

TÜRK HALK DİNDARLIĞININ ÖNEMLİ ÇEKİM MERKEZLERİ OLARAK DİNİ ZİYARET YERLERİ

Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Özet

“Basit” toplulukların “ilkel” olarak vasıflandırılan dinleri bir yana bırakılırsa, toplumsal farklılaşma, iş bölümü ve uzmanlaşmanın belli bir karmaşıklık düzeyine eriştiği toplumların dinî yaşayışları ve kültürlerinin değişik yapılar ve biçimlerde ayrılaşıp farklılaştığı, karmaşılaşıp kurumlaştığı görülmekte; böylesine karmaşık dinî-sosyo-kültürel yapılarda belli otoritelerin etrafında kurumlaşmış “remî din” ile “halk dini ve dindarlığı”nı birbirinden net bir biçimde ayırt etmek mümkün olmaktadır. Hakikaten, bu yaklaşım perspektifinde meselâ Türk tarihi ve kültürü içerisinde oldukça erken dönemlerden itibaren “imparatorluk dini” ile “halk dini” birbirinden ayırt edilebildiği gibi, öte yandan Türklerin tarihlerinin belli bir döneminden itibaren evrensel büyük dinlerle temasa gelmiş olmaları böylesine bir farklılaşma sürecini giderek hızlandırıp güçlendirmiş olup; sonuçta onların büyük çoğunluğunun İslam dininde karar kılmış olması olayı iyice kökleştirmiş bulunmaktadır. Öyle ki, günümüz Türk topluluklarının dinî yaşayışları bu tür bir ayrılaşmayı çok çeşitli boyutlar ve formlar altında sunmaya devam etmekte; bu çerçevede kutsalın tezahür ettiği her çeşit “hierofani” yahut “kratofani”ler olarak türbe, yatır, mezar, kutsal ağaç, taş, mağara ve su kaynakları ile türlü dilekler, adaklar ve amaçlar ve çeşitli usullerle ziyaretlere konu teşkil eden öteki adak ve ziyaret yerleri ile adak ve ziyaret dindarlığı, “egemen dinî kültür”e nispetle bir “alt-kültür” ve hattâ bazen “karşıt-kültür” ve “normatif din”e nispetle de bir tür “paralel din” konumunda, başta Türkiye olmak üzere tüm Türk dünyasında, Türk halk dindarlığının oldukça fonksiyonel kutsal odakları olarak karşımıza çıkmakta; daha derinlemesine yaklaşımda bu dinî çekim merkezlerini morfolojik, tipolojik, yapısal, işlevsel, vb. bir çok bakımlardan fenomenolojik, sosyolojik, psikolojik, sosyal psikolojik, antropolojik, etnolojik, vs. bilimsel analizlere tabi tutmak ve böylece Türklerin dinî yaşayış gerçekliklerini daha derinden ve sistematik biçimde anlayıp açıklamak imkânı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Halk dindarlığı, Ziyaret yerleri, Ziyaret dindarlığı, Resmi din, Türk dindarlığı.

1. Giriş

Dinî fenomenlerin, insan topluluklarında çok çeşitli şekil ve boyutlarda ortaya çıkan tezahür zenginliği ve karmaşıklığı, onları bilimsel yaklaşım perspektifinde analiz amacıyla modern din bilimcilerini oldukça değişik kuramsal şemalar ortaya koymaya ve bu metodolojik yaklaşım modellerini operasyonel kılmak üzere muhtelif kavramları devreye sokmaya yönelttiler. *Kutsal*, *kutsal-dışı*, *vahşî kutsal*, *yaygın kutsal*, *dinî tecrübe*, *din duygusu*, *resmî din*, *kitabî din*, *normatif din*, *kurumsal din*, *sivil din*, *entelektüel dindarlık*, vb. bir dizi metodolojik kavram arasında “halk dini ve dindarlığı” teriminin önemli bir yeri bulunmakta; zira, “küçük bo-

yutlu” ve “basit yapılı” ve ancak “asgarî bir düzeyde farklılaşmış” kültürler ve toplumların “ilkel” olarak vasıflandırılan dinleri bir yana bırakılırsa, toplumsal farklılaşma, iş bölümü ve uzmanlaşmanın belli bir karmaşıklık düzeyine eriştiği toplumların dinî yaşayışları ve kültürlerinin değişik yapılar ve biçimlerde ayrımlaşmış farklılaştığı, karmaşıklılaşmış kurumlaştığı görülmekte; böylesine karmaşık dinî-sosyo-kültürel yapılarda belli otoritelerin etrafında kurumlaşmış “remî” veya “kitabî din” ile “halk dini” ve/veya “halk dindarlığı”nı birbirinden net bir biçimde ayırt etmek mümkün olmaktadır.

2. Konunun Belirlenmesi

Hakikaten, bu yaklaşım perspektifinde meselâ Türk tarihi ve kültürü içerisinde oldukça erken dönemlerden itibaren “imparatorluk dini” ile “halk dini” birbirinden ayırt edilebildiği gibi, öte yandan Türklerin tarihlerinin belli bir döneminden itibaren evrensel büyük dinlerle temasa gelmiş olmaları böylesine bir farklılaşma sürecini giderek hızlandırıp güçlendirmiş olup; sonuçta Türklerin çok büyük çoğunluğunun İslam dininde karar kılmış olması olayı iyice kökleştirmiş bulunmakta; öyle ki, günümüz Türk topluluklarının dinî yaşayışları bu tür bir ayrımlaşmayı çok çeşitli boyutlar ve formlar altında bize sunmaya devam etmekte; Eliade’ın deyişi ile “kutsal”ın tezahür ettiği “hierofani” yahut “kratofani”ler¹ olarak türbeler, yatırlar, mezarlar, kutsal ağaçlar, taşlar, mağaralar, su kaynakları ile türlü dilek, adak ve amaçlar ve çeşitli usullerle ziyaretlere konu teşkil eden öteki adak ve ziyaret yerleri ile “adağ ve ziyaret dindarlığı”, “egemen dinî kültür”e nispetle bir “alt-kültür” ve hattâ bazen “karşıt-kültür” ve “kurumlaşmış din” yahut “normatif din”e nispetle de bir tür “paralel din” konumunda, başta Türkiye olmak üzere hemen tüm Türk dünyasında, Türk halk dindarlığının oldukça fonksiyonel kutsal odakları olarak karşımıza çıkmakta; daha derinlemesine ve sistematik yaklaşımda bu dinî çekim merkezlerini morfolojik, tipolojik, yapısal ve fonksiyonel, vb. bir çok bakımlardan fenomenolojik, sosyolojik, psikolojik, sosyal psikolojik, antropolojik, etnolojik, tarihsel, vs. disiplinler-arası bilimsel analizlere tabi tutmak ve böylece Türlerin dinî yaşayış gerçekliklerini daha derinden ve sistematik biçimde anlayıp açıklamak imkânı olmakta; nitekim, bu çalışma, Türk halk dindarlığının karakteristik bir boyutu olarak adak ve ziyaret dindarlığı olgusunu, temelde bu konuda Kayseri ve yöresi üzerine gerçekleştirdiğimiz çalışmayı² baz alıp, onu Türkiye ve hattâ Türk dünyası ile ilgili elde mevcut öteki verilerle desteklemek suretiyle, din bilimlerinin yaklaşım perspektifinde bir sistematik analiz ve yoruma tabi tutma denemesini amaçlamış bulunmakta; kuşkusuz, konu ile ilgili bilimsel çalışmalar ilerledikçe burada ortaya konulan bulgu, çıkarım ve sonuçların yeni verilerin ışığında yeniden gözden geçirilip zenginleştirilmesi, düzeltilmesi, geliştirilmesi ve olgunlaştırılmasını beklemek uygun düşmektedir.

3. Türk Halk Dindarlığının Karakteristik Bir Boyutu Olarak Ziyaret Dindarlığı

Aslında, günümüz Türk dünyasında “*halk dini*” veya “*halk dindarlığı*” söz konusu olduğunda, orada sadece geniş kitlelerce kendilerine olağanüstü güçler veya haller atfedilerek kutsal bilinen ve bu bakımdan çeşitli dilek ve amaçlarla ziyaretlere konu teşkil eden adak ve ziyaret yerleri etrafında oluşmuş bulunan dinî kültür ve dindarlık boyutu yer almamakta; onun başka bir çok unsurlardan oluşan yönleri de bulunmakta; böylece oraya tasavvuf ve özellikle de onun halk katlarında organize olmuş formları olan Tekke ve tarikatlar, marjinal Sufilik, Alevîlik ve Bektaşîliğin yanı sıra oldukça çeşitli kaynaklar ve etkileşimlere dayalı başka bir çok unsurlar, büyüsel inanış ve uygulamalar yahut “*halk inanışları ve âdetleri*” gibi hususlar da dahil olmakta; bu bakımdan da en genel çerçevede değerlendirildiğinde, Müslüman Türk dindarlığı egemen formu altında daha çok sözlü kültüre dayalı güçlü bir tür “*halk dindarlığı*” olarak karşımıza çıkmakta; buna karşılık kitabî dindarlık yüksek entelektüel boyutları söz konusu olduğunda genelde oldukça cılız kalmakta; her halükârda, Müslüman Türk topluluklarında ve daha da genel olarak Türk dünyasında çeşitli unsurları ve yönleri ile türbe, adak ve ziyaret dindarlığı toplum kültürü ve “*yaşanan din*”in çok önemli bir veçhesini oluşturmakta; *veli, eren, evliya, ermiş, abit, zahit, alim, sofî, seyit, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, şehit* gibi adlarla anılan kimselerin yattıkları yerler olarak bilinen *yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede* mezarı gibi adlarla anılan kutsal mekânlar, sahip oldukları manevî güç ve meziyetler sayesinde çok önemli birer çekim merkezi olarak kalmaya ve türlü dilek ve amaçlar ve belli usullerle ziyaretlere konu olmaya devam etmektedirler.

Böylece, Türk halk dindarlığının özel bir formu olarak türbe, adak ve ziyaret dindarlığı ve kültürü, Türk toplulukları içerisinde, tarih boyunca ve günümüzde, çok yönlü ve fonksiyonlu bir dinî-mistik-sihri sosyo-kültürel olgu ve gerçeklik olarak karşımıza çıkmakta; konu ile ilgili genelde kısmî ve çoğunlukla deskriptif bilimsel çalışmalar fenomenolojik bakımdan onun oldukça zengin ve değişik biçimlerde tezahür ettiğini anlamamıza imkân tanımakta; her halükârda olay bu güne kadar hak ettiği kapsamlı sistematik bilimsel araştırma ve incelemelere yeterince konu teşkil etmiş de görünmemektedir. Hakikaten, meselâ günümüzde Türkiye'de 1263 türbenin bulunduğu ifade edilmekte;³ ancak, bunun yüzeysel ve yetersiz tespitlere dayandığı, zira dikkatli alan araştırmaları, yerinde gözlem, tespit, tarama (survey), görüşme ve katılma teknikleri aracılığıyla bilimsel veriler ortaya çıktığında gerçekte çok daha yüksek olacağı anlaşılmakta; nitekim, yürütülmekte olduğumuz bir araştırmanın verilerine göre bu rakam şimdiden iki bini aşmış bulunmaktadır. Kaldı ki, adak ve ziyaret dindarlığı sadece türbe ziyaretlerini değil fakat türlü amaçlar ve dileklerle ve belli usullerle kutsal bilinen öteki bir çok yerler yahut objeleri ziyareti ve onlara saygı etrafında oluşmuş zengin bir kültürü de ifade etmekte, bu durumda meselâ Türkiye için bunun on binlerle ifade edilen sayılara erişeceği anlaşılmaktadır. H. Tanyu'nun çalışması Ankara ve çevresinde 70 dolaylarında adak ve ziyaret yerinin bulunduğunu öğretmiş; yine bu araş-

tırma sayesinde Türkiye'deki 150 kadar adak ve ziyaret yeri hakkında az çok bir bilgiye erişilmişti.⁴ Ancak, artık bu sayının sadece Erzurum yöresi için 200 dolaylarında olduğu bilinmekte;⁵ Kayseri ve çevresinde tarama yöntemi ile gerçekleştirilmiş bulunan çalışma orada 150 dolaylarında adak ve ziyaret yerinin bulunduğunu göstermiş bulunmakta;⁶ bunlara öteki bir çok çalışma ve yayının⁷ verilerini eklemek gerekmektedir.

Her halükârda, bu çalışmanın amacı halihazır durum itibariyle bir bilanço çıkarmak değilse de, bu konuda Türkiye dışındaki Türk toplulukları ile ilgili olarak da bilimsel çalışma ve verilerin oldukça yetersiz kaldığına da işaret etmelidir. Halbuki, onların dinî yaşantısı ve kültüründe de adak ve ziyaret dindarlığı anlaşılan çok önemli ve karakteristik bir yer tutmakta; hattâ bazı bakımlardan çok daha zengin, tipik ve fonksiyonel görünmekte;⁸ üstelik, adak ve ziyaret yerlerini ifade etmek üzere sıklıkla *ziyaretgâh*, *türbe*, *veli*, “*öвлиya*” (*evliya*), *ata*, *baba*, *pir*, *şih*, *hoca*, *molla*, *dede*, *eren*, *seyit*, “*işan*” gibi terimlerin kullanıldığı; böylece, *Ali Ayağı Ziyaretgâhı*, *Et Ağa Ziyaretgâhı*, *Pir Seyyid Türbesi*, *Bibi Heybet*, *Hızır-İlyas Türbesi*, *Nardaran Piri (Azerbaycan)*, *Baba Kanber*, *Baba Kemâl Cündî*, *Alav Hoca*, *Pir Musa*, *Tiz Baba*, *Güvender Baba*, *Miskin Baba*, *Mânâ Baba*, *Yusuf Baba*, *Seyitnazar Seydi*, *Dargan Ata*, *Gözlü Ata*, *Koçkar Ata*, *Çoban Ata*, *Açman Ata*, *Köv Ata*, *Nov Ata*, *Göz Ata*, *Dider Ata*, *Gaytarmış Ata*, *Hakim Ata*, *Aşık Aydın Pir*, *Mir Haydar Pir*, *Piryar Veli*, *Kık Molla*, *Ak İmam*, *Şahlı Övliya*, *Akdere Övliya*, *Öre Övliya (Türkmenistan)* gibi adlarla anılan adak ve ziyaret yerleri kendilerini göstermektedir ki, bu durum, türbe, adak ve ziyaret dindarlığı ve kültürü olgusunun, Türkiye ile öteki Türk toplulukları arasında, başta terminoloji olmak üzere önemli benzerlik ve hattâ müştereklikler arz ettiğini anlamamıza imkân tanımaktadır.

Mamafih, farklılıklara da işaret etmek gerekiyor. Meselâ, konu ile ilgili olarak “*işan*” terimi, Türkiye için yabancı kalırken, Orta Asya'da oldukça yaygın bir kullanıma sahip bulunmakta; hattâ bir kısım araştırmacılarca olay “*işanizm*” şeklinde adlandırılmaktadır.⁹ Bu çerçevede, *Atagül İşan*, *Gurbanmurad İşan*, *Hacı İşan*, *Han İşan*, *Mahmut İşan*, *Seydi İşan*, *Ak İşan*, *Şih Şerep İşan* gibi ziyaretgâhlar karşımıza çıkmakta; esasen Merv yakınlarındaki *Ebü'l-Abbas Seyyari* (ölm. 953) ve *Yusuf Hemedani*'nin (ölm. 1141), Kaçkinski bölgesinde *Ebü Seyyid Mehanî*'nin (ölm. 1049), kuzey-doğu Krasnovods'ta *Gözlü Ata*'nın (XIV. yüzyıl) türbeleri eskiden beri Orta Asya Müslüman Türkleri için birer ziyaretgâh olmuş ve olmaya devam etmekte; bununla birlikte, en popüler ziyaretgâh 1881'de Türkmenistan'da Ruslara karşı ayaklanmayı yöneten Nakşî şeyhi *Kurban Murad*'ın türbesi olmakta; *Hoca Yusuf Hemedani*, *Hoca Ahmet Yesevî*, *Bahaüddin Nakşibend*, *Zengî Baba*, *Talhatan Baba*, *Mânâ Baba*, *Astane Baba*, *Çoban Ata*, *Hoca Ahrar* türbelerini de önemli ziyaret yerleri olarak bunlara eklemek gerekmektedir. Anlaşılan işanizm, dinî inanç ve aidiyet duygularının devamlılığının sağlanmasında önemli bir rol oynamış, onun bu muhafazakâr ve direnişçi yönünü sezen Sovyet yönetimi 1958-1960'larda, türbe ziyaretlerini yasaklama yoluna gitmişti.

4. Kutsalın Bir Tezahür Biçimi Olarak Ziyaret Fenomenine Morfolojik Yaklaşımlar

Kayseri yöresinde, kendilerinde fevkalâde bir takım güç ve kudretler bulunduğu inanılarak mübarek bilinen ve çeşitli amaç, dilek ve isteklerle ziyaret edilen yerler üzerine yukarıda zikri geçen inceleme, orada adak, türbe ve ziyaret dindarlığı olgusunun morfolojisinin fenomenolojik olarak "*mezar, ağaç, taş, su, mevki, ev ve mağara*" gibi bir takım varlık ve yapılarda tezahür ettiğini göstermiştir.¹⁰ Elde mevcut veriler çerçevesinde ve olaya sistematik bir fenomenolojik ve morfolojik yaklaşım perspektifinde, bu kategorilerin tüm Türk dünyası için büyük ölçüde operasyonel olabileceği anlaşılmakta; bu bakımdan burada konuyu öncelikle bu kategoriler bağlamında analiz etmeye başlamak uygun düşmektedir.

a) Gerçekten de, bir kere Türk dünyasında kutsal addedilerek ziyarete konu olan yerlere genel bir göz atış onların çok büyük bir bölümünün "*mezar*"lardan ibaret olduğunu göstermekte; *dede mezarı* veya *dede, eren, evliya, tekke, türbe, yatur*, vb. adlarla anılan bu mezarların bir kısmının üzerlerinde birer yapı bulunmasına karşılık öteki önemli bir bölümde herhangi bir yapının olmadığı ve bunların sade taşlarla çevrili açık mezarlar oldukları gözlenmekte; üstünde yapı olan mezarların değişik şekilleri mevcut olup; bunlar yerine göre Selçuklu, Osmanlı, Timurlu yahut çağdaş mimarî gelenekleri yansıtmakta; her halükârda, üstü piramit biçiminde örtülü kümbet yahut kubbe ile örtülmüş türbe tarzındaki abidevî yapılara herhangi bir mimari özelliği bulunmayan basit yapılar eklenmekte; öte yandan, üstünde kümbet, türbe, vb. tarzda yapılar bulunan ziyaret yerlerinin bir kısmında sadece bir mezar bulunurken, diğer bir kısmında birden fazla mezarın yer aldığı görülmekte; ayrıca, meselâ Kayseri-Develi'deki *Hızır-İlyas kümbeti* örneğinde görüldüğü üzere hiçbir mezarın olmadığı yapıları kutsal mekânlar da bulunmaktadır ki, bunlar muhtemelen makam türbeleridir.

Nitekim, Arapça "*türab*" yani "*toprak*" kelimesinden, yazı dilindeki *turba*'nın halk diline kazandırılarak Türkçeleştirilmiş şekli ibaret olan ve evliya-ya ait hem basit ve hem de abidevî mezarları ifade etmek üzere kullanılan "*türbe*" sözcüğü, Türkçe'de genellikle ölünün gömüldüğü yerde, kabrin üzerine yapılan binayı ifade etmek için kullanılmakta ve esasen Türklerin dinî kültür tarihi içerisinde olay oldukça eski dönemlere uzanmakta olup; bilindiği gibi, ziyaret amacıyla gidilen türbeler meselâ Orhun Kitabelerinde "*bark*" adı altında geçmekte; bununla birlikte, "*ev-bark*" teriminde de açıkça görüldüğü üzere, her ne kadar bark, ulu kişilerin yattıkları ve ziyaret konusu olan türbeleri ifade ediyorsa da, ev ile birlikte zikredildiğinde, menşesinde içerisinde aile cemaatinin yaşadığı evin kutsiyetini çağrıştırmakta; makam türbeleri ise, kendilerine büyük saygı duyulan mübarek şahsiyetlere atfolunan manevi ikametgâhlar olduklarından, oralarda fiilen bir mezarın bulunup bulunmaması, onların kutsal bilinip, ziyaret konusu olmaları için bir engel teşkil etmemekte; bu şekli altında onlar Türk topluluklarında oldukça yaygın görünmektedirler.

Her halükârda, bu kutsal mezarlarda yatan veya yattığı farz ya da kendilerine ithaf olunan mübarek zatlardan ancak bir bölümü ile ilgili bir takım tarihî bilgiler bulunmakta; genellikle efsane ve menkıbeler, tarihî tespitleri kat kat aşmakta ve onların şahsiyetlerini efsanevî ve menkıbevî bir görünüme büründürmekte; bir çok durumlarda ise karşımıza “*isimsiz mezarlar*” çıkmakta ve ne tarihî ne efsanevî pek bir bilgiye rastlanmamakta; ancak halk arasında anıldıkları ve öylece kutsal bilindikleri terimler vasıtasıyla bazen asgarî çıkarımlara erişmek imkânı olmaktadır. Böylece, meselâ Anadolu'da, dede, eren ve evliya adıyla anılan ve genellikle düz bir arazide veya bir mezarlık içinde yer alan, çoğu basit mezarların, ilk zamanlarda millî efsane kahramanlarına ve din ulularına verilen lâkaplar; ve yatırların da tabiatüstü gücü olduğuna ve insanlara yardım ettiğine inanılan saygın ölümlerin mezarları oldukları anlaşılmaktadır. Zaman zaman, *zaviye*, *dergâh*, *hankâh* yada *âsitane* gibi isimler adı altında da anılan *tekke*'lere gelince, her ne kadar gerçekte sufi tarikatların ayin yapmalarına mahsus mekânları ifade ediyorsa da, şimdiki haliyle onlar, muhtemelen yine tarikat ulularının, şeyhlerin, velilerin, dervişlerin yahut tarikatta belli bir makam ve mertebeye erişmiş mübarek ve muteber şahsiyetlerin yattıkları yerler olmalıdırlar. Öte yandan, bazı türbe ve tekkelerde yer alan çilehâneler tarikat ile olan irtibatın kesin işareti olsa gerektir. Meselâ, Kayseri şehir merkezindeki türbelerin kendilerine ithaf olunduğu zatlardan Zeynel Abidin'in Rufaiye ve İbrahim Tennûri'nin de Halvetiye tarikatının Bayramiye koluna mensup olduğu bilinmekte; Havadan köyünde Şeyh İbrahim Tekkesi yanında bulunan türbedeki mezar taşlarının birinde, orada yatanların Rufaî tarikatından olabileceklerine dair bir kayıt görülmektedir. Örnekleri artırmaksızın, yine de çoğunlukla kendilerine *şeyh* yahut *şih* ve yattıkları yerlere bazen *tekke* denilen bu kişilerin varsa mensubu oldukları tarikatlar hakkında genelde pek bir bilgiye sahip olamadığımızı belirtelim. Esasen bu anonimlik sebebiyledir ki, bir çok durumlarda tekke terimi de ziyaret konusu olan mezar anlamını ifade etmekte ve ziyaret yerlerini belirtmekte kullanılan *tekke*, *türbe*, *yatır*, *eren*, *evliya* gibi terimler çoğunlukla birbirine karıştırılarak birbirinin yerine kullanılabilmektedir.

Esasen, evliya yatağı olarak bilinen Anadolu'da, tarihî ve menkıbevî şahsiyetleri hakkında az çok bilgi sahibi olduğumuz yatırların önemli bir bölümü Orta Asya menşeli olup, Danişmendliler ve Selçuklular dönemine aittir. Bu velilere *Horasan Erenleri* adı verilmekte, onların Anadolu'nun fethi, Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında kahramanlıkları, kerametleri ve faziletleri ile temayüz etmiş ve böylece Türk toplumunun gönlünde taht kurmuş kahramanlar ve saygın kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Bunlara tarikat uluları olan şeyhler, pirlar, sultanlar, abdallar, babalar ve dedeler eklenmekte; her halükârda, bugün meselâ Kayseri yöresindeki ziyaret yerlerinden Seyyid Burhaneddin, Ebû İshak Alemdârî (ölm.1250), Dev Ali, Seydi Şerif, Şeyh Ümmi ve Yahya Gazi'nin kesin olarak Selçuklu; Şeyh İbrahim Devletlü ile Melik Gazi'nin Danişmendler dönemine ait oldukları ve bu sonuncusunun onların hükümdarlarından olduğu bilinmekte; yine Kayseri'deki Şeyh İbrahim Tennûri, Cemalettin Baba, Koyun Baba, Mir'ati Dede ve muhtemelen Şeyh Hacı İbrahim ise Osmanlı dönemine ait olup; Cemil Baba, Şeyh Hacı Hasan Efendi

ve Şih Yahya Efendi çağdaş şahsiyetlerdir; Zeynel Abidin ve Helvacı Dede muhtemelen Hicaz kökenlidir; nihayet, Battal Gazinin Emeviler döneminde 717-740 yılları arasında Bizans'a yapılan seferlerde ün yapmış ve efsaneleşmiş bir kahraman olduğu ve 740'da, bugünkü Afyonkarahisar yakınlarında şehit düştüğü göz önüne alınacak olursa, Kayseri'deki ziyaretgâhını belki de bir makam türbesi olarak telâkki etmek uygun düşmektedir. Öte yandan, adak ve ziyaret konusu olan bir kısım velilerin ermişliklerinin yanı sıra bilim ehli olmalarına da işaret etmek gerekir ki, bu çerçevede Kayseri örneğinde ilk sırada Mevlânâ'nın hocası ve "Maarif" adlı eserin sahibi Seyyid Burhaneddin Tirmizî gelmektedir.

b) Türk dünyasında, ziyaret dindarlığı ve kültürü bağlamında, mezarların yanı sıra bir takım "ağaç"lar da kutsiyetin merkezleri olarak görünmekte ve ziyarete konu olmakta; öte yandan, böylece kutsal kabul edilen ve çeşitli amaçlarla ziyaret edilerek bez-çaput bağlanıp dilekler tutulan ve bunların gerçekleşmesi için dualar edilen çalılar ya da ağaçların önemli bir kısmı ziyarete konu teşkil eden mezar motifi ile birleşip bütünleşmektedir. Mamafih, bu genel bir kural da değildir; zira, ziyaret yeri olan mezarlardan, türbelerden, yatırlardan yahut mezarlıklardan bağımsız olarak, bizzat ağaç unsurunun kutsal bilinip ziyaret edilmesinin de örnekleri mevcut olup; bunlar, tek bir çalı ya da ağaç olabildikleri gibi, üç, beş, yedi şeklindeki birtakım kutsal sayılarda toplanan kümeler halinde de tezahür edebilmektedir. Meselâ, Kayseri-Hırkaköy Salmanlı mevkiindeki kutsal kaysı ağacı birincisine örnek olup, Acırlı köyünde mevcut Beş Kızlardaki Beş Ağaç ile Molla hacı köyü yolu üzerindeki Yedi Pelit ikincisinin timsalleri olmaktadır. Kendilerine kutsiyet izafe edilen bu ağaçlara cinsleri itibariyle göz atıldığında onların pelit, dağdağan, menengiç, kaysı, kara ağaç, ardıç, iğde, alıç, çalı, vb. olduklarını görülmekte ve genelde dikenli türler ön plana çıkmakta; öte yandan, bu ağaçların kutsal sayılmaları, onlarla ilgili bir takım yasakları da beraberinde getirmekte; böylece onların kesilmesi, yakılması ve hattâ yapraklarından dahi istifade edilmemesi gerekmektedir. Öte yandan, bu yasakların, bu ağaçlara konan av hayvanlarının avlanmasının yahut çevresinde avlanmanın yasaklanmasına kadar uzanmakta oluşu ilginçtir. Bu ağaçlardan faydalanmaya çalışan veya onların çevresinde avlananların gece rüyalarında korkutuldukları ve bu yolla ikaz edildikleri, hattâ bu işi yapmakta ısrar edenlerin çeşitli felâketlere maruz kaldıklarına inanılmakta; kutsal ağaçların meyveleri ancak şifa niyetiyle yenebilmektedir.

c) Türk halk dindarlığının karakteristik bir boyutu olarak, türbe, adak ve ziyaret dindarlığı olgusunun etrafında oluştuğu üçüncü varlık kategorisi "taş" olup; kutsal taş motifinde de iki ve hattâ üç farklı durumu birbirinden ayırt etmemiz gerekmekte; zira, bir kısım taş yahut kayalar, mezar, türbe, ağaç gibi öteki kutsal ziyaret objeleri ile birlikte bulunduğu kutsal değer ifade ederken, ötekiler başlı başına bir kutsiyet kaynağı olmakta; nihayet, bir üçüncü kategoride taş motifi, mübarek yerlerin ziyaret edilmesi esnasında, ziyaret adabı ve dilek tutma usûlünün bir aracı olarak fonksiyon görmektedir. Türkmenistan'da Baba Kanber Makamlarında mezar, ağaç ve taş unsurları birleşerek kutsallaşmakta; Kayseri-Sarioğlan yakınlarındaki kutsal "Uzankaya" hemen dibindeki yatırla bütünleştirilmekte; hattâ, halk

inancı bununla da kalmamakta ve bu mübarek kayayı, kendisinden neş'et eden manevi bir ışık vasıtasıyla, ilçenin kuzeybatısındaki Evliyalar mezarlığı ile birleştirmekte; bu sonucusu da, içerisinde yer alan kutsal bir dilek taşı motifi ile tamamlanmakta; Havadan köyündeki Şeyh Hacı İbrahim Türbesi şifa amaçlı "bel taşı", Ebce Sultan türbesi "kuvvet taşı", Karakaya Seyyid Halil Türbesi yakınındaki silindirik biçimindeki oyuk taş, Seydi Şerif Türbesi mezarın başındaki şifalı taşla bütünleşmiş olup; Bünyan ilçesinin Elbaşı ve Akmescit kasabalarının mezarlıklarındaki delikli taşlarla örtülü mezarlar için de durum aynıdır. Hattâ, Seyid Burhaneddin türbesini çocuk sahibi olmak amacı ile ziyaret eden kadınların tutum ve davranışında gözlemlendiği üzere, böyle bir taşın olmadığı durumlarda dahi, ziyaretçiler ısrarla türbe ve yatırın çevresinde bunun arayışı içinde olabiliyorlar. Her halükârda, bu örnekler kutsal mezar ile mübarek taş motifini bütünleştirerek şifa ve tedavi arama davranışını tipik bir biçimde yansıtmakta; buna karşılık, Kayseri-Develi'nin kuzeyinde yer alan dağdaki "delikli kaya", Gezi Subaşı'ndaki "delikli kaya", Ağırnas'taki "Arap ocağı", Yeşilhisar'daki "Karataş", Kayseri şehir merkezinde Battalaltı semtinde Hz. Ali'nin sırt izlerini taşıyan "kutsal kaya", Ömerhacılı köyündeki "Kırkızlar" örnekleri taş motifine dayalı olarak başlı başına kutsiyet ifade eden ziyaret yerleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bununla birlikte, bu son durumda onlara kutsiyet kazandıran bir akîde yahut efsane mevcut olup; böylece, Hz. Ali, Hz. Fatma, Cebrail, Hızır gibi motifler devreye girmekte ve bu taşlar onlarla ilişkiye konmak suretiyle kutsiyet kazanmaktadır. Hızır'ın, Cebrail'in, Hz. Ali'nin sırtının yahut atının ayak izi veya Hz. Fatma'nın kirmeni bu konuda tipik örnekler olarak karşımıza çıkıyor. Battal Gazi, Karakaya, vb. türbeleri ziyaret esnasında dilek tutarak taş atma işlemi ise üçüncü kategoriye örnek teşkil etmekte; nihayet, taş motifi, taş kesilme inancına bağlı olarak devreye girerek değişik varyantlar sunmakta; meselâ Kırkızlar'da, fevkalâde kritik bir anda yapılan bir dileğe bağlı olarak, Şeyh Aslan'da ise tersine kutsala saygısızlık sebebiyle lânetlenme sonucu taş kesilme söz konusu olmakta; Türkmenistan'da, rivayete göre, Parav Bibi karpuz kesmeye hazırlanırken düşmanlar basmış ve onun ilenmesiyle karpuz taşa dönüşmüş bulunmakta; düşman baskınında öldürülen Mânâ Baba'nın kopardığı bütün kavun ve karpuzlar da taşa dönüşmektedir.

d) Türk dünyasında türbe, adak ve ziyaret dindarlığı olgusunda "kutsal su" unsuru da önemli bir yer tutmakta; bu kutsal mekânların bir kısmı pınar, çeşme, ötekiler havuz ya da gölet biçiminde olup; *dilek pınarı*, *süt pınarı*, *dede suyu*, *havuz* gibi isimler almakta; su kaynakları kutsiyetlerini çeşitli şekillerde kazanmakta; böylece meselâ onlar bazen bir veli ile irtibatlı olabilmektedir. Nitekim, Kayseri-Havadan köyündeki su, çoban velinin kerameti ile ilişkilidir; buna karşılık Dede Suyu, savaş esnasında kurumak ve sonra da kanlı bir biçimde akmak suretiyle kerametini gösteriyor ve kutsallığını kanıtıyor. Bununla birlikte, genelde mübarek su kaynaklarının bir çoğunun kutsallıklarını nereden aldıkları konusunda pek fazla bir bilgiye rastlanmamakta; öte yandan, su unsuru kimi durumlarda müstakil bir biçimde kendini gösterirken, öteki bazı durumlarda mezar veya ağaç motifleriyle bütünleşmiş bulunmaktadır. Böylece, Kayseri-Yahyalı Yerköy'deki *Ağca Koca*

Pınarı yanındaki iğde ağacı; Mollahacı köyündeki *Dede Suyu* ise kendisine “*dede*” denilen dağdağan ağacıyla bütünleşmiş olup; buradaki dede terimi ağaç unsuruna uygulanmakla birlikte, hakkında herhangi bir bilgi olmamasına rağmen isimsiz bir veli ile irtibatı da akla getirmekte; öte yandan, Yahyalı Aladağlarda Aksu mevkiindeki *Dede Pınarı* yanındaki Dede Efendi'nin mezarı ile bütünleşmekte; orada ayrıca ağaç unsuru da devreye girerek kutsiyet arz etmekte; Gezi-Subaşı köyünde *Papazın bahçesi* denilen ziyaret yerinde ise kuyu ve yadır unsurları birleşmiş bulunmaktadır. Öte yandan, su unsuru, türbe ziyareti usûlü içerisine bir ek unsur olarak da girebilmekte; yadır ve taşla birleşmek suretiyle kutsiyet ve şifa fonksiyonuna bürünmekte; bunun oldukça tipik bir örneği Karakaya'da *Seyyid Halil Türbesi*'ndeki oyuk taşta konulan ve böylece kutsallık kazanan suda görülmekte; mamafih, kutsal sular hemen bütün durumlarda şifa dağıtıcı fonksiyonlarını göstermekte ve buna bir çok durumlarda diğer dilekler eklenmektedir. Kutsal sularla ilgili olarak kayda değer olan bir nokta da başka amaçla kullanıma ve yasak fiillere izin vermeyişleridir. Bu sular tuvalette yahut boy abdesti almada kullanılamıyor; keza onları maddî ve dünyevî işlerde kullanmak da uygun düşmüyor; aksi halde, Yahyalı-Yeşilköy'deki *Ziyaretlik Şelâlesinin* değirmen yapılmaya veya gusûl abdesti almaya kalkışılması örneğinde görüldüğü üzere su hemen kesilebiliyor.

e) Türk dünyasında adak ve ziyaret dindarlığı ve kültüründe kutsalın tezahür ettiği varlık kategorisinde biri de “*ev, mağara, vb. yapılar*”dır. Bununla birlikte, bu tür yapıların da aslında kutsal veliler ve kutsiyete kaynaklık teşkil eden başka motiflerin aracılığı ile kutsallaştıklarına işaret etmelidir. Böylece, meselâ velilerin veya başka mübarek kişilerin yaşadıkları yerler, kutsiyet, feyz ve bereket kaynağına dönüşmekte ve bu amaçla ziyaret edilmektedir. Kayseri-İncesu'daki Ocak evi keramet sahibi şeyhin yaşadığı yer olarak bilinmekte; mamafih, bu konudaki rivayetin biraz bulanık olduğu anlaşılmakta; zira bir başka rivayet onu şeyhle birlikte ev yerine değirmene bağlamakta; esasen buradaki “*ocak*” terimi ister istemez akla, Türk dinî kültüründeki “*ocak*” ve “*ocaklı*” terimlerini akla getirmektedir. Bilindiği gibi, Türklerin arasında çok eski dönemlerden beri, bazı esrarengiz objelerin birtakım mucizevî güçlerle mücehhez olduklarına ve onların bu sayede bir takım hastalıkların tedavisinde önemli fonksiyonlar gördüklerine inanılmaktadır. Bu tür tabiatüstü güçlerle mücehhez objelere sahip olan ailelere “*ocak*” veya “*ocaklı*” denmekte ve bu aileler bu üstünlüklerini kendi ailelerinde nesilden nesile aktararak devam ettirmektedirler. Dikkate değer olan nokta şudur ki, spesifik olarak Türk kültürüne mahsus olan bu kurum ve uygulama göçebe Türkler kadar yerleşik olanlar arasında da oldukça yaygındır ve Anadolu'da gerek Sünnî ve gerekse Alevî-Tahtacılar arasında sıklıkla kendini göstermektedir.¹¹ Bununla birlikte, Müslüman Türklerde ve özellikle de Anadolu'da işin içine sufi kültürle karışık İslâmî motifler girmekte, böylece “*ocak*” terimi bazen tarikat ulularının soyunu ifade edebilmektedir. Mamafih, kutsal ev bu özelliğini bazen şehitlikten almakta; mağara motifi ise genellikle doğumla birleşerek kutsallık kazanmakta, böylece meselâ Yahyalı Ulupınar köyündeki iki katlı mağara, Hz. İsa'nın doğduğu yer şeklinde farz ve kabûl olunarak kutsallaşmış ziyaretlere konu olabilmektedir.

f) Nihayet, Türk halk dindarlığı içerisinde kutsallık bazen "*dağ, tepe gibi doğal oluşum ve mevkiler*"de tezahür edebilmekte; bu durumdaki ziyaret yerlerinin çoğu dağ veya tepe gibi isimlerle anılmakta; esasen, bu durumda da birkaç unsurun birleşmesinin yanı sıra bu tabii durum ve mevkilerin başlı başına kutsal sayılmalarının örneklerine de rastlanmakta; her halükârda, onların bu kutsiyeti kazanmalarında bir olay ya da efsane rol oynamakta; ancak, bu efsanelerin önemli bir bölümü yazılı kültüre erişemediği için bugün unutulmuş bulunmaktadır. Meselâ Kayseri-Ömerhacılı köyündeki *Kırkızlar Tepesi* orada bir savaşın cereyan etmiş ve bu vesileyle bir keramet gerçekleşmiş olması dolayısıyla kutsallık kazanmakta; böylece, olayda kız, taş ve tepe unsurları birleşmekte; Sarioğlan-Düzencik köyü yakınlarındaki *İğdeli Türbe* de savaşta Çiftlik Türbesi şeyhinin kolunun kopması dolayısıyla kutsallaşmakta ve orada da ağaç ve mevki unsurları bütünleşmektedir. Bunun gibi, Sarioğlan *Uzankaya ziyareti* de kaya ve mezar unsurlarının yanı sıra mevki unsurunu da dahil ederek kutsallık arz etmekte; Develi-Ayvazhacı köyü *Evliya Dağı* ziyaretinde çoban, kadın, türbe, ağaç ve dağ motifleri birleşmek suretiyle dağ, toprağı ve ağaçlarıyla birlikte kutsallaşmakta; buna karşılık, Sarioğlan Üzerlik ve Burunören köylerinin sınırlarının kesiştiği yerdeki *Ziyaret* fenomeninde mevki yalın haliyle kutsiyet arz etmekte, ancak hakkında herhangi bir efsane bulunmamakta; Hacilar'daki *Erenler* mevkii ziyareti, oradaki pınarın yanı sıra ve daha çok Cebrail'in veya Hızır'ın atının izini taşıdığına inanılan kaya motifi ile bütünleşmekte; ancak, yine de ağaçlık, düzlük, suyu bol ve pikniğe elverişli olan bütün bir mevki kutsiyet arz etmekte; nihayet, Yahyalı'nın *Kanlıardıç* mevkii üzerinde barındırdığı cinler-periler dolayısıyla tekin olmayan yerler kategorisine girerek kutsallaşmakta; ancak, orada mezar motifinin de devreye girmesi kayda değer olmaktadır.

5. Efsane, Menkıbe ve Kerametler

Şu halde, Türk dünyasında ziyaret fenomeni morfolojik olarak mezar, türbe, taş, ağaç, su kaynağı, ev, mağara, tepe, dağlar ve mevki gibi değişik varlık kategorilerinde tezahür etmekte; ancak bu varlıkların ziyaret fenomenine dönüşerek bir çekim merkezi halini alması oralarda bulunduğu yahut tezahür ettiğine inanılan tabiatüstü fevkalâde kutsal güçten kaynaklanmakta; şu halde, aslında ziyaret yerlerini, "*fizik-ötesi bu olağanüstü kutsal gücün tezahür merkezleri veya kaynakları*" şeklinde tanımlamak uygun düşmektedir. Nitekim, toplum buraları bu gözle gördüğü içindir ki, oralara rağbet etmekte ve bunu yaparken de kendi düşüncesi, mantığı, inancı ve hayal gücüne göre birtakım kanıtlara başvurmakta; bu çerçevede *efsane, menkıbe ve kerametler*, ziyaret yerlerinin tabiatüstü yahut olağanüstü kutsal güçlerle mücehhez oldukları konusunda ait oldukları sosyal çevreleri ikna ve inandırmaya yarayan ve böylece onların kutsallaşıp, meşrulaşmasını sağlayan vasıtalar ya da mekanizmalar olarak karşımıza çıkıyorlar. Hakikaten, hemen tüm Türk dünyasında, efsane, menkıbe ve kerametler ziyaret yerlerini öylesine sıkı bir doku ile sarmış bulunuyorlar ki, ziyaret fenomeni bir bakıma bu veçhesi altında kendini sunmakta, hattâ onunla ilgili varsa tarihî bilgi ve gerçeklikleri de bu yöne doğru çekmek sure-

tiyle efsaneleştirip menkıbeleştirmekte; esasen olay, daha çok sözlü rivayetlere dayalı bir halk kültürü ve dindarlığı ortamında hayatîyet bulduğundan bir çok efsane, menkıbe ve kerametler zaman içerisinde birbirine karışarak bulanıklaşmakta ve hattâ unutulmakta; ancak, anlaşılan o var oldukça menkıbe ve kerametler de ona bir şekilde refakat etmekte; bazıları yok olurken yenileri de ortaya çıkmaktadırlar.

Gerçekte efsaneler (mythes), genellikle toplumda ağızdan ağza dolaşmak suretiyle şekillenen ve çoğunlukla olağanüstü nitelikler taşıyan hikâyeler olup, özellikle Türkiye'deki ziyaret yerlerinin önemli bir bölümünün Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında görev alan gaziler, şehitler ve kahramanlar olması, onlarla ilgili olarak anlatılanlara da bir ölçüde destanî bir özellik kazandırmış bulunmakta; her halükârda efsaneler tarihî gerçeklikleri çok aşmakta; buna karşılık, menkıbeler, tarihî gerçekliklerle daha çok irtibatlı olmakla birlikte, velilerle ilgili oldukları andan itibaren hayal gücü onları tarihî gerçekliklerin çok daha ötesinde olağanüstü özellikler ve unsurlar yükleyerek kutsallaştırmakta; nitekim, Türkiye ve hattâ Türk dünyasındaki ziyaret yerlerinin kahramanlarının bir bölümü tarihî ya da destanî kişiliklerinden çok *gazi-veli* hüviyetleriyle karşımıza çıkmakta; meselâ, aynı zamanda tarihî bir şahsiyet ve hattâ hükümdar olması sebebiyle belki de bu türün Kayseri yöresindeki en dikkate değer örneği Melik Gazi olmakta; genelde Anadolu'da çok daha yaygın örnekler olarak karşımıza *Hz. Ali, Hz. Hamza, Battal Gazi*, vd. çıkmaktadırlar. Efsaneye göre, Fatih'in İstanbul kuşatması sırasında Bizanslılar su kuyularını zehirleyince, Osmanlı ordusunun su ihtiyacını karşılayan mucizevî kişi olan *Zuhurat Baba* ile, asıl adı İmam Abdullah Efendi olup Fatih devrinde orduda tabur imamı iken şehit düşen *Telli Baba*, şehit-veli türünün tipik birer örneği olarak görünüyorlar. Ancak, yalnızca gazi-veliler, şehitler, vb. kahramanların mezarları değil, onlar da dahil olmak üzere velilik özelliği ziyaret yerlerinin pek çoğunda hâkim bir karakter olarak görünmekte; öyle ki, doğrudan doğruya bir kahramanın ya da velinin söz konusu olmadığı, su, ağaç, dağ, tepe, taş, vb. doğal varlıkların ziyarete konu teşkil ettiği birçok durumlarda onlar bir veli ya da onun mezarı ile ilişkiye konmak suretiyle kutsallaştırılmakta; veliler ise, sağlıklarının yanı sıra öldükten sonra keramet göstermekte; zira bu onların veliliklerinin kanıtı olmaktadır.

Öte yandan, İslâm dünyasında, başlangıçta ancak IX. yüzyıldan itibaren Hz. Peygamberin Ashabının meziyetlerini ve faziletlerini ifade etmek üzere kaleme alınmış eserlerde kendini gösteren "*menâkıb*" terimi, anlaşılan yine aynı yüzyıldan itibaren sûfilerin izhar ettikleri kerametleri nakleden hikâyeler için de kullanılmaya; X. yüzyıldan itibaren evliya menkıbeleri sûfilerin hayat hikâyelerini anlatan *Tabakatu's-Sûfiye* türünden eserlerde yer almaya ve XI. yüzyıldan itibaren de sûfilerin kerametlerini dile getiren *Menkıbenâmeler* kaleme alınmaya başlanmış olup;¹² yine de sûfilerin ister sağlığında isterse de öldükten sonra olsun manevî otoritelerini ispat sadedinde vücût bulmuş kerametler ilkin sözlü rivayetler şeklinde ortaya çıkmış ve daha sonra yazılı literatüre erişmişlerdir; ve nitekim, Türk dünyasında ziyaret yerlerinin kutsallığını ve manevî otoritesini sağlayan menkıbe ve kerametler için de durum böyledir. Hattâ, doğrusu onlar genelde sözlü anlatım safha-

sında kalmış ve pek çoğu yazılı literatüre erişmemiş olup; her halükârda, onların yazılı literatürde yer alan kerametlerle gerek unsurların muhtevaları, gerekse de formları itibarıyla benzerlikler göstermekte oluşları dikkate değerdir. Böylece, meselâ Kayseri-Havadan köyündeki türbede yatan zatın, komşu köyde yatan Ebce Sultanı ziyarete giderken bir koça binmesi ve bu yolla manevi gücünü ve üstünlüğünü göstermeye çalışması, ancak Ebce Sultanın da bir taşla gem vurup ona binerek Havadan'a iade-i ziyarette bulunması ve bu arada kendisinin daha da üstün olduğunu göstermesi motifini, bazı küçük değişiklikler altında, Seyyid Mahmud Hayranî ile Hacı Baktaş-ı Veli arasındaki keramet gösterisinde bulduğumuzu Bektaşî Menakıbnâmelerinden bildiğimiz gibi, esasen Menakıbnâme literatürü, benzeri keramet gösterisi motifine Ahmet Rifaî ile Dede Garkın hakkında anlatılan menkıbede de yer vermekte;¹³ bu paralellikler meselâ hayvanlarla konuşma ve onlara hükmetme yahut az bir yiyeceği çoğaltarak bir çok kimseyi doyurma motiflerinde de kendini göstermektedir. Hakikaten, meselâ Kayseri'de Cemil Baba'nın kalenin yanında öğretmene verdiği bir miktar somun ekmeğın, bütün bir aile tarafından yenmesine rağmen bitmemesi; *Şeyh Şaban, Yalnız Sultan, Şeyh Kumalı, Akça Koca Sultan* ve diğerlerinin gösterdikleri kerametlerin benzerleri, sadece Bektaşî Menakıbnâmelerinde değil fakat aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes'te de mevcuttur.¹⁴ *Nebi Baba* ve *Şeyh Kumalı'nın* hayvanlara hükmetmesi ile Feridüddin Attar'ın *Tezkiratu'l - Evliya'sında* zikri geçen kerametler arasındaki benzerlikler de dikkate değerdir.¹⁵ Bunun gibi, yatırların yerlerinin tespiti yahut bir anda uzak yerlere gidip gelme veya türbenin üzerinin örtülmesine izin vermeme ya da yıkılmasına engel olma, saygısızlık yapanları cezalandırma veyahut da yerden su fişkirtme gibi kerametler, başka bir çok yerlerde rastlananlarla ilginç benzerlikler sunmakta ve hattâ anlaşılabilir stereotipleşmiş bulunmakta; böylece Fatih döneminde Ak Şemseddin'in *Ebu Eyyub el-Ensari'nin* yahut yine o dönemde İstanbul'da yaşadığı anlaşılabilir *Telli Baba'nın* mezarının hasta bir genç kız tarafında 80 yıl kadar önce ya da Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'nin *Abdurrahman Gazi, Tapduk Emre* ve *Yunus Emre'nin* mezarlarını rüyadaki bir keşif ve ilham yoluyla tespit etmiş olması ile Kayseri-Büyük Toraman'ın "*Pek*" mevkiindeki veya Amarat'taki yatırın yerinin tespitinde rüya motifinin devreye girmesi olguları arasındaki paralellik ve benzerlikler kayda değer olmaktadır.

Türk dünyasında ziyaret dindarlığı bağlamındaki menkıbe ve kerametlerin ana tema ve motiflerine gelince onlar; rüyada ilgili kişilere görünme ve ikaz, türbenin üzerinin örtülmesine -ki genellikle *Horasan Erenleri* gazaplı ve sıkıntılı kişiler olduklarından mezarlarının üzerlerinin örtülmesine izin vermiyorlar-, yıkılmasına, hırsızlık amacıyla türbeye girenlerin dışarıya çıkmasına izin vermeme, yatıra saygısızlık gösteren ve günah işleyenleri cezalandırma, yatırların görünmesi yahut kapıların açılıp kapanması veya musluklardan akan suların duyulması ya da yatırların ibadet edip namaz kılmaları (bu amaçla türbelere ibrik, su, seccade konuluyor ya da mum yahut kandil yakılıyor), kısa sürede uzak mesafelere; Mekke, Medine, Şam, Kudüs yahut İstanbul'a gidip-gelme (ki bu bilindiği gibi tasavvufta *tayy-i zaman* ve *tayy-i mekân* tabirleriyle ifade ediliyor), mala, mülke bereket vererek çoğaltma,

hayvanlarla konuşma veya onlara hükmetme, gâipten haber, ibriklerin suyunun kendiliğinden dolması yahut kandillerin kendiliğinden yanması, Allah'ı görme, sağırlara dediğini işittirme, beddua yoluyla gözünü kör etme, Hızır ile görüşüp konuşma, ateşe dokunma ve ondan etkilenmeme, aleyhinde konuşanlara zarar verme, çok güçlü olma, uzun süre açlığa tahammül, öleceği zamanı bilme, düşmana karşı savaşma, kutsal suların dahi savaşa katılması, bir bakışta pek çok şeyi yapabilme, cinayet işletmeme veya davul çaldırmama, taş kesilme, sudan pişmiş balık çıkarma, yerden su fişkırtma, kutsal ağaçlardan kan akması, mumyalanmış cesede iğne batırınca kan akması, dünyevi amaçlar için suyun kullanımına izin vermeme, kutsal ziyaret yerine gökten ışık (nur) inmesi, türbede ışık yanması, kutsal kayadan ışık çıkması, mezarda ışık yanması ve ses işitilmesi, köyünü âfetlerden koruma, türbedeki sütunun oraya kendiliğinden gelmesi, vb. stereo-tipler etrafında şekilleniyorlar.

6. Amaçlar ve Yasaklar

Bu şekilde Türk dünyasındaki kutsal ziyaret yerleri kendilerinden kerametler, feyzler ve bereketler fişkıran ve bu sıfatla insanları kendilerine çeken cazibe merkezleri olup; velilerin sağlıklarında gösterdikleri kerametler, öldükten sonra da mezarlarında yahut kendilerinden artakalan eşyalarda devam etmekte; hattâ çevrelerindeki ağaçlara, taşlara, dağlara, tepelere sirayet edebilmekte; üstelik bazen bizzat bir kısım taşlar, sular, ağaçlar, tepeler, kayalar, feyz ve bereket menbaindan dönüşebilmekte; kerametler artıp yaygınlaştıkça, halkın onlara olan rağbeti de artmakta; zira, insanlar onların bu feyz ve bereketinden çeşitli faydalar ummaktadırlar. Esasen, ihtiyaçlar çok çeşitli olduğundan, ziyaret yerlerine; hastalıklardan şifa bulma, çocuk sahibi olma, çocuğu durmayanların çocuklarının yaşamasını sağlama, doğacak çocuğun kız mı oğlan mı olacağını önceden bilme, yağmur duası, dilek tutma, adak, evde kalmış kızların kısmetinin açılması, kötü kadınların bu durumdan kurtulmaları, düşman şerrinden emin olma; ev, araba, mülk, servet, vb. şeylere sahip olma, kayıp eşyanın bulunması, içki, kumar gibi kötü alışkanlıklardan kurtulma, rızkın artması ve geçim sıkıntısının aşılması, işsizlerin iş bulması, trafik kazaları vb. felâketlerden emin olma, evlilikte ilk gecenin hayırlı geçmesi, karı-koca arasındaki muhabbeti artırma, kocasının çapkınlığını önleme, dışarıya veya askere giden yakınların sağ salim dönmesi, niyet edilen belli konularda yatırım tavsiyesini alma, yaramaz çocukların uslanması, sınavlarda başarı, dolu, zelzele, vb. tabii âfetlerden emin olma ve mahsulünü koruma, hayvanların hastalıklarının iyileşmesi gibi pek çok ve çeşitli dilek, istek, adak, murat ve hacetlerle gidilmektedir. Bu bakımdan, genellikle ziyaret yerleri de, Türkmenistan'daki Parav Bibi makamı örneğinde olduğu üzere çok amaçlı olarak kabûl ve rağbet görmekte; bununla birlikte, bir ya da birkaç amaç için uzmanlaşmış olanlarına da rastlanmakta; böylece Türkmenistan'da çiftçiler Burkut (Burkul) Ata'nın makamına kurak geçen senelerde yağmur duası yapmak üzere gitmekte ve oğlak kesmekte; Alav Hoca makamı al karısının musallat olduğu loğusalarla hasta çocuk ve kişilerin uğrak yeri olmaktadır. Esasen, önemli bir bölüm hastalıklarla ilgilidir. Meselâ, yine

Türkmenistan'da Kızılsu şehri yakınlarında Akdirek tepesindeki *Öre Evliya* türbesi sinir ve sıtma hastalığı için şifa dağıtıcı biliniyor. Kayseri yöresinde, Bünyan'daki *Yedi Kardeşler* ziyaretine sadece ruhî bunalım geçirenler; Ağırnas-*Arap Ocağı* ile Samağır köyü yakınlarındaki delikli taşa çocuğu yaşamayanlarla yine çocuğu hasta olanlar rağbet etmekte; Ağca Koca Pınarın başındaki iğde ağaçları “*sıtma ağacı*” olarak tebarüz etmektedir. Elbaşı ve Akmesic'teki dört yönlü deliği olan taşla örtülü mezarlara “*gelincik*” hastalığına tutulanlar gidiyor. *Koyunabdal Türbesi* baş ağrısı, Havadan külliyesindeki “*bel taşı*” bel ağrısı, *Çiftlik Türbesi* felç, *Mikdat Dede* yüz felci, Bünyan Bayramlı Camii avlusundaki pınar ile Güzelköy-Gürpınar arasındaki *Süt Pınarı* göz hastalıkları, *Ganişeyh Türbesi* körlük, Develi *Hızır-İlyas Türbesi*'nin yanındaki acı suyun toprakla karıştırılıp sürülmesi suretiyle kullanımı cilt hastalıkları ve yaralar, *Seyyid Burhaneddin Türbesi* dilsiz çocuklar, *Şeyh İbrahim Tennûri Türbesi* konuşması geciken çocuklar, *Koyunabdal Türbesi* sürekli ağlayan çocuklar için şifalı bilinmekte; buna karşılık, öteki bir çok ziyaret yeri çok çeşitli amaçlarla ziyaretlere konu olmaktadır.

Kısacası, Türk dünyasında, türbe, adak ve ziyaret dindarlığı bağlamında, ziyaret yerlerine gidişte hastalıklardan tedavi ve şifa amacı ilk sırayı almakta, bunu öteki dilek, istek, hacet ve ihtiyaçların karşılanması izlemekte; mamafih, belli bir dilek ya da isteğe bağlı olmaksızın sadece “*saygı sebebiyle*” (*teberrüken*) gidişlerin olduğu da anlaşılmalıdır; öte yandan, ziyaret yerleri bu şekilde çeşitli amaçlarla insanları çektikleri gibi, aynı zamanda kendilerinden sakındırmakta ve daha doğrusu ilişkilere bir takım sınırlamalar ve yasaklar koymakta; saygısızlık yapanlar türlü felâketlere uğrayabilmektedir. Böylece, efsaneye göre, Kayseri-*Şeyh Aslan Türbesi* yakınında zina yapanlar taş kesilmiş, *Seyyid Burhaneddin* ve *Karışeyh'e* saygısızlık gösterenlerin çocukları ölmüş veya ağızları eğrilmiş, Büyük Tuzhisar'da tarladan evine dönmekte olan bir kadın çocuğunun pisliğini yufka ekmeğiyle temizlediği için anında taş kesilmiştir. İşlenen saygısızlık ve tecavüzler ve meselâ türbenin yakınında zina etme, yatırların aleyhinde konuşma, yatırım bulunduğu semtte veya köyde cinayet işleme veya davul çalma, yatırım yanından geçerken sigara içme, içkili olarak yakınından geçme, yatırım üzerine pislik atma, türbeyi yıkmaya kalkışma, mezara herhangi bir şekilde saygısızlık ya da tecavüzde bulunma, define arama amacıyla türbe veya mezara girip kazı yapma, hırsızlık amacıyla türbeye girme, üzerinin örtülmesini istemediği halde türbenin üzerini çatı, kubbe, vs. ile kapatmaya yahut yatırların yerlerini değiştirmeye yada istemediği halde mezarın üzerine bina yapmaya kalkışma, ziyaret suyunu maddi amaçlarla kullanma, ziyaret yerinden odun veya dal kesip götürme, ziyaret yerindeki hayvanları avlama, vb. davranışların türlü kötülük ve felâketlere uğramanın nedenleri olabileceğine inanılmaktadır.

7. Ritüeller

Bu bakımdan, Türk dünyasında türbe, adak ve ziyaret dindarlığı ve kültürü, ziyaret için birtakım usûl, âdâb ve menâsiki de beraberinde getirmekte; daha doğrusu, törensel bir özelliğe sahip olan kutsal ziyaret fenomeni, her zaman için çok sıkı kuralları içermese de az çok yerleşik ritüelden söz etmeye imkân tanımaktadır. Ziyaret zamanı olarak genellikle belli ve değişmez vakitlerden söz etmek mümkün görünmemekle birlikte, perşembe ve cuma gibi muayyen günlerin tercih edildiği gözlenmektedir. Mamafih, şehirlerde hafta sonları da uygun zaman oluşturduğundan özellikle çantalarında dualarıyla başları örtülü hanımlar türbe ve ziyaret yerlerine akın ediyorlar. Kayseri-Koyunabdal örneğinde görüldüğü üzere bir kısım ziyaret yerlerine cuma günü cuma namazından sonra veya Ovaçiftliği yatırlarına ikindi namazını takiben gidilmesi usûldendir. Yağmur duaları gibi yılda bir kez ve topluca yapılanların genelde bahar mevsimi veya yaz başı yahut ortasında yapıldığı (meselâ Mimarşinan *Üç Evliyalar*'da Mayıs sonu veya Haziran başı) gözlenmektedir. Hıdırellez kutlamaları sebebiyle yapılan ziyaret ve törenler de bahar başında (6 Mayıs) gerçekleşiyor. Kurak mevsimler, uzun yolculuğa çıkma, hacca gitme, hasat mevsiminin başlangıç ve sonu, dinî bayramlar, mübarek aylar, geceler, günler ile düğünler ve özellikle de sünnet düğünleri ziyaret için vesile teşkil ediyor. Bunun dışında, duruma ve ihtiyaca göre her zaman için ziyaretlerin gerçekleştirildiğine de işaret etmelidir. Ziyaret esnasında yapılan işlemleri ise; üç İhlâs bir Fatıha okuma, kurban kesme (adak amacıyla oğlak, kuzu, koyun, horoz, tavuk) ve etini dağıtma, ağaca, çalıya veya hece taşına çaput veya bez bağlama, kutsal sudan içme, kutsal topraktan yeme, dilek taşları atma, dua etme, yağmur duası, kutsal çalıdan bir parça alıp kurutma veya getirme, pilav pişirme, türbeden bir miktar toprak alarak getirme, kayaya taş yapıştırma ve eğer taş yapışırsa dileğinin kabul olacağına inanma, kaderi veya rızkı bağlanmış kimselerin üzerlerindeki uğursuzluktan kurtulmaları için türbeye bir makara ip getirerek çözme ve böylece bağlanmış kaderinin değişeceğine inanma, türbeye kadını veya çocuğu satma, ağrıyan bele taşı (bel taşı) sürme, kuvvet taşını ağrıyan yerine sürme, dilek dileme, türbeye havlu, seccade, tespih, takke, baş örtüsü bırakma, bez parçalarını okuma, iki rekât namaz kılma, mum yakma, mezarın etrafında üç gün sabah namazından sonra dolaşma, mezara elini yüzünü sürme, türbeye para bırakma, ezan sırasında ağzı açık su şişesini türbeye bırakarak dua okuma ve duaları kabul olursa yeniden türbeye gelerek okunmuş kesmeşeker dağıtma, kesilen adak kurbanın kanından alınma sürme, çocuğu yaşamayan kadının boynuna at nalı, boncuk vb. şeyler asma, Mehmet isimli yedi kişinin kapısını dolaştırıp un, tuz toplama, yatacın ruhuna dualar ithaf etme, çocuğu olmayan kadının sırtına mezarın başındaki taşı koyma, kutsal su ile yıkanma, taş koparma, salavat getirme, sandukanın etrafında dolaşma, namaz kılınacak yerin girişine bir kutu kesme şeker bırakma, gelin olmamış kızın eşyasını türbeye bırakıp üzerinden bir cuma geçince alıp giydirme, türbenin anahtarını dilsiz çocuğun ağzına koyup çevirme, sünnet edilecek çocuğu türbeye getirme, türbede ahraz çocuğun başına tencere geçirip, tencereye üç kez vurma, tencerenin karasının çocuğun başına çıkmasını sağlama, helva dağıtma, ev ya da araba sahibi olmak amacıyla bunların anahtarını sallama, türbeye istenilen evin maketini bırakma, ibrik bırakmak, türbede geline ayva yedirme, geline türbe ve çevresi gezdirildikten

sonra kolye hediye etme, çocuğu Ocak'ta üzeri bezlerle örtülmüş oturağa yatırma, çocuğa yeni elbiseler giydirmeye, ilâhiler okuma, hastayı yatırın başında uyutma, kutsal ağacın meyvesini şifa niyeti ile yeme, tespih çevirme, ekmeğin parçasını su ile ıslatarak yarısını orada bırakıp, öteki yarısını yeme, dilek tutup, bir taşı ucundan ikiye ayrılmış bir ağaca sıkıştırarak suya bırakma, doğan çocuğa yatırın adını verme veya yatıra saygıdan dolayı adının yerine çocuğu “*dede*” diye çağırma, şükür duası okuma, çocuğu olmayan kadının ağzına ip ve ağaçtan gem yapıp, kutsal kayanın etrafında yedi kez dolaştırma, türbenin etrafında dönme, hasta hayvanı kutsal kayanın etrafında dolaştırma, yağmur duası esnasında koyun sürüsünü kuzu sürüsüne karıştırma, kutsal suyun içine para, demir parçaları, vs. atma, dilek esnasında türbedeki mermer sütunu yahut yanındaki ağacı kucaklama gibi çok çeşitli şekillerde olmaktadır.

8. Toplumsal Etkileşimler

Öte yandan, Türk dünyasında kutsal ziyaret fenomeni toplumda belli bir fizikî, manevî ve sosyo-kültürel çevrede dinî-sihri-mistik bir toplumsal bir olgu ve gerçeklik olarak vücut ve hayatîyet bulmakta; bu durum sosyolojik olarak olayı özellikle öteki toplumsal olaylarla karşılıklı etkileşim bağlamında ele almaya götürmektedir. Bu durumda ziyaret fenomeni ait olduğu toplumsal çevrede hüküm süren çeşitli sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel faktörlerin etkilerine göre belirlenen, çeşitlenen, artan ve azalan bir seyyaliyet ve dinamizm çerçevesinde hayatîyet gösteren bir olgu olarak karşımıza çıkmakta; üstelik onun, sırasında öteki toplumsal olaylara etkileri söz konusu olmakta; böylece, meselâ her ziyaret yeri belli bir ölçüde içinde bulunduğu manevî ve sosyo-kültürel çevreyle koşullanmış olup, etki ve nüfuzu da bir ölçüde buna göre sınırlanmaktadır. Hakikaten, meselâ özellikle kırsal yörelerdeki pek çok köy, kasaba ve şehirlerde birçok ziyaret yeri oraların sınırlarını aşan bir cazibeye sahipmiş gibi görünmüyor. Üstelik, ait oldukları toplumsal çevrelerle sınırlandığında dahi, onların oralara mensup bulunan değişik sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel kategorilere mensup herkesi aynı ölçü ve etkinlikte kendilerine cezbettiklerini farz etmek de hatalı olmaktadır. Tersine, gerek şehir merkezlerinde ve gerekse de kasabalarda ve hattâ köylerde, toplumun önemli bir kesiminin onlara ilgi duymadığı ve hattâ onların nüfuzunu tenkit ve reddettiği gözlenmektedir. Oralara ilgi duyanların bu alâkalarının da sade bir kabulden, ziyareti dini ve sosyal yaşantılarının önemli bir vechesi haline getiren tutum ve davranışlara kadar, çok çeşitli kategorilerde yelpazelendiğini belirtelim. Öyle anlaşılmaktadır ki, tekke ve zaviyelerin yanı sıra bir ara türbelerin de kapatılması ve ziyaret fenomenine karşı olumsuz tavırlar ve tenkitler, çağdaş eğitim, vb. birçok faktörler ve meselâ modern akılcı ve müspet bilimsel düşünce ve zihniyet ve buna bağlı bir dünya görüşü ve hayat anlayışı, sağlık ve hastalıklardan tedavi ve korunma ile ilgili çağdaş anlayışlar ve tekniklerin, modern medeniyet, bilim ve teknoloji ile ilgili buluşların, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, halkın kültür ve refah seviyesinin yükselmesi ve yaşam biçiminin değişmesi ve daha bir çok faktör ve bu çerçevede kendini gösteren sosyal, sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel değişimler ziyaret fenomeni

üzerinde etkilerini göstermekte gecikmemiştir. Esasen bilindiği gibi olay, genel olarak İslâm dünyasında ve bu bağlamda Türkiye ve hattâ Türk dünyasında, çok eski dönemlerden beri, bir kısım resmî yahut egemen dinî çevreler ve başta XIV. yüzyılda yaşamış İbn Teymiye ve sonra da Vehhabilik olmak üzere ulemâ tarafından “*bid’at*” damgası vurularak şiddetle tenkit edilmiş; özellikle Osmanlı tarihi içerisinde Medrese-Tekke çatışması bir ölçüde ziyaret fenomeni üzerinde odaklanmış; modernist İslamcı akımlar İslâm dünyasında geri kalmanın sebepleri arasına tasavvuf ve tarikatların yanı sıra adak ve ziyaret dindarlığı ile ilgili hususları da dahil ederek İslâm’ı oraya sonradan sokulan ve başlangıçtaki safiyetini bozan “*hurafeler*” ve “*batıl itikatlar*”dan yahut “*boş inançlar*”dan temizleyerek ilk dönemlerin “*saf İslâm*”ına dönüş eğilimi çerçevesinde onları “*safsata*” bularak şiddetle eleştirmiş ve esasen bu eleştirel ve olumsuz tavır, resmî dinî eğitim ve otorite çevrelerinde bir ölçüde günümüze kadar süregelmış olup; çeşitli toplumsal çevrelerde ziyaret fenomenine karşı olumsuz, eleştirel, ilgisiz ya da çekingen tavırların şekillenmesinde modernleşme ve sekülerizasyonun, çağdaş eğitim-öğretim, bilimsel müspet düşünce, seküler dünya görüşünün yaygınlaşması gibi olgu ve faktörlerin yanı sıra bu durumun da önemli bir rolü olmuştur. Böylece, sadece yukarı tabakalarda değil fakat alt sosyo-kültürel çevrelerde de, ziyaret fenomeni ile ilgili olarak, bir tür ilgisizlik, yahut sakınma, saklama ve çekingenlik dikkati çekmektedir.

Bununla birlikte, bu faktörlerin her zaman için olayda olumsuz bir rol aldığını düşünmek de hatalı olmakta; zira, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında Türk dünyasının karşı karşıya kaldığı çok hızlı ve köklü toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel değişimler; modernleşme, sekülerleşme ve kültür şokunun, sosyo-ekonomik yetersizlikler, yoksunluk ve çaresizlik psikolojisi ile birleşmesi, bir kısım köyler ve kasabaların yanı sıra özellikle şehir merkezlerinde genel olarak dinî yaşayış ve kültüre ve bu çerçevede türbe, adak ve ziyaret dindarlığına duyulan ilgiyi tepkisel biçimde ve dikkat çekici şekilde artırmış bulunmakta; nitekim, meselâ İstanbul’da *Telli Baba*, *Zuhurat Baba*, *Eyüp Sultan*, *Beykoz-Yuşa*, *Sümbül Efendi*, *Uykucu Baba*, *Tuzcu Baba*, *Gözcü Baba*, *Kartal Baba*, *Karacaahmet*, *Şahkulu Türbesi* veya Ankara’da *Hacı Bayram* ya da Konya’da *Mevlânâ*, Kayseri’de *Seyyid Burhaneddin*, vb. türbelerinin cazibelerinde son dönemde kaydedilen artış kanaatimizce bu gelişmenin açık bir göstergesi olmaktadır. Öyle ki, bir kanaat araştırmasından Türkiye’de % 52.7’nin türbe ve yatır ziyaretlerine gittiği anlaşılmakta,¹⁶ özellikle Sovyetler Birliği’nin dağılmasını müteakip Türk topluluklarında kendini gösteren dinî ilgi artışı ve yeniden canlanma olgusu çerçevesinde türbe ziyaretlerinde önemli bir artış gözlenmekte;¹⁷ böylece, meselâ Azerbaycan’da Et Ağa ziyaretgâhı, idare binası, oteli, yemekhanesi, camii, kurban kesim yerleri ile tam bir ziyaret kompleksine dönüşmüş bulunmaktadır.¹⁸ Anlaşılan, toplumsal refah düzeyinin, iletişim ve ulaşım vasıtalarının artışı, yerleşim yerleri arasındaki ilişkilerin sıklaşması ve sosyal mobilite ve sosyo-kültürel değişimin hızlanması ve toplumda iç turizm olayının yerleşip kökleşmesi olgularına paralel olarak şehir merkezleri ve özellikle de metropollerde merkezi bir konuma sahip bulunan türbe ve

ziyaret yerleri yerellik ve bölgesellikten çıkarak ülke çapında çekim gücüne erişmeye yönelecek bir odaklaşmaya sahne olmaktadır. Şüphesiz, şehirlerden başlayarak, belli toplumsal çevrelerin, Türkiye genelinde gözlenen dernekleşme ve vakıflaşma süreçlerine paralel olarak, türbeler ve öteki ziyaret yerleri ile ilgili faaliyetlere sahip çıkması ve organizasyonunda fiilî görev almasının yanı sıra resmî yetkililerin bu konuda onlara sağladığı destek ve meselâ Konya'da *Mevlâna* ihtifalleri yahut Hacı Bektaş-ı Veli'yi yada Yunus Emre'yi anma törenlerinin ulusal ve hattâ uluslararası düzeyde kültür değerleri olarak eriştiği prestij örneği, yahut köyden kente ve hattâ yurt dışına göç ve bu bağlamda kendini gösteren değişime uyumsuzluğun yol açtığı tepkisel kimlik bunalımı gibi saymakla bitmeyecek bir çok olgu ve etmen de ziyaret yerlerine artan ilgide önemli rol oynamış olup; böylece, bir kısım türbeler mahallî bir ilgiye sahip gözüküyorlarsa da, en azından zaman zaman yöre çapında ve hattâ daha geniş çevrelerden ziyaretçileri çekebiliyorlar. Özellikle bir türlü iyileşmeyen hastalık ve çaresizlik vakaları dolayısıyla ziyaret yerleri iletişim durumuna göre bazen çok uzak yerlerden ziyaretçiler için, bazı hallerde ilgi odağı ve uğrak noktası oluşturabilmekte; yılda bir kez düzenlenen periyodik ve merasimli kutlamalarsa geniş çevrelerden insanları ziyaret yerlerine cezbetmekte; tarikat faktörü ziyaret yerlerinin nüfuz ve cazibesinin artışında oldukça etkin görünmektedir.

Türk dünyasında, toplumsal bir olgu olarak ziyaret dindarlığı fenomeni, “*ziyaretçiler*” yani belli bir amaç veya dilekle ziyaret yerlerini belli mensekî usullerle ziyaret eden kimseler açısından tahlil edildiğinde, cinsiyet faktörü önemli bir toplumsal değişken olarak karşımıza çıkmakta; böylece ziyaretçiler arasında kadın-erkek kategorileri ayırt edildiğinde ziyaret fenomeninin çoğunlukla kadınları cezbetmekte oluşu dikkati çekmektedir. Bununla birlikte, aslında olay bu şekliyle Türkiye, Türk dünyası ve hattâ İslâm dünyasının ötesinde dünya çapında boyutlara sahip görünmekte; böylece, meselâ kuzey yahut zenci Afrika'da “*Murabitizm*” denilen ziyaret fenomeni de aynı şekilde geniş ölçüde kadınları için ilgi odağı oluşturmakta; buradan ve ziyaret yerlerinin özellikle kasaba ve köyler gibi geleneksel ve tarıma dayalı kırsal çevrelerde kökleşmiş olmasına bakarak ziyaret dindarlığı fenomenini geleneksel kırsal hayatın bir dinî-mistik-sihri hayat tezahürü şeklinde değerlendirmek belli bir ölçüde mümkünse de, sosyal determinist bir yaklaşımla olayı bütünüyle buna indirgemek hatalı olmaktadır. Çünkü o, bir ölçüde tasavvuf ve tarikat olgusuyla doğrudan ilişkili ve hattâ onun tezahür biçimlerinden biridir ve tasavvuf ve tarikatlar, köylü olmaktan ziyade şehirli bir fenomendir. Ziyaret dindarlığı olgusunun daha çok kadınlara mahsus bir fenomen olarak kendini göstermesini, kadınların dindarlığının temelde “*sihri-mistik*” bir karakteristiğe sahip oluşunun yanı sıra onların toplumsal konumu ve özellikle de eğitim ve kültür düzeyleriyle ilişki çerçevesinde analize tabi tutmak da aydınlatıcı olmakta; buna yaş ve servet faktörleri eklenmektedir. Böylece, ziyaret dindarlığı fenomenini daha çok yaşlı, belli bir eğitim ve kültür düzeyinden yoksun ve toplumun orta ve alt tabakaları ve düşük gelir düzeylerine mensup, kamusal hayata büyük ölçüde kapalı kadınlara özgü bir toplumsal olgu şeklinde değerlendirmek mümkün görünmekle birlikte, bu hüküm de nispî bir gerçeklik ifade etmekte; zira, yalnızca kadınlar göz

önüne alındığında bile, her çeşit toplumsal tabakadan, kültür, eğitim, servet ve yaş düzeyinden kişilere ziyaretçiler arasında rastlama imkânı bulunmaktadır. Köy, kasaba, şehir ve metropollerde yaşlı kadınlar, büyük anneler veya anneler, özellikle kızları ya da gelinleri ve küçük çocuklarıyla birlikte, genellikle de gruplar halinde ziyaret yerlerine gidiyor; orada yüksek tahsilli, üst tabakadan, üniversite çevresinden hanımlara, kız veya erkek öğrencilere, beylere, zenginlere de oldukça sık rastlanıyor; bu durumu canlı biçimde gözlemek için, özellikle perşembe ve cuma günleri ziyaret yerlerine gitmek yeterli oluyor. Esasen, ziyaret inancı ve dindarlığının bir tezahürü olarak çocuklara verilen *satılmış, satı, dursun, durmuş, durdu* gibi isimlere, çeşitli toplumsal tabaka ve çevrelerde rastlanmakta oluşu bu gözlemin ve kanaatin haklılığını açıkça gösteriyor.

9. Tipolojik Analiz

Bu bakımdan, Türk dünyasındaki türbe, adak, ve ziyaret dindarlığı olgusunu, belli nitelikleri ayrı kategoriler halinde toplayıp tasnif etmek suretiyle değişik tiplendirmeler aracılığı ile analiz etmek konunun bilimsel bakımdan anlaşılıp açıklanması için oldukça önemli görünmekte; zira olay, belli kriterlerden hareketle çok çeşitli tiplerin ayırt edilmesine izin verecek bir çeşitlilik, karmaşıklık ve zenginlikle kendini sunmakta; gerçi, en genel karakteristikleri bakımından mülâhaza olduğunda, kanaatimizce Türk dünyasında ziyaret dindarlığı ve kültürü olgusu, genelde henüz sistematik bir yazılı kültür ve düzenli bir sosyal organizasyon düzeyine erişmemiş bir “*sözlü kültüre dayalı ziyaret kültü ve kültürü*” tipini temsil etmekle birlikte, daha dar perspektiflerden yaklaşıldığında, anlaşılan Kayseri ve yöresinde konu ile ilgili araştırmada ortaya konmuş bulunan tipler¹⁹ temel bir hareket noktası sağlamakta; böylece tarih perspektifinden, “*tarihî tipler*”le “*anonim tipler*” birbirinden ayrılmakta, bunlara, “*aktüel tipler*” eklenmekte; bir kısım ziyaret yerlerinin oluşumu çağdaş bir fenomen olarak karşımıza çıkmakta ve hattâ ziyarete konu olan kişilerden bazılarının halen hayatta olması olayı oluşum halindeki bir sürecin karakteristiğine büründürmekte; bu son durumda genellikle tasavvuf ve tarikat çizgisi daha hakim bir karakteristik olarak kendini göstermektedir. Cazibe gücünün ziyaret yerinin bulunduğu yerleşim yerinin hudutları ile sınırlandığı çoğunlukla kırsal alandaki isimsiz mezarlar ile kutsal dağ, tepe mevki, su ve ağaç ziyaretlerini “*mahallî tip*” ve cazibesinin bulunduğu mahallin sınırlarını taşarak yöre hudutlarına eriştiği ziyaret yerleri de “*bölgesel tip*” adı altında kategorize etmek mümkün olup, genellikle belli tür hastalıkların tedavisi yahut dileklerin kabulünde uzmanlaşmış ziyaretler bu türün tipik örnekleri olarak karşımıza çıkmakta; “*ulusal tip*” gelince o, şöhreti ve cazibesi bölge sınırlarını aşarak ülke çapına erişmiş ve hattâ onu da aşmaya meyletmiş büyük şahsiyetlere atfedilen ziyaret yerlerini kapsamakta; toplumsal çevreleri bakımından ziyaret yerlerini; “*köy, kasaba, ve şehir tipleri*”nde kategorize etmek mümkün olmakta; bu durumda toplumsal çevrenin sosyo-kültürel özellikleri ziyaret dindarlığı ve kültürüne tipik bir biçimde yansıdığından, kırsal dindarlığın tabiatla daha doğrudan ancak büyüsel ilişkilere meyyal oluşu nedeniyle oradaki ziyaret dindarlığı kültürü de bunu karakteristik bir biçimde izhar etmekte; bunu

meselâ periyodik merasimlik ziyaretler ve yağmur duası gibi ritüellerde açıkça gözlemek mümkün olmaktadır. Kasabalı ve şehirli tipte tarikat etkisi daha güçlü bir biçimde yankı bulmakta; velilerin karakterleri itibariyle de şehirli tipler köylü tiplerle tezat oluşturmakta, biri yumuşak huylu, diğeri daha sert tabiatlı görünmekte ve kendine yapılan hakaretleri affetmeyip sert biçimde cezalandırmaktadır. Amaç ve dilekler bakımından “tek” yahut “genel” maksatlara yönelik tipolojik farklılaşmalar dikkati çekmekte; kutsal olanın varlıklarda tezahür biçimi itibariyle ziyaret yerlerinin tipolojisi, kutsal dağ, tepe, kaya, ağaç, su, vb. tabiat varlıklarında tezahür eden tiplerden mezar, ev, mağara, şehitlik, minare, vb. yapılarda yahut insanlar ve onların kalıntılarında tezahür edenlere göre kategorize olmakta; buna, tabiatüstü kutsal varlıklarla irtibatlı tipler eklenmekte; kutsiyetin kaynakları bakımından tasavvuf ve tarikat menşeli “mürşit veliler” ile gaza ve fetih kahramanları ayrı tiplerde farklılaşmakta; bu sonuncu tipe dahil bulunan *Horasan Erenleri* daha çok “alp” karakteri taşımakta ve onların türbeleri Müslümanlığı yaymak amacıyla gayr-ı müslimlere karşı savaşılan gazilerin karakterine bürünmekte, özellikle efsane, menkıbe ve kerametler bu karakteristiği kayda değer bir biçimde göz önüne sermektedir. Cebrail ve Hızır gibi Kuran-ı Kerim kaynaklı olanlarla Kitab-ı Mukaddes menşeli olanları da birbirinden ayırt etmek gerektiği gibi, Hz. Ali ve Onun nesline nispet edilenlere daha genel olarak Hz. Peygamberin yahut Ashabının nesebine nispet edilenleri eklemek icap etmekte; bu durumda yerine göre *seyyidlik* ve *şeriflik*, *gazilik* ve *Horasan ereni* motifleri birleşebilmekte; ayrıca, “*Alevî çizgiler taşıyanlar*”, “*isimsiz veliler*”, “*çoban veliler*” yahut *Ahi Evran*, *Mir Haydar*, *Baba Dehkan*, *Pir Musa*, vb. örneklerdeki “*meslek pirleri*” tiplerine, *Cebrail'e*, *Hz. Nuh'a*, *Hz. İdris'e*, *Hz. İbrahim'e*, *Hz. Şuayb'a*, *Eyüp Peygambere*, *Hz. Süleyman'a*, *Elyesa Peygamber'e*, *Ashab-ı Kef'e*, *Hz. İsa'ya*, *Meryem Ana'ya*, *Hz. Hamza'ya*, *Ebu Hanife*, *İbrahim Ethem*, *Mâlik Ejder*, *Yunus Emre*, *Tapduk Emre*, *Nasrettin Hoca*, *Hızır-İlyas*, *Şeyh Edebali*, *Dursun Fakih*, *Somuncu Baba*, *Baba Kanber*, *Alav Hoca*, *Ahund Baba*, vd.ne ithaf olunan “*makam türbe ve ziyaret yerleri*” tipini ilâve etmek uygun düşmekte; böylece meselâ, Kırgızistan'da Oş şehrinin kuzey doğusunda Hz Süleyman'ın dinlendiği yer olarak inanılan Süleyman Too (dağı) önemli bir kutsal ziyaret yeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Baba Kanber'in Doğu Türkistan ve Türkmenistan'da birçok yerde makamı bulunuyor. Öyle anlaşılıyor ki, etnosantrik eğilimler, genellikle büyük şahsiyet ve veliler yahut öteki kutsal ve gerçek yahut tabiatüstü kişilik ve varlıklara atfedilen ziyaret makamları şeklindeki türbe ve ziyaret yerleri aracılığıyla onlarla mânen bütünleşip özdeşleşme ve saygılaşıp kutsallaşma eğiliminde tipik bir biçimde kendini gösteriyor. Cinsiyet faktörü açısından veliler kültü olgusunda erkek evliyalar oldukça yaygın ve hâkim görünmekte; ancak, daha az sıklıkla da olsa “*kadın evliya*” tipine de rastlanmakta; Orta Asya Türk toplulukları *Ayşe Bibi*, *Parav Bibi*, *Zübeydali*, *Domalak Ana*, *Babücn Ana*, *Cezbike Ana*, *Bibi Marya Ana*, *Karaşaş Ana*, *Kırk Kızlar*, *Törebeg Hanım*, *Oğulbek Ece*, *Fevrize*, *Garrıbek Ece*, *Sultan Hubbican*, *Garrı Magtımcan*,²⁰ vb. ermiş kadınlara ithaf olunan türbe ve ziyaret yerleri aracılığı ile bu tipe Anadolu'dan daha çok yer veriyormuş gibi görünmektedir. Her halükârda, ziyaret usûl ve adabı bakımında ziyaret yerlerini, periyodik ve “*sistemli ziyaret usûl, adâb ve*

ritüellerine erişmiş tipler”le “genel geçerli usûllerle ziyaret edilenler” şeklindeki ikili bir kategorizasyonda değerlendirmek gerekiyor. Nihayet, ziyaret yerlerini cazibesinin artıp eksilmesine göre de kategorize edip tiplendirmek mümkün oluyor. Özellikle kırsal alanda bir kısım ziyaret yerleri, toplum hayatındaki eski önemlerini ve dolayısıyla da cazibelerini giderek yitiriyor. Belki de onlar zamanla bulanıklaşarak unutulup gideceklerdir; bununla birlikte, bu kesin bir kural da değildir. Değişen koşullar süreci belki de büsbütün tersine döndürebilir. Her halükârda, yenilerin ortaya çıktıkları da görülmekte; bu da olayın “dinamik” ve “diyalektik” karakteri itibarıyla yapısal ve işlevsel analizine kapı açmaktadır.

10. Yapısal-İşlevsel Yaklaşım

Esasen, anlaşılan Türk dünyasındaki türbe, adak ve ziyaret yerleri, Türk halk dindarlığı içerisinde, toplumun dinî ve sosyal yaşantısı ve kültürü ile iç içe bütünleşmiş bulunmakta; bu bakımdan, burada konunun strüktürel, fonksiyonel, kültürel, dinamik ve diyalektik boyutları ve karakteri çerçevesinde yoklanıp sorgulanması hem onun daha derinlemesine ve sistematik bir biçimde kavramasına, hem de dış formundan derûnî manâsına nüfuz imkân tanıyacakmış gibi görünmektedir. Ziyaret yerlerine cazibe gücünü sağlayan şey, onlarda bulunduğu inanılan kutsallık olduğuna göre, yapısal bakımdan ziyaret fenomenini “*kutsalın bir tür tezahür ve yaşamış biçimi*” şeklinde tanımlamak mümkündür. Karşılaştırmalı ve sistematik din bilimleri araştırmaları, insanlık tarihi içerisinde kutsalın çok değişik formlar altında tezahür ettiğini ve yaşandığını öğretmekte; olayı teknik bir terimle “*hierophanie*” diye adlandıran din fenomenoloğu M. Eliade onu “*kutsalın kipleri*” (*modalités du sacré*) şeklinde nitelendirmekte;²¹ nitekim kanaatimizce Türk dünyasında gözlediğimiz ziyaret dindarlığı ve kültürü fenomeninin morfolojik ve tipolojik çeşitliliği anlaşılan kutsalın strüktüründe yatan bu tezahür zenginliği karakterinden kaynaklanmaktadır. Esasen kutsalı, tabiatta “*saf*” şekli altında bulmak mümkün olmamakta; zira orada o öteki beşerî olaylar gibi daima bir tarihî zaman ve sosyo-kültürel ortamda ve bir çok durumlarda, G. Van der Leeuw’un “*kutsalın objesi*”²² diye adlandırdığı varlıklarda tezahür etmekte; nitekim, ziyaret dindarlığı fenomeninin tezahür ettiği ve ilk bakışta bize alelâde taşlar, kayalar, sular, ağaçlar, evler, mezarlar, vb. şeklinde görünen şeylerin ziyarete konu olmaları kutsiyetle olduğuna inanılan bu ilişkilerinden ve daha doğrusu kutsal gücün onlarda tezahür ettiğinin kabul edilmesinden kaynaklanmakta; böyle olunca, aslında ziyaret yerleri ve objeleri temelinde “*sembolik*” bir anlam ifade etmekte; esasen, kutsalın önemli bir karakteristiği de, “*irrasyonel*” ve “*esrarengiz*” olmasında toplandığından,²³ ilk anda alelâde görünen bu objelerin kutsalla irtibatı sebebiyle sembolik bir anlam kazanması olayını kavramak kolaylaşmakta; keramet nazariyesi, “*sihri*”, “*mistik*” ve “*imajinatif*” eğilimleri birleştirmek suretiyle kutsalın tezahür ettiği objede var olduğuna inanılan gücün kanıtlanmasını güven altına almakta; buna göre, strüktürel bakımdan ziyaret yerleri, “*kendilerinde kutsal ve esrarengiz gücün tezahür ettiği sembolik objeler*”den ibaret olmakta; öte yandan, bir yönüyle “*cezbedici*” (*fascinant*) ve bir başka yönüyle de “*ürkütücü*” (*tremendum*) olmak kutsalın önemli

bir karakteristiği olduğundan bu haliyle o, "*müphem ve karmaşık*" (*ambigue*) bir tabiat ve yapıya sahip görünmekte, nitekim bu unsur ve özellikleriyle, kutsal ziyaret fenomeni, yine M. Eliade'ın deyişiyle ifade etmek gerekirse bir "*kratophanie*" (*kutsal gücün bir tezahürü*) olarak karşımıza çıkmakta,²⁴ böylece ziyaret objesi, cazibe gücü sayesinde, çeşitli dilek, istek ve amaçlarla insanları kendisine çekerken; ürkütücü karakteri nedeniyle de onunla temas rasgele değil fakat ritüel bir şekle bürünmekte; bu çerçevede birtakım inançların yanı sıra usûl, adâb ve törenlerin yer aldığı ritüel bir sistem ve bir kültür oluşmakta; bu usullere uyulmadığı ve tersine saygısızlık ve tecavüz şekillerine bürünen fiil ve davranışlarda bulunulduğu takdirde kutsal gücün ürkütücü ve korku (haşyet) uyandırıcı karmaşık karakteri kendini göstermektedir. Esasen, kutsal güçle teması sağlayan ritüeller derinden incelendiğinde bu hem cezbedici hem de ürkütücü saygı karakterini onların tüm formları altında görmek mümkün oluyor. Nihayet, yapısal bakımdan kutsalın "*sirayet edici*" bir özelliğe de bulunuyor. Nitekim, kutsalla ilişkileri düzenleyen ritüel sisteme yakından bakıldığında bu durum açıkça ortaya çıkıyor ve türbe, adak ve ziyaret yerindeki mezara elini yüzünü sürmeler, kutsal bel taşı veya kuvvet taşını ağrıyan yere sürme veya koyma, türbe duvarına ismini kazıma, oradan yontulan veya mezardan alınan toprağı suya katarak içme, kutsal gücü olan delikli taşın arasından geçme yahut deliğe elini sokma, ölünce şeyhin mezarının yakınına defnedilme ve hattâ bu amaçla mezarını sağlığında hazırlama fiil ve eylemleri hep kutsiyetle doğrudan yahut yakından temas yoluyla sirayet amacına yönelik sembolik ritüel eylemler olarak görünüyorlar. Öte yandan, delikli taşın arasından geçmenin, yeniden doğuş veya anadan doğmanın sağlıklı ve tertemiz ilk haline bir dönüşü ve hayata tekrar başlayışı sembolize eder bir karakterinin bulunduğu da anlaşılıyor. Kutsal taş, mezara veya ağaca çaput bağlamak, kutsal su ile yıkanmak, kutsal ağacın meyvesinden yemek, kutsal taştan yahut ağaçtan küçük bir parça koparmak veya toprağından bir miktar almak ve yanında yahut evinde bulundurmamak, vb. sembolik fiil ve davranışlar hep, kutsal güçle bu temas ve sirayet özelliğini sergiliyor. Aynı şekilde, genç kızın bir elbisesini yahut kumaş parçasını ziyaret yerine bırakma ve bir süre sonra alıp ona giydirmesi, kutsal yere para, seccade, tespih, vb. bırakma, orada kurban kesme ve kanından alınması sürme yahut adını ve hattâ adresini türbenin duvarına kazıma, vb. fiillerde de durum aynıdır. Şu halde, bütün bu uygulama ve bunların arkasında yer alan inançlarla birlikte Türk dünyasındaki ziyaret dindarlığı fenomeni, Türklerin gerek ferdi ve gerekse de toplumsal hayatlarıyla hem yapısal ve hem de fonksiyonel bir biçimde bütünleşmiş bulunmakta; anlaşılabilir, hastalıklar yada başka imkânsızlıklar dolayısıyla çaresizlik içerisinde olanlar için ziyaret olayı bir sığınak ve hattâ birçok durumlarda son bir melce; kuraklık veya sünnet, evlenme yada çocuk sahibi olma gibi hayatın kritik safhaları ve anları için de o, bir güven ve ümit kaynağı olmakta; önemli ve uzak yerlere yapılacak yolculuklar, uzun ayrılıklar, insan hayatı bakımından mühim geçitler ve sınavlar, her çeşit arzu, istek ve dilekler bu yolla korunmaya, beklentiye ve huzura dönüşme imkânı elde etmektedir.

Aslında, böylesine bir yapısal ve fonksiyonel bütünleşme olgusunu, başta Türkiye olmak üzere hemen bütün Türk topluluklarında kutsal ziyaret yerleri ve ziyaret fenomeninin, sadece ait oldukları toplumsal çevre ve yaşamla iç içe ve sarmaş dolaş olmasında değil, aynı zamanda bu toplulukların tarihi, kültürü ve özellikle de onların dinî tarihi, kültürü ve yaşantısıyla kaynaşmış ve böylece önemli ve ayrılmaz bir veçhesini oluşturmuş bulunması vakiasında da gözlemek imkânı bulunmaktadır. Gerçekten de, Türk dünyasında hayatiyet bulmakta olan dinî ziyaret fenomeninde din, tarih, kültür ve toplum iç içedir ve böyle olduğu içindir ki, ziyaret yerleri ve oralarda yatan mübarek kişiler, din uluları, tarihi ve dinî şahsiyetler, şehit, gazi, kahraman ve erenlerdir; veya onlarla ilişkileri olan ya da onlardan artakalan kutsal ve sembolik değerlerdir. Veliler ve gaziler aslında daha hayatta iken saygınlıklarını bir şekilde kanıtlamakta; böylece, özellikle veliler daha sağlıklarında kutsal güç ya da kerametlerle mücehhez bilindiğinden kendilerine kerametler ithaf olunmakta; bu güç ve kerametler onların ölümlerinden sonra mezarlarında veya onlarla ilişkili eşyada var olmaya ve tecelli etmeye devam etmekte; gazi ve şehitler ise ermişlik motifleriyle bütünleştikten sonradır ki kutsallaşmakta, özellikle öldükten sonra bu mevki ve fonksiyonlarını sürdürmekte; bilimsel olarak onlara atfolunan bu fevkalâde güç, kudret ve kerametlerin gerçekten mevcut olup olmamasının pek bir önemi bulunmamakta; zira, fenomenolojik olarak olayda toplumun yahut onun belli bir kısım üyeleri yahut kesiminin onun gerçekliğine inanmakta oluşu önem taşımaktadır. Ziyaret yerlerine atfolunan kerametler inananlar açısından hem onların haklılığını kanıtlamakta, hem de onlara olan ilgi ve rağbete dinamizm katmakta; üstelik kerametlerle ilgili olarak anlatılan hikâyeye, efsane, destan ve menkıbelerin kronolojik bir sıra takip etmemesi onları zamanımıza taşıdığı gibi ayrıca dinamizmini de artırmakta; böylece keramet sahibi veliler veya velilik mertebesine ulaştırılan kişiler yahut onların mezarları ya da bunlarla ilişkili olarak düşünülen yerler kutsal gücün kaynakları haline dönüşmekte; kısacası, keramet ve din unsuru bu kutsallaşmada hâkim faktörler olarak görünmekte ve bu güce sahip buldukları sürece ölümlerinden sonra da onlar pek ölmüş sayılmamakta; inananların gözünde onlar ak saçlı, ak sakallı pîr-i fanîler olarak yaşamaya devam etmekte; yiyip içmemekte, kendilerini ibadete vermekte, abdest alıp namaz kılmakta ve bu inançla türbelere ibrikler içinde su, seccade, vs. bırakılmakta ve oralar aydınlatılmakta; hattâ olay orada da kalmamakta, kendilerine ritüel usûllerle başvurular için onlar bir şifa, feyz, bolluk, bereket ve çare menbaı oluşturmakta; onlara saygı göstermek, yasaklara uymak, ahlâkî kuralları çiğnememek gerekmekte ve böylece ziyaret yerleri toplumsal ahlâkın ve düzenin sağlanması ve korunması bakımından işlevsel olmakta; öte yandan, savaşlar ve felâketler gibi sıkıntı anlarında manevi güç, destek ve sığınak oluşturmak ve hattâ bizzat savaşlara katılarak kahramanlıklarını ortaya koyduklarına inanılarak da onlar toplumsal işlevlerini yerine getirmekte; öyle ki, bu bağlamda sadece ölmüş kahraman, şehit ve velilerin değil, aynı zamanda kutsal suların bile kişileştirilerek keramet gösterdiğine inanılmakta oluşu dikkate değer görünmektedir.

Öte yandan, birçok veli, gazi ve kahramanın yahut dağ, tep veya suyun, doğal, toplumsal ya da kültürel çevrede bulunmasına karşılık onlardan sadece bazılarının kutsal bilinip ziyaret konusu olmaları hususuna da önemle işaret etmek gerekir. Esasen, keramet ve din unsurunun bu noktada birinci dereceden önemli ve hâkim bir motif olarak olayda yerini aldığı yukarıda değinilmiştir. Bununla birlikte, daha derinden yaklaşıldığında olayda bu motife başka birçok psikolojik, sosyal, kültürel, tarihî ve ahlâkî unsur ve etmenlerin eklendiği anlaşılmakta; esasen tüm bu unsur ve motiflerin birleşmesi suretiyle bir ziyaret yeri kutsal değerlerle özdeşleştiği ve bu haliyle toplumun kolektif vicdanında taht kurabildiği sürece kutsal bilinip ziyaret konusu olabilmekte; bu haliyle ziyaret fenomeni “*kolektif bilinçle ilgili bir sosyal psikolojik gerçeklik*” olarak karşımıza çıkmakta; nitekim, böyle olduğu içindir ki bu bilinç, çeşitli dinsel ve toplumsal etkenlere belli bir ölçüde bağımlı olarak toplumda tezahür eden, yerine göre güçlenen ve zayıflayan bir dinamizmle diyalektik olarak hayatiyet kazanmakta; böylece kimileri cazibesi ve şöhretini giderek artırırken ötekiler tersine *disfonksiyonel* bir konuma itilerek sönüp toplumsal vicdanın derinliklerine gömülmekte, yada uygun şartlarda yeniden *fonksiyonel* biçimde canlanmakta veya onlara yenileri eklenmekte; sosyo-kültürel değişimler ve özellikle de toplumun sosyal psikolojik yaşamındaki dalgalanmalar öteki etkenlerle birleşerek olayda derin yankılar uyandırmaktan geri durmamaktadır.

11. Dinî ve Kültürel Veçheler

Her halükârda, Türk dünyasında kutsal ziyaret fenomeni, toplum hayatıyla bu manevî-dinî-mistik, sosyal, psikolojik, tarihî ve kültürel bütünleşmesi, derinleşmesi ve kaynaşması sayesinde bir değer ifade etmekte, dinamizm ve hayatiyet kazanmakta ve fonksiyonel olmaktadır. Bu bağlamda, özellikle dinî ve mistik etmenin ötekilerle de birleşmek suretiyle olayda hâkim faktör olarak işlevsel görüldüğüne işaret edilmiştir. Esasen, resmî dinin ve otoritelerin zaman zaman olumsuz tavırlarına rağmen, halk kültürü, yaşantısı, örf ve âdetleri ve dindarlığı içerisinde ziyaret olgusu bunlarla öylesine ayrılmaz bir bütünlük oluşturmuş ve kurumlaşmıştır ki, bu haliyle onu toplumun dinî, sosyal ve kültürel yaşantısının basit bir unsuru değil fakat ayrılmaz bir yapısal veçhesi şeklinde değerlendirmek gerekmektedir; nitekim, böyle olduğu içindir ki, Türk topluluklarında ziyaret fenomenine topografik açıdan bakıldığında, yerleşim birimlerinin önemli bir bölümü, meselâ Kayseri yöresinde *Himmetdede, Mollahacı, Ganişeyh, Karahıdır, Koyunabdal, Musaşeyh, Ebce, Karaşeyh, Şeyşaban*, vs. örneklerinde görüldüğü üzere, adlarını doğrudan orada yatan veya yattığı farz ve kabul olunan yadırlardan almaktadır. Esasen, toplum bu bütünleşmeyi sağlamak, belki de otoritelerin baskısına karşı onu kökleştirip gelenekleştirmek üzere olaya İslâmî dinî unsurları alabildiğine katmakta ve adeta onu iyice dinîleştirip Müslümanlaştırmakta; bu çerçevede, anlaşılan keramet unsuru oldukça işlevsel görünmekte; bununla birlikte, bilindiği gibi bu unsur daha başlangıçtan itibaren yani tasavvufun Müslümanlar arasında yaygınlaşması ve sistemleşmesi ve daha sonra da tarikatlar şeklinde halk arasına yerleşmesi ile ilgili ilk belirtileri göstermesine paralel olarak birçok itiraz ve tartışmalara da sebebiyet

vermiş; özellikle kerametlerin peygamberlerin mucizeleri ile büyük benzerlikler göstermesi ve nihayet İslâmiyet gibi inancı ve sistemi itibariyle “sıkı monoteist” bir dine inananların arasında velilerin kerametleri ve ziyaret fenomeninin artıp yaygınlaşması ister istemez konunun dinî otorite çevrelerinde enine boyuna tartışılması ve itirazları da beraberinde getirmiş ve getirmeye devam etmekte; bu arada sufiler, özellikle kerametın İslâmiyet'e uygunluğu konusunda başta Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifler olmak üzere olaya çeşitli deliller ve yorumlar getirmek ve “kendini Allah'a adayan ve bu yolda yürüyen veliye Tanrının bir lütuf ve ihsanı ve imtihanı şeklinde değerlendirmek” suretiyle onu İslâmî bünye ile uzlaştırıp meşrulaştırma ve bütünleştirme gayretlerinden geri durmamakta; hattâ onlar, kerametlerle, Hıristiyanlık ve Budizm'deki benzeri fenomenler ve eğilimler arasındaki paralelligi de “Tanrının Müslüman olmayanların küfür ve azamet duyguları içerisinde mahvolmaya yönelmeleri için bu tür fevkalâde güçleri onlara bahşettiği” şeklindeki “istidrâc” nazariyesi ile çözümlenmeye çalışmaktadırlar.²⁵ Esasen, bu sufi yorum ve uzlaştırma gayretleri günümüzde bir şekilde varlığını sürdürmekte ve hattâ onun uzantılarını ziyaret yerlerine gidenlerin, “oralarda yatanların Allah'ın sevgili ve seçkin kulları oldukları ve Tanrının onlara bu imtiyazı verdiği, bu mümtaz ve mübarek zatlar vasıtasıyla ve onların yüzü suyu hürmetine dileklerin kabul edileceği, hattâ onların bu fonksiyonunun Öbür Dünyada saadete erişmede bile etkili olabileceği; zira gerek sağlıklarında ve gerekse de öldükten sonra vukua gelen kerametlerle bunun sabit olduğu; yoksa yüce Allah'ı bir kenara bırakarak evliyaya perestij gibi bir kasıtlarının kesinlikle bulunmadığını” kendileriyle samimi ortamda konuşulduğunda önemle ve ısrarla belirten tavır, anlayış ve yorumlarında da bulmak mümkün olmakta; üstelik bu tür yorumlara, ziyaret usûlü, adâbı ve menâsiki arasında yer alan öteki İslâmî unsurlar eklenmekte, böylece ziyaret fenomenini İslâmî dini yaşayışla bütünleştirip meşrulaştırma eğilimi halk katlarında kendini oldukça güçlü bir biçimde göstermekte; ziyaret adâbı ve menâsiki arasında yer alan, orada yatanın yahut yatanların ruhuna üç İhlâs bir Fatiha okumak, Kur'an okumak, namaz kılmak, dua etmek, zaten onların da devamlı ibadetle meşgul olduğunu kabul etmek, bu amaçla türbeye su, seccade, tespih, vs. bırakmak, adak kurbanını orada kesmek, yağmur duasını orada yapmak, bez parçalarına dualar okumak, salavat getirmek, ilâhiler okumak, tespih çekmek, özellikle mübarek gün ve gecelerde oraları ziyaret etmek, türbe duvarına dileğini, Kur'an yazısı addedilen Arapça harflerle yazmak gibi unsurlar hep bu eğilimin tipik göstergeleri olmakta; böylece ziyaret fenomeni, Türk dünyasında bir kültür oluşturarak toplumun dini ve sosyal yaşayışıyla bütünleşmekte ve/veya daha doğrusu onunla birleşip kaynaşmak suretiyle onun bir alt-kültür boyutunu oluşturmakta; ancak, yerleşik kitabî ve resmî dinle karşılaştığında uzlaşma olmazsa bir tür karşıt-kültür konum ve işlevine yönelmekte; her halükârda orada o yapısal-işlevsel bir konumda yerini almaktadır.

12. Tarihsel Boyut

Bununla birlikte, Türk dünyasında sözü edilen bu dinî, sosyal ve kültürel bütünleşme sadece aktüel bir kaynaşmadan ibaret de değildir. Zira, global Türk

dünyasının dinî yaşayış ve kültür tarihinin derinliklerine göz atıldığında, bu bütünleşmenin uzun bir tarihî süreç ve hattâ süreçlere dayandığını tespit imkânı olmaktadır. Esasen, ziyaret dindarlığı ve kültürü fenomenine makro-sosyolojik tipolojik yaklaşım denemesi ve bu çerçevede yukarıda sözü edilen çarpıcı benzerlikler aracılığı ile gerçekleştirilen kategorizasyon ve bunu ifade etmek üzere belirlenen tipler ve hattâ stereo-tipler sayesinde, olayın belli bir farklılaşmayı da içermek suretiyle Türk dünyası için belli bir müşterek kültür temeli oluşturduğunu anlama imkânı da olmaktadır. Fenomenin İslâmî, dinî ve tasavvufi unsur ve boyutları mevcuttur; ancak orada başka unsurlar ve boyutların varlığına da işaret etmelidir. Nitekim, H. Tanyu olayda yer alan eski kalıntıları, “*animizm ve animatizm, mahalli ilâhlar, atalara tapınma, ölümler kültü, ağaç kültü, su kültü, dağ kültü, ateş kültü, kurban kültü, büyü, fal, taş ve kaya kültü ve hayvanlarla ilgili inançlar*”la ilişkili görmekte;²⁶ bu kalıntıların bulanık ve uzak etkileri ile benzerliklerine dinler tarihinden tanıdığımız “*bereket, verimlilik ve yeniden doğuş kültleri*” gibi başka birçoklarını da ilâve etmek gerekmektedir; aksi halde ziyaret fenomenindeki ağaç, taş, kaya, su, dağ, tepe, vb. unsurları açıklama işi oldukça güçleşmekte; hattâ, ziyaret esnasında bir ağaç çubuğu yarıp arasına bir taş sıkıştırdıktan sonra dilek amacıyla onu suya salıverme veya türbenin arkasındaki mihrap çıkıntısının üzerine üç taş atarak şayet bu taşlardan biri orada kalırsa dileğinin yerine geleceğini sanma, yada dilsiz çocuğun ağzına türbenin anahtarını sokup çevirerek dilinin çözüleceğine inanma veya hut ta çocuğunun yaşamasını isteyen kadının boynuna at nalı bağlaması, vb.nin, olayda *dinî* ve *mistik* unsurların ötesinde *sihri* unsurların da barındığı sonucunu çıkarmaya izin verdiğini önemle belirtmelidir; zira, ağaç ve özellikle de taş ile ilgili inançlarda büyü ve dinin yan yana yer aldığını din bilimi araştırmaları açıkça ortaya koymakta; şu halde, bu tespitler, ziyaret fenomeni içerisinde tarihsel olarak birçok dinî, tasavvufî ve sihrî kültür unsurlarının sarmaş dolaş bir halde hayatiyet bulduğunu anlamaya imkân tanımakta; bilindiği üzere, İbn Haldun ve D. Hume'dan esinlenen E. Gellner olayı monoteizm ve politeizm arasındaki döngüsel bir alternatifte ortaya çıkan “*sarkaç teorisi*” ile açıklamaya çalışmaktadır.²⁷

Öte yandan, uzun tarihî dönemler boyunca geleneksel dinlerinin dışında zaman zaman başka birçok dinler ve kültürlerle de temasa gelerek Şamanizm, Budizm, Mazdeizm, Maniheizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık tecrübelerinden geçmiş bulunan Türkler, X. yüzyıldan itibaren büyük bölümleri itibariyle İslâmiyet'te karar kılmış; ancak İslâmlaşma olgusu en azından XIV. yüzyıla kadar uzanan bir süreçte gerçekleşmiş; bu bağlamda eski dinî kültürden artakalan birçok kalıntılar, yeni dinî kültür ortamına uyum sağlayarak varlıklarını devam ettirmişlerdir;²⁸ ve esasen bu durum Türklerin sadece İslâmiyet'i kabulleri esnasında kendini gösteren bir husus olmayıp, anlaşılan öteki dinler ve kültürlerle her temas bir çok etkileşimleri ve böylece oluşan kalıntıları beraberinde getirmekten geri durmamıştır.²⁹ Bu bakımdan, meselâ Anadolu'daki veli kültü ve ziyaret fenomeninin kaynağının İslâmiyet öncesi Türk inançlarına uzandığı ifade edildiğinde,³⁰ bir ölçüde bu görüşe hak vermemek mümkün değildir. Nitekim, türbe ziyaretleri ile eski Türk zümrelerinde rastlanan “*atalar kültü*” yahut “*mezar kültü*” arasında doğrudan ilişki-

ler kurmak kolay olmamakla birlikte, uzak da olsa benzerlikleri yahut paralellikleri görmezlikten gelmek de mümkün olmasa gerektir. Esasen, Grenard, Köprülü ve öteki bir kısım araştırmacılar bu nokta üzerinde önemle ve hassasiyetle durmuşlardır.³¹ Diğer taraftan, velilere ve onların kerametlerine gösterilen saygı ile Şamanizm'deki uygulamalar, hattâ şamanların durum ve faaliyetleri arasında paralellikler kurmak da mümkündür,³² zira, eski Türkler arasında vücut bulmuş şekli altında din ile büyü ve mistisizmin iç içe bulunduğu bir sistem olan Şamanizm'de bir din adamından çok ekstaz tekniğini uygulayan bir mistik, hastalıkları tedavi eden bir halk hekimi, olayları önceden haber veren bir kâhin ve bir büyücü görünümündeki, üstün güçlerle mücehhez ve Tanrı ile temasa geçebilen şamanın durumu ile velilerin vecd, keramet ve inzivaları arasında bazı uzak benzerlikler ve paralellikler dikkate değerdir.³³ Nihayet, din tarihlerinin en eski dönemlerinden itibaren Türk zümreleri arasında *natürizm*, *animizm* ve *animatizm*'in değişik formlarına rastlandığı da bilinen bir husus olup,³⁴ Orhun Kitabelerinde, meselâ “*Iduk Ötüken*” ve “*Iduk Baş*” şeklindeki nitelermelerde, “*iduk*” sıfatı ile o yerlerin kutsallıklarına işaret ve ayrıca, yaygın kutsal alanlar olarak “*Iduk Yer Sub*”lardan söz edilmekte; şamanist Türklerin inancına göre her dağın, kutlu pınarın, göl ve ırmakların, kutlu ağaç ve kayaların “*izi*”leri yani sahipleri bulunmakta ve bunlara kurbanlar sunulmakta; taşlarla ilgili inançların köklerini de Orta Asya'daki eski Türk inançlarına kadar götürmek mümkün olmakta; “*balbal*” denilen, haklarında çeşitli spekülasyonlar yapılan ve mezarlara dikilen taş yahut ağaçtan yapılmış heykel ve kazıkların yanı sıra, eski Türk destanlarında yer alan “*kutlu kaya*” inancı “*Yada*” yahut “*Yad taşı*” olarak anılan yağmur taşı inancı ve uygulamaları bunun örnekleri olmakta,³⁵ mağara motifi de eski Türk kültürü ve dininde önemli bir yer tutmakta;³⁶ bütün bunlar, Türkiye'de ve Türk dünyasında bugün gözlenen ziyaret fenomeninin dinî mistik ve sihrî unsurlarının ilk izlerinin bulanık bir biçimde de olsa Türk din tarihinin ve kültürünün eski dönemlerine uzandığını kanaatimizce göstermektedir.

Diğer taraftan Türkler, daha miladî III. ve IV. yüzyıllardan itibaren komşu ve büyük dinlere girmeye başladığından, taş, ağaç, su, dağ, mezar, vs. kültürlerinin bu dinlerde de değişik şekillerde mevcut olduğu bilinmekte olup; böylece, Türklerin meselâ daha milâdi II. yüzyıldan itibaren tanışmaya ve özellikle IV. yüzyıldan itibaren yer yer girmeye başladıkları Buda dini başlangıçta değilse bile müteakip formlarında taşla ilgili inanışların yanı sıra “*azizler kültü*”ne yer vermekte; Buda'nın ayak ve el izlerini taşıyan tapınma şekilleri³⁷ ile günümüz Türk dünyasında görülen Hz. Ali'nin sırt izi yahut yine Hz. Ali'nin ya da Cebrail veya Hızır'ın atının ayak izi motifleri arasındaki şaşırtıcı benzerlik yahut paralellik konumuz bakımından dikkate değer olmakta; üstelik, Türklerin Budizm'e girmesini müteakip, Budist azizlerin kerametlerini anlatan metinler tercüme edilerek toplumda geniş şekilde yayıldığından³⁸ bu alıntıların, kültür bakiyeleri halinde Türk dinî kültürünün müteakip dönemlerine aktarıldığı ve böylece ziyaret inancı ve uygulamaları ile ilgili formların Türkler arasında yavaş yavaş şekillendiği anlaşılmaktadır. Öte yandan, azizler kültürüne çok geniş biçimde yer veren Hıristiyanlığın Nesturilik gibi bazı formlarıyla Türkler daha Müslüman olmadan önce karşılaştıklarına göre, buralar-

dan birtakım etkilenmelerin bulunduğunu da hesaba katmak gerekmekte; ancak, Türklerin Hıristiyanlıkla asıl geniş biçimde karşılaşmaları Anadolu ve Balkanlarda vaki olduğundan, başta Hasluck olmak üzere pek çokları, Anadolu'daki ziyaret fenomenini genellikle Hıristiyanlık ve onun “*azizler kültü*”nün etkisine bağlamak istiyorlar.³⁹ Gerçekte, meselâ Türkiye'de Hz.İsa'nın doğduğu mağara motifi yahut bir Hıristiyan ayazmasına büyük ölçüde benzerliği sebebiyle *Sıtma Pınarı* ziyaretinde bu tür etkilenmeleri görmek mümkün olmakta; kaldı ki, Anadolu'daki uzun beraberlik karşılıklı birtakım etkilenmeleri ister istemez beraberinde getirmiş görünmekte; böylece, ziyaret inancı ve âdetleri tarihi içerisinde, Anadolu'da Müslümanlaştırılan ziyaret yerlerinin yanı sıra Müslümanların ve Hıristiyanların yine Anadolu'da müştereken ziyaret ettikleri yerlerin örnekleri de görülmekte ve hattâ bugün bile meselâ İstanbul-Kuruçeşme'de bulunan ayazmaya Müslümanlar da gitmekten çekinmemekte; ancak, bir hoşgörü ortamında gerçekleşen bu tür kültür alışverişleri ve karşılıklı etkileşimleri abartarak, delilsiz şekilde olayı bütünüyle oraya bağlamak pek mümkün görünmemekte; zira, anlaşılan gerçekte Türk dünyasında ziyaret fenomeni, çok değişik din, kültür ve kaynaklardan alınan etkiler ve izlerin Müslüman Türk kültür potası içerisinde eritilerek ona millî ve dinî ruhun üflendiği bir olgu olup, orada dinî ve tasavvufî unsurun oldukça hâkim bir karakter olarak kendini gösterdiğini önemle ve ısrarla vurgulamak gerekmektedir. Zira, Türk dindarlığı çok eski dönemlerden beri mistik bir karaktere sahip olup; öte yandan Türkler, X. yüzyıldan itibaren geniş kitleler halinde İslâmiyet'i seçerken bu dinin büyük ölçüde tasavvufî unsurlarla bezenmiş formlarını İranlılar aracılığıyla almışlar,⁴⁰ bu bağlamda, *Horasan Tasavvuf ekolü* çok büyük bir rol oynamış; nitekim, bu mektebin tasavvufî yoğrulmuş din anlayışı ve kültürünün etkileri Maverâünnehir ve Türkistan'a kadar uzanmış ve Türklerin arasında İslâmiyet'in şekillenmesinde çok önemli bir rol oynamış bulunan ünlü mutasavvıf Hoca Ahmet Yesevî (ölm. 1176) bu ekolün içinde yetişmiş; onun etkileri sadece Türkistan'da kalmayıp öğrencileri aracılığıyla Anadolu'ya da uzanmış; ancak, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması döneminde yalnızca Türkistan'dan değil fakat aynı zamanda İran, Mısır, Suriye ve Endülüs'ten pek çok ehl-i sufi de oraya gelip yerleşmiş; öte yandan, XIII. yüzyıldaki Moğol istilâsı Anadolu'nun bağrında tarikatların bir ağ örmesi için çok uygun bir ortam sumuş, müteakip dönem ve değişimler ve bu çerçevede özellikle modern dönem yeni dinamiklere imkân hazırlamış; sufilerin daha sağlıklarında çeşitli kerametler gösterdiklerine inanılmış ve şeyhler türlü şarlatanlıklarla eğitimsiz ve bilgisiz geniş halk kitlelerini adetâ büyüleyerek kendilerine ram etmeyi başarmışlar; nitekim, bu nüfuz ve etki, ölümlerinden sonra da onların mezarlarının çeşitli amaç ve usûllerle ziyaret yerine dönüşmesiyle sonuçlanmış; bu velilerin sağlıklarında gösterdikleri söylenen kerametlere ölümlerinden sonra türbe, yatır ve mezarları ile ilgili olarak imajinatif eğilimlerin, hayal gücünün desteği altında şuyû bulan yeni efsane, hikâye, keramet ve menkıbeler eklenmiş; hattâ onlar kısmen yazılı kültüre de intikal etmiş, ancak çoğu sözlü kültürde kalmış; her halükârda süreç muhtelif evrelerden geçerek zamanımıza uzanmış ve bu arada olaya hiç şüphesiz yerli ve çevre kültürlerden unsurlar da eklenmiş; bazıları ve özellikle yazılı kültüre intikal etmemiş olanlar zamanla unutulmuş; ancak, ön-

ceden mevcut olanlara yenileri de eklenmiş ve süreç bu şekil altında günümüze erişmiştir. Esasen, bir yerin ziyarete dönüşmesi için etrafında bir efsane veya menkıbenin oluşması gerekmekte ve bu süreç genellikle uzun vadede tamamlanmakta; göçebeliğe göre yerleşiklik bu konuda daha etkin görünmektedir.

13. Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıdaki tespit ve açıklamalar, kanaatimizce gerek Türkiye ve gerekse de daha genel olarak Türk dünyasında veliler kültü ve adak ve kutsal ziyaret fenomeninin, kökleri eski Türk dini ve kültürüne uzanan motiflere Türklerin zamanla teması geldiği çeşitli dinler ve kültürlerden alınan yahut bizzat kendilerinin ortaya koyduğu yenilerin eklenmesi ve bütün bunların dinî-sihri-tasavvufî bir potada eritilmesi sûretiyle oluşmuş, oldukça kompleks unsurları meceden nevi şahsına münhasır, dinamik ve diyalektik bir gerçeklik olduğunu bize göstermekte; bu bakımdan, toplumdaki yeni dinamiklere göre olayda değişimleri, ona olan ilgide azalma ve artışları ve özellikle de sosyo-kültürel değişme, modernleşme ve sekülerleşme yaygınlaşıp kökleştikçe belli bir düşmeyi beklemek uygun düşmekte; her halükârda, onun beşer ve toplum hayatından kolayca kalkıvereceğini sanmak safdillik olmaktadır. Zira, Eliade'nın deyişi ile kutsal, şuur tarihinde bir dönem değil, şuurun yapısında bir unsur;⁴¹ hattâ Bergson'a göre, beşerî varlığın duruma göre statik ve/veya dinamik bir yapısal unsurudur;⁴² bu bakımdan değişmelerin, diyalektik biçimde yeni formlar altında yeni tezahürlere zemin hazırlayacağı muhakkaktır. Nitekim, dinî-mistik tarih, bu tezahürlerin engin çeşitliliğini defalarca göstermiş ve göstermeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- “Türbeye Akın”, *Hürriyet Gazetesi*, 9 Nisan 1999.
- Allen, Thomas B., “Sincan ve Uygurlar”, *National Geographic Türkiye*, Temmuz-2002.
- Bennigsen, A. ve F. E. Bryan, “Islam in Central Asia”, *The Encyclopedia of Religion*, C. VII, s. 375-377.
- Bergson, H., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris: PUF, 1967.
- Çarkoğlu, A., B. Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV, 2000.
- Dündar, A., *Niğde ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, (Yükseklisans Tezi), Kayseri, 2001.
- Eliade, M., *La Nostalgie des Origines*, Paris: Gallimard, 1971.

- Eliade, M., *Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de l'Extase*, Payot, Paris, 1951.
- Eliade, M., *Traité d'Histoire des Religions*, Paris: Payot, 1974.
- Gellner, E., "A Pendulum Swing Theory of Islam", *Annales de Sociologie*, Rabat, 1968.
- Grenard, F., *Le Turkistan et le Tibet*, Paris, 1898.
- Günay, Ü., *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Günay, Ü., H. Güngör, A. Taştan, H. Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği*, (2. baskı), Kayseri: Erciyes Üniversitesi yay., 2001.
- Günay, Ü., H. Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yay., 2003.
- Islam et Politique Dans Le Monde (Ex-)Communiste*, *Achives de Sciences Sociales des Religions*, 46^e Année, 115, Juillet-Septembre, 2001.
- İnan, A., *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1972.
- Kafesoğlu, İ., *Eski Türk Dini*, İstanbul, 1980.
- Kalmırzalı, Emze, *Teberik Dünya*, Almatı: Kasyet Yay., 1997.
- Kasimov, Begali, "XX. Yüzyılın Başlarında Türkistan'daki Cedidçilik Akımının Başlıca Özellikleri", *Avrasya Etüdları*, C. II, Sa. 3, 1995.
- Kitab-ı Mukaddes*, Matta, XIV/17-21; I. Krallar, XVII/10-16; II. Krallar, IV/1-7.
- Köprülü, F., *Influences du Chamanisme Turco-mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, 1929.
- Köprülü, F., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1966.
- Köprülü, F., *Türk Tarih-i Dinîsi*, İstanbul, 1341.
- Leeuw, G. Van der, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, Paris: Payot, 1970.
- Nimet, Meşedihanım, *Azerbaycan Pirları*, Bakü, 1992.
- Ocak, A. Yaşar, *Kültür Tarihi Olarak Menakıbnâmeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Otto, R., *Le Sacré*, Paris: Payot, 1969.
- Oymak, İ., *Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1994.

- Özkan, İ., “Türkmenistan'da Adak Yerleri”, *İpek Yolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı, 1993.
- Roux, J. P., *La Religion des Turcs et des Mongols*, Paris: Payot, 1984.
- Roux, J. P., *Les Traditions des Nomades de la Turquie Meridionale*, Maisonneuve, Paris, 1970.
- Tanyu, H., *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: İlahiyat Fak Yay., 1967.
- Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, 1968.
- Taştan, A. Vahap, “Kayseri’de Ziyaret Fenomeni ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri” (Azerbaycan’daki Ziyaret Fenomeni ile Bir Karşılaştırma), III. Kayseri Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 2000.
- Tatlılıoğlu, D., *Türkmenistan'da Dinî ve Tarihi Ziyaret Yerleri*, Sivas, 2002;

DİPNOTLAR

- ¹ Bk.: M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris: Payot, 1974
- ² Ü. Günay, H. Güngör, A. Taştan, H. Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği*, (2. baskı), Kayseri: Erciyes Üniversitesi yay., 2001
- ³ Meselâ bk.: “Türbeye Akın”, *Hürriyet Gazetesi*, 9 Nisan 1999
- ⁴ H. Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: İlahiyat Fak Yay., 1967
- ⁵ Ü. Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999
- ⁶ Ü. Günay, H. Güngör, A. Taştan, H. Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği*.
- ⁷ Meselâ bk.: İ. Oymak, *Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, (Yüksek lisans Tezi), Kayseri, 1994.; A. Dündar, *Niğde ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, (Yüksek lisans Tezi), Kayseri, 2001
- ⁸ Meselâ Bk.: Meşedihanım Nimet, *Azerbaycan Pirleri*, Bakü, 1992; İ. Özkan, “Türkmenistan'da Adak Yerleri”, *İpek Yolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı, 1993; D. Tatlılıoğlu, *Türkmenistan'da Dinî ve Tarihi Ziyaret Yerleri*, Sivas, 2002; Thomas B. Allen, “Sincan ve Uygurlar”, *National Geographic Türkiye*, Temmuz-2002, s. 142-148
- ⁹ Bk.: A. Bennigsen ve F. E. Bryan, “Islam in Central Asia”, *The Encyclopedia of Religion*, C. VII, s. 375-377; Begali Kasimov, “XX. Yüzyılın Başlarında Türkistan’daki Ceditçilik Akımının Başlıca Özellikleri”, *Avrasya Etüdleri*, C. II, Sa. 3, 1995, s. 88-97
- ¹⁰ Krş.: Ü. Günay, H. Güngör, A. Taştan, H. Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği*, özellikle s. 75-81
- ¹¹ Krs.: J. P. Roux, *Les Traditions des Nomades de la Turquie Meridionale*, Paris: Maisonneuve, 1970, s.156- 157
- ¹² Krs.: A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Olarak Menakıbnâmeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992, s. 27, 40, 41
- ¹³ Ocak, *Menakıbnâmeler*, ek: XIV

- ¹⁴ *Kitab-ı Mukaddes*, Matta, XIV/17-21; I.Krallar, XVII/10-16; II. Krallar, IV/1-7
- ¹⁵ Krs.: Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnanışlar*, s. 111
- ¹⁶ A. Çarkoğlu, B. Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV, 2000, s.13
- ¹⁷ Krş.: *Islam et Politique Dans Le Monde (Ex-)Communiste*, *Achives de Sciences Sociales des Religions*, 46^e Année, 115, Juillet-Septembre, 2001
- ¹⁸ A. Vahhap Taştan, "Kayseri'de Ziyaret Fenomeni ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri" (Azerbaycan'daki Ziyaret Fenomeni ile Bir Karşılaştırma), III. Kayseri Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 2000, s. 486
- ¹⁹ Krş.: Ü. Günay, H. Güngör, A. Taştan, H. Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği*, s. 94-101.
- ²⁰ Bk.: Emze Kalmırzaulı, *Teberik Dünyesi*, Almatı: Kasyet Yay., 1997; Tatlılıoğlu, *Türkmenistan'da Dinî ve Tarihi Ziyaret Yerleri*.
- ²¹ M. Eliade, *Traite d'Histoire des Religions*, Paris: Payot, 1974, s. 20-24
- ²² G.Van der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, Paris: Payot, 1970, s. 9
- ²³ Krş.: R. Otto, *Le Sacré*, Paris: Payot, 1969
- ²⁴ Bkz.: Eliade, *Traité*, s. 26-29
- ²⁵ Krs.: Ocak, *Menakıbnâmeler*, s. 28-29
- ²⁶ Tanyu, *Adak*, s. 301
- ²⁷ E. Gellner, "A Pendulum Swing Theory of Islam", *Annales de Sociologie*, Rabat, 1968, s. 5-14
- ²⁸ Bk.: F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1966; *Influences du Chamanisme Turco-mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, 1929; *Türk Tarihi-i Dinîsi*, İstanbul, 1341; J. P. Roux, *Les Traditions des Nomades de la Turquie Meridionale*, Maisonneuve, Paris, 1970; İ. Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, İstanbul, 1980
- ²⁹ Bkz.: J. P. Roux, *La Religion des Turcs et des Mongols*, Paris: Payot, 1984
- ³⁰ Krs.: Ocak, *Menakıbnâmeler*, s. 10-11
- ³¹ Bkz.: F. Köprülü, *Türk Tarihi Dinîsi*, İstanbul, 1341, s.45-46; Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 46-54; F. Grenard, *Le Turkistan et le Tibet*, Paris, 1898, s.241-243; A. Y. Ocak, *Menakıbnâmeler*, s. 12
- ³² Krs.: Ocak, *Menakıbnâmeler*, s. 11
- ³³ Bkz.: M. Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, Payot, Paris, 1951; Ocak, *Menakıbnâmeler*, 11; Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 22-41; A. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1972
- ³⁴ Bkz.: Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 43 vd.
- ³⁵ Bkz. Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, 1968
- ³⁶ Ü. Günay, H. Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yay., 2003
- ³⁷ Bkz.: Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, s. 182
- ³⁸ Ocak, *Menakıbnâmeler*, s. 12
- ³⁹ Tanyu, *Adak*, s. 318
- ⁴⁰ Bkz.: F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1966, s.16; Krs.: Ocak, *Menakıbnâmeler*, s. 13
- ⁴¹ M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Paris: Gallimard, 1971, s. 10
- ⁴² Bkz.: H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris: PUF, 1967