Journal of Social Sciences of Mus Alparslan University

anemon

Derginin ana sayfası: http://dergipark.gov.tr/anemon

Araştırma Makalesi ● Research Article

Sacred Space, Religious Belief and Social Dynamics: A Sociological Analysis of the Shrine of Prophet Noah in Cizre

Bayram Kayhan *

Abstract: This study examines tomb visitations common in Muslim societies not only from a religious perspective but also through a sociological lens, focusing on how tomb visitations in the Cizre sample of the Şırnak universe intertwine with individual belief, social belonging, and the construction of collective memory. The aim of our research is to analyze the multifaceted sociological content of tomb visits and tomb beliefs, which are among the most important folk beliefs. In other words, it is to understand and interpret the basic dynamics that are effective in the continuation of the existence of this phenomenal reality in the contemporary social structure. Our study is expected to contribute to the ongoing and dynamic local people's religious beliefs by approaching this phenomenon from multiple perspectives. A total of 40 people, 24 females and 16 males, between the ages of 18 and 80, participated in the research, which was conducted using a combination of semi-structured interview techniques and semi-participant observation techniques. Accordingly, it is understood that those who participate in the visiting phenomenon do not have detailed knowledge about the tomb, they attribute holiness to the tomb, they determine special days and rituals for the visit, their purposes of visiting are functional and multifaceted, the tomb has a self-fulfilling prophecy in the eyes of the public, the tomb hosts a number of classical and new behaviors, and they generally attribute an intermediary mission to the tomb rather than the tomb itself.

Keywords: Sociology of Religion, The Phenomenon of Pilgrimage, The Tomb of Prophet Noah, Sacred Space, Religious Belief.

Mekan, İnanç ve Toplum: Cizre Hz. Nuh Örneğinde Türbe Ziyaretlerinin Sosyolojik Çözümlemesi

Öz: Bu çalışma, Müslüman toplumlarda yaygın olan türbe ziyaretlerinin yalnızca dini değil, aynı zamanda sosyolojik yönünü de ele alarak, Şırnak evreninde Cizre örnekleminde türbe ziyaretlerinin bireysel inanç, toplumsal aidiyet ve kolektif hafıza inşasıyla nasıl iç içe geçtiğini konu edinmektedir. Araştırmamızın amacı, halk inanışlarının başında gelen türbe ziyaretleri ve türbe inanışlarının, günümüzde çok yönlü bir sosyolojik içeriğini analiz etmektir. Diğer bir ifadeyle bu fenomen değere sahip realitenin çağdaş toplum yapısında halen varlığını devam ettirmesinde etkili olan temel dinamikleri anlamak ve yorumlamaktır. Çalışmamız, bu olguya çok yönlü yaklaşarak toplumda süregelen dinamik bir halk dindarlığına katkı sağlaması beklenmektedir. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile yarı katılımcı gözlem teknikleri birlikte kullanılarak yapılan araştırmaya, 18 ila 80 yaş aralığında, 24 kadın ve 16 erkek olmak üzere toplamda 40 kişi ile katılım sağlanmıştır. Buna göre ziyaret fenomenine katılım sağlayanların kabir ile ilgili detaylı bir bilgiye sahip olmadıkları, türbeye kutsiyet atfettikleri, ziyaret için özel günler ve ritüeller belirledikleri, ziyaret amaçlarının fonksiyonel ve çok yönlü olduğu, türbenin halk nazarında kendini gerçekleştiren bir kehanete sahip olduğunu, türbenin klasik ve yeni bir takım davranışlara ev sahipliği yaptığı, genel olarak türbeden değil türbeye aracı bir misyon yüklediler anlaşılmaktadır.

* Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Sociology of Religion, Şırnak, Türkiye. ORCID: 0001-6392-0662. E-mail: kayhanbayram@sirnak.edu.tr

Cite as/ Atıf: Bayram, K. (2026). Sacred space, religious belief and social dynamics: a sociological analysis of the Shrine of Prophet Noah in Cizre. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *14*(1), 481-532
http://dx.doi.org/10.18506/anemon.1778798
Received/Geliş: 05 Sep/Eylül 2025
Accepted/Kabul: 31 Dec/Aralık 2025
Published/Yayın: 30 Apr/Nisan 2026
e-ISSN: 2149-4622. © 2026 The Author(s). This article is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial4.0 International License (CC BY-NC 4.0): https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ziyaret Fenomeni, Hz. Nuh Nebi Türbesi, Mekan, İnanç.

Introduction

Approached within the framework of Paul Connerton's theory of social memory, tombs are spatial tools for collective remembrance and identity formation in popular communities (Connerton, 1989, p.72-77). Tomb visits have been a powerful religious and social practice in the Islamic world for centuries. These visits are not only an individual act of faith but also a ritual that keeps collective memory alive, strengthens social bonds, and shapes perceptions of spatial sanctity. Especially in regions such as Anatolia, North Africa, Central Asia, and South Asia, tomb culture functions as an interface where popular beliefs and official religious understanding intertwine (Ocak, 1998, p.112-115). The expectations of visitors to shrines -seeking healing, making wishes, seeking protection, or achieving spiritual peace- make these places not only a religious but also a sociological phenomenon (Karacoşkun, 2021).

Turkey's Southeast region is home to a unique geography in which tomb visits have become multi-layered spaces where ethnic, cultural, and historical identity is reproduced, rather than merely a religious act of worship (Özkan, 2009). The shrines visited in this region are often at the center of belief practices where Islamic tradition is intertwined with local customs. They are particularly positioned as carriers of a shared religious and cultural memory among communities such as Turks, Kurds, and Arabs. In this sense, shrines are not only sacred spaces of the past but also silent yet influential actors in contemporary religious identities. Tomb visits often function as spaces where individual concerns are transformed into collective narratives. For women, the elderly, young people, the sick, those wishing to have children, or individuals facing social pressure, tombs serve as both a spiritual refuge and a place where wishes are collectively expressed. Rituals performed during visits, such as vows, prayers, and tying ribbons, reflect the ritualistic dimension of their understanding of religion on the one hand, while strengthening social solidarity and a culture of sharing on the other. The oral narratives, legends, and sacred stories transmitted in these spaces build a sense of belonging not only at the individual level but also at the community level. In this respect, the study shows that popular religiosity in the field can be considered not as a weakening practice, as predicted by classical secularization theories, but rather as a practice being reshaped. However, it would be too ambitious to generalize this approach to Turkey as a whole. For example, in a sociological study conducted by Bulut (2021) on sacred pilgrimage sites around Uşak, it was found that many tombs no longer attract the same level of interest (Bulut, 2021, pp. 515-516). This situation calls into question the functional frequency of tomb visits in the face of modernization.

The political and public implications of tomb visits cannot be ignored. In the eyes of the local population, the tombs of sheikhs, saints, or sect leaders, who are regarded as spiritual authorities, fulfill emotional, security, and cultural continuity needs that official institutions cannot provide. In this context, despite the modern state's secularization policies, tomb visits remain a legitimate and indispensable religious/cultural practice in the eyes of the people (Karacoşkun, 2021). Looking at the Tomb of Noah, the main subject of our research, we observe that almost all local people use the terms "tomb," "qubbe," or "merqât" (sacred) as a sign of respect. It has been observed that the tomb is visited not only by the local community but also by people from surrounding districts and various provinces and districts across Anatolia. The tomb's location near the city center and an area with high market activity allows visits to take place in a more comfortable and secure environment.

There are different approaches regarding where Noah's Ark, mentioned in sacred texts and even featured in legends, came to rest and where humanity's second beginning took place. Among these, one of the most widely accepted locations is Mount Cudi and the town or village of Cizre in Şırnak province, which it belongs to. The tomb of Noah, considered the second father of humanity, has been visited in this district for many years. Over the years, different approaches have been developed regarding the location of Mount Cudi. The most concrete and well-known is Mount Cudi, located 15-17 km from Cizre and affiliated with Şırnak-Cizre. The district is of great importance to the region's history and religious structure. From time to time, Noah commemoration fairs or Sefine programs are held in the

district.[1] These programs take place during the first week of July. In the past, the people of the region would walk towards the ark[2] with torches in their hands, reaching the tomb of "*lewkê* ğarib" and the "gate *of desire*" (derîyê miradâ), where they would offer various prayers and pay their respects. In fact, the origin of the Ashura[3] meal, which is regularly served throughout our country every year, is also associated with the flood of Noah. The village of Shah (Şôxe) (also a neighborhood of the same name), with a historical past dating back approximately 3000 years, is located in the district, where many oral, written, and historical remains related to the figure of Noah have been found (Gülenç, 2021, s.213). Apart from these, it has also been mentioned in regions such as Mount Cudi, Saudi Arabia, Mosul, Şanlıurfa, Amid (Dicle-Lice), and Northern Mesopotamia. In fact, the literary history of Noah's flood dates back to the Babylonians, Semites, and Sumerians (4000-2000 BC) (Kaya, 2021; Kekeç, 2023, s.455). All of this shows that the mystery surrounding the event and the many unanswered questions will continue to remain so from the past to the present. In this regard, many mountains are mentioned for the ship and many cities for the tomb. Each side tries to put forward sacred and physical evidence to support their claims. Detailed information about the story and history of the event will take our research in a different direction. Indeed, the sociological perspective emphasizes the social meaning rather than the phenomenon's origins or historical reality.

Purpose of the Research

This article aims to address shrine visits not only as a form of worship but also as a sociocultural building block. The study aims to examine the transformation of this tradition in modern society by questioning how shrine visits contribute to the construction of individual identity, the formation of collective memory, and the establishment of social solidarity networks. At the same time, a multi-layered analysis will be presented within the framework of empirical observations and historical context, focusing on questions such as how tomb visits resist or are reshaped by processes of secularization, modernization, and urbanization. The main objective of the study is to reveal the phenomenological reflections of tomb visits, which take different forms in today's contemporary society. To this end, the study aims to discuss the social realities behind the reasons for visiting tombs. Furthermore, it seeks to understand the degree of sanctity attributed to tombs in traditional and popular religious reflections. The study aims to describe how the Prophet Noah and his tomb are understood and interpreted in society. Furthermore, the study aims to address gaps in the literature regarding the public's perception and level of knowledge of the subject.

Importance of the Research

This study provides an important example for understanding how popular piety is established through space and how sacred spaces gain meaning in social memory. Examining tomb visits in Turkey, using the example of the Prophet Noah's tomb in Cizre, will provide data on religious practices in the southeast and offer important insights for the sociological analysis of the subject. Along with the results obtained, it will facilitate understanding the validity levels of the assessments made about the visits. Furthermore, from the perspective of those who visit such places, the act is expected to be interpreted in terms of the individual's degree of religious devotion. Places are significant for evaluating the concept of sacredness in relation to the past for the society they belong to (Tunç, 2021, s.301). The study aims to examine whether the visit is a cultural or religious act by analyzing its meaning.

The research is important because it shows how the public creates alternative spiritual spaces in response to the voids created by modernization and secularization. Thus, the study will make a unique

[1] The event took place this year. See: https://ilkha.com/guncel/sirnakta-hz-nuhu-anma-programi-binlerce-kisinin-katilimi-ile-cudi-daginda-gerceklestirildi-465919 Access Date: 06.07.2025

[2] The name given to the area where Noah's Ark came to rest on Mount Cudi, which is considered sacred by the people, and which means "ship" in Arabic.

[3] Aşure is a traditional dessert in Islamic culture, prepared on the tenth day of the month of Muharrem using many different ingredients. According to legend, it was inspired by the meal Prophet Noah made with the last ingredients remaining on his ship (Gülenç, 2021). It also symbolizes social solidarity and the culture of sharing.

contribution to the topic of the social production and transmission of the sacred. This fieldwork conducted at the Tomb of Prophet Noah details how the local community's relationship with the tomb is shaped at the levels of ritual, narrative, symbolism, and expectation. This contributes to a better understanding of both local forms of religiosity and the processes of cultural identity production. In this context, established from the local to the universal, the study is expected to have interdisciplinary value in the sociology of religion, folklore, and spatial theories.

Literature

Academic studies on tomb visits have generally been evaluated in the contexts of the sociology of religion, popular beliefs, spatial sanctity, and secularization. Ahmet Yaşar Ocak's work reveals how tomb practices blend with pre-Islamic and post-Islamic traditions (Ocak, 1998), while Connerton shows how these spaces function in terms of collective memory (Karacoşkun, 2021). Furthermore, Aysun Özkan's psycho-sociological study on the Eyüp Sultan Tomb also contributes to our understanding of the modern individual's orientation towards tombs (Özkan, 2009). Although field studies focusing on Southeast Anatolia are limited in the literature, Karacoşkun's example of Divriği shows how rural religiosity and tomb practices become socialized (Karacoşkun, 2021). In addition, numerous studies have examined tomb visits. However, fewer scientific studies examine this. phenomenon, which is quite popular among the public, from a sociological perspective. Here are a few of the studies in the literature:

- The study titled "*Psycho-Social Reasons for Tomb Visits: Hayrettin Tokâdî* Tomb" by Hüseyin İ. Yeğin, published in, examined individuals visiting the Hayrettin Tokâdî Tomb in Bolu, addressing the psycho-social reasons for tomb visits and the perceptual and emotional evaluations of the places visited. This quantitative study shows that tomb visits affect individuals' religious beliefs and behaviors (Yeğin, 2015).
- The study titled "*Socio-Cultural and Religious Reasons for Tomb Visits: The Case of Kastamonu*," written by Halime Korkmaz and Fatma Odabaşı in 2015, examined the socio-cultural and religious reasons for tomb visits, focusing on the tombs in Kastamonu. The survey, conducted with 1,150 people, reveals how tomb visits interact with individuals' religious beliefs, cultural ties, and social relationships (Korkmaz & Odabaşı, 2021).
- The study titled "*Tomb Belief in* Turkey" by Hüseyin Türk, published in 2023, examines tomb belief and practices in Turkey, addressing the origins, evolution, and current status of tomb visits. The research shows that tomb belief is based on ancestor worship and has evolved into the cult of saints over time (Türk, 2023).
- In the work titled "*The Phenomenon of Visitation in Turkish Culture (The Case of Bolu and Düzce)*" written by Haktan Kaplan in 2022, the phenomenon of visitation in Turkish culture and the importance of tomb visits in a cultural and religious context are examined. The research reveals how tomb visits interact with individuals' religious beliefs, cultural ties, and social relationships (Kaplan, 2022).
- The work titled "*The Phenomenon of Sanctity and Visitation*: *An Interdisciplinary Approach*," co-authored by Ünver Günay, Harun Güngör, and Abdulvahap Taştan and based on the example of Kayseri, covers the purposes of visits related to wishes, desires, and needs considered important by individuals. In this respect, it is concluded that visiting is a sociological phenomenon with an almost universal characteristic (Günay et al., 2023).
- The work titled "*The Case of Hatay and Its Surroundings in Terms of the Visitation Phenomenon*," written by Zeynep Gül Küçük, examines the visits to shrines and sacred places in Hatay and its surroundings from a socio-cultural perspective. The book examines how visits to the region have been shaped by historical, religious, and cultural contexts, exploring the beliefs and rituals of the local people. The study also covers elements such as sacred springs, stones, rocks, caves, and sacred trees visited by the people, in addition to shrines (Küçük, 2016).

- Written by Muammer Ak, the study titled "*The Phenomenon of Visitation and Turkish Popular* Piety" examines the relationship between visits to shrines and sacred sites in Turkey and the popular religious practices of the Turkish people. The book discusses how the phenomenon of visiting has taken shape and how such visits have been integrated into social belief systems. The study analyzes how tomb visits play an effective role in shaping religious beliefs in individual and social life, and in Turkish popular religiosity (Ak, 2018).
- The study titled "*Condolence Traditions and the Phenomenon of Visitation: The Case of Kars*," written by Emine Öztürk, examines the traditions of condolence and tomb visits in the Kars region from a socio-cultural perspective. The book explores how the culture of condolences and visits in the region holds an important place in social life and how people engage in religious and cultural interaction during this process. It also details the effects of the tomb-visiting phenomenon in Kars on both the religious practices of local people and their social bonds (Öztürk, 2016).
- Co-authored by Ali Köse and Ali Ayten, "*Türbeler Popüler Dindarlığın* Durakları" (Tombs: *Stops on the Road to Popular Piety*) is the product of a two-year field study covering 23 different provinces. This work shows that tomb visits vary across demographic characteristics. Moreover, this topic is not only a focus of theology, but also examines how tombs shape religious beliefs and rituals in social life and their place in social relations (Köse & Ayten, 2010).
- The work titled "*Prayer and Social Problems in the Context of the Visitation Phenomenon*," authored by Mustafa Tekin, was quantitatively conducted on the Konya tomb. Focusing on prayer and social problems, this study attempts to contribute to the field from a different perspective, specifically regarding prayers at the Mevlana Museum (tomb) and the reflection of social problems (Tekin, 2012).[4]
- Hatun and Bulut's article, "*A Sociology of Religion Study on Religious Pilgrimage Sites in Kemalpaşa and Its Surroundings*," examines the socio-cultural functions and rituals of religious pilgrimage sites, such as tombs, shrines, and graves, in the Kemalpaşa district of Izmir. The study reveals, through semi-structured interviews, how different belief groups embrace these sites, the diversity of rituals, and how visiting practices vary according to religious group identities. The findings show that such visits are particularly concentrated among Alevi/Turkmen communities and that ritual forms differ between Sunni and Alevi visitors; for example, practices such as tying ribbons, lighting candles, and making wishes were observed alongside visits completed with prayers. The study emphasizes that pilgrimage embodies both cultural continuity and social interaction within Anatolian folk beliefs (Hatun & Bulut, 2023).

Method

Qualitative research techniques were used in the study, which aims to investigate social events and phenomena within themselves and to understand and interpret them (Yıldırım & Şimşek, 2011). Qualitative research adopts the principle of understanding the thoughts of individuals involved in the subject under investigation, without disregarding their worlds of meaning, and of making sense of their experiences on relevant topics (Merriam, 2013, s.14). The study was conducted using a phenomenological design, a qualitative research method, along with semi-structured interviews and semi-participant observation. In qualitative research, reliability is increased by using multiple techniques to obtain diverse data, and the results from interviews are supported (Neuman, 2017; Kıral, 2020). The semi-structured interview technique aims to elicit participants' more independent thought structures by using open-ended questions and, if necessary, adding new questions to some of these or making formal

[4] After listing these studies indirectly related to the subject, it should be emphasized that no scientific study of religious sociology has been found that focuses directly on the phenomenon of visiting the Tomb of Noah.

interventions during the interview process (Yıldırım & Şimşek, 2011, s.65). Phenomenology is an approach that emerged in the early twentieth century and focuses on making sense of human experiences, with its origins in philosophy and psychology (Anthea, 2015). We chose the phenomenological approach because it is appropriate for the content of our research phenomenon and aligns with our goal of revealing and interpreting meanings similar to those of sociological phenomena among the participants (Creswell et al., 2018). After the interview data were cleaned, they were analyzed using a descriptive approach and an interpretive paradigm. This type of analysis systematically summarizes, explains, and interprets the data obtained. It generally makes the data obtained.

4 After listing these studies indirectly related to the subject, it should be emphasized that no scientific study of religious sociology has been found that focuses directly on the phenomenon of visiting the Tomb of Noah. from interviews, observations, or documents, easier to understand and more meaningful (Yıldırım & Şimşek, 2016). The study area was selected as the Cizre district within the borders of Şırnak province. It was concluded that purposive sampling was the most appropriate sampling technique for effectively reaching the study's target population. This type of sampling is most suitable for qualitative research, as it helps reveal deeper meanings and obtain the intended information (Neuman, 2014, s.244). This technique is mainly used in studies where the sampling boundary is vague, and the researcher has accumulated knowledge of the universe (Lin, 1976). To complete our study, 40 individuals were interviewed in the field. Detailed demographic information about the participants is provided in Table 1.

Research Problems and Data Collection Technique

The interview questions used in the fieldwork were reviewed with experts in the field and underwent formal revisions before finalization. New questions were added, and some were removed from the form before implementation. The main problem of the research was defined as follows: What is the religious-sociological content of the phenomenon of pilgrimage, widely practiced among the religious public? The sub-problems that will mediate this problem can be listed as follows:

- Do people know about visits to the tomb of Prophet Noah, and do they know why they make these visits?
- What are the meaningful outcomes of the concept of time (in terms of hour, day, month, year) that people choose when visiting the tomb?
- Are acts of worship, such as reading the Quran, praying, reciting the tasbih, and performing other rituals, performed at the tomb, and what other rituals are performed?
- Is sanctity attributed to the tomb, such as "Visiting the tomb of Prophet Noah 7 times is equivalent to the reward of Hajj," and are there objects taken or brought to the tomb for its sanctity, and if so, what is the purpose of people doing this?
- Based on previous visits, are there any positive functional outcomes?
- Do the prayers made during visits give the impression that they are directed to someone other than Allah, and what is the level of people's participation in these thoughts?

The ethics committee approved the fieldwork to collect the data; permission was granted via the letter dated December 31, 2024, numbered E-55465795-604.01-120241. Before the interviews, participants were given brief information about the purpose and content of the interview. Additionally, it was communicated that no information would be requested that would reveal their personal identity in their city during the interview. After this brief information, it was reiterated that participation in the study was entirely voluntary, and the interview form was administered after consent was obtained. The youngest participant in the interview was 18, and the oldest was 80. Each interview lasted an average of 45 minutes. For those who did not speak Turkish, the necessary information was provided in Kurdish, and the interview was conducted in this manner. All interviews were conducted face-to-face in the Cizre district, around the tomb of Prophet Noah. Care was taken to conduct the interviews on Thursdays and

Fridays, when visits are most frequent. Some participants did not permit audio recordings; the others' recordings were made and later transcribed. Participants were coded as K1-K2 to avoid revealing their personal information, and the necessary documents were presented in tabular form with this sensitivity in mind. When interpreting the participants' statements, their ages were included in parentheses along with their codes, for example, K2-(30). In cases of repetitive statements, only the codes of participants who shared the same opinion were recorded.

Limitations of the Research

The research, conducted using a combination of semi-structured and semi-participant observation, was limited to the Cizre sample within the Şırnak universe. The minimum age for interviews was set at 18, and 40 people were interviewed, including 24 women and 16 men. Each interview lasted approximately 45 minutes. As mentioned in relation to content and spatial limitations, it should also be noted that the research was limited by the time frame in which it was conducted. Field research began on January 10, 2025, and was completed on March 15, 2025. Furthermore, the views of those who did not answer the interview questions were not included.

Findings

Demographic Characteristics of Participants

Table 1. Demographic Data on Participants

Participant Code	First Name Initial	Gender	Marital Status	Age
K1	H. Ç.	Male	Married	31
K2	B. O.	Male	Married	30
K3	B. N.	Male	Married	75
K4	A. C.	Male	Married	45
K5	E. B.	Male	Married	37
K6	F. G.	Male	Single	19
K7	H. I. I.	Male	Married	24
K8	A M.	Male	Single	24
K9	S. K.	Female	Widowed	60
K10	K. Ö.	Male	Married	54
K11	K. İ.	Male	Married	55
K12	E. S.	Female	Did not say	49
K13	G. H.	Woman	Married	29
K14	V. O.	Female	Widowed	70
K15	N. Ö.	Female	Married	44
K16	G. H.	Female	Married	56
K17	A.A.	Male	Married	37
K18	H. B.	Male	Married	70
K19	A.B.	Male	Single	34
K20	F. O.	Female	Married	60
K21	H. B.	Female	Married	66
K22	C. Z.	Female	Widowed	69
K23	S. A.	Female	Married	50
K24	H. T.	Female	Single	40
K25	N. A.	Female	Married	45
K26	B. Ç	Female	Married	38
K27	S. B.	Female	Married	33
K28	E. E.	Female	Single	18
K29	S. E.	Female	Single	18
K30	F. D.	Female	Widowed	72
K31	Z.Y.	Female	Married	80
K32	N.U.	Female	Single	25
K33	N. C.	Female	Married	38

K34	H. B.	Female	Married	65
K35	M. D.	Female	Married	50
K36	K. Y.	Female	Married	49
K37	H. E.	Female	Married	61
K38	A.D.	Male	Widowed	58
K39	H. D.	Male	Married	54
K40	S. Ş.	Male	Married	50

Tomb Literacy

Some of the participants' knowledge of shrines and the Prophet Noah can be verified, but a significant portion is based on hearsay. In addition, although there are academic reading materials, they are not widespread. In other words, people approach their shrine visits with a belief in the event, accepting its existence without the need for any accumulated knowledge. Especially for women and the elderly, as well as other segments of society, tomb visits are both an individual spiritual practice and a symbol of collective identity. However, popular knowledge about tombs is primarily hearsay and based on a lack of religious knowledge. Therefore, increasing religious literacy here is important for shaping popular beliefs on a more accurate theological basis.

With the above objective in mind, participants were asked the following interview questions: "*Do you have any knowledge about Prophet Noah?*" and "*Have you read any books or articles about Prophet Noah?*" The answers to these questions support our views. Of the 40 participants, only 7 (K32-K29-K26-K19-K16-K3-K1) stated that they had read books or articles on the subject, while the other 33 stated that they had not read anything and only had the information they had heard from their own circles. Some participants (K30, K22, K11, K-9) stated they could not read or write. These data show that those who visit the tomb lack conscious awareness of it.

> K2-(30): *Noah is known as our second father. I have heard rumors that he lived a very long life. Noah is ultimately a prophet.* K3-(75): *Yes, he is. He is our second father. We must know about him. Noah, peace be upon him, received news that there would be a flood. Build an ark. The word "ark" is of Arabic origin and means ship. Noah informed the people, saying, "When water comes out from under your ovens, know that the flood has come." The people did not believe him, including Noah's first wife and son. When water began to flow from beneath their ovens, everyone believed and rushed to the ship, but it was already too late.*
>
> K33-(38): *Not much. He is a prophet of Allah.* K12-(49): *I know him as a prophet. I know he died in an area near Mount Cudi and was buried there. I know he was tall.* K11-(55): *I know about Noah's ark. His people did not believe and were destroyed. Those who boarded the ship were saved. The ship stopped at Mount Cudi. He had nine children.* K35-(50): *I know that it is a tomb that has been talked about since the time of our elders and that he is a prophet of Allah.* K23-(50): *He is a great sheikh, a scholar, and a prophet.* K20-(60): *I know that the ship's dock and Noah's tomb are at the foot of Mount Cudi.* K36-(49): *I know that he came to Mount Cudi and was martyred, that he was a prophet.*
>
> K34-(65): *Christians did not trust Muslims. The flood ship was built, but they had no faith in it. They used the ship as a tool for their evil deeds. They defecated inside the ship and smeared it on their bodies, and they began to itch in that filth. The flood came, the ship arrived, the waters rose, and the ship came to rest on Mount Cudi.* K29-(18): *Noah, peace be upon him, is one of the ulul-azm prophets, meaning he is one of the great prophets. He is a prophet who came after Idris, peace be upon him. Prophet Noah was sent as a prophet because people worshipped idols and statues after Prophet Idris. His people insulted and tortured him a lot throughout his prophethood.*

K39-(54): *Yes, I know Noah, peace be upon him. He is a companion mentioned in the Quran. He also had miracles. Honestly, I do not know much else about him.*

The majority of participants recognize Noah as a prophet and are aware of his association with the story of the flood. This knowledge has been acquired primarily through **hearsay**, **oral narratives,** and **traditional transmission**. For example, K2 and K3 express the widespread belief that Noah is our second father, while participants such as K11 and K12 focus on the themes of the ark, Mount Cudi, and the flood. This situation shows that **religious knowledge is shaped more by folk tales and local mythology than by sacred texts**. Furthermore, some participants' knowledge about Noah includes details not found in religious texts. The event recounted by K34 features imaginary and symbolic narratives about the ship's passengers during the flood. K29 presents relatively more theological information by referring to the concept of ulul-azm prophets, while K39 shows **conceptual confusion** by defining Noah as a companion. Such statements reveal that people have **incomplete, mixed, or incorrect information** about religious figures and that this information continues to be transmitted alongside strong beliefs.

In conclusion, these interviews show that information about Noah is more **closely tied to individuals' relationships with traditional religious culture** than to their level of education. The sanctity of the tomb visited contributes to consolidating this information and to adapting narratives to the specific location. While some participants have more profound knowledge, others recognize Prophet Noah only as a "prophet." This shows that tomb-centered popular beliefs **are nourished by cultural and emotional belonging rather than conscious religious learning**.

Temporal Sanctity of Shrines

Although shrines are generally open for visits at all times, certain times are considered more valuable in the eyes of the people. At the Prophet Noah Shrine, visits are persistent on Thursdays between the afternoon and evening prayers, and on Fridays after the Friday prayer. Women almost exclusively make visits on Thursdays. Similarly, visits after Friday prayers are made entirely by men. In this way, a gender difference has naturally emerged in terms of time. The fact that Friday prayers can be held at the Prophet Noah Mosque, where the tomb is located, makes these visits more crowded. Men who come to visit stay for less time than women, pray less, and read the Quran less. It has been observed that most men read the Fatiha Sura, pray, and leave. In addition, it has been observed that some read the Yasin Sura, pray, and leave. This situation shows that women's participation in tomb visits is more purposeful and functional. It shows that men's visits are more superficial, traditional, and routine compared to women's visits. It has also been noted that men's visits are less frequent.

The interest shown in Friday stems from its sanctity. In addition, it has been seen that the reason Thursday afternoon is considered as valuable as Friday in the region is again due to the respect for Friday; there is no sanctity specific to Thursday. This is because in the region, on Thursday evenings, prayers are said at home, religious ceremonies are held, or the tradition of serving a meal called "*Evar în-Şîvâ* îne" to neighbors after dinner begins. This tradition is especially continued for a long time (approximately 2-3 years) after someone passes away in any home. Although the sanctity of Friday is widely observed among Muslims, this tradition is particularly prevalent among the religiously devout in the region.

The belief that prayers made at the tomb are more likely to be accepted, combined with the expectation that prayers made on Friday will be more acceptable due to the reverence for this day, leads to an increase in visitors after Thursday afternoon and on Fridays. Furthermore, on these days, more treats are distributed, creating an opportunity for those who wish to both give charity and receive treats. Whether seen as an innovation, superstition, or a manifestation of popular piety, the tomb meets visitors' search for a spiritual environment, increasing their expectation that their prayers will be answered, and provides visitors with many psychosocial benefits. It is anticipated that people will continue to come here as long as it maintains these characteristics.

Apart from the spiritual holidays mentioned above, some participants stated that they also visited on Mondays (K31-K30) and Saturdays (K34-K13), but this was quite limited. During the fieldwork, we specifically paid attention to this day and time when reaching out to participants. As a result of our observations, the vast majority of those who visited here on other days did so as part of a regular or Cizre tour. To this end, participants were asked the following questions: "*On which day or days do you usually visit the tomb?*" and *"Do you come every day to visit? Are there specific days you come?*" Some of the answers to these questions are as follows:

> K40-(50): *If I come, I only come on Thursdays and Fridays.* K38-(58): *I come after Friday prayers.* K37-(50): *I do not come except on Thursdays.* K36-(49): *I come on Thursdays, Fridays, and holiday mornings.* K27-(33): *I only come on Thursdays.* K24-(40): *I come on Thursday afternoons. When I am available, I come three days in a row.* K23-(50): *I come when there is a problem or on religious days, not every day*. K14-(70): *I go on Thursdays or Fridays; when I cannot go, I read the Fatiha and deliver it.* K9-(60): *I go after afternoon prayer on Thursdays; I do not go every day, only from Thursday to Thursday.*

Apart from these, those who only visit on Thursdays and Fridays are identified as: K38, K22, K17, K12, K10, K6, K5, K3, K2, K1. Those who say they can come any day and do not choose a specific day are participants with codes K37, K19, K18, K16, K11, and K4. Some visit the tomb when they feel spiritually unwell or feel confined, regardless of the day of the week.

> K21-(66): *People come on Thursdays and Fridays, but I come when I feel bored or depressed to cheer myself up.* K8-(24): *I do not go on any specific day; I only go when I feel like praying.*

The vast majority of participants stated that they limit their visits to the tomb to **Thursdays and Fridays**. This preference is based on both **religious traditions** and **local folk beliefs**. Thursdays, in particular, are seen among the people as *a day* for "*sending gifts to the spirits*," "*visiting graves,*" and "*having prayers answered*." At the same time, Friday is considered the peak of weekly worship and collective prayer in Islam. Participants such as K9 and K14 clearly express this belief, showing that **the attribution of sanctity over time** is decisive in tomb visits. The choice of visiting days is also shaped by individuals' **personal schedules**, **worship habits**, and **spiritual needs**. For example, K24 states that they can come three days in a row if they are available, while K23 states that they come when they are experiencing difficulties or on religious days. This situation shows that tomb visits are seen both as **a routine worship practice** and as **a situational refuge behavior**. Furthermore, K14's statement, "When I cannot go, I read the Fatiha," reveals that going to the shrine extends beyond a physical act **and** becomes a form of **symbolic worship and a means of maintaining a spiritual bond**.

The fact that the time of visitation is so clearly focused on Thursdays and Fridays shows that the practice of visiting shrines is not only individual but also follows **a social rhythm**. The visiting habits that take shape these days create **a collective culture of spirituality** around the shrine; the gathering of people in the same place on the same days creates an imagined community experience.

Spatial Sacredness of Shrines

According to the research data, participants arrive at the shrine in a state of ritual purity (abdestli). Although the shrine is not a place of worship like a mosque, it is considered sacred, and great care is taken to enter it in a state of ritual purity. Another manifestation One of the sanctities attributed to the space is that women do not enter without headscarves, while some men wear skullcaps. However, this is not seen as mandatory. In addition, when entering the tomb, people bow slightly as if in prayer. It has also been observed that upon leaving, people sometimes place their hands on their chests, bow slightly, and walk backwards out of the space. Therefore, it is possible to see practices parallel to the sanctity accorded to the space at entry and exit. The question that will serve as a vehicle for our comments is: "*Is it necessary to be in a state of ritual purity to visit the tomb?*"

K20-(60): *Yes, it is necessary to be in a state of ablution, and I believe that one should not leave the tomb of Prophet Noah with one's back turned.* K14-(70): *Yes, it is necessary to be in a state of ablution and covered because we are entering the presence of Allah's Prophet.* K11-(55): *It is essential to be in a state of ablution. One should not go to tombs and mosques without ablution.* K39-(54): *Yes, it is necessary to be in a state of ablution because it is a blessed place, so one must come in a state of ablution.* K9-(60): *It is necessary to be in a state of ablution. I touch the curtain of the tomb out of respect, so it is necessary to be in a state of ablution. I am also worshipping, so I must be in a state of ablution.* K35-(50): *Entering without ablution is a sin. If someone enters, a calamity will befall them.* K36-(49): *Of course, it is necessary; one cannot enter without ablution, it is a sin o*f.

The 40 participants in the study, those who said ***it is not necessary to be in a state of ablution*** are: K27-K19-K3-K2-K1.

Participants indicate that visiting a tomb requires **ritual preparation**, and that the most fundamental element of this preparation is being in a state of ritual purity (abdestli olmak). Participants such as K11, K39, and K9 explicitly state that it is inappropriate to enter this space without abdest, placing the tomb on a level of sanctity similar to that of a mosque. This understanding shows that **the sanctity attributed to the place** is directly related to the individual's physical state. Ablution should be understood here not only as a means of cleansing but also as **a sign of spiritual intention**. Some participants emphasize that respect should be shown through other symbolic behaviors in addition to ablution. For example, K20 states that it is inappropriate to turn one is back when leaving the tomb, K14 states that one should be covered and respectful, and K9 states that one should touch the covering with their hands, for which ablution is required, indicating that they attribute sanctity to the covering. These statements show that tomb visits take place within **a** framework of both **physical** and **behavioral discipline**, and that these behaviors have even been transformed into a set of rules called **adab-ı ziyaret** (visitation etiquette) within the framework of popular piety. Such behaviors indicate that the tomb is not only a place of prayer but also **a place of spiritual representation**.

The statements of K35 and K36, in particular, show that entering the tomb without ablution is perceived not only as inappropriate but also as a **sinful and dangerous** act. This approach reflects the **mystical and cautionary** dimension that tomb spaces acquire within popular piety. Such beliefs reveal that the tomb is perceived as **a spiritual authority** beyond its physical boundaries, and that individuals establish their relationship with this space through respect, fear, and hope. Accordingly, sociologically, visiting a tomb is not merely about praying; instead, it has become **a ritualized act of worship with a before, during, and after**.

Worship (Rituals) at Tombs

The participants' view of the tomb as a sacred place drives them to perform certain acts of worship there. Although it is known that the tomb is not a place of worship, it is observed that acts of worship and prayers are performed there, believing they will be more readily accepted. This is because this place is not an ordinary place for them. Although some people are reluctant to pray at the tomb, data analysis indicates that almost all of the rituals mentioned are performed. The most common acts of worship performed by the majority are prayer, reading the Quran, and reciting zikr. During tomb visits, it has been observed that people pray inside the tomb, make supplications, and recite specific suras from the Quran (Yasin, Fetih, Nas, Felak, Ihlas, and Kehf suras). To analyze the tendency of these and similar comments, participants were first asked, "*What acts of worship do you perform at the tomb, such as reading the Quran, praying, performing prayers, and reciting prayers?*"

Among the answers to this question, those who were particularly reluctant to pray were in the majority. At the same time, the participants did not see any problem in performing other acts of worship. Of course, many participants also stated that they prayed. ***Those who stated that they performed prayers and other acts of worship*** at the tomb ***were:***

Participants with codes K7-K11-K17-K20-K21-K22-K23-K24-K28-K30-K31-K33-K34-K35, as well as:

> K15-(44), K36-(49), K37-(61), K38-(58), K39-(54): *I do all of them.* K40-(50): *I perform all my prayers at the tomb.* K16-(56): *Yes, I pray, read the Quran, recite my prayers, and when I come here, I find peace and come willingly*. K5-(37): *First, I pray, then I recite my prayers, then I read my supplication and leave the place without turning around.* K8-(24): *I read Yasin, I recite salawat, I recite prayers, and I pray in the presence of our Prophet, then I start praying*. K9-(60): *I recite three Yasin, first to the soul of Muhammad, then to the soul of Noah, and then to the soul of Seyit Kadri. I pray two rakats of the prayer for the needy. I recite the prayer beads, that is, "la ilahe illallah." I surrender to their souls.*

Participants who are **against or distant** from **praying** but warmly welcome other acts of worship: In addition to participants with codes K3-K4-K29-K32:

> K1-(31): *We do not pray in the tomb; it is makruh. We do not recite the tasbih, but we pray and read the Qur'an.* K2-(30): *In my opinion, reciting prayers is more of a habit practiced by the elderly. I enter the tomb to pray*. K19-(34): *I recite the Quran and pray at the tomb, but I do not perform a prayer specific to the tomb; there is no such thing in religion. I also recite prayers, but not prayers specific to the tomb.*

Among the fascinating rituals performed during tomb visits, the following can be mentioned: Upon entering the tomb, greeting it, reciting the Fatiha Sura while standing, and entering with a slight bow, and upon leaving, taking steps backward and placing the hands on the shoulders as a sign of respect and reverence. It has been observed that they kiss the tomb or the tomb cover, rub something on them, and thus imbue these objects with sacredness. The content and purpose of prayer, which is the most striking and functional act of worship among the participants' purposes for visiting the tomb, is significant. For this reason, visitors to the tomb were asked, "*Do you have any special prayers you say at the tomb? What are these prayers about?*" Based on the data obtained, the following conclusions can be drawn: People come to the shrine to overcome difficulties they encounter in various areas of their lives, praying to resolve these problems. In a sense, these are purposeful and specific prayers, and those who visit the shrine do so with the intention of having their prayers answered. The main social problems include **health, financial income and debt, exam success,** and **family problems (spiritual peace and happiness)**.

> K2-(30): *Actually, there are many prayers. The prayers we say at that moment may be related to our current situation; for example, if we have **health problems**, we pray for health.* K32-(25), K33-(38): ***I pray for healing** for my patients.* K5-(37): *Yes, I pray a lot about health. Health and peace are the most important things in my life, so I always pray about them.* K9-(60): ***My son has a tumor in his brain.** That is why I come here. I make my intention at home and come here. I offer my prayers.* K15-(44): *Yes, I do. Especially for someone who is sick, and when I have a need. Of course, I do not ask for* p*rayers from visits. I ask for them from Allah for the sake of the Prophet, who is Allah's beloved servant, and for their sake.* K19-(34): *First of all, people should pray for the ummah of Muhammad, then pray for themselves. I pray especially for faith, health, a good life and livelihood, for our relatives in financial difficulty, and for the sick.* K27-(33): *I **pray for my daughter** to do well on her exam and pass it.* K31-(80): *I pray for **blessings to come to my home** and for **the unrest in my home** to disappear.* K20-(60): *I act in accordance with my children's and grandchildren's intentions; I pray for them.* K25-(45): *I say the prayers I want for my children, my spouse, and myself.* K36-(49): *I say beautiful prayers for my children, my home, and the inner goodness of my family.* K39-(54): *I pray more for the safety of my children.* K11-(55): *When I was single, I used to pray that no calamity would befall my family. I used to pray that Allah*

would protect my brothers. Nowadays, when I go, I pray that Allah will forgive us and accept my repentance. K31-(80): *Today, I came here to ask Allah for forgiveness and to repent.*

Prayer, the most common form of worship performed by participants during their visits to the tomb, is directly linked to both their belief systems and their struggles in life. The content of the prayers reflects the participants' hopes, expectations, and surrender as they seek solutions to their personal or environmental problems. Concrete and personal issues such as health, financial difficulties, family harmony, children's future, and exam success are among the main topics for which people pray. In particular, K9's statement that she prayed for her son's tumor disease shows that individuals approach the shrine not only for spiritual purification but also as **a sacred place** where **they seek solutions** in moments of helplessness. These data reveal that prayer serves as **both a religious duty and a psychological refuge** for individuals. Most participants believe that prayers offered at the shrine will be especially accepted and, in line with this belief, prefer to perform their worship there. As K15 stated, prayers are not requested directly from the person at the shrine; instead, Allah is asked to grant a favor in memory of Noah. This approach shows that the concept of **intercession** plays an important role in tomb visits and that prayers made through sacred figures create a special space of acceptance in popular piety (Rote vd., 2013).

Some participants express not only their personal needs but also their social concerns and moral wishes in their prayers. K19's prayer for the ummah of Muhammad and K31's visit to the tomb for repentance show that prayer also encompasses dimensions of **social responsibility and spiritual purification**. Furthermore, prayers for family members, especially children, reveal that the shrine is a ritual space imbued with meaning **for preserving family ties and shaping future expectations**. For those who visit shrines, praying there is experienced both as a support mechanism against worldly problems and as a sincere orientation towards spiritual salvation.

The aim was further to clarify the purpose of visits to the tomb and to arrive at a more straightforward interpretation by asking a question parallel to the previous one. To this end, participants were first asked, "*What intention brought you here?*" Our primary goal in asking this question was to describe the specific topics and special intentions that draw people to the shrine. Although the answers to this question were generally similar to the answers to the question "*Do you have any specific prayers you say at the shrine? What are these prayers about?*", the findings revealed that the participants' purposes for visiting the shrine were as follows:

K30-(72): *Although I come for different reasons, I make a point of coming especially for my family's happiness.* K28-(18): *I come here especially to get into university.* K25-(45): *I came here today for my spouse's work to go well and for my family's health.* K24-(40): *My son is in prison, so I come to the shrine mainly to pray for him.* K22-(65): *My the child is in the army, so I come to the shrine to pray for him.* K20-(60): *My grandchild is sick, so I come to pray for his test results to come back clean.* K15-(44): *I came before because my sister was sick, and now my father is sick, so I am coming for his healing.* K14-(70): *I came specifically for my children's school.* K12-(49): *I came for my daughter's appointment.* K9-(60): *My daughter just got married and is unhappy in this marriage, so I come to pray for her to find peace.* K7-(24): *My brother is in prison, so I came for him.*

Participants' responses indicate that the intentions behind tomb visits are primarily rooted in **concrete problems arising from everyday life**. In particular, the health conditions of family members, children's education, and uncertainties in professional life form the primary focus of prayers and visits. For example, K20 came to the shrine for his grandchild's health tests, K12 for his daughter's appointment, and K25 for his spouse's work to go well. This situation shows that shrine visits create **a spiritual intervention area** against events beyond the individual's control and that this intervention is carried out through prayer. These data also reveal that tomb visits are a form of worship **that mediates**

not only the individual's own problems **but also those of others**. Participants usually come to the tomb on behalf of their close relatives, such as their children, spouses, parents, siblings, or grandchildren, and pray for their well-being. K24 and K7 turned to this place for their relatives in prison; K9 did so for her daughter's unhappy marriage. In this respect, the shrine functions as a place of relief, hope, and expectation not only for the individual but also **in the context of their familial and social responsibilities**.

Some participants also turn to the shrine directly for success and future goals. K28 is going to the shrine to get into university, K14 for her children's education, and K12 for her daughter's appointment, which shows that these places **are also intertwined with personal desires for success**. Such practices show that tomb visits have become **a conscious act of worship**, not only **for** "complaining" but also **for achieving success and reaching goals**. Thus, the tomb becomes **a meaningful spiritual stop** where both individual troubles are alleviated and hopes are shaped.

Visits to Similar Sites

The proximity of the Tomb of Noah to the mosque and the presence of other tombs in the vicinity have made this area a "***sacred*** environment" in the eyes of the people. According to the research findings, those who participate in tomb visits also visit other places considered sacred by the people, in addition to the tomb they visit. The fact that some participants stated they regularly visit different tombs and sacred places indicates a tendency towards the transfer of sanctity between places and the multiplication of the sacred across multiple locations. To this end, participants were asked, "*Do you visit tombs in Cizre other than this one?*" Based on the answers to this question, the following assessments can be made:[5]

> K1-(31): *I visit all of Allah's faithful servants.* K2-(30): *Yes, I go from the red madrasa to visit the tomb of Melayı Cizre and the tomb of Mem u Zîn whenever I have the opportunity.* K4-(45): *I go to the tomb of Mem you Zîn. I go to the tomb of Seyit Kadri. Every week, I pray Friday prayers here and visit the tomb of Seyyid Kadri.* K8-(24): *Of course, another tomb I visit is the tomb of Memû Zîn, the symbol of our Cizre, the tomb of lovers who longed to be together but could not.* K9-(60): *I go to the tomb of Sheikh Seyda, we go to the tomb of Sheikh Abdurrahman Veli, we go here for those who have no children.* K11-(55): *I go to the tombs of Sheikh Ahmet Cezerî, Sheikh Seyda, Sheikh Muhammed Nurullah, and Sheikh Mehmet Nuri.* K15-(44*): Yes, I go to the tombs of Sheikh Abdurrahman Veli, Sheikh Seyda Molla Ahmet el Cezerî, and Mem û Zîn.* K17- (37): *I also go to the tombs of Molla Ahmed el-Cezerî, Ismail Eb'ul-Iz el-Cezerî, and* 5

Expressions that could be repetitive and mention the same places have not been included. Only the feedback of those who mention new places has been included.

> *Şexe be seri (Kesikbaş).* K19-(34*): Yes, I go to the tombs of Molla Ahmed el Cezerî, Kesikbaş, Seyyid Kadri, Sheikh Seyda, Seyyid Ali Fundıkî, and Sheikh Saide.* K30-(72): *I go to the Red Madrasa.* K34-(65): *I go to the tomb of Memuzin, the Red Madrasa, and the Ulu Mosque area.*

According to the data obtained, apart from the tomb of Prophet Noah, the places that people frequently visit and consider sacred in the research area are as follows:

Table 2. Religious Pilgrimage Sites of the Local Population

Rank	Tombs	Places Other Than Shrines
1	Tomb of Prophet Noah	Red Madrasa
2.	Mausoleum of Molla Ahmed el-Cezerî	Grand Mosque and Madrasa

[5] Expressions that could be repetitive and mention the same places have not been included. Only the feedback of those who mention new places has been included.

3.	Tomb of Sheikh Abdurrahmanê Veli	Modern Cemetery
4.	Sheikh Muhammad Nurullah Tomb	Serdahlê
5.	Sheikh Mehmet Nuri Mausoleum	Sefine (Cudi Mountain Peak)
6.	Yabu (father) Seyid Kadri (Hashimi) Tomb	Lewkê Xârîb
7.	Mem u Zin Tomb	
8.	Şexe Bêserî (Kesikbaş) Tomb	
9.	Seyyid Ali Findikî Tomb	
10.	Caferi Sadık Tomb	
11.	Tomb of Sheikh Saide Merhum	
12.	Tomb of Ismail eb'ul-Iz al-Jazari	

The vast majority of participants stated that the tomb they visited most frequently was the Tomb of Noah, and various reasons for this were revealed. The main factors influencing this were the presence of the Prophet Noah Mosque, the Tomb of Sayyid Sheikh Qadri Hashimi, the Tomb of Shaykh Bêserî (Kesikbaş), and the Tomb of Abu'l-Iz al-Jazari in the vicinity. In other words, the tomb has become a sacred area in the eyes of the people. This is because the vast majority of people passing by this place recite the Fatiha Sura. Therefore, praying and performing prayers at this place are among the most important rituals. Of the 40 participants in the research, only 5 stated that they "*did not visit any place other than the tomb of Prophet Noah*." K6-(19): *No, I do not go.* K10-(54): *I do not visit any place other than the Prophet Noah.* K26-(38): *No, I do not go.* K27-(33): *No, I do not go, I only come here.* K39-(54): *No*, *I don't visit any other tombs.* This situation shows that the research area is among the most visited places considered sacred by the people. It shows that if individuals find a valid reason to visit shrines, they continue to visit them elsewhere. In other words, individuals aim to benefit from the multifaceted functional advantages of the places they visit. This is because it has been observed that they attach different meanings and purposes to each visit.

Excessive Beliefs and Sanctification in Tombs: Modernization, Secularization, and Resistance

Academic evidence increasingly suggests that shrines and shrine visits constitute points of resistance against modernization and secularization. Shrines are not merely individual places of worship; they are also scenes where social memory, identity production, and local solidarity networks are embodied. As Margry emphasizes in his compilation, visits to sacred spaces in the modern world produce a meaning that is "opposite to secularization": sacredness is reshaped through national myths, civil ceremonies, and popular commemoration practices, thereby establishing a type of social protest or alternative meaning space that does not remain within the boundaries of the secular public sphere. (Margry, 2008, p.13-46) . In the specific case of Turkey, as seen in Hart's long-term ethnographic

Studies, rural and urban shrine visits function as spaces where both women and marginalized groups in society express their religious experiences and social rights claims; tomb shrines ensure the continuity of local religious practices despite official religious discourse and bureaucratic regulations, and in this sense, resist the homogenizing effects of modernization (Hart, 2015) . However, critical approaches remind us that shrine visits are not entirely "anti-modern," but instead produce forms that are interactive and hybrid with modernization processes; in some cases, sanctity is transformed through tourism, identity politics, or market relations. Nevertheless, empirical studies show that shrines continue to play a central role in the production of social meaning and belonging in opposition to modern/secular orders. In other words, individuals aim to benefit from the multifaceted functional advantages of places they visit. This is because it has been observed that they attach different meanings and purposes to each visit.

Excessive Beliefs and Sanctification in Tombs: Modernization, Secularization, and Resistance

Academic evidence that shrines and shrine visits constitute a point of resistance against modernization and secularization is growing. Shrines are not only places of individual worship; they are also scenes where social memory, identity production, and local solidarity networks are embodied. As Margry emphasizes in his compilation, visits to sacred spaces in the modern world produce a meaning that is "opposite to secularization": sanctity is reshaped through national myths, civil ceremonies, and popular commemoration practices, thereby establishing a type of social protest or alternative meaning space that does not remain within the boundaries of the secular public sphere. (Margry, 2008, p.13-46) . In the specific case of Turkey, as seen in Hart's long-term ethnographic studies, rural and urban shrine visits function as spaces where both women and marginalized groups in society express their religious experiences and social rights claims; tomb shrines ensure the continuity of local religious practices despite official religious discourse and bureaucratic regulations, and in this sense resist the homogenizing effects of modernization (Hart, 2015). However, critical approaches remind us that shrine visits are not entirely "anti-modern," but rather produce forms that interact with and hybridize modernization processes; in some cases, sanctity is transformed through tourism, identity politics, or market relations. Nevertheless, empirical studies show that shrines continue to play a central role in the production of social meaning and belonging in opposition to modern/secular orders.

In line with the above statements, it can be said that tomb visits constitute a point of resistance against modernization and secularization, albeit with regional differences specific to Turkey. Individuals in the research field view tombs as an alternative spiritual stop; they turn to them, especially in their search for solutions to social problems. In this context, shrines also emerge as "***hidden spiritual*** spaces" where individual and social satisfaction is achieved, in contrast to the secularizing public sphere. A significant portion of participants believe that prayers offered at shrines are more likely to be answered and hold a strong belief that these places possess "***spiritual energy***."

The above provides important answers that reveal the meaning society attributes to shrines. In the public eye, this meaning and sanctification can often be imbued with excessive significance. However, it is not possible to say that the entire population embraces this. Reasons for this include the tomb belonging to Prophet Noah, Cizre's oldest place of pilgrimage, the tomb being longer than necessary, the state taking care of the site and making it attractive for visits, and the existence of legendary stories that have circulated for years. Some participants agreed with the view that visiting the Tomb of Noah is "equivalent to *the reward of Hajj."* This reveals a folkloric dimension in which religious meaning is reproduced among the people. To this end, participants were asked, *"Do you agree with the belief that visiting the Tomb of Noah seven times is equivalent to the reward of Hajj?"* The responses from those who embraced this belief were as follows:

> K2-(30): *I've heard a lot about this. I agree with this idea. Because Prophet Noah passed by there seven times with his ark. So, if those who do not go on Hajj come here seven times in a row, it is as if they went on Hajj.* K8-(24), K33-(38), K36-(49): *I definitely agree.* K16-(56): *God willing.* K20-(60), K29-(18): *Yes, I believe it.* K21-(66): Yes, *I definitely believe it.* K23-(50): *I believe it wholeheartedly.* K24-(40): *I absolutely believe it.* K27-(33): *Yes, I agree because I think it is a very rewarding tomb.* K34-(65): *My belief is infinite.* K38-(58): *It is true.*

It aims to concretize the nature of the sanctity attributed to the shrine by people. Accordingly, for the same purpose, the question *"Is there anything you took or brought to the shrine for it to be sacred? If so, what is your purpose in doing so?"* was asked. Looking at the answers given, starting with the first question, the data obtained is as follows:

> K16-(56): *Yes, there is. The last time I came, my father was sick with cancer. I took a rosary from here, touched it to the tomb of Noah, and gave it to my father. Because I believed that every time he pulled the rosary from his heart, it would bring healing, I told my father, and he never lets go of that rosary. Thank God, my father is well. Hopefully, he will get even better.* K21-(66): *I brought prayer beads, a scarf, and socks*

to wear. I did this so that it would be a reason. K27-(33): *Yes,* ***I bring sugar cubes, pray over them, take them home, and feed them to my daughter.*** K30-(72), K33(38): ***I*** *only* ***rub my prayer beads on the walls*** *sometimes. When I do this, I feel good.* K35-(50), K36-(49): *I only rub my prayer beads.*

Those who do not do this and **do not find it right**: Participants with codes K4-K6-K7-K8-K9-K13-K14-K15-K17-K18-K19-K23-K26-K29-K31-K32-K37-K38-K39, as well as:

K1-(31), K40-(50): *The tomb is not sacred; I do not touch anything there. This is forbidden and is shirk.* K2-(30): *I see those who do this; they touch and kiss their prayer beads. These are not necessary. They seem like superstition to me.* K3-(75): *There is no such thing; these are superstitions, things the people have made up among themselves, and they have become a custom.* K5-(37), K11-(55): *No, I do not believe in such things.* K10-(54): *I don't think it is permissible to rub anything.* K12-(49): *No, I do not do it. K24-(40): No, it is a sin.*

According to the data, although people today attribute sanctity to shrines in various ways and visit them with different rituals, they remain quite distant on some issues. It is noted that the tradition of frequently tearing off pieces of cloth and soil from the coffin and tying them to the shrine does not exist. As can be seen from the above responses, in line with the question asked, the practice of rubbing something on the shrine and sanctifying the object was observed among 7 of 40 people. Thirty-three people did not do this, and some criticized it quite harshly. In addition, the data reveal how participants interpret **object-based practices** (such as rubbing objects like prayer beads, scarves, or sugar on the tomb) during tomb visits and their attitudes toward these practices. Some participants engage in these behaviors in the context of faith-based healing, emotional relief, or symbolic meaning. For example, participant K16 touched his prayer beads to the tomb and gave them to his father, who had cancer, transforming this action into a means of spiritual healing. Similarly, participant K27 stated that he fed his child a cube of sugar taken from the tomb while praying, indicating ritual-based protection and healing expectations.

The behaviors of individuals who engage in these practices *can be interpreted in terms of psychosocial dynamics, such as beliefs, hopes, and personal relationships with religious symbols.* The items brought to the shrine (rosary, prayer mat, scarf, sugar, etc.) are not merely material objects here;

They become **symbols** with **enhanced spiritual value**. Furthermore, the fact that participants state that they "*feel better*" when performing these actions reveals that these behaviors have a **therapeutic** dimension. Therefore, such rituals should be evaluated not only as religious but also as sociocultural practices that provide emotional and psychological satisfaction. On the other hand, a significant portion of the participants are distant from such practices. Some participants, such as K1, K3, K10, and K24, explicitly rejected these actions using religious terminology such as "shirk," "haram," "superstition," "not permissible," and "sin," stating that they did not associate such practices with the fundamental principles of Islam. This situation highlights the tension between popular piety and more **theological and orthodox** approaches. Some participants defined these rituals as cultural habits or misguided traditions, emphasizing that the true purpose of tomb visits should be to turn to Allah and make supplications. In this context, the qualitative data clearly reveal the diversity of meanings and levels of religious awareness among the public regarding tomb visits.

Tombs as Intercessors

Attributing excessive meaning to tomb visits or viewing them as "***intercessors***" are controversial issues in Islamic tradition. In this context, a balance needs to be struck between popular piety and theological truths. In this section of the study, participants were asked, "*Do you think it is right to ask for help from God at a tomb belonging to a prophet or sheikh?*" The aim was to determine whether they would consider the tomb a means of spiritually approaching God, as an intermediary between the individual and God, with the intention of having their prayers answered. Based on the answers to this

question, when we look at whether they visited the Tomb of Noah and whether they asked for help from whom or accepted it as an intermediary during this visit: **Those who clearly agreed** with this statement: Participants with codes K7-K15-K20-K22-K23-K27-K31-K33-K35-K36-K40, as well as:

> K2-(30): *I think it is correct because the Prophet at that tomb is a prophet of Allah who created me, and help can be sought from Allah in his presence.* K3-(75): *It is correct because they are beloved servants of Allah, messengers of Allah.* K4-(45): *Of course, it is accurate. It's not possible to pray constantly at home. That is why it's essential to come to the tombs and pray. I pray to them as a means to that end.* K5-(37): *It is right, for the sake of Allah's good servants.* K10-(54): *People want what they don't have. Allah valued the prophets and loved them. Perhaps he will accept our prayers for their sake.* K12-(49): *It is true, we are asking Allah, and I believe it will be accepted for the sake of the Prophet or the sheikh.* K14-(70): *I find it right because they are Allah's prophets and beloved servants. I ask Allah in their presence.* K18-(70): *The Prophet is an intermediary between me and, so praying there is not a bad thing.* K21-(66), K34-(65): *I believe they are a bridge between Allah, and I pray here.* K25-(45): *Because Allah loves them, my prayers will be accepted for their sake.* K32-(25): *It is right to ask the Prophet; it is right to ask Allah.*

The vast majority of participants believe that **although** prayers made at shrines **are directed to Allah**, they **will be accepted in memory of the** prophets and saints because they are "beloved servants of Allah." This understanding parallels the concept of "intercession" (asking Allah through a holy person) in Islamic tradition (Rote et al., 2013; Corner, 2005). However, **at the level of belief**, **this concept is more strongly and widely internalized among the people.** For example, participants such as K2, K3, and K12 clearly state that they pray to Allah, but they find it legitimate and effective to do so "for the sake of the Prophet's face." These statements show that the tomb is considered not only a place but also **a spiritual medium or a transitional space**. The participants' comments show that the meaning attributed to the tomb creates **an emotional zone of security** in the individual-God relationship. Participants such as K4 and K10 believe that praying at the tomb is more effective than praying at home, and even believe that God will accept the servant's prayer more quickly through such intermediaries. These approaches reveal how **the chain of sanctity was established through time, space,**

Popular piety affects and shapes the perception of individual worship. Although these beliefs represent a theologically controversial area, they reveal that reality in the field is grounded in **emotional and experiential** foundations **rather than rational-dogmatic ones**. The participants' use of expressions such as "bridge *between and Allah*" or "mediator" reflects **the semi-mystical representational power** attributed to the shrine and its owner in popular piety. This is directly expressed in interviews such as K21, K34, and K18. This understanding may also be linked to the individual not feeling strong or ready enough to address God directly; in this case, the shrine becomes **a symbolic and spiritual gateway to approach God**. However, this approach sometimes conflicts with the **Islamic** understanding of **direct prayer and worship without intermediaries**. Therefore, the data obtained shows that **emotional satisfaction, traditional habits, and the search for spiritual security** are **more** decisive in popular belief **than theological purity**.

Although they consider it right to ask Allah for forgiveness or for the acceptance of their intentions for the sake of the prophets or the saints they regard as spiritual values, they believe that if they ask directly from them, they will sin. **A small number of participants rejected** this outright: K6-

> (19): *No, if Allah hears the footsteps of an ant, how could He not hear my voice? Besides, Allah does not say in the verse, "Ask, and I will give you."* K8-(24): *That's wrong, because when I put my hand there in the evening, I am already entering into dialogue with Allah.* K28-(18), K29-(18): *It's not right.*

Those who **do not fully agree** with this statement **but** express **similar** intentions:

K1-(31): *Going to any tomb, even the tomb of the Prophet Muhammad (peace be upon him), and saying, "O Messenger of Allah (peace be upon him), help me with my troubles," is shirk. That is disbelief. Only Allah can help my family and me.* ***I see no harm in praying with the intention of seeking forgiveness for us in the name of these servants, and I do pray.*** K9-(60): *We ask whatever we want from Allah. Our prayers will be accepted for the sake of His beloved servants.* ***We do not ask from them. I see them as intermediaries between Allah and us.*** K17-(37): *Noah is a prophet of Allah. Allah deemed him worthy of prophethood. We also pray to Allah in his memory. We do not ask the Prophet for anything.* K19-(34): *I believe that prayers are more likely to be accepted in places where Allah's mercy is spread.* K30-(72): *There is no specific place or time to ask Allah for help; help can be sought from Allah anywhere.* K37-(61): *First, I ask Allah, then I come to the tomb.* K38-(58): *He is Allah's Prophet. We pray for ourselves beside him. That is, we ask Allah.* K39-(54): *Actually, asking Allah is the most correct choice; since this is a place for Allah's pleasure, I find it more beneficial.*

The participants' statements indicate meaningful diversity in the authority to which the prayers made during tomb visits are directed. While some emphasized that they directed their prayers solely to Allah, some participants also stated that the memory and spiritual status of the tomb's owner were used as means in their prayers to Allah. This situation corresponds precisely to the understanding of intercession commonly encountered in popular piety (Rote et al., 2013). Intercession is the use of a person believed to be close to Allah as an intermediary for the acceptance of prayers, and this understanding is widely accepted, especially in Sufi traditions and popular beliefs (Köse, 2005).

Some participants, such as K1, explicitly oppose such practices, stating that directly telling the tomb owner to "help" would constitute shirk. While these approaches align more closely with ***Salafi*** interpretations, other participants (e.g., K9, K17) embrace a version of popular piety that draws on Sunni and Sufi traditions. In this sense, tomb visits are not merely physical acts; they are multi-layered spiritual experiences shaped by the individual's religious understanding. Indeed, some participants stated that places such as shrines are where God's mercy is "felt more strongly," and they believe that spatial sanctity affects prayer. Such statements can be directly linked to the concept of the sanctification of space (Eliade, 1987).

The data also shows that tomb visits have not only theological but also psychological and symbolic significance for individuals. For example, some participants reported finding inner peace and feeling better after praying at the shrine or directing their prayers to the seat of Noah. This points to the therapeutic and spiritual effects that sacred places have on individuals. Modern sociology of religion addresses such effects under the headings of "faith-based healing" or "the psychological function of spirituality" (Koenig, 2012). Participants' hopes that their prayers at the shrine will be answered also shape their expectations and coping mechanisms for the future.

Devotion to Shrines and Visits of Fulfilling Promises (Self-Fulfilling Prophecy)

When most individuals attribute positive developments that occur after visiting a shrine to their visit, they tend to make pilgrimages of gratitude or fulfill a debt they feel they owe to the place they visited. In short, these can take the form of repeatedly visiting these places, distributing alms, bringing offerings to the tomb and presenting them to people, or performing rituals involving animal sacrifice. Among those who come to visit, basic food items purchased from local merchants are distributed to those who come with the intention of giving alms and gifts, as well as to those waiting around. This activity is performed primarily by those whose vows or prayers have been accepted. Naturally, to understand their belief in whether their prayers or visits have reached their uncles or whether these visits have been reciprocated, they were asked: "*Do you believe* that *your previous intentions were realized thanks to the prayers made here?*" Those who stated that their prayers **were answered** as a result of their visits and that they therefore continued their visits included participants with codes K19-K25, as well as:

K3-(75): *It depends on the person's heart. I came and prayed for my grandchild to go to university. Three years later, my grandchild was accepted to university. I sincerely wanted it because everything depends on Allah.* K4-(45): *There used to be a bakery here. I worked in that bakery for about 10 years. The mosque used to be a place of pilgrimage. We constantly came here day and night. My prayers were answered.* K7-(24): *We pray, and I believe that Allah answers His servant's prayers.* K8-(24): *Of course, there are examples.* K9-(60): *My son could not have children. So I went to pray. He had children.* K11-(55): *I believe that whatever you intend happens. I prayed for my son to die.* K12-(49), K20-(60), K27-(33), K29-(18), K32-(25), K33-(38), K36(49), K37-(61), K40-(50): *I Belıeve.*

K14-(70): *I believe that Allah's command is final, followed by that of the Prophet Muhammad, and then the prophets.* K16-(56): *Yes, I believe that if I come with faith, it will be accepted, with Allah's permission.* K21-(66): *It has definitely come to pass; my trust is infinite.* K22-(65): *I believe. Why would someone who does not believe in prayer here?* K24-(40): *I believe. I am praying, and I feel good. My other prayers made here will also be accepted.* K34-(65): *It has definitely come true. My faith is infinite.* K39-(54): *I believe because most of the prayers I made here came true.* K18-(70): *People say that prayers are accepted.* K13-(29): *I have not come here with the same intention before, but some have been granted, and mine will be too.*

The data clearly shows that individuals who believe their prayers have been answered exhibit behaviors such as revisiting the shrine as a sign of loyalty, making vows, and giving alms. This phenomenon can be explained by the concept of "therapeutic landscapes." For example, a study by Warfield and Baker (2014) found that sacred journeys, such as the Hajj, offer psychological and spiritual healing. The most prominent theme in the participants' statements is an unshakeable belief that their prayers will be answered. The majority of participants directly attribute their positive experiences to the prayers made during these visits, therefore viewing the tomb visit not only as a religious act but also as a means of personal transformation and wish fulfillment. K3 attributes

her grandchild's acceptance into university, while participants such as K9 and K11 relate biological and emotional processes, such as having children, to the prayers made at the shrine. Such narratives demonstrate that prayer is internalized as both a spiritual and functional tool. Another noteworthy finding is that this belief is directly linked to place and space. Participants believe that their prayers are especially accepted at this shrine. K4's connection to the former shrine site demonstrates the continuity between personal history and the sacred space. K24 states that praying here is more effective in both acceptance and personal relief. Such statements reveal the reflection of spatial sanctity on individual psychology.

Furthermore, participants' beliefs are reinforced not only by individual experiences but also by social narratives and shared opinions. Participants such as K18 and K13 refer to "what *others have* experienced" or "what others have heard" rather than their own experiences to express this belief. This situation shows that popular piety is not only an individual phenomenon but also a socially constructed and transmitted one. Therefore, belief in the efficacy of prayer is nourished by both individual experiences and collective memory. The participants' belief that their prayers are accepted stems from the sanctification of the space. In individuals such as K4, who refer to positive experiences in the environment, it is seen that the time spent here in the past (e.g., working in the bakery) has created an attachment based on spatial continuity. This situation coincides with the phenomenon defined by Scopelliti & Giuliani (2004) as "*place attachment through religious rituals and symbols*."

The expectation that prayers will be answered is thus reinforced by repeated visits and offerings. In other words, the belief that prayers will be answered is legitimized not only through individual experiences but also through shared discourse and cultural memory, and visits to shrines are included in a range of social experiences. While expressing that their prayers have been answered, the majority of

participants refer to both their own experiences and social narratives. For example, K18 and K13 support this belief through "the experiences of others." According to the feedback received, shrine visits are interpreted not only as religious rituals but also as psychosocial and cultural phenomena. Individuals' loyalty to the shrine (repeated visits, offerings, alms) is given meaning by the positive developments they observe as a result of their prayers. This phenomenon also aligns with the literature on the "spiritual transformation effect of place" in social psychology and human geography, which explains the emotional impact of sacred places on individuals.

Functionality of Shrine Visits (Spiritual Motivation)

Spiritual concerns are among the main reasons for visiting shrines. These spiritual concerns arise from the unfulfilled material and spiritual expectations that individuals cannot meet in this world. Almost all the tombs visited are those of religious and spiritually important figures. There are certain expectations regarding the purpose of these visits. In other words, most of the visits are made with the desire to be rewarded in this life rather than in the afterlife. In contemporary society, most tomb visits may not be made solely for religious reasons. Visits may be made more for spiritual functionality than for faith-based reasons. To conclude this matter, participants *were asked*: "*Do you visit just to reflect and feel more comfortable?*" and *"Does your frequency of visits increase during times of heartache and material or spiritual hardship?"*

The responses to the first question were observed to be as follows:

Yes, **those who went** because they felt a sense of spiritual relief: K5-K8-K9-K10-K13-K14-K15-K21-K22-K23-K24-K26-K27-K31-K32-K33-K35-K36-K37-K39-K40 as well as participants with the following codes:

> K2-(30): *Personally, I feel thrilled when I come here; my heart is filled with peace. I feel good here.* K3-(75): *Yes, that is the best thing about it.* K6-(19): *Yes, I find spiritual peace here.* K11-(49): *Yes, I come because it is spiritually good for me.* K16-(56): *Yes, when I come to see it, I relax, come willingly and happily, and feel very peaceful.* K17-(37): *Yes, when I come, I feel peaceful.* K18-(70): *When you come here and pray, your heart relaxes and feels refreshed.* K18-(34): *In fact, 90% of my visits are purely for contemplation and to feel more comfortable, to strengthen my spiritual bond.* K20-(60): *Yes, I do. When I touch the curtain of the Tomb of Noah and put my hand on my body, I feel relaxed.* K25-(45): *Yes, most of the time I feel relaxed and come here to feel relaxed.* K29-(18): *Yes, I come here because it makes me feel refreshed.* K30-(72): *Yes, when you come here, you feel very relaxed.*

The participants' statements clearly show that tomb visits have a profound spiritual effect, inducing relaxation and peace. Shrine spaces serve a spiritual "healing" function for visitors; the positive developments observed as a result of personal transformation and prayer reinforce new ritual behaviors (Warfield et al., 2014). The vast majority of participants defined their reasons for coming to these places as **feeling good, finding tranquility**, and **experiencing spiritual purification,** rather than praying. Expressions such as *"I feel good," "it feels good spiritually,"* and "*I am filled with peace*," particularly in the explanations of K2, K6, and K11, reflect the positive relationship that shrine spaces establish with individuals' inner worlds. This shows that shrines serve not only as religious but also as **psychological refuges**. The data also reveals that shrine visits function as a kind of **emotional re-centering and inner balance** practice. Most participants stated that in these places, they not only pray but also find inner peace, clear their minds, and escape from the stress of daily life. For example, K18 states that the majority of their visits are for "*giving thanks*" and "*establishing a spiritual connection*." At the same time, K20 expresses that they find comfort through physical contact (touching the curtain). These statements show that tomb visits have become **a holistic** form of **worship that combines physical and emotional experiences.**

Shrine visits support not only individuals' religious beliefs but also **their personal well-being, search for spiritual fulfillment, and emotional regulation**. As K25, K29, and K30 also stated, these visits provide people with feelings of *"relief,*" "*peace*," and *"comfort*." Such experiences indicate that the function of shrines should **be considered not** only **in a** theological **context** but **also in a socio-psychological context** (Köylü, 2013). Participants were also asked another question for this purpose: "*Do you visit more often when you feel constricted and experience material and spiritual difficulties?*" The answers to this question were almost entirely parallel.

> K3-(75), K13-(29), K15-(44), K23-(50), K29(18), K31-(80), K33-(38), K35-(50): *Yes, it increases.* K4-(45), K5-(37), K22-(65): *Sometimes it increases*. K6-(19), K37-(61): *I visit more often when I feel spiritually distressed.* K8-(24), K12-(49), K40-(50): *It definitely increases.* K21-(66): *Yes, I go more often in such situations.* K24-(40), K25- (45*): Yes, when I have spiritual troubles, my frequency of visits increases.* K27-(33): *Yes, it makes me feel better in these situations.* K28-(18): *Yes, we visit more often and pray.* K30-(72): *Yes, it increases. I lost my spouse 5 years ago. Whenever I feel lonely, I come here immediately.* K32-(25): *Yes, of course, when I feel overwhelmed, I come here instead of going to people, and it really helps a lot.* K34-(65): *Yes, I come more often in such situations.*

The vast majority of participants clearly stated that their frequency of tomb visits increased **during periods of spiritual distress and inner turmoil**. The direct responses of many participants, such as K3, K13, K15, K29, and others, who answered *"yes*, *it increases*," reveal that this practice is not merely a religious behavior; it is also adopted as **an emotional coping strategy**. In this context, tomb visits serve as a field of meaning that empowers the individual in moments of psychological weakness, keeps them standing, and re-izes them (Pargament et al., 2005). Additionally, some participants stated that tomb visits have a particularly **alleviating** effect **on feelings of loneliness and loss**. For example, K30 seeks refuge in this place when feeling lonely after the death of his spouse, while K32 states that "*I come here, not to people*," indicating that the connection he establishes with the sacred place is more meaningful and reassuring than social relationships. These statements show that shrines are not only social meeting places but also **places** for **personal introspection and spiritual solidarity**. The literature also confirms that such religious spaces are environments that reduce emotional isolation and provide individuals with a sense of spiritual solidarity and social belonging (Ellison & George, 1994; Rote et al., 2013).

In addition, some participants indicated that they only experienced this increase occasionally (e.g., K4, K5, K22) and associated these visits more with **a feeling** of **inner constriction**. Participants such as K6 and K37 interpreted tomb visits as a kind of **emotional relief ritual**, stating, "*I come when I feel spiritually constricted*." This situation shows that shrines function both as **places of spiritual support** for individuals and as **alternative therapy spaces to turn to in times of crisis** (Ano & Vasconcelles, 2005). Accordingly, it reveals that shrine visits carry a multi-layered meaning from social, psychological, and cultural perspectives, not limited to personal belief. Such practices support individuals in both seeking spiritual resources and managing psychological defense strategies against crises.

Discussion

The findings of this study show that the Hz. Nuh Nebi Tomb in Cizre is not only a place of individual faith but also a multi-layered space where social solidarity, collective memory, and cultural identity are reproduced. Although the majority of participants lack detailed knowledge of the shrine, they attribute sanctity to the space and view it as a point of reference for seeking solutions to both individual and social problems. This result coincides with Ocak's (1998) approach, which evaluates shrine practices as a synthesis of pre-Islamic and post-Islamic traditions. The public interprets the shrine not through theological knowledge but through everyday life experiences and oral culture.

The research findings reveal that the temporal dimension of shrine visits is also significant. The prominence of Thursdays and Fridays in particular shows that the sanctity attributed to these days in Islamic tradition is embodied in local religious practices. The fact that women visit the shrine on Thursdays and men on Fridays reveals differences shaped by gender roles. When evaluated within Connerton's (1989) framework of social memory, this finding shows that rituals serve not only a religious function but also reproduce social order and identities. The participants' care to go to the shrine in a state of ritual purity indicates that the space is perceived as having a mosque-like sanctity. Behaviors such as bowing, backing out, and touching the cloth when entering and exiting the shrine space reinforce the ritualistic dimension of the visit and turn the shrine space into an area that is "not a place of worship but experienced as worship." In this respect, tomb visits support Karacoşkun's (2021) argument that popular religiosity has been reshaped despite secularization.

An examination of the prayers made by participants at the tomb reveals that prayer practices address both individual and collective concerns. Fundamental issues of daily life, such as health problems, financial difficulties, children's education, and family harmony, are central to the content of the prayers. This situation shows that visiting shrines is not only a religious ritual but also a psychosocial mechanism of refuge and solidarity. As Rote (2013) states, prayers offered through sacred figures in popular piety create a special space of acceptance within the framework of intercession. The findings of this study confirm this approach. The findings also reveal the shrine's functionality not only in religious terms but also at the socio-cultural level. The shrine functions as a place where individual concerns are transformed into a collective narrative and where social identity is reinforced. The fact that women, the elderly, young people, and those who want to have children visit the tomb for different purposes reflects the space's multifunctionality. This is consistent with the findings of Günay, Güngör, and Taştan (2023), who evaluate visiting as a universal sociological phenomenon. On the other hand, the findings also reveal that the public's knowledge about Prophet Noah is generally hearsay, fragmented, and sometimes incorrect. This situation shows that theological.

Knowledge and folkloric narratives are intertwined in popular piety, and even overlap in places. However, these knowledge gaps do not diminish the prevalence or powerful impact of shrine practices. This result shows that popular beliefs are sustained not by rational knowledge but by cultural transmission and a sense of belonging. All of this demonstrates that tomb visits continue to have a strong presence in social life despite modernization and secularization. In this respect, the example of the Tomb of Prophet Noah reveals that popular piety is not a weakening practice, but one that is changing and being reshaped. Furthermore, research supported by quantitative methods will contribute to more in-depth analyses of the sociological dimensions of tomb visits.

Conclusion

This research examines tomb visits, one of the most concrete manifestations of popular piety in modern Turkish society, particularly in the Southeast Anatolia region, within a sociological context, using the Prophet Noah Tomb in Cizre as a case study. The study emphasizes that tomb visits are not merely a religious ritual. However, a phenomenon that nourishes collective memory, sanctifies space, and creates an alternative sphere of belonging and meaning in the relationships between the individual, society, the tribe, and the state. The study is important because it addresses not only a pattern of religious behavior but also reflections of cultural identity, social solidarity, and individual/social expectations. The data obtained from a wide range of sources, from participants' level of knowledge about the shrine to their ritual practices, reveals that popular piety is based more on traditional and emotional transmission than on religious literature.

The research, conducted through in-depth interviews with 40 participants, revealed that tomb visits reflect a typical socio-cultural pattern beyond individual motivations. Although most participants lacked detailed knowledge of Noah, their respect for him as a prophet and the tomb's association with the legend of Mount Cudi heightened the tomb's sanctity. Tomb visits are generally undertaken for

practical purposes by people, such as praying, seeking spiritual pleasure, seeking healing, passing exams, getting married, having children, seeking forgiveness, socializing, and alleviating feelings of loneliness. In this respect, the tomb has become the center of a search for traditional answers to problems that individuals find difficult to solve in the modern world. The study highlights the diversity of rituals associated with tomb sites: actions such as entering the tomb in a state of ritual purity, walking out backwards, rubbing objects against the tomb walls, and visiting on special days reflect the symbolic and ceremonial nature of popular piety.

Tomb visits continue in contemporary society. However, while the meanings that society attaches to these spaces have changed over time, it is possible to speak of multi-purpose visits. For example, there have been those who constantly go to the tomb to pray and attach excessive meaning to it, yet do not rub anything on the tomb, considering such actions to be superstition or polytheism. The research clearly shows that, in the case of the Tomb of Noah, tomb visits have become not only a religious act of worship but also a part of folk culture, social solidarity, historical memory, and psychological support. For different segments of society, especially women and the elderly, tomb visits have become both an individual spiritual practice and a symbol of collective identity. However, popular knowledge about tombs is mainly based on hearsay and a lack of religious knowledge. Therefore, increasing religious literacy is important for shaping popular beliefs on a more accurate theological basis. Furthermore, attributing excessive meaning to tomb visits or viewing them as a "means of ***intercession***" are controversial issues in Islamic tradition. In this context, there is a need to strike a balance between popular piety and theological truths.

The intertwining of tomb visitation practices with local culture has transformed these spaces into not only religious but also cultural heritage sites. In this regard, tombs should be preserved, and activities conducted in these spaces should be based on knowledge and awareness. Today, tombs still function as alternative spiritual and cultural gathering places for the public. In this context, tombs have been regarded as living spaces that ensure both religious and cultural continuity. This tradition contributes to both the spiritual world of the individual and the social structure of communities. In this sense, tombs are not only spatial manifestations of popular piety but also carriers of social memory and cultural continuity. The research will facilitate more comprehensive field studies in the future and help us better understand the changing nature of tomb visits.

Declarations and Disclosures

1. **Statement of researchers' contribution:** First author 100%.
2. **Conflict of interest:** There is no conflict of interest in this study.
3. **Ethics Report:** The research was conducted with permission granted by the Ethics Committee of Şırnak University, dated 31.12.2024 and numbered E-55465795-604.01-120241.
4. **Research Model:** The study was conducted using qualitative methods within a phenomenological paradigm, combining semi-structured interviews and semi-participant observation.
5. **Acknowledgment:** In line with peer review feedback, necessary corrections were made to ensure the sentences are clearer, simpler, punctuated correctly, and more scientific; furthermore, Gemini and ChatGPT AI programs were utilized to access the web addresses of foreign sources.

TÜRKÇE SÜRÜM

Giriş

Paul Connerton'un toplumsal hafıza kuramı çerçevesinde yaklaşıldığında türbeler, halk topluluklarında ortak anımsama ve kimlik oluşturmanın mekânsal araçlarıdır (Connerton,1989, s.72-77). Türbe ziyaretleri, İslam dünyasında yüzyıllardır süregelen güçlü bir dini ve toplumsal pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ziyaretler, yalnızca bireysel bir inanç eylemi değil, aynı zamanda kolektif hafızayı canlı tutan, toplumsal bağları pekiştiren ve mekânsal kutsallık algısını şekillendiren ritüellerden birisidir. Özellikle Anadolu, Kuzey Afrika, Orta Asya ve Güney Asya gibi bölgelerde türbe kültürü, halk inançlarıyla resmi din anlayışının iç içe geçtiği bir ara yüz olarak işlev görür (Ocak, 1998, s.112-115). Ziyaretçilerin türbelerden beklentileri—şifa bulma, dilek dileme, korunma veya manevî huzura erişme gibi—bu mekanları, sadece dini değil aynı zamanda sosyolojik bir fenomen haline getirmektedir (Karacoşkun, 2021).

Türkiye'nin Güneydoğu bölgesi, türbe ziyaretlerinin sadece dini bir ibadet değil, aynı zamanda etnik, kültürel ve tarihsel kimliğin yeniden üretildiği çok katmanlı alanlara dönüştüğü özel bir coğrafyaya ev sahipliği yapmaktadır (Özkan, 2009). Bu bölgede ziyaret edilen türbeler, çoğu zaman İslam geleneğinin yerel geleneklerle iç içe geçmiş inanç pratiklerinin merkezinde yer alır. Özellikle Türk, Kürt ve Arap gibi toplumları arasında ortak bir dini ve kültürel hafızanın taşıyıcısı konumundadır. Bu yönüyle türbeler, sadece geçmişin kutsal mekânları değil, günümüz dini kimliklerin sessiz fakat etkili aktörleridir. Türbe ziyaretleri çoğu zaman bireysel dertlerin kolektif anlatıya dönüştüğü alanlar olarak işler. Kadınlar, yaşlılar, gençler, hastalar, çocuk sahibi olmak isteyenler ya da sosyal baskı gören bireyler için türbeler, hem manevî bir sığınak hem de dileklerin topluca ifade bulduğu bir mekân olarak işlev görür. Ziyaret esnasında yapılan adaklar, dualar, çaput bağlama gibi ritüeller, bir yandan dinden anladıkları ritüelistik boyutunu yansıtırken, diğer yandan toplumsal dayanışma ve paylaşım kültürünü güçlendirir. Bu mekânlarda aktarılan sözlü anlatılar, menkıbeler ve kutsal hikâyeler ise sadece bireysel değil, topluluk düzeyinde de bir aidiyet duygusu inşa eder. Bu yönüyle çalışmanın yapıldığı saha için halk dindarlığını klasik sekülerleşme kuramlarının öngördüğü gibi zayıflayan değil, yeniden biçimlenen bir pratik olarak ele alınabilir olduğunu göstermeketedir. Fakat bu yaklaşımı, Türkiye üzerinden genellemek fazla iddialı olacaktır. Örneğin; Bulut (2021), tarafından yapılan Uşak çevresindeki kutsal ziyaret yerlerine dönük sosyolojik araştırmada bir çok türbenin eski ilgiyi görmediği tesbit edilmiştir (Bulut, 2021, ss. 515-516). Bu durum modernleşme karşısınd türbe ziyaretlerinin işlevsel sıklığını sorgılar niteliktedir.

Türbe ziyaretlerinin siyasal ve kamusal alandaki karşılıkları da göz ardı edilemez. Yerel halkın gözünde manevi otoriteye sahip şeyhler, evliyalar ya da tarikat önderlerinin türbeleri, resmi kurumların sunamadığı duygusal, güvenlik ve kültürel süreklilik ihtiyacını karşılar. Bu bağlamda türbe ziyaretleri, modern devletin sekülerleşme politikalarına rağmen halk nezdinde meşru ve vazgeçilmez bir dini/kültürel pratik olarak varlığını sürdürmektedir (Karacoşkun, 2021). Araştırmamızın ana nesnesini oluşturan Hz. Nuh Türbesine bakacak olursak, yöre halkının neredeyse tamamı buraya "*türbe*" ya da hürmet göstergesi olarak "qu*bbe*" veya "*merqât*" (kutsal) tabirini kullandıkları gözlemlenmektedir. Türbeye, yöre halkının yanı sıra çevre ilçeler başta olmak üzere, Anadolu'nun farklı il ve ilçelerden de ziyaretlerin yapıldığı gözlemlenmiştir. Türbenin şehir merkezinde ve çarşı yoğunluğunun fazla olduğu alana yakın olması, ziyaretlerin daha rahat ve güvenilir bir ortamda yapılmasına imkan tanımaktadır.

Kutsal metinlerde geçen hatta efsanelere konu olan Hz. Nuh'un gemisinin nerede karaya oturduğu ve insanlığın ikinci başlangıcının nerde olduğu ile ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Bunlar arasında kabul edilirliği yüksek yerlerden birisi Cudi Dağı ve buranın bağlı bulunduğu Şırnak'ın Cizre ilçesi ya da köylerinden birisidir. İnsanlığın ikinci babası olarak kabul edilen Hz. Nuh'un türbesi, uzun yıllardır bu ilçede ziyaret edilmektedir. Yıllarca Cudi dağının nerede olduğuna dair farklı yaklaşımlar geliştirildi.

En somut ve bilineni Şırnak-Cizre'ye bağlı, Cizre'ye 15-17 km. uzaklıkta, bulunan Cudi dağıdır. İlçenin bölge tarihi ve dini yapısı açısından önemi oldukça fazladır. İlçede zaman zaman uygulamaya devam edilen, Hz. Nuh'u anma panayırları ya da Sefine programları yapılmaktadır.[6] Bu programlar, Temmuz ayının ilk haftasında yapılır. Eskiden bölge insanları tarafından, ellerinde kor ateşlerle ile sefineye[7] doğru yürüyüş yapıp "*lewkê ğarib*" in türbesi ve "*murad kapısı*"na (derîyê miradâ) ulaşıp burada çeşitli dualar ve ziyaret şeklinde yapılırdı. Hatta ülkemiz genelinde her sene düzenli olarak verilen Aşure[8] yemeğinin kökeni de Hz. Nuh tufanı ile ilişkilendirilir. İlçede tarihsel geçmişi yaklaşık 3000 yıl olan Şah (Şôxe) köyü (aynı adda mahalle) yer almakta, burada Hz. Nuh olgusuna ait birçok sözlü, yazılı ve tarihsel kalıntılara rastlanılmıştır (Gülenç, 2021, s.213). Bunlar dışında Cudi dağı; Suudi Arabistan, Musul, Şanlıurfa, Âmid (Dicle-Lice), Kuzey Mezopotamya gibi bölgelerde de anılmıştır. Aslında Nuh tufanı ile ilgili litertürel geçmiş, Babil-Sâmî-Sümerler (M.Ö. 4000-2000)'a kadar gitmektedir (Kaya, 2021; Kekeç, 2023, s.455). Tüm bunlar olayın geçmişten günümüze gizemli ve cevaplanması muğlak birçok konunun bu şekilde kalmaya devam edeceğini göstermektedir. Bu konuda gemi için bir sürü dağ, türbe için de bir sürü şehir zikredilir. Her taraf, kendi iddialarını desteklemek için kutsal ve fiziksel kanıtlar öne sürmeye çalışmaktadır. Olayın kıssası ve tarihi ile ilgili detaylı bilginin araştırmamıza farklı bir yöne götürecektir. Nitekim sosyolojik bakış olgunun kökenini veya tarihsel gerçekliğinden ziyade toplumsal anlamına vurgu yapar.

Araştırmanın Amacı

Bu makale, türbe ziyaretlerini salt bir ibadet pratiği biçiminde değil, aynı zamanda sosyokültürel bir yapı taşı olarak ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada, türbe ziyaretlerinin bireylerin kimlik inşasında, kolektif bellek oluşumunda ve toplumsal dayanışma ağlarının kurulmasında nasıl rol oynadığını sorgulayarak, bu geleneğin modern toplumdaki dönüşümünün incelenmesi amaçlanmaktadır. Aynı zamanda türbe ziyaretlerinin sekülerleşme, modernleşme ve kentleşme süreçleri karşısında nasıl direnç gösterdiği ya da bu süreçlerle nasıl yeniden şekillendiği soruları etrafında, ampirik gözlemler ve tarihsel bağlam çerçevesinde çok katmanlı bir çözümleme sunulacaktır. Günümüz çağdaş toplum yapısında farklı görünümlere sahip türbe ziyaretlerinin fenomenolojik arka plandaki yansımalarını ortaya çıkarmak, çalışmanın temel amacını meydana getirmektedir. Bu amaçla, türbeye yapılan ziyaretlerin sebeplerinin sosyal gerçekleri tartışmaya açılması hedeflenmektedir. Bununla birlikte geleneksel ve popüler dindarlık yansımalarında türbeye atfedilen anlamların kutsiyet derecesinin anlaşılması sağlanmaya çalışılacaktır. Hz. Nuh Nebi ve türbesinin toplum nezdindeki yeri ve öneminin anlama ve yorumsama biçimlerinin betimlenmesi hedeflenmektedir. Ayrıca çalışmada, konunun halk nezdindeki algı ve bilgi düzeyine ilişkin literatürdeki boşluklara katkı sunma hedefi de gözetilmektedir.

Araştırmanın Önemi

Bu çalışma, halk dindarlığının mekân üzerinden nasıl kurulduğunu ve kutsal mekânların toplumsal hafızada nasıl anlam kazandığını anlamak açısından önemli bir örnek sunmaktadır. Türkiye'de yapılmakta olan türbe ziyaretlerinin Cizre Hz. Nuh Nebi türbesi örneğinde ele alınması, çalışmanın hem güneydoğu dini hayat uygulamaları hakkında veriler verecek hem de konunun sosyolojik analizlerinin yapılması adına önemli sonuçlar sunacaktır. Elde edilen sonuçlar ile birlikte, yapılan ziyaretler hakkındaki değerlendirmelerin geçerlilik düzeylerinin anlaşılmasına aracılık yapacaktır. Bununla birlikte bu tür mekanları ziyaret edenler açısından, eylemin bireysel dindarlık

[6] Etkinlik bu yılda yapıldı. Bknz: https://ilkha.com/guncel/sirnakta-hz-nuhu-anma-programi-binlerce-kisinin-katilimi-ile-cudi-daginda-gerceklestirildi-465919 Erişim Tarihi:06.07.2025

[7] Arapçada gemi anlamına gelen ve Hz. Nuh'un gemisinin Cudi Dağına oturduğu ve halk tarafından kutsal kabul edilen alana verilen isim.

[8] Aşure, İslam kültüründe özellikle Muharrem ayının onuncu günü yapılan ve birçok farklı malzemenin bir araya getirilmesiyle hazırlanan geleneksel bir tatlıdır. Rivayete göre, Nuh Peygamber'in gemisinde kalan son malzemelerle yaptığı yemekten ilham alınarak yapılmıştır (Gülenç, 2021). Aynı zamanda toplumsal dayanışma ve paylaşma kültürünü simgeler.

derecesinde yorumlanması beklenmektedir. Mekanlar, içinde barındığı toplum için geçmişle olan bağın kutsal kavramı ile değerlendirilmesi açısından son derece önemlidir (Tunç, 2021, s. 301). Çalışma, ziyaretin anlam dünyasını çözümleyerek onun kültürel mi yoksa dini bir eylem mi olduğuna dair sorunsalı irdelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırma, modernleşmenin ve sekülerleşmenin toplumda yarattığı boşluklara karşı halkın nasıl alternatif manevi alanlar ürettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Böylece çalışma, kutsalın toplumsal üretimi ve aktarımı konusuna özgün bir katkı sağlayacaktır. Hz. Nuh Nebi Türbesi üzerinden yürütülen bu alan çalışması, yerel halkın türbe ile kurduğu ilişkinin ritüel, anlatı, sembol ve beklenti düzeyinde nasıl şekillendiğini detaylı biçimde gözler önüne sermektedir. Bu durum, hem yerel dindarlık biçimlerinin hem de kültürel kimlik üretim süreçlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Yerelden evrensele doğru kurulan bu bağlam, çalışmanın din sosyolojisi, halkbilimi ve mekân kuramları açısından disiplinler arası bir değer taşıması beklenmektedir.

Literatür

Türbe ziyaretleri üzerine yapılan akademik çalışmalar, genellikle din sosyolojisi, halk inançları, mekânsal kutsallık ve sekülerleşme bağlamlarında değerlendirilmiştir. Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmaları, türbe pratiğinin İslam öncesi ve sonrası geleneklerle nasıl harmanlandığını ortaya koyarken (Ocak, 1998), Connerton kolektif hafıza açısından bu mekânların nasıl çalıştığını göstermiştir (Karacoşkun, 2021). Ayrıca Aysun Özkan'ın Eyüp Sultan Türbesi üzerine yürüttüğü psiko-sosyolojik çalışma da modern bireyin türbelere yönelişini anlamamıza katkı sağlar (Özkan, 2009). Literatürde Güneydoğu Anadolu üzerine odaklanan saha araştırmaları sınırlı olsa da Karacoşkun'un Divriği örneği, kırsal dindarlık ve türbe pratiklerinin nasıl toplumsallaştığını göstermektedir (Karacoşkun, 2021). Bunlar dışında türbe ziyaretleri konusunda yapılan çalışmalar oldukça fazladır. Fakat toplum nezdinde oldukça rağbet görülen bu fenomene sosyolojik açıdan bakılan bilimsel çalışmaların sayısı daha azdır. Literatürde yer alan bu çalışmalardan birkaçına daha maddeler halinde yer verecek olursak:

- Hüseyin İ. Yeğin tarafından yılında yayımlanan "*Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Sebepleri: Hayrettin Tokâdî Türbesi*" adlı, Bolu'da bulunan Hayrettin Tokâdî Türbesi'ni ziyaret eden bireyler üzerinde yapılan çalışmada, türbe ziyaretlerinin psiko-sosyal nedenleri ve ziyaret yerleri hakkındaki algısal ve duygusal değerlendirmeler ele alınmıştır. Nicel olan bu araştırmada, türbe ziyaretlerinin bireylerin dini inanç ve davranışları üzerinde etkili olduğunu göstermektedir (Yeğin, 2015).
- Halime Korkmaz ve Fatma Odabaşı tarafından yılında kaleme alınan "*Türbe Ziyaretlerinin Sosyo-Kültürel Ve Dini Nedenleri: Kastamonu Örneği*"; isimli Kastamonu'daki türbeler ekseninde gerçekleştirilen olan bu araştırmada, türbe ziyaretlerinin sosyo-kültürel ve dini nedenlerini incelemiştir. 1150 kişiyle yapılan anket çalışması, türbe ziyaretlerinin bireylerin dini inançları, kültürel bağları ve toplumsal ilişkileriyle nasıl etkileşimde bulunduğunu ortaya koymaktadır (Korkmaz & Odabaşı, 2021).
- Hüseyin Türk tarafından 2023 yılında yayımlanan "*Türkiye'de Türbe İnancı*" adlı Türkiye'deki türbe inancı ve uygulamaları üzerine yapılan çalışmada, türbe ziyaretlerinin kökenleri, evrimleri ve günümüzdeki yeri ele alınmıştır. Araştırma, türbe inancının atalar kültüne dayandığını ve zaman içinde evliya kültüne dönüştüğünü göstermektedir (Türk, 2023).
- Haktan Kaplan tarafından, 2022 yılında kaleme alınan "*Türk Kültüründe Ziyaret Olgusu (Bolu ve Düzce Örneği)*" adlı eserde; Türk kültüründe ziyaret olgusunu, türbe ziyaretlerinin kültürel ve dini bağlamdaki önemi incelenmiştir. Araştırma, türbe ziyaretlerinin bireylerin dini inançları, kültürel bağları ve toplumsal ilişkileriyle nasıl etkileşimde bulunduğunu ortaya koymaktadır (Kaplan, 2022).
- Ünver Günay, Harun Güngör ve Abdulvahap Taştan tarafından Kayseri örneğinde ele alınan ve ortak yazılan "*Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*" adlı eserde, yapılan ziyaretlerin dilek, istek ve kişiler tarafından önemli görülen ihtiyaçlarla ilgili amaçları

kapsamaktadır. Bu yönüyle ziyaret fenomeninin, hemen hemen evrensel bir özelliğe sahip sosyolojik bir olgu olduğu sonucuna varılmaktadır (Günay vd., 2023).

- Zeynep Gül Küçük tarafından yazılan "*Ziyaret Fenomeni Açısından Hatay ve Çevresi Örneği*" adlı eser, Hatay ve çevresindeki türbe ve kutsal mekan ziyaretlerini sosyo-kültürel bir perspektiften ele alır. Kitap, bölgedeki ziyaretlerin tarihsel, dini ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğini, yerel halkın inanç ve ritüellerini inceler. Çalışma türbe dışında, halk tarafından ziyeret edilen ulu pınarlar, taşlar, kayalar, mağaralar ve ulu ağaçlar gibi öğelere de yer vermektedir (Küçük, 2016).
- Muammer Ak tarafından yazılan "*Ziyaret Fenomeni ve Türk Popüler Dindarlığı*" isimli çalışmada; Türkiye'deki türbe ve kutsal mekan ziyaretlerinin Türk halkının popüler dini pratiğiyle olan ilişkisini ele alır. Kitap, ziyaret fenomeninin nasıl şekillendiğini ve bu tür ziyaretlerin toplumsal inanç sistemlerine nasıl entegre olduğunu tartışır. Çalışma, türbe ziyaretlerinin, dini inançların bireysel ve toplumsal yaşamda nasıl etkili bir yer tuttuğunu ve Türk popüler dindarlığındaki rolünü analiz eder (Ak, 2018).
- Emine Öztürk tarafından kaleme alınmış "*Taziye Gelenekleri ve Ziyaret Fenomeni Kars Örneği*" adlı çalışmada ise; Kars bölgesindeki taziye ve türbe ziyaretleri geleneklerini sosyo-kültürel bir bakış açısıyla inceler. Kitap, bölgedeki taziye kültürünün ve ziyaretlerin toplumsal yaşamda nasıl önemli bir yer tuttuğunu ve insanların bu süreçte nasıl bir dini ve kültürel etkileşime girdiklerini araştırır. Ayrıca, Kars'taki türbe ziyareti fenomeninin, hem yerel halkın dini pratiği hem de toplumsal bağları üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde ele almaktadır (Öztürk, 2016).
- Ali Köse ve Ali Ayten tarafından ortak kaleme alınmış olan "*Türbeler Popüler Dindarlığın Durakları*" iki yıl süren ve 23 faklı ili kapsayan, saha çalışmanın bir ürünü olan bu eserde, türbe ziyaretlerinin demografik niteliklere göre çok farklı değişkenlere sahip olduğunu, bu konunun sadece teolojinin ilgi odağı olmadığını, türbelerin toplumsal yaşamda dini inançların ve ritüellerin nasıl şekillendiğini, toplumsal ilişkilerdeki yeri araştırılmıştır (Köse & Ayten, 2010).
- Mustafa Tekin tarafından kaleme alınan "*Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*" adlı eser, Nicel olarak Konya türbesi üzerinde yapılmıştır. Dua ve sosyal sorunlara odaklanan bu çalışma, özelde Mevlana Müzesi (türbesinde)'ndeki dualara ve sosyal sorunların yansıması konusunda alana farklı bir perspektiften katkı sağlamaya çalışmıştır (Tekin, 2012).[9]
- Hatun ve Bulut'un "*Kemalpaşa ve Çevresindeki Dini Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması*" adlı makalesi, İzmir'in Kemalpaşa ilçesinde bulunan türbe, makam, mezar gibi dini ziyaret mekânlarının toplumdaki sosyo-kültürel işlevini ve ritüellerini ele alır. Çalışma, farklı inanç gruplarının bu mekânları nasıl benimsediğini, ritüel çeşitliliklerini ve ziyaret pratiklerinin dini grup kimliklerine göre değişimini yarı yapılandırılmış görüşmelerle ortaya koyar. Bulgular, bu tür ziyaretlerin özellikle Alevi/Türkmen topluluklar arasında yoğunlaştığını, ritüel biçimlerinin sünni ve Alevi ziyaretçiler arasında farklılık gösterdiğini göstermektedir; örneğin dualarla tamamlanan ziyaretlerin yanında çaput bağlama, mum yakma ve dilek adaklama gibi uygulamalar gözlemlenmiştir. Çalışma, ziyaret fenomeninin Anadolu halk inanışları içinde hem kültürel sürekliliği hem de toplumsal etkileşimi barındırdığını vurgular (Hatun & Bulut, 2023).

[9] Konu ile ilgili dolaylı bağlantılı olan bu çalışmalar sıralandıktan sonra şurası vurgulanmalıdır ki; doğrudan Hz. Nuh Türbesine yapılan ziyaret fenomeni üzerinden yapılmış herhangi bir bilimsel din sosyolojisi çalışmasına rastlanılmamıştır.

Yöntem

Araştırmada, toplumsal olay ve olguları, kendi içinde araştırmayı ve bunları anlayıp yorumlamayı amaçlayan (Yıldırım & Şimşek, 2011), nitel araştırma teknikleri kullanılmıştır. Nitel araştırmalar, bireylerin anlam dünyalarını göz ardı etmeden, araştırılan konuya muhatap olan kişilerin de düşüncelerini kavramak, onların ilgili konulardaki deneyimlerinin nasıl olduğunu anlamlandırmayı ilke edinir (Merriam, 2013, s.14). Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan fenomenolojik desen ile yarı yapılandırılmış görüşme ve yarı katılımcı gözlem teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Zaten nitel araştırmalarda birden fazla teknik kullanılarak farklı veriler yoluyla araştırmanın güvenirliği artmakta ve görüşmelerde elde edilen sonuçlar desteklenmektedir (Neuman, 2017; Kıral, 2020). Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, katılımcıların daha bağımsız düşünce yapılarını keşfedilme amacıyla, açık uçlu sorular ile görüşme sürecinde gerekirse bu soruların bazısına yeni sorular ekleme ya da biçimsel bazı müdahalelerde bulunarak yapılan görüşme tekniğidir (Yıldırım & Şimşek, 2011, s.65). Fenomenoloji ise, yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve insan deneyimlerini anlamlandırmaya odaklanan bir yaklaşım olup, kökenini felsefe ve psikolojiye dayandırmaktadır (Anthea, 2015). Fenomenolojik yaklaşımı seçmemizin sebebi, araştırma olgumuzun muhtevasına uygun olarak, katılımcıların sosyolojik fenomenlere benzer manaları ortaya çıkarıp yorumlama hedefimizden kaynaklanmaktadır (Creswell vd., 2018). Görüşmeler sonucunda elde edilen veriler temize geçirildikten sonra betimsel analiz yapılarak anlamacı yorumsamacı paradigma ile değerlendirilmiştir. Bu analiz türü, elde edilen verileri sistemli bir biçimde özetlemek, açıklamak ve yorumlamak amacıyla kullanılır. Genellikle görüşmelerden, gözlemlerden ya da dokümanlardan elde edilen verilerin daha kolay anlaşılır ve anlamlı hale getirilmesini sağlar (Yıldırım & Şimşek, 2016).

Çalışmanın örneklem alanı Şırnak ili sınırları içerisindeki Cizre ilçesi seçilmiştir. Konunun gerçek muhataplarına daha sağlıklı ulaşabilmek için amaçsal örneklem tekniğinin en uygun örneklem çeşidi olduğuna kanaat getirilmiştir. Bu örneklem türü, nitel araştırmalarda, daha derin manaların ortaya çıkarılmasında ve amaçlanan bilgilerin elde edilmesine en uygun olanıdır (Neuman, 2014, s.244). Bu teknik, özellikle örneklem sınırının muğlak olduğu, araştırmacının evren hakkında bilgi birikimine sahip olduğu çalışmalar için kullanılır (Lin, 1976). Çalışmamızın nihayete erdirilmesi için, sahada toplamda 40 kişi ile görüşme yapılmıştır. Katılımcılar ile ilgili detaylı demografik bilgiler, tablo-1 de yer verilmiştir.

Araştırmanın Problemleri ve Veri Toplama Tekniği

Saha çalışmasında uygulanan görüşme formunda yer alan sorular, şekillendirilmeden önce, alanın uzmanlarına danışılmış, kontrol ettirilmiş, bazı biçimsel müdahaleler yapılmış, yeni sorular eklenip bazıları ise uygulamadan önce formdan çıkarılmıştır. Araştırmanın temel problemi, ***halk dindarlığı arasında yoğun bir şekilde uygulanmakta olan ziyaret fenomeninin dini sosyolojik içeriği nelerdir?*** Şeklinde belirlenmiştir. Bu probleme aracılık yapacak olan alt problemlerimizi ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Hz. Nuh Nebi türbesine yapılan ziyaretler hakkında halkın bilgisi var mı ve insanlar bu ziyaretleri neden yaptıklarını biliyorlar mı?
- İnsanların türbeyi ziyaret etmede seçtikleri zaman mefhumunun (saat-gün-ay-yıl boyutlarında) anlamlı çıktıları nelerdir?
- Türbede Kur'an okuma, dua etme, namaz kılma, tespih çekme gibi ibadetler yapılmakta mıdır, bunlar dışında yapılan ritüeller nelerdir?
- Türbeye "*Hz. Nuh nebi Türbesini 7 defa ziyaret etmek hac sevabına denktir*" gibi kutsiyet atfedilmekte mi ve türbeye kutsal olması için alınan ya da türbeye sürülen teberrük gibi nesneler var mı, varsa insanların bunu yapma amacı nedir?
- Öncesinde yapılan ziyaretlerden hareketle, fonksiyonel manada ziyaretlerin olumlu yansımaları var mıdır?

- Yapılan ziyaretlerde edilen duaların Allah'tan başkasına yapıldığı izlenimi verilmekte midir ve insanların bu düşüncelere olan katılım düzeyi nedir?

Verilerin elde edilmesi için yapılan saha çalışmasının etik kurul izni; 31.12.2024 tarihli ve E-55465795-604.01-120241 sayılı yazı ile izin alınarak yapılmıştır. Görüşmeler yapılmadan önce katılımcılara, görüşmenin amacı ve içeriği hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Ayrıca görüşme boyunca kentlerinden kişisel kimliklerini ön plana çıkarak herhangi bir bilginin istenmeyeceği bilgisi de aktarılmıştır. Yapılan kısa bilgilendirmeden sonra çalışmaya katılımın tamamen gönüllülük ilkesine dayandığı hatırlatılmış, katılım onayı alındıktan sonra görüşme formu uygulanmaya başlanmıştır. Görüşmeye katılanların en genci 18 yaşında en yaşlısı ise 80 yaşında olmuştur. Yapılan her görüşme ortalama 45 dk sürmüştür. Görüşmeye katılanlar arasında Türkçe konuşmayı bilmeyenelere, gerekli bilgilendirmeler Kürtçe olarak aktarılmış, görüşme bu şekilde sürdürülmüştür. Görüşmelerin tamamı yüz yüze, Cizre ilçesinde, Hz. Nuh Nebi türbesi çevresinde gerçekleştirilmiştir. Ziyaretlerin sıklıkla yapıldığı Perşembe ve Cuma günlerine dikkat edilerek, bu günlerde görüşmelerin yapılmasına özen gösterilmiştir. Katılımcılardan bazıları ses kayıtlarının alınmasına izin vermemiş, bunlar dışındakilerin ses kayıtları alınarak daha sonra temize çekilmiştir. Katılımcılar, kişisel bilgilerini ön plana çıkarmamak için **K1-K2** şeklinde kodlanmış, ve gerekli belgileri bu hassasiyet ekseninde tablo şeklinde sunulmuştur. Katılımcıların ifadeleri yorumlanırken kod ile birlikte yaşları parantez içine alınmıştır örneğin; **K2-(30)**. Tekrara giren ifadelerde ise aynı görüşte olan katılımcıların sadece kodları yazılmıştır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile yarı katılımcı gözlem teknikleri birlikte kullanılarak yapılan araştırma Şırnak evreni içerisinde Cizre örneklemi ile sınırlandırılmıştır. Görüşme yaş alt sınırı 18 olarak belirlenmiş, 24 kadın ve 16 erkekle toplamda 40 kişi ile yapılmıştır. Her görüşme yaklaşık 45 dk. sürmüştür. İçerik ve mekânsal sınırlandırmalardan bahsedildiği gibi, araştırmanın yapıldığı zaman dilimi içerisinde sınırlandırmanın yapılması gerektiği de belirtilmelidir. Saha araştırmasına 10.01.2025 tarihinde başlanmış, 15.03.2025 tarihinde bitirilmiştir. Ayrıca Görüşmeler süresince sorulan soru ya da sorulara cevap vermeyenlerin görüşleri aktarılmamıştır.

Bulgular

Katılımcıların Demografik Nitelikleri

Tablo-1: Katılımcılara İlişkin Demografik Veriler

Katılımcının Kodu	Ad-Soyad Başharf	Cinsiyet	Medeni Durum	Yaş
K1	H. Ç.	Erkek	Evli	31
K2	B. O.	Erkek	Evli	30
K3	B. N.	Erkek	Evli	75
K4	A. C.	Erkek	Evli	45
K5	E. B.	Erkek	Evli	37
K6	F. G.	Erkek	Bekar	19
K7	H. İ. İ.	Erkek	Evli	24
K8	A M.	Erkek	Bekar	24
K9	S. K.	Kadın	Dul	60
K10	K. Ö.	Erkek	Evli	54
K11	K. İ.	Erkek	Evli	55
K12	E. S.	Kadın	Söylemedi	49
K13	G. H.	Kadın	Evli	29
K14	V. O.	Kadın	Dul	70
K15	N. Ö.	Kadın	Evli	44
K16	G. H.	Kadın	Evli	56
K17	A.A.	Erkek	Evli	37
K18	H. B.	Erkek	Evli	70
K19	A.B.	Erkek	Bekar	34

K20	F. O.	Kadın	Evli	60
K21	H. B.	Kadın	Evli	66
K22	C. Z.	Kadın	Dul	69
K23	Ş. A.	Kadın	Evli	50
K24	H. T.	Kadın	Bekar	40
K25	N. A.	Kadın	Evli	45
K26	B. Ç	Kadın	Evli	38
K27	S. B.	Kadın	Evli	33
K28	E. E.	Kadın	Bekar	18
K29	S. E.	Kadın	Bekar	18
K30	F. D.	Kadın	Dul	72
K31	Z.Y.	Kadın	Evli	80
K32	N.U.	Kadın	Bekar	25
K33	N. C.	Kadın	Evli	38
K34	H. B.	Kadın	Evli	65
K35	M. D.	Kadın	Evli	50
K36	K. Y.	Kadın	Evli	49
K37	H. E.	Kadın	Evli	61
K38	A.D.	Erkek	Söylemedi	58
K39	H. D.	Erkek	Evli	54
K40	S. S.	Erkek	Evli	50

Türbe Okuryazarlığı

Katılımcıların türbe ve Hz. Nuh Nebi hakkında bildiklerinin bir kısmı doğrulanabilir fakat büyük bir bölümünün ise duyumlara dayalı bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında akademik olarak okunmuş materyaller olsa da bu yaygın değildir. Yani insanlar yapmakta oldukları türbe ziyaretlerinde olaya inanış biçiminde yaklaşmakta bunu, herhangi bir bilgi birikimine gerek olmaksızın varlığını kabul etmektedirler. Özellikle kadınlar ve yaşlılar başta olmak üzere toplumun farklı kesimleri için türbe ziyareti, hem bireysel bir maneviyat pratiği hem de kolektif kimliğin sembolüdür. Ancak türbe hakkındaki halk bilgisi çoğunlukla kulaktan dolma ve dini bilgi eksikliğine dayalıdır. Bu nedenle buranın dinî okuryazarlığın artırılması, halk inançlarının daha doğru bir teolojik zeminde şekillenmesi açısından önemlidir.

Yukarıdaki amaçla katılımcılara: "*Hz. Nuh Nebi hakkında bilginiz var mı?*" ve "*Hz. Nuh Nebi ile ilgili kitap makale gibi yazılar okudunuz mu?*" şeklinde görüşme soruları sorulmuştur. Bu sorulara verilen cevaplar görüşlerimizi destekler niteliktedir. 40 katılımcıdan yalnızca 7 kişi (K32-K29-K26-K19-K16-K3-K1) konu ile ilgili kitap makale gibi yazıları okuduklarını ifade etmiş diğer 33 kişi okumadıklarını ve kendi çevrelerinden duydukları kadar bilgi sahip olduklarını belirtmiştir. Katılımcıların bazıları (K30-K22-K11-K-9) ise okuma yazmalarının olmadığını ifade etmişlerdir. Bu veriler, türbeyi ziyaret edenlerin türbe hakkında bilinçli bir okuryazarlığa sahip olmadıklarını göstermektedir.

> K2-(30) : *Hz Nuh bizim ikinci babamız olarak bilinir. Çok uzun yaşadığı ile ilgili söylentiler duydum. Hz Nuh nihayetinde bir peygamberdir.* K3-(75) : *Evet var. Bizim ikinci babamızdır. Onun hakkında bilgi sahibi olmak zorundayız. Hz. Nuh aleyhisselam'a haber gelmiştir tufan olacak. Bir sefine yap sefine Arapça kökenli bir kelimedir gemi anlamına gelir. Hz Nuh halka haber verir tandırlarınızın altından su çıktığı zaman bilin ki tufan gelmiştir diyerek bilgilendirir. Halk inanmaz hatta Hz. Nuh Aleyhisselam'ın ilk eşi ve bir oğlu da buna dahildir. Tandırlarının altından su çıktığı zaman herkes buna inanıp gemiye koşar ama artık nafiledir.*
>
> K33-(38): *Çok yok. Allah'ın peygamberidir.* K12-(49): *Bir peygamber olarak biliyorum. Cudi dağına yakın bir bölgede vefat ettiği için burada defnedildiğini biliyorum. Boyunun uzun olduğunu biliyorum.* K11-(55) : *Nuh gemisini biliyorum. Kavmi iman etmemiş helak olmuş. Gemiye binenler kurtulmuş. Gemi Cudi dağında Durmuş. 9 tane çocuğu varmış.* K35-(50): *Büyüklerimizin zamanından beri anlatılan*

bir türbe olduğunu ve Allah'ın peygamberi olduğunu biliyorum. K23-(50): *O yüce bir şeyhtir, alimdir ve peygamberdir.* K20-(60): *Cudi dağı'nın eteklerinde geminin iskelesi ve Hz Nuh'un mezarının olduğunu biliyorum.* K36-(49): *Cudi dağına gelip şehit olduğunu, peygamber olduğunu biliyorum.*

K34-(65): *Hristiyanlar, Müslümanlara güvenmiyordu. Tufan gemisi yapıldı ama onların inançları yoktu. Geminin içinde kötü amellerini alet ettiler. Geminin içine tuvaletlerini yapıp vücutlarına sürdüler, o pisliğin içinde kaşınmaya başladılar. Tufan oldu, gemi geldi, sular yükseldi, geminin geldiği konum Cudi Dağı oldu.* K29-(18): *Nuh Aleyhisselam ulul-azm peygamberlerindendir yani büyük peygamberlerdendir. İdris aleyhisselam'dan sonra gelen bir peygamberdir. Putlara ve heykellere İdris aleyhisselam'dan sonra tapıldığı için Hz Nuh Aleyhisselam peygamber olarak gönderildi. Kavmi Hz Nuh'a peygamberliği boyunca çok hakaret ve işkence etti.*

K39-(54): *Evet Nuh Aleyhisselam hakkında bilgin var. Kur'an'da adı geçen bir sahabedir. Mucizeleri de vardır. Onun haricinde pek bir bilgim yok açıkçası*.

Katılımcıların büyük bölümü, Hz. Nuh'u bir peygamber olarak tanımakta ve onun "tufan" anlatısıyla ilişkilendirildiği bilgisine sahiptir. Bu bilgi genellikle **kulaktan dolma**, **sözlü anlatılar** ve **geleneksel aktarım** yoluyla edinilmiş görünmektedir. Örneğin K2 ve K3, Hz. Nuh'un ikinci babamız olduğu yönündeki halk arasında yaygın söylemi dile getirirken, K11 ve K12 gibi katılımcılar ise gemi, Cudi Dağı ve tufan temasına odaklanmaktadır. Bu durum, **dini bilginin kutsal metinlerden çok, halk anlatıları ve yerel mitoloji aracılığıyla şekillendiğini** göstermektedir. Ayrıca bazı katılımcıların Hz. Nuh hakkındaki bilgileri, dini metinlerde bulunmayan detayları da içermektedir. K34'ün aktardığı olayda, tufan sırasında gemideki insanların günahkârlığına dair hayali ve sembolik anlatılar yer almaktadır. K29, ulul-azm peygamber kavramına değinerek görece daha teolojik bir bilgi sunarken, K39 Hz. Nuh'u sahabe olarak tanımlayarak **kavramsal karışıklık** sergilemiştir. Bu tür ifadeler, halk arasında dini figürler hakkında **eksik, karışık veya yanlış bilgiler** bulunduğunu ve bunların güçlü inançla harmanlanarak aktarılmaya devam ettiğini ortaya koyar.

Sonuç olarak bu görüşmeler, Hz. Nuh'a dair bilgilerin bireylerin eğitim düzeyinden çok **geleneksel dini kültürle kurdukları ilişkiye** dayandığını göstermektedir. Türbe ziyareti yapılan mekânın kutsallığı, bu bilgilerin pekişmesine ve anlatıların mekâna özgüleşmesine neden olmaktadır. Katılımcılar arasında bilgisi daha derin olanlar olduğu gibi, Hz. Nuh'un kimliğini yalnızca "peygamber" olarak tanıyanlar da mevcuttur. Bu da türbe merkezli halk inançlarının, **bilinçli bir dini öğrenmeden ziyade kültürel ve duygusal aidiyetle beslendiğini** göstermektedir.

Türbelere Zamansal Kutsiyet

Türbeler, kabaca ziyaretlere her zaman açık olsa da halk nazarında belli vakitlerin kıymeti daha fazladır. Hz. Nuh Türbesinde de ziyaretler, özellikle Perşembe günü ikindi namazı sonrasından akşam namazı arasındaki süre zarfında ve Cuma günü Cuma namazından sonra fazlaca yapıldığı gözlemlenmiştir. Perşembe günü yapılan ziyaretler neredeyse tamamen kadınlar tarafından yapılmaktadır. Cuma namazından sonra yapılan ziyaretler ise aynı şekilde tamamen erkekler tarafından yapılmaktadır. Bu şekilde zamansal boyutta cinsiyet farklılığı kendiliğinden meydana gelmiştir. Türbenin bulunduğu Hz. Nuh Nebi camisinde Cuma namazının eda edilebilmesi bu ziyaretlerin daha kalabalık olmasını sağlamaktadır. Ziyarete gelen erkekler kadınlara göre daha az süre kalmakta, dua etmekte ve daha az Kur'an okumaktadırlar. Erkeklerin çoğunlukla Fatiha Suresini okuyup dua edip ayrıldıkları gözlemlenmiştir. Bunun yanında Yasin Suresini okuduktan sunra dua edip ayrılanlar da gözlemlenmiştir. Bu durum, kadınların türbe ziyaretlerine olan iştirakın daha amaçsal ve fonksiyonel olduğunu göstermektedir. Erkeklerin ziyarete kadınların ziyaretlerine göre daha yüzeysel, geleneksel ve rutinsel olduğunu göstermektedir. Erkeklerin yapmış oldukları ziyaretler buna göre daha seyrek sıklıkta devam ettiği de fark edilmiştir.

Cuma gününe gösterilen ilgi, halkın Cumaya atfettikleri kutsiyetten kaynaklanmaktadır. Bunun yanında bölgede Perşembe ikindi sorası da Cuma günü kadar değerli sayılmasının kaynağı yine Cuma gününe olan saygıdan olduğu görülmüştür, Perşembe gününe has bir kutsiyet bulunmamaktadır. Çünkü bölgede Perşembe akşamları evlerde duaların yapıldığı, mevlitlerin verildiği ya da akşam yemeğinden sonra "*Evar în-Şîvâ îne*" adı verilen yemeğin komşulara ikramda bulunulması geleneği de bundan kaynaklanmaktadır. Bu geleneğin özellikle herhangi bir evde birinin vefatı sonrası uzun süre (yaklaşık 2-3 yıl) devam ettirilir. Cuma gününe olan kutsiyet tüm Müslümanlar arasında yoğun olarak uygulansa da bölgedeki halk dindarlığında bu gelenek oldukça fazla olduğu gözlemlenmektedir.

Türbede yapılan duaların daha çok kabul olacağı inancı, cuma günü yapılan duaların bu güne hürmeten daha makbule değer olacağına dair beklentiyle birleşince, Perşembe ikindi sonrası ve Cuma günleri ziyaretçi sayısı artmaktadır. Ayrıca bu günlerde, daha fazla ikram dağıtılmakta böylece hem hayır dağıtmak hem de ikram almak isteyenler için fırsat doğmaktadır. İster bidat ister hurafe isterse de bir halk dindarlığı tezahürü olarak görülsün türbe; ziyaretçilerin manevi ortam arayışlarını karşılamakta, dualarının kabul olacağı beklentisini artırmakta ve ziyaretçilere psikososyal açıdan birçok katkı sağlamaktadır. Bu özelliklerini sürdürdüğü sürece insanların buralara gelmeye devam edeceği ön görülmektedir.

Yukarıda bahsedilen manevi özel günler dışında ise Pazartesi (K31-K30) ve Cumartesi (K34-K13) günleri de ziyaretleri gerçekleştirdiklerini ifade eden katılımcılar olsa da bu oldukça sınırlı sayıda olmuştur. Saha çalışması süresince de tarafımızca özellikle bu güne ve zamana dikkat ederek katılımcılara ulaşılmıştır. Gözlemlerimiz sonucunda diğer günlerde buraya ziyarete gelenlerin büyük çoğunluğu sıradan veya Cizre gezisi süresince yapılan ziyaretler şeklinde olmuştur. Bu amaçla katılımcılara: "*Türbeyi, genelde hangi gün ya da günlerde ziyaret edersiniz?*" ve "*Ziyaret için her gün gelir misiniz? Özellikle geldiğiniz gün ya da günler var mı?*" şeklinde sorular yöneltilmiştir. Bu sorulara verilen cevapların bir kısmını şu şekildedir:

> K40-(50): *Gelirsem sadece Perşembe ve Cuma günleri gelirim.* K38-(58): *Cuma namazından sonra gelirim.* K37-(50): *Perşembe günleri dışında gelmiyorum.* K36-(49): *Perşembe, Cuma ve Bayram sabahları gelirim.* K27-(33): *Sadece Perşembe günleri gelirim.* K24-(40): *Perşembe günü öğleden sonra gelirim. Müsait olduğumda 3 gün üst üste gelirim.* K23-(50): *Her gün değil bir sıkıntı mı olduğunda ya da dini günlerde gelirim* K14-(70): *Perşembe ya da cuma günü gidiyorum, gidemediğim zaman Fatihalarını okuyup teslim ediyorum* K9-(60): *Perşembe günü ikindi namazından sonra giderim her gün gitmem sadece perşembeden perşembeye giderim.*

Bunlar dışında sadece Perşembe ve Cuma günleri ziyaret edenler: K38- K22-K17-K12-K10-K6-K5-K3-K2-K1 şeklinde tespit edilmiştir. Her gün gelinebilir herhangi bir gün seçmiyorum diyenler: K37-K19-K18-K16-K11-K4 kodlu katılımcılar olmuştur.

Türbe ziyaretlerini gerçekleştirme zamanı olarak günlere bağlı kalmaksızın ruhsal olarak kendilerini iyi hissetmediklerinde ya da daraldıklarını hissettiklerinde ziyaretleri yapanlar olmaktadır.

> K21-(66): *Perşembe ve cuma günleri gelinir ama ben canım sıkılınca daralınca ferahlamak için gelirim.* K8-(24): *Belirli bir gün gitmiyorum sadece kendimi kötü hissettiğimde gidiyorum dua etmek için.*

Katılımcıların büyük çoğunluğu, türbe ziyaretlerini **Perşembe ve Cuma günleri** ile sınırlandırdıklarını belirtmektedir. Bu tercihin altında hem **dini geleneklere** hem de **yerel halk inançlarına** dayalı bir anlamlandırma bulunmaktadır. Özellikle Perşembe günleri, halk arasında "*ruhlara hediye gönderme*", "*kabir ziyareti yapma*" ve "*duaların kabul olduğu gün*" olarak görülürken; Cuma günü ise İslam'da haftalık ibadetin ve toplu dua ortamının zirve noktası olarak kabul edilmektedir. K9 ve K14 gibi katılımcılar bu inancı açıkça dile getirerek, **zamanla kutsiyet atfetmenin** türbe ziyaretlerinde belirleyici olduğunu göstermektedir. Ziyaret günlerinin seçimi aynı zamanda bireylerin **kişisel programları**, **ibadet alışkanlıkları** ve **manevi ihtiyaçları** doğrultusunda şekillenmektedir.

Örneğin K24, müsaitliğine göre üç gün üst üste gelebileceğini ifade ederken; K23 ise sıkıntı yaşadığı durumlarda ya da dini günlerde geldiğini belirtmektedir. Bu durum, türbe ziyaretinin hem **rutin bir ibadet pratiği** hem de **durumsal bir sığınma davranışı** olarak görüldüğünü göstermektedir. Ayrıca, K14'ün "gidemediğimde Fatiha okuyorum" ifadesi, türbeye gitmenin fiziksel bir eylem olmanın ötesine geçip **temsilî bir ibadet ve manevî bağ sürdürme** biçimine dönüştüğünü ortaya koymaktadır.

Ziyaret zamanının bu denli belirgin şekilde Perşembe ve Cuma günlerine odaklanması, türbe pratiğinin sadece bireysel değil aynı zamanda **toplumsal bir ritme** oturduğunu gösterir. Bu günler etrafında şekillenen ziyaret alışkanlıkları, türbe etrafında **kolektif bir maneviyat kültürü** oluşturmakta; insanların aynı günlerde aynı mekânda bir araya gelmesiyle bir tür **görünmeyen topluluk** (imagined community) deneyimi oluşmaktadır.

Türbelere Mekânsal Kutsiyet

Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre, katılımcılar türbeye abdestli gelmektedirler. Türbe, cami gibi namaz amaçlı bir mekan olmamasına rağmen buraya kutsiyet atfedilerek abdestli olmaya radikal bir biçimde dikkat edilmektedir. Mekana atfedilen kutsiyet görünümlerinden bir diğeri de; kadınlar arasında başörtüsüz girilmediği, erkekler arasında ise yer yer takke takanlarıdır. Fakat buna zorunluluk olarak bakılmamaktadır. Bunun dışında türbeye girilirken hafif rükûa varır gibi eğilerek giriş yapılmaktadır. Çıkarken de bazen eller göğüslere konulara hafif eğilip geri yürüyerek mekândan ayrılmakta oldukları gözlemlenmiştir. Dolayısıyla mekâna giriş ve çıkışlarda verilen kutsiyete paralel uygulamaların varlığını görmek mümkündür. Bu yorumlarımıza aracılık edecek soru ise; "*Türbeyi ziyaret etmek için abdestli olmak lazım mı?*" şeklinde olmuştur.

> K20-(60): *Evet abdestli olmak lazım ve Nuh Nebi türbesinden çıkarken de sırtım dönük şekilde çıkılmaması gerektiğini düşünüyorum.* K14-(70): *Evet abdestli ve örtülü olmak gerekir çünkü Allah nebisinin huzuruna çıkıyoruz.* K11-(55): *Abdestli olmak şarttır. Türbelere ve camilere abdestsiz gidilmez.* K39-(54): *Evet abdestli olmak şart zaten hayırlı bir yer olduğundan abdestli gelmek lazım.* K9-(60): *Abdestli olmak şarttır. Türbenin perdesini elliyorum saygıdan abdestli olmak lazım. İbadet de ediyorum abdestli olmalıyım.* K35-(50): *Abdestsiz girmek günahtır. Giren olursa başına bir bela gelir.* K36-(49): *Tabii ki lazım abdestsiz girilmez günahtır.*

Araştırmaya katılan 40 katılımcı içerisinden ***abdestli olmaya gerek yok*** diyenler: K27-K19-K3-K2-K1.

Katılımcılar, türbe ziyaretinin **ritüel bir hazırlık** gerektirdiğini ve bu hazırlığın en temel öğesinin "abdestli olmak" olduğunu belirtmektedir. K11, K39 ve K9 gibi katılımcılar, türbeyi cami ile benzer kutsiyet düzeyine yerleştirerek, bu mekâna abdestsiz girmenin uygun olmayacağını açıkça dile getirmiştir. Bu anlayış, **mekâna yüklenen kutsiyetin**, bireyin bedensel hâliyle doğrudan ilişkilendirildiğini göstermektedir. Abdest, burada sadece bir temizlik aracı değil, aynı zamanda **manevi bir niyet göstergesi** olarak okunmalıdır. Bazı katılımcılar, abdestin yanı sıra başka sembolik davranışlarla da saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin K20, türbeden çıkarken sırtını dönmenin uygun olmadığını, K14 örtülü ve saygılı olunması gerektiğini, K9 Örtüye ellerini sürdüğünü bunun için abdestin şart olduğunu yani örtüye kutsiyet yükledikleri belirtilmiştir. Bu ifadeler, türbe ziyaretinin hem **bedensel** hem de **davranışsal bir disiplin** içinde gerçekleştiğini, hatta bu davranışların halk dindarlığı çerçevesinde **adab-ı ziyaret** (ziyaret edebiyatı) şeklinde bir kurallar bütününe dönüştüğünü göstermektedir. Bu tür davranışlar, türbe mekânının yalnızca dua edilen bir yer değil, aynı zamanda **manevi bir temsil alanı** olduğuna işaret eder.

Özellikle K35 ve K36'nın ifadeleri, türbeye abdestsiz girmenin yalnızca uygunsuz değil, aynı zamanda **günah ve tehlikeli** bir eylem olarak algılandığını göstermektedir. Bu yaklaşım, halk dindarlığı içinde türbe mekânlarının **mistik ve uyarıcı** bir boyut kazandığını yansıtır. Bu tür inançlar, türbenin fiziksel sınırlarının ötesinde **manevi bir otorite alanı** olarak algılandığını ve bireylerin bu alanla ilişkilerini saygı, korku ve umut ekseninde kurduklarını ortaya koymaktadır. Buna göre sosyolojik

olarak türbe ziyaretinin yalnızca dua etmekten ibaret olmadığını, aksine **öncesi, anı ve sonrasıyla ritüelleşmiş bir ibadet davranışı** hâline geldiğini göstermektedir.

Türbelerde İbadet (Ritüeller)

Katılımcıların Türbeye kutsal bir mekân olarak bakmaları onları, burada belli ibadetleri gerçekleştirmeye itmektedir. Türbenin bir ibadetgâh olmadığı bilinse de buraya ibadetlerin ve duaların daha kabul edileceği inancı ile gerçekleştirildiği görülmektedir. Çünkü bu mekân onlar için sıradan bir yer değildir. Türbede özellikle namaz kılmaya mesafeli olanlar olsa da dile getirilen bu ritüellerin hemen hemen hepsini sergileyenlerin olduğu gözlemlenmiş ve veri analizlerinden elde edilmiştir. Çoğunluk tarafından yapılan ibadetlerin başında dua, Kur'an-ı Kerim okuma ve zikir çekme gelmektedir. Türbe ziyaretlerinde türbe içinde namaz kılma, dualar etme, Kur'an'dan belli surelerin okunduğu (Yasin-Fetih-Nas-Felak-İhlas-Kehf Sureleri) gözlemlenmiştir. Bu ve benzeri yorumların temayülünü analiz etmek için katılımcılara öncelikle "*Türbede Kur'an okuma, dua etme, namaz kılma tespih çekme gibi hangi ibadetleri yapıyorsunuz?*" sorusu sorulmuştur.

Bu soruya verilen cevaplar içerisinde özellikle namaz kılma ya mesafeli yaklaşanların ağırlıkta olduklarını, katılımcılar bunun dışında diğer ibadetlerin yapılmasında herhangi bir beis görmemektedirler. Tabi katılımcılar arasında namaz kıldıklarını ifade edenler de oldukça fazladır. Türbede ***namaz ve dile getirilen diğer ibadetleri yaptıklarını ifade edenler:*** K7-K11-K17-K20-K21-K22-K23-K24-K28-K30-K31-K33-K34-K35 kodlu katılımcıların yanı sıra:

> K15-(44), K36-(49), K37-(61), K38-(58), K39-(54): *Hepsini yapıyorum.*
>
> K40-(50): *Türbede bütün ibadetlerimi yapıyorum.* K16-(56): *Evet namaz kılıyorum, Kur'an okuyorum, tespih çekiyorum, dualarımı da ediyorum geldiğim zaman huzur buluyorum severek geliyorum*. K5-(37): *İlk önce namazımı kılıyorum daha sonra tespihlerimi çekiyorum ondan sonra da duamı okuyup arkamı dönmeden mekândan çıkıyorum.* K8-(24): *Yasin okuyorum salavat getiriyorum tespihler getiriyorum ve Peygamberimizin huzurunda namaz kılıp sonra da dua etmeye başlıyorum*. K9-(60): *Üç Yasin okuyorum önce Hz Muhammed'in ruhuna sonra Hz Nuh nebinin ruhuna sonra da Seyit Kadri'nin ruhuna teslim ediyorum iki rekat muhtaç namazı kılıyorum. Tespihler yani "la ilahe illallah" okuyorum. Ruhlarına teslim ediyorum.*

Namaz kılmaya karşı veya mesafeli yaklaşan fakat diğer ibadetlerin yapılmasına sıcak bakan katılımcılar: K3-K4-K29-K32 kodlu katılımcıların yanı sıra:

> K1-(31): *Türbede namaz kılmıyoruz bu mekruhtur. Tespih çekmiyoruz ama dua ve Kur'an okuyoruz.* K2-(30): *Yani bana göre tespih çekme daha çok yaşlıların yaptığı bir alışkanlıktır. Ben dua etmek için girerim türemeye* K19-(34): *Türbede Kur'an-ı Kerim okurum, dua ederim ama türbeye has bir namaz kılmam, dinde böyle bir şey yoktur. Tespih de çekerim ama türbeye has bir tespih değil bu.*

Türbe ziyaretlerinde gerçekleştirilen ilginç ritüeller içerisinde şunlar dile getirilebilir; Türbeye girerken selam verilerek ayakta Fatiha Suresi okunarak ve hafif eğilerek giriş yapılması. Çıkarken geri geri adımlar atarak, saygı ve hürmete atfen ellerin omuzlara konulması. Türbeyi ya da türbe örtüsünü öpmeleri, bunlara bir ieyler sürüp bu nesneler kutsişyet yüklemeleri şeklinde gözlemlenmiştir.

Katılımcıların türbeyi ziyaret etmedeki amaçları içerinde en dikkat çekici ve fonksiyonel işleve sahip ibadeti olan duanın içeriği ve amaçsallığı son derece önemlidir. Bunun için türbeye ziyarete gelenlere "*Türbede özellikle yaptığınız dualar var mı? Bu dualar neyle ilgilidir?*" şeklinde soru sorulmuştur. Elde edilen verilere göre şu yorumlara gitmek mümkündür: İnsanlar hayatlarında karşılaştıkları çeşitli alanlardaki zorlukları aşmak için türbeye gelip bu problem hakkında dua ederek sorunu atlatma amacını taşımaktadır. Bunlar bir bakıma amaçlı ve bazı özel spesifik dualarının kabulü niyetine türbeye ziyarete gelenleri oluşturmaktadır. Bu sosyal problemlerin başında; **sağlık, maddi gelir ve borç, sınav başarısı, manevi huzur-mutluluk (aile içi sorunlar)** gibi niyetler gelmektedir.

K2-(30): *Aslında çok fazla dua vardır. O an yaptığımız dualar içinde bulunduğumuz durumlarla ilgili olabiliyor bu nokta örneğin* ***sağlık problemleri*** *oldu mu sağlık için dua ederiz.* K32-(25), K33-(38): *Hastalarıma* ***şifa için dua ederim****.* K5-(37): *Evet sağlıkla ilgili çok dua ederim bu hayatta benim için en çok sağlık ve huzur önemlidir hep bunlarla ilgili dua ederim.* K9-(60): ***Oğlumun beyninde tümör var.*** *Onun için geliyorum evde niyetimi edip buraya geliyorum. Dualarımı ediyorum.* K15-(44): *Evet var. Özellikle hasta olan biri için ve bir hacetlerim olduğu zaman. Tabii ki duaları ziyaretlerden istemiyorum. Onları ziyaret ederek Allah'ın sevdiği kulu ve Peygamber'i olduğu için onların hatırına Allah'tan istiyorum bunları.*

K19-(34): *Öncelikle insan ümmeti Muhammed'e dua etmeli ondan sonra kendisi için dua etmeli özellikle iman sağlık hayırlı bir ömür için hayırlı bir rızık için dua ediyorum ve özellikle akrabalarımıza maddi sıkıntıları onlara hastalara dua ediyorum.* K27-(33): *Ben* ***kızım için dua ediyorum*** *sınavda güzel geçsin ve sınavı kazansın diye.* K31-(80): ***Evime bereket gelsin*** *ve* ***evimin huzursuzluğu*** *ortadan kalksın diye dua ederim.*

K20-(60): *Çocuklarımın ve torunlarımın niyetleri için giderim onlar için dua ederim.* K25-(45): *Çocukları, eşim ve kendim için istediğim duaları ederim.* K36-(49): *Çocuklarım evim ve ailemin iç iyiliği için güzel dualar ediyorum.* K39-(54): *Daha çok çocuklarımın selameti için dua ediyorum.*

K11-(55): *Ben bekârken gittiğimde aileme bela musibet gelmesin diye dua ederdim. Allah abilerimi korusun diye dua ederdim. Şimdilerde gittiğimde Allah bizi affetsin tövbelerimi kabul etsin diye dua ediyorum.* K31-(80): *Bugün buraya Allah'tan af dilemeye ve tövbe etmek için geldim.*

Katılımcıların türbe ziyaretlerinde en yoğun şekilde gerçekleştirdikleri ibadet olan **dua**, bireylerin hem inanç sistemleri hem de yaşam mücadeleleri ile doğrudan bağlantılıdır. Dua içerikleri, katılımcıların kişisel ya da çevresel sorunlarına çözüm bulma yönündeki umutlarını, beklentilerini ve teslimiyetlerini yansıtmaktadır. Sağlık, maddi sıkıntılar, aile içi huzur, çocukların geleceği ve sınav başarısı gibi somut ve kişisel konular, dua edilen başlıca alanlar arasında yer almaktadır. Özellikle K9'un oğlunun tümör hastalığı için dua ettiğini belirtmesi, bireyin türbeye yalnızca manevi arınma için değil, aynı zamanda çaresizlik anında **çözüm aradığı kutsal bir mekân** olarak yaklaştığını göstermektedir. Bu veriler, dua pratiğinin bireyler için **hem dini bir görev hem de psikolojik bir sığınak** işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Katılımcıların çoğu, türbede yapılan duaların özellikle kabul olacağına inanmakta ve bu inanç doğrultusunda ibadetlerini türbe mekânında gerçekleştirmeyi tercih etmektedir. K15'in ifade ettiği gibi, dua doğrudan türbedeki kişiden istenmemekte; Allah'tan, Hz. Nuh'un hatırıyla bir lütufta bulunması dilenmektedir. Bu yaklaşım, türbe ziyaretinde **tevessül** anlayışının önemli bir yer tuttuğunu ve halk dindarlığında kutsal kişiliklerin aracılığıyla yapılan duaların özel bir kabul alanı oluşturduğunu göstermektedir (Rote vd., 2013).

Bazı katılımcılar, dua içeriklerinde yalnızca kişisel ihtiyaçlarını değil, toplumsal kaygıları ve ahlaki temennileri de dile getirmektedir. K19'un ümmeti Muhammed'e dua etmesi ve K31'in tövbe amacıyla türbeye gelmesi, duanın **toplumsal sorumluluk ve manevi arınma** boyutlarını da içerdiğini göstermektedir. Ayrıca aile üyeleri, özellikle çocuklar için edilen dualar, türbenin **ailevi bağların korunmasında ve gelecek beklentilerinin yönlendirilmesinde** anlam yüklü bir ritüel alanı olduğunu ortaya koyar. Tüm bunlar türbe ziyaretlerini gerçekleştirenler için türbede dua etmek, hem dünyevi sorunlara karşı bir destek mekanizması hem de uhrevi kurtuluşa yönelik içten bir yöneliş biçimi olarak yaşanmaktadır.

Türbeye yapılan ziyaretlerin amacını daha fazla somutlaştırma ve önceki soruya paralel bir soru sorularak daha belirgin bir yoruma gitme amacı güdülmüştür. Bu amaçla katılımcılara öncelikle "*Hangi niyetinizin gerçekleşmesi için buraya geldiniz?*" şeklinde soru sorulmuştur. Bu soruyu sormamızdaki temel amacımız, türbenin insanları kendine çeken spesifik konular ve özel niyetlerin betimlenmesidir. Bu soruya verilen cevaplar genellikle "*Türbede özellikle yaptığınız dualar var mı? Bu dualar neyle*

ilgilidir?" sorusuna yakın cevaplar elde edilse de elde edilen veriler doğrultusunda katılımcıların türbe ziyaretlerindeki amacın çıktıları şu şekilde olmuştur:

> K30-(72): *Farklı amaçlar için gelsem de özellikle ailemin mutluluğu için gelmeye özen gösteririm.* K28-(18): *Özellikle üniversiteyi kazanmak için buraya gelirim.* K25-(45): *Eşimin işlerini rast gitmesi ve ailemin sağlığı için bugün buraya geldim.* K24-(40): *Oğlum cezaevinde daha ziyade ona dua etmek için geliyorum türbeye.* K22-(65): *Çocuğun askerde sırf onu dua etmek için geliyorum türbeye.* K20-(60): *Torunum hasta onun tahlilleri temiz çıksın diye geliyorum.* K15-(44): *Daha önce ablam hasta olduğu için gelmiştim şimdi de babam hasta onun için geliyorum şifa niyetine.* K14-(70): *Özel olarak çocuklarımın okulu için geldim.* K12-(49): *Kızımın atanması için geldim.* K9-(60): *Kızım Yeni evlendi ve bu evlilikten mutlu değil, huzur bulsun diye gelip dua ediyorum ona.* K7-(24): *Abim cezaevinde onun için geldim.*

Katılımcıların verdiği yanıtlar, türbe ziyaretlerinin arkasındaki niyetlerin büyük ölçüde **hayatın içinden gelen somut problemler** olduğunu göstermektedir. Özellikle aile bireylerinin sağlık durumları, çocukların eğitimi ve iş hayatındaki belirsizlikler, dua ve ziyaretin temel odak noktalarını oluşturur. Örneğin K20 torununun sağlık tahlilleri için, K12 kızının atanması için, K25 ise eşinin işlerinin yolunda gitmesi amacıyla türbeye gelmiştir. Bu durum, türbe ziyaretinin bireyin kontrolü dışında gelişen olaylara karşı **manevi bir müdahale alanı** oluşturduğunu ve bu müdahalenin dua ile gerçekleştirildiğini göstermektedir. Bu veriler aynı zamanda türbe ziyaretinin, yalnızca bireyin kendi sorunları değil, **başkalarının sorunları için de aracılık ettiği** bir ibadet biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcılar genellikle çocukları, eşleri, anne-babaları, kardeşleri ya da torunları gibi yakınları adına türbeye gelmekte ve onların iyiliği için dua etmektedir. K24 ve K7, cezaevindeki yakınları için; K9 ise kızının mutsuz evliliği için bu mekâna yönelmiştir. Bu yönüyle türbe, bireyin sadece kendisiyle değil, **ailevi ve sosyal sorumluluklarıyla kurduğu ilişkide** de bir rahatlama, umut ve beklenti mekânı olarak işlev görmektedir.

Bazı katılımcılar doğrudan başarı ve gelecek hedeflerine yönelik olarak da türbeye başvurmaktadır. K28'in üniversite kazanma, K14'ün çocuklarının eğitimi, K12'nin kızının atanması için türbeye gitmesi, bu mekânların **kişisel başarı arzularıyla da iç içe geçtiğini** göstermektedir. Bu tür pratikler, türbe ziyaretinin sadece "*dertlenme*" değil aynı zamanda **başarıya ulaşma ve hedeflere erişme niyetiyle yapılan bilinçli bir ibadet** haline geldiğini gösterir. Böylece türbe, hem bireysel sıkıntıların hafifletildiği hem de umutların şekillendiği **anlam yüklü bir manevî durak** haline gelir.

Benzer Mekânlara Yapılan Ziyaretler

Hz. Nuh Türbesinin camiye yakın oluşu ve çevresinde başka türbelerinin bulunması bu alanın halk nezdinde "***kutsal çevre***" hâline gelmesine neden olmuştur. Araştırma çıktılarına göre türbe ziyaretlerine katılanlar, ziyareti gerçekleştirdikleri türbe dışında halk arasında kutsal sayılan başka mekanları da ziyaret etmektedirler. Katılımcıların bir kısmının farklı türbe ve kutsal mekânları da düzenli olarak ziyaret ettiğini belirtmesi, mekânlar arası kutsiyet aktarımı ve kutsal olanın birden çok noktada çoğaltılması gibi bir eğilimin olduğunu göstermektedir. Bu amaçla katılımcılara "*Cizre'de buradan başka yere türbe ziyaretine gider misiniz?*" sorusu sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplara bakarak şu değerlendirmelere ulaşmak mümkündür:[10]

> K1-(31): *Yüce Allah'ın sadık kullarının hepsini ziyaret ederim.* K2-(30): *Evet giderim kırmızı medreseden Melayı cizre-i türbesini Mem û Zîn türbesini ziyarete giderim fırsat buldukça.* K4-(45): *Mem u zin türbesine gidiyorum. Seyit Kadri'nin türbesine gidiyorum. Her hafta Cumayı burada kılıp Seyyid Kadri'in türbesini ziyaret ediyorum.* K8-(24): *Tabii ki de gittiğim bir başka türbe Cizre'mizin simgesi olan kavuşmayı isteyip de kavuşamayan aşkların türbesi Mem û Zîn türbesine de giderim.* K9-(60): *Şeyh Seyda*

[10] Tekrara girebilecek ve aynı yerleri dile getiren ifadelere yer verilmemiştir. Sadece yeni bir yer söyleyenlerin dönütlerine yer verilmiştir.

türbesine giderim, şeyh Abdurrahman Veli türbesine gideriz buraya çocukları olmayanlar için gideriz. K11-(55): *Şeyh Ahmet Cezerî, Şeyh Seyda, Şeyh Muhammed Nurullah ve Şeyh Mehmet Nuri türbelerine giderim.* K15-(44*): Evet Şeyh Abdurrahman Veli, Şeyh Seyda Molla Ahmet el Cezerî ve Mem û Zîn türbelerini giderim.* K17-(37): *Ben ayrıca Molla Ahmed el-Cezerî, İsmail eb'ul-İz el-Cezerî, Şexe be seri (Kesikbaş) türbelerine giderim.* K19-(34*): Evet gidiyorum Molla Ahmet el Cezerî, Kesikbaş, Seyyid Kadri, Şeyh Seyda, Seyyid Ali Fundıkî, Şeyh Saide merhum türbelerine giderim.* K30-(72): *Kırmızı medreseye giderim.* K34-(65): *Memuzin türbesine, Kırmızı Medreseye ve Ulu Cami taraflarına gidiyorum.*

Elde edilen verilere göre araştırma sahasında Hz. Nuh Nebi türbesi dışında insanların sıklıkla ziyaret ettikleri ve kutsal gördükleri mekânlar şunlar olmuştur:

Tablo 2. Yöre Halkın Dini Ziyaret Durakları

Sıra	Türbeler	Türbe Dışındaki Mekanlar
1.	Hz. Nuh Nebi Türbesi	Kırmızı Medrese
2.	Molla Ahmed el-Cezerî Türbesi	Ulu Cami ve Medresesi
3.	Şeyh Abdurrahmanê Veli Türbesi	Asri Mezarlık
4.	Şeyh Muhammed Nurullah Türbesi	Serdahlê
5.	Şeyh Mehmet Nuri Türbesi	Sefine (Cudi Dağı Tepesi)
6.	Yabu (baba) Seyid Kadri (Haşimî) Türbesi	Lewkê Xârîb
7.	Mem u Zin Türbesi	
8.	Şexe Bêserî (Kesikbaş) Türbesi	
9.	Seyyid Ali Findikî Türbesi	
10.	Caferi Sadık Türbesi	
11.	Şeyh Saide Merhum Türbesi	
12.	İsmail eb'ul-İz el-Cezerî Türbesi	

Katılımcıların büyük çoğunluğu, en fazla ziyaret ettikleri türbenin Hz. Nuh Türbesi olduğunu ifade etmiş, bunların farklı sebepleri ortaya çıkarılmıştır. Bunda etkili olan unsurların başında da bitişiğinde yer alan Hz. Nuh Nebi Cami, Seyit Şeyh Kadri Haşimî, Şexe Bêserî (Kesikbaş) Türbesi ve Ebu'l-İz El-Cezerî türbelerinin de bu alanda yer alamsıdır. Yani türbe halk nazarında çevresi kutsal bir alana dönüşmüş durumda. Çünkü bu mekanın yanından geçen insanların büyük çoğunluğu, Fatiha Suresini okyarak geçmektedirler. Dolayıyla bu mekanda dua etmek, namaz kılmak en büyük ritüellerin başında gelmektedir. Araştırmaya katılan 40 kişimden sadece 5 kişi "*Hz. Nuh Nebi türbesi dışında başka bir yeri ziyaret etmediğini*" ifade etmiştir. K6-(19): *Hayır gitmem.* K10-(54): *Nuh Nebi den başka bir yere ziyarete gitmem.* K26-(38): *Hayır gitmiyorum.* K27-(33): *Hayır gitmem sadece buraya geliyorum.* K39-(54): *Hayır bundan başka herhangi bir türbeye ziyarete gitmiyorum.* Bu durum, araştırma sahasının halk için kutsiyet atfedilen en çok ziyaret edilen mekânların başında olduğunu ve göstermektedir. Bireyler, türbe ziyaretlerini gerçekleştirmek için kendilerine geçerli bir sebep bulmuşlarsa bu ziyaretlerin başka mekânlar üzerinde de devam ettiğini göstermektedir. Yani bireyler, ziyaret mekânlarının çok yönlü işlevsel faydalarından nasiplenmeyi hedef almaktadır. Çünkü her ziyarete farklı anlamlar ve amaçlar yükledikleri gözlemlenmiştir.

Türbede Aşırı İnanışlar ve Kutsallaştırma: Modernleşme, Sekülerleşme ve Direnç

Türbe ve türbe ziyaretlerinin modernleşme ve sekülerleşmeye karşı direnç noktası oluşturduğuna ilişkin akademik kanıtlar giderek artmaktadır. Türbeler, yalnızca bireysel ibadet mekânları değil; toplumsal bellek, kimlik üretimi ve yerel dayanışma ağlarının somutlaştığı sahnelerdir. Margry'nin derlemesinde vurguladığı gibi, modern dünyada kutsal mekânlara yapılan ziyaretler "sekülerleşmenin tersine" bir anlam üretimi sağlar: ulusal mitler, sivil törenler ve popüler anma pratikleri aracılığıyla kutsallık yeniden biçimlenir ve böylece seküler kamusal alanın sınırları içinde

kalmayacak türde bir toplumsal itiraz veya alternatif anlam alanı tesis edilir (Margry, 2008, ss. 13-46). Türkiye özelinde, Hart'ın uzun süreli etnografik çalışmalarında görüldüğü üzere, kırsal ve kentsel türbe ziyaretleri hem kadınların hem de toplumun marjinal gruplarının dini deneyimlerini ve toplumsal hak taleplerini ifade ettikleri alanlar olarak işlev görür; türbeler, resmi din söylemi ve bürokratik düzenlemelere rağmen yerel dini pratiklerin devamlılığını sağlar ve bu anlamda modernleşmenin homojenleştirici etkilerine direnç gösterir (Hart, 2015). Bununla birlikte, eleştirel yaklaşımlar türbe ziyaretlerinin tamamen "anti-modern" değil, aksine modernleşme süreçleriyle etkileşimli ve melez formlar ürettiğini; bazı durumlarda turizm, kimlik siyaseti veya piyasa ilişkileri aracılığıyla kutsallığın dönüştürüldüğünü hatırlatır. Yine de ampirik çalışmalar, türbelerin modern/seküler düzenlere karşı toplumsal anlam ve aidiyet üretiminde merkezi rol oynamaya devam ettiğini göstermektedir.

Yukarıdaki ifgadeler doğrulturunda türbe ziyaretlerinin, Türkiye özelinde bölgesel farklılıklar gösterse de modernleşme ve sekülerleşmeye karşı direnç noktası oluşturduğu söylenebilir. Araştırma sahasında yaşayan bireyler, türbeleri alternatif bir manevî durak olarak görmekte; özellikle sosyal sorunlara çözüm arayışında bu mekânlara başvurmaktadır. Bu bağlamda türbeler, sekülerleşen kamusal alanın karşısında bireysel ve toplumsal tatminin sağlandığı "***gizli manevî alanlar***" olarak da karşımıza çıkmkatadır. Katılımcıların önemli bir kısmı, türbede edilen dualaların kabul görme ihtimalinin daha yüksek olduğuna inanmakta ve bu mekânların "***manevi enerji***" taşıdığına dair güçlü bir inanç beslemektedir.

Yukarıda türbelere verilen anlamların toplum nazarındaki yerini gösterecek önemli yanıtlara yer verildi. Halk nazarında bu mâna ve kutsallaştırma çoğu defa aşırı anlamlar yüklenebilmektedir. Bunun halkın tamamı tarafından benimsendiğini dile getirmek ise mümkün değildir. Türbenin Hz. Nuh Peygambere ait oluşu, Cizre'nin en eski ziyaret mekanı oluşu, türbenin gereğinden uzun oluşu, devlet tarafından mekana özen verilip ziyarete cazip hale getirilmesi, yıllardır dillerde dolaşan efsanevi hikayelerin varlığı gibi nedenler sayılabilir. Bazı katılımcılar ise Hz. Nuh Türbesini ziyaret etmenin "*hac sevabına denk*" olduğu yönündeki görüşlere katıldıklarını ifade etmektedir. Bu da halk arasında dinî anlamın yeniden üretildiği bir folklorik boyutu ortaya koymaktadır. Bu amaçla katılımcılara; *"Hz. Nuh nebi Türbesini 7 defa ziyaret etmek hac sevabına denktir" inanışına katılır mısınız?"* sorusu sorulmuştur. Bu inanışı benimseyenlerin verdiği yanıtlar şu şekilde olmuştur:

> K2-(30): *Yani bu konuda çok fazla söylendiği duydum. Aslında mantık olarak bakılırsa bu düşünceye ben de katılıyorum. Çünkü hazreti Nuh Nebi Peygamberimiz gemisi ile birlikte 7 defa oradan geçmiştir. Böylelikle hacca gitmeyenler 7 defa üst üste buraya gelirse hacca gitmiş gibi olur.* K8-(24), K33-(38), K36-(49): *Kesinlikle katılıyorum.* K16-(56): *İnşallah.* K20-(60), K29-(18): *Evet inanıyorum.* K21-(66): Evet *tatbikî inanıyorum.* K23-(50): *Kalben gönülden inanıyorum.* K24-(40): *Aynen inanıyorum.* K27-(33): *Evet katılıyorum çünkü çok sevaplı bir türbe olduğunu düşünüyorum.* K34-(65): *İnancım sonsuzdur.* K38-(58): *Doğrudur.*

İnsanların türbeye atfettikleri kutsiyetin mahiyetini somutlaştırma amacı taşımaktadır. Buna göre aynı amaç için "*Türbeye kutsal olması için aldığınız ya da türbeye sürdüğünüz bir şeyler var mı? Varsa bunu yapma amacınız nedir?"* sorusu sorulmuştur. Elde edilen verileri ilk sorudan başlamak üzere, verilen cevaplara baktığımız zaman;

> K16-(56): *Evet var son geldiğimde babam kanser hastası buradan bir tespih aldım ve Hz Nuh türbesine dokundurdum ve babama verdim. Çünkü kalpten her tespih çekmesinde şifa olacağına inandığım için babama da dedim ve babam da o tespihi elinden hiç bırakmıyor. Şükür babam iyi. İnşallah daha iyi olacak.* K21-(66): *Sürmek için namazlık tespih eşarp çorap götürmüştüm. Sebep olsun diye yapmıştım bunları.* K27-(33): *Evet* ***küp şeker getiriyorum dua edip eve götürüyorum bunları kızıma yediriyorum****.* K30-(72), K33(38): *Sadece bazen* ***tespihimi duvarlara sürerim****. Bunu yapınca da kendimi iyi hissederim.* K35-(50), K36-(49): *Sadece tespihimi sürüyorum.*

Bunu yapmayıp **doğru bulmayanlar**: K4-K6-K7-K8-K9-K13-K14-K15-K17-K18-K19-K23-K26-K29-K31-K32-K37-K38-K39 kodlu katılımcıların yanı sıra:

> K1-(31), K40-(50): *Türbe kutsal değildir hiçbir şeyde sürmem bu haramdır şirktir.* K2-(30): *Benim yok bunu yapanları da görüyorum işte tespihlerini sürüp öpüyorlar. Bence bunlara gerek yok. Bana hurafe gibi geliyor.* K3-(75): *Öyle bir şey yoktur bunlar hurafedir halkın kendi arasında uydurduğu bir şeydir adet haline gelmiştir.* K5-(37), K11-(55): *Hayır böyle şeylere inanmıyorum.* K10-(54): *Bence caiz değildir bir şey sürmem.* K12-(49): *Hayır yapmıyorum. K24-(40): Hayır günahtır.*

Elde edilen verilere göre, insanlar günümüzde türbelere çeşitli biçimlerde kutsiyet atfedip çeşitli ritüellerle buraları ziyaret etseler de bazı konularda oldukça mesafeli oldukları görülmektedir. Türbeye sıkça görülen, tabuttan toprak ve bez parçaları koparıp götürme ve çaput bağlama geleneğin olmadığı fark edilmektedir. Yukarıdaki yanıtlardan da anlaşılacağı üzere, sorulan soru paralelinde türbeye bir şeyler sürüp nesneyi kutsallaştırma geleneği 40 kişiden 7 kişi olmuştur. 33 kişi ise bunu yapmayıp bazıları bunu oldukça sert ifadelerle eleştirmektedir. Bunun yabnında verilere göre, türbe ziyaretleri sırasında gerçekleştirilen **nesne temasına dayalı uygulamaların** (örneğin tespih, eşarp, şeker gibi nesneleri türbeye sürme) katılımcılar arasında nasıl anlamlandırıldığını ve bu uygulamalara karşı sergilenen tutumları ortaya koymaktadır. Katılımcıların bir kısmı bu davranışları inanç temelli bir şifa arayışı, duygusal rahatlama veya sembolik anlam yükleme bağlamında gerçekleştirmektedir. Örneğin K16 numaralı katılımcı, tespihini türbeye dokundurup kanser hastası babasına vererek bu eylemi bir manevi şifa aracı haline dönüştürmüştür. Benzer şekilde, K27 numaralı katılımcı dua ederek türbeden alınan küp şekeri çocuğuna yedirdiğini ifade etmiş, bu da ritüel temelli korunma ve şifa beklentisinin bir göstergesi olmuştur.

Bu uygulamaları gerçekleştiren bireylerin davranışları, *inanç, umut, dini sembollerle kişisel ilişki gibi psikososyal dinamikler açısından yorumlanabilir.* Türbeye sürülen eşyalar (tespih, namazlık, eşarp, şeker vb.) burada sadece maddi bir nesne değil; **manevi değeri artırılmış semboller** haline gelmektedir. Ayrıca katılımcıların bu eylemleri gerçekleştirirken kendilerini "*daha iyi hissettiklerini*" ifade etmeleri, bu davranışların **terapötik** bir boyutu olduğunu da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu tür ritüeller sadece dini değil; aynı zamanda duygusal ve psikolojik tatmin sağlayan sosyokültürel pratikler olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan, katılımcıların önemli bir kısmı bu tür uygulamalara mesafeli durmaktadır. K1, K3, K10, K24 gibi bazı katılımcılar bu eylemleri açıkça "şirk", "haram", "hurafe", "caiz değil", "günah" gibi dini terminolojilerle reddetmiş, bu tür uygulamaları İslam'ın temel ilkeleriyle bağdaştırmadıklarını beyan etmiştir. Bu durum, halk dindarlığı ile daha **teolojik ve ortodoks** yaklaşımlar arasında yaşanan gerilimi gözler önüne sermektedir. Bazı katılımcılar bu ritüelleri kültürel bir alışkanlık veya yanlış bir gelenek olarak tanımlamış, türbe ziyaretlerinde asıl olması gerekenin Allah'a yönelme ve niyaz olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede, nitel veriler halk arasında türbe ziyaretlerine dair anlam farklılıklarının ve dini bilinç düzeylerinin çeşitliliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şefaate Aracı Olarak Türbeler

Türbe ziyaretlerine aşırı anlamlar yüklenmesi ya da "***şefaate aracı***" gibi görülmesi, İslami gelenek açısından tartışmalı alanlardır. Bu bağlamda, halk dindarlığı ile teolojik doğrular arasında bir denge kurulmasına ihtiyaç vardır. Çalışmanın bu bölümünde katılımcılara "*Sizce bir peygamberden ya da şeyh e ait türbede Allah'tan yardım istemek doğru mu?*" şeklinde soru ileterek, türbeyi manevi olarak Allah'a daha çok yaklaşma, dualarının kabulü niyetine birey ile Allah arasına aracı şeklinde bir değerlendirmeye gidip gitmeyecekleri noktasında bir betimleme yapma amaçlanmıştır. Bu soruya verilen yanıtlara göre Hz. Nuh Türbesini ziyaret edip bu ziyarette istenilen yardımın kimden istenildiği ya da aracı olarak kabul edip etmediklerine baktığımızda: Bu ifadeye **net bir şekilde katılanlar**: K7-K15-K20-K22-K23-K27-K31-K33-K35-K36-K40 kodlu katılımcıların yanı sıra:

> K2-(30): *Bence doğrudur çünkü o türbedeki beni yaratan Allah'ın bir peygamberdir onun huzurunda Allah'tan yardım istenebilir.* K3-(75): *Doğrudur çünkü bunlar Allah'ın*

sevgili kuludur haberci kuludur. K4-(45): *Tabii ki doğru. Sürekli evde dua yapmak da olmuyor. Onun için türbelere gelip dua etmek önemlidir. Onlara vesile kılıp dua ediyorum.* K5-(37): *Bence doğru, Allah'ın iyi kulları hatırına vermesi için.* K10-(54): *İnsan ne isterse olmadığını ister. Allah peygamberlere değer vermiş onları sevmiş. Bunların hatırına belki bizim de dualarımızı kabul eder.* K12-(49): *Doğru zaten Allah'tan istiyoruz o peygamberin ya da şeyhin yüzü suyu hürmetine kabul olacağına inanıyorum.* K14-(70): *Doğru buluyorum çünkü onlar Allah'ın nebileri ve sevdiği kulları ben onlar huzurunda Allah'tan istiyorum.* K18-(70): *Peygamberin, Allah'ıma benim aramda bir aracı olduğunu düşünüyorum bunun için de orda dua etmenin kötü bir şey olduğunu düşünmüyorum.* K21-(66), K34-(65): *Allah'la aramda köprü olduğuna inanıyorum ve dualarımı burada yapıyorum.* K25-(45): *Allah'ın sevdiği zatları oldukları için onların yüzü suyu hürmetine kabul olacağına inanıyorum.* K32-(25): *Peygamberden istemekte doğrudur Allah'tan istemekte doğrudur.*

Katılımcıların büyük çoğunluğu, türbelerde yapılan duaların **doğrudan Allah'a yöneltilse de**, peygamberler ve evliyaların "Allah'ın sevgili kulları" olduğu için bu duaların **onların hatırıyla kabul göreceğine** inanmaktadır. Bu anlayış, İslami gelenekteki "***tevessül***" (bir kutsal kişi vesilesiyle Allah'tan isteme (Rote vd., 2013)). kavramıyla paralellik gösterse de, **inanç düzeyinde halk arasında bu kavram daha güçlü ve yaygın bir biçimde içselleştirilmiştir.** Örneğin K2, K3 ve K12 gibi katılımcılar dualarını Allah'tan istediklerini açıkça belirtirken, bunu "peygamberin yüzü suyu hürmetine" yapmayı meşru ve etkili bulmaktadır. Bu ifadeler, türbenin yalnızca mekân değil, **manevi bir aracı ya da geçiş alanı** olarak da değerlendirildiğini göstermektedir. Katılımcıların yorumları, türbeye atfedilen anlamın birey-Allah ilişkisinde **duygusal bir güven alanı** oluşturduğunu göstermektedir. K4 ve K10 gibi katılımcılar, türbede dua etmenin evde dua etmekten daha etkili olduğunu düşünmekte, hatta Allah'ın bu tür aracılarla kulunun duasını daha çabuk kabul edeceğine inanmaktadır. Bu yaklaşımlar, halk dindarlığında **zaman, mekân ve kişiler üzerinden kurulan kutsiyet zincirinin**, bireysel ibadet algısını nasıl etkilediğini ve şekillendirdiğini gözler önüne serer. Bu inançlar, teolojik olarak tartışmalı bir alanı temsil etse de, sahadaki gerçekliğin **rasyonel-dogmatik değil, duygusal ve deneyimsel** temellere dayandığını ortaya koymaktadır.

Katılımcıların "*Allah'la aramda köprü*" ya da "*aracı*" gibi ifadeler kullanması, halk dindarlığında türbe ve türbe sahibine yüklenen **yarı-mistik bir temsil gücünü** yansıtır. K21, K34 ve K18 gibi görüşmelerde bu doğrudan ifade edilmiştir. Bu anlayış, bireyin kendini doğrudan Allah'a hitap edecek kadar güçlü veya hazır hissetmemesiyle de bağlantılı olabilir; bu durumda türbe, **Allah'a yaklaşmanın sembolik ve manevi bir kapısı** haline gelir. Ancak bu yaklaşım, **İslam'daki doğrudan dua ve aracısız kulluk** anlayışıyla kimi zaman çelişmektedir. Dolayısıyla elde edilen veriler, halk inancında **teolojik saflıktan çok duygusal tatmin, geleneksel alışkanlık ve manevi güven arayışının** belirleyici olduğunu göstermektedir.

Peygamberlerin ya da manevi değer olarak gördükleri evliyaların hatırına Allahtan af dilemeyi ya da niyetlerinin kabulünü Allah'tan murat etmeyi doğru bulmalarına rağmen, direk olarak kendilerinden istemediklerini eğer böyle yaparlarsa günaha gireceklerini düşünmektedir. Bunu kesin bir dille **reddeden az sayıda katılımcı olmuştur**: K6-(19): *Hayır karıncanın ayak sesini duyan Allah benim sesimi nasıl duymasın hem Allah ayet-i kerimede demiyorum ki kulum iste sana vereyim.* K8-(24): *Yanlış bende çünkü elini nerede akşam sana zaten Allah'la diyaloğa girmiş oluyorum.* K28-(18), K29-(18): *Doğru bulmuyorum.*

Bu ifadeye **tam olarak katılmasa da benzer** amaçları olduğunu ifade edenler:

K1-(31): *Herhangi bir türbede hatta hazreti Muhammed'in türbesi dahil oraya giderek orada ya Rasulullah (as.) yardım et sıkıntılarıma yetiş demek şirktir. Küfre gidilir yalnızca Allah insanlara bana ve aileme yardım edebilir.* ***Bu kulların hatırına bizi affet niyetiyle dua etmekte sakınca bulmuyorum dua ediyorum da.*** K9-(60): *İstiyorum biz ne istersek Allah'tan istiyoruz. Onlar sevdiği kulları oldukları için onların hatırına*

dualarımızın kabul olunacağına inanıyoruz. ***Haşa onlardan istemiyoruz. Onları Allah ile aramızda bir aracı olarak görüyorum.*** K17-(37): *Hz. Nuh, Allah'ın peygamberidir. Allah onu peygamberliğe layık görmüştür. Biz de onun hatırına Allah'a dua ederiz. Peygamberden bir şey istemeyiz.* K19-(34): *Allah'ın rahmetinin yaydığı yerde duanın makbuliyeti daha yüksek olduğuna inanırım.* K30-(72): *Allah'tan yardım istemenin yeri ve zamanı olmaz, her yerde Allah'tan yardım istenebilir.* K37-(61): *Önce Allah'tan istiyorum, sonra türbeye geliyorum.* K38-(58): *O Allah'ın peygamberidir. Onun yanında kendimize dua ediyoruz. Yani Allahtan istiyoruz.* K39-(54): *Aslında Allah'tan istemek en doğru tercihtir burası Allah'ın rızası için yapılan bir yer olduğu için daha hayırlı buluyorum.*

Katılımcı ifadeleri türbe ziyaretlerinde yapılan duaların yöneldiği merci açısından anlamlı bir çeşitliliğe işaret etmektedir. Bir kısmı dualarını yalnızca Allah'a yönelttiğini vurgularken, bazı katılımcılar da Allah'a yöneltilen dualarda türbe sahibinin hatırının ve manevî makamının vesile kılındığını belirtmiştir. Bu durum, halk dindarlığında sıkça karşılaşılan tevessül anlayışı ile birebir örtüşmektedir (Rote vd., 2013). Tevessül; dua ederken Allah'a yakın olduğuna inanılan bir zatın, duanın kabulü için aracı kılınmasıdır ve bu anlayış, özellikle tasavvufî geleneklerde ve halk inançlarında yaygın biçimde kabul görmektedir (Köse, 2005).

Katılımcılardan K1 gibi bazıları ise türbe sahibine doğrudan "yardım et" demenin şirk olacağını ifade ederek, bu tür uygulamalara açıkça karşı çıkmaktadır. Bu tür yaklaşımlar, ***Selefî*** yorumlara daha yakın duran bireysel inanç biçimlerini yansıtırken, diğer katılımcılar (örneğin K9, K17) daha çok sünnî ve tasavvufî geleneğin halk dindarlığına yansıyan versiyonunu benimsemektedir. Bu yönüyle türbe ziyareti, yalnızca fiziksel bir eylem değil; bireyin benimsediği dini anlayışa göre şekillenen çok katmanlı bir manevî deneyimdir. Nitekim bazı katılımcılar, türbe gibi mekânların Allah'ın rahmetinin "daha çok hissedildiği" yerler olduğunu belirterek, mekânsal kutsiyetin de dua üzerindeki etkisine inandıklarını beyan etmiştir. Bu tür ifadeler, mekânın kutsallaştırılması kavramıyla doğrudan ilişkilendirilebilir (Eliade, 1987).

Veriler aynı zamanda türbe ziyaretinin bireyler açısından yalnızca teolojik değil; psikolojik ve sembolik bir anlam taşıdığını da göstermektedir. Örneğin bazı katılımcılar türbede dua ettiklerinde ya da dualarını Hz. Nuh'un makamına yönelttiklerinde iç huzuru bulduklarını ve kendilerini daha iyi hissettiklerini dile getirmiştir. Bu durum, kutsal mekânların birey üzerinde bıraktığı terapötik ve ruhsal etkilerin varlığına işaret eder. Modern din sosyolojisi bu tür etkileri "inanç temelli iyileşmeya da "maneviyatın psikolojik işlevi" başlıkları altında ele almaktadır (Koenig, 2012). Katılımcıların türbede ettikleri duaların kabulüne dair umutları, aynı zamanda onların geleceğe dair beklenti ve dayanma mekanizmaları oluşturmasına da katkı sunmaktadır.

Türbeye Bağlılık ve Ahde Vefa Ziyaretleri (Kendini Doğrulayan Kehanet)

Bireylerin çoğu türbe ziyaretlerinden sonra gerçekleşen olumlu gelişmeler karşısında, bu durumun kaynağını ziyaretlerine bağladıklarında, artık ahde vefa ziyaretlerine veya ziyaret yerlerine karşı üstlendikleri bir borcu yerine getirme eğilimi gösterirler. Bunlar kısaca; bu yerleri tekrar tekrar ziyaret etmeleri, sadaka dağıtmaları, türbeye bir şeyler getirip insanlara ikram etme veya adak kurban adama ritüelleri şeklinde olabilmektedir. Ziyarete gelenler arasında etraftaki esnaflardan alınan temel bazı gıdalar infak ve hediye niyetine gelenlere ve etrafta bekleyenlere dağıtılır. Bu etkinliğin özellikle adakları ya da duaları kabul edilenler tarafından icra edilmektedir. Tabi bu durum, yani duaların veya ziyaretlerin sonucunda, insanların amcalarına ulaşıp ulaşmadıkları ya da bu ziyaretlerin karşılık bulup bulmadıklarına olan inançlarını anlamak adına kendilerine; "*Önceki niyetlerin gerçekleşmesi burada yapılan dualar sayesinde olduğuna inanıyor musunuz?*" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Ziyaretlerinin sonucunda dualarının **kabul edildiğini** bu yüzden ziyaretlerinde devam ettiklerini dile getirenler: K19-K25 kodlu katılımcıların yanı sıra:

K3-(75): *O insanın kalbine bağlıdır ben torunumun üniversiteye gitmesi için gelip dua ettim 3 sene sonra torunum üniversiteyi kazandı içten istemiştim çünkü her şey Allah'a*

bağlıdır. K4-(45): *Burada eskiden bir fırın vardı. Ben yaklaşık 10 sene o fırında çalıştım. Caminin yeri eskiden ziyaretti. Biz sürekli gece gündüz buraya gelip gittik. Dualarımın kabul olduğunu düşünüyorum.* K7-(24): *Dua ediyoruz Allah'ım da kulunun duasına cevap verdiğin inancındayım.* K8-(24): *Tabii ki de örnekleri de bulunuyor.* K9-(60): *Oğlumun çocukları olmuyordu. Onun için dua etmeye gittim. Çocukların oldu.* K11-(55): *İnanıyorum, ne niyetle giderse oluyor. Oğlum olsun diye dua ettim oldu.* K12-(49), K20-(60), K27-(33), K29-(18), K32-(25), K33-(38), K36(49), K37-(61), K40-(50): *İnanıyorum*.

K14-(70): *Allah emrettiği son olur önce ondan sonra Hz Muhammed sonra da nebileri hatırına olduğuna inanıyorum.* K16-(56): *Evet inanıyorum inanarak gelirsem kabul olur Allah'ın izniyle.* K21-(66): *Muhakkak yerine gelmiştir, güvenim sonsuz.* K22-(65): *İnanıyorum inanmayan bir insan neden burada dua etsin ki.* K24-(40): *İnanıyorum ben dua etmiş oluyorum hem de kendimi iyi hissediyorum diğer yaptığım dualarım da burada yaptığın zaman kabul olduğuna inanıyorum.* K34-(65): *Muhakkak yerine gelmiştir inancım sonsuzdur.* K39-(54): *İnanıyorum çünkü burada ettiğim çoğu dua gerçekleşti diyebilirim.* K18-(70): *İnsanların söylediğine göre duaların kabul olduğu söyleniyor.* K13-(29): *Ben sıklıkla aynı niyet üzerine gelmedim daha önce burada ama bazılarının olmuş belki benim de olur vallahi.*

Veriler, bireylerin dualarının kabul olduğunu düşündükleri türbe ziyaretlerinden sonra ahde vefa göstergesi olarak türbeyi yeniden ziyaret etmeye, adak adayıp sadaka vermeye yönelik davranışlar sergilediklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu olgu, "therapeutic landscapes" (terapötik mekânlar) kavramıyla açıklanabilir. Örneğin Warfield ve Baker (2014) tarafından yürütülen çalışmada, hac gibi kutsal yolculukların psikolojik ve manevi iyileşme sunduğu gösterilmiştir. Katılımcıların ifadelerinde öne çıkan en belirgin tema, duaların kabul olacağına dair sarsılmaz bir inançtır. Katılımcıların çoğunluğu, yaşadıkları olumlu deneyimleri doğrudan bu ziyaretlerde edilen dualara bağlamakta, bu nedenle türbe ziyaretini yalnızca dini değil aynı zamanda kişisel bir dönüşüm ve dilek gerçekleştirme aracı olarak görmektedir. K3, torununun üniversiteyi kazanmasını buna bağlarken, K9 ve K11 gibi katılımcılar çocuk sahibi olma gibi biyolojik ve duygusal süreçleri türbede yapılan dualarla ilişkilendirmiştir. Bu tür anlatılar, duanın hem manevi hem işlevsel bir araç olarak içselleştirildiğini göstermektedir. Bir başka dikkat çekici bulgu, bu inancın yer ve mekânla doğrudan bağlantılı olmasıdır. Katılımcılar dualarının özellikle bu türbede kabul edildiğine inanmaktadır. K4'ün, türbenin bulunduğu yerin eski haliyle bağlantı kurması, kişisel geçmiş ile kutsal mekân arasında süreklilik kurduğunu gösterir. K24, burada dua etmenin hem kabul açısından hem de kişisel rahatlama bakımından daha etkili olduğunu belirtmektedir. Bu tür ifadeler, mekânsal kutsiyetin bireysel psikolojiye yansımasını ortaya koyduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca katılımcıların inanç düzeyi bireysel deneyimlerin ötesinde, toplumsal anlatılar ve ortak kanaatlerle de pekişmektedir. K18 ve K13 gibi katılımcılar, kendi deneyimlerinden çok "*başkalarının yaşadıklarına*" veya duyduklarına atıf yaparak bu inanca dâhil olmaktadır. Bu durum, halk dindarlığının yalnızca bireysel değil, toplumsal olarak inşa edilen ve aktarılan bir fenomen olduğunu gösterir. Dolayısıyla duaların kabulüne olan inanç, hem bireysel yaşanmışlıklarla hem de kolektif hafıza ile beslenmektedir. Katılımcıların dualarının kabul olduğu inancı, mekânın kutsallaştırılmasına dayanmaktadır. Çevrede yaşanan olumlu deneyimlere atıf yapan K4 gibi bireylerde, geçmişte burada geçirilen zamanın (örneğin çalışılan fırın) mekânsal sürekliliğe dayalı bir bağlılık yarattığı görülmektedir. Bu durum, Scopelliti & Giuliani (2004) tarafından "*dinî ritüel ve semboller aracılığıyla yer bağlılığı*" olarak tanımlanan fenomenle örtüşmektedir.

Duaların kabul olması beklentisi, böylece tekrar ziyaret ve adakla pekişmektedir. Yani duaların kabulü inancı yalnızca bireysel yaşantılarla değil, paylaşılan söylem ve kültürel hafıza aracılığıyla meşrulaştırılmakta, türbe ziyaretleri sosyal bir deneyim yelpazesine dahil edilmektedir. Katılımcıların çoğunluğu, dualarının kabul olduğunu ifade ederken hem kendi deneyimlerine hem de toplumsal anlatılara referans yapmaktadır. Örneğin K18 ve K13, "başkalarının yaşantısı" üzerinden bu inancı desteklemektedir. Elde edilen dönütlere göre, türbe ziyaretlerini yalnızca dini ritüeller olarak değil,

psikososyal ve kültürel bir fenomen olarak yorumlamaktadır. Bireylerin türbeye sadakat göstermesi (yeniden ziyaret, adak, sadaka), dua sonucu gözlemledikleri olumlu gelişmelerle anlam kazanmaktadır. Bu olgu, kutsal mekânların birey üzerindeki duygusal etkisini açıklayan sosyal psikoloji ve insan coğrafyası çalışmalarındaki "mekânın manevî dönüşüm etkisi" literatürü ile de uyumludur.

Türbe Ziyaretinin İşlevselliği (Ruhsal Motivasyon)

Türbelerin ziyaret etme sebebinin başında manevi endişeler gelmektedir. Bu manevi endişeleri bireylerin dünyada karşılanamayan bazı maddi manevi beklentilerin yoksunluğu oluşturmaktadır. Ziyaret edilen türbelerin neredeyse tamamı dini-manevi bakımdan önemli şahsiyetlere ait olan kabirlerdir. Yapılan ziyaretlerin amacında belli beklentiler vardır. Yani ziyaretlerinin çoğu karşılığını ahirette almaktan ziyade sosyolojik olarak yaşam içerisinde karşılanmasını arzulamaktadır. Çağdaş toplumda yapılan türbe ziyaretlerin çoğunda sırf dini bir endişe ile yapılmıyor olabilir. Yapılan ziyaretler inanç odaklı olmaktan çok manevi fonksiyonel bir getiriden dolayı da yapılıyor olabilir. Bu konuda bir sonuca ulaşmak için katılımcılara: "*Sırf tefekkür etmek ve kendinizi daha rahat hissettiğiniz için ziyaret ettiğiniz oluyor mu?*" ile "*Kalbi daralma ve maddi manevi sıkıntılı süreçlerde ziyaret sıklığınız artar mı?*"

Bu konuda birinci soruya verilen yanıtlar şu şekilde olduğu gözlemlenmiştir:

Evet manevi olarak rahatlama hissettikleri için **gidenler**: K5-K8-K9-K10-K13-K14-K15-K21-K22-K23-K24-K26-K27-K31-K32-K33-K35-K36-K37-K39-K40

kodlu katılımcıların yanı sıra:

> K2-(30): *Şahsen ben buraya gelince çok mutlu oluyorum içim huzurla doluyorum. Kendimi burada iyi hissediyorum.* K3-(75): *Evet oluyor en güzel şey de budur.* K6-(19): *Evet manevi huzur buluyorum burada.* K11-(49): *Evet manevi anlamda iyi geldiği için geliyorum.* K16-(56): *Evet görmeye gelince rahatlıyorum ve severek isteyerek geliyorum çok huzurlu oluyorum.* K17-(37): *Evet geldiğimde huzurlu hissediyorum kendimi.* K18-(70): *Buraya geldiğinde dua ettiğinde için rahatlıyor ferahlıyor.* K18-(34): *Zaten ziyaretlerimin %90'ını sırf tefekkür etme ve kendimi daha rahat hissetmem manevi bağımı güçlendirmek için ziyaret ediyorum.* K20-(60): *Evet oluyorum yani bir Nuh Nebi Türbesinin perdesine dokunup vücuduma elimi sürdüğümde kendimi rahatlamış hissediyorum.* K25-(45): *Evet çoğu zaman rahat hissettiğim ve rahat olmak için geldiğim oluyor.* K29-(18): *Evet içimin ferahlaması sebebiyle geliyorum.* K30-(72): *Evet oluyor buraya gelince insan kendini çok rahat hissediyor.*

Katılımcı ifadeleri, türbe ziyaretlerinin bireyler üzerinde derin bir manevi rahatlama ve huzur etkisi yarattığını açıkça ortaya koymaktadır. Türbe mekânları ziyaretçiler üzerinde spritüel "iyileştirici" bir işlev görüyor; kişisel dönüşüm ve dua sonucu gözlemlenen olumlu gelişmeler, yeni ritüel davranışları destekleyen bir pekiştirme mekanizması olarak çalışmaktadır (Warfield vd., 2014). Katılımcıların büyük çoğunluğu, bu mekânlara gelme nedenini dua etmekten ziyade **kendini iyi hissetme**, **sükûnet bulma** ve **ruhsal anlamda arınma** olarak tanımlamaktadır. Özellikle K2, K6 ve K11'in açıklamalarında "*kendimi iyi hissediyorum*", "*manevi anlamda iyi geliyor*", "*huzurla doluyorum*" gibi ifadeler, türbe mekânlarının bireylerin içsel dünyasıyla kurduğu pozitif ilişkiyi yansıtır. Bu durum, türbelerin yalnızca dinsel değil aynı zamanda **psikolojik bir sığınak** işlevi gördüğünü gösterir. Veriler aynı zamanda türbe ziyaretlerinin bir tür **duygusal yeniden merkezlenme ve içsel denge kazanma** pratiği olarak işlev gördüğünü de ortaya koymaktadır. Katılımcıların çoğu, bu mekânlarda yalnızca dua etmekle kalmayıp, aynı zamanda iç huzuru bulduklarını, zihinlerini boşalttıklarını ve günlük hayatın stresinden uzaklaştıklarını dile getirmektedir. Örneğin K18, ziyaretlerinin büyük çoğunluğunu "*şükretme*" ve "*manevi bağ kurma*" amacıyla yaptığını belirtirken, K20 fiziksel temas (perdeye dokunma) yoluyla rahatladığını ifade etmektedir. Bu ifadeler, türbe ziyaretlerinin **bedensel ve duygusal deneyimlerin bir araya geldiği bütünsel bir ibadet** biçimi hâline geldiğini gösterir.

Bu bulgular ışığında, türbe ziyaretlerinin bireylerin yalnızca dinî inançlarını değil, aynı zamanda **kişisel iyilik hâlini, ruhsal doyum arayışını ve duyguların düzenlenmesini** desteklediği söylenebilir. K25, K29 ve K30'un da belirttiği üzere, bu ziyaretler insanlara "*ferahlık*", "*huzur*" ve "*rahatlık*" duyguları sağlamaktadır. Bu tür deneyimler, türbelerin işlevinin salt teolojik değil; aynı zamanda **toplumsal-psikolojik bağlamda da ele alınması** gerektiğine işaret eder (Köylü, 2013). Bu amaç için katılımcılara sorulan bir diğer soru olan "*Kalbi daralma ve maddi manevi sıkıntılı süreçlerde ziyaret sıklığınız artar mı?*" şeklindeki soruya ise, neredeyse tamamen paralel cevaplar verilmiştir.

> K3-(75), K13-(29), K15-(44), K23-(50), K29(18), K31-(80), K33-(38), K35-(50): *Evet artar.* K4-(45), K5-(37), K22-(65): *Bazen artıyor.* K6-(19), K37-(61): *Manevi daralma hissettiğimde daha fazla geliyorum.* K8-(24), K12-(49), K40-(50): *Kesinlikle artar.* K21-(66): *Evet öyle durumlarda daha sık giderim.* K24-(40), K25-(45*): Evet manevi sıkıntılarım olduğu zaman ziyaret sıklığım artıyor.* K27-(33): *Evet bu durumlarda bana iyi geliyor.* K28-(18): *Evet daha sık ziyaret edip dua ediyoruz.* K30-(72): *Evet artar. 5 yıl önce eşimi kaybettim. Kendimi ne zaman yalnız hissedersem hemen buraya gelirim.* K32-(25): *Evet tabii ki de daraldığım zaman insanlara değil buraya geliyorum ve gerçekten çok işe yarıyor.* K34-(65): *Evet böyle durumlarda daha sık gelirim..*

Katılımcıların büyük çoğunluğu, yaşadıkları **manevi sıkıntı ve içsel bunalım dönemlerinde** türbe ziyaret sıklıklarının arttığını açıkça belirtmiştir. K3, K13, K15, K29 ve benzeri birçok katılımcının doğrudan "*evet artar*" şeklinde verdiği yanıtlar, bu pratiğin yalnızca bir inanç davranışı olmadığını; aynı zamanda **duygusal bir başa çıkma stratejisi** olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda türbe ziyareti, psikolojik olarak zayıf hissedilen anlarda bireye güç veren, onu ayakta tutan ve yeniden merkezleyen bir anlam alanı işlevi görmektedir (Pargament vd., 2005). Ayrıca bazı katılımcılar, türbe ziyaretlerinin özellikle **yalnızlık ve kayıp duygusunu hafifletici** bir etkisi olduğunu ifade etmektedir. Örneğin K30, eşinin vefatından sonra kendini yalnız hissettiğinde bu mekâna sığınmakta, K32 ise "*insanlara değil buraya geliyorum*" diyerek sosyal ilişkiler yerine kutsal mekânla kurduğu bağın daha anlamlı ve güven verici olduğunu belirtmektedir. Bu ifadeler, türbelerin toplumsal bir buluşma noktası olmasından öte, **kişisel bir içe dönüş ve manevî dayanışma alanı** olduğunu da göstermektedir. Bu tür dinî mekânların duygusal izolasyonu azaltan, kişiye manevî dayanışma ve sosyal aidiyet hissi sağlayan ortamlar olduğu literatürde de doğrulanmaktadır (Ellison & George, 1994; Rote vd., 2013).

Buna ek olarak, bazı katılımcılar yalnızca zaman zaman bu artışı yaşadıklarını belirtmiş (örneğin K4, K5, K22) ve bu ziyaretleri daha çok **içsel sıkışmışlık hissi** ile ilişkilendirmiştir. K6 ve K37 gibi katılımcılar, "*manevi daralma hissettiğimde geliyorum*" diyerek türbe ziyaretini bir tür **duygusal rahatlama ritüeli** olarak yorumlanmıştır. Bu durum, türbelerin bireyler için hem **ruhsal destek alanı** hem de **kriz zamanlarında başvurulan alternatif bir terapi mekânı** olarak işlev gördüğünü göstermektedir (Ano & Vasconcelles, 2005). Buna göre, türbe ziyaretinin kişisel inançla sınırlı olmayan; aksine sosyal, psikolojik ve kültürel açılardan çok katmanlı bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu tür uygulamalar, bireylerin hem manevi kaynak aramalarını hem de krize karşı psikolojik savunma stratejilerini yönetmelerini desteklemektedir.

Tartışma

Bu araştırmada elde edilen bulgular, Cizre'deki Hz. Nuh Nebi Türbesi'nin yalnızca bireysel bir inanç mekânı değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma, kolektif hafıza ve kültürel kimliğin yeniden üretildiği çok katmanlı bir alan olduğunu göstermektedir. Katılımcıların büyük bir bölümü türbe hakkında detaylı bilgiye sahip olmamakla birlikte, mekâna kutsiyet atfetmekte ve burayı hem bireysel hem de toplumsal sorunlarına çözüm aradıkları bir başvuru noktası olarak görmektedir. Bu sonuç, Ocak'ın (1998) türbe pratiklerini İslam öncesi ve sonrası geleneklerin bir sentezi olarak değerlendiren yaklaşımıyla örtüşmektedir. Halk, türbeyi teolojik bilgiye dayalı olarak değil, gündelik hayat deneyimleri ve sözlü kültür yoluyla anlamlandırmaktadır.

Araştırma bulguları, türbe ziyaretlerinin zamansal boyutunun da önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Perşembe ve Cuma günlerinin öne çıkması, İslam geleneğinde bu günlere

yüklenen kutsiyetin yerel dindarlık pratiklerinde somutlaştığını göstermektedir. Kadınların Perşembe günleri, erkeklerin ise Cuma günleri türbeyi ziyaret etmeleri, toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden şekillenen farklılaşmaları ortaya koymaktadır. Bu bulgu, Connerton'un (1989) toplumsal hafıza kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, ritüellerin yalnızca dini değil, aynı zamanda toplumsal düzeni ve kimlikleri yeniden üreten bir işlev gördüğünü göstermektedir. Katılımcıların türbeye abdestli olarak gitmeye özen göstermeleri, mekânın cami benzeri bir kutsiyetle algılandığını göstermektedir. Türbe mekânına giriş ve çıkışlarda sergilenen eğilme, geri geri çıkma, örtüye dokunma gibi davranışlar, ziyaretin ritüelistik boyutunu güçlendirmekte ve türbe mekânını "ibadetgâh olmayan ama ibadet gibi yaşanan" bir alan haline getirmektedir. Bu yönüyle türbe ziyaretleri, Karacoşkun'un (2021) halk dindarlığının sekülerleşmeye rağmen yeniden biçimlendiğini ileri süren yaklaşımını destekler niteliktedir.

Katılımcıların türbede yaptıkları duaların içerikleri incelendiğinde, dua pratiklerinin hem bireysel hem de kolektif kaygılara yanıt verdiği görülmektedir. Sağlık sorunları, maddi sıkıntılar, çocukların eğitimi, ailevi huzur gibi gündelik hayatın temel meseleleri dua içeriklerinin merkezinde yer almaktadır. Bu durum, türbe ziyaretinin yalnızca dini bir ritüel değil, aynı zamanda psikososyal bir sığınma ve dayanışma mekanizması olduğunu göstermektedir. Rote'nin (2014) ifade ettiği üzere, halk dindarlığında kutsal şahsiyetler aracılığıyla yapılan dualar, tevessül anlayışı çerçevesinde özel bir kabul alanı oluşturur. Bu araştırmanın bulguları da bu yaklaşımı doğrulamaktadır. Bulgular ayrıca türbenin işlevselliğini yalnızca dini boyutta değil, sosyo-kültürel düzeyde de ortaya koymaktadır. Türbe, hem bireysel dertlerin kolektif anlatıya dönüştüğü hem de toplumsal kimliğin pekiştirildiği bir mekân işlevi görmektedir. Kadınların, yaşlıların, gençlerin ve çocuk sahibi olmak isteyenlerin türbeyi farklı amaçlarla ziyaret etmeleri, mekânın toplumsal çok işlevliliğini yansıtmaktadır. Bu durum, Günay, Güngör ve Taştan'ın (2023) ziyaret fenomenini evrensel bir sosyolojik olgu olarak değerlendiren tespitleriyle de uyumludur.

Öte yandan bulgular, halkın Hz. Nuh Nebi hakkında sahip olduğu bilgilerin genellikle kulaktan dolma, parçalı ve zaman zaman yanlış olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu durum, halk dindarlığında teolojik bilgi ile folklorik anlatının iç içe geçtiğini, hatta yer yer birbirine karıştığını göstermektedir. Bununla birlikte, bilgi düzeyindeki eksiklikler, türbe pratiğinin yaygınlığını ve güçlü etkisini azaltmamaktadır. Bu sonuç, halk inançlarının rasyonel bilgiye değil, kültürel aktarım ve aidiyet duygusuna dayalı olarak sürdüğünü göstermektedir. Tüm bunlar, türbe ziyaretlerinin modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine rağmen toplumsal yaşamda güçlü bir şekilde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu yönüyle Hz. Nuh Nebi Türbesi örneği, halk dindarlığının zayıflayan değil, değişen ve yeniden şekillenen bir pratik olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca nicel yöntemlerle desteklenecek araştırmalar, türbe ziyaretlerinin sosyolojik boyutlarına ilişkin daha derinlemesine analizlere katkı sağlayacaktır.

Sonuç

Bu araştırma, modern Türk toplumunda, özellikle Güneydoğu Anadolu bölgesinde halk dindarlığının en somut göstergelerinden biri olan türbe ziyaretlerini sosyolojik bağlamda ele almakta ve Cizre'deki Hz. Nuh Nebi Türbesi'ni bir örneklem olarak kullanmaktadır. Çalışmanın merkezinde, türbe ziyaretlerinin salt bir dini ritüel olmanın ötesinde, kolektif hafızayı besleyen, mekânın kutsallaştırılmasını sağlayan ve birey-toplum-aşiret-devlet ilişkilerinde alternatif bir aidiyet ve anlam alanı yaratan bir fenomen olduğu vurgulamaktadır. Çalışma, yalnızca inançsal bir davranış kalıbını değil, aynı zamanda kültürel kimliğin, sosyal dayanışmanın ve bireysel/toplumsal beklentilerin yansımasını ele almak açısından önemlidir. Katılımcıların türbe hakkındaki bilgi düzeylerinden ritüel pratiklerine kadar geniş bir yelpazede elde edilen veriler, halk dindarlığının dinî literatürden çok geleneksel ve duygusal aktarıma dayandığını ortaya koymaktadır.

Araştırma, 40 katılımcıyla yapılan derinlemesine görüşmelerle, türbe ziyaretlerinin bireysel motivasyonlarının ötesinde ortak bir sosyo-kültürel örüntüyü yansıttığını göstermiştir. Katılımcıların büyük bölümünün Hz. Nuh hakkında detaylı bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, onun peygamber

oluşuna duyulan saygı ve türbenin Cudi Dağı efsanesiyle olan bağlantısı türbeye atfedilen kutsiyeti artırmaktadır. Türbe ziyareti, halk arasında genellikle dua etmek, manevi hazza ulaşmak, şifa dilemek, sınav kazanmak, evlilik, çocuk sahibi olmak, af dilemek, sosyalleşme ve yalnızlık hissinin giderilmesi gibi pratik amaçlarla yapılmaktadır. Bu yönüyle türbe, bireylerin modern dünyada çözüm bulmakta zorlandıkları sorunlara karşı geleneksel bir cevap arayışının merkezi hâline gelmektedir. Çalışmada, türbe mekanlarına ait ritüel çeşitliliği dikkat çekmektedir: türbeye abdestli gitmek, geri geri çıkmak, türbe duvarlarına eşya sürmek, özel günlerde ziyarete gitmek gibi birçok eylem, halk dindarlığının sembolik ve törensel doğasını yansıtmaktadır.

Çağdaş toplumda türbe ziyaretlerine devam edilmektedir. Fakat toplumun bu mekânlara yüklediği anlamlar zaman içinde değişim göstermekle birlikte çok amaçlı ziyaretlerin varlığından bahsedilebilir. Örneğin Türbeye sürekli gidip dua edip buraya aşırı anlamlar yüklemesine rağmen türbeye bir şey sürmeyip bunu yapmanın hurafe ya da şirk olarak değerlendirenler olmuştur. Araştırma, Hz. Nuh Türbesi örneğinde türbe ziyaretlerinin yalnızca dinî bir ibadet değil, aynı zamanda halk kültürünün, sosyal dayanışmanın, tarihsel hafızanın ve psikolojik desteğin bir parçası hâline geldiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle kadınlar ve yaşlılar başta olmak üzere toplumun farklı kesimleri için türbe ziyareti, hem bireysel bir maneviyat pratiği hem de kolektif kimliğin sembolü haline gelmiştir. Ancak türbe hakkındaki halk bilgisi çoğunlukla kulaktan dolma ve dini bilgi eksikliğine dayalıdır. Bu nedenle dinî okuryazarlığın artırılması, halk inançlarının daha doğru bir teolojik zeminde şekillenmesi açısından önemlidir. Ayrıca türbe ziyaretlerine aşırı anlamlar yüklenmesi ya da "***şefaate aracı***" gibi görülmesi, İslami gelenek açısından tartışmalı alanlardır. Bu bağlamda, halk dindarlığı ile teolojik doğrular arasında bir denge kurulmasına ihtiyaç vardır.

Türbe ziyareti pratiklerinin yerel kültürle iç içe geçmesi, bu mekânları sadece dini değil aynı zamanda kültürel miras alanları haline getirmiştir. Bu yönüyle, türbeler hem korunmalı hem de bu mekanlarda yapılan etkinliklerin bilgiye ve bilinçlenmeye dayalı olarak yürütülmesi sağlanmalıdır. Türbeler günümüzde halen halkın alternatif manevî ve kültürel dayanışma durakları olarak işlev görmektedir. Türbeler, bu bağlamda hem dini hem de kültürel sürekliliği sağlayan canlı mekanlar olarak değerlendirilmiştir. Bu gelenek, hem bireyin manevi dünyasına hem de toplulukların sosyal yapısına katkı sunar. Bu bağlamda türbeler, halk dindarlığının mekânsal tezahürleri olmanın ötesinde, toplumsal hafızanın ve kültürel sürekliliğinin de taşıyıcısıdır. Araştırma, gelecekte yapılacak daha kapsamlı alan çalışmalarına aracılık edecek ve türbe ziyaretlerinin dönüşen doğasını daha iyi anlamamıza olanak tanıyacaktır.

Beyan ve Açıklamalar

1. Araştırmacıların katkı oranı beyanı: Birinci yazar /First author % 100.

2. Çıkar çatışması: Çalışmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

3. Etik Raporu: Araştırma, Şırnak Üniversitesi Etik Kurulu tarafından verilen; 31.12.2024 tarihli ve E-55465795-604.01-120241 sayılı yazı ile izin alınarak yapılmıştır.

4. Araştırmanın Modeli: Çalışma nitel yöntem içerisinde, fenomenolojik paradigma yaklaşımında, yarı yapılandırılmış görüşme ile yarı katılımcı gözlem teknikleri birlikte kullanılarak yapılmıştır.

5. Bilgilendirme: Cümlelerin daha anlaşılır, yalın, noktalama açısından doğru ve bilimsel olması için hakem geri bildirimleri doğrultusunda eksik ifadelerde gerekli düzeltmelerin yapılması, ayrıca özellikle yabancı kaynakların web adreslerine ulaşılmasınada Gemini ve ChatGPT yapay zeka programlarından yararlanılmıştır.

References

Ak, M. (2018). *Ziyaret fenomeni ve Türk popüler dindarlığı (The phenomenon of visitation and Turkish popular piety)*. Kriter Basım Yayın Dağıtım (Kriter Publishing and Distribution).

Ano, G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: a meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology, 61(4),* 461–480. https://doi.org/10.1002/jclp.20060

Anthea, W. (2015). *A guide to phenomenological research*. *Nursing Standard, 29*(34), 38–43.

Bulut, R. (2021). *Türk Halk İnanışları Bağlamında Dini Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Uşak Örneği. Halk İnanışları ve Uygulamaları (A Sociological Approach to the Phenomenon of Religious Visits in the Context of Turkish Folk Beliefs: The Case of Uşak. In Folk Beliefs and Practices)* (pp. 503-516). Nobel Yayınları (Nobel Publishing).

Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2014). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri (Scientific Research Methods)* (18th ed.). Pegem Akademi (Pegem Academy).

Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Nitel araştırma yöntemleri: beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni (qualitative research methods: qualitative research and research design according to five approaches)* (M. Bütün & S. B. Demir, Çev.; 2. baskı). Siyasal Kitabevi (Siyasal Publishing, 2nd ed.).

Eliade, M. (1987). *The sacred and the profane: the nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Ellison, C.G., & George, L.K. (1994). Religious ınvolvement, social ties, and social support in a southeastern sample. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33(1),* 46–61. https://doi.org/10.2307/1386384

Gesler, W. (1992). Therapeutic landscapes: medical ıssues in light of the new cultural geography. *Social Science & Medicine, 34(7),* 735–746.

Gülenç, A. (2021). Son dönem osmanlı tarih ve coğrafya kaynaklarında cudi dağı ve nuh tufanı (cudi mountain and noah's flood in late ottoman history and geography sources). *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Kahramanmaraş Sütçü İmam University Faculty of Theology Journal), 38,* 213–232. https://doi.org/10.35209/ksuifd.978239

Günay, Ü., Güngör, H., & Taştan, A. (2015). *Kutsallık ve ziyaret fenomeni: disiplinlerarası bir yaklaşım (the phenomenon of sacredness and pilgrimage: an ınterdisciplinary approach).* Otorite Yayınları (Otorite Publications).

Hart, K. L. (2015). Emplacing ıslam: saint veneration in rural Turkey. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development, 44(1–2),* 71–111.

Hatun, H., & Bulut, R. (2023). Kemalpaşa ve çevresindeki dini ziyaret yerleri üzerine bir din sosyolojisi araştırması (emplacing ıslam: saint veneration in rural Turkey). *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* (*Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development), 7(1),* 103-123. https://doi.org/10.52115/apjir.1262926

Kaplan, H. (2022). *Türk kültüründe ziyaret olgusu (The Culture of Visitation in Turkish Phenomenon)*. Palet Yayınları (Palet Publications).

Karacoşkun, M. (2021). Dile benden ne dilersen? türbe ziyareti ve dileklerine sosyopsikolojik çözümlemeler (Wish what you want: socio-psychological analysies on tomb visiting and wishes about it). *İslamî İlimler Dergisi* (*Journal of Islamic* Science*s), 7(13),* (69-121).

Kaya, A. (2021). Arkeolojik çalışmaların çağdaş Kur'ân tefsirine yansıması: nûh tufanı örneği (the reflection of archaeological studies on modern qur'anic exegesis: the case of noah's flood). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Şırnak University Journal of Divinity Faculty), 26,* 53–68 https://doi.org/10.35415/sirnakifd.893042

Kekeç, E. (2023). Tufan mitosu üzerine arkeolojik bir yaklaşım (an archaeological approach to the deluge myth). *OANNES - International Journal of Ancient History (OANNES-International Journal Of Ancient History), 5(2),* 451–470. https://doi.org/10.33469/oannes.1279285

Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: the research and clinical ımplications. *ISRN Psychiatry*, 278730. https://doi.org/10.5402/2012/278730

Korkmaz, H., & Odabaşı, F. (2021). Türbe ziyaretlerinin sosyo-kültürel ve dini nedenleri: kastamonu örneği. (socio-cultural and religious reasons of tomb visits: the example of Kastamonu). *Toplum Bilimleri Dergisi (Journal of Social Sciences), 30,* 218–230.

Köse, A., & Ayten, A. (2010). Türbeler: popüler dindarlığın durakları (*tombs: stops of popular piety)*. Timaş Yayınları (Tımas Publications).

Small, Z.G. (2016). *The case of hatay and ıts surroundings in terms of the visitation phenomenon*. Gece Publications.

Lin, N. (1976). *Foundations of social research*. McGraw-Hill.

Mangry, P. J. (2008). *Shrines and pilgrimage in the modern world: new ıtineraries ınto the sacred*. Amsterdam University Press.

Merriam, S. B. (2013). *Nitel araştırma: desen ve uygulama için bir rehber* (*qualitative research: a guide to design and practice)* (S. Turan, Trans.). Nobel Yayınları (Nobel Publications).

Neuman, W. L. (2017). *toplumsal araştırma yöntemleri: nitel ve nicel yaklaşımlar* (*social research methods: qualitative and quantitative approaches)* (S. Özge, Trans., 2nd ed.). Yayın Odası Yayınları (Yayın Odası Publications).

Ocak, A.Y. (1998). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler* (*heretics and atheists in Ottoman society*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları (History Foundation Yurt Publications).

Özkan, A. (2009). Türbe ziyaretlerinin psiko-sosyolojik boyutu: eyüp sultan türbesi örneği (the psycho-sociological dimension of tomb visits: the example of eyüp sultan tomb) (Master's Thesis, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (*Marmara University Institute of Social Sciences)*).

Öztürk, E. (2016). *Taziye gelenekleri ve ziyaret fenomeni: Kars örneği.* (*condolence traditions and the phenomenon of visitation: the case of Kars).* Rağbet Yayınları *(*Ragbet Publications).

Pargament, K.I., Smith, B.W., Koenig, H. G., & Perez, L.M. (2000). The many methods of religious coping: development and ınitial validation of the RCOPE. *Journal Of Clinical Psychology*, 56(4), 519–543.

Rote, S., Hill, T.D., & Ellison, C.G. (2013). Religious attendance and loneliness in later life. *Journal of Applied Gerontology, 32(5),* 547–574.

Scopelliti, M. & Giuliani M. (2004). Religion and place attachment: a study of sacred places. *Journal of Environmental Psychology*, 24(4), 385–397. https://doi.org/10.1016/J.Jenvp.2004.11.002

Tekin, M. (2012). *Ziyaret fenomeni çerçevesinde dua ve sosyal sorunlar* (*prayer and social problems in the context of the visitation phenomenon)*. Rağbet Yayınları (Ragbet Publications).

Tunç, İ. (2021). *Kutsal ve mekân ilişkisi bağlamında cûdi ve çevresi (cudi and ıts surroundings in the context of the relationship between the sacred and space)*. In İ. Hüseyni, S. Çelik, Sakur Reşat, & M. N. Uygur (Eds.), Şırnak in its Economic, Political, and Social Dimensions. Paradigma Akademi (Paradigma Publications).

Turk, H. (2023). Türkiye'de türbe inancı (the belief in tombs in Turkey). *Hars Akademi (Hars Akademy)*, 6(2), 206–216.

Warfield, H. A., Baker, S. B., & Parikh Foxx, S. B. (2014). The therapeutic value of pilgrimage: a grounded theory study. *Mental Health, Religion & Culture*, 17(8), 860–875. https://doi.org/10.1080/13674676.2014.936845

Yegin, H.I. (2015). Türbe ziyaretlerinin psiko-sosyal sebepleri: hayrettin tokâdî türbesi (psycho-socıal causes of tomb vısıts: hayrettin tokâdî tomb). *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (*Abant İzzet Baysal University Journal of Social Sciences Institute)*, *15(1),* 277–302.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2016). *Nitel araştırma yöntemleri (qualitative research methods)* (10th ed.). Seçkin Yayınları (Seçkin Publishing).