




Yavuz Uysal

Doç. Dr., Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi/Eğitim Fakültesi, Antalya/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Alanya Alaaddin Keykubat University/Faculty of Education, Antalya/Türkiye



eposta: yavuz.uysal@alanya.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-1383-2055> -  RorID: <https://ror.org/02sbnp08>

Atıf/Citation: Uysal, Yavuz. 2026. Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 14/1, 407-434.

<https://doi.org/10.33692/avrasyad.1823379>

Makale Bilgisi / Article Information

Yayın Türü / Publication Type:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi /Received:	13.11.2025
Kabul Tarihi/Accepted:	05.02.2026
Yayın Tarihi/Published:	15.03.2026

KUTSAL MEKÂN VE HAFIZA BAĞLAMINDA ADIYAMAN TÜRBELERİNDE ZİYARET RİTÜELLERİ

Öz

Bu çalışma, kutsal mekân ile toplumsal hafıza arasındaki ilişkiyi ele alarak Adıyaman türbelerinde gerçekleştirilen ziyaret ritüellerini çözümlemektedir. Türbelerin yalnızca dinî birer mekân değil, aynı zamanda halk dindarlığını sürdüren ve kültürel kimliği yeniden üreten sembolik alanlar olduğu varsayımından hareket edilmiştir. Araştırma, Mircea Eliade'nin kutsal mekân anlayışı, Émile Durkheim'ın ritüel ve kolektif bilinç kavramları, Jan Assmann'ın kültürel bellek kuramı ve Pierre Nora'nın hafıza mekânı yaklaşımı üzerine kurulmuştur. Bu kuramsal zemin üzerinde, Adıyaman'daki farklı türbelerde gerçekleştirilen gözlemler, halk anlatıları ve alan notlarından elde edilen nitel veriler değerlendirilmiştir. Adak adama, kurban kesme, lokma dağıtma, çaput bağlama, taş yapıştırma, türbede uyuma ve kıyafet bırakma gibi ritüellerin, bireysel dindarlığın ötesinde, toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve kültürel sürekliliği sağlayan kolektif pratikler olduğu tespit edilmiştir. Çalışma, türbe ziyaretlerinin sadece inanç temelli bir ibadet biçimi değil, aynı zamanda geçmişin yeniden hatırlandığı, kimlik bilincinin pekiştirildiği birer sosyal hafıza mekânı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle türbeler, halkın kutsal olanla temas kurduğu, geleneksel değerlerin yaşatıldığı ve ortak kimliğin yeniden üretildiği dinamik kültürel merkezler olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kutsal Mekân, Kültürel Hafıza, Ritüel, Türbe Kültü, Toplumsal Kimlik

VISITING RITUALS IN ADIYAMAN SHRINES WITHIN THE CONTEXT OF SACRED SPACE AND CULTURAL MEMORY

Abstract





This study analyzes the visiting rituals performed in the shrines of Adıyaman within the framework of the relationship between sacred space and social memory. The research is based on the assumption that shrines function not only as religious structures but also as symbolic spaces that sustain popular religiosity and reproduce cultural identity. The theoretical framework draws upon Mircea Eliade's conception of sacred space, Émile Durkheim's notions of ritual and collective consciousness, Jan Assmann's theory of cultural memory, and Pierre Nora's concept of lieux de mémoire. Within this framework, qualitative data obtained from field observations, local narratives, and site notes in various shrines of Adıyaman have been analyzed. Rituals such as votive offerings, sacrificial practices, food sharing (lokma), cloth tying, stone adhesion, sleeping in the shrine, and leaving garments are interpreted as collective practices reinforcing social solidarity and ensuring cultural continuity rather than merely expressions of individual piety. The study concludes that shrine visitations are not solely faith-based acts of devotion but also social memory spaces where the past is recalled, and collective identity is reaffirmed. In this sense, shrines are regarded as dynamic cultural centers where people establish contact with the sacred, sustain traditional values, and regenerate communal identity.

Keywords: Sacred Space, Cultural Memory, Ritual, Shrine Culture, Collective Identity

Giriş

Anadolu'nun inanç coğrafyasında türbeler, halk dindarlığının en belirgin ve en süreklilik arz eden mekânları arasında yer alır. Bu mekânlar, yalnızca geçmişte yaşamış bir velinin hatırasını yaşatan yapılar değil; aynı zamanda toplumun inanç dünyasını, kimlik bilincini ve tarihsel sürekliliğini temsil eden sembolik alanlardır. Türbe ziyaretleri, halkın kutsal olanla temas kurduğu, dilek ve şükür ritüelleri aracılığıyla hem bireysel hem toplumsal bir arınma deneyimi yaşadığı pratiklerdir. Bu yönüyle türbeler, yalnızca dinî bir tecrübenin değil, aynı zamanda kültürel hafızanın da canlı unsurlarıdır.

Adıyaman bölgesi, farklı etnik ve mezhepsel toplulukların bir arada yaşadığı zengin bir kültürel dokuyla, bu tür inanç pratiklerinin halen en yoğun biçimde sürdürüldüğü yerlerden biridir. Şehir ve çevrede yer alan türbelerde gözlenen ziyaret ritüelleri, İslâmî gelenekle birlikte eski Türk inanç sistemlerinden de izler taşır. Bu ritüeller, bireylerin dilek, adak veya şifa arayışının ötesinde; toplumsal dayanışma, aidiyet ve kimlik inşasında da işlevsel bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla Adıyaman'daki türbe kültürü, bölge halkının hem dinî hem kültürel hafızasının şekillendiği bir ortak zemini ifade eder. Bu inanç pratiklerinin sürekliliğini anlamak için kutsal mekânın mahiyetini açıklayan kuramsal yaklaşımlardan yararlanmak gerekir. Kutsalın mekânda nasıl belirdiğini ve bu belirişin insanın dünyayı algılama biçimini nasıl dönüştürdüğünü en sistemli şekilde ele alan düşünürlerden biri Mircea Eliade'dir. Onun mekân kuramı, Adıyaman'daki türbe kültürünü yalnızca dinî bir uygulama olarak değil, insanın dünyaya anlam verme biçimlerinden biri olarak okumaya imkân tanır. Ona göre dindar insan açısından mekân, "nitelik bakımından türdeş değildir"; bazı yerler diğerlerinden farklıdır ve bu farklılık, kutsalın görünmesiyle ortaya çıkar (Eliade, 1991:1).





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

Kutsalın belirişi, sıradan uzamın içinde bir yarıma, bir ayrışma yaratır. Bu ayrışma sonucu kutsal olan yer, profan alandan kopar; böylece mekân, insana yön ve anlam kazandıran bir merkez hâline gelir. Eliade,(1991:1-2) bu tecrübeyi “dünyanın yaratılışına eşdeğer dinsel bir deney” olarak nitelendirir, çünkü kutsalın zuhur ettiği anda insan, yaşadığı çevreyi yalnızca fiziksel bir alan olarak değil, “gerçek bir dünya” olarak kurar.

Bu bakış açısıyla türbeler, kutsalın yeryüzündeki görünür merkezleri olarak düşünülmelidir. Halk için türbe, yalnızca geçmiş bir kişiliğin hatırası değil, kutsalın zuhur ettiği, evrenle insan arasındaki bağın yeniden kurulduğu bir odaktır. Ziyaret, adak, mum yakma veya bez bağlama gibi pratikler, bu merkezin etrafında kutsal düzeni yeniden üretir (Eliade, 1991:1-5). Böylece Adıyaman’daki türbeler, hem inananın kişisel dindarlığını hem de topluluğun kutsal merkez etrafında şekillenen kolektif kimliğini sürdürür.

Eliade’nin bu açıklamaları, kutsalın mekânda tezahürünü sadece dinî bir olgu olarak değil, insanın varoluşunu ve dünyayı anlamlandırma biçimini düzenleyen temel bir deneyim olarak ele alır. Kutsal, insana yaşamını anlamlandırabileceği bir yön sunar; çünkü kutsalın ortaya çıktığı yer, sıradan mekânın belirsizliğini giderir ve dünyayı düzenli hâle getirir. Bu yönüyle kutsal mekân, hem evrenin düzenine hem de toplumsal hayatın sürekliliğine dayanak oluşturan bir merkezdir. Türbeler de bu merkez fikrinin yaşayan örnekleridir: insan, burada hem geçmişle bağ kurar hem de kendi varlığını kutsalın düzeni içinde yeniden anlamlandırır.

Bu noktada kuramsal sorumuz şuna evrilir: Kutsal, yalnızca “beliren” bir merkez olarak kalmaz; toplum içinde nasıl canlı tutulur ve yeniden üretilir? Mekân düzeyinde açıklanan bu ayrışma ve merkezîleşme (Eliade) ancak ritüel yoluyla süreklilik kazanır. İşte burada Durkheim’ın (2005:495-499) yaklaşımı devreye girer: kutsalı yaşatan, onu toplumsal bilinçte diri tutan şey, dönemsel olarak tekrarlanan ortak eylemlerdir. Durkheim (2005:495-499) toplumsal hayat belli bir yoğunluğa ulaştığında ortaya çıkan coşku hâlinin, gündelik dünyaya ideal bir katman eklediğini ve bu sayede toplumun düzenli aralıklarla kendisini yeniden kurduğunu belirtir: İnsanlar bir araya gelir, ortak duygularını ve düşüncelerini ayin ve törenlerle teyit eder, böylece toplumsal ideali günceller. Türbe ziyaretlerinin periyodik karakteri de bu mantığa uyar: topluluk, belirli zamanlarda buluşarak ortak inancı ve kimliği yeniden teyit eder. Öte yandan Durkheim (2005:402-405), bazı ayinlerde kutsal gücün bizzat insanların düzenli eylemleriyle yaşadığını; insanların da bu eylemlerden güç devşirdiğini vurgular. Yani kutsal ile toplum arasında karşılıklı bir dolaşım vardır: Ritüel, kutsalı tazeler; tazelenen kutsal, topluluğu birleştirir. Bu döngü, kurban ve takdim imgeleriyle açıklanır ve kutsalın sürekliliğinin toplumsal pratikle sağlandığını gösterir. Bu bakımdan türbe ziyareti, yalnızca bireysel bir dilek ya da şifa arayışı değil; kutsalı ve topluluğu birlikte canlı tutan bir yenileme hareketidir.





Durkheim ve Eliade'nin kutsal mekân kavramına ilişkin yaklaşımları, Muammer Ak'ın (2018:23) türbe ve tekkeleri "*toplumsal hafızanın korunduğu mekânlar*" olarak değerlendirmesiyle doğrudan ilişkilidir. Durkheim'a göre dinî ritüeller, bireyleri ortak bir inanç etrafında birleştirerek toplumsal dayanışmayı yeniden üretir; kutsal mekânlar bu dayanışmanın somutlaştığı sembolik alanlardır. Ak'ın türbeleri "*birlik ruhunun şekillendiği merkezler*" olarak tanımlaması da bu Durkheimcı işlevle örtüşür; çünkü halk, olağanüstü niteliklere sahip olduğuna inandığı ortak kahraman etrafında birleşerek kolektif bilincini tazeler. Eliade ise kutsal mekânı insanın varoluşunu anlamlandırdığı, dünyevi olanla aşkın olan arasında bağ kurduğu "*hierofani*" alanı olarak görür. Ak'ın değerlendirmesinde türbeler yalnızca dua edilen yerler değil, geçmiş, bugün ve geleceğin birleştiği, kimliğin yeniden anlam kazandığı kültürel süreklilik alanlarıdır. Bu yönüyle Ak'ın fenomenolojik bakış açısı, Eliade'nin kutsalın tezahürü düşüncesiyle birleşir; her iki yaklaşım da kutsal mekânların yalnızca teolojik değil, aynı zamanda toplumsal hafıza ve kimlik inşasının temel bileşenleri olduğunu ortaya koyar.

Jan Assmann'ın (2015:63) kültürel bellek kavramsallaştırması, kutsal mekânların toplumsal işlevini anlamlandırmada açıklayıcı bir çerçeve sunar. Assmann'a göre kültürel bellek, "*kendiliğinden yayılmayan, özenli talimatlara bağlı*" bir aktarım biçimidir; bu belleğe katılım belirli ritüel kuralları ve sınırları gerektirir. Bu bakımdan, toplumun kutsal mekânlarla kurduğu ilişki de rastlantısal değil, gelenekle düzenlenmiş bir katılım biçimidir. Türbeler ve ziyaret yerleri, bu belleğin yaşatıldığı alanlar olarak, halkın ritüel aracılığıyla geçmişe dâhil olduğu toplumsal hafıza merkezleridir. Assmann'ın (2015:62-63) ifadesiyle "*kültürel belleğin özel taşıyıcıları*" Anadolu bağlamında derviş, şeyh, türbedar ya da halk anlatıcısı kimliğinde karşımıza çıkar. Bu kişiler, kutsal anlatıların korunmasında ve ritüel sürekliliğin sağlanmasında kilit rol oynar. Ayrıca Assmann'ın (2015:98) "*geçmiş kendiliğinden oluşmaz, toplumsal yapı ve temsilin ürünüdür*" tespiti (Assmann, halkın türbe merkezli efsane ve menkıbelerle geçmişi sürekli yeniden kurma biçimini açıklar. Böylece kutsal mekân, yalnızca dinî bir alan değil, geçmişin şimdiki zamanda yeniden inşa edildiği bir hafıza sahnesine dönüşür. Bu yaklaşım, Durkheim'ın ritüelin toplumsal dayanışmayı yenileyen işlevi ve Eliade'nin kutsalın süreklilik sağlayan merkez oluşu görüşleriyle birleşerek türbelerin hem inanç hem de kimlik inşasındaki yerini bütüncül biçimde ortaya koyar. Jan Assmann'ın kültürel bellek yaklaşımının ardından, hafızanın mekânsal boyutuna açıklık getiren bir diğer önemli düşünür Pierre Nora'dır. Ona göre modern toplumlarda hafıza, artık "*doğrudan yaşantının içinde değil, onu temsil eden yerlerde*" yaşamaktadır (Nora, 2006: 19). Geçmişin aktarımını sağlayan bu fiziksel ve sembolik alanlar "*hafıza mekânları*" olarak tanımlanır. Nora'nın (2006:21) "*hafıza artık gelenekten değil, mekândan beslenir*" ifadesi, modernleşme süreciyle birlikte geleneksel toplumsal belleğin çözülmesine karşılık, mekânların geçmişle bağı diri tutan merkezlerle dönüştüğünü anlatır. Bu yerler yalnızca geçmişi hatırlatmakla kalmaz; aynı zamanda topluluğun kimliğini yeniden ürettiği sembolik odaklardır. Yazarın belirttiği gibi "*hafıza mekânları, kaybolan toplumsal hafızanın yerini alan yapay inşa biçimleridir*"





(Nora, 2006: 26). Dolayısıyla bireylerin ve toplumların aidiyet duygusu, bu mekânlar aracılığıyla somut bir biçim kazanır. Türbeler de bu bağlamda, halkın kolektif geçmişini koruduğu, kimliğini yeniden ürettiği ve süreklilik duygusunu canlı tuttuğu yaşayan hafıza mekânları olarak değerlendirilebilir.

Eliade, Durkheim, Assmann ve Nora'nın yaklaşımları birlikte düşünüldüğünde, kutsal mekânların hem bireysel inanç hem de toplumsal kimlik açısından çok katmanlı bir işlev üstlendiği görülür. Kutsal olan, Eliade'nin belirttiği gibi insanın dünyaya anlam verme biçimini düzenlerken, Durkheim'ın vurguladığı ritüel döngüsü bu anlamı toplumsal düzeyde yeniden üretir. Assmann, belleğin sürekliliğini sağlayan ritüel ve taşıyıcı figürler aracılığıyla bu kutsallığın hafızaya dönüştüğünü açıklar; Nora ise bu hafızanın mekânda somutlaşarak kimliğin dayanak noktası hâline geldiğini ortaya koyar. Dolayısıyla türbeler, bu kuramsal yaklaşımların kesişiminde, kutsalın tecrübe edildiği, toplumsal hafızanın aktarıldığı ve kültürel kimliğin yeniden üretildiği merkezler olarak anlam kazanır. Bu çok katmanlı yapı, kutsalın hem bireysel hem de kolektif düzeyde yaşanmasını mümkün kılar. Nitekim bu yaşantı, yalnızca düşünsel bir bağlılıktan ibaret değildir; belirli eylemler, davranış biçimleri ve törenlerle sürekli yeniden üretilir. Bu noktada "ritüel", kutsal mekânın işlevini sürdüren ve toplumsal hafızayı canlı tutan temel unsur olarak karşımıza çıkar.

1. Ziyaret Ritüelleri ve Toplumsal Anlamı

Ritüel, toplumsal yaşamda bireyleri ortak bir inanç ya da ülkü çevresinde bir araya getiren, böylece grubun varlığını ve sürekliliğini sağlayan en önemli kültürel yapılardan biridir. Özlem Kasap'a (2021:124) göre ritüel, kökensel olarak mitlerle iç içe geçmiş bir anlatı biçimiyle toplumun ortak inanç sistemini görünür kılar; bu yönüyle insanların bir arada kalmasını, ortak duygu ve anlam üretmesini mümkün kılar. Geleneksel toplumlarda gündelik yaşamın büyük ölçüde ritüeller etrafında örgütlendiğini belirten Kasap (2021:125-126), insanın tarih boyunca değişim ve dönüşüm içinde olmasına rağmen bazı davranış kalıplarının "arkaik şemalar" olarak korunduğunu, dolayısıyla ritüel tutumunun tamamen yok olmayıp biçim değiştirerek varlığını sürdürdüğünü ifade eder. İnsan, doğadan kopmadığı ölçüde yaşamındaki her eşiği ritüelleştirir; değişimin yarattığı kaygı ve belirsizlikleri ritüel aracılığıyla aşar. Bu yönüyle ritüel, hem bireysel hem de kolektif düzeyde düzen sağlayan, toplumsal dayanışmayı yeniden kuran bir eylem biçimi olarak varlığını sürdürür.

Kasım Karaman (2010:232-233) ise ritüellerin, kültürel farklılıklarına rağmen, sosyal yaşamda benzer etkiler yarattığını ve toplumsal bütünleşmenin temel araçlarından biri olduğunu vurgular. Ona göre ritüeller, grup bilincini yükselten, dayanışmayı artıran ve kolektif şuuru güçlendiren davranış kalıplarıdır. Aynı zamanda topluluk kimliğini görünür kılan sembolik ifadeler olarak işlev görür. Katılımcı her birey, bu süreçte grubun parçası olduğunu hisseder; ritüelin tekrarlanan yapısı bireyi kimlik bunalımı ve yabancılaşma gibi olumsuzluklara karşı korur. Doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş ritüelleri toplumsal statü





değişimlerini sembolleştirirken, sosyal yapıda doğabilecek çatışmaları engeller. Bu dramatik yapı, ritüeli bir “toplumsal sahne” ye dönüştürür; burada birey geçmişle bağını sürdürür, davranış kalıplarını içselleştirir ve kimliğini yeniden üretir (Karaman, 2010: 234-235). Dolayısıyla ritüeller, hem bireysel hem kolektif düzeyde süreklilik hissi yaratarak toplumun kendini yeniden kurduğu sembolik zeminlerdir.

Ritüellerin bu çok yönlü işlevi, onların yalnızca geçmişe ait kalıplar değil, aynı zamanda toplumsal düzeni yeniden kuran canlı yapılar olduğunu gösterir. Bu noktada Ruhi Ersoy’un (2006:130-134) çevirdiği Lauri Honko metni, ritüellerin toplumsal hayattaki çeşitliliğini ve işlevsel sınıflarını sistematik biçimde açıklar. Honko’ya göre ritüeller üç ana grupta toplanabilir: Geçiş ritüelleri, bireyin toplumsal statü değişimini meşrulaştıran sembolik eylemler; takvimsel ritüeller, belirli zamanlarda yinelenerek topluluğun kolektif hafızasını tazeleyen düzenli törenler; ve kriz ritüelleri, beklenmedik toplumsal ya da bireysel sarsıntılarda düzenin yeniden tesisine aracılık eden uygulamalardır. Bu sınıflandırma, ritüelin toplumsal yaşamın farklı dönem ve durumlarında düzenleyici bir mekanizma işlevi gördüğünü ortaya koyar. Her üç ritüel türü de, tıpkı Kasap’ın (2021) belirttiği biçimde, insanın değişim karşısında güvenlik ve anlam arayışını yansıtır; Karaman’ın (2010) vurguladığı üzere ise bu arayış, bireyi ve toplumu yeniden birleştiren, sürekliliği sağlayan bir dayanışma zemini oluşturur. Böylece ritüel, toplumsal yapının hem koruyucusu hem yenileyicisi olarak, geçmiş ile şimdi, bireysel ile kolektif arasında köprü kuran kültürel bir eylem biçimine dönüşür. Bu bağlamda, ritüelin yalnızca sembolik bir davranış kalıbı değil, aynı zamanda toplumsal belleğin işleyişini mümkün kılan bir aktarım aracı olduğu görülür. Ritüel, kültürel sürekliliğin sağlanmasında bir “hafıza pratiği” işlevi üstlenir; inanç, bilgi ve deneyim, tekrarın gücüyle kuşaktan kuşağa taşınır.

Serkan Köse’ye (2021:36-65) göre, geleneksel bilgi, düşünce ve inanç kültürel ve toplumsal bellek aracılığıyla aktarılır. Bu aktarımın merkezinde ise ritüel yer alır. Çünkü bilgi yalnızca kalıplaşmış sözler, müzik ya da ezgiler aracılığıyla değil; onları eyleme dönüştüren ritüel davranışla kuşaktan kuşağa taşınır. Köse, bu bütüncül yapıyı ifade etmek için “ritüel davranışın bütünsel ve terimsel kullanımı olarak ritüel bellek ifadesi önerilmiştir” diyerek, geleneğin ancak davranışa dönüşerek kalıcılık kazandığını vurgular. Ritüel bellek, tekrara dayalı yapısıyla bilginin sürekliliğini sağlar; geleneksel bilgi sözlü olarak ifade edilse bile, onun kalıcılığı ritüel eylemle mümkün olur. Çünkü söz doğası gereği uçucudur; ancak hareket, jest ve davranışlar bilginin görsel ve bedensel temsiline dönüşerek unutulmaz örüntüler yaratır. Köse, ritüelin aynı zamanda düşünce dünyasını somutlaştıran bir bilinç formu olduğunu belirtir. “Ritüel, sözü; söz ise düşünce dünyasını hatırlatır” ifadesiyle ritüeli bilginin davranışsal boyutu olarak tanımlar. Türk kültüründe şaman, kam, ozan ve baksı gibi figürlerin bu süreci bilinçli biçimde yöneten aktarıcılar olduğunu vurgular; bu kişiler, toplumsal inanç sistemini ritüel sunumla görünür kılarak belleğin sürekliliğini sağlarlar. Böylece ritüel, bilgiden bilince, bilinçten düşünceye uzanan bir hatırlama zinciri hâline gelir. Bu noktada ritüel bellek, kültürel





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

ve toplumsal belleğin işlevsel bir tamamlayıcısı olarak görülür. Köse'ye göre (2021:68) "*ritüel bellek, kültürel ve toplumsal belleğin temel bir işlevini yerine getirmesi bakımından önemlidir*"; çünkü ritüel, inanç, geleneksel bilgi ve düşünceyi belirli bir zaman ve mekâna bağlı eylemler aracılığıyla yeniden üretir. Böylelikle hem bireysel hem de kolektif düzeyde süreklilik duygusu oluşur. Ritüel, geçmişi günümüze taşıyan, toplumsal bilincin davranış temelli biçimde yeniden inşa edildiği bir hatırlama alanıdır ve aynı zamanda belleğin eyleme dönüştüğü alan olarak toplumsal yaşamın sürekliliğini mümkün kılar. Kutsal mekânlarda icra edilen bu eylemler, yalnızca inanç temelli bir pratik değil, aynı zamanda kültürel kimliğin yeniden üretildiği sosyal bir hafıza zeminidir. Assmann'ın kültürel bellek kavramı ile Nora'nın hafıza mekânı anlayışı, bu olguyu anlamlandırmak açısından önemli bir kuramsal çerçeve sunar; çünkü her iki yaklaşımda da geçmişin canlı tutulması, belli mekânlar ve tekrarlanan davranış örüntüleri üzerinden gerçekleşir. Türk halk dindarlığında bu işlevi çoğu zaman türbeler ve ziyaret yerleri üstlenir. Muammer Ak'ın belirttiği gibi, bu mekânlar toplumsal belleğin korunduğu ve ortak kimliğin pekiştirildiği alanlardır dolayısıyla ritüel, toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve bireyi ortak bir bilincin parçası hâline getiren bir düzenlilik taşır. Bu düzenlilik, hem bireysel aidiyeti pekiştirir hem de toplumsal yapının kendini yenilemesine katkı sağlar. Ritüel belleğin işleyişi, bu sürekliliğin eylem ve tekrar yoluyla nasıl somutlaştığını gösterir. Bu sebeple kutsal mekânlarda gerçekleşen bu pratikler, toplumsal belleğin yeniden üretim alanları olarak değerlendirilebilir.

Geleneksel bilgi, düşünce ve inanç, kültürel ve toplumsal bellek aracılığıyla aktarılır. Bu aktarımın merkezinde ise ritüel yer alır. Bilgi yalnızca kalıplaşmış sözler, müzik ya da ezgiler aracılığıyla değil; onları eyleme dönüştüren ritüel davranışla kuşaktan kuşağa taşınır. Ritüel bellek, tekrara dayalı yapısıyla bilginin sürekliliğini sağlar; geleneksel bilgi sözlü olarak ifade edilse bile, onun kalıcılığı ritüel eylemle mümkün olur. Çünkü söz doğası gereği uçucudur; ancak hareket, jest ve davranışlar bilginin görsel ve bedensel temsiline dönüşerek unutulmaz örüntüler yaratır. Ritüel aynı zamanda düşünce dünyasını somutlaştıran bir bilinç formudur. Sözü, düşünceyi ve inancı eyleme dönüştürerek onları görünür kılar. Türk kültür tarihinde şaman, kam, ozan ve baksı gibi figürler, toplumsal inanç sistemini ritüel sunumla yaşatmış; belleğin sürekliliğini sağlayan taşıyıcılar olmuştur. Böylece ritüel, bilgidен bilince, bilinçten düşünceye uzanan bir hatırlama zinciri hâline gelir.

Ritüel bellek, kültürel ve toplumsal belleğin işlevsel bir tamamlayıcısı olarak görülebilir. Çünkü ritüel, inanç, geleneksel bilgi ve düşünceyi belirli bir zaman ve mekâna bağlı eylemler aracılığıyla yeniden üretir. Böylelikle hem bireysel hem de kolektif düzeyde süreklilik duygusu oluşur; geçmiş günümüze taşınır, toplumsal bilinç davranış temelli biçimde yeniden inşa edilir. Bu kuramsal zemin, artık ritüelin somut görünümünü yerel bir bağlam içinde değerlendirmeyi mümkün kılar. Adıyaman'daki türbelerde gözlenen ziyaret pratikleri, kutsal mekân, hafıza ve toplumsal kimlik ilişkisini en açık biçimde yansıtan örneklerden biridir. Bu bölümde söz konusu ritüellerin biçimsel özellikleri, sembolik





anlamları ve toplumsal işlevleri üzerinde durularak, yerel pratiklerin kültürel sürekliliğe nasıl katkı sağladığı incelenecektir.

Ritüel kavramı, insan yaşamının hemen her evresinde karşılık bulan tören ve uygulamaları kapsayan geniş bir anlam alanına sahiptir. Geçiş dönemi gelenekleri olarak bilinen doğum, evlenme ve ölüm süreçleri, ritüellerin en belirgin biçimlerinin gözlemlendiği toplumsal olaylardır. Bir bireyin dünyaya gelişinden ölümüne kadar geçen süre boyunca gerçekleştirilen bu törenler, hem bireysel hem de kolektif düzeyde toplumsal yaşamın sürekliliğini sağlayan sembolik eylemler olarak değerlendirilebilir. Ritüel, farkında olarak ya da olmadan, bireyin toplum içindeki konumunu pekiştiren ve toplumsal faaliyetler karşısında benzer tepkilerin ortaya çıkmasını sağlayan bir davranış biçimidir. Kutsal mekânlarda gerçekleştirilen bu tür uygulamalar, genellikle sağlık, mutluluk, bereket ve huzur gibi dileklerin ifadesine aracılık eder. Bu yönüyle ritüeller, bireylerin inanç, umut ve beklentilerini somutlaştırdıkları sembolik pratikler olarak toplumsal yaşamda önemli bir işleve sahiptir. Belirli zaman aralıklarında tekrarlanan ve mekânsal olarak kutsallık atfedilen yerlerde icra edilen bu davranışlar, bireylerin manevî tatminini güçlendirirken toplumsal dayanışmayı da pekiştirir.

Adıyaman'daki türbelerde gözlemlenen ritüeller de bu genel çerçeveye uygunluk göstermektedir. Ancak, söz konusu ritüellerin bir kısmı türbeye özgü yerel özellikler taşıırken, bir kısmı Türkiye'nin farklı bölgelerinde görülen ortak uygulamalarla benzerlik gösterir. Türkiye'de ziyaret mekânları ve bu mekânlarda icra edilen ritüeller üzerine yapılmış kapsamlı çalışmalardan biri olan *Yozgat'ta Ziyaret Mekânları*, ziyaret gerekçeleri, ritüel türleri ve kutsal mekân algısını çok yönlü biçimde ele alarak bu uygulamaların Anadolu genelinde ortak bir inanç ve pratik zemini içerisinde değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır (Erdal, 2019). Söz konusu çalışmanın değerlendirmesinde de türbe ve ziyaret yerlerinde gerçekleştirilen ritüellerin yalnızca yerel unsurlarla sınırlı kalmadığı, farklı bölgelerde benzer işlev ve anlamlarla tekrarlandığı vurgulanmaktadır (Gürçayır Teke, 2020, s. 256-259). Benzer biçimde Erdal, Türkiye'nin birçok yerinde yatır, türbe ve ziyaret yeri gibi kutsal kabul edilen mekânların dilek, adak ve özellikle şifa arayışıyla ziyaret edildiğini belirterek bu tür uygulamaların bölgesel sınırları aşan ortak bir halk inancı repertuarı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Erdal, 2018, s. 1007-1008). Bu nedenle Adıyaman türbelerinde gerçekleştirilen ritüelleri ele alırken, hem yöreye özgü nitelikleri hem de genel halk inançlarıyla ortak yönleri bakımından iki ayrı düzlemde değerlendirmek yerinde olacaktır (Uysal, 2020: 35-36).

2. Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

Adıyaman yöresi, tarih boyunca farklı etnik ve inanç topluluklarının bir arada yaşadığı, kültürel çeşitliliği ve toplumsal dayanışmayı koruyabilmiş ender bölgelerden biridir. Bu çok katmanlı yapının doğal bir sonucu olarak, türbe ve ziyaret yerleri yöre halkının ortak





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

inanç ve değer dünyasında önemli bir yere sahiptir. Bölgedeki türbeler, yalnızca dinî mekânlar değil; aynı zamanda toplumsal birlik, yardımlaşma ve paylaşma kültürünün yaşatıldığı alanlardır. Bu mekânlarda icra edilen ziyaret pratikleri, farklı toplumsal kesimlerin ortak bir manevî zemin etrafında buluşmalarına olanak tanır. Adıyaman türbelerinde gerçekleştirilen ritüeller, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde birer dayanışma göstergesi niteliği taşır. Ziyaretçiler çoğu zaman sağlık, şifa, huzur, bolluk veya bereket dilekleriyle bu mekânlara gelir; adak adama, mum yakma, bez bağlama, taş ya da suyla temas etme gibi çeşitli uygulamalarla inançlarını ifade ederler. Bu ritüeller, halkın gündelik yaşamında hem kutsal mekânla hem de birbirleriyle kurduğu manevî bağı canlı tutar. Böylece türbeler, inançla birlikte kültürel belleğin de sürekliliğini sağlayan sosyal mekânlar hâline gelir (Rençber, 2014: 217-218).

Bu bölümdeki değerlendirmeler, Adıyaman'daki türbelerde gözlemlenen inanç pratikleri, yerel halk anlatıları (memoratlar) ve alan gözlemleri doğrultusunda oluşturulmuştur. Kent genelinde farklı türbelerde yapılan incelemeler, bu mekânlarda gerçekleştirilen ritüel uygulamaların sistematik biçimde sınıflandırılmasına olanak tanımıştır. Elde edilen bulgular, farklı mezhepsel ve bölgesel geleneklere ait türbelerdeki ritüellerin içerik bakımından çeşitlilik gösterdiğini; ancak bu çeşitliliğin özünde ortak bir inanç sisteminin sürekliliğini ve kültürel bütünlüğü yansıttığını ortaya koymaktadır. Türbeler etrafında şekillenen ritüel pratikleri, yalnızca inanç temelli davranışlar olarak değil; toplumsal belleğin yeniden üretildiği kültürel eylemler olarak da değerlendirilebilir. Türbeler etrafında şekillenen ritüel pratikleri, yalnızca inanç temelli davranışlar olarak değil; toplumsal belleğin yeniden üretildiği kültürel eylemler olarak da değerlendirilebilir. Nitekim türbelerin, ritüeller aracılığıyla bireyleri bir araya getiren, ortak katılım ve tekrar yoluyla kolektif hafızayı canlı tutan kültürel mekânlar olduğu; bu yönüyle bireysel ibadetin ötesine geçen toplumsal işlevler üstlendiği saha verilerine dayalı olarak ortaya konulmuştur (Savur - Kayabaşı, 2023a, s. 495-497). Bu uygulamalar, yerel farklılıklar içinde paylaşılan ortak bir sembolik dil aracılığıyla toplumsal birlik duygusunu güçlendirir. Böylece türbeler, hem kültürel kimliğin hem de toplumsal dayanışmanın somutlaştığı dinamik mekânlar hâline gelir (Uysal, 2020: 41-42). Nitekim Anadolu ve Balkanlar bağlamında türbe/ziyaret kültürünün, halkın "yatır/türbe/ziyaret" olarak adlandırdığı mekânlara dilek, ibadet veya hastalık gibi gerekçelerle yönelmesi ve bu mekânlar etrafında menkıbelerin aktarılmasıyla canlılığını sürdürdüğü belirtilmektedir (Savur - Kayabaşı, 2023b: 575). Benzer biçimde Adana'da mezar çevresinde tespit edilen motifler (ağaç, Umay Ana, eşik, beşik vb.) ile tütsü yakma, kıyafet ve kurdele/bez asma gibi ritüel uygulamaların "geçmişe dayanan" gelenekler olduğu ve bu pratiklerin Türk inanç sisteminin günümüzde de işlevsel biçimde devam ettiğini gösterdiği ifade edilmektedir (Savur - Kayabaşı, 2024: 136).

2.1. Genel Ritüeller





Genel ritüeller, belli bir topluluğun inanç, gelenek ve değer dünyasında süreklilik arz eden, toplumsal hafızayı canlı tutan ve ortak kimlik bilincini pekiştiren uygulamalardır. Bu tür ritüeller, bireysel niyetin ötesinde, topluluğun ortak anlam dünyasını yeniden üretme işlevi taşır. Adak adama, kurban kesme, lokma dağıtma gibi tekrarlanan pratikler, Adıyaman'daki türbe ziyaretlerinde hem inançsal bağlılığı hem de toplumsal dayanışmayı güçlendiren yapılar olarak öne çıkar. Her bir ritüel, kutsal kabul edilen mekânlarda belli bir düzen içinde icra edilir ve katılımcıların davranışlarını belirleyen geleneksel normlarla çevrelenmiştir. Bu yönüyle genel ritüeller, toplumsal birlik duygusunu pekiştirirken, geçmişle bugün arasında sembolik bir köprü işlevi görür.

Adıyaman türbeleri bağlamında genel ritüeller, çoğunlukla kurban sunma, adak adama ve lokma paylaşımı biçiminde gözlemlenir. Bu uygulamalar, yalnızca dini bir ibadetin ifadesi değil, aynı zamanda halk dindarlığının kültürel tezahürüdür. Özellikle periyodik olarak yinelenen bu ritüeller, topluluğun hafızasında hem kutsallık bilincini hem de paylaşma kültürünü canlı tutar. Ritüellere katılan bireyler, türbe ziyaretleri aracılığıyla hem kendi dilek ve niyetlerini ifade eder hem de toplumsal birlikteliğin yeniden kurulmasına katkı sağlar. Bu yönüyle genel ritüeller, kutsal mekânın çevresinde şekillenen kolektif bir kimliğin sürekliliğini güvence altına alan dini-toplumsal deneyim alanları olarak değerlendirilebilir.

2.1.1. Adak Adamak

Adak kavramı, Arapça kökenli *nezir* kelimesinden gelir ve “bir şeyi kendine gerekli kılmak, adamak” anlamını taşır. Fıkıh literatüründe ise adak, “Allah’a yaklaşmak niyetiyle, kişinin kendisine vacip olmayan bir ibadeti yapmayı kendisine vacip kılması” biçiminde tanımlanır. Bu bağlamda adakta bulunan kişiye *nâzir*, adanan ibadete veya nesneye ise *menzûr* ya da *menzûrun bih* denir. Tarih boyunca pek çok kültürde var olan adak uygulaması, İslam öncesi Arap topluluklarından Yahudi geleneğine kadar uzanan geniş bir inanç alanına sahiptir. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Meryem’in oruç tutmayı adadığına dair örnek, adağın Allah’a yakınlaşma aracı olarak erken dönemlerden itibaren benimsendiğini gösterir. İslam anlayışında ise yalnızca Allah’a yöneltilen ve O’nun rızası için yapılan adaklar makbul sayılır; dünyevî bir amacın gerçekleşmesi için yapılan adaklar niyet bakımından eksik görülmekle birlikte, yerine getirilmesi dinen zorunludur. Bu bağlamda adak, bireyin Tanrı’yla kurduğu sembolik bir sözleşmeyi ifade eder. Bu eylem, hem inançsal bağlılığı hem de toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir ritüel biçimi olarak, halk dindarlığının en canlı unsurlarından biridir (Akyüz, 2006: 167-168).

Tanyu’ya (2007a:356) göre halk inancında ecdada duyulan derin saygı, çoğu zaman kutsallık derecesine ulaşan bir bağlılık biçiminde tezahür eder. Bu anlayışta, ölmüş kişilerin ruhlarının yaşamaya devam ettiği ve insan hayatı üzerinde olumlu ya da olumsuz etkilerde bulunabileceği inancı hâkimdir. Bu durum, bireyin doğrudan Tanrı’ya yönelmek yerine, O’nun katında manevi itibara sahip olduğuna inandığı veliler, yatırlar veya şeyhler





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

aracılığıyla dilekte bulunma eğilimini beslemiştir. Böylece türbelere bez bağlamak, adak adamak ya da dilekte bulunmak gibi uygulamalar, Tanrı'yla kurulan doğrudan temasın somut ve duygusal bir ifadesi hâline gelmiştir. Bu yönüyle adak, halk dindarlığında kutsal ile temas arayışının en görünür pratiklerinden birini oluşturur.

Adak adamak, Adıyaman'daki türbe ziyaretlerinin neredeyse tamamında gözlenen temel bir inanç pratiğidir. Mezhepsel farklılıklar gözetilmeksizin, türbeyi ziyaret eden kişiler tarafından yerine getirilen bu eylem, ziyaretçinin türbede bulunan veliye veya erene verdiği bir söz niteliği taşımaktadır. Bu sözün yerine getirilip getirilmemesi ve bu konuda gösterilen titizlik, türbeden dilekte bulunan kişinin isteğinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğiyle doğrudan ilişkilendirilmektedir. Bazı adaklar türbe ziyaretinin ilk gününde, bazıları üçüncü gününde, bazıları ise yedinci gününde yerine getirilmektedir. Bunun yanında, dileğin gerçekleşmesinin ardından adanan ve daha sonra ifa edilen adaklara da sıklıkla rastlanmaktadır. Hatta bu adaklar, "Üç Cuma adak kurbanı keseceğim" gibi ifadelerle sayısal bir biçimde tekrarlanan sözler hâlinde de görülebilmektedir. Dolayısıyla adak, yalnızca bir kurban eylemiyle sınırlı olmayan, farklı biçimlerde tezahür eden bir inanç pratiğidir.

Adıyaman türbelerinde gözlemlenen adak ritüelleri arasında içli köfte, taplama, ciğer gibi yemeklerin hazırlanarak türbe önünde dağıtılması; pilav, helva, şeker veya gofret ikram edilmesi gibi uygulamalara sıkça rastlanmaktadır. Bununla birlikte seccade, tesbih, halı ya da yolluk gibi eşyaların türbeye bağışlanması da adak çeşitleri arasında yer almaktadır. Ayrıca dua etmek, Yasin-i Şerif veya Mevlid-i Şerif okumak gibi ibadet temelli uygulamalar da adağın yerine getirilme biçimleri arasında sayılmaktadır. Özellikle Alevî türbelerinde adak kavramı "lokma dağıtma" pratiğiyle özdeşleşmiştir. Halk arasında yaygın biçimde kullanılan "türbeyi ziyaret etti, lokmasını dağıttı" ifadesi, bu anlayışın sembolik bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Adanan adakların yerine getirilmesi genellikle türbenin en yoğun ziyaret edildiği günlerde, özellikle perşembe ve cuma günlerinde ya da hafta sonlarında gerçekleşmektedir. Bazı anlatılarda, adak sözünün unutulması veya yerine getirilmemesi durumunda, türbede yatan zatın rüyada ziyaretçiye görünerek bu sözü hatırlattığı aktarılmaktadır. Bu durum, adağın yalnızca bir dini yükümlülük değil, aynı zamanda kutsal mekânla insan arasındaki manevi iletişimin ve karşılıklı bağlılık ilişkisinin bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır (Uysal, 2020: 35-37).

2.1.2. Kurban Kesme

Kurban sözcüğü Arapça "yaklaşmak" anlamına gelir. Fıkıh terminolojisinde ise bu anlam genişleyerek "Allah'a yakınlaşmak amacıyla kesilen hayvan" biçiminde kullanılır. Kur'an-ı Kerim'de "mensek", "nüsük" ve "zibh" kelimeleri zaman zaman bu anlamı ifade eder. Kavram, geniş anlamıyla bütün kurban çeşitlerini; dar anlamıyla ise yalnızca Kurban





Bayramı'nda kesilen udhiyyeyi kapsar. Bu tür kurban için Arapçada "dahiyye" veya "edha" terimleri de kullanılır (Akyüz, 2007: 9).

Kurban olgusu, yalnızca dinî bir ibadet biçimi olarak değil, aynı zamanda kültürel belleğin sürekliliğini sağlayan bir ritüel olarak da değerlendirilmelidir. İnsan topluluklarının tarih boyunca kurbanı hem kutsal olana yaklaşmanın bir aracı hem de toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir paylaşım pratiği olarak yaşatmaları, bu ritüelin çok katmanlı yapısını ortaya koyar. Bu bağlamda, dinsel ve büyüsel ritüeller içinde yer alan kurban uygulaması, birçok toplumda uzun süre varlığını sürdürmüş ve yaşayan kültürün ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Bu süreklilik, doğüstü varlıklara sunuda bulunan kişilerin eylemlerinin arketipsel ilkeye uygunluğuna verdikleri önem ve bu konudaki titizlikleriyle açıklanabilir. Ritüellerin düzenli biçimde yinelenmesi, hem sözlü aktarım hem de katılımla gözlem yoluyla yeni kuşaklara aktarılmasını sağlar. Dinsel ve büyüsel ritüellerin temel amacı doğüstü ile ilişki kurmaktır; kurban ritüelinde bu ilişkinin aracı ise kurbanlık hayvandır. Bu sunuların temelinde kutsama, kutsanma ve arınma amaçları yer alır (Erginer, 1997:50).

Kurban ritüeli tarih boyunca farklı toplumsal ve dinsel ihtiyaçlara göre çeşitlenmiştir. Özkan'a göre (2003:45-89) dinlerde kurbanlar genel olarak kanlı ve kansız olmak üzere iki ana grupta incelenir. Kanlı kurbanlar; insan, hayvan, komünyon (tanrıyla sembolik birleşme) ve cenaze kurbanı gibi türleri kapsar. Kansız kurbanlar ise bedel, mahsul-gıda ve ruhani/vakıf kurbanı biçiminde karşımıza çıkar. Bu çeşitlilik, insanın doğüstü varlıklarla iletişim kurma arzusunun farklı kültürel biçimlere dönüşmüş tezahürleridir. Anadolu'daki türbe ziyaretlerinde görülen kurban sunuları da bu geleneğin halk inancı içindeki devamı niteliğindedir. Özellikle türbelerde kesilen kurban, çoğu zaman bir adağın yerine getirilmesi ya da kutsanma, şifa, bereket beklentisinin ifadesi olarak görülür. Böylece kurban, İslâmî anlamda bir ibadet biçimi olmanın yanı sıra, halk kültüründe kutsal mekânda sunu geleneğini yaşatan bir inanç pratiği niteliği de taşır.

Adıyaman'daki türbelerin tamamında kurban ritüeline rastlamak mümkündür. Bu ritüellerde kesilen kurbanların büyük çoğunluğunu kanlı kurbanlar, bir kısmını ise kansız kurbanlar oluşturmaktadır. Özellikle Alevî kültürün hâkim olduğu türbelerde kurban kesmek ve bu kurban etini paylaşmak, gelenekselleşmiş bir pratik olarak canlı biçimde sürdürülmektedir. Ziyaretçiler, gerçekleştirdikleri türbe ziyaretlerinin sonunda bir kurban adağında bulunmaları gerektiğine inanmakta; aksi takdirde dileklerinin veya isteklerinin kabul olmayacağını düşünmektedirler. Birden fazla türbenin ziyaret edilmesi gereken durumlarda, son ziyaret esnasında dilek gerçekleşmiş olsa da olmasa da, kurban kesmek türbe ritüelinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmekte ve mutlaka bu adağın yerine getirilmesine özen gösterilmektedir.

Genel ritüeller arasında değerlendirilen kurban ritüeli, lokma dağıtma geleneğiyle iç içe geçmiş bir yapı arz etmektedir. Adıyaman'da kurban kesimi bakımından öne çıkan





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

türbeler arasında Aziz Dede, Zerban, Ulu Baba, Şeyh Abdurrahman Erzincanî, Gazihan Dede, Hacı Yusuf, Abuzer Gaffârî, Mahmut el-Ensârî, Çıplak Dede ve Safvân bin Muattal türbeleri yer almaktadır. Özellikle Alevî topluluğun yoğun ziyaret ettiği Aziz Dede ve Zerban türbeleri, her yıl belirli günlerde geniş katılımlı toplumsal buluşmalara sahne olmakta ve bu etkinlikler birer “şölen” niteliği kazanmaktadır. Bu toplu ziyaretlerde, adak kurbanı adayınların sayısı oldukça fazladır. Şölen atmosferi içinde kesilen bu kurbanlar, katılımcılarla birlikte tüketilmekte ve böylece toplumsal dayanışma ile paylaşma bilincine katkı sağlamaktadır.

Adıyaman türbelerinin hemen hepsinde, kurban kesimine uygun fiziki imkânlar türbe yapısının bir parçası olarak düzenlenmiştir. Bu durum, ziyaretçilerin ritüellerini rahatlıkla gerçekleştirebilmelerine olanak tanımaktadır. Ziyaret sırasında, davet gerekmeksizin türbeye gelen her kişiye ikram edilen kurban eti, hem adak sahibini memnun etmekte hem de kişinin gerçekleştirdiği ibadetin manevi huzurunu derin biçimde hissetmesine vesile olmaktadır. Türbelerde kesilen bu kurbanlar, toplumsal birlikteliği, iş bölümü anlayışını ve insanlar arasındaki paylaşma duygusunu güçlendirmesi bakımından önemli bir işlev üstlenmektedir (Uysal, 2020: 39).

2.1.3. Lokma Dağıtma

Yemek, öncelikle insanın biyolojik varlığını sürdürmesini sağlayan temel bir gereksinimdir; ancak bunun ötesinde, bir milletin kültürel yapısının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Tarih boyunca kuşaktan kuşağa aktarılan yemek kültürü, alt toplumsal gruplarda inanç ve gelenek gibi unsurların etkisiyle yalnızca işlevsel değil, aynı zamanda sembolik anlamlar da kazanmıştır. Anadolu Türk toplumunda inanç temelli bir birlik ve anlam dünyası yaratan Alevî-Bektaşî kültürü, özellikle ibadet bağlamında ortaya çıkan yemek kültürünü “lokma” kavramı ile ifade eder. Cem törenlerinde, adak ritüellerinde ve geçiş dönemlerinde işlevsel bir nitelik kazanan lokma geleneği, bu kültürün sembolik anlam evreninin merkezinde yer alır. Söz konusu uygulamalarda düzenleme ve yönlendirme pirlük makamındaki dede tarafından yapılır; yemeğe başlanması onun izni ve duasına bağlıdır. Bu durum, lokmanın dedenin himmetinin ve manevî otoritesinin somut bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu nedenle lokmanın bütün canlılar tarafından paylaşılması sağlanır ve dua neticesinde tüketilen lokmanın manevî bir sağaltım işlevi taşıdığına inanılır. Ekmek, meyve ve et gibi temel besinler lokma olarak adlandırılır ve bu yiyecekler, Türk beslenme kültürünün tarihsel sürekliliğini yansıtır. Alevî-Bektaşî inanç sisteminde lokma, yalnızca bir besin maddesi olmanın ötesinde, toplumsal birliği pekiştiren, bireyleri kaynaştıran ve dinî şahsiyetlerin hatırasını yaşatan bir semboldür. Bu bağlamda lokma, hem kutsalın toplumsal yaşamdaki görünümünü hem de inanç eksenli paylaşma kültürünün devamlılığını temsil eder (Özdemir, 2018: 247).

Adıyaman’daki türbelerin büyük çoğunluğunda *lokma dağıtma* ritüeliyle karşılaşmak mümkündür. Bu nedenle lokma dağıtma, bölgedeki türbeler için genel ritüellerin önemli bir unsurunu oluşturur. Özellikle Alevî inanç çevresine ait türbelerde, kurban kesme geleneğiyle





özdeşleşen lokma dağıtma pratiği, kesilen kurbanın etinden hazırlanan ve genellikle haşlama biçiminde pişirilen yemeklerin paylaşılması biçiminde gerçekleşir. Ancak “lokma” kavramı, yalnızca et yemeğini değil, adak kurbanından elde edilen etle yapılan pilav, köfte veya helva gibi farklı yemekleri de kapsar. Dolayısıyla Alevî topluluklarında “Türbeye gittim ve lokma dağıttım” ifadesi, “Türbede etli yemek ve pilav ikram ettim” anlamını taşır. Lokma dağıtma biçimi, ziyaret edilen türbenin yerel özelliklerine göre çeşitlilik gösterebilir. Örneğin Kâhta’da bulunan Hacı Yusuf Türbesi’ni şifa dileğiyle ziyaret edenler, genellikle üç haftalık bir süre boyunca türbeye gelip giderken lokma olarak tavuklu pilav yapıp dağıtırlar. Benzer biçimde Abdülğani Baba ve Ata Efendi Türbeleri’nde lokma kavramı, Adıyaman’ın yöresel yemeği olan *kel köfte* ile özdeşleşmiştir. Rivayetlere göre, bu türbelerde yatan zatların hayattayken bu yemeği sevdikleri aktarılır; bu nedenle ziyaretçiler dileklerinin kabulü için adak kurbanı kesip lokma olarak *kel köfte* dağıtırlar.

Lokma dağıtma geleneği Alevî ve Sünnî türbelerinde bazı farklılıklar gösterir. Alevî türbelerinde lokma genellikle etli yemek ve pilav şeklinde sunulurken, Sünnî türbelerinde dağıtılan yiyeceğin türü “pilav”, “helva” veya “tatlı” gibi kendi adıyla anılır. Bununla birlikte, hangi inanç çevresinde olursa olsun, türbelerde lokma dağıtmak Anadolu halk dindarlığında gelenekselleşmiş bir paylaşım ritüeli olarak varlığını sürdürmektedir (Uysal, 2020: 41).

2.2. Özel Ritüeller

Özel ritüeller, toplumsal olarak paylaşılan genel ritüellerin aksine, daha çok bireysel niyet, kişisel deneyim ve inanç temelli beklentiler etrafında şekillenen uygulamalardır. Bu ritüeller, kutsal mekânla kişi arasında kurulan özel bir iletişimi ve doğrudan manevi etkileşimi temsil eder. Taş yapıştırma, türbede uyuma, çaput bağlama, kaşık veya kıyafet bırakma, toprak ya da taş alma gibi pratikler; hem halk inanç sisteminin çok katmanlı yapısını hem de yerel dindarlığın sembolik ifade biçimlerini yansıtır. Bu ritüellerde asıl amaç, doğaüstü varlıkla veya türbede yatan zatla kişisel bir bağ kurmak, ondan şifa, huzur, bereket ya da koruma talep etmektir. Dolayısıyla özel ritüeller, bireyin kutsalla kurduğu kişisel iletişimin somutlaşmış biçimleri olarak değerlendirilebilir.

Adıyaman türbelerinde gözlemlenen bu ritüeller, halk inanışında yer alan doğaüstüyle temas ve manevi arınma düşüncesinin güncel izdüşümlerini oluşturur. Örneğin türbede uyuma ritüeli, kişinin rüyasında türbede yatan zatı görmesi ve onun telkinleriyle şifa bulacağı inancına dayanırken; taş yapıştırma, dileğin kabul edilip edilmeyeceğini sınavan sembolik bir uygulamadır. Çaput bağlama ya da kıyafet bırakma ritüelleri ise, eski Türk inanç sistemlerinden miras kalan “armağan sunma” anlayışının İslamî halk dindarlığı içindeki dönüşmüş biçimleridir. Her biri, bireysel bir dilek ya da ihtiyaç üzerinden kutsal mekânın anlam dünyasına dâhil olur ve böylece kişisel bir tecrübe, kolektif inanç repertuarının parçasına dönüşür. Bu yönüyle özel ritüeller, hem kişisel inanç pratiğinin hem de kolektif kültürel belleğin sürekliliğini sağlayan özgün halk kültürü öğeleri arasında yer alır.





2.2.1. Çaput Bağlama

Türk dini tarihinde doğa unsurlarına yönelik kutsallık atfı, toplumsal ve ruhsal yaşamın merkezinde yer alan bir inanç sisteminin göstergesidir. Eski Türkler için dağ, su, ateş ve ağaç, yalnızca doğal varlıklar değil; aynı zamanda ruhsal bir varlığa sahip, kutsal güçlerin mekânları olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışın en belirgin örneklerinden biri ağaç kültürüdür. Ağaç, hem hayatın devamını sembolize eden “yaşam ağacı” anlayışıyla hem de yerle gök arasındaki bağlantıyı temsil eden bir unsur olarak inanç dünyasında yer bulmuştur. Şamanist dönemden itibaren kayın, karaçam, kavak gibi belirli ağaç türleri, doğaüstü varlıkların sembolik temsilcileri olarak saygı görmüştür. Şamanlar (kamlar), ayinlerinde bu ağaçların etrafında toplanmış, dualarını onların gölgesinde etmiş ve kurbanlarını bu kutsal ağaçların altında sunmuşlardır. Abdülkadir İnan’ın (1976) belirttiği üzere, “Şamanistlerin en çok saydıkları ağaç kayın ağacıdır. Altaylı, Sagay, Şor, Kaç, Televüt ve başka ulusların kamları kayın ağacı bulundurmadan ayin yapmazlar. Kayın ağacı yalnız ayin törenine katılan bir unsur değil, bizzat kendisine tapınılan mukaddes bir varlıktır. Kamların davullarında güneş, ay, yıldız ve şimşek resimlerinin yanında kayın ağacı figürleri bulunur. Bir Sağay kama bu durumu, Biz Ülgen atamızdan ilk türediğimiz zaman Umay anamızla beraber bu iki kayın ağacı yere indi” sözleriyle açıklar. Bu açıklamadan da anlaşıldığı üzere, kayın ağacı merhametli ana-tanrı Umay ile birlikte gökten yere inmiş kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Yakut kadınlarının çocuk sahibi olabilmek için karaçam ağacına gelip, ağacın altına beyaz at derisi sererek dua etmeleri de ağaç kültürünün bir uzantısı olarak görülmektedir. Belteler ve Sagaylar ise gök veya dağ kurbanı ayinlerini kayın ağaçları altında gerçekleştirmiştir (İnan, 1976: 38-39).

Eski Türk inanç sisteminde kutsal ağaç, doğaüstü varlıklarla iletişim kurmanın bir aracı olarak görülmüş ve Şamanist dönemde bu anlayış, toplumsal hafızanın önemli bir unsuru hâline gelmiştir. Zamanla İslamiyet’in kabulüyle birlikte bu kadim inanç biçimi dönüşüme uğramış, ancak özündeki kutsallık düşüncesi korunmuştur. Abdülkadir İnan’ın belirttiği üzere, dağ ve ağaç kültürünün izleri Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde yaşamaya devam etmektedir. İnan, Kızılcahamam’daki bir tepede bulunan kutsal ağaca bez veya ip bağlayan halktan ve Adana civarındaki Dörtyol-Çay arasında “Cennet Ana” olarak adlandırılan bir ağaçtan söz eder. Halkın bu ağacı şifa veren bir varlık olarak görmesi, hasta çocukların ağaca paçavra bağlayıp öpmesi, eski Türklerdeki ağaç kültürünün halk dindarlığı içinde yeni bir biçim kazanarak sürdüğünü göstermektedir (İnan, 1998: 258).

Bu örnekler, İslam sonrasında da halkın doğayla kurduğu kutsal ilişkiyi sürdürdüğünü, ağaç ve dağ gibi doğal unsurlara atfedilen kutsiyetin yerel inanç pratiklerinde yaşadığını ortaya koyar. Anadolu’nun farklı bölgelerinde görülen bu uygulamalar, günümüzde türbelerde veya ziyaret yerlerinde bez ya da çaput bağlama geleneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Çaput bağlama, hem dilek ve şifa arayışının sembolik ifadesi hem de eski Türk inanç dünyasının İslami halk dindarlığına taşınmış bir yansımasıdır.





Türbeler çevresinde ya da yakınındaki ağaçlara bez veya çaput bağlama geleneği, halkın doğa unsurlarıyla kurduğu kadim kutsal ilişkiyi günümüze taşıyan ritüellerden biridir. Anadolu'nun birçok yöresinde görülen bu uygulama, genellikle dilek, şifa, çocuk sahibi olma ya da adak adama niyetiyle gerçekleştirilir. Ziyaretçiler, türbe yakınındaki kutsal kabul edilen ağaca küçük bez parçaları, ip veya kumaş bağlayarak dileklerini sembolik bir biçimde görünür kılarlar. Bu davranış, hem bireyin iç dünyasındaki arzusunun somut bir nesneye aktarımı hem de kutsal mekânla kurulan manevi iletişimin ifadesidir. Eski Türk inanç sisteminde doğa ruhlarına sunulan bez parçalarının yerini, İslamî dönemde evliya ve erenlerin manevî kudretine yönelen bu uygulama almıştır. Böylece çaput bağlama, eski "ağaç ve yer-su kültürü"nü İslamî halk dindarlığı içinde yeniden biçimlenmiş bir devamı olarak, türbe ziyaretlerinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir (Gökbel, 1996: 176-177).

Adıyaman'daki türbelerde, türbe çevresinde bulunan ağaçlar halk tarafından kutsal kabul edilmektedir. Bu ağaçlara zarar vermek, dal koparmak, kesmek ya da kesilmiş bir ağacın odununu eve götürüp yakmak, halk inancına göre kişiye uğursuzluk ve musibet getiren davranışlar olarak görülür. Bu inanç, doğrudan ağaç kültürünün yerel dindarlık içerisindeki güncel bir yansımasıdır. Türk inanç sisteminde ağaç; Tanrı ile iletişimin sembolik bir aracı, kutsal mekânın tamamlayıcı unsuru ve dokunulmazlık atfedilen bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle kutsal kabul edilen ağaçlara zarar vermenin uğursuzluk ve felakete ilişkilendirilmesi, İslamiyet öncesi inanç katmanlarının halk kültürü içinde süreklilik kazanmış bir yansıması olarak değerlendirilir (Ergun, 2004: 195–207). Nitekim Çıplak Baba Türbesi etrafında anlatılan bir halk anlatısı (memorat), bu inancın halk belleğinde nasıl canlı tutulduğunu göstermektedir. Rivayete göre, bir çoban türbe çevresinde koyunlarını otlatırken buradaki ağaçlardan birinden sopa yapar. Ancak türbe sınırlarından uzaklaştığında elindeki sopa yılanı dönüşür. Çoban korku içinde sopayı türbenin yanına bırakır ve olaydan sonra türbeye ve çevresindeki ağaçlara zarar verilmemesi gerektiği inancı toplum içinde daha da pekişir. Bu anlatı, kutsal kabul edilen mekânların çevresindeki doğa unsurlarına yönelik saygı ve koruma düşüncesinin halk kültüründeki karşılığını açıkça ortaya koymaktadır.

Adıyaman türbelerinde görülen ritüellerin çeşitlilik göstermesine rağmen, çaput bağlama geleneği sınırlı örneklerle günümüze ulaşmıştır. Günümüzde türbe çevresindeki ağaçlara çaput bağlama geleneği özellikle Alevî inanç çevresine ait türbelerde sürdürülmektedir. Aziz Dede, Güzel Dede ve Hasan Dede türbeleri, bu geleneğin yaşatıldığı başlıca ziyaret yerleridir. Bu türbelerde ziyaretçiler dileklerini sunduktan sonra türbenin yanındaki ağaçlara genellikle bez parçaları bağlarlar. Alıç ve dut gibi ağaç türlerinin bu ritüelde öne çıkması, onların hem yöredeki "kutsal ağaç" anlayışıyla hem de bereket ve şifa sembolizmiyle ilişkilidir. Dileği kabul olan kişiler, daha sonra tekrar türbeye dönerek bağladıkları bezleri çözerler. Ancak bu esnada başkasına ait bir bezin çözülmemesi gerektiğine inanılır; aksi hâlde bu davranışın uğursuzluk getireceği düşünülür. Böylece türbe





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

çevresindeki ağaçlar, hem dilek ve şifa arayışının sembolik merkezleri hem de halkın doğa ve kutsallık algısını bir arada yaşatan kültürel mekânlar hâline gelir (Uysal, 2020: 45).

2.2.2. Kaşık Alma / Geri Bırakma

Adıyaman'daki türbe ziyaretleri kapsamında uygulanan "kaşık alma" veya "kaşık bırakma" ritüeli, çocuk sahibi olma isteğiyle gerçekleştirilen özgün bir halk inanışıdır. Bu ritüel, özellikle erkek ya da kız çocuk sahibi olma dileğine göre sembolik araçlar üzerinden şekillenir. Erkek çocuk isteyen aileler türbeye giderek oradan iki kaşık alır, bu kaşıkları evlerine götürür ve bir süre boyunca yemeklerini bu kaşıklarla yerler. Süreç boyunca Allah'a dua eder ve dileklerinin gerçekleşmesi için türbede yatan zatın manevi desteğine sığınır. Kadın hamile kaldığında, aile türbeye tekrar dönerek genellikle altı ya da on iki kaşıktan oluşan yeni bir takım getirip oraya bırakır. Kız çocuk sahibi olmak isteyen aileler ise aynı ritüeli çatal kullanarak gerçekleştirir.

Bu uygulama yalnızca bir dilek ritüeli değil, aynı zamanda sembolik bir değiş-tokuş anlamı taşır; ziyaretçi, türbeden aldığı nesneyle kutsal mekânla bağ kurar, dileği gerçekleştiğinde ise bu bağın karşılığını bir armağanla yerine getirir. Çocuğu olan aileler, genellikle ziyaret ettikleri türbenin ismini çocuklarına vererek minnettarlıklarını ifade ederler. Adıyaman'da Gazihan Dede, Abuzer Gaffarî, Mahmut el-Ensârî ve Kâhta'daki Ebu Sâdık türbeleri, bu ritüelin en sık gözlemlendiği ziyaret yerleridir. Halk arasında anlatılan bir memorata göre, çocuğu olmayan bir kişi Gazihan Dede Türbesi'nden aldığı kaşıklarla yemek yemiş, uzun süre dua etmiş ve dileği gerçekleştiğinde türbeye bir kaşık takımı bırakmıştır. Daha sonra doğan erkek çocuğuna "Gazi" adını vermesi, bu ritüelin halk belleğindeki sürekliliğini göstermektedir (Uysal, 2020: 46).

2.2.3. Taş Yapıştırma

Türk halk inanç sisteminde taş, yalnızca doğanın cansız bir unsuru değil, aynı zamanda kutsallıkla temasa imkân veren sembolik bir varlık olarak görülmüştür. Taşlara dokunmak, taş yapıştırmak veya kutsal mekânlardan taş alıp saklamak; bireyin dileğini somutlaştırdığı, kutsalla bağ kurduğu davranış biçimleridir. Anadolu'nun pek çok bölgesinde, özellikle türbe ve ziyaret yerlerinde taş yapıştırma, taş bırakma ya da dilek taşına el sürme ritüelleri, dileğin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini sınayan sembolik pratikler olarak karşımıza çıkar. Elazığ ve Tunceli yörelerindeki Servi Baba, Sarı Saltık, Ankuzu Baba gibi türbelerde taşlarla dilek ifade etme, kutsal taşta niyazda bulunma ya da taş parçasını alıp saklama gelenekleri, halkın kutsal mekânla sürekli bir ruhsal bağ kurma isteğini yansıtır. Ziyaretçiler bu davranışla, kutsal mekândan ayrılmış olsalar bile o mekânın koruyucu gücünü üzerlerinde taşımaya devam edeceklerine inanırlar (Oymak, 2007: 1326). Bu anlayış, Adıyaman'daki türbe kültüründe de benzer bir biçimde yaşatılmaktadır. Özellikle "taş yapıştırma" ritüeli, dilek ve şifa arayışının sınındığı bir uygulama olarak türbe çevresinde varlığını sürdürmektedir. Bu ritüelde kişi, türbe duvarı üzerindeki küçük oyuklara çakıl





büyükliğünde taşlar yerleştirmeye çalışır. İnanca göre dilek sahibi, üç denemesinde de taş duvara tutturmayı başarırsa dileğinin kabul olacağına inanılır. Bu uygulama, hem kutsal mekânla kurulan manevi ilişkinin bir ifadesi hem de inanç temelli umut arayışının somut bir göstergesidir.

Abdul Musa Efendi Türbesi'yle ilgili halk anlatıları, bu ritüelin halk belleğindeki canlılığını ortaya koyar. Anlatıya göre, uzun süre ayağından rahatsız olan bir çocuk, rüyasında Abdul Musa Efendi'yi görür ve türbesini ziyaret etmesi gerektiğine dair bir işaret alır. Ailesiyle birlikte türbeye giden çocuk, burada dua ederken bir ziyaretçinin önerisiyle duvardaki oyuğa küçük bir taş yapıştırır. İlk denemede taşın tutunması, orada bulunanlar tarafından dileğin kabul edileceği şeklinde yorumlanır. Bir süre sonra çocuğun ayağının iyileşmesi, bu inancın halk arasında pekişmesini sağlar. Ziyaretçiler, bu tür hikâyeleri türbenin "şifa dağıtan" niteliğinin bir kanıtı olarak anlatmakta ve benzer dileklerle türbeyi ziyaret etmeye devam etmektedirler. Bu yönüyle taş yapıştırma ritüeli, hem bireysel bir umut eylemi hem de kutsal mekânın toplumsal bellekteki etkinliğini canlı tutan bir inanç göstergesi olarak değerlendirilebilir (Uysal, 2020: 44).

2.2.4. Türbede Uyuma

Anadolu halk dindarlığında yaygın biçimde gözlenen türbede uyuma uygulaması, Hatay'daki Hızır türbelerinde de bedensel ve ruhsal iyileşme talebiyle gerçekleştirilen başlıca şifa ritüellerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Ziyaretçiler, türbe çevresinde veya yakınında bir süre uyuyarak rüyada bir işaret görmeyi, özellikle de Hızır'ı ya da çocuklarını rüyalarında görmeyi arzu ederler. Bu uygulama, halk inancında ilahi veya manevi bir temasın gerçekleşeceği, dileğin kabulü ya da hastalığın şifaya kavuşacağına dair bir beklentinin sembolik ifadesidir.

Bazı anlatılarda, ziyaretçilerin türbede uykuya daldıktan sonra rüyalarında "ameliyat edildiklerini" ve uyandıklarında iyileştiklerini ifade ettikleri görülür. Bu tür deneyimler, türbenin "şifa veren mekân" niteliğini güçlendirirken, halkın türbeyi yalnızca bir ziyaret yeri değil, aynı zamanda manevi tedavi merkezi olarak da algıladığını göstermektedir. Çelepi'nin (2009:543-544) belirttiğine göre türbelerde sağlık ve şifa talebiyle gerçekleştirilen uygulamalar dört ana biçimde ortaya çıkar: zeytinyağı sürmek, türbede uyumak, rüyada ameliyat olmak ve Kur'an'ı yüze kapatmak. Bu ritüeller, halk dindarlığında türbelerin hem bedensel hem ruhsal arınma mekânları olarak görülmesinin en somut göstergelerindedir.

Adıyaman'daki türbelerde uyuma geleneği, halk arasında hem şifa bulma hem de manevi bir işaret alma amacıyla gerçekleştirilen bir uygulamadır. Ziyaretçiler, türbede kısa bir süre dinlenerek veya uyuyarak türbede yatan zatı rüyalarında görmeyi, ondan bir telkin ya da işaret almayı umut ederler. Bu inanç, kutsal kişiyle rüya aracılığıyla kurulan manevi bağın, hastalıkların iyileşmesine ya da dileklerin kabulüne vesile olacağı düşüncesine dayanır. Rüya, Adıyaman halk kültüründe yalnızca bir görü olmanın ötesinde, Tanrı'nın veya veli zatların





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

insanla iletişim kurduğu bir alan olarak kabul edilir. Bu nedenle türbede uyuma ritüeli, Adıyaman'daki halk inanç sisteminde hem sağlık ve şifa talebinin hem de manevî rehberlik arayışının ifadesi olarak yaşatılmaktadır (Uysal, 2020: 43).

2.2.5. Türbeye Kıyafet Bırakma

Türbeye kıyafet bırakma ritüeli, halk inançları arasında özellikle çocuklara yönelik şifa ve korunma amacı taşıyan uygulamalardan biridir. Bu ritüelde, genellikle huysuz, sürekli ağlayan veya hastalıkla mücadele eden çocuklara ait bir giysi, çoğunlukla atlet veya gömlek, türbede sandukanın üzerine bırakılır. İnanca göre, bu kıyafet bir gece türbede kalır; ertesi gün alınarak çocuğa giydirildiğinde, çocuğun sakinleşeceğine, huzur bulacağına ve şifa bulacağına inanılır. Bu uygulama, hem türbede yatan zatın manevî kudretine duyulan inancın hem de çocuğun hastalığıyla sembolik bir bağ kurma arayışının bir ifadesidir.

Adıyaman merkezinde yer alan Mansur Bin Cavena Türbesi, bu ritüelin en sık uygulandığı mekânlardan biridir. Halk arasında çocuklara şifa veren bir makam olarak kabul edilen bu türbede, sanduka üzerinde çok sayıda çocuk kıyafeti görmek mümkündür. Halk anlatılarında, türbeye bırakılan giysinin birkaç gün sonra çocuğun sağlığına kavuşmasına vesile olduğu sıkça dile getirilir. Bu tür anlatılar, türbelerin halk belleğindeki “şefa ve şifa” merkezi niteliğini güçlendirmektedir (Uysal, 2020: 47). Benzer bir uygulama, Mardin’de bulunan Şeyh Kasım Halvetî Türbesi’nde de gözlenmektedir. Bu türbe, din farkı gözetmeksizin halk tarafından ziyaret edilmekte; özellikle çocuk sahibi olamayan veya hastalıklı çocukları bulunan aileler tarafından şifa arayışıyla gidilmektedir. Yörede anlatılanlara göre, hasta, yaramaz ya da çok ağlayan çocuklara ait kıyafetler burada bırakılmakta, çocukların bu yolla iyileşeceğine inanılmaktadır. Türbenin etrafında bulunan erik ağaçlarının meyvelerinin de kutsiyet taşıdığı, özellikle cilt hastalıklarına iyi geldiğine inanıldığı belirtilmektedir. Bu örnek, kutsal mekânın çevresine sirayet eden manevî atmosferin, halkın gündelik inanç ve pratiklerini şekillendirmedeki rolünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Uygur, 2020: 48-49).

2.2.6. Türbeden Toprak-Taş Alma

Kutsal mekânların etrafında bulunan doğal unsurların “özellikle taş, toprak, su, ağaç ve reçine gibi varlıkların” kutsiyet taşıdığına inanılır. Halk inançlarına göre bu unsurlar, türbenin manevi gücünden pay alarak şifa, bereket ve koruyuculuk özellikleri kazanır. İnanç mekânlarının çevresine sirayet eden bu kutsiyet, yalnızca ibadet amaçlı değil; şans, kısmet, bereket, çocuk sahibi olma veya sınavda başarı gibi dünyevi dileklerin de ifade alanına dönüşür. Bu nedenle insanlar, kutsal kabul ettikleri mekânlardan bir parça taş veya toprak alarak, o mekânın bereket ve koruyuculuğunu hayatlarının diğer alanlarına taşımayı amaçlarlar. Bu pratik, sembolik olarak kutsalın bir parçasını gündelik yaşama dâhil etme anlamına gelir. Türbe toprağını ya da taşını eve götürmek, bu nesnelerin kutsiyetine aracılık ederek manevi bir temas kurmak şeklinde değerlendirilir. Halk arasında, alınan taş veya





toprağın hastalıklara şifa olacağına, evde bereket getireceğine ya da kişiyi kötülüklerden koruyacağına inanılır. İnanç mekânlarının yalnızca ibadet edilen yerler değil, aynı zamanda ruhsal ve psikolojik rahatlamanın gerçekleştiği mekânlar olarak görülmesi de bu anlayışla doğrudan ilişkilidir. Nitekim kutsal mekânların “psikolojik işlevi”, insanın içsel huzur arayışını somut bir ritüel davranışa dönüştürür. Türbeden taş veya toprak almak, bir anlamda dileğin somutlaştırılmasıdır; birey, bu eylemle hem kutsalla temas kurduğuna inanır hem de bu temasın kalıcı olmasını arzu eder. Kutsalın çevresine sirayet eden anlam dünyası, mekânın kendisi kadar çevresindeki dağ, tepe, toprak ve suyun da kutsal kabul edilmesini sağlamıştır. Böylece türbe etrafında gerçekleştirilen taş-toprak alma ritüelleri, halkın kutsal olanla bağını güçlendiren hem inançsal hem psikolojik bir pratik olarak günümüze kadar ulaşmıştır (Uygur, 2020: 57-69).

Adıyaman’daki türbelerde taş veya toprak alma ritüeli, özellikle hastalıkların iyileşmesi ve koruyucu bereketin sağlanması amacıyla gerçekleştirilen bir uygulamadır. Bu ritüel, çoğunlukla cilt hastalıkları, bedensel ağrılar veya uzun süreli rahatsızlıklar yaşayan kişilerin başvurduğu bir şifa arayışı biçimidir. Ziyaretçiler, türbede kutsal kabul edilen topraktan veya çakıl taşından küçük bir miktar alarak bunu suyla karıştırır, hamur ya da çamur hâline getirip hastalıklı bölgelere sürerler. Bu uygulamanın ardından türbenin suyuyla yıkanmak, şifanın tamamlandığına dair sembolik bir adım olarak görülür.

Bazı türbelerde taş alma geleneği koruyucu bir işlev de üstlenmektedir. Türk halk inançlarında kutsal mekânlardan alınan taşların, kişiyi nazar, hastalık ve felaketten koruyacağına inanıldığı; bu taşların çoğu zaman birey tarafından üzerinde taşındığı ya da muhafaza edildiği bilinmektedir. Bu uygulama, kutsal mekânın kudretinin taş aracılığıyla bireyle birlikte hareket ettiği yönündeki inanç anlayışının bir yansımasıdır (Tanyu, 2007b: 141-143). Özellikle askere gidecek gençlerin, türbeden aldıkları küçük çakıl taşlarını ceplerinde taşıyarak bu taşların kendilerini koruyacağına inandıkları bilinmektedir. Bu tür inançlar, kutsal mekânın koruyucu gücünün, ziyaretçiyle birlikte türbe dışına da taşındığına dair halkın derin inanç yapısını yansıtır.

Adıyaman’da Ebu Sâdık, Yel Baba, Hacı Yusuf ve Türmüz Baba türbeleri, toprağı veya taşı şifa kaynağı olarak görülen ziyaret yerleri arasında öne çıkar. Özellikle Türmüz Baba Türbesi’yle ilgili anlatılan halk hikâyeleri, bu inancın halk belleğinde ne denli güçlü olduğunu göstermektedir. Rivayetlere göre, uzun süre cilt rahatsızlığı yaşayan kişiler türbeye gidip, türbenin toprağından aldığı bir miktar çamuru hastalıklı bölgelere sürdükten sonra iyileşmektedir. Bu tür anlatılar, türbe toprağına halk gözünde “şifa verici” bir maddeye dönüştüğünü ve inançla birleşen bu uygulamaların halk hekimliğinde kalıcı bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır (Uysal, 2020: 47).

2.2.7. Türbenin Suyu İle Yıkanma





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

Su, insanlık tarihinin en eski inanç sistemlerinde olduğu gibi Anadolu halk kültüründe de hayatın kaynağı, arınmanın simgesi ve şifanın kaynağı olarak görülür. Halk inanışlarında su, yalnızca fiziksel temizlik aracı değil; aynı zamanda ruhsal yenilenmeyi, bereketi ve yeniden doğuşu temsil eden kutsal bir unsur niteliğindedir. Bu anlayış çerçevesinde, birçok türbe veya yatacın çevresinde bulunan sular, sıradan bir doğal kaynak olmanın ötesinde, manevî bir kudretle ilişkilendirilmiş “şifalı su” olarak kabul edilir. Bu suların bedenî hastalıklara iyi geldiğine, kısırılık sorunlarına çare olduğuna, hatta kişiyi maddî ve manevî kirlilerden arındırdığına inanılır. Türbe suyuyla yıkanma ritüeli, halk arasında hem bedensel hem de ruhsal arınma amacıyla yapılan bir uygulamadır. Ziyaretçiler, türbenin yakınındaki sularla yıkanarak veya bu sulardan içerek şifa bulacaklarına inanır; böylece kutsalın iyileştirici gücüyle doğrudan temas kurduklarını düşünürler. Bu ritüel, yalnızca fiziksel bir arınma değil, aynı zamanda bireyin kutsal mekânla kurduğu manevî bağı güçlendiren sembolik bir eylemdir. Anadolu’nun farklı bölgelerinde görülen bu inanç biçimi, eski Türk mitolojisinde yer alan “su kültü” anlayışının İslâmî halk dindarlığı içinde yeniden biçimlenmiş hâlidir. Eski Türk inanç sisteminde su; arındırıcı, şifa verici ve bereket sağlayıcı bir unsur olarak kabul edilmiş; bu anlayış, Anadolu’da türbe ve ziyaret yerleri çevresindeki kutsal sularla temas etme, bu sularla yıkanma ve içme ritüelleri aracılığıyla güncel halk inançları içinde varlığını sürdürmüştür. Nitekim Malatya ve Elazığ örneklerinde, ziyaret mekânlarıyla ilişkilendirilen suların şifa ve arınma amacıyla kullanıldığı; bu uygulamaların İslâmiyet öncesi su kültürünün İslâmî halk dindarlığı içinde yeniden yorumlanmış biçimleri olduğu belirtilmektedir (Oymak, 2013: 266-280). Halkın kutsal sularla gerçekleştirdiği yıkanma, içme veya dokunma ritüelleri, hem eski doğa kültlerinin hem de İslâmî kutsallık anlayışının iç içe geçtiği bir inanç sürekliliğini yansıtır. Bu nedenle türbelerde suyla yıkanma uygulaması, hem şifa arayışının hem de kutsalla temas etme isteğinin günümüzdeki en canlı ifadelerinden biridir (Karakaş, 2012: 2157-2159).

Adıyaman’daki bazı türbelerde su, kutsalın şifa verici gücünü temsil eden bir unsur olarak öne çıkar. Özellikle Zerban ve Türmüz Baba türbeleri, suyla şifa arayışının en belirgin şekilde yaşatıldığı kutsal mekânlardır. Bu türbelerdeki kaynak sularının, türbede yatan zatın manevî kudretinden pay aldığına ve bu nedenle iyileştirici bir özellik taşıdığına inanılır. Zerban Türbesi’ne ilişkin bir halk anlatısında, romatizma hastalığı bulunan bir kadının türbeye gidip dua ettiği, türbenin taşına dokunarak ağrılı bölgelerini sıvazladığı ve oradan aldığı suyla abdest alıp ilaçlarını bu suyla içtiği aktarılır. Kadın, bu uygulamayı bir hafta boyunca sürdürmüştü; bu sürenin sonunda ağrılarının azaldığını, kısa süre sonra ise tamamen iyileştiğini ifade etmiştir. Bu tür anlatılar, halkın türbe suyunu yalnızca bir tedavi aracı olarak değil, aynı zamanda kutsalla doğrudan temas kurduğu manevi bir unsur olarak gördüğünü ortaya koymaktadır (Uysal, 2020: 48).

2.2.8. Türbe Etrafında Dönme





Türbe etrafında dönme ritüeli, halk inanç sisteminde hem bedensel hem ruhsal rahatsızlıkların giderilmesi hem de çocuk sahibi olma dileklerinin gerçekleşmesi amacıyla gerçekleştirilen eski bir uygulamadır. Anadolu'nun birçok yerinde görülen bu ritüel, günümüzde sınırlı sayıda türbede sürdürülmektedir. Adıyaman'da özellikle Çıplak Baba, Gırık Türbesi ve Çoban Dede Türbesi, bu geleneğin canlı biçimde korunduğu kutsal mekânlardır.

Bu ritüelde, ziyaretçiler dileklerini dilerken türbenin etrafında belirli sayıda "çoğunlukla üç kez" dönmekte, bazı türbelerde bu eylemi sembolik nesnelere aracılığıyla gerçekleştirmektedirler. Gırık Türbesi'nde türbeyi çevreleyen saç örgüsü biçimindeki demir halkalara boyunlarını takarak dönen kadınlar, bu hareketin doğurganlığı artıracağına, dileklerinin kabul olacağına inanırlar. Halk anlatılarında, bu ritüeli gerçekleştiren kadınların sağlıklı çocuklar dünyaya getirdiğine dair çok sayıda örnek yer alır. Bu uygulama yalnızca insanlar için değil, aynı zamanda hayvanlar için de geçerlidir. Özellikle Çoban Dede Türbesi'ne getirilen huysuz, hastalıklı veya yürümekte güçlük çeken hayvanlar, türbenin etrafında üç kez dolaştırılır. Bu eylem, türbenin bereket ve şifa dağıtıcı özelliğinden hem insanlar hem de hayvanların faydalanabileceği inancını yansıtır. Halkın inancına göre, türbe çevresinde dönme eylemi yalnızca fiziksel bir hareket değil, kutsal bir merkez etrafında yeniden doğuşu, arınmayı ve dileklerin kabulünü simgeleyen ritüel bir davranıştır. Bu yönüyle türbe etrafında dönme, hem kadim Türk inançlarında görülen kozmik dönüş simgesinin hem de İslâmî halk dindarlığında yaşatılan tevazu ve niyaz anlayışının birleştiği bir halk inancı pratiği olarak günümüze kadar ulaşmıştır (Uysal, 2020: 48).

2.2.9. Mum Yakma

Ateşin insanlık tarihindeki kutsallığı, onun hem yok edici hem de hayat verici yönleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu anlayıştan doğan mum yakma ritüeli, ilk çağlardan beri ilahî kudretle temas kurmanın, korunmanın ve arınmanın bir sembolü olarak kabul edilmiştir. Işığın karanlığa karşı zaferini temsil eden bu eylem, zamanla dinî törenlerin ve kutsal mekân ziyaretlerinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Ahmet Koçak'a (2016:211-213) göre mum, ateş kültürünün bir uzantısı olarak "tanrısal özle birleşme" arzusunun somut bir göstergesidir; çünkü ateş, ruhun ebediliğini ve Tanrı'nın nurunu temsil eder. Eski Türk inançlarında da ışık, yaşamın ve iyiliğin sembolü olarak görülmüş; kurban ya da yağ yakma biçiminde başlayan bu gelenek, İslâmî dönemlerde türbe ziyaretlerinde adak veya şifa dileğiyle yakılan mumlar biçiminde varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla türbelerde mum yakmak, yalnızca bir aydınlatma aracı değil, dua, niyaz ve ruhsal arınma amacı taşıyan bir kutsal temas ritüeli olarak değerlendirilir.

"Mum yakma" geleneği, Anadolu halk inançlarında İslamiyet öncesi ateş kültürünün bir devamı olarak karşımıza çıkar. Türk kültüründe ateş; arındırıcı, koruyucu ve kutsal bir unsur olarak kabul edilmiş, bu nedenle ateşe saygısızlık olarak değerlendirilen davranışlardan





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

kaçınılması gerektiğine inanılmıştır. Ateşin bu temizleyici ve kutsal niteliği, onun Tanrı ile insan arasında aracı bir konumda algılanmasına yol açmış; ateş ve ocak etrafında şekillenen inanış ve uygulamalar bir kült oluşturmuştur (Kumartaşlıoğlu, 2016: 63-64). Ateş, yok edici niteliğiyle arınmayı, göğe doğru sürekli yükselen aleviyle ise aşkınlığı ve ilahi bağlantıyı simgeler. Bu yönüyle, türbeler çevresinde yakılan mumlar yalnızca bir aydınlatma aracı değil, aynı zamanda ruhsal temizlik ve Tanrı'ya yönelişin sembolü olarak işlev görür. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde kutsal sayılan ateşe su dökmek, tükürmek veya karıştırmak gibi davranışlar saygısızlık olarak kabul edilmiştir. Bu durum, ateşin hâlâ kutsal bir varlık olarak algılandığını ve türbe etrafında yakılan mumun da bu kadim inancın günümüze yumuşatılmış bir biçimde taşındığını gösterir. Dolayısıyla mum yakma, hem duanın Tanrı'ya ulaşmasını sağlayan sembolik bir araç, hem de arındırıcı ve koruyucu bir ritüel olarak halk dindarlığında yaşatılmaktadır (Bütüner, 2022: 981)

Ateşin kutsallığına dayanan ritüeller, İslamiyet öncesi inanç sistemlerinden bugüne uzanan kültürel sürekliliğin önemli göstergelerindendir. Bu bağlamda Anadolu'da tütsü yakma ve mum dikme uygulamaları, bir yandan arınmayı ve Tanrı'ya yöneliş simgelerken, diğer yandan insanın doğaüstüyle kurduğu sembolik iletişimin bir aracı olarak yaşamaya devam etmiştir. Bu ritüeller, zamanla İslami halk inançları içinde yeniden biçimlenmiş, özellikle türbelerde adak, şifa ve korunma dilekleriyle ilişkilendirilmiştir. Ancak her bölgede bu gelenek aynı yoğunlukta sürmemiş; bazı yörelerde İslami hassasiyetler nedeniyle geriplanda kalmış, bazılarında ise eski inanç kodlarıyla harmanlanarak varlığını korumuştur. Bu ritüelin günümüzde daha sınırlı biçimde sürdürüldüğü yerlerden biri Adıyaman'dır.

Adıyaman türbelerinde mum yakma ya da mezar başına mum dikme uygulaması, geçmişten günümüze az sayıda örnekte yaşatılan bir ritüel olarak karşımıza çıkar. Halk arasında bu uygulamanın kökeninin Hristiyan gelenekleriyle ilişkilendirilmesi, ritüelin yaygınlaşmasını engelleyen başlıca nedenlerden biridir. Zira mum yakmak isteyen kişiler, çevrelerinden bu davranışın "İslami olmadığı" yönünde tepkiler alabilmektedir. Buna rağmen, halk arasında "Karanlık Baba" olarak bilinen Şeyh Yusuf Baba, İbrahim Öksüz Baba, Şih Mehmet, Güzel Dede ve Ahmet Hoca türbelerinde mum yakma geleneği bugün de kısmen devam etmektedir. Karanlık Baba Türbesi'ne ilişkin bir halk anlatısında, huysuz ve hiperaktif bir çocuğun annesi tarafından üç hafta üst üste türbeye götürüldüğü, her ziyaretinde dua edilip pencere önüne mum yakıldığı aktarılmaktadır. Anlatıya göre, üçüncü ziyaretten sonra çocuğun davranışlarında belirgin bir iyileşme gözlenmiş ve sonunda tamamen normale dönmüştür. Bu olayın ardından anne, şükran ifadesi olarak türbede mercimekli pilav pişirip ziyaretçilere ikram etmiştir. Bu anlatı, Adıyaman'daki mum yakma ritüelinin yalnızca bir ışık sembolü olmanın ötesinde, şifa ve adak bağlamında yaşatılan bir halk inancı pratiği olduğunu göstermektedir (Uysal, 2020: 49).

2.2.10. Tekrarlanan Türbe Ziyaretleri





Türbe ziyaretleri, halk dindarlığı içinde süreklilik arz eden bir ritüel biçimidir. Ziyaret eyleminin yalnızca tek seferlik bir ibadet değil, belirli aralıklarla tekrarlanan bir manevî uygulamaya dönüşmesi, inanan bireyin hem içsel huzur arayışını hem de kutsal mekânla kurduğu aidiyet bağına güçlendirir. Nitekim Yılmaz'ın (2016:551) Bilecik'teki Şeyh Edebali, Ertuğrul Gazi ve Dursun Fakih türbelerinde gerçekleştirdiği saha araştırması da ziyaretlerin çoğu zaman "tek dilek"le sınırlı kalmadığını, bireylerin dilekleri gerçekleşene kadar veya ruhsal rahatlama buluncaya dek bu mekânları yeniden ziyaret ettiklerini göstermektedir. Bu tür tekrarlı ziyaretlerde asıl amaç, kişinin "rikkati kalp" yani kalp inceliğiyle Allah'a yönelmesidir; yapılan duaların kabulü, türbede yatan kişiden çok, ziyaretçinin içtenliğiyle ilişkilendirilir. Bu inanç yapısı içinde, üç ya da yedi defa üst üste yapılan ziyaretler, hem dua ve adağın kabulünü pekiştiren hem de manevî bağlılığı sembolleştiren bir pratik olarak halk inancında anlam kazanır.

Adıyaman türbelerinde, şifa veya dilek maksadıyla yapılan ziyaretler genellikle üç ya da yedi defa tekrarlanır. Bu sayıların belirlenmesinde hem hastalığın türü hem de türbenin yerel ritüel kuralları etkili olmaktadır. Örneğin, akli dengesi bozulan bir kişi yedi defa Hacı Yusuf Türbesi'ni ziyaret ederken; çocuğu olmayan bir aile üç defa Gazihan Dede Türbesi'ne gitmektedir. Bu uygulama, hem sayılara atfedilen kutsal anlamın hem de ritüel tekrarın halk inançlarındaki sürekliliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Uysal, 2020: 50).

Adıyaman'daki bu uygulama, Türk halk inançlarında sayı sembolizmiyle ritüel davranış arasındaki ilişkiyi yansıtan örneklerden biridir. Üç ve yedi sayıları, hem geçmişten taşınan mitolojik inançların hem de İslamî halk dindarlığının sembolik diline yerleşmiş unsurlardır. Halk, bir dileğin gerçekleşmesi ya da bir hastalığın iyileşmesi için belirli sayılarda ziyaret ederek, kutsal mekânla kurduğu manevi bağı tamamladığına inanır. Böylelikle ritüel tekrar, sadece bedensel veya ruhsal bir arayış değil, aynı zamanda sembolik bir "tamamlanma" ve "kabul" göstergesi hâline gelir.

Nilgün Çıblak Coşkun'un (2010:90) belirttiği üzere, Alevî-Türkmen topluluklarından Tahtacılar da "üç" sayısı hem dinî törenlerde hem de gündelik pratiklerde kutsallık, bütünlük ve arınmanın simgesi olarak önemli bir yer tutar. "Allah-Muhammed-Ali" üçlemesi yalnızca teolojik bir birlik düşüncesi değil, aynı zamanda cemlerdeki uygulamalara yön veren bir sembolik çerçevedir. Cem esnasında eşige üç kez niyaz edilmesi, kementin üç düğümle bağlanması, delilin üç kez uyandırılması ya da duaların üç defa tekrarlanması gibi uygulamalar, üç sayısının inanç pratiklerine köklü biçimde yerleştiğini gösterir. Bu üçleme anlayışı, yalnızca dinî anlamda değil, aynı zamanda bütünleştirici ve arındırıcı bir düzenin temsilidir; kötü ruhların uzaklaştırılması, dileklerin kabulü veya ritüelin tamamlanması çoğu kez üçlü tekrar üzerinden gerçekleşir.

Benzer biçimde, Türk kültür tarihinde "yedi" sayısının da kutsal ve uğurlu bir anlam taşıdığı görülür. Lazzat Torebekkyzy'ye (2021:89-90) göre, "yedi" hem kozmik düzenin hem





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

de insan yaşamının bütünlüğünü simgeleyen bir sayıdır. Türk mitolojisinde yedi kat gök, yedi ata, yedi gün, yedi hazine gibi kavramlar bu sayının kültürel sürekliliğini gösterir. İslamiyet'le birlikte bu kutsallık daha da derinleşmiş; hac ibadetinde Kâbe'nin yedi kez tavaf edilmesi, ölümden sonra yedinci gün anma geleneği gibi ritüellerle dinsel anlamı pekişmiştir. Torebekyzy, bu durumun hem kozmogonik hem de ahlaki bir düzeni yansıttığını, “yedi”nin bilgeliliğin, tamamlanmanın ve korunmanın sembolü olarak yaşadığını belirtir.

Adıyaman türbelerinde üç ve yedi sayısının ritüel tekrarlarla bütünleştiği pek çok inanç pratiği bulunmaktadır. Bu sayıların yalnızca sembolik birer unsur değil, aynı zamanda şifa ve adakla ilişkilendirilen ritüel ölçüler olarak yaşatıldığı görülmektedir. Halk anlatılarında ve gözlemlerde bu inancın somut karşılıkları olarak çok sayıda örnek yer almakta, özellikle hastalık, çocuk sahibi olma ve ruhsal sıkıntıların giderilmesi gibi durumlarda üçlü ve yedili tekrarlar temel bir uygulama biçimine dönüşmektedir. Bunlardan birinde, Hacı Yusuf Türbesi'nde gerçekleştiği anlatılan bir olaya göre, akıl sağlığı bozulmuş genç bir kız, ailesi tarafından üç hafta üst üste türbeye götürülmüş ve her ziyaretinde orada geceleyip dua edilmiştir. Kız, son ziyaretinde rüyasında aksakallı bir dervişin başını okşayarak “Allah'ın izniyle iyileşeceksin” dediğini görmüş; bu rüyadan sonra krizleri tamamen sona ermiş ve sağlığına kavuşmuştur. Halk arasında bu olay, “üç defa yapılan ziyaretin duası kabul olur” anlayışının bir teyidi olarak aktarılmaktadır. Benzer biçimde, Çıplak Baba Türbesi'nde geçen bir başka anlatıda, uzun süre çocuk sahibi olamayan bir kadının yedi defa türbenin etrafında döndürülmesi ve üç hafta boyunca cuma günleri aynı ziyareti tekrar etmesi sonucunda dileğinin gerçekleştiğine inanılmaktadır. Kadının doğan çocukları daha sonra sağlıklı şekilde yaşamış ve aile, bu mucizeyi “yedi defa dönme” ritüelinin bereketiyle açıklamıştır.

Bu örnekler, Adıyaman'daki türbe ziyaretlerinde “üç” ve “yedi” sayılarının halk inanç sisteminde hâlâ güçlü bir biçimde yaşadığını, sayıların ritüel tekrar ve şifa arayışıyla birleşerek kutsallık kazandığını göstermektedir (Uysal, 2020: 50).

Sonuç

Adıyaman'daki türbe ziyaretleri, Anadolu halk dindarlığının hem inanç hem de kimlik boyutunu içeren çok katmanlı bir kültürel olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mekânlar, yalnızca geçmişte yaşamış velilerin hatıralarını yaşatmakla kalmaz; aynı zamanda toplumun inanç sistemini, kültürel belleğini ve kolektif kimliğini yeniden üreten yaşayan hafıza alanlarıdır. Bu yönüyle türbeler, Mircea Eliade'nin ifade ettiği anlamda kutsalın zuhur ettiği merkezler, Durkheim'ın kavramsallaştırdığı biçimiyle toplumsal dayanışmanın ritüel aracılığıyla sürekli kılındığı sembolik odaklardır. Kutsal olan, mekânda görünür hâle gelmekte; ritüel ise bu kutsallığın toplumsal düzlemde canlı tutulmasını sağlamaktadır.

Adıyaman türbelerinde gözlenen adak, kurban, lokma dağıtma, çaput bağlama, taş yapıştırma, türbede uyuma, kaşık bırakma gibi uygulamalar; hem İslâmî halk dindarlığı hem de eski Türk inanç sistemlerinin kalıntılarıyla iç içe geçmiş özgün bir inanç sentezini temsil





eder. Bu ritüeller, bireyin dilek, şifa veya adak gibi kişisel taleplerinin ötesinde, toplumun ortak değerler etrafında yeniden bütünleşmesini mümkün kılan kültürel davranış kalıplarıdır. Özellikle “üç” ve “yedi” sayılarının tekrarlanan ziyaretlerle ilişkilendirilmesi, halkın kutsallık algısında sembolik düzenin hâlen işlevsel olduğunu göstermektedir. Bu tekrarlar, ritüelin hem zamansal hem mekânsal sürekliliğini güvence altına alır ve kutsal mekânın toplumsal hafızadaki yerini pekiştirir.

Çalışmada değerlendirilen memoraatlar da bu inanç sisteminin yaşayan anlatı formunu oluşturur. Türbelerde yaşandığına inanılan iyileşme, adak gerçekleşmesi veya dileğin kabulü gibi olaylar, halkın kutsal mekânla kurduğu duygusal bağın en somut göstergeleridir. Bu anlatılar, toplumsal hafızanın sürekliliğini sağlayan sözlü aktarım kanalları olarak, Assmann’ın tanımladığı kültürel bellek işlevini yerine getirir. Aynı zamanda Pierre Nora’nın “hafıza mekânı” kavramıyla ifade ettiği biçimde, kaybolan geleneksel belleğin yerini alarak toplumsal kimliğin somutlaştığı alanlara dönüşürler.

Sonuç olarak, Adıyaman’daki türbe kültürü, geçmişin inanç biçimlerini günümüz toplumsal yaşamına taşıyan dinamik bir hafıza yapısıdır. Bu yapı, kutsalın mekânda görünür hâle gelmesiyle başlar; ritüel tekrar, adak ve anlatı aracılığıyla süreklilik kazanır. Türbeler, bu anlamda hem bireysel maneviyatın beslendiği hem de toplumsal birlik duygusunun yeniden üretildiği canlı merkezlerdir. İnanç, ritüel ve hafıza arasındaki bu çok yönlü ilişki, Adıyaman türbelerini yalnızca dinî bir fenomen değil, aynı zamanda kültürel kimliğin sürekliliğini sağlayan sembolik birer toplumsal mekân olarak anlamlandırmayı mümkün kılar.

Kaynakça

- Ak, Muammer. 2018. “Kültürel Kimlik ve Toplumsal Hafıza Mekânları Olarak Ziyaret Yerleri.” *Turkish Studies* 13(3): 13–23.
- Akyüz, Vecdi. 2006. *Oruç, Yemin, Adak ve Kefaret*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Akyüz, Vecdi. 2007. *Kurban*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Assmann, Jan. 2015. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bütüner, Şeyda. 2022. “Ateş Kültü Bağlamında Anadolu’da Tütsü Geleneği.” *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (31): 975–983. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1222165>
- Çelepi, Mehmet Sait. 2009. “Hatay’da Hızır İnanışları.” *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4(3): 533–549.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. 2010. “Tahtacılar da Üç Sayısı ve Üçleme.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (56): 73–92.
- Durkheim, Émile. 2005. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın. Ankara: Ataç Yayınları.
- Eliade, Mircea. 1991. *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.





Kutsal Mekân ve Hafıza Bağlamında Adıyaman Türbelerinde Ziyaret Ritüelleri

- Erdal, Tuğçe. 2018. Ziyaret Yerleri Bağlamında Âşıklık İle Veli Kültünün Birleşimi (Karacaoğlan ve Kul Emin Örneği). *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6(15), 1006-1019.
- Erdal, Tuğçe. 2019. *Taş, Can ve Kutsal: Yozgat'ta Ziyaret Mekânları*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Erginer, Gürbüz. 1997. *Kurban: Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ergun, Pervin. 2004. *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Ersoy, Ruhi. 2006. "Ritüellerin Oluşum Süreci." L. Honko (Yazar). *Millî Folklor* 18(69): 129-140.
- Gökbel, Ahmet. 1996. "Anadolu'da Yaşayan Halk İnanışlarından Çaput Bağlama ve Nazar." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1): 175-177.
- Gürçayır Teke, Selcan. 2020. Tuğçe Erdal, *Taş, Can ve Kutsal: Yozgat'ta Ziyaret Mekânları* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019) [Kitap tanıtımı]. *Millî Folklor*, 32(125), 256-259.
- İnan, Abdülkadir. 1976. *Eski Türk Dini Tarihi* [Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri: 9]. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- İnan, Abdülkadir. 1998. *Makaleler ve İncelemeler*. 2. baskı. Cilt 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karakaş, Ramazan. 2012. "Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular." *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7(4): 2149–2161.
- Karaman, Kasım. 2010. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri." *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21: 227–236.
- Kasap, Özlem. 2021. "Ritüel/Ritüellik Kavramları ve Ritüelliğin Anlamsal Değişimi Üzerine." *Millî Folklor* 33(17): 123–130.
- Koçak, Abdullah. 2016. "Tanrı'ya Götüren Yol: Mum Yakma." E. Gürsoy-Naskali (Ed.). *Mum Kitabı* (s. 211–241). İstanbul: Kitabevi.
- Köse, Serkan. 2021. "Ritüel Bellek." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14(33): 57-70.
- Kumartaşloğlu, Satı. 2016. *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Nora, Pierre. 2006. *Hafıza Mekânları*. Çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Oymak, İskender. 2013. Su Kültü ve Buna Bağlı Olarak Gelişen Ritüeller (Malatya-Elazığ Örnekleri). *Halk Kültüründe Su Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (s. 266-280). Tekirdağ.
- Oymak, İsmail. 2007. "Alevilerde Kutsal Mekân Bağlamında Gelişen Ritüeller (Elazığ–Tunceli Örneği)." F. Kılıç ve T. Bülbül (Ed.). 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. Cilt 2, ss. 1317–1329. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Özdemir, Cemal. 2018. "Alevî-Bektaşî Kültüründe 'Lokma' Geleneği." *Uluslararası Alevî-Bektaşî Kültürü Sempozyumu Bildirileri* (s. 247–264). Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları.
- Özkan, Ahmet Rifat. 2003. *Dinlerde Kurban Kültü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Rençber, Fatma. 2014. "Adıyaman Alevilerinde Türbe veya Yatır Ziyareti." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71: 209–224.
- Savur, Hilmi - Kayabaşı, Rabia Gökçen. 2024. "Adana ve Çevresindeki Mezarlarda Türk Motif ve Sembolleri." *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 135-154.





- Savur, Hilmi - Kayabaşı, Rabia Gökçen. 2023b. "Balkanlardan Anadolu'ya Kesik Baş Türbelerinin Türk Halk Kültüründeki Yeri." *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 9(20), 573-583.
- Savur, Hilmi - Kayabaşı, Rabia Gökçen. 2023a. "Türbelerin Dağ ve Mağara Kültü Bağlamında Türk Kültüründeki Yeri: Adana Örneği." *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6(2), 494-516.
- Tanyu, Hikmet. 2007a. *Türkiye'de Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Elips Kitap.
- Tanyu, Hikmet. 2007b. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Elips Kitap.
- Torebekyzy, Leila. 2021. "Türk Halk Kültüründe ve Edebiyatında Yedi Sayısı." *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 8(1): 82-91. <https://doi.org/10.30804/cesmicihan.888270>
- Uygur, Hacer Kader. 2020. "Güneydoğu Anadolu Bölgesi Genelinde Bulunan İnanç Mekânlarına İşlevsel Bir Yaklaşım." B. Akın (Ed.). *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) – I* (s. 39-72). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Uysal, Yavuz. 2020. *Adıyaman Türbeleri ve Memoratlar*. Konya: Palet Yayınları.
- Yılmaz, Ertuğrul. 2016. "Türbe Ziyaretlerinin Sebepleri ve Fert Üzerindeki Etkileri: Bilecik Örneği." *Mediterranean Journal of Humanities* 6(2): 531-552. <https://doi.org/10.13114/MJH.2016.314>

