey kapısı, şehrin doğu duvarında Mehrân nehri tarafında Bâb-i Alâ kapısı karşısındadır. Rey kapısı şehrin doğuda yer almaktadır.³¹

Mukle (Mâhânkalık/Hiyâbân) Kapısı

Kerbelâî eserinde Mukle kapısını Mukle mahallesi ile ilişkilendirmekte, şu şekilde tanımlamaktadır; Mukle olarak bilinen Mâhânkalık mahallesinde inşa edilmiş olan Mescîd-i Herevî’de Mevlânâ Şehâbeddîn Vâiz’in kabri bulunmaktadır.³² Mukle mahallesinin kendi adı ile anılan bir kapısı olduğu bilinmektedir. Mâhânkalık kapısının yakınında Peskûşek mahallesinde Pehlivân Pîryekîyân Bağlı bulunmaktadır.³³ Peskûşek mahallesi Rey kapısının dışındadır.³⁴ Mukle ve Rey kapısı Tebriz şehrinin aynı duvarı üzerinde bulunan iki farklı kapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mukle kapısının bir diğer adı ise Hiyâbân kapısıdır.³⁵

Novber (Nubar) Kapısı

Necef Kalî Hânî tarafından hazırlanan haritada ve eski kaynaklarda yer alan bu kapı, Tebriz şehrinin ismi değişmeyen kapısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Novber Kapısı Tebriz şehrinin güney duvarı üzerinde bulunmaktadır. Bu kapı Kûşebâğ-i Novber olarak da bilinmektedir. Şehrin güneyinde yer alan bağlara bu kapının açılmasından dolayı bu isimle de anılmaktadır. Bu kapı, Tebriz’in güneyinde yer alan Fethâbâd, Şadâbâd ve Kecicân köylerine giden yol üzerinde bulunmaktadır.³⁶

³⁰ Hemedânî, *Vakıfnâme-i Reb‘i Reşîdî*, s. 204.

³¹ Ca‘ferpûr Nâsır, “Berreîs-yi Mahdûde-i Bârûyî Kadîm-i Şehr-i Tebrîz Bâ İstifâde ez Menâbi‘-i Târihî”, s. 43.

³² Kerbelâî-yi Tebrîzî, *Ravzatu’l-Cennân ve Cenâtu’l-Cenân*, I, s. 481.

³³ Meşkûr, *Târih-i Tebrîz Tâ Pâyân Karn-i Nohom-i Hicrî*, s. 672.

³⁴ Meşkûr, *Târih-i Tebrîz Tâ Pâyân Karn-i Nohom-i Hicrî*, s. 656; İrec Efşâr, “Vakfiye-i Ebvâbu’l-Birr-i Hâce Şeyh Gıyâseddin Muhammed Kececî”, s. 180.

³⁵ Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 29.

³⁶ Hemedânî, *Vakıfnâme-i Reb‘i Reşîdî*, 275; Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 29.

Novber Kapısı³⁷

Nârmiyân (Nehâdmehen/Mehâdmehen/Miyar Miyar) Kapısı

Hamdullah Müstevfî-yi Kazvînî eseri *Nuzhetu'l-Kulûb*'ta, Nârmiyân kapısı konusunda şu bilgiyi aktarmaktadır; Vezîr Hâce Tâcuddîn Alîşâh³⁸ Tebriz şehrinin mahallelerinden olan Nârmiyân mahallesinin dışında büyük bir mescid inşa ettirmiştir.³⁹ Vakıfnâme-i Kececiyye'de Ebvâbu'l-Birr-i Kececiyye mevzusunda şehrin dışında Nârmiyân kapısının karşısında Vezir Tâcuddîn Alîşâh mescidinin yer aldığı belirtilmektedir.⁴⁰ Nârmiyân kapısı aynı zamanda Nehâdmehen veya Mehâdmehen adı ile de bilinmektedir. Muzafferîyye vakıfnamesinden anlaşıldığına göre Nârmiyân kapısı şehrin güneyindeki bağlar ve köyler ile irtibatı sağlamaktadır.⁴¹

Serd (Kecîl) Kapısı

Hamdullah Müstevfî-yi Kazvînî Tebriz'in yedi nahiyesinden ikincisi olan Serdrûd bölgesini Tebriz'in güney batısı olarak belirtmekte ve şehirden bir ferseng uzaklıkta büyük bir köy olan Kecâbâd'ın bu bölgede bulunduğunu aktarmaktadır.⁴² Bu yüzden Serd kapısı Kecâbâd istikametinde bulunmaktadır. Kecîl yerleşkesine açıldığı için bu kapıya Kecîl kapısı da denmektedir.⁴³

³⁷ <https://www.kojaro.com/iran/122784-tebriz-gateways/>

³⁸ Tâcuddîn Alîşâh hakkında bkz. Nâsireddîn Münşî Kirmânî, *Nesâ'imü'l-Ashâr min Letâ'im'ül-Ahbâr der Târih-i Vuzerâ*, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân, (Tsh. Mîr Celâleddîn Hüseyinî Urmevî), Tahrân ty., 116.

³⁹ Hamdullah Müstevfî-yi Kazvînî, *Nuzhetu'l-Kulûb*, (Tsh. Muhammed Debîrseyâkî), Hadîs-i İmrûz, Kazvîn 1381hş., s. 123.

⁴⁰ Efşâr, "Vakfiye-i Ebvâbu'l-Birr-i Hâce Şeyh Gıyâseddîn Muhammed Kececi", s. 191.

⁴¹ Meşkûr, *Târih-i Tebriz Tâ Pâyân Karn-i Nohom-i Hicrî*, s. 656-657; Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 29; Efşâr, "Vakfiye-i Ebvâbu'l-Birr-i Hâce Şeyh Gıyâseddîn Muhammed Kececi", s. 191.

⁴² Kazvînî, *Nuzhetu'l-Kulûb*, s. 126.

⁴³ Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 29.



Kecil Kapısı (Serd Kapısı)⁴⁴

Vercû (Vîrcuye/Vercî) Kapısı

Haşerî eserinde bu kapının bulunduğu bölgede yer alan Ahî Vercû'nun kabrinden ismini aldığını söylemektedir.⁴⁵ Vakıfnâme-i Kececiyye ve Muzafferiye'de Hükâmâbâd arazisinin tamamının Vîrcûye kapısının dışında kaldığından bahsetmektedir.⁴⁶ Reşîduddîn Fazlullah Hemedânî de Vîrcûye ve Serd kapılarını Rey kapısının karşısında kaldığını söylemektedir.⁴⁷ Bu kapı Tebriz'in batı duvarında bulunmaktadır. Bu kapı, şehrin batısında bulunan bağlara ve tarlalara açılmaktadır.⁴⁸

Sencârân (İstanbul) Kapısı

Dâru's-Saltana haritasında mevcut olan bu kapı, ismini Sencerân mahallesinden almaktadır.⁴⁹ Bu kapı Anadolu ve Şam yoluna açılmakta olup Merend, Hoy ve Erzurum'u Anadolu canibinden Merend, Hoy, Van, Diyarbakır ve Haleb'i Suriye canibinden Tebriz'e bağlamaktaydı. Sencerân kapısı batıya doğru açıldığı için bu kapı, İstanbul kapısı olarak da adlandırılmaktadır.⁵⁰

⁴⁴ <https://www.kojaro.com/iran/122784-tebriz-gateways/>

⁴⁵ Muhammed Emîn Haşerî Tebrîzî, *Ravzat 'ul-Athâr*, (Tsh. Azîz Devletâbâdî), Sutûde, Tebrîz 1371hş., s. 80.

⁴⁶ Meşkûr, *Târîh-i Tebrîz Tâ Pâyân Karn-i Nohom-i Hicrî*, s. 659; Efşâr, "Vakfiye-i Ebvâbu'l-Birr-i Hâce Şeyh Gıyâseddîn Muhammed Kececi", s. 181.

⁴⁷ Hemedânî, *Vakıfnâme-i Reb 'i Reşîdî*, s. 40; Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 29.

⁴⁸ Ca'ferpûr Nâsır, "Berreîs-yi Mahdûde-i Bârûyî Kadîm-i Şehr-i Tebrîz Bâ İstifâde ez Menâbi'-i Târîhi", s. 43.

⁴⁹ Kerbelâi-yi Tebrîzî, *Ravzatü'l-Cennân ve Cenâtu'l-Cenân*, I, s. 449.

⁵⁰ Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 29.

Tâk (Şuturbân/Deveci) Kapısı

Muzafferîye vakıfnâmesinde Vîcûye kapısının dışında kalan vakıf arazilerden bahsedilirken Mahmûdâbâd olarak bilinen sulama kanallarının Vîcûye kapısı tarafından gelerek Tâk kapısında son bulduğuna değinilmektedir.⁵¹ Yine Haşerî eserinde Tebriz'in kabirlerini tanıtırken Tâk kapısının mevkii hakkında da bilgi vermektedir. Haşerî, Pîr Mûsâ'nın kabri Sencerân'ın batısında Tâk kapısına yakın olan Tâk köprüsünün karşısındadır diye aktarmaktadır.⁵² Bu kapıya Farsça'da deveci anlamına gelen şuturban kapısı da denilmektedir.⁵³ Şehrin kuzey batısında bulunan Tâk kapısı, yine aynı ismi taşıyan bir köprüye oldukça yakın olup civarında sulama kanalları ve kuyuların bulunduğu bir yerdir.

Kal 'a Kapısı (Sürhâb Kapısı)

Bu kapı eski şehrin kalesinin civarında bulunduğu için bu adı almıştır. Haşerî'nin verdiği bilgiye göre Tebriz şehrinin yakınında bulunan Sürhâb dağında Tebriz'i koruma amacı ile yapılan dört kale mevcut idi. Bu kaleler Gerâb, Fergâne, Âhenîn ve Tebriz'in yakınında bulunan Mâhân hisar isimlerindeydi.⁵⁴ Bu kalelerden biri ola Âhenîn kalesi şehir ile irtibatlı olduğu için Kal'a kapısına âhenîn kapısı da denilmektedir. Yine şehrin kuzeyinde ve Sürhâb dağına yakın bir konumda olan Reb'i Reşîdî yerleşkesindeki Sâlihiyye mahallesinin Sürhâb dağına bakan kısmındaki kapıya Sürhâb kapısı adı verilmiştir.⁵⁵ Bu kapı kuzeye doğru yani Errân ve Kuzey Azerbaycan coğrafyasına doğru açılmaktaydı.



Kal'a Kapısı (Sürhab kapısı)⁵⁶

⁵¹ Meşkûr, *Târîh-i Tebrîz Tâ Pâyân Karn-i Nohom-i Hicrî*, s. 658.

⁵² Haşerî Tebrîzî, *Ravzat'ul-Athâr*, s. 33.

⁵³ Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 29.

⁵⁴ Haşerî Tebrîzî, *Ravzat'ul-Athâr*, s. 18.

⁵⁵ Hemedânî, *Vakıfnâme-i Reb'i Reşîdî*, s. 188; Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 29.

⁵⁶ <http://arktourism.ir/1397/09/%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%B2%D9%87%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DB%8C-%D8%B4%D9%87%D8%B1-%D8%AA%D8%A8%D8%B1%DB%8C%D8%B2.html>

Şehir surları üzerinde bulunan şehir kapılarının dışında Tebriz'in ulaşım güzergahları üzerindeki geçiş noktalarına da açıldıkları coğrafyalar ve şehirler göz önünde bulundurularak kapı isimleri verilmiştir. Muhtemelen bu kapılar, şehrin ana ticaret yolları üzerindeki kontrol noktalarıdır.



Ressam Jan Baptist Ejen Fladin'in İran'a Seyahat eserinden Tebriz şehir kapısı.⁵⁷

Sonuç

Tarih boyunca Ön Asya'nın zengin şehirleri siyasî, askerî ve ticarî faaliyetlerinin dışında bânîleri farklı dönemlerde yaşamış olan mimari varlıkları ile kendi özelliklerini yansıtmışlardır. Bu mimari eserler seyyahların, tarihçilerin ve coğrafyacıların şehir betimlemelerinde her dönem ön plana çıkmıştır. Şehirlerin kimliğini yansıtan, aslında bir nevi şehirlerin dış cephesini oluşturan ve ilk göze çarpan eserler tarih boyunca şehir kapıları olmuştur. Bu bağlamda Anadolu, Kafkasya ve İran'ı birbirine bağlayan, Azerbaycan coğrafyasının kadim şehri olan Tebriz, on adet sur kapısı, tespit ettiğimiz beş kontrol kapısı ile İslâm Medeniyeti'nin şehir kapısı anlayışının müstesna bir örneğini teşkil etmektedir.

Tebriz'in Destîşâh (Bâğmeşe), Kal'a (Sürhâb), Vercû (Vîcûye), Serd (Kecîl), Nârmîyân (Mehâdmehen/Miyar Miyar), Novber (Nubar), Sencârân (İstanbul), Rey ve Tâk (Şuturbân), Mukle (Mâhânkalık/ Hiyâbân) adını taşıyan on sur kapısı; bu kapıların dışında ve Tebriz merkezinden uzakta şehrin kontrol noktaları niteliğinde olduğunu düşündüğümüz ve tespit edebildiğimiz Erzurum, Errân, Horâsân, Acem ve Bağdad isimlerini taşıyan beş kontrol kapısı mevcuttur. Tebriz'in kapıları şehrin ticarî yol güzergâhları göz önüne alınarak inşa edilmiştir. Şehrin geçirmiş olduğu depremlerden sonra bu kapıların yeniden ayağa kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Tebriz şehrinin kapıları farklı isimlerle de

⁵⁷ Polad, *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, s. 50.

anılmakta olup bu durum zaman içinde farklılık göstermiştir. Şehrin kapılarının hem Türkçe hem de Farsça isimler taşıması şehirde ve etrafında hâkim olan kültür hakkında bize bilgiler vermektedir. Bu hali ile Tebriz'in kapıları sadece şehrin tarihini değil aynı zamanda kültürünü de yansıtmaktadırlar.

Çalışmamızda özellikle on üçüncü ve on dördüncü yüzyıla ait kaynak eserlerde şehir kapıları hakkında detaylı bilgilerin verilmesi, muhtemelen bu dönemde Tebriz'in başkent olmasından ve Basra-Bağdad-Erzurum-Trabzon ticaret rotasında önemli bir merkez olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Tebriz'in sosyal hayatında oldukça önemli yeri olan vakıf arazilerinin ve eserlerinin vakıfnâmelerde şehir kapıları ve duvarları işaret edilerek belirlenmesi şehir kapılarına ne kadar büyük bir önem atfedilginin de en güzel örneğidir.

Kaynakça

- Abdullah b. Fazlullah Vassâfu'l-Hadra (1388hş.), *Târîh-i Vassâf*, tsh. İrec Efşâr, Tahrân.
- Ahmed b. Yahya Belâzurî (1337 hş.), *Futûhu'l-Buldân*, tsh. Muhammed Tevekkül, Tahrân: Neşr-i Nokre.
- Avcı, Casim (2013), "Yâkût-el Hamevî", *DİA*, Cilt 43, içinde (288-291), İstanbul: TDV Yayınları.
- Azamat, Nihat (2006), "Nâsır-i Hüsrev", *DİA*, Cilt 37, içinde (395-397), İstanbul: TDV Yayınları.
- Bilgili, Ali Sinan (2011), "Tebriz", *DİA*, Cilt 40, içinde (219-222), İstanbul: TDV Yayınları.
- Ca'ferpûr Nâsır, Sânâz (1397hş.), "Berreîs-yi Mahdûde-i Bârûyî Kadîm-i Şehr-i Tebrîz Bâ İstifâde ez Menâbi'-i Târîhî", *Mâhnâme-i Bâğ-i Nazar*, 15,s. 37-4
- Dâvûd b. Muhammed Benâketî (1348 hş.), *Târîh-i Benâketî*, tsh. Cafer Şe'âr, Tahrân: Encumen-i Âsâr-i Millî.
- Dayı, Özkan (2021), "İlhanlılar Dönemi'nde Önemli Bir Tıp Merkezi: Dâru's-Şifâ-yi Reb'î Reşîdî", *Tarihin Peşinde*, 25, 367-384.
- Dayı, Özkan (2022), "Nizâmî-i Gencevî'nin Eserlerini Atfettiği Devlet Adamları", *Uluslararası Genceli Nizâmî Sempozyumu Kitabı*, ed. Asuman Gökhan, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, s. 238-249.
- Ebû Mu'in Hamîdeddîn Nâsır-i Hüsrev Kubâdîyanî Mervzî (1363 hş.), *Sefernâme*, thk. Muhammed Debîrseyâkî, Tahrân: Zevâr.
- Efşâr, İrec (1354 hş.), "Vakfiye-i Ebvâbu'l-Birr-i Hâce Şeyh Gıyâseddîn Muhammed Kececi", *Sâlnâme-i Ferheng-i Îrânzemîn*, 21, s. 169-208.

Hamdullah Müstevfî-yi Kazvînî (1381hş.), *Nuzhetu'l-Kulûb*, tsh. Muhammed Debîrseyâkî, Kazvîn: Hadîs-i İmrûz.

Haşerî Tebrîzî, Muhammed Emîn (1371hş.), *Ravzat'ul-Athâr*, tsh. Azîz Devletâbâdî, Tebrîz: Sutûde.

Kerbelâî-yi Tebrîzî, Hâfız Hüseyin (1383 hş.), *Ravzatu'l-Cennân ve Cenâtu'l- Cenân*, I, tsh. Ca'fer Sultânû'l-Karâî, Tebrîz: Sutûde.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri (2010), “Şehir”, *DİA*, Cilt 38, içinde (441-446), İstanbul: TDV Yayınları.

Meşkûr, Muhammed Cevâd (1352hş.), *Târîh-i Tebrîz Ta Pâyân Karn-i Nohom-i Hicrî*, Tahrân: Encumen-i Âsâr-i Millî.

Murâdî, Muhammed- Ca'ferpûr Nâsır, Sânâz- Ca'ferpûr Nâsır, Asgar Sânâz (1392hş.), “Berresîyi Revend-i Tovse'e-i Şehr-i Tey-i Şehrsâzî-yi İlhanî Bâ Tahlîlî ber Tovse'e-i Şehr-i Tebrîz”, *Neşriye-i Encumen-i Mi'mârî ve Şehrsâzî-yi Îrân*, 6, s. 89-102.

Nâsireddîn Münşî Kirmânî (ty.), *Nesâ'imü'l-Ashâr min Letâ'im'ül-Ahbâr der Târîh-i Vuzerâ*, İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân, tsh. Mîr Celâleddîn Hüseyinî Urmevî, Tahrân.

Özaydın, Abdülkerim (1997) “Hamdullah el-Müstevfî”, *DİA*, Cilt 18, içinde (454-456), İstanbul: TDV Yayınları.

Özgüdenli Osman Gazi (2002), “XIV. Yüzyılda Tebrîz'de Bir Hayır ve Kültür Kurumu: Şenb-i Gâzân (Gâzâniyye)”, *Tarih Dergisi*, s. 253-289.

Polad, Ali (2015), *Medeniyetler Beşiği: Tebriz*, İstanbul.

Reşîduddîn Fazlullah Hemedânî (1356 hş.), *Vakıfnâme-i Reb'i Reşîdî*, tsh. Muctebî Mînûvî-Îrec Efşâr, Tahrân: Encumen-i Âsâr-i Millî.

Reşîduddîn Fazlullah Hemedânî (1368 hş.), *Târîh-i Mübârek-i Gâzânî*, tsh. Karl Yan, İsfahân: Neşr-i Perseş.

Tomar, Cengiz (2008), “Revvâdiler”, *DİA*, Cilt 38, içinde (35), İstanbul: TDV Yayınları.

Yâkût Hamevî (1380hş.), *Mu'cemu'l-Buldân*, tsh. Alinakî Münzevî, Tahrân: Sâzmân-i Mîrâs-i Ferhengî Kişver.

URL: <https://www.kojaro.com/iran/122784-tabriz-gateways/>

URL:<http://arktourism.ir/1397/09/%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%B2%D9%87%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB%8C%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DB%8C-%D8%B4%D9%87%D8%B1-%D8%AA%D8%A8%D8%B1%DB%8C%D8%B2.html>

TÜRKİYE SELÇUKLU DEVLETİ'NDE SARAY KAPISINDA YÜKSELMEK: ÇAŞNIGÎR VE EMÎR-İ MECLİS ÖRNEĞİ

Yasemin AKTAŞ*

Giriş

Türk-İslâm devletlerinde ve özelinde Türkiye Selçuklularında sultanlar, komşu devletlerin liderlerine ve hizmetlerinde bulunan devlet adamlarına hediyeler verirlerdi. Saray mensupları, hizmetlerine ya da sultana olan sadakatlerine binaen hilat ve para verilmek suretiyle ödüllendirilirdi. Hediye verilerek taltif edilmenin yanı sıra görevlerinde yükseltilenler de bulunmaktaydı.¹ Hatta devlet başkanı olanlar dahi vardı. Türklerin askerî ve idarî manada terfi etmelerine Abbâsîlerde Halife Me'mûn (813-833) ve Mu'tasım-billâh (833-842) dönemleri örnek verilebilir. Zira bu halifeler döneminde ordu içerisinde askerî kimliğiyle istihdam edilen Türkler, zamanla komutanlıklar ve valilikler elde ettiler. Ayrıca ilk Türk-İslâm devletlerinin kurulmasına da zemin hazırladılar.² Abbâsî Halifeliği'ne askerî kimliği ile hizmette bulunan Bayık Bey, hizmetlerinin karşılığında Mısır valisi tayin edildi, Ahmed b. Tolun ise Bayık Bey'in vekili sıfatıyla gittiği Mısır'da Tolunoğulları Devleti'ni (868-905) kurdu. Görevde yükselmenin bir diğer örneği İhşîdîler (935-969) bünyesinde görülmektedir. Muhammed b. Tuğç/Togaç'ın (935-946) saraya köle olarak getirdiği Ebû'l-Misk Kâfûr (966-968) kısa sürede ordu komutanlığı, saltanat naibliği (atabeylik), vezirlik ve son olarak İhşîdî Devleti'nde liderlik elde etti. Kâfûr, kölelikten gelmekle birlikte kabiliyeti itibarıyla “*Mahir bir siyasetçi, anlayışlı, zeki, akıllı ve dâhi bir idareci*” olarak tanımlanmaktadır.³

İlk Türk-İslâm devletlerinden Sâmânîler'de de (819-1005) kölelikten devlet liderliğine uzanan yükselişler görüldü. Ahmed b. İsmail döneminde (892-907) saraya köle olarak alınan Alptegin (Ö. 963), bir süre sonra sadakatine binaen hâcibü'l-hüccâblık⁴ makamına getirildi. Zamanla siyasî ve askerî manada nüfuz sahibi olan Alptegin, Sâmânî emirleriyle yaşadığı anlaşmazlık sebebiyle onlardan ayrıldı ve Gazne'yi ele geçirerek bağımsızlığını ilan etti. Yine Alptegin tarafından köle olarak alınıp yetiştirilen

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, yaseminaktas@bayburt.edu.tr

¹ İmaded-din al-Kâtib Al-İsfahânî el-Bundâri, *Zubdat al-Nusra va Nuhbat Al'Usra-Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Çev. Kıvameddin Burslan, TTK Yayınları, Ankara 1999, s. 3, 15-16, 21, 24, 41, 55, 60, 78-79, 199, 261; Kerimüddin Mahmûd Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2000, s. 46; İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'îye fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Selçuk Name)*, C. I, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 39, 50, 56-60, 68-69, 167, 222, 237, 442; İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'îye fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Selçuk Name)*, C. II, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 80-81, 142; Mehmet Ersan, “Türkiye Selçukluları'nda Hediye ve Hediyeleşme-I”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 14, S. 1, 1999; Mehmet Ersan, “Türkiye Selçukluları'nda Hediye ve Hediyeleşme II”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 15, S. 1, 2000.

² Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2019, s. 43-52; Mehmet Ali Kapan, “Abbâsî Halifelerinin Seçimi ve Türk Komutanların Rolü (750-892)”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2020.

³ Yazıcı, *Türk-İslâm Devletleri*, s. 76-78, 104-105.

⁴ Saray teşkilatında gulam sisteminde yetişmiş, sultan ve vezirden sonra gelen askerî sınıf mensubuydu. Emri altında hâcibler görev yapmaktaydı. Muharrem Kesik, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2021, s. 96.

Sebük Tegin (977-997), önemli liderler arasında yer aldı. Sebük Tegin, Alptegin'in en yakın adamları arasında olmayı başardı ve kızıyla evlendi. O, hızlı yükselişiyle önce komutanlık vazifesini, daha sonra da Gazne idaresini elde ederek Gazne Devleti'nin (963-1186) kurucusu ve ilk sultanı oldu.⁵

Büyük Selçuklu Devleti'nde de (1040-1157) benzer örnekler vardı. Selçuklu sarayına gulam olarak alınan Anuş Tegin, bilgisi ve kabiliyetiyle Sultan Melikşah zamanında (1072-1092) taştârılık görevine getirildi. Melikşah, hizmetlerinin karşılığında Anuş Tegin'in mevkiini yükselterek Hârezm bölgesinin valiliğine tayin etti. Böylece saray kapısında hizmet eden bir görevli terfi ederek Hârezmşah Devleti'nin (1097-1231) temellerinin atılmasına vesile oldu.⁶ Büyük Selçuklu Devleti'ne ikinci imparatorluk dönemini yaşatan Sultan Sencer de (1118-1157) annesinin kölesi Cevherü't-taci'nin görevinin yükseltilmesini emrettiği gibi saraya aldığı kölelerine çeşitli makamlar verdi.⁷ Irak'tan itibaren yapılan idarî düzenleme içerisinde maskaralıktan emîr-i hâcib mevkiine çıkardığı Ali Çetîrî'yi Herat valisi,⁸ Nizamiye Medresesi müderrislerinden Ebu'l Mehasin Abdur-rezzak'ı ise vezir tayin etti.⁹

Türkiye Selçuklularında da (1075-1308) görevde yükselme hadisesinin çeşitli örnekleri bulunmaktaydı. I. Alâeddin Keykûbâd (1220-1237), firaşhane-i hâs¹⁰ sorumlusu olan Mecdeddîn Tercüman'ı inşa-yı divan-ı saltanat¹¹ makamına terfi ettirdi. Aynı şekilde I. Alâeddin Keykûbâd'ın emîr-i şikârı¹² ve mimarı olan Sadeddin Köpek, II. Gıyâseddin Keyhüsrev (1237-1246) tarafından vezirlik mevkiine getirildi ve kendisinden daha tecrübeli devlet adamlarını bertaraf etmeyi başardı. Daha sonra II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in oğullarının tesis ettiği müşterek saltanat sürecinde (1249-1254) Kadı Necmeddîn Nahcivanî, sahip olduğu üstün vasıflarıyla âlim kimliğinin yanında vezirlik makamına tayin edildi.¹³ I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in (1192-1196/1205-1211) has kölelerinden olup tahta çıkış sürecinde

⁵ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, Haz. Mehmet Altay Köymen, TTK Yayınları, Ankara 1999, s. 74-75; Minhâc-i Sirâc el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî Gazneliler, Selçuklular, Atabeylikler ve Harezmşâhlar*, Trc. Erkan Göksu, TTK Yayınları, Ankara 2015, s. 23-29; El-Utbî, *The Kitâb-ı Yamini Historical Memoirs of The Amîr Sabaktagin and The Sultan Mahmûd of Ghazna*, Rev. James Reynolds, B. A., London 1858, s. 21-26; Muhammed b. Ali b. Muhammed-i Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Târîhi)*, Trc. Fahri Unan, TTK Yayınları, Ankara 2021, s. 11-17; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 2007, s. 1-8; Erkan Göksu, "Alptegin: Köle Pazarından Gazne Tahtına", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 191, 2011.

⁶ Muhammed b. Hâvendşâh bin Mahmûd Mirhând, *Hârezmşâhlar Ravzatu's-Safâ*, Trc. Erkan Göksu, Kronik Kitap, İstanbul 2022, s. 25-26; Aydın Taneri, "Hârizmşâhlar", *İslam Ansiklopedisi*, C. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997; Yazıcı, *Türk-İslâm Devletleri*, s. 352. Anuş Tegin'in buraya tayin edilmesinde Büyük Selçuklu Devleti'nde taştâr dairesinin masraflarının Harezm'den alınan vergilerden karşılanması etkili oldu (Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2013, s. 255).

⁷ El-Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, s. 244-246.

⁸ Er-Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, C. I, Çev. Ahmed Ateş, TTK Yayınları, Ankara 1999, s. 172; El-Yezdî, *Selçukluların Hikâyesi el-Urâza fî'l-Hikâyeti's Selcûkiyye*, Çev. Mehmet Çalışkan, Selenge Yayınları, İstanbul 2020, s. 107; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şebânkârî, *Mecmâu'l Ensâb*, Tashih Mir Hâşim Muhaddis, Tahran 1363, s. 111; el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, s. 120.

⁹ Sevgi Kübra Akdemirel, *Selçuklu Vezirleri (Dustûr'l-Vüzarâ'ya Göre)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017, s. 77.

¹⁰ Firaş, yatak-döşek anlamlarına gelip sultana ait döşek, halı ve çadırların bulunduğu depoydu (İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'îye*, I, s. 440).

¹¹ Saltanat divanı kâtipliği göreviydi (İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'îye*, I, s. 440).

¹² Mehmet Ali Hacıgökmen, "Selçuklularda Av Merasimleri ve Emir-i Şikâr", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 43, 2008.

¹³ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'îye*, I, s. 362-363, 440; *el-Evamirü'l-Ala'îye*, II, s. 24, 126.

yanında yer alan ve Antalya'nın fethinden sonra Antalya sübaşısı tayin edilen Mübarizeddin Ertokuş, birçok siyasî ve askerî hadisede yer aldı. Akabinde I. Alâeddin Keykûbâd, Erzincan'ın fethinden sonra Sübaşı Ertokuş'u görev itibarıyla terfi ettirdi ve oğlu Gıyâseddin Keyhüsrev'e atabey tayin ederek Erzincan'a gönderdi. Ertokuş, II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in saltanatında da etkinliğini korudu.¹⁴ Son döneme dair verilebilecek örnekler arasında ise Muînüddin Süleyman yer almaktaydı. Köseadağ Savaşı sonrasında hızla yükselerek sübaşı, emîr-i hâcib ve pervâne vazifelerinde bulundu. Müşterek saltanat sürecinde pervane unvanını da kullanmakla birlikte IV. Kılıçarslan'ın vezirliğini üstlendi. Muînüddin Süleyman, 1277'de öldüğü zamana kadar Moğollara sadakatle hizmet ederek siyasî ve askerî hadiselerle yön verdi.¹⁵

Gulam sisteminde sadakat ve liyakatle yetiştirilip saray mensubu olarak devlete hizmette bulunanlar arasında çaşnigîr ve emîr-i meclis gibi görevliler de yer almaktaydı. Bu emirler, unvanlarının gereği olarak saray teşkilatlanmasında sultanın ziyafetlerinden ve eğlence meclislerinden sorumluydu. Saray kapısında sultanın hizmetinden sorumlu olan bu emirlerden zamanla görevlerinde yükselenler oldu. Bu çalışmada söz konusu iki görevlinin yükselişleri ele alınmaktadır. Görevlerini nasıl yaptıkları, yükselmelerine nelerin vesile olduğu ve hangi görevlere getirildikleri incelenmektedir.

1.Siyasetnâmelerde Saray Görevlileri ve Görevde Yükselme Usûlleri

Türk-İslâm devletlerinde sultanların özel ve resmî hayatlarını idame ettirdikleri saraylarda birçok görevli bulunmaktaydı. Saray hizmetinde bulunan bu kişilerle ilişkiler belirli kurallar çerçevesinde sürdürülürdü. Türk-İslâm devletlerinde kaleme alınan *Siyâset-nâme* ve *Nasihât-nâme* türü eserlerde devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlar ile saray kapısında hizmette bulunanlara nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiği konusuna değinilmektedir.

İdarecilik ve siyaset konusunda devlet yöneticilerine nasihatlerde bulunulan bu eserlerin Selçuklu öncesi Gazneliler ve Karahanlılar'da da örnekleri vardı. Gazne Devleti kurucusu Sebüktegin, *Pendnâme* adlı eserinde oğluna devlet yönetimine dair nasihatlerde bulunmaktaydı.¹⁶ Diğer yandan Karahanlı dönemi müellifi Yusûf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* adlı eserinde devlet yönetiminde ideal sultan tanımlamasının yanı sıra saray kapısındaki görevlilerle nasıl bir ilişki içerisinde olunması gerektiği konusuna da yer vermekte, hizmet etmenin usulleri ve hizmet edenlerle nasıl geçinileceğine dair nasihatte bulunmaktaydı. Eserden hareketle ilk olarak hizmet edecek kişiler küçük yaşta alınır, onlara töre ve usul öğretilirdi. Ardından sadakati, dürüstlüğü ve hizmeti karşılığında taltif edilerek yükseltilir ya saray kapısında ya da idarî ve askerî kadrolarda görev verilirdi. Bu durum, "... küçük yaşta hizmete başlamalıdır. Töre ve usûlü öğrenmeli, hareketini düzeltmeli, giriş ve çıkış tarzlarını bilmeli, tavır ve

¹⁴ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'îye*, I, s. 119, 368; Münecimbaşî Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu'd-düvel Selçuklular Tarihi II Anadolu Selçukluları ve Beylikler*, Yay. Ali Öngül, Akademi Kitabevi, İzmir 2001, s. 38.

¹⁵ Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 31, 33, 89-91.

¹⁶ Şebânkârî, *Mecmâu'l Ensâb*, s. 36-41; Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Târîhi)*, s. 18-22; Erdoğan Merçil, "Pendnâme", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. VI, Cüz. 1-2, 1975.

*hareketi edep dairesinde olmalıdır... Hizmetkâr akıllı ve dürüst tabiatlı olursa, o dilekleri hükümdara arz vazifesine yarar ve çabuk yükselip ikbale erer.”*¹⁷ sözleriyle nakledilmektedir. Diğer yandan bunu destekleyici mahiyette “Beyler kulu hizmetlerinden dolayı yükseltirler; hizmetleri makbule geçtikçe küçükler yükselir. Hizmet et, kul hizmeti sayesinde bey olur Hangi kul olursa olsun önce ona hizmet gördürmeli; ondan sonra usulü dairesinde ihsanda bulunulmalıdır. Kulu önce hizmette pişirmeli sonra taltif edip terfi ettirmeli” ifadeleri kullanılmaktadır.¹⁸ Layık olan saray mensubu, terfi ettirilirdi lakin bu durum onun konumunda değişiklik yapmazdı: “Kul önce, tavrı ve hareketi bakımından, iyice tecrübe etmeli; sonra anlayışı nispetinde ona pâyeye vermelidir. Kul sadık olmalı ve her vakit beyini korumalıdır; ancak böyle kullara beylerin ihsanda bulunması doğrudur. Kul ne kadar yükselirse yükselsin kulun adı kuldur; O, yükselten beyine karşı her vakit hizmetkâr olarak kalmalıdır” sözleriyle bu duruma açıklık getirilmektedir.¹⁹

Esere göre sadakat, liyakat ve dürüstlikle hizmet etmesi beklenen saray görevlileri ile iyi münasebetler kurulurken, samimi olanların söyledikleri dikkate alınmalıydı. Şayet sultan, hizmetinde bulunanları takdir eder, söylediklerini dinler ve iyilikle muamele ederse onlar da gördükleri muamele ölçüsünde samimi hizmet etmeye devam ederlerdi.²⁰ Bunun yanı sıra birden fazla hizmetkârın olduğu saray kapısında saray büyükleri ve küçükleri olarak zikredilen görevlilerin ihtirasları anlaşmazlıklara sebebiyet verebilirdi. Saray mensubu dahi olsa suç işlemeleri hâlinde yaptıkları göz ardı edilmemeli ve gereken ceza verilmeliydi. Saray kapısında hizmette bulunan görevliler, kontrol altında tutulmalı, nüfuz edinip sultanın üzerinde tahakküm kurmalarına izin verilmemeliydi.²¹

Kutadgu Bilig’i destekler mahiyette bilgi veren eserler, Selçuklular döneminde de vardı. Sultanlara ya da devlet adamlarına takdim edilen bu eserlere Büyük Selçuklu Devleti’nde Nizâmü’l-mülk’ün *Siyâset-nâme*’si,²² Gazzâlî’nin *Nasîhatü’l-Mülûk*’u²³ ile Türkiye Selçuklularında Necmüddîn-i Dâye’nin *Mirsâdu’l-İbâd*’ı,²⁴ ez-Zencânî’nin *el Letâifü’l Alâiye fi’l Fedâili’s-Seniyye*’si²⁵ ve al-Malatyavî’nin *Ravzâtü’l-Ukûl*’u²⁶ örnek verilebilir. *Kutadgu Bilig*’den oldukça geç dönemde kaleme alınmış olan Türkiye Selçukluları dönemi siyasetnâmelerinden *Mirsâdu’l-İbâd*’da nakledilen bilgiye

¹⁷ Devlet bünyesinde sübaşı, hâcib, kâtip, okçu, nişancı, sâki, hazinedar ve vezirlik gibi görevler verilirdi. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, C. II, Çev. Reşid Rahmeti Arat, TTK Yayınları, Ankara 1985, s. 293, 295. Detaylı bilgi için bkz. (aynı eser, 328-330).

¹⁸ Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, II, s. 55-56.

¹⁹ Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, II, s. 296.

²⁰ Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, II, s. 143, 217-222.

²¹ Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, II, s. 302-303, 307-311.

²² Nizâmü’l-Mülk, *Siyâset-nâme*.

²³ H. Bekir Karlığa, “Gazali-Eserleri”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996; Casim Avcı, “Nasîhatü’l-Mülûk”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

²⁴ Mehmet Okuyan, “Necmeddîn-i Dâye”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

²⁵ Ahmed b. Sa’d b. Mehdî b. Abdî’s-Samed el-Osmânî ez-Zencânî, *Sultana Öğütler Alâeddin Keykûbat’a Sunulan Siyasetnâme el Letâifü’l Alâiye fi’l Fedâili’s-Seniyye*, Haz. H. Hüseyin Adalıoğlu, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005.

²⁶ İbrahim Düzen, *Muhammed b. Gazi al-Malatyavî ve Eseri Ravzat al-‘Ukul*, Beyan Yayınları, İstanbul 2016; Tahsin Yazıcı, “Muhammed b. Gâzi”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020.

göre sultanın dikkat etmesi gereken üç hâl vardı. Bunlar; *nefsi ile olan hali (nefsini kontrol edebilmesi)*, *reaya ile olan hali ve Allah ile olan halidir*. İkinci olarak zikredilen hâlde sultanın vazifesi; hâkimiyeti altındaki tüm insanlara adaletle yaklaşmak, onlara ihsanda bulunmak ve zayıfın yanında yer almaktır.²⁷

Sultan her ne kadar halkın ve devletin menfaati doğrultusunda bir yönetim sergilese de saraylarda muhtelif gerekçelerle anlaşmazlıklar yaşanabiliyordu. Saray görevlilerinden terfi ederek servet ve nüfuz sahibi olanlar, ayrıca ihtiraslarıyla sultanın aleyhinde hareket edebilirlerdi. Bu tarz kişiler, hizmetleriyle sultanın ve devletin menfaatine çalıştıkları izlenimi yaratmakla birlikte sultana itibar kaybettirir ve devlet içerisinde kaos yaratarak zafiyete sebep olurlardı. Bu sebeple art niyetli kişiler, sultanın hizmetinde tutulmamalıydı. Saray kapısındaki işler, görevini layıkıyla yapacak kişilere verilmeliydi. Onlara karşı hem iyilikle yaklaşılmalı hem de kontrollü tutum sergilenmeliydi.²⁸ Selçuklu Türkiye'si'nde zikredilen hadiselerle örnek teşkil eden bazı saray görevlileri vardı. Saltanat merkezinde gelişmiş idarî yapılanma içerisinde beylerbeyi (emîrî'l-ümerâ/melikü'l-ümerâ),²⁹ emîr-i âriz, emîr-i çaşnigîr, emîr-i âhûr gibi görevliler bulunmaktaydı. Bunlar zamanla mevkilerine bağlı olarak nüfuz edinip sultanı kontrol altına alabildikleri gibi sultanla nüfuz mücadelesine girerek devlet içinde zafiyet de yaratabilirlerdi. I. Alâeddin Keykûbâd, II. Gıyâseddin Keyhüsrev ve ardıllarının saltanat süreçleri, emirlerin otorite kurduğu ve devletin gerileme yaşadığı dönemlere örnek teşkil etmekteydi.³⁰

Toplumsal refah ve emniyetini sağlamaya çalışan Selçuklu sultanları, saray kapısında hizmette bulunan görevliyi hizmeti mukabilinde takdir etmeli, edindiği nüfuzla herhangi bir kusur işlerse de hatası ölçüsünde cezalandırmalıydı. Sultanın saray görevlilerine olan yaklaşımı, hizmette sadakatle hareket edilmesini sağladığı gibi saltanata yönelik yaşanabilecek olumsuzlukları da engellemiş olacaktı.³¹ Cezalandırma konusunda dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar vardı. Samimiyetine inanılan bir kimse suç işlemişse sultanın inisiyatifiyle affedilmeliydi. Şayet ihtiras sahibi bir kişiye suçunun küçüklüğü ve büyüklüğüne göre cezalandırılmalıydı. Bağışlanabilir suç işleyenlere karşı nasihat, tehdit ve korkutma yöntemi uygulanmalı, büyük suç işleyenlerin şerî hükümlere uygun olarak daha ağır yaptırımlarla hayatları sonlandırılmalıydı.³² Saray kapısında iyi hizmet için sultan, yanında bulunanlara “*ifrat ve tefrite düşmeden, orta yolu bularak*” yaklaşım sergilemeliydi. Zira gereksiz yere oluşabilecek korku, hizmetkârların yanlışa yönelmesine sebep olabilirdi. Bu nedenle Necmuddîn-i Dâye

²⁷ Necmuddîn-i Dâye, *Sûfilerin Seyri Mirsâdu'l-İbâd*, İlkhârî Yayınları, İstanbul 2013, s. 352, 354.

²⁸ Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, II, s. 295, 396; Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 352-370; İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 699-700.

²⁹ Beylerbeyi hakkında bkz. Erkan Göksu, *Türkiye Selçuklularında Ordu*, TTK Yayınları, Ankara 2010, s. 253-256; Rifat İlhan Çelik, “Türkiye Selçuklu Devleti'nde Askerî ve İdarî Bir Makam: Beylerbeyi”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 8, S. 1, 2022.

³⁰ Fuat Köprülü, “Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti”, Aktaran Tülay Metin, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXVI, S. 1, 2011, s. 209; Nejat Kaymaz, *Anadolu Selçuklularının İhithatında İdare Mekanizmasının Rolü*, TTK Yayınları, Ankara 2011, s. 129-131.

³¹ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, s. 22, 91; Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 352-355, 363-365.

³² Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 364; ez-Zencânî, *Sultana Öğütler*, s. 228, 231, 236.

eserinde “Onları öyle çaresizliğe düşürme ki / Her şeyleriyle sana yönelsinler” sözleriyle cezalandırmada tam bir adalet olması gerektiğini ifade etmekteydi.³³

Türkiye Selçuklu Devleti’nde saray mensuplarının cezalandırılması mümkün olduğu gibi ödüllendirme yoluna da gidilirdi. Bu ödüllendirme içerisinde saray mensuplarına sadakati ve liyakati için muhtelif hediyeler verilmekle birlikte söz konusu görevlilerin terfi yoluyla mevkileri de yükseltildi. Sadi S. Kucur’a göre makamın yükseltilmesinde etkili olan diğer bir gerekçe, saray görevlisinin mevcut gelirini yeni ıktalar ve gelirlerle artırarak onları memnun etme arzusuuydu.³⁴ Bu bilgilerden hareketle dönem içerisinde değişim göstermekle beraber gulam sisteminde yetişip devlet kapısında hizmet eden görevliler, adaletli yaklaşım içinde vasıfları ölçüsünde terfi ettirilirdi denilebilir. Bu konuda bir işin ehline bırakılmasını fakat bir kişiye iki vazife verilmemesini tavsiye eden Nizâmü’l-mülk, bir kişinin iki vazifeyi aynı anda yapmasının zorluğuna vurgu yapmaktaydı.³⁵ Zencanî de Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykûbâd’a sunduğu eserinde işin ehline verilmesini nasihat etmekteydi. Bunu da “Sultanın bir insana liyakatinin üzerinde bir görev vermesi güzel olmadığı gibi, yeteneği ile görevi hak eden kişiyi, rütbesinden düşürmesi de doğru değildir. Zira bu durumda, onun yeteneğini köreltmış ve iş yapamaz hale getirmiş olur, azmi kırılır...” sözüyle açıklamaktaydı. Yine müellife göre vazifesinde başarılı olan görevli, başarısı mukabilinde sultan tarafından terfi ettirilerek taltif edilmeliydi.³⁶

Ödüllendirme ya da görevde yükseltme konusunda müellifler hemfikir olmakla birlikte taltif edilerek yükseltmenin belirli kriterleri vardı. Saraya alınan ve küçük yaştan itibaren gulam sisteminde yetiştirilenler, vasıfları ve başarılı hizmetleri ölçüsünde her yıl kendilerine verilen yeni vazifelerle kademeli olarak terfi ettirilirdi. Kişinin emir ya da vali mevkiine yükseltilmesi için belirli bir olgunluğa erişmesi gerekirdi. İlk Müslüman-Türk devletleri içerisinde Sâmânilerden itibaren var olan bu kriterler, son dönemde bozulup tam olarak uygulanmasa da görevde yükseltme uygulaması devam ettirildi.³⁷ Nizâmü’l-mülk, verdiği bilgilerle gulamın yıllar içerisindeki yükselişini teferruatlı olarak anlatmaktadır.³⁸

³³ Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu’l-İbâd*, s. 364.

³⁴ Sadi S. Kucur, “Selçuklularda Saray Emirlerinin Özelliklerine Dair Bazı Tespitler”, *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özyayın’a Armağan*, Ed. Ebru Altan, Muharrem Kesik, Murat Öztürk, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2020, s. 477-479.

³⁵ Nizâmü’l-Mülk, *Siyâset-nâme*, s. 113-114.

³⁶ ez-Zencânî, *Sultana Öğütler*, s. 212-214. Ayrıca bilgi için bkz. Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu’l-İbâd*, s. 352-358.

³⁷ Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, II, s. 55-56, 293.

³⁸ Gulamın makamı, maharet ve liyakati nispetinde artıyordu. Saraya gulam alınan kişi, bir yıl yaya olarak alayda hizmette bulunmaktaydı. Bir yıl sonra visâkbaşı, bir yılının dolduğunu hâcib aracılığıyla sultana bildirir ve sultanın emriyle de ikinci yılda bir Türk atı ve kılıç verilirdi. Üçüncü yılda yay kabı (kırbân) ve okluk (kîs), dördüncü yılda ise daha iyi bir eyer ve kaftan verilirdi. Beşinci yıldan itibaren de sâki ve bir abdâr olurdu. Sonraki yıllarda da rütbesi artırılarak camedâr olur, akabinde de 16 kazıklı çadır verilir ve visâkbaşı unvanlarını alarak terfi ettirilirdi. Bundan sonra da haylbaşı olurlardı. 30, 35 ve 40 yaşına gelmeden kendisine emirlik ve valilik rütbesi verilmezdi (Nizâmü’l-Mülk, *Siyâset-nâme*, s. 73-74).

2.Türkiye Selçuklu Devleti'nde Saray Görevlilerinden Çaşnigîr ve Emîr-i Meclis'in Siyasî ve Askerî Hadiselerdeki Yeri

Hâkimiyet sembolleri arasında yer alan saray, sultanların özel hayatını sürdürdüğü ve resmî işlerini yürüttüğü yerdî.³⁹ Saray, kullanım itibarıyla iki kısma ayrılmaktaydı. Sultanın devlet işlerini yürüttüğü ve emirlerle görüştüğü yer için *selamlık* ya da *dış saray* tabiri kullanılırken, sultanın özel hayatını sürdürdüğü, eğlenceler ve özel toplantılar tertip ettiği kısım *harem* ya da *iç saray* olarak zikredilirdi. Bununla birlikte sultanın ikamet ettiği yerler için saray ile birlikte dergâh ya da bargâh tanımlaması da yapılmaktaydı. Farklı tanımlamaların yapılmasına rağmen Selçuklu sultanları, saray hayatının bir düzen içerisinde olması için sistemli bir teşkilatlanma oluşturmuşlardı.⁴⁰ Bu teşkilatlanma içerisinde Selçuklu devletlerinde saray kapısında hizmette bulunan muhtelif görevliler vardı. Bunlar görevlerinin önemi ölçüsünde saray büyükleri (*ekâbir-i hass*) ve saray küçükleri (*bendegân, çâkirân, kihterân*) olmak üzere iki kısma ayrılırdı.⁴¹ Saray büyükleri arasında zikredilen vezir, hâcib, pervâne, naib-i saltanat, üstâdüddâr gibi görevliler, sultana yakın olmaları sebebiyle birinci derecede önem arz ederdi. Yine saray büyükleri olarak zikredilen görevliler arasında silâhdâr, emîr-i âhûr, emîr-i hâres, çavuş, candar, emîr-i âlem, emîr-i devat, taştdâr, şarâbdâr, câmedar, emîr-i şikâr, nedîm, yasacı ve çaşnigîr de yer almaktaydı.⁴² Bu görevliler arasına Türkiye Selçukluları döneminde emîr-i meclis de dâhil oldu.

Nizâmü'l-mülk'ün verdiği bilgiye göre Selçuklu saraylarında özel (ferdî) kabullerin yapıldığı *bâr-ı hass* ile divan üyeleri dışında âlimlerin ve ileri gelenlerin dâhil olduğu *bâr-ı amm* adıyla meclisler düzenlenmekteydi. Belirli bir kural çerçevesinde yürütülen merasimlerde Selçuklu emirlerinin yanı sıra sultana hürmet gösteren ileri gelenler, imam ve seyyidler ile huzura kabulü sağlayan görevliler de bulunurdu. Özel merasimlerde sultana birinci derece yakın olan hass adamları huzurda kalırken diğer hizmet eden gulamlar çıkmak zorundaydı. Merasimlerde divan üyelerinin yanı sıra kalmasına müsaade edilen belli isimler vardı ki bunlar sultana yakınlığıyla bilinen silâhdâr, abdâr ve çaşnigîrdi.⁴³

Saray yapılanmasında törenlere katılan ve meclislerde sultana hizmet eden çaşnigîr ve emîr-i meclis gibi görevliler gulam sistemi içerisinde özenle seçilirdi. Sultana yakınlıkları sebebiyle iyi bir şekilde yetişmelerine, güvenilir ve sadakatli kişiler olmalarına özellikle dikkat edilirdi. Bununla birlikte söz konusu kişiler, hizmetleri ya da hırslarıyla zamanla saray dışında da görevler üstlenebilirlerdi.

³⁹ Erdoğan Merçil, *Selçuklular'da Saraylar ve Saray Teşkilatı*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2011, s. 13-48.

⁴⁰ M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III, Alp Arslan ve Zamanı*, TTK Yayınları, Ankara 1992, s. 102-105; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015, s. 351-352; Kesik, *Selçuklu Müesseseleri*, s. 95; G. M. Kurpalidis, *Büyük Selçuklu Devletinin İdarî, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Rusçadan Çev. İlyas Kamalov, Redaksiyon Sadi S. Kucur, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007, s. 76.

⁴¹ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 90; Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 51.

⁴² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 78; Kenan Çetin, *Selçuklu Medeniyeti Tarihi*, Yitik Hazine Yayınları, İzmir 2014, s. 57; Kesik, *Selçuklu Müesseseleri*, s. 96-100.

⁴³ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, s. 84-85; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 107-109.

Selçuklularda saray mensupları arasında keskin bir sınıf ayrımı yoktu. Bu sebeple gulam sistemi içerisinde yetiştirilmiş olan bu görevliler, mevcut unvanını korumak suretiyle kendilerine tevdi edilen ilk vazifelerinin yanında vezir, atabey, beylerbeyi gibi sivil ya da askerî makam edinebilir, birçok siyasi ve askerî olaya dâhil olabiliyorlardı.⁴⁴ Sultan nezdinde taltif edilip terfi ettirilen saray mensupları, unvan değişikliği yaşamasa da statü farklılığına ve güce sahip olurlardı. Çaşnigîr ve emîr-i meclis de bu şekilde terfi ederek nüfuz sahibi olan ve devlet siyasetine yön veren güçlü emirler arasında yer almaktaydı.

Çaşnigîr

Selçuklu sultanlarının tahta çıkışlarında ve devlet idaresinde emirler ile saray mensuplarının etkileri büyüktü. Kudretleri oranında sultanların ve devletin akıbetinde belirleyici olabiliyorlardı. Türkiye Selçukluları'nda devlet adamlarının etkisi zaman zaman hissedilmekle birlikte I. Alâeddin Keykûbâd, sadakatinden şüphe ettiği çok sayıda nüfuz ve servet sahibi emiri öldürerek güçlerini kırmaya çalıştı. Ancak Köseadağ Savaşı'ndan itibaren yaşanan zafiyet, saray mensubu emirlerin nüfuz edinmelerini kolaylaştırdı, bu da devleti çöküşe sürükleyen sebeplerden biri oldu.⁴⁵

Türkiye Selçuklularında devlet teşkilatının tüm kademelerinde olduğu gibi mutfak ve sofranın işlerinin düzenlenmesinden sorumlu görevliler de nüfuz kazanabilmekteydi. Bu emirlerin askerî kökenli vazifeler dâhil olmak üzere yükselişine örnekler bulunmaktaydı. Sarayda mutfak işlerinin ve yemek hizmetinin sürdürülebilmesi için muhtelif görevliler bulunmaktaydı. Bunlar; havâyiç sâlâr (hansalar), emîr-i çaşnigîr, şarabdâr-ı hâs ve emîr-i meclis olarak adlandırılmaktadır. Havâyiç sâlâr, saray aşçısıydı ve kendisine yardımcı olan uşaklarla birlikte sultanın yemeklerini pişirmekle görevliydi. Şarâbdâr-ı hâs olarak adlandırılan görevli, sultanın içeceklerinden sorumluydu. Ayrıca görevi itibari ile şarâb-hâne olarak adlandırılan yerin kontrolünü de yürütmekteydi.⁴⁶ Sâki ise şarâbdârın emrinde çalışır ve düzenlenen eğlence meclislerinde sultan ile davetlilere içecek sunardı.⁴⁷

Sofra hizmetinde bulunanlardan çaşnigîr, Farsça kökenli bir kelime olup çeşneci anlamına gelmekteydi.⁴⁸ Kelime anlamıyla yemeklerin tadına bakan görevli olarak tanımlanan çaşnigîr için⁴⁹ kullanılan diğer bir adlandırma ise zevvâktı.⁵⁰ *Rûsûmu'r-Resâ'il* adlı eserde sultanın yakınları arasında

⁴⁴ Düzen, *Ravzat al-'Ukul*, s. 165; Kesik, *Selçuklu Müesseseleri*, s. 95-96, 146-147, 153-157; Göksu, *Türkiye Selçuklularında Ordu*, s. 44; Nazlı Altunsoy, *Türkiye Selçukluları Döneminde Gayrimüslimler*, TTK Yayınları, Ankara 2021, s. 154-155.

⁴⁵ Ali Öngül, *Anadolu Selçukluları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2017, s. 169, 227 vd; Kaymaz, *Anadolu Selçukluları*, s. 129 vd.

⁴⁶ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, s. 85-86; Çetin, *Selçuklu Medeniyeti*, s. 63; Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 111-112. İbn Bîbî, sofranın kuran kişiye mîr-i han adı verildiğini bildirmektedir (*el-Evamirü'l-Alaiyye*, I, s. 323-324). Yusuf Has Hâcib, içkicibaşı, kâtip, elçi, aşçıbaşının sadık, gözü tok ve hayâ sahibi seçkin insanlardan aranması gerektiğini vurgular (*Kutadgu Bilig*, II, s. 215).

⁴⁷ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Alaiyye*, I, s. 76, 256, 181, 198, 285, 347, 456; Çetin, *Selçuklu Medeniyeti*, s. 61; Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 172-174.

⁴⁸ Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 364.

⁴⁹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2002, s. 153; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 95.

⁵⁰ Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 116.

zikredilen çaşnigîr için “*Çaşnigîrlerin emiri yani Emîrü’z-Zevvâkîn*” adının kullanıldığı bildirilmektedir.⁵¹ Ayrıca sultanın yemekleriyle ilgilenen bu görevlilere *Ruzbe el-Zevvâk*, *Uğurlu el-Zevvâk ve Akkuş b. Abdullah* örnekleri verilmektedir. Aynı şekilde I. Alâeddin Keykûbâd döneminde Çaşnigîr Mübarizeddin Çavlı’nın⁵² görevi için zevvâk tanımlaması yapılmaktaydı.⁵³

Çaşnigîrler, sultanın sofrasının hazırlanmasından ve muhtemel bir zehirlenmeyi önlemek için sultana sunulan yemekleri kontrol etmekten sorumluydu. Ayrıca ziyafet sırasında mecliste bulunarak sultanın hizmetini görmekle ve ziyafetin belirli kaidelerle yapılmasını sağlamakla yükümlüydü. Bu vazifeyi ifa eden birden fazla görevli olup amirlerine ise emîr-i çaşnigîr adı verilmekteydi.⁵⁴ Bu görevliler, divanlarda ve ziyafet meclislerinde zikredilen unvanın gerektirdiği vazifeyi yapmak kaydıyla kurulan sofrada yerlerini alırlardı.⁵⁵ Nizâmü’l-mülk tarafından abdâr ve silahdârdan sonra geldiği ifade edilmekle birlikte⁵⁶ üstâdü’ddâr ve hâcibden sonra geldiği de bildirilmektedir.⁵⁷ *Siyasetnâme*’de bu şekilde sıralama yapılmış olsa da sultanların hayatlarının mevzu olması sebebiyle bu vazifenin önemini değiştirmemektedir.

Türkiye Selçuklu Devleti saray teşkilatlanmasında çaşnigîrler, sofranın ve sofranın hizmeti yapmanın yanı sıra meliklerin yetişmesinde, savaş ve seferlerle birlikte devletlerarası ilişkilerde elçilik vazifelerinde bulundular. Bu çerçevede çaşnigîr unvanıyla beraber hizmetleri mukabilinde sultanın tevdi ettiği ordu komutanlığı yani beylerbeyi (melikü’l-ümerâ) ya da atabey unvanıyla devletin siyasî ve askerî hadiselerinde ön sıralarda yer aldılar. Sultanlar tarafından tertip edilen ziyafetlere ve toplantılara dâhil olup karar merci olarak hizmet ettiler.⁵⁸ Bunlara örnek olarak isimlerine ulaşılan çaşnigîrler arasında I. Gıyâseddin Keyhüsrev döneminden itibaren Seyfeddin Ayaba, Mübarîzeddin Çavlı, Şemseddin Altun-aba, Nasireddin Ali, Sıraceddin Sarıca, Seyfeddin Türkeri, Rumeri b. Türkeri, Mübarîzeddin Surî el-Çaşnigîr ve Seyfeddin Sungur bulunmaktaydı.⁵⁹ Diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemekle birlikte İbn Abdüzzâhir tarafından Baybars’a sığınan isimler arasında Seyfeddin Kehlamanî el-Çaşnigîr ismi de verilmektedir.⁶⁰

⁵¹ Hasan b. Abdülmü’min el-Hoyî, *Selçuklu İnşâ Sanatı Gunyetü’l-Kâtib ve Münîyetü’t-Tâlib Rûsûmu’r-Resâ’il ve Nücûmu’l-Fezâ’il*, Haz. Cevdet Yakupoğlu, Namiq Musalı, TTK Yayınları, Ankara 2018, s. 135.

⁵² Ergin Ayan, “Türkiye Selçukluları’nda Köle Emirler (I) “Mübarîzeddin Çavlı””, *Karadeniz*, S. 3, 2009. Emir Çavlı-i Çaşnigîr adıyla da zikredilmektedir. *Şeyh Evhadü’d-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, Trc. Mikail Bayram, Konya 2008, s. 307.

⁵³ Merçil, *Selçuklular’da Saraylar*, s. 116.

⁵⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı*, s. 80-81; Kesik, *Selçuklu Müesseseleri*, s. 36, 98; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 95; Merçil, *Selçuklular’da Saraylar*, s. 107; Aydın Taneri, “Çaşnigîr”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 232.

⁵⁵ İbn Bîbî, *el-Evâmirü’l-Ala’iye*, I, s. 323-324.

⁵⁶ Nizâmü’l-Mülk, *Siyâset-nâme*, s. 84-85.

⁵⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı*, s. 80; Çetin, *Selçuklu Medeniyeti*, s. 62.

⁵⁸ Merçil, *Selçuklular’da Saraylar*, s. 108-109; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı*, s. 81; Köprülü, “Selçukîler Zamanında Anadolu”, s. 201; Kucur, “Selçuklularda Saray Emirleri”, s. 479.

⁵⁹ Merçil, *Selçuklular’da Saraylar*, s. 110.

⁶⁰ İbn Abdüzzâhir, *Kâtibin Gözünden Sultan Baybars*, Çev. Aydın Usta, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2021, s. 332-333.

Çaşnigîrler, ilk olarak meliklerin yetişmesi ve sultan olarak tahta çıkış süreçlerinde görülmektedir. I. Gıyâseddin Keyhüsrev, veliaht olan İzzeddin Keykâvus'un iyi bir devlet adamı olarak yetişmesi için tecrübeli komutanlarını görevlendirdi. Malatya'ya gönderilen Melik Keykâvus'un yetişmesinde Mübârîzeddîn Çavlı, Zeyneddin Beşâre⁶¹ ve Mübârîzeddîn Behramşah gibi emirler etkili oldu.⁶² I. Keykâvus (1211-1220) Kayseri'de tahta oturduğu zaman Malatya melikliği süresince kendisine hizmet eden ve sadakatine inandığı Mübârîzeddîn Behramşah (emîr-i meclis), Mübârîzeddîn Çavlı (çaşnigîr) ve Zeyneddin Beşâre (emîr-i âhûr) gibi devlet adamlarını Kayseri'ye çağırdı. İdarî teşkilatta görev verilen emirlerin desteğiyle Kayseri ve Konya'da tahtını muhafaza edebildi. Bu emirlerin yanı sıra Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba'nın saltanat üzerindeki etkisi, I. Gıyâseddin Keyhüsrev sonrasında da devam etti. Alaşehir Savaşı'nda esir alınan Ayaba, İznik Rum İmparatoru Theodor Laskaris (1204-1222) tarafından serbest bırakıldığında I. İzzeddin Keykâvus'un yanında yer aldı.⁶³

Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba ile diğer emirler, Türkiye Selçuklu Devleti'ne en güçlü dönemini yaşatan I. Alâeddin Keykûbâd (1220-1236) zamanında da bir süre konumlarını korudular. Seyfeddin Ayaba, çaşnigîr olarak bilinmekle birlikte bertaraf edildiği zamana kadar emîrû'l-ümerâ ya da melikû'l-ümerâ (beylerbeyi) unvanlarıyla da anıldı. Çaşnigîr Ayaba, Alâeddin Keykûbâd ile çocukluğunda ilgilenmiş, kardeşiyle taht mücadelesinde ise Minşar Kalesi'ne hapsedilmesinde etkili olmuştu. Diğer yandan I. İzzeddin Keykâvus'un ölüm haberinin Sivas ahalisine duyurulmasında ve I. Alâeddin Keykûbâd'ın tahta çıkışında da Emîr-i Meclis Mübârîzeddîn Behramşah ve Emir Mübârîzeddîn Çavlı ile birlikte hareket etmişti. Çaşnigîr ve Beylerbeyi Seyfeddin Ayaba, Minşar'da ahidnâme aldığı Alâeddin Keykûbâd'ın tahta çıkış sürecini yöneterek itaat bildirenleri huzura çıkardı ve el öptürdü. Sultan Alâeddin Keykûbâd'a bu vesileyle kendisini affettiren Çaşnigîr Ayaba ve Emîr-i Meclis Behramşah, zaman içerisinde servet ve nüfuz sahibi oldular. Lakin bu emirler, bir süre sonra otorite çatışması yaşadıkları sultanı bertaraf etmek istediler. Alâeddin Keykûbâd'ın durumdan haberdar olması, bu emirlerle birlikte çok sayıda emirin de 1223 yılında ortadan kaldırılmasına sebep oldu.⁶⁴ İbn Bîbî'nin verdiği bilgiye göre ölmeden önce sultana söyledikleri, devlet üzerindeki etkisini göstermekteydi. Meliklerin yetiştirilmesi konusunda Ayaba, sultana geçmiş ve konumunu da hatırlatmaktaydı. I.

⁶¹ Nevzat Topal, "Türkiye Selçuklularında Önemli Bir Devlet Adamı: Zeyneddin Beşâre", *Prof. Dr. Salim Koca Armağanı (1952-2020)*, Ed. Mehmet Ali Hacıgökmen, Ayşe Dudu Kuşcu, Sefer Solmaz, Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Konya 2022.

⁶² Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK Yayınları, Ankara 1997, s. 20, 22.

⁶³ *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III*, Çev. Feridun Nafiz Uzluk, Ankara 1952, s. 28; İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'ie*, I, s. 135; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye-Siyasî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gâzi'ye (1071-1318)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010, s. 316-317, 321.

⁶⁴ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'ie*, I, s. 224-227, 283-285, 289, 353; *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, s. 29; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-düvel*, s. 63; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, s. 160-161; Yusuf Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, TTK Yayınları, Ankara 2014, s. 234-235. Kur'an-ı Kerim üzerine yemin edilmesine rağmen Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba, Emîr-i Meclis Mübârîzeddîn Behramşah ve Bahaeddin Kutluğca Alâeddin Keykûbâd tarafından bir ziyafet sonrasında yakalanarak öldürüldü. Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba'nın yerine beylerbeyi unvanıyla I. Keyhüsrev'in kayınpederi Emir Mavrozomes Komnenos getirildi (Salim Koca, "Selçuklu İktidarının Belirlenmesinde Rol Oynayan Güçler ve Alâeddin Keykubad'ın Türkiye Selçuklu Tahtına Çıkışı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 25, 2009).

Gıyâseddin Keyhüsrev'in Bizans İmparatorluğu'na sığındığı dönemde geride kalan meliklerle ilgilendiğini ve gurbet hayatında yanında yer aldığını hatırlatarak “*birlikte gurbette olduğumuz zaman seni ve kardeşini omuzumda ve kucağımda taşıdım, yetiştirdim. Uzun saçlarını taradım. Size bir dilim ekmek bulabilmek için Rum diyarında ticaret yaptım... Emirlerin ve vezirlerin muhalefetine rağmen seni hapisten çıkartıp tahta oturttum. Babanın kulları arasında kıdem bakımından beni geçecek kimse yoktur...*” sözleriyle meliklik döneminde onlara atabeylik yaptığını ve yetişmelerinde etkili olduğunu göstererek sultan üzerindeki ağırlığını ortaya koymaktaydı.⁶⁵

Alâeddin Keykûbâd, Seyfeddin Ayaba'yı ortadan kaldırdıktan sonra yaptığı idarî düzenlemede gulam sisteminde yetişen Bedreddin Gühertaş'ı (Gevhertaş) onun yürüttüğü vazifeye getirdi. İbn Bîbî'nin nakillerinde emîr-i silah unvanıyla zikredilen⁶⁶ ve Alâeddin Keykûbâd'ın tahta çıkmasında etkili olması sebebiyle lalası olduğu belirtilen⁶⁷ Bedreddin Gühertaş, farklı görevler alarak döneminin güçlü emirlerinden biri oldu. İdarî ve askerî vazifelerinin yanı sıra Eflakî'nin kayıtlarına göre bu emirin kudreti imar faaliyetlerinde de görüldü. Zira saray teşkilatı içerisinde ilk anda sıradan bir görevli tasviri hâkim olsa da doğrudan sultana hizmette bulunan saray mensupları, artan nüfuzlarıyla orantılı olarak imar faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Konya *Ertaş Kapısı* ya da *Çeşnigir/Çaşnigîr Kapısı*, saray mensubu emirler tarafından inşa edilmişti. Bu kapı I. Alâeddin Keykûbâd zamanında çeşnigîr unvanlı emir tarafından yaptırılması sebebiyle bu isimle anılıyordu. Buna dair vakfiye kayıtlarında kapıya adını veren kişinin Bedreddin Gühertaş ve vazifesinin de çeşnigîr olduğu zikredilmektedir.⁶⁸

Bedreddin Gühertaş, atabey ve çeşnigîr makamına getirilerek terfi ettirilmişse de Alaeddin Keykûbâd'ın ölümünden sonra Sadeddin Köpek karşısında Celaleddin Karatay gibi geri planda kalan emirlerden oldu. Ancak müşterek saltanat sürecinde tekrar yönetimde etkili olmaya başladı.⁶⁹ I. Keykûbâd'ın atabeyi olan ve II. İzzeddin Keykâvus'a da hizmet eden Emir Ahi Bedreddin Gühertaş, siyasî ve sosyal kaosun yaşandığı dönemde Sultan II. Keykâvus'un Bizans İmparatorluğu'na sığınmasıyla Alıncak Noyan'a gönderilerek öldürüldü.⁷⁰

Çaşnigîr unvanı taşıyıp devlet kademesinde yükselen bir diğer isim Şemseddin Altun-aba idi. II. Kılıçarslan döneminden itibaren kademeli bir şekilde sipehsâlâr ve çeşnigîr olarak hizmet eden Şemseddin Altun-aba, Alâeddin Keykûbâd döneminde çeşnigîr unvanının yanı sıra atabey olarak da ön

⁶⁵ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 287.

⁶⁶ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, II, s. 164.

⁶⁷ Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, Türkçeye Çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1963, s. 235.

⁶⁸ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s. 579. Ayrıca bkz. M. Ali Hacıgökmen, “I. Alâeddin Keykûbâd Dönemi Emirlerinden Atabey Bedreddin Gühertaş (Gevhertaş) (D. ?-Ö. 1261)”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 30, S. 50, 2011, s. 122-124; Fatih Semerci, Mehmet Hayiroğlu, “Konya Suriçinin Yayalaştırılması ve Kent Merkezine Tarihi Bir Görünüm Kazandırması”, *Çatalhöyük Uluslararası Turizm ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 1, 2016, s. 91-92. Bu kapı, III. Gıyâseddin Keyhüsrev'in saltanatı sırasında yaşanan Cimri İsyanı'nda yakıldı (İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 205, 210.

⁶⁹ Hacıgökmen, “Bedreddin Gühertaş”, s. 128.

⁷⁰ Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, s. 235; İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, II, s. 164.

plana çıktı.⁷¹ I. Alâeddin Keykûbâd, Eyyûbiler üzerine düzenlediği sefer öncesinde veliaht tayininde Şemseddin Altun-aba'yı oğlu Gıyâseddin Keyhüsrev'e atabey tayin ederek Erzincan'a gönderdi. II. Gıyâseddin Keyhüsrev tahta çıktığı zaman ise Şemseddin Altun-aba'ya emîrî'l-ümerâ unvanı vererek atabeyliğini onayladı. Çaşnigîr ve Atabey Şemseddin Altun-aba'nın divan toplantılarına dâhil olması ve sultan adına fermanlara nişan koyması, onun kudretinin en önemli göstergesidir. Ancak daha önce olduğu gibi emirler arasındaki nüfuz mücadelesi burada da kendini gösterdi ve Sâdeddin Köpek hakkında ithamlarda bulunması sebebiyle birçok devlet adamı gibi Altun-aba da öldürüldü (1237).⁷² Altun-aba, kendi adını taşıyan medrese ve kervansaray inşa ederek dönemin imar faaliyetlerini de destekledi. Mütevellisi İplikçioglundan dolayı İplikçi Medresesi olarak bilinen medrese ve Altun-aba Kervansarayı için vakıflar kurdu.⁷³

Çaşnigîrlerin etkilerinin hissedildiği bir diğer görev, elçilik ya da arabuluculuktur. I. Gıyâseddin Keyhüsrev zamanında İznik Rum İmparatoru Theodor Laskaris tarafından Alaşehir Savaşı'nda esir alınan Seyfeddin Ayaba, 1211'de İzzeddin Keykâvus'un tahta çıkışıyla taraflar arası sulh için serbest bırakıldı. Şehit Sultan I. Keyhüsrev'i saltanatı süresince destekleyen Ayaba, bu dönemde devletlerarası ilişkilerin seyrinde belirleyici oldu. Zira I. İzzeddin Keykâvus'u Theodor Laskaris ile anlaşmaya ikna ederek yeni bir savaş yapılmasını engelledi ve iki devlet arasında uzun süreli sükûnet dönemini başlattı.⁷⁴ Arabuluculuk kudretinin bir başka örneğine I. İzzeddin Keykâvus'un saltanatının ilk yıllarında kardeşi I. Alâeddin Keykûbâd ile Ankara Kalesi önündeki mücadelesinde karşılaşmaktadır. Kuşatmanın uzaması üzerine Alâeddin Keykûbâd ve ahali, Sultan I. Keykâvus'tan af dilemek için harekete geçti. Doğrudan sultan ile görüşemeyen şehrin ileri gelenleri, kuşatmada yer alan Seyfeddin Ayaba'nın aracılığı ile aman dilediler.⁷⁵ Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba, elçilik vazifesini Sultan I. İzzeddin Keykâvus'un Mengücek Beyi Fahreddin Behramşah'ın kızıyla evlilik sürecinde de sürdürdü. Geline ait mihrin götürülmesi, Kadı Şerefeddin ile gelin alayının Sivas'ta karşılanması ve eğlence meclisinin hazırlanması görevi Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba ile Emîr-i Meclis Mübârîzeddin Behramşah'a verildi. Mengücek Beyi de aynı şekilde sultana takdim edilmek üzere hazırlanan hediyeleri emîr-i meclis aracılığıyla gönderdi.⁷⁶ Sonraki süreçte Alâeddin Keykûbâd'ın Eyyûbî melikesi ile evliliğinde ise Çaşnigîr Şemseddin Altun-aba görevlendirildi. Altun-aba, sultanın elçisi olması hasebiyle Melik Âdil tarafından hürmetle karşılanarak misafir edildi.⁷⁷ Altun-aba'nın elçilik vazifesi, Harezmşah Celaleddin Mengüberti'nin Ahlât kuşatmasında da devam etti. Altun-aba, taraflar arasındaki ilişkinin dostane bir

⁷¹ Bilgi için bkz. Osman Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, TTK Yayınları, Ankara 2014, s. 297-331.

⁷² İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 454-455; *el-Evamirü'l- Ala'îye*, II, s. 24-26; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı*, s. 79.

⁷³ Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, s. 300-317.

⁷⁴ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 151-153; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 321-322; Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, s. 225-228.

⁷⁵ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 157-159.

⁷⁶ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 192-197; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012, s. 79.

⁷⁷ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 310-311; Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, s. 298.

çerçevede sürdürülebilmesi için gayret etti. Bununla birlikte Sultan I. Alâeddin Keykûbâd'ın bu dönemde iki çaşnigîri olduğu anlaşılmaktadır. Zira Altun-aba Haremşah'a anlaşma yapması için gönderilirken Çaşnigîr Mübârîzeddîn Çavlı ise derbentlerde emniyeti sağlamakla vazifelendirildi.⁷⁸

Taltif edilmek suretiyle mevkileri yükseltilen çaşnigîrlerin askerî kimlikleri de bulunmaktaydı. Çaşnigîr unvanı ile zikredilen ilk isim Seyfeddin Ayaba, I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in Alaşehir Savaşı'nda ve I. İzzeddin Keykâvus'un Halep Seferi'nde bulundu. 1211'de Alaşehir Savaşı'nda esir alınıp daha sonra serbest bırakılan Ayaba, emirü'l-ümera unvanı verilen Emîr-i Meclis Mübârîzeddîn Behramşah ile birlikte 1218'de Halep Seferi'nde de görev aldı. Emirü'l-ümera unvanıyla öncü kuvvetlerde görev yapan Behramşah, itibar elde etme hırsıyla Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba'nın yardım teklifini geri çevirdi. Daha sonra yardım talep ettiyse de sultanın yanında bulunan Ayaba tarafından dikkate alınmadı. Seyfeddin Ayaba, Emîr-i Meclis Mübârîzeddîn Behramşah'ın yardım talebi karşısında "... bir öyle bir böyle diyor, savaşın sevabını o kazanacak diyerek..." gerekli yardımı yapmadı. Taraflar arasında yaşanan anlaşmazlık, hırs, nüfuz mücadelesi ve en önemlisi de kıskançlık duyguları savaşın seyrini etkiledi. Başarıyla tamamlanma imkânı olan Halep Seferi, Selçukluların mağlubiyeti ve Behramşah'ın esir düşmesiyle neticelendi.⁷⁹

Servet ve nüfuz sahibi olan Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba'nın I. Alâeddin Keykûbâd tarafından 1223'te bertaraf edilmesinden sonra yerine Emîr-i Âhûr (Kondistabl) Eseddin Ayas ve Çaşnigîr Mübârîzeddîn Çavlı getirildi. Çavlı, I. Keykâvus döneminde olduğu gibi aktif olarak askerî ve siyasî hadiselerde yer almaya devam etti. Çaşnigîr unvanıyla I. Alâeddin Keykûbâd tarafından 1226'da Kâhta Kalesi'nin alınmasıyla görevlendirildi. Burada kuşatmayı yöneten Çavlı, aman dileyenleri dinleyip diğer emirlerle istişarede bulundu ve kaleyi teslim aldı.⁸⁰ Aynı şekilde 1225'te Çukurova bölgesine Ermeniler üzerine düzenlenen seferde birçok kaleyi fetheden, eğlence meclisleri tertip eden, aman dileyenleri affeden ve kendisiyle istişarede bulunulmadan karar verilmeyen Çaşnigîr Mübârîzeddîn Çavlı geniş yetkilere sahipti. Çavlı ve aynı unvana sahip Şemseddin Altun-aba'nın askerî hadiseler içerisindeki yerine verilebilecek örneklerden bir diğeri de Yassıçimen Savaşı'ydı. Harezmşah lideri Celaeddin Mengüberti ve Sultan I. Alâeddin Keykûbâd arasında meydana gelen savaşın hem istişare edilme sürecinde hem de askerî hazırlık evresinde fikri sorulan emirler arasında Mübârîzeddîn Çavlı da vardı. O, Harezmşahlar'ın bertaraf edilmesinden sonra 1231'den itibaren yaşanan Moğol saldırılarında da ön planda yer aldı.⁸¹ Mübârîzeddîn Çavlı ve Şemseddin Altun-aba, I. Keykûbâd'ın ömrünün son günlerine kadar Türkiye Selçuklu Devleti'nin siyasî ve askerî hadiselerindeki yerlerini korudular. Lakin diğer taraftan da iki emir arasında nüfuz mücadelesi devam etti. Bu dönemde askerî hadiselerde adı zikredilen

⁷⁸ Şihabeddin Muhammed bin Ahmed bin Ali bin Muhammed el-Münşî el-Nesevî, *Siretü Celâleddin Mengüberti*, Nşr. Müctebâ Minovi, Tahran 1965, s. 234-235.

⁷⁹ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 207-218; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 336.

⁸⁰ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 292; Münecimbaşı, *Câmiu'd-düvel*, s. 63-64.

⁸¹ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye*, I, s. 319, 345-346, 350-353, 388, 395, 420-421; Münecimbaşı, *Câmiu'd-düvel*, s. 67, 71-72.

diğer bir görevli Bedreddin Gühertaş'tı. Gühertaş, sultanın Moğol saldırılarına karşı savunma hattı oluşturduğu dönemde Afyon Kalesi'nin onarılmasından sorumlu tutuldu ve dizdar olarak görevlendirildi. Ayrıca atabey, çaşnigîr ve dizdar olarak birden fazla unvanı üstlendi.⁸²

Siyasî mücadelelerin fazlaca yaşandığı Türkiye Selçuklu Devleti'nde sultanların canlarının emniyetini sağlamak için kurumsal bir vasıf kazandırılan çaşnigîrlik vazifesine her ne kadar sadakatine inanılan insanlar getirilmişse de kimi zaman bu göreve sultanların sonunu hazırlayan kişiler de atandı.⁸³ I. Alaeddin Keykûbâd'ın zehirlenmesi hadisesi buna verilebilecek en önemli örneklerden biridir. Zira sultan, Eyyûbîlerle mücadeleye hazırlandığı sırada çaşnigîri Nasıreddin Ali tarafından zehirlenerek öldürüldü.⁸⁴

I. Gıyaseddin Keyhüsrev'den itibaren Selçuklu Devleti'ne hizmet eden Mübârîzeddîn Çavlı, sahip olduğu konumunu ve gücünü II. Gıyâseddin Keyhüsrev zamanında da muhafaza etti. Bu dönemde Diyarbakır ve Silvan kuşatmalarında yer aldı,⁸⁵ daha da önemlisi Türkiye Selçukluları için büyük bir mağlubiyet olan Kösedağ Savaşı'na dâhil oldu. Bu savaşta öncü kuvvetlerin mağlubiyeti üzerine savaş alanından kaçtı ve Sultan II. Keyhüsrev'in yanına gitti. Savaş sırasında diğer devlet adamlarının disiplinsizlik ve yetersizliğinden şikâyetle bulundu. Burada sultan ile konuşması devlet üzerindeki etkisini ortaya koymakta, sultanın çaşnigîre hürmetini göstermekteydi. Bu konuşmada sultan, "*İci (ağabey) bu konuda neyi öneriyor ve yapılacak şey nedir?*" diye sordu. Bunun üzerine Çavlı, "*Düşünme sırasında ve tedbir zamanında tecrübelerime dayanarak huzurunda çıkış yollarını arz ederken, benim görüşlerime itibar etmedin. Bu durumda ben kulunun veya başkalarının elinden ne gelir?*" şeklinde cevap verdi. Bu konuşma ayrıca Çaşnigîr Çavlı'nın konumunun diğer devlet adamlarına göre üstünlüğünü de kanıtlamaktaydı. Zira sultan, "*ben gidiyor, ülkenin yönetim dizginini sana bırakıyorum. Bildiğini ve yapabildiğini hiç çekinmeden yap*" diyerek cevap verdi. Ayrıca Çaşnigîr Mübârîzeddîn Çavlı'nın mevkiini yükselterek onu beylerbeyi tayin etti ve Malatya civarının düzenini sağlamakla görevlendirdi.⁸⁶

II. Gıyâseddin Keyhüsrev döneminde çaşnigîr unvanı taşımakla birlikte seferlerde yer alan isimler arasında Seyfeddin Türkeri ile Siraceddin Sarıca da bulunmaktaydı. Seyfeddin Türkeri, sultanın yanında yer alırken Siraceddin Sarıca, Çukurova Ermenilerinin merkezi konumundaki Sis üzerine düzenlenen sefere Emir Seyfeddin Torumtay ile birlikte katıldı (1245-1246). II. Keyhüsrev'in Antalya'da bulunduğu sırada bu devlet adamları seferi tamamladı.⁸⁷ Müşterek saltanat sürecinde Rükneddin Kılıçarslan'ın

⁸² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, s. 93; Hacıgökmen, "Bedreddin Gühertaş", s. 124.

⁸³ Tamara Talbot Rice, *The Seljuks in Asia Minor/Anadolu Selçuklu Tarihi*, Çev. Tuna Kaan Taştan, Nobel Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 91.

⁸⁴ İbn Bîbî, *el-Evamiü'l- Ala'îye*, I, s. 457; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı*, s. 81; Salim Koca, "Türkiye Selçuklu Tarihine Damgasını Vuran Menfur Bir Cinayet: Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın Zehirlenmesi", *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri*, Yay. Haz. Selcen Koca, İsa Sarı, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.

⁸⁵ İbn Bîbî, *el-Evamiü'l- Ala'îye*, II, s. 44-47, 58.

⁸⁶ İbn Bîbî, *el-Evamiü'l- Ala'îye*, II, s. 71-72.

⁸⁷ İbn Bîbî, *el-Evamiü'l- Ala'îye*, II, s. 71, 86; Mehmet Ersan, *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*, TTK Yayınları, Ankara 2007, s. 189.

yanında yer almaya devam eden Çaşnigîr Siraceddin Sarıca ve Çaşnigîr Seyfeddin Türkeri, Moğol Hanlığı'nı ziyareti sırasında sultana eşlik ettiler. Sultan da bu devlet adamlarını ödüllendirerek makamlarını yükseltti. Siraceddin Sarıca beylerbeyi mevkiine getirilirken Seyfeddin Türkeri de Sivas'ın idaresiyle görevlendirildi.⁸⁸

Türkiye Selçukluları'nın son döneminde çocuk yaşta tahta çıkarılan III. Gıyâseddin Keyhüsrev döneminde de çaşnigîr unvanlı görevlilerle karşılaşılırmaktaydı. Hüsameddin Bicar/Baycar ve oğlu Bahadır'ın Pervâne Muinüddin'in telkini ile başlattıkları isyanda çaşnigîr adı zikredilmektedir. İsyan ederek Anadolu'da bulunan Moğolları öldüren Bicar ve oğlu Bahadır, Moğolların intikam almasından korkarak Pervâne Muinüddin'in tavsiyesiyle Memlûk Sultanı Baybars'a sığındı. Hüsameddin Bicar'ın ailesi ve maiyetiyle Mısır'a gitmesinden kısa bir süre sonra Seyfeddin Candar, oğlu Bedreddin Akkuş ve *Baybars Tarihi*'nde Mübârîzeddîn el-Çaşnigîr lakabıyla zikredilen Selçuklu emirleri 200 kişiyle Sultan Baybars'ın yanına gitti.⁸⁹ Onların Memlûk Devleti'ne ilticaları, Hatiroğlu Şerefeddin'in isyan ettiği ve yardım talebinde bulunduğu süreçte gerçekleşti. Anadolu'dan yapılan davet üzerine Sultan Baybars, Bedreddin Bektut'u Anadolu'ya gönderdi. Elbistan civarına ulaşan Bektut, burada Selçukluların Elbistan emiri Seyfeddin Candar ve Mübârîzeddîn Suri al-Çaşnigîr ile karşılaştı. Bu emirler, bölgedeki Moğolları öldürerek Mısır'a gitme konusunda anlaştılar. Anadolu'daki geçici vazifesini tamamlayan Bektut, anlaşmanın gereğini yapıp Moğolları öldürerek bahsi geçen emirlerle Anadolu'dan ayrıldı.⁹⁰ Bu süreçte Memlûklere sığınan saray mensupları olduğu gibi Kayseri'de Sultan III. Gıyâseddin Keyhüsrev ile kalanlar da vardı. Hatiroğlu Şerefeddin, isyanı sırasında Kayseri'de bulunan Sultan III. Gıyâseddin, Atabey Mecdeddîn, Seyfeddin Torumtay, Nureddin Cacaoğlu ve Türkerî oğlu Çaşnigîri de alarak ıktası olan Niğde'ye götürdü. Buradan Baybars'a sadakat göstereceklerine dair mektuplar yazdırdı.⁹¹ Bu bilgilerden hareketle söz konusu olayların içinde çaşnigîrlük görevinde bulunanların da olduğu anlaşılmakla birlikte birden fazla çaşnigîrin aynı anda görev yaptığı da görülmektedir.

Çaşnigîr unvanı taşıyan görevliler arasında Seyfeddin Sungur'un adı da zikredilmekteydi.⁹² Sungur adı, 1277 yılındaki Baybars'ın Anadolu Seferi, Elbistan Savaşı ve sonrasında Pervâne Muinüddin'in yargılanma sürecinde geçmektedir. *Baybars Tarihi*'nde çaşnigîr unvanına yer verilirken Seyfeddin Sungur(ca) adından da bahsedilmektedir. Sultan Baybars, Selçuklu emirlerinin ısrarlı daveti üzerine 1277 yılında Anadolu'ya sefer düzenledi ve Elbistan Ovası'nda Moğolları hezimete uğrattı. Savaş sırasında esir aldığı ve Kayseri'de tahta oturduktan sonra serbest bıraktığı Selçuklu emirleri

⁸⁸ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Ala'îye*, II, s. 120-122.

⁸⁹ *Baybars Tarihi Al-Melik-Al-Zahir (Baybars) Hakkındaki Tarihî İkinci Cildi*, Çev. Şerefeddin Yaltkaya, TTK Yayınları, Ankara 2000, s. 73, 156; İbnü'l Verdî, *Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular*, Trc. ve Not. Mustafa Alican, Kronik Kitap, İstanbul 2017, s. 118.

⁹⁰ *Baybars Tarihi*, s. 74; Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 110; Ahmed bin Ali bin el-Makrîzî, *Kitabu's-Sulûk li Marifeti Düveli'l-Mülûk*, I, Kahire 1956, s. 625-626.

⁹¹ *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, s. 37.

⁹² Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 110.

arasında sübaşı olarak zikredilen Emir Seyfeddin Sungurca da yer almaktaydı.⁹³ Bu hadisenin akabinde Pervâne Muinüddin'in yargılama sürecinde de sadık adamları arasında çaşnigîr adı zikredilmekteydi. Elbistan Savaşı sonrasında Abaka Han'ın emri doğrultusunda Aladağ'da yargılanan Pervâne Muinüddin, 30 adamıyla birlikte öldürüldü. Bunlar arasında Menkûrs Çaşnigîr adlı bir emir de yer alıyordu.⁹⁴ Seyfeddin Sungur'un adının son olarak 1295'de melik Siyavuş'un yakalanma sürecinde isyancıyı ikna eden kişiler arasında yer aldığı bildirilmektedir.⁹⁵ Anonim Selçukname'de nakledilen bilgilerden Sultan II. Mesud'un çaşnigîri Seyfeddin Sungur'un 1295 yılında II. Mesud ve kardeşi Siyavuş arasındaki mücadelede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Sungur'un yaşanan hadisede Demirlihisar Kalesi'ne sığınan melikin yanına giderek "*halkı birbirine katıp, kavga çıkarmak sana yakışır mı?*" dediği ve kaleden inen meliki esir aldığı bilgisi bulunmaktadır. Dönemdeki kudreti, 1335-1336 yılına tarihlendirilen Niğde Sungur Camii'nde adına yer verilmesinden de⁹⁶ anlaşılmaktadır.

Devletin birçok kademesinde ve önemli görevlerde bulunan çaşnigîrlerin kıyafetleri konusunda da kısa bilgilere ulaşılabilmektedir. Örneğin I. Alâeddin Keykûbâd'ın tahta çıkış töreninde birçok isimle birlikte emîr-i çaşnigîr de karşılama heyetinde yer almıştı. Bu sürecin tasvirinde emir-i çaşnigîrin üç etek entari olarak tasvir edilen bir elbise giydiği ve eteklerinin bir ucunu kemerine ya da bel kuşağına soktuğu, ayrıca başına keykûbâdî külahı taktığı ifade edilmektedir.⁹⁷

Siyasî ve askerî faaliyetlerin içerisinde bizzat yer alan çaşnigîrler, dönemin ilmî ortamlarında da bulunuyorlardı. I. Alâeddin Keykûbâd'ın emirlerinden Çaşnigîr Mübarizüddin Çavlı, Evhâdüddin-i Kirmanî'ye bağlıydı. Kirmanî, Şam'ı ziyareti sırasında kendi adına Çavlı'nın yaptırdığı hankâhta ikamet etti.⁹⁸ Yine Mevlânâ tarafından da dönemin çaşnigîrlerinden olan Bedreddin Gühertaş'a dair bilgi verilmekteydi. Mevlânâ, yazdığı mektuplarda baba dostu olarak adlandırdığı Gühertaş için tekke banisi tabiri kullanmaktaydı.⁹⁹ Eflâkî'nin kayıtlarında da Gühertaş'ın Mevlânâ Celâleddin'in babası Baha (Bahâeddin) Veled'in müridi olduğu bildirilmektedir. Bedreddin Gühertaş, Bahâ Veled'in vaazını dinledikten sonra onun müritleri arasında yer almıştı. Baha Veled'in ölümünden (1231) sonraki süreçte

⁹³ *Baybars Tarihi*, s. 86, 157. İbn Abdüzzâhir, sürece dair nakillerinde sübaşı ve çaşnigîr için farklı isimler zikretmektedir. Elbistan Savaşı'nda esir alınan emirler arasında Seyfeddin Ali Şir Türkmânî, Emir Kemâleddîn, Sivas Emîri Nasreddin, Nureddin Caca ve Sübaşı Seyfeddin Sungurca adı verilmektedir. Ayrıca Selçuklu Devleti naibi (Emir-i dad) Seyfeddin Çalı, Zahirüddin Mütevvic, Emir Şerefeddin Hatır ile Seyfeddin Kehlamanî el-Çaşnigîr adlı görevlilerin Moğol korkusuyla Baybars'a sığındığı nakledilmektedir (İbn Abdüzzâhir, *Sultan Baybars*, s. 333).

⁹⁴ *Baybars Tarihi*, s. 93.

⁹⁵ Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2012, s. 303.

⁹⁶ *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, s. 65-66; Niğdeli Kadı Ahmed, *El-Veledü's-Şefik Ve'l-Hâfidü'l-Halîk (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak)*, C. I, İnceleme-Trc. Ali Ertuğrul, TTK Yayınları, Ankara 2015, s. 19-20.

⁹⁷ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'îye*, I, s. 202; M. Zeki Oral, "Selçukîlerde Giyim Eşyası", *Türk Etnografya Dergisi*, S. V, 1962, s. 15; Köprülü, "Selçukîler Zamanında Anadolu", s. 226.

⁹⁸ *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî*, s. 307; Mehmet Ali Hacıgökmen, "Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî'de Geçen Selçuklu Tarihi İle İlgili Bilgiler ve Değerlendirmesi", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 34, S. 58, 2015, s. 549.

⁹⁹ Mevlânâ Celâleddin, *Mektuplar*, s. 164, 234-235.

vakıflar kurmak suretiyle Baha Veled adına yaptırılan medrese inşasını da destekledi. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled de Bedreddin Gühertaş'ı Ahi Bedreddin olarak zikretmekte ve Karaarslan adlı köyü kendilerine vakfetmesi sebebiyle ondan övgüyle bahsetmektedir.¹⁰⁰

Emîr-i Meclis

Emîr-i Meclis, sultanın huzuruna çıkacak olanların teşrifat kurallarına göre huzura alınmasını sağlayan ve sultanın emri doğrultusunda meclislerin hazırlanması ile işleyişini sağlayan görevliydi. Bu görevli, Türkiye Selçukluları ve onların temas hâlinde olduğu Memlûkler ile İslâmiyet'i kabul ettikten sonra İlhanlılarda da bulunmaktaydı.¹⁰¹

Türkiye Selçuklu Devleti'nde *meclis-i hass* adıyla özel meclisler, *bezm-i amm ya da bar-ı amm* adıyla halka açık eğlenceler ve ziyafetler, *işret meclisi* adıyla eğlence meclisleri ve *meclis-i üns* adıyla da elçilerin kabul edildiği özel tanışma toplantıları düzenlenmekteydi. İbn Bîbî tarafından farklı isimlerle anılmakla¹⁰² birlikte sultanların tahta çıkışları, önemli seferler, elçi kabulleri ve evlilik merasimleri gibi gerekçelerle sultan ve emirler tarafından bezm meclisleri yapılmaktaydı. Bu meclislerin hazırlanmasından ve kuralların uygulanmasından sorumlu olan teşrifat görevlisi ise emîr-i meclis idi.¹⁰³ Bununla beraber emîr-i meclisin zikredilen vazifesi dışında muhtelif görevler yaptığı örnekler de bulunmaktaydı. Zaman içerisinde itibar kazanan ve taltif edilerek rütbesi yükseltilen bu emirler, birçok siyâsî ve askerî hadisede ön planda yer bulmuşlardı.

İbn Bîbî'nin nakillerinde I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in tahta çıkışından¹⁰⁴ itibaren muhtelif gerekçelerle eğlenceler tertip edildiği bildirilmektedir. Ancak bu bezm meclislerinde emîr-i meclisin adı ya da hizmeti konusunda net bilgiler verilmemektedir. Emîr-i meclis adlı görevlilere ve sultanın nezdindeki vazifelerine dair bilgilerle I. İzzeddin Keykâvus döneminden itibaren karşılaşılmaktadır. I. İzzeddin Keykâvus'un tahta çıkış sürecinde ve kardeşi Alaeddin Keykûbâd ile olan taht mücadelesinde fikirlerini sorduğu emirler arasında Çaşnigîr Mübarizeddin Çavlı ve Emîr-i Meclis Mübarizeddin Behramşah da vardı.¹⁰⁵ Emîr-i Meclis Behramşah'ın I. İzzeddin Keykâvus'un saltanatındaki seferlerde elde ettiği askerî başarıları bulunuyordu. I. Keykâvus'un tahta çıkışından bir süre sonra gerçekleşen

¹⁰⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, s. 93; *Sultan Veled Divanı*, Çev. Veyis Değirmençay, Demavend Yayınları, İstanbul 2016, s. 552; Hacıgökmen, "Bedreddin Gühertaş", s. 130-132. Uzun boylu, dizdar, hayrat sahibi ve sarayın has üstadlarından olup Baha Veled'in müritlerindendi (Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, s. 93). Baha Veled sonrasında da bağlılığını devam ettirdi. Mevlânâ'nın oğullarından Sultan Veled ve Alaeddin'i 1233'te sünnet edenin Karahisar-ı Devle kale dizdarı Bedreddin Gevhertaş olduğu ifade edilmektedir (Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, s. 269). Bedreddin Gühertaş'ın ahiliği konusunda ayrıca bkz. Hacıgökmen, "Bedreddin Gühertaş", s. 130; Mikâil Bayram, *Ahi Evren Hâce Nasirü'd-din Mahmud ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, Çizgi Kitabevi, Konya 2018, s. 73, 122.

¹⁰¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı*, s. 82; Asri Çubukçu, "Emîr-i Meclis", *İslam Ansiklopedisi*, C. 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 141-142.

¹⁰² İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala' iye*, I, s. 83, 153, 167, 173, 237, 312-313, 447-449.

¹⁰³ Çetin, *Selçuklu Medeniyeti*, s. 64; Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 108-120; Emine Uyumaz, "Türkiye Selçuklu Devleti'nde Resmî Eğlence/Bezm Meclisleri", *Tarih Dergisi*, S. 43, 2006; Mehmet Ersan, "Türkiye Selçuklularında Devlet Erkânının Eğlence Hayatı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXI, S. 1, 2006.

¹⁰⁴ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala' iye*, I, s. 108.

¹⁰⁵ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala' iye*, I, s. 135; Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 108, 120-121.

Ermeni Seferi'nde (1216) de emîr-i meclisin askerî başarısıyla karşılaşmaktadır. Selçuklularda her geçen gün güçlenen emîr-i meclislerin kendilerine ait askerî birlikleri de vardı. Behramşah'ın da emri altında özel birliği bulunuyordu. Sahip olduğu bu kudret ve üç bin kişilik ordusuyla öncü kuvvet olarak Ermeni Seferi'ne katıldı. Emîr-i meclis, bu sefer sırasında elde ettiği başarıların karşılığında taltif edildi ve hilat verilerek melikü'l-ümerâliğe terfi ettirildi.¹⁰⁶ İbn Bîbî, "*Emîr-i Meclis Sultanın yanına varınca Sultan ona büyük iltifat ve övgülerde bulundu. Elbiseyi mübarek vücudundan çıkararak ona giydirdi. Onun makamını ve mevkiini, seçkin beyler arasında daha da artırarak özel bir yere çıkardı. Rütbesini daha da yükseltince makam yıldızı şeref burcunda parlamaya başladı. Öyle ki, onun varlığıyla Emîr-i Meclis sıfatının itibarı "melikü'l-ümerâlik'tan daha üstün oldu"*"¹⁰⁷ ifadeleriyle emîr-i meclis görevinin mertebe itibarıyla ne kadar üstün tutulduğunu göstermektedir. Diğer yandan I. İzzeddin Keykâvus'un bu uygulaması, ilk dönem siyasetnâmelerinde belirtilen usule aykırı olarak hızlı bir yükseliş örneğiydi. Bunun olumsuz etkisi de kısa sürede görüldü. Zira Emîr-i Meclis Behramşah, buradan elde ettiği başarıyla gurura kapıldı. Çaşnigîr Seyfeddin Ayaba ve Sivas Elli-başısı Mahmud Alp'in dahil olmasıyla düzenlenen Halep Seferi'nde (1218) emirlerle nüfuz mücadelesine girerek seferin akıbetinde belirleyici oldu. Behramşah'ın Eyyûbiler ile mücadelede gurura kapılarak yardım girişimini geri çevirmesi, savaşın seyrini değiştirdi ve Selçuklu ordusunun büyük bir mağlubiyet yaşamasına sebep oldu. Kendisi de savaşta esir düştü.¹⁰⁸

Emîr-i Meclis Mübarizeddin Behramşah, Keykâvus'un Mengücek Beyi'nin kızıyla evliliğinde Sivas'a ulaşan Kadı Şerefeddin'i karşılamakla görevlendirildi. Ziyafet meclisi tertip edilmesiyle ilgilenen emîr-i meclis, evlilik akdinin tamamlanma sürecinde hediyeleri götüren Kadı Şerefeddin'in bulunduğu heyette yer alarak elçilik vazifesini de yerine getirdi.¹⁰⁹

Emîr-i Meclis Melikü'l-ümerâ Mübarizeddin Behramşah, I. Alaeddin Keykûbâd'ın saltanatında da konumunu muhafaza etti. Zira sultanın tahta çıkışında etkili olan isimler arasında onun adı da vardı. O, sultanın Minşar Kalesi'nden çıktığı andan itibaren konaklayacağı yerleri, buralardaki karşılama merasimlerini ve eğlence meclislerini düzenledi. Beylerbeyi olarak mevkii yükseltlen Mübarizeddin Behramşah, burada emir-i meclis unvanının gereği olan vazifesini de sürdürdü. Sultanın tahta oturmasıyla birlikte askerî başarılar içinde yer alan Behramşah, yine benzer bir vazifeyle görevlendirildi. Gösterdiği ihtimam ve bağlılığa binaen Alaeddin Keykûbâd tarafından kendisine hilat ve menşur verilmek suretiyle sınırların emniyeti ona verildi. Buna rağmen Mübarizeddin Behramşah, artan nüfuzu ve serveti sebebiyle sultan tarafından ortadan kaldırıldı. Emîr-i meclisin idam edilmesiyle birlikte yakın adamları da Ruzbe ve Zamantı kalelerine gönderilerek etkisiz bir duruma getirildi.¹¹⁰

¹⁰⁶ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'ıye*, I, s. 187; Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus*, s. 43-45; Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 108, 120-121; Göksu, *Türkiye Selçuklularında Ordu*, s. 275.

¹⁰⁷ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'ıye*, I, s. 187.

¹⁰⁸ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'ıye*, I, s. 209-211; Göksu, *Türkiye Selçuklularında Ordu*, s. 264-265.

¹⁰⁹ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'ıye*, I, s. 192-199; Merçil, *Selçuklular'da Saraylar*, s. 108, 120-121.

¹¹⁰ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'ıye*, I, s. 228-229, 288.

Türkiye Selçuklu Devleti'nin son döneminde emîr-i meclislerin kim olduğu ya da görev itibariyle neler yaptıkları konusunda net bilgilere ulaşılamamaktadır. İbn Bîbî tarafından III. Gıyâseddin Keyhüsrev'in saltanatı sırasında yaşanan Cimri Hadisesi'nin bastırılmasından sonra Cimri lakaplı isyancıyı getirmekle görevli emirler arasında “*Emîr-i Meclis emirlerin ve seçkinlerin efendisi*” olarak tanıtılan Karahisarlı Cemaleddin Ebu Bekir'in adı zikredilmektedir.¹¹¹ Bu kısa bilgiden hareketle Türkiye Selçukluları'nın son döneminde de varlık gösterdiği anlaşılan emîr-i meclisin görev tanımı dışında askeri ve siyasi vasıflarla hareket ettiği görülmektedir.

Sonuç

Türkiye Selçukluları, kendisinden önce kurulan Türk-İslam devletlerinin geleneklerini ve işleyişini sürdüren bir devlettir. Bu durum, devlet yönetiminde ve saray teşkilatlanmasında da etkisini gösteriyordu. Devlet kademelerinde sarayın ve hâliyle burada görev yapanların önemi birçok açıdan büyüktü. Zira saray hem sultanın özel hayatını sürdürdüğü hem de devlet işlerini yürüttüğü en önemli yapıydı. Bundan dolayı sarayda bulunanların olumlu ya da olumsuz etkisi görülmekteydi. Saray görevlileri içerisindeki güçlü emirler arasında çarşnigâr ve emîr-i meclis de önemli bir konumdaydı. Zira çarşnigârın sofra hizmetlerini yürütmesi, emîr-i meclisin de eğlence meclislerini tertip etmesi onları doğrudan sultanın hayatıyla ilişkilendirmekteydi. Bu görevlere getirilenler de sultana yakın olmaları sebebiyle söz sahibi olabiliyorlardı. Buralarda hizmet etmeleri ve başarı göstermeleri de zaman itibariyle yükselmelerine ve üst makamlara getirilmelerine vesile olmaktaydı. Özellikle de atabeylik makamına getirilmeleriyle veliahtlara hocalık yapanların olması, geleceğin sultanı üzerindeki etkilerini ve dolayısıyla da devlet içerisindeki güçlerini ortaya koymaktadır. Bu vesileyle vezirlik ve beylerbeyliği gibi üst makamlara yükseltilemlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bundan hareketle de çarşnigâr ve emîr-i meclisin Türkiye Selçuklu Devleti'nin yönetiminde ve birçok işin yürütülmesinde, alınan önemli kararlarda etkili olabildikleri tespit edilebilmektedir.

Bu emirlerden bazılarının sultanların çocukluk çağından itibaren var olan etkileri büyüktü. Bu görevi yürütenlerin dışında genel olarak çarşnigâr ve emîr-i meclis makamına getirilenler, başarıları nispetinde en üst düzey görevlere kadar ulaşabilmekteydi. Ancak bu makamlarda kalmaları ve güçlerinin devamı, dönemin sultanının otoritesiyle de bağlantılıydı. Zira otorite sahibi sultanların emirleri kendi kontrolleri altında tutmaya çalıştıkları aşikardır. Bundan hareketle de emirlerin güçlerini kırmayı amaçladıkları ve kendi kontrolünden çıkanların ölüm emrini verdikleri görülmektedir. Diğer taraftan devlet yönetiminde etkisiz olan sultanların devletin bütün yönetim erkini emirlere devrettikleri de anlaşılmaktadır.

Çarşnigâr ve emîr-i meclisin böyle üst düzey görevlere getirilmeleri ve önemli kararlara imza atmaları her daim olumlu sonuçlar getirmemiştir. Zira makamları, zamanla ihtirasa kapılmalarına da neden olmuştur. Savaş kaybı gibi çok önemli sonuçlar doğuracak durumlarda karar mekanizması olarak

¹¹¹ İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala' iye*, II, s. 238.

görev almaları bunu ortaya koymaktadır. Bu da söz konusu emirlerin güç zehirlenmesiyle hareket edebildiklerini göstermektedir. Dahası sultanın dahi karşısında duran örneklerin bulunması, devletin geleceğini de riske atmıştır. Bu yönde hareket edenlerin de aldıkları kararlar akıbetlerini etkilemiş, hayatlarının sonlandırılmasına sebep olmuştur.

Sonuç itibariyle sarayın önemli görevlileri arasında yer alan çaşnigâr ve emîr-i meclisin sultanların çocukluk zamanından itibaren etkili olan isimler arasında yer alabilmeleri konumları itibariyle büyük önem arz etmektedir. Bunun dışında genel olarak bu göreve getirilip sadakat gösterenlerin de zaman içerisindeki başarıları vesilesiyle terfi ederek devletin üst düzey makamlarına kadar ulaştıkları anlaşılmaktadır. Bu başarıları ve devlet içerisindeki güçleri de söz konusu emirlerin, Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurumsallaşması ve işleyişinde varlık gösterdiklerini ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

Ahmed b. Sa'd b. Mehdî b. Abdi's-Samed el-Osmânî ez-Zencânî, *Sultana Öğütler Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyasetnâme el Letâifü'l Alâiye fi'l Fedâili's-Seniyye*, Haz. H. Hüseyin Adalıoğlu, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005.

Ahmed bin Ali bin el-Makrîzî, *Kitabu's-Sulûk li Marifeti Düveli'l-Mülûk*, C. I, Kahire 1956.

Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

Akdemirel, Sevgi Kübra, *Selçuklu Vezirleri (Dustûr'l-Vüzarâ'ya Göre)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017.

Alaeddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2013.

Altunsoy, Nazlı, *Türkiye Selçukluları Döneminde Gayrimüslimler*, TTK Yayınları, Ankara 2021.

Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III, Çev. Feridun Nafiz Uzluk, Ankara 1952.

Avcı, Casim, "Nasihatü'l-Mülûk", *İslam Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 411.

Ayan, Ergin, "Türkiye Selçukluları'nda Köle Emîrler (I) "Mübârizeddin Çavlı"", *Karadeniz*, S. 3, 2009, ss. 125-139.

Ayönü, Yusuf, *Selçuklular ve Bizans*, TTK Yayınları, Ankara 2014.

Baybars Tarihi Al-Melik-Al-Zahir (Baybars) Hakkındaki Tarihin İkinci Cildi, Çev. Şerefeddin Yaltkaya, TTK Yayınları, Ankara 2000.

Bayram, Mikâil, *Ahi Evren Hâce Nasirü'd-din Mahmud ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, Çizgi Kitabevi, Konya 2018.

Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2012.

Çelik, Rıfat İlhan, “Türkiye Selçuklu Devleti’nde Askerî ve İdari Bir Makam: Beylerbeyi”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 8, S. 1, 2022, ss. 205-218.

Çetin, Kenan, *Selçuklu Medeniyeti Tarihi*, Yitik Hazine Yayınları, İzmir 2014.

Çubukçu, Asri, “Emîr-i Meclis”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 141-142.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2002.

Düzen, İbrahim, *Muhammed b. Gazi al-Malatyavî ve Eseri Ravzat al-‘Ukul*, Beyan Yayınları, İstanbul 2016.

El-Utbî, *The Kitab-ı Yamini Historical Memoirs of The Amîr Sabaktagin and The Sultan Mahmûd of Ghazna*, Rev. James Reynolds, B. A., London 1858.

El-Yezdî, *Selçukluların Hikâyesi el-Urâza fi’l-Hikâyeti’s Selcûkiyye*, Çev. Mehmet Çalışkan, Selenge Yayınları, İstanbul 2020.

Er-Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, C. I, Çev. Ahmed Ateş, TTK Yayınları, Ankara 1999.

Ersan, Mehmet, “Türkiye Selçukluları’nda Hediye ve Hediyeleşme-I”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 14, S. 1, 1999, ss. 65-77.

_____, “Türkiye Selçukluları’nda Hediye ve Hediyeleşme II”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 15, S. 1, 2000, ss. 95-104.

_____, “Türkiye Selçuklularında Devlet Erkânının Eğlence Hayatı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXI, S. 1, 2006, ss. 73-106.

_____, *Selçuklular Zamanında Anadolu’da Ermeniler*, TTK Yayınları, Ankara 2007.

Göksu, Erkan, “Alptegin: Köle Pazarından Gazne Tahtına”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 191, 2011, ss. 97-116.

_____, *Türkiye Selçuklularında Ordu*, TTK Yayınları, Ankara 2010.

Hacıgökmen, Mehmet Ali, “Menâkıb-ı Şeyh Evhadü’ d-dîn-i Kirmânî’de Geçen Selçuklu Tarihi İle İlgili Bilgiler ve Değerlendirmesi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 34, S. 58, 2015, ss. 543-562.

_____, “I. Alâeddin Keykûbâd Dönemi Emirlerinden Atabey Bedreddin Gühertaş (Gevhertaş) (D. ?-Ö. 1261)”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 30, S. 50, 2011, ss. 119-136.

_____, “Selçuklularda Av Merasimleri ve Emir-i Şikâr”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 43, 2008, ss. 325-339.

Hasan b. Abdülmü'min el-Hoyî, *Selçuklu İnşâ Sanatı Gunyetü'l-Kâtib ve Münyetü't-Tâlib Rûsûmu'r-Resâ'il ve Nücûmu'l-Fezâ'il*, Haz. Cevdet Yakupoğlu, Namiq Musalı, TTK Yayınları, Ankara 2018.

İbn Bîbî, *el-Evamirü'l-Ala'îye fi'l-Umuri'l-Ala'îye (Selçuk Name)*, C. I-II, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.

İbn Haldun, *Mukaddime*, C. II, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.

İbnü'l Verdî, *Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular*, Trc. ve Not. Mustafa Alican, Kronik Kitap, İstanbul 2017.

İmaded-din al-Kâtib Al-İsfahânî el-Bundâri, *Zubdat al-Nusra va Nuhbat Al'Usra-Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Çev. Kıvameddin Burslan, TTK Yayınları, Ankara 1999.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.

Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2015.

Kapar, Mehmet Ali, “Abbâsî Halifelerinin Seçimi ve Türk Komutanların Rolü (750-892)”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2020, ss. 148-155.

Karlığa, H. Bekir, “Gazali-Eserleri”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 518-530.

Kaymaz, Nejat, *Anadolu Selçuklularının İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü*, TTK Yayınları, Ankara 2011.

Kerimüddîn Mahmûd Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2000.

Kesik, Muharrem, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2021.

Koca, Salim, “Selçuklu İktidarının Belirlenmesinde Rol Oynayan Güçler ve Alâeddîn Keykubad'ın Türkiye Selçuklu Tahtına Çıkışı”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 25, 2009, ss. 1-38.

_____, “Türkiye Selçuklu Tarihine Damgasını Vuran Menfur Bir Cinayet: Sultan I. Alâeddîn Keykubad'ın Zehirlenmesi”, *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri*, Yay. Haz. Selcen Koca, İsa Sarı, Berikan Yayınevi, Ankara 2011, ss. 379-402.

_____, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK Yayınları, Ankara 1997.

Köprülü, Fuat, “Selçukîler Zamanında Anadolu’da Türk Medeniyeti”, Aktaran Tülay Metin, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXVI, S. 1, 2011, ss. 201-233.

Köymen, M. Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III, Alp Arslan ve Zamanı*, TTK Yayınları, Ankara 1992.

Kucur, Sadi S., “Selçuklularda Saray Emirlerinin Özelliklerine Dair Bazı Tespitler”, *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın’a Armağan*, Ed. Ebru Altan, Muharrem Kesik, Murat Öztürk, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2020, ss. 477-481.

Kurpalidis, G. M., *Büyük Selçuklu Devletinin İdarî, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Rusçadan Çev. İlyas Kamalov, Redaksiyon Sadi S. Kucur, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007.

Merçil, Erdoğan, “Pendnâme”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. VI, Cüz. 1-2, 1975, ss. 203-233.

_____, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 2007.

_____, *Selçuklular’da Saraylar ve Saray Teşkilatı*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2011.

Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, Türkçeye Çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1963.

Minhâc-i Sirâc el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî Gazneliler, Selçuklular, Atabeylikler ve Harezmsâhlar*, Trc. Erkan Göksu, TTK Yayınları, Ankara 2015.

Muhammed b. Ali b. Muhammed Şebânkârî, *Mecmâu’l Ensâb*, Tashih Mir Hâşim Muhaddis, Tahran 1363.

_____, *Mecma’u’l-Ensâb (Hânedanlar Târihi)*, Trc. Fahri Unan, TTK Yayınları, Ankara 2021.

Muhammed b. Hâvendşâh bin Mahmûd Mirhând, *Hârezmsâhlar Ravzatu’s-Safâ*, Trc. Erkan Göksu, Kronik Kitap, İstanbul 2022.

Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu’d-düvel Selçuklular Tarihi II Anadolu Selçukluları ve Beylikler*, Yay. Ali Öngül, Akademi Kitabevi, İzmir 2001.

Necmuddîn-i Dâye, *Sûfilerin Seyri Mirsâdu’l-İbâd*, İlkharf Yayınevi, İstanbul 2013.

Niğdeli Kadı Ahmed, *El-Veledü’ş-Şefîk Ve’l-Hâfidü’l-Halîk (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak)*, C. I, İnceleme-Trc. Ali Ertuğrul, TTK Yayınları, Ankara 2015.

Nizâmü’l-Mülk, *Siyâset-nâme*, Haz. Mehmet Altay Köymen, TTK Yayınları, Ankara 1999.

Okuyan, Mehmet, “Necmeddîn-i Dâye”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 496-497.

Oral, M. Zeki, “Selçukîlerde Giyim Eşyası”, *Türk Etnografya Dergisi*, S. V, 1962, ss. 14-20.

Öngül, Ali, *Anadolu Selçukluları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2017.

Semerci, Fatih-Mehmet Hayıroğlu, “Konya Suriçinin Yayalaştırılması ve Kent Merkezine Tarihi Bir Görünüm Kazandırması”, *Çatalhöyük Uluslararası Turizm ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 1, 2016, ss. 85-105.

Sultan Veled Divanı, Çev. Veyis Değirmençay, Demavend Yayınları, İstanbul 2016.

Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi, Trc. Mikail Bayram, Konya 2008.

Şihabeddin Muhammed bin Ahmed bin Ali bin Muhammed el-Münşî el-Nesevî, *Siretü Celâleddin Mengübertî*, Nşr. Müctebâ Minovi, Tahran 1965.

Talbot Rice, Tamara, *The Seljuks in Asia Minor/Anadolu Selçuklu Tarihi*, Çev. Tuna Kaan Taştan, Nobel Yayıncılık, İstanbul 2015.

Taneri, Aydın, “Çaşnigîr”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 232.

_____, “Hârizmşahlar”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 228-231.

Topal, Nevzat, “Türkiye Selçuklularında Önemli Bir Devlet Adamı: Zeyneddin Beşâre”, *Prof. Dr. Salim Koca Armağanı (1952-2020)*, Ed. Mehmet Ali Hacıgökmen, Ayşe Dudu Kuşcu, Sefer Solmaz, Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Konya 2022, ss. 181-198.

Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.

_____, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, TTK Yayınları, Ankara 2014.

_____, *Selçuklular Zamanında Türkiye-Siyasî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gâzi'ye (1071-1318)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.

Uyumaz, Emine, “Türkiye Selçuklu Devleti'nde Resmî Eğlence/Bezm Meclisleri”, *Tarih Dergisi*, S. 43, 2006, ss. 37-52.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, TTK Yayınları, Ankara 1988.

Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2019.

Yazıcı, Tahsin, “Muhammed b. Gâzi”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020, ss. 528.

Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, C. II, Çev. Reşid Rahmeti Arat, TTK Yayınları, Ankara 1985.

ŞEHİR KAPILARI: İLHANLI DÖNEMİ HERÂT ÖRNEĞİ

Kurban DURMUŞOĞLU*

Giriş

Sosyal hayatın hemen hemen her yönünü kapsayan şehirler çeşitli faaliyetlerin ortaya çıktığı, ekonomik ve kültürel birikimin yoğunlaştığı önemli yerleşim birimleridir. Büyük bir nüfusa sahip, belirli bir bölgede yerleşik insanların oluşturduğu yerleşim yeri olan şehirler, genellikle ticarî, kültürel ve sosyal faaliyetlerin yoğunlaştığı yerlerdir. Ayrıca şehirler sosyal ve fiziksel çevre ile toplumsal hayatın merkezini oluşturmaktadır.¹ Tarihî, kültürel ve ticarî açıdan önemli bir Horasan şehri olan Herât da bunlardan biridir. Tarihsel süreçte stratejik bir konuma sahip olan şehir, çeşitli medeniyetlerin merkezi olmuştur. Herîrûd Nehri'nin kenarında kurulmuş olan bu şehir günümüzde Afganistan'ın batısında yer almaktadır. Kadim bir geçmişe sahip olan şehir, Avesta'da ve Grekçe metinlerde Aria, Areia ve Farsça kitabelerde Haraiva şeklinde geçmektedir. Batlamyus'un yanı sıra diğer Grek coğrafyacılarının da ismini zikrettiği Herât, Sâsânîler döneminde önemli bir askerî merkez olmuştur.²

Hiz. Osman döneminde bir İslâm toprağı olan Herât³, önce Emevî daha sonra sırasıyla Abbâsî, Tâhirî ve Saffârîler'in hâkimiyet mücadelesine sahne olmuştur. Şehir Horasan'a vali olarak Sâmanîler tarafından gönderilen Gazneli Sebük Tegin'in yönetimiyle beraber Türkler'in hâkimiyetine geçmişti.⁴ Bu dönemde bir süre Gazneli ve Selçuklu arasındaki çekişmeye sahne olan Herât⁵, 1040 Dandanakan Savaşı'ndan sonra Büyük Selçuklu toprağı haline gelmişti.⁶ Şehir Gazne hükümdarı Mevdûd zamanında Selçukluların elinden çıkmış olsa da Sultan Alparslan zamanında geri alınmış ve son Selçuklu sultanı Sencer'in ölümüne kadar bölgede Selçuklu hâkimiyeti devam etmişti. Daha

* Arş. Gör. Dr., Bayburt Üniversitesi, Tarih Bölümü, Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı. kdurmusoglu@bayburt.edu.tr . Orcid ID: 0000-0001-5847-1209.

¹ Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Şehir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 38, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 441.

² Zeki Velidi Togan, “Herat”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 5/1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, s. 429; Recep Uslu, “Herat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 17, TDV Yayınları, İstanbul 1988, s. 215.

³ Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir'in gönderdiği Ahnef b. Kays idaresindeki ordu Horasan'ı 31(652) yılında fethedince Herât da sulh yoluyla Müslümanların eline geçmişti. Bu konudaki ayrıntılar için bkz. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu'l Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul 2013, 363-494.

⁴ Herât'ta Emevî, Abbâsî, Tâhirî, Saffârî ve Sâmanî mücadelelerinin ayrıntılarına dair bkz. İzzetullah Zeki, *İlk Dönem Horasan Valileri Emevîler ve Abbâsîlerin Horasan Politikası (651-821)*, Çizgi Kitabevi, Konya 2020, s. 35-94; a.mlf., *Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005) Tâhirîler, Saffârîler, Sâmanîler, Simcûrîler*, Çizgi Kitabevi, Konya 2020, s. 11-73.

⁵ Gazneliler dönemi Herât için bkz. Mustafa Şahin, *Ortaçağda Herât Bölgesi (Gaznelilerin Kuruluşundan Timurluların Yıkılışına Kadar)*, (Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Tokat 2013, s. 86-93.

⁶ Osman G. Özgüdenli, *Selçuklular Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, Cilt 1, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 80-89.

sonrasında Herât'ta önce Gurlular sonrasında ise Hârezmsâhlar kontrolü ele geçirmişlerdi.⁷ Ancak bölgede Hârezmsâhlar'ın hâkimiyeti çok sürmemiş ve Orta Çağ dünya tarihinde önemli rol oynayan Moğollar tarafından şehir ele geçirilmişti.⁸

1-Herât Şehir Kapıları: Sayı ve İsim Bakımından Değişimi

Herât, diğer İran şehirleri gibi karakteristik olarak üç kısımdan oluşmaktadır. Şehir, merkez konumundaki *şehristân*, *kuhendiz* (hisar) ve şehrin dış mahallelerini oluşturan *rabazdan* (birûn) meydana gelmektedir. Sur ile çevrili olan hisar, kapılar vasıtasıyla şehrin merkezi durumunda bulunan *şehristan* 'a açılmakta idi.⁹ Ayrıca şehir kapıları surlarla çevrili bir şehre, kaleye ya da büyük bir binaya girişi sağlıyordu.¹⁰

Herât'ın kapıları konusunda kaynaklarda sayı ve isim bakımından bir bütünlük yoktur. Bu konuda ilk olarak şehrin kuruluşuna dair bilgi veren Herevî *Târih-nâme-yi Herât* adlı eserinde Sâsânî hükümdarı Behmen döneminde Herât'ta açılan dört kapının varlığına işaret etmektedir. Herevî herhangi bir yön belirtmeden bu kapıların isimlerini *Fîrûzabâd*, *Serrâ*, *Hûş* ve *Kunduz* olarak vermektedir.¹¹ Bunun dışında Herevî, kapılarla ilgili ayrıntı vermemektedir. Herevî'nin aksine X. yüzyıla gelindiğinde Herât kapılarına dair daha ayrıntılı malumata ulaşmak mümkündür. Bu dönemde özellikle İstahri, İbn Havkal ve el-Mukaddesî gibi X. yüzyıl coğrafyacılarının anlattıkları Herevî'ye göre daha ayrıntılıdır. X. yüzyıl İslâm coğrafyacıları Herât'ın dört ana yöne açılan dört kapısının olduğunu ifade etmektedir. Bunlar kuzey yönünde ve Belh'e açılan *Saray*, batı yönünde Nîşâbûr'a açılan *Ziyâd*, güney yönünde Sistân'a açılan Mukaddesî'nin *Fîrûz* olarak verdiği *Fîrûzabâd* ve son olarak doğu yönünde Gûr'a açılan *Hûş* 'tan oluşmaktadır. Bunlardan sadece kuzeye açılan *Saray* Kapısı demirden diğerleri ise ahşaptan yapılmıştır.¹² *Saray* Kapısı'nın demirden olması diğer kapıların daha zayıf olduğu anlamına gelmemelidir. Kuvvetle muhtemel *Saray* Kapısı'nın demirden olması kapının sembolik anlamıyla ilgilidir. Zira İsfizârî Herât'ın tüm kapılarının oldukça sağlam olduğundan bahsetmektedir.¹³ Hatta tüm şehir kapıları, düşman saldırılarını engellemek için zikzak şeklinde tasarlanmış bir sokak olan "deveboynu" ile ayrılmıştı.¹⁴

⁷ Togan, "Herat", s. 431; Uslu, "Herat", s. 216.

⁸ Moğolların Herât'ı ele geçirmesine dair ayrıntılar için bkz. Alâeddin Ata Melik b. Bahâeddin b. Muhammed b. Muhammed Cüveynî, *Târih-i Cihânguşâ*, tas. Muhammed b. Abdulvahhâb Kazvinî, I, İntişârât-i Donyâyî Kitâb, Tahran 1329 hş., s. 117-119; Seyf bin Muhammed bin Ya'kûb el-Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, neşr. Muhammed Zubeyr es-Siddikî, Calcutta 1943, s. 49-53.

⁹ Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012, s. 105; Küçükbaşçı, "Şehir", s. 443.

¹⁰ Yaşar Çoruhlu, "Kapı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 24, TDV Yayınları, İstanbul 2001, s. 341.

¹¹ Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, s. 33-36.

¹² İstahri, *Ülkelerin Yolları (Değerlendirme-Metin)*, çev. Murat Ağarı, Ayışığıkitapları, İstanbul 2019, s. 228; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2017, s. 376; Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *İslam Coğrafyası (Ahşenü't-Takâsim)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s. 317.

¹³ Mu'înu'ddin Muhammed Zamçî İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât fî evsâfi medîneti'l-Herât*, II, neşr. Seyyid Muhammed Kâzım İmâmî, İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran 1339 hş., s. 74.

¹⁴ Christine Noelle-Karimi, *The Pearl in its Midst: Herat and the Mapping of Khurasan (15th–19th centuries)*,

Herevî ve X. yüzyıl İslâm coğrafyacılarının Herât kapılarıyla ilgili aktardıklarından yola çıkarak Herât'ın dört kapısının olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür. Zira bu durum Ortaçağ şehir modeline de uymaktadır. Herât'ın yanı sıra Belh ve Merv gibi diğer Horasan şehirlerinin de dört kapılı olması da bunu göstermektedir.¹⁵ Ortaçağ'da şehirlerin dört kapılı olması durumu Sâsânî dönemi İran şehir mimarisinin etkisiyle açıklanmaktadır.¹⁶

Herât'ın kapılarıyla ilgili bilgilerin X. yüzyıldan sonra değiştiği görülmektedir. Herevî her ne kadar yukarıda Herât'ta dört kapının varlığından bahsetmiş olsa da İlhanlı döneminde bu kapıların beş olduğunu ifade etmektedir. Herevî kapıların isimlerini *Berâmân*, *Irak*, *Fîrûzâbâd*, *Hûş* ve *Melik* olarak vermektedir.¹⁷ Bunun dışında Hâfız-ı Ebrû, İsfizârî ve Hândmîr gibi müellifler de Herât'ın beş kapısı olduğu konusunda Herevî ile mutabıktır. Kuvvetle muhtemel bu bilgiyi kaynaklar Herevî'den almışlardır. Çünkü Herevî'nin eseri diğer kaynaklara göre daha erken tarihte yazılmıştır.¹⁸ Yine kaynaklar batıya açılan *Irak*, güneye açılan *Fîrûzâbâd* ve doğuya açılan *Hûş* Kapısı'nın isimlerinde ve konumlarında bir süreklilik varken kuzeye açılan kapıların isimleri noktasında farklı bilgiler vermektedir.¹⁹

Kaynaklar Herât'ın kuzeydeki beşinci kapıyla ilgili farklı bilgiler vermektedir. Timurlu tarihi üzerine çalışmalarıyla bilinen Terry Allen X. yüzyılda da Herât'ın beş kapısının olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda Allen, İslâm coğrafyacılarının kuzeydeki iki kapıdan biri olan *Kıpçak* Kapısı'nın ismini zikretmemesini bu kapının herhangi bir ana yola çıkmamasına bağlamaktadır.²⁰ Dolayısıyla kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla şehrin ana kapısı kuzeydedir ve bu kapının doğusunda bir tane daha kapı vardır. Herevî kuzeybatıdaki kapıyı *Berâmân*, kuzeydoğudaki kapıyı ise *Melik* olarak vermektedir.²¹ Hâfız Ebrû, Herevî'den farklı olarak kuzeybatıdaki kapıyı *Meydan* diğerini ise *Kıpçak* olarak kaydetmektedir. Ayrıca *Meydan* Kapısı'nın *Berâmân* veya *Melik* olarak adlandırıldığına da altını çizmektedir.²² Allen *Meydan* Kapısı'nın kuzeyde en çok kullanılan kapı olduğunu ifade etmektedir.²³ Bu konuda İsfizârî ve Hândmîr ise şehrin ana kapısını yani

Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 2014, s. 23.

¹⁵ Bu konuda bkz. V. V. Barthold, *İran Tarihî Coğrafyası*, çev. Ömer Alkaç, Selenge Yayınları, İstanbul 2022, s. 26, 57.

¹⁶ Bkz. F. Justi'ye dayandırılan bu görüş için bkz. V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Kronik Kitap, İstanbul 2017, s. 102.

¹⁷ Herevî, *Târîh-nâme-yi Herât*, s. 713.

¹⁸ Herevî'nin eseriyle ilgili ayrıntılar için bkz. C. A. Storey, *Persian Literature A Bio-Bibliographical Survey*, II/II, London 1936, s. 354-355.

¹⁹ Bkz. Hâfız-ı Ebrû, *Coğrafyâ-yi Hâfız-ı Ebrû Kısmet-i Rub'ı Horâsân Herât*, tas. Gulâm Rızâ Mâyil-i Herevî, İntişârât-i Bonyâd-i Ferhengi İran, Tahrân 1349 hş., s. 12; İsfizârî, *Ravzâtu'l-cennât*, I, s. 77; Gıyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, IV, haz. Muhammed Debîr Siyâkî, İntişârât-i Kitâbfurûş-i Hayyâm, Tahrân 1380 hş., s. 125.

²⁰ Terry Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, Agha Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute for Technology, Cambridge-Massachusetts 1981, s. 36.

²¹ Herevî, *Târîh-nâme-yi Herât*, s. 713.

²² Hâfız-ı Ebrû, *Coğrafyâ-yi Hâfız-ı Ebrû*, s. 12.

²³ Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, s. 38.

kuzeybatıdaki *Melik*, kuzeydoğudakini de *Kıpçak* olarak vermektedirler.²⁴ Shivan Mahendrarajah, Timurlular döneminde *Melik* Kapısı'nın *Meydan* Kapısı, *Berâmân* Kapısı'nın da *Kıpçak* Kapısı olarak bulunduğunu ifade etmektedir.²⁵ Bu hususta Togan'ın anlattıkları üzerinden devam edecek olursak *Saray* Kapısı yerine batıda *Melik* doğuda *Berâmân* olmak üzere iki kapı yapılmıştı. Ancak bunun ne zaman yapıldığı hususu belli değildir. Ayrıca *Berâmân* Kapısı Timurlular döneminde *Kıpçak* ismiyle bilinmekte ve bu da 1278'de Herât'a *daruga* olarak atanan emîr *Kıpçak*'tan kaynaklanmaktadır.²⁶

Kuzeydeki kapılarla ilgili değişim güneydeki kapıda da görülmektedir. XIX. yüzyıla gelindiğinde kaynaklarda *Fîrûzâbâd* Kapısı'nın *Kandehar* olarak geçtiği görülmektedir. Ünlü İngiliz haritacı James Wyld tarafından çizilen 1880'den kalma Herât haritasında güneydeki *Fîrûzâbâd* Kapısı *Kandehar* olarak verilmektedir.²⁷ Bu hususta National Geographic dış muhabiri Maynard Owen Williams da 1931'de Herât'ı ziyaret ettiğinde dışardan resimlerini çektiği şehrin güney kapısının ismini *Kandehar* olarak vermektedir.²⁸ Allen'de bu kapının *Kandehar* olarak adlandırıldığını belirtmektedir.²⁹ Bütün bunlardan hareketle İslâm coğrafyacılarının kuzeyde Belh'e açılan *Saray* Kapısı'nın sonraki dönemlerde *Melik*, *Meydan* ve *Berâmân* olarak batıya yani Nîşâbûr'a açılan *Ziyâd* Kapısı'nın *Irak* ve güneye açılan *Fîrûzâbâd* Kapısı'nın da *Kandehar* olarak isim değiştirdiği ortaya çıkmaktadır.

Herât'ın yanı sıra Herât'a bağlı olan bazı yerleşim yerlerinde de kapıların varlığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Herât'a bağlı Fûşenc bu yerleşim yerlerindendir. Herât'a bir günlük mesafede oldukça müstahkem bir şehir olan³⁰ Fûşenc'in Nîşâbûr'a çıkan *Bâb-ı Âli*, Herât'a çıkan *Bâb-ı Herât* ve Kûhistân'a çıkan *Bâb-ı Kûhistân* adında üç kapısının varlığından bahsedilmektedir.³¹

Moğol istilâsı sırasında Herât şehir kapılarının tahrip edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Cengiz Han'ın en küçük oğlu Toluy, Herât'tan çekildikten sonra bölgeye Abû Bekr Mercekî yerli halktan sorumlu *melik* ve Mengutây *şihne* tayin edilmişti.³² Bu iki idareci Herât'ın kapılarını onarmış ve bölgede bayındırlık işleriyle ilgilenmişlerdi.³³ Buradan hareketle Moğol istilâsı sırasında Herât'ın kapılarının tahrip edildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Yine Moğol komutanı Elçigidey tarafından

²⁴ İsfizârî, *Ravzâtu'l-cennât*, I, s. 77; Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, IV, s. 125.

²⁵ Shivan Mahendrarajah, *A History of Herat from Chingiz Khan to Tamerlane*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2022, s. 193.

²⁶ Togan, "Herat", s. 434.

²⁷ Bu harita için bkz. URL 1, (s.e.t., 18.05.2023).

²⁸ Maynard Owen Williams, "Afghanistan Makes Haste Slowly", *National Geographic Magazine*, vol. 94, Washington 1933, s. 731, 747.

²⁹ Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, s. 37. Yine bu hususta bkz. Barthold, *İran Tarihi Coğrafyası*, s. 75.

³⁰ Guy Le Strange, *Doğu Hilafetlerinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya) İslâm Fetihlerinden Timur Zamanına Kadar*, çev. Adnan Eskikurt-Cengiz Tomar, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2015, s. 498.

³¹ İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s. 231; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, s. 379; el-Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, s. 3118; W. Barthold, "Büşenc" *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 825.

³² Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, s. 72; İsfizârî, *Ravzâtu'l-cennât*, II, s. 59.

³³ Mahendrarajah, *A History of Herat from Chingiz Khan to Tamerlane*, s. 30.

Haziran 618-619/1222 yılında Herât harap edilmiş ve ateşe verilmişti.³⁴ Bu istilâ sırasında şehir kapılarının yıkımdan kurtulmuş olması ihtimal dışıdır. Ayrıca İlhanlı döneminde Çağatay şehzâdesi Yesavur'un Herât kuşatmasında şehir kapılarını tahrip etmiş olabileceği dikkatlerden kaçmamalıdır.³⁵

2- İlhanlı Döneminde Herât Şehir Kapılarının Durumu

Orta Çağ'da kapıların şehirleri düşmana karşı korumasının yanında bir diğer özelliği de pazar yeri olmasıdır. Şehir giriş kapılarında pazarların kurulması Orta Çağ'da yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunda en büyük etken şehir kapılarının kalabalık insan kitlelerinin gelip geçtiği mekânlar olmalarıdır. Bu durumun farkında olan devlet adamları ticareti geliştirmek için şehir kapılarında pazarlar kurmuşlardır.³⁶ Barthold da bu duruma dikkat çekerek İran'da ticaretin şehrin duvarı içerisinde değil, dışarda kapı yanında olduğunu ve *bâzâr* sözcüğünün de "kapı yanındaki iş" anlamına geldiğini ifade etmektedir.³⁷ Bu bağlamda Orta Çağ kaynakları Herât'ın kapılarının her birinde bir pazar kurulduğunu ifade etmektedir. Herât'ın dört kapısında dört pazar vardır³⁸ ve bu pazarlar, şehrin duvarlarının dışında yer almaktadır. Yani bu pazarlar şehrin asıl bölümü olan *şehristan*'da değildir. Elbette bunun asıl amacı pazarlara alışveriş için gelen yabancı halk ve göçebelerin şehrin içine girmesine engel olmayı amaçlamaktır. Bu sayede özellikle hayvan ve hayvansal gıda satmak üzere şehre gelen göçebelerden kaynaklanabilecek güvenlik sorunları da ortadan kaldırılmış oluyordu.³⁹

İsfizârî şehir kapılarına bağlanan ana ticaret merkezleri hakkında bilgi vermektedir. Yazar Herât'ta şehrin dört kapısının adını taşıyan dört pazar yerinin olduğunu ifade etmektedir. Şehrin beş kapısı olmasına rağmen dört pazar yerinden bahsetmesi kuzeydoğudaki *Kıpçak* Kapısı'nın herhangi bir pazara sahip olmaması ile ilgilidir. Bu bağlamda *Bâzâr-ı Hûş* doğudaki *Hûş* Kapısı'na, *Bâzâr-ı Fîrûzâbâd* güneydeki *Fîrûzâbâd* Kapısı'na, *Bâzâr-ı Irak* batıdaki *Irak* Kapısı'na ve son olarak *Bâzâr-ı Melik* kuzeydeki *Melik* Kapısı'na doğru uzanıyordu. Bu pazarlar şehrin ortasında bileşerek *Çehâr-sû* adı verilen çarşayı oluşturmakta ve şehri dörde bölmektedir.⁴⁰ Yani iki pazar sokağının kesişmesiyle oluşan dört yol ağzı çarşı olarak adlandırılmakta idi.⁴¹

Moğol istilâsından sonra Ögedey Han ile birlikte Herât'taki imar işlerinin yeniden başladığı kaynaklara yansımaktadır.⁴² Ögedey Han tarafından bölgeye atanan Harlığ⁴³ beraberindekilerle 1239-

³⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, XII, terc. A. Özeydin-A. Ağırakça, Bahar Yayınları, İstanbul 1987, s. 353; Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, s. 77-78; Leo De Hartog, *Cengiz Han, Dünyanın Fatihi*, çev. Serkan Uzun, Dost Yayınları, Ankara 2003, s. 113.

³⁵ Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, s. 713.

³⁶ Şahin, *Ortaçağda Herât Bölgesi*, s. 228.

³⁷ W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Akçağ Yayınları, Ankara 2012, s. 49-50.

³⁸ İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s. 228; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, s. 376; Hâfiz-ı Ebrû, *Coğrafyâ-yi Hâfiz-ı Ebrû*, s. 12.

³⁹ Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, s. 169.

⁴⁰ İsfizârî, *Ravzâtu'l-cennât*, I, s. 77. Bu hususta yine bkz. Terry Allen, *Timurid Herat*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1983, s. 13; Noelle-Karimi, *The Pearl in its Midst: Herat and the Mapping of Khurasan*, s. 23-24.

⁴¹ Cengiz Kallek, "Pazar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 34, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 194.

⁴² Bkz. Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî (Moğol İstilasına Dair Kayıtlar)*, çev. ve not. Mustafa Uyar,

1240 yılında Herât'a geldiklerinde kendisi ve kardeşi için Herât'ın doğudaki *Hûş* Kapısı'nda birer köşk yaptırmış ve şehrin dışında yeni bir çarşı kurmuşlardır.⁴⁴ Özellikle bölgeyi yöneten yerel bir hanedanlık olan Kertlerin Herât özelindeki faaliyetleri önemlidir. Herât'ta ilk olarak Melik Şemsüddîn Muhammed Kert'in doğu kapısı olan *Hûş*'taki faaliyetleri dikkat çekmektedir. Şemsüddîn Muhammed 1239/1240 yılında Herât'ın *Hûş* Kapısı'nda üç köşk ve yedi dükkânın yanı sıra bir atölye ve bir çarşı inşa ettirmişti.⁴⁵

İlhanlı Devleti'nin de kendilerinden önceki geleneği devam ettirmesi, bu dönemde de Herât kapılarının bir pazar yeri olarak ön plana çıkmasına etki etmişti. Ancak bu durumun İlhanlı dönemine özgü bir uygulama olmadığının anlaşılması açısından Büyük Selçuklu Devleti döneminde de Herât'ın her kapısında bir pazar yeri olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir.⁴⁶ İlhanlı döneminde Herât'ın kapılarındaki pazarlarla ilgili ilk teşebbüs aynı zamanda devletin teşkilatlandığı dönem olan İlhan Abaka döneminde olmuştur. Bu dönemde Möngke Han tarafından *şihne* olarak gönderilen Merktây Hârezmi⁴⁷ ve İlhan Abaka'nın görevlendirdiği hususi emîrleri Bedlû ve Turmuğâ Herât'ta 663/1264-1265 yılında dokuma atölyelerinin yanı sıra şehrin güney kapısı olan *Fîrûzâbâd*'da bir pazar inşa etmişlerdir. Dolayısıyla İlhan Abaka'nın desteği ile güneyde *Fîrûzâbâd* Kapısı dışında yeni bir şehir ortaya çıkmıştı.⁴⁸

Her ne kadar Herât bir İlhanlı toprağı olsa da buradaki faaliyetlerde Kertler ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bölgede İlhanlı destekli Kert meliklerinin çalışmaları dikkat çekmektedir. Örneğin Kertler Herât'ta ticarî hayatı canlandırmak için birtakım çalışmalar yapmışlardı. Yukarıda bahsettiğimiz Melik Şemsüddîn Muhammed Kert'in inşa ettirdiği çarşı bu bağlamda ele alınmalıdır. Yine halefi Melik Fahrüddîn Kert'in *Bazar-ı Melik*⁴⁹ olarak şöhret bulan çarşısı da bölgede ticaretin geliştirilmesi açısından önemlidir.⁵⁰ İsfizârî bu bilgiyi aktarırken pazarın şehrin hangi yönünde olduğunu belirtmemiştir. Ancak biz yukarıdaki bilgilerden hareketle bu pazarın kuzeyde olduğunu bilmekteyiz. Yine Herevî'de Fahrüddîn Kert'in şehrin güvenliği açısından kale kapılarının yanı sıra

Ötüken Yayınları, İstanbul 2016, s. 105; Mollâ Ahmed Tetevî – Asâf Hân Kazvînî, *Târîh-i Elîfî*, tash. Gulâm Rızâ Tabâtabâyî Mecd, VI, Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Fehengî, Tahran 1382 hş., s. 3858.

⁴³ Herevî, *Târîh-nâme-yi Herât*, s. 117; İsfizârî, *Ravzâtu'l-cennât fî evsâfî medîneti'l-Herât*, II, s. 113; Fasîh Ahmed b. Celâleddin Muhammed Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, II, tash. Muhammed Ferruh, Kitâbufuruş-i Bastan, Meşhed 1341 hş., s. 310

⁴⁴ Herevî, *Târîh-nâme-yi Herât*, s. 118; İsfizârî, *Ravzâtu'l-cennât fî evsâfî medîneti'l-Herât*, II, s. 115.

⁴⁵ Shivan Mahendrarajah, "The Iranian Interlude: From Mongol Decline to Timur's Invasion", *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie, Bloomsbury Publishing, London 2019, s. 166.

⁴⁶ Bu konuda bkz: Tülay Metin, "The Impact of City Formation In Great Seljuks on the City Culture of Anatolian Seljuks", *JASS*, 26/2, 2014, s. 365.

⁴⁷ Herevî, *Târîh-nâme-yi Herât*, s. 249; Hâfız-ı Ebrû, *Tarih-i selâtin-i Kert*, tas. Mir Hâşim Muhaddis, Miras-ı Mektub, Tahran 1398 hş., s. 30.

⁴⁸ Herevî, *Târîh-nâme-yi Herât*, s. 285; Fasîh-i Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, II, s. 334; Hâfız-ı Ebrû, *Tarih-i selâtin-i Kert*, s. 38.

⁴⁹ Bkz. Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, s. 52.

⁵⁰ İsfizârî, *Ravzâtu'l-cennât fî evsâfî medîneti'l-Herât*, I, s. 437-438; Mahendrarajah, "The Iranian Interlude: From Mongol Decline to Timur's Invasion", s. 166.

şehrin ana giriş kapılarını da güçlendirildiğini aktarmaktadır.⁵¹ Kert meliklerinin yanı sıra İlhanlı emîrlerinden Bucay'ın da Herât'ın güneyindeki Kârtbâr Nehri'nin⁵² kenarında 300 dükkânlık yeni bir pazar inşa ettirmesi bölgedeki ticarî hayatın gelişmesine katkı sağlamıştır.⁵³ Bu da şehrin güneyinde *Fîrûzâbâd* Kapısı'ndaki ticarî hayatı geliştirdiğini göstermektedir. Bu durum X. yüzyıldan beri Herât'ın güney kapısının önemini koruduğunu işaret etmektedir. Belki de bu yüzden İslâm kaynakları Herât'ın en bayındır kapısının güneye açılan *Fîrûzâbâd* kapısı olduğunu altını çizmektedir.⁵⁴ İlhanlılar döneminde Herât'ın idarî merkezinin güneydeki *Fîrûzâbâd* Kapısı olması da bunu doğrulamaktadır.⁵⁵ Bucay'ın yanı sıra halefi Muhammed Doladây da 1312-1313 yılında mescidi Feleküddîn civarında *Sultan Çarşısı* (Sûku's-Sultân)⁵⁶ olarak bilinen bir çarşı inşa ettirmiştir. Herevî'nin aktardığına göre bu çarşının yanında kadınlar ve erkekler birlikte çalışmışlardır. Ayrıca Muhammed Doladây'ın emriyle eski pazarcılar buraya getirilerek çarşının canlandırılması istenmiştir.⁵⁷ Mescidi Feleküddîn'in batıdaki *Irak* Kapısı yanında olduğunu bilindiğine göre⁵⁸ Muhammed Doladây'ın inşa ettirdiği çarşı batıdaki *Irak* Kapısı'ndadır.

Sonuç

İlhanlı döneminde önemli bir Horasan şehri olan Herât'ın dört ana yöne bakan dört kapısının olduğu görülmektedir. Şehrin kuzeyinde ne zaman açıldığı tam olarak tespit edilemeyen bir kapısının daha olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu kapı diğer dört kapı kadar işlek olmamış sadece belirli zamanlarda ihtiyaç doğrultusunda kullanılmıştır. Ayrıca şehrin dört ana kapısında dört pazar varken kuzeydeki ikinci kapıda herhangi bir pazarın mevcut olmaması da bu kapının diğerleri kadar önemli olmadığını göstermektedir. Dört ana kapıdaki dört pazar aynı zamanda Herât'ta ticarî hayatın yoğun olarak yaşandığı merkezler olmuştur. Herât şehir kapılarıyla ilgili dikkat çeken bir diğer husus ise kapı isimlerinin zamanla değişikliğe uğradığıdır. Örneğin şehrin kuruluşunda bahsi geçen kapı isimleri sonraki dönemlerde farklılık göstermektedir.

İlhanlı yönetimi altında Herât'ta şehir kapılarındaki ticarî faaliyetlerin devam ettiği görülmektedir. Hem İlhanlı hükümdarlarının tasarrufu hem de yerel bir hanedanlık olan Kert meliklerinin gayretiyle şehir kapılarındaki pazarlar aktif hale getirilmiştir. Bu bağlamda İlhanlı idarecileri, şehrin güneydeki *Fîrûzâbâd* ve batıdaki *Irak* Kapısı'ndaki faaliyetleriyle ön plana çıkmışlardır. Sonuç olarak Herât'taki şehir kapıları hem şehrin düşmana karşı korunması açısından hem de çarşı ve pazarların kurulduğu ticaret yerleri olması açısından önemli merkezler olmuştur.

⁵¹ Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, s. 440.

⁵² Kârtbâr Nehri ile ilgili bkz. Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, s. 40.

⁵³ İsfizârî, *Ravzâtu'l-cennât fî evsâfi medîneti'l-Herât*, II, s. 73.

⁵⁴ İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s. 229; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, s. 377.

⁵⁵ Togan, "Herât", s. 434.

⁵⁶ Bu çarşı için bkz. Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, s. 53.

⁵⁷ Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, s. 595.

⁵⁸ Bu konuda bkz. Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, s. 100.

Kaynaklar

Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî (2013), *Fütûhu'l Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda, İstanbul: Siyer Yayınları.

Alâeddin Ata Melik b. Bahâeddin b. Muhammed b. Muhammed Cüveynî (1329 hş.), *Târîh-i Cihânguşâ*, tas. Muhammed b. Abdulvahhâb Kazvînî, I, Tahran: İntişârât-i Donyâyî Kitâb.

Allen, Terry (1981), *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, Cambridge-Massachusetts: Agha Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute for Technology.

Allen, Terry (1983), *Timurid Herat*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Barthold, V. V. (2012), *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Ankara: Akçağ Yayınları.

Barthold, V. V. (2017), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Kronik Kitap.

Barthold, V. V. (2022), *İran Tarihî Coğrafyası*, çev. Ömer Alkaç, İstanbul: Selenge Yayınları.

Barthold, W. (1979), “Bûşenc”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 2, içinde (825-826), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Cihan Piyadeoğlu, Cihan(2012), *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Çoruhlu, Yaşar (2001), “Kapı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 24, içinde (341-342), İstanbul: TDV Yayınları.

Fasîh Ahmed b. Celâleddin Muhammed Hâfî (1341 hş.), *Mucmel-i Fasîhî*, II, tash. Muhammed Ferruh, Meşhed: Kitâbufuruş-i Bastan.

Gıyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî Hândmîr (1380 hş.), *Habîbu's-siyer*, IV, haz. Muhammed Debîr Siyâkî, Tahran: İntişârât-i Kitâbfurûş-i Hayyâm.

Hâfız-ı Ebrû (1349 hş.), *Coğrafyâ-yi Hâfız-ı Ebrû Kısmet-i Rub 'ı Horâsân Herât*, tas. Gulâm Rızâ Mâyil-i Herevî, Tahran: İntişârât-i Bonyâd-i Ferhengi Îrân.

Hâfız-ı Ebrû (1389 hş.), *Tarih-i selâtin-i Kert*, tas. Mir Hâşim Muhaddis, Tahran: Miras-ı Mektub.

Hartog, Leo De (2003), *Cengiz Han, Dünyanın Fatihi*, çev. Serkan Uzun, Ankara: Dost Yayınları.

İbn Havkal (2017), *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

İbnü'l-Esîr (1987), *el-Kâmil fi't-Tarih*, XII, terc. A. Özeydin-A. Ağırakça, İstanbul: Bahar Yayınları.

İstahri (2019), *Ülkelerin Yolları (Değerlendirme-Metin)*, çev. Murat Ağarı, İstanbul: Ayışığıkitapları.

Kallek, Cengiz (2007), “Pazar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 34, içinde (194-203), İstanbul: TDV Yayınları.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri (2010), “Şehir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 38, içinde (441-446), İstanbul: TDV Yayınları.

Mahendrarajah, Shivan (2019), “The Iranian Interlude: From Mongol Decline to Timur’s Invasion”, *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie, London: Bloomsbury Publishing, s. 159-176.

Mahendrarajah, Shivan (2022), *A History of Herat from Chingiz Khan to Tamerlane*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Metin, Tülay (2014), “The Impact of City Formation In Great Seljuks on the City Culture of Anatolian Seljuks”, *JASS*, 26/2, s. 357-370.

Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî (2016), *Tabakât-ı Nâsirî (Moğol İstilasına Dair Kayıtlar)*, çev. ve not: Mustafa Uyar, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Mu‘înu’d-din Muhammed Zamçî İsfizârî (1338-1339 hş.), *Ravzâtu’l-cennât fi evsâfi medîneti’l-Herât*, I-II, neşr. Seyyid Muhammed Kâzım İmâmî, Tahran: İntişarat-ı Danişgah.

Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî (2015), *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Noelle-Karimi, Christine (2014), *The Pearl in its Midst: Herat and the Mapping of Khurasan (15th–19th centuries)*, Vienna: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Özgüdenli, Osman G. (2017), *Selçuklular Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, Cilt 1, İstanbul: İSAM Yayınları.

Seyf bin Muhammed bin Ya'kûb el-Herevî (1943), *Târîh-nâme-yi Herât*, neşr. Muhammed Zubeyr es-Siddikî, Calcutta.

Storey C. A. (1936), *Persian Literature A Bio-Bibliographical Survey*, II/II, London.

Strange, Guy Le (2015), *Doğu Hilafetlerinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya) İslâm Fetihlerinden Timur Zamanına Kadar*, çev. Adnan Eskikurt-Cengiz Tomar, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Şahin, Mustafa (2013), *Ortaçağda Herât Bölgesi (Gaznelilerin Kuruluşundan Timurluların Yıkılışına Kadar)*, (Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Tokat.

Tetevî, Mollâ Ahmed – Kazvînî, Asâf Hân (1382 hş.), *Târîh-i Elfî*, tash. Gulâm Rızâ Tabâtabâyî Mecd, VI, Tahrân: Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Fehengî.

Togan, Zeki Velidi (1987), “Herât”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 5/1, içinde (429-442), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

URL 1: <https://www.loc.gov/item/2021668603>, (s.e.t., 18.05.2023).

Uslu, Recep (1988), “Herat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 17, içinde (215-218), İstanbul: TDV Yayınları.

Williams, Maynard Owen (1933), “Afghanistan Makes Haste Slowly”, *National Geographic Magazine*, vol. 94, Washington, s. 731-769.

Zeki, İzzetullah (2020), *Horasan'da Hâkimiyet Mücadelesi (821-1005) Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Simcûrîler*, Konya: Çizgi Kitabevi.

Zeki, İzzetullah (2020), *İlk Dönem Horasan Valileri Emevîler ve Abbâsîlerin Horasan Politikası (651-821)*, Konya: Çizgi Kitabevi.

Ekler



Batı Irak Kapısı: Maynard Owen Williams, “Afghanistan Makes Haste Slowly”, *National Geographic Magazine*, vol. 94, Washington 1933, s. 746.



Güney Fîrûzâbâd Kapısı (Kandehar): Maynard Owen Williams, “Afghanistan Makes Haste Slowly”, *National Geographic Magazine*, vol. 94, Washington 1933, s. 734.



James Wyld tarafından 1880’de çizilen Herât haritası: URL 1, (s.e.t., 18.05.2023).