T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN SOSYOLOJİSİ)

ANABİLİM DALI

DİNSEL BİR İTİBAR GÖSTERGESİ OLARAK "HACI" LIK

Doktora Tezi

Fatma ÇAKMAK

Ankara- 2015

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN SOSYOLOJİSİ)

ANABİLİM DALI

DİNSEL BİR İTİBAR GÖSTERGESİ OLARAK "HACI" LIK

Doktora Tezi

Fatma ÇAKMAK

Tez Danışmanı

Doç. Dr. İhsan TOKER

Ankara- 2015

İÇİNDEKİLER

Tez Onay Sayfası ……..iv
Bilimsel Etik Sayfası……..v
Önsöz……...……..……....vi
Kısaltmalar viiii

GİRİŞ

1. Araştırmanın Problemi 6
2. Araştırmanın Amacı……9
3. Araştırmanın Önemi…….…21
4. Kuramsal Yaklaşım ve Yöntem……25
5. Araştırma Verilerinin Çözümlenmesi 28
6. Kapsam ve Sınırlılıklar…….33

BİRİNCİ BÖLÜM
HACI VE KUTSALLIK ARAYIŞI

1. 1. Dini Tören/Ritüel ve Kutsala Yöneliş Bağlamında Hac 34
1.1.1. Dini Bir Tören Olarak Hac..... 37
1.1.2. Hacda Kutsallığın Sembollerle Temsil Edilmesi 40
1.1.3. Hacda Zaman ve Mekân Şuurunun Kutsallığı 43
1.1.4. Kutsal Kimlik, Adanmış Ruh ve Hacı 48
1. 2. Farklı Din ve İnanç Sistemlerinde Hac ve Hacılık..... 51

1.3. İslam'da Hac ve Hacılık: 56
1.3.1. Hac Kavramının Etimolojik Çözümlemesi 56
1.3.2. Hac Kavramının Kur'an Semantiği Açısından Tahlili 63
1.3.3. Tarih, Tanım ve Hüküm İtibariyle İslam'da Hac 74
1.3.4. Hikmet ve Menasik İtibariyle Hac 77
1.4. İslam'da Haccın Sembolik Dili ve Hacı 80
1.4.1. Hacı ve Yöneliş 80
1.4.2. Hacı ve Yolculuk 89
1.4.3. Hacı ve Tevhid Anlayışı 93
1.4.4. Hacı ve Mensubiyet Duygusu 97
1.5. Tasavvufi Düşüncede Hac ve Hacı 101
1.6. Tarihsel Yörünge: Haccın Gelişimi ve Hacılığın Değişen Yönleri 105

İKİNCİ BÖLÜM
HACI VE DİNSEL İTİBARIN TEZAHÜRÜ

2.1.Statüden İtibara: Dini Dinamiğin "Stereotipleşmesi" 112
2.2. Toplumsal Yapı, Hâkim Paradigma ve Dinsel İtibar İlişkisi 117
2.3. Dinsel Seçkincilik: Geleneksel Toplumlarda İtibar Kadrolarının Teşekkülü ve Hacılık 122
2.4. İslam Geleneğinde Dinsel İtibarın Şekillenişi ve Türkiye'deki Görünümleri..124
2.5. Türk Modernleşmesinde Dinsel İtibarın Anonimleşmesi Sorunu ve "Hacı"nın İtibarı ..... ……..128
2.6. "Hacı": Kutsal İmaj, Dindarlık, Saygınlık Temsilinde Bir Tipoloji Örneği .. 137
2.7. Kültürel Bagaj:Türkiye'de Hacılığı Dini Bir Otorite, Yerel Bir Karizma Unsuru veya Kanaat Önderi Olarak Üreten Sosyal Sermayenin İşleyişi 139

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GENEL GÖRÜNÜMLER: HACILIĞIN YANSIMALARI VE TOPLUMDAKİ HACI ALGISININ İTİBARİ DEĞERİ

3.1. Sosyal Bir Sermaye Olarak Hacılık 153
3.2. Gündelik Hayatta Hacı Olmanın Anlamı 168
3.3.Bir Statü Göstergesi Olarak Hacılığın Seküler ve Dinsel Alanlardaki Kullanımı……182
3.4. Öncesi ve Sonrası İtibariyle Hacılığa İlişkin Hayat Farkı Yansımaları 194
3.5. Hacılık ve Yoğun Dindarlık İlişkisi 208
3.6. İtibarın Zayıflaması, Statünün Eksilmesi: Bir Hacıyı Hacılıktan Çıkaran Koşulların Oluşumu 236

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME..... 245
KAYNAKÇA 255
EK:1...... 269
EK:2. 273
EK:3. ……..275
ÖZGEÇMİŞ……..276
ÖZET…….277
ABSTRACT……...……....278

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN SOSYOLOJİSİ)

ANABİLİM DALI

DİNSEL BİR İTİBAR GÖSTERGESİ OLARAK "HACI" LIK

Doktora Tezi

Fatma ÇAKMAK

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İhsan TOKER

Tez Jürisi Üyeleri

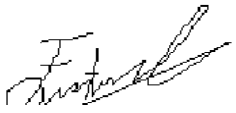
Adı ve Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Celalettin GEZİK (Başkan)	
Prof. Dr. Hayri ERTEN	
Doç. Dr. Zülfikar GÜNGÖR	
Doç. Dr. İhsan TOKER (Danışman)	
Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	

Tez Sınavı Tarihi: 14.05.2015

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (12/06/2015)

Fatma Çakmak



ÖNSÖZ

Toplumsal yapıların kendi iç kategorilerine göre çözümlenmesi ve sosyal olguların simgesel boyutlarına bağlı olarak nasıl görünür hale gelebildiklerinin tespiti konusunda, dini alanın özgün biçimlenişleri önemli bir arka plan unsuru olma özelliği taşımaktadır. Zira din olgusu kendisini dindar olarak tanımlayan insanlarla birlikte, toplumun tüm fertlerinin bir şekilde ilgili oldukları alanların başında gelmekte ve din karşısındaki konumlanışlar toplumsal yapının belli başlı dinsel görünümlerini de belirlemektedir. Bu ilişki biçimlerinin meydana getirdiği görünümler içerisinde "dinsel itibar" kavramı, modern yaşam pratiklerinin zorladığı güncel bir statü rekabeti yoğunluğuna paralel olarak işleyen din-toplum ve birey ilişkisinin zihinsel köklerini değerlendirebilme konusunda önemli bir araştırma alanıdır.

Dini tecrübenin toplumun farklı kesimleri açısından özgün yaklaşımlar ürettiği bir gerçektir. Örneğin dini tecrübeleri tümüyle dini esaslar üzerine temellendirilmiş bazı alışkanlıkların sürdürülmesi veya geleneklerin yaşatılması olarak algılayan kesimlerle, bu tecrübenin gündelik hayatın genel işleyişinde görünüm kazanması ve karar süreçlerinde etkili olması gerektiğini savunan kişilerin zihinlerinde din merkezli itibar kategorilerine ilişkin saygınlık algısı da farklı olmaktadır. Bu bağlamda temel olarak, Müslümanlar açısından dini ve toplumsal nitelikleri itibariyle oldukça önemli bir dini tecrübe olan hac ibadetini yerine getirmiş olmanın Türkiye'deki din-toplum ilişkilerinin meydana getirdiği koşullar içerisinde nasıl algılandığı "hacı" nın dinsel itibara kaynaklık etmedeki ağırlığında somut bir görünüme bürünmektedir. Yer yer müteyakkız bir bilinç üretmiş olan tarihsel sermayeyle birlikte hacılığın itibarını güçlendiren veya zayıflatan unsurlara ilişkin genel yaklaşım biçimlerinin ortaya koyduğu zihinsel harita, Türkiye'de dinin statü bileşenleri ve saygınlık kalıpları arasındaki ağırlığını da içeren genel kodları ortaya koyabilme niteliğine sahiptir. Bu araştırma; hacı olmanın anlamının geleneksel yapı, söylem ve zihniyet dünyaları ile modern etkilerin dönüştürücü gücü altında çeşitli gerilimlerle karşı karşıya kalarak aşınan dini yaşantılar içerisindeki konumunun, söz konusu kodları ortaya koyabilecek çözümlemelerle değerlendirilmesi üzerine

temellendirilmiştir. Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci ve ikinci bölümleri "hacı" olmaya ilişkin itibarın kavramsal ve teorik temellerini ortaya koyarken bu temeli oluşturma çabası, bir hacıyı kuşatan düşünsel çerçeveyi ortaya koyma amacına yöneliktir. Üçüncü bölüm ise üç il bazındaki görüşmeler paralelinde oluşan hacılık algısının içeriden ve dışarından olmak üzere "itibar" denklemi üzerinden ele alınmasından oluşmaktadır.

Araştırmanın planlanıp yürütülmesinde destek ve teşviklerini esirgemeyen, çalışma sürecinin muhtemel zorluklarını aşabilmemde önemli katkıları olan değerli danışmanın Doç. Dr. İhsan Toker'e; tezin fikri altyapısının belirlenmesi ve olgunlaşmasından başlayarak yazım sürecinin tüm evrelerinde ufuk açıcı yorum ve önerileriyle akademik desteğini her zaman hissettiğim, ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait verileri edinmemde yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Dr. Necdet Subaşı'ya; çeşitli kaynakların okunup taranmasında önemli yardımlarını gördüğüm dostlarıma; hiç eksiltmedikleri fedakârlıkları ve destekleri için aileme teşekkürü bir borç biliyorum.

Fatma ÇAKMAK

Ankara- 2015

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
Akt. : Aktaran
AK Parti : Adalet ve Kalkınma Partisi
Bkz. : Bakınız
C. : Cilt
CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
Çev. : Çeviren
DEM : Değerler Eğitimi Merkezi
Der. : Derleyen
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
DTCF : Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
ed. : Editör
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
MHP : Milliyetçi Hareket Partisi
S. : Sayı
s. : sayfa
s.a.v. : Sallalahu Aleyhi Vesellem
TDK : Türk Dil Kurumu
Thk. : Tahkik
TÜİK : Türkiye İstatistik Kurumu
vb. : ve benzeri
vd. : ve diğerleri

GİRİŞ

Dinsel itibar kavramını, birey-din ilişkisi bağlamında kişinin içinde bulunduğu toplumsal yapının dini algılar üzerindeki tasarruflarının da somut biçimler içerisinde değerlendirilebileceği bir "toplumsal yapı-din alanı" kavramsallaştırması olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim geleneksel ve modern nitelikteki toplumsal yapılar içerisinde din algılarının pratik yansımaları ile dinselliğin özgün görünümlerinin birbirinden farklı hiyerarşiler meydana getirdiği hususu, sosyal sınıflaşmalara ve seçkinler teorisine ilişkin literatürün dikkat çeken konu alanları arasında yer almaktadır. Tarihsel bir laikleşme sürecinden geçeceği varsayılan dini tecrübenin ve dindarlığın, kavramlardan kanaatlere uzanan varlığının bireysel tahayyülden toplumsal tasavvurlara ve pratiklere dönüşümleri, dinselliğin imajlara dönük ağırlığının da çözümlenebilir koşullarını meydana getirmiştir. Bireyin ve toplumun sahip olduğu çeşitlilik içerisinde farklı görünümler alması muhtemel olan dindarlık ve dinsellik pratiklerinin, toplumun zihniyet dünyasının belirlenmesinde etkin olan söylemlerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, bu bağlamda bireysel kimliklerin toplumsal kimliklerle özdeş bir tasavvur dünyası meydana getirip getirmediği önemlidir.

Din ve bireyin karşılıklı ilişkisinde; dini referanslarla söylemsel, biçimsel veya davranışsal düzeyde geliştirilen ilgi ve irtibatlar, geleneksel yapılarla modern yapılar arasındaki yaşam tarzı farklılaşmalarındaki sosyal sermaye bileşenlerini dönüştürmekte ve bu ilişkileri kendi biçimselliği içerisinde yeniden üretmektedir. Bu yüzden geleneksel bir toplumda dinselliğin ürettiği toplumsal itibar mekanizmalarını veya modern bir toplumda açığa çıkmış statü kalıplarını ele alırken bu ilişkileri belirleyen temel dinamik olarak toplumsal yapı ve din alanlarının da gelenekselliğin, yerelliğin ve modernliğin yansımaları ekseninde bir kez daha gözden geçirilmesi gerekmektedir. Nitekim bireylerin sahip oldukları dindarlık ölçüleri ve toplumsalın yansıttığı dinsellik görünümleri çevreden ve son kertede çevrenin dini algılar konusunda merkezileştirdiği yapılardan bağımsız olarak işlememektedir. Modern yaşam pratiklerinin gizli veya açık bir takım toplumsal hiyerarşiler ürettiği ve sosyal itibarı bu hiyerarşilerin görünümleri üzerinden birer temsile dönüştürdüğü günümüz koşullarında politik, apoletik, resmi ve sivil itibar biçimleri arasında dinsel itibarın

nasıl konumlandığı, ayrıca geleneksel kanaatler ve seküler imajlar arasında ne türden bir dolaşım alanı bulabildiği dikkat çekicidir. Bireyin kendisini ait hissettiği grubun özellikleri ile bu grup içerisinde bireye sunulan sosyal davranış kalıpları gündelik hayat içerisindeki dini tutum ve davranışlarla bunların meydana getirdiği saygınlık ölçüleri ve itibar fragmanları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Dinsel itibar kavramı da tüm bu ilgi ve ilişkilerle birlikte işlevsel hale gelerek, ayrıca dinin toplumsal bir meşruiyet kaynağı olma konusundaki etkiliğini öne çıkaran bir saygınlık ve imtiyaz kategorisi üreterek dindarlık ve dinsellik arasındaki geçirgenliği somut görünümlerle ortaya koymaktadır. İtibarın temsil ve takdiminin bireysel dindarlıktan başlayarak toplumsal kodların dinle ilişkisine uzanan yapısı, statü kalıplarının kabullenilmiş çerçeveleri ile güncel görünümleri arasındaki farklılığa işaret eden çeşitli yönlerini de kaçınılmaz olarak yansıtmaktadır.

"Hacı" kategorisi, Türkiye'de toplumsal yapı ve din ilişkisini ortaya koymada önemli göstergelerden biri olarak önde gelen dinsel itibar kadroları arasında yer almaktadır. Tek bir yaşam biçiminin mümkün olmadığı toplumsal çeşitlilikler içerisinde, kişilerin dini bağlılıklarını ortaya koymada yaygın bir statü olan hacı tipolojisi; geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde yer yer politik yaptırımlarla da zorlanmış bir tarihsel bakiyeyi gündelik referanslarla birlikte ele almaya oldukça elverişli bir dinsel kategori olarak nitelendirilebilir. Ayrıca dinsel tipolojilerin yerel unsurlarla bütünleşerek itibara kaynaklık etmelerinde ve bu itibarın sosyal nüfuzunun göreceli koşullar altında fonksiyonel hale gelebilmesine ilişkin şartların anlaşılmasında hacının önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Türkiye'de uzun yıllar boyunca hacı statüsüne benzer biçimde meşruiyetini dinden almış olan imam, hoca gibi sivil veya resmi statülerin önemli fonksiyonlarından biri olan toplumsal bütünleştirme vasıflarının medya başta olmak üzere bir takım algı üretme mekanizmalarınca aşındırıldığı bir gerçektir. Müslüman kimliği bir statü bileşeni içerisinde temsil eden bu kategorilerin toplumsal itibarlarının olumsuz imajlara eklemlendirilmeye çalışıldığı gerçeği, hem kişisel hem de toplumsal hafızanın sabit kodları arasında yerini almıştır. Sinematografik imajların yaygınlaştığı dönemlerin verili göstergebilim biçimleri arasında kaygan zeminlerin aktörü olarak temsil edilen mahallenin "imam"ı ile, Cumhuriyet sonrası Türk ulusal romanın öne çıkarılan heves düşkünü "hoca"sı ekseninde dinsel itibarla ilgili olarak topluma dayatılmış bilincin

hasarlarına ilişkin sınırlarının belirlenebilmesi açısından dinsel imajların yaygın biçimlerine nesnel bir perspektiften yeniden bakmak gerekmektedir. Nitekim bu verili bilincin gündelik hayatta dinsel itibarla ilgili toplumsal tiplerin yeniden üretilmesindeki geçici ve kronik etkilerini belirleyebilmek açısından bu yaklaşımın oldukça önemli olduğu söylenebilir. Siyasi ve ideolojik tarihin simgesel şablonlarla sunduğu dinsel prototiplerin halk katındaki gerçek görünümlerine ulaşabilmek ve bu görünümleri toplumun dinsel dinamikleri ekseninde çözümlemeye çalışarak verili hafızanın inşa biçimlerini anlaşılır kılabilmek de bu kategorilere yeniden bakmayı gerekli hale getiren nedenler arasındadır.

Dini yaşam şekillerinin farklı dinamiklerle eş zamanlı olarak inşa edilmek zorunda kalındığı Cumhuriyet döneminin kodları ve bu kodlar üzerinden dinsel itibarın kisvelerle somutlaşmasının sakıncalı bulunduğu temsil tarihinden, bugünün koşullarının modern ilgilerle dönüştürmeye çalıştığı güncel temsillerin dinsellikleri içerisinde hacılığın ne tür bir toplumsal prestijle gündelik hayatta konumlandığı da dikkat çekicidir. Statü ve temsil arasındaki konumlanışların günlük yaşamdaki uzanımı içerisinde, bir hacının temsil ettiği statünün farkında olarak bu statünün gerektirdiği rolleri benimseme biçimi ile toplumun hacıdan beklediği temsil ve roller arasında türlü değişkenlerle şekillenmiş ilişkiler bulunmaktadır. Bu temsil ve algı ilişkisi, farklı dinsel itibar kategorilerinin de toplumun sahip olduğu dinsel retorik içerisinde nasıl konumlandığını belirleyebilmek açısından önemlidir. Ancak hacılığın hem bu kategoriler içerisinde daha yaygın bir görünüme sahip olması hem de toplumun birbirinden oldukça farklı katmanlarını kapsayan bir dinsel tecrübe olarak gündelik hayatta yerini alması dinsellik konusundaki içsel dönüşümlerin dışa taşma koşullarını somut örnekler üzerinden değerlendirme imkânı da sunmaktadır. Modernliğin bir sonucu olarak gündelik hayatta tezahür eden sekülerleşme eğilimlerinin; dinin etki ve gücünün aynı zamanda toplumsal meşruiyet ve nüfuz kaynağı olma konusundaki sürekliliğinin, hacının temsil ettiği statü ve sahip olduğu sosyal imtiyazlara endeksli parametreler üzerinden ele alınacak olması son derece önemlidir. Böyle bir yaklaşım mevut şartların dini yaşam alanında ürettiği gerilimleri de anlaşılır kılması açısından gereklidir. Bugün Türkiye'de hac ibadeti, organize koşulları ve sistematik işleyişi nedeniyle yer yer bürokratize olmuş niteliklerle sürdürülmekte ancak hacılık yerelliğin hem dinsel hem de otantik biçimleri içerisinde

kendine özgü bir atmosferde tecrübe edilmeye devam etmektedir. Diğer taraftan toplumsal bütünlüğün kırılgan yapısı içerisinde dini bir vecibeyi gerçekleştirme anlamından ayrı düşünülemeyecek olan hac yolculuklarının anlamı ile mukaddes mekânlarda bulunmanın bireyin toplumsal ortamına taşınması olarak değerlendirilebilecek hacı sıfatının temsili konusundaki dönüşüm ve aşımınlar, hacının toplumsal imtiyazını da doğrudan etkilemektedir.

Bu çalışmada; tüm bu imkân ve koşullar altında hacı statüsünün nasıl bir toplumsal sermaye biçimi içerisinde itibara kaynaklık ettiği ve bu itibarın hangi algıları somutlaştırdığı hem yerel hem de modern unsurların meydana getirdiği şartları göz ardı etmeyen bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Geleneksellikten modernliğe geçişlerin meydana getirdiği kopma ve süreklilikler, hacı olmayı seküler yaşam düzeni içerisinde biçimlenen profan statüler karşısında farklı biçimlerde konumlandırmış, hacıyı saygınlığın değişen form ve temsilleri arasında yeni zihinsel kurgulara tabi tutmuştur. Hacılık, gelenekselliğin izlerini taşıyan, aynı zamanda modern olanın sembollerini de bünyesinde barındıran dinsel statülerin melez bir yansıması haline gelmiştir. Bu nedenle çalışmanın esas bağlamı, araştırmanın kapsamını aşan iddialı genellemelere gitmeden, ancak neticede ortaya çıkmış parça algısını somut bir görünüm olarak bütünden ayırmadan hacı statüsünün toplumsal yapı-din ilişkisi içerisindeki itibarını ortaya koymak, dönüşümleri ve statü aşınımlarını bu bağlamda ele almaktır. Bu kapsamda nitel bir araştırmanın gerekliliklerine uygun olarak istatistikî verilerle konuyu çözümlemek yerine bir duruma ilişkin bizzat öznenin kendisiyle ilgili zihinsel evrenine de ulaşmaya imkân tanıyacak görüşmelerle hacı statüsü içerden ve dışarıdan biçimlenişi itibariyle ele alınmaya çalışılmıştır. Kişisel dindarlığı etkileyen tüm dinamiklerle birlikte, modern deneyimler içerisinde belirginleşen gündelik yaşam alışkanlıkları ve tüketim şekillerinin dönüştürücülüğü karşısında hacının itibarında meydana gelen lehte ve aleyhte değişimler bu kapsamda değerlendirilmiş, karşılıklı ilişkilerin birbirini nasıl etkilediği somut örnekler üzerinden ele alınmıştır.

Üç bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünde; hacı statüsünün dayandığı hac tecrübesini değerlendirebilmek amacıyla kutsal ve profan kavramları ekseninde insanın kutsallık arayışında hac ibadetinin etkisi üzerinde durulmaya çalışılmış, bu kapsamda kutsal zaman, kutsal mekân ve sembol

kavramsallaştırmalarına dayalı bir teorik temellendirmeye gidilmiştir. Hacılığın antropolojik kökenlerini ele almaya dönük olarak yapılan bu değerlendirmelerde hac yolculuğu, kutsallık arayışının evrensel biçimlerini kapsayacak şekilde "ritüel, kutsal kimlik, adanmış ruh, sembolizm" gibi alanlar etrafında genişleyen bir sistematikle işlenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde ayrıca çeşitli milli ve semavi dinlerdeki hac tecrübelerine bakılarak, hacılığın bu inançlarda nasıl bir anlam ve temsil değeri ile kuşatıldığı üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki hacılığın nasıl bir hac esasına dayandığı hem dini hem de sosyolojik yönleri itibariyle ele alınmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde son olarak; araştırmanın ana problemini temsil eden Müslüman hacılığının teorik çerçevesini çizebilmek amacıyla "İslam'da hac" konusu işlenmiştir. Bu bağlamda "hac" kavramı etimolojik olarak tahlil edilmiş, Kur'an semantiğinde hacıyı kuşatan anlam ağının nasıl biçimlendiğini anlaşılır kılabilmek amacıyla kavram, semantik olarak da ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca Müslüman haccının çeşitli sembolik çağrışımları, bu konuda önemli bir liteatür meydana getiren hac hatırat malzemesiyle de desteklenerek değerlendirmiştir. Bu kapsamda Ali Şeriati, Hüseyin Beheşti, Muhammed Esed, Martin Lings, Malcom X, Necip Fazıl Kısakürek gibi isimler başta olmak üzere önemli şahsiyetlerin hac tecrübelerine ilişkin anlatılara yer verilmiştir.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise Türkiye'de "hacı" tipolojisinin itibari niteliğine ilişkin teorik formülasyonları belirlemek amacıyla özellikle Weberyan kavramsallaştırmalar üzerinden toplumsal rol, statü, karizma, ideal tip ve bu bağlamda değinilen toplumsal yapı, paradigma değişimlerinin yer aldığı üst başlıklar oluşturulmuştur. Öncelikle kavramların birer sosyoloji terimi olarak hangi bağlamlardan beslendiği üzerinde durulmuş, toplumsal hafızadaki dönüşümleri dinsellik paralelinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bölümde teorik olarak din-modernleşme ilişkisi üzerinden geleneksel ve modern toplumlarda kıymet hükümlerinin asli referans çerçeveleri çizilmiş bu doğrultuda farklı toplumsal yapılarda dinsel itibarın felsefi-sosyolojik arka planının ne olduğu izah edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca modernleşme süreçlerinde seküler zihniyetlerin ve anonimleşme pratiklerinin dinsellik üzerinden bu itibar kadrolarını dönüştürüp dönüştürmediği teorik olarak tartışılmaya çalışılmıştır. Türkiye'de hacı dışındaki dinsel statülerin itibar kaynağı olma konusundaki farklılıkları üzerinden, hacılığın gündelik hayattaki

itibarı "rol-temsil-saygınlık" üçgeninde oluşan bir görünüm ekseninde değerlendirilmiş, kültürel bagajların dinsel itibar kadrolarının toplumsal nüfuzu üzerindeki etkilerine dikkat çekilmiştir.

Son bölümde ise Türkiye'de hacı olmanın anlamına, gündelik hayatın olağan kurgusu içerisinde bakılmaya çalışılmış, üç ilde yapılan derinlemesine mülakatlarda elde edilen bilgiler ışığında hacının toplumsal sermaye içerisindeki itibarının dinsel kodlarla ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu bölümde sosyal bir olguyu bizzat öznenin kendi algısı üzerinden temellendirmeye imkân veren görüşme verileriyle merkezden çevreye yayılan anlamlara odaklanılmış, itibar kavramı hacı olmayı kuşatan düşünsel ve pratik koşullar göz önünde bulundurularak birinci ve ikinci bölümde oluşturulan teorik çerçeve ile de bütünleştirilerek ele alınmıştır. Sosyo-kültürel yaşam deneyimleri açısından birbirinden farklı nitelikler taşıdığı varsayılan Ankara, İzmir ve Şanlıurfa'da gerçekleştirilen mülakatlarda hacı algısı ve hacı olma bilinci ile ilgili olarak ortaya çıkan görünümler konunun temel bağlamları içerisinde yer yer karşılaştırmalı tartışma esasına uygun olarak tahlil edilmiştir.

1. Araştırmanın Problemi

Sosyolojik disiplin, toplumsal gerçeklikleri kendi mecraları içerisinde anlayarak, kavrayarak, bağlamlarından kop(ar)madan incelemenin akademik bir ilgi ve duyarlılığa dönüşü olarak düşünüldüğünde, toplumsal inceleme ve araştırmaların derin bir ilgi ve hassasiyet gerektirdiği sonucu kaçınılmaz olarak belirmiş olmaktadır. Bazen okuyarak elde edilen birikimden, araştırarak sahiplenilen bilgiden oldukça uzak yaşam deneyimleri ile karşılaşmak mümkündür. Bu bağlamda, söyleneni yeni bir yere taşımak adına "yol ayrımının nerede başladığı" sorusu, sorgulayıcı bir akademik ilginin de başlangıç noktası olabilmektedir. Başka bir deyişle, bilgi ve tecrübe arasındaki mesafede görülen boşlukta farkındalıklar başlamakta ve bu farkındalıklar hem problemlerin temel yönlerini saptamada hem de onları sahici bir çözümlemeye tabi tutmada başat roller üstlenmektedir. Dinin ve dini olanın sunduğu "kutsal" merkezli yelpaze, bu alanda yapılacak toplumsal araştırmalarda ele alınacak konunun temel varyantlarını ortaya koyacak nitelikte özgün bir takım analiz ve

değerlendirme biçimleri üzerinden ilerlemeyi de gerekli kılmaktadır. Genel literatür içerisinde çoğunlukla tartışılagelen ve dinin iki önemli unsuru olan inanç ve ibadet alanlarından hangisinin önde geldiği problemine karşın, her ibadetin arkasında kutsalla ilgili inanç ve düşüncelerin yer aldığı bir gerçektir. (Akyüz&Çapcıoğlu, 2012:53) Bu bağlamda din kavramı, sadece ve bütünüyle din sosyolojisinin "sosyolojiyi" ve "kuramsal sosyolojik argümanları" temel alan çerçevesi içerisinde kalınarak düşünülüp değerlendirildiğinde kavramın fenomenolojik yönünün, etkisel olarak birbirinden farklı boyutlarının ortaya konulmasında yaşanacak içeriksel ve metodik sorunları gözetmek kaçınılmaz olacaktır. Bu bağlamda dinin, toplumsal değerlerin üretiminde kendisine nasıl bir yer açtığının doğru okunması önemlidir. Çünkü din kavramının bir itibar göstergesi olarak hangi toplumsal ve ferdi etkilere atıfta bulunduğunun anlaşılması ve dinin bir itibar kaynağı olarak sahip olduğu içeriğin sosyolojideki benzer yönelimli kavramlarla irtibatının tartışılması için bu noktanın aydınlatılması gerekmektedir.

Bu çalışmada temel problem; "dinsel itibar" kavramı çerçevesinde dini birikimin bir itibar kaynağı olarak neyi tanımladığı ve tamamladığı hususudur. Kavramın anlam çerçevesinde, dinsellikten kaynaklanan ve bu yüzden "kutsal" bir niteliğe bürünmüş aynı zamanda da din- itibar ilişkisinden beslenen bir "imaj" yer almaktadır. Bu imaj, durağan olmayan bir biçimde, bireylerin sahip oldukları tecrübe ve şahsiyetin toplumsal bir işlev görür hale gelmesi, saygınlık ve şeref gibi sosyal değer ifade eden vasıflandırmaları da ihtiva ederek bedenleşmesidir (Amman & Arslantürk, 2009:103). İtibarın dinsel karakteri, sosyolojinin temel kavramları arasında yer alan *statü, rol, ideal tip, karizma* gibi kavramlarla da organik bir bağ içerisindedir. İslami gelenekte itibarın dinsel karakterini doğru bir analize tabi tutabilmek için İslam'ın sosyolojik dinamiğini göz ardı etmeden, kavramın ilişkili olduğu diğer sosyolojik kavramlar üzerinden, bu paralelliği dikkate alan bir çizgide ilerlemek isabetli bir çözümlemenin temeli olarak düşünülebilir. Nitekim bu terkipte öne çıkan ve çalışmanın da odak noktasını oluşturan esas, dinsellikten doğmuş bir itibarın "hacı"lık kavramı özelinde nasıl bir "ideal tip" oluşturduğudur.

İdeal tip kavramı sosyolojik anlamda bir beklentiler kategorisidir. İdealleştirilen niteliğin ete ve kemiğe bürünmüş olarak, somut biçimde toplumsal alanda icrasını ön gören bir beklentiye karşılık gelmektedir. Türkiye'de "hacı"

kavramının kutsanmış bir imaj göstergesi olarak toplumun gündelik hayatında sahip olduğu etkinliği anlama çabası, aslında ülkenin sosyal tarihini anlama ve toplumun geçirdiği değişim ve dönüşümlerin dinsellik ve din kaynaklı itibar kategorileri üzerinde meydana getirdiği tanzimatı, tatbikatı ve tahribatı da anlama çabasının bir neticesidir. Öyle ki, dinin bir meşruiyet mekanizması olarak işlev gördüğü bu itibar kalıplarının gündelik hayattaki nüfuz alanlarının bugün için taşıdığı değer ve fertleri konumlandırdığı sosyal alan, Türkiye'nin modernleşme sürecinde, toplumun gündelik hayatına etki eden, temel değer ve anlam kalıplarını hedef tahtasına koyarak makaslayan yoğun müdahaleli tarihsel mirası tahlil etmede bir turnusol kâğıdı görevi görmektedir. Türk modernleşme deneyiminin yıkarak ve yok sayarak inşa etmeyi önceleyen jakoben niteliği hayatın tüm alanlarında tek tip bir yaşam deneyimini dayatırken bu tatbikatın dine bakan yönünü toplumun yücelttiği davranışsal vizyonda yeniden görmeye çalışmak, konunun farklı yönlerini görme imkanı sunabilecek niteliktedir. Nitekim bu durumu, Batılı değerleri yücelterek toplumu dönüştürmeyi ilke edinen Cumhuriyetçi modernleşme hareketi karşısında toplumsal hafızanın dine açtığı özel alanlarda yeni bir görünüm kazanan bireysel dindarlık görüntüleri ve genel dinsellik örüntülerine ayna tutmaya çalışmak olarak tanımlamak da mümkündür. Ülkenin sahip olduğu sosyal, etnik ve mezhepsel zenginlik dikkate alındığında böyle bir vizyonda dinselliği ve onun itibara dönüşen yapısını incelemenin önemi artmaktadır.

Bu bağlamda; modernleşme pratiklerinin dinsel alanda meydana getirdiği sekülerleşme talepleriyle çatışan din algısı nasıl şekillenmektedir? Bu algıyı besleyen yan faktörlerin bireyler üzerindeki etkileri nasıl olmaktadır? Toplumsal değerlerin din merkezli yansımaları ile bu yansımaların mekânsal çözülmelerine işaret eden şehirleşmenin düşünsel aşınmalardaki etkisi nasıl ilerlemektedir? Dindarlık görünümlerinin Müslümanların değişim ve dönüşümleriyle aldığı paradoksal formlar hangi güncel karakteristikler üzerinden belirginleşmektedir gibi sorular da bu çalışmanın, iç okumalar üzerinden ele alınabilecek alt problemleri olarak sıralanabilir.

2. Araştırmanın Amacı

Din olgusu fert olarak hemen herkesin hayatını bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak bir şekilde etkilemekte ve biçimlendirmektedir. Dini hayatın kişisel yönlerinin toplumla buluştuğu temel eşiklerde dinselliğin özgün mecrasını belirleyen en önemli faktörlerden biri toplumun içyapısı ve gündelik hayatın işleyişinde değerler alanının sınırlarını belirleyen sosyal, siyasal, ekonomik etkilerden bağımsız olmayan zihniyet dünyalarının genel biçimlenişidir. Bu bağlamda tarihsel-siyasal bakiyenin getirdiği hassasiyetlerle Türkiye'de din alanının görünümleri üzerine yıllardan beri çeşitli tartışmalar yapılmakta hatta bu tartışmalarda zaman zaman din ve dindarlık alanının esas çerçevesinin oldukça zorlandığına şahit olunmaktadır. Din-toplum ilişkileri üzerine geliştirilen farklı bakış açılarının zenginleştirdiği düşünsel düzlemde kendine yer bulan, dini hayatın ikircikli ve sürekli karşıtını besleyen bir zıtlıklar kümesi olarak ele alınışı, son tahlilde dinin gündelik hayattaki yansımaları üzerinde de kendisini görünür kılacak duruma gelmiştir.

Araştırmanın esas amacı; ülkenin tarihi ve kültürel köklerinden gelen temel argümanların ürettiği dinsel itibar kalıplarını fark etmek, yaşanmış süreçlerin ağırlığında bu kalıpların anlam mecralarında sağlam kalabilmiş, parçalanmış, sürçmüş, melezleşmiş yapılara düşünsel anlamda dokunmak ve bu dokunuşu sahici bir anlama çabası ile ortaya koymaya çalışmaktır. Burada belirtilmesi gereken noktalardan biri de böyle bir araştırma yöneliminde neden "hacı" kavramının seçildiği hususudur. Kelime olarak "bir şeye yönelmek" anlamına gelen hac, İslam'da kadın ve erkek farkı gözetilmeksizin bu görevi gerçekleştirebilecek maddi imkâna sahip olan her bireye emredilmiş bir ibadettir. Bununla birlikte çeşitli yorum farklılıklarına rağmen, mensubu olunan din özelindeki kutsal mekânları ziyaret anlamındaki hac ibadeti birçok dini gelenekte mevcut olması nedeniyle evrensel bir karakter taşımaktadır. Hac, profan bir yolculuk olmanın ötesinde kutsal, anlamlarla yüklü, çeşitli sembol ve ritüelleri de içeren sıra dışı bir tecrübedir. Bireyin "kutsal" olarak benimsediğiyle buluşması, ona yakın olduğunu hissetmesidir. Hac ibadeti kutsanmış bir buluşma tecrübesi olarak, bireyin ilahi güçle birleşmesini ifade etmesiyle bu buluşmayı gerçekleştiren bireye de belli bir kutsallık kazandırmaktadır. Bir Müslüman açısından da hem dinin farz kıldığı bir hükmü gerçekleştirmek hem de

hacda elde edilmesi umulan pek çok manevi fayda ile dönecek olmak hacı olmayı gerekli olduğu kadar değerli ve mukaddes bir anlam çerçevesine dâhil etmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de de hac ibadetinin gerçekleştirilmesi dini bir gereklilik olduğu kadar hacılığın temsil ettiği değerler alanının muhtevası itibariyle kültürel bir ardışıklılığın simgesel koşullarını da bünyesinde barındırmaktadır.

Toplumun sahip olduğu geleneksel birikimden ayrı düşünülemeyecek olan dinsel itibarın tipolojik görünümleri içerisinde temel bir kategori olan "hacı" statüsünün ele alındığı bu çalışmada yukarıda dile getirilen tüm bu çağrışımları içeren genel bir tema esas alınmıştır. Hac tecrübesinin toplum nezdinde dini bir temsile dönüşmesi anlamına gelen "hacı" statüsünün toplumsal saygınlığı üstlenmedeki ve üretmedeki fonksiyonelliğine işaret eden "itibar" kavramı bu temsili, toplumun değerler bütünü içerisinde önemli bir konuma taşımaktadır. Türkiye'de hac ibadeti ve -doğrudan konumuz dışında olmakla birlikte- son yıllarda yaygın bir dini tecrübeye dönüşmesi itibariyle "umre" ziyaretleri noktasında istatistik verilerin ortaya koyduğu duruma paralel ilerlendiğinde de bu bağlamdaki dinsel itibarın bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Bir bakıma sadece dini alanla sınırlı kalmayarak kültürün öğelerinde ve gündelik hayatın din dışı gibi görünen işleyişinde de dinsel itibarın farklı düzeylerde kendisini hissettirecek bir kabullenişe dayandığı göze çarpmaktadır.

Dinsel itibarın temel görünümlerini dinin toplumsal dinamiklerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Ayrıca bu görünümler, dinin farklı yaşam biçimleri üzerindeki etkilerinden ve kültür öğeleriyle girdiği ilişkilerle bunların sonucunda dinin toplumsallığında kendisini gösteren değişim dinamiklerinden de bağımsız değildir. Türkiye'de hacılığın bir itibar göstergesi olarak sahip olduğu ağırlık, din alanının diğer unsurlarla nasıl bir düzlem üzerinden ilişki içerisinde olduğunu da ortaya koyabilecek önemli bir bilgi alanıdır. Özellikle Türkiye'de yapılan dindarlık araştırmalarının öne çıkardığı bir kategori olarak, *Anadolu Müslümanlığı*[1] olarak nitelendirilen ve daha çok geleneksel unsurların gündelik yaşam pratiklerine dini temalarla birlikte dâhil olduğu bir zihniyet dünyası içerisinde hacılığın sadece dini ve

[1]Ahmet Yaşar Ocak'a göre genel hatları itibariyle bu kavrasallaştırma; bir inanç olarak yorumlanan ve bir haayt tarzı olarak yaşanan, İslam'ın ana esaslarına belli ölçüler içinde sadık kalmakla beraber, daha ziyade halkın geleneksel yaşantısının belirlediği, kısmen huraferlerle karışık bir Müslümanlık tarzını ifade etmektedir. (Daha geniş bilgi için bkz. Ocak,2010).

itibari olarak değil folklorik olarak da mevcut olduğu görülmektedir. Dinin, hayatın içindeki farklı tezahürlerine işaret eden bu görünümler hacılığın da anlam dünyasını kendi içinde biçimlendirmektedir. Pratik ve pragmatik tavırlardan, daha içselleştirilmiş olarak görünür olmasına kadar pek çok anlam, bu dünyanın sınırları içerisinde varlığını hissettirmektedir.

Çalışmaya ilişkin literatür taraması yapılırken birinci bölümünde değinildiği üzere haccın, İslam dünyasının genelinde öncelikle farz olan bir ibadetin yerine getirilmesi doğrultusunda gelişen dini bilinç ve bunun toplumsal düzlemde meydana getirdiği dinsel coşkuyla birlikte ele alındığı görülmektedir. Hac yolculuklarının devlet eliyle ve daha sonraki dönemde kota uygulamalarına rağmen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal desteğiyle gerçekleştirilmesi ibadetin yapılabilirlik imkânını artırmıştır. Ancak istatistiklerde hacca gitmiş olanlara nispetle gitmek isteyenlerin oranının yoğunluğu Anadolu coğrafyasında ve kırsal kesimlerde kutsal bir buluşmanın şahsi ve somut bir örneği olarak hacı olmayı farklı düşünce ve yorum biçimleri içerisinde ele alınabilecek bir alana taşımaktadır.

Bugün hem köy-şehir irtibatının kopuk olduğu bir toplum vasatında hem de modern kent hayatının dinsel varlığında hacı olmanın anlamı, dini olduğu kadar kültürel olarak da çeşitlenmekte ve toplumsal yapılaşmada etkili bir unsur olmaya devam etmektedir. Hac, görünüm farklılıklarına rağmen halkın hayatının pek çok alanında bulunmakta ve kendisini etkili bir şekilde göstermektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın TÜİK aracılığıyla Türkiye'nin farklı bölgelerinden 21 bin 600 kişiyle gerçekleştirdiği ve 2014 yılında tamamlanarak çeşitli verilerini kamuoyu ile paylaştığı "Türkiye'de Dini Hayat" isimli dindarlık araştırmasında kişilerin %99,2'sinin kendilerini ifade eden ilk kimlik tanımının Müslüman olduğunu vurgulamaları ve burada hacı olmaya ilişkin ortaya çıkan oranlara ilişkin belirli çıkarımlar da söz konusu ardışıklığın bir yansıması niteliğindedir. Dini kodlarla iç içe geçmiş olan geleneksel retoriğin meydana getirdiği özgün şifahi teoloji hacı olmaya ilişkin istatistikî görünümleri de etkilemektedir. Nitekim bu araştırma verilerine göre; "hacca gittiğini belirtenlerin oranı %6,6 iken, hacca gitmediğini ama imkânı olursa gitmek istediğini belirtenlerin oranı %84,9 olarak tespit edilmiştir. Bu araştırma sonuçlarına göre kişilerin hac ibadetini yerine getirme durumları yaş gruplarına göre değerlendirildiğinde, yaş arttıkça hacca gidenlerin oranının arttığı

görülmektedir. Örneğin, 18–24 yaş grubunda hacca gidenlerin oranı %1,5 iken bu oran 65 ve üstü grubunda %26,6 olarak açığa çıkmaktadır. Kişilerin hacca gitme durumu eğitim seviyelerine göre incelendiğinde lisans ve üstü mezunların %6,5'inin okur-yazar olmayanların %1,4'ünün hacca gitmek yerine muhtaç birisine yardım etmeyi tercih ettiklerini söyledikleri görülmektedir."[2] Diyanet kayıtları arasında bulunan hacca gitme yoğunluklarına ilişkin bilgiler bölgesel farklılıklar baz alınarak değerlendirildiğinde tez kapsamında seçilen üç il olan Ankara, İzmir ve Şanlıurfa'nın bulunduğu bölgelerde hac ibadetini yerine getirme oranlarına ilişkin olarak de ilginç veriler dikkati çekmektedir.[3]

Ayrıca hac dışında her yıl binlerce kişi de umre maksadıyla kutsal topraklara gitmektedir.[4] Hac ibadetinin toplumsal rutin içerisindeki bu bireysel ve kollektif

---

[2]Daha geniş bilgi için bkz. "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması", http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisalanlari/dinihayat.pdf, Erişim Tarihi: 11.12.2014.

[3]Diyanetin bu illere ilişkin dağılım tabloları için bkz. Ek:1.

[4]Belirli bir zaman dilimine kayıtlı olamayışı, ekonomik koşullarının elverişliliği ve hacdan farklı olarak manevi bir sıfat kazandırmaksızın "ziyaret" algısıyla gerçekleştirilme anlayışı Türkiye'de umre ibadetini yapılabilirlik açısından daha çeşitli bir hayat tarzı yelpazesi içerisine taşımıştır. Yapılan taramada sıradan halkla birlikte, son yıllarda özellikle iş, sanat ve siyaset dünyasından hac ve umre maksadıyla kutsal topraklara giden ünlülere ilişkin pek çok habere rastlanmıştır. Büyük çoğunluğunu ses sanatçılarının gerçekleştirdiği bu ziyaretlerin hacdan ziyade çoğunlukla umre yolculuğu şeklinde gerçekleşmesi dikkat çekicidir. Nihat Doğan, Sibel Can, Seda Sayan, Emel Sayın, Atilla Taş, Mazhar Alanson, İntizar, Burcu Güneş, Ceylan, Gülben Ergen gibi pop, arabesk, fantezi, sanat müziği gibi farklı dallarda öne çıkmış birçok ses sanatçısı son 3- 4 yıl içerisinde umre yapanlar arasında geçmektedir. Taranan haberlerde İzzet Yıldızhan isimli ses sanatçısı ise hacca gitmiş olanlar arasında rastlanılan tek kişidir. Ayrıca futbolcular, gazeteciler arasında da daha çok umre yapmış ancak nadiren de olsa hacca gitmiş olanlar bulunmaktadır. Araştırma kapsamı hacılık üzerine olduğu için bu kişilerin daha çok umre ziyaretlerinden sonra kutsal topraklardaki duygu ve düşüncelerine ilişkin yazılı ve görsel basında yer alan demeçlerine burada "kısaca" değinilecektir. Ünlülerin umre yorumlarını genellikle hacı olma isteği ile birlikte dile getirmiş olmaları ve düşüncelerinde etkili olan "keşfedici" bir tarz dikkat çekmektedir. Bu keşfetme sevinci, genellikle o güne kadar fark edilmemiş ya da hissedilmemiş bir şeyin kendini hissettirmesine yönelik bir inanma biçiminin yansıması olarak görünmektedir. Belirli aralıklarla taranan bu tip haber röportaj, yorum vb. bilgi kaynaklarından elde edilen bu görüşlerden bazıları şu şekildedir:
"Her şey bana olağan üstü geldi. Bir defa her şeyden koptum, uzaklaştım. Hiçbir şey düşünmedim. Sadece orada ne gerekiyorsa onu yapmaya çalıştım. Oradaki tüm güzellikleri yaşadım. Galiba tüm yaşamımda yaptığım en doğru, en güzel şey. Ben, imkânı olan herkesin, bir kez mutlaka gitmesi gerekir diyorum. İşin manevi yönü çok zengin. Manevi dünyamı çok zenginleştiren bir ziyaret oldu"(Emel Sayın, Sanatçı).
"Muhteşemdi. Oradaki duygular anlatılmaz, yaşanır. Orada olmak, dua etmek lazım. Çocukluğumdan beri olan hayalimi gerçekleştirdim. Anneciğimle gitmeyi düşünüyorduk. Nasip değilmiş. Kutsal topraklarda olmak, orada ibadet etmek dünyanın en güzel şeyi. Allah bütün herkese nasip etsin" (Sibel Can, Sanatçı). Röportajların ve yorumların tamamı için bkz. http://www.hacforumu.com, Erişim Tarihi: 13.09.2014.
"Daha önce umre yaptığımda Kâbe'yi O zaman ilk defa görmüş, çok etkilenmiştim. Bu defa da çok ağladım ama. Girerken ağladım, tavaf dönerken, çıkarken ağladım hep. Anacığımın selamını getirmiştim kutsal topraklara. Arafat'ta çok çok hislendim. O kadar kalabalık, o yaşlı hacılarımızın; Allah sevgisiyle delikanlı gibi, genç kız gibi tırmanması, kilometrelerce yürümesi mucize işte,

kavranışı hacılığın da çeşitli yönleriyle hem halk katındaki algılanışında hem de düşünsel olarak daha özel bir düzeyde yer almasına yol açmaktadır. Ancak dikkatle üzerinde durulması gereken esas noktalardan biri; dünün ve bugünün şartları açısından değişen, yoğunlaşan bireysel ve toplumsal gündemler eşliğinde bu tecrübenin dini çerçevesinin algı ve yaşantı düzeyinde nasıl sabit kalabildiği veya dönüştüğüdür.

Literatürde ele alındığı üzere dini bir tecrübe olan haccın edebiyattan ekonomiye, müzikten turizme ve folklora kadar birçok alanda etkili olan bir değerlendirme çeşitliliği bulunmaktadır. Gündelik hayatın bu farklı alanlarında olduğu kadar bilginin gerçek ortamlarında ve teknolojinin düşünceyi ve paylaşımı hızlandırarak farklı kavrayışları arttırdığı internet sitelerinin, sosyal medya ağlarının, kişisel blogların ve pek çok ortak bilgi alanının yer aldığı sanal ortamlarda da toplumun hacca yaklaşımını ve hacı olmanın sosyal kıymet hükümleri içerisindeki güncel bağlamlarını ortaya koyan bulgular mevcuttur. Hac üzerine müstakil olarak yazılmış ilmihal bilgilerini içeren kitap ve risalelerle birlikte haccın sembolik değerini ortaya koyan, sosyolojik bağlamlarına değinen çeşitli kitaplar, süreli yayınlar ve makaleler, köşe yazıları vb. dökümanlar da mevcuttur. Ayrıca konu ile ilgili olarak toplumun hacca ve hacılığa yaklaşımını ortaya koyan farklı sanal paylaşım alanlarındaki bilgi ve yorumlar, hac ilahileri, memoratlar[5] ve daha pek çok veriye rastlamak mümkünüdür. Araştırma konusunu toplumsal görünürlükler içerisinde olgunlaştırmaya ilişkin olarak gerçekleştirilen ön çalışmalar esnasında

---

Allah'ımın mucizesi. Herkese, bütün sanatçı kardeşlerime, dostlarıma da tavsiye ediyorum. İnşallah onlara da kısmet olsun, gelsinler" **(**Kibariye, Sanatçı)**.** Haberin tamamı için bkz. Takvim, "Kibariye'den Hac Günlüğü", 24 Kasım 2010.

"Kabe' yi gördüğünüzde bir ağlama krizi geliyor. Günahlar, hatalar, riyalar, yalanlar hepsi dökülüyor. Arınmak dedikleri şey bu olsa gerek. Sonra tavafa girdik. Kalabalıktan hiçbir yere kımıldayamıyorsunuz. Bu kadar kalabalığa, insanların birbirini sıkıştırmasına rağmen hiç darlanmıyorsunuz. Müthiş bir motivasyon, müthiş bir adrenalin. Kaç kere döndüm bana mısın demedim. İkinci tavaf esnasında Kâbe'nin duvarlarına dokundum. Ben İmam Humeyni'nin cenaze törenine katılmıştım yine Muammer Kaddafi'nin Amerika'yı telin mitingine katılmıştım, bir de Hindistan'da Ganj nehrinde bir festivale katılmıştım. Meslek hayatımın en büyük kalabalıklarına şahit olmuştum diyordum. Ama Mekke'de gördüğüm kalabalık yanında onlar çok tenha kaldı"
(Savaş Ay, Gazeteci)**.** Haberin tamamı için bkz. Milli Gazete, "Gazeteci Savaş Ay ile Hac Üzerine Röportaj", 4 Aralık 2010.

[5]Memorat, "Tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâye" şeklinde tanımlanmaktadır**.** Memoratlara konu edilen olaylar şahısların "öteki dünya"/"beşinci boyut" veya melek, cin, peri, şeytan, karabasan, alkarası varlıklarla yaşanılan hadiselerdir**.** Memoratlar sosyal olarak kabul edilmiş olağanüstü tecrübelerin neler olduğunu ortaya koyarlar**.** Söz konusu durum memoratların halkın memorata konu olan olay/durum/hadiselere vb. karşı duruşunu ve inanç dünyasını yansıtması bakımından önemlidir." Bkz. Çobanoğlu, 2003: 49.

haccın ve hacılığın algılanışında bilgi ve yaklaşım olarak meydana getirilen retorik çeşitlilikle ilgili pek çok veriye ulaşabilmek mümkün olabilmiştir. Bu amaçla konu bağlamında literatür taraması yapılırken günümüzün önemli iletişim ortamlarından biri olan medya, sosyal ağlar ve farklı internet alanlarına da göz atılmıştır. Çoğu zaman geriye dönük olarak da taranan bu bilgi akışlarında haccın ve hacılığa ilişkin toplumsal bilincin kilit noktalarını meydana getiren bir bilgi ve yorum alanının açığa çıktığını söylemek mümkündür.

Örneğin bu bağlamda geriye dönük olarak televizyon programlarında hac ve hacılığın nasıl bir gündeme ilişkin olarak ele alındığına, internet sözlüklerinde hac ve hacı kelimelerine ilişkin arama sonuçlarında ne ile karşılaşıldığına bakılmıştır. Buna göre TV programlarında genel anlamda daha çok hac dönemini kapsayan bir zaman dilimi içerisinde ve çoğunlukla haber kategorisinde konunun sınırlı biçimde ele alındığı görülmüştür. Müstakil zamanlarda haccı işleyen bir program içeriğinin en çok izlenen kanalların program arşivinde halk inançlarının bir tema etrafında şahsi hikâyeler şeklinde sunulması anlamına gelen birkaç memorat[6] türü dışında yer almadığı ise dikkat çekmiştir.[7] Medyada daha çok hac başvuruları, kura sonuçları,

[6]Taramalarda hacla ilgili olarak anlatılan memoratların genellikle hacıların hatıralarını içeren "hac anıları" türünden bir anlatı biçimi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda toplumun hacca bakış açısını yansıtması bakımından hacla ilgili memoratlar da önem arz etmektedir. Söz konusu önemin daha iyi anlaşılabilmesi için bir memorat örneği aşağıdaki gibidir:
"1.Hacca gitmek için uzun süre birikim yaptıktan sonra gerekli parayı toparlayarak hacca gitmeye niyet eden bir adam, yolculuk hazırlıklarına başlar. Büyük bir heyecanla kutsal topraklara kavuşacağı günü beklerken gideceği gün yaklaşır. Bir akşam evine dönerken yolunun üzerindeki evlerin birinden burnuna çok pis bir koku gelir. Koku o kadar dayanılmazdır ki merakına yenilerek kokunun geldiği evin kapısını çalar. Kapıyı genç bir kadın açar. Adam henüz bir şey soramadan içeriden iki küçük çocuğun, "Anne daha pişmedi mi?" diye inleyen seslerini duyar. Bunun üzerine merakı iyice artan adam kendisine utangaç ve soru soran gözlerle bakan kadına dönerek kapılarını çalma sebebini açıklar, bu pis kokunun sebebini sorar. Kadın utana sıkıla çocuklarının günlerdir aç olduğu ve sonunda onların feryatlarına dayanamayarak sokakta bulduğu bir leşi alıp eve getirdiğini ve bu pis kokunun da pişmekte olan o leşten geldiğini anlatır. Duydukları karşısında hem çok şaşıran hem de çok üzülen adam hemen çocukları ve kadını alıp evine götürür. Hepsinin karnını bir güzel doyurur. Kendilerine bakacak kimseleri olmadığını öğrendiği kadının ve çocukların durumu karşısında hacca gitmekten vazgeçer ve hac parası ile bu aileye yardım eder. Adamın hacca gidemeyeceğini öğrenen arkadaşlarından hacca gidenler, dönüşte biraz şaşkın, adamı ziyarete gelirler. Kendisine haccının kabul olması için duada bulunurlar. Arkadaşlarının söylediklerinden bir şey anlamayan adam onlara, hacca gitmediğini anlatmaya çalışır. Ancak arkadaşları onu Arafat'ta gördüklerinden, hatta onunla sohbet ettiklerinden bahseder. O esnada yaptığı iyiliğin kendisine, makbul bir hac yapmış gibi sevap kazandırdığını anlar." Yayının tamamı için bkz. Samanyolu Tv Program Arşivi, Sırlar Dünyası "Hacı".

[7]Bu kapsamda amaç bir istatistik geliştirme olmadığı için sadece genel bir tarama yapılmış Atv, Star, Show, Kanal D, Ntv, Cnn Türk, Trt, Kanal7 ve Samanyolu Tv gibi Prime Time sıralamasında yer alan kanalların program arşivlerine göz atılmıştır. Bu haberlerden bir kısmı şöyledir:
"Ntv Haber /Hacla ilgili inanılmaz iddia" (ntvhaber.org›yazdir.asp?haber=8052) Kategori: Gündem Eklenme Tarihi: 23 Şubat 2011, Erişim Tarihi:13.09.2014.

bulaşıcı hastalık riski, hacca gidiş ve dönüşlerin başlaması, özellikle kurban bayramına denk gelen günlerde Mekke'den canlı yayın gibi konuların haber kategorisi içerisinde ekrana getirildiği görülmektedir. Bu içeriğin kanaldan kanala çok ciddi bir farklılık göstermediği sadece naklen yayın konusunda kanallar arasında sürenin değiştiği, yapılan genel gözlemlerdeki tespitler arasındadır.

Hac ve hacılıkla ilgili olarak günün yüzeysel algısını görebilmek ve sadece kategorik bir genel gözlem yapabilmek için başvurulan bir diğer tarama alanı günümüzün çekim gücü en yüksek iletişim sistemi, sanal medya ağı olan internet kategorisidir. Sanal ortamda hac ve hacılık konusundaki taşıyıcı algıyı görebilmek amacıyla yapılan internet taramalarında hac ve Harem bölgesi ile ilgili olarak ilk sıralarda yer alan çeşitli internet sözlüklerinin kelime arama kategorisinde hac ve hacı kavramlarına ilişkin yorum ve değerlendirmelerin bir kısmı da ilginç nitelemeler içermektedir. Bu sanal paylaşım ortamlarında hacca ilişkin olarak toplumun genel değerler kümesinin çok dışında, ekstrem sayılabilecek tanım ve yorumların mevcut olması, haccın ve hacılığın dindar bir eksen dışında nasıl değerlendirildiğine dair bir takım ip uçları da sunmaktadır. Bu aksta gözlenen en dikkat çekici nokta hacı kavramının daha çok dini hassasiyetlerden tamamen arındırılmış bir bağlam içerisinde kullanılmış olmasıdır.[8]

Atv Haber/Hac Kuraları Çekildi" (http://www.beyazgazete.com/video/anahaber/atv-4/2012/05/30/hac-kurasi-cekildi-284648.html)Kategori: Gündem, Eklenme tarihi: 2 Mayıs 2012, Erişim Tarihi:13.09.2014.

"Kanal D/Bu ülkelere Hac Yasak" (http://www.kanaldhaber.com.tr/Haber/Saglik-35/Bu-ulkelere-hac-yasak-57625.aspx) Kategori: Haber, Eklenme Tarihi 5 Ağustos 2014, Erişim Tarihi:13.09.2014.

"Show Haber/CHP'li Başkan Adayından Hac Açılımı" (http://www.show.haber.com video/chp-hac-acilimi-gazeteport/449064, Erişim Tarihi:13.09.2014.

"Ntv/Program: Yakın Plan: Hac Tartışması", (ntvhaber.org›yazdir.asp?haber=8052) Tarih: 16 Ekim 2000, Erişim Tarihi:13.09.2014.

[8]Örneğin hac ve hacı kelimesi birbirinden farklı zaman dilimlerinde 5 kez taranmıştır. Bu taramalarda gösterilen ilk sonuçlar arasında yer alan internet sözlükleri olan " Uludağ sözlük, Ekşi sözlük, Mürteci sözlük, İnci sözlük, Kartal sözlük" sitelerinde karşılaşılan sonuçlarda yer alan en dikkat çekici yorumlar şöyle listelenmiştir:

"Hacı: "şeytan taşlamak gibi putperestvari davranışı yerine getiren zat" Eklenme tarihi: 26.0/5.2009, http://www.uludagsozluk.com/k/hacı, Son Erişim Tarihi: 11.09.2014.

"Hacı: "hafızla beraber gençlerin yeni "yeşil" hitap şekillerinden biri" Eklenme tarihi: 29.06.2009, http://www.uludagsozluk.com/k/hacı, Son Erişim Tarihi: 11.09.2014.

"Hacı abi: "esnaf ağabeylerin ağzına pelesenk olmuş söz öbeğidir. Hacca gidip gelen herkes hacı ağabeydir artık, söylenmesinde belki samimi duyguların dışa tezahürü var, ama bu tür hitabet edilen kişide enaniyete yol açabilir. O yüzden açıkçası çok uygun görmüyorum" Eklenme tarihi:27.05.2010, http://www.uludagsozluk.com/k/hacı, Son Erişim Tarihi: 11.09.2014.

"Hacı: "genelde yaşlı olan insanlar, on sekizinde bir hacı görmedim hiç" Eklenme tarihi: 06.04.2010 https://eksisozluk.com/haci--62011, Son Erişim Tarihi: 11.09.2014.

En yaygın iki sosyal medya ağı olan Facebook ve Twitter'da hacla ilgili sayfaların niteliğine bakıldığında da daha çok bilgilendirici içerikte çeşitli hac sayfaları,[9] hacca hazırlık siteleri ve internet sözlüklerindeki içeriğe paralel olarak kutsallıkla bağlantısı zayıflatılmış bir kavramsal kullanımın[10] söz konusu olduğu dikkat çekmektedir. Yazılı basında ise daha çok "muhafazakâr" nitelikteki gazetelerin köşe yazarlarına ait ve özellikle hac döneminde kaleme alınmış olan çok sayıda yazının bulunduğu görülmektedir. Bunların bir kısmı hac tecrübelerinin paylaşımı, bir kısmı hacla ilgili fıkhi hükümlere yönelik konuların dile getirilmesi, bir kısmı ise özellikle haccın insanın ruh ve fikir dünyasına ilişkin katkıları, hikemi boyutları üzerinde duran yazılar şeklindedir. Bu yazılarda hacı olmanın özel olarak ele alınmadığı ancak haccın etkisini kutsal topraklardan gündelik hayata taşımaya ilişkin dini sorumluluğa vurgu yapılırken dolaylı olarak bir "ideal hacı" profilinin ortaya konulduğu görülmektedir.

Konu ile ilgili olarak, halk katında hac ve hacılık konusundaki algı şekillenişinin hangi ağırlık noktaları üzerinden yaygınlık kazandığını anlayabilmek amacıyla taranan fıkra ve atasözleri, deyimlerde de hacda olmayı ve hacılığı daha çok ibadet ciddiyetinden mahrum bırakmış bir yaklaşımın geliştiği görülmektedir.[11]

Hacı: "üniversite yıllarımda, prensip olarak Cuma (Perşembe) akşamları içmeyen bir adama arkadaş çevresi tarafından yapıldığına şahit olduğum yakıştırma. Yine üniversitedeyken Ramazan'dan birkaç gün evvel, Ortaköy civarlarında alkollü içecekler satan, görünüşe göre kalburüstü bir dükkânın camında "Ramazan dolayısıyla zararına satışlar" yazısını okumuştum. Belki aradan geçen on senede, sadece Cuma akşamları içmediği için hacı olarak hitap edilen adam belki hacılığı bıraktı, Ortaköy'deki dükkânda belki artık zararına bir şey satmak zorunda değil" Eklenme tarihi:08.07.2013, https://eksisozluk.com/haci--62011, Son Erişim Tarihi: 11.09.2014.

"Hacı: "zamanında ve usulüne uygun olarak Kâbe'yi ziyaret eden kişiye hacı denir" Eklenme tarihi: 22.04.2010, http://inci.sozlukspot.com/?k=hac%C4%B1&ce=goster, Son Erişim Tarihi: 11.09.2014 .

"Hacı: "bir hitap şekli örneğin "hacı bu akşam âlemlere akalım mı?" Eklenme tarihi: 30.06.2010, http://www.kartalsozluk.com/sozluk.php?t=hac%C4%B1, Erişim Tarihi:11.09.2014.

"Hacı:" nedense bazı insanların her gördükleri sakallıyı öyle sanıp hitap ettikleri sözdür, söylenen kişiyi "keşke öyle olsam ama değilim sadece sakallıyım" deme noktasına getirir. Oysa bilmezler mi eskiler ne demiştir: her gördüğün sakallıyı hacı sanma!" Eklenme tarihi: 15.09.2009, http://www.murtecisozluk.com/, Son Erişim Tarihi:11.09.2014.

[9]İlgili adresler: https://www.facebook.com/pages/Hac-%C4%B0slam/1442491635968033?rf=109373265756550,https://www.facebook.com/groups/136412229738279, https://www.facebook.com/groups/170737486279948, Son Erişim Tarihi: 22.11.2014.

[10] İlgili adresler:https://www.facebook.com/pages/HACI-BABA-Cafe/189314964530129, https://www.facebook.com/HaciSerif1938, Son Erişim Tarihi: 18.10.2013.

[11]Bu konudaki yaklaşım biçimini ortaya koyan bazı fıkra örnekleri şu şekildedir:

"1. Genç yaşta karı koca hacca gider. Kendisini mübarek beldelerin havasına kaptıran koca, Kâbe'yi tavaf ederken, "Yarabbi, eşten, diyardan, çocuklarımdan, sermayemden, işimden, fani dünyadan vazgeçtim. Rabbim, eğer uygun bulursan burada kalmaya hazırım." şeklinde dua eder. Burada ölmek ister ama bir türlü beklediği ölüm gelmez. Öleceğine o kadar içten inanır ki, ölmeyince aklından, "Yarabbi, makbul bir hac nasip eyle dediğim için galiba hacı olduktan sonra canımı alacaksın." diye

geçirir. Böylece hacı olacağı günü beklemeye başlar. Adam Arafat"a çıkıp hacı olur ama beklediği ölüm bir türlü gelmez. Elden gelen bir şey olmadığı için boynunu bükerek memleketinin yolunu tutar. Memlekette hanımına, "Ben Allah"a makbul bir hac nasip etmesi sonra da orada canımı alması için çok dua ettim ama kabul olmadı. Sen nasıl dua ettin?" diye sorar. Hanımı da, "Yarabbi, makbul bir hac nasip eyle, bizi sağ selamet vatanımıza, çocuklarımıza kavuştur, dedim." Diye cevap verir. Bunu duyan koca hanımına çıkışır, "Ah başımın belası! Seni oraya götürmekle hata ettim. Ben seni alıp hacca götürdüm. Sen de hacda kalmam gerekirken beni alıp geri getirdin ha! Demek ki daha elinden çekeceğimiz varmış" (http://www.fikraoku.com/fikralar.asp?id=5586, Erişim Tarihi: 16.12.2014.

"2. Köylünün biri çocuklarının ısrarıyla hacca gider ama o sene hac yaz mevsimine denk geldiği için haccını gönülsüzce yapar. Kâbe'de, tavaf esnasında bir hemşerisi ile karşılaşır. Hemşerisi adama sorar: "Neydirsen, nasılsan İsmail emi?" İsmail emmi cevap verir: "Neydim vallah oğul, yaz günü beni yolladılar burya. Millet dağda, bayırda, tarlada; ben de Mekke'nin sovağlarında galdım." (http://www.bayburtforum.com/showthread.php?39602-Gene-ramazan-f%FDkras%FD,Erişim Tarihi:16.12.2014.

"3. Zamanın birinde Erzurum"dan bir grup insan hacca gitmek için yola çıkar. Bir süre sonra yolları Van"a uğrar. Van"ın bir köyünde konaklamaya karar verirler. Köylüyle sohbet etmeye başlarlar. Grubun hacca gittiğini öğrenen köylüler, "Hem Erzurumlular hem de hacca gidiyorlar. Bunlar boş insan değildir." diye düşünerek imamsız olan camilerine onların arasından birini imam atamak isterler. İmamlık yapana, karşılığında her yıl 400 koyun vermeyi teklif ederler. Köylülerin teklifini gruptakilerden birisi, "Hacca gidip masraf yapacağıma burada kalıp yalandan imamlık yapar ve her yıl 400 koyun sahibi olurum." diye düşünüp kabul eder. Ertesi gün köylüler camide toplanır. Yeni imam başlar namaz kıldırmaya:

"Erzurum'dan çıktım yola, Van'da verdim mola. 400 koyun verdiler bana. Allahuekber!"

İmam günlerce aynı biçimde namaz kıldırmaya devam eder. Köylüler bu işe biraz şaşırır ve kendi aralarında konuşmaya başlarlar: "Ya, daha önceki imam mı yanlış kıldırıyordu, yeni imam mı? Bunu gidip müftüye soralım." derler. Van müftüsü Ofludur. Köylüler müftünün huzuruna varır, her şeyi olduğu gibi anlatırlar. Müftü biraz düşündükten sonra köylüye dönerek, "Siz şimdi hiç imama çaktırmadan köyünüze dönün ve namaz vakti camide toplanın. Ben de namaza geleceğim." şeklinde emir verir. Herkes köyüne döner ve namaz vakti camide toplanır. Tabi müftü de cemaatin arasındadır. İmam namazı kıldırmaya başlar, birinci rekâtta,

"Erzurum'dan çıktım yola, Van'da verdim mola. 400 koyun verdiler bana. Allahuekber!"

der ve arkadan "Öhö, öhö!.." diye bir ses gelir. İmam aklından, "Yakalandım herhalde!" diye geçirip korkmaya başlar. İkinci rekâta başlayınca,"Erzurum'dan çıktım yola, Van'da verdim mola. 400 koyun verdiler bana, yarısı sana, yarısı bana. Allahuekber!" diyerek sözlerini değiştirir. Namaz bitince köylü müftüye döner, "İmam efendi namazı doğru kıldırıyor mu, müftü hazretleri?" diye sorar. Müftü, "Haçan birinci rekâtta biraz şaşırdı ama ikinci rekâtta işi düzeltti." şeklinde cevaplar" http://www.nazlimcafe.com/fikra-fikrasi/kisa-dini-fikralar.html, Erişim Tarihi:16.12.2014.

"4. Mekke'de elini yıkamak için lavaboya giden bir Türk hacı elini otomatik çeşmeye uzatır. Birkaç kez üst üste, çeşmeye elini uzatınca suyun aktığını, çekince kesildiğini fark eden hacı kendinde bir keramet hâsıl olduğuna inanır ve "Ya Resulallah, ümmet gör, ümmet!" der.

5. Hacdan dönen bir adamı ziyarete gelen yakınları adama, "Hacda ne yaptın emmi?" diye sorunca adam, "şeytan taşladık." cevabını verir. Odada bulunanlardan biri bu cevap üzerine, "Bunun için oraya kadar niye gittiniz? Burada Reşat emmiyi taşlasaydınız ya." der.

6.Hacının biri Medine"de peygamberimizin ravzasını ziyaret edip namaz kıldıktan sonra uzun süre oturduğu yerden kalkmaz. Ravzaya girip epey bir vakit yer arayan bir başka hacı, adamın yerinden kalkmadığını görünce sinirlenir ve şöyle der: "Kalk be adam! Babayın peygamberi mi? Biraz da biz oturalım." (4,5,6. fıkralar Doğan Kaya arşivinden alınmıştır: http://www.dogankaya.com), Erişim Tarihi:16.12.2014.

Hacılarla ilgili olarak yaygınlaşmış bazı atasözlü/deyim örnekleri ise şöyledir:

"O hacı, bu hacı, kim olacak boyacı."

"Talihsiz hacıyı deve üstünde yılan sokar."

"Adam hacı mı olur varmakla Mekke'ye, eşek derviş mi olur taş çekmekle tekkeye."

"Hacı hacıyı Arafat'ta, uyuz uyuzu sıcakta, domuz domuzu batakta bulur" http://www.dinahlak.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1966&Itemid=1&fontstyle=f-default, http://www.renkliweb.com/kultursanat/atasozleri-ve-anlamlari-kultursanat/haci-ile-ilgili-atasozleri-ve-anlamlari.html, Erişim Tarihi:16.12.2014.

Mevcut görünümlerden hareketle genel bir gözlem alt yapısı olarak değerlendirilen bir başka konu alanı ise "hac ilahileri" dir. İlahi niteliği itibariyle kutsal sayılan mekân, varlık, kişi vb. temaları işleyen müzik kategorilerinden bir tanesidir. Türkiye'de 90'lardan itibaren müzik piyasasında yaygınlaşan türlerden biri olan ilahi sektörünün de kendi içinde bir kategorileşmeye gittiğini söylemek mümkündür. Özellikle son dönemlerde "yeşil pop" olarak nitelendirilen müzik tarzının, konu içerikleri itibariyle önceki dönemlere paralel kalmış ancak müzikal anlamda modernleşmiş yeni bir ilahi türü olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Hacı ilahileri olarak nitelendirebileceğimiz kategorinin daha çok "hac ya da Mekke- Medine, Kâbe, Ravza-i Mutahhara, Arafat, Safa-Merve gibi hac mekânlarını ve buralara özlemi anlatan benzer duyguları hatırlatması bakımından Veysel Karani vb. kişileri konu edindiği görülmektedir. Hatta müstakil olarak "hac ilahileri" isimlendirmesiyle piyasaya sürülen Cd'ler de bulunmaktadır. Bu ilahilerin içeriklerine bakıldığında haccın büyük oranda "özlem, hasret, yakarış, uzaklık, varamama" gibi duygular çerçevesinde işlendiği görülmekte, bu amaçla dinleyene hac mekânlarını hatırlatarak, hem hacıların hem de diğer kişilerin kutsal topraklara duydukları özleme tercüman olma amacı taşıdıkları dikkat çekmektedir.[12] Araştırmanın ön hazırlıkları kapsamında toplumda hac konusundaki etkin bakış açısının ve bu bağlamda dolaylı olarak hacılığı kuşatan gerçeklik dünyasının temel koşullarını irdelemeye yönelik taramalarda Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'na hac ve hacılık üzerine sorulmuş olan soruların dökümü de incelenmiştir. Bu dökümler içerisinde hac konusunda çoğunlukla ilmihal bilgisi türünden ve haccın yapılış şartlarına ilişkin olarak da oldukça detaylı sayılabilecek bilgileri irdeleyen soruların ağrılıkta olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hac ve hacılık özelinde özellikle toplumda etkili olan dini anlayışlara ilişkin farklılıkları da ortaya koyan soru örnekleri dikkati çekmiştir.[13]

[12]Örneğin hac ilahileri albümü bulunan veya bu tarz ilahileri seslendirmekte öne çıkmış belli başlı isimlerin Feyzullah Koç, Abdurrahman Önül, Cemal Kuru, M. Bilal Özkan, Mehmet Emin Ay Mustafa Demirci gibi kişiler olduğu görülmektedir. Bu isimlerin bir kısmı ilahilerini kliplendirmiş TV ve internet ortamında izleyici ile buluşturmuştur. İlahilerin görsellerinde de daha çok hac mekânları ve hacı uğurlamalarından kesitler içeren görüntülere yer verilmiştir. İlgili taramalarda genel olarak eskileri de dâhil olmak üzere 32 adet albümün "hac ilahileri" adıyla piyasaya çıktığı görülmektedir. Bu albümlerde yer alan ilahilerden bazılarının isimleri şöyledir: "Ey yolcular, Döner hacılar, Safa-Merve'si bambaşka, Yılanın aşkı, Uhud dağı, Medine yolları, Arafat dağı, Selam olsun" vb.

[13]Din İşleri Yüksek Kurulu'na ve Başkanlığın farklı birimlerine gelen soruların da yer aldığı bu dökümanlar DİB'in web sitesinde toplu olarak yer almakta ve belirli aralıklarla güncellenmektedir. Çalışmanın devam ettiği süre içerisinde yapılan taramalarda karşılaşılan bu sorular arasında ilginç sayılabilecek olanlardan birkaç tanesi şu şekildedir:

Bütün bu bilgi kaynakları ve çoğu nicel olmak üzere yapılmış olan araştırmalar Türkiye'de hacca ilişkin dini ve kültürel yaklaşımın niteliği hakkında belirli bir fikir vermekle birlikte bu alanda müstakil olarak yapılmış nitel araştırmaların olmayışı teori ve pratik arasında ciddi bir boşluğa yol açmıştır. Özellikle çalışmanın merkez kavramı olan "hacı" nın toplumsal statüsünün dini ve kültürel bağlamlarda nasıl şekillendiği ayrıca kavramın genel ve yerel kimlikler üzerinde kendisini nasıl güncellediğini doğru değerlendirebilmek için bu boşluğu olabildiğince dolduracak, karşıt unsurlar arasındaki mesafeyi kapatacak bir araştırma düzlemi ihtiyacı doğmuştur. Hacılığın hangi ortamlarda dinsel bir otorite olarak belirdiği, hangi koşullarda bir kanaat önderi vasfı ile tanımlandığı kadar, dinin özel ve kamusal görünürlükler açısından kabul edilebilirliğinin modern ölçütler ve seküler beklentilerle eş zamanlı olarak ne tür bir dönüşüm içerisinde olduğu da önemlidir. Bu yönüyle hacı olmanın Türkiye'nin güncel şartları ve bu şartların biçimlendirdiği toplumsal yapı ve zihniyet dünyaları içerisindeki algılanışının lokal ve spesifik koşullar altındaki görünümleri geleneksel, yerel yer yer de modern ve genel gözlemlerle ele alınmaya çalışılmıştır.

Diyanet'in yapmış olduğu "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması" hac konusunda istatistikî bir takım ipuçları ortaya koyarken, hacı olmanın kişilerin duygu ve zihin dünyalarında neye karşılık geldiği hususunda ve bu oranların toplumsalın dini atmosferine ne tür bir katkı yaptığı veya yapmadığı konusunda niteliği gereği bir veri sunmamaktadır. Tez kapsamındaki derinlemesine mülakatlar bir bakıma söz konusu oranları ortaya çıkaran kişisel ve toplumsal dinamikleri farklı açılımlarıyla birlikte ele alma imkânı vermektedir. Nitekim toplumda hac ibadetini yerine getirmiş olan bir birey netice olarak içinde bulunduğu sosyal çevre tarafından bu dinsel eylemi/yönelimi sebebiyle "hacı" olarak nitelendirilmektedir. Bu nitelendirme sadece

---

"Evlenme çağında bekar çocuğu olan bir kişi hacca gitmeyi erteleyebilir mi?"
"Hac ibadeti belli bir mevsimde mi yapılmalıdır? Senenin diğer günlerinde de yapılabilir mi?"
"Tavaf geri geri yürüyerek yapılırsa geçerli olur mu ?"
"Hacca giden kişilere "hacı" demek ve onlara böyle hitap etmekte bir sakınca var mıdır?"
"Mekke ve Medine'nin kutsallığına inanarak oralardan toprak veya taş getirmenin bir sakıncası var mıdır?"
"Bankada vadeli hesapta bekletilen para ile hac yapılır mı?"
"Kura sistemi dışında farklı yöntemlere başvurarak hacca gitmek caiz midir?" https://kurul.diyanet.gov.tr/SoruSor/KonularaGoreSorular.aspx?ALTKONUID=146&q=genel#.VM6XeM9O5f0 Son tarama tarihi: 01.02.2015.

bir isimlendirme olarak kalmamakta bir sıfat kazandırma biçimi olarak onu düşünsel ve eylemsel bir takım niteliklere de tabi kılmaktadır. Bu niteliğin kutsallığı onu bir itibar kategorisine dönüştürmekte ve toplumsal hafızanın dinsel bakiyesine vurgu yaparak söz konusu bakiyenin canlı kalmasına da vesile olmaktadır. Hac ibadetinin sosyo-kültürel niteliği ve sahip olduğu metaforik anlamlar ibadetin ifası neticesinde ortaya çıkan yeni durumu saygınlıkla ve kutsanmışlığın devamı niteliğinde olacak çeşitli beklentilerle ilişkilendiren algısal bir durum oluşturmaktadır. Nitekim haccın yayılan etkisi göz önünde bulundurulduğunda bu algıdan kaynaklanan hissiyatın somut anlamlara dönüşmesi ve bir itibar bilinci oluşturması hatta bu itibarın şekillendirdiği rol ve davranış biçimlerini de muhtevasına katmış bir tipoloji oluşturması "hacı" olmanın anlam haritasının derinliğine işaret etmektedir. Hacı, ağırlığı ve etkililiği göreceli koşullarla değişmekle birlikte toplumun nazarında artık "mübarek" bir eylemi yerine getirmiş olmanın kazandırdığı tüm manevi ve karizmatik unsurlarla birlikte düşünülmeye başlanmaktadır.

İslami gelenek ve kültürdeki hacı temsillerinin Türkiye'deki dindarlık tipolojileri paralelinde nasıl bir işleyişe tabi olduğunun ele alınması ülkenin modernleşme sürecinde hangi itibar kalıplarını tükettiğinin, hangi itibar kalıplarını da yeniden ürettiğinin anlaşılmasında anahtar niteliği taşımaktadır. Zira Türkiye'nin kültürel havsalasında hacı olmanın meydana getirdiği dinsel itibarlaştırmanın bazen ritüelin gerçekleştirilmediği durumlarda da bir saygınlık ifadesi olarak kişilere atfedildiğini gözlemlemiş olmak bu itibarın gönderme yaptığı dinselliğin toplumun organik işleyişindeki yerini de görme imkânı açısından dikkat çekicidir. Böyle bir çalışmada okunanlar ile yaşananlar arasındaki boşluğu doldurmada din-itibar ilişkisi üzerine oluşturulacak kuramsal zeminle, uygulamaya dönük verilerin bir arada değerlendirilmesi Türkiye'deki dinsel tavrın ülkenin modernleşme süreci ve bu minvalde geçirdiği politik serüvenle girdiği etkileşimin sahici bir analizini yapma imkânı da sağlayacaktır.

3. Araştırmanın Önemi

Yukarıda belirtilen noktalara ek olarak bir itibar kaynağı olarak din kavramının toplumsal yelpazede karşılık bulduğu statü, itibar, meşruiyet, nüfuz, değer üretimi gibi anlamlar üzerinden ele alınışına paralel, bu çalışmayı farklı açılardan önemli kılan temel bir takım gerekçeler de bulunmaktadır. Öncelikle; dinsel itibarın oluşumunun, kullanımının ve bu kullanımın evrelerinin "dinsel itibar, dinsel imtiyaz ve dinsel ayrışma" başlıkları altında değerlendirilmesi söz konusu "kutsallığın" toplumsal planda neye karşılık geldiğine dair bir tartışmayı anlamlı kılmaktadır. Hac kavramının etimolojik, semantik ve gündelik anlamlar dünyasındaki karşılıklarının araştırmada ele alınmış olması ve bu temellendirme üzerinden hacı üzerine yapılan karşılaştırmalı analizler din kaynaklı benzer itibar kalıplarının ele alınışında yeni perspektifler geliştirmeye yardımcı olacaktır. Birbirinden farklı sosyal yapılar içerisinde dinsel itibarın teşekkülüne ilişkin şartların niteliğini anlamak açısından bu perspektifin geliştirilmesi önemlidir.

Diğer taraftan, başkalarının bizim hakkımızdaki düşüncelerini içeren statü kavramının sosyolojik değeri karşısında bu statünün dini temel kazandığı yerlerde itibara dönüşen yapısının toplumsal gerçekliği anlamada bizi vardıracağı nokta, üzerinde durulmaya değer bir bilgi alanıdır. Bu alan, modern paradigmalar eşliğinde üretilmiş değer ve anlam kalıplarının filizlediği bakış açılarının, gündelik hayatta içe kapanmış ve sınırları çizilmiş niteliklerle görülebilmesine imkân sunması bakımından da ilginç veriler içermektedir. Zira itibara dönüşen sosyal statü kavramı bireyin mensubu olduğu toplumdaki değerleri de betimleyen, toplumdan kişiye aktarılmış bir veridir. Çünkü "ne yapıldığının" önemsendiği bir perspektif neyin yapılmasının toplumca "daha iyi" görüldüğünü de ortaya koyan perspektiftir. Ayrıca modernitenin oluşturduğu sosyolojik ve psikolojik bilinç, toplumun zihninde dini ve geleneksel bilginin meşruluğunu sarsmış, toplumu dine ilişkin anlayışların yeniden gözden geçirilmesine yöneltmiş ve sonuçta kendi gerçeklik tanımlamalarının olduğu gibi kabul edilmediği bir toplumsal çevrede dine ilişkin anlayışların nasıl ayakta kalabileceği sorunu ortaya çıkmıştır.

Modernizmin, günlük hayatın görünür alanlarını dinden arındıran dönüştürücü etkisi dindarlığın modern toplumlarda ağırlıklı olarak bir "özel alan"

deneyimi olarak kabulüne ilişkin bir neticeyi de beraberinde getirmiştir. Günümüz modern toplumlarında din kaynaklı itibar kalıplarının toplumdaki etki alanlarının gerçekçi yaklaşımlarla değerlendirilmesi, bu konudaki genel-geçer ve sorgusuz düşünce üretimlerinin de muhtemel yanılgılarını anlama noktasında önem taşımaktadır. Çalışmada özelikle İslam'ın sosyolojik dinamiklerini dikkate almadan girişilen dinsellik tartışmalarında, konunun en önemli boyutlarından birinin saf dışı bırakılmasının sakıncaları eşliğinde oluşturulan bir akademik çalışmanın dine, dindarlığa yüklenen anlamları hızla tüketmede pay sahibi olacağına dair bir farkındalıkla yol alınmış olması, bu tür bir yanılgıya düşmemek adına çalışmanın önemini arttırmaktadır.

Türkiye'nin dinsellik serüveni dikkate alındığında Türk modernleşme deneyiminde dini alanın sürekli olarak daraltılmaya/kapatılmaya çalışıldığı, Cumhuriyetçi modern konjonktürün, dinden doğmuş bütün anlam mecralarını yeniden şekillendirmeye dönük bir gayretle, topluma nizam vermede "din"i bir uygulama alanı olarak merkeze aldığı açıkça görülmektedir. Bir proje olarak toplumun modern değerlerlerle yeniden imarını içeren bu süreçte oluşan yeni yapı toplumun dini ve geleneksel arzularını baskılayan siyasi dengeler doğurmuş ve bu denge gözetimine odaklı modern seküler yapı verilenlerle iktifaya dayalı dinsel bir yaşam tertip etmiştir (Subaşı, 2014a:19–24). Ayrıca Cumhuriyetçi söylem içerisinde gelişen resmi Türk laikliğinin felsefi olmaktan çok siyasi nitelik taşıması gündelik hayatta dinin yeniden imarını kendi iç ayrımlarını da şekillendirerek sürdürmüştür. Türk laikliğinin bu politik özelliğinden dolayı İslami nitelikteki bir kılık-kıyafet, yaşam biçimi, organizasyon, ekonomik teşebbüs, toplantı, zikir halkası "laikliğe aykırı"; hatta daha da ileri gidilerek "laiklik karşıtı" olarak telakki edilebilmektedir. Böyle bir tertibin zemin oluşturduğu "kamusal/özel" alan ayrımında din de özel alanın sınırları içerisine sığdırılarak kamusal alandan dışlanmıştır. Bütün bu gerçeklik içerisinde bugün dinsellikten beslenen itibar kalıplarının kamusal alan sorunlarının "hacı" kavramı paralelinde tartışılması çalışmayı önemli kılan yönlerden biridir.[14] Araştırma, Türkiye'nin tarihi gerçekliğinin izdüşümünde modern ve dini

[14]Tez konusunun belirlenmesine yönelik yapılan araştırmalarda Türkiye'de sosyolojik nitelikleri itibariyle "hacı" statüsünü "dinsel itibar" kavramsallaştırması ekseninde ele alan herhangi bir çalışmanın bulunmadığı tespit edilmiştir. Akademik alanda yapılan çalışmalar daha çok hac ibadetinin fıkhi boyutları, bireysel/psikolojik yönleri veya sosyo-kültürel bağlamları üzerine yoğunlaşmış, din sosyolojisi alanında hacılığın hiç işlenmediği görülmüştür. Özellikle çoğu doğrudan hac üzerine

mirası sahiplenmede karşılık bulan "Türkiye Müslümanlığı"nı anlamada ufuk açıcı olacaktır. Böyle bir perspektif üzerinden yol almak; resmi din algısının hâkim tonlar taşıdığı modern Türkiye'nin kamusal alanlarında dinsel itibarın yaşadığı meşruiyet sorunlarının gündelik toplumsal gerçeklikler rutininde meydana getirdiği dindarlık biçimlerinin anlaşılabilirliğine de katkılar sağlayacaktır. Nitekim Kemalist ideolojinin toplumda etkili olan geleneksel/dini değerlere karşılık gelebilecek yeni değerleri sosyal hayatta etkili kılamayışının bir neticesi olarak yaşanan kavramsal yozlaşma dinî itibar kalıplarını ikircikli bir yapı içinde kalmaya zorlamıştır. Bu bağlamda mevcut durumu doğru okumak, problemli noktaları da anlaşılır kılmaya yardımcı olacaktır.

İslami gelenekteki hac olgusu, zamanın ve mekânın standartlaştırıldığı modern zamanlarda sıradan bir seyahat ve buluşma olmanın ötesinde zamanı da mekânı da kutsallaştırarak gerçekleştirilen sembollerle yüklü bir ritüeldir. Hac dışındaki hiçbir ibadetin ifası neticesinde toplumsal planda bir itibar kazanımı ve bu kazanımın gündelik hayatta ifadelendirilmesi söz konusu değilken bu ibadetin gerek yapılış zorluğu, gerek sahip olduğu metaforik anlamlar gerekse toplumsal hafıza içerisinde gönderme yaptığı çeşitli hususiyetler bu ritüeli İslami gelenek içerisinde taşıdığı tüm anlamların yanında sosyo-kültürel olarak da farklı bir çerçeveye dahil etmektedir. Hac olgusunu, başta bireylerin mukaddes bir mekanla buluşma idealinin

---

olmak üzere Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi veya Din Psikolojisi alanında yapılmış çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan biri olan ve Baki Adam (1989) tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan "Dinlerde Hac İbadeti Üzerine Bir Araştırma" isimli çalışmada hac ibadetinin çeşitli dinlerdeki yeri ve önemine dikkat çekilmiştir. Mehmet Bayyiğit (1998) tarafından hazırlanan "Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı" isimli çalışmada, 353 hacı adayı ile yapılan anketlerden elde edilen bulgulara yer verilmiş, haccın bireysel ve toplumsal boyutunun, işlevinin, sosyo-kültürel görünümünün ve etkilerinin sosyolojik olarak incelemesi yapılmıştır. Ahmet Onay tarafından (2008) 2003-2007 yılları arasında 21.343 hacıyla anket yoluyla yapılan bir araştırmada ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hac organizasyonuna dönük memnuniyet eğilimlerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Sertaş Güzel (1998) tarafından Lisans Tezi olarak hazırlanan "Hac İbadeti ve Haccın Davranışlara Etkisi" isimli araştırmada, değişkenlere bağlı kalınmaksızın 20 hacı ile yapılan mülakat sonucunda hac ibadetinin bireyler üzerinde bıraktığı psikolojik ve sosyolojik etkilere yer verilmiştir. Nuran Şen (2003) tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan "Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değeri" isimli çalışmada da Sakarya ili merkezinde 78 hacı ile yapılan anket çalışmasına yer verilmiş, bazı değişkenler dikkate alınarak hac ibadetinin hacılar üzerindeki psikolojik etkilerinin araştırılması amaçlanmıştır. Hacer Şahin (2006) tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan "Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değeri" isimli çalışmada ise Çankırı ili merkezinde yaşayan 70 hacı ile yapılan anket çalışması sonucunda, bazı değişkenlere bağlı kalınarak hacıların, yaptıkları hac ibadetinden etkilenme durumlarına yer verilmiştir. Bunlar dışında da gerek Dinler Tarihi alanında gerekse diğer alanlarda tümü hac üzerine olan çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. (Bkz. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/, Erişim Tarihi: 16.12.2014).

gerçekleşmesini ifade etmesi, bununla birlikte hacıların "ben" olma bilincinden "biz" olma bilincine yönelerek "cemaat" olma vurgusuna kadar taşıdığı sembolik anlamlar ve sosyal olarak bireye dini temsil açısından düşünmek ve değerlendirmek araştırmayı önemli kılan nedenler arasındadır. Bu amaçla dinsel bir itibar göstergesi olarak hacılığın içsel bir irade olan karizma ile ilişkisi ve bir ideal tip olarak sosyal düzen içerisinde şekillendirdiği bellenmiş, belirlenmiş davranış modellerinin ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Ayrıca bu davranış modellerinin Türkiye Müslümanlığı'nın tipolojik envanterinde neye karşılık geldiğinin karşılaştırmalı olarak analiz edilmesiyle açığa çıkacak farklılaşmaların vurguladığı dinsel gerçeklik, kültürel zenginlik içerisinde dinin muhal kıldığı örüntüyü de açığa çıkarmada temel esaslardan biridir. Zira hacılık hitabı dinsel bir tecrübeyi ihtiva etmesine karşılık zaman zaman dinsel olarak çok farklı duruşlar sergileyen çevrelerde de ahlaki veya kültürel düzlemde bir saygınlığı ifadelendirmeye dönük olarak gündelik kullanımda yer alabilmektedir.

Araştırma kapsamında yapılan arşiv araştırmaları ve kaynak taramaları neticesinde din-itibar ilişkilerini "hacı" kavramsallaştırması özelinde tezde ortaya konulmaya çalışılan perspektif ve bağlamlar ekseninde ele almış bir çalışmanın olmaması literatürde konuya ilişkin bir eksiklik olduğunu göstermektedir. Sadece istatistikî bilgilerden hareketle yapılmış çalışmaların tek başına bu alandaki boşluğu doldurmaya kâfi gelmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla planlanan bu çalışmanın alandaki ihtiyacı fark ettirecek ve yeni çalışmalara kapı aralayacak bir ihtimali doğurabilecek olması bakımından da gerekli ve önemli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca teze ilişkin literatür çalışmaları esnasında "hacı" nın toplumsal itibarının dini temelleri araştırılırken, bu alanda hacla ilgili olarak "hatırat" türünde oldukça geniş bir kaynak yığınının mevcut olduğu ve bu kaynakların dini-sosyolojik ve psikolojik temelli disiplinler arası çalışmalar için önemli bir veri alanı meydana getirdiği fark edilmiştir. Bu kaynaklardan, ilgili olanların bir kısmı tez kapsamında değerlendirilmiş, teorik bölümdeki tartışmalar bu kaynaklarda yer alan görüşlerin bir kısmıyla desteklenemeye çalışılmıştır. Hac sosyolojisi alanında önemli bir bilgi alanı olan bu hatırat malzemesinin, doğrudan ilgili olabilecek başka çalışmalar kapsamında da daha detaylı olarak ele alınması gerekmektedir. Araştırma,

kişisel tarih türünden bir tür arşiv niteliğinde olan bu kaynaklara yer vermiş olması bakımından da önemli bir bağlamsal zemin yakalamıştır.

4. Kuramsal Yaklaşım ve Yöntem

Araştırmada toplumsal yaşamın inşa sürecinde etkili olan ve dönüşümlü bir devamlılık içerisinde çeşitli biçimlerde işlevselliğini sürdüren dini alanın temel görünümlerinden biri olan "hacı" kategorisinin itibari olarak "deneyimsel" bir perspektiften hareketle çözümlenebilmesi amaçlanmıştır. Hacı tipolojisi dinsel itibarın mevcut toplumsal yapı içerisindeki biçimlenişiyle, bu yapıyı oluşturan inanç, toplumsal cinsiyet, siyaset, ekonomi ve ibadet gibi farklı boyutlardaki görünümleri üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır. Bu amaçla araştırma, mevcut çerçeveyi daha net bir biçimde ortaya koyabilme imkânına ulaştırabilmesi açısından nitel araştırma temelinde fenomenolojik yaklaşım esaslarının kullanıldığı bir yöntem üzerine temellendirilmiştir. Bu bağlamda yoğun gözlem ve derinlemesine mülakatlar yapılarak tezin odak bileşenlerine ulaştırabilecek bir bilgi alanına erişebilmek amaçlanmıştır.

Dini algı ve tecrübe biçimlerinin çoklu bir yaşam deneyiminin beraberinde getirdiği ve toplumsal pratiklerle iç içe geçmiş öznel anlamları olduğu açıktır. Bu anlamları derinlemesine tahlil edebilmek ve iletişim sürecinin genel tabiatını koruyarak onları anlamlandırmaya yönelik yaklaşımları benimsemek, sosyal bilim çalışmalarının en önemli metodolojik gereksinimleri arasındadır. Din alanı, toplumsallığın inşasında bireysel tasavvurlardan bağımsız gelişmeyen, bu bağlamda nesnel koşulların ve nicel ölçülerin tanımlamakta yetersiz kaldığı, standart bilgi ölçeklerinin verileri üzerinden tahlil edilebilirliğin pradoksal sonuçlar meydana getirebildiği özgün bir araştırma desenidir. Bu nedenle özellikle "Din Sosyolojisi" araştırmalarında sadece genel ve muğlâk konu alanları etrafında ve toplumsalın derin havsalasına ulaşmaya elverişli tecrübe paylaşımına imkân vermede eksik kalan nicel perspektif yerine "nitel araştırma paradigması"[15] çerçevesinde geliştirilecek özgün araştırma yöntemlerinin deneyimlerin anlamlandırılabilirliği noktasındaki katkıları

[15] Nitel Paradigmanın sosyal bilim çalışmalarındaki önem ve etkiliği konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Toker:2008: 55–76.

üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir. Bu araştırma, metodolojik yaklaşımı itibariyle sosyal bilim çalışmalarında olay ve olgulara ilişkin "insani" temelleri ihmal etmeyen nitel paradigma esaslarının benimsendiği ve toplumsal pratiğin "insan faktörü" üzerinden yansıyan görünümlerine odaklanma hedefine yönelik olarak çerçevelendirilmeye çalışılmıştır.

Gözlem, mülakat (görüşme) ve doküman analizi gibi veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda, gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği, verilerin sayılarla ifade edilmediği (Punch, 2005: 132) nitel araştırma, özellikle son yıllarda sosyal bilimlerde kullanımı artan bir araştırma biçimidir. Araştırmacının esnek koşullara bağlı olmasına, gerektiğinde toplanan verilere göre araştırma desenini yeniden biçimlendirme imkânına da olanak tanıyan bu araştırma tekniğinde insanların kendi yaşamlarını, deneyimlerini ve dünyalarını nasıl tanımladıklarını anlama üzerine bir takım edinimlere ulaşmak amaçlanmaktadır (Kuş, 2009: 69). Ayrıca nitel araştırmalarda ele alınan konuya dair ayrıntılı bir betimleme yapma imkânı bulunmaktadır. Betimleme vurgusu, sıradan detaylara dikkat kesilmeyi içermekte, günlük yaşamın yüzeysel ve gereksiz olaylarına ilişkin ayrıntıları da irdelenmeye değer kılmaktadır. Çünkü bütün bunlar özel bir bağlamda ne olup bittiğini anlamaya yardımcı olmakta ve gerçekliğin farklı katmanlarında yol almaya ilişkin ipuçları vermektedir. Nitekim bireysel deneyimlerin öznel biçimlenişleri içerisinde ortaya çıkan anlamlar, toplumsal gerçekliklerin kendi doğası içerisinde nasıl şekillendiğini anlaşılır kılabilmek açısından önemlidir.

Fenomenolojik yaklaşım, farkında olduğumuz ancak hakkında derin bilgi sahibi olmadığımız olguların anlaşılmasını sağlamakta ve bu olguların araştırılmasında uygun bir zemin oluşturmaktadır. Fenomenoloji, "birey ve onun bilinçli deneyimleri ile başlayan ve daha önceden var olan kabuller, ön yargılar ve felsefi dogmalardan kaçınmaya çalışan" bir yöntemdir (Wallace & Wolf, 2004: 298). Alışılmış tanımlardan ve geleneksel yargılardan arındırılmaya çalışılan "şey"lerin içindeki gizli özü bulmaya dönük olarak insanların bir realiteyle olan ilişkilerinde sürdürdükleri bilinç süreci ile ilgilenmektedir (Erbaş, 1992: 162). Fenomenolojik araştırmaların en temel amacı bir olgu hakkında insanların esas deneyimlerini ortaya koyabilmektedir. Bu nitelikteki çalışmalarda veri kaynağı "araştırmanın odaklandığı

olguyu yaşayan ve bunu dışa yansıtabilecek bireylerdir" ve öznel deneyimler toplumsal gerçekliğin inşa sürecinde etkili olan sosyal örüntülerin nasıl oluştuğu hakkında da derin ipuçları sunmaktadırlar. Kişisel deneyimlerin merkeze alındığı bu yaklaşımda görüşme ve gözlem teknikleri ile veriler elde edilmektedir. Fenomenolojik araştırmalarda uygulanan görüşme tekniği ile olgular temelinde biçimlenen yaşantılar ve bunlara ait farklı anlamlar ortaya çıkarılabilmekte bu çerçevede araştırmacının söz konusu koşullarla birebir irtibat halinde olarak bu koşulları yardımcı sorular yoluyla irdeleme imkânına kavuşturabilmektedir. Ayrıca, görüşme ile araştırmacı herhangi bir veriye ulaştığı zaman, bunu görüşülenlerle teyit etme imkânı da elde ettiği için görüşme tekniği fenomenolojik araştırmaların geçerliliğini ve güvenilirliğini arttırmaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2005: 20). Gözlem tekniği ise tek başına görüşmenin yeterli olmadığı veya görüşmeden elde edilen geri bildirimlerin daha anlaşılır bir şekilde değerlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu zamanlarda sağlıklı durum analizlerinin yapılmasına imkân veren bir diğer tekniktir.

Görüşme ve gözlem teknikleri "anlayıcı"(verstehen) temel üzerine geliştirilmesi planlanan araştırmada, görünenlerin arkasındakileri anlamanın bireysel görünümlerine ulaşabilme amacına uygun olması nedeniyle esas olarak tercih edilmiştir. Görüşmeler yarı yapılandırılmış sorularla yapılmış, durumların kendi doğallığı içinde şekillenerek aktarılması hedeflenmiş bu sayede derinlik arz eden verilere ulaşılması düşünülmüştür. Uygulama esasına dönük bu araştırmada Türkiye'deki dindarlık tipolojilerinin yukarıda bahsi geçen amaç ve esaslara uygun bir biçimde analizine imkân verecek, dinselliğin bir itibar kaynağı olarak toplumsal alanda ortaya çıkan görünümlerini konu paralelinde ele almaya olanak tanıyacak bir desen üzerine çalışılmıştır. Ankara, İzmir ve Şanlıurfa illerinde Türkiye'de, hac ibadetinin bireylere sosyal hayatın farklı katmanlarında kazandırdığı itibar formlarının modern, seküler, geleneksel, yer yer karmaşık denilebilecek farklı görünümlerini ortaya koymaya dönük bir görüşme zeminine ulaşılmaya çalışılmıştır. Özellikle kişilerin "hacı" sıfatını taşımaya ilişkin günlük etkinliklerine verdikleri anlamla birlikte diğer insanların bu anlam üzerine yaptıkları değerlendirmelerle ilgili olarak yorum sürecinin kendisini irdelemeye dönük olarak bağlamsal zemini

tanımaya imkân veren "etnometodolojik"[16] yaklaşım da araştırma sürecinin gerekliliği çerçevesinde gözetilen bir diğer yaklaşım biçimidir.

Şanlıurfa ili, Türkiye'de geleneksel yapısı, yoğun bir dinsellikle örüntülü gündelik yaşam pratikleri, etnik ve kültürel çeşitliliğinin meydana getirdiği yorum farklılıkları nedeniyle geleneksel dindarlık tipolojilerini ve din eksenli itibar kalıplarının toplum üzerindeki etkisinin yoğun olarak hissedilebildiği iller arasındadır. Ankara ve İzmir illeri ise kozmopolit yapılarıyla, gündelik yaşamda modern ölçütler paralelinde gelişmiş ve daha çok geçmişi telafiye dönük memurlaşmış, daha yoğun modernleşmiş ve melezleşmiş dindarlık deneyimlerine de zemin oluşturan sosyo-kültürel, ekonomik ve etnik bir dokuya sahip olmaları nedeniyle görüşme alanına dâhil edilmiştir.

5. Araştırma Verilerinin Çözümlenmesi

Çalışmanın esasını teşkil eden temel veri kaynağı, hem hacı olmuş kişilerle gerçekleştirilen görüşmeler hem de henüz hacca gitmemiş olan kişilerle yapılan derinlemesine mülakatlardır. Araştırma yöntemi geliştirilirken iki temel hususla ilgili aşılması gereken bir zorlukla karşı karşıya gelindiğini öncelikli olarak belirtmek gerekir. Birincisi; çok önemli bir dini tecrübe olmasına rağmen daha önce hac ve hacılık konusunda hem bu anlamda hem de sosyolojik ve antropolojik olarak saha çalışması içeren bir araştırma yapılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu durum, hac algısıyla birlikte hacı olmanın toplumsal itibarı kuşatan yönlerini bir arada ortaya koyacak Türk hacılığına özgü bir yöntemsel çeşitlilik ihtiyacını zorunlu kılmıştır. İkinci nokta ise haccı ve hacılığı bizzat tecrübe etmeden sadece dışarıdan gözlemler ve görüşmelerle konuyu ele alma zorunluluğu olmuştur.[17] Bunlar dışında,

[16]Harold Garfinkel ve Alfred Schutz'un gelişmesinde öncü oldukları Etnometodoloji, "insanların toplumsal durumlardan anlam çıkarırken kullandıkları yorumlarla ilgilenen bir yöntemdir. Etnometodolojik yaklaşıma göre toplumsal etkileşim yalnızca bulunduğu bağlamda açıklanabilir dolayısıyla bağlamsal ilişki bu yöntemin odak noktasıdır". (Etnometodolojik yaklaşımın esasları konusunda daha geniş bilgi için bkz. Wallace & Wolf, 2004)

[17] Türkiye'de hal-i hazırda uygulanmakta olan kota sistemi nedeniyle hacca gitmek oldukça zorlaşmış durumdadır.. Araştırma konusu netleştikten sonra hem konu ile ilgili olarak artan bilinç ve istek hem de haccı bizatihi yaşamadan çalışmayı tamamlamış olmama düşüncesi nedeniyle araştırmacı tarafından 2013 yılındaki hac kurasına başvurulmuş olmasına rağmen hacca gidebilmek mümkün olmamıştır. 2013'ten itibaren ise Harem bölgesindeki genişletme faaliyetleri nedeniyle Suudi

bazı görüşmelerde muhatap olunan kişilerin bilgi dünyaları ve konuya yaklaşımları nedeniyle bilgi edinmede zaman zaman nitel araştırmanın yetkinliği konusunda endişeye sevk eden kimi yaklaşımlar olsa da bunlar sınırlı sayıda kalmış, görüşmenin verimli olmadığı düşüncesinin ağırlık kazandığı birkaç mülakatın yok sayılarak farklı kişilerle tekrarlanmasıyla bu konudaki endişeler en aza indirilmeye çalışılmıştır. Burada bazı muhataplar açısından dini pratiklerle ve özel olarak da hacla ilgili en problemli irdelemenin "neden, ne için" ile başlayan sorular olduğu belirtilmelidir. Görüşmelerde "Neden hacca gittiniz/hacı oldunuz /gitmek istiyorsunuz?" sorusuna "inandığım için veya farz olduğu" için şeklinde alınan yanıtların çözümlemelerini farklı yönlendirmelerle anlamaya çalışmak kaçınılmaz olduğu kadar, nitel esaslara göre yapılan bir çalışmada gerekli araştırma birikimine ulaşabilmek için de zorunlu hale gelmiştir.

Şüphesiz bir uygulama araştırması olan bu çalışmada, dinsel itibarın kategorik olarak ele alındığı tipoloji olan hacı kavramına ilişkin en iyi epistemolojik zemine bizzat bu itibarın çoklu edinimlerini tecrübe eden "hacı" olmuş kişilerle yapılacak derinlemesine görüşmeler ile ulaşılması hedeflenmiştir. Ancak hacı statüsünün temsil ettiği roller ve bu rollerin toplumsal beklentileri karşılama konusundaki etkililiği üzerinden hacılığın dinsel itibarının farklı görünümlerini çözümleyebilmek amacıyla hacı olamamış kişilerle de derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Araştırma sürecinin başında yaklaşık olarak doksan kişi ile görüşülebilmesi amaçlanmıştır. Nitel esaslara göre yapılan çalışmada araştırmanın hedefleri bakımından sayısal ölçütlerden ziyade niteliksel görünüme odaklanıldığı için rakamsal bir nicelik, ulaşılması gerekli görülen bir zorunluluk olarak belirlenmemiştir. Ancak "hacı" lığın dinsel bir statü olarak toplumsal itibar bileşenleri içerisindeki nüfuzunu daha çeşitli bir görünüm ekseninde çözümleyebilmek amacıyla, varsayılan bir zenginliği içerdiği düşünülen sayıda kişiye ulaşılmaya çalışılmıştır. Görüşülecek kişilerin seçiminde muhataplar ve bilgiler arasında bir iç tutarlığın sağlanabilmesi, sınırlı görünümün mevcut bütünle

---

yetkililerinin uyguladığı ikinci bir kota yüzünden Diyanet İşleri Başkanlığı kura sistemini dondurmuş, mevcut birikimi eritmek amacıyla başvuru yılına göre hacca alma uygulamasına geçmiştir. Bu yüzden 2014 yılında hac başvurusu alınmamıştır. Görüşmeler esnasında hemen her muhatabın araştırmacıya yönelttiği ortak soru "hacca gidip gitmediği" şeklindeki soru olmuştur, Bu soruya verilen "hayır" cevabı hac merkezli bir konu üzerinde çalışan biriyle karşı karşıya olan bazıları için anlamsız gelmekle birlikte, kimi görüşmecilerin anlatılarını ise müspet yönde etkilemiş ve daha fazla tecrübeyi araştırmacıyla paylaşma yoluna gitmelerine de neden olmuştur.

inanç ve aidiyet gibi niteliksel esaslar bakımından uyumlu olması amacıyla Türkiye'de hacca gitme istatistikleri incelenmiş, gerekli görüldüğünde bunlardan yararlanılmıştır. Bu kapsamda Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan edinilen dökümanlar çerçevesinde; Türkiye'de 2007 ile 2011 yılları arasındaki hac başvuru oranları ile hacca gitmeye hak kazananların yaş, cinsiyet, meslek, eğitim durumuna ilişkin bilgileri göz önünde bulundurulmuş, her üç ilden mülakatlar için belirlenen kişilerin araştırma açısından sahip olası istenilen çeşitlilikle birlikte bu kategorileri barındırmasına da dikkat edilmiştir.[18] Bu bağlamda her ilden 30 kişi olmak üzere üç ilden toplamda 90 kişi ile görüşülmüştür, fakat esas amaç hacılığın itibari değeri konusundaki toplumsal algıları ortaya koyabilmek olduğu için her ilden kendisiyle görüşülen otuz kişinin yarısı hacı olmuş kişilerden seçilirken diğer yarısı da henüz hacı olmayı tecrübe etmemiş kişiler arasından seçilmiştir. Bu kişiler cinsiyet, eğitim, mesleki ve ekonomik durum nitelikleri bakımından oransal olarak Ek.3'de yer alan son beş yıla ait toplam hacca gitme sayılarındaki niteliklerle uyum içerisinde olacak biçimde belirlenmiştir.[19] Ancak burada söz konusu kategorilerin nicel ve hatta bazı nitel araştırmalarda esas alınan ve değişkenleri belirlemeye dönük ölçüler olarak kullanılan eliminasyonlardan farklı olarak, mülakat içeriklerinin kodlanarak çözümlenmesine yardımcı olacak bir kategorilendirmeyi işaret ettiği özellikle vurgulanmalıdır. Çalışma, nitel araştırma koşulları içerisinde gerçekleştirildiği için bu veriler yardımcı birer unsur olarak elde tutulmuş, mülakatların gerçekleştirilmesinde "kartopu ve teorik"[20] görüşme yöntemleri esas alınarak kişilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Görüşmecilerin büyük bir bölümünün araştırmacıyı

[18]Bu kategorilere ilişkin detaylı bilgi için bkz. Ek:2.

[19]Tezde görüşülecek kişiler belirlenirken, toplam veriler baz alınarak görüşmecilerin niteliklerinin gerçek verilerle örtüşmesine olananak sağlanmış böylece metodolojik olarak daha güçlü bir teorik temellendirmeye gidilmeye çalışılmıştır. Örneğin Ek.3'deki dağılımlar göz önünde bulundurulup toplam yüzde oranları çıkarıldığında son beş yılda hacca giden 565.627 kişinin % 51'inin kadın, %48'inin erkeklerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Buna göre her ilden kendisiyle görüşülen 30 kişinin % 51'i kadınlardan % 48'i erkeklerden oluşacak şekilde bir dağılıma ulaşılmasına dikkat edilmiştir. Eğitim, mesleki nitelikler konusundaki seçimlerde de bu çerçevede gelişen bir sistematik üzeriden yol alınmştır. Böylece araştırma kapsamında mülakat yapılan toplam 90 kişinin, niteliklerine göre oransal dağılımları son beş yılın gerçeklikleri ile bağlantılı olarak düzenlenmeye çalışılmıştır.

[20]Kartopu yöntemi araştırmanın ilerleyişine göre görüşme alanının geliştirilmesi ve biçimlendirilmesi esasına dayanmaktadır. Teorik görüşme yöntemi, araştırma sürecinde ortaya çıkarılan-gelişen- teorik fikirler doğrultusunda önemli görülen kişilerle de görüşmelerin yapılması anlamına gelmektedir. (Daha geniş bilgi için bkz. Layder, 2013). Örneğin tez kapsamındaki görüşmeler gerçekleştirilirken kırsaldaki hacı algısını da çözümlemek amacıyla hem kent hayatı içerisinde olup çocukluğunu ve gençliğini köyde geçirmiş kişilerle hem de doğrudan kırsalda yaşayan kişilerle de görüşülmüştür. Bunun gibi özellikle araştırma kapsamına özellikle katılması gerekli görülen başka kişilerle de görüşmeler yapılmıştır.

sadece "Doktora Öğrencisi" sıfatıyla tanımasına dikkat edilmiştir. Ancak fenomenolojik yaklaşımın gerektirdiği niteliksel derinliğe ulaşabilmek amacıyla veya muhataplara ulaşabilme konusunda çeşitli zaruretler söz konusu olduğunda araştırmacının "Din Görevliliği"[21] şeklindeki mesleki niteliği de kişisel bir özellik olarak tanıtıcı unsurlar arasında yer almıştır. Araştırmanın düşünümselliği açısından değerlendirildiğinde hem dini ve geleneksel bir akstan gelenler açısından hem de farklı yaşam tarzlarından gelen kişilerle iletişim koşulları bakımından bu durumun fenomenolojik niteliği çoğunlukla destekleyici bir işlev gördüğünü söylemek mümkündür. Araştırmacının mesleki vasfının bilinir olmak durumunda olduğu görüşmelerde cevaplayıcıların kendilerini baskıladıkları gözlenmemiş, daha çok insani ortaklıklarla yakalanan bir dil üzerinden gerçek durumlara ilişkin anlatılara ulaşılmaya çalışılmıştır. Görüşmeler genellikle kişilere ait ev, okul, iş yeri gibi mekânlarda gerçekleştirilmiş ve muhatabın durumuna göre 90 ile120 dakika arasında değişen bir zaman diliminde tamamlanabilmiştir. Mülakatlar yarı-yapılandırılmış bir çerçevede gerçekleştirilmiş, önemli görülen hususlar başlıklar halinde belirlenmiş olmasına rağmen bu noktalar görüşme süresince muhatapların doğal anlatımını etkilemeyecek bir dikkat ve esneklik içerisinde onlara sunulmaya çalışılmıştır. Cevaplayıcıların onayıyla tümü kaydedilen görüşmelerin çözümlemeleri, kişisel hassasiyetler ve araştırma odağından sapma riski dikkate alınarak tamamen araştırmacı tarafından yapılmıştır. Ayrıca araştırma sürecinin başından beri alınan kişisel notlar da çalışmanın derinlik hedefine paralel olarak daha isabetli bir çözümleme zeminine ulaşabilmek ve değerlendirmeleri bağlamsal olarak teyid edebilmek amacıyla gerekli görüldüğünde kullanılmıştır. Çözümlemeler yapılırken, tamamlanan görüşmelerin kayıtları metinleştirilmeye çalışılmış, metindeki belirli parçaların önemi ve uygunluğuna göre ilgili kısımların altı çizilmek ve yanlarına notlar düşülmek suretiyle bir ön kodlama yapılmıştır. Görüşme dökümlerinin belirli bir kavram, kategori veya fikirle bağlantı sağlayan yönlerine dikkat çekmek amacıyla geçici kod etiketleri/isimleri kullanılmıştır. Bu bağlamda örneğin; statü etkisi, statü gerilimi, zamansal dönüşüm, ahlaki etki, sembolik görümün, seküler ilgiler, aşınımlar vb. kodlar kullanılmıştır. Sonraki aşamada ise ilk etapta genel olarak kodlanan bölümler sınıflandırılarak, nelerin eksik olduğu, başka hangi detaylara

[21]Araştırmacı Şanlıurfa İl Müftülüğü'nde Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görev yapmaktadır.

ulaşılması gerektiği belirlenerek mülakatlar tamamlanmıştır. Son aşamada ise görüşme verilerine ilişkin bir parçanın belirli bir kategoriye ait olarak tanınabilmesini sağlayacak kodlama olgunluğuna ulaşıldığında çözümlemeler araştırma bütünlüğüne dâhil edilerek, çalışmanın nihai şekline ulaşması sağlanmıştır.

Görüşme dökümanlarının içerik değerlendirmeleri yapılırken metinlerin "söylem" alanı üzerine yoğunlaşılmış, bu alanı belirleyen sosyolojik argümanların dini karakteristikleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Eleştirel söylem analizinin en önemli temsilcilerinden olan Norman Fairclough tanımlamasıyla; sosyal hayatı, zihinsel dünyayı, düşünceleri, duyguları, inançları, maddi dünyayı, süreçleri ve başka unsurları bir araya getirerek dünyanın değişik boyutlarına ilişkin temsil biçimlerini ortaya koyabilen "söylem" (Akt. Özlem:2003: 140–143) alanının çözümlenmesi ile Foucault'nun vurgulamış olduğu "eylem" (Foucault, 1987: 50) alanının nasıl oluştuğu da anlaşılır hale gelebilecektir. Bu bağlamda mülakat içerikleri ele alınırken, söylemin kendine özgü nitelikleri olan tutarlılık/bağdaşıklık (coherence), bağlaşıklık (cohesion) ve yapı (structure) unsurlarına özellikle dikkat edilmiştir. "Söylem analizi" yöntemi ile görüşmelerde ortaya çıkan görünümlere yol açan toplumsal iletişim süreçlerinin ve bunların arka planındaki dini karakteristiklerin daha derin bir anlama ve kavrama biçimi ile tartışılabilmesi amaçlanmıştır. Özelikle bağlamsal koşulların anlatımlara nasıl yansıtıldığını anlayabilmek açısından "eleştirel söylem analizi" tercih edilmiş ve anlatılar bu çerçeve içerisinde ele alınmıştır. Görüşmeler sırasında bazı kişilerin isimlerinin kullanılıp kullanılmayacağı sorusuna ilişkin endişeleri göz önünde bulundurularak aktörlerin değerlendirmeleri esas alınmış, isimlere dair bilgiye herhangi bir şekilde yer verilmemiştir. Metin içerisinde konunun tartışma alanındaki ilgisine göre yaş, cinsiyet, eğitim, siyasi görüş, ekonomik durum gibi unsurlar bazen vurgulanmış, gerek duyulmadığında ise sadece görüşlere yer verilmiştir. Görüşlerde belirgin bir farklılık taşımadığı sürece inanç, cinsiyet, ekonomi çeşitli gibi kategorilere aynı başlıkta tek tek değinmek yerine ele alınan konunun niteliğine göre sadece ilgili görülen faktörler ön plana çıkarılarak tartışmalarda tekrara düşmekten kaçınılmaya çalışılmıştır. Ayrıca üç ildeki görüşmeler, il il başlıklandırılmadan, konu bütünlüğü ve tartışmanın genel çevresi göz önünde bulundurularak konu başlıkları esas alınarak çözümlenmiştir. İl, cinsiyet ve yaş bilgileri her kişi için parantez içinde verilmiş, il bazında ortaya çıkan yaklaşım

farklılıklarına da dikkat çekilmiştir. Temel kategoriler üzerinden dinsel itibarın genel görünümlerini de içeren bir yaklaşımla toplumsal yapı ve din ilişkisi; algı dünyaları, pratik yansımalar, gündelik hayatın kurgulanışı, bakış açılarındaki uyum ve ayrışmalar, ilgi ve bilgi dünyaları farklı mecralardan beslenen yaklaşım biçimlerinin aynı düzlemde karşılaşmaları muhtemel gerilim noktaları irdeleyici bir perspektifle ele alınmaya ve birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

6. Kapsam ve Sınırlılıklar

Tez konusunun kapsamı ile ilgili belirtilmesi gereken en önemli husus, araştırmanın sadece İslami gelenekteki hacı statüsü ve bu statünün günümüzdeki görünümü ve itibarı üzerine temellendirilmiş olmasıdır. Diğer dinlerdeki hacı temsilleri (gerektiğinde değini biçiminde yer almış olmakla birlikte) temel olarak araştırmanın kapsamı dışındadır. Teorik kısımda farklı dinlerdeki hac uygulamalarına bu bağlamda bakılmaya çalışılmıştır. Mülakatların değerlendirildiği bölümde Türkiye'deki hacılık temsilinin meydana getirdiği din-itibar ilişkileri üç ilde yapılan görüşmelerin çözümlemeleri paralelinde ele alınmıştır. Dini itibarın Türkiye'deki görünümleri sadece "hacı" kavramı özelinde ele alınmış ancak, diğer itibar kadrolarına ilişkin vurgularla da konu geliştirilmeye çalışılmıştır. Nitel esaslara göre temellendirilen çalışmada elde edilen verilerden hareketle kesinlik ifade edecek bir genelleme ve görünüm ortaya koymak mümkün değildir, zira analiz ve değerlendirmeler konunun kapsam ve sınırlılıkları göz önünde bulundurularak gerçekçi bir biçimde yapılmaya çalışılmış bu anlamda tüketici bir tavırla genelleme yollarına gitmekten kaçınılmıştır. Araştırmada hacı olmanın itibarı ve toplumsal nüfuzu, cevaplayıcıların yaşam dünyalarına göre biçimlenmiş bir algı üzerinden ortaya konulmaya çalışıldığı için çeşitli deneyimlerle oluşabilecek yorum farklılıklarının, çalışma özelinde dahi bir kesinlik iddiasını mümkün kılamayacağı açıktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HACI ve KUTSALLIK ARAYIŞI

1. 1. Dini Tören/Ritüel ve Kutsala Yöneliş Bağlamında Hac

Her din, taşıdığı anlam itibariyle dinî ve seküler bir takım kayıtlara bağlı olarak bireysel ve toplumsal görünümler kazanmaktadır. Yer yer birbirine karşıt olan bu iki kayıt arasındaki kopma ve süreklilik noktaları bütün dinlerde temel bir ortak yönelim olarak mit, sembol, ritüel (mensek, ibadet, ayin), kutsal metin, kutsal mekan, kutsal zaman, kutsal cemaat ve kutsal varlık yoluyla sembolize edilmiştir. (Beckford, 1994: 534). Bu yönüyle din, insan eyleminin özgül gereksinimlerini insan varlığının en genel bağlamlarıyla ilişkilendirmekte (Geertz, 2010: 152) ve ona kendi dünyası içinde yeni bir anlam kazandırmaktadır. Buna göre geçmişten bugüne kitleleri, baştan sona takdis olunmuş hac yolculuklarının ardı sıra sürükleyen temel dürtünün bu sembollerle desteklenmiş, manevî eğilimler de içeren bir tür varoluş etkinliğini işaret ettiği söylenebilir.

Hac maksadıyla gerçekleştirilen seyahatlerin hepsi bireysel olarak kendi içinde biricik olmasına karşın tümü de birbirinden çok farklı sosyal mecra ve formasyonlarda gerçekleşmektedir. Bu bağlamda hac, bireyleri mevcut sosyal yapı içerisindeki sabit noktalarından belirli bir zaman diliminde uzaklaştırması bakımından söz konusu sosyal formların bir tipolojisinin oluşturulabilmesinde önemli bir yere sahiptir. Ayrıca kutsal bir yolculuk olarak hac, toplumların karmaşık veya bir örnek yönelimlerini daha anlaşılır kılarken, bir dinin kendi inananları için hangi sembolik dili hac özelinde tercih ettiğinin tartışmasını yapabilmeye imkân vermesi açısından da oldukça dikkat çekicidir. Nitekim hac bir kutsallık arayışıdır (Eliade, 1991: 12) ve bu kutsallık arayışı ile insan, içinde yüzdüğü kutsalın dili ile dönüştüğü şey olurken, zaten olduğu şeye dönüşmeye başlamaktadır (Lings, 2012: 26). Heiddeger'in düşünce ve tasavvur arasındaki ilişkiyi betimlemek üzere vurguladığı gibi; nesnelerin tasavvurlarına içindeki derinliğe bir yerinde sahip olan

birey, bir nesneye yönelirken tasavvurun da bu yönelişe riayet etmesi beklenir (Heiddegger, 2013: 24–25). Dolayısıyla bu arayış esnasında geçmişle bugün arasında sürekli genişleyen boşluğu kapatabilmeye dair verilen bir uğraş vardır ve böylece hac, sıradan dünyanın koşullarından kutsallığı itibariyle ayrılmış bir mekânda ilahi olanla karşılaşma ihtimallerinin arttığı bir tecrübeye dönüşmektedir. Bu durumda kutsallık arayışı salt profan olanın doğasına bağlı bir arayış olmaktan çıkmakta ve manevi ve derin bir anlam bulma kaygısıyla özdeşleşmektedir.

Bir coğrafya, bir mekân veya bir mabet kutsal (yani bu dünyaya ait olmanın dışında bir nitelik taşıyan) olarak kabul edilip, bu kutsallığı çerçeveleyen inanç üzerine temellendirilerek, gelenekle mitolojinin desteğiyle beslendiğinde kutsaldan beklentileri ve anlayışları farklı olan kitleleri kendine çekmeye başlamaktadır. Söz konusu kutsal tecrübe dinamik bir süreç olarak başlayarak, her kültürün lengüistik sistemi içerisinde kendi semiyotik ve semantik sistemini de tesis etmektedir (Jeanrond, 2007: 165). Bu şekilde yaygınlaşan hac yolculukları sadece kutsal mekânlara yapılan bir seyahat olarak kalmayıp, metafiziksel bir arayışın tüm işaretlerini de kendisinde toplayan kozmik bir hareketliliği yansıtmaktadır.

Hac, sembolik öğelerle dolu bir ibadet olarak farklı inançların niteliklerine göre çeşitlenmiş bir dil ve anlam örgüsü içerisinde olsa da yine de pek çok ortak noktaya sahiptir. Zira her inancın kendi teolojisine göre şekillenmiş hac tanımlarının lenguistik olarak tek temalı bir kültürel içeriğe ya da dinsel bağlama göndermede bulunduğu görülmektedir. Örneğin; hac kelimesi Ârâmice ve Sabiî dillerinde de mevcut çok eski bir Sâmi tabir olarak geçmektedir. Buna göre İbranice'de mevcut olan ve bayram anlamına da gelen "hvg" kökü "hag" kelimesinin söz konusu dil yapısı içerisindeki etimolojik kökünü oluşturmakta ve "bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak" anlamına gelmektedir. Kelimenin asli anlamında bu tanımlamaya ilaveten "halka oyunu" ifadesi de yer almış böylece hac kelimesi İbranice'nin dil dünyası içerisinde karşılığını "bayram" (Harman, 1996: 382) kelimesinde bulan bir bağlam kazanmıştır. Kavramın Batı dillerindeki karşılığının da benzer bir anlamı çağrıştırdığı görülmektedir. İngilizce'de "pilgrimage", Orta Çağ İngilizce'sinde "pilgrime", Eski Fransızca'da "pelegrin", Lantince'de ise "peregrinum" şeklinde kullanılan hac kelimesinin İngilizce karşılığı "bir mesafeyi turlamak" anlamındaki "per" ve "ager" den oluşan "pilgrimage" sözcüğüdür ve bu sözcük doğaüstü

amaçlarla, bazı dinsel kurallar çerçevesinde gerçekleştirilen yolculuklar için kullanılmaktadır (Catholic Encylopedia, 1957: 298). Oxford sözlüğü de hac kavramını "bir hacının seyahati", hacıyı da "dini sebepler dolayısıyla kutsal yerlere seyahat eden kişi" (Oxford Dictionary, 1995: 763) olarak tanımlamaktadır.

Türkçede kullanılan hac kelimesi ise Arapça "gitmek, ziyaret etmek, yönelmek" (Doğan, 2001: 508) anlamlarına gelen h-c-c fiil kökünden türemiş olup, gündelik kullanımda da buna uygun olarak "Allah'a yönelme, günahlardan arınma, hak yolunda feragat gösterme, meşakkatleri göğüsleme ve dinin özüyle temasa geçme" (Karaman vd., 2006: 210) nitelikleriyle tanımlanan ibadetlerden biri olarak ele alınmıştır. Kavram daha spesifik bir yaklaşımla değerlendirildiğinde sözlüklerde genellikle "tek tanrılı dinlerde kutsal olarak tanınan yerlerin, o dinden olanlarca yılın belli aylarında ziyaret edilmesi" şeklinde tarif edildiği görülmektedir. Hac kelimesi için kabul edilen terim anlamı ise "gerekli şartları taşıyan ve imkânı olan her Müslüman'ın belirlenmiş bir zamanda Mekke'ye giderek bazı dini görevleri yerine getirdiği İslam'ın beş şartından biri olan ibadet" (Akalın vd., 2005: 824) şeklindedir. Farklı inanç formasyonlarına sahip olan tüm bu tanımlamalarda hacca ilişkin üç temel unsurun ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlar; seyahat, kutsal yer ve dini adanmışlıktır.[22] Tarihten bugüne, her ne kadar belli dönemlerde kilisenin dini hayat üzerindeki kuşatmasıyla özellikle Hıristiyanlıkta kitlesel-politik motivasyonlarla gerçekleştirilen hac örneklerine rastlamak mümkünse de genel itibariyle "oraya manevi beklentiler doğrultusunda adanmış bir ruhla"[23] yönelmenin hac yolculuklarının temel realitesini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Buna göre adanmışlık motivasyonu ve kutsallık beklentisi hacının yolculuğunu diğer bütün yolculuklardan, örneğin turistik seyahatlerden ayıran temel farkı oluşturmaktadır.

Hacda kutsallık arayışının sembollerle inşa olunuşuna ilişkin olarak, antropolojik yaklaşımlarla gerçekleştirilen çalışmalar dünya genelinde dahi oldukça

[22]Bugün bir takım kaynaklarda haccın ve seküler bir seyahat olan turistik gezilerin tartışıldığı metinlerde çeşitli anıt ve mezarları ziyaret şeklinde gerçekleşen "sivil hac", ünlü kişilerin veya kahramanların doğum ve ölüm yerlerini gezmeye yönelik olarak yapılan "kültürel hac" şeklinde dini veya kültürel tanımlardaki kutsal mekânlara ulaşma amacı taşımayan hac örnekleri (farklı kültürlerde bu yolculukların hac olup olmadığı bunları gerçekleştirilen kişilere hacı denilip denilemeyeceği tartışma konusudur) görmek mümkündür. İslam'daki rihle seyahatlerinin, ilim ve hikmet arayışı ile çıkılan yolculukların da bu kapsamda yer aldığını görmekteyiz. Ancak tüm bu tartışmalar bir seyahatin hac olabilmesi için adanmış bir niyetin gerekliliğini kendi içinde de doğrulamaktadır.

[23]James J. Preston, haccı antropolojik olarak değerlendirdiği makalesinde kutsal mekânların çekim gücünü ifade etmek amacıyla buna benzer biçimde "ruhsal manyetizma" kavramını kullanmıştır (Akt. Yel, 2006: 27).

sınırlıdır. Ancak haccın ve hacca benzer kutsal seyahatlerin hem kadim geleneklerde hem de yeni dini hareketlerde görülmesi, geçmişten bugüne insanın kutsalla kurmaya çalıştığı yakınlığın bir göstergesi olmuştur. İnananlar kendi kutsallık anlayışlarıyla, hac maksadıyla ziyaret ettikleri kutsal mekânların/mabetlerin kutsallığı arasında bir irtibat kurmaya çalışmışlar böylece adeta hac, insanın kutsallık anlayışı ile Tanrı'nın yüceliğinin buluştuğu istisnai bir yolculuğa dönüşmüştür. Kısacası hac, hem içinde geliştiği inancın hem de bu inancı benimseyenlerin yaklaşımlarıyla birbirinden farklı boyutlar kazanmış olmakla birlikte teolojinin ve sosyal antropolojinin temel etütleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, bir dine mensubiyetin insan düşüncesine ve eylemine etkide bulunduğu oranda berraklaşmaktadır. Bu yönüyle de hac, dini bir tecrübe olarak içselleştirildiğinde kendine ait sırları ifşa edeceği izlenimi veren, bu bağlamda da dini karakteristiği oldukça yoğun bir ibadettir.

1.1.1. Dini Bir Tören Olarak Hac

Dinin kozmolojik boyutu yani evrene ilişkin olarak sunduğu varoluş bilgisi, inanan kişi için kişisel ve toplumsal yaşamın ahlaki niteliklerini içselleştirme imkânı sunmakta ve bunların pratik yorumlarını sağlamaktadır. Varoluş gerçeğine dair bu bilgi, olay ve durumlarla ilgili deneyimlere güvenirlik enjekte ederek, bunların açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan güçlü bir çerçeve çizmektedir (Giddens, 2012: 91). Bu çerçeve içerisinde dini davranışa ilişkin olarak değişmeyen tek şey onun "kutsal" oluşu ve insanın bu yöndeki ihtiyaçlarına makul bir karşılık sunmasıdır. Dindar insan kutsal bir döngüye dâhil olmak ister. Eliade'ye göre bu, "fiili olarak objektif olduğuna inandığı bir gerçeklik içinde yer alma arzusunun, öznel deneyimlerin sınırsız göreliliği içinde felç olmama isteğinin, bir hayal içinde değil de, hakiki ve etkin bir dünyada yaşama idealinin bir sonucu" olarak nitelendirilebilir (Eliade, 1991: 9). Dini tören kavramı söz konusu idealin bir parçasıdır. Burada kutsalla bütünleştiğini düşünen kişinin kendisini içinde bulunduğu toplumsal ortamın dinamik karakteri içerisinde algılaması ve dünyayı bu dinamik ilişkiler ortamı içinde anlamı açılmakta olan bir gerçeklik ufku olarak tecrübe etmesi söz konusudur (Tatar, 2014: 8). Gerek sosyolojide gerek sosyal antropolojide

birbirinden farklı bakış açılarına göre tanımlanmış olan dini tören kavramı, içinde geliştiği inanca, topluma, kültüre ait niteliklere göre farlılık gösteren bir tanımlamaya sahiptir. Kavramın hemen her dinsel bütünlük içerisinde farklı işleyen yapısı, onu tek bir tanımlamayla sunmayı zorlaştırmaktadır. Bu yüzden buradaki değerlendirmeleri mümkün kılacak genel bir dini tören tanımı bulmak ve böyle bir temellendirme üzerinden ilerlemek daha yararlı olacaktır.

Antropolog Bruce Kapferer'e göre dinî törenler "daha gerçekleştirilmeden düzenleri bilinen, zamansal ve mekânsal olarak günlük hayatın rutininden ayrılan, kültürel olarak tanımlanan ve ayrılabilen olaylar serisidir" (Akt. Yel, 2006: 38). Haccın kutsal sayılan belirli mekânlarda, çeşitli sembollerin ortak dili üzerinden, belirli ritüellerle gerçekleştirilmesi bunun bir örneğidir. Antropolojik olarak hac, belirli zamanlarda ve belirli mekânlarda gerçekleştirildiğinden, ayrıca neredeyse tüm dinlerde yılda en az bir kez olmak üzere bir zamana karşılık gelerek tekrar ettiği için genel itibariyle bir tür dini törendir (Yel, 2006: 40). Antropolojide dini kültürün ritüalistik boyutu ile ilgili olarak pek çok geçiş ayininden, hayatın kriz dönemlerine dair yenilenme ayinlerinden ve insanın ruhsal mekanizmasına dönük olarak gerçekleşen çile çekmeye dönük ayinlerden sıklıkla söz edilmektedir. Bu tür çağrışımları bulunan ritüellerin, ilerleyen başlıklarda ele alınacağı üzere, farklı geleneklerin hac pratikleri içerisinde kendini gösterdiğini söylemek mümkündür.

Dini bağlılığın bedensel bir ifadesi olan dini törenlerde, varoluş kavramı bir bütün olarak "kutsal" tarafından kuşatılmaktadır. Berger, dini pratiklerin bir tür "hatırlatma" olduğunu ileri sürerek, bu pratiklerin katılımcılarına temel gerçeklik tanımlamalarını ve yasallaştırmalarını tekrar tekrar gösterdiğini vurgulamaktadır. Berger'e göre tarihi bakımdan ne kadar geriye gidilirse gidilsin en çok rastlanılan şey, dini tasavvurun tipik olarak mitolojik şekliyle dini pratiklerde (ritüel) kökleşmesidir ve bu bir bakıma "teolojinin ibadette gömülü olduğu"nu göstermektedir (Berger, 1993: 75). Ritüel, burada ve şimdide olan insan varlığı ile burada olmayan güç, otorite ve değer arasını bulmak amacıyla gerçekleştirilen bir tür davranış biçimidir. Bu esnada bilinen her şey sıradan anlamının ötesine geçmekte ve bu *vecdî* tecrübede kişi eşyanın hakikatine nüfuz etme imkânı elde edebilmektedir. Bu bağlamda söz konusu etkiyi artıran sembollerle ritüeller arasında derin bir bağ olduğunu söylemek gerekir (Encylopedia of Religion, 1954: 616). İnanan, kutsalı

tecrübesi sırasında kendi profan doğasının noksanlıklarını da etkisiz hale getirebilmekte, sembol ve ritüel bu yönleriyle insanın entelektüel ve duygusal yaşamının birleşmesinin bir ifadesi haline gelmektedir. Ritüelde insan kendi kendini derinden kavrayarak, bir bütünleşme ve toparlanma deneyimi yaşadığını söylemek mümkündür. Bu bütünleşme ve toparlanma tecrübesi ise hacda da olduğu gibi belirli sembollerin etkisiyle gerçekleşmektedir.

Genel itibariyle işaretler işaret ettikleri şeye iştirak etmedikleri halde sembol işaretten farklı olarak, gösterdiği şey ile onu gösteren arasında mevcut olan bir ilişkiyi de ifade etmektedir. Din, sanat, mitoloji ve dil gibi kültürel yaşam formlarında yer alan sembollerin anlamı, önemi ve değeri, içinde yer aldıkları kültürel bağlama göre oluşmakta ve bu çeşitlilik içinde semboller tükenmez bir anlam zenginliğini de beraberinde getirmektedir. Sembol, insanı kendisinin ötesinde bir şeye yöneltmektedir. Öte hakkında konuşmakta, ifade edilemez olan bir şeyi ifade etmeyi amaçlamaktadır (Tillich, 2000: 67). İster rasyonel açıdan bakılsın, isterse tecrübî açıdan bakılsın, insan pek çok alanda bir şekilde sembolleri kullanmakta veya insanın ruhsal boyutu kendini sembolik olarak ortaya koymaktadır (Tokat, 2004: 37). Kısacası dini törenlerde sembolik çağrışım, bir bakıma o törenin özünü yeniden yaşama, güncel bir tecrübe edişle onunla bütünleşme isteğinin göstergesidir, bir canlandırma beklentisidir. Ama doğal olarak her tecrübe edenin bu ritüellerdeki sembolleri algılama şekli birbirinden farklıdır. Dolayısıyla farklı inançlardaki hac tecrübelerinde de hacıların bu deneyimdeki sembol ve ayinleri algılama biçimi farklı ve özneldir. Haccın sahip olduğu sembolik dil, bu dilin çağrışımlarını da tecrübeler oranında artırmakta ve kendi din dili içerisinde ona özgün bir bağlam kazanmaktadır. Her hacının bu sembolik dili kavrayışı kendi sosyo-kültürel dinamiklerine göre değişmektedir. Bir inancın hac tecrübesine ilişkin sembolün ortak dili, hacılar sayısınca çeşitlenmekte mevcut olan teolojik gövde algılar oranında yeniden biçimlenmektedir.

1.1.2. Hacda Kutsallığın Sembollerle Temsil Edilmesi

İnsanın sosyal varlık alanının en temel unsurlarından biri olan zihniyet dünyasının oluşumu söz konusu olduğunda, idealler ve değerlerin bu dünyaya nasıl yansıdığı oldukça önemlidir. Nitekim inanç değerlerinin bireyin deruni tecrübesindeki yeri ve bu tecrübenin toplumsal yaşayıştaki dökümü kabilinden sayılabilecek olan birleştirici veya ayrıştırıcı unsurlarla inşası insanlığın tarihi kadar eski bir geçmişe dayanmaktadır. Bu bağlamda kutsal ve kutsalın değerler dünyası kendi kategorilerine göre çözümlenmeye çalışılırken bunların dünyevi olanla irtibatının bireyin ortamına göre şekil almakla birlikte asli bir takım unsurlara da dayandığı unutulmamalıdır. Kavramlar arasında oluşturulan karşıtlıkların zihniyet dünyalarına ilişkin birer yansıma olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tanrı ile olan ilişkisinden kaynaklı özel bir niteliğe sahip olan "kutsal" kavramı ile kutsalın zıddı olarak onun dışındaki unsurları ifade etmek amacıyla kullanılan "profan" kavramının sahip olduğu karşıtlık, temel esasları anlamlandırma konusunda öne çıkan algı biçimlerinin bir sonucudur. Kutsal ve dini hayat temel nitelikleri itibariyle kutsallıktan arındırılmış olan profan ve dünyevi hayatın karşısında konumlanmıştır (Güç, 1999: 20). Kişinin varoluşunu anlamlandırırken kendini konumlandırdığı yer, onun diğer kavramla ilişkisini ve mesafesini de belirlemekte veya zamanın koşulları içerisinde bu iki kavramın karşıtlığı arasında bir sarkaç hali içerisinde kalmasına neden olabilmektedir. Eliade'ye göre "kutsalın tezahürü, dünyayı ontolojik olarak kurmaktır. Yani hiçbir yönlendirmenin mümkün olmadığı anlarda, kutsalın tezahürü "sabit nokta" yı, bir "merkez"i ifşa etmektedir. Bu bağlamda kutsal bir mekânın keşfi dindar insan açısından varoluşsal bir değere sahiptir, merkezi arayışının bir simgesidir. Esasında ulaştığı dünya kutsallıktan ne kadar arındırılmış gibi görünürse görünsün, din dışı yani profan bir hayatı tercih eden insan, dinsel tavrı ortadan kaldırmamaktadır" (Eliade, 1991: 3).

Varoluş tecrübesinin kutsal ve profan biçiminde, sınırları birbirinden net çizgilerle ayrılmış epistemolojik ve düşünsel bir ayrıma tabi tutulamayacağı ayrıca böyle bir ikilemin, yaşamın temellendirilmesine dair bir takım unsurları görmeyi kısıtlayacağı konuya ilişkin tartışmalardan çıkarılabilecek en temel sonuçlardan

biridir. Gellner'in, "yaşamsal bir sözleşmeye sadık kalabilmenin en önemli yolu" nun onu kutsal bir mesaja çevirmekten (Gellner, 2000: 48) geçtiği şeklindeki değerlendirmesi de kutsalın kendi koşulları içerisindeki biricikliğine ve varlığında içkin olan asli referans çerçevesinin gücüne vurgu yapmaktadır. Kutsalın en önemli işlevlerinden biri, insani hareketliliğin her dilimine deneysel gözlemin kuşatamayacağı bir ilave anlam eklemesidir. Nitekim dünya hayatına ilişkin idealler ve değerler bir hafıza olarak insana verilmiş değildir; bunlar kutsallığın ürettiği bağlam içerisinde şekillenmekte ve tanınarak anlam kazanmaktadır (Ahmed, 1995: 42).

İlahi dinlerde kutsal ve kutsallık kendi referans çerçevesi içerisinde algılanmayı ve etkin kılınmayı beklemektedir. Bu bağlamda kutsalın algılanışı konusunda İslam'ın konuya bakışı, parçalı yaklaşımları dışarıda bırakan bütüncül bir tasavvura dayanmaktadır. İslam kutsal ve kutsal olmayan (dinî ve din dışı) arasında bir ayrım yapmamakta, onun bütün formlarını "tevhid" le yani bir ve birleştirici bir bakış açısı üzerine bina etmektedir (Nasr, 2009: 34). Nasr'a göre, hiçbir şey İslam'dan profan veya seküler mefhumu kadar uzak olamaz; çünkü İslam'da "Bir", dünyevi tezahürlerin içine işlenmiş olup gelenek alanının dışında kalacak herhangi bir boşluk bırakmamıştır (Nasr, 2007: 84). Kutsallığın insan tarafından üretilmediği ilahi dinlerde öncelikle insanın onu keşfi söz konusudur, burada bir zamanı ve mekânı kutsal kabul etme sebeplerinden en önemlisi kutsala yakın olma arzusudur (Kutluay, 2009: 75). Bu yüzden birbirinden farklı inançlarda mevcut, kendi içinde çok benzer yönler taşıyarak anlamlılık itibariyle iç frekansları buluşturan hac merkezlerinin ya da kutsal ziyaret yerlerinin varlığı kutsallığa duyulan ihtiyacın ve onu sembolize eden nitelikleri arayışın önemli göstergelerinden birisidir. Dolayısıyla bu arzu, yaşamın tüm alanlarını kuşatıcı bir arayışı da simgelediği için kutsal ve profan ayrımının gerçeklik ihtimalini de zayıflatmaktadır. Kutsala bağlanma ihtiyacının beraberinde getirdiği yönelimde, semboller "pekiştirici" olarak işlevsel hale gelmektedir. Çünkü dini değerler alanının birincil referanslar arasında yer aldığı toplumlarda semboller bu değerlerin izahında ve ifadesinde somut birer göstergedir (Güç, 1999: 21). Başka bir deyişle kutsal tecrübesinin uyandırılmasının dini sembollerin canlandırılmasıyla doğru orantılı olduğunu söylemek mümkündür.

İbranice'de "mashal" Grekçe'de "symballein" ve Yunanca'da "symbolon" olarak karşılanan sembol kavramı "iki yarım parçanın -gösteren ve gösterilenin- bir araya getirilmesi" anlamına gelmektedir. Bir isim olarak sembol kelimesinden ziyade "sembolize etme" ifadesi; etimolojik bakımdan "bir ittifakı güvence altına alan ve onun göstergesi olan kırılmış bir madeni para veya madalyonun iki parçasının birbirine yaklaştırılması" anlamındadır. Sembolün önemi, iki görünümü birleştirerek etkin kılmasında yatmaktadır. Bu iki parçadan biri hemen ulaşılabilecek şekilde el altındayken, öteki parça ise "başka bir yerde" dir. Dolayısıyla en basit tanımıyla sembol, bir şeyi bir formda görme işidir (Encylopedia of Religion,1986: 204).

İnsan, kutsalla ilişkisinde sembollerin eşlik ettiği hakikatlerle hayatını düzenlemekte, aynı zamanda onları ilahi hakikate geçiş için de birer vasıta yapmaktadır. Derrida'nın vurguladığı gibi; algılar üzerine yükselen bir gösterge zinciri olan sembol dizilerinin her biri, kuvveti göstergelerin analojisinden, algı düzeninden ve bazen farklı fikirleri birleştiren koşullarla biçimlenecek bağlantılardan oluşan bir zincir türüne dönüşebilmektedir (Derrida, 2013: 92). Kutsal, tabiatüstü gerçekliğin içinde varsa da, tabiatüstünün ortak sembolleştirilmeleri aracılığı ile "ulaşılabilir" hale gelmektedir. (Armağan, 1992: 39). Dolayısıyla semboller insanı kutsal olanın çekim alanına girmenin kaçınılmazlığına dair ikna edici bir *de facto* etkisi gösterebilmektedir. Bu temel gerçek düşünsel olarak kendi meşruiyet alanını oluşturmakta ve güçlü bir arka plana ilişkin kutsal bir aktarımda bulunmaktadır. Nitekim birbirinden farklı teorilere dayalı inançlarda mevcut olan hac ritüellerinde bu arka planın semboller dünyasının meydana getirdiği anlamlarla yeniden canlandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Semiyotik olarak değerlendirildiğinde, dinsel bir simge o bütünsellik içerisinde bilinçli olarak algılanmasa bile kutsalın mesajını aktarmakta ve zihinsel bir inşaya imkân vermektedir. Çünkü simge yalnızca insan aklına değil, aynı zamanda bütünsel insani varlığa da hitap etmektedir (Eliade, 1991:107). Bu çerçevede H.Nasr'ın ifadesiyle "*insanın sembollerle dönüşmesi"*nden (Nasr, 2009: 68) söz edilebilir. Nitekim sembol, bütün zihinsel inşaların üstünde kendi gerçekliği üzerine temellenmiş bir anlam kategorisi ürettiği için insan, hacla veya bir başka biçimde bu anlamın epistemolojik düzeyinden tecrübî düzeyine geçtiğinde semboller dünyasını inşa eden bütün o kutsallığı da tecrübe etmiş

olmaktadır. Çünkü hacı simgeler sayesinde kendi özel konumundan çıkmakta, genel ve evrensel olana açılmaktadır.

Sembollerin şekillendirdiği mitsel bilinç kendi referans dünyasıyla buluştuğunda dinsel bir bilinç meydana getirmekte ve ritüeller aracılığıyla insandaki dönüşüme paralel olarak, düşünce ve pratiğin bir araya geldiği yeni bir zemine kavuşmaktadır. Belli bir takım pratiklere dinsel ve aşkın bir anlam kazandıran ritüel (Giddens, 2012: 94); ideallerin, değerlerin, simgelerin ve bütün bunları bir araya getirip toplayan kutsal muhayyilenin etkisiyle, kişiyi duygusal ve düşünsel olarak yeni bir çerçeve içerisinde kendini inşa etmeye yönlendirmektedir. Bir bakıma ritüel kutsalın çekim alanına giren bütün duygu ve düşüncelerin şekillendirdiği ve yansıtıldığı bir dildir (Ahmed, 1995: 77–79) ve bu dil dönüşümün sembollerle tayin edilebilirliğini mümkün hale getirmektedir. Nitekim hacda da birçok hacı için görülen veya dokunulan kutsal semboller ve emanetler onlar için somut, maddi ve fani varlıklarıyla; görülemeyen, ruhani, doğaüstü varlık/dünya ile aralarındaki mesafeyi kapatmaya yardımcı olan hayati bir unsura dönüşmektedir. Bu durum hacıları hem özlem duydukları şeye yaklaştırmakta hem de onlar için ufuk açıcı olmaktadır. Bu bağlamda hac tecrübesinde, kutsalla olan irtibatın ağrılıklı olarak sembollerle birlikte somutlaşmış olması hem İslam'da hem de diğer dinlerde hac-sembol- kutsal üçgeninde şekillenen bir ritüalistik boyut meydana getirmektedir.

1.1.3. Hacda Zaman ve Mekân Şuurunun Kutsallığı

İnsanın simgelerle dönüşümünde zaman ve mekân şuurunun kutsallığı, düşüncenin profan doğasına ilişkin rasyonel aşırılıkları aşma konusunda önemli bir bilinç aşamasını oluşturmaktadır. Kutsal simgeler bir taraftan dönüşümün iç retoriğini belirlerken, bu simgelerin zaman ve mekân tasavvuruna ilişkin yeni bir kutsallık katmanı ile buluşması haccın en önemli yönlerinden biridir. Bu buluşmada hacı için, zamana ve mekâna dair fiili gerçeklikler kutsalın koşulları altında adeta sıfırlanmakta ve dini arayışların temelini teşkil eden özgün bir kimlik arayışının güç kazandığı yeni bir intibak alanı oluşmaktadır. Çünkü kutsal yer, niteliği itibariyle belirlenmiş ve diğer sahalardan ayrılmış bir yerdir (Güç, 1999: 21). Burası bir

anlamda hem fiziksel olarak hem de taşıdığı değer itibariyle diğer yerlerden ayrılmış ve dini hayatın merkezi sayılmıştır, bu yüzden hacı için bir yenilenme ideali ile de özdeşleştirilebilmektedir. Bu yenilenme ideali arınma, kurtuluşa erme gibi başka ideallerle de desteklenmekte ve hacı üzerindeki manevi çekimini artırmaktadır.

Dinlerde kutsal kabul edilen yerler[24] mekân olma açısından diğer yerlerden farklı nitelikte değildirler. Ancak burada ulûhiyyetin tecellisi, inançla ilgili bir olayın gerçekleşmesi veya buranın dinî bir şahsiyetle bağlantısı, söz konusu mekânı diğer yerlerden farklı kılmakta ve bir şekilde kutsallaştırmaktadır (Harman, 1996: 382). Eliade, herhangi bir yerin neden kutsal bir yer haline getirildiğini anlatmaya çalışırken bir yerin kutsal olarak kabul edilmesinin o yerin fiziksel özelliklerinden çok, daha derin ve soyut müdahalelere ihtiyaç duyduğunu savunmaktadır. Kişinin, bir yerin kutsallığının farkında olması, o yerin kutsallığının tezahürünün bir sonucudur. Bu tezahür için Eliade, "bize kendini gösteren kutsal bir şey" anlamına gelen *hierophany* terimini kullanmaktadır. Bu terim Tanrısal bir gücün dünyaya doğrudan müdahalesini öngörmektedir (Eliade, 1991: 11). Dolayısıyla buradaki zaman da mekânın kutsallığı itibariyle diğer zamanlardan farklı olarak algılanan ve özel olduğu varsayılan bir zamana denk gelmektedir. Kişi kutsal saydığı mekânda, o mekânı kutsallaştıran tüm unsurları yeniden canlandırabilmek ve mekânın ruhunu kuşatan maneviyatı yakalayabilmek adına o zaman diliminin izini sürmektedir.

Kutsallaş(tırıl)mış zamana eklemlenme durumunda bu zamanın profan doğasından kopuş söz konusudur. Ancak zaman kavramı üzerine tarihin farklı dönemlerinde Batı ve Doğu perspektiflerini yansıtan çeşitli anlam dönüşümleri de gerçekleşmiştir. Örneğin Batı'da zaman olgusu Sanayi Devrimi'ne kadar "kutsal ve kutsal olmayan" biçiminde bölünmüş olup, kutsalın zamansal kurgusu ikili bir

[24]Örneğin; "Kur'an'da Haram, Kabe, el-Mescidul-Haram, el-Beyt ya da Bekke, el-Beledü'l-Emîn gibi aynı kutsal mekânı gösteren niteleyici isimler olduğu gibi; el-Mescidu'l-Aksa, Tur-u Sînâ, Safâ ve Merve, Meş'aru'l-Haram gibi kutsalın tecellisi söz konusu olan farklı mekânları gösteren isimler bulunmaktadır. Bu isimler, mekânları gösteren özel isimlerdir. Bunlar dışında, yeryüzünde herhangi bir yerde kutsalı tecelli ettiren, cins isim olarak kullanılan mescid, beyt gibi mekânları gösteren isimler de yer almaktadır.(Bkz. Hac 22/40; Nur 24/36) Hinduizm'de Ganj nehri üzerindeki Benares Şehri ; Budizm'de Lumbini parkı, Bodh-Gaya, Benares Parkı, Complete Extinction Koruluğu; Şintoizmde Tanrıça Amaterasu'nun kutsal kenti olan İse; Hıristiyanlıkta Kudüs,Golgotha, Saint-Sepulcre ve Nativité Mağarasının (İsa'nın Doğumu Mağarası) bulunduğu yerler, Roma,Compostelle(Bkz.Erbaş, 2002: 97-121); Yahudilikte Kudüs ve çevresinde oluşmuş, târihî özelliğe sahip ve Kitab-ı Mukaddes'in tarihi içinde ortaya çıkan mekanlar, Talmud ve Kabala'da adı geçen ve genelde Celile'de (Galile) bulunan bilge mezarları, İsral'in çeşitli bölgelerinde Diaspora bilgelerine ve azizlere adanan merkezler diğer dinlere ait kutsal kabul edilen mekanlardan bazılarıdır" (Bkz. Harman, 1996: 383).

anlayışla idrak edilmekteydi. Bu bağlamda çalışma ile geçirilen zaman kutsal olmayan zaman olarak kabul edilmiş ve günde dört saat ile sınırlandırılmıştı. Ancak Sanayi Devrimi ile birlikte kutsal zaman mefhumu ortadan kalkmış bu yeni anlayışta zaman kutsallık dışı çalışma süresi haline getirilmiştir. Sanayi Devrimi ile birlikte Kilise'nin "kutsal zamanı" ndan devrimin "tüccar zamanı" na doğru bir geçiş yaşanmıştır. Böylece Batı için zaman mefhumu "ilahi" bir gösterge olmaktan çıkıp, satın alınabilen, satılabilen, değiştirilebilen, tasarruf edilebilen veya boşa harcanabilen farklı bir anlama dönüşmüş olmaktaydı (Lanaquar, 1991: 21). Aynı durumun yaygınlaşması farklı toplumları da etkilemiştir. Dolayısıyla hem kişisel hem de toplumsal "değerlilik" noktasında "süre" ya da "zaman"ın dinileştirilmesi, bazen muayyen bir dinin içinde bulunduğu ortam veya atmosfer ile bazen de toplumların dâhil oldukları çevre ve kültür havzası ile bağlantılıdır. Tarihsel hafızanın kutsalla kurduğu irtibat hangi referans dünyasının değerleriyle paralel gelişiyorsa zamanın kutsallığı da bu paralellikten etkilenmektedir. Bu bağlamda zaman kavramı bir yaşam tarzının kutsallığına veya profan niteliğine işaret eden pek çok unsuru bünyesinde barındırmaktadır.

İslami açıdan ele alındığında esas itibariyle ideal manada zamanın profanlaşmasından söz etmek mümkün olmadığından negatif anlamda bunun muhalifi sayılabilecek bir kutsal zamanın ayrı olarak tasavvur edilmesi söz konusu değildir. İslam kültüründe farklı kutsallaştırma biçimlerine rastlanmakla birlikte "kutsal" olanın temelde Allah ve O'nun iradesi dışında bir şeye karşılık gelmemesi onu karakteristik olarak diğer kutsallıklardan ayırmaktadır. Farklı inançlarda kutsal olanı profan olandan ayıran en belirgin özelliklerden bazıları dokunulmazlık, yaklaşılmazlık, ayrılık olmasına rağmen böyle bir teolojik arka planın Müslüman hayatının bütünsel ilkelerini belirlemede, kutsal/profan ayrımını kesin sınırlarla birbirinden ayıracak bir eşik haline dönüşmediğini söylemek mümkündür (Özer, 2006: 400). Zira İslami düşüncenin genel tertibatı, hayatı kutsal ve profan şeklinde parçalamayan bütüncül bir doktrine dayanmaktadır. Bu bağlamda Müslüman dünyasında modernleşme ve Batılılaşma süreçleri ile birlikte aşınan kutsal zaman bilinci, seküler tertiplerle yeniden kurgulanmış bir "yabancı" zamanı işaret etmektedir.

Kutsallığın dinamik ve bütüncül yapısını kaybetmiş "Müslüman saati" nin yitirilişi "fecrin" yön vermediği bir dünyevi zaman pratiğini de günlük yaşama taşımıştır. Sanayi Devrimi ve kapitalist pratiklerin Müslüman'ın günlük hayatının genel doğasını ve işleyişini belirleyen kutsal zamanın içini boşaltması müslümanca bir yaşayış, düşünüş, giyim kuşam ve dini değerlerden esinlenen zevklerle estetik anlayışın değişen zaman bilinciyle profanlaşması olarak hayata yansımıştır. Burada zaman kavramının profanlaşması sadece bir vaktin değil; o vaktin tayin ettiği tüm değerlerin yaşanma biçimine de etki ettiği için kutsal olmayan zaman, hafızanın kutsal birikimden soyutlanmış olması hali ile özdeşleştirilmiştir. İbadetle kayıtlı bir zaman anlayışından dünyevi alışkanlıkların nüfuz ettiği yeni bir zaman tasavvuruna geçilmiş olması Müslüman hayatının zamansal olarak profanlaşması ve sekülerleşmesi olarak algılanmıştır.[25] Farklı toplumsal alışkanlıkların ve eğilimlerin belirlediği bu yeni ve modern zaman tasavvuru dini bilincin zamansal olarak da aşınması ve kutsal olanla profan olanın doğasında içkin olan karşıtlıkların yaşanan zamanda kendisini görünür kılmasını beraberinde getirmektedir. Sembollerin desteklediği ritüellerle bu idealize edilen kutsal zaman bilinci canlanmakta ve bu bilinç inanan kişi için ait olduğu dini ve tarihsel geçmişten yansıyan zihinsel ve duygusal bir aktarımda bulunmaktadır.

[25]Müslümanlar için zamanın kutsallığını kaybetmesi konusunda özellikle Türk Edebiyatının önemli isimlerinden olan Ahmet Haşim ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın değerlendirmeleri ilgi çekicidir. Örneğin Ahmet Haşim Dergâh dergisinde yayınlanan nesrinde "Müslüman Saati" ni anlatmış ve Batılı değerlerin Müslüman toplumlarında etkili olmasının kutsal zaman bilincini ve bu bilinçle sürdürülen dini, milli ve ahlaki değerlere olan olumsuz etkilerini ele almıştır. Haşim'in değerlendirmelerinin bir kısmı şöyledir: "Modern saatin kabulü ve ezanî saatin camilere, türbelere ve muvakkithanelere terk edilmiş bir "eski saat" haline gelmesi, hayata bakış tarzımızı derin bir biçimde değiştirmiştir. Eski saatler babalarımızın öldüğü, annelerimizin evlendiği, bizim doğduğumuz, kervanların hareket ettiği ve orduların düşman şehirlerine girdiği saatlerdi; hayatı etrafımızda serbest bırakan geniş, kayıtsız ve dost saatler. Modern saat hayatımızı bozup onu başka bir düstura göre yeniden düzenlemiş ve ruhlarımız için tanınmaz hale getirmiştir. Yeni "ölçü" bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda altüst ederek, eski "gün"ün bütün setlerini harap etmiş, geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakkati çok, uzun, bulanık renkte bir yeni "gün" icat etmiştir. Bu, Müslüman'ın eski mesut günü değil, sarhoşları, evsizleri, hırsızları, katilleri ve yeraltında mümkün olduğu kadar fazla çalıştırılacak sayısız köleleri bulunan büyük medeniyetlerin acı ve bitmek bilmeyen günüdür" (Daha geniş bilgi için bkz. Haşim,1921: 35).

Tanpınar da ünlü romanı "Saatleri Ayarlama Enstitüsü"nde benzer vurguları dile getirmiş Müslümanların modernleşme konusunu, kendi kutsal zamanlarıyla Batlı profan zaman bilinci arasındaki bocalamalarını ironik bir biçimde anlatmıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" isimli romanında, modernleşme yolunda olan bir toplumda, zaman konusundaki algı ve anlayışlarda meydana gelen değişimleri bir örgüt kurgusu üzerinden ele almaktadır. Eserde, eskiye ilişkin alışkanlıklarla birlikte yeni olanın cazibesi karşısında bocalayan bireylerin yaşadıkları kimlik ve aidiyet sorunları ironik bir biçimde ele alınmıştır. (Daha geniş bilgi için bkz. Tanpınar, 2014).

Hacdaki zamanın ayrıcalığı ise farklı bir kavramsallaştırma ile dile getirildiğinde özellikle Müslüman hacı için bir tür "mübarekleşme" beklentisinin, kendisinin dâhil olduğu profan zamanın koşulları ile aynı eksende karşılaşmasıdır. Bu bağlamda kutsal sayılan diğer tüm mekân ve mabetlerle birlikte özellikle hac mekânlarında yoğunlaşan bu kutsal ve sembolik hafıza hacı için bir kutsal zaman ve mekân bilincinin de taşıyıcısı olmaktadır. Bu nedenle kutsal zamanın kuşatıcılığı ile birlikte dinlerde kutsal mekân da "Yaratıcı" ile haberleşme, bütünleşme yeri olarak kabul edilmektedir (Güç: 1999: 33). Buraya yönelmedeki temel gerekçe ilahi olanla bütünleşme idealidir ve bu ideal aynı zamanda bir arınma özlemi de taşımaktadır. Beşeri bir fazilete erişebilmenin dini kaynaklı arketiplerini (Lings, 2013: 57) de içeren bu özlem kişiye göre farklılık gösteren bir yoğunluğa sahiptir. Bu arınma özleminde içkin olan temel noktalar iç temizliği, eksikliklerin ve kusurların giderilmesi, masumiyete dair özsel bir arayış ve anlamı kişiye göre farklılaşabilen dünyevi kirlerden kurtulabilmektir. Kutsal zaman ve mekân eşyanın ideal düzenine ve insan yaşamına ilişkin ideal değerlerin izlerinin sürüldüğü yerdir, çünkü nitelik olarak bu izlere dair pek çok simgeyi kendisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla kutsallığın bir yerin anlam yoğunluğuna ve tasarım derinliğine göre semboller üzerinden kazandığı iç estetik, bunun hissedilebilir bir noktaya ulaşabildiği yer ve zamanda kimliğin bu kutsalla inşası için de bir imkâna dönüşmektedir.

Zaman ve mekân şuurunun kutsallığı Eliade'nin deyimiyle bir tür "dünyanın merkezi" (Eliade, 1991: 18) simgeciliğinin karşılığı olarak hemen her inançta mevcuttur. Dinlerde genel kabul bir yerin, nesnenin ya da insan ve canlının kutsal oluşunu ilahi bir gücün onunla temasına yani ona tecellisine bağlama yönündedir (Bilgin, 2011: 121). Kutsal mabetler, "yozlaşmamış saflığı temsil eden merkez" olma nitelikleri sayesinde inanan kişide, sürekli irtibata dönük eğilimleri de harekete geçirerek kutsal tarih bilincini de canlı tutmaktadır. İnsanlığın kutsala ilgisinin bir ihtiyaç olarak kendisini hissettirdiği ilk günden bugüne mabetler, dünyanın merkezi ve ideallerin yaşatıldığı yerler olarak bu istek ve ihtiyacın önemli göstergeleri durumunda olmuşlardır. Çünkü mabet, insana "kutsal" duygusunu daha derinden yaşama imkânı vererek, inanan kişilerin ve toplumun anlam dünyasında kendisine önemli bir yer edinmektedir. Kişinin dini ne olursa olsun, insan tabiatı böyle yerlere ihtiyaç duymuş ve kutsal duygusu başlangıçtan itibaren insan tecrübesinin bir parçası

olagelmiştir. İnsan bu duyguyu kutsal mekânlarda, mabetlerde herhangi bir yerde olduğundan daha derin ve yoğun hissedebilmektedir. Çünkü kutsal yerler, ilahi âleme ilişkin inançlarla dünyaya ait tecrübelerin kesiştiği, bireyin Tanrı ile buluştuğu hissini derinden yaşadığı ve kişinin kendisini ilahi olana daha yakın hissettiği yerler olarak tanımlanmışlardır. Ayrıca mabet, dinin tecrübe edilip yaşandığı, dini duygunun kolektif bir karakter kazandığı yerdir. O, ister kurumlaşmış, isterse insan eliyle yapılmış olsun dini hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. Kişi bir bakıma bu merkezden çevresine yönelmekte, hayatın risk ve problemleri arasında kendi yolunu bulmaktadır. Sembolik olarak kâinatın mabede sığdırılması imkânsız olunca, mabet kâinatın küçük ölçekli bir örneği olarak düşünülmüştür (Güç, 1999: 26–30). Hac merkezlerinin kutsal mekân ve zaman şuurunu, bu şuurun yansıması ister bir mabet ölçeğinde ister sadece kutsal bir tarihin izlerini sürme şeklinde gerçekleşsin, doruk noktasına ulaştıran yerler olmaları bakımından kutsal buluşmanın her inanç açısından hem sembolik hem de karakteristik pek çok öğesini bünyesinde topladığı söylenebilir. Bu bütünleşme biçimi hacı için, ideal bir kategori içerisinde hayatını devam ettirebilmenin işaretleri olarak da hissedilebilmektedir.

1.1.4. Kutsal Kimlik, Adanmış Ruh ve Hacı

Hac, hemen hemen bu ritüelin mevcut olduğu tüm inanç ve geleneklerde insanların yerleşik hayatlarını sürdürdükleri yerlerden kutsal merkezlere doğru gerçekleştirdikleri fiili bir hareketliliği gerektirmekte, bu anlamda bir tür aksiyona dönüşmektedir. Buna göre hacı, ulaşmayı ümit ettiği yakınlık ve telafi etmeyi arzuladığı eksiklik itibariyle bir bakıma gittiği yerin bir parçası olmaktadır. İnsanın sahip olduğu inançlar ve değerler dizgesine paralel olarak kendi benliğine içerden bakmak adına kutsala yakın olma, onunla bir biçimde irtibat içerisinde olma gerekliliği, var olma gerçekliğinin inşa ettiği bir olgudur. Gellner'in ifadesiyle "toplum üyelerinin inanç ve değerleri ölçüsünde açıklanması genellikle her üyenin dünyaya ilişkin bir inançlar ve değerler dizgesine sahip olduğu" anlamına gelmektedir (Gellner, 2000: 209). Kutsal mekân kavramının ve bu tür yerleri ziyaret etmenin de tarih boyunca bütün inançlarda mevcut olduğu görülmektedir. Zira

kabileci, millî ve evrensel dinlerin hepsinde kutsal kabul edilen mekânlar ve bu mekânların ziyareti söz konusudur ve şüphesiz kutsala yakın olma isteğinin sebeplerinden biri, ondan kutsiyet elde etmektir. Nitekim kutsala mensubiyet ve ona izafe edilmek de sembolik olarak bir kutsiyet anlamı taşımaktadır (Kutluay, 2009: 79). Burada bir bakıma kişisel kutsal alan ile ortak kutsal alan arasında bir temas söz konusu olduğu için kimliğe ilişkin bir kutsallık alanı da oluşmaktadır (Hamilton & Spicer, 2005: 5). İnanan kişinin kendisini bu kutsal alan içerisinde yeniden tanımlaması ve ontolojik bir değerlendirme içerisine girmesi kutsal mekânlara gerçekleştirilen ziyaretlerin neden ve sonuçlarını açıklama konusunda önemli bir hareket noktasıdır.

Bireyin kendini inşa sürecinde, kutsal olduğuna inandığı şeylerin sembolizmine bağlılık, bir dine mensubiyet duygusu ve bu bağlamda yaşamı tanzim etmede etkili olan değer ve aidiyetler birer mihenk taşı konumundadırlar. Kutsalın tecelli ettiği yer olarak tasavvur edilen ve kutsallığın yoğunlaştırılmış atmosferine dâhil olunan yerler, mekânlar, mabetler ve buralara yapılan yolculuklar kişide varlığın temellerine ulaşma noktasında bir coşku meydana getirmektedir. Yukarıda değinildiği gibi yol ve yolculuk halinin insanın sembollerle dönüşümü sürecinde bir payanda işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Nitekim kutsal mekânların genişletilmiş merkezine doğru yol alışlar, arınma, temizlenme beklentilerinin de bir bakıma duygusal ve düşünsel anlamda mobilize olmasıdır. Bu yönüyle ele alındığında kutsala yönelik yolculuklar psiko-sosyal etkileri itibariyle kendini inşa sürecinin bir tür baş etme mekanizmaları olarak öne çıkmaktadır. Manevi yoğunluğu ağır basan duygusal bir çağrışımla başlayan kutsal hac, karşıladığı beklentiler oranında hacı için içsel bir dinamiğin de başlatıcısı olabilmektedir.

Kültür ve dinlerin kutsiyet anlayışlarını belirlemede, hakikat, sembol, dini nasslar ve içine vahy unsurları karışmış olsa bile büyük ölçüde insan muhayyilesinin bir mahsulü olan mitoloji, farklı zaman ve zeminlere, kültür ve medeniyet ortamlarına bağlı olarak bir karışıklık ve iç içelik halindedir. Bu yüzden kutsiyet anlayışlarının değişiklik arz ettiği kültürlerde bu farklılığın başta gelen nedenlerinden birinin kutsalın kaynağının farklı değerlendirilmesi olduğu görülmektedir (Kutluay, 2009: 131). Bu nedenle kutsalın tecelli mekânına, gölgesine, hatırasına, mirasına kısacası kutsalla bir biçimde ilişkilendirilmiş olmakla kendi kutsallığını kazanmış

olan belli yerlere yapılan hac ziyaretleri, kimliklerin kutsalla inşasında o topluma ilişkin olarak bir takım düşünce kodlarını da bünyesinde taşımaktadır.

Kutsala ulaşma arzusu, bir inancın sınırları içerisinde kalan ve dünya ile ötesi arasında kalan bütün kesişmelerin ifade bulduğu temel bir deneyim (Gauchet & Ferry, 2005: 41) olarak hacca da eskatolojik bir nitelik kazandırmaktadır. Bu deneyimde söylem, yapı ve zihniyet olarak dönüşen her ne varsa kutsal bir tarihi izlekte olmanın değeri ile özdeşleşebilmektedir.[26] Hacdaki semboller sözel anlamları ve formel halleri dışında, temsil ettikleri gerçeklikle bu alanı hem kendi özgün dinamiklerine göre çerçevelendirmiş hem de eşsiz sayılan bir etkileşimin imkan sınırlarını genişletmiştir. Geertz'in belirttiği gibi; anlamlar bir bakıma simgeler içinde depolanmaktadır. Eğer kutsal simgeler insanlarda aynı anda nitelikler meydana getirip onları -ne kadar dolaylı, anlaşılmaz ve dizgesiz olursa olsun- düzenli düşünceler biçiminde formülleştirmeseydi, o zaman dinsel etkinlik ya da dinsel deneyimin ayırt edici niteliği var olmazdı (Geertz, 2010: 121). Bu yüzden hacda simgelerin içinde depolanan anlam, bireysel dönüşümü ve inşanın temeline yönelmiş bir ilgiyi harekete geçirmektedir. Kutsal simgelerin insanlara kazandırdığı ruhsal durum ve güdülenimler ile bunların insanlar için formülleştirdiği varoluş düzeninin genel kavrayışları, bu yolculuk sonunda törensel biçimde birbiriyle karşılaşmakta ve birbirini güçlendirmektedir. Bu bağlamda kutsalın kaynağı olan din, yalnızca metafizik bir olgu değildir. Farklı inançlardaki tapınma biçimleri, buna aracılık eden vasıtalar ve nesneler göz önünde bulundurulduğunda ve bütün bunlar bir arada değerlendirildiğinde derin bir ahlaki ciddiyetin söz konusu şartlar altında özgün bir atmosfer inşa ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü kutsal olan, içinde bir yükümlülük duygusunu da barındırmaktadır. Bu nedenle burada oluşan metafizik etki ve törenler arasında hacıyı kimliksel aidiyetleri ve sorumluluklarıyla buluşturan içsel bir mekanizmanın oluşması muhtemeldir. Dolayısıyla farklı inançlara ait hac yolculukları aidiyetlerin, beşeri noksanlıkların, dünya serüveni ile başlayan özünden

[26]Bu bağlamda hac yolculuğu ile turistik ziyaretlerin (her ne bugün için kadar aralarında benzer noktaların olmadığını tamamen reddetmek mümkün olmasa da) temel motivasyonları açısından birbiriyle önemli ölçüde ayrıştığını belirmekte fayda var. Valene Smith, turisti " boş zamanında değişiklik yamak için evinden uzakta bir yeri geçici olarak ziyaret eden kimse" olarak tanımlamıştır. Turner' göre ise bugün gerçekleştirilen en karakteristik modern hac turizmle karışmıştır. Bir sosyal coğrafyacı olan Gisbert Rinschede, Fatima hac merkezinin turistik faaliyetlerini incelediği çalışmasında ziyaretcileri "hacılar, hacı turistler ve turistler" olarak sınıflandırmıştır. Fakat tüm bu görüşlere rağmen bazı mekanlar ve mabedler sadece hac amacıyla gidilen yerler olmaya devam etmektedir. Burada amaç bütün araçlardan daha önemlidir. (Daha geniş bilgi için bkz. Yel, 2006).

kopuşların hatırlandığı zaman dilimi ile zihinsel ve duygusal olarak yan yana getirilebilmektedir. Bu bağlamda yolculukla başlayan ve kutsal bir yerde "Yüce Varlığa" daha çok yakınlaşıldığına inanılan, kutsallaşılan, kutsalla temas duygusuyla tanışılan bir atmosfere ulaşma beklentisi ile hac, hacının dini ve toplumsal kimliğinin farkındalığına ilişkin önemli esaslar içermektedir.

1. 2. Farklı Din ve İnanç Sistemlerinde Hac ve Hacılık

Hac yolculuğu bütün dinlerde kutsallık taşıyan bir seyahat olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca hac, temsil ettiği inanca dair pek çok yerel ve bölgesel pratiği, değeri ve düşünceyi kendinde toplamış olan evrensel bir ibadet olması nedeniyle büyüklüğü ve küreselliği açısından eşsiz olarak nitelendirilmektedir (Oxford Encylopedia, 1995: 88). Haccın yerine getirilmiş sayılabilmesi için kutsal bir mekâna yöneliş kadar bazı inançlarda bu yönelişin kutsal bir zaman diliminde gerçekleşmiş olması da önemlidir. İnanan bir insan için zaman da mekân gibi ne türdeş ne de süreklidir, kutsal zamanların çoğunlukla fasılaları vardır. Dolayısıyla her dini bayram, her manevi tören zamanı, efsanevi bir geçmiş içinde başlangıçta gerçekleşmiş olayın bir güncelleştirilmesidir ve her tecrübede bu kutsal zaman yeniden kendini hissettirmektedir (Eliade, 1991: 3). Bir anlamlandırma çabası olan kutsallık ve bu kutsallığın yeniden üretildiği kutsallaştırma yönelimi (Subaşı, 2000: 64) geleneksel ya da modern, tüm hayat formları içerisinde bir biçimde kendisini görünür kılarken hacı bu kutsallığın zirve noktasına hac tecrübesinde ulaştığını hissedebilmektedir. Bu yüzden hemen hemen bütün dinlerde haccın en önemli özelliği, hacıyı aynı zamanda kutsal bir tarihe yakınlaştırması, onunla buluşturmasıdır.

Temel olarak en eski ve gelişmiş hac sistemleri incelendiğinde hac ibadetinin genel olarak bütün inançlarda coğrafi bir odak edinme ve tarihi bir süreklilik sağlama açısından doktriner bir önem taşıdığı görülmektedir. Bu bağlamda haccın, farklı dini gelenekler içerisinde birbirine benzer amaçlarla rağbet gören; dini, siyasi ve sosyal yönleri itibariyle çok eski dönemlerden bu yana toplumlar tarafından merkeze alınan bir ritüel olduğu açıktır. Gerek hac vesilesiyle bir araya gelen inananların eğitilmesi,

ihtiyaç duyulan inanç ve teşvike ulaşabilecekleri bir ortam sunması gerekse inancın ötekilere ulaştırılması ve başka birçok amacı gerçekleştirebilmeye uygun zemin hazırlaması itibariyle hac ritüeli bütün dinlerde önemli bir fonksiyon icra etmek üzere ön planda tutulmuştur. Bu önemli fonksiyonu ve hacıya kazandırdığı düşünülen kutsallık, arınmışlık ve olgunluk gibi vasfılar itibariyle hacı kimliği de genel olarak hem milli dinlerde, hem de semavi nitelikteki dinlerde özel bir anlamla özdeşleştirilmiştir. Özellikle milli dinlerde ve yeni dünya dinleri olarak anılan bir takım inançlarda, gerek doğrudan hac yolculuğu olarak adlandırılmış olsun gerekse kutsal sayılan mekânları ziyaret anlamında ele alınmış olsun, bu kapsamda yapılan ritüellere iştirak eden kişiler "arınmış" kabul edilmekte kutsallığa ilişkin çağrışımları nedeniyle özel bir karakter tipi olarak ön plana çıkmaktadır.[27]

Farklı dinlerde hac ritüelinin yapıldığı mekânların dört temel kategori içerisinde şekillendiği görülmektedir. Birincisi hac mekânlarının ilgili dinsel geleneğe ait bir mabet niteliği taşımasıdır. Yahudiler için Kudüs'teki "Tapınak"ın bir hac yeri olması buna örnektir. Hac mekânlarının taşıdığı bir diğer nitelik, buraların tanrısal varlıkların ikame ettikleri veya "hulul" şeklinde enkarne olduklarına inanılan yerler olmasıdır. Hinduizm'de Vişnu'nun avataralarının gerçekleştiğine inanılan mekânların hac merkezi olarak kabul edilmesi buna örnek gösterilebilir. Ayrıca Hıristiyanlıkta da İsa Mesih'le ilgili hac mekânları hakkında benzer inanışlar bulunaktadır. Hac merkezleriyle ilgili olarak öne çıkan bir diğer özellik ise bu yerlerin din kurucusu olarak kabul edilen kişilerin hayatında önem ifade eden yerler olmasıdır. Budizm'de Buda'nın aydınlanma tecrübesinin gerçekleştiğine inanılan Bodh Gaya, ilk vaazını verdiği Sarnath bunun örnekleri arasında sayılabilir. Hac merkezlerinin sahip olduğu son özellik ise yine bu yerlerin, ilgili dinin ilk öncülerinin izlerini taşıyan mekânlar olmasıdır (Gündüz, 2010: 28). Birçok farklı inançta bu niteliğinden dolayı hac merkezi olarak kabul edilen ve ziyaret edilen yerler bulunmaktadır. Bir bakıma hacı, söz konusu kutsallığın ve aydınlığın peşinde olan "iz sürücü" olarak arınma beklentisiyle bu yolculuklara çıkan kişidir.

Dünyada birbirinden farklı özellikler taşıyan pek çok dini inanç yer almakta ve bu dinlerin pek çoğunda hac ibadeti veya buna benzer şekilde kutsal mekân bazen de kutsal zaman ile kayıtlanmış yolculuk ve ziyaretler bulunmaktadır. Genel

[27] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mircea Eliade,Dinler Tarihine Giriş; Mahmut Aydın, Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi; Ahmet Kahraman, Mukayeseli Dinler Tarihi vd.

itibariyle bütün dinlerde hac ibadetinin "aklileştirme" den ziyade "içselleştirme" amacı taşıdığı görülmektedir. Ancak konu dinler tarihinin temel bir alt başlığı altında araştırıldığında İslam dininde olduğu gibi zaman ve mekân itibariyle ilahi vahiy ile kayıt altına alınmış, yükümlülük şartları maddi bir takım ölçüler üzerinden belirlenmiş ve kıyafetlerine kadar bütün şekil şartları ile kabulüne ilişkin ilkeleri ortaya konulmuş düzenli bir hac uygulamasına diğer dinlerde rastlanmamaktadır.

Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavi dinlerdeki hac geleneğinde de İslam'ın hac konusunda ortaya koymuş olduğu netlik söz konusu değildir. Ancak bu dinlerde de haccın, modern-seküler yaşamın kutsallıktan caydırıcı tüm koşulları altında, insandaki kutsalla buluşma refleksini çok net bir biçimde görünür kılan temel özellikler taşıdığı bir gerçektir. Kendi şartları içerisinde belirli ayinsel özellikler taşıyan, zaman ve mekân itibariyle kıymet atfedilen şartlar ekseninde ilerleyen hac örnekleri olmasına karşın İslam dışında hiçbir dinde, hacı olabilmek için Arafe günü Arafat'ta bulunma ve ertesi gün de Kâbe'yi tavaf etme gibi, belli bir mekân ve zaman kaydı bulunmamaktadır (Erbaş, 2002:118–120). Ayrıca bazı inançlarda hac zorunlu olarak yapılması emredilen bir ibadetken, bu durumun kişilerin isteğine bırakıldığı dini gelenekler de mevcuttur. İslam ise haccı belirli yükümlülük şartlarını taşıyan herkese farz kılmıştır.

Yahudilikte hac olgusunun diğer inançlarda olduğu gibi kutsal bir mabede yöneliş olarak gerçekleştirilen bir yolculuk, bir tür bayram anlamına geldiği görülmektedir. Tevrat, bütün Yahudi erkeklerine yılda üç kez Kudüs'te Yahve'nin huzurunda bulunmayı emretmiştir. Bunlar *Pesah* (Fısıh, Paskalya, Mayasız Ekmek), *Şavuot* (Pentekost- Haftalar), ve *Sukot* (Çardaklar) bayramlardır (Strayer, 1989: 652). Yahudilikte Süleyman Mabedi'nin kalıntısı olan Batı Duvarı'nı (Ağlama Duvarı) ziyaret şeklinde yapılan hac ibadetinde daha önceki dönemlerde mevcut olan kurban sunma ritüelinin yerini günah itirafı, dua, sadaka ve kutsal sayılan geçmişi, tarihi olayları hatırlayarak ağlama biçiminde yapılan mistik ritüeller almıştır (Gündüz, 2010: 29). Yahudilikte hac sadece erkeklere emredilmiştir. Sağır ve dilsizler, aklı başında olmayanlar, çocuklar, cinsiyeti şüpheli olanlar, kadınlar, tamamen hür olmayan köleler, topallar, körler, hasta veya yaşlılar ve Kudüs'e gidebilecek durumda olmayanlar bu yolculuktan muaf tutulmuşlardır (Özen, 2001: 213). İlk dönemlerden sonra dileyen kadın ve çocukların da hac yolculuğuna çıkabilecekleri

şeklinde bir görüş yaygınlaşmışsa da Yahudilikte hac, genellikle erkeklerin tecrübe ettikleri bir ibadet olarak görülmüştür. Bu nedenle Yahudi dindarlığında hacılığın, erkeğin dini ve toplumsal ayrıcalığına eklemlenen dinsel bir sıfat haline geldiği söylenebilir.

Hıristiyan haccı ise Hz. İsa'nın yaşadığı ve hayatına ait hatıraların bulunduğu veya Roma'daki dinî liderlerin mezarları ile kabul görmüş bazı din büyüklerinden izler taşıdığı kabul edilen kutsal yerlere yapılan yolculuklardır. Hıristiyanlığın ilk kaynağı olan Yeni Ahit metinlerinde hac ile ilgili açık ifadelere rastlanmazken bu metinler içinde geçen bazı cümleler yorumlanmış, kutsal yolculuğun önemine ve haccın gerekliliğine kanıt olarak gösterilmiştir (Gündüz, 2006: 79). Doktrinel olarak azizlere sadakati ve kutsal emanetlerin temeli gösterilen bağlılığı kabul etmesine rağmen hac uygulaması hiçbir zaman Hıristiyanlığın şartlarından biri olarak kabul edilmemiştir. Fakat Hıristiyanlıkta hac, kilisenin her zaman kontrol etmek için uğraştığı, ihtiyaçlarla duyguların popüler ve doğal bir ifadesi olarak kabul edilmiştir. Nitekim kilisenin hac üzerindeki baskı çabalarının beraberinde getirdiği tüm bu tartışmalar bir neticeye bağlanmamış olsa da kilise hac ziyaretlerinin kendisini güçlendireceğini anlamış ve Kudüs'ün ele geçirilmesi için silahlı hacıların katıldığı tarihin en ilginç hac örneklerinden biri olan Haçlı Seferleri'ni başlatmıştır (Adam, 1993: 13). 15. yüzyıldan itibaren Ortaçağ'a kadarki yüzyıllar boyunca Hıristiyan haccı Kudüs, Roma ve Compostelle üçgeninde gerçekleştirilmiştir. Haçlı Seferleri ile Kudüs'ün Müslümanlardan alınamaması üzerine Roma Katolik Kilisesi, Kudüs'e alternatif olarak Hıristiyanların hac ziyareti arzularını Roma'ya çevirmeye başlamıştır. Böylece Roma ikinci ziyaret merkezi olmuştur (Erbaş, 2002:118–120). Hıristiyanlığın bugünkü hac mekânları arasında Türkiye'de de belli merkezler bulunmaktadır. Dini bir zorunluluk olmayan, kişisel dindarlığın ve kutsal olarak kabul edilen tarihin izlerini sürme isteğinin bir gereği olarak gerçekleştirilen Hıristiyan haccında ziyaret edilen mekânlarda, azizlerin yatırlarında kutsalla irtibat kurma, ona yakın olma amacı güdülmektedir. Bu bağlamda Anadolu'da çeşitli yerler Hıristiyanlık tarihi ve önemli şahsiyetleri ile olan ilgisi nedeniyle hac merkezleri olarak ziyaret edilmektedir. Pavlus'un ve diğer havarilerin misyonerlik gezileri esnasında bulundukları Antakya, Efes, Demre bu merkezlerden bazılarıdır.

Özellikle geçmiş dönemlerde Hıristiyanlıkta hacı olmanın toplumsal olarak farklı görünümlerinin ve bu görünümlerin sağladığı bir saygınlığının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim çeşitli Hıristiyan memleketlerinden Kudüs'ü ziyaret etmek için gelen hacıların birçoğu ülkelerine geri dönerlerken yanlarına bu kutsal diyardan bir miktar toprak ile birlikte palmiye dalı almayı adet haline getirmişlerdir. Hacılar bu toprakla kendilerini manevi olarak kutsanmış hissetmekte ve kötülüklere karşı korunmuş saymaktaydılar. Yanlarında götürdükleri palmiye dalını ise ülkelerine ulaştıklarında bağlı bulundukları kiliselerin mihrabına bırakmaktaydılar. Bunlara sahip olmak, büyük ve önemli bir hac yolculuğunu yapmış olduklarının göstergesi ve aynı zamanda dindarlar tarafından saygı duyulan bir itibar kaynağıydı. Hatta bu gelenekten dolayı bir dönem Kudüs'e giden hacılar "palmiye dalı taşıyıcıları" olarak adlandırılmışlardır. Ancak zaman içinde bu isim sadece birkaç gün ötedeki türbeleri ziyaret etmiş olsalar bile bütün hacılara verilmeye başlanmıştır. Bu arada barışın simgesi olarak kabul edildiği için hacı grupları seyahatleri esnasında palmiye dallarını veya palmiye yapraklarından yapılmış haçları kişisel güvenliklerini teminat altına almak maksadıyla yanlarında taşımışlardır. Çünkü sade hacı olduklarını ifade eden palmiyeler sayesinde geçtikleri ülkelerde hem düşman olarak algılanmamışlar hem de güzergâh boyunca yerel otoriteler tarafından alınan ve onların yolculuklarını kolaylaştıran özel tedbirlerden yararlanmışlardır. Hatta bu nedenle tüccarlar bile çoğu kez palmiye dalı taşıyıcılarının kılığında seyahat etmeyi tercih etmişlerdir (Kaleli, 2014: 325).

Geçmiş dönemde Hıristiyanlıkta bir hacının ibadetinin makbul olması için diğer bazı şartların yanında kesinlikle silah taşımaması gerekliydi. Bu yüzden yol üzerinde karşılarına çıkabilecek vahşi hayvanları uzaklaştırmak amacıyla sadece güvenlikten sorumlu personelin silah taşımasına izin verilmiştir. Öte yandan hacılar zaten palmiye dalları sayesinde kendilerine saldırabilecek kesimleri bu niyetlerinden vazgeçirmeye genellikle muvaffak olmuşlardır. Bununla birlikte Kudüs'e olan ilgi arttıkça ve giden hacı gruplarının sayıları çoğaldıkça palmiye dalı taşıyıcıları saflıklarını yitirmişlerdir. Çünkü onlar tamamen bir hacı olduklarını ifade eden ve barışın simgesi olan palmiye dalları yerine artık silah taşımaya başlamışlar, bir müddet sonra daha fazla silah taşımışlardır. Üstelik bu silahlar sadece savunma amaçlı değil, bir kaleyi ele geçirmeye yetecek kadar fazla ve saldırı maksatlı silahlar

olarak nitelikli hale de getirilmiştir. Eskiden palmiye dalı taşıyan bu hacılar bu defa sadece günahlarından kurtulmak için Tanrı'nın rızasını arammışlar, aynı zamanda papalığın kendilerine vermiş olduğu ruhsatla Hıristiyanların kutsal toprağı olan Kudüs'ü düşmanların elinden geri almaya dönük özel görevi üstlenmişlerdir (Kaleli, 2014: 325–240). Böylece Hıristiyan dünyasında haçlı seferleriyle birlikte "silahlı hacılık" dönemi başlamıştır. Zamanla Hıristiyanlıktaki hac mekânlarının çoğalmış olması ve bir yerin hac mekânı olmasından dolayı elde ettiği ayrıcalığın siyasi ve ekonomik olarak da çekici hale gelmesi Hıristiyan hacılığını da eski saf anlamlarından nispeten uzaklaştırmış ve belirli nitelikleri itibariyle dünyevileştirmiştir.

1.3. İslam'da Hac ve Hacılık:

1.3.1. Hac Kavramının Etimolojik Çözümlemesi

Haccın Arapça kelime kökü ve bu kökten gelen kelimelerin anlamları üzerine öncelikli bir analiz yapmak, kelimenin Kur'an'ın kendine özgü dil/anlatım bütünlüğü içerisinde kazandığı anlamı doğru değerlendirebilmek ve onu sağlam bir tahlile tâbi tutabilmek açısından oldukça önemlidir. Çünkü sözcüklerin sahip oldukları manâlar üzerinde isabetli tespitler yapabilmek, mevcuttaki anlaşılır anlamı kelimenin kendi geleneksel terminolojisi yani bağlamı ile ilişkilendirerek daha irdeleyici metotlar üzerinden ele almayı da gerekli kılmaktadır. Semantik metot da ilk anlamın zaman içerisindeki kayıplarını veya kazanımlarını ortaya koyarak kelimenin bağlamsal terminolojisini anlaşılır hâle getirmektedir. Semantik analizin temelini kelimenin dil yapısı içerisindeki biçimlenişi oluşturmaktadır. Kur'an'ın dil ve anlam sınırları içinde yer alan bir kelimenin semantik olarak tahlil edilebilmesi ve bu doğrultuda değerlendirilebilmesi için yapılması gereken; Arap dili ve edebiyatına ait olan etimoloji sözlüklerinden kelimenin kök anlamını belirleyerek, bu kelimenin geçirdiği tarihi evrelere göre şekillenen izafi anlamlarını[28] tespit etmektir. Doğru bir semantik

[28]Esas mânâ, kelimenin bulunduğu münasebet sistemi dışına çıktığında da değişmeyen mânâdır. Fakat kelimeler esas mânâdan ibaret kalmaz. İstisnasız bütün kelimeler, bulundukları kültürden etkilenir ve tâli anlamlar kazanırlar. Buna da izafî mânâ denir. Kelimenin izafî mânâsı denilen şey, o kültürün

analiz yapabilmek için bu aşamadan sonra kelimenin anlam ağını bulmaya çalışmak ve metin içinde kazandığı farklı manaları çıkarabilmek izlenmesi gereken diğer yöntemlerdir. Bu yüzden burada öncelikle temel bir takım Arapça sözlüklerdeki bilgiler üzerinden hac kelimesinin kök anlamından ve bu kökten gelen yan anlamlarından hareketle etimolojik değerlendirmesi yapılarak, kavramın Kur'an semantiği açısından nasıl okunması ve anlaşılması gerektiği ele alınmaya çalışılacaktır.

Dil özellikleri itibariyle hac ile ilgili olan kelimeleri çevreleyen kavramlar kümesine bakıldığında, kelimenin Arapçada *"yönelmek, kasd etmek"* anlamlarına geldiği görülmektedir. Ayrıca sözcüğün "ziyaret" kavramıyla ilgili çağrışımlarına bakıldığında gündelik dilde "bir yere sıkça gitmek" anlamında, ziyaret olgusunu pekiştirici olarak ya da "ibadet amacıyla Mekke'ye doğru gitmek" (el-Cevheri, 1979: 326) manasında planlı bir "sefer"e işaret eden kullanımının yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Arapça etimoloji sözlüklerinde h-c-c kökünden türemiş fiiller[29] arasında yer alan "gelmek" anlamındaki "hacce" ve "tartışmak" anlamındaki "hâacce" sözcükleri Kur'an'da geçmektedir.[30] Etimoloji sözlüklerinde Arap dilinin gündelik kullanımına dâhil olan, aynı kökten gelmiş olduğu halde Kur'an'da geçmeyen diğer fiillerde de "hacca göndermek, bir şeyi delil edinmek, delille galip gelmek, bir şeyi tartışmak, bağırmak ve bir yere yerleşmek" (İbn Manzur, 1982: 226–227) anlamlarının mevcut olduğu görülmektedir. H-c-c kökünden türemiş olan isimlerden ise sadece dört tanesi Kur'an'daki kullanımlar arasındadır. Ayetlerde yer alan bu farklı kullanımların da "yüce olduğu kabul edilen kişiye çokça yönelmek, tartışmada başarı kazanma (delil getirme), yıl, çok hac yapan kişi, geri çekilme, aciz adam, yol, gözün etrafındaki yuvarlak kemik, baştaki yarık, çatlağın tedavi edilmesi, hac ayı, kan alma aleti, yemin, zikzaklı yol, kazılmış yol, eksik yapma, kemikteki boşluk, kulağa takılan inci"[31] gibi anlamları içerdiği görülmektedir. Kökün farklı

---

rûhunun somut olarak kendini göstermesi ve o dili kullanan insanların psikolojik eğilimlerinin gerçek görünümü ve yansımasıdır. (Daha geniş bilgi için bkz. Izutsu, 2011: 25).

[29]Sözlüklerde h-c-c kökünden türemiş olan (ekli veya eksiz biçimde) yedi tanesi fiil, on sekiz tanesi de isim olmak üzere toplam yirmi beş kelime bulunmaktadır.

[30]Kur'an-ı Kerim'de 55 kadar ayette doğrudan veya dolaylı olarak hacdan bahsedilmiş olmasına rağmen bu kullanımların hepsinde h-c-c kökü kullanılmamıştır (Ayet ve Hadislerde geçen bu kullanımları daha detaylı inceleyebilmek için bkz: Çanga, 2014).

[31]H-c-c kökünden gelen isim ve fiil kelimeler tek tek yazılmadan bu kelimelerin genel anlamlarını ortaya koyabilmek amacıyla toparlanmış anlamlar verilmiştir. Daha detaylı inceleme için İbn Manzur

kullanımlarına ilişkin daha detaylı bilgiler mevcut olmasına rağmen, esas çerçevenin dışına çıkmamak için burada sadece etimolojik ve semantik tahlile uygunluk gösteren ve Kur'an-ı Kerim'de h-c-c kökünden gelmiş olan isim ve fiillerin geçtiği ayetler üzerinden bir değerlendirmeye gidilecektir.

Bir sözcüğün bağlamı, kullanıldığı cümle içerisinde siyak sibak ilişkisini de içeren genel bir şema ekseninde, anlamın kilit noktalarını, odak vurgularını tanzim eden bir düzenlilik temelinde inşa olunmaktadır. Kelimeyi gerçek ve aksetmiş bir zemin üzerinden okuyabilmek için bu inşanın kodlarını, vurgu biçimlerini ayrıca içerdiği dil ahengini göz önünde bulundurmak önemlidir. Kur'an-ı Kerim'in, vahiy öncesi dönemde Arap toplumunun gündelik hayatında kullanılan, fakat dini veya ahlaki bağlamı bulunmayan kelimelere çok farklı kullanımlar içersinde yer vererek onlara yeni bir dini ve ahlaki zemin kazandırdığı bir gerçektir. Sözlüklerde h-c-c kökünden gelmiş olan daha fazla sayıda kelime bulunmasına rağmen Kur'an-ı Kerim'de bunların sadece bir kısmının kullanıldığı görülmektedir.[32] Bu kelimelerin anlam bütünlükleri göz önünde bulundurulduğunda, geçtikleri ayetlerdeki anlam yoğunluğunun kavramlara farklı biçimlerde yansıdığı anlaşılmaktadır. Burada hac sözcüğünün kök analizleri çerçevesinde hacıya ilişkin genel yaklaşımlar da etimolojik tahlil içerisinde bir tür "yan anlam" olarak dikkat çekicidir. H-c-c kökünün isim ve fiil kullanımlarında öne çıkan etimolojik nitelikler, kavramın gerçek anlamıyla bir şekilde ilgili olarak ayetlerde öne çıkmaktadır.

Hac ibadeti Hicretin dokuzuncu yılında Medine'de farz kılındığı için tematik olarak daha çok Medeni surelerde hacla ilgili isim ve fiillere rastlanmaktadır. Bu kökten fiil olarak türemiş olan "hacce" sözcüğü sadece aşağıdaki ayette "hac etmek" anlamıyla kullanılmış, ayette hacı olma konusundaki pratiksel boyut ele alınmıştır:

> *Gerçekten Safâ ile Merve[33] Allah'ın alâmetlerindendir. Onun için her kim hac veya umre niyetiyle Kâ'be'yi ziyaret ederse, bunları tavaf*

"Lisânü'l Arab, Halil b. Ahmed el-Ferahidi "Kitabü'l Ayn" isimli Arapça etimoloji sözlüklerinin h-c-c maddelerine bakılabilir.

[32]Sözlüklerde bu kökten gelen toplam yirmi beş kelime bulunmasına rağmen sadece altı tanesi Kur'an-ı Kerim'de kullanılmıştır.

[33] Seyyid Kutup bu ayetin nüzul sebebini açıklarken şu bilgiyi vermektedir: "Bazı Müslümanlar Hac ve Umre sırasında Safa ve Merve tepelerini tavaf etmekten çekiniyordu. Çünkü onlar vaktiyle cahiliye döneminde de bu iki tepe arasında (hac için) koşuyorlardı. Ayrıca bu iki tepe de Esaf ve Naile adlarını taşıyan iki put dikiliydi. İşte bu yüzden bu iki tepeyi tavaf etmeyi Müslümanlar içlerine sindiremiyorlardı. Bu çekingenlik, uzun bir eğitim döneminin meyvesi, vicdanlarında kökleşen imana

etmesinde ona bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse, şüphesiz Allah iyiliğin karşılığını verir, o her şeyi bilir. (Bakara/2,158)

Kur'an-ı Kerim'de h-c-c kökünün bir başka kullanımı olan "tartıştı" anlamındaki "hâacce" kelimesinin[34] geçtiği ayetlerde, genellikle ilahi mesaja itibar etmeyenlerin, karşısında aciz kalacakları açık olan sağlam ve muteber bir içerikten söz edilmektedir. İlgili ayetlerden ikisi şu şekildedir:

Üstelik iman edenlere rastladıklarında inandık derler, birbirleriyle baş başa kaldıkları zaman, "Rabbinizin huzurunda aleyhinize delil olarak kullansınlar diye mi tutup Allah'ın size açıkladığı gerçekleri onlara da söylüyorsunuz? Hiç aklınız yok mu be?" derlerdi. (Bakara/2,76)
De ki: "Allah hakkında bizimle didişmeye mi gireceksiniz? Oysa O, bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir. Bizim amellerimiz bize, sizin amelleriniz de size. Şu kadar var ki, biz O'na ihlâs ile sarılıyoruz. (Bakara/2,139)

H-c-c- kökünün "tartışma" anlamında kullanıldığı ayetlerde anlam yelpazesinin "kabullenme-kabullenmeme süreci, karşılıklı cevaplar üzerinden makuliyet arayışının gerekliliğine vurgu, tartışmada bir tarafın acizliği, muhkem olanın itibarı ve bu itibarın kıymeti" gibi eksenler etrafında biçimlendiği görülmektedir. Ayrıca tartışmanın iç doğasına ilişkin "düşünce, bilgi,[35] delillendirme,[36] hayret, ilim[37]" gibi anlamların geçtiği, inkârda ısrar edenlerin tartışmacı niteliklerine dair ise "ihtiras, kibir,[38] düşünceden mahrumiyet,[39] bilgisizlik,[40] taşkınlık[41]" gibi hallerin öne çıkarıldığı da anlaşılmaktadır.

---

dayalı düşüncenin belirgin yansımasıydı. Bu düşünce berraklığı onları cahiliye dönemindeki bütün gelenek ve uygulamalarından kaçınmaya, kuşku duymaya sürüklüyordu" (bkz. Fi Zilal-il Kur'an). Mevdudi de benzer şekilde burada nuzül sebebi üzerinde durur (bkz. Tefhimu'l Kur'an).Elmalı Hamdi Yazır'a göre ise; " Safa v Merve tepelerinin Allah'ın sembolü olarak nitelendirilmesi ile Hz. Hacer örneğinden hareketle bu ikisinin sonsuza kadar Allah'ın sembolleri olacağı vurgulanmıştır. Bütün mü'minler de açlık, korku ve diğer sıkıntı ve musibetlerle imtihan edildikleri zaman ümitsizliğe düşmemeli, kurtuluşu güç görmemeli ve sabrın müjdesine ermek için çalışmalıdır"(bkz. Hak Dini Kur'an Dili).

[34]Bu kelime muhtelif surelerde on üç kez geçmektedir.
[35] Âl-i İmran/3, 61.
[36] Âl-i İmran/3, 73, Şûra/42, 16.
[37] En'am/6, 80-Burada ilgili kelime iki kez geçmektedir.
[38] Bakara/2, 258, Mü'min/40, 47.
[39] Âl-i İmran/3,61.

Sözlüklerde h-c-c kökünden gelmiş olup, "yüceltilen kişiye çokça yönelmek" (Halil, 1988: 9) anlamına gelen ve türü isim olan kelimelerden biri olan el-hacc kelimesi ise ayetlerde birçok kez kullanılmıştır. Kaynakların verdiği bilgiye göre Hz. İbrahim'den bu yana mevcut olan hac ibadeti cahiliye devrinde de putperest inançları ile çeşitli Arap geleneklerine bağlı olarak yapılmaktaydı (bkz. Harman, 1996: 332). Arapların bu dönemde gerçekleştirdikleri hac ritüeli yalnızca dini değil kültürel ve ekonomik olarak da o günün toplumu açısından oldukça önemli bir zaman dilimine karşılık gelmekteydi. Ama yine de hac ibadeti, yüceliği kabul edilen varlık karşısında, h-c-c kökünün temel anlamında da olduğu gibi bir "yönelme" olarak devam etmekteydi ve bu yöneliş haccın İslami boyutunun içerdiği yönelişin ruhuna muhalif yaklaşımlarla sürdürülmekteydi:

> *Sana hilâllerden soruyorlar. De ki: Onlar insanlar için de, hac için de vakit ölçüleridir. Bununla beraber iyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Fakat iyiliğe eren, kötülükten korunan kimsedir. Evlere kapılarından girin, Allah'tan korkun ki, kurtuluşa eresiniz. (Bakara/2,189)*[42]

Görüldüğü gibi ayette cahiliye haccının evveli veya sonrasına ilişkin bir takım adetler yerilmekte ve bu kapsamda bir nizam verme eğilimi kavramsal kullanımda öne çıkmaktadır. H-c-c kökünden isim olarak türeyen ve "hac yapan kişi" (Zebidi,1994:461) anlamındaki bir diğer kelime olan "Hâacce" de ayetlerde sadece bir kez geçmektedir:

---

[40] Âl-i İmran/3, 36- ilgili kelime burada iki kez geçmektedir.

[41] Âl-i İmran/3, 20.

[42] Bakara/2, 189 (Seyyid Kutup ayetin tefsirini yaparken, hac ile evlere arkadan girme olayı arasındaki bağlantının bir cahiliye geleneği olarak bazı kimselerin hacdan döndükten sonra evlerine arka kapılarından girmeleri konusunda gelmiş olan bir uyarı ve çağrı niteliği taşıdığını belirtmektedir.
Mevdudi de aynı ayetin tefsirinde Araplar için dini, kültürel ve ekonomik önem taşıyan haccın ayette özellikle anıldığını belirtmektedir. Dört ay hac ve umre için belirlenmiştir ve bu aylarda savaş ertelenir, yollar güvenilir olur ve barış nedeniyle ticaret gelişirdi. Mevdudi'ye göre, Arapların ihramlı iken evlerine arka pencerelerinden girmeleri âdetini devam ettirmeleri nedeniyle Kur'an hem onları uyarmış hem de atalarına ait batıl bir inancı, geleneği körü körüne devam ettirdikleri için onları eleştirmiştir. Elmalı da ayette geçen ihramlıyken evlere arkadan girme olayının bir cahiliye geleneği olarak eleştirilmekle birlikte ayetin kinaye manasından söz etmektedir. Elmalı'ya göre burada yapılan "evlere kapılarından gelin" ikazı ile aynı zamanda "işlere doğru yoluyla, uygun şekilde girişin, eksiklik etmeyin, bir soru sorarken de halinizi bilin, gereksiz şeylerle uğraşmayın" biçiminde ilahi bir uyarı da söz konusudur.

Siz hacılara su dağıtma ve Mescid-i Haram'ı imar etme işiyle Allah'a ve ahiret gününe iman edip, Allah yolunda cihad edenlerin yaptığı işi bir mi tutuyorsunuz? Bunlar Allah katında eşit olamazlar. Allah zalimler topluluğuna hidayet ihsan etmez. (Tevbe/9,19)

Bu ayette cahiliye döneminde, hac mevsiminde Mekke'nin önde gelen kavimlerinin yüklendikleri hac görevleri ile ilgili bir ikaz ve kıyaslama yapılmıştır. Ayette, putperest geleneklerle sürdürülen, batıl inançlarla dolu olan cahiliye haccına ilişkin bir hizmetin ikmal ve itibar açısından, iman hakikati ile kıyaslanamayacağı dile getirilmiştir. H-c-c kökünden türeyen bir diğer kelilme ise "tartışmada başarı kazanma (Halil, 1988: 10) anlamındaki "Huccet" sözcüğüdür. Sözlüklerde huccet kelimesinin "delil, burhan, kanıt" (Zebidi, 1994: 464) anlamlarındaki kullanımının da Arap dilinin gündelik kullanımında yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'daki kullanımı da daha çok bu anlama atıfla şekillenmiştir:

Her nereden yola çıkarsan yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir, ve her nerede olsanız yüzünüzü O'na doğru çevirin ki insanlar için aleyhinizde bir delil olmasın. Ancak içlerinden haksızlık edenler başka. Siz de onlardan korkmayın, benden korkun. Hem üzerinizdeki nimetimi tamamlayayım, hem gerek ki, doğru yolu bulasınız. (Bakara/2,150)

H-c-c kökünün özelikle "delil, burhan, kanıt" anlamlarında geçtiği ayetlerde sözcük daha çok Allah'ın delilleri[43] anlamında, bazı ayetlerde de "kendi inancının hakikatini savunma biçimi olarak girişilen bir ispatlama çabası[44]" anlamında kullanılmıştır. İslam'da haccın, yılın herhangi bir döneminde gerçekleştirilebilen umreden farklı olarak özellikle belirli bir zaman dilimi ile kayıtlanmış olmasına ilişkin etimolojik bağlamı destekleyen "yıl" anlamındaki "Hicce" kelimesi de ayetlerde bu anlamda bir zaman ifadesi olarak kullanılmıştır:

(Şuayb) Dedi ki: "Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızımdan birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan artık o kendinden; yoksa sana ağırlık vermek istemem. İnşaallah beni iyi kimselerden bulacaksın. (Kasas/28,27)

[43] En'am/6,83, En'am/6, 149.
[44] Şura/42,15, Şura/42,16, Casiye/45, 25.

Sözlüklerde h-c-c kökünden gelen kelimelerden birinin "yıl" anlamına gelen bir zaman dilimini işaret etmesi, haccın yılda bir defa belirli aylarda yapılıyor olması ile ilişkilendirilmiştir. Burada hacca ilişkin olarak zaman kavramının ve kayıtlanmışlık halinin sembolik bir arketip olarak ritüeli nitelediği ve sürekli olarak her yıl yenilenecek olan bir hac için zamansal vurgunun bir tür prototip meydana getirerek öze dair etimolojik tarihselliği izalesinden söz etmek mümkündür.

Genel etimolojik nitelikler çerçevesinde değerlendirildiğinde Kur'an'da h-c-c kökünden gelen kelimelerin ayetlerde kazandığı anlamların, bazen farklı bağlamlar üzerine temellenmiş olsa dahi, kullanımların genel itibariyle hacca ilişkin olarak; "hac etmek (Allah'ın sembollerine yöneliş, Kâbe'yi ziyaret, güvende olma)[45], yüce varlığa çokça yönelme, tartışma, karşılık verme, hac yapan kişi, delil, burhan, kanıt, yıl, sene (belirli bir zamana kayıtlanmışlık)" gibi bağlamlar üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu anlamlar göz önünde bulundurulduğunda h-c-c kökünün esas anlamı olan "kastetmek, yönelmek" manalarının Kur'an'da bu kökten türemiş olarak kullanılan diğer kelimelerde de içkin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kavramın kullanımları sözlük anlamının tamamen dışında bir noktaya taşmadan kullanılmıştır. Hac kelimesinin etimolojik anlamını tespit edip, h-c-c kökünün Kur'an'daki kullanımlarını incelemeye yönelik analizin ortaya çıkardığı genel kök manayı; *"Kutsal bilinen bir varlığa, mekâna, coğrafyaya, işaret ve delillere, zaman kaydı bulunarak, yol ile ulaşmak, gitmek, yönelmek."* şeklinde toparlamak mümkündür. Bu etimolojik tahlil ve kavramsal yoğunluk içerisinde bir hacının tüm bu nitelikleri bünyesinde taşıyan tecrübenin esas kahramanı, söz konusu kazanımlarının da birincil sorumlusu olduğu neticesi açıkça öne çıkmaktadır.

Sözlüklerde h-c-c köküne ilişkin kelimelerin ortak anlamının ön plana çıkardığı mâna, bu kökün Kuran'daki kullanımlarında da kendisini göstermektedir. İncelendiği üzere yukarıda tespit edilen esas anlam h-c-c kökünün ortaklarında da geçmektedir, dolayısıyla Kur'an konteksti içerisinde bu kökten kullanılan kelimelerin

[45]Âl'i İmran suresi 97. ayette hacca dair yönelişin "güven" kavramıyla oluşturduğu bir semantik ilişki mevcuttur. Nitekim ayette "Orada açık deliller ve İbrahim'in makamı vardır. Ona giren, güvene erer" buyrulmuştur. Burada hac, özelde hacının kendini güvende hissettiği genelde ise herkesin kendilerince güvende oldukları bir hal ve atmosfere gönderme yapılarak zihinsel dinginlik, korkudan emin olma, emniyette olma gibi psikolojik durumlarla özdeşleştirilmektedir. Böylelikle "güvende olma", "emin kılınmış olma" gibi manaların da kavramın anlam ağına dâhil edildiği görülmektedir.

içerdiği anlama bakıldığında h-c-c kökünün daha çok "kast etmek, yönelmek" şeklindeki esas anlamının korunduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu kelimeler etrafında oluşan semantik anlam ağında kullanımın pekiştirdiği bir anahtar sahanın olduğu da görülmektedir. Bu alan içerisinde bir hacıyı kuşatan anlam ağına işaret eden "haccın hikmetleri, esasları, edepleri, sembolik niteliğine dair bilgilerle birlikte ziyaret, menasik, şiar, yöneliş, dinamik bir sabırla yolculuk" gibi dini ve ahlaki boyut kazanan birçok terim yer almaktadır.

Hac kelimesinin batınî yorumunda da kökün iki farklı kullanımından meydana gelen lenguistik bir çağrışım ve buradan hareketle hac kavramına ilişkin olarak geliştirilen derunî bir yaklaşım dikkati çekmektedir. Bu yaklaşıma göre hac kelimesi farklı ayetlerde "hic" ve "hac" şeklinde okunmuştur. Kelimenin "hac" şeklindeki okunuşu bir farzı, bir emri nitelerken; "hic" şeklindeki okunuşu bizzat "ev"i dikkate almayı niteler ve burada kastedilen şey "ev" in neyi işaret ettiğidir. Yani hac yapan kişinin durumu, Hakk'ın kendisini yerleştirdiği müşahedeye göre ortaya çıkmaktadır. Ev'e niyetlenmek bir hal niyetlenmesidir, bir yöneliştir. Çünkü "Ev", varlığıyla kendisine yerleşeni anar. İşte "hic" şeklinde okumanın anlamı kalbî Allah'ın oradaki varlığı ile tamamlanmış bir niteliğe kavuşturmaktadır (İbn Arabî, 2011: 245). Batınî izahın temelinde de hacı için bir yöneliş mevcuttur ve bu yöneliş bakışın ve anlamın içe dönük bir esastan beslenmesini gerektirmektedir. H-c-c kökünün farklı kullanımlarına ilişkin olarak ortaya çıkan tüm bu etimolojik çerçeve içerisinde şekillenen bir hacılık da sonuç itibariyle niteliksel olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu nitelik, hacı için kavramın semantik tahlilinde daha da netleşmektedir.

1.3.2. Hac Kavramının Kur'an Semantiği Açısından Tahlili

Hac, bugün için bütün inançlarda sembolik yoğunluğu değişmekle birlikte, "manevi ziyaret, kutsala tecrübî bir yöneliş" olarak ortak bir amaç etrafında gerçekleştirilmektedir. Bu yönü itibariyle hac, Izutsu'nun kavramsallaştırmasıyla hem "esas" bir manaya sahiptir, hem de her dinin ve geleneğin hac yolculukları etrafında şekillendirdiği kültürel bir bağlama, hacla ilintili diğer kavramlarla

ilişkisine vurgu yapılması itibariyle de "izafi" bir anlama sahiptir. Kavramlar kullanıldıkları bağlamlar itibariyle o bağlamı şekillendiren dünya görüşleri, o görüşleri biçimlendiren dillerin sosyal tarihi ve inançlar manzumesi hakkında da bilgiler vermektedirler (Izutsu, 2000: 58). Başka bir deyişle, bazen kavramın bütüncül bir bakış açısı içerisinden ayrışarak belli bir perspektifi yansıtacak yeni kullanımlara büründüğü bir gerçektir. Dolayısıyla dilsel yapının soyutluğu, hem algılamada hem de öğrenmede edinilmiş bilginin karakteristik yanlarını belirlemede etkin rol oynayan zihin ve dil arasındaki ilişkiyi de açığa çıkarmaktadır (Chomsky, 2014: 159). İzafi anlam daha çok bu yönleri ortaya koyan, kavramların kullanımlarına ilişkin zihinsel mecraları da açığa çıkaran çözümlemeye elverişli bir düşünce havzasına sahiptir. Nitekim Saussure, dil-yapı ve anlam üzerine yaptığı değerlendirmede, kendine özgü doğası ne olursa olsun dilin de tıpkı diğer göstergeler gibi her şeyden önce bir değerler sistemi olduğunu belirtmektedir (Saussure, 2014: 284). Bu sistem olgunun konumunu sabitlemekte onu zihinsel bir durum haline getirdiği için semantik analizde bütünsellik ön plana çıkmaktadır.

Genel olarak bir metin içerisindeki kavramsal kullanımların dil- yapı ve anlam üçlüsü açısından oluşturduğu semantik çağrışımların söz konusu bütünsellik içerisindeki dizilişi özellikle kutsal metinlerde konunun veya kavramın metnin ideal konteksti içerisinde neye karşılık geldiğinin daha net anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Aynı durum kavramların Kur'an semantiğini oluşturan kullanımları açısından da benzer bir perspektif geliştirmeyi zorunlu kılmaktadır. İfadenin tanımını kaynağında yeniden ele almaya ve onun önceki betimlemeler içerisinde hangi biçimlerde ortaya konulduğunu görebilmeye aynı zamanda bunun söylemsel oluşumların çözümlemesinde söz konusu olan ifadeyle ne kadar ilintili olduğunu tahlil edebilmeye imkân veren bu yöntem, semantik analizin de esasını oluşturmaktadır (Foucault, 1999: 104). Dilin nitelikleri ile ifadenin ve söylemin bir arada ele alındığı, bir bakıma kavramların arkeolojisine ulaşmak anlamına da gelebilecek olan semantik tahlilde sözcüklerin hangi toprağın altından ve ne kadar derinden çıkarak kullanıldıkları, anlamın özüne inmek ve geçirdiği serüveni doğru okuyabilmek açısından oldukça önemlidir.

Kök tahlilinde görüldüğü üzere hac kelimesinin Kur'an'daki kullanımları Arap dilinin gündelik kullanımları ile paralel bir anlam yelpazesi içerisinde yer

almaktadır. Ancak ayetlerdeki bağlamsal özellikler göz önünde bulundurulduğunda sözcüklerin yer yer gündelik kullanımlarını aşan bir çerçeve kazandığı da göze çarpmaktadır. Örneğin Bakara suresinde "hac etmek" anlamında kullanılan kökün kullanımında dikkati çeken önemli bir nokta anlamın; "Allah'ın alametleri", Kâbe'yi ziyaret" ifadelerinde geçtiği gibi "alamet" ve "ziyaret" terimlerinin de dâhil olduğu geniş bir yelpaze içerisinde ele alınmış olmasıdır. Burada alamet ve ziyaret sözcükleri ekseninde "hacı"yı çevreleyen kavramsal bir çağrışım alanı meydana gelmektedir. Nitekim h-c-c kökü "yöneliş" anlamını da içermektedir, aynı kökten gelen ve bu ayette geçen "hacce" sözcüğünün Allah'ın alametleri ile birlikte zikredilmiş olması bahsi geçen yönelişte hacı olan kişiyi kuşatan bir iç estetiğin varlığını akla getirmektedir. Yani fiziksel bir kaide olarak bir yere yönelmek, diğer yönelişleri geri plana atmak anlamına da geldiği için aynı anda birbirine zıt yönelişlerin olamayacağı bir ibadet olarak hac bu tanımlama ile bir "yöneliş ruhunu" temsil etmektedir. Dolayısıyla hacı sadece bedeni ile yönelmiş olan kişi olarak tanımlanmamakta bütün varlığı ile yönelişi gerçekleştirmesi kendisinden beklenen kişi olarak öne çıkmaktadır. Nitekim ibadetler kişinin inandığı varlıkla düşünsel ve duygusal bir iletişim kurmasına imkân verdiği gibi, Allah ile olan ahlaki ilişkiye de şekil verme niteliğine sahiptirler. Varoluşsal açıdan bakıldığında ise yöneliş merkezli bu yorum hakikatle ilgili metafizik algının yönettiği bir iç dinamiği kapsayacak biçimde genişletilebilir. Ziyaret kelimesi ise, bizzat kavramın kendi bağlamı üzerine odaklanılarak düşünüldüğünde "bir yer ve mekân değişikliği gerçekleştirme, yolculuk, yola çıkmayı göze alma, irtibat kurma, irtibatı devam ettirme, tanışıklık" anlamları paralelinde, ziyaret olgusunun kendi mecrasına denk gelen bir atmosferi yaşama haline karşılık gelmektedir. Böylece hacı, diğer tüm anlamların ona göre biçimlendiği bir odağa bağlı kalarak, benliğin şekillenmesine yardımcı olacak manaları da içeren bir ziyaret halkasına hac ibadeti ile dâhil olmaktadır. Arapçanın gündelik kullanımında "tartışma" anlamındaki h-c-c kökü ise ayetlerde esas manasından uzaklaşmadan karşılıklı olarak delilleri ortaya koyma gibi bir anlam ekseninde kullanılmıştır. Ancak ayetler daha çok inkâr edenlerin, söz konusu tartışmada ilahi mesajın gücü ve ağırlığı altında acziyet içerisindeki hallerini yansıtmış, böylece muhatapları betimleyici bir ifade biçimi bu ayetlerde kendisini

öne çıkarmıştır. Ancak bu anlamdaki kelimenin semantik ağı, kullanımın dini bir çerçeve kazanmasıyla değişmiştir.

Haccın, temelde kutsal bir yöneliş maksadıyla gerçekleştirildiği düşünüldüğünde Kur'an'ın bu yönelişin temel prensiplerini belirleyerek, İslami haccı cahiliye haccından ayıran noktaları ise "yönelme" anlamındaki el-hacc kelimesinin geçtiği ayetlerde ortaya koyduğu görülmektedir.[46] Burada bir bakıma Müslüman hacının nasıl bir yöneliş içerisinde olması gerektiği netleştirilmektedir. Nitekim cahiliye Araplarının atalarına ait bir takım geleneklere bağlı kalarak sürdürdükleri hac ibadeti bu ayetlerle bâtıl niteliklerden arındırılarak belli şartlar ve tanımlanan menasik çerçevesinde yeniden tarif edilmektedir. Yukarıda değinildiği üzere İslam'da haccın, yöneliş gayesinin iç estetiğine uygun olarak kendi içindeki çelişkilerden arındırılarak, ibadeti gerçekleştirenleri de bu anlamda bir bütünlük tasavvuru ile buluşturan yeni bir zemine kavuşturulduğu görülmektedir. Haccın farz oluşundan, fıkhi hükümlerinden ve edep şartlarından[47] bahseden ayetler ise hacıyı çevreleyen özel bir hal ve duygu atmosferinin varlığına işaret etmektedir. Özellikle yasaklardan bahsedilmesi, insan tabiatında mevcut olan bir takım eğilimlerin Allah'ın emir ve otoritesine bağlı olduğunun vurgulanması hacının sadece şekilsel şartları olan bir ibadet içerisinde olmadığını aynı zamanda zihnî, bedenî ve ruhî bir eğitime de hac süresince tabi tutulduğunu göstermektedir.

El-hacc sözcüğünün geçtiği ayetlerde ise genel olarak İslami haccın nitelikleri üzerinde durulurken, bu ayetlerdeki bağlamsal vurguların İslam karakteristiğinin belirginleştiği bir kimliğe hac özelinde işaret ettiği dikkat çekmektedir. Dolayısıyla hac özelindeki bu kimlik vurgusunun muhatabı bizzat hacının kendisidir. Tefsirlerde "takvâ"[48] olarak da açıklanmış olan Allah korkusunun hac yolculuğuna ilişkin bir

[46]Bakara/2, 196.
[47]Âl-i İmran/3, 97, Tevbe/9,3, Hacc/22, 27.
[48]Elmalı, Bakara 196. ile ilgili olarak öncelikle semantik bir analiz yapar. Nitekim Elmalı'ya göre "hac" dan kastedilen mutlak bir kasıt değildir, büyük bir şeye kastetmek ve azmetmek anlamını taşımaktadır. Elmalı 197. ayette geçen "zat" kelimesinin yiyecek, içecek, binecek ve diğer ihtiyaçlara harcanacak mal olarak dilimizdeki "levazım" a karşılık geldiğini ve "azık" olarak tercüme edildiğini söylemektedir. Elmalı'nın aktardığına göre Yemenliler hacca azıksız olarak gelmekte ve "Biz Allah'a tevekkül ediyor, O'na güveniyoruz" demekteydiler. Ancak azıksız gelmeleri halka yük olmalarına neden oldğu için ayetin bu bölümü onlar hakkında olup, kendilerine dilencilikten ve halka yük olmaktan sakınıp azık edinerek hacca gelmeleri emredilmiştir. Elmalı'ya göre burada zikredilen "takva" istenilen şeylerin en özelidir. Her fenalıktan korunup takva mertebesine erebilmek için de azığını ve gerekli şeylerini hazırlamak lazımdır. Bunu hazırlamayan veya hazırlamak için çalışmayanlar, ihtiyacın sevki ile kötülüğe düşebilirler. Ayrıca diğer azıklar ne kadar bol olursa olsun takvadaki eksiklik kişiyi mutsuz edebilir, kötülüğe ve helak edici şehvetlere yöneltebilir. Elmalı, azık

"azık" olarak nitelendirilmiş olması,[49] haccın yolculuk boyutunun önemini ortaya koyarken hacının da özel bir yolculuk içerisinde olduğunu belirtmektedir. Nitekim Allah'a yaklaşma gayesiyle gerçekleştirilen bir yolculuk sıradan bir seyahat değildir ve kendi disiplinini de belirleyen ölçütler içerisinde yapılması gerekli görülmüştür. Tıpkı İslam'da kişinin bir yerden dil, beden veya kalp ile ayrılması anlamına gelen göç halinin "hicret" gibi özel bir kavramla ifade edilmesi gibi hac da bir tür ayrılıştır ve bedene, içe, kalbe yani önce merkeze oradan da çevreye doğru bir yolculuk olarak gerçekleştirilmektedir. Buradaki ayrılış kalbi çevreleyen ağrılıklardan, ruhu perdeleyen davranışlardan bir kopuş, uzaklaşma hali olarak da betimlenebilir (Ünal, 2003: 468). Bu yolculuğu manevi bağlamlarından koparmadan tamamlamak hacının sorumlulukları arasındadır. Arap geleneğinde haccın gerçekleştirildiği dönemde kabileler arasında şartların kolaylaştırmasına yönelik bir görev dağılımı yapıldığı; bunun, hac ibadetinin özellikle "yolculuk" kısmını olabildiğince hafifletme amacına dönük olduğu görülmektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi h-c-c kökünün "ziyaret" anlamında oluşu gerek coğrafi, gerek mekânsal olarak bir değişikliğe ve nispeten rutinin dışındaki bir duruma gönderme yapmaktadır. Yani her hacı bir anlamda kendi rutinini kıran bir zaman dilimi içinde hac için yola çıkmakta ve hacı olmaktadır.

H-c-c kökünden gelen bir başka kelime olan "huccet" in (tartışmada başarı kazanma) geçtiği ayetlerde de genel olarak Allah'ın delillerinden söz edilmektedir. Burada söz konusu olan "dil praksisi" (Tatar, 2014: 97) ile anlamın "karşılıklılık" hali içerisinde gerçekleştiğini akla getirecek bir kullanım biçimi söz konusudur. İslami nitelikteki hacda Allah'ın şiarları, delilleri, alametleri belirli bir zaman dilimi içerisinde yapılan ibadete dâhil olurken aslında O'nun delillerinin kuşatıcılığına ve eşsiz oluşuna ilişkin anlamın bu kökün kullanımında ortak bir değini olarak geçtiğini söylemek mümkündür. Özellikle ayetlerde, deliller üzerinden, görünenin ötesindeki anlama gönderme yapacak bir vurgu olarak "hikmet" boyutuna işaret edilmiş olması

---

hazırlamayı takvaya sevk edici bir sebep olarak yorumlamakta takvanın da azık edinmek için en büyük etken olduğunu vurgulamaktadır. Diğer taraftan ayette insan için, biri dünya yolculuğu ötekisi ise dünyadan yolculuk olmak üzere iki türlü yolculuğun kararlaştırıldığını ifade eden Elmalı'ya göre takva azığı diğer tüm azıklardan daha hayırlı bir yolculuk hazırlığıdır. Seyyid Kutup, Bakara 196. ayette haccın hüküm ve şartlarının dile getirilmesinden sonra 197. ayette "takva" ya vurgu yapılmasını şöyle açıklamaktadır: "Hacı adayları Hac yolculuğu için azıkla donanmaya, yanlarında hem beden hem de ruh azığı bulundurmaya çağrılıyorlar. Takva, kalplerin, gönüllerin azığıdır. Kalpler, gönüller bununla beslenir, bununla güçlenir, bununla aydınlanır. Hedefe varma ve kurtuluş dayanağı yalnız budur. Akıl sahipleri ise takva direktifini ilk kavrayanlar ve bu besin kaynağından en iyi biçimde yararlananlardır."

[49]Bakara/2, 197.

dikkati çeken bir başka husustur. İlgili ayetlerde delil anlamında kullanılan h-c-c kökü, bağlamı açısından ele alındığında Allah'ın hikmetinden, bilgisinden[50] bahsetmektedir. Haccın, sembolik yönden oldukça kuvvetli bir ibadet olduğu düşünüldüğünde bütün bu sembollerin bir "hikmet" boyutu çerçevesinde değerlendirilme gerekliliği esas anlamdan çıkarılabilir. Hacı ise bu kullanımlardaki yan anlamlarda "hikmetin izini süren" kişi olarak dolaylı biçimde tanımlanmış olmaktadır. Hikmet manevi bilginin sembollerle zenginleştirilmiş içeriği olarak hacıya sunulmakta ve hacıdan bu hikemi bilginin taşıyıcısı olması beklenmektedir. Çünkü hacı sıradan hayatının içinden sıyrıldığında bu tecrübe ile buluşabileceği özel bir atmosferin içine de dâhil olmaktadır.

Hac kelimesinin kök anlamı olan kast/yönelme ifadesini ise sadece mutlak manada bir yöneliş ya da soyut anlamda bir eğilim olarak düşünmek doğru değildir. Çünkü burada her iki anlamda da birbirini tamamlamakta olan bir yöneliş durumu söz konusudur ki, bu hem rasyonel hem de metafizik bir yönelişin kendi gerekliliklerini tanımlamaktadır. Dolayısıyla "yıl" anlamında kullanılan h-c-c kökünün "kayıtlanmış, belirlenmiş" bir zaman dilimini ifade edecek şekilde kullanılmış olması bu yönelmenin mutlak bir zaman ve mekânla kayıtlanmış olan çerçevesini şekillendirmektedir. "Belirli bir zaman dilimi ile kayıtlanmışlık" niteliği, bu zaman dilimindeki kazanımların özel bir "eğitim" biçiminde hacıya benimsetilmesi ve kalıcılığının sağlanması amacına yönelik olarak değerlendirilebilir. Zira hac ibadeti, umreden farklı olarak, belirli aylarda ve bu aylar içerisindeki belirli günlerde belirli bir takım menasiki eksiksiz olarak yerine getirmeyi gerekli kılan bir iç disipline sahiptir. Bu disiplinin zamana kayıtlanmış olması hacıda bırakacağı etki ve izlenimi güçlendirmektedir.

İslam geleneğinde Hz. İbrahim, hatta tarihi yelpaze içerisinde Hz. Âdem'e (Özaydın, 1996: 386) kadar uzanan bir geçmişe sahip olduğu bilinen hac, Hz. İbrahim zamanından beri müesseseleşerek yapılmaktaydı, fakat ilk dönemlerde hanifler tarafından yapılan hac, cahiliye döneminde İbrahimî nitelikleri bozulmuş olarak, pagan geleneklere göre gerçekleştirilmekteydi.[51] Bu gelenekler ise haccın sahip olduğu temel vurgunun muhalifi pek çok öğeyi içerisinde barındırmaktaydı. Mekke'de bir mabet inşa edip, bu mabedi hac mekânı kılmak ve oğlu İsmail ile

[50] Nisa/4,165.
[51] İlgili ayetler: Enfal 35, Bakara 189, Bakara 199,Bakara 158, A'raf 87, Bakara 198.

birlikte hacılara ev sahipliği yaparak bu bölgede manevi bir hat kurmak Allah tarafından Hz. İbrahim'e yüklenmiş bir görevdi. Ancak Huzaalılar devrinde başlayan putperestlikle birlikte, bu kabilenin Amr. B. Luhey ismindeki reisi Moab ülkesinden Hubel putunu getirmiş ve Kâbe'nin içine yerleştirmiştir. Daha sonra ise haccın erkânlarından biri olan Mina ile Safa ve Merve tepelerine, günahkârlara bir ikaz olacağı gerekçesiyle, başka heykeller de konulmuş ve hac mekânlarındaki putların sayısı artırılmıştır. Dolayısıyla İslam'dan önceki bu dönemlerde ve İslam'ın ortaya çıktığı ilk dönemlerde Kâbe'ye yapılan hac, Hz. İbrahim'in müesseseleştirdiği esasların yanında putperest-müşrik geleneklerle birlikte, iç içe karışmış olarak yapılmaktaydı[52]. Putperestler de hac ve umreyi birbirinden ayrı olarak yapıyorlar hacda bulunan, tavaf, sa'y, Arafat, Müzdelife ve Mina'da vakfe, ihram hatta şeytan taşlama gibi menasikleri de yerine getirerek haccı tamamlıyorlardı. Zilhicce ayında yapılan bu hac, büyük hac olarak nitelendirilmekteydi. Kâbe cahiliye döneminin tek hac merkezi değildi. Benzer tatbikatların yapıldığı başka mabed ve tapınaklar da hac maksadıyla itibar görmekteydi, ancak Kâbe bu mabedler içerisinde en eski mabed olma niteliği taşıdığı için Kâbe'ye yapılan haccın prestiji Araplar arasında daha fazlaydı.[53] Arap toplumunda ziyaret edilen puta ve onu ziyaret eden kabilenin niteliğine göre geleneksel bir takım farklılıklar içermesine rağmen temelde bu şekilde gelişen bir hac ibadeti söz konusu olmuştur.

Aslında Kur'an cahiliye döneminin ahlaki ve dini sayılan birçok terimini bir takım anlam değişikliklerine uğratmıştır. Önceki dinsel kültürden bazı izler taşımakla birlikte, sembolik kültür elemanları olarak yaşamaya devam eden unsurlar yeni dinsel formlar kazanmış ve İslami prensipler esas alınarak bunlara özgün bir dini çerçeve kazandırılmıştır. Kavramlar Kur'an'daki kullanımlarda bazen tamamen değişmiş bazen de ilave veya eksiltmelerle lugavi bir ruha kavuşturulmuştur. Bu

[52]Bu haclarda her hac kafilesi kendisine mahsus özelliklerle putlarını ziyaret ediyorlardı. Örneğin Yemenli Benu Akk'lar Mekke yakınına geldiklerinde köleler arasında seçtikleri iki zenci çocuğu öne geçirirler, bir devenin üzerine çırılçıplak olarak bindirilmiş bu çocuklar zaman zaman bağırarak: "Biz Benu Akın iki kargasıyız" derlerdi. Onların arkasına dizilmiş olan diğerleri de onlara şu şekilde eşlik ederlerdi: "Aklar kölen olarak sana geliyorlar. Onlar ki senin Yemenli abid kullarındır. Bir kere daha hac yapalım, bütün güçlüklere, bize saadet veren bütün güçlüklere rağmen." (Daha geniş bilgi için bkz. Hamidullah, 1984: 136).

[53]Kâbe'nin bu niteliği o dönem Hıristiyanların da önemsediği ancak benimsemek istemedikleri bir durumdu. Hatta bir nevi kıskançlık olarak da tanımlanabilecek bir hissiyatla Hıristiyanlar, İslam tarihi kaynaklarına "Fil Vak'ası" olarak geçen, genelde Mekke'ye özelde ise Kâbe'ye yönelik bir işgal girişiminde bulunmuşlardır. Fil ordularıyla yapılmaya çalışılan işgal girişimi Hıristiyanların mucizevî ebabil kuşları ile bozguna uğratılmaları ile sonuçlanmıştır. (Daha geniş bilgi için bkz. DİA "Hac").

kullanıma paralel olarak hac ibadeti de bir takım değişikliklere uğramış, cahiliye haccının bazı yönleri (pagan survivals), Kur'an'da yerilmiş ve Müslüman haccının hikmet ve menasikleri işlenmiştir. Hac ibadeti Kur'an da pek çok ayette doğrudan veya dolaylı olarak yer almıştır,[54] ancak anlaşıldığı üzere haccın rukünleri dinin diğer unsurlarının aksine İslam'ın başlangıcında tamamen yeni olarak tesis edilmemiştir. Hz. İbrahim'in tesis ettiği haccın ruhuna yeniden dönebilmek amacıyla tanzimler yapılmış böylelikle hac İslami olmayan niteliklerden arındırılmıştır (Lings, 2003: 59). Bu durum hacı için bir kutsal bir koridor açmakta ve İbrahim'e dönüş bir bakıma haccın düşünsel başlangıcı olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Ayetlere paralel biçimde hadislerde hacca ilişkin olarak yer alan düşünce ve değerlendirmelerin de aynı ortak sahaya açılan anahtar bir kullanıma dâhil olduğu görülmektedir. Arkoun'un ifadesiyle Arap dilinin mitolojik temalarının ağırlık kazandığı kutsal atıflar, söyleme dönüştüğünde hitap edilen kitlenin kimliğini bulduğu kolektif bir yaratmaya dönüşmekte ve miras alınmış değerlerle imajların işletildiği sosyolojik anlatıya eşlik etmektedir (Arkoun, 2001: 367). Hadislerdeki kullanımın oluşturduğu semantik bağlamlarda da hac yolculuğu "bilinç, düşünce, eylem, zaman, kayıtlamışlık" kavramlarının yer aldığı bir anlam bütünlüğü oluşturmaktadır. Örneğin;

> *Kim Allah için hacceder de (Allah'ın rızasına uymayan) kötü söz ve davranışlardan ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, (kul hakkı hariç) annesinin doğurduğu günkü gibi (günahlarından arınmış olarak) hacdan döner. (Buhari, Hac,4,1141; Müslim, Hac 438, 983)*

Görülüğü gibi yukarıdaki hadiste hacı, yolculuğun gerektirdiği hâl ile kayıtlanmakta, fiziksel olarak yapılan ibadetin gerçekleşmesi bu esas ruhun gerçekleşmesine bağlanmaktadır. Bu kullanım, h-c-c kökünün oluşturduğu etimolojik bağlama uygun olarak hacının kutsal yönelişini vurgulamakta ve bunu muhafaza etmenin ibadetin geçerliliği açısından "takva" ve "hikmet" vasıflarını öne çıkarmaktadır.

Kur'an'da hac, daha çok insanın düşünebilirliği ve düşünceden ürettiği kavrayabilirlik, anlayabilirlik kabiliyetlerinin yansımalarını ortaya koyacak biçimde

[54]Bkz. Bakara 158, 186, 196–203, Al-i İmran 96–97, Hac 25–30, 33–37, Maide 2, Maide, 97, İbrahim 35.

ele alınmıştır. Haccın sembolik yönünün vurgulanmasıyla, onun gerektirdiği düşünce yoğunluğu arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Nitekim Kur'an da hacla ilgili olarak sözü edilen sembollerle bütünleşebilmenin nasıl bir yaklaşım gerektirdiği, nasıl bir sonuç doğurduğu doğrudan düşünce ile ilişkilendirilmiştir. Haccın söz konusu edildiği ayet ve hadislerde Allah'ın sembollerinden,[55] yüce varlığı ziyaretin bir başka biçimi olan umreden,[56] hacıların hac yolculuğu için azıkla donanmaya davet edildikleri ayette hem ahlaki bir duruşun gerekliliğinden hem de ıstılahi anlamı üzerinde çokça durulabilecek bir başka terim olan takvadan,[57] bir tertip ve düzenin öne çıktığı menasiklerden,[58] adeta bir ruhi eğitimi esas aldığı belli olan hikmetlerden[59] söz edilirken hacı için de bütün bunları kuşatan bir temsilden dolaylı olarak söz edilmektedir. Hac kelimesinin kökünde yer alan "yöneliş" tek tek kendi içinde bütün bu vurguların özüne dair yönelişleri, kelimenin kökünde yer alan "gitmek" ifadesi tek tek anlamın içerdiği bütün gidişleri, yer değiştirmeleri, durmak ve hareket etmenin manasında içkin bütün hallerin yansımalarını hacı için somutlaştırmaktadır.

Kur'an'da çok geniş bir çerçeve kazanan hac kavramı etrafında semantik bir alan oluşmuş ve bu semantik alan içerisine pek çok kelime ve kavram yerleşmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da hac kavramı etrafında nitelikleri ilahi vahiy ile belirlenmiş veya onaylanmış olan menasik, şiar, ihram, umre, tavaf, sa'y, vakfe gibi birçok kavram yer almakta ve her kavramın sahip olduğu semantik alan diğer kavramların semantik alanlarıyla iç içe bir nitelik arz etmektedir. Şu halde, haccın kelime anlamı *"yönelmek, gitmek"* tir. Sonradan kazandığı anlamlar ise *"Yüce varlığın işaretlerine yönelme, ziyaret, arınma, kutsalla irtibat"* gibi kelimenin lügat anlamı üzerine bina edilen kavramsal anlamlardır. Sosyolenguistik yönü itibariyle değerlendirildiğinde; bu anlamın kutsal bir yolculuk ve ziyaret olarak kutsala endeksli olan anlamını muhafaza ettiği bununla birlikte toplumların kutsallık anlayışlarına göre çağrışımları değişen bir nitelik kazandığı anlaşılmaktadır.

Kur'an'daki kullanımı ve hadislerdeki bağlamları itibariyle hac kavramı, cahiliye döneminde görülen ve "kutsal çıplaklık kültü" temeline dayanan

[55] Bkz. Bakara/158.
[56] Bkz. Bakara/196.
[57] Bkz. Maide/96, Maide/1–2, Bakara/197.
[58] Bkz. Bakara/203.
[59] Bkz. Hac/25–26–27.

ayinlerden ve çeşitli pagan kültürlerde kutsal sayılan bir yere, mekâna çeşitli ayinler gerçekleştirerek yönelmek şeklindeki anlamın içeriğinden önemli açılardan ayrışmıştır; daha doğrusu dinî bir netlik kazanmış, berraklaşmıştır. Bir bakıma ıslah edilmiş, batıl niteliklerden ve cahiliye zihniyetinin hurafeci yaklaşımlarından arındırılmıştır. Çünkü bu kullanımdaki yöneliş ruhu şartları, ritüelleri insanlar tarafından değil bizzat kutsallığına yönelinen mabedin sahibi tarafından ilahi vahye konu edilerek belirlenmiş bir farklılığa sahip olarak tanımlanmıştır. Hac gündelik kullanımda da hacının Allah'a karşı sorumluluğunu daha derinden hatırladığı, kutsallarla doğrudan temas içerisinde bulunduğu, maddi ve manevi anlamda bir ziyaretin gerektirdiği atmosferi soluyabildiği bir yolculuk olarak algılanmakta ve hacıdan bu yolculuğu şuur içinde gerçekleştirmesi beklenmektedir. Kur'an'da haccın nitelikleri vurgulanırken cahiliye haccının batıl yönlerini ortaya koyan bir izah ve kıyas üzerinden yol alınmış olması İslam anlayışında haccın nasıl bir zemin ve düşünce ufku üzerine inşa edildiğini açıkça dile getirmiş olmaktadır.[60]

Kur'an'da hac ibadetinin "düşünce" boyutunu ortaya koyan geniş bir bağlamsal ağın lenguistik olarak oluşturulması dikkat çekicidir. Niteliği itibariyle diğer ibadetleri de kendisinde toplamış olan hac bu bağlam içerisinde düşünüldüğünde hacı için ufuk açıcı olabilecek bir kavrayışı gündelik hayatına taşıyabileceği bir somutlukta yeniden üretmektedir. Hac kavramıyla kutsal bir tarihin izdüşümünde yol almak anlamına gelen tavaf, sa'y, vakfe, ihram gibi metaforik yönü kuvvetli fiillere tekabül eden kavramların bir arada kullanılmış olması birbiriyle bütüncül bir anlam örgüsüyle fikir temasının kurulduğuna işaret

[60]Örneğin "İslam'dan önce Mekkeli müşrikler, Hz. İbrahim'in tevhid geleneğini bozdukları için hac yaparlarken bütün insanların eşitliği ilkesini değiştirmişlerdir. Nitekim kendilerini üstün ve seçkin gören bazı Arap kabileleri, uzak bölgelerden hacca gelenlere hor baktıkları için onlarla birlikte aynı yerde durarak ibadet etmeyi gururlarına yedirememişlerdir. Kureyş gibi bazı seçkin kabileler –Kinane, Kays-, insanlar Arafat'ta toplandıklarında Meş'ari Haram denilen yerde, Müdelife'de, bekler, şerefimize leke sürülür diye, küçük gördükleri diğer hacıların arasına karışmazlardı" Ku'an-ı Kerim İslami haccın temel prensiplerini belirlerken bu tip ayrıştırıcı cahiliye geleneklerini ortadan kaldırmış tam tersi biçimde birleştirici bir ilke üzerine inşa ettiği hac ruhunu tanımlamıştır. Nitekim ilgili cahiliye geleneğini oradan kaldıran yaklaşım Bakara 199. ayette şu şekilde dile getirilmektedir: *"Sonra insanların akın akın döndüğü yerden siz de akın edin ve Allah'tan mağfiret dileyin, şüphesiz Allah bağışlayan, esirgeyenedir."* (Daha geniş bilgi için bkz. Kasapoğlu, 2008: 105). Müşriklerin haccının bir başka niteliği de Kabe'yi çıplak olarak tavaf etmeleriydi. Hicretin 8. ve 9. senelerinde Müslümanlar hac ibadetlerini yerine getirirlerken, müşrikler de cahiliye adetleri ile kendilerine ait yerde haclarını yapmışlardır. Hz. Muhammed (s.a.v) daha sonraki sene Hz. Ali'yi onlara göndererek bu seneden sonra müşriklerin çıplak olarak Mescid'i Haram'a yaklaşamayacaklarını bildirmiştir. Hz. Muhammed hicretin 10. senesinde Veda Haccı'nı yerine getirirken orada hiçbir müşrik bulunmamıştır. (Daha geniş bilgi için bkz. Fahd, 1997:238).

etmektedir. Tüm bu semantik örgü içerisindeki doğrudan muhatap ise hacıdır ve bu temsillerin tümünün oluşturduğu bir hacı olma anlayışını yan anlamlardan çıkarılabilmek mümkündür.

Kur'an haccın gerekliliğine, sorumluluk boyutuna, sembollerle nasıl anlamlandırıldığına, duygu ve düşünce düzeyine, insanların onda bulacakları faydalara, bireysel ve toplumsal açıdan içerdiği kazanımları işaret eden vurgulara değinmiştir. Bir bakıma hacca ilişkin esaslar, Kur'an'la birlikte "inşa, ıslah ve red" eksenli bir düzenlemeyle kendini bulmuştur. Haccın esaslarının bir bölümü İslam'la sıfırdan inşa olunurken, bir bölümü geçmiş adetlerin ıslahı şeklinde bir kısmı da tamamen reddi biçiminde kendi asli bütünlüğüne kavuşturulmuştur. Görüldüğü gibi, bütün bu değişikliklerde içkin olan yönelişin sağlam ve anlamlı bir bağlam üzerine oturtulabilmesi haccın semantik tanımının temelini oluşturmaktadır. Ayrıca bu temel nokta hacca ilişkin dini- ahlaki bütün tutum ve davranışların temel bileşkesinin de "hacı" da somutlaşması gerektiği düşüncesini pekiştirmektedir.

Din dili perspektifinden ele alındığında Kur'an'da hac üzerinden oluşturulan sembolik yaklaşımın hacı için ontolojik gerçekliği yansıtan temsili bir dil anlayışından ziyade o gerçekliği "inşa eden" bir semantik ürettiği görülmektedir. Gerçekliğin bu dil içerisinde ortaya çıkmasına imkân verebilmesi açısından bu sembolik dil düşünceyi tamamıyla kavramsal bir çerçeve içerisine hapsolmaktan da kurtarmaktadır. Lâfzî kuvvetten de mahrum olmayan bu dil, hükmün derinlemesine bir semantik, sembolik, semiyotik ve kültürel, antropolojik ve hatta psikanalitik çözümlemesi için elverişli bir zemin hazırlamıştır. Bu tarz bir dil bağlamının bütünüyle kuralcı bir din ve ibadet anlayışından ziyade Kur'an'ın gayesiyle de örtüşen, düşünceyi hayatın temel dinamiğini teşkil eden bir din ve ibadet anlayışına yaklaştırdığını tespit etmek gerekir. Bu yaklaşım hac kavramı bağlamında oluşan ve Kuran'ın Müslüman bir hacı için ideal anlamda belirlediği düşünsel düzeyi de ortaya koymaktadır.

1.3.3. Tarih, Tanım ve Hüküm İtibariyle İslam'da Hac

İbadet dış dünya ile alakadar olan insanın manevi bir tecelli, ufuk açıcı bir tamamlayıcı olarak yöneldiği vasıtalardan biridir (İkbal, 2013: 126). Gazali'nin ifadesiyle "İbadet, alakalardan süzülmüş bir ruh ve beşeri bulanıklıklardan arınmış temiz bir kalp ile Allah'ı bilmek ve O'na bağlanmaktır" (Gazali, 1989: 120). İslami literatürde gerek bireysel gerekse toplumsal faydaları oldukça geniş yer bulan hac, Hicretin dokuzuncu yılında Müslümanların bir farzın edası olarak belirli bir zamanda (Şevval, Zilkade ve Zilhicce ayları) Kâbe'yi usulüne göre ziyaret edip, Arafat'ta belirli bir vakitte bekleyerek ve bunlar dışında başka bir takım menasiki yerine getirerek gerçekleştirdikleri bir ibadettir.[61] Nitekim Kur'an-ı Kerim'in; *"gitmeye gücü yetenlerin Kabe'yi ziyaret etmeleri, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"(Al-i İmran,3/97)* şeklinde buyurması, doğrudan veya dolaylı olarak hacca ilişkin esasları konu edinen pek çok ayetle emrin desteklenmesi; Hz. Peygamber'in de haccı İslam'ın beş esası içerisinde sayarak[62] ve farklı yönleri ile zikrederek hadis literatürüne dâhil etmesi ile hac ibadeti İslam geleneği içerisinde sağlam bir zemine kavuşmuştur. Buna göre güç yetirebilen[63] ve bir farzın yerine getirilebilmesi için gerekli olan hür ve akıl-baliğ olma şartlarını taşıyan her Müslümana ömründe bir defa hacca gitmesi farzdır. İslami haccı diğer bütün inançlardaki hac yolculuklarından ayıran temel noktalardan biri budur; zira daha önce diğer inançlardaki hac yolculukları zikredilirken vurgulandığı üzere İslam dışında hiçbir dinde hac ibadeti kadın ve erkek tüm inananlara fark gözetilmeksizin emredilen ve farz[64] hükmünde sayılan bir ibadet olarak tanımlanmamıştır.

---

[61]Müslümanların aynı mekânlara yaptığı bir diğer kutsal yolculuk da "Umre" ziyaretidir. Ancak umre yapılış şartları bakımından hacdan farklı nitelikler taşırması itibariyle meşakkat bakımından da hacdan daha hafiftir. Hac gibi umrenin belirli bir zaman diliminde gerçekleştirilmesi gerekmez; bir yılın veya ömrün herhangi bir gününde yerine getirme imkânı vardır.

[62]İlgili hadis şu şekildedir: "İslam beş temel esas üzerine kurulmuştur. Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, hac yapmak ve Ramazan orucu tutmak"(Buhari, İman 1, 8; Müslim, İman, 19-22).

[63]"Güç yetirme" ifadesi fıkıh geleneği içerisinde yoğunlukla hac ibadetine sağlık ve servet (nisab) bakımından hazırlıklı olmak şeklinde değerlendirilmiş olsa da fiili durum içerisinde güç yetirme kavramının nisab şartları taşınmasa dahi faydaları gözetilerek ve Kâbe'nin mevcudiyeti üzerinden Allah'a yakın olma özleminin kişiyi koşulsuz sevk ettiği bir yola çıkış olarak da geliştiği görülmektedir.

[64]Âl-i İmran Suresi 97. ayette hac şöyle emredilmiştir*:"Yoluna gücü yetenlerin Beyt'i hac etmeleri, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır."*

Genel olarak bütün ibadetlerin gerçek hedefleri, ruhu ve amacı dışında tesadüfî faydaları da bulunabilmektedir ancak yan yararlar ile temel amacı birbirinden doğru ayırmak gerekir. Tüm ibadetlerde olduğu gibi hacla ilgili olarak da fonksiyonel ve ikincil faydaların mutlaklaştırılmasıyla ibadetin özüne ilişkin temel vurguların göz ardı edilmesi eksik bir yaklaşım olacaktır. Hac, sahip olduğu esaslar ve metafizik niteliğiyle insanın manevi/deruni varlığı ile yüzleşmesini sağlayarak kulluğun olgunlaşmasında çeşitli katkılar sağlamaktadır. Bu bağlamda İslami kaynaklarda hac ibadetinin menasikinin ve hikmetlerinin detaylı işlenmesi, İslam geleneğinde haccın bireysel ve toplumsal yararlarının birbirinden ayrı olarak uzunca ele alınmış olması hac üzerine tafsilatlı bir dini malzemenin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Haccın simgesel yapısı, kozmik niteliği sadece Kur'an ve Sünnet'ten değil, mitoloji ve şifahi gelenekten beslenen bir takım alternatif yorumların da gelişmesine neden olmuştur. Batı dünyasında Von Grunebaum gibi Oryantalistler hac ritüellerinin kör bir itaatin ötesinde anlam ifade etmeyen anlayışlarla sürdürüldüğünü iddia etmişlerse de bu yazarlar da haccın benzersiz etkilerini de görmezden gelememişlerdir (Oxford Encyclopedia, 1995: 89). Daha önce de belirtildiği gibi Hz. İbrahim'den beri yapılagelen ancak cahiliye döneminde esas ruhunu kaybederek paganist yönelimlerle[65] sürdürülen hac, farz kılınışının ardından Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği "Veda Haccı"yla birlikte şekil şartları itibariyle, bugün de devam eden netliğe yeniden kavuşturulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de: *"İbadet yeri olarak yeryüzünde yapılan ilk bina Mekke'deki Kâbe olup, pek feyizlidir, insanlar için hidayet rehberidir"(Âl-i İmran 3/96)* şeklinde buyurularak Kâbe'nin kutsallığına ve mabet oluşuna dikkat çekilmiştir.

Hac şehri olan Mekke'nin isminin aslının "Bekke" olduğu ancak zaman içerisinde bir dil hatasının aktarımı ile kelimenin Mekke şeklinde telaffuzunun yaygınlaştığı bilgisi dil ve söylem arasındaki ilişki açısından dikkat çekicidir. Nitekim Bekke kelimesi; belde, şehir, izdiham olan yer gibi anlamlara gelirken kelimenin dikkat çekici bir diğer manası da "büyüklük taslayan kimselerin

[65]Hicretin dokuzuncu senesinde Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir'i 300 Müslümanın başında "Hac Emir"i tayin etmiştir. Hicretin 8.ve 9. senelerinde Müslümanlar hac ibadetlerini yerine getirirken müşrikler de cahiliye adetleri ile kendilerine ait yerde haclarını yapmışlardır. Hz. Muhammed daha sonraki sene Hz. Ali'yi onlara göndererek bu seneden sonra müşriklerin çıplak olarak Mescid'i Haram'a yaklaşamayacaklarını bildirmiştir. Hz. Muhammed hicretin 10. senesinde Veda Haccını yerine getirirken orada hiçbir müşrik bulunmamıştır. (Daha geniş bilgi için bkz. Fahd, a.g.m).

kahrolduğu, boyunlarının yere sürtüldüğü, boyun eğdiği yer" şeklindedir (Kurucan, 2013: 53). Bu çağrışım haccın sembolik dili içerisinde hacılar ve hacla yükümlü olan tüm inananlara yönelik olarak gelişen dini mesaj ile de örtüşmektedir.

Müslümanların hac merkezi olan Kâbe'nin tarihine ilişkin olarak kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler mevcuttur. Muhammed Hamidullah, Kâbe'nin yaratılış öncesine uzanan bir geçmişi olduğu şeklindeki varsayıma dikkati çekmektedir. Bir tür İslami mitoloji örneği olan bu rivayetlere göre Kâbe, göklerin ve yerin yaratılışından kırk yıl önce adeta su üzerindeki bir köpük misali yüzmekteyken yeryüzü belirgin hale gelmeye başlamıştır. Bir başka rivayete göre ise melekler Arş-ı â'lâ'nın altındaki bir evi tavaf etmekteydiler. Bunun üzerine Allah, semavi âlemdeki bu tavafın insanlar tarafından da yapılabilmesi için bir ev inşa etmeleri maksadıyla melekleri göndermiştir (Hamidullah,1984:152). Başka bir takım kaynaklarda ise Kâbe ve hac ibadetinin tarihinin Hz. Âdem'e kadar dayandırıldığı görülmektedir. Haccın tarihinin Hz. İbrahim'e dayandığı şeklindeki görüş de kaynaklarda rastlanılan bir başka rivayettir.

Kur'an-ı Kerim'de ise Hz. İbrahim'in haccından söz edilmekte ve bir bakıma haccın tarihçesi verilmektedir. Hz. İbrahim'in hanımı Hz. Hacer ve oğlu İsmail'i tam bir itaatle kaderlerine terk ettiği yerden halka yayılan kutsal teslimiyet ve ardından gelen Kâbe'nin inşasına dair emirle haccın serüveninin, kaynakların sahihliği de göz önünde bulundurulduğunda, Hz. İbrahim ile başladığını söylemek mümkündür. Kısacası İslami Haccın başlangıcının ve menasikine dair ilk tatbikin Hz. İbrahim dönemine kadar uzandığı Hz. Peygamber'in ise zamanla asli zeminini kaybederek, batıl bir takım uygulamalara sahne olan hac ibadetini bugünkü çerçevesine kavuşturduğu bilinmektedir. Bir bakıma tevhid inancında zamanla meydana gelen bozulmalar ve hac ibadetinde aslına uygun olmayan uygulamalar Hz. Peygamber tarafından tekrar asli biçimine dönüştürülmüş ve hatta bu ibadetin düzenli yapılabilmesi için bizzat Peygamber tarafından "hac emirliği" tesis edilmiştir (Tutar, 2001: 75). Hz. Peygamber veda haccını gerçekleştirmeden önce hacılara rehberlik yapması amacıyla Hz. Ebubekir'i hac emiri olarak tayin etmiş, bu görevlendirme İslam tarihinde sonraki dönemlerde de devam edecek olan "hac emirliği" uygulamasının da başlangıcı olmuştur.

1.3.4. Hikmet ve Menasik İtibariyle Hac

İbadetlerin hikmet boyutu ele alınırken ilk vurgulanması gereken nokta şüphesiz ibadeti gerçekleştirmede Allah'ın onda ulaşılmasını beklediği öz, ibadeti gerçekleştiren için de o öze ulaşmada elde edilecek uhrevi ve dünyevi faydaların varlığıdır. Bunlar bir anlamda Allah'ın ibadetlerde kul için hedeflediği ideal gayelerdir ve bu gayeler ibadetlerin şekillerinde, şartlarında ve unsurlarında gizlenmiştir. İbadet mantığı ve İslami prensipler bu ideal gayelerin bazen insanın sadece deruni yönüne (kişisel ve psikolojik yönüne), bazen harici olarak toplumsal yönüne, bazen de her iki boyuta ilişkin bir bilinçlilik halini içeren temel bir karakteristiğe sahip olduğunu göstermektedir (Gazali, 1989: 680). Gazali, asli manasına uygun olarak ibadet unsurlarını; sevgi, şükür, korku, ümit, tefekkür, ölüm ve kurtuluş vb. olarak sıralamaktadır. Ona göre ibadetin gerçek anlamıyla tahakkuk edebilmesi için bu unsurlar kaçınılmazdır (Gazali, 2012: 24). İbadet, insanın kutsallık beklentisinin, manevi ihtiyacının görünür bir giderimidir ve sadece bu ideal gayelere ulaşmayı dileyen bir şuurla gerçekleştirildiğinde gerçek anlamını bulduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kuvvet, otorite ve benzeri gibi zahirî sebeplere dayanılarak yapılan itaat, ibadette hedeflenen ideal gayeye ulaşma konusunda bir anlam ifade etmemektedir (Kardavi, 1986: 40). Dini gelenekte ibadetlere ilişkin fayda ve beklentilerin tümü Allah rızasını kazanma amacından sonra gelmektedir.

İbadetler sahip oldukları nitelikler ve sembolik zenginliklerle birtakım anlamlar üretirken, ibadetin hikmet boyutu olarak nitelendirilen durum bu anlamın ibadeti yapan kişilerce kavranabilirlik ihtimali olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda neredeyse tamamı sembolik eylemlerden oluşan hac ibadetinin (Erul & Keleş, 2007: 2) bu sembollerin çağrıştırdığı farklı boyutlarının; örneğin tarihi köklere uzanan yönünün, ahlaki bir değer üretmedeki misyonunun ve kültürel sermayeyi dinle özdeşleştiren yoğunluğunun bilinmesi, bu doğrultuda sahip olduğu hikmetlerin çözümlenmesi hac ruhunu bütüncül bir yaklaşımla ele alabilmek açısından oldukça önemlidir. Bu ruh bir takım şekil şartları ile kayıtlanmış ve adeta bu şekil şartlarının içerisinde kodlanmış gibidir. Şekil şartları tüm ibadetlerde özellikle de hac gibi sembolik nitelikleri ağır basan ibadetlerde oldukça önemlidir, ancak yukarıda da

belirtildiği gibi içindeki özü kavratabilme açısından şekil manâ ile birlikte tamamlanacak biçimde düzenlenmiştir.

Hac, süre itibariyle bir insanın ibadet hali üzerinde bulunarak geçirebileceği en uzun zaman dilimini kapsamaktadır. Bu açıdan rutin davranışlarla ibadet ruhunu birleştirip birbirine bağlaması açısından zamana yayılan bu tecrübenin hacı üzerinde farklı bir etki oluşturabilme ihtimali de artmaktadır. Zira maddi değerlerle manevi değerler veya kutsal öğelerle dünyevi olan öğeler hacı için daha önce tecrübe edemediği bir yakınlıkta hac süresince iç içe geçmektedir (Kutup, 1992: 93). Diğer taraftan hac, bir yönüyle Allah'a olan sevgi ve bağlılığı öne çıkarırken bir yönüyle de psikolojik ve sosyal faydaların hem hacı için hem de hacı olmayan kişiler açısından gündelik hayata tanışabilirlik ihtimalini artırmaktadır. Burada ibadet-duygu ve bilinç arasında güçlü bir çekim oluşmakta ve bu durum, hac tecrübesini hacı açısından öznel bir konuma da taşıyarak etkiyi derinleştirebilmektedir. Genel itibariyle tüm ibadetlerle ilgili olarak dile getirilen, ancak yayıldığı sürenin uzunluğu nedeniyle hacla ilgili olarak özellikle vurgulanan ibadet ve bilinç ilişkisi, dâhil olduğu manevi yönelişin niteliği itibariyle hacı için daha önemli hale gelmektedir. Bayraktar'ın yorumuna göre; hac insanın Allah hakkındaki bilgisini ve imanını tecrübeye koyması, mobilize ederek bedeni ile ruhunu aynı izlekte buluşturabilmesi bakımından bir bütün olarak aslında bilgi ve iman demektir (Bayraktar, 1987: 58). Çünkü hacı, ortak duygu ve dua ile o zamana kadar hiç yaşamadığı bir tecrübe içerisinde kendisini bulmakta ve bir tür kutsallaşma deneyimi yaşamaktadır (Encylopedia of Islam, 2004: 530). Hacının ibadetini zihni ve bedeni ile desteklemesi, içinde bulunduğu dini bilinçle ilgili olarak da manevi bir aksiyon kazanabilmesine imkân verecek bir kutsallaşma faaliyetiyle haccı bütünleştirmektedir.

İhram, Kâbe'yi tavaf, sa'y, vakfe, şeytan taşlama, kurban kesme gibi her biri kendi içinde bir takım sembolik anlamlara sahip, ilahi hikmetler üzerine bina edilmiş ameller Hz. İbrahim'den bu yana devam eden hac menasikidir. Tarihi süreç içerisinde ruhu bozulan ancak aşırılıklarından arındırılarak tekrar İslami niteliğine kavuşan bu ritüeller Hz. İbrahim dönemine ait hatıraların ihyası olarak bugün de haccın ifasında yer alan uygulamalardır. Diğer tüm ibadetlerdeki fayda ve mantık bir şekilde kendisini açığa vururken hacdaki bu uygulamalar sıra dışı vasıfları ve

sembolik yoğunlukları itibariyle Allah'a koşulsuz teslimiyetin birer göstergesi olarak kabul edilmektedirler (Meyerovitch, 2011: 58). Tüm bu uygulamaların ifade ettiği değer ve anlam birbirinden farklı olmasına rağmen hepsinin bir araya gelerek, hacca ilişkin ana çerçeveyi ortaya koymaları hac sembolleri açısından ortak bir fonksiyonelliğe de işaret etmektedir.

Hacda ilk adım, *mikat* sınırları içerisinde *ihrama*[66] girmek ve ihram yasaklarına uygun hareket etmektir. İhrama giren hacı Kâbe'yi *tavaf*[67] eder, ardından *sa'y*[68] yapmak için Safa ve Merve tepeleri arasına gider. Tavaf ve sa'y vazifelerini yerine getiren hacı adayı Arefe günü öğle vaktinde Arafat'ta vakfeye durmak amacıyla Zilhicce'nin sekizinci günü (tevriye) ya da Arefe günü (Zilhicce'nin dokuzu) sabah namazından sonra Arafat'a çıkar. Hacı adayları öğle ve ikindi namazlarını burada cem ettikten sonra güneşin batışına kadar Arafat'ta kalır, güneşin batışıyla birlikte Müzedelife'ye hareket ederler. Akşam namazını yatsı namazı ile birlikte Müzdelife'de kılan hacı adayları geceyi burada geçirir ve güneş doğmadan önce şeytan taşlamak amacıyla Mina'ya giderler. Burada büyük şeytana yedi taş attıktan sonra Harem bölgesi sınırları içinde şükür kurbanı (hedy) keserek, saçlarını tıraş ettirmek veya kısaltmak suretiyle ihramdan çıkar ve "hacı" olurlar. Hac görevini yerine getiren hacılar bayramın ikinci ve üçüncü günlerinde orta ve küçük şeytanları da taşlar, veda tavafını yaptıktan sonra Mekke'den ayrılırlar. Mekke'ye gelen hacılar Medine'yi de ziyaret ederler. Bu ziyaret, hac menasikinin bir parçası olmayıp manevi bir iradeye ulaşmak maksadıyla Peygamber'in kabrini ziyaret ve Medine'deki kutsal tarihi ve havayı solumak amacıyla gerçekleştirilmektedir.

---

[66]"İhram; birisi bedenin alt, birisi de üst tarafına örtülmek için kullanılan iki ayrı dikişsiz beyaz kumaştan oluşur. Söz konusu ihramı giymekle yükümlü olan erkeklerdir. Kadınlar için ihram üzerlerindeki kıyafettir. Kadınların ihram şartı yüzlerinin açıkta kalmasıdır. İhrama girmiş bir hacı adayı için ihram yasakları başlar. Buna göre ihramlı birinin giysi, ayakkabı giymesi, sarık, takke vb. şeylerle başını örtmesi, vücudundan herhangi bir kıl koparması, avlanması, Harem bölgesindeki bitkileri koparması, cinsel ilişkide bulunması yasaktır ve yasakların çiğnenesi durumunda kefaret ödenmesi gerekir. İhramdan çıkılmasıyla birlikte ihram yasakları sona erer" (Daha geniş bilgi için bkz. Diyanet İlmihali Cilt:1).

[67]"Tavafa Hacerü'l Esved'le başlanır. Bir tavaf için Kâbe'nin etrafında yedi kez dönülür. Kabe'nin etrafındaki her bir dönüşe ve Safa ve Merve tepeleri arasındaki her bir gidiş-gelişe "şavt" adı verilir. Her şavttta Hacerü'l Esved selamlanır. Yedi şavt ile tavaf tamamlandıktan sonra imkan varsa Makam-ı İbrahim'in arkasında, yoksa uygun bir yerde iki rekat tavaf namazı kılınır (bkz. Diyanet İlmihali Cilt:1).

[68]"Sa'y iki tepe arasında yedi kez gidip gelmeye verilen addı. Sa'y yapacak olan Hacı adayı Kâbe'ye dönerek dua eder, ardında yeşil ışıklarla belirlenen yerde hervele yaparak, koşar adımlarla canlı bir şekilde yürümek koşuluyla sa'yini tamamlar. Hervele yapmak hanımlar için söz konusu değildir" (bkz. Diyanet İlmihali Cilt:1).

Gazali de diğer ibadetlerde aklın idrak ettiği sırların kendini en azından bir yönüyle aşikâr ettiği için aklın onlara kendiliğinden meyletmesinin daha kolay olduğunu ifade etmektedir (Gazali, 1989: 687). Ancak hacla ilgili bu sembolik zenginliğin anlaşılabilir kılınabilmesi amacıyla hac konusu; ulema, mutasavvıflar, şiiler, modernistler ve farklı düşünce mensupları tarafından aralarındaki farklılıkları da yansıtacak şekilde yorumlanmış ve konu ile ilgili yeni yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu yaklaşımlar genellikle haccın, sembolik, kültürel, millî ve politik açıdan periyodik olarak yeniden yorumlanabilecek varyasyonlara sahip olan, eleştirel bir yaratıcı düşünce geliştirmeye davet eden bir "üst dil" olduğu noktasında ağırlık kazanmıştır. Şimdi haccın bu yoğun sembolik dili birkaç temel başlık etrafında değerlendirilmeye çalışılacaktır. Haccın algılanışına ilişkin bu sembolik çağrışım zenginliği, her hacı için açısından bu tecrübenin bireysel anlayışlarla da iç içe geçmiş bir deneyime dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla farklı anlayışlar hacılığın farklı tip ve temsillerle de çoğalmasına neden olmaktadır.

1.4. İslam'da Haccın Sembolik Dili ve Hacı

1.4.1. Hacı ve Yöneliş:

Birey için kutsallığı somut bir zihinsel ve duygusal alan kılan din ve bu dinin kutsal havzasına dâhil olan tüm duyuş, düşünüş ve kavrayış biçimlerinin yansıdığı kişisel ve kolektif faaliyetler kozmik ve dünyevi aidiyetlerin bir arada somutlaştığı bir kutsallığı hayatın rutin akışına intibak ettiren güçlü bir bağın simgesidir (Aydın, 1993: 13). Din, başlı başına böyle bir birliği simgelerken onun varlığına eklemlenmiş tüm diğer simge, sembol ve imgeler de tek tek kendi içerisinde kutsal ve profan arasındaki kopukluğu yok kılmaya dönük bir farkındalığın ve dönüşümün önemli unsurları arasındadırlar. İbadetler ise dinin insan için belirlediği ontolojik konumların, düşünsel pratiğin hükmî nitelikler kazanmış birer yansımasını teşkil etmektedirler. Hac da bu bağlamda "İslami aklın" (Arkoun, 1999: 36–45) pratik biçimi olarak şahsi ve toplumsal boyutları ile dinin bireysel, toplumsal ve küresel anlamda somutlaşmış rutin kırıcı bir dini tecrübeye dönüşmesidir.

Aslında İslam Allah'a mekân ve görünür semboller isnad edilmesini şiddetle reddetmektedir, buna karşılık Müslümanların hac için yöneldikleri Kâbe kutsal bir merkezdir ancak orada Allah'ın bir sureti bulunmadığı gibi orası Allah'ın ikamet yeri de değildir. İslam anlayışına göre Kâbe, Allah'a yaklaşma ve O'nunla iletişim kurma imkânlılığına ulaşma açısından özel bir yerdir. Farklı inançlar için başka merkezler dünyanın en yüksek yeri olarak kabul edilirken haccın İslami gelenek içerisindeki teorik bağlamlarında da Kâbe dünyanın en yüksek yeri olarak kabul edilmektedir ve dolayısıyla kutsal merkez konumundadır.[69] Bu merkez aynı zamanda dünya ve dünya ötesi için de bir sınırdır ve bu anlamda kaynağı manevi dinamizme dayalı kutsal dengenin cisimleşmiş biçimidir. Burada kozmolojik bir alanla bütünleşmenin hac sembolleriyle gerçekleşmesi söz konusudur; Necip Fazıl, Kâbe'nin iki dünya arasındaki kutsal eşiği temsil edişini şöyle dile getirmektedir:

> Hac; her Müslüman'ın, kendisi için gözden saklı bir istikamette yatan şekli görmeye ve ona hürmet göstermeye çağrıldığı bir esrar bucağı… Müslümanları yedi iklim dört bucak, dünyanın her tarafından mukaddes nokta etrafında toplanmaya ve dolanmaya, birbirini görmeye, incelmeye, yekpareliklerini bütünleştirmeye ve davet edici büyük bir emir…(Kısakürek, 2013: 183–184) Kâbe'yi bu dünyada İslam'ın madde şeklinde ilk remzi kabul edebiliriz. Kâbe, "Masiva-dış dünya" ile "Mavera-öteler âlemi" arasında, hendese tabiriyle müşterek fasıl, birinin bittiği ve öbürünün başlamak üzere bulunduğu hudut çizgisi…(Kısakürek, 1973: 35).

Kâbe, hacca giden veya gitme özlemi içerisinde olan Müslüman bir zihin için Eliade'nin *"ontolojik susuzluk"* (Eliade, 1991: 44) olarak nitelendirdiği varlığa susamışlığın, ancak kutsal bir dünyanın atmosferinde yaşayarak varlığa katılma ve susuzluğunu yatıştırmaya dönük gerekliliğin de somut bir simgesidir; beşeri bir materyal değil, ilahi bir söylem, manevi bir pekiştiricidir. Hacla birlikte insanın ontolojik varlığının ilahi iradenin ırklar, renkler üstü eşitliğinde nasıl bir anlam

[69]Örneğin İsrail geleneğine göre; Filistin en yüksek ülke olduğundan, tufan sırasında sular altında kalmamıştır. İslami geleneğe göre Dünya'nın en yüksek yeri Kâbe'dir, çünkü "kutup yıldızı onun gökyüzünün merkezinin karşısında bulunduğuna tanıktır." Hıristiyanlara göre ise dünyanın merkezi kozmik dağın zirvesinde bulunan Golgotha'dır. Eliade'ye göre bütün bu inançlar, derinlemesine dinsel olan aynı duyguyu ifade etmektedirler: "dünyamız kutsal bir topraktır, çünkü gökyüzüne en yakın yerdir" (Eliade, 1991: 19).

kazandığını tecrübe ederek önemli bir dönüm noktasına ulaşmış olan Alex Haley (Malcom X) kendi "ontolojik susuzluğu" nun nasıl dinmeye başladığını ifade ederken haccın etkileyici ilahi söylemine şöyle vurgu yapmaktadır:

> Bütün duyarlıklarımı yitirmiştim sanki Beytullah'ta. Bana rehberlik eden Mutavaf, sürekli dua eden, Kâbe'nin yöresinde yedi kez dolaşırken bülbüller gibi ötüşen kalabalığın arasına çekti beni. Kimileri iyice yaşlanmış, iki büklüm olmuş, bir deri bir kemik kalmıştı; akıl almaz görüntü. Takatten iyice kesilmiş, başkaları tarafından taşınan hacılar bile gördüm. Coşkulu yüzler kendinden geçmişti (Haley, 2008: 541).

Küp biçimindeki şekliyle sembolik olarak adeta yuvarlak dünya ile mutlak bir zıtlık içerisinde bulunan Kâbe'nin var oluşuna, fiziksel yönden bina öyküsüne ilişkin rivayetlerin ortak bir noktada yani onun kutsal bir çağrışımın başat faktörü olarak Allah'a kulluğun bir işareti, Nebevi tarihin başlangıç noktası olması hususunda kesiştiği görülmektedir (Lekesiz, 2006: 142). Bu kesişme duygusal ve düşünsel bir geri çağrışım yaparak içe doğru samimi bir telafi mekanizmasının harekete geçmesine yol açabilmekte; insanı zihnen, dünya hayatı boyunca yaşadığı değer ve fayda gerilimleriyle ilgili olarak ortak "değer" noktasında sabit kılan bir denge üzerine yoğunlaştırıcı bir etki gösterebilmektedir. Kâbe ve onun etrafında anlam kazanmış olan diğer unsurlar, hacıyı kutsal tarih içerisinde şekillenmiş bir hafıza ile buluşturmakta ve onu İslam'ın güncel teorisiyle bir araya getirmektedir. Ahmet Turan Alkan, hacının bireysel dünyasındaki bu yöneliş etkisini; dini anlamda ilkesel bir duruşun somut hali ve ilahi olanın bütüncül tabiatı karşısında dünyevi olanın parçalı yapısının netleştiği bir durum olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Alkan, haccı bu bağlamdaki bir kırılmanın başlangıcı olmaya elverişli hale gelen önemli bir aşama olarak değerlendirmektedir:

> "Galiba bütün dünyada dinin vicdani boyuttan çıkarak cismanileştiği tek yer Mescid-i Haram"…Duanın yeri ve zamanı yok ama bu mahalde dua etmek insanın kendi ruhu ile hesaplaşması demek oluyor" (Alkan, 2010: 34).

Kabe'nin günde beş vakit namazla kendisine yönelinen "kıble" olması ve hacda bu yönelişin somut bir biçime dönüşmesi, insanın kutsalla temas kurma, ona dokunabilme isteğinin Kabe'nin cisminde kontrast yapılardan ve yönelişlerden arınarak mobilize olması olarak değerlendirilebilir. Muhammed Esed, Kâbe ile karşılaşma tecrübesini anlatırken, bu etkiyi cisim ile ruh arsında oluşan bir intibakın somutlaşması olarak nitelendirmekte ve manevi etkinin Kâbe'de mimari bir görüntüye de aktarılarak cisimleştiğini ifade etmektedir:

> Kâbe burasıydı işte; dünyanın bütün öteki mimari yapılarından daha sükûnet dolu, öyle anlaşılıyordu ki, Kâbe'yi ilk defa inşa eden kişi – çünkü İbrahim (a.s) zamanından bu yana aynı mimari tekrarlanarak birçok defa yeniden inşa edilmişti- insanın Allah önündeki tevazu ve acziyetini remzetmek istemişti. Bu mimar biliyordu ki, ne kadar büyük olursa olsun, hiçbir mimari incelik, hiçbir ritm güzelliği, hiçbir çizgi mükemmelliği Allah fikrini ifade edemez. Bunun içindir ki, o, tasarlanabilecek en basit üç buutlu formla yetinmiş ve taş bir küp yapmıştı (Esed, 2012: 472).

Hac kavramının semantik analizi yapılırken özellikle vurgulandığı gibi hac kavramsal olarak da bir "yöneliş"i ifade etmektedir. Bu yönelişte dinin gizli, ezoterik ve mistik nitelikleri hacı için bedeninin somut hareketleri ile bütünleşmektedir. Bu bütünleşme tamamen transandantal bir kaybolma değil, netice veren ve din lehindeki tutumu doğrulayan ruhsal bir canlanma olarak da algılanabilmektedir. Bayraktar, bunun hacı için eşsiz bir deneyim olduğunu vurgulamakta ve hacının bu tecrübede "Beyt'i değil Beyt'in Rabbi'ni görüyormuş gibi" kendine çeki düzen vermesi gerektiğini ifade etmektedir (Bayraktar, 1987: 83–84). Böyle bir yaklaşım, hacının içerisinde bulunduğu yönelişin deruni niteliğinin farkında olarak bu yönelişin gerektirdiği disipline göre hareket etmesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim hac gerek mekanik olarak, gerek alegorik olarak, gerekse metaforik olarak bir yönelmedir. Ancak bu yönelişte hacının bedeniyle ruhu aynı anda mobilize olmakta, bir bakıma ruh bedenin hareketlerine eklemlenmektedir. İhramlı iken hacının bedeni ile ilgili olarak keyfi bir tasarrufta bulunmasının yasak oluşu ruh ve beden birlikteliğinin bu yönelişteki bütünlüğünün bir yansıması olarak ele alınabilir (Hamidullah, 1984: 150). Hacdaki yöneliş, görünürdeki uyumun hacı

tarafından içselleştirilmesi, algı ve tavırlara nüfuz etmesiyle estetik bir forma da bürünmektedir. Leyla İpekçi bu yönelişin kendisi açısından tavaf esnasında açığa çıkan deruni içerimlerini şöyle aktarmaktadır:

> Kâbe'yi kalbimizden tarafa alıp öyle tavaf ediyorduk. Bir insanlaşma serüveni yaşıyorduk kalbimizden yana. Kimse kendi sırrını başkasıyla paylaşmazdı. Kâbe, herkese nefesinden kendi payına düşeni veriyordu (İpekçi, 2013: 19).

Fiziksel olarak aynı anda birbirinden farklı iki zıt alana yöneliş mümkün değildir. Hacda beden ve ruh arasındaki mesafenin kapanışının hacının, tecrübe ettiği ibadetin iç disiplinini kavrayış düzeyiyle doğrudan ilgili olduğu bir gerçektir. Her hacı için, hacca gitmeden önceki algı evreni ve düşünce haritası ile hacdan sonraki yorumlayıcı filtrenin birbirinden farklı nitelikler göstermesi muhtemeldir. Örneğin Ümit Meriç; insanının dini köklerine ulaşması olarak değerlendirdiği hac tecrübesinin Müslüman bireyin davranış kodlarını değiştirdiğini ifade ederken, kendisi için bu tecrübede öne çıkan unsurlardan birine vurgu yapmakta ve zihinsel mesafelerin biçimsel ve teorik nitelikli salt sosyolojik bir yakınlıktan dindaş yakınlığına doğru evrilişine dikkati çekmektedir:

> Kâbe'de kum tanelerinden bir tane olan hacılarla beraber, isimsiz, cisimsiz bir kum tanesi olmak, sadece kul olmak, kullarla kul olmanın lezzetini tatmak, aralarında yok olurken var olduğunu fark etmek; aynı kolyeye dizili inciler gibi, kimseyle konuşmamak ama herkesle birleşmek, bütünleşmek. Hacda bütün beşer tarihini ve bütün beşer coğrafyasını dualarımın kanatları ile kucakladım. Netice olarak hacı olmak benim sosyolojik kalıplarımı kırdı, tarih ve coğrafya eksenlerimi sonsuza kadar genişletti (Akt. Yüksel, 2007: 88).

Hacının yönelişi, kutsal ve dünyevi olan arasında gerçekleşen bir tür şuur transferi olarak nitelendirilebilir. Zira beden ve ruhun günlük hayat düzeni içerisindeki irtibatında bilişsel olarak rutinleşmiş olan manevi ilgiler hacının transandantal tecrübesinde yeni bir boyut kazanma imkânına ulaşabilmektedir. Ancak Gazali bu

dönüşümü "*alakayı keserek*"[70] gerçek bağlantıları yeniden kurabilme çabasıyla kayıtlamaktadır. Alakayı kesme derin bir tecrübeye eklemlenebilme konusunda yüzeysel ilgileri terk etmek olarak tanımlanabilir. Aktay'a göre bu durum hacının dışından uzaklaşarak iç dengelerini yeniden kurması anlamına gelmektedir:

> Haccı bir terk ediş olarak görmek gerekir. Hac bir bakıma iç içe geçmiş yolculuklardır. Hz. İbrahim'in yolculuğu, Hz. Adem ile Hz. Havva'nın cennetten yolculuğu gibi. Hac, biraz da bu sürgün halinin hatırlandığı, insanlığın bu maceradaki dostunun düşmanının bildirildiği bir yolculuk. Hac, toplu olarak gerçekleşen ama herkesin de kendi benliğinde yaşadığı bir yolculuktur (Aktay,Yenişafak,29.10.2012).

Hacının yönelişinde söz konusu olan beden ve ruh arasındaki ilişkide cinsiyet faktörü de kutsal formasyonun dışında değildir. Kadın ve erkek rollerini kapsayan bir üst kimlik alanı olan "kulluk" hacılar açısından bir eşitlenme biçimine dönüşmektedir. Toplumsal kodların cinsiyetler üzerine geliştirdiği kanıksanmış rollerin düşünsel olarak arka planda kalarak, hacının manevi kimliğiyle bütünleşmiş bir çerçeve içerisine dâhil olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinin cinsiyetler konusundaki bütünleştirici tasavvurunun bu düşüncenin esaslarından olan "tevhid" anlayışı ile tamamlandığı bir hac ibadetinin bu konuda ideali temsil ettiği açıktır. Nitekim kul ve insan olmaya ilişkin aidiyetlerin kadın ve erkek olmaya ilişkin aidiyetleri kapsayışı kadın hacıların ihram kıyafetlerindeki ölçüyü de belirlemiştir.[71] Modern gündemin beden üzerine geliştirdiği yeni cinsiyet değerlerinin meydana getirdiği çoklaşmaya dayalı ayrışma ve bu ayrışmanın din diline yönelttiği eleştirel yaklaşımları bu açıdan değerlendirenler de olmuştur. Örneğin Kur'an'ın ürettiği "iman" eksenli ortak kimlik paydası ve cinsiyet üzerine kurduğu "fıtrat" dilini haccın sembolizmiyle birlikte değerlendiren Mustafa İslamoğlu'nun, bu durumu kadına özgü "mahrem" olgusu üzerinden ele alarak, bu konuda kul olma vasfının

[70]Gazali'ye göre alakayı kesmek; "hacca gidecek kimsenin her türlü kul haklarını ödemesi ve bütün günahlardan halisane tevbe etmesidir. Hacı geri dönemeyecekmiş gibi yurdundan alakasını kesmeli vasiyetini yapmalıdır. Hac yolculuğu için alakasını keserken, ahiret yolculuğu için olacak olan alakasını da kesmeyi hatırlamalıdır, çünkü o da pek yakındır. Hacıya hacca giderken bineceği şey, ahiret yolculuğunda insanın içinde taşınacağı "tabut"u hatırlamalıdır" (Daha geniş bilgi için bkz. Gazali, 1989: 689).

[71]Bayan hacıların ihramlıyken yüzlerinin açık olması gerekliliği bu bağlamda değerlendirilebilir. Kadın ilahi emre muhatap olma bakımından fıtrat farklılıklarına rağmen erkekle "kul" olma ortaklığında birleşmektedir.

pekiştirildiği din alanına ve inancın "genişletilmiş manevi mahremi" ne göndermede bulunan bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir:

> Kadınsan, harem bölgeye erkekten daha uyumlusun, çünkü kadın da tıpkı bu bölge gibi haremdir, "mahrem" dir. Yani dokunulmazlığı vardır, muhteremdir. Ne ki elini yüzünü mutlaka açmalı, kendini tanıtmalısın. Yüzün ne kıymeti var, maskelerin bir bir düştüğü bir mahşere yürüyorsun (İslamoğlu, 2011: 25).

Hac, yapılış şartları ve koşulları itibariyle geçmişten bugüne "meşakkat" yönü öne çıkan bir ibadettir. Ancak haccın zorluğuna sabretme olgunluğu ile onun faydalarına muhatap olma arasında doğrudan bir ilişki kurulmuş, bedenin zorluklar karşısındaki duruşu ve hacdaki sembolizmi algılayıp ona uyum sağlama konusundaki hassasiyeti bir tür arınma halinin somutlaşması olarak değerlendirilmiştir. Gazali'ye göre: "İnsan Kâbe'ye gitme azmiyle, şanı yüce fakat dört taraftan tehlikelerle sarılmış bir hadiseye azmetmiş olmaktadır. Çünkü büyük hedeflere yönelen o nispette büyük tehlikeleri de göze almış olur. Kişi bu azmini riya ve gösterişten uzak tutarak sadece Allah için göstermelidir" (Gazali, 1989: 689).

Bir tür "hazırlık" pratiği olan *mikat,* haccın insan zihnini ve bedenini etkisi altına alan ortak payda buluşmasının başlangıcı, kutsal ve dünyevi ayrımının sembolik işareti olarak nitelendirilebilir. Hacı adayı mikatta haccın zorlukları ile tanışmakta ve ibadetin iç disiplini ile karşılaşarak kendini gözden geçirmek imkânı bulabilmektedir. Haccın farzlarından biri olan *ihram* elbisesi ise hacı için somutlaşan beden ve ruh bütünlüğünün bir simgesi görünümündedir. Hacı ihramla, kendi sembollerinden arınmakta ilahi sembollere doğru yönelmiş olmaktadır. Bir bakıma insanın kıyamet gününde Allah'ın huzuruna çıkarken nasıl görüneceğine ilişkin bir metafor olan ihram içerisinde, kişinin haccın ruhuna aykırı hareket etmesi yasaktır bu yüzden beden de ruhla aynı yöneliş içerisinde bulunmak zorundadır ki bu durum beden ve ruhun düşüncede ve harekette bütünleşmesi anlamına gelen ruhi bir eğitim olarak değerlendirilebilir. Profan dünyada kimliklerin bir parçası haline gelen kıyafet, ihramla birlikte insanı bütünleyen bir parça olmaktan çıkmakta ve insanın kimliğiyle bütünlenen bir parçaya dönüşmektedir.

Telbiye[72] seslenişi ile din telakkisinin hacca mahsus bir iletişim frekansı geliştirdiği söylenebilir, fakat aslında bu frekans, dini aidiyete ilişkin öznel bağlılıkların sese ve harflere dönüşmesidir. Telbiye haccın simgesel konteksti içerisinde müteyakkız bir hal içerisinde olmanın söz ile tamamlanmasına benzetilebilir. Izutsunun "eslemtu" ifadesiyle ilgili olarak geliştirdiği semantik yorumun telbiye için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmaz. Izutsu "eslemtu (ben teslim oldum, müslümanım)" lafzının çağdaş dilbilim terminolojisi içerisinde "performatif" yani konuşmacıyı bağlayıcı unsurlar içeren bir iletişim biçimi olduğunu belirtmektedir. Yani "eslemtu" diye beyanda bulunmak suretiyle şahıs kendisini gelecekte belli bir şekilde davranışta bulunmaya icbar etmekte, ya da belli bir tavır ve niyet sahibi olduğunu anlatmaktadır (Izutsu, 1991: 252). Benzer şekilde hacdaki telbiye lafzı da performatif bir iletişimin öncesi ve sonrası arasında o anki var oluşun ruhuna uyum sağlama imkân veren bir tavır ve niyet belirtisidir.

Kâbe'yi tavaf, dini tasavvurun mobilize olduğu, içsel olanın kozmolojik müphemliklerden arınarak varoluşsal bir yapı çözüme uğradığı bir tür dâhil olma biçimi olarak inancın bedenle desteklenmesine örnektir. Bu dünyanın anlamından epistemolojik bir kopuş olarak da nitelendirilebilecek olan tavaf ritüeli varlığın bir merkezden yansımasının simgeleştirilmesi olarak da okunabilir. Kendisi hareketsiz olan bir merkezin etrafından gerçekleştirilen dönme eylemini söz konusu merkezle olan bağın simgesel olarak somutlaşması olarak nitelendirmek mümkündür. Kalp ile beden aynı anda aynı merkeze yönelerek bir bütünlük arz etmekte ve bu yönelişle bir bütünlüğe ulaşmaktadır. Burada hacının amacının Merkezin Sahibi'ne yakınlaşmak ve O'nun kutsallığıyla bütünleşmek olduğu söylenebilir. Tavaf yaparken Hacerü'l Esved'le[73] selamlaşma veya ona dokunma isteğinin bu yakınlaşma bilinciyle

[72]Sözlükte "çağrıda bulunana cevap vermek, bir davete icabet etmek" anlamındaki telbiye fıkıh terimi olarak hac veya umre niyetiyle ihrama giren kimsenin şu sözleri söylemesini ifade etmektedir: "Lebbeyk Allâhümme lebbeyk lebbeyk lâ şerîke leke lebbeyk inne'l-hamde ve'n-ni'mete leke ve'l-mülk lâ şerîke lek" (Rabbim! Davetine sözüm ve özümle tekrar tekrar icabet ettim, emrine boyun eğdim. Rabbim! Senin davetine icabet boynumun borcudur. Senin eşin ve ortağın yoktur. Rabbim! Bütün varlığımla sana yöneldim; hamd senin, nimet senin, mülk senindir. Senin eşin ve ortağın yoktur). İslâm'dan önceki dönemde hac sırasında Araplar tarafından telbiye getiriliyordu. Ancak üzerinde ittifak edilen bir telbiye şekli mevcut olmayıp kabilelere ve putlarına göre değişiklik göstermekteydi" (Daha geniş bilgi için bkz. Öğüt, 2011: 396–397).

[73]"Kâbe'nin güneydoğu köşesine tavafın başlangıç noktasını belirlemek amacıyla yerleştirilen taştır. el-Hacerü'l-esved terkibi Arapça'da "siyah taş" anlamına gelmektedir. Yerden 1,5 m. kadar yükseklikte bulunan, yaklaşık 30 cm. çapında ve yumurta biçimindeki bu taşın siyaha yakın koyu kırmızı renkte olması sebebiyle böyle adlandırıldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklar, Hacerülesved'in Hz. İbrâhim tarafından Kâbe'nin inşası esnasında tavafın başlangıç noktasını belirlemek amacıyla

açıklanması da mümkündür. Kişinin hac boyunca hacı olmak için gerçekleştirdiği diğer ritüellerle ilgili olarak da öznel olarak yorumlanabilir simgesel bir dil ve etkiden söz etmek mümkündür.

Hac çok katmanlı bir anlam derinliğine ve yorum zenginliğine açık olsa da onun bir ibadet olduğu ve şer'i faydalarının tüm diğer faydalardan önce geldiği hususu önemli bir noktadır. Haram, ihram ve irfan kavramları haccın kilit vurguları arasındadır ve İslam geleneğinde hacda temel nokta diğer ibadetlerde olduğu gibi Allah'ın rızasını talep etmektir, zira bu esas amacın görmezden gelinmesi ilahi rızayı talep etme fikrinden ayrılma olarak değerlendirilmiştir. Haccın ruhî, manevî ve amelî yönden sahip olduğu derinliğe nüfuz etmeden onun sadece arızî yönleri üzerine yoğunlaşmak, söz gelimi haccı sadece bir "kongre" olarak düşünmek ve kavramları zamanın ruhu ile tasavvur etmek sorunlu bir parametre geliştirmeye neden olacaktır. Hac, dini anlamı itibariyle bireysel planda gerçekleşen deruni bir tecrübe olarak değerlendirilmektedir. İmanın nüfuz ettiği sosyal bir düzeni hatırlatması, orada mevcut olan ruh sahibi bir topluluğun dinamizminden yansıyan kıymet hükümlerini içermesi, kadın ve erkek olmanın sahip olduğu ilişki ve iletişim biçimlerini sınırlamalar[74] ve eşitlemelerle düzenleyerek Müslüman toplumun geneline intikal ettirmesi, yaşama biçimlerini, yaşantı şekillerini birbirine yakınlaştırması ile var oluşun mevcut formüllerinin değişmezliğini yansıtması haccın sembolik dili içerisinde değerlendirilebilir. Hacı için, dini olarak hacda elde etmesi umulan faydalarla oradaki atmosfer ve koşullar içerisinde ulaşılabileceği fırsatları birbirinin yerine ikame etmeden düşünmek ve değerlendirmek gerekmektedir.

---

yerleştirildiği konusunda ittifak etmekle birlikte bu taşın menşei, tarihçesi ve mahiyeti hakkında, birçoğu zayıf isnatlara dayanan, bazıları aynı zamanda sembolik bir anlam taşıyan çeşitli rivayetler nakledilmiştir" (Daha geniş bilgi için bkz. Öğüt, 1996: 433–435).

[74]Hac zamanında normal yaşamda kadın ve erkeğe haram olmayan çoğu şey haram olmaktadır. Hüseyin Beheşti'ye göre bu durum kendine has bir perhiz devresidir. Onun için vacip olmayan bazı şeyleri vacip kılmaktadır. Onda adet haline gelmemiş birtakım yeni haramlar ve vacipler söz konusu olmaktadır. Çünkü vaciplerin alışkanlıkları, haramların alışkanlıkları o fonksiyonu (takvayı) artık kuvvetlendirmiyor. Eğer insanın haramdan sakınmada takvanın rengi yavaş yavaş zayıflar, o zaman şimdiye kadar karşılaşmadığı haramla karşılaşırsa daha çok takvaya sahip olanın gösterdiği etkiyi göstermez. Bu yüzden yıllık bir deneme lazımdır, bazı şeylerden sakınmakta alışkanlık sağlamamışsa onlardan uzak durması için bu gereklidir (Beheşti,1987:115).

1.4.2. Hacı ve Yolculuk

Dini ritüelde genel itibariyle kişinin sahip olduğu dini bilinç bazı modelleri yeniden üretmekte, kişi bu ritüel esnasında kutsal dışı zamandan sıyrılarak, ilahi zamanın etkisi altına girmektedir. Bu ritüellerde insan kutsalın tecrübesini kazanırken, diğer taraftan da bu dünyadan tamamen farklı olan ilahi dünyanın bilincine ve bu bilincin korunmasına açık, uygun hale gelmektedir. Hacı için de, hac yolculuğu boyunca karşılaştığı kutsal simgelerle etkisinde kaldığı ruhsal durum ve güdülerin dünyadaki varoluşa ilişkin sahip olduğu genel kavrayışları formülleştirerek törensel biçimde birbiriyle karşılaştırıp güçlendirmesi olağandır (Geertz, 2012: 137). Bir bakıma hacda gerçekleştirilen bütün ritüellerin içerdiği dinsel perspektif, altında yatan otoritenin kabulü ile hacının gözünde canlanarak somutlaşmaktadır. Haccın yolculuk boyutu, hacının kutsallık arayışındaki canlanışın ilk aşamasıdır ve hac boyunca ve sonrasında kişinin bütün yolculuklarını anlam ve yoğunluk bakımından derinleştiren, incelten bir etkiye sahip olması başkaları açısından ideal bir beklentiye dönüşmektedir. Ancak bütün bunların idraki için bilinç ve bilgi ön şart olarak kabul edilmiştir. Zira Gazali'ye göre bilgisizlik, ibadet eden kişinin yaptığı ibadetlerin çoğunu fesada uğratmakta ve ibadetin kabulünü zorlaştırmaktadır (Gazali, 2012: 20). Hacı da bilgi ile hangi yapıcı fonksiyon üzerinden kendini eğitebileceğinin, hangi modele göre bir bilinç üretebileceğinin bilincini kendi tecrübesi üzerinden elde etme imkânına erişebilecek kişi olmaktadır. Örneğin; Muhammed Esed, hacı-bilgi ve bilinç arasındaki bu ilişkiyi kendi hac tecrübesinin duygu ve düşünceleri üzerindeki yansıması paralelinde değerlendirmekte ve haccı bir "bilinç seferi" olarak nitelendirmektedir:

> Evet, ben de sabırsızlanıyordum, beklentiyle doluydum. Fakat karımla el ele sandalın pruvasında otururken, bu basit hac yolculuğunun hayatımızı böylesine derinden, böylesine bütün bütün değiştireceğini nereden bilebilirdim. Bütün bildiğim, Müslümanlar arasında yaşamak için Batı'yı terk ettiğimdi; fakat geçmişimi bütün bütün arkamda bırakacağımı henüz bilmiyordum. Eski dünyam, bir yön belirtisi göstermeden yıkılıp gidiyordu: Batılı düşünceler, Batılı duygular, Batılı davranış kalıpları ve Batılı hayal gücü. Bir kapı ardımda sessizce kapanıyordu o kadar sessizdi ki farkında değildim. Bunun da yabancı

> ülkelerde yaptığım bütün öteki geziler gibi bir gezi olacağını düşünüyordum; sonunda beni hep kendi geçmişime geri getiren sıradan bir gezi. Fakat hayat, bütün içeriğiyle kökünden değişecekti. Onunla beraber bütün arzuların yönü de (Esed, 2012: 464).

Yolculuk bir yer değiştirme biçimi olarak mevcut durumdan ayrılmayı ve aynı zaman dilimi içerisinde farklı bir mekânın öznel kurgusuyla bütünleşmeyi gerektirmektedir. Burada söz konusu olan yer değiştirme durumu fiziksel bir "hareket" olmasına rağmen, özellikle hacı açısından düşünüldüğünde kutsallık beklentisinin bu fiziksel etkiyi derinleştirdiği görülmektedir. Zaman ve mekânla kayıtlanmışlığın haccın asli şartlarından (Bayraktar, 1987: 60) olması yolculuğu hacı için daha farklı bir etkililiğe taşımaktadır. Mevdudi hac yolculuğu ile cihat arasında kurduğu benzerlikte her iki yolculuğun da ev, ocak dâhil her şeyi geride bırakarak ve türlü zorlukları göğüsleyerek gerçekleşmesini örnek göstermekte ve haccın bir tür cihat yolculuğu olduğunu vurgulamaktadır (Mevdudi, 1983: 17). Bu bağlamda hacının yolculuğu sıradan bir yolculuk anlamı taşımamakta turistik bir seyahat veya keşif arzusu barındıran bir yola çıkıştan farklı bir anlam yoğunluğu ve amaçla bütünleşmektedir. Hacının yolculuk hali amaç ve fayda bakımından İslam geleneğindeki "rihle" geleneğini de çağrıştırmaktadır. Sözlükte "yola koyulmak, göç etmek" anlamına gelen rihle kelimesi İslam kültüründe hadis öğrenmek (talebü'l-hadîs) ve râvi hakkında bilgi edinmek" maksadıyla gerçekleştirilmiş yolculuklara verilen özel bir isimdir. Bu yolculuklarda kişilerden, ibadet ve zikirde devamlılık, cömertlik, sefer meşakkatine katlanma gibi yolculuğun adabına uygun hareket edilmesi beklenmekteydi. Rihle seferlerine çıkanlar esas gaye ile birlikte çeşitli medeniyet ve kültürlerle de karşılaşıp onlardan çeşitli biçimlerde etkilenmişlerdir.[75] Haccın yolculuk aşaması ve bu aşamanın yan faydaları, İslam kültüründeki yoğunlaştırılmış rihle ziyaretlerini de kapsayan daha geniş çaplı bir yer değiştirme pratiği olarak

[75] "Kaynaklara göre "Rihle"nin ilk uygulamaları Hz. Muhammed (sav) dönemine kadar gitmektedir. Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu duyan bazı kimseler onu tanımak, Kur'an'ı, İslâm esaslarını ve yeni dinin tatbikatını öğrenmek maksadıyla yanına gelirler, ihtiyaç duydukları bilgileri öğrendikten sonra kabilelerine dönüp oradakilere anlatırlardı. Her ne kadar bu seyahatler İslâmiyet'i öğrenmeye yönelik ise de bu vesileyle hadis de öğrenilir ve diğer insanlara öğretilirdi. Bilinen anlamıyla rihle faaliyeti başlamadan önce özellikle hac ve umre ziyareti dolayısıyla Hicaz'a gelenler, gerek yolculukları sırasında gerekse mukaddes topraklarda hadis ehliyle karşılaşıp onlardan hadis öğrenirlerdi".(Daha geniş bilgi için bkz. DİA, "Rihle" maddesi, Cilt 35; Şamil İslam Ansiklopedisi "Rihle" maddesi, Cilt:5 vd.).

değerlendirilebilir. Hacının yolculuğu sıradan bir göç, coğrafi yer değiştirme, modern bir yolcunun merak ve ilgiyle yola çıkmasından farklı algılanmaktadır. Ali Şeriati, haccın sembolik değerini bir "zihin devrimi" olarak öne çıkarmakta ve hacı için yolculuğun anlamını genişleten bir değerlendirme yapmaktadır:

> Ömrün en özgür ve uygun anlarında, en değerli zemin ve zamandasın, sen ey Müslüman kardeşim! İslam'ın beşiğinde hacla birlikte, İslam'ın dönüştürücü mükemmel, hassas ve zinde bir devresini öğrenebilirsin (Şeriati, 2012: 20).

Hac, alakayı kesmeyi gerektiren, kendinden, yakın çevresinden, alışkanlıklarından, yerleşik toplumsal düzenlerden, bu düzen içerisindeki rutin konumlardan, benimsenmiş bilgilerden içsel bir kopuşu gerekli kılan farklı bir yolculuk biçimidir. Metaforik olarak ele alındığında hacı için bu kopuş sorumluluk alanının genişlemesi (Lekesiz, 2006: 213) anlamına gelmekte, yeni deneyimlerle güncellenen hafızanın kutsal tarihle ilgili bağlarını sorgulamasına olanak sunmaktadır. Diğer taraftan yolculuğun bir tür açıklık olması ve realiteyi çağrıştırması hacı için de kendi yolculuğu içerisindeki farklı yolculukları keşfedebilmesini beraberinde getirebilmektedir. Hacda her hacı kendi hayatının merkezinden yani bu dünyadaki merkezden sıyrılarak varlığının dışına doğru da bir yolculuk gerçekleştirmekte ve orada manevi olanla öznel şartlarda buluşmaktadır. Bu otomatikleşmiş bir hareket biçiminden bilinçli bir hareket biçiminde geçiş olarak da tasvir edilebilir.

Fiziksel yolculukla başlayan düşünce yolculuğu ziyaret edilen mahalli/mekânı fetiş haline getirmeden, oradaki kutsal mekânın, zamanın derinliğinden insanın güncel hafızasına sunduğu mesajı algılamaya dönük olmak durumundadır (İslamoğlu, 2011: 113). Bu yönleriyle hac yolculuğu hacı açısından bir bakıma *"yırtılmış bilincin"* (Eliade, 1991: 234) tekrar onarılması, kendini yenilemesidir. Gündelik olan ve değişen tecrübelere nispetle daha gerçek ve daha sağlam bir dünya ile temasın söz konusu olduğu hacda, fiziksel yolculukla birlikte hacıyı bu merkezden çevreye yöneltecek olan, hayatın risk ve problemleri arasında kendi yolunu bulmasına imkân tanıyan manevi içsel yolculuklar da mevcuttur. Hacının bunu deneyimlerken gündelik olanı yeniden gözden geçirme fırsatı bulabilmesi de mümkün hale gelmektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre fiziksel yolculukla başlayan bu iç yolculukta "arınma" duygusu bir bakıma o kutsallıktan bir parça olma idealiyle birleşmekte, böylece haccın aksiyonu merkezin etkisiyle çevreye yayılmakta ve hac İslam toplumunun bütününe arınma imkânı veren daha geniş çaplı bir yolculuğa dönüşebilmektedir (Nasr, 2012: 86–88). Bu yüzden hac yolculuğu sıradan bir yolculuğun şartlarından farklı nitelikler taşmakta, turistik özellikler ihtiva etmesi kutsallık beklentisinin ruhuyla çelişmektedir. Bu yolculukta hacının maddî, bedensel ve dünyevî eğilimlerinden olabildiğince uzaklaşarak esas amacına zihnen de ruhen de bedenen de odaklanması beklenmektedir. Uzun yıllar aynı sosyolojik koşulların ve dini rutinin etkisi altında kalarak hayatını sürdürmek durumunda kalan bir hacı adayı için hac yolculuğunun kazandırdığı tecrübe ve hac ibadetinin getirdiği ortaklık duygusu ile cemaat örgüsüne mensubiyet hac yolculuğunu farklı kılan diğer unsurların başında gelmektedir. Kendi dünyasının sınırları dışına uzanmamış hacının bu seyahatte sahici bir dünyayı, kendi dünyasından daha önemli ve daha geniş bir dünyayı keşfetme imkânı bulabilmesi de muhtemeldir. Hüseyin Beheştî, haccın küresel bütünleyiciliğine, İslam dünyasının dini ve sosyal köklerine ulaşabilme noktasında ayrışmaları bertaraf etme konusundaki önemine dair düşüncelerini aktarırken bu yolculuğun hacı için "parçadan bütüne" doğru ilerlediğini vurgulamaktadır:

> Hac toplanması Müslümanların arasına sokulan ayrılıkları (elbette kısmi olarak) bertaraf etmenin en önemli ve etkili araçlarından biridir. Gruplaşmalar asırlarca Müslümanları birbirinden koparmış İslam toplumunun birliğini bozmuştur. Eğer yıllık Hac merasim ve toplanması olmasaydı, eminim ki bugün çeşitli mezheplere bağlı olan Müslümanlar arasındaki bu zayıf düzeydeki bağlılık da olmayacak veya çok daha zayıf olacaktı. Hayatı boyunca Sünni bir Müslüman hakkında yüzlerce doğru olmayan şeyin propagandası yapılmış olan Şii bir Müslüman, oraya gidiyor ve görüyor ki; "Bütün Sünniler Ali düşmanıdır" sözü yalandır. Ya da kendisine Şia'nın ayrı bir kıblesi var diye söylenen Sünni Müslüman, Şii'nin de gelip kendi yanında aynı kıbleye yönelip namaz kıldığını görüyor, aynı haccı yerine getirdiğini görüyor ve artık bu tarz bir propaganda ona tesir etmiyor (Beheşti, 1987: 39).

Bahsi geçen bu nitelikleri itibariyle hac yolculuğunu bir turizm hizmetinden ibaret görmenin; aşırı lüks beklentisiyle tatminsizliği ve bu bağlamda şekillenecek dünyevileşmeyi ön plana çıkarabileceği ihtimali nedeniyle sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Hac yolculuğunda hacından beklenen; buluşacağı sembolik dilde mekânın kutsallığı ile bütünleşebilmesi ve bu bütünleşmede içkin olan ilahi temayı yakalayabilmesidir. Bu bağlamda kutsal bir yolculuğun profan koşullar üzerine inşa olunmuş bir zihinle gerçekleştirilmesi ibadetin maksadı açısından değerlendirildiğinde kutsallık beklentisini zayıflatmaktadır. Hac kavramının etimolojik tahlilinde görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim'de hac ibadeti yolculuk perspektifiyle de bütünleştirilmiş ve "takva"dan bu yolculuğun azığı olarak söz edilmiştir. Hac, bu anlamda kutsal yolculuğun nitelikli bir biçimde yeniden ele alınmasını gerektirmektedir.

1.4.3. Hacı ve Tevhid Anlayışı

Tevhid kavramsal olarak birliğe, bütünlüğe işaret etmesi bakımından İslam'ın, İslam kültürünün ve İslam medeniyetinin ilk belirleyici ilkesi, İslam'ın cemaatsel niteliğini analiz ve tasvire imkân tanıyan bilgi esasının da önemli bir bileşenidir. Bu bilgi kaynağı insanın değerini, onun fıtrî yeteneklerine müspet biçimde işaret ederek, erdemleriyle birlikte tanımlamaktadır. İnsan hayatının erdemlerini ve ideallerini reddetmeyen tevhid anlayışının getirdiği insana bakış, hayatı içerdiği gerçek anlam üzerinden tanımlayan bir ahlaki ilke ekseninde hareket etmektedir (Faruki, 2006: 76). Bu bağlamda İslam'daki tevhit anlayışı öncelikle ahlaki bir duruşu temsil etmekte, insan için hem ahlaki açıdan hem de değer hükümlerinin işlerliğinin bulunduğu diğer tüm açılardan fıtratındaki bütüncül yapıya uygun bir benimseyişi ideal olarak somutlaştırmaktadır.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle tevhit, insanın davranışlarında ve düşüncelerinde bölünmemesi gerektiğini ifade eden, yeme ve yürüme tarzına kadar her hareketi ruhunda ve kalbinde muhafaza eden bir duruş, *"manevi bir norm"* dur. Mutlak Olan'a metafizik bir tasdikle yönelmeye ek bir bütünleştirme metodu, her varlığın derin birliğini gerçekleştirme vasıtası olarak dünya içinde dağılmış,

birbirinden uzak olan Müslümanları tek bir toplum oldukları gerçeği üzerinde birleştirici bir unsur olma gibi yönleri tevhidin önde gelen nitelikleri arasında sayılmaktadır. Tevhit olgusu, sosyal açıdan Müslüman toplumunun bütünleşmesini, siyasi açıdan ise bu toplum için "ümmet" olma dışında politik bir kitle bilinci gerektirmeyen esas bir yaklaşım tarzını öngörmektedir (Nasr, 2009: 33). Bu yönüyle tevhit, tamamıyla bir "aynı"lık durumunu ifade etmemekte; farklılıkların ortaklığı, ortak değerler ve anlayışlar üzerinden bir arada olma idealini yansıtmaktadır.

Tevhid kavramının İslam geleneğindeki bu anlamlarına paralel olarak değerlendirildiğinde; haccın bazı nitelikleri itibariyle hacıyı ideal manadaki tevhid prensipleri ile pratik düzeyde buluşturduğundan söz edilebilir. Nitekim hac mekânlarının Hz. Âdem'den Hz. İbrahim'e ve Hz. Muhammed'e kadar hemen her Peygamber'e ait izler taşıması hacıyı tarihsel bir tevhide yakınlaştırmaktadır (Kurucan, 2013: 23). Hac mekânlarında örneğin; Arafat'ta Hz. Âdem'in Hz. Havvâ ile karşılaştığı yerde kutsal tarihten gelen bu temsilin içerisinde yer alma düşüncesi hacı için çevresini, dünyayı ve insanları farklı bir bilinçle ele alma bakımından zihinsel bir düzey belirlemektedir (Aktay, Yenişafak,07.11.2011). Ancak bu ideal düzeyle kurulacak temas büyük oranda her hacının kendi tecrübesindeki derinleşme biçimiyle orantılı olarak değişmek durumundadır.

Hac yolculuğunun ideal anlamda tevhitsel bir bütünleşme tecrübesine dönüşmesi semboller aracılığıyla olmaktadır. Bu bakımdan Kâbe, Beytullah olmaktan kaynaklanan değeri, yaratılış vesilelerinden birçoğunu kendinden toplamış çoklu fonksiyonu ile hem kendi kutsallığını pekiştirmekte hem de çok anlamlılığını kuvvetlendirerek sembolik dilini hacılar için görünür kılmaktadır. Çünkü Kâbe, Müslüman gövdenin merkezi olarak kutsal bünyesinde bu dünyadan parçaları da ihtiva etmesi nedeniyle karşılıklı bir kutsallaşma, kutsallaştırma ile dünya, insan ve kutsal arasındaki dengeyi de kendi varlığı üzerinden kurmaktadır (Lekesiz,2006:123). Nitekim Kâbe merkez ve varılan son nokta olarak kabul edildiğinde onunla ilgili tüm efsanevi, mitolojik anlatılar Allah'ın her şeyin merkezi olduğu gerçeğinde mutabık kalmaktadır (Meyerovitch, 2011: 45). Bu "merkez" bilinci bir tür *eylem ahlakına* (Faruki, 2006: 47) da işaret ederek zihniyet birliğini eylem birliğine dönüştürecek bir ortaklığı simgelemektedir. Ümit Meriç kendi hac

deneyimine ilişkin olarak "zamanın ve mekânın sıfırlanması" şeklinde tanımladığı bir tarihsel tevhitle bütünleşmesini şu şekilde aktarmaktadır:

> Hac, insanın tarihte ve coğrafyada, en uzak ufuklara taşındıktan sonra zamanı ve mekânı sıfırlaması demek. Ben Kâbe'de, bin yılların farkını geri çevirdim. Hz. Adem'in, Kabe'yi bizler için inşa etmiş olan ilk babamızın ellerini öptüm. Hacda benim için tarih harekete geçti ve geçmiş zaman, şimdiki an oldu. Ben Kâbe'yi tavaf ederken kendimi en az 1400 yaşında hissettim. Bütün ashapla beraberdim. Burası, tarih ve coğrafyanın, beşer tarihi ile aile tarihinin harmanlandığı yer. İlk dedemle son torunun kucaklaştığı vaha. Burası varlığımızın sıfır noktası, burası varlığımızın sonsuza doğru döne döne yok olduğu yani yok olurken ebedileştiği merkez (Akt. Yüksel, 2007: 88).

Kâbe ve *Makam-ı İbrahim, Hacerü'l Esved* gibi onunla ilgili tüm simgeler çerçevesinde ortaya konulan mitik davranışlar, zikirler, ziyaretler sadece tecrübe edilen anı temsil etmemekte, bununla birlikte mevcut anı tarihsel süreç içerisinde tevhit akidesi ve hac ibadetiyle ilişkili olan tüm kişi ve topluluklarla bütünleştirerek, hacıyı tevhidin tarihsel kökleriyle düşünsel ve duygusal anlamda buluşturmaktadır. Bu deneyim hacı için, Allah'ın Hz. Âdem, Havvâ, İbrahim, Hacer ve İsmail'e olan lütuflarına dair bir hatırlayış, bu bağlamda da bu lütfun sahibine yönelmiş bir bağlılığın temsili haline gelmektedir (Hamidullah, 1984: 150). Bu yönüyle tarihteki hareket bilgisi hacının hafızasında yeniden canlanma olanağı bulabilmekte ve hacı açısından bunu ortaya çıkaran İslami değerlerle pratik bir ilişki kurabilme imkânı oluşmaktadır. Hayatının çok kritik bir döneminde modern uğraşlarını ani bir kararla durdurarak hacca giden Alman Psikolog Mihriban Özelsel de bu durumu tıpkı Ümit Meriç gibi değerlendirmekte ve hacdaki bilinç atlamasının zaman ve mekân mefhumunu kendisi için ortadan kaldırdığını söylemektedir:

> Bu muazzam insan kitlesinin bir parçasıyım, zaman ve mekân duygusunu kaybediyorum. Bilinç değişimi yaratan, kültürler ötesi, çok eski yöntemlerin bu mekânda aynı anda mükemmel bir şekilde işlediğini fark ediyorum (Özelsel, 2007: 32).

İslam ile kuşatıcı bir bütünleştirmeyi gerçekleştirebilmek için, haccın İbrahimî boyutunun Hz. Peygamber tarafından bizzat icra edilerek sergilenmesi gerekmiştir (Lings, 2013: 47). Bu boyut İslam'daki tevhidin hoşgörüsel niteliğinin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Haccın kuşatıcı iklimiyle buluşan hacı, seküler dünyanın gerilimlerini kutsallığın birleştirici gücü içerisinde izale imkânı sunan yeni bir bilinçle de tanışma olanağı elde etmektedir. Eşitliğin kavramlar ve ideolojiler üstü bir zemine kavuştuğu hac mekânlarında, İslam'ın toplumsal geleneğinin cisimleştiği bir bütünleşme alanıyla buluştuğunu ifade eden Malcom X'in bu bağlamdaki aktarımları dikkat çekicidir:

> Ben ki Allah'ın inayetine mazhar olmuştum ve Hz. Muhammed'in diyarında, Hz. İbrahim'in diyarında, İslam dininin gerçek yüzü karşısında yeni bir bakış açısına kavuşmuştum ve Amerika'nın her bakımdan iki yanlı çıkmaz olan ırk sorununu daha derinden kavramaya başlamıştım (Haley, 2008: 543).

Bir tür simgeler dokusu içerisinde yaşayan Müslüman için Kâbe'yi hayatın ve zihin dünyasının merkezi konumuna dönüştüren tevhid anlayışının oluşturulmasında, hacdaki simgeler tamamlayıcı unsurlar olarak işlevsellik kazanmaktadır. Şeriati'ye göre bu semboller vasıtasıyla kutsalla muhkem bir bağ kuran hacılar dün, bugün ve yarın arasındaki zihinsel mesafeyi kapatabilme imkânı bularak kendi zamanlarını daha iyi anlamlandırmakta ve Müslüman kimliğin ortak rolleri üzerinde birleşmektedir:

> "Burada herkes yekvücuttur, yani herkes insandır. Herkes aynı sıfata sahiptir, yani herkes hacıdır. İnsan için İbrahimleşmekten daha üstün bir makam yoktur ve burada herkes İbrahim rolüne bürünmüştür" (Şeriati, 2012: 171).

Öncesi ve sonrasıyla kopuk olmayan bu kutsal tarih bilinci dinin, bireysel ve toplumsal yansımalarını bütünleştirmektedir. Dolayısıyla emri idrak etmek ve yola düşmekle başlayan arınma; manevi aksiyon ve deruni tecrübe ile kulluğu yaşamayı idealize eden hacının, simgeler- mitler aracılığıyla dâhil olduğu kutsal tarihin bir parçası olduğu düşüncesini de kendisinde barındırmaktadır.

1.4.4. Hacı ve Mensubiyet Duygusu

Kimlik kavramını "bireyin çekirdeğinde, aynı zamanda bağlı olduğu kültürün çekirdeğinde yerleşmiş bir süreç" olarak tanımlayan Psiko-tarihçi Erik Erikson, tarihsel süreklilikten çıkmanın bir tür kimlik krizine neden olacağını savunurken; birey-mensup olunan topluluk ve tarih arasında gelişen üçlü bir dinamik etkileşimin olduğuna işaret etmektedir (Erikson, 2014: 178). Buradaki tarih kavramını somut bir tarih olarak ele almak mümkün olsa da daha genel bir perspektifle söz konusu tarihin insanın fizyolojik, kozmolojik ve eskatolojik anlamda bağlı bulunduğu zihinsel ve ruhsal aidiyet bileşenlerini de içerdiğini söylemek mümkündür. Buna göre toplumsal kimlikleri meydana getiren sistemlerin belirli bir zihniyete paralel şekillendiği göz önünde bulundurulduğunda her bireysel eylem ve toplumsal sistemin temeline yerleşmiş ve orada kökleşmiş bağların mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Mensubiyete ilişkin yerleşik normlar, kimlik ve mensubiyet alanının genel karakterini belirleyen unsurlardır ve varoluşun en geniş meşruiyet ve kimlik alanı olan din ve onun farklı boyutlarını teşkil eden ibadetlerle sistemleşen bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda Müslüman kimliğin temel kodlarını ifşa eden hac ibadeti de sosyolojik bir takım nitelikleri itibariyle İslami zihniyet ve kimliğin bir tür pratik formülasyonu olarak değerlendirilebilir (Kurt, 2011: 140). Hacda sembolizmin dili, ritüel ve manevi gücün etkileşimiyle buluşan hacı, kıyamet gününe kadar uzanan kozmik bir zaman tasavvuru ile karşılaşmaktadır.

Modern toplumlarda Foucault'un "öznellik" teorisine benzer biçimde insanın bir deneyimle kurduğu ve bu deneyimi kendi deneyimi olarak görmesini sağlayan bilinç ilişkilerinin yönetilmesiyle belirli kimliklerin toplumsal düzlemde bir tür algı yönetimi ile olumlu veya olumsuz biçimde kurgulanmaya çalışıldığı görülmektedir Algı süreçlerinin şekillendirildiği bu düzlemde belirli kimliklerin olumsuz olarak sınıflandırılması ve bu tür kimliklerin tecrit, ıslah ya da yok edilmesine dönük olarak çeşitli pratiklerin açığa çıkması veya meşrulaştırılması muhtemeldir. Bu tür pratikler belirli kimliklerin sakıncalı ya da arzu edilmez olarak sınıflandırılması ve dolaylı biçimde başka bir kimliğin dayatılması şeklinde bazı kimlikleri taşıyanların denetlenmesi veya manipüle edilmesinin araçları olarak kullanılabilmektedir

(Foucault, 1994: 15). Hac bu kıyaslamanın teolojik bağlamlarını ilahi gerçekle ilintilendirerek hacıyı seküler normların dışında bir mensubiyet duygusu ile bütünleştirme etkisi gösterebilmektedir. Çünkü görüş-irade ve eylem birliğinin Müslümanlarca paylaşılması anlamına gelen "ümmet" kavramı (Faruki, 2006: 195) İslami kodları ihtiva eden bir kimlik sistemi olarak haccın eylemsel niteliğinin sembolik yapısı içerisinde yer almaktadır. İslam'ın tek gerçekliği üzerine bina edilmiş olan birbirinden farklı birçok İslam toplumu (Ahmed, 1995: 110) ve bu toplumlar nispetinde çoğalan İslami algı ve anlayışların evrensel İslam çerçevesi içerisinde toplanması gerekliliği haccın bu boyutunda somut bir görünüm kazanmaktadır. Malcom X, hacdaki çeşitlilik ve bu çeşitlilik içerisindeki eylem birliğini teolojik anlamda ırk ötesi bir mesaj olarak algıladığını vurgulamakta ve bunun zihnindeki "beyaz adam" figürünün alt üst oluşuna dair bir devrimin başlangıcı olarak değerlendirmektedir:

> İşte o sabah, "beyaz adam" deyimine yepyeni bir değer biçtiğim bir zamandır, ikide bir kullandığımız bu "beyaz adam" deyiminin, bir genelleme yapacak olursak, doğrudan doğruya bir renk ayrımı belirmesi ikinci sırada kalıyordu; bu sözcüğün akla ilk gelmesi gereken anlamı bir davranıştır, belli bir tavırdır: bunun farkına ilk kez işte o sabah varmıştım. Amerika'da "beyaz adam" deyiminden, siyahlara karşı ve giderek bütün dünyadaki beyaz olmayan tüm insanlara karşı takınılan belirli tutumlar, belirli davranışlar anlaşılır. Oysa İslam dünyasında beyaz tenlilerin öteki insanlardan daha geçim ehli olduklarını gördüm. İşte benim "beyaz" olanlara bakışımdaki köklü değişimler o sabahla birlikte başlamıştı (Haley,2008:538).

Bu mensubiyet duygusunun hacı üzerindeki etkisi, Giddens'ın "insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duyduğu itimat" şeklinde tanımladığı *"ontolojik güvenlik"* kavramı ile ilgili olarak da ele alınabilir (Giddens, 2012: 83). Nitekim başkalarına duyulan bu güven istikrarlı bir benlik kimliğine temel sağlayabilmek için içsel bir güvenirlilik duygusunun oluşumunu hacı açısından somutlaştırmaktadır. Kâbe'nin merkeziliğinde gerçekleşen harem şuuru hacı için nasıl ki bir korunmuşluk ve emin olunmuşluk anlamına gelmekteyse ümmet kavramını da İslami toplumların öz kimlikleri

etrafından sabitlendikleri, bu kimliğin merkeziliğinde ontolojik güvenliklerini temin ettikleri bir tür "harem" yani güvenliğin sağlamlaştırıldığı alan olarak nitelendirmek mümkündür. Kâbe'nin fiziksel varlığının oluşturduğu merkez ve bu varlıkla şekillenen çevre, bireyi zihinsel olarak inşa ederken merkezle çevrenin "tevhid"i temsil eden bir biçimde bütünleşmesi şeklinde simgeleştirilebilir. Bu motivasyon ve tanışıklık hacı için "öteki" kavramının mevcut kıldığı düşünsel mesafeyi ortadan kaldırma ve öteki algısını oluşturan koşullara ilişkin verili algıları değiştirme etkisine yönelik bir kalıcı etkiye de dönüşebilmektedir.

İdeal anlamda öteki algısının dönüşmesi hacının; mertebe kabul etmeyen, hiyerarşik farkları ortadan kaldıran ve "biz" şuuruna (Kurktan, 1969: 173) dayanan "cemaat" bilincinin de değişmesine imkân tanıyan bir sorumluluk alanı açmaktadır. Alkan, bu durumu tekil bir düzlemdeki çoğul görümler olarak nitelendirmekte ve bunun durağan bir dinsel tasavvur açısından ezber bozucu olduğunu söylemektedir:

> Yıllarca statik bir düzlemde fazlaca sorgulama fırsatı bulunmaksızın tabi olunan ibadet alışkanlıkları, hacda kolayca varlık sebebini merak ettirebiliyor zira burada yetmiş iki milletin Müslümanı yan yana ve aynı kıbleye teveccüh etmişken farklı davranabiliyor. Sadece mezhep açısından değil, kültürel açıdan da insanı sarsıcı mukayese imkânlarıyla burada adım başı karşılaşmak mümkün (Alkan, 2010: 42).

Modern dönemlerle birlikte gelişen teknoloji, hac ibadetinin yolculuk ve diğer bazı aşamaları ile ilgili olarak çeşitli kolaylıkları beraberinde getirmiştir. Bu nedenle tarihte yapılan hac seyahatleri ve hacıların bu seyahatler neticesinde ulaştıkları tecrübe ile bugünkü hac tecrübeleri ve hacı olma algısı arasında bir takım farklılıkların oluştuğu vurgulanmalıdır. Ancak belirli yönleri ile sabit tecrübeleri kazandırma özelliği fazla olan hacdaki toplantı esnasında hacının dünyanın farklı coğrafyalarından yansıyan görüntülerle karşılaşmasının kimlik ve mensubiyet noktasında bireysel farklılıkları zorunlu olan bir bilgi ve sorumluluğu kaçınılmaz kıldığı söylenebilir. Nitekim pek çok kültürde seyahat ile bilgi ve hikmet elde etme arasında bir paralellik kurulmuştur Özellikle kutsal yerleri, mabetleri ziyaret etme bilgi ve hikmet sahibi olmanın önemli yollarından biri olarak görülmüştür (Şişman, 2007: 33). Ön yargıların ve eklektik bir yanılsama ile gelişen varlık tanımlarının

güncel bir telakki ile kırılması ve sadece dini esaslarda ilhamını alan bir takım geleneklerin yaşatılmasından ibaret kalan dini anlayış ve yaklaşımların canlanması açısından hacı olmanın dönüşümsel niteliklerinden söz edilebilir. Muhammed İkbal'in: *"Dinin kuvveti vahdettir, vahdet görünür hale gelince millettir.*" (İkbal, 2008: 313) biçimindeki yaklaşımıyla ortaya koyduğu tevhid temelli insan ve medeniyet anlayışında hacı için anlaşılmayı bekleyen pek çok sembolik öğe hac mekânlarının dini ve mitolojik bileşenlerinde açığa çıkma imkanı bulabilmektedir. Nitekim İkbal: "*Hac Mü'minlere göç etmeyi öğretir ve onlardaki vatan mefhumunu yakar."(*İkbal, 2000:166) derken haccın hikemi boyutlarının, hacının irfanî yaklaşımıyla bütünleşmesi halinde meydana getirebileceği etkiyi tevhit temelli bir canlanma biçimi olarak fonksiyonelleştirmektedir.

Hacı; dil, sınıf ve ırk ayrımı olmaksızın[76] Allah'a ibadet eden herkesi bir araya toplayan hac tecrübesinde nasıl bir topluluğun parçası olduğunu fark etme olanağı bulmakta aynı zamanda kişisel kutsallık arayışında tarih ve zaman üstü bir karşılaşma deneyimi elde edebilmektedir. Meyerovitch'e göre insan, hac esnasında iletişim tarihinin bir parçası olarak iki türlü bir iletişimin merkezindedir. Birincisi; hacca gidip orada inançlarını pekiştirmekle deneyimini benzersiz kılan diğer hacılarla girdiği iletişim; ikincisi ise döndükten sonra çevresi ile deneyimini paylaşmak adına girdiği iletişimdir (Meyerovitch, 2011: 41). Bu iletişim biçimlerinin hacı tarafından gündelik hayata taşınması haccın etkisinin de insanlarla birlikte geniş bir çevreye yayılması anlamına gelmektedir. İsmail Raci Faruki'ye göre; İslam düşüncesinde toplumsal düzen tıpkı kalp gibi merkezi bir konumdadır, bu yüzden İslam ferdiliği, sosyal olmanın bir ön şartı olarak görmekte; kendi çerçevesi ile sınırlı kalıp, toplumsallığa dönüşmeyen insan karakterini de eksik ve kusurlu saymaktadır (Faruki, 2006: 98). Bu bağlamda hacının kendine yabancılaşmışlığını giderme, bireysel ve sosyal sabitelerini ona hatırlatma etkisi olan hac ibadetinin İslam düşüncesinin genel çerçevesini içeren bir yapıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Haccın sembolik derinliğinde içkin olan bu etkinin hacı tarafından

[76]"Cahiliye Arapları sadece Mekke'ye haccetmeyip kutsal saydıkları Taifdeki Beyt-i Lat'a, Arafat'a yakın mesafede bulunan Beyt-i Uzza'ya, Beyt-i Menat'a, Beyt-i Zü'l-halasa'ya ve Beyt-i Necran'a ziyarette bulunmaktaydılar. Ancak sözkonusu beyt ve mahallere hac ziyareti genel olmayıp onları mukaddes sayan kabilelere mahsustu ve bu ziyaretlerde kendini üstün sayan kabileler diğerleriyle karışmamak, karşılaşmamak için farklı zamanlarda hareket etmekteydiler" (bkz. Harman,1996:332).

algılanışı da hacca dair mensubiyet ve kimlik ağının kapsayıcılığının somut tezahürlerini gündelik yaşama aktarma imkânı sunması bakımından önemlidir.

1.5. Tasavvufi Düşüncede Hac ve Hacı

Dini tecrübe algılanışı itibariyle kognitif bir süreç olmasına rağmen, dinin tecrübenin kaynağından gelen kutsallığın karakteri inanan için içsel (batınî) nitelikler de taşımaktadır (Hood, 1972: 192–193). Bu yüzden ibadetler fıkhî ve şeklî yönleriyle birlikte manevi ve deruni yoğunlukları itibariyle de tasavvuf geleneği içerisinde sahip oldukları sembolik nitelikleri nispetince batınî yorumlara konu olmaktadırlar. Bu durum sembolik dili kuvvetli ibadetlerle ilgili geniş bir literatür meydana getirmiştir. Sufilerin hacca yönelişinde "derin bir duygu ile Allah tarafından hacca davet edilmek" esas olarak kabul edilmiştir. Haccın farz olmasının iki önemli şartı olan "imkân ve emniyet"i bir gerekçe olarak aramak sufiler için Allah'a tam teslimiyet ile çelişki içinde olmak şeklinde algılanmakta, onlar bu durumu "mahbuptan başkasına güvenmek" olarak değerlendirmektedirler (Arığ & Varlı, 1976: 180).

Haccın batınî yorumlarında özellikle muhasebe, sekr gibi tasavvufi kavramlarla hac menasikinin birbirleriyle ilişkilendirilerek işlendiği görülmektedir. Tasavvuf perspektifi daha çok ibadetlerin ahlaki yönü üzerinde durmakta, bu yönün içselleştirilmesi insan ve Allah arasındaki ilişkiye yapacağı katkı üzerinden yorumlanmaktadır. Bu bağlamda hac yolculuğu ile tasavvufi bir tecrübe olan manevi seyr arasında bir bağlantı kurulmuştur. Hac mekânlarına yapılan yolculuk ve burada kazanılan mertebe ile kişinin kendi seyr-i sülûk deneyimi neticesinde varılan ahlaki şuur ve nefis terbiyesi birbiriyle ilişkilendirilmektedir. Hacı bu yolculukta ilahi zikirle kendi içinde de Rabb'ini bulacaktır. Bu dünyada kendisini kulluğunun saf halinden uzaklaştıran şeylerden arınarak hacca giden kişi bir tür riyazet haline geçmiş olmakta ve nefsi ile baş başa kalarak, nefsini ezerek şöhreti geride bırakmaktadır. Manevi yoğunluğu fazla olan hac yolculuğu tüm bu tecrübeleri gerçekleştirebilmek için önemli bir hazırlığı da gerektirmektedir. Bu bağlamda tasavvuf geleneğinde hacca hazırlık süreci ölüme hazırlık süreciyle özdeş bir

bağlamda ele alınmaktadır (Görgün, 1996: 398). Ayrıca Kâbe ile "kalp" arasında ilişkisel bir aktarıma gidilmekte, hac tecrübesinin geçerliliği hacının insana verdiği değerle kayıtlanmaktadır. Tıpkı Yunus Emre'nin (Yunus Emre, 2014: 149) şu beyitinde dile getirdiği gibi:

> Yunus der hoca gerekse var bin hacca
> Hepsinden yüce bir gönüle girmektir.

Kalp/gönül Allah'ın varlık bulduğu, kavrandığı mekân olarak kabul edildiği için kutsaldır bu yüzden tasavvufi gelenekte hâl diline yansımamış bir hac anlamsız bulunmaktadır. Mutasavvıfların Kâbe ve kalp arasındaki kurdukları ilişki şu hadisle de teyid olunmaktadır: "(*Ey Kâbe!) Ne kadar hoşsun, kokun ne kadar da güzel! Şanın, hürmetin ne kadar da yücedir. Ama canım elinde olan Allah'a yemin ederim ki; Allah nezdinde malıyla, canıyla Mü'min hürmeti senin hürmetinden daha büyüktür."(İbn Mace, Fiten,2).* Kalp Kâbe'sine yapılan bu haccın diğer hacdan daha üstün olduğunu benimseyen tasavvuf geleneğindeki "içsel hac" anlayışının en net izahı İbn Arabî'nin şu cümlelerinde dile gelmektedir:

> Allah, mümin kulunun kalbini saygın bir ev ve büyük bir harem yapmış, gök ve yer kendisini sığdıramazken bu kalbin Allah'ı sığdırabildiğini belirtmiştir. Burada müminin kalbinin bu Ev'den (Kâbe) kesin olarak daha üstün olduğunu anladık. Allah kendisi hakkındaki marifeti yerleştirdiğinde kalp, Allah katındaki manevi mertebeye yükselir. Kâbe'de Allah'ın sağ eli bulunurken, müminin kalbinde bizatihi Allah'ın kendisi bulunur. Bu nedenle müminin kalbi Kâbe'den üstündür. Allah'ın evi, müminin kalbidir (İbn Arabî, 2007: 238).

Hucviri de hac konusunu ele alırken *müşahede/temaşa* konularını birlikte anlatmakta ve ikisi arasında yakın bir bağlantı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre "Seyrilallah" yani Allah'a yolculuk ile Kâbe'ye sefer bir noktada birleşmektedir çünkü Allah'ın hanesine yani Kâbe'ye gitmekle amaçlanan şey hane sahibini görmektir. Bir bakıma manevî/ruhî hacda son menzil Beytullah'ta Allah'ı görmektir (Hucviri, 1996: 234). Kalp evinin ilahi isimlere ulaşma maksadıyla bu isimlerin kalp

evini ziyareti bir tür hacdır,[77] tıpkı Kâbe'nin belirli zamanlarda sürekli ziyaret edilmesi gibi batınî yorumda bu durum hac olarak isimlendirilmiştir. Kalbine bakmayanın, orada ne olduğunu düşünmeyenin kalkıp Kâbe'ye gitmesi gereksiz kabul edilmiştir (Arığ & Varlı, 1976: 180). Gazali de dünyevi alakaların kesilmesiyle gerçekleşebilecek bu "murakebe" durumunu şöyle dile getirmektedir:

> Her alaka insanoğlunun yakasına yapışmış adeta kendisine 'sen nereye gidiyorsun? Benim borçlarımı ödemeden nereye gidiyorsun? Diyen bir alacaklı gibidir. Bu alacaklı aynı zamanda şöyle bağırır: Sen padişahlar padişahının evine gidiyorsun. Hâlbuki o padişahın emrini daha kendi evindeyken zayi etmişsin. Onunla alay edercesine, onun dediklerini ihmal etmiş, yerine getirmemişsin. Utanmaz mısın, asi bir kulun varışı gibi padişahlar huzuruna varmaktasın. Böyle gidersen o seni kabul değil elbette reddedecektir. Eğer ziyaretinin kabul edilmesini istiyorsan o padişahlar padişanının emrini yerine getir, zulmen aldıklarını iade et. Her şeyden evvel bütün günahlarından padişahlar padişahına dönüş yap. Kalbinin, arkada bıraktıklarına bakmasını kes, taki kalp yüzünle o padişahlar padişahına yönelmiş olasın. Nitekim zahiri yüzünle de onun evine yönelmişsin. Eğer bunu yapmazsan muhakkak bil ki bu seferinden ancak zahmet ve meşakkatleri elde edersin. Hepsi o kadar sonunda red olunur, kovulursun (Gazali, 1989: 689).

Yoğun bir sembolizmle bütünleşmeyi gerektiren hac ibadetinde her hacının kendi sery-i sülukunda kat ettiği mertebe, bu murakabede elde ettiği derece ile doğru orantılı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda haccın her bir rüknü bu yolculuğun ve murakabenin bir basamağını teşkil ederek hacının kendi içindeki haccı tamamlamasına yardımcı olacaktır. Meselâ, batıni yorumuyla; insanın kendisine yasak koyması anlamına gelen ve bu ibadete başlarken giyilen ilk şey olan ihram (İbn Arabî, 2007: 275) tecrîd'e; vakfe, huzur'a; tavaf, kalbi muhafaza etmeye ve dünya sevgisinin kalbe girişine muhalefet etmeye işaret olarak kabul edilmiştir. Yani ihram Allah dışındaki her şeyden uzaklaşma ve soyunmaya; vakfe Allah huzura çıkışa ve hesap gününü yaşayışa; tavaf Allah dışındaki her şeyin kalbe girişine karşı koyuşa kulu yönlendiren bir aksiyon olarak değerlendirilmektedir (Erzurumî, 1993:

[77]İbn Arabi'ye göre bundan maksat bir tür kalplerin canlılığını sağlamaktır bu yüzden zahiri hac da kalbin canlılığını korur.

55). Hacı bir gönül yolcusu olarak kabul edilmiş, bu yüzden tasavvuf doktrininde hac, ruhun Allah'a yükselişini temsil ettiği için Kâbe hacı için hedef değil, manevi atmosfere geçişin başlangıcı sayılmıştır.[78] Hacı bu sembolik dili çözebildiği ve hac tecrübelerini derinleştirdiği oranda olgunlaşmış görülmekte; aksi durumda içindeki manevi ve ahlaki unsurları boşaltılmış, özünden uzaklaştırılmış, birtakım merasimlerden ve kalıplardan ibaret olan hikmetsiz, maksatsız ve hakikatsiz bir yol yorgunluğunu taşımaya kendini mecbur bırakmış sayılmaktadır. Netice itibariyle tasavvufi perspektif, zahirî haccı Allah'ın yasaklarından nefsini uzaklaştırma ve emirlere uyma olarak değerlendirmiş, batınî haccı ise Allah ile yakınlaşmayı sağlayan ve O'nunla gerçekleştirilen hac olarak kabul etmiştir. Hakiki bir hacının, akılla anlaşılması mümkün olmayan hac menasikinin, sembollerinin içerdiği sırları keşfedebilmesi için çaba sarf etmesi gerekli görülmüştür. Genel olarak tasavvuf ve tarikat ehlinin hacca yaklaşımı "vahdet nazariyesi" ile şekillenmiş olması bakımından kendine özgü bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım tasavvuf ekollerinin kendi iç dinamikleriyle bütünleşerek de çeşitlenmiştir.

Haccın batını ve zahiri arasında kıyas ve bu bağlamda şekillenen bir tercihle yol alan sufî bakış açısı haccı hafife alma ya da onu yerine getirmeye gevşeklik izafe etmekten ziyade haccın manevi ve felsefi derinliğine odaklanmaktadır. Genel itibariyle Tasavvuf ekollerinin hacca ilişkin tektip bir yöneliş geliştirdiklerini söylemek mümkün değildir, zira ibadet maksadıyla gerçekleştirilen yolculuklar her ekolde mevcut olmasına karşın bu yönelişin nereye doğru gerçekleşeceği ve hangi etkilerle başlayabileceği tarihsel olarak kendi içinde yeni bakış açıları üreten bir temele göre değişmektedir. Ortak nokta; zahiren de yapılmış olsa, batıni hükmü itibariyle bir seyr-i sülük olarak da gerçekleşmiş olsa haccın Rabb'e yöneliş olarak kabul edilmesi ve hacının da sadece "Rabb'ine yönelmiş kul" olarak tanımlanmış olmasıdır.

[78]Mevlevilik, Kalenderilik, Bektaşilik ve Alevilik gibi çeşitli geleneklerdeki "Hac" anlayışları için bkz. Üçer, 2000: 181–182.

1.6. Tarihsel Yörünge: Haccın Gelişimi ve Hacılığın Değişen Yönleri

Haccın dini kaygılarla yapılan ve öncelikli olarak bireysel planda gerçekleşen bir ibadet olması hac mekânlarını kutsal bir konumda sabitlerken, haccın toplumsal yönüne ilişkin yapılan sosyolojik vurgular hac mekânlarının ve hac yolculuklarının dini ve siyasal kimliklerle olan irtibatını tarih boyunca canlı tutmuştur.[79] İsmail Kara'nın da belirttiği gibi tarihsel süreç içerisinde pek çok alan, müessese, mekân ve hatta ibadet, İslam birliği (ittihad-ı İslam) düşüncesi etrafında harekete geçirilmiş, yeniden yorumlanmış, şu veya bu biçimde devreye sokulmuş ve sembolik vurgularla anlam daireleri kuvvetlendirilmiştir (Kara, 2013: 58). Hac ibadeti de, sahip olduğu sembolik dil zenginliği ve derin düşünce havzası nedeniyle İslam birliği düşüncesinin önemli bir parçası haline gelmiş, özellikle belirli dönemlerde hac politikalarının tanzimi ile İslam birliğinin tesisi arasında sıkı bir ilişki kurulmuştur. Hacı olmanın anlam ve itibarı da başta dini gerekçeler olmak üzere farklı dönemlerin koşulları ve önceliklerine göre değişen bir bağlamda ele alınmış veya toplumsal prestij itibariyle bu koşullar içerisinde biçimlenmiştir.

Müslümanların hac mekânı olan kutsal topraklar Memluk Devleti'nin nüfuzu altındayken XV. yüzyılın sonlarına doğru Portekiz tehlikesine karşı hükümdarın talebi ile gerçekleşen Osmanlı'nın yardımı ve Yavuz Sultan Selim'in 1517'de Mısır'ı ele geçirmesiyle bu iki coğrafya arasında manevi bir koridor açılmış ve Harameyn'in anahtarı Yavuz Sultan Selim'e gönderilmiştir. Osmanlıların Hicaz bölgesinin hâkimiyetini ele geçirmesiyle birlikte Osmanlı Padişahları "Hadimu'l Harameyn (Mekke ve Medine'nin Hizmetkârı) unvanını alarak uzun yıllar devam edecek olan İslam coğrafyasına ait hac idare ve organizasyonunu da üstlenmişlerdir. Bu tarihten sonra uzun yıllar kutsal beldelerde Osmanlı Padişahları adına hutbeler okunmuştur, ancak Osmanlı hanedanının bu görevini tahakküm anlayışından uzak tamamen kutsal bir hizmet ve manevi vazife şuuru ile devam ettirdiği görülmektedir.

[79]Özellikle Eliya Çelebi'nin seyahatnamesinin hac bölümünde ve "Rihle" adıyla bilinen Arapça Seyahatnamesi ile ün kazanmış Endülüslü bir alim ve şair olan İbn Cübeyr'in seyahatnamesinin harameyne ilişkin kısımlarında hac ibadetinin tarihsel-sosyolojik yönlerini ortaya koyan pek çok detay yer almaktadır. Çelebi'nin çeşitli ertelemelerden sonra 1671 yılında gerçekleştirdiği hac yolculuğunda 17.yüzyıl Osmanlı devleti tarihi ile birlikte Mekke ve Medine ile ilgili olarak da pek çok ilginç bilgiye rastlanılmaktadır. Ayrıca İbn Cübeyr'in 1183'te İspanya'dan başlayan ve en az iki yıl süren Doğu seyahati kapsamındaki Harameyn ziyaretini anlatan "Rihle" isimli eseri de hacla ilgili pek çok bilgiyi tarihsel koşulları içerisinde işlemiş olması bakımından önemli ve orijinal bir hac rehberi niteliği taşımaktadır.

Osmanlı döneminde oldukça meşakkatli ve uzun süren hac yolculuklarının sağlam bir biçimde idare edilmesine büyük bir önem verilmiş bu konu ile ilgili olarak devlet bütçesinden belli bir pay dahi tahsis edilmiştir.[80] Bu açıdan bakıldığında Osmanlı'da Padişahın meşruiyeti ile hac yolculuğu arasında yakın bir ilişki olduğu dikkat çekmektedir, nitekim bu meşruiyet ilişkisi diğer dinsel yapıların inşa ve onarımında da kendini göstermektedir. Genellikle Osmanlı'da üç temel sebepten dolayı hac organizasyonlarına büyük önem verildiği görülmektedir. Bu sebeplerin başında haccın İslam'da farz bir ibadet olması gelir. İkinci neden ise Osmanlı Padişahı'nın sahip olduğu "hadimu'l harameyn" unvanının onu Müslüman toplumun nezdinde meşrulaştırmış olmasıdır. Diğer taraftan hacıların güvenliklerini sağlamak maksadıyla Hicaz'a gönderilen devlet memurları merkezden çok uzak bölgelerde de devletin hâkimiyetinin devam etmesine katkı sağladıkları için, hac yolculukları Osmanlı siyasi tarihinde görülen en önemli devlet organizasyonlarından biri haline gelmiştir. Bu şekilde Hicaz bölgesi yaklaşık olarak 400 yıl kadar Osmanlı idaresinde kalmıştır (Ahmad, 2002: 31).

Osmanlı'da haccı bütünleştirici ve meşrulaştırıcı bir öğe olarak ön plana çıkaran temel unsurun dönemin siyasi otorite koşulları olduğu görülmektedir. Hilafet kurumunun manevi otoritesi ile haccın sosyal fonksiyonu arasında kurulan kuvvetli bağ Hint bölgesinden, Mısır, Irak ve Yemen başta olmak üzere Arap memleketlerinden, Balkanlar'dan, İran'dan veya Osmanlı topraklarından birçok âlim ve şeyh, sanatkâr ve irfan sahibi kişinin, bütün hizmetlerinin Osmanlı hilafet merkezinin, halife-padişahın üstlendiği Hicaz bölgesine ve hacca akmasına neden olmuştur.[81] Toplumdaki bazı statüler için hacı olmanın ilim ve hikmet elde etmekle özdeş bir anlama sahip olduğu ve bu amaçla gerçekleşen hac yolculuklarının çokluğu dikkat çekmektedir. Bu kişiler kutsal topraklarda Osmanlı halifesinin himayesinde ve hizmetleri eşliğinde çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bazıları ilim, sanat ve tarikat icazeti alacak kadar uzun kalırken, bir kısmı da kitap yazmış ve taşıdıkları bilgi, ilim ve üslupla geri dönmüşlerdir. Hac yolculukları ile hilafet otoritesi arasındaki bağ, bu münasebetlere muhatap olmuş âlimlerin, şeyhlerin yazdıkları kitaplarda Osmanlı halifesinin zikredilme oranı ve şekli, hürmet ve tazim ifadeleriyle kendini açıkça

[80] Bu dönemlerde özellikle Afrika ve Asyalı Müslümanların zorlu hac yolculukları ile ilgili olarak bkz. Kavas, 2008:90.
[81] Afrika Sultanlarının görkemli hac yolculukları ile ilgili olarak bkz. Kavas, 2008: 95.

belli etmektedir. Bu durum İslam birliği ve hac politikalarının o dönem için ne kadar geniş, etkili ve başarılı olduğunun da bir göstergesi olarak kabul edilmektedir (Kara, 2013: 59). Bu amaçla hacı olmuş kişilerin, toplumsal statüleri ve devlet otoritesi karşısındaki konumlarının da dini ve ilmi bir prestijle bütünleştiği görülmektedir.

Osmanlı dönemindeki hac yolculukları büyük kervanlarla yapılmış ve aylarca sürmüştür. Bütün maddi imkânlara rağmen hacda "iaşe" ve "ibade"nin temininde çeşitli zorluklarla karşılaşılmış, bedevilerin hac kervanlarına saldırmaları ve yağma girişiminde bulunmaları ise hac yolculuklarının güvenirliğini tehlikeye sokmuştur.[82] Bu yüzden "hac emirliği" ve "surre"[83] geleneği Osmanlı'nın hac yolculuklarını organizesinde önemli bir işlev görmüştür. İstanbul'dan kara ve deniz üzeriden yola çıkan hacılar "Emir'i Hac" adı verilen görevlinin idaresi ve askeri birliklerin himayesinde süren uzun bir yolculuktan sonra Harameyn'e ulaşmaktaydılar. Bu dönemde ayrıca hac kervanlarını yol üzerindeki bedevilerin saldırılarından korumak maksadıyla "surre" adı verilen hediyelikler ve paradan oluşan bir bütçenin de özel olarak ayrıldığı dikkat çekmektedir. Hacıların dönüşleri de aynı şekilde kervanlarla yapılan uzun ve meşakkatli bir yolculukla gerçekleşmekteydi. Yol şartları ile ilgili tüm bu zorluklara rağmen dönemin koşulları içerisinde kutsal topraklara gitmenin derin bir özlemle eş değer olması ayrıca toplumda hacı olmanın dini değeri ve itibarı pek çok kişinin bu zorlu hac yolculuklarına iştirak etmesine yol açmıştır. Kaynaklardaki bilgilere göre XIX. yüzyıldan önce yaklaşık olarak 80–100 bin kişi kutsal topraklara gitmiş, Hacc-ı Ekber olarak nitelendirilen yani Arafat'a çıkılan günün Cuma'ya denk geldiği yıllarda hacı sayısı 300 binlere kadar ulaşmıştır. II. Abdülhamit döneminde hem hac yolculuklarını kolaylaştırmak hem de askeri

[82]Daha önceki dönemlere ve bu yıllara ilişkin hac hatıratlarından anlaşıldığı üzere hac yolculukları çok meşakkatli geçmekteydi. Yoksul hacı adaylarının zaman zaman dilencilik yapmak zorunda kaldıkları, kuraklık, yiyecek kıtlığı ve Bedevi saldırıları nedeniyle çoğu hacı adayının da açlıktan ve susuzluktan öldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum hacca gitmenin maddi bir gücü kendinde barındırma ile çok da yakından ilgili olmadığını göstermektedir. Yani insanlar o dönemde fakirliklerine aldırmadan meşakkatli hac yolculuklarına çıkıyorlardı. En temel etken yolculuğun dinsel niteliğiydi. (Daha geniş bilgi için bkz: Faroqhi, 1995: 30–66).

[83]"Surre kelime olarak "para kesesi" anlamına gelmektedir. Osmanlı hac geleneğinde "hediye" anlamıyla kullanılmıştır. Her sene Medine'de oturan seyyid ve şeriflere, bölgenin ileri gelenlerine, fakirlere ve hacılara saldırmamaları için hac güzergâhı üzerindeki bedevilere dağıtılmak üzere gönderilen para ve hediyelere surre denilmiştir. Bu yolculukta yaşlı ve güvenilir bir kişi Padişah tarafından "surre emini" olarak tayin edilirdi. Surre eminliği önemli ve itibarlı bir vazife olduğundan pek çok kişi surre emini olmak için çaba sarf etmekteydi. Çeşitli törenlerle İstanbul'dan yola çıkan surre alayı binlerce asker nezaretinde sağ salim kutsal topraklara gidip gelmeleri ümidiyle geniş halk kitlelerinin katılımıyla, dualarla uğurlanmaktaydı." (Daha geniş bilgi için bkz. Osmanlı Belgelerinde Surre Alayları,2010:210–370).

nakliyat sağlayabilmek amacıyla yapılan Hicaz Demiryolu inşaatı devletin mali olarak zor olduğu dönemlerde dahi durdurulmamıştır. Ancak Osmanlı'nın dağılma sürecine girmesi nedeniyle Hicaz Demiryolu istenilen ölçüde kullanılamamıştır. Buna rağmen o döneme kadar Osmanlı İmparatorluğu, yaklaşık 400 yıl kadar sürdürülen "surre" geleneği[84] (surre geleneği 1517 de başlamış 1917 yılına kadar aralıksız olarak devam ettirilmiştir) ve diğer hizmetlerle birlikte her sene hac organizasyonu için yaklaşık 400 altın harcamıştır. Kaynaklara göre bu miktar o dönem devletin büyük bir savaşta harcadığı miktarın yarısından daha fazlasına denk gelmekteydi. Osmanlılar döneminde hac konusundaki hizmet sadece hac seyahatlerinin organize edilişi ile sınırlı kalmamıştır. Bu dönemde ihtiyaç olduğunda Kâbe çeşitli zamanlarda tamirattan geçirilmiş, IV. Murat devrinde ise neredeyse yeniden yapılmıştır (Faroqhi, 1995: 85). Bugün Osmanlı mali kayıtlarının bulunduğu bütçe arşivlerinde[85] Hac ve Harameyn için yapılan harcamaların yer aldığı pek çok belgenin mevcut olması Osmanlı devletinin hac hizmeti ve hacı adaylarının güvenliği konusundaki hassasiyetlerinin bir göstergesidir, nitekim savaş yıllarında dahi bu harcamaların aksatılmadığı görülmektedir.

Hac hizmetleri konusunda çok hassas bir devlet politikası sürdüren Osmanlı'da Cem Sultan dışında hiçbir padişahın hacca gitmemiş olması dikkat çekicidir. Bu durumun, XIX. yüzyıldan önce ortalama dokuz ay kadar süren hac

[84]Tez için yaptığımız literatür taramasında Osmanlı'da 400 yıllık bir geçmişe sahip olan surre geleneğinin hac kaynaklarında işlenme konusunda zayıf kaldığını gözlemlediğimizi belirtelim. Surre geleneği o günün şarlarında hac ibadeti ekseninde gelişmiş manevi bir toplumsal sermaye niteliği taşımaktaydı. Şuurlu bir hac ve umre ibadeti için gerekli olan halkı coşturacak uğurlama ve karşılama merasimleri çerçevesinde oluşan sosyal ruh kutsal topraklarla kurulan aidiyet bağlarının da halk nezdinde güçlenmesine katkı sağlıyordu. "O günün şartlarında kızgın çöllerde hangi zorluklarla karşılaşırsa karşılaşılsın tahammül etme örneklerini, cahil ve fakir bedevilerinin saldırılarını metanet ve hoşgörü ile bertaraf etme hadiselerini, Peygamber hasretini, yol güvenliği için siper olan Osmanlı askerlerinin cesaretini, yol arkadaşlığını anlama konusunda bu köklü geleneği anlatan arşiv kaynaklarının incelenmesine ciddi bir ihtiyaç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır." Bizim taramalarımız esnasında karşılaştığımız; Osmanlı'nın Hicaz'a hizmetlerini özellikle de II. Abdülhamit'in hicaz konusundaki hizmet politikasını detaylı olarak anlatan kaynaklardan biri İbrahim Rifat Paşa tarafından Arapça orijinalinde iki cilt halinde yazılan ancak Türkçeye muhtasar olarak çevirilen "Miratü'l Harameyn: Bir Generalin Hac Notları" isimli kitaptır. 1900'lü yıllarda Sultan II. Abdülhamit'in son zamanlarında, İttihat ve Terakkicilerin yavaş yavaş Osmanlı yönetimini ele geçirmeye başladıkları dönemde yazılmış olan kitap, 2010 yılında "Yitik Hazine" yayınları tarafından Türkçe'ye çevrilerek basılmıştır. Bu konuda çalışmak isteyen araştırmacılar için tarihsel niteliği itibariyle de önemli bir kaynak özelliği taşımaktadır.

[85]Bu konuda daha detaylı bilgi için Başbakanlık Devlet Arşivi Genel Müdürlüğü tarafından 2010 yılında yayınlanan "Osmanlı Belgelerinde Surre Alayları" isimli kitaptan faydalanılabilir. Kitap Osmanlıca Arşivlerin taranması sonucu elde edilmiş bilgilerin tasnifi ile Kolektif olarak yayınlanmış oldukça önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

yolculuklarının dönemin koşulları ve yönetim sistemi açısından çok uzun bir seyahat olmasından ve meydana getirmesi muhtemel yönetim boşluğu tehlikesinden kaynaklandığı söylenebilir. Osmanlı'dan önceki Türk devletlerinin (Gazneli, Karahanlı, Selçuklu vd.) erkek hanedanlarında da hacca gitme geleneğinin olmadığı görülmektedir (Afyoncu, 2003: 15). Şehzadeler de yönetimden uzak bir yerde siyasi denetimden uzak kalmalarının çeşitli riskler doğurabileceği gerekçesiyle hacca gönderilmemişlerdir. Politik kaygılardan dolayı hacca gidemeyen Osmanlı padişahları hac vazifesi için yerlerine vekiller göndermişlerdi (Faroqhi, 1995: 92). Bu yüzden kutsal topraklarda daha çok hanedanın kadın mensupları hacı olmak için bulunmuş ve aynı zamanda da devleti temsil etmişlerdir. Bu hanımların Hicaz'da görünmelerinin meydana getirdiği kuvvetli simgesel çağrışım, hanedanın Harameyn'deki fiili varlığı açısından önem taşımıştır.

Hac alanındaki bu önemli hizmetler 1916–1917 yıllarında Hicaz bölgesinin Osmanlı hâkimiyetinden çıkmasından sonra bozulmuş, o zamana kadar düzenli olarak devam eden hac seyahatleri de büyük bir akamete uğramıştır. Cumhuriyet rejimine geçilmesiyle birlikte ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik şartlar, kaçak gerçekleştirilen yolculuklar dışında, uzun yıllar hac seyahatlerinin yapılamamasına, bu yüzden hacca gidenlerin sayısında ciddi bir düşüşe neden olmuştur. 1917'den 1947'ye kadar resmi hac izni verilmemiş hac ibadetinin gerçekleştirilmesinde neredeyse 30 yıllık bir ara dönem söz konusu olmuştur. 1946'da çok partili demokratik sisteme geçildikten sonra Türkiye'de hac sorunu tartışılmaya başlanmış, 1947'de bir taraftan din eğitimi veren okullar açılırken bir taraftan da ilk defa toplu halde hacca gidiş serbest bırakılmıştır (Ersoy, 2007: 36). 1948 yılında döviz yokluğu gerekçesiyle hacca gidişlerin tekrar yasaklanması halkın büyük tepkisine yol açmıştır. Muhalefetin de baskıları neticesinde 1949 da hacca gidişlere tekrar izin verilmiş, 1950 seçimlerinin ardından Demokrat Parti iktidarı ile birlikte dini ibadet ve inançlar konusunda toplumda meydana gelen rahatlama ile hacca gidenlerin oranında artışlar söz konusu olmuştur. Devam eden yıllarda hac konusu daha ciddi ele alınmış, 1974 tarihinde devletin hac komisyonuna Diyanet İşleri Başkanlığı da dâhil edilmiştir. Türkiye'de Diyanet tarafından 1977 yılında deneme mahiyetinde ilk defa 350 kişinin katıldığı bir hac organizasyonu düzenlemiş, 1978'de ise 4.468 kişinin katıldığı ikinci organizasyonla hac yolculuğu devlet eliyle

sonraki dönemlerde özel şirketlerin de organizasyonlarıyla bugüne kadar sürdürülmüştür.[86] Cumhuriyet döneminde özellikle devletin laiklik politikaları ekseninde toplumsal hayatın çeşitli alanlarındaki dini etki ve nüfuzu ortadan kaldırmaya dönük olarak yapılan uygulamaların hacca gidişler konusundaki akametlerin önemli nedenlerinden biri olduğu söylenebilir. Ancak bu dönemlerde de halkın önemli bir bölümünün kaçak yollarla gerçekleştirilen hac seyahatlerine katılma konusunda tutumları hacı olmanın toplumsal havsaladaki dinsel talep ve arzularla somutlaşan yönelimlerle paralel bir dini itibar kaynağı olarak algılanışının işareti olarak değerlendirilebilir. Nitekim günden güne toplumun gündelik hayatından devlet eliyle çıkarılmaya çalışılan dinin görünürlüğü ve din alanını daraltmaya veya özelleştirmeye yönelik girişimlerin toplumda yaygın olan dini unvan ve kisveleri de kapsaması hacılığın daha sivil bir dinsel itibar kategorisi olarak görünümündeki etkiyi öne çıkardığı ve halk nezdinde önemli kıldığı söylenebilir.

Bugün Türkiye'de hac organizasyonları, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen çalışmalarla sistemli bir biçimde sürdürülmektedir. Sitemin teknik işleyişi ve organizasyon boyutuna ilişkin detaylar tezin konu kapsamının dışındadır. Ancak son bölümde ele alınacak olan, hacının dinsel itibarının gündelik hayattaki nüfuzu ile ilgili unsurların belirli açılardan ulaşım koşullarının kolaylaşmasıyla ilgili olduğu da vurgulanmalıdır. Nitekim tarihsel süreçte haccın meşakkat boyutunun özellikle yolculuk aşamasındaki hissedilebilirliğinin fiziki şartlar itibariyle hangi aşamalardan geçtiğine yukarıda değinilmiştir. Organizasyonun modernleşmesi ve kolaylaşmasıyla daha fazla kişinin daha iyi koşullarda hacı olma imkânı elde etmesi hacı statüsünün toplumsal yaygınlığını arttıran bir faktördür. Özellikle karayolu ile haccın sona ermesi ile tarihte hacıların hac yolculukları ile İslam coğrafyasını yakından görme ve tanıma konusundaki bilgi ve tecrübelerinin bugünkü hacılar

[86]"1917–1947 arasında halka resmi hac izni verilmemiştir. 1947'de ilk defa izin verilmiş 7000 kişi hacca gitmiştir. 1950'de hükümetin bu amaç için döviz vermesine rağmen 9000 kişi hacı olmuştur. 1960'lı yılların başında yine kesintiler söz konusu olmuş, 1971'de 12 Mart muhtırası ile 3 yıllık bir ara dönem yaşanmıştır. 1974–1977 yıllarında gidişlerde hükümet etsisi ile artışlar dikkat çekmektedir. (CHP-MSP-MC koalisyonlarının olduğu dönemler.) 1978–1979 yıllarında ekonomik kriz ve anarşi gibi nedenlerden dolayı hacca gidişlerin ciddi oranda düştüğü görülmektedir. 1980'de 12 Eylül atanmış hükümetler döneminde de bir farklılık olmamıştır. Bu durum 1983'te kurulan 1. Özal döneminde de devam etmiştir. 1987 II. Özal döneminde ise hacda gidişte artışlar olmuştur. 1990'da, Hac kotası, uzak yol emniyetinin olmaması nedeniyle kara yolu ile haccın yasaklanması sebebiyle yine bir düşüş dönemi yaşanmış, 1990'dan sonra sadece hava yolu ile hacca gidilmesine izin verilmiştir" (Ersoy, 2007: 43).

açsından mümkün olmadığı bir hac yolculuğunu beraberinde getirmiştir. Ayrıca hacının saygınlığı konusunda toplumun değişen dinsel ilgi ve taleplerinin belirli etkiler meydana getirdiği de muhakkaktır. Bunun gibi bir takım sebeplerin ve koşul değişiklerinin, hem hacının kendisiyle ilgili algısı hem de toplumun hacının dinsel prestiji konusunda nasıl bir yaklaşım içerisinde olduğu konusunda lehte ve aleyhte olmak üzere zaman içerisinde belirli dönüşümleri beraberinde getirmiş olması muhtemeldir. Hacca dair yaklaşımlarda teknolojinin gelişimi ile birlikte konfor beklentisinin artışı ve yolculuğun kolaylaşması gibi nedenlerden dolayı bir gevşeme olup olmadığına ilişkin değerlendirmelerle bu etkilerin hacının dinsel itibarı konusundaki somut tezahürleri üçüncü bölümde somut veriler üzerinden ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

HACI ve DİNSEL İTİBARIN TEZAHÜRÜ

2.1.Statüden İtibara: Dini Dinamiğin "Stereotipleşmesi"

Toplumsal tabakalaşma teorilerinin sosyoloji literatürüne miras bıraktığı terminolojiden bağımsız olmayan dinsel itibar kavramının anahtar çözümleyicileri Weber'in statü tabakalaşması teorisi çerçevesinde şekillenmektedir. Ancak bu literal bağlantıya rağmen, dinsel itibar kavram nihai noktada temel bileşenlerini özgün bir toplumsal kalıp üzerinden ve sosyal tasavvur biçiminden almaktadır. Latince "standing" (mertebe) sözcüğünden türeyen statü kavramı sosyal bir konuma işaret etmektedir. Sosyolojik tasavvurda ağırlıklı olarak "toplumsal rol" nosyonuyla birleştirilen statü kavramı en genel anlamıyla bir kişinin, ister doğuştan dâhil olduğu sınıfsal nitelik isterse elde ettiği bir sosyal konuma bağlı olsun, toplumsal yapı içerisinde işgal ettiği yer anlamına gelmektedir. Kişinin aynı anda sahip olduğu statülerin toplamı onun toplumdaki konumunu meydana getirmektedir (Kurktan, 1985: 76). Statü kavramının Weber teorisinde de biçimlendirildiği üzere inşa olunduğu temel olgu ise toplumsal tabakalaşma süreçleridir. Bu bağlamdaki statü nitelemesi "etkili bir toplumsal itibar iddiası" şeklindedir (Weber, 2008: 300).

Yaşam tarzı üzerinden pozitif ve negatif ayrıcalıklar üreten tabakalaşma statüsü gelenek, görenek, ortak yaşam düzenlemeleri gibi dışlayıcı bir takım yaşam pratikleriyle ifade edilip korunmaktadır (Marshall, 1999: 679). Bu yönüyle değerlendirildiğinde; sosyal tabakalaşma biçimlerinin muğlâk bir görünüm arz ettiği, statü kalıplarının ekonomik temellerle birlikte ağrılıklı olarak "yaşam tarzı" odaklı geliştiği modern toplumlarda da her bireyin bir "statü" katmanı içerisinde olduğu açıktır. Kişinin toplumdaki konumunu tanımlayan beklentiler bütünü olan toplumsal rol kavramıyla ilintilendirildiğinde sosyal statünün rol kavramının durağan yönüne işaret ettiği görülmektedir (Turner, 2001: 11). Buna göre birey, toplumsal konumu itibariyle bir takım rollerle yükümlü sayılmakta ve bu rolleri üstlendiği oranda bir

statünün taşıyıcısı haline gelmektedir. Roller, belirli bir toplum ya da grup içerisinde hüküm süren tipik davranış modelleridir. Bir grup içerisinde benimsenen roller, tam olarak aynı değerde değildir, aksine bunlar çoğu zaman belirli bir güce ve etkiye dayalı olarak statülerle ilişkili, aşamalı bir yapılanma göstermektedirler (Holm, 2004: 153). Tersinden bakıldığında ise bireyin de sahip olduğu statünün bileşenlerine göre biçimlenmiş çeşitli rolleri ürettiği görülmektedir. Her ne kadar sosyal statü ve sosyal rol kavramları birbirinden ayrıştırılmış gibi görünse de temelde iç içe geçmiş bir anlam örgüsü içerisinde oldukları anlaşılmaktadır.

Weber statü tabakalaşmasını açıklarken aynı statü içerisinde olanların bu anlamda eşitlendiklerini belirmektedir. Buna göre aynı statü içerisindeki "eşit" ler bu statünün gerektirdiği gibi davranmadıklarında bu eşitlik uzun vadede korunamamakta ve statüden çıkmaya yol açan "statü uyumsuzluğu" denilen noktaya gelmek kaçınılmaz olmaktadır. Diğer taraftan, birey "belirli bir grubun sahip olduğu hayat tarzının taklitçisi olmaktan çıkıp, o grubun kabul edilmiş olan içe dönük eylemlerine uyum göstermeye başladığında" ise statüsünü geliştirmiş sayılmaktadır (Weber, 2008: 300). Dolayısıyla statü olgusu kendi içinde dinamik evrelere bağlı olarak oluşan statik bir durumdur ve toplumda bireyler arasında tüm bu etkileşimler tarafından kuşatılmış olan bir "statü kaygısı" ndan söz etmek mümkündür (Botton, 2010: 37–40). Bu kaygı statü kalıplarının nispeten belirgin olduğu geleneksel toplum yapılarında daha istikrarlıyken, modern toplumlarda manipülasyona açık, etkin bir karakter çizmektedir. Bireyin dışındaki faktörler tarafından belirlenen, karşı davranış örnekleri üzerine temellenen statü kaygısı gündelik hayatta benliğin sunumunda da kendisini açıkça göstermektedir. Goffman'ın ifadesiyle bu durum "iletişim süreçlerindeki temel asimetri" nin de belirleyici ilkelerini meydana getirmektedir. Yani birey, kendi konumunun yalnızca tek bir kanalının farkında iken, şahitler hem bu kanalın hem de ikinci bir kanalın farkındadırlar (Goffman, 2009: 18), dolayısıyla başkalarının onun ve onun yaptıkları hakkındaki düşünceleri statü kaygısının önceleyici unsurlarını belirlemektedir. Bireyin verdiği izlenim ile yaydığı izlenim arasındaki tutarlılık sahip olduğu statüyü sabitleştirmektedir.

Sosyal rol ve sosyal statü kavramları Weber'in terminolojik kullanıma dahil ettiği karizma kavramından da bağımsız değildir. Sadece çevresel faktörlerle değil, karizmatik sayılabilecek unsurlarla da desteklenen statü, toplumsal yapı içerisinde

kendisine bir nüfuz alanı açmakta ve ideal tipler meydana getirerek sosyal hafızaya sabitlenmektedir. Karizma kavramını içsel denetimden ayrı düşünmeyen Weber, bu yaklaşımı ile bireyin her durumda toplumun ürünü olarak görülmemesine ilişkin bir değer mekanizmasını da statü teorisine dâhil etmiştir. Buna göre rol ve statülerin toplumsal işlerliğinin sağlıklı bir biçimde sürdürülebilmesi karizmatik donanımların zenginliği ile doğrudan ilişkilidir (Subaşı, 2003: 36). Weber karizmatik donanımların bir kısmının insanın tamamen doğasında barındırdığı Tanrı vergisi bir yetenek olduğunu ve bu tip bir karizmanın sonradan kazanılamadığını söylerken, ikinci tür karizmaya ait donanımların ise olağanüstü araçlarla yapay olarak bir obje ya da insanda üretilebildiğini dile getirmektedir (Weber, 2012: 86). Ancak nihai noktada karizmatik donanıma ait niteliklerin insanda önceden bulunduğunu, karizma ve statünün birbirini karşılıklı olarak etkilediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu karşılıklı etkileşim, etkinin yönüne ve toplumsal aidiyetlerin baskınlığına göre zaman içerisinde bir rutinleşme ya da berraklaşma eğilimi gösterebilir. Zira statü kavramı temelde toplumsal ve kültürel bir olguya işaret etmektedir. Hacı kategorisi, statü kavramının toplumsal ve kültürel olgular içerisindeki şekillenişini açıkça ortaya koyma niteliği açısından önemli bir dinsel statüdür.

Genelde, sistematik olarak toplum olmanın en önemli göstergelerinden biri şüphesiz o toplumda fonksiyonel nitelikteki sosyal kurallar ve değerlerin varlığıdır. Bu kural ve değerler, kendi terminolojisini meydana getirip, kolektif şuuru kanalize ederek kültürel dinamikleri deruhte eden bir algı ve hassasiyet oluşturmaya muktedirdirler. Zira bireyde var olan ait olma gereksiniminin, çeşitli sosyal kurumlarca veya değer mekanizmalarınca giderilerek, toplumsal kimliğin (Doruk, 2009: 82) oluşumuna dair bir adaptasyon sürecine dâhil olması gerekmektedir. Statü kavramının bu bağlamdaki gündelik kullanımına bakıldığında kavramlar ve değer yargıları arasında bir iç içe geçmişlik durumunun söz konusu olduğu ve muğlâklığın kavramların kullanım alanlarında da bir geçirgenliğe yol açtığı görülmektedir. Çünkü statü kavramı toplumsal muhayyilede "saygınlık ve şeref" kavramlarıyla özdeşleşerek, statik bir etkiyi dinamik bir baskı ve toplumsal kontrol mekanizması haline getirmektedir. Onur kavramı kişinin toplum içindeki konumundan bağımsız olarak bireye ve kişiliğine ait olarak şekillenirken şeref kavramıyla birlikte birey ve

toplum arasında bağ kuran ve köprü oluşturan fonksiyonellikler belirgin hale gelmektedir (Berger vd., 2000: 104-105).

Weber'in statüdeki "eşitlenme" saygınlığı olarak tanımladığı *statü onuru* (Weber, 2008: 299) kavramı davranış kodlarının ürettiği itibar ve şeref kümesinin bağlayıcı unsurudur. Şeref duygusu hem bireyin kendi kendine öz değerlendirme yoluyla oluşturduğu, hem de toplumun ona bahşettiği bir kişilik değeridir. Yani şeref kavramının, bireyin kendine bakışından ve gördüğü toplumsal muameleden çıkan bir anlama işaret ettiği söylenebilir. Nitekim kavramın birbirinden farklı tanım ve değerlendirmelerinde görülen ortak nokta; şahsiyete ilişkin, bireysel ve toplumsal bir ilgiye eklemlenmiş özel bir hissiyat ve genel bir söyleme atıfla anlam kazanmış olmasıdır. Şeref ve saygınlık sahibi olmanın beraberinde getirdiği "itibar" rekabetçi, bulanık veya tam olarak tanımlanmamış toplumsal ilişkiler içerisinde dahi insanın ortaya koyduğu bir var oluş pratiğidir ve tüm bireysel niteliklerine rağmen toplumsal bir onaylamadan geçerek görünür hale gelmektedir. Dolayısıyla hacının sahip olduğu dinsel itibara, bu itibarın şeref ve saygınlığın genel sosyolojik argümanlarıyla olan irtibatı ve toplumsal akış içerisindeki görünümleri üzerinden bakmak gerekmektedir.

Onaylama süreci statüyü tamamlayarak, söz konusu toplumsal yapıya özgü tamamlayıcı unsurları kendinde toplamış olan bireyi "stereotipleştiren" süreçtir. İnsanları birtakım türlere, tiplere bölmekle gelişen zihinsel yapıları ifade eden stereotipler, belli özelliklerin belli insanlarda var sayılması anlamına gelmektedirler. Toplumsal değerlerden bağımsız olmayan onaylanma süreci değerler ile stereotipler arasındaki ilişkiselliğin de göstergesidir (Tezcan, 1977: 107). Toplum içerisinde veya belirli bir grup içerisinde kişilerin davranış örneklerinin, amaçlarının ve diğer sosyo-kültürel özelliklerin önem derecelerini belirlemeye yarayan değerler ile stereotipler birbirini kuvvetli bir bağlılıkla tamamlar. Zira stereotiplerin kaynağı toplumun değerler toplamıdır. Buna göre, bir hacıyı toplumsal bir tipoloji olarak ideal hale getiren ve onda var olması muhtemel nitelikleri toplumun geleneksel normları arasına dâhil eden süreç, gündelik hayatın rutin saygınlık ölçülerini tanzim eden sosyal sermaye ve değer bagajlarından bağımsız olarak ilerlememektedir.

İdeal tip, prototip veya tipoloji gibi kavramsallaştırmalardan hareketle anlaşılabilecek olan bu süreç gerçek dünyaya ait bir takım öğelerin belli bir mantıksal tutarlılık ekseninde soyut olarak inşa edilmesidir (Weber, 2008: 114).

Karşılaştırmalara imkân veren mekanizmanın bir tür "saf örnek" olduğunu söylemek de mümkündür. Dolayısıyla hacıya ait olan tüm davranış ve var oluş biçimleri hacılığa ilişkin "ideal tip"te birleşmekte ve bu statünün genel kontekstinin hangi parametreler üzerinden okunabileceğini belirlemektedir.

Dinsel itibar kavramı statü bileşenlerinin "din" üzeriden formülleştirilip tarihsel ve geleneksel atıflarla çözümlenmesidir. Bir statünün meydana getirdiği saygınlık ve itibar etkisi o statünün dini referanslarla inşasından kaynaklanıyorsa bu durumda itibarın dinselliğinden (Subaşı, 2003: 39) söz etmek mümkündür. Berger, dinin sosyal gerçekliğini açıklarken toplumda bazı rollere ve kurumlara bahşedilen kozmik anlamdan söz etmektedir. Diğer türlü şartlarda, fert bir role ancak başkaları onu o rolle özdeşleştirdiği sürece bağlı kalırken, kişilerin bağlı oldukları rollere kozmik bir anlam yüklendiğinde fertlerin o rollerle özdeşleşmeleri daha ileri bir boyuta kavuşmaktadır. Böyle bir durumda ferdin o role uyguluğunu belirleyen tek şey başkaları değil, onları da aşan bir takım yasallaştırmalardır (Berger, 1993: 71). Dolayısıyla kişinin rolle özdeşleşmesi daha derin ve kararlı bir hal alabilmektedir. Dinin toplumun gündelik yaşam katmanlarındaki görünürlüğü ve toplumsal ilişkilerdeki düzenleyici unsur olarak ağırlık kazanması olarak tanılanabilecek olan dinsellik kavramı bu bağlamda bir itibar üretme biçimi olarak oldukça güçlüdür. Wach'ın ifadesiyle "yaşayan bir din, tabiatı icabı sosyal münasebetler yaratmak ve gözetmek" (Wach, 1995: 54) zorundadır. Statü toplumsal durum işaret ederken, itibar kavramı bu toplumsal durumun meydana getirdiği saygınlık, inşa ettiği etki ve sosyal alan içerisinden kendisine açtığı nüfuz alanıdır.

İtibarın din aracılığıyla kazanıldığı ve kısmen de olsa kişisel bir karizma ile desteklendiği dinsel itibar, kutsanmış bir imaj olarak toplumsal bağlamda din ve itibar ilişkilerinden beslenmektedir (Subaşı, 2003: 39). Tabakalaşma teorileriyle desteklenen toplumsal statü kavramı sadece sosyal yapının işleyişi içerisinde bir konum işgal etmekle belirlenirken dinsel itibar bununla birlikte bireysel özellik ve çabalarla oluşan tecrübe ve şahsiyetin toplumsal bağlam içerisinde işlevsel hale gelmesi, gündelik hayatın akışı içerisinde aktüel bir görünüme kavuşmasıdır. Bir hacı için dinsel itibar görünür hale gelirken, bireyin sahip olduğu statü dinsel ve geleneksel değerlerle bütünleşmekte, fonksiyonelliğini ve meşruiyetini bu referanslar üzerinden elde etmektedir.

2.2. Toplumsal Yapı, Hâkim Paradigma ve Dinsel İtibar İlişkisi

Dilin yapı ve kullanımının sosyal ortamla ilişkisini ele alan sosyolenguistik teori, kavram örgülerinin ve anlam frekanslarının bir topluma özgü zihniyet kalıpları, düşünce ve algı mekanizmalarından bağımsız değerlendirilemeyeceği esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda her kavram genel bir kullanım kaynağından beslenmekle birlikte ait olduğu toplumsal ve kültürel merkeze bağlı olarak yeniden üretilmekte ve anlamlandırılmaktadır. Statü ve itibar bileşenlerinin de sosyal dinamik içerisindeki tek belirleyici faktörü şahsi edinimler ve bu bağlamda şekillenen karizmatik bakiye değildir. Bir toplumsal yapı içerisinde, söz konusu yapının oluşmasına katkı sağlayan tüm unsurlar "itibar"ı şekillendiren sosyal havzanın bütünlüğüne eklemlenmiş durumdadır. Toplumun genel ahlaki düzeninin temellendiği değer kaynakları, dini inançlar ve sosyal sermayeyi meydana getiren tüm ortak unsurların bir arada bulunduğu matriste statü ve saygınlık alanları da özgün fragmanlarla yeniden güncellenmektedir.

Bourdieu'nun kültür, toplumsal yapı ve eylem arasındaki ilişkileri açıklamak amacıyla geliştirdiği "sosyal sermaye" ve "habitus" kavramsallaştırmaları, farklı toplumlar açısından ağırlık noktaları değişen statü ve itibar dengelerinin hangi düşünsel temellere göre şekillendiğini anlamak açısından önemlidir. Bourdieu'nun toplumsal yapı ve insanın davranışları arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek ve bu ilişkinin ürettiği genel yatkınlıkları betimlemek amacıyla geliştirdiği "sosyal sermaye" ve "habitus" kavramları kültür ve eylem irtibatını da netleştirmektedir. Ona göre bireylerin pratikleri hem yapı tarafından belirlenmekte hem de bir yapıyı kurmada etkili olmaktadır. Bourdieu geliştirdiği "ilişkisel yöntem"le statü ve itibar belirleyicisi olan hayat tarzlarını incelerken farklı sınıfların, grupların birbirine karşıt olan nitelikleri üzerinden hareket etmekte ve toplumsal hayatın maddi ve simgesel boyutları arasındaki ilişkileri incelemektedir. Bu incelemeye göre bir sosyal yapı içerisinde hayatını sürdürmekte olan birey, çeşitli toplumsal, kültürel ve simgesel kaynakları kullanmak suretiyle hem mevcut statüsünü korumaya çalışır ve hem de söz konusu statüsünün düzeyini artırmak için çaba sarf eder. Bourdieu, bireylerin statü düzeylerini koruma ve geliştirme amacıyla kullandıkları kaynakları "sermaye"

olarak nitelendirmekte ve bu sermaye kaynaklarını dört kategoriden oluşan bir tasnife tabi tutmaktadır.[87] Bourdieu'ya göre bunlar bir kültüre mensup olan tüm bireylerin paylaştıkları oluşturulmuş yapılardır ve ortak kültürdeki bireyleri benzer anlamlar üzerinde bir araya getiren, iletişim ve toplumsal bütünleştirme gibi işlevleri de üstlenen kodlar olarak "simgesel sistemleri" meydana getirmektedirler (Bourdieu, 2013: 88).

Bireysel ve toplumsal yatkınlıkların birbiriyle iç içe geçmiş işleyişini ifade eden "habitus" kavramı ise kişilerin davranışlarını belirleyen sınırlarla şekillenirken aynı zamanda o sınırların biçimlenişini de etkilemektedir. Buna göre bireysel alışkanlıklar toplumsal habitusların genel çerçevesinden bağımsız bir eylemlilik içerisinde değillerdir ve toplumsal değerlerle, bireysel beklentiler birbiriyle yakından ilişkilidir. Toplumun yapısı ne ise, toplumun oluşturduğu sosyal roller de bu doğrultuda şekillenme eğilimindedirler (Bottomore, 2000: 121). Dolayısıyla bir toplumda "prestij" kaynakları hangi alan üzerinde yoğunlaşmaktaysa, yani toplumsal dinamikleri ve gündelik ilişkileri belirleyen temel değerler ne ise itibar sağlayıcıları da bu çerçevede biçimlenmektedir. Kültürel değerlerin etkili olduğu sosyal çevrelerde kültürel edinimler bir statü ve itibar kaynağı iken ekonomik değerlerin ön planda olduğu bir sosyal ortamda mesleki kazanımlar statü ve itibarın görünür olduğu zemin haline gelmektedir. Benzer biçimde dini değerlerin etkili olduğu bir toplumda saygınlığın esas karakterini belirleyen unsurlar dinselliğe atıf yapan ilişki ve irtibat biçimleridir. Dolayısıyla hacı, sosyal sistem içerisinde değerler alanının taşıyıcılarından biri olarak öne çıktığında ve toplumsal habitusların dini eğilimli niteliklerinin bir temsili olarak kabul edildiğinde, statü temsilinin devamı için rol ve beklentilerin hacıyı stereotipleştiren değerler bütünü içerisindeki sürekliliği kaçınılmaz olmaktadır. Bu değerlerin öğrenilmesi genellikle "rol öğrenmesi" şeklinde gerçekleşen bir tür sosyal öğrenme şeklidir (Güngör, 2010: 70). Sosyal rollerin temsil biçimlerini de belirleyen değerler, bireylerin eylemlerine ilişkin sınırları belirleyen normları, günlük olaylara bağlı olarak değişen algı biçimleriyle ve bakış açılarını, muhakeme koşullarını ve onay şartlarını meydana getiren ortak zeminleri de kendi ölçüleriyle çizmektedir. Hacı bu kontrol biçiminin,

[87]Bu sermaye türleri başlıca şu şekilde tanımlanmaktadır: İktisadi sermaye; para ve mülk, kültürel sermaye; eğitim de dâhil olmak üzere kültürel mallar ve hizmetler, sosyal sermaye; tanışıklıklar ve ilişki ağları, simgesel sermaye; meşruluk.

dini referanslarla inşa olunmuş ve geleneksel kodlarla bütünleşmiş bir yansıması olarak gündelik hayatta temsil edilen somut bir imaja dönüşmektedir.

Roller, arkalarında toplum desteği bulundukça bireylerde kalıcı hale gelmekte, fakat bu destek zayıfladıkça yani saygınlık ölçütü değiştikçe bahsi geçen rol, statü ve itibar kalıpları da değişmeye veya yozlaşmaya başlamaktadır. Bütün bunlar mevcut toplumu diğerlerinden ayırt eden kabul edilmiş kıymet hükümleri, onun sosyal karakteristiğini belirleyen taşıyıcı vasıflar şeklinde sistemin işleyişinde etkili olan esaslardır. Sosyal kıymet hükümleri, *"Bir toplumda herkes tarafından takdir edilip kabul edilen, davranışlara ve müesseselere belli bir istikamet veren ve yeni nesillere intikal eden değerler"* (Carrier, 1987: 344) şeklinde tanımlanabilir. Kuhn da "paradigma" kavramını tanımlarken benzer şekilde bir toplumda hakim bakış açılarından yansıyan var olma biçimlerine ve beklentilere işaret etmektedir. Nitekim Thomas Kuhn'a göre paradigma "belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin ve tekniklerin bütünü" dür veya bu unsurlardan sadece birini ifade eden "model yahut örnek olarak alınan başarı"yı temsil etmektedir (Kuhn, 2014: 182). Dolayısıyla hakim paradigma kavramı içerisinde varlığını sürdüren bakış açıları bir sosyal yapıya dahil olan bireylerin genel davranış kodlarını belirleyen toplumsal kıymet hükümleri üzerinde de etkili olmaktadır. Bu bağlamda statü ve sayınlık kategorileri ile hem dini hem de kültürel itibarın temsil biçimleri hâkim paradigmanın belirlediği gündelik yaşam koşulları altında somut görünümler ekseninde yeniden şekil almaktadır.

Dini aktivite ile dini düşünce arasındaki karşılıklı ilişki dinin günlük hayatın pratik ilgilerinde kökleşmiş olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Kişi dinin ağırlık kazandığı belirli bir dünya görüşü içerisinde var olduğunda, o bakış açısının makuliyet kazanmış olduğu bir toplumsal ortam içerisinde de var olmaktadır (Berger, 1993: 74). Buna göre dinsel aidiyetlerin etkili olduğu toplumlarda dinsel itibar kalıpları meşruiyetlerini dinden almakta ve bu çerçevede devam ettirmektedirler. Çünkü sosyal bir fenomen olarak din, insanlara sadece anlamlandırıcı bir düşünce sistemi sunmakla yetinmemekte, bununla birlikte davranışlara yönelik "sosyal roller" de kazandırmaktadır. (Holm, 2004: 153). Burada hacı tipolojisinde olduğu gibi, bireysel hafıza ile toplumsal hafıza rol ve beklentiler üzerinden karşılıklı olarak birbirini etkilemektedir.

Bir rolün toplumsal birliktelikten soyutlanmış olması da çok enderdir, din anlam kazandırıcı bir inanç sistemi ve meşrulaştırıcı bir rol sistemidir. Güngör'ün vurguladığı gibi her devrin insanına başka türlü etki eden, dolayısıyla insanların şahıslarına değil, içinde yaşadıkları zamana bağlı bulunan bir takım kurallar vardır (Güngör, 2010: 32). Kişilerin dinle aralarındaki mesafenin zaman zaman artması zaman zaman azalması din anlayışını doğrudan tayin etmese bile bu anlayışın artıp eksilmesine etki eden unsurların söz konusu olduğunu göstermektedir. Dinin toplumsal hafızada meydana getirdiği manevi ve ahlaki norm bütünü, dinsel itibarın görünürlüğü içerisinde bir beklentiye dönüşmekte ve gündelik hayatın birbirinden farklı katmanları arasında kendisine bir yer bulmaktadır. Toplum değiştikçe, o toplum içinde hayat bulan, anlam kazanan kavramlar ve tipolojiler de değişip dönüştüğü için dinsel itibarın süreç içerisindeki dönüşümünü de özgül bağlamını göz önünde bulundurarak ele almak gerekmektedir. Dinsel itibarın göstergeler aracılığıyla belirli bir nüfuz alanına eriştiği toplumlarda dinsel itibarın ayrıcalığından yani din-itibar etkileşiminin meydana getirdiği önderlik, seçkinlik ve saygınlığın kullanımı gibi kalıp ve imaj yansımalarından söz etmek mümkündür (Subaşı, 2003: 40). Hacı bu kalıp imajların bütünüyle sivil kanaatlerle özdeş bir yansımasını temsil etmesi bakımından, önemli bir kategori niteliği taşımaktadır.

Türkiye'nin yakın ve uzak tarihi, toplumsal hayatın din alanıyla kurduğu yakın ilişkinin toplumun belli kesimlerince güçlü bir organik bağa dönüşerek kendine nüfuz alanı açtığı geleneksel bir sermaye ve kültürel bir bakiyeye dayanmaktadır. Dinselliğin ürettiği düşünce havzasından bağımsız olarak ele alınamayacak tarihi hâsıla dinsel itibarın belli tipolojiler üzerinden görünür hale geldiği dini bir gerçekliğin de açık göstergesidir. Gelenekle sıkı bir ilişki içerisinde olan dini havsalanın modern Türkiye'deki serüveni dinsel itibarın farklı oluşumlarında etkili olmuş, ancak önleyici veya yönlendirici hale gelen modern etkiye rağmen bu durum toplumda dinin güçlü bir meşrulaştırım kaynağı olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Farklı dini argümanlar üzerinden yansıyan ve yayılan dini meşruiyet dinsel itibara da toplumsal bir nüfuz alanı açmakta, ona geniş bir ayrıcalık kazandırmaktadır. Buna göre Türkiye'de dinsel itibar kadrolarının saygınlık ve şeref nosyonuyla ulaştığı toplumsal etkinin sosyal yapının dini değerlerle sıkı sıkıya ilişkili olduğu gelenek ve din bağlamından ayrı düşünülemeyeceği bir gerçektir. Dinsel

görüntünün çeşitliliği ve zenginliği, dini referanslı imaj göstergelerinin ve prestij algılarının geleneksel zihniyet yapılarındaki yerini sağlamlaştırmış bu çerçevedeki meşruiyeti koşulsuz bir niteliğe büründürmüştür.

Toplumsal yapı ve fertlerin dini inanç ve telakkileri arasındaki karşılıklı etkileşim göz önünde bulundurulduğunda; Türk Müslümanlığı çatısını oluşturan temel realitenin de ülke tarihinin kültürel, dinsel ve siyasal hâsılasından ayrı düşünülemeyeceği açıktır. Bugünün koşulları altında toplumsal itibarın farklı görünümlerinin toplumsal denge ve arayışlar açısından hangi tarihsel bakiyenin esaslı yansıması olduğunu açıklayabilmek için toplumun dinselliğine aktüel bir mecrada bakabilmek önemlidir. Genel olarak itibar göstergelerinin özel olarak da yaygın bir dinsel itibar kadrosu olan hacılığın Türk sosyal gerçekliğindeki muhtelif biçimlerini değerlendirebilmek; kutsal imajların etki vasıtalarını, zihinsel karakteristiklerin dinsel görünümlerini Türk Müslümanlığının genel yansımaları eşliğinde açıklamak kaçınılmaz bir metodolojik gerekliliktir. Zira hacılık da dâhil olmak üzere mevcut tipolojilere odaklanmak için belirleyici problem alanı, dindarlığa ilişkin yeri görünümlerin modernlikle hangi düzeyde bir nedensellik ilişkisi içerisinde olduğu üzerine de temellenmektedir. Modernleşmenin beraberinde getirdiği değişim talebiyle karşı karşıya kalan din ve dindarlık alanının yeni kodları bu alanın ürettiği itibar mekanizmasının işleyişini de doğrudan etkilemektedir.

Sekülerleşme tezlerinin toplumun dini hayatına yansımalarına dair yerleşik teorilerini analize tabi tutmak mevcut bakiyeyi genellemeci bir tashih ya da tasnife tabi tutmadan birbirinden ayrıştırarak ele almak konuyu kendi alt cereyanlarına göre okumak önemlidir. Nitekim tüm dinsel itibar kadrolarında olduğu gibi "hacı" kavramsallaştırmasının nasıl bir sosyal sermayenin ürünü olduğunu anlamaya çalışırken entelektüel ve çoğunlukla da popüler kaygılarla beslenen zayıf bir mesai sarfı ile değil çok boyutlu ve anlamacı bir yaklaşıma ihtiyaç bulunmaktadır.

2.3. Dinsel Seçkincilik: Geleneksel Toplumlarda İtibar Kadrolarının Teşekkülü ve Hacılık

Sosyal sistem, kendisini oluşturan parçaların yapı itibariyle birbirine bağlı olduğu ve bütünle dinamik bir ilişki içersine giren unsurların karşılıklı olarak etkileşim halinde bulunduğu gruplardan oluşmaktadır. Toplumların yapısını oluşturan parçaların bütünle kurdukları sabit ilişkilerin yerleşik alışkanlıkların bütününden beslendiği ve bu çerçevede şekillendiği toplumların yapısında belirleyici faktör gelenek olmakta, bu nedenle bu tür toplumlar geleneksel toplumlar kategorisinde değerlendirilmektedir (Günay, 2012: 26). Geleneksel toplumlarda statü ve itibarın fonksiyonelliği, başka bir deyişle bu kategorilerin sosyal yapının düzenli işleyişine yaptıkları katkı ile ortak bir bakiye, sosyo-psikolojik nitelikli aidiyet bağları oluşmakta ve bu unsurlar mevcut yapıların kendi kategorilerine göre çözümlenme sürecine belirgin biçimde yansımaktadır.

Pareto'nun daha çok sınıf kavramı ve bu çerçevede geçekleşen soyluluk kümeleşmesi üzerine terminolojiye kazandırdığı "seçkin" kavramı, yeni farklılaşmalar ve toplumsal ortamların dönüşümleri neticesinde şimdiye kadar kullanıldığından daha ayırt edici bir terminolojiyi gerektirmektedir. Değişik toplum yapılarını ve bu yapılardaki değişimleri açıklamada önemli bir alan olan seçkin kategorisi bugün daha çok, bir toplumda her ne nedenle olursa olsun statüsü yüksek ve işlevsel olan kümeler için kullanılmaktadır (Bottomore, 1997: 14–15). Geleneksel toplumlarda zihniyet yapıları ve davranış biçimleri gelenekler paralelinde teşekkül etmekte ve sosyal aidiyetin sağlamlaştırılmasına dönük olarak çoğu zaman doğaüstü niteliklerle birlikte tasavvur edilen yapı birleştiricilerine, önder ve liderlere yönelik arayışlar göze çarpmaktadır. Manevi, zihni ve ahlaki göstergeler bu kişilerin çevrelerince hürmet ve tazim görmelerine katkıda bulunabilme özelliğine sahiptir. Nitekim manevilik, özellikle yaratıcı manevilik ender bir vasıftır ve dini prestij tipinin birinden ötekini ayırmayı kolaylaştırmaktadır (Wach, 1995: 407). Zira Weber'in statü tabakalaşması kuramında "statü", toplumsal gruplara başkaları tarafından yüklenen toplumsal onur ve saygınlık arasındaki farklılıklara göndermede bulunmaktadır. Bir bakıma statü durumu "toplumsal onur" a ulaşabilme ölçüsüyle tanımlanmıştır. Burada "seçkinliği belirleyen en önemli öğe belirli bir yaşam biçimi

ve bu tür bir yaşam biçimi yoluyla elde edilen saygınlık izlenimi ve duygusu"dur (Bottomore, 1997: 14). Meşruiyetini ve imtiyazlarını toplumsal hafızanın dini teşekkülünden alan ve bir üst çatı olarak hacıyı da kapsayan "dinsel seçkinler" grubu da bu tür bir yapılanma içerisinde dini alanın profesyonel tipolojileridirler. Tarihsel yaşamın belli ilişkilerini ve olaylarını içsel olarak tutarlı bir sistem ve bileşke (complex) halinde bir araya getiren dinsel tipolojiler gerçekliğin belli öğelerinin analitik bir yansımasıdırlar. Özellikle hacı kategorisi, bu gerçekliğin gündelik hayatın sivil işleyişindeki öğelerini karizmatik unsurlarla da desteklenmiş bir biçimde sunması bakımından dini ve kültürel kodları kendisinde toplamış dinsel seçkinler grubunun önemli bir alt tipolojisidir.

Weber, karizmatik önderliğin etkinlik parametrelerini değerlendirirken karizma kavramının karizma sahibi olarak nitelendirilen kişinin şahsi değeri, kutsal ve örnek karakteri üzerine temellendiğini vurgulamaktadır. Kişisel karizmanın itibar kazanması ve toplum önderliği vasfına ulaşmasında esas olan psikolojik itaat ve sevgi duyma gerekliliği geleneksel toplumlarda daha etkin bir işlevselliğe sahiptir (Turner, 1991: 30). Modern öncesi toplumlarda veya cemaat yapılarının kuvvetli olduğu sosyal sistemlerde dini referanslı otorite arayışları ile bazı kimselerde var olduğuna inanılan güç veya yetenekler yoluyla kullanılan dini otorite beklentileri, halk üzerinde etkin bir nüfuz alanı açma imkanı elde edebilmişlerdir. Geleneksel toplumlarda ilahi bir atıfla kutsallaştırılan bu dini saygınlık kategorilerinden başlıcaları din kurucuları, din önderleri, peygamberler, reformcular, rahipler ve dini alanın başlıca diğer karizmatik temsil mekanizmalarıdır Dinin belli kitlelere ulaşmasında etkili olan ve bu bağlamda dini bir saygınlık elde eden dini liderler, karmaşık dönemlerde varlıklarıyla çözülmenin simgesel kurtarıcıları olan reformcular ve ilahi bir varlık alanını temsil etme ile çok etkili bir dinsel saygınlık kategorisi meydana getiren peygamber temsilleri geleneksel yapıların dinsel dinamiği içerisinde varlık bulan ve dini otorite merkezli saygınlığın atıf zinciri içerisinde yer almışlardır (Wach, 1995: 411). Bu kategoriler, insanlar üzerinde etki göstererek, karizmalarını bütünleyen dinsel atmosferin taşıyıcı unsurları olarak bulundukları toplumda fonksiyon icra etmişlerdir. Bu üç kategori dışında da geleneksel toplumlarda, din görevlilerinin ve eskatolojik çağrışımlar ekseninde varlık alanını genişleten bir takım dinsel tipolojilerin, halk katındaki saygınlıklarını dinsel

nüfuzla elde etme imkânı bulabilen itibar kadroları olarak öne çıktıklarını söylemek mümkündür.

2. 4. İslam Geleneğinde Dinsel İtibarın Şekillenişi ve Türkiye'deki Görünümleri

İslam'ın beraberinde getirdiği ruh ve zihniyet, olayların arkasındaki ilişkisel mekanizmayı kendi özgün dinamikleri üzerine inşa eden, ancak dini alanı subjektif bir tecrübe olarak kalamayacak kadar karakteristik bir tutuma, hayat anlayışına ve dünya görüşüne dönüştüren belirleyici bir strüktüre dayanmaktadır. Nasr'a göre; Çinli bir Müslüman her ne kadar Çin ırkından olsa da, bazı yönlerden Atlantik sahilindeki bir Müslümanın davranışına benzeyen bir tutum ve hareket tarzına sahiptir. Bunun nedeni, her iki toplumun da asırlar boyunca kedilerini aynı modele uydurmuş olmalarıdır (Nasr, 2009: 92). İslam yalnızca insanı belli tavır ve davranışlar içerisinde olmaya çağırmamakta aynı zamanda hayatın değişik şartları içinde nasıl böyle davranacağını da gösteren pratik bir çerçeve sunmaktadır. Bu nedenle İslami anlayışta toplum hayatının pek çok temel faaliyeti ve ilişki biçimi, itibar ölçütü ve denge unsuru bir takım dini hükümleri deruhte edecek biçimde sosyal kodlara işlenmiş ve bu aks üzerinden toplum hayatının temel bir düzenleyicisi olarak süreklilik kazanması sağlanmıştır.

İslam geleneğinde sosyal itibar ve saygınlığı üreten bakiye güçlü bir dinsel köke, genişletilmiş bir dini/simgesel temsil mekanizmasına dayanmaktadır. Nitekim bir dinin toplumsal değerleri desteklemedeki gücünün, sahip olduğu semboller sayesinde o değerlerin temel unsur haline dönüştüğü bir yapı inşa etmekte yattığını söylemek mümkündür (Çelik, 2002: 76). İslam geleneğinin dini muhayyileyi canlı tutmaya ilişkin derin dip akıntılarıyla beslenen temel bir retoriğinin olduğu, bu retoriğin beşeri materyallerle desteklenerek toplumsal bir pekiştirici vazifesi gördüğü açıktır. İlke ve ideal düzleminde mutlak sayılan görünümler, bireysel ve sosyal kategoriler içerisinde çeşitlenmekte, çoğul bir niteliğe bürünmektedir. Toplumun tarihsel sürekliliğinde yer yer gizlemli, kutsal, mistik hatta mitolojik unsurlarla iç içe geçerek içinde geliştiği kolektif muhayyileye eklemlenmiş olan bu farklı dinsel görünümler, şahıslar ve tipolojiler bazında, nihai karakteristikleri itibariyle İslami

gelenekten genel anlamda derin bir kopuş göstermemiştir. Ancak Türkiye gibi, geleneksel yapıdan modern yapıya doğru geçiş sürecinin tereddütler ve arayışlarla yaşandığı, gelgitlere, çelişkilere ve anomilere sahne olan hızlı sosyal değişimlerin etkili olduğu bir toplumda dini tutum ve davranışlar da çok çeşitli etkenler altında farklı toplumsal ve kültürel çevrelere göre değişmektedir. Ayrıca bu değişimin toplumsal tabakalara, köy, kasaba ve kent ortamlarına, bölgelere, öğrenim düzeyine ve türüne, yaşa, cinsiyete, mesleğe, toplumsal statüye, kişilik yapısına vb. birçok etkene ve değişkene bağlı olarak önemli farklılıklar ve çeşitlenmeler gösterdiğini de belirtmek gerekir.[88] Toplumsal yapı denilen mekanizma tüm bu farklılıkların bir araya gelerek birbiriyle irtibatlı olduğu "görünür" alanı temsil etmektedir.

Şerif Mardin, "Türkiye İslamı"nı tartışırken özgün bir incelemenin alt bilgisi olarak yer verdiği bir saptamada bu alanda çalışma yapmış dindar Müslümanların çağdaş Türkiye İslam'ının dip akıntılarından söz ederken dinsel itibarın geleneksel ve karakteristik tipolojilerine vurgu yaptıklarını belirtmektedir. Bu analizde sayıları kolaylıkla saptanamayan ve zahmetsizce ulaşılması mümkün olmayan bir Müslüman ermişler/seçkinler (sage)'in yaydığı kuvvet hatlarının toplamının Türkiye İslam'ının içsel dinamizmini şekillendirdiği dile getirilmektedir. Mardin'e göre bu insanlar, ilgiyi üzerlerine çekmekten kaçındıkları için pek görünür olmayan, ancak İslam'la ilgili derin bilgileri ve kendilerini fedakârca bu yola adamalarından ötürü bilgili Müslümanlar nezdinde bilgeliğin nurunu yaydığı kabul edilen kişilerdir ve Diyanet İşleri'nin kontrolündeki resmi dini hiyerarşi içinde pek yer almamaktadırlar. Toplumsal saygınlıklarını dinsel statülerinden alan bu kişiler toplumda mütevazı mevkiler işgal eden münzevi bir gurupturlar ve hatırı sayılır etkiye sahip bir "görünmez kolej" oluştururlar. Mardin'e göre İslam'ın gövdesini bir arada tutan dini rehberlerin oluşturduğu "görünmez kolej" fikri, İslam'da uzun bir geçmişe sahiptir ve tasavvufun batını öğretilerinin bir parçasıdır (Mardin, 2011a:105). Türkiye'de dinsel itibarın İslami gelenekteki taşıyıcıları olarak sayılabilecek olan "veli, seyyid, şeyh ve molla" kategorileri geleneğin en köklü itibar kadrolarındandır. Her kadro kendi anlam matrisi içerisinde toplumun dini ve ahlaki değerlerinin temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Bir tür "dini seçkin"ler kategorisi olan bu göstergeler İslam'ın yerel bağlamlarının sahip olduğu niteliklerden de bağımsız değildir (Subaşı, 2014b: 223).

[88] Türk toplumuna ait bu özelliklerle ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Tezcan, 2008: 208.

Kulun Allah'a ulaşmasında kat etmesi gereken manevi mesafeyi ve mücahedeyi temsil eden "Veli" kavramı "Allah dostu" olma vasfı ile temsil olunmuş ve toplum içerisinde bu bütünlük çerçevesindeki manevi niteliği simgeleyen bir tipoloji teşekkül etmiştir. Ancak veli kategorisinin daha eskatolojik bir bağlamla, takva ile ilişkilendirilen bir vasıfla tanımlanabilecek olması onu dinsel itibarın somut silsileler halinde veya toplumsal imajlarla elde edildiği diğer kategorilerden ayırmaktadır. Manevi/uhrevi nitelikleri dolayısıyla velinin toplumsal tahayyüldeki yansıması daha çok bir algıyı biçimlendirmedeki ağırlığı ile somutlaşmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'deki görünümü itibariyle daha çok Anadolu Müslümanlığının genel karakteristiği ile şekillenen bir "veli kültü"[89] nün halk nezdinde itibar kazandığı görülmektedir (Ocak, 1983: 8–9). Evliyaya ibadet, dine "Kitap" kanalıyla kolaylıkla yaklaşamayan ve kitabın ete kemiğe bürünmesini tercih eden köylü grupları için Müslüman kimliği kazanmanın bir aracıdır. Gellner'e göre bu kült İslam'ın coşkun bir biçimidir. Bir "kült" olarak İslami geleneği temsil etmediği halde yerel dinamiklerin projeksiyonu içerisinde toplumda ilahi bir nosyonu, manevi bir saygınlığı yapısal varlığına dâhil etmiştir (Gellner, 2000: 279). Sahip olduğu İslami kök, itibari niteliğini sürekli hale getirmiş ve mahalli tabiatına güçlü bir nüfuz alanı açmıştır.

Seyyid kategorisi ise İslami gelenekte Peygamber soyundan/sülalesinden gelen insanların meydana getirdiği dinsel seçkinler gurubunu temsil etmektedir. Burada da itibarın meşruiyetini sağlayan temel esas dini niteliklidir ve saygınlığın genişleyen nüfuzu işlevsel olan dini ve aktüel bir zihniyete dayanmaktadır. Seyyitlerin halk nezdinde, mübarek bir nesilden olma, kutsal bir aile ve soydan gelme gibi sıfatların temsili olarak görülmelerini destekleyen etki, olanların yerel unsurlarla da iç içe geçmiş inançları ve bu mecrada ilerleyen manevi akımdır. Modern zamanların etkisiyle geleneksel toplumlardaki itibarı yer yer muğlâklaşmış olarak görünse de toplumsal hafıza seyyitliği kutsal bir şecerenin parçası olarak yüceltmekte ve dinsellikle içkin sürekli bir saygıya layık görmektedir (Subaşı, 2003: 67).

[89] Ocak'ın tanımına göre veli kültü; yüksek bir kuvvet ve kudrete sahip olarak Tanrı'ya yakın kabul edilen bir şahsiyetin sağ ve ölü olduğu halde herhangi bir konuda yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için belirli yollara, ritüellere başvurulmasıdır (Ocak, 1983).

İslam dünyasında etkinliğini devam ettiren bir başka dinsel itibar kadrosu ise "Şeyh"liktir. Tasavvuf sistemi içerisinde tarikat önderliğinin bir biçimi olan şeyh kategorisi ilim, irfan tecrübesi ile yol gösterici olma şeklindeki niteliğine kendi karizmatik değerini de ekleyerek insanlar üzerinde etkili olan saygın bir kimlik üretmektedir. Tarikat silsilesi içerisindeki konumu kişisel saygınlığı ile desteklenen şeyh, şifahi gelenek içerisinde "arif" olma vasfı ile bireysel ve toplumsal yaşam alanında kendini görünür kılan bir itibar hatta otorite sahibi olabilmektedir (Mardin, 1992: 88). Türkiye'de Cumhuriyet'le birlikte tekke ve zaviyelerin kapatıldığı, tarikatların yasaklandığı dönem de dâhil olmak üzere şeyhlerin dini bir yerel figür olarak dinsel itibarlarının halk nezdinde canlı kaldığı bir gerçektir. Geleneksel yapı içerisinde İslami bilginin derin etütlerinden geçmiş bir statü olarak molla[90] kategorisinin de tıpkı şeyh gibi içinde bulunduğu toplumun dinsel seçkinlerine dâhil olduğu ve itibarını bu seçkinliğin halk nezdindeki değer algısından ve kıymet hükümlerinin inanç boyutundaki karşılığından aldığı söylenebilir.

Hacılığın teorik olarak itibari niteliğini ortaya koymaya çalışırken, Türkiye'de daha çok "Anadolu İslamı"nın etkili olduğu yerlerde özellikle de Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde hem yerel hem de geleneksel yapıyla iç içe geçmiş bir görünüm arz ederek belirgin bir saygınlık alanı oluşturan bu itibar göstergelerinin bugünün koşulları altında nasıl bir dönüşüm geçirdiği önemlidir. Zira ülkede Cumhuriyet'le birlikte görünürlük vasfı belirginleşen modernleşme sürecinin meydana getirdiği yeni toplumsal yapılaşma türleri içerisinde dönüşüme uğrayan geleneksel unsurların çoğu kendi özgül bağlamlarında etkili olan yeni bir takım çatışma ve gerilimlerle birlikte varlıklarını devam ettirmek zorunda kalmışlardır.

Modernleşmeyi zorunlu kılan zihinsel manivela Türkiye'nin Osmanlı bakiyesinden miras aldığı dini dinamiğin bileşenlerini toplumsal yapının nirengi noktaları olmaktan çıkarmaya heveslenmiştir. Bu heves, mevcut bakiyeyi gündelik hayatın akışı içerisinde makbul bir işleyiş olmaktan çıkarmaya ve sosyal hayatın Müslümanca ritmini canlı tutan ana damarları yok sayarak toplumu kendi varlığına

[90] "Mele" kavramı Arapçada dolmak, doldurmak, bir kimseye yardım etmek anlamına gelen "melee" kelimesinden türemiştir. Türkçede kullanılan molla kavramı, halk şivesinde "mele" olarak da kullanılmaktadır. Molla (mele), köydeki dinsel törenleri yönlendiren ve köy çocuklarına Kur'an dersleri veren din bilginidir. Modern eğitimden önce, geleneksel medrese sisteminde ilmi icazetini alan bir mollanın üstünlüğü veya kabul görmesi medrese eğitiminin süresi ve ders aldığı medrese hocalarının toplumdaki saygınlığına bağlı olarak değişmekteydi (Daha geniş bilgi için bkz: Şamil İslam Ansiklopedisi, "Mele" md.).

ilişkin mutlak bir kabule zorlamayı tasarlamıştır. Bu toplumsal tasarı fikri, Türkiye'de gündelik hayatın İslami kodlar üzerinden şekillenerek devam etmesini mümkün kılan en önemli prestij ve imaj kalıpları olan dinsel itibar kadrolarının da doğrudan etkilemiştir. Dinin toplumsal bir güç olarak elde tuttuğu potansiyelin bu en görünür biçimleri, modernleşme süreçlerinin toplumda meydana getirdiği yapısal gediklerin ağırlığı altında İslami bir formasyonla var olma noktasında hem zihinsel hem de epistemolojik olarak derin kopuşlar yaşamıştır. Bugün Müslümanların büyük çoğunluğu modern kültürü kendi kavramsal dünyalarının inançlarıyla uyumlu hale getirebilmek için büyük bir çaba içerisinde gibi görünmektedirler (Bulaç, 2012: 65). Ancak tüm bu akametlere rağmen din, sahip olduğu değerler üzerinden toplumun diğer sistemleri ile içten ve dolaylı bir ilişki içerisinde olmaya devam etmiştir. Bu şekilde din, bireylerin değer yargıları, tutum ve davranışlarını belirleme noktasında bir kontrol mekanizması olarak fonksiyonelliğini sürdürmüştür. Bu fonksiyonelliğin niteliği, hacının itibarının daha somut bir çerçevede ele alınacağı ilerleyen bölümde nispeten netleşecektir.

2.5. Türk Modernleşmesinde Dinsel İtibarın Anonimleşmesi Sorunu ve "Hacı"nın İtibarı

Bugün için toplumsal hafıza ve geleneksel hasıla içerisinde dinsel itibarın nasıl bir düzlemde seyrettiğini sağlıklı bir biçimde değerlendirebilmek için Türkiye'de modernleşmenin dinle hangi kertede bir irtibat içerisinde olduğunu uzak ve yakın tarihin genel çerçevesini gözeterek ele almak gerekmektedir. Bu irtibatı ortaya koyabilmek, iki temaya zorunlu olarak vurgu yapmayı da gerekli kılmaktadır. Bunlardan biri Türkiye dindarlığının yansımaları, diğeri ise Türkiye'ye özgü laiklik pratiğinin kişisel dünyaları dönüştürmedeki etkinliğidir (Subaşı, 2005: 83). Yukarıda da değinildiği üzere, hacı ve benzer dinsel itibar kadrolarına ilişkin farklı görünümlerin toplumsal yapının ana evrenlerinde geçirdiği değişimler, bu yapıyı oluşturan temel öğelerden bağımsız değildir. Saygınlık ve imaj bileşenlerini, dinin odakta olduğu bir sosyal sermayeden ve manevi kıymet hükümlerinden devşiren toplumsal muhayyilenin yaşadığı dönüşüm, modernleşme süreci ile birlikte zihniyet

yapılarının düz bir hat üzerinde kırıldığı ve zemin kaymasına uğradığı zor tecrübelerden beslenmektedir.

Türkiye'de modernleşme ile daral(tı)an dini alan, toplumsal bakiyenin geleneksel sabiteleri ile bütünleşmiş olan yorumlayıcı dini filtrenin gündelik hayattaki etkinliğinin direnç noktalarından sarsılmasına neden olmuştur. Batılı değerlerin temel alındığı modernleşme sürecinde toplumun zihniyet yapısında ve gündelik yaşamın olağan akışında meydana gelen alt üst oluşlar, süratle somutlaşmış, pratik görünümlere bürünmüştür. Kara'nın da belirttiği gibi Osmanlı modernleşmesi nispeten kendi kökleri üzerinde modernleşme serüvenini mümkün kılmak isteyen mimarlar eliyle yürütülmeye çalışılırken Cumhuriyet ideolojisi İslam unsurunu devre dışı bırakarak, başka bir deyişle İslam'ı ve Müslümanlığı paranteze alarak gerçekleştirilen bir modernleşme projesine dayanmıştır (Kara, 2010: 28). Bu bağlamda etkinlik kazanan Cumhuriyet'in dini kontrol etme motivasyonu, çoğu zaman İslam'ın gündelik uzamdaki içsel dinamikleriyle çatışarak yeni bir kimlik alanı oluşturmaya yönelik farklı eğilimler göstermiş bu süreçte geleneksel yapılarda önemli değişimler meydana getirmiştir. Dinselliğin birbirinden farklı formlarının yer yer parçalanmış bir anlam örgüsü içerisinde ele alındığı ve ülkenin tarihsel/kültürel evreni ile modern tasavvurun tüm geleneksel geçişler için netameli bir intibak alanı oluşturduğu Türk modernleşme tecrübesi yeni bir bilinç yarılmasının paradoksal işleyişinin de temelini teşkil etmektedir.

Sosyolojinin klasik dönem düşünce geleneğinde hâkim olan modernleşme ve din karşıtlığı yani Luckmann'ın dünya görüşüne ilişkin değerlendirmelerinin temeline oturttuğu görünmeyen (Luckmann, 2003: 75) niteliği ile dinin modernleşmeyle birlikte bireysel ve toplumsal yaşamda etkinliğini kaybedeceği iddiası şüphesiz genelleştirilebilecek bir yargı değildir. Türk modernleşmesinin dini olguların da değişimini hedefleyen, halkın dini ve kültürel yapısının, eğilimlerinin, davranış biçimlerinin ve bütün bunların arkasında yer alan dini zihniyetlerinin derin bir boşluğa savrulduğu tarihsel süreç toplumsal yapının esaslı ayarlarını da zaafa uğratmıştır. Bu tahribatın en net yansıdığı alanlardan birisi gündelik hayatın dini değerleri de içeren form ve işleyişi olmuştur. Giddens'a göre "modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları kişileri geleneksel toplumsal düzen türlerinin tamamından eşi görülmedik biç biçimde söküp çıkarmıştır. Modernliğin getirdiği

dönüşümler, yoğunluk açısından günlük yaşamın en özel ve kişisel özelliklerini değiştirme aşamasına gelmiştir"(Giddens, 2014: 12–13). Bu paradoksal modernleşme süreci ile dinselliğin ne tür bir dönüşüme maruz kaldığı, toplumsal yapı-din etkileşiminde geçiş toplumu olma vasfının dayattığı yaşam tasarımının dinsel itibarın teşekkülüne ve fonksiyonel işleyişine nasıl etki ettiği üzerinde durmak önemlidir.

İslam geleneğinden gelen derin siyasi aküalitesiyle Osmanlı'da halifeliğin dini simgesel değeri, şeyhülislamlık makamının padişahın otoritesi karşısındaki yaptırım gücü, dini tahsili vukufiyetle aktaran medrese kökenli Osmanlı aydınlarının halk nezdindeki saygınlıkları Erol Güngör'ün belirttiği gibi tahsilin büyük ölçüde din tahsili anlamına geldiği ve tüm açılardan her sınıf halk içinde dinin temel kıymet sistemini teşkil ettiği bir toplumda anlaşılabilir, mukadder bir itibarın göstergesiydi (Güngör, 2011: 174). Osmanlı'da bir bakıma yerel hareketliliğin de temel dürtüsü haline gelen ve şeyhlik gibi yer yer siyasi bir otorite sahibi olan bu dinsel itibar kadroları birer halk seçkini olarak etkin bir nüfuz alanına sahip olmuşlardır. Osmanlı geleneksel toplumunda görülen dinsel diskur İslam'ın, toplumsal yapının içeriğiyle doğrudan bir ilişki içerisinde olduğunun açık göstergesidir (Mardin, 2012a: 154).

Tanzimat Dönemi ile başlayan modernleşme sürecinde, dışa taşmanın değiştirdiği toplumsal retorik ve kıymet hükümlerinin asli referans çerçevesinden derin bir ayrışmaya sürüklenmesi dini mobilitenin sosyal doğasını da doğrudan etkilemiştir. Dini alanın gelenekten beslenen ve aktarılan yönleri ile modern olanın sunduğu yeni anlayış ve öğeler bu iki etkiyi eş zamanlı olarak bünyesine dâhil etmek zorunda kalan toplumsal yapıyı ve zihniyet dünyalarını derin bir krizin eşiğine getirmiştir. Cumhuriyet'le birlikte Türk modernleşme literatürüne özgün biçimiyle dâhil olan laiklik bağlamında geleneksel yapı içsel bir dönüşüme mecbur bırakılmış bu bağlamda gerçekleştirilen ve gündelik hayatın manevi karakterini doğrudan etkileyen değişikliklerle birlikte Şeyhlik, Seyyidlik, Dedelik, Babalık, Emirlik, Nakiplik, Çelebilik gibi unvanların kullanımına son verilmiştir. Toplumsal değerlerin dönüşümü üzerinden gerçekleşecek bir modernleşme sürecini önceleyen inkılâpçı ruh, gündelik hayatın ana damarlarını canlı tutmada etkin bir rol üstlenmiş olan bu geleneksel statülere getirdiği yasakla dinsel itibarın simgesel akıcılığına da son vermeyi amaçlamıştır.

Statüler ekseninde gelişen dinsel tanıklığı ve yaşanmışlığı dışlayan modernleşmeci dille birlikte etkinliğini artıran laisizm ve hayatın çoğu alanında geçekleştirilen seküler dönüşümün, sıradan insanın sahip olduğu Müslüman kimliğin de bu dönüşüm içerisinde tek tipleşmesini hedeflediği söylenebilir. İslam'ın sadece bir din olarak değil aynı zamanda bir toplumsal değerler mekanizması olarak çalıştığı sosyal gerçeklik içerisinde Müslüman için toplumsal kimlik (identite) yalnızca kişinin toplum içindeki yerinin değil, dini inancının da bir ürünü olma özelliği taşımaktaydı (Mardin, 2012a: 260–271). Dolayısıyla kendi şartları içerisinde biricik olan Türk modernleşme deneyiminin dini alanı kontrol etme konusundaki istekliliği ve bu doğrultuda sürdürdüğü laiklik politikası dini düşüncenin toplumsal doğasını derinden etkilemiş ve çok uzun soluklu paradoksal bir çağdaşlaşma tasarımında dinselliğin de belirsiz sentezlerle iç içe geçmiş bir görünüme bürünmesine yol açmıştır. Ancak Cumhuriyet ideolojisinin özel alana sıkıştırılmış ve pasifize edilmiş dinsellik tasarımına mukavemet gösteren Müslüman mahallesinin şifahi teolojisi, halk İslam'ının emniyet supabını teşkil etmiş ve modern tertibatların nüfuz alanlarında dinsel itibarın, din merkezli imaj ve saygınlık kategorilerinin yer yer yeni bir aksiyon ve karizma kazanmasına yol açmıştır.

Hem geleneksel hem de modern zihin kodlarının kesişme noktası olan gündelik hayatın örgütlenişi içerisinde dinin etkinliği, dinin toplumsal tarih içerisindeki sürekliliği ve meşruiyet gücü dikkate alındığında, ontolojik bir statü (Giddens, 2008: 470) bileşeni olarak itibar kullanımında dine ilişkin özel imtiyazların varlığını kolaylaştırmıştır. Ancak modernleşme taleplerinin toplumsallıktan bireyselliğe geçtiği günümüz koşulları altında bu imtiyaz ve etkinlik alanlarının kendi içinde bir takım çelişkiler barındırdığından söz etmek mümkündür. Türk İslam'ının özgül formülasyonundan bağımsız ilerlemeyen Türkiye Müslümanlığının yeni görünümleri içerisinde dinsel itibarın hangi kıymet hükümleri üzerinden toplumsal bir ağırlığa sahip olduğu tartışmalıdır. Nitekim dindarlığın ve dinselliğin kültürel dağılımıyla, dine ilişkin değerleri algılama konusunda meydana gelen çeşitliliğin beslediği Türkiye Müslümanlığında dinselliğin çok farklı çağrışımlarla sosyal yapının işleyişine dâhil olduğu bir gerçektir. Dinsel itibarın bu bağlamda bir "anonimleşme" sorunu ile karşı karşıya olduğu savının doğruluğu yoğun bir biçimde

gerçekleşen toplumsal değişme ve farklılaşmaların bireysel zihniyetleri dönüştürme gücünün etkinliği ile doğrudan ilgilidir.

Geleneksel ve modern kalıpları tanımlamada kullanılan sosyolojik tasvirler üzerinden değerlendirildiğinde dindarlık konusundaki ayrışmaların, Ocak'ın ifadesiyle zihniyet yapısı konusunda bir tür "ikiz terminoloji" (Ocak, 2012: 145) ye dâhil olmanın (köy-kent, popüler-kitabi, avam-havas vb.) da dinsel statülerin gerçekleşmesi ve yaygınlaşması konusunda işlevsel olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ortak bir toplumsal beklentiler manzumesinden ve kültür havzasından beslenen bir yapı içerisinde dahi alt bir takım özgün statü bileşenlerinin oluşması ve dinsel itibarın görünümünde farklı stratejiler oluşturması mümkün hale gelebilmektedir (Subaşı, 2003: 21). Türkiye toplumunun bu bağlamdaki niteliklerinin anlaşılması ve çözümlenebilmesi için ayrıca süreçlerin meydana getirdiği yarılma ve eşikte kalma problemlerinin temellendirilebilmesi açısından din ve dini tandanslı görünümler çok önemli bir faktördür. Bu konuda yapılan istatistiki çalışmaların çoğu, pratiksel olarak çok çağrışımlı ve çeşitli bir yapının söz konusu olduğunun göstergesidir. Bunun nedenlerinin ve bu homojen yapıyı ortaya çıkaracak argümanların sosyal olana dışarıdan değil içerden bakarak içsel özümsemeleri ve dışsal uygulamaları anlamaya çalışan bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiği gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husustur. Dindarlığın ve dindarlıkla birlikte gelişen tipolojik formların, dinin toplumsal yapı içerisindeki fonksiyonelliğinden bağımsız düşünülemeyeceği açıktır. Bu bağlamda dinin, sosyal yapı ve bireysel temsiller üzerindeki etkinliğinin bir göstergesi olan dinsel itibarın yeterli düzeyde ele alınabilmesi için toplumun dil ve eylem dünyasında din konusunun nasıl somutlaştığına ve içselleştirildiğine dikkat çekmek gerekir.

Değişen ve dönüşen toplumlarda modernleşme sürecinde bireyin toplumsal bütünleşme sorunlarını çözen önemli bir mekanizma olarak dinin işlevselliği sosyolojik tartışmalarda klasik dönem din-toplum görüşlerinin aksine öne çıkmış önemli bir değerlendirmedir. Türkiye'nin tarihsel gerçekliği ve sosyal değişim pratiği göz önünde bulundurulduğunda durum dinin aleyhine gibi görünmekte ve çeşitli etkileri itibariyle de böyle de olmaktadır. Fakat bu süreçte algı dönüşümünün meydana getirdiği paradoksal etki dinin toplum gerçekliğinden tamamıyla koptuğunu söylemeye imkân verecek bir seyir izlememiştir. Ancak dini sosyolojinin temel

söylemlerinden biri olan ve dinin toplumsal yapının bir arada tutucu unsuru olduğu şeklindeki görüşün modern zamanların ürettiği yeni seküler paradigmalar karşısında ne denli bir direnç gösterebildiğini toplumun güncel dinsel retoriği üzerinden ele almak gerekmektedir. Bu konuda, Türkiye özelindeki vurgunun, dinin ortadan kalkacağı kabulünden ziyade, hangi biçimlerde geri döndüğü/döneceği ve nelerle eklemlendiği/eklemleneceği noktasında derinleşmesi gerektiği de göz ardı edilmemelidir (Akşit & Şentürk vd., 2012: 33). Özellikle modern kent toplumunda ortaya çıkan temel sorunlardan birinin, geleneksel dinin toplumsal ve kültürel boyutta çekildiği alanları dolduracak yeni anlam kalıplarının üretilememesi olduğu söylenebilir (Çelik, 2006: 162). Sekülerleşme ile dinin kurumsal ve toplumsal etkinliğinin bütünüyle yok olmaktan ziyade bu görünürlüklerin yapısında ve rolünde bir takım değişikliklerin olduğu sosyolojik olarak bilinen bir gerçektir. Dindarlığın bazı boyutlarında meydana gelen değişimlerin başka boyutlarda da kendisini hissettirmesi bu dönüşümün sonuçlarına ilişkin tespitlerdendir. Buna göre, İslam'ın sıradan insan için ne anlama geldiği tartışılırken, dini yaşayışın tipolojik görünümler içerisinde gündelik hayattaki etkililiğinde rolü olan toplumsal ve kültürel faktörlere bakmak kaçınılmazdır.

Geertz'in vurguladığı gibi din, insanların genel ruh hallerini ve güdülerini şekillendiren bir semboller sistemi olarak, varlığın ortalama düzeni hakkında gerçekliğe sahip kavramlar üretmektedir. Dolayısıyla sosyal bir olgunun tam olarak anlaşılması için o olguyu şekillendiren kültür ve sosyal aktörlerin tüm katmanlarının bu anlaşılma sürecine dâhil edilmesi de gerekmektedir (Geertz, 2010: 90). Modernliğin, toplumsal değişimin iç evrelerini ihmal eden bir hızda geliştiği zamanlarda din alanı gibi bireyin hayatına anlam katmakta fonksiyonel olan tüm değerler mevcut sürecin tahribatına uğramaktadır. Çünkü modernlik bir anlamıyla, gündelik hayatın pratiklerini ve ortak bilgiyi kapsayan kültürün de dönüşümüdür (Paker, 2003: 239). Dolayısıyla gündelik hayatını dizayn ederken, dinin belirlediği "değerler" dünyasına bağlı olarak ilgi ve algılarını temellendiren birey bu tahribatın etkisine maruz kaldığı oranda günlük hayatın pratiğine yansıyan gerilimlerle de karşı karşıya kalmaktadır. Genel olarak modernleşme ve İslam etkileşimini Türkiye özelinde ise bu iki olgu arasındaki sorunlu ilişkiyi değerlendirirken esas kırılma noktasının modernleşme pratikleri çerçevesinde yaygınlaştırılan "laikleşme"

süreçleri olduğunun dile getiren görüş,[91] gerilimlerin ana temasını da ortaya koymaktadır.

Şerif Mardin, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında tesis etmeye çalıştığı yeni sembolizmin kök salamayacak kadar yüzeysel olduğunu ifade ederken önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Mardin'e göre, din Cumhuriyet'in geleneksel sembolleri tahrip etme politikasıyla ve modernleşme projesiyle oluşan karmaşık ortamda, insani şartların düzeltilmesi yolundaki tek ümit kaynağı olmuştur. Dinin bazı kesimler için gördüğü işlevler arasında "saygınlığın kazanılmas"ını sayan Mardin'e göre Türkiye'de pek çok kişi için din, babanın otoritesini, annenin yerini ve çocukların saygısını da güvence altına almanın temel unsurdur (Mardin, 2011b: 200–210). Dinsel itibar gibi geleneksel hayatın ve gündelik yaşamın hareketli evrelerinde dinin lojistiği olarak gelişen bu saygınlık işleyişi, gündelik hayatta insanların dinle olan ilişkilerinin şeklini ve boyutunu belirleyen temel dinamiklerin de görünür olduğu bir alandır. Çünkü toplumda dini otoriteye sahip bulunanların, dinle/ulûhiyetle sıkı bir samimiyet içerisinde yaşadıklarına inanılmaktadır. Dinsel imajların ağırlık kazandığı statü ve itibar kategorilerinin algı ve görünürlük noktasındaki değer hükümlerinin etkililiğinde, modernleşme ve laikleşme ile başlayan seküler sızıntılar meydana gelmiştir. Bu durumun söz konusu kategorilerle ilgili olarak bir anonimleşmeye sosyolojik terminolojiyle ifade edildiğinde ise "rol sapması"na yol açtığını söylemek mümkündür. Anonimleşme veya rol sapması kişinin kendisinden beklenen, kendisine yüklenmiş olan sosyal rollerden, göstergelerden saparak ve bu hususta şeklenmiş olan toplumsal algıyı değiştirmesidir.

Modern insan için genel "habitus" dışında kalan dininin, toplumsal pratikte etkin olan ve meşruiyetini seküler formülasyonlardan alan statüler karşısında kimlik ve saygınlık üretmedeki işlevselliğinin yeni yönelimler kazanmış olması muhtemeldir. Özdalga'nın vurguladığı gibi; özellikle belli alanlarda modernleşme süreçlerinin dayattığı varoluş sorunlarına karşı yanıt bulmaya yönelik olarak geliştirilen rasyonelliğin etkisiyle, dini inançların temellendiği ilkelerin soyutlaşması ihtimali ve bunların günlük yaşama yansımaktan uzaklaşması bu yönelimlerin birer sebebi ve aynı zamanda sonucu olabilmektedir (Özdalga, 2007: 65). Weber'in karizma teorisindeki temel bir ayrışmadan hareketle şahsi ve fonksiyonel olmak

[91] Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Şerif Mardin, Necdet Subaşı, Ahmet Yaşar Ocak, İsmail Kara vd.

üzere birbirinden farklı işlevsellikler üstlenen karizma tipleri içerisinde toptan bir itaatten ziyade akli bir saygınlığı gerektiren en önemli kategori dinsel itibarın ürettiği manevi karizmadır.

Bugünün Türkiye'sinde gündelik hayatın iç işleyişine dahil olmuş en yaygın dinsel itibar kategorilerinden biri olan "hacı" statüsünün bireysel karizma unsurları ile beslenerek toplumsal bir tipolojiye dönüşme konusundaki kararlığının da ne tür bir çözülme ve anonimleşmeye maruz kaldığına dikkat çekmek gerekir. Bu anonimleşmenin, toplumsal süreçlere etki eden diğer faktörlerle birlikte bireysel ve sosyal dönüşümlerin saygınlık ve itibar düzeyinde meydana getirdiği zihniyet dönüşümlerini üzerindeki etkiyi göz ardı etmek mümkün değildir. Bir tür halk seçkini olan dinsel itibar taşıyıcılarının özellikle de hacının dinsel otorite koşulları tartışılırken bunun sosyal yapıdaki değişimlerden ayrıştırılamayacağı açıktır. Nitekim Pareto'nun "seçkinlerin canlılıklarını yitirmeleri" (Pareto, 2013: 87) olarak nitelendirdiği geçiş süreçlerinde toplumsal yapıdaki değişimlerle bu seçkin gurubun yükseliş ve çöküşü arasında yakın bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Dolayısıyla birbirinden farklı özellikler taşıyan toplumsal yapıları ayrıştırmada ve bu yapılardaki değişimleri açıklamada ayrı referanslarla şekillenen seçkinler grubunun (bu ister sınıfsal bir seçkinlik olsun ister şartların ürettiği bir tür şifahi seçkinlik olan halk seçkinliği olsun) boyutu ve niteliği önemlidir. Bu bağlamda hacıyı, Türk Müslümanlığının mevcut eksenleri içerisinde düşünürken de bu boyut ve niteliğe bakmak gerekmektedir. Eski zihinsel dünyalar ile üstlenilen yeni rollerin niteliği arasında kalan kabul görmüş yaşam stratejileri ve geleneksel rutinlerin, gündelik hayatın olağan akışına nasıl dâhil olduğu ve hacılığın ağırlık noktalarını nereden sarstığı veya sağlamlaştırdığı bu açıdan daha net değerlendirilebilecektir. Türkiye'de dini hayatın temel parametreleri içerisinde ortaya çıkan tipolojik farklılıkları besleyen koşullar hacının da bir itibar kategorisi olarak hangi formlarla zihinsel olarak şekillendirildiğini veya formatlandığını belirlemektedir. Öyle ki dinselliği farklı derecelerde görünür kılan koşullar, dinsel itibarın da farklı koşullardaki görünümlerini ortaya koyacak niteliktedir.

Goffman modern toplumlardaki izlenim idaresini tartışırken "impression managment" teorisinden hareket etmektedir. Bu terim kitle toplumundaki bireylerin toplumsal alanda kabul edilebilir bir imaj yaratmak için giriştiği bilinçli veya

bilinçsiz çabaların tümünü ifade eder. Modern hayatın gündelik örgütlenişi içerisinde her gün yüzlerce defa diğerlerini etkilemeye çalışan bir insanın/kişinin din söz konusu olduğunda alıştığı yöntem olan "impression management" dan kolaylıkla vazgeçip normal ile değerler arasındaki ahenk ve uyumu yakalaması imkansızdır (Goffman, 2012: 117-134). Bu yüzden anonimleşme de dâhil olmak üzere dinsel itibarın modern hayattaki görünümleri üzerinde meydana gelen muğlâk yapılanmaların anlaşılabilmesi için davranışların "back stage" denilen perde arkası durumları anlaşılmaya çalışılmalıdır. Modernliğin dayattığı seküler intiba alanları ile geleneksel/dinsel saygınlık ve itibar alanları arasında görülen bu anonimleşme sorunu bir tür ahenksizlik teorisi (disonans theory) ile işlendiğinde sıradan insanın günlük hayatının dinsel ritmini inşa ederken karşılaştığı gerilim alanları da kendini net biçimde gösterecektir. Bu gerilim, toplumsal işleyişin en iç noktalarından başlamak üzere etkili olan dini kimliklerin ve pratiklerin bir parçası olan sıradan bir hacının rol ve temsil arasındaki durumuna da açıkça yansıyabilmektedir.

Clifford Geertz; bu gerilim alanlarındaki karşılaşma reflekslerini çözümlerken, başka bir deyişle dini hassasiyete sahip olan insanın, inanç mekanizmalarında bir aşınma söz konusu olduğunda veya dinsel kimliğini şifahi olarak da olsa içinde geliştirdiği gelenekler sarsıldığında nasıl tepkiler vereceğini sıralarken ilginç bir değerlendirme yapmaktadır. Geertz'e göre, böyle bir durumda hassasiyetleri yitirmek, onu ideolojik bir tutkuya yönlendirmek kadar sendeleyen geleneklere daha güçlü bir şekilde tutunmak da ihtimal dâhilindedir. Diğer taraftan bu gelenekleri daha etkili biçimlere sokmaya çalışmak veya geçmiş ve şimdinin koşulları arasında ikiye bölünmek de söz konusu gerilimin ortaya çıkardığı yönelimlerdendir (Geertz, 2012: 6). Dolayısıyla dinsellikle birlikte dinsel itibar bu ikircikli mekanizma içerisinde kendini sabit tuttuğu noktada da dönüşme ihtimali ile karşı karşıya kalarak yeni şekiller, farklı görünümler kazanabilmektedir. Hacı statüsü de toplumda zihinsel ve pratik koşulların getirdiği yeni durumlar karşısında, dinsel bir itibarı temsil etme noktasından; kültürel bir figür olarak toplumsal işleyişe eklemlenmeye kadar bir dizi dönüşümden geçmektedir. Hacının bu temsil sürecinde hangi koşullarda kendisini nasıl güncellediği, nüfuzunu devam ettirmekle kaybetmek arasındaki karşıtlığı ne tür bir denge üzerinden gündelik hayata dâhil etmeye çalıştığı da söz konusu dönüşümlerin muhtemel soruları ve sonuçları arasında yer almaktadır.

2.6. "Hacı": Kutsal İmaj, Dindarlık, Saygınlık Temsilinde Bir Tipoloji Örneği

Türkiye'de dinsel itibarın geleneksel- modern ve güncel kodlarını ele almaya çalışırken ülkedeki en yaygın dinsel itibar kategorilerinden biri (hatta belki kategorisi) olan "hacı" nın konumuna dikkatle eğilmek gerekir. "Hacı" kavramsallaştırması itibari referansını hac ibadetini yerine getirmiş olmak gibi, dini bir çerçeveden aldığı için toplumun geleneksel ve dinsel tarihiyle bütünüyle iç içedir. Bu bağlamda hacılık, Türk Müslümanlığının ürettiği özgün tipolojileri anlamaya çalışırken dinselliğin itibari niteliğini deruhte eden bir ideal tip olması dolayısıyla önemli bir çözümleme birimidir. Çünkü İslam, toplumun gündelik hayatında durgun bir envanter bilgisi olarak bulunmamakta, kendine özgü belirgin bir toplumsal ilişki modeli de meydana getirerek dinamik görünümler elde etmektedir (Yavuz, 2013: 168). Buna göre, bir insanı tam anlamıyla Müslüman yapanın ne olduğu konusundaki görüşlerin dahi suret değiştirdiği koşullar içerisinde dinsel itibarı "hacı" gibi Türk toplumsal hayatının yaygın bir saygınlık kategorisine atıfla ele almak söz konusu koşullar açısından da yeni bir değerlendirme alanı açacaktır.

İslam, gerek sahip olduğu sembolik yoğunluk gerekse her zamanın diliminin kendi ruhunu taşıyan bir meşakkati içerdiği için hac ibadetini yerine getirmiş olmayı bireysel ve toplumsal anlamda önemli bir yere koymaktadır. Bu nedenle hac görevini yerine getirmiş olan kişilere, dini terminolojinin getirdiği bir zaruret veya bağlayıcılık bulunmaksızın, geleneksel ve dinsel bir itibarı atfetme biçimi olarak "hacı" ünvanı verilmektedir. Bu kavramsallaştırmanın; birincisi "taltif etme" ikincisi ise daha çok haccın uhrevi derinliğini ve manevi yoğunluğunu tecrübe etmiş olmanın yüklediği bir "sorumluluğa" karşılık gelen iki temel içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Haccın kişinin iç dünyasını inşa eden deruni boyutu ve sahip olduğu evrensel tanışıklık hem psikolojik hem de sosyolojik bir takım etkileşimlerin hacı üzerinde de etkili olmasına neden olmaktadır. Eşref Edib bu etkiyi tanımlarken şu ifadeleri kullanır:

"Hacdan dönen zatın mertliği bütünleşir, azmi olgunlaşır, vicdanı temizlenir, insanlığı kemale erer; nefsinde, cisminde, aklında, hissinde, şuurunda ve tabii

şevkinde ahlak kuvvetini kazanır ve bir kültür kaynağı olur. Hac müessesesi hem bilgi hem hayat üniversitesidir"(Edip, 1969: 19).

Hac kavramının Kur'an semantiğindeki yaygın kullanımı "yönelmek" manasına işaret eden bir çerçeve çizmekteydi. Bu bağlamda hacının "yönelen", "çağrıya kulan veren" kişi olarak yönelişinde istikrar göstermesi kendisinden hac ibadetinin "ubudi" niteliği itibariyle beklenen bir durumdur. Haccın sembolik çağrışımları, dinen bu yönelişin öncesi ve sonrası itibariyle bir iç tutarlılığı gerektirecek biçimde şekillenmesini ve yöneliş ruhunun bu tutarlılığın dinamizmini sağlayacak bir yoğunluğa sahip olması gerektiğini göstermektedir. Hem Kur'anî referanslar hem de İslam kaynaklarındaki yaklaşım haccın kişi üzerinde "tesir" göstermesi gerektiği noktasında birleşmekte aynı zamanda haccın kabul göstergesi bu etkinin yansımaları ile gerekçelendirilmektedir. Bu tarz bir yaklaşım, haccın kabulünde ibadet şuurunun bir anlayış olarak hacının hayatına ve bir ahlaki nitelik olarak kişiliğine yansıması ile kalıcı etkiye dönüşmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Haccın hayata yansıması, hac şuurunun da dini-ahlaki bir duruş olarak bireyden başlayan ve toplumsalı inşa eden tertibat içerisinde tedavüle girmesi beklenen bir sermayeye dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu dini sermayenin gündelik hayatın makbul akışına dâhil olması, toplumun rutinleşen ve sekteye uğrayan dinsel tabiatına yeni bir canlılık katması hacının ideal tipolojisini yansıtmakta, diğer taraftan da bu tipolojiye yansımaktadır. Birinci bölümde değinildiği üzere hac ibadetini sadece şekil şartlarıyla gerçekleştirme algısı bu ibadetin sembolik değerini ve olgusal niteliğini eksilten bir yaklaşımdır. Her ne kadar hac, şekil şartlarıyla başlayan ve bu şartların oldukça önemli olduğu bir ibadet olsa da haccın sadece şekil şartlarını yerine getirmekle tamamlanacağını düşünmek yanlış olacaktır. Nitekim hacca ilişkin ayet ve hadislerin de bu etkiyi haccın sonrasına ve hayatın merkezine taşımanın gerekliliği noktasında ağırlık kazanan bir tefsire açık olduğunu gözlemlemek mümkündür. Hacının harem bölgesi içerisinde sahip olması gereken şuurun seviye kazanarak gündelik yaşamın farklı katmanlarında kendisini görünür kılan bir boyut kazanması hacının ibadet bilincini nasıl bir kalp ve akıl dengesi üzerine kurduğuyla doğrudan ilgilidir. Bu tarz bir denge arayışı "hacı" sıfatının içini dini olarak dolduran ve toplumun manevi hafızasında ona yeni bir

itibar ve saygınlık alanı açan ideal duruşun ve beklentinin de temelini teşkil etmektedir.

Hacı tipolojisi, statü ve dinsellik arasındaki algıyı ortaya koyması bakımından dini kişilik, dini şahsiyet kavramlarından daha geniş çerçeveli bir temsili barındırmaktadır. Nitekim dini şahsiyet daha çok, insanın dini inançları, duyguları, düşünceleri ve şüpheleri, dini tutum ve davranışları, dine yaklaşım tarzı kısacası bir bütün olarak dini görünümünü subjektif bir tanımlamaya imkân verecek biçimde kendinde taşımasıdır (Okumuş, 2002: 111). Hacının itibarı ve nüfuzu fonksiyonel karizmasına bağlıdır çünkü bunu belirleyen şey resmi bir statü değil, hacı olmaya duyulan şiddetli arzudur. Haccın kutsallığını üzerinde taşımak, hacının varlığının ve saygınlığının temelidir. Onu toplum nazarında hacı olarak vasıflandıran ve bu saygınlığı belli bir noktaya kadar teminat altına alan şey onun şahsi dini tecrübesidir. Bu bağlamda hacı dini temsilin toplumsal görünümlerini de kendinde toplayan, toplumla irtibatı üzerinden kendini yeniden şekillendirebilen kategorik olarak "ideal" olanla zaruri bir karşılaştırmaya da açık bir tipolojidir. İslam düşünce ve ibadet geleneğinde hac ibadetinden beklenen misyonunun çeşitli biçimlerde gerçekleşmesi bu ideal duruşun ferdi ve toplumsal planda tezahürü ile gerçekleşebilecek teolojik gövdeden bağımsız değildir.

2.7. Kültürel Bagaj: Türkiye'de Hacılığı Dini Bir Otorite, Yerel Bir Karizma Unsuru veya Kanaat Önderi olarak Üreten Sosyal Sermayenin İşleyişi

İslam geleneğinde hacca ve hacı olmaya atfedilen önem ve itibar, Türkiye'nin toplumsal geleneğinde de geçmişten bu yana seçkin bir temsil kategorisi meydana getirmiş, diğer dinsel itibar kadrolarında olduğu gibi sosyal yapıdaki dini hayatın takviyesi açısından önemli bir role sahip olmuştur. Önceki bölümlerde değinildiği üzere; dine merkezi bir yer açan Osmanlı dinselliğinde, hac ibadetinin sahip olduğu toplumsal değer ve zaman zaman politik nüfuz kazanma konusunda halk üzerinde etkili olan itibari ağırlığı hacılığın saygınlık ve şerefini sosyal olarak da inşa etmiştir. Ocak'ın belirttiği gibi, toplumsal yapı yani toplumu bir arada tutan ve güncel ilişkileri belirleyen mekanizmaların modern veya geleneksel referans sistemleri ile

ayakta durduğu ilişkiler bütünü kitlelerin dini inanç ve telakkilerini derinden etkileme imkânına sahiptir. Halkın dini ve kültürel yapısı, davranış biçimleri ve bunların arkasındaki dini zihniyetler bugünün anlayışlarını da belirleyen ana unsurların başında gelmektedir (Ocak, 2012: 30). Bu bağlamda Tanzimat'la başlayan modernleşme hareketlerinin seküler bir toplum meydana getirme konusundaki zorlayıcılığının Cumhuriyet'le birlikte yoğunluk ve azami bir görünürlük kazanması hac ibadetinin rutin işleyişini zorlaştırmış olmasına rağmen bu durum halkın hacı olma konusundaki talep ve arzusunda belirgin bir kırılma meydana getirmemiştir. Ancak aynı etkiyi hacının toplumsal itibarı üzerinden okumak da gereklidir.

Cumhuriyetin Türkiye'ye özgü bir laiklik pratiği üreterek, Müslümanlığın geleneksel ve yerel kodlarını da hizaya çekmeye çalıştığı yıllarda devlet eliyle yasaklanmış olmasına rağmen halkın kendi imkânlarıyla hacca gitmeye çalıştığı hususu konunun tarihsel serüveni çerçevesinde işlenmişti. Bu bağlamda hacılığın toplumsal itibarını, Türkiye'de dinin toplumsal motivasyonlardan ayrıştırılarak sadece kendi sınırları içerisinde sürdürülmesini öngören tarihsel süreçte de etkin olan ve hacı olmayı sosyal hafıza içerisinde özgül bir deneyime sahip olmakla özdeşleştiren geleneksel bir ana damardan söz etmek mümkündür. Türk modernleşmesinin mimarı olan siyasi kadroların, dini kişisel inanç âlemine itmeye dönük yoğun çabalarına rağmen Türkiye'nin özellikle kırsal nüfusu hatta kentsel nüfusunun bir kısmı üzerinde bu çaba pek etkili olamamıştır. Gözaydın'a göre bu iki grupta dinin sürekliliği, onlar için İslam'ın sadece bir inanç değil, aynı zamanda çok boyutlu işlevleri olan bir dizi toplumsal pratik niteliği taşımasına bağlı olarak okunabilir (Gözaydın, 2009: 53–54). Dolayısıyla dinsellik bir dönem yer altına inmiş, dinsel ağlar ve yaşam tarzları görünürlükten uzak biçimde varlıklarını devam ettirmek zorunda kalmışlardır. Söz konusu ana damar geçiş dönemlerindeki sürekliliği de sağlayan temel bağdaştırıcı olarak görev yapmıştır.

Hac ibadeti, dinin toplumsal ve küresel boyutuna şahit olmak açısından her hacı için rutin kırıcı bir etkiye sahiptir. Bu etkinin en önemli etabının kişinin dini tasavvuru ve yaşantısı üzerinde meydana getirmesi beklenilen "yenilenme" fırsatı olduğu düşünüldüğünde, bu fırsatın ahlaki bir duruş olarak davranışlara yansıması etkinin dinselleşmesi olarak nitelendirilebilir. Mekânları, hikmetleri, meşakkat barındırması, gurbet/yabancılık gibi duygularla korku ve tedirginliğin farklı

katmanlarıyla hacıyı tanıştırması hac ibadetini bireysel hafızada olağanüstü bir konuma taşmaktadır. Bütün bunların meydana getirdiği ayrıcalıklı ve histerik durum hac sonrasında hata işleme, kınanma endişesiyle yeni bir boyut kazanmaktadır.

Hac ibadetini yerine getirmiş olmak, Türkiye'de geçmişten bu yana bir saygınlık ve toplumsal ilişkiler açısından hacının nüfuz alanını genişleten bir itibar kaynağı olmuştur. Genel itibariyle düşünüldüğünde bu itibarın haccın meşakkatle yoğrulmuş manevi etkisine duyulan saygıdan, zamanın ve mekânın kutsallığının haccı tecrübe edene geçtiğine inanılan kutsallaştırıcı niteliğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Haccın dini anlamda taşıdığı anlam, mübarek mekânlarda farz bir emri yerine getirmek üzere bulunmuş olmanın yüklediği şuurla buluşmuş olmak toplumsal planda hacının yeni bir kıymet hükmü üzerinden değerlendirilmesine neden olabilmektedir. Kabul olunmuş bir hac tecrübesinin insanı günahlardan arındıracağı bilgisinin hacıya verdiği kutsallık da hata ve kusurlarla araya mesafe koyma açısından kişiye hem dini olarak hem de bu kutsallığın muhafazası anlamında toplumsal bir sorumluluk yüklemektedir. Manevi anlamda arınmış olarak dönmüş olmanın özgül ağırlığı sayesinde hacı toplum nazarında örnek alınan, saygı ve itibar gören bir konuma yerleşmekte ve bu tarz bir yaklaşımın geçmişten bu yana toplumun örf, adetleri arasında yer aldığı gözlenmektedir. Fakat bu imtiyazı sağlayan koşulların, dini referansların ağırlığı ya da kültürel fraksiyonların etkisi ile nasıl bağdaştırıldığı ve bu bağdaştırıcı etkinin gündelik hayata nasıl yansıdığı önemli yorum farklılıklarını da beraberinde getirmektedir.

Çok uzun kara yolculuklarının yapıldığı dönemlerde hacıların saç tellerini sağ salim kutsal topraklara ulaştıklarının bir işareti olarak ailelerine yazdıkları ilk mektubun içerisine koyarak göndermeleri, dönüşte misafirleri kabul günleri olan ilk birkaç günün "tehniye günleri" olarak isimlendirilmesi haccın kültürel yansımalarındandır. Hacca gitmiş kişinin yaşadığı evin kapısının yeşile boyanmasıyla hem evin ziyaretçiler tarafından tanınması hem de toplum içerisinde hacıyı bir tür taltif ve itibarla niteleme olayı, hacı uğurlama ve karşılama gibi bugün bir örneğinin asker uğrulama dönemlerinde görüldüğü uğurlamalar hacılığın toplum nezdinde bir saygınlığının olduğuna dair daha çok "gelenekselleşmiş" pratiklerdir (Karaman, 2007: 458). Geçmişte daha yoğun görülen ancak modern zamanların toplumsal gündeminde pek fazla bir karşılığı olmayan bu tarz uygulamaların o

dönemlerde hacı açısından mevcut saygınlığını sürdürülebildiği bir toplumsal atmosfer meydana getirdiğini de söylemek mümkündür.

Hacının itibari niteliğini temsil etme konusunda daha çok örfi nitelik taşıyan olan bu ritüeller dışında esas önemli olan nokta hacının ideal tip olarak toplumun algı havzasında kendisini var ederken nasıl bir meşruiyet üzerinden nüfuzunu pekiştirdiğidir. Nitekim bugün modern kent hayatında seküler statülerin etkinliği varlığını yoğun bir biçimde sürdürse de özellikle gelenekselliğin gündelik hayatta kendisine yer bulabildiği bölgelerde hacı olmuş kişilerin saygınlık taşıyıcısı olma konusundaki rollerini pekiştiren bir ortamın hâlâ mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum ülkenin dinsel, tarihsel ve siyasal bakiyesinin ürettiği toplumsal yapı ve yaklaşımların bir neticesi olduğu kadar, azalan etkinliğin temel sebeplerini çözümleme konusunda da ilginç doneler sunmaktadır. Bu yapı farklılıkları dinin toplumsal alanda kazandırdığı ayrıcalıktan faydalanma konusunda elitist bir dindarın statüsü ile itibarını sadece kendi çabasıyla kazanabilen tipik bir dindarın yani hacının elde ettiği statüyü birbirinden ayrıştırmaktadır. Özgül tecrübelerin otaya çıkardığı şartlar arasındaki gelgitlerle biçimlenen yeni bir dindarlık formu statülerin ve itibarın da dinselliğini derinden etkilemiştir. Dini daha çok özel alanın ve kişisel mahremin öznesi haline getirmeye çalışan modern reflekslerin ürettiği tepkisel dini görüntü ve imajlarla birlikte toplumun geleneksel kodlarında yer edinmiş olan inanç temelli saygınlık ve şeref kategorilerinin hangi alana çekildiği muğlâktır.

Bilginin doğasının özellikle iletişim teknolojilerindeki gelişimle birlikte dönüşmekte olması dinsel ilişkilerin de ne oranda değişip dönüştüğü sorusunu akla getirmektedir. Bu süreçte toplumun önderlik mekanizmasına ilişkin algı farklılıkları oluşmakta ve dini bilginin farklı ortamlarda yeniden üretilip yayılması (Aktay, 2004: 149) neticesinde oluşan dinsel ilişkilerde meydana gelen değişiklikler toplumun gündelik hayatını tanzim eden dinsel değerler alanını da etkilemektedir. Hacı tipolojisi bugünün koşullarında dinsel itibarın şeyh, seyyid, molla, hoca, ilahiyatçı, müftü vb. itibar kadrolarından belli yönleriyle ayrışmaktadır. Çünkü hacılığı üreten toplumsal retorikte birey doğrudan kendi dini serüveni ile yüzleşmektedir. Hacının itibarı, dini bir eğitim almış olmaktan veya dinsel statüyü resmi organizasyon içerisinde üstlenmiş olmaktan farklı olarak tamamen dini ve kültürel bağdaştırıcılığın

içselleştirilmiş bir versiyonundan kaynaklanmaktadır. Hacı toplumda dinin ürettiği kıymet hükümlerinin günlük hayatın olağan akışı içerisine dahil olmasıyla ahlaki bir duruşla özdeşleştirilmektedir. Bu duruş, hacı olmanın tüm dini ve toplumsal ağırlığını bir tür sosyal kontrol mekanizması halinde işleterek kişiyi belirli bir yönde hareket etmeye yönlendirmektedir.

Hacı tipolojisinin sahip olduğu varlık alanı ve nüfuz etkinliği, bugünün Türkiye'sinde toplumun dinsel ve geleneksel yapısının en görünür ve yaygın biçimidir. Dinsel itibarın toplum açısından ne tür bir fonksiyonelliğe sahip olduğunun da önemli bir göstergesi durumundadır. Çünkü hacı ruhani bir kimlik değildir, o bir gerçeklik olarak zamanın ruhunu da üzerinde net biçimde taşıyan bir karakterdir. Bu anlamda toplumun moral sureti olan dini tasavvurun (Sarıbay, 2004: 31) somut formlarından biri olan hacı imajı, İslami bağlanışın hangi parametreler üzerinden şekillendiğini hem kendisi hem de hacıyı toplumun saygın bir aktörü olarak görenler açısından yansıttığı için önemlidir.

İdealler ile davranışlar, değerler ile onların benimsenmesi arasında resmi ve şahsi ahlak, söz ve uygulama arasında bir takım zıtlıkların meydana geldiği bir tür "hipokrasi"den söz edilebilir. Bu durum kişinin alışageldiği ve etrafında gördüğü şekilde bir takım şeylere tabi olması ile gerçek anlamda içselleştiremediği temsillerin bir tür çatışması halidir. Kitabi din, yani ulema tarafından kurallara bağlanan ve sosyal hayatta takip edilmesi istenilen iman esasları, uygulamalar ve ibadetler ile fertlerin kişisel dinleri yani hayatlarında öncelik verdikleri normlar, ritüeller ve inançların arasındaki farklılıkların pek çok sebebi olabilir. Bunların tümünün bir arada temsil edilmesi dinselliğin de farklı tipolojiler üzerindeki görünümlerini de etkimelemktedir.

Hacı tipolojisinin bugün modernleşmenin getirdiği gündelik hayat pratikleri içerisinde toplumun geneline hâkim bir dini bir otoriteden çok "kanaat önderliği" gibi toplumun sivil kontrol mekanizmalarındaki etkinliği onu daha çok halk dindarlığının taşıyıcı ve karakteristik bir unsuru gibi göstermektedir. Ancak yüksek/high İslam denilen eğitimli ve entelektüel Müslümanlığın çerçevesine hacılığın nasıl dâhil olduğu, zamanla hacının rolüyle toplumun beklentileri arasındaki bir boşluğun meydana gelip gelmediğinin anlaşılabişmesi için hem modern hem de geleneksel algıyı senkronize eden bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Zira

din-statü ilişkisinin karşılıklı etkileşimi "yaşanan din"i de doğrudan etkilemekte ve toplumdaki yüksek statü ile dindarlık arasında geçirgen bir duvar oluşmaktadır. Bu durum, toplumun alt ve üst tabakaları arasında dindarlığın temsili ile statünün korunması noktasında farklı görünümler ortaya koymaktadır. Nitekim modern hayatın dönüştürdüğü gündelik hayatın geleneksel pratiklerinin boş bıraktığı alanlarda hacının giderek sekülerleşen bir temsilin zorlayıcılığı altında manevi karizmasını nasıl koruduğu bu senkronizasyonu zaruri kılmaktadır. Zira dinsel sembol ve anlamlar modern kentsel toplumun rekabetçi ve çoğulcu karakteri içerisinde bir tür tüketim konusu haline gelebilmektedir. Bu durum dini anlayışları dönüştürürken, geleneksel kabul ve uygulamaları de aşındırmaktadır (Berger, 1993: 201).

Dindarlığın yeni görünümleri, bu konudaki yön arayışları ve referans sisteminin dönüşmeye başlaması ile hacı, gelenekselin ve kırsalın algı dünyası ile modern ve şehirli olanın algı dünyası arasında etkin bir itibar kategorisi meydana getirme konusunda muğlâk bir niteliğe doğru evrilmektedir. Hacının meydana getirdiği ideal tip, doğrudan dinsel olanın somut ve zihinsel görünümleriyle ilgili olduğu için zihniyet dönüşümünün farklı katmanlarında yeniden şekillenen bir hacı tipolojisinden söz etmek mümkündür. Dinsel bir itibar kategorisi olarak hacının kendinde topladığı ahlaki prestij ve manevi karizma, itibarın temsiline ilişkin algı değişimlerinden doğrudan etkilenmektedir. Gelenekselin yeknesak dünyası ile modern olanın çoğul ve karmaşık yapısının bir araya geldiği gündelik hayatın rutin işleyişi içerisinde dini olanın algılanma biçimlerine dair sosyolojik etüdlerin öteden beri vurguladıkları köy-kent, genç- yaşlı, zengin-fakir farklılaşmaları çok boyutlu bir değerlendirme için yeterli olmaktan uzaktır. Bu yüzden modern olanın getirileri ile birlikte dinsel itibarın sürekliliği konusunda açık bir devamlılıktan söz edebilmek için, dinsel olanın da kendi modernliğini yeniden üretip üretmediğine odaklanmak ve bu gerçeklik içerisinden zamanın ruhunu kendinde toplayan hacı algısını değerlendirmek gerekmektedir. Zira dini anlama konusundaki farklılıklar, dindarlık ölçütlerinin ve dindar kimliği temsil etmeye ilişkin beklentilerin modern tertipler içerisinde yeni biçimler kazanması, örneğin eğitim ve bilgi araçlarının değişmesi, iletişim biçimlerinin çağdaş ölçüler içerisinde çok boyutlu bir anlam kazanması dindarlığı, dinselliği ve dinsel itibarı da etkilemektedir. Dindar olmanın sübjektif

ölçüleri modernliğin etkilerine maruz kaldıkça bu alanlarda yeni gerilimler doğmaktadır, bu yüzden hacının modern statüler karşısındaki konumunun ne olduğu oldukça önemli hale gelmektedir.

Dini hayatın kazandığı biçimlerle, Türkiye koşullarına bağlanmış dinsellikler ekseninde hacının da toplumsalın tasavvur dünyasında neye karşılık geldiği sorusu sorulmak zorundadır. Çağdaş değerlerle, toplumun geçmişten getirerek içselleştirmekte zorlanmadığı manevi değerler arasındaki gelgitlerin sıradan müslümanın modern vizyonunu nasıl dönüştürdüğü bu noktada anlamlı bir hareket alanıdır. Nitekim hacılığın gerek temsil, gerek sorumluluk gerekse itibar konusunda bu dönüşümden ne oranda etkilendiği uyum ve karşıtlık teorileri çerçevesinde yeniden değerlendirmek gerekmektedir. Geleneksel dinselliklerden modern dinselliklere doğru evrilen yapıların hacılığa elverişli bir ortam açtığını söylemek güç olmasına rağmen hacılığın seküler tipolojilerle aynileşmeden varlığını devam ettirme noktasındaki sürekliliğinin tamamen ortadan kalktığını dile getirmenin kendi içinde tutarlı bir söylem olmayacağı da açıktır. Dolayısıyla bu paradoksal durum dindarlığın temel ruhu ve onu algılama biçimi ile doğrudan ilintili olarak şekillenmektedir. Hacıyı toplumsal anlamda dini bir otorite veya kültürel bir öğe olarak gören zihniyet dünyası ile onu kendi halinde bir kanaat önderliği noktasına taşıyan zihniyet dünyası dindarlığın farklı parametreleri üzerinden biçimlenmektedir.

Hacıdan manevi itibarını toplumsalın yaşam koşullarıyla buluşturmasını bekleyen ve bu doğrultuda bir temsil arayan dindar zihin ile bu beklentiyi ortadan kaldıran veya anlamsızlaştıran bireysel etki farklı zamanların grameri ile kendini var etmektedir. Hacının kendisiyle birlikte çevresini de dönüştüren bir ritüelin aktörü olarak bir davranış kalıbı üretip bu kalıba uygun olarak davranma sorunsalının bugün hangi kertede gerçekleştiği de bu gramerle iç içedir. Köyünden, kasabasından veya farklı yaşam stratejilerinin hüküm sürdüğü ortamlardan kalkarak hac yolculuğuna çıkan kişilerin dini ve kültürel bir dönüşümün öznesi oldukları açıktır, fakat bu dönüşümün psikolojik ve sosyolojik yansımalarının nasıl geliştiği de önemlidir. Çünkü toplumun takdis etme pratiğinin karşılıklı olarak birbirini besleyen dini ve ahlaki temsil koşulları hacının dinsel itibarını belirleyen veya ortadan kaldıran toplumsal atmosferi ve zihniyet dünyasını ele vermektedir. Sabit ve gevşek

bağlılıklarla sürtüşme noktaları arasındaki işleyişin, toplumun dinamik evreninde nasıl görünümler ürettiği bu pratiklerle yakından ilgilidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GENEL GÖRÜNÜMLER: HACILIĞIN YANSIMALARI VE TOPLUMDAKİ HACI ALGISININ İTİBARİ DEĞERİ

Tarihsel süreçleri itibariyle din-devlet ilişkilerinin sorunlu ve muğlâk olduğu, bu muğlâklığın, din-toplum etkileşimini sürekli zihinsel ve pratik bir denetim altında bulundurma amacıyla, aygıtsal bir refleks içerisinde kendisini hissedilir kıldığı ülkelerde din alanı üzerine araştırma yapmanın teorik olarak da pratik olarak da bir takım zorlukları bulunabilmektedir. Devletin dine yüklediği rol ve biçim ile toplumun ve bireylerin geleneksel kanallar içerisinde şekillenen dini algıları arasındaki boşluk çoğu zaman din üzerine gelişen teorik söylemlere de yansımış ve dini hayatın aktarımını özel bir bilginin "deşifresi" haline getirmiştir. Ülkenin politik gerçekliğinden bağımsız olmayan bir algı kuşatması altında dinin gündelik hayatta kendisine hangi kanalları açarak ilerlediğini anlamak için konuyu "deşifre" edilmeye dönük bir söylem üzerine yoğunlaştırmadan "anlama" ve "yorumlama" odaklı bir görüşme stratejisi, çalışma başlangıcında kendisini görünür kılan yöntemsel bir gereklilik ve görüşme sürecinin ilk tecrübeleri arasındadır. Ancak din alanının resmi düzeylerde ve kamusal alanlarda sorunlu işleyen var olma problemi, dinin görünür biçimlerini formatlamaya dönük operasyonel girişimler sıradan insanların dünyasında farklı tepkimelere yol açmıştır. Bugün Türkiye'de özellikle gelenekselliğin tümüyle aşınmadığı günlük yaşam akışlarında dinin geniş oranda gözlemlenebilir bir alana sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak tüm akametlere rağmen modernliğin etkilerinin daha derin hissedildiği yaşam tarzı kategorilerinde bu gözlemleri farklı yöntemlerle desteklemenin gerekliliğinden de söz etmek gerekir. Kutsal amaçlarla gerçekleştirilen diğer ziyaretlerle birlikte hac konusu da halk arasında en rahat konuşulabilecek konular arasında yer almakta ve hacı kategorisi dini hayatın gözlemlenebilir ve yorumlanabilir olduğu önemli bir dini tecrübenin temsili olarak öne çıkmaktadır.

Tez kapsamında yapılan görüşmelerin temel amacı hacılığın toplumun farklı kesimlerinde bir statü/itibar kalıbı olarak nasıl benimsendiğini, hem bireylerin kendi deneyimleri hem de onları çevreleyen sosyal ortamın değişkenleri içerisinde başkalarının bakış açılarını da yansıtacak biçimde ortaya koyabilecek derinlemesine bilgilere ulaşabilmektir. Görüşme planlamasında hacının dinsel itibarı ile ilgili olarak ortaya çıkan melez algıları değerlendirebilmek amacıyla üç farklı ilden hem ortalama algıyı hem de toplumun farklı katmanlarını temsil eden yaşam biçimlerine dair zihniyet dünyalarını yansıtacak yorumlayıcı filtrelere odaklanılmış, bu çerçeveyi yansıtabileceği düşünülen kişilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Geleneksellik ve modernliğe geçiş itibariyle dinsel görünüm ve kültürel etkileşim açısından belirgin nitelikleri öne çıktığı düşünülen üç ilde (Şanlıurfa, Ankara ve İzmir) toplam 90 kişiyle yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Kent merkezi ve kırsal kesim arasındaki mekânsal ve kültürel farklılıkları da değerlendirebilmek amacıyla her ilden bu çeşitliliği sağlayacak kişilere ulaşılmaya dikkat edilmiştir. Bu amaçla görüşmeciler ağırlıklı olarak kent merkezlerinden seçilmiş olmakla birlikte kırsaldaki hacı algısı da ihmal edilmemiştir. Mülakatlarda toplumsal temsil kategorileri açısından genel bir çeşitlilik sağlanmasına dikkat edilmiş ve bu amaçla; memur, emekli, akademisyen, öğrenci, ev hanımı, esnaf, yerel eşraf, iş adamı, milletvekili adayı olmuş kimseler, asker emeklileri vb. kategorilerden yaş, mezhep ve etnik nitelikleri itibariyle farklı kişilere ulaşılmaya çalışılmıştır. İmkân ve ikamet şartları bakımından birbirinden farklı üç il tercihi belirli yönlerden zorlayıcı olmuş, bu yüzden gözlem süreciyle paralel sürdürülmeye çalışılan görüşmelerin tamamlanması biraz zaman almıştır. Şanlıurfa dışındaki görüşmeler için bu illere[92] belirli periyotlarla gidilmiş, ilk gidişlerde ön bir takım incelemelerde bulunulmuş; ilgili kişilere ulaşabilme imkânı sağlandıktan sonra mülakatlar aşama aşama gerçekleştirilmiştir. Tezin amacı hacılığın dinsel itibarına ilişkin toplumsal algıyı ortaya koyabilmek olduğu için hacca gitmiş kişilerle birlikte aynı oranda

[92]Şanlıurfa araştırmacının memleketi olduğundan buradaki görüşmeler öncelikli olarak ve herhangi bir gidiş-geliş programına tabi olmadan gerçekleştirilmiştir. İkinci olarak İzmir'deki görüşmeler yapılmış, son olarak da Ankara'daki mülakatlar tamamlanmıştır. Bu kapsamda İzmir'e farklı zamanlarda üç kez gidilmiş, Ankara'daki görüşmeler ise önceden yapılmış detaylı bir planlamaya göre tamamlanmıştır. Şanlıurfa'daki görüşmeler daha esnek bir planlama çerçevesinde yaklaşık bir ayda bitirilirken, İzmir'deki görüşmelerin tamamlanması takriben on beş günü bulmuş, Ankara'daki görüşmeler ise sekiz günde bitirilmiştir. Özellikle Şanlıurfa'daki mülakatlarda muhatapların bir bölümü araştırmacıyı "Din görevlisi" vasfı ile tanımış ama diğer kişilerle irtibata geçilirken çoğunlukla Doktora öğrencisi olarak iletişim sağlanmaya çalışılmıştır.

gitmeyenlerle de görüşülmüştür. İnanç, ibadet, ekonomi, toplumsal cinsiyet ve siyaset bağlamlarını analiz etmeye imkân verecek bir soru yönergesi etrafında ilgili kişilerle tek tek bir araya gelinmiştir. Bu aşamada özellikle ikamet dışı olan yerlerde (Ankara ve İzmir), konu odağını kavrayan kişilerle temasa geçilmiş ve görüşülecek kişilerin belirlenmesinde bizatihi bu kentlerde yerleşik olan, doğma büyüme buralı olup şehri çeşitli yapıları itibariyle çözümleyebilecek bilgi ve tecrübeye sahip kişilerle irtibatlı olarak görüşme süreci tamamlanmıştır. Çalışmanın gözlem aşaması daha çok hacca gitmiş veya gitmemiş kişilerle gündelik hayatın doğal akışı içerisinde karşılaşmanın imkân dâhilinde olduğu yer ve mekânlarla, özellikle farklı kesimden insanların bir arada bulunabileceği çeşitli kurs ortamlarında, sohbetlerde ilgili konu etrafında gelişen soru-cevapların ve rutin konuşmaların not alınması, bu aktörlerin gözlenmesi şeklinde yapılmıştır.

Bugün gelinen noktada sadece dini bir görevi yerine getirmekten ibaret olmayan; organize edilmiş, bürokratik bir hal almış ve teknolojiden etkilenmiş bir tecrübe olması nedeniyle hacılığı farklı muhataplarla birbirini bütünleyen bağlamlarda konuşabilmek mümkün olabilmiştir. Görüşmeler genellikle görüşülen kişilerin meşguliyetleri çerçevesinde belirlenen ev, iş yeri ve okul gibi mekânlarda gerçekleştirilmiş ve kaydedilmiştir. Görüşme yapılmadan önce muhataplara görüşmenin kayda alınacağı söylenmiş ve herhangi bir sakınca görülmemesi halinde mülakatlar kaydedilmiştir. Bu konuda bazen daha fazla izahat yapmayı gerektirecek hassasiyetler söz konusu olmuşsa da görüşmenin kayda geçirilmesine itiraz ederek mülakattan vazgeçen herhangi biri çıkmamıştır. Görüşülen kişiye göre farklılaşmakla birlikte genel olarak bir buçuk ve iki saat arasında değişen bir zaman diliminde mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Kişilerin hikâyeleri üzerinden gevşek ve yarı yapılandırılmış bir yaklaşımla hazırlanmış olan bir soru metniyle, çalışmanın ağırlıklı temasına ilişkin hususların detaylandırılmasına ilişkin doğal müdahalelerle gerçekleştirilen mülakatlarda muhatabın durumu, iletişim rahatlığı göz önünde bulundurulmuştur.[93] Çift halinde gerçekleştirilen iki görüşme dışında tüm mülakatlar birebir iletişimin ahengini bozmayacağı düşünülen koşullarda yapılmaya çalışılmıştır. Kadın görüşmecilere ulaşabilme konusundaki kolaylığın bulunamadığı

[93]Örneğin Şanlıurfa'da gerçekleştirilen bazı mülakatlarda muhatapların kendilerini Türkçe ifade etme konusunda zorlanmaları üzerine, daha iyi geribildirimler alabilmek amacıyla onlarla Kürtçe iletişime geçilmiştir.

erkek muhataplarla yapılan mülakatlarda gerekli görüldüğü durumda bir ön görüşme de gerçekleştirilmiştir. Genel olarak her üç ilde de derinlemesine mülakatların gerçekleştirilmesine dair çalışmayı aksatan ya da araştırma planı üzerinde belirli değişiklikler yapmayı gerektiren bir zorluk söz konusu olmamıştır. Zorlayıcı hususların önemli bir kısmı saha araştırmasının teoriden pratiğe geçmesi ile ilgili olarak söz konusu olan pratik ve fiziksel aksaklıklardır. Özellikle kırsaldaki görüşmeleri planlamanın ve gerçekleştirmenin bu anlamda daha zor gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu yüzden zaman zaman ikinci ve üçüncü kişilerin yardımları zorunlu bir ihtiyaca dönüşmüştür.

Araştırma nitel verilerle ve sınırlı bir örnek bilgi alanı üzerinden gerçekleştirildiği için genel bir istatistiksel temsil söz konusu değildir. Çalışmanın amacı yeni genelleştirmelere ilişkin bir iddiada bulunmak değil, hacca gitmiş olmanın gidenlerin kendilerince nasıl tecrübe edildiğinin örneklerini vermek, aynı zamanda da bunun toplumsal algı düzeyinde nasıl yorumlandığını karşılaştırmalı yaklaşımlar paralelinde ele almaktır. Görüşmeler kayda alındıktan sonra doğru bir değerlendirme açısından büyük ölçüde düzenlenmiş; ancak mümkün olduğunca aslına uygun olarak aktarılmıştır. Karşılıklı konuşmaların bir kısmında zaman zaman bazı kesintilere gidilerek yer verilmiş, sadece konu bütünlüğünün gerektirdiği bölümler üzerinde durulmuştur. Buna göre eski statü hiyerarşilerinin, ilişki biçimlerinin hızla dönüştüğü bir toplumsal yapılaşma içerisinde dinsel itibarın, hacı olmanın anlam dünyasında neleri sabit tuttuğuna neleri de değiştirdiğine dair çıkarımlar, eleştirel bir zemin üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Gözlemler ve görüşmeler üzerinden veri toplama esnasında, Türkiye'de genel olarak hacca gitme oranlarına ilişkin dağılım esas alınarak, hem bölgesel farklılıkların hem de geleneksel, modern ve karma yaşam stratejilerinin etkili olduğu düşünülen, sosyo-kültürel nitelikleri itibariyle belirgin özellikler taşıdığı varsayılan iller tercih edilmiştir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın son beş yıla ilişkin hacca gitme ya da gitme isteği anlamına gelen başvuru oranları da dikkate alınarak çalışmanın amacına ve araştırılabilme koşullarına en uygun olduğu düşünülen bu iller araştırmaya dâhil edilmiştir. Bu amaçla Şanlıurfa, Ankara ve İzmir illerinde belli aralıklarla çeşitli gözlemlerde bulunulmuş ve daha sonra buralardaki mülakatlar aşama aşama gerçekleştirilmiştir. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin önemli kent

merkezlerinden biri olan Şanlıurfa; etnik çeşitliliği, dini hayatın canlılığı ve kültürel zenginliği ile bölgenin öne çıkmış illerinden birisi olma özelliğine sahiptir. İlde çoğunluğunu Kürtlerin oluşturduğu Arap ve Türklerin, az sayıda da Alevilerin dâhil olduğu heterojen bir etnik, dini ve kültürel kimlik ağı söz konusudur.

Tarihi ve kültürel zenginlikleri yanında Şanlıurfa'nın önemli bir diğer özelliği geleneksel İslami niteliğidir. Şehir uzun yıllar boyunca toplumun bilgi dünyasının medreseler ve girift dini öğretimin etkili olduğu tarikat yapılarının biçimlendirdiği bir yaklaşımı ruhunda barındırmaktadır. Hz. İbrahim ve Hz. Eyyub başta olmak üzere pek çok peygamberin ve din büyüğünün yaşadığı şehir coğrafyası, bugün dahi varlığındaki bu izleri muhafaza etmiş ve manevi şahsiyetlerin meydana getirdiği atmosfer içerisinde kendine özgü bir sosyal ağ ve değerler dünyası ile yerelliğin unsurlarını da nispeten koruyabilmiştir. "Peygamberler Şehri" olarak nitelendirilen ilin dini dokusunun büyük oranda geleneksel bir yapıdan beslendiği ancak, şehirleşmenin ve değişimin doğurduğu yeni olguların bu dokuyu yer yer lehte ve aleyhte olmak üzere belirli biçimlerde dönüştürdüğü bir gerçektir. Çok sayıda cami ve türbenin yer aldığı Şanlıurfa, önemli bir tarikat geleneğine ve hem bu bağlamda biçimlenen hem de daha modern sayılabilecek yapılanmalara sahip olan cemaatlerin de etkili olduğu bir dinsel canlılığa sahiptir. Etnik çeşitliliğe sahip nüfus kompozisyonu, şehrin geleneksel hayatına etkin bir biçimde yansımış olmakla birlikte, kentteki büyüme birbirine zıt yönde etki eden dinsel, kültürel ve siyasal bir etkileşimle el ele gitmiştir. Bir taraftan dinsel inancın gündelik hayatın görünür alanlarındaki etkinliği de devam etmektedir. Bu bağlamda Şanlıurfa'daki mülakatların önemli bir bölümü bu etkinliğin birer parçası olan çeşitli kurs, cami, ev sohbeti gibi ortamlarda gerçekleştirilmiş, kendisiyle özellikle görüşülmesi planlanan kişilerle ise daha çok bu kişilere ait ev ortamlarında veya okul, ofis gibi işyerlerinde bir araya gelinmeye çalışılmıştır.

Görüşmelerin gerçekleştirildiği ve istatistiklere göre Türkiye'nin en kalabalık ikinci kenti olan Ankara ise, 13 Ekim 1923'ten bu yana Cumhuriyet'in başkenti olması ayrıca hem coğrafi merkezlere yakın olan konumu hem de devlet kurumlarına ilişkin diğer işlevleri itibariyle, Türkiye'nin resmi devlet geleneğinin kalbi olarak nitelendirilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaş ve modern bir "Başkent" oluşturma idealinin merkezi olarak Ankara, toplumsal yapı ve din ilişkilerinin kent

kimliğini meydana getiren unsurlar arasında ön planda olduğu bir çerçeveye sahiptir. Merkez-taşra ilişkilerinin, siyasetten bürokrasiye, gelenekten dine kesif biçimde bileşenlerine ayrıştığı ve modernleşme süreçlerinin ürettiği periferik kaygıların sosyo-kültürel zeminlerde ve kamusal etkinlikler içerisinde görünür olduğu kontrast nitelikler barındıran bir kent ruhu, Ankara'nın önde gelen sosyolojik nitelikleri arasındadır. Bu bağlamda dinselliğin, hem Anadolu İslam'ının hem de Cumhuriyet ideolojisinin çağdaşlaşma idealiyle seküler ilgiler etrafında yoğunlaştırdığı kültürel dindarlığın izlerinin senkronize biçimde görünürlük kazandığı söylenebilir. Saktanber, Ankara kent merkezinde yaşayan İslamcı orta sınıf grupların, baskın seküler kültürler mesafelerini koruyarak kentsel düzeyde kendi yaşam alanlarını, kendi alternatif entelektüellerini ve orta sınıflarını oluşturabildiklerini tespit etmiştir. Saktanber'e göre, yeni İslamcı kesim alternatif bir yaşam politikası ortaya koymakta ve oluşan yeni yaşam tarzları modern birer fenomen niteliği sergilemektedir (Akt.Akşit & Şentürk vd., 2013: 40). Diğer taraftan Cumhuriyetçi söylemlerin yücelttiği "Laik" ve "Kemalist" yönelimlerin din konusundaki perspektifleri belirleyen öğeler arasında ön planda tutulduğu bir Müslüman kimliğinin de Ankara dinselliği içerisinde yoğun olarak tedavülde olduğu bir gerçektir. Bu karşıtlıklar ve karşıtlıkların ürettiği gerilim alanları içerisinde Ankara, din ve din merkezli kavram ve tartışmalar için ideal bir karşılaştırma alanı oluşturmaktadır.

Araştırma kapsamındaki mülakatların gerçekleştirildiği üçüncü il olan, Ege Bölgesi'nin en önemli kenti İzmir de bugün ekonomik ve sosyal alanda Türkiye'nin en önemli metropollerinden birisi konumundadır. Ticari, ekonomik ve turistik olarak önemli bir konumda bulunan İzmir, sosyo-kültürel nitelikleri, siyasi tercihleri ve toplumsal dokusu itibariyle de Türkiye'nin kent tipolojisi bakımından öne çıkmış merkezlerinden biridir.[94] İzmir'in kendine özgü politik tercihlerini biçimlendiren dünya görüşü ve yaşam biçimi kenti toplumsal yapı ve din ilişkileri konusunda farklı bir konuma taşımış ve dindarlık konusunda özgün bir perspektifin yansıması olarak öne çıkarmıştır. İzmir özellikle gündelik yaşam pratikleri ve sosyo-politik tercihleri bakımından Türkiye'de belirli bir ideolojik ve yaşam tarzının da sembolü konumundadır.

[94]2002 genel seçimlerde % 28 (1.bölge) ile, 2004 yerel seçimlerde % 47 ile, 2007 genel seçimlerde % 35 ile, 2009 yerel seçimlerde % 56 ile, 2011 genel seçimlerinde % 43 ile, 2014 yerel seçimlerinde ise %48 ile CHP ilde sürekli en fazla oyu alan birinci parti olmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. http://www.secimsonucu.com/Default.asp, Erişim Tarihi: 09.11.2013.

Yıllardır Türkiye'de ağırlıklı CHP seçmeninin İzmir'den ve Ege dâhil kıyı bölgelerdeki kentlerden çıkıyor olması, özellikle sosyo-politik görünüm açısından İzmir'i "CHP'nin kalesi" ve dolaylı olarak da çağdaş ve laik yaşam tercihlerinin nispeten ağrılıklı merkezi şeklinde bir nitelemeyle ülke gündeminde tutmuştur. İzmir bugün ülkede kendisini laik, Atatürkçü, çağdaş olarak nitelendirilen ve siyasi tercihlerini geçmişten bu yana hiç değiştirmeden, CHP'den yana kullanan blok bir seçmen kitlesinin bulunduğu önemli bir kenttir. Bu tercihlerin belirlediği bir yaşam tarzının gündelik hayatta hüküm sürmesi açısından da İzmir, Türkiye'deki yaşam tarzı farklılaşmalarından ve dindarlık araştırmalarında sürekli olarak kendine özgü bir değerlendirme çeşitliliği üretmektedir.

Görüşmelerin gerçekleştirilmesine Şanlıurfa'dan başlanılmış, daha sonra İzmir'deki mülakatlar tamamlanmış son olarak da Ankara'daki görüşmeler yapılmıştır. Ankara ve İzmir illerinde gerçekleştirilen görüşmeler muhataplar belirlendikten sonra yapılmıştır. Bu görüşmelerde ev hanımı olan kadınlarla daha çok evlerinde bir araya gelinirken, erkekler ve çalışan kadınlarla yapılan mülakatlar büyük oranda okul (öğrencilerle) mesleğe göre değişen devlet daireleri veya özel ofislerde gerçekleştirilmiştir. Yaş ortalaması itibariyle 60 ve üstü kategorisindeki kişilerin büyük bölümü emeklilerden veya ev hanımlarından oluşmaktadır, nitekim Türkiye'deki hacıların önemli bir bölümünü oluşturan bu iki alana özellikle dikkat edilmiş; bu bağlamda saygınlık ve itibar konusundaki niteliksel farklılıklar göz ardı edilmemiştir.

3.1. Sosyal Bir Sermaye Olarak Hacılık

Çalışmanın ana bağlamlarından biri Türkiye'de hacılığın dinsel bir itibar kategorisi olarak toplumun dinsel ve kültürel evrenindeki karşılığının gözlem ve görüşmelerle ortaya çıkan paralellikler ve karşıtlıklar üzerinden değerlendirilebilmesidir. Tarihsel süreçte özellikle Tanzimat Dönemi ile başlayan ve toplumu geleneksel ve modern olarak birbirinden ayıran pratik ve zihinsel geçişlerin ürettiği değerler havzası, dinselliğe ve onun şekillendirdiği yaşam biçimleriyle duruş, düşünüş ve ifade tarzlarının genel görünümüne de önemli ölçüde yansımıştır. Modern değerlerle geleneksel değerler arasındaki gerilim ve kopuş, özgül tecrübelerin dayattığı dönüşümlerle birlikte, dinsel değerlerden de pratik ve düşünsel düzlemde bir uzaklaşmayı beraberinde getirmiştir. Türkiye'de din, toplum

ilişkilerinin ele alınışında ağırlık kazanmış olan ayırıcı tema, modern ve geleneksel karşıtlığının ürettiği tüm ikiliklere (doğu-batı, modern-geleneksel, ilerici-gerici, seçkin-wolk vb.) atıf yapmayı gerekli kılmıştır. Bu arka plan, toplumsal yapı-din ilişkisinin ürettiği görünümleri, ikircikli bağlamların açtığı gerilim alanlarından hareketle analiz eden bir yaklaşımı da sürekli beslemiştir. Ancak özellikle dinin toplumsal dinamikleri harekete geçirmede önemli bir kilometre taşı olduğu gerçeği, sosyal yapılardaki parçalı görünümler açısından din-toplum, din-birey, din-ahlak, din-itibar, din-ekonomi, din-siyaset buluşmasında dinin özgül ağırlığını daha görünür kılan karakteristik yaklaşımlar da üretebilmektedir. Şerif Mardin'in vurguladığı üzere; Cumhuriyet'in din-toplum ilişkilerini dizayn ederken, somut gerçekliği dönüştürme konusunda kopuk ve yetersiz kaynaklar üretmesi onun taşradaki yerleşimlere sızmada eksik kalmasıyla neticelenen ve 1940'lara kadar süren bir zaman dilimine işaret etmektedir (Mardin, 2012a: 221–223). Cumhuriyet değerleri ile halk kesimlerinin sosyal sermaye kaynakları arasındaki epistemolojik ve pratik kopuş, bu kesimlerin kültürel çevrelerine ilişkin sertlikleri aşma yollarını dinin meşrulaştırıcı gücü içerisinde bulmalarına yol açmıştır. Bu dönemde ve sonrasında, dini faaliyetleri destekleyen temel unsurlar, günlük yaşamın estetiği ve Müslüman ritüellerin uyardığı toplumsallaştırabilirlik atmosferi içerisinde kendisine yer bulmaya çalışmıştır. Ancak toplumsal alışkanlıkların modernleşme süreçlerinde dönüşmesiyle oluşan yeni değer alanları ile değişen yaşam tarzları, hem bireysel hem de toplumsal düzeydeki görünümleri de değiştirmiş; kutsalın ve kutsallığın sınırları zihinsel olarak farklı inşa süreçlerinden geçmiştir. Nitekim Subaşı'ya göre; günümüzde neredeyse tüm yapı ve unsurlar, bir biçimde yeni evrelerden geçen modernliğin ilgi alanına girmektedir. Bu durum, sosyolojik gözlemin açığa çıkardığı, dindarlığın kendi içerisinde yaşadığı deneyimlerden de varılabilecek bir sonuçtur. Zira modernleşme olgusu, kendisini din ile tanımlayan, kimliklerini din üzerine inşa edenlerin dahi çok önemli bir gerçeği durumundadır (Subaşı, 2014b:139). Bu gerçek, günlük hayatın işleyişindeki pek çok tecrübenin parçalı bir zihniyet dünyasından kaynaklandığını ortaya koyan belli başlı fragmanlarla kendisini açıkça hissettirmektedir.

Toplumsal yapı-din ilişkisini ele almada belirleyici ve yaygın bir görünüm alanı olan dinsel statülerin, itibarın, saygınlık ve şeref ölçütlerinin din alanı başta

olmak üzere sosyal değer alanlarından ve kültürel normlarla, geleneksel süreçlerden bağımsız gelişmediği açıktır. Ancak bu gelişimin teorinin doldurduğu alanla bireysel değerlendirmelerin geldiği nokta arasında bıraktığı boşlukta, yeni bir biçim meydana getirip getirmediği de önemli bir husustur. Modernleşme sürecinde toplumsal hiyerarşilerin dini referanslardan arındırılarak yeniden tanımlanmasına[95] rağmen, Türkiye'de hac ibadetinin dünden bugüne yaygın ve görünür olma konusundaki belirginliği, toplumda bu ibadeti gerçekleştirmiş olanların dini değerleri temsil eden bir figür olarak benimsenmesini sağlamıştır. Ankaralı bir serbest meslek erbabının söyledikleri bu temsilin niteliğine işaret etmektedir:

> Benim için hacı olmak çok önemlidir. Gitmeden önce de bir hacının benim nazarımdaki yeri farklı idi, gidip geldikten sonra hacı olmak niçin önemli daha iyi gördüm. Meğerse ben hacıya özenirken, esas özendiğim onun sahip olduğuymuş. (Ankara, erkek, 57)

Burada hacının şahsiyetinde ön plana çıkan temel çekici unsurun bireylerin kutsallık ihtiyacı ve beklentisi olduğu görülmektedir. Bu bağlamdaki ifadelerde dikkat çektiği üzere, hacının şahsında dinin kendisi, modern hayatta dindarlığı ihya etmeye çalışan Müslümanların benlik tanımlarının yorumlanması ve doğaçlama icra edilmesinin bir parçası olmaktadır (Göle, 2012: 21). Hacı gerçekte temsil ettiği kutsallık itibariyle saygıya ve ilgiye layık görülmektedir. Bazen rolün temsil edilmediği durumlarda itibarın izale olduğu görülse de, bir hacıyı yalın haliyle değerli kılan şeyin, zihinlerde temsil ettiği varsayılan kutsallığa duyulan saygı ile yakından ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bir toplumun yerleşik iç teşkilatını, üyeleri arasındaki nispeten sabit münasebetleri ifade eden sosyal yapı (Günay, 2012: 25) içerisinde "hacı" lakabının bu temsilin formülasyonunu kültürel olarak günlük yaşam içerisinde etkin kılması, toplumun din ve geleneğin iç içeliğinden beslenen genel tabiatının bir yansımasıdır. Burada hacı tipolojisi üzerinden ön plana çıkan ve günlük hayatı kutsallaştırarak oluşan atmosfer içerisinde bireysel Müslümanlığın genel kategorilerini düzenleyen, toplumsal habituslarını inşa ederken, dini bakiyeyi ihmal etmeyen, geleneksel birikimi devre

[95]İlgili kanun değişikliği: "Şeyhler, dervişler, müritler, dede, seyit, çelebi, baba, emir, nakib, halife, falcı, büyücü, üfürükçü, muskacı ve bu unvan ve nitelikleriyle hizmet, ücret ve kıyafetlerden…" Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Lewis,2011:554.

dışı bırakmayan bir yaklaşıma ne ölçüde yer verilebildiği önem arz etmektedir. Bir cevaplayıcının söyledikleri, hacının ideal anlamda bu kutsallıktan kesinlikle ayrı düşünülemeyeceğine örnektir:

> Sen hacı oluyorsan kendine dini bir yol tutturuyorsun demektir. Başka bir yol hacı için uygun olmaz, hacı zaten bu yolda olan kişi demektir, bence…(Şanlıurfa, erkek, 68)

Türkiye gibi modernleşme yolunda toplumsal yapının tabandan dönüşümünü öngören genel ilkelerin gerçekleşmediği ve değişimin travmatik süreçlerle zorlandığı bir ülkede kitleleri özellikle şehir hayatı karşısında bir şahsiyet olarak ayakta tutabilen ortak temel, Müslümanlık ve Müslüman kimliğin inşa ettiği değerler alanıdır. Kişilerin geçirdikleri sosyal ve kültürel şoku atlatabilmek ve kendi hayatlarına bir anlam verebilmek için, dini temsiller toplumsal alanlardaki geleneksel öğelerle bütünleşerek ortak bir payda meydana getirmiştir (Güngör, 2011: 26). Göle'nin vurguladığı gibi halkın çoğunluğu gündelik dinsel alışkanlıkları, geleneksel muhafazakârlığı ve modern özlemlerinde melez biçimler meydana getirebilmiştir (Göle, 2000: 119). Ancak, dinsel itibarın en önemli nüfuz alanı olan halk kavramının, modernleşme sürecinde siyasal otoriteler için bir yandan toplumsal meşruiyetin zemini olarak kurgulanması, bir yandan da güvenilmezliği nedeniyle her an denetim altında tutulması gereken bir sosyal ve siyasal kategori olarak görülmesi problemlidir. Aynı şeyin din için de geçerli sonuçlar meydan getirmesi, genel olarak tüm dinsel statülerin şeref ve saygınlık kaynağı olma konusundaki ayrıcalıklarını koruma çabasını akamete uğratmıştır (Durna, 2009: 39). Bu nedenle derinlemesine görüşmelerde, özellikle hacı kavramının dinsel bir karşılığı temsil etmekle birlikte, bireylerin sosyal sermayelerini öne çıkaran kültürel dünyayı da simgelediği anlaşılmaktadır. Özellikle Şanlıurfa'da yapılan görüşmelerin bazılarında, bölge dindarlığının ve şifahi kültür evreninin doğal bir parçası olarak, toplumsal niteliklerin geleneksel avam-havas ayrışması çerçevesinde gelişmiş örneklerine ilişkin sosyolojik bağlamlara da işaret eden kişisel hikâyelere rastlanması dikkat çekici olmuştur. Çoğunlukla bölgenin etnik ve mezhepsel zenginliğini de açığa çıkaran çeşitli itibar kadrolarının, kişisel karizma biçimlerinin özellikle kırsaldaki örneklerinin birer

kanaat önderi olarak temsil edilmeleri[96] söylemlere de yansımıştır. Örneğin merkezde görüşülen, bölgenin önde gelen Kürt ve Nakşibendî kanaat önderlerinden biri, hacılığı bu yerel unsurlarla birlikte ele alarak değerlendirmektedir:

> Kendi ilmi ve dini hizmetlerimizle birlikte bazen hususi mevzularla fikir isteyenler olduğunda ilmimiz, görgümüz nispetince dilimizin döndüğünü söyleriz. Anlaşmazlıklarda (burada özellikle uzun yıllar kan davasında husumetli olan aileler var) Allah'ın indinde, Peygamber'in nazarında düşmanlık nedir onu anlatmaya çalışırız. Bilgi, görgü, ilim elzemdir ama yaşamak daha önemlidir. Bildiğinle amel etmeye çalışmazsan hacı olmanın da hoca olmanın da bir itibarı, kıymeti olmaz. Ne Allah katında ne de kul nazarında… (Şanlıurfa, erkek, 87)

Burada halk âdetleri içerisinde bir tür soyut değerler grubu olan örfi unsurların da dinsel temsilin anlaşılmasında ve toplumsal hafıza içerisindeki sürekliliğinin sağlanmasında etkili olduğu görülmektedir. Örneğin Şanlıurfa'da kendisiyle görüşülen, henüz hacca gitmemiş 45 yaşındaki bir esnaf, hacılığın ne anlama geldiğini ifade ederken kendi geleneksel ve kültürel evrenine de atıf yapmaktadır:

> — Hacılığın çok önemli olduğunu düşünüyorum ben, mesela eskiden Urfa'da hacca gidip gelenlerin kapıları yeşile boyanırdı, ayetlerle, Kabe resimleriyle falan süslenirdi. Hacı mutlaka sakallı olurdu erkekse, sakalsız bir hacı düşünülemezdi, şimdi de düşünülmemeli bence ama… Bunun geleneksel bir anlamı var yani…Ne demek bu: bu evde bir hacı var, bu mahallede bir hacı var demek. Orda güvenilir, emanet teslim edilebilir bir insan var anlamına geliyordu bu.
>
> — İnsanlar bu kişilere hacı oldukları için saygı duyarlardı yani. Peki, onlardan fikir alma, tecrübelerinden istifade etme de olur muydu?

[96]Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaygın olan ve –hoca talebe kadrosu itibariyle hepsi Kürt olmamakla beraber- daha ziyade Kürt medreseleri/Doğu/Şark medreseleri adıyla bilinen müesseseler dinsel itibarın geleneksel temsillerinin önemli bir kategorisini oluşturmaktaydı. Nitekim bu müesseselerin başında bulunan kişiler biraz da bölgenin özellikleri gereği hem müderris, hem imam hem tarikat mensubu/ şeyh (çoğu Halidî-Nakşî, bir kısmı Kadirî) hem de bazen ağa/mal mülk sahibidir. Onların bu konumları, ihmale uğramış din eğitimi ve öğretimi ile dini hizmetlerin gayrı resmi olarak, güçlü maneviyat unsurları da taşıyacak şekilde ısrarla yürütülmesinde çok etkili olmuştur. İç göç sebebiyle nispeten büyük şehirlere ve Anadolu'nun diğer bölgelerine de intikal eden bu gelenek ve anlayış 80'li yılların ortalarından itibaren bölgede ciddi sosyal problemlere kaynaklık eden olaylar ve terör sebebiyle zaafa uğramış, yer yer tamamen ortadan kalkmıştır.(Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Kara; Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam, Necdet Subaşı; Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme, Din Sosyolojisine Giriş.)

— Tabi olurdu, Balıklıgöl taraflarında, eski mahallelerin bazılarında hâlâ bu kapılardan var… Ben de bazen hanıma diyorum, hacca gidersek hacı kapısı yapalım diye.

— İnsanlar hacı olduğunuzdan haberdar olsun, tecrübelerinizden istifade etsin diye mi?

— Yo ben o kadar güvenilir, bilgili olamam..sadece geleneği devam ettirelim diye diyorum ben..Yoksa biz nerde, o şeref nerde, eskiden kolaydı şimdi korumak zor"… (Şanlıurfa, erkek, 45)

Bu görüşmecinin geleneksel hacılığın ifşasına ilişkin öne çıkardığı "kapıyı yeşile boyama, mutlaka sakallı olma" gibi sembolik beklentiler kümesinin tarihsel bir bagaja da dayalı olduğu söylenebilir. Nitekim Şerif Mardin, modern Türkiye'de köysel yerleşimlerde ve halk tabakaları arasında sakal bırakma, takke giyme, yeşile yeniden önem verme gibi sembollerin, anlatım kuvvetinin çok etkin olmasının bu katlarda sembollere karşı kesif bir özlemin göstergesi olduğunu vurgulamaktadır (Mardin, 2011b: 150). Bu özlem, Cumhuriyet'in ideolojik gövdesi içerisinde kendi kaynaklarıyla irtibatını daha dışsal unsurlarla sürdürmek zorunda kalan halkın, gündelik hayatını biçimleyen yeni şartları içselleştirme sürecinin bir yansıması olarak dikkat çekicidir. Gündelik hayatı İslami pratiklerin meydana getirdiği kutsal çerçeve içerisinde sürdürme isteğinin, sembollerin etkililiğine ve dini şahsiyetlerin saygınlıklarına günün koşulları içerisinde etki ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu etkinin anlamının ve gücünün geçmişte olduğu gibi bugünün şartlarına göre de değişkenlik göstereceği bir gerçektir.

Şanlıurfa'da yapılan görüşmelerde özellikle bölgenin toplumsal ve tarihsel gerçekliğine eşlik eden, dini ve etnik kimliklerin oluşumunda belirleyici unsurlardan olan farklı dinselliklerin de değerlendirmelerde belirgin farklılıklar meydana getirdiği söylenebilir. Şanlıurfa'yı da içine alan Güneydoğu bölgesinde, dinin tarihsel arka planı, çoğunlukla görünür olmaktan çıkmış olsa bile, bölgede uzun yıllar dinselliğin varlık alanı bulabilmesinde etkili olan medrese İslam'ının etkisi ve dinsel itibarın yerel kategorileri arasında yer alan şeyh, seyit, molla gibi tipolojik örneklerle, çoğunlukla geleneksel yapılarda görülen bütünleşme etkisi, değerlendirmelerde kendini ortaya koymaktadır. Bölge farklı kategorilerdeki dinsel itibar kadrolarına toplumsal bir nüfuz alanı açma eğiliminin gündelik hayata yoğun

olarak yansıdığı bir geçmişten beslenmektedir. Bu nedenle hacı olmak özellikle belirli bir yaş grubu için günlük hayatla iç içe geçmiş, bu unsurların tümünü kendisinde toplayan genel bir temsilin parçası olarak değerlendirilmektedir:

> Bizim çocukluğumuzda biri hacca gitmişse ya şeyhtir derlerdi ya da seyyiddir. O kadar çok kimse gidemezdi, böyle dini bütün adamlar gitmekte evvel sayılırdı, zaten onlar da hürmet görüyorlardı şeyh olduklarından seyyid olduklarından. Biri döndüğünde herkes, o civarda kim varsa mesela onu görmeye gelirdi. Yani bir vazife gibiydi, o "pir" olurdu artık, yani tecrübeli olurdu, usta olurdu hacı olduktan sonra insanların gözünde… (Şanlıurfa, erkek, 82)

Özellikle Şanlıurfa'da şehir merkezine nispetle kırsal alanlarda toplumsal bütünleşmenin din ile olan irtibatı ve geleneksellikle olan sıkı birlikteliği, hacı olmayı kişisel olgunlukla da özdeşleştirmektedir. Kırsal alanlarda nazari dini bilginin daha az olmasına rağmen, ibadete olan ilgi ve bu konudaki bilgi düzeyinin dikkat çekecek derecede bariz olması, buralarda literatürde geçtiği şekliyle dini anlayışın ritüalist bir karakterle belirginleştiği düşüncesini hatırlatmaktadır (Kurt, 2003: 154). Bu yapı hacıyı hem ahlaki vasıfları hem de dinin pratik boyutunu temsil etme konusunda daha kesif bir tanım üzerinden değerlendirmeyi beraberinde getirmektedir. Bu yaklaşım, hacıyı kırsalda bölgesel farklılıkları belirginleştirmeyen bir tasavvur dünyası içerisinde, dinsel statü bileşenlerine daha yakın, ancak gelenekselliği yoğun olarak ön plana çıkaran biçimde zihinsel olarak inşa etmektedir. Nitekim İzmir Karşıyaka'ya bağlı Yamanlar köyündeki bir hacının, hacı olma konusunda söyledikleri de, Şanlıurfa kırsalında yaşayan kişiler tarafından dile getirilenlere benzerdir:

> Bizim köyde hacı çok azdır, 10 kişiyi geçmez zaten nüfus da öyle çok değil, herkes ilçe merkezine gidiyor. Maddi imkânsızlıktan gidemiyor çok kişi, gidenler de hep yaşlılar zaten. Ölmeden hacca da gitmek istiyor insan. (bir süre sessiz duruyor) Hacı olan biri çok kıymetli o yüzden, kimsenin yapamadığını yapmış oluyor. Hacı olmak ağır adam olmak demek, hem dininde ağır olacaksın hem ahlakında yani. İbadetini yapacaksın evvela, kötü örnek olmayacaksın. (İzmir, kadın, 78)

Kırsalda hacı olmayı önemli kılan nedenlerden birinin de hacca gidebilmekle ekonomik durum arasındaki ilişkiye göre biçimlendiği söylenebilir. Köylerde, sosyolojik koşullar ve kalkınma şartları itibariyle şehirlerdeki kadar yaygınlaşmamış olan ekonomik refah hacı olmayı zorlaştırdığı kadar, gidemeyenler açısından düşünüldüğünde "hacı olma" ya karşı içsel bir özlemi de derinleştirmekte; bu bağlamda hacının itibarı bu duygusallıkla da bütünleşmektedir. Şehir hayatının farklılıkları tolere eden yapısına rağmen, kırsal hayatın daha çok benzerlikler üzerinden tanzim olunduğu ve bu benzerliklerin bireysel ve kolektif şuura yansıtıldığı bir gerçektir. Burada gelenek ve dinin bir arada etkili olduğu bir yaşam içerisinde hacı tipolojisi, dini ve ahlaki olgunluğu karakter olarak kendisinde taşıyan kişi olarak tanımlanırken, atıfların bugünün örneklerinden çok geçmişe yapılarak dile getirilmesi ise dikkat çekicidir. Diğer taraftan, köy hayatının sosyo-ekonomik koşulları itibariyle, kent hayatından uzaklaşan rutin etapları içerisinde hacı olmak, sadece dinsel bir kimliğin gelenekselleşen temsilini değil, aynı zamanda farklı bir dünyanın keşfine ilişkin imkânlılığı da içeren çeşitli yan anlamlar içermektedir. Genel olarak köy-kent algısını belirleyen faktörlerin başında gelen dinsel değerlerin ve sosyal kıymet hükümlerinin etkinliği kırsaldaki hacı algısının temel belirleyeni olmakla birlikte, Ankara'nın Etimesgut ilçesine bağlı Bağlıca'da yapılan derinlemesine mülakatlarda özellikle bu yan anlamların da kendisini öne çıkardığı görülmektedir:

> Hacı olmak hiç önemli olmaz mı… Bu zamanda imkânı olup da gitmeyen o kadar kişi var eskiden imkanlar da yoktu hacı olmak, hacca gitmiş olmak oo çok değerliydi. Köyden biri gidecekse kulaktan kulağa yayılırdı felanca kişi hac hazırlığı yapıyor diye. Gidip geldikten sonra onun yeri ayrıydı artık, köyde ayrıydı, camide ayrıydı her yerde ayrıydı… (sesi biraz yükseliyor) Sayılırdı, hürmet görürdü… Bize de nasip oldu çok şükür, ben ömrümde bir kere bu köyden başka bir yere yolculuk yaptım, o da hacca giderken oldu. Arada şehre gidip geliyoruz ama ilk uçağa binmem, ilk yolculuğum hacdır. Gidiyorsun dünyayı görüyorsun geliyorsun, çok değişik çok… (Ankara, kadın, 66)

Şehirde hacı olma konusundaki talep ve artışın ilgili sosyolojik koşullar altında kırsaldakinden farklı etkiler meydana getirmesi mümkündür. Anca kota uygulamasının hacı olmayı umre yapmış olmak kadar yaygınlaştırmaması bu konudaki niceliksel

sıradanlaşmanın önüne geçen bir faktör gibi görünmektedir. Fakat köylü hacılarla, şehirli hacıların niceliksel farklılıklarının bir yönüyle niteliksel farklılıkları da beraberinde getirdiği açıktır. Nitekim köyde yaşayan biri için rutin kırıcı bir tecrübe olan hacca gidiş ve sonrasında gelen hacılık vasfı, kentli bir hacı adayı için aleyhte bir algıyla rutini dondurma zorunluluğuyla özdeşleştirilebilmektedir. Hacca gidişteki tüm bürokratik sınırlılıklara rağmen, şehir hayatında hacı olmaya ilişkin olarak böyle bir çekincenin de, istisnai olmakla birlikte gözetildiğini görüşme detaylarından çıkarmak mümkün olabilmiştir. Ancak kırsaldaki tutum ağırlıklı olarak, öncesi ve sonrasına dair tüm yönleriyle hacca gitmeyi ve hacı olmayı eşsiz bir tecrübe olarak görme eğilimindedir. Kırsaldaki bu algıyı ortaya koyan bir başka yaklaşımın da İzmir Karşıyaka'da, köyde ikamet eden erkek bir hacının, hacı olmanın anlamına dair sorulan soruya verdiği cevapta kendini açıkça ortaya koyduğu söylenebilir:

> Ben bir askerlik yaparken bir de hacca giderken çıktım gurbete, ondan ayrı (onun dışında) uzağa gidişim olmadı..Yani sanki bir milat oluyo, hani hicret gibi işte…Gidiyon ama döneceğini bilmiyon. Onun için çok başka hacca gitmek, hacı olmak…(İzmir, erkek, 64)

Hacı olmuş kişilerin ifadelerinde durumun dinsel boyutu ve getirdiği sorumluluklarla birlikte hatta bazen bunlara hiç vurgu yapılmadan, hac yolculuğunun kişisel rutini kıran bir başka boyutundan söz edilmekte, daha çok yolculukla ilgili tecrübeler paylaşılmaktadır. Bu durum şehirdeki hacılara nispetle kırsaldaki hacılarda, erkek hacılara nispetle kadın hacılarda ve genç hacılara nispetle altmış yaş üstü hacılarda daha sık gözlenmiş, ifadelerin bu noktalarda yoğunlaştığı dikkat çekmiştir. Kişisel nitelikler ve pozisyonların hacının dinsel, geleneksel, kültürel veya örfi olarak değişen ağırlıklara sahip bir bağlam içerisinde değerlendirilmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kişisel deneyimlerin belirlediği hassasiyet çerçevesi hacılığı tecrübe etmeye de aynı şekillerde yansımaktadır.

Diğer taraftan şehir hayatının koşulları içinde ve hacı olmayan kişiler açısından ele alındığında ise hacı olmaya yüklenen anlamın, elli ve üzeri yaş grubunda din ve gelenek arasındaki geçirgenliği yansıtan bir tasavvurdan beslendiği anlaşılmaktadır. Ancak bu durum gençlerin ifadelerinde gelenek kavramına da yüklenilen olumsuz bir

atıfla, hacılığın gelenekselleşerek aslından uzaklaştığı şeklinde yorumlanarak eleştirilmektedir:

> — Ben insanların hacı olduklarının öne çıkarılmasından rahatsız olurum, bir insan hacı olduğu için değil iyi bir Müslüman olduğu için öne çıkmalı, parmakla gösterilmeli.
>
> — Hacı demek zaten iyi bir Müslüman olmaya çabalayan kimse demek değil mi, hacca gidenler bunun için gitmiyor mu sence?
>
> — Yo bence öyle değil, gösteriş olsun diye, parası çok olduğu için hacca gidenler de var bence. Çevre baskısından dolayı gidenler bile vardır belki..
>
> — Nasıl yani?
>
> — Yani hac yapacak maddi durumu var ama gitmediği için çevresinde kınanan insanlar da sırf bunun için gidiyor olabilirler. Yani herkesin daha iyi bir Müslüman olmak için hacı olmak istediğini söyleyemeyiz. (Ankara, kadın, 22)

Kültürel farklılıklarla birlikte var olmaya devam eden ortak temaların ve bunlara ilişkin çeşitli görünümlerin, mülakatlardaki bazı cevaplara net bir biçimde yansıması dikkat çekicidir. Özellikle bugün dinin araçsallık bağlamında sağlık, refah ve mutlulukla ilgili belirli amaçların gerçekleştirilmesi için kullanılan bir kaynaklar kümesi olarak algılanması, dinselliğin popüler kültürdeki önemine ilişkin arka planı doğru analiz etmeyi gerektirmektedir. Dini değerlerin "ortak duyguyu" ve gündelik yaşama dönük evren tasarımlarını ve sembollerini içerme noktasındaki etkinliği (Zubaida, 1994: 168–197) hacının temsil ettiği statünün nasıl güncellendiğini de göstermektedir. Bununla ilgili olarak bugün statü ve itibarın değişen kaynakları karşısında beliren hacı ideali ve modeli arasındaki karşıtlığın görüşmelerde, özellikle eğitimli kişiler tarafından, çoğunlukla vurgulandığı dikkat çekmiştir. Bu kişiler açısından, toplumun yatay bir tabakalaşmadan nispeten seküler normların kuşattığı dikey bir tabakalaşmaya geçtiği toplumsal ortam içerisinde hacı, hem dine duyulan özlemin nostaljik bir figürü haline gelebilmekte; hem de mevcut şartların ürettiği karşıtlıklar içerisindeki gerilimlerle biçimlenen toplumsal habitusların yansıdığı bir aktör olabilmektedir. Örneğin kendisiyle görüşülen bir üniversite öğrencisi, hacılığın bugün eski anlamını kaybettiğini vurgularken onun kültürel bir alışkanlığa

dönüştüğünü ifade etmektedir. Bu kişi, hacıların tek derdinin gelirken yakınlarına hediyeler getirmek olduğunu söylerken geçmişe atıf yaparak böyle olmaması gerektiğini; bu geleneğin korunmasına dikkat etmenin hacı olma sorumluluğunu da pekiştireceğini ifade etmektedir:

> Ben büyüklerimden dinledim, eskiden hacdan dönen insana farklı bir gözle bakılırmış, ama şimdi çevremizden kimin hacı olduğunu fark etmemiz mümkün değil, yani onları ön plana çıkaran bir şey yok, böyle olunca kimse hacı gibi hareket etmek zorunda hissetmiyor kendisini. Mesela eskiden bir evde hacı varsa o ev çevre tarafından bilinirmiş, hacı olanlar camide imamdan sonra onun kadar bilgili tecrübeli kabul edilirmiş… Ama şimdi öyle değil, bu gelenek korunsa, hacı olan da kendisini ona göre davranmak mecburiyetinde hissederdi. (İzmir, erkek, 25)

Burada hacının neyi temsil ettiğine dair sosyal değerlerin vurgusu, Giddens'ın belirli bir dinsel topluluk içinde doğmuş olmaktan, belirli bir dili ya da hatta dilin lehçesini konuşmaktan ve belirli toplumsal uygulamaları izlemekten kaynaklanan belirlenmişlik olarak tanımladığı "ilksel" bağlılıkları da ortaya koymaktadır. Giddens modern toplumlarda bu tür bağların siyasal üstünlük düzeyine yükseltilmesiyle zayıfladığını ifade etmektedir (Giddens, 2012: 166). Hacı statüsüne ilişkin değerlendirmelerin bir bölümünde vurgulanan itibarın temsili, benzer biçimde kendisini bir referans grubuna ait hissetmeye ilişkin bağların zayıflamış olması durumu, toplumsal var oluşa ilişkin dini verilerden kaynaklanan genel bir atmosferin kaybı olarak da nitelendirilmiştir. Bu kayıp, hacının ideal temsilinin nostaljik bir biçimde ele alınması veya hacılığın gerçekleşmesi zor görünen bir rol biçimini üstlenmekle eş anlamlı olarak değerlendirilmesi biçiminde cevaplara yansımaktadır. Bu kişilerin hacıyı, zihinsel olarak ilksel bağlılıkları hatırlatan bir referans örüntüsünün temsili olarak kayıtladıkları anlaşılmaktadır.

Hacılık genellikle hac farzını yerine getirmiş olmakla birlikte, kültürel olarak da özellikle yaşı ilerlemiş olanların yaşla gelen tecrübelerine, çevresince çeşitli vasıfları itibariyle saygınlık sahibi kimselere yönelik bir sıfat olarak da kullanılmaktadır. Dini yaşayış, özellikle halk dindarlığı düzeyinde, mistik eğilime sıkı sıkıya bağlı olarak hemen her devirde ve hatta günümüzün modern

toplumlarında dahi mitolojik unsurlara da oldukça geniş bir yer verme eğilimi göstermektedir. Nitekim hem kırsalda ve hem de ilginç bir biçimde şehirde, Türk toplumunun önemli bir bölümünün sözlü kültüre dayalı bir öğrenme sonucu dinlerini öğrenmiş olmalarından kaynaklanan, kültürel formlarla iç içe geçmiş sufi gelenekle birlikte mitolojik unsurları da içerisinde barındıran bir dindarlık algısı dikkat çekmektedir. Ancak itibar kategorilerindeki temsil, özellikle şehirde asgari bir çerçeveyle ilişkilendirilerek dini içeriğe atıfla ele alınmaktadır. Örneğin 34 yaşındaki bir esnafla yapılan görüşmede, hacı olmanın dinsel saygınlığını kültürel saygınlıkla özdeşleştiren ve bu şekilde itibarı sosyal bir şeref vasfına dönüştüren bağdaştırıcı yaklaşımın da toplumda ağırlık kazandığı görülmektedir:

> — Ben mesela müşterilerimden özellikle yaşı biraz ilerlemiş olanlara, erkekse sakallı olanlara, eli yüzü temiz olanlara hitap ederken mesela ismini de bilmediğimden hacı amca, hacı abi hacı teyze falan diyorum..
>
> — Neden sadece amca, teyze, abi yerine hacıyı da ekliyorsunuz?
>
> — (Biraz düşünüyor) Bilmiyorum, öyle bir alışkanlık var galiba… Yani yaşlı ise, sakallı ise hacca gitmiş olabileceğinden belki ama bence öyle yakıştırıyoruz, bir de bazen halinden tavrından dolayı saygı duyduğunu göstermek için böyle çağırmak istiyor insan, yoksa öyle her önüme gelene hacı amca, teyze, abla diye seslenmiyorum, karşıdakine göre değişiyor… Bir de böyle hitap edince arada bir sıcaklık oluyor, karşındakinin de hoşuna gidiyor bu bence. Adam hacca gitmemişse daha çok hoşuna gidiyor, sonuçta herkes oraya gitmek ister. Bundan dolayı insanların hoşuna gidiyor, daha saygılı oluyor bir de böyle hitap edince…(Ankara,erkek,34).

Buna paralel olarak, görüşülen kişilerden lise mezunu bir ev hanımı hacı olmadığı hâlde bu hitabın çok hoşuna gittiğini belirtiyor. Burada daha önce, hacı olmanın medya ve iletişim ortamlarında olumsuz ve dinsel bağlamı dışlayan algıya, toplumsal temsillerin görüşmeciler açısından değerlendirilmesinde rastlanılmadığını belirtmek gerekir. Özellikle görüşmeler sürecinde hacı olmayı dinsel bağlamdan tamamen koparan ve bunu salt ironi malzemesi olarak ele alan hiçbir yaklaşım gözlenmemiştir.

Köy-şehir, genç-yaşlı ayrışmasının yanında, hacı olmanın anlamını toplumsal alışkanlıklar ve sosyal sermaye bileşenleri açısından farklı değerlendirmeye neden olan unsurlardan biri de, daha çok kent hayatının ürettiği farklılıklarla devreye giren eğitim ve sosyo-ekonomik durum ayrışmasıdır (Kurtkan, 1969: 175). Özellikle kentlerde ekonomik koşulların ve mesleklerin belirlediği statü ayrışması fertlerin mensup oldukları sosyal grup koşulları içerisinde hacı olmayı modern mevkiler yanında ikincil bir konuma taşımış gibi görünmektedir. Hacı olsun veya olmasın genel olarak kişilerin, grubun diğer mensuplarına nazaran üstünlük, aşağılık durumunu ve yine bununla ilgili olarak mesuliyet ve mükellefiyetlerini tayin eden şeylerin neler olduğu konusundaki değerlendirmelerindeki ağırlığın kişisel alanda dinin etkisi ve etkinliğiyle doğrudan ilintili olduğu görülmektedir. Ancak temsil ettiği statünün toplumsal ağırlığı veya zayıflığını ön plana çıkaran değerlendirmeler arasındaki en temel ortak nokta, hacı kavramının genel itibariyle dinsel prestijle eş değer bir itibar kaynağı olarak ele alındığı vurgusunu öne çıkmasıdır. Erişilmiş statüler içerisinde dinselliği simgeleyen bir tipoloji olarak yaygınlaşan hacı karakteri zihinsel planda toplumsal değerler bütününün de öncelikli yansımalarını simgelemektedir. Hacı olan bir kişinin hangi temsil koşulları içerisinde düşünüldüğüne ilişkin soruya, İzmir'de yapılan mülakatlarda verilen cevaplardan biri şu şekildedir:

> Şimdi etrafımızda çok farklı hacı örnekleri görüyoruz, iyisi de var kötüsü de. İnsan kötü örnek olmayı bir hacıya yakıştıramıyor tabi. Çünkü hacı dendiğinde aklınıza sadece karşıdaki kişinin insani özellikleri gelmiyor, dini özelliklerini de birlikte düşünüyorsunuz. (İzmir, erkek, 46)

Görüldüğü üzere hacı tipolojisinin yaygın görünümü, toplumda kişisel kimliğe eklemlenmiş olan dinsel kimlikle birlikte ele alınmaktadır. Burada zihinsel olarak Müslüman kimlik kavramının dinsel itibarda somutlaştırıldığını ve dini değerler alanının ölçüt alındığı bir referans düzeyinde hacı kimliğinin idealize edildiğini söylemek mümkündür. Bu yaklaşımın ortalama bir tavır olduğu da açıktır:

> Hacı olan kişi nasıl davranırsa toplum onun şahsında doğru ve yanlış hakkında bir tür fikir sahibi olur. Yani insan hacının şahsında Müslüman birine yakışmayan ve yakışan şeyler konusunda bir ders çıkarabilmelidir bence kendisine, o yüzden örnek bir temsil olması şart. (Şanlıurfa, kadın, 29)

Yukarıdaki görüşmecinin dile getirdiği bu husus şehir hayatının sosyolojik dinamiği içerisinde hacının şahsında belirginleşen dini itibar temsilcilerinin Bauman'ın ifadesiyle bir tür "referans grubu"[97] olarak anlaşıldığına da işaret etmektedir. Burada kişinin bir statü olarak idealize ettiği hacı tipolojisi bireysel düzeydeki dini temsiliyetin ve Müslüman kimliğinin genel taşıyıcısı olarak şahsi kategorilerin karşılaştırıldığı soyut bir ideal düzeyi de somutlaştırmaktadır. Bu düzey, her görüşmecinin beklentileri oranında şekillenen aidiyetleri temsil etmektedir.

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, hacı olmanın toplumsal statüler içerisinde din alanına ilişkin bir saygınlık kategorisi olarak ele alınışının yaygın olduğu söylenebilir. Ancak burada geleneksel ve dini olan arasındaki sınırın çoğunlukla geleneğin din olarak algılanışını çağrıştıran bir yaklaşım üzerinden biçimlendiği görülmektedir. Bazı kişilerde bu yaklaşım açıkça ortaya çıkarken bazı kişiler rolün ve bu bağlamda maneviyatın gelenekselleşmesini daha çok gelenek kavramına yapılan olumsuz bir atıfla açıkça eleştirmektedir. Kırsalda ya da sosyolojik koşulları itibariyle günlük hayatın rutin işleyişinde genel olarak dinsel itibarın ve özelde de hacı olmanın daha büyük anlamlar taşıdığı yaşam tarzları içerisinde, bu etkileşimlerin grubun teşkilatını ve zihniyetini biçimlendirmede işlevsel olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır.

[97]Bauman'a göre referans grubu, kişinin davranışını kendisine bakarak ölçtüğü, hayatının bütünü ya da hayatının öznel bir yönü için ölçüt aldığı yaklaşımları bir grup olarak seçmek anlamına gelmektedir. Kişi seçtiği referans grubu hakkında bildiklerinden yola çıkarak kendi davranışlarını değerlendirecek, davranışlarının anlamı ve niteliği hakkında sonuçlar çıkaracaktır. (Daha geniş bilgi için bkz. Bauman, 2012: 42).

Hacı olmanın kişisel bir tecrübe olarak somut bir atmosfer ve biçimsel bir görünüm kazanma konusundaki etkililiğinde ise, şehir hayatının parçalı bir yapı geliştirdiği dikkati çekmektedir. Bu bağlamda bireyin kendi toplumuna ait dini kültür unsurlarını, sembol ve değerlerini alıp kişiliğine mal ederek, dinî kişiliğinin ya da kimliğinin oluşum süreçlerini ifade eden dinî sosyalleşmenin (Kurt, 2011: 134) kentsel boyutunda hacının dinî temsiline yüklenen anlamın nispeten zayıfladığı görülmektedir. Bütünüyle kavramsal bir boşaltıma gitmeyen bu parçalı görünüm, belirgin bir ağırlık meydana getirmemekte, ancak modern statülerin yaygınlaştığı ve seküler temsillerin ağırlık kazandığı şehir hayatında daha etkin olan kutsal ve dünyevi ayrımına işaret etmektedir. Giddens'ın vurguladığı gibi değer sıralamalarındaki değişiklikler, toplumsal dünya üzerinde değişen bakış açılarının yarattığı bilişsel yönelimlerdeki yeniliklerden bağımsız değildir (Giddens, 2012: 45). Nitekim köy-kent ayrımı ile belirginleşen değer sıralamalarındaki bilişsel değişim, itibar yönelimlerini de farklılaştırmaktadır. Yaşla birlikte sosyo-ekonomik niteliklerin ve eğitim faktörünün, yaşam tarzı farklılaşmasında etkin olduğu; ancak dini bilginin ağırlıklı olarak aile ve çevre etkileşimleriyle sınırlı kaldığının altı çizilmelidir.

Toplum katmanlarında değerlerin şekillenmesinde ve tutumların oluşmasında oldukça önemli bir etkiye sahip olan itibar temsillerinin, meşruiyetlerini dini değerlerden almaları, üç ayrı ilde yapılan görüşmelerde de toplumsal yapı-din ilişkisi ve dolayısıyla dinin toplumsal itibarıyla da doğrudan ilişkili bir görünümü yansıtmaktadır. Özellikle sosyal değerler bütünün inşasında dinin önemli bir etkiye sahip olduğu ve bu etkinin günlük yaşamın kültürel kodlarında derinden hissedildiği bir tarihsel geçmişe yakın olan Şanlıurfa'da hacılığın, dini temsilin hem ideal hem de model olma konusundaki yönünün daha niteliksel yaklaşımlarla ele alındığı görülmektedir. Ankara ve İzmir de ise, bu görünüm yaşam tarzları ile birlikte çoğul bir görünüme bürünen seküler fonksiyonellikler arasında daha muğlâk bir biçimde varlık bulabilmektedir. Şehirlerin dinsel tipolojileri, hacının da dinsel itibarı açısından önem arz etmekte; ancak kişilerin yer yer farklılaşan yaklaşımlarına rağmen hacı, dinsel bir tecrübenin somut bir aktörü olarak toplumda saygınlığın kutsallıkla iç içe geçtiği ve kutsallaştırma beklentisinin şahsiyet kazandığı bir stereotip olarak belirginleşmektedir. Buna göre zihinsel temsil olarak hacının toplumsal saygınlığı, aleyhte bir durum geliştirmeye yönelik tüm akametlere rağmen, sosyal sermayenin dini değerlerle yakınlaştığı ortak bir temaya

işaret etmektedir. Türkiye'de resmi anlamda toplumsal yapı-din ilişkisini sorunlu bir eşikte ilerlemeye mecbur bırakan modernleşme pratikleri, kültürel kodların inşasında sadece dinsel itibarı zayıflatmamış; genel olarak seküler ilgiler karşısında saygınlık ve şeref kavramlarını da bir "değer" olarak toplumsal temsillerin işleyişinde etkisiz bırakmıştır. Bu temanın farklı değişkenler çevresinde ele alınışına ilişkin değerlendirmelerin meydana getirdiği çeşitlilikler ilerleyen başlıklar altında ele alınmaya çalışılacaktır.

3.2. Gündelik Hayatta Hacı Olmanın Anlamı

Gündelik hayat kavramı özellikle içinde yaşadığımız toplumun gündeliği ve modernliği doğuran özelliklerini saptayabilmek açısından oldukça önemli bir veri alanıdır. Gündelik hayatın analizinde, görünüşte anlamsız olgular arasından esas olan bir şey yakalayarak, olguları düzene sokarak onu tanımlamak; toplumun perspektiflerini ve değişimlerini tanımlamak söz konusudur. Toplumsal pratiklerdeki değişiklikler gündelik hayat kavramını ortadan kaldırmamakta ancak "gündelik" kavramının niteliksel değişimi ona yansıyan görünümlere etki etmektedir (Lefebvre, 1998: 98). Gündelik hayat, sahip olduğu çoğul görünümler ve olguları içinde geliştikleri evrenden bağımsız olmadan değerlendirmeye imkân veren önemli bir toplumsal alan olarak, dinselliğin de genel görünümlerini en doğal haliyle yansıtmaya elverişli zeminlerden biridir. Dini yaşantının günlük hayat içerisindeki asgari dolaşımı dahi, Müslüman kimliğin ortak bir model etrafında biçimlendiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Özellikle Türkiye'nin dini-sosyolojik geçmişiyle paralel olarak ele alınıp modernleşme süreçlerinin zorlayıcı etkisi göz önünde bulundurulduğunda toplumsal hayatın dönüşümüne ilişkin en net görünümlerin gündelik hayatın genel görüntüsü içerisinde ortaya çıktığı görülmektedir (Subaşı, 2004: 23). Gündelik hayat, sahip olduğu iç kurgu ve zenginlikle toplumsal yapıyı meydana getiren pek çok unsurun, rol ve davranışın bu alan içerisindeki ağırlığı ve sosyal fonksiyonları itibariyle de tartışılabilmesine imkân sunarak toplumsal kategorileri çözümleme açısından elverişli pek çok veriyi bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim din-toplumsal yapı ilişkisini analiz ederken

her iki alanı temsil eden figürlerin gündelik hayatın rutin işleyişi içerisinde nasıl buluştuğu veya ayrıştığı hususu, bu ilişkinin genel görünümü açısından önemli veriler sunmaktadır. Burada özellikle hacı olmanın anlamına ilişkin doğrudan gözlenme imkânı bulunmayan zihniyet dünyalarının gündelik hayat pratikleri içerisine nasıl yansıdığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Rutinleşmiş kalıplar halinde çoğu zaman sorgulanmadan yaşanan gündelik hayatta sergilenen rol ve davranışlar, bireylerin özel dünyalarında "hacı" yı nasıl kurguladıklarını ve "hacı" nın tutum ve davranışlarının bu alanda nasıl belirginleştiğini net olarak görme imkânı sunabilmesi açısından önemlidirler.

Görüşmelerde kırsal mekânlar dışında, hacıyı toplumsal hayatın gündelik etapları içerisinde bir itibar kategorisi olarak değerlendirme konusunda öncelikli alanın "mahalle" ve onunla uzantılı fiziksel mekânlarla ilişkilendirilerek ele almak gerektiği görülmüştür. Nitekim özellikle şehir hayatının kozmopolit yapısı içerisinde muğlâklaşan geleneksel ilgilerin "mahalle"yi aşan modernliklerle eş zamanlı olarak gündelik hayata tutunmakta zorlandığı gerçeği, dinsel itibarı mahalle kavramı ile ilgili olarak değerlendiren yaklaşımlara da yansımaktadır. Şanlıurfa'da görüşülen ev hanımı bir hacı, hacı olmadan önceki hazırlığını anlatırken kişisel tecrübesini duyurma ihtiyacını mahallenin geleneksel evreni içerisinde giderebildiğini dile getirmiştir:

> Hacı olacağım için, o mübarek yere gideceğim için çok heyecanlıydım. Daha gitmeden aylar önce bütün tanıdıklarımı gezdim dolaştım, onlardan helallik istedim. Mahalleden parkta, markette, mukabelede kimi görsem "ben bu yıl hacca gideceğim, hakkınızı helal edin" dedim..(duygulanıyor) Döndükten sonra da onların çoğu ziyaretime gelip yine heyecanımı paylaştılar. Zaten âdet de böyledir, hacca gitmeden sen dolaşırsın, geldikten sonra da onlar seni ziyaret ederler. (Şanlıurfa, kadın, 47)

Geleneksel biçimiyle mahalle kavramı, çoğulcu yapısı nedeniyle farklı sosyo-ekonomik düzeylerdeki kişiler için ortak kimlik alanı olarak önem kazanmaktadır. Ancak modernleşme ile birlikte kentsel hiyerarşilerin soyut bir sınıfsal yapı üretmesi, mahallenin çoğulcu yapısını ortadan kaldırmış; mahalle, "gecekondu" ve "varoş" temsillerinin ön plana çıkarıldığı alt bir toplumsal kategoriye dönüşmekle karşı karşıya kalmıştır. Şerif Mardin, mahallenin değer kaybını "mahalle ethos"u

kavramıyla ele almakta ve modernleşme pratiklerinin mahallenin ahlaki kontrolünün içine sinen şahsi bağlılıklara yönelik olduğunu dile getirmektedir. Bu süreçte modern toplumsal hayatın okul kuralları, bürokratik akılcılık ve kamusal ayrıştırmalar gibi yeni denetim tarzlarının hâkimiyetine girmesiyle halk için seküler sadakat odaklarının devreye sokulduğuna dikkat çekmektedir (Mardin, 2012a: 71). Mahallenin, toplumsal düzenin geleneksel mekânı olmaktan uzaklaşması "mahallenin camisi", "mahallenin iyisi/kötüsü","mahallenin büyüğü", "mahallenin hacısı" gibi kavramsallaştırmalara imkân vermemekte; mahalleyi seküler anlamda fiziksel bir ortak kullanım alanı olarak sınırlandırmaktadır. Ankara ve İzmir merkezde yapılan görüşmelerde yaygınlaştığı anlaşılan, site ve apartman hayatı içerisinde hacıyı gündelik yaşamın toplumsal bir aktörü olarak değerlendirme konusundaki en önemli engellerden birinin bu olduğu görülmektedir:

> Sitedeki komşularımızın çoğunu tanımıyoruz. Birçoğu memur filan zaten, hafta içi kimse yok hafta sonu da herkes kendi halinde… Yani öyle pek bir irtibatımız yok. Karşı komşumuz dışındakileri pek bilmeyiz. Giriş çıkışlarda karşılaşa karşılaşa tanışıyoruz bazılarıyla… Biri doktormuş, biri öğretmenmiş öyle öğreniyoruz… O yüzden kimin hacca gittiğini, hacı olduğunu bilme imkânımız da yok. (İzmir, kadın, 38)

Görüldüğü gibi yüz yüze ilişkilerin mümkün olmadığı gündelik yaşam alanlarında seküler statülerin bile bilinir olmaktan uzak olduğu bir toplumsal varlık alanı meydana gelmekte; bu durum kadınlar için daha çok apartman ve site hayatında, erkekler için ise iş ve meslek çevrelerinde dinsel statülerin bilinirliğini imkânsız hale getirmektedir. Bu durumda bir itibar yansımasından söz etmek de zorlaşmaktadır. Başka bir deyişle mahallenin güncel versiyonu içerisinde seküler statülere ve yüksek eğitim düzeyine sahip kişilerin modern mecralardaki gettolaşmaları, mahallenin geleneksel dolaşımını ortadan kaldırdığı için dinsel itibarın yersizleşme sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Müslüman bir ülkede dinin ritüellerle, evlerden başlayan gelenek ve göreneklerle, bunlar vasıtasıyla toplumda meydana gelen atmosfer ve buna duyulan saygıyla (Altan, 2010: 58) kısacası dinin kültürle olan iç içeliğiyle yaygınlaşması ihtimalini zayıflattığı için hacının dinsel itibarını da zayıflatmıştır. Ancak görüşülen kişilerin tamamı aynı şeyi dile getirmemiş, bunun

tersini ifade edenler de olmuştur. Örneğin Ankaralı bir hacı hissettiği manevi sorumluğu ifade ederken gündelik hayat içerisindeki toplumsal temsiliyetini de göz ardı edememektedir:

> İnsan hacı olunca Allah'a söz vermiş demektir, Allah'a söz vermiş insan hiç sözünü yiyebilir mi..Şimdi ben hacca gittim geldim, dedi kodu yapmak günah nasıl bile bile yaparım…Yapamam ki…Yaparsam hem Allah'a karşı sorumsuzluk etmiş olurum hem de kullara karşı…Yani artık çevreme karşı da sorunluyum, bak işte hacı olmuş ama hiç hacı gibi davranıyor mu denilirse ben hacılığa da söz getirmiş olurum. (Ankara, kadın, 53)

Söz konusu toplumsal temsillerin yaygınlaşabilmesinin çevre ve mekân kavramlarıyla ilişkilendirildiği cevaplardan, bu ortak mekânların toplumun organik ilişkilerini de simgeleyen bir bilgi, şuur, kural ve denetim alanı olarak kendiliğinden işlevselleşmekte olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu doğal fonksiyonellik zayıfladığında söz konusu yapının bütünlediği alt görünümler de daha hassas bir zeminde varlıklarını devam ettirmek durumunda kalabilmektedirler.

Kırsal alanda ve şehir hayatının nispeten mikro ölçekte sayılabilecek irtibat alanlarında ise hacı temsilinin, günlük ilgi ve ilişkiler çerçevesinde gelişen, ayrıca etkinliğini iç kategorilerine göre ayrışarak yayan bir gündelik yansımasından söz etmek mümkündür. Bu yansımaların, hacılığa ilişkin genel tipolojinin parçası olan hacılar tarafından algılanışı ile hacı olmayanlar tarafından algılanışı arasında çeşitli farklıklar olduğu görülmekle birlikte; hacıya ilişkin ideal temsili bozmanın, ortak bir kaygı eşiği olarak dile getirildiği dikkat çekmektedir. Şanlıurfalı bir cevaplayıcı, hacı olmanın anlamını kendi günlük hayat sosyolojisine ilişkin kodlarla tanımlayarak aktarırken, bu kaygının bireysel dünyasındaki düşünsel eşiğini de ortaya koymaktadır:

> — Eskiden hacca gidenlerin bir kıymeti vardı, gidip orayı gördü diye hacıyı görmeye gelenler onun gözünü, avuçlarının içini öperdi. Hacı daha dönmeden önce evin kapısını yeşile boyar, kapıya bir hac Kâbe resmi ya yapılır ya vurulurdu (asılırdı)… Yani o evde bir hacı, hürmetkâr bir kişi var anlamındaydı bu… Ee şimdi böyle mi hacı gittiği yerin kıymetini taşımıyor ki insanlar da hacıya kıymet versin..
>
> — Neden böyle oluyor peki?

— Şimdi insanların parası çok, gitmek daha kolay… Adam gidiyo geliyo ağzı pislik, işi pislik bakıyorsun, nereye gittiğini ne için gittiğini düşünmemiş ki..Sonra da hacıya bak diyorlar, bir de hacı diyorlar. (Şanlıurfa, erkek, 74)

Söz konusu temsilin toplumsal baskının bir gereği olarak taşınması gerektiğini ifade eden görüşmeciler (özellikle erkekler arasında) olsa da, bu kaygının temel kaynağının günahtan uzak durma konusunda manevi sorumlulukla gelen içsel bir çatışmanın sonucu olduğuna yönelik ifadelerin kadın ve erkeklerde daha ağırlıkta olduğu gözlenmektedir. Günah ve sevap dengesi arasında gelişen bu çatışmanın yansımaları her bireye özgü dini tasavvurun farklı ağırlıkları ekseninde biçimlenmektedir. Bu dengenin günlük hayatın rutin işleyişi içerisindeki belirlenişinde etkin olan kişisel hassasiyetler, hacı olmanın anlamına ilişkin hassasiyetleri de belirleyen esas faktör olarak öne çıkmaktadır:

— Ben hacca gitmeden önce de hayatıma dikkat etmeye çalışırdım ama gidip geldikten sonra daha dikkat etmeye çalışıyorsun.
— Neden gidip geldikten sonra ne oluyor?
— Gidiyorsun tövbe ediyorsun yani, geldikten sonra eskisi gibi yapamazsın ki, yoksa daha günahkâr olursun. (Şanlıurfa, kadın, 43)

Toplumsal değerlerin sürekli olarak yeniden düzenlendiği bir alan olan günlük hayat ve bu hayat içersinde dinin önemli bir meşruiyet kaynağı olması, burada bireysel anlamda sahip olunan iç çelişkilerin ve çatışmaların da bir şekilde dine göndermede bulunarak kendini güncelleme eğilimi göstermesine neden olmaktadır. Bu bağlamda hacı tipolojisine ilişkin algılar paylaşılırken, bu tipolojinin içinden veya dışından yapılan atıfların pek çoğunda, dinin bireysel tasavvurdaki görünümleri de ortaya çıkmaktadır. Ancak dinin günlük hayattaki kuşatıcılığı veya ağırlığına ilişkin bireysel sorumluluklar, doğrudan dinin kendisine değil, hacı olmanın toplumsal sorumluluğuna, örnekliğinin gerekliliğine vurgu yapılarak dile getirilmiştir. Burada rol ve statünün birbirinden ayrıştırılamayacak derecede iç içe geçtiği görülmektedir:

— İnsan hacı olunca kendisini de etrafını daha çok kolluyor… Dinle daha içli dışlı hissediyor insan kendisini. Her zaman dini olarak sorumlu hissediyorsun… Sadece kendinle ilgili değil Mesela çoluk çocuktan bir yanlış yapanı, dinimize göre uygun olmayan bir şeye karışanı görünce ama yapmayın diyorum…Camiye geldiğimde mesela, hani uygun olmayan bir şeyler diyeni edeni görünce insan uyarıyor..

— Sadece hacı olanlar mı böyle yapıyor, yapmalı?

— Yok tabi, daha önce de böyleydi, yine söylüyordum ama iste hacıyım diyorsan hacı gibi olacaksın?

— Hacı gibi mesela nasıl?

— Ya bir defa Allah'tan korkacaksın, hesap kitap bileceksin, ayağını ona göre denk alacaksın... Öyle dünyaya tamah etmeyeceksin, ahretini de düşüneceksin yani… En çok orayı düşüneceksin...(Ankara, erkek, 82)

Gündelik hayatta kendisini dini bir sorumlulukla çevresine karşı da müdahale edebilir bir yakınlıkta görme biçimindeki yaklaşım, genellikle yaşlı hacılarda görülmektedir. Bu durum yaşla birlikte bireyin kendini tecrübe, yaşanmışlık ve sorumluluk itibariyle yaşıtı olmayanlardan ayrıştırması ve bu tarz bir müdahaleyi gerekli görmesinden kaynaklanabilmektedir. Ancak görüşmeler esnasındaki gözlemlerde, burada dini aidiyetlerin öne çıktığı düşüncesini pekiştiren eğilimlerin daha hâkim olduğu dikkat çekmiştir. Fakat nispeten genç yaştaki hacıların, günlük hayatta dinle bağdaşmayan davranışlar karşısında dinsel itibara bir nüfuz ve müdahale sorumluluğu yüklemedikleri de anlaşılmaktadır. Örneğin İzmir'de özel bir okulda idarecilik yapan kişi, bu sorumluğun bugün için gereksiz olduğunu şöyle dile getirmektedir:

—Çevrenize olup bitenleri dini ve ahlaki anlamda düzeltme, bu amaçla insanları uyarma gereği duyuyor musunuz hacı olarak?

— Hacı olduğum için böyle bir sorumluluk duymuyorum, ben kendimden sorumluyum öncelikle. İnsanlar da böyle bir müdahaleyi doğru bulmazlar, sana ne diyebilirler… Hatta hacca gidip geldim diye kibirlendiğimi bile düşünebilirler... Biz hiç hata yapmıyor olsak belki buna hakkımız olurdu ama insan hacı olunca da günah işlemeye devam ediyor, yani melekleşmiyoruz ki… Zaten çok yanlış bulduğumuz

> şeyleri eleştiriyoruz belli ortamlarda, ama sonuçta demokrasi var... İnsanlar istediklerini yapabilirler, buna karışamayız… Ben hacca kendimi toparlamak için gittim? (İzmir, erkek, 54)

Aynı kişi, statüye ilişkin rolün bireysel düzlemdeki etkililiğini reddederken böyle temsillerin toplumsal alandaki varlığını kabul etmekte; bu temsillere özellikle bireysel özgürlüğü kısıtlamayan bir varlık alanı çizerek ihtiyaç duyulduğunu da dile getirmektedir:

> Ama çevremde böyle insanların olmasını isterim. Yani gençlere örnek olacak hacılar, hocalar olmalı… Fakat kimse kimseyi de bir şeye zorlamamalı mesela...(İzmir, erkek,54)

Aynı düşünsel mecra içerisindeki bu birbirine uyumsuz gibi görünen iki yaklaşım biçimini ortaya çıkaran sebepler, yaşam tarzlarının gündelik hayatın doğal reflekslerini belirleyen alışkanlıklar üzerindeki belirleyiciliğidir. Dini itibarın etkinliği toplumsal ortamlardan ve günlük hayatın hangi parametreler üzerinden işlediğinden bağımsız olamayacağı için gelenekselliğin ve değer yargılarının kentlerdeki gibi somut kurallar yerine, dini ve örfi bağlamlarla iç içe geçerek işlediği kırsal kesimde hacının kişisel karizmasından da bağımsız olmayan bir nüfuz alanından söz etmek mümkündür. Mesela Ankara'nın hem Polatlı ilçesinde hem de bir köyde gerçekleştirilen görüşmelerde buralarda hacılığın nispeten yaygın bir dinsel imaja dönüştüğü görülmektedir. Köyde hacı olmanın temsil ağırlığı sorulduğunda verilen cevaplardan biri şu şekildedir:

> Bizim köyde kim hacı hemen herkes bilir, gitmeden önce ziyaret ederler döndükten sonra da mutlaka ziyaret edilirler… Mesela bir yerde oturulurken bir mesele varsa "hele hacı amca hacı teyze sen ne diyorsun" denir. Yani hacca gitmişsin, o yolları, oraları görmüş gelmişsin, o mahşerde Allah'a yalvarmışsın… İnsanlar buna hürmet ediyorlar... Kolay mı hacca gitmek, hacı olmak kolay değil ki… Biz 7 yıl bekledik… Ancak nasip oldu. (Ankara, kadın,60)

Hacılar bu saygıyı haccın maddi ve manevi olarak zor gerçekleştirilebilen bir ibadet olmasına da bağlarken; hacı olmayanların, konuyu daha çok herkesin arzuladığı ideal

bir sıfatı kazanmış olmaya; yaş ve tecrübe açısından daha ileri bir noktada bulunmaya bağladıkları görülmektedir. Son yıllara ait hac verilerlerinde hacı olma yaşının ülke genelinde gençleştiği görülürken, görüşmelerde köy-kent ayrışmasında dikkat çeken bir nokta, kırsal kesimde hacı olmanın 65 yaş üstü bir deneyim olarak sabit kaldığı yönündedir. Burada sosyo-ekonomik koşulların, özellikle de maddi imkânsızlıkların, büyük oranda etkili olduğu bir gerçektir. Bu sebeple daha çok köylerde hacının itibarı, yaş ortalamasının yüksekliğinden dolayı yaşlılara olan saygıyla da özdeşleştirilmektedir. Ancak bireyselleşmenin günlük hayat ilişkilerini zayıflatmadığı durumlarda, toplumsal değerlerin geleneksel kodlarla birlikte dinselliğe yansıdığı kent ortamlarında, hacı olmak günlük hayatta organik bir dinsel imaja dönüşmekte ve kişisel olgunlukla birlikte ahlaki değerlerin temsil edildiği bir tipoloji olarak belli bir nüfuzu muhafaza etmektedir. Örneğin Şanlıurfalı bir esnaf, ticari anlaşmazlıklarda kendi aralarında geliştirdikleri hakemlik usulünde yaş ve tecrübe ile birlikte hacı sıfatının da, özellikle tercih sebebi olduğunu söylemektedir:

> — Şimdi biz mesela esnaflık yapıyoruz... Kendi aramızda şahitlik usulü getirdik... Kendi aramızda büyük bir alış veriş yapacaksak, bir borçlanma olacaksa ona şahit tuttuğumuz bir grubumuz var, bir problem olduğunda iki taraf arasında bir anlaşmazlık çıktığında bu şahitler araya girer… Bu şahitlerden hacı olanlar da var, mesela eğer hacı olurlarsa insan daha da güveniyor?
>
> — Neden?
>
> — Adam hacca gitmiş, yaşını başını almış… Dünyadan geçmiş diye düşünüyor insan, herhalde onun için daha güvenilir, daha sağlam geliyor. (Şanlıurfa, erkek, 35)

Kentsel mekânların bir bölümünde hacı olma bilinci ve hacılığa bakışla ilgili olarak bir tür statü kayıtsızlığından söz etmek mümkünken, çoğunu erkeklerin temsil ettiği bazı görüşmecilerin de hacıyı sahip olduğu manevi sorumluluk üzerinden ele alarak hacı olmanın gerektirdiği ideal rolleri benimseme konusunda bir statü mecburiyeti geliştirdikleri görülmektedir. Mahallenin görünürde olmadığı bir mekânsal uzamda mahalle baskısının statü ve rol arasındaki uyumu mecbur kıldığı bu yaklaşımlarla birlikte konuyu tümüyle ahlaki bir temsil üzerinden ele alarak din-ahlak ve hacı arasına belirgin mesafeler koyan parçalı bir algının da, toplumda dinsel itibarın

temsili açısından söz konusu olduğu dikkat çekmektedir. Aşağıdaki alıntı bunun örneklerinden biridir:

> Bence önemli olan insanın ahlakıdır, huyudur… Yani sırf hacca gitmiş diye birine fikir sormam, sözüne kıymet vermem..Benim için onun nasıl bir insan olduğu daha önemlidir… İnsan değilse, isterse kırk defa hacca gitsin saygı maygı duymam, o adamın sözüne de güvenmem.(Ankara, erkek, 51)

Hacı olmanın itibari değeri konusunda genel bir bütünsel temsilin şart olduğunda ısrarlı olan bu yaklaşım biçiminin, özellikle gündelik hayatında nispeten hareketli bir iş yaşantısına sahip bulunan veya kalabalık bir sosyal çevre ilişkisi içerisinde olan kişiler arasında yaygın olduğu gözlenmiştir. Aynı kişi bir hacının ahlaki olarak örnek teşkil etmesinin gerekli olduğunun hatırlatılması üzerine ise şunları söylemektedir:

> —…Bence öyle olmuyor, hatta bakıyorum etrafına kötü örnek olan kişilerin önemli bir kısmı hacı hoca diye geçinenler, adam faize bulaşmış hacı, adam tefecilik yapıyor bir öğreniyorsun ki çevresi ona hacı amca diyor, adam karısını aldatıyor, bir bakıyosun eskiden hacca da gitmiş… Oo okadar örnek anlatabilirim ki… Bakıyorsun hacı amca camiden çıkmıyor ama harama uzanmış evini barkını bırakmış… Onun için bence hacıymış hocaymış bunlar önemli değil. Önemli olan nasıl yaşadığı, doğru değil mi?
>
> — Evet kötü örnekler olabilir ama genellemek de doğru değil..
>
> — Ya genellemiyorum ama maalesef böyle örnekler çok…Bence şu söz çok doğru: paranın ve imanın kimde olduğunu Allah'tan başka kimse bilemez. (Ankara, erkek,51)

Türkiye'de toplumsal itibar kategorileri içerisinde özellikle "hacı, hoca, imam" gibi imajların uzun yıllar olumsuz çağrışımlarla ve güven telkin etmeyen bir kimlik kategorisi olarak medya ve diğer unsurlarla halka sunulmasının meydana getirdiği travmatik etkinin, hâlâ toplumun belirli kesimlerinde bu imajların temsiliyeti konusunda olumsuz bir karşı algı geliştirdiği gözlenmektedir. Dini olanla kurulan kişisel irtibatlarla da bütünleşen bu yaklaşım, modernleşme sürecinde sosyo-politik dayatmalarla din ve toplum arasına gerilmeye çalışılan sınırların bir göstergesi olarak

yer yer istisnai sayılabilecek örneklerin bilinçaltı ile daha genişletilmiş bir alanda etkili olduğu izlenimini de pekiştirmektedir. Bu bilinçaltı üzerine yüklenen algının, özellikle nispeten genç ve eğitim seviyesi daha yüksek olan örneğin üniversite mezunu olup dinle mesafesini belirli bir eşikte koruduğunu dile getirenlerde görülmesi, dinsel itibarın dindarlık ve eğitimle ilişkisini daha derin olarak ele almayı gerekli kılmaktadır. Ancak her kategori arasında birbirinden bütünüyle farklılaşan örneklerin bulunması, bu yaklaşımlar konusunda herhangi bir genellemeye gitmenin sakıncalı olduğunu da ortaya koymaktadır. Genç bir avukatın çevresindeki örnekler üzerinden yaptığı şu değerlendirme söz konusu bilinçaltını örneklendirmesi bakımından önemlidir:

> Bizde genellikle dindar insanlarla, hocalarla, hacılarla, şeyhlerle ilgili kötü örnekler ön planda tutuluyor hep. Mesela birçok filmde dini temsil eden karakterin yalancı, hilekâr, kadınlara düşkün kişiler olarak rol aldığını görüyoruz. Ama gerçek hayatta (istisnalar var mutlaka bunu da göz ardı etmemek lazım) bu insanların aslında çevresinde saygı uyandıran, etrafına örnek olan kişiler olarak toplumda önemsendiklerini görüyoruz. Benim çevremde daha çok iyi örnekler var, hatta bu yüzden dizilerde, filmlerde yapılan şeyin kasti olarak bu insanların itibarını yok etmek için yapıldığını düşünüyorum. Dindar insanlara güvenilmez gibi bir imaj çizmeye çalışıyorlar. Eskiden daha çoktu ama şimdi de sinema filmlerinde filan özellikle hâlâ bu insanlar böyle örneklerle temsil ediliyorlar. (Şanlıurfa, kadın, 34)

Görüşmecilerin bir bölümü için hacı ağırlıklı olarak sosyal bir temsilin gerektirdiği sorumluluğu taşımak zorunda iken bir kısmı için de özellikle dinin pratik boyutundaki hassasiyetleri konusunda çevresine örnek olmak ve bu şekilde bir temsille haccın anlamını derinleştirmek zorundadır. Kent yaşamı toplumsal bir katmanlaşma olduğu için, çeşitli tabakalar arasında dinsel anlayış farklılıkları ortaya çıkabilmektedir. Toplum üyelerinin inanç ve değerler ölçüsünde açıklanması, genellikle her üyenin dünyaya ilişkin bir inançlar ve değerler dizgesine sahip olduğu anlamına gelir (Gellner, 2000: 209). Bu kişilere göre temsildeki eksiklik, hacının toplumsal itibarıyla birlikte hacca gitmeyen kişiler açısından, hac ibadetinin insan karakteri üzerindeki etkisine de zarar vereceği için hacı günahkâr olacaktır. Burada hac ve hacı arasında temsil konusunda hem bağımlı hem bağımsız bir ilişkiden

bahsedildiği görülmektedir. Pek yaygın olmayan bu yaklaşım, daha çok dindarlığı öncelikli olarak dini pratikler üzerinden ele alan bir algıya da işaret etmesi açısından önemlidir. İzmir'de yapılan görüşmelerden birinde, hacı olmanın kendisi için ne anlama geldiğini ifade ederken hacılıkla dini pratikleri yerine getirmek arasındaki ilişkiyi hassasiyetle vurgulayan bir cevaplayıcının söyledikleri şu şekildedir:

> —…Bence hacı olan kişi sorumlu kişi demektir.
>
> — Ne ile sorumlu?
>
> — Dini olan her şeyden sorumludur, ibadetlerinden de sorumludur, çevresinden de sorumludur... Kendi yanlışlarını da çevresinde gördüğü yanlışları da düzeltmekle sorumludur?
>
> — Peki, hacı olmayan kişiler de sorumlu değil midir, mesela ibadetlerden?
>
> — Evet, biz de sorumluyuz ama hacca gidince artık bahanen kalmıyor. Ben mesela namaz kılmayan, oruç tutmayan, zekât ve kurbanı yerine getirmeyen bir hacı olabileceğini düşünemiyorum. Bir insan hacı olduktan sonra namazı kılmıyorsa haccın anlamına da zarar vermiş olur. O zaman hacca gitmenin ne anlamı kalacak. İnsanlar da böyle yaklaşacak, insanları uzaklaştırmış olacak.
>
> — Tamam ama başka türlü davrandığında hacca niye zarar versin ki, siz hacca gidip gitmemeye karar verirken bunu mu esas alırsınız… Zaten farz bir ibadet.
>
> — Evet ama insanın beklentileri var.. Gidip gelenler kötü örnek olunca bu beklenti zayıflıyor bence. (İzmir, erkek, 24)

Hacıya dair gündelik hayatın birbirinden farklı fragmanları içerisinde değişen bu algılarda öne çıkan bir diğer örneklik ise "hacı amca, hacı teyze vb." figürlerin hem gerçek birer aktör olarak hem de itibarı yakıştırma durumu olarak otantik bir varsayımla tecrübe ve olgunluk sahibi kişi rolleri ile benimsenmiş olmasıdır. Kent hayatında etkinliğini çoğunlukla kaybetmiş olan mahalle kültürü, büyük şehirlerde bu rollerin toplumsal izlerini silmiş gibi görünse bile, özellikle kırsal kesimde veya şehir hayatının rutin akışına dâhil olduğu hâlde gelenekselliğini dini parametreler üzerinden korumaya çalışan kesimler üzerinde, hacı tipolojisinin dini meşruiyeti temsil etme bakımından belli bir nüfuza sahip olduğunu göstermektedir:

> Aynı apartmanda oturduğumuz bir gelin kaynana var ikisi de hacı, çok iyi insanlar onlardan yana hiçbir sıkıntımız yok… Ben açığım diye hacı teyze ne zaman görse bana şakayla kızar, ama öyle güzel söyler ki ne alınırım ne yolumu çeviririm… Bir sıkıntım, eşimle bir problemim olsa onlardan fikir alırım, hacı teyzemin nasihatlerini dinlerim. Ama bir de üst komşum var mesela o da bir ay filan sonra hacca gidecek, durmadan balkondan bir şeyler atıp durur, su döker… Kavga çıkmasın diye bir şey demiyorum, ama iş insanın kendisinde bitiyor… Belki gidip geldikten sonra düzelir, ama zor. (Ankara, kadın, 28)

Çok ilginç biçimde hacı amca, hacı teyze gibi imajlar, özellikle Ankara ve İzmir merkezdeki görüşmeciler arasında, kendilerini dinle ilişki kurmada yetersiz veya ilgisiz bulduğunu ifade eden ya da gerekli gördüğü hâlde gündelik hayatında iş, eğitim vb. bir takım nedenlerden dolayı dini pratiklere yer veremediğini söyleyen bazı kişiler için, mahalle hayatının değilse de apartman yaşamındaki komşulukların veya bunun da dolaşıma giremediği istisnai bir takım tanışıklıkların özellikle sürdürüldüğü birer aktör olarak öne çıkmaktadır. Weber'in başkaları üzerinde otorite talep ve icra eylemeye yönelik gücü belirtmek üzere sosyolojik dil içerisinde dini tipi öne çıkardığı "karizma" kavramının, ilgili eğilimleri somutlaştırdığı söylenebilir. Nitekim karizma teorisinde, kişinin temsil ettiği düşünülen şeyi kendisinde ne oranda taşıyıp taşımadığı konusunda ne söylediğinden ziyade çevresindekilerin onu dini bir aktör olarak görerek ulûhiyetle sıkı biçimde irtibatlandırmaları daha önemlidir (Weber, 2012: 298). Bu illerde görüşülen kişiler de, hacıyı önemli konularda fikir aldıkları veya zor durumda kaldıklarında dua istedikleri saygıdeğer birer büyük, kişi olarak tanımlanmaktadır. İzmir'deki bir cevaplayıcı, görüşme esnasında bu tanışıklığın kendisi için ne anlama geldiğini ifade ederken, kişisel detaylara özellikle vurgu yapmış ve durumun içsel bir bağlılıkla ilgili olduğunu da özellikle vurgulama ihtiyacı duymuştur:

> Burada pek kimsemiz yok bizim, akrabalarımız memlekette. Bazen ziyaretine gittiğimiz, memlekete gidemediğimiz bayramlarda çocuklarla ellerini öpmeye gittiğimiz bir çift var, hacca gitmiş insanlar, bizim için çok değerliler… Onlardan nasihat almaya çalışıyoruz, hem dindar hem tecrübeli insanlar, görmüş geçirmişler… Dua isteriz, bir

sıkıntımız olduğunda özellikle arayıp dua istediğimiz çok olur.(İzmir, kadın, 46).

Genel görünümleri itibariyle ele alındığında, modern şehir hayatının gündelik işleyişi içerisinde hacının etkinliğinin zayıflamasına neden olan en önemli nedenlerden birinin, toplumsal hayatın tüm kültürel öğelerini temsil eden geleneksel mahalle kavramının somut bir alan olmaktan uzaklaşması olduğu söylenebilir. Bunun bir sonucu olarak, etkisini artıran bireyselleşmenin kent hayatında ortaya çıkardığı kendi içine çekilme, hacıyı çevresinde tanınan dini bir temsil olmaktan da uzaklaştırmıştır. Şanlıurfa'nın dâhil olduğu bölgesel gelenek, dinsel itibarın geleneksel temsilleri olan molla, şeyh, seyit gibi kategorileri, kırsal alanda özellikle kürt etnisitesine mensup dindarlar arasında, canlı birer aktör olarak görmekten kaynaklanan bir dinsel itibar bilincinin hala etkili olmasına imkân vermektedir. Ancak şehir merkezindeki itibar bilincinin, aynı canlılıkta hacıyı da kapsayan bir saygınlık odağı geliştirmekte etkin olamadığı gözlenmiştir. Ankara ve İzmir illerinin kozmopolit yapısı hacılığın nüfuz alanını daha da daraltmakta; mekânsal ilişkilerin tamamen kopuk olmadığı yerlerde de hacı, dini kimliği üzerinde taşıyan toplumsal bir temsil olmaktan ziyade daha çok apartman yaşantısı içerisinde öne çıkarak, bir "büyük" olarak tanımlanmakta ve bu çerçevede saygı görmektedir. Araştırma yapılan bütün illerde bu görüşlerin aksini de vurgulayan değerlendirmeler olmuştur. Fakat gündelik hayattaki genel görünüm hacıyı ağrılıklı olarak bu perspektifler içerisinde tanımlamakta ve hem hacılar açısından, hem de hacılığı dışarıdan gözlemleyenler açısından hacının, modern kimlikler karşısında bir kanaat önderi, saygın bir kişilik olarak kendisini güncellemekte yetersiz kaldığını göstermektedir. Kavramsal yaklaşım itibariyle statü-rol ve itibarın birlikte temsilinde bir yandan statünün bilinmesi, daha sonra bu statünün gerektirdiği rolün içselleştirilerek temsil edilmesi, son olarak da bu ikisi arasındaki sorunlu irtibatların kaynaklık ettiği bir itibar aktarımı probleminin, mevcut durumu kuşattığı görülmektedir.

Modern değerlerin dolaşıma girdiği gündelik hayat içerisinde kişilerin muhtelif sınıf, eğitim, meslek ve gelir gruplarına mensubiyetleri nedeniyle ortaya çıkan toplumsal farklılıklar kişilerin dini yaşayışlarını, tutum ve davranışlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu farklılıklar ekseninde oluşan zihniyet yapıları, bir taraftan İslam toplumlarının gündelik yaşamlarını birbirinden farklı kültürel

niteliklere endekslemekte; diğer taraftan da aynı toplum içerisindeki sosyo-kültürel ayrışmaları gündelik hayata yansıtmaktadır. Nitekim belirli toplumsal çevreler, dünyayı belirli açılardan görmeyi teşvik etmekte ve kişilerin sembolik dünyalarının da o toplumun sosyal dünyası gibi yapılanmasına yol açmaktadır.[98] Hacının gündelik hayat içerisindeki karar süreçlerinde etkin bir dini temsil olarak benimsenmesi konusunda, tüm bu farklılıklardan türeyen yaklaşımlar, hacılığı kişisel bir tecrübe olarak kalmaya zorlayan yeni seküler temsil alanlarının etkinliği altındadır. Hacı olmanın dinsel arka planının sağladığı dini meşruiyetin, gündelik ilişkilerde bir tür üst akıl olarak devreye girmesi konusunda ısrarcı olanların genellikle yüksek bir yaş kategorisine sahip olanlar arasından çıkması daha genç ve eğitimli olanların ise, bu temsili bireysel karakterin önünde tutmama konusundaki tutumları, hacıyı temsil ve tasavvur konusunda geleneksel konumundan oldukça farklı bir yere taşımaktadır. Bu bağlamda hacı, dünya ve ahiret işlerinin "denge" anlayışı çerçevesinde sürdürülmesinin beklendiği Müslüman gündelik hayatında, dini sorumluluğu şahsında temsil etmek ve bunu çevresine aktarabilme konusunda çeşitli gerilimlerle baş etmek zorunda kalmıştır. Dinle arasına belirli bir mesafe koyma ihtiyacı duyan kesimlerin, hacı olma konusunda sadece bireysel ahlakı ön plana çıkaran değerlendirmeleri ile; dini her şart ve durumda günlük hayatının karar süreçlerince işlettiğini düşünen ve kendisini dindar olarak tanımlayanların, hacılıkta somutlaşan dini kimliği bir temsil mecburiyetine yaklaştıran bakış açıları arasında kalan bir hacı profili zihinlerde ağırlık kazanmış gibi görünmektedir. Bu durum İslami bilgi ile daha geleneksel düzeyde bir etkileşime girenlerle, dini bilgiyi kitabi unsurlardan elde etme ve geliştirme imkânı bulabilmiş kişilerin yaklaşımlarında da aynı şekilde belirginleşmektedir. Gündelik hayatta, hem dindarlar hem de kendisini dindar olarak tanımlamayanlar açısından hacı, mistik bir tecrübenin taşıyıcısı şeklinde zihinsel olarak kutsallaştırılmakta; ancak modern toplumsal yaşamdaki konumların çoğunun dinin günlük yaşamda yaygın bir etki sağlamasına imkân vermeyecek biçimde, açık uyumsuzluklar meydana getirmesi nedeniyle de bu

[98]Riaz Hassan 2008 yılında basımı yapılan "Müslüman Zihinler" isimli kitabında Türkiye, Mısır, Endonezya, Kazakistan, Malezya, Pakistan ve İran'da dindar Müslümanların inanç dünyalarının nasıl şekillendiğini, ibadetlerini nasıl yaşadıklarını karşılaştırmalı olarak ele almış ve Türkiye'deki gündelik inanç haritası hakkında da belli ayrışmaları ele almıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Hassan, 2008: 95.

kutsallığından ayrıştırılarak olumsuz temsillerin kalıplarına sıkıştırılarak muğlâklaştırılmaktadır.

3.3. Bir Statü Göstergesi Olarak Hacılığın Seküler ve Dinsel Alanlardaki Kullanımı

Modernizmin gelişmesiyle yaşam biçimlerinin değişmesi ve bu biçimler arasında bireysel kimlik arayışlarının yeni temsil alanları bulması, toplumsal bir olgu olarak eş zamanlı ilerleyen süreçler olarak öne çıkmaktadır (Chaney, 1999: 168). Bu değişim sürecinin toplumsal alanlara yansıma biçimi, daha çok parçalı bir algının sosyal ilişkilerde etkin olduğunu göstermektedir. Geleneksel bilinçte sosyal yaşam daha çok dinle bağlantılı olarak, dünya ve ahiret hayatında genel bir denge arayışı etrafında sürdürülmeye yönelik olarak şekillenmektedir. Ancak modernliğin ön gördüğü yaşam tarzı içerisinde dünya ve ahiret birlikteliği, bu iki alana ilişkin gereksinimlerin bir arada sürdürülmesi halinde uyumsuzluklar ve çatışmalarla özdeşleştirilmekte; bu yüzden din ve dünya işleri birbirinden olabildiğince uzaklaştırılmaya çalışılmaktadır. Dini toplum hayatının dışında tutmaya yönelik bu eğilim, toplumsal hayatı da "kamusal" ve "özel" olmak üzere parçalamış ve toplumsal hayatın gerektirdiği ilişkileri bu ayrıma göre modern değerlerle yeniden tanımlamıştır. Birçok insanın bir arada yaşadığı kamusal alana ait kuralların, dini bilgi ve temsillerden arındırılarak insan merkezli ve seküler normlara göre tarif edilmesi, dini ve dinselliği de kendi şartları içerisinde etkilemektedir (Meriç, 2000: 28-31). Burada söz konusu olan, dinle beraber dini temsillerin etkililiğinin de özel alanın sınırlarına dâhil edilerek sadece kişisel deneyimlere indirgenme ihtimalinin artmasıdır. Bu gelişme modern insanın gündelik yaşamını kamusal alanda "rasyonel"; özel alanda ise "duygusal" olarak ayrıştıran dini tecrübeyi de, bu kapsamda yeniden şekillendiren farklı sonuçlarla paralel ilerletmektedir.

Modernleşme süreçlerinin Müslüman toplumlarda meydana getirdiği en önemli etkilerden biri; bu parçalanmaya paralel olarak, toplumsal farklılaşmanın çağdaş değerler etrafında şekillenerek artması, bu eksende dinin çeşitli toplumsal kurum ve faaliyetler konusundaki fonksiyonel niteliklerinin zayıflamasıdır. Bu

zayıflamanın sonuçlarından biri de dinsel imajların varlık alanlarının ortadan kalkması veya bu imajların bireysel birer kategori olarak özel alana çekilmek zorunda kalmasıdır. Batılı modern toplumda, insan davranışlarının çoğunda dini bir anlam bulmak mümkün olmayıp, dini ihtiyaçların yönetimiyle doğrudan ilgili bazı görevler dışında, insan geçimini sağlayan mesleklerin çoğu doğrudan dini bir anlamdan yoksundur (Nasr, 2009: 110). Türkiye'de geçmişten bu yana hacı dışında da dinsel itibarın farklı kategorileri olan şeyh, hoca, seyyid, molla gibi kadroların geleneksel rollerinin bir bölümü, bugün modern hayatın değiştirdiği yapılar çerçevesinde farklılaşma eğilimine girmiş; yer yer aşınmış bir nitelikle varlıklarını sürdürmüşlerdir. Çoğunlukla gelenek ve dinle karşı karşıya getirilen modernleşme ve bunun sonucunda ortaya çıkan aşırı seküler vizyon, bahsi geçen dinsel itibar kadrolarının, kendi yerellikleri dışındaki koşullarda nispeten zayıflamasına yol açan yeni bir kamusal saygınlık alanı üretmiştir. Dinsel statülerin ve bunun ürettiği ayrıcalığın toplumsal görünürlüğü, yaşam tarzının dinin belirlediği düşünsel havzada şekillendiği geleneksel yapısal bütünlük içerisinde daha geniş bir nüfuz alanı bulma imkânına sahipti. Ancak Tanzimat ile birlikte başlayan ve modern hayatın kazanılmış yeni statülerini gündelik yaşamın doğal akışı içerisine dışarıdan yerleştirme çabalarıyla devam eden Cumhuriyet modernleşmesi, çeşitli dini kisve ve unvanların kamusal etkinliğini de devlet eliyle yasaklamıştır. Halil İnalcık'ın vurguladığı gibi bu dönemde "yasalar ve kurallar üstüne dayalı bir onur sistemi" getirilmiştir (İnalcık, 2013: 204). Bu sürecin bir uzantısı olarak Türk modernleşmesinin ilerleyen aşamalarında, halk seçkinliğinin dinsel referanslardan arındırılarak şeref, asalet gibi bağlamlardan da koparılmasıyla kamusal değerler dünyasını seküler sistemin kazanılmış statülerine bırakması, yeni bir takım saygınlık kategorilerinin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlgili süreçlerin meydana getirdiği toplumsal hafıza ve yakın tarihte dinin kamusal görünürlüğünün büyük sorunlarla tartışıldığı bilinçaltı, dinsel itibarın yeni görünümlerini seküler ve dinsel alanlardaki meşruiyetine ilişkin özgül ağırlıklarına göre yeniden güncellemiştir. Modern taleplerin çoğunlukla geleneksel aidiyetlerden kopuk ve dinsel referanslara karşı da ilgisiz kaldığı tartışmalı kamusal alan sınırlılıkları dâhilinde bu kategoriler içerisinde hacı statüsünün toplumsal saygınlık, şeref, asalet ve itibar kaynağı olmadaki etkinliği, bu

güncellemenin de kazanım ve kayıplarını analiz edebilmekte oldukça önemli bir sosyal kategoridir.

Yapılan görüşmelerde özellikle hacca gitmiş olanların, hacı statüsünün modern statüler karşısında saygı ve itibarı üstlenmedeki konumunu ortaya çıkaran ifadeleri irdelenmiş; hacı olmamış kişilerin cevapları ise, bu statünün etkisini hissetme ve ayrıcalığını benimseme konusundaki duyarlılıklarına dikkat edilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Burada özellikle bugün için kişilerin toplumsal statülerini belirleyen farklı değer alanlarının ve seküler ilgi dünyalarının her iki algıya da belirgin bir biçimde yansıdığı dikkat çekmektedir. Örneğin İzmir'de işletmecilik yapan üniversite mezunu bir kadın, kişileri dinsel bir statüye paralel olarak değerlendirmenin kendisi için tümüyle gündem dışı olduğunu ifade ederken bunu ilginç bir biçimde gerekçelendirilmektedir:

> — Ben hacı diye bir sıfat almanın doğru olmadığını düşünüyorum şahsen. Sonra bu insanlar kendilerini sürekli bir baskı altında hissediyorlardır bence.
>
> — Ama burada almak almamak gibi durum olmuyor ki hacca giden bir kişi hacı olmuş oluyor.
>
> — Evet, ama bunun ön plana çıkarılmasına karşıyım. Buna bir ayrıcalık tanıdığınızda bu sefer beklentileriniz ona göre değişiyor.
>
> — Yakın çevrenizde hiç hacca giden var mı?
>
> — Tanıdığım hacılar var tabi, annem ve babam da çok istemelerine rağmen gidemediler, çok yakınlarım arasında yok hacı olan.
>
> — Siz düşünüyor musunuz bir gün gitmeyi?
>
> — Yo şimdi değil, daha ona hazır değilim, ama umreye gitmek istiyorum ilerde..(İzmir, kadın, 43).

İzmir'de yapılan görüşmelerde bu yaklaşımı çoğaltan birkaç örneğe daha rastlanmıştır. Burada hacı olmaya yüklenen manevi anlamın, kişilerin zihinlerinde hacı olmanın gerektirdiği toplumsal sorumluluğun oluşturduğu baskı karşısında muğlâklaştığı görülmektedir. Dikkat çekici başka bir husus ise, Müslüman olmanın gerektirdiği sorumluluk alanının din ve dünya arasında sıkışmışlık izlenimi veren yeni bir hassasiyet biçimi geliştirmiş olmasıdır. Son yıllarda umreye gidenlerin

sayısında meydana gelen artışın burada olduğu gibi "kendisini hacı olma sorumluluğunu taşımaya hazır hissetmeme" gibi bir kaçınma duygusuyla ne kadar ilgili olduğu konusunda bir genelleme yapmak mümkün değildir. Görüşülen kişilerin bir kısmı benzer şekilde iş, eğitim vb. farklı gerekçelerle hacı olmayı erteleediklerini ifade etmiş; ancak umre yapmayı düşündüklerini dile getirmişlerdir. Ancak özellikle kamu kurumlarında çalışan ve böyle bir endişeyi hiç taşımadığını dile getirerek, çeşitli sebeplerden dolayı hacı olmayı daha geç bir yaşa erteledğini söyleyenler de çoğunluktadır. Halk arasında "haccı tutmak" olarak yaygınlaşan ve hacı olduktan sonraki günah işleme endişesinin bir yansıması olan bu yaklaşımın, hacı olmayı hayatın ilerleyen yaşlarına erteleme sonucunu doğurup doğurmadığı sorulduğunda, bir cevaplayıcı bu durumu tuhaf bulduğunu ifade ederek kendi erteleyişinin farklı gerekçelere dayandığını aktarmaktadır:

> Hiç bu yönüyle düşünmedim açıkçası..Yani bunu hacı olmakla kayıtlamak da sorunlu bence. Günah olan her şekilde günah, bazen inançlarımızla dünyevi isteklerimiz arasında kaldığımız oluyor ama bunun için hacı olmayı ertelemek mantıksız. Şu an memuriyet hayatı buna pek imkân vermiyor, çocuklar okul çağındalar bu yüzden maddi durumumuzun hacı olmamızı gerektiğini bildiğimiz hâlde mecburen başvuruyu erteliyoruz. (Ankara, erkek, 43)

Diğer taraftan hacılık, bazı görüşmeciler tarafından hem diğer ibadetlerle birlikte ele alınma, hem de bu bütünlüğün gerektirdiği Allah'a karşı kendini sorumlu hissetme çerçevesinden ayrı bir yerde değerlendirilmiştir. Burada özellikle namaz, oruç zekât gibi ibadetlerin daha kişisel bir alanda yapılabilmesi, ancak hac ibadetinin toplumsal görünürlük itibariyle daha umumi bir bilinirliğe sahip olarak gerçekleştirilmesi büyük oranda etkilidir. Kişi namaz kılmadığını rahatça saklayabilirken veya oruç tutmuyor olmasının toplumsal anlamda kendisine getireceğini düşündüğü baskıdan (böyle bir baskının varlığı hacı sıfatıyla böyle bir baskının gelişeceğine dair söylemlerden çıkarılmaktadır) uzak kalabileceğini düşünürken, hacı olunca aynı şeyin söz konusu olmayacağından endişe ettiğini dile getirerek, hissettiği toplumsal baskıyı ortaya koymaktadır. Daha çok gençlerin ve hacı olmayanların dile getirdiği bu noktanın, toplumsal ilişkilerle eş zamanlı gelişen kamusal aidiyet alanlarında etkili olan seküler ilgi ve beklentilerden bağımsız olmadığını söylemek mümkündür.

Örneğin Şanlıurfa'da kendisiyle görüşülen bir öğretmen, hacı sıfatını kullanmanın gösteriş riskini beraberinde getireceği için özel alanla sınırlı kalması gerektiğini ve hacı olduktan sonra da, başını örtme konusunda kendisinde bir değişim olup olmayacağından emin olamadığını ifade ederek, bu baskının kendisinde bir tür endişeye neden olduğunu dile getirmektedir:

> —…Mesela ben hacca gidersem bunu saklarım, onun bunun yanında hacı olduğumu söylersem bu gösterişe girer, bir de herkesin gözü üzerimde olur, bir yanlış yaparsam "bak bir de hacı" derler.
>
> — Sanki gösterişten çok ayıplanmaktan korktuğunuz için saklayacak gibisiniz, oysa her insan, inanıyorsa eğer, öncelikle Allah'a karşı sorumlu.
>
> — Evet, yani bizde şimdi şöyle bir durum var sanki hacca gidip gelen melek oluyor, yooo o da insan olmaya devam ediyor, ha dikkat edecek ne kadar edebilirse, ama insanlar öyle görmüyor işte… Mesela ben açık bir insanım inançlıyım çok şükür ama böyle yetiştim böyle alıştım. Hacı olduktan sonra başımı örtebilir miyim örtmez miyim bunu bilmiyorum, ama eğer örtmezsem sanırım çok yadırganırım. (Şanlıurfa, kadın, 29)

Diğer taraftan özellikle hayatını din ile iç içe ve daha geleneksel bir eksende sürdürmüş yaşlılarda, kırsalda yaşayanlarda ya da kırsal hayatla olan bağlantısını hem kişisel ilişkiler hem de günlük alışkanlıkların devamı itibariyle bir şekilde sürdürmeye çalışanlarda da, hacı sıfatının kullanımına ilişkin farklı bir hassasiyetin ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak bu hassasiyet de, hacılığı özel alanla sınırlandıran ve onun kamusal görünürlüğüne imkân vermeyen bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Çoğunluğunu kadınların oluşturduğu bu kişiler, özellikle dini bir tavrın yansıması olarak hacı sıfatını kullanmaktan çekindiklerini, bunun kendilerine yüklediği sorumluluktan dolayı yanlış hareket etmekten endişe duyduklarını dile getirmektedirler. Burada ortaya çıkan hassasiyet yukarıdakinden farklı olarak, dini olanı iyi temsil edememenin verdiği endişeye bağlanmaktadır:

> — Kızım ben hacı diye çağırılmaktan mahcup oluyorum. Yani öyle söylenmesi hoşuma gidiyor tabii ama insan biraz da korkuyor bundan.

— Neden?

— Ne bileyim, insan kibirlenebilir, kendini hacıyım, şöyleyim, iyi bilirim filan diye büyük görebilir… Bundan dolayı demeseler daha iyi olur bence. (Ankara, kadın, 68)

Erkeklerin iş, eğitim vb. ilişkilerinin yoğunluğu nedeniyle, toplumsal alanla geçişkenliği nispeten yüksek bir irtibat içinde oldukları ve kendilerini kazanılmış statülere daha yakın bir pozisyonda görebildikleri için, dinsel itibarı üstlenmede daha rahat davranabildikleri gözlenmiştir. Ancak bu durumun erkekler için hacılığı sıradanlaştırma ve ona karşı pragmatist bir tutum geliştirme problemini de beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. Şanlıurfa'da yerel seçimlerde bir partiden belediye başkan adayı olmuş bir iş adamı hacı olmakla "güvenilir" olmak arasında bir bağlantı kurarak, adaylık sürecinde hacılığının insanlar tarafından bilinmesi ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

Ben mobilya sektöründe çalışıyordum, aslında öyle çok aşırı dindar bir tip değilim… Elimizden geldiği kadar dikkat etmeye çalışıyoruz… Seçim döneminde çevremdeki pek çok kişi aday olmam için teşvik etti… Tabi hacı olmak insanı başkalarının gözünde daha güvenilir yapıyor... Bu adam hacı, haram yemez, memlekete hizmet eder diye düşünen de olmuştur..sonuçta kötü örnekler de var ama, bir hacı Allah'tan korkan kişidir, haram yemez diye düşünür herkes… Bence bana oy verenlerden hacı olduğumu bilenler için bu olumlu bir referans olmuştur. (Şanlıurfa, erkek, 52)

Statü temsillerinin temelini oluşturan toplumsal tabakalaşmada yaşanan farklılaşma dinamikleri açısından değerlendirildiğinde, son yıllarda kendisini kültürel özelliklerle tanımlayan toplumsal çevrelerin, toplumsal merkezler karşısındaki etkisinin arttığından söz edilebilir. Buna bağlı olarak siyasi taleplerin kültürel nitelikli yeni bir birey anlayışı üzerine oturması ve toplumsal taleplerde dini, etnik ve kimlikle ilgili duyarlılıkların ön plana çıktığı bir nitelik değişiminin, siyasi tercih ve taleplerde dini referansların ağırlığını artırdığından söz etmek mümkündür (Bayramoğlu, 2001: 37). Hacı olmanın, siyasi temsiline artı bir değer olarak yansıdığını düşünen bu kişinin söylediklerine benzer biçimde, hacı olmanın kamusal alandaki dolaşımının etkin

olması gerektiğini söyleyen kişilere göre de hacı, sahip olduğu örneklik vasfını bu bilinirlik nedeniyle iyi temsil etmelidir:

> — Bence insanların hacı oldukları bilinmeli, çünkü başkalarına da örnek olacak bu insanlar… Ama kötü örnekler de çok tabi bir taraftan… Ama işte o kötü örneklerin hacılıkla bir alakası olmadığının anlaşılması için gerçekten örnek olan hacılar toplumda tanınmalı.
>
> — Örnek hacı nasıl mesela?
>
> — Allah'tan korkan, kuldan utanan… İbadetlerini yerine getiren, kibirlenmeyen, bilgili, cömert bir insan olmalı ki bir insan iyi hacı olabilsin.
>
> — Sadece hacı olanlar için mi geçerli bu özellikler, hacca gitmemiş olan insanların da en azından inanıyorlarsa bu özellikleri taşıması gerekmez mi?
>
> — Ya tabii ki gerekir ama işte insan nefsine uyuyor, ancak hacca gidip geleceksin, "ya ben artık hacıyım öyle her şeyi yapamam" diyeceksin ki , çevrene de örnek olasın. (İzmir, erkek, 31)

Genel itibariyle, hac ibadetinin yerine getirilmesi ile kazanılan dinsel bir statü olan hacılığın toplumsal imajının, kamusal alanda seküler statüler (doktorluk, politikacılık, öğretmenlik, vb.) karşısındaki konumunun, hayatın modern mecralara doğru aktığı yerlerde problemli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dinsel kavramların "insanileştirilerek" yeniden formüle edildiği, dinin metafizik ve dikey boyutundan ziyade bireysel bir sınırlılıkla ele alındığı (Toker, 2009: 156) yeni referans alanlarının ürettiği bu kamusallık anlayışı, itibarı da seküler ilgiler ile koşullu hale getirmektedir. Diğer taraftan sosyal alışkanlıkların geleneksel ve dinsel mecralarda seyrettiği, modern statülerin ciddi anlamda dolaşıma giremediği hayat tarzları içerisinde, hacının nispeten daha ağırlıklı bir kamusal etkisi ve kullanımı söz konusu olabilmektedir. Dinsel itibarın seküler bilinç içerisindeki bu yersizleşme sorunu, zaman zaman mülakatlar esnasında görüşmecilerin de yaptığı bir öz eleştiri olarak öne çıkmaktadır. Ankara'da kendisiyle görüşülen bir kişinin hacı olmanın toplumsal görünümüne ilişkin olarak yaptığı değerlendirmelerde böyle bir eleştiri de dile getirilmektedir:

— Mesela bugün aileler kızlarına talip olan kişilerde hep başka şeylere bakıyor. Yani kendimi de eleştiriyorum burada, biz de aynısını yaptık.. Aman damat doktor olsun, mühendis olsun, avukat olsun şöyle olsun böyle olsun diye konuşup duruyoruz. Hacı olmuş mu olmamış mı bu kimsenin aklına gelmiyor ki.

— Bizde hac genellikle geç yapılan bir ibadet olduğu için bir gencin hacı olabileceğine ihtimal de vermiyor kimse galiba...

— Evet ama ben mesela bir belgeselde izlemiştim, Malezya mı Endonezya mı bilmiyorum orada anne babanın damat adayında aradığı en önemli özellik hacı olup olmamasıymış… Çok ilginç gelmişti bana. (Ankara, kadın, 49)

Bir statünün toplumda yaygınlaşması ile birlikte sıradanlaşacağı ve ayrıcalığını kaybedeceği, statü ve tabakalaşma teorilerinin söz ettiği bir gerçekliktir. Ayrıca toplumda söz konusu statü kategorisinin elde edeceği imtiyaz ve saygınlık, toplumun genelinde yerleşik olan saygınlık unsurlarıyla da doğrudan ilgilidir. Özellikle son yıllarda hacı olma yaşında bir gençleşmeden söz etmeye imkân verecek istatistikler mevcut olsa da, Türkiye'de hacı olma yaşının genellikle 55 ve üstünde olduğu, görülmektedir. Hacı olanların ve hacı olmak için başvuru yapanların büyük bir bölümünün de emeklilerden ve ev hanımlarından oluştuğuna dair istatistikler, bu konuda hâlâ üzerinde tartışılması gerekli sonuçlar doğurmaya devam etmektedir.[99] Bu yüzden hacı olan kişilerin önemli bir bölümü, resmi kamusal alanın dışında yer alan dolaşım içerisinde hayatlarını devam ettirmektedirler. Dolayısıyla hacılığın dinsel bir itibar göstergesi olarak kamusal alandaki görünürlüğünün az olduğu ve söz konusu itibarının sağladığı toplumsal nüfuz alanının genellikle sivil bir yaşam tarzı içinde ağırlık kazandığı görülmektedir. Ancak evlilik, iş, eğitim gibi alanlarda seküler statülerle kıyaslandığında hacılığın, bir itibar kaynağı olarak daha geride kaldığı gözlenmiştir. Şanlıurfa'da bir kamu kuruluşunda kimyager olan kişinin söyledikleri bunu destekler niteliktedir:

İş ortamında kimin hacca gidip gitmediğini hiç merak etmemiştim doğrusu…Geçen yıl bizim birimden bir şefimiz gitti… Gidip geldikten sonra farklı şeyler anlatıyordu, etkilendik tabi biz de onunla oturup

[99] Bkz. "Dini Hayat Araştırması", 2014.

> kalkarken daha dikkatli davranmaya çalışıyoruz şimdi..Onda da değişiklikler olmadı değil, ama belki başka gidenler de vardır, şahit olmadığımız için bilmiyoruz..Bunu hiç merak edip sormadık da aslında….Yani iş ortamı olduğu için öyle özel şeyler pek konuşulmuyor, kimse yakın oldukları dışında bununla da ilgilenmiyor bence .(Şanlıurfa, erkek, 34)

Burada görüldüğü gibi, İslam'ın hayatın tüm alanlarını kuşatmış bir din olarak algılanmadığı bir düşünce dünyası içerisinde, dinsel bir statü olan hacılığın iş ortamına taşınmayan "özel" bir tecrübeden ibaret kalması gerektiği dile getirilmektedir. İş ortamı, birincil ilişkilerin yerini resmi ve hiyerarşik ilişkilerin aldığı kamusal bir alan olarak algılandığı için, dini olanın nüfuz edemeyeceği daha seküler sınırlara çekilmiş gibi görünmektedir. Müslüman kültürdeki seküler habitusların oluşum süreçlerini ele alan Göle'ye göre, Türkiye'de dinsel-seküler ayrılığı yeni bileşimler kazanmış; devlet, kamusal ve benlik düzeylerinde tezahür eden sekülerlik biçimleri içerisinde dinin seküler-modern ile çağdaşlaştırıldığı eğilimler, dinsel olanla eski hiyerarşik sınırların bozulduğu bir dönemi başlatmıştır (Göle, 2012: 20). Kendisiyle görüşülen, eğitimli ve seküler statüleri itibariyle başarılı seçkin kategorisindeki bazı kişilerin, kamusal sekülerlikleri benlik düzeyindeki sekülerlikle ilişkilendirerek ele aldıkları görülmektedir. Ancak kamusal sekülerliğin genellikle bir gelenek olarak sürdürüldüğü çeşitli koşullarda, bu koşulları kişisel beklentileri ile uyumsuz bulanların, farklı görüşleri benimsediklerine ilişkin bir örnek büyük bir üniversitede eğitim gören şu öğrencinin söyledikleridir:

> Buradaki hocalarımızın dindar olup oldukları hacı olup olmadıklarını pek bilmiyoruz… Zaten buna pek ihtimal verdiğimiz de yok, burası malum… Hocaların çoğu dine karşı çok mesafeli, olmayanlar kendilerini pek belli etmezler... Ama ben başörtülü biri olarak böyle bir yakınlığı da kurmak isterdim doğrusu. (Ankara, kadın, 23)

İzmir'de görüşülen ve ticaretle uğraşan bir erkek ise iş ilişkileri kapsamında, bir taraftan özellikle hacılık ve güven duygusu arasında doğru bir orantı oluğunu söylerken, diğer taraftan da karşılaştığı olumsuz bazı örneklerden dolayı bu duygunun kendisinde zayıfladığını ifade etmektedir:

— İş yaptığınız kişinin hacı olması sizin ona yaklaşımınızı etkiler mi… Yani mesela diyelim ki sırf bu yüzden biriyle iş yapma kararı aldığınız oldu mu hiç, yaklaşımınız nasıl olur?

— Şimdi, hacı olması tabi ki önemli, eğer hacca gitmişse bu insanın Allah korkusu demek ki fazla, hacı olmuş, sağlam bir insandır güvenilirdir diye düşünürüm. Çünkü bence hacca giden bir kişi dürüstlük ve güven konusunda ilk aklınıza gelecek kişilerdendir. Ama bu zamanda artık böyle davranmaktan da korkuyorsunuz

— Neden?

— İbadetlerini yapan insanlar içinden de yanlış yapan çok kişi oluyor, hacca gittiği halde faizle iş yapanlar biliyorum piyasada insanlar öyle garip ki… Onun için hacı olsa bile yine de ben onun neyi nasıl yaptığına bakarım… Yani eskiden olsa eski hacılık olsa insan gözünü kapatarak iş yapar ama bugün öyle değil maalesef… Bakıyorsun adam dört beş defa hacca gitmiş ama çevirmediği dolap yok. (İzmir, erkek, 58)

Bu kişinin dile getirdiği olumsuz hacı imajının bir örneğini de Ankaralı bir kadın verirken, birkaç kez hacca gitmiş olan patronunun iş menfaati sağlamak için, farklı alanlarda hacı olduğunu her seferinde belli etmeye çalıştığını vurgulamaktadır. Burada söz konusu olan dışsallaştırma koşulları, Okumuş'un "gösterişçi dindarlık" olarak tanımladığı dindarlık kategorisinde söz konusu olan ve görmenin himayesine girerek insanlar nezdinde yer bulmak anlamına gelen bir "yanılgı" üzerinden şartların gözetilmesine dayandırılmaktadır. Nitekim gösterişe en uygun zamanın gösterişçiye maddi ve manevi çıkar getireceği zaman olması, hacı statüsünün de benzer uygunlukların gözetilmesi ile muhatabın güvenini kazanmaya yönelik olarak araçsallaştırılabildiğini göstermektedir (Okumuş, 2002: 56). Patronunun bu durumundan yakınan cevaplayıcı da, bir yandan hacının ideal bir kategori olduğunu dile getirirken, şahit olduklarının farklı düşünmesine yol açtığını söyleyenler arasındadır:

Benim patronum hacı, adam müteahhitlik yapıyor, inşaat şirketi var… Hiç saygı duymuyorum kendisine, hacılığını da menfaatleri için kullanıyor… Adam hacca umreye gidince millet güvenilirdir diye gelip ondan daire satın alabiliyor. Ama biz yanında çalıştığımız için ne işler

> çevirdiğini görüyoruz...(yüzü geriliyor) Ben şirketin muhasebesindeyim sürekli işçilerin alacaklarını eksiltmek için oradan buradan maaşlardan kesmek zorunda kalıyoruz, patron istiyor diye… Bir de bir inşaat için hafriyat yapılırken bir mezar yerine denk geldi kazı, adam hiç umursamadı, ölüye bile saygısı yok, ben çok vicdan azabı çektim, şikayet etseydim ekmeğimden olacaktım. (Ankara, kadın, 30)

Hacı gibi dinsel statülere sahip olmanın politik tercihlerinde (en azından bu statünün bilinebilirlik ihtimalinin yüksek olduğu yerel siyasetçiler özelinde değerlendirildiğinde) etkili olup olmayacağı sorulduğunda cevaplayıcılar arasında, hacı olmanın neyi temsil ettiğine ilişkin ideal durumlarla mevcut gerçekliliği birbirinden ayrıştırarak ele alan ihtiyatlı bir eğilimin ağırlık kazandığı görülmektedir. Örneğin İzmir'de pastane işletmeciliği yapan bir kişi, genelde CHP'ye oy verdiğini söylerken bunu diğer partilerin dini konuları siyasete alet etmelerine bağlayarak açıklamış; daha genel bir dini temsile odaklanarak konuya yaklaşmayı gerekli görmüştür:

> Ben aslında inançlı bir insanım… Hani doğrusunu söylemek gerekirse beş vakit namaz filan kılmıyorum ama orucumu tutar, kurbanımı keserim. Bana göre böyle şeylerin açıktan göstere göstere yapılması hiç doğru değil. Yani bunlar şahsi şeyler, insanla Allah arasında… Hacılık da öyle, hacı olduysan bunu elinden geldiğince muhafaza edeceksin, kendini tutacaksın. Ama ona buna ilişmeye hakkın olmaz, ben buna karşıyım, onun karakteri benim için önceliklidir, oyumu verirken de dinin istismar edilmesine karşı olduğum için CHP'ye kullanırım. (İzmir, erkek, 58).

Sonuç olarak hacının dinsel bir statü göstergesi olarak kamusal alandaki görünümü ve itibara kaynaklık etme konusundaki ağırlığının çeşitli değişkenlere göre farklı algılandığı söylenmelidir. Bazı durumlarda hacının statüsü dolayısıyla kendisinden beklenen rol ile onun gösterdiği tutum arasındaki uyuşmazlığın, itibarı tersine çevirdiği ve kamusal alandaki itibarsızlığı genelleştirebildiği gözlenmiştir. Bazen de aynı statünün farklı rollerle tezahür etmesinin, statü bölünmesine neden olduğu; bu yüzden mevcut statünün kazandırması beklenen saygı ve itibara kaynaklık etmediği dikkati çekmiştir. Kamusallık, genel anlamda bir toplumsal dolaşım ortamı olarak ele alındığında hacı sıfatının daha çok seküler statülerin etkin

olamadığı ve dini formasyonların geleneksel bir bilgi ağından beslendiği ortamlarda kendini öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim bir statüye ilişkin fikirlerin gündem dışı kaldığı mekanizmalar içerisinde statünün görünmezliği söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de, çoğunlukla modern eğitim ve seküler bir bilgi alanından gelmiş bireylerin varlık alanı olan resmi kamusal alanlarda, hacının dinsel itibarına kaynaklık eden gündelik dini zihniyetin tam olarak teşekkül etmediği; bu yüzden hacı statüsünün bu alanda bir ilgi ve beklenti kategorisi olmakta zayıf kaldığı görülmektedir. Diğer taraftan sivil kamusallıklar olarak nitelendirilebilecek olan, yerel kimliklerle dini aidiyetlerin birincil temsiller olarak öne çıktığı kentsel uzamlarda ve kırsal rutinler içerisinde, hacının itibarında meydana gelen tahribatın daha az olduğu belirtilmelidir. Burada modern eğitim ve toplumsal süreçlerle birlikte, kamusal hayatın kendisini seküler temsiller üzerinden inşa ederek temel saygınlık kategorileriyle bunun kişisel başarıyı daha çok dünyevi bağlamlar ekseninde tanzim etmesinin önemli bir etkisi bulunmaktadır.

Dini bilgilerini genellikle yaygın bir eğitimle sürdürmüş olanlarda ve cinsiyet kategorisi olarak özellikle bu niteliklere sahip kadınlarda, hacı sıfatını her şart ve durumda onu temsil edenden bağımsız bir kutsallık ve saygınlıkla ele alanlar da olmaktadır. Kırsalda hacı tipolojisine ilişkin olumsuz örneklerin, bireyi atfedilen statülerden çok başarılan statülere göre değerlendiren şehir hayatının çeşitliliği karşısında daha istisnai olması bu algıyı desteklemektedir. Berger'e göre; modern kent, hayat tarzlarının farklılaşmasıyla birlikte sembollerin etkinliğinin de azalmasına neden olmaktadır. Geleneksel otorite ve denetim mekanizmalarının çözüldüğü kent ortamında, yeni ilişkilerin ve sistemin özellikle hayat ve dünya hakkındaki algı kalıplarının değişmesine yol açması, dolayısıyla dinin kurumsal etkinliğinin kişilerarası ilişkiler düzeyine çekilmesine neden olmaktadır (Berger, 1993: 163). Özellikle şehirli, eğitimli ve genç yetişkinlerin bazıları ile gençlerin çoğunluğunun ise, hacı temsillerinin kamusal fonksiyonelliğine bazen radikal bir seküler bakış olarak da nitelendirilebilecek derecede, eleştirel yaklaştıkları dikkati çeken bir husustur. İyi insan olmakla hacı olmak arasındaki makasın, dinin etkisinin nispeten zayıfladığı kamusallıklarda itibarın aleyhine olacak biçimde açılması; ahlak kavramının bir yönüyle dini içerikten uzaklaşarak, seküler değerlerin etkili olduğu bir niteliğe bürünmüş olmasıyla açıklanabilir. Ancak burada topyekün bir aşınmadan

ziyade geleneksel toplumun dinsel retoriğinden yer yer kopmuş parçalı bir dönüşümün söz konusu olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Belirli görüşmecilerin ifadelerine yansıyan aşırı sayılabilecek yaklaşımların, bütünü temsil etmediği, öznel deneyimlerin oluşturduğu dindarlık biçimlerini ortaya koyduğu bir gerçektir. Zira dinin, hem kişisel düzeyde hem de toplumsal düzeyde etkili olan en önemli meşruiyet kaynaklarından biri olduğunu genel gözlemlerden ve görüşme detaylarından çıkarabilmek mümkündür.

3.4. Öncesi ve Sonrası İtibariyle Hacılığa İlişkin Hayat Farkı Yansımaları

İslam, yaşamın her alanını kuşatmayı hedefleyen bütüncül bir yaşam anlayışı geliştirmiş olmakla bu anlayışı gündelik hayata dâhil etmeye dönük geniş bir pratik çerçeve örneği de sunmaktadır (Güngör, 2011: 74–77). Ancak bunun Müslümanlarca nasıl algılandığı ve yaşandığı konusunda sağlam bir veri alanı ile ilerleyebilmek için, dinin hangi parametreler üzerinden kendini gündelik hayatta inşa etme imkânı bulabildiği ve Türkiye'de İslam'ın farklı yorumlarının bu inşa sürecindeki etkililiği üzerinde dikkatle durmak gerekmektedir. Toplumun farklı kesimlerince sahiplenilen Müslüman kimliğinin içini dolduran ana eksenleri anlamaya çalışırken, dinin bireyler ve toplum üzerinde sahip olduğu ağırlığa göre belirlenen nüfuz alanının nasıl daralıp genişlediği, bugünün algılarına göre bu etkinliğin nasıl temellendiği de dikkatle analiz edilebilmelidir.

Müslüman toplum için din alanının gündelik hayata açılan önemli pencerelerinden biri olan hacı statüsünün, sosyo-kültürel belirleyiciler dışında dini ve dünyevi kaygıların farklı görünümlerle değerlendirilebileceği bir tahlil zemini olduğu yukarıda altı çizilen hususlardan biridir. Türkiye'de din-toplum ilişkilerinin toplumun pek çok kesimi için muhataralı geçtiği Cumhuriyet modernleşmesinin gölgesinde gelişen yönelim ve tavırların geliştirdiği dini anlayışlar (Kara, 2003: 211), toplumsal görünürlüğü en yoğun ve dışa vurulabilirliği nispeten daha rahat sayılabilecek bir statü olarak hacılığı da etkilemiştir. Bu kısımda üzerinde durulacak olan esas nokta; kişisel ve toplumsal düzeyde hacı olma arzusunun temel belirleyicisi olan dini kaygılara ilişkin yönelimlerin nasıl biçimlendiği ve toplumun hacı

üzerinden geliştirdiği itibar algısının günlük yaşamda öncesi ve sonrası açısından hangi ağırlıkta kendisini hissettirdiğidir. Hacı statüsüne sahip olan bireyin kendi hayat farkı yansımalarına ilişkin değerlendirmeleri, statünün ana unsuru olan "rol" kavramının içselleştirilme boyutunu ortaya koyarken; toplumun hacıya bakışında bu hayat farkının nasıl algılandığı ise, rolün beklentilerle uyum içerisinde olup olmadığını anlamak açısından oldukça önemlidir. Bu iki yaklaşımın kendi iç kategorilerine göre çözümlenmesi ise, statü-rol-itibar bileşenlerinin Türkiye'de hacı olmayı ve hacıya bakışı belirleyen ana eksenin genel görünümü hakkında ipuçları sunmaktadır.

Görüşmelerde hacılığa ilişkin hayat farkının, farklı anlayışlar ve yaşam tarzları açısından hem birbiriyle uyumlu hem de birbirinden oldukça farklı beklenti düzeyleri meydana getirdiği görülmektedir. Ancak hac ibadetinin, çalışmanın teorik kısmında ele alındığı üzere, pek çok hacı için bir kırılma eşiği olarak algılanabilecek noktalara ulaşan bir etkiyi beraberinde getirdiği görülmektedir. Örneğin Ankara'da uzun yıllar kafile başkanlığı yaparak çok sayıda hacı ile bir arada bulunma imkânı elde etmiş bir din görevlisiyle yapılan görüşmede aktarılan gözlemler, bu "kırılma" nın genel bir etki olarak çoğunlukla fark edilebilir olduğunu göstermektedir:

> — Ben 6 defa görevli olarak gittim hacca, birçok hacı tanıdım. Çok huysuzu da vardı, geçimsizi de vardı. Ama şunu kesinlikle söyleyeyim, gidiş ve dönüşlerini kıyaslayınca hepsinde az buçuk bir değişim oluyordu..
>
> — Ne değişiyordu mesela?
>
> —Daha yumuşak oluyordu insanlar, biraz daha anlayışlı oluyorlardı… Ne bileyim oraları görmek, orda nefes almak en kötü olanına bile birazcık da olsa tesir ediyor bence, ben böyle gözlemledim. (Ankara, erkek, 60)

Şanlıurfa'da görüştüğümüz ve birçok defa Diyanet görevlisi olarak hacca gitmiş başka bir kişi ise bu konuda daha farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır:

> Birçok insanda evet belli değişimler oluyor, ama sanki bir büyü orada insanları etkisine almış da daha dönüş yolunda o büyü bozulabiliyor. Ben maalesef oranın manevi ikliminden hiç nasip almadan dönenlere

> de şahit oldum. Bazı insanlar bütün kapılarını kapatarak geliyorlar sanki. Bilmiyorum belki onların içinde de bir şeyler yeşeriyordur ama bunu dışa yansıtamıyorlardır. Ama eğer orada da insan içindeki iyiliği yansıtamazsa daha nerede çıkaracak bu iyiliği. Bu bana tuhaf geliyor. Sözden anlamayan, itiş kakışla ibadet yapmaya çalışan, orada haccı bir an evvel bitmesi gereken bir savaş gibi düşünen, maneviyatını hiç aramadan, yakalamadan oradan dönenleri de gördüm. Ama öyle çok fazla değil, iyi örnekler çoğunlukta yine de üzücü bence hep cahillik, hep cahillik. (Şanlıurfa, kadın, 50)

Her iki görevlinin aktardığı gözlemler, hac gibi çok sayıda insanın bir arada yapmak durumunda kaldığı, fiziksel şartları da oldukça zorlamayı gerektiren uzun süreli bir ibadette, insan karakterinin çeşitliliği açısından değerlendirildiğinde şaşırtıcı değildir. Ancak benzer durumların, görevliler dışında hac deneyimlerini paylaşan pek çok hacının da dile getirdiği bir nokta olması dikkat çekmiştir. Dolayısıyla hacılığa ilişkin beklentilerde ortak bir eşikte buluşulabilmenin daha mümkün olduğu, ancak insan çeşitliliğinin büyüklüğü oranında çerçevesi genişleyen hacı profillerinin çoğunlukla eleştirel bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Bu çeşitlilik, hacı olmanın bir yaşam farkı getirip getirmediğini anlamaya dönük olarak sorulan sorularda, hac bilincine ve dolayısıyla dini bir tecrübenin nasıl gerçekleştirildiğine ilişkin kişisel ipuçları da taşıyan bir etkin bakış açılarını ortaya koyması bakımından önemlidir:

> — Hacı olduktan sonra hayatınızda değişen bir şeyler oldu mu?
>
> — Tabi oldu, mesela ibadetlerimi zamanında yapmaya dikkat etmeye çalışıyorum, Cuma namazları dışında da camiye gitmeye çalışıyorum, böyle değişiklikler oldu.
>
> — Başka, başka bir şey oldu mu?
>
> — Yoo genelde aynı kaldı. (Şanlıurfa, erkek, 54)

Weber, dinsel yükümlülüklerin içsel dinsel inanca dayanan bir ahlak doğrultusunda sistemleşmesinin temel olarak özünde farklı bir durum ortaya çıkardığını dile getirmektedir. Böyle bir sistemleşme, yaşam modelinin dinsel kurtuluş hedefleriyle anlamlı bir bütüncül ilişki oluşturmayı amaçlayan bireysel normların stereotipleşmesini kaldırmaktadır. İçsel bir dinsel inanç herhangi bir kutsal yasayı

değil, fakat sadece farklı durumlarda farklı davranış kurallarını kabul etmekte ve bu nedenle esnek ve uzlaşmaya duyarlı "kutsal bir içsel dini durumu" kabule dayanmaktadır. Bu durum, meydana getirdiği yaşam modeline dayanarak stereotipleştirici bir etkide bulunmak yerine kendi içinden devrimci sonuçlar üretmektedir (Weber, 2012: 343). Bu bağlamda görüşülen kişilerin önemli bir bölümü de soruyu daha çok kişisel ibadetlerdeki değişimler üzerinden temellendirerek cevaplamışlardır. Burada dinin pratik boyutuna ilişkin hassasiyetlerin, genel anlamda Müslüman kimliğinin temsilinde en önemli belirleyen olarak öne çıktığı anlaşılmaktadır. Hacı olduktan sonraki yaşam farkına ilişkin yansımalar, günlük hayattaki genel halin değişmesinden farklı olarak daha net bir çerçeve içerisinde çizilmektedir. Günah-sevap ayrımı konusunda bireysel ibadetlerin görünürlüğü ve bu ritüellerin devamı yaşam farkı yansımasının kaçınılmaz unsuru olarak ele alınmakta, bazı kişiler için ise en temel unsuru olarak nitelendirilmektedir:

> Benim hacı olduktan sonra en fazla dikkat etmem gerektiğini düşündüğüm şey ibadetlerim oldu. Hacdan sonra ibadetlerimi aksatarak tekrar günahkâr olmak istemiyorum. Oradan temiz döndük, bu temizliği bu şekilde korumak gerekir bence. (Ankara, kadın, 59)

Genel gözlemler açısından değerlendirildiğinde kırsalda büyüsel, mistik halk inançlarının; kent hayatında ise akılcı, bireyselleşmiş dindarlığın etkinliği konusunda kesif bir ayrım yapmak mümkün değildir. Zira her iki ortamda da, bu iki farklı dindarlık göstergelerine rastlamak ihtimal dâhilindedir. Ancak özellikle şehirlerde, dini bilginin edinilmesinde geleneksel otoritelerin yerini kentsel kurumların almaya başlaması, bu bilginin yorumlanmasında öngörülmemiş bazı bireyselliklerin tezahür etmesine uygun bir zemin teşkil etmektedir (Çelik, 2006: 108). Görüşmecilerin, sorumluluk ve günah ahlayışını ilk etapta ibadetlere ilişkin sorumlukluları yerine getirme boyutuyla ilişkilendirerek değerlendirdikleri; bu bağlamda ahlaki yansımaların ilk etapta göz ardı edilebildiği dikkat çekicidir. Örneğin Ankara'da görüştüğümüz bir asker emeklisinin söyledikleri konuyu detaylandırmaya yönelik tüm yönlendirmelere rağmen sadece bununla sınırlı kalmıştır:

> Beş vakit namazı kılmaya dikkat ediyorum diğer her şey önce olduğu gibi kaldı, bir şey değişmedi yani. (Ankara, erkek, 45)

Benzer biçimde İzmir'de görüştüğümüz ilkokul mezunu olan bir erkek de hacılıkla gelen süreçte ibadetlerini yapma konusundaki değişikliği özeleştiri yaparak dile getirmektedir:

> — Hocam ben doğrusunu söyleyeyim, şimdi Allah'ın bildiğini kuldan saklayacak değilim, ben hacca gidene kadar hiçbir ibadetimi yapmazdım… Yani orucu tutardım ama artık alışkanlık gibi yani, namaz kılmazdım arada Cuma namazına, bayram namazına filan yani o kadar… Onun için hacdan sonra benin kafam dank etti…
>
> — Nasıl yani, ne oldu hacı olunca?
>
> — Zaten halimden hiç memnun değildim, hacca gidip gelince kendimi düzelteceğim dedim… Dünya boşmuş diyorsun, ibret alıyorsun oraya gelen insanlardan… Siyahı beyazı, Çinlisi hepsi bir arada..insan kendisinden utanıyor…Buradan gittikten sonra da eskisi gibi olursam yazık olur diyorsun. (İzmir, erkek, 61)

Görüşmelerde hacılara, hacı olduktan sonra terk ettikleri veya yapmaya başladıkları şeylerin neler olduğu sorulduğunda namaz konusundaki hassasiyete ilişkin vurgular, hemen hemen bütün cevapların öncelikli ortak noktası olmuştur. Bu kişilerin bir kısmı, hacı olunca düzenli olarak beş vakit namaz kılmaya başladıklarını, bir kısmı da namazlarını şartlarına uygun olarak kılma konusunda hacılıkla birlikte yeni bir hassasiyet kazandıklarını ifade etmektedirler. Hac ibadeti maddi ve manevi olarak çeşitli zorlayıcılıkları olan bir ibadet olduğu için hacı olmayı tercih eden kişilerin önemli bir bölümü, zaten belli düzeyde bir dini hassasiyet taşıyarak hacı olmaya karar verenlerden oluşmaktadır. Burada değişen durum, hassasiyetlerin içini dolduran din anlayışının bireylerin bilgi düzeylerine, yaşam tarzlarına göre birbirinden farklılaşıyor olmasıdır. Görüşmelerde ibadetler dışındaki tavır ve davranışlarda farklılıkların hangi düzeyde hacılık sonrasına yansıdığına ilişkin irdelemelerde, görüşmecilerin farkındalıkları da değerlendirilmeye çalışılmıştır. Burada içselleştirmeye ilişkin uzun bir gözlem yapma imkânı zamansal açıdan mümkün olmadığı için, cevaplar üzerinden ilerlenmiştir. Vazgeçiş ve kazanımlara ilişkin olarak hacılar için birbirinden farklı hassasiyetler söz konusu edilmektedir. Bu süreçte tavla oynamayı bıraktığını söyleyen olduğu gibi, sigara içmeyi terk ettiğini,

müzik zevkini değiştirdiğini dile getirenlere de rastlanılmıştır. Özellikle hayat tarzı alışkanlıkları bağlamında dinin pratik boyutu konusunda nispeten ilgisiz sayılabilecek bazı kişilerin hacı olmakla birlikte kendilerinde gerekli gördükleri dönüşümü daha basit düzeydeki bir takım gündelik alışkanlıklardan vazgeçmek şeklinde yansıttıkları görülmektedir.

> —Hacdan sonda yapıp da hacı olduktan sonra yapmaktan vazgeçtiğiniz bir şey oldu mu?
>
> — Evet, ibadetlerimi zaten gitmeden önce de yerine getirmeye çalışıyordum, beş vakit namazı da düzenli olarak kılmak için elimden geleni yapıyordum. Ancak içki kullanmadığım hâlde canlı müzik sevdiğim için içkili mekânlara takılıyordum. Hacı olduktan sonra böyle yerlere gitmiyorum artık, hem günah olduğunu düşünüyorum, hem de kendime yakıştırmıyorum artık. (Şanlıurfa, erkek, 30)

Benzer şekilde İzmir'de kendisiyle görüşülen, köyde yaşayan bir kişi de hacı olduktan sonra doğal olarak işleyen bir süreç yaşandığını vurgulayarak vazgeçişlerini kendisi için önemli birer eşik olarak nitelendirmektedir:

> — Döndükten sonra değişiklikler oldu mu?
>
> — Olmaz mı, mesela ilk sigarayı bıraktım, arada kahveye (kıraathaneye) gidiyordum, oradan ayağımı kestim?
>
> — Neden peki, bunlar zararlıysa neden daha önce yapıyordunuz, hacı olunca ne değişiyor?
>
> — Çok şey değiyor, boş geliyor bunlar insana artık, ne bileyim anlamsız geliyor…Tavla filan oynuyorduk, onları bıraktık artık..bir de insanlar da ayıplıyorlar. Hacı oldun ne işin var derler… İnsan hacca gidince kendini biraz daha ahirete verecek, boş şeylerden kaçacak…
>
> — Başka değişiklikler oldu mu, mesela ibadetlerinizde, hal ve hareketlerinizde filan…
>
> —Yani insan öyle bir anda değişmiyor, yavaş yavaş düzeliyor… Onları da düzeltmeye çalışıyorum. (İzmir, erkek, 64)

Bazı görüşmeciler, bir hacının hacılığa ilişkin bireysel hassasiyetinin canlı kalabilmesi ve kendisinden beklenen rolleri yerine getirebilmesi için itibarına uygun

biçimde, hacı olmaya ilişkin güçlü bir inanç ve içten bağlılık duygusu geliştirmesi gerektiğini ortaya koyan örnekler vererek, "hacı olmak" tan ziyade "hacı kalmak" gerektiği vurgusu yapmışlardır. Bu bakış açısının, toplumda hacılığa ilişkin hayat farkı yansımasının somut görünümler hâlinde hayatın içine dâhil olması gerektiği beklentisini ve yaygın tabiri ile "hacılığı tutmak" şeklinde bir yaklaşımı geliştirdiği görülmektedir:

> Bende önemli olan geldikten sonra nasıl olacağındır. Yani gitmekle iş bitmiyor, esas döndükten sonra başlıyor hacılık. Bazı insanlar sırf bu yüzden gitmeyi erteliyorlar. Benim maddi durumum el verse bir saniye bile durmam. Yani zaten döndükten sonra da insan hacılığını unutarak yaşayacaksa, o zaman gitmenin ne anlamı kalıyor ki… (Ankara, erkek, 61)

İslam'da özellikle sadece hacı olmakla birlikte başlayan herhangi bir farz bulunmamasına rağmen, bir hacının dini hassasiyetlerinin ve ibadetler konusundaki duyarlılığının doğrudan hacı sıfatı ile ilişkilendirilmesi, dine bakış konusundaki yaklaşımların çeşitliliğini de göstermektedir. Burada Müslüman olmanın bir kimlik ve yaşam biçimi olarak algılanması konusundaki eksikliğin, hacca giden kişilere dini ve kültürel bir zaruret olmaksızın atfedilen hacı sıfatının, Müslüman kimliğinin taşıyıcı faktörü olarak benimsenmesi sonucunu doğurduğu görülmektedir:

> …Tabiiki bence insan hacı olduktan sonra gerçek bir Müslüman gibi hareket etmelidir. Çünkü herkesin talip olmak istediği ancak ama cesaret edemediği ya da imkan bulamadığı bir özelliği kazandıktan sonra, hem manevi olarak hem de çevresine karşı sorumlu olarak hareket etmek daha zorunlu olmuştur artık. (Şanlıurfa, kadın, 37)

Bazı kişiler için ise hacı olmak kazanılması istenilen ancak bir türlü mümkün olamayan dini bir takım hassasiyetlerin kaynağı olarak görülmekte; hacı olduktan sonra gerçekleşebileceğine inanılan farklılıklar hacı olmayı destekleyen sebepler arasında yer almaktadır. Burada çoğunlukla kazanılmış bir statü olan hacılığın saygı ve itibar getirici niteliğinden ziyade, şahsi düzeydeki manevi etkisinin gözetildiği dikkat çekmektedir. Kişilerin hacılığı tutmaya çalışma çabasıyla, hacı olarak kalabilme konusundaki rollerini birinci planda kendileri açısından önemsedikleri

görülmektedir. Hacıların vurguladıkları önemli bir başka husus ise, hacda kutsal topraklarda bulunmuş olmanın etkisiyle meydana gelen duygu yoğunluğu olmuştur. Bazı hacıların bu durumu manevi olarak olgunlaşmanın bir göstergesi olarak algıladıkları görülmekte, "manevi anlamda ne gibi değişiklikler oldu" sorusuna ilk etapta bu cevabı verdikleri, ancak yönlendirmelerle varsa ibadetlerde ya da tutum ve davranışlardaki değişiklikleri de, anlattıkları gözlenmiştir. Bu duygusal tutum kadınlarda daha ağırlıklı olarak görülmüş; hatta görüşmeler esnasında dahi tutulmalara sebep olduğu gözlenmiştir. Bu kişilerin genel olarak hacılara dair gözlemlerini paylaşırken de duygusallığı, ibadetin anlamını kavrama konusunda bir gösterge olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır:

> — Ben oradayken hep ağladım, döndükten sonra her hatırladıkça, gördükçe, duydukça duygulanıyorum çok ağlıyorum…
>
> — Neden böyle oluyor sizce?
>
> — Bilmiyorum, anlatılmaz bir şey bu yaşanmadan bilinebilecek bir şey değil bence. Etrafıma bakıyordum bazı insanların gözünden tek damla yaş gelmiyordu, nasıl oluyor diyordum… İnsan burada gözyaşı nasıl dökemez anlamıyordum. Hacı olmak herkesi etkilemiyor, kimi hiç gidip gelmemiş gibi ne anlatıyor ne görünce anlatılınca bir his bir duygu yaşıyor. Ben çok etkilendim bilmiyorum, beni çok etkiledi. (Şanlıurfa, kadın, 49)

İzmir'de görüşülen bir ev hanımı hacı da, benzer bir duygusallığın hacı olduktan sonra özellikle yoğun biçimde etkili olduğunu şöyle dile getirmiştir:

> Biz eşimle gittik hocam, gidip geldikten sonra insan daha yumuşak oluyor, daha duygusal oluyor… Ne bileyim bir ilahi dinlesem, televizyonda oraları görsem hemen ağlıyorum…(ağlıyor) Üstüme başıma biraz daha dikkat ediyorum, yani elimizden geldiğince… Dedikodu filan, hani bunlardan kaçıyoruz..Ama eşim hiç değişmedi, çok huysuz, çok cimriydi… Çocuklar da şikâyetçi hep huylarından ama hiç düzelmedi.(İzmir, kadın, 46)

Hacı olduktan sonraki görüş ve yaşam deneyimlerini paylaşanlar arasında haccın yoğun ve etkileyici insan dinamiğinden, farklılıkların bir aradalığından ve bunlara karşı geliştirilen tutumdan söz eden görüşmeciler de olmuştur. Sosyolojik yakınlıkların dindaş yakınlığı noktasında ağırlık kazanması (Bayramoğlu, 2001: 30) olarak açıklanabilecek olan bu yaklaşım, meydana getirdiği dinamik etki ve benzerlerinden farklı bir yakınlık nedeniyle, bazı hacıların özellikle öne çıkardıkları ve mevcut durumla karşılaştırarak bunun üzerinden özeleştiri yaptıkları bir tecrübe olarak aktarılmaktadır. Bu kişiler hacı olma deneyiminin eşsizliğinden söz ederken zaman zaman günlük hayatlarında o atmosferi hatırladıklarını ve aradıklarını dile getirmektedirler:

> Orada dillerini anlamadığımız hâlde anlaşabildiğimiz birbirinden farklı insanlar vardı. Burada bazen aynı dili konuştuğumuz hâlde bir türlü birbirimizi anlayamadığımız, kırdığımız oluyor. Bazen orayla burayı kıyasladığım, hatırladığım oluyor. Ama insanoğlu işte, çabuk unutuyoruz, ben de yapmışımdır belki, bilmiyorum... Dediğim gibi unutuyoruz.(Ankara, erkek, 72)

Görüşülen kişilerden bir kaçı da, hacılıkla birlikte farklılıkları tolere etme deneyimi konusunda, yukarıdaki düşüncenin tam aksi sayılabilecek bir başka bakış açısı ortaya koymuşlardır. Bu kişiler gidip geldikten sonra en iyi İslam anlayışının Türkiye'de olduğunu fark ettiklerinin ve İslam'ın çoklu yaşanırlılıkları olarak nitelendirilebilecek olan bazı farklılıkların zorlayıcı olduğunun altını çizmişlerdir. Özellikle Arapların rahatlığı, temizlik alışkanlıklarının eleştirel değerlendirmeleri üzerine yoğunlaşan bu şaşkınlıklar bir dinin yaşandığı toplumu dönüştürdüğü kadar, söz konusu dini anlayışların da o toplumun örf ve geleneğinden etkilendiğini göstermektedir. Buradaki karşılaşmaların tümünün hacının kendi Müslümanlığının farkına varmasına yol açtığı söylenebilir. Hacılarda gözlenen bir başka sonuç da, hacda popüler halk İslam'ı ile daha elit, okumuş, nispeten daha bilgiye dayalı anlayışın aynı düzlemde buluşmasıyla açığa çıkan çoğullukların irdelenmesi biçimindedir.

> Ben özellikle Arapların ibadetler konusundaki rahatlıklarını görünce çok şaşırdım. Hepsi aynı değildi tabi, bizden çok daha hassas olanlar da

> vardı. Ama bence en iyisi insanın kendi alışkanlıkları. (İzmir, bayan, 65)

Kadınlarla yapılan ve hacılıktan sonraki değişikliklerin ele alındığı görüşmelerde, özellikle günah anlayışının nasıl biçimlendiğini anlamaya yönelik geribildirimler de alınmıştır. Çoğunlukla ev hanımı kategorisindeki görüşmecilerden oluşan bu kişilerin önemli bir kısmı, hem kendileri açısından hem de diğer hacılara yönelik beklentileri itibariyle, değişimin ilk göstergeleri arasında tesettüre dikkat etmeyi, namaz kılmayı, dedikodu yapmayı bırakmayı veya dedikodu yapılan ortamlarda bulunmamayı saymaktadırlar. Erkek hacılar ise bu sorulara daha çok ibadetler konusundaki hassasiyetlerini vurgulayarak cevap vermişler; tavır davranış değişikliği noktasında ise, hacı olduktan sonra daha sabırlı ve anlayışlı olduklarını ifade etmekle yetinmişlerdir:

> İnsan orada en çok sabretmeyi öğreniyor, çünkü her şeye sabredeceksin yoksa oraya gitmiş olmanın hiçbir anlamı yok. Ben geldikten sonra özellikle ibadetlerime daha dikkat etmeye çalışıyorum, bir de oradaki sabrı ve anlayışı burada da devam ettirmek için elimden geleni yapıyorum. (Ankara, erkek, 70)

Görüşmecilerin bir bölümü ise, hacı olmakla birlikte meydana gelebilecek değişimin kişilerin hacı olmadan önceki dini ve ahlaki birikimleri ile doğrudan ilgili olduğunu belirterek bu durumu kendi gözlemleri üzerinden yorumlamaktadırlar. Burada da söz konusu olan eleştirel yaklaşımın, bazı hâl ve hareketlerle hacı olmayı birbiriyle bağdaştıramamaktan kaynaklandığı görülmektedir:

> Valla kızım ben gidip geldikten sonra hiçbir şey değişmedi, orayı anlatmak mümkün değil, ancak yaşamak gerek… Ama günah olan zaten gitmeden de günah, farz olan gitmeden de farz zaten… Orda aynı odada beş kişi kalıyorduk, her gün kavga ediyorlardı… Yok o çamaşırımı toplamış kendisininkini sermiş yok bu böyle yapmış… Ya dedim, siz nereye geldiniz farkında değil misiniz? Bu kadar yol geldiniz, bu kadar para verdiniz, bu kadar cefaya katlandınız, bari susun ki değsin… Yok ertesi gün yine aynı… İnsan nasip almayınca almıyor, iyi olan zaten biliyor nereye gittiğini, bilmeyen de hiçbir şey olmuyor işte…(Şanlıurfa, kadın,75)

Çevrelerinin kendilerine olan bakış açısında bir değişimin hacı olduktan sonra söz konusu olup olmadığı sorulduğunda cevaplayıcıların hemen hepsi, insanların kendilerine karşı daha saygılı olduklarını hissettiklerini dile getirmişlerdir. Bu düşünceye hem çevrelerinin ifade ve telkinlerinden, hem de genel olarak şahsi beklenti ve hislerinden hareketle ulaştıkları gözlenmektedir:

> —… Peki insanların size bakışlarında bir değişiklik oldu mu sizce, bunu fark ettiniz mi?
>
> — Evet değişiklik oluyor…
>
> — Ne oluyor mesela, nasıl davranıyorlar, ne bekliyorlar..?
>
> — Ne bekliyorlar… Daha ağır olmanı bekliyorlar senden, büyük gibi görüyorlar, saygı gösteriyorlar… Mesela komşularımdan biri bir rüya görünce geliyor bana soruyor, sen hacısın teyze belki bilirsin diyorlar, ya da ne bileyim bir müşkülleri olduğunda "sen hacısın duan kabul olur, bize dua et" filan diyorlar..bakışları değişiyor yani, eskisi gibi olmuyor, zaten sende eskisi gibi olmuyorsun ki... Sen de değişiyorsun, daha dikkat ediyorsun yani…(İzmir, kadın, 49)

Hacının sahip olduğu bu toplumsal statü ve dinsel itibar karşısında nasıl bir manevi ve kişisel deneyim yaşadığı ve bunun sosyolojik koşullarının nasıl belirginleştiği konusunda, özellikle hacılığı tecrübe etmemiş ve hayat farkına yönelik beklentilerini sosyal gözlemleri paralelinde geliştirmiş olan kişilerin görüşlerine de başvurulmuştur. Söz konusu beklentilerin, hacı olmayan kişilerin konuyu kendi açılarından değerlendirdikleri cevaplarda da bir "fark" mesafesi oluşturacak kadar belirginleştiği görülmektedir. Burada özellikle köy-kent ayrımının diğer konulardaki kadar öne çıkmadığını, daha homojen bir algının hacıdan beklenen roller konusunda öncelikle ibadetler noktasında daha sonra da tutum ve davranışlarla ilgili olarak oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Bayanlar daha çok namaz hassasiyeti ile giyim-kuşamın dini bir nitelik kazanması gerektiğini ifade ederken erkeklerin de toplumsal hayatla ilgili bir takım beklentilerini dini bakış açısını öne çıkararak vurguladıkları dikkat çekmektedir:

> — İnsan gidip geldikten sonra tabii ki kendisine çeki düzen vermeli..

— Mesela ne yapmalı?

— Mesela giyim kuşamına, konuşmasına, hareketlerine dikkat etmeli. Mesela benim tanıdıklarım içinde hacı olduğu halde pantolon giyen bayanlar var… Bir de mesela bir erkek yakınımız hacı olmasına rağmen mirasını paylaştırırken sadece erkek çocuklarına verdi, kız çocukları ihtiyaç sahibi olmalarına rağmen onlara haklarını vermedi.
(Şanlıurfa, kadın, 47)

Erkekler açısından bir kişinin hacılıkla birlikte dönüşebilirliğinin en önemli göstergelerinden birinin, maddi konulara daha mesafeli bir yaklaşım sergileme üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımı besleyen beklentiler kredi almak, faizden uzak durmak, ticaretle uğraşmak vb. şeylerden uzak durmak veya bütünüyle vazgeçmek gibi bir takım hassasiyetleri edinmiş olmakla özdeşleştirilmektedir. İzmir'de görüştüğümüz emekli bir kamu görevlisinin söyledikleri bu beklentileri örneklemektedir:

— Bence bir insan hacı olduktan sonra artık ticaretle, para işleriyle filan uğraşmamalı, kendisini ibadete vermeli..

— O zaman size göre yaşlanınca mı hacca gitmek gerekir... Parayla uğramayacaksa geçimini nasıl sağlayacak?

— Ya hiç uğraşmasın demiyorum ama para işleri sakat, insan nefsine uyabiliyor… Özellikle ticarette, hacı olduktan sonra zor…

— Ama bir müslümanın zaten bu konularda hacı olmadan da titiz davranması gerekmiyor mu?

— Evet öyle tabi, ama öyle olmuyor işte... O yüzden hacca gittikten sonra artık bırakmak gerek diyorum ben de...(İzmir, erkek, 62)

Dinle ilgisini daha kültürel düzeyde tuttuğu anlaşılan ve büyük çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu görüşmeci tipolojisinin ise, hacı olan birinin hem kişisel hem de toplumsal bir örnek teşkil edeceği düşüncesiyle daha sorumlu davranması gerektiğinden hareketle hacca gitme konusunda biraz çekingen davrandığı görülmektedir. Bu kişilerin genç yaşta hacı olmak yerine umre yapma konusunda

daha istekli oldukları gözlenmiştir.[100] Örneğin İzmir'de yaşayan, oldukça modern bir yetişme tarzından ve aile yapısından geldiğini dile getiren, ancak dine de mesafeli olmadığını söyleyen genç bir öğretmen, hacı olmanın kazandırması gerektiğine inandığı yaşam farkına hazır olmadığı için umreye gitmeyi düşündüğünü söylemektedir:

> Şimdi ben yaz gelince denize filan giriyorum ona göre giyiniyorum rahatım yani… Asla içki içmedim ama arkadaşlarla bazı eğlence mekânlarına takıldığımız oluyor. (bar gibi yerleri kastediyor) Kâbe'yi görmeyi, oralardaki duyguyu hissetmeyi de çok istiyorum. Ama henüz kendimi hacı olmaya hazır hissetmiyorum, çevrem de zaten şimdi gidersen çok zorlanırsın, daha sonra biraz daha olgunlaştıktan sonra gitmemi tavsiye ediyor. Hacca gitmeyi erken bulduğum için imkân olunca umre yapmayı çok istiyorum. (İzmir, kadın, 26)

Hacı olmanın karakter, davranış ve yaşam tarzı üzerindeki etkisine dönük olarak yapılan değerlendirmelerde, birden çok hac tecrübesinin dönüşümler konusunda daha yoğun ve farklı bir bilinç meydana getirmede pratik bir yansımasının olmadığı, en etkin sayılabilecek farklılıkların ilk gidişten sonra meydana geldiği hacılar tarafından ortak bir vurgu olarak öne çıkmıştır. Ancak hacılığı dışarıdan gözlemler üzerinden değerlendirenlerin ise tekrarlanmış tecrübeyi, statü temsili konusundaki beklentileri

[100]Bu konu ile ilgili olarak ilginç bir yaklaşım da Türkiye'de bir dönem tanınmış bir belediye başkanı olan olan Mustafa Sarıgül tarafından ortaya konulmuştur. Sarıgül'ün hacca gittiği ancak hacı olmak istemediği için Arafat'a çıkmadığı kendisiyle yapılan bir röportajla medyaya yansımış ve uzun dönem polemik konusu haline gelmiştir. Zaman gazetesinden Nuriye Akman'ın gerçekleştirdiği o ilginç söyleşinin ilgili bölümü şöyledir:
"Sarıgül: Milletvekili olduğum dönemde Salih Özcan'ın davetlisi olarak Suudi Arabistan'a gittik. Turgut Özal'da vardı o ziyarette, hac ziyaretine katıldım.
Akman: övünerek anlatıyorsunuz ama o ziyarette bütün ritüelleri yaptınız. Tam Arafat'ta vakfeye durulacağı zaman ortadan kayboldunuz.
Sarıgül: Hiç öyle bir şey yok.
Akman: Var! Ortadan kaybolduğunuzu fark edip "Neden?" diye soranlara "Hacı olmak istemiyorum" dediniz.
Sarıgül: Gerek yok ki en doğrusu benim yaptığım….
Akman: Bir dakika, Tavafını yaptın, Safa-Merve arasında yedi kez gidip geldin, ihramını giydin…
Sarıgül: Doğru
Akman: Tam Arafat'ta hacı olunacak, istemedin.
Sarıgül: İyi yaptım, iyi yaptım, şu anda da istemiyorum hacı olmak.
Akman: Çok doğal, çünkü başkanlıktan önceki söylemlerinizde dine referans yoktu.
Sarıgül: Belediye başkanı olarak yurttaşlarımızla bütünleşiyorum. Onların örflerine, törelerine, geleneklerine ve inançlarına saygı duyup, hislerine tercüman olmakla mükellefim. Ben ne içki ne de sigara içerim. Yok, içki arada içerim, ama öyle aşırı bir şeyim yok. Ama işte hacı olduğunuz zaman, yapmamanız gereken, metruk olan şeyler var.
Akman: Metruk değil, mekruh…(gülüşmeler)…"(http://www.zaman.com.tr/roportaj_havaalaninda-50-bin-kisi-karsilamazsa-ankara-ya-inmem_41004.html, Erişim Tarihi: 11.10.2014).

artırıcı bir faktör olarak ele aldıkları gözlenmiş, bu kişilerdeki olumsuzlukların itibarın toplumsal ağırlığı konusunda daha tahripkâr olacağına dikkat çekilmiştir.

Genel itibariyle değerlendirildiğinde hacı statüsü ile birlikte birincisi kişisel ikincisi ise toplumsal olmak üzere iki türlü bir temsil beklentisinin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Statünün kişisel temsili hacının dinin derinliği konusundaki hassasiyetlerini yeniden ele alması ve buna göre hareket etmeyi makul ve gerekli bulmasına yol açmaktadır. Burada hacılıkla birlikte, öncesinde zaten mevcut olan dini yaşantıyı daha hassas biçimde devam ettirebilmeye ilişkin kaygılar bireysel düzeyde ortak bir psikolojik eşik olarak atlanabilmektedir. Ancak günlük hayatını çoğunlukla modern hayatın alışkanlıklarına göre düzenlemiş bu kişiler, gündelik pratiklerde hacılıkla birlikte derinleştiğini ifade ettikleri Müslüman kimliğinin ön gördüğü yaşam tarzı idealine ulaşabilme konusunda paradoksal bir sürece girmekten de kaçamamaktadırlar. Arınmışlık duygusunu devam ettirebilme kaygısı ile alışkanlıklarına göre yaşayamama endişesi, hac tecrübesinden önce karşılaştığında bu ikilem hacı olmayı erteleme şeklinde açığa çıkarken, hac tecrübesinden sonra ise kutsal ve dünyevi olan arasındaki tercihlerle ilgili bir çatışmaya kapı aralayabilmektedir.

Yaşam tarzı ile statü arasında uyuşmazlık görüntüsü veren hacı temsilleri ile hacılığı itibar noktasında zayıflatan örneklerin varlığı çoğunlukla bu ikircikli durumun bir yansıması olarak dinsel itibarı etkilemektedir. Son yıllarda verilerdeki gençleşme işaretlerine rağmen Türkiye'de hacı olma yaşının ortalama 55 ve üzeri olması, hacılığı çoğunlukla bir yaşlılık tecrübesi haline getirmektedir. Bu reel durum sözü geçen paradoksal görünümleri yeterince analiz edebilme konusunda geniş bir bilgi birikimi sunamamakta; ancak genel yerleşik zihniyeti tanımlayabilmeyi mümkün kılan asgari verileri de ortaya koymaktadır. Geleneksel bir düşünce ve yaşam evreninden çıkarak, emekliliğinde hacı sıfatını kazanmış olan kişiler için tecrübenin pratik görünümleri daha çok ibadetlerdeki hassasiyete dayalı olarak ele alınmakta ve bunun üzerinden değerlendirilmektedir. Sekülerleşmeyi koşulların getirdiği mecburi bir yaşam deneyimi olarak benimsemiş olmaktan uzak olan kırsal kesimler için de çoğunlukla yaşam farkı yaşlılıkla birlikte yoğunlaşan manevi derinlik arayışı ile bütünleşmektedir. Ancak şehirde yaşayan ve statüsüne uygun bir dini atmosfer bulabilme konusunda yeni modern değerlerin daralttığı alanla karşı

karşıya kalan kesimlerde, hacı olmanın daha bireysel bir manevi dönüşüm ve ilk zamanlar daha yoğun hissedilen bir içsel tecrübeye tekabül ettiğine örneklik eden cevaplar azımsanmayacak kadar çoktur. Statüsünü içselleştirme ve rollerini benimseme konusunda gerilim yaşayan bu hacı tipolojisi için, hacılıkla birlikte gelen geniş çaplı bir yaşam tarzı değişikliğinden söz etmek zorlaşmaktadır. Fakat bu dönüşüm istencinin, aksi bakış açıları da söz konusu olmakla birlikte yine de dini hassasiyetleri yüksek bir hacı profilinin ideal olarak tanımlandığı da görülmektedir. Aynı ideal, hacıyı dışarıdan gözlemleyenler açısından da statü beklentilerine karşılık gelmektedir.

Modern toplumsal yaşamın karmaşık yapısı ve geleneksel bilgilerle birlikte teknik bilginin de şu veya bu biçimde sıradan insanlar tarafından edinilip günlük etkinliklere rutin olarak uygulanması dini yaşantının pek çok noktasında "süzülme" lere yol açabilmektedir.[101] Bu bağlamda sosyo-ekonomik koşullarla birlikte eğitim düzeyi de değerlendirmelerde belirleyici bir unsur olarak devreye gitmekte, eğitim düzeyi yükseldikçe hacının yaşam tarzının pratik görünümlerle birlikte, yer yer dini içeriği oldukça zayıflatılmış ahlaki bir zeminde değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Ancak eğitim düzeyi aynı olanlardan farklı dünya görüşlerine sahip kişiler arasında ve dinle olan ilgisini daha mesafeli bir boyutta sürdürdüğünü dile getirenlerde, yaşam tarzı belirleyiciliğinin, inançla ilgili hassasiyetlerin gündelik hayattaki genel görünürlüğü ile yakından ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Modern toplumsal yaşamdaki konumların çoğunun dinin yaşam biçimlerine yaygın biçimde yansımasına imkân vermeyecek açık bir uyumsuzluk göstermesi bu farklılıkların esasını oluşturmaktadır. Aşağıda ele alınacak olan yoğun dindarlık ve hacılık ilişkisi konusunda ilgili hususlar daha detaylı biçimde değerlendirilecektir.

[101]"Süzülme" kavramı; geleneksel temsillerden seküler meslek gruplarına, kutsal olanın etkililiğinden dünyevi olanın yaygınlığına, dini bilgiden modern tekniğin sunduğu akılcı yaklaşımlara kadar farklı alanlara ilişkin karşılıklı dönüşümlerin ağırlık kazandığı paradoksal bir zihniyet biçiminin süreçlere yayılmış görünümlerini ifade etmektedir (Daha geniş bilgi için bkz. Giddens, 2012: 126).

3.5. Hacılık ve Yoğun Dindarlık İlişkisi

Birey için günlük hayatında dinin önemini, kişinin dine inanma biçimini ve bağlanma derecesini gösteren bir kavram olan dindarlık dinamik bir süreçtir. Zira kişi dine bağlanmakla onu hayatının fonksiyonel bir göstergesi haline getirmekte ve bu göstergenin temsil ettiği alanların ağırlığını kişisel tercihlerine yansıtma ihtimalini benimsemiş olmaktadır. Bu yüzden gerek kişisel gerekse toplumsal hayatta görünür hale gelen duygu, düşünce ve davranışlarda ifadesini bulan yönelimlerin hangilerinin dindarlıkla ilişkilendirilebileceği, hangilerinin de sosyal, kültürel veya entelektüel eğilimlerin bir parçası olarak ele alınabileceği hususu birbirinden dikkatle ayrılmalıdır.

Türkiye'de Cumhuriyet dönemi ile başlayan batılılaşma hareketleri, ideolojik bir tanzimin gündelik hayatın temel alanlarında sabitlenmesine dönük bir çabanın ürünü olarak inkılâplarla sıradan halkın yaşantısına taşınmaya çalışılmış ve o güne kadar dinin kuşattığı günlük yaşam aynı zamanda devletin yönettiği batılı değerlerin de hem etki hem de tepki alanı haline gelmiştir. Bu karşılaşmanın doğurduğu tüm çatışma başlıklarından hareketle "gerilim" (Akşit & Şentürk, 2012: 145) olarak tanımlanabilecek iç işleyişler yakın tarihin doğurduğu tecrübelerle birlikte toplumsal hafızanın dinsel bakiyesi üzerinden manipülatif bir alanın da açılmasına imkân vermiştir. Ancak Özdalga'nın vurguladığı gibi, din alanının en resmi ve çok iyi oluşturulmuş kurumsal hiyerarşilerden, tek tek bireylerin en gizli ve özel kaygılarına kadar uzanan oldukça karmaşık bir gerçekliği bulunmaktadır. Bu yüzden kurumsallaşma, resmileşme ve dışsallaştırmalar üzerinden gelişen tüm manipülatif niteliklerine rağmen din aynı zamanda en derin insani varoluşsal deneyimlerin ve sorunların da ifadelerini içeren bir zemine sahiptir (Özdalga, 2007: 20). Söz konusu varoluşsal deneyimlerin ifadesinde, dinin ortaya koyduğu hüküm ve ibadetlerin bireylerin anlam dünyasında neye karşılık geldiğiyle birlikte, din alanının esas gerçekliği ile güncel olanın rasyonalitesi altındaki konumlanışına dair izlenimlere de rastlamak kaçınılmazdır. Burada güncel olanın rasyonalitesinin geleneksel yapılar ve varlığını bu yapıların kodlarıyla inşa etmiş bireylerle, modernliğin tazyiki ile hız kazanmış olan seküler ilgilerin kuşattığı yapılar ve bu yapıların etkisiyle paradoksal bir zihinsel inşa sürecine girmiş olan bireyler arasında meydana getirdiği

ayrışmaların, dinselliğin gelen görünümü içerisinde nasıl konumlandığı irdelenmeye değer hale gelmektedir.

Türkiye'de Cumhuriyet modernleşmesi ile birlikte yeni bir biçim kazanan din, toplum ve siyaset ilişkilerinin temel tonlarını belirlediği bir "Türkiye Müslümanlığı"'dan söz edilebilirliğin hangi gerekçelerle tartışılmakta olduğuna ikinci bölümde kısaca değinilmişti. Ocak, Türkiye Müslümanlığından kastedilen ana parametrelerin coğrafi ve toplumsal boyutlarla ilgili olduğunu fakat gözden kaçırılmaması gereken ana yönlerinden birinin de zihniyet boyutu olduğunu vurgulamaktadır (Ocak, 2012: 131). Dini tecrübenin kişisel boyutlarına ilişkin olarak ortaya çıkan temel yansımalar dini hayatın, ibadetler konusundaki genel yaklaşımlarının birer örneğini teşkil etmektedir. Türkiye'de birbirinden farklı kesimlerce farklı yansımalar göstererek ilerleyen bir dinsellikten söz etmek, dini hayat üzerine yapılana araştırmaların temel bulgularından biri haline gelmişken hacı olmaya dair yaklaşımların dinsel hayatın farklı görünümleri içerisinde birbirinden farklı karakterler kazanmış olabileceği de kuvvetli bir ihtimaldir.

Dindarlık konusunda yapılmış hem nitel hem de nicel araştırmaların verileri, genel gözlemlerin ortaya koyduğu belirgin refleksler kapsamında Türkiye Müslümanlığına, eski kültür ve inanışlarla "Kitabi İslam" adı verilen ve dinin Kur'an ve Sünnet çerçevesinde olgunlaştırılan yorumunun iç içe geçtiği bir dini anlayışın hakim olduğu literatürde farklı biçimlerde vurgulanmaktadır. Ancak burada önemli olan nokta nerede hangisinin ön plana çıktığı hususudur (Akşit & Şentürk, 2012: 50). Bu hususun anlamacı bir yaklaşımla değerlendirilebileceği alanlardan biri de bireysel ve toplumsal hafızanın; dinin inanç, ibadet ve ahlak boyutlarının ideal görünümü olarak nitelendirilebilecek itibar kategorilerini temsil eden dini tecrübelerin içselleştirilme biçimleridir. Burada bizzat itibarın taşıyıcısı konumunda olduğu düşünülen kimselerin dini tecrübe ile ilgili olarak mevcut duruma yükledikleri anlamdan hareket ederek hacı tipolojisini çözümlemeye çalışmak dinsel itibarı temellendiren aidiyeti anlaşılır kılabilmek açsından önemlidir. Hacı üzerine geliştirilmiş "dışarıdan" yaklaşımlar olarak nitelendirilebilecek görüşmelerin dökümü ise dinsel aidiyetlerin farklı parametrelerini özellikleri itibariyle birbirinden ayrışan aktörlerin söylemleri üzerinden değerlendirme imkânı vermesi açısından gereklidir.

Türkiye'de bireylerin günlük hayatlarında yerine getirmeye çalıştıkları ibadetlerle ilgili yaklaşımlarına da yer veren dinsellikle ilgili araştırmaların bir bölümü, dinsel anlayışları ve pratikleri kendi içinde sınıflayan bir analiz yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmaların bir bölümünde toplum içinde hali hazırda yaşanmakta olan İslam'ın algısal bir biçim ve sınıflaması yapılmaya çalışılmış ve bu kapsamda da Müslümanlık tipolojileri geliştirilmiştir. Örneğin Günay'ın 1979 yılında gerçekleştirdiği araştırmada dini yaşayış tipleri arasında bir ayrım yapılarak burada ortaya çıkan bulgulara göre beş kategoriden oluşan bir sınıflandırmaya gidilmiştir. Günay *"sofu dindarlar, alaca dindarlar, mevsimine göre dindarlar, oportünistler ve ilgisizler"* şeklinde oluşturduğu tipolojilerde dinin emir ve yasaklarını yerine getirme sıklığı/yoğunluğuna göre bir değerlendirmeye gitmiş ayrıca bu kategorilendirme paralelinde "geleneksel halk dindarlığı" ve "seçkinlerin dindarlığı" şeklinde ayırdığı iki temel dindarlık yaklaşımı ortaya koymuştur (Günay, 1999: 259–264). Şerif Mardin de Türkiye dindarlığı üzerine yaptığı analizlerde öne çıkan üç eğilimden söz etmektedir. Bunlar; resmi/Sünni İslamiyet olarak değerlendirdiği *Ortodoksi*, mistik yönelimler barındıran ve çoğunlukla karizmatik bir dini lider etrafında şekillenen *heterodoksi* ve resmi İslam anlayışının halk tarafından dönüştürülüp gündelik hayata yansıyan boyutu, daha çok zanaatkâr ve esnaf kategorileri tarafından temsil edilen *"halk İslamı"*dır (Mardin, 2011b: 90–92). İslamî yaşantının toplumsal görünümlerinden hareketle biçimlenen anlayışlar üzerine değerlendirmeler yapan bir başka önemli isim de Ahmet Yaşar Ocak'tır. Ocak da Türkiye'de yaşanan İslam'ın dört temel eğilimin bir yansıması olduğunu dile getirmektedir. Bunlardan ilki; İslam'ın temel esaslarına kısmen bağlı olmakla birlikte, çoğunlukla geleneksel yaşamın belirlediği ve hurafelerle birlikte yaşanan, kuvvetli bir mitolojik akıntıyla da beslenen Müslümanlık tarzıdır. Ocak'a göre halk katında etkili olan bu dini anlayış, Türkiye'de tarikatların geniş bir tabana sahip olmasından kaynaklanan mistik bir yönelimden etkilenmekte ve büyük oranda *"evliya kültü"* ne dayanmaktadır. Ocak ikinci kategorinin ise Türkiye'de Sünni İslam tekelinde gelişen, tarihi biçimlenişini medreselerde verilen eğitime göre oluşturmuş *"kitabî İslam"* olduğunu dile getirmektedir. Üçüncü kategori Türkiye'de daha çok tasavvuf çevreleri aracılığıyla yayılma imkanı bulmuş olan, mistik bir karakter taşıyan *"tekke İslamı"* dır. Bu anlayışın örnekleri Kübrevilik, Nakşibendilik, Kadirilik ve Rufailik gibi Orta

Asya'dan gelen tasavvufi ekoller ile Anadolu'da etkili olan Mevlevilik, Sühreverdilik, Halvetilik, Bayramilik, Bektaşilik gibi tarikatler olmak üzere halen etkilerini devam ettiren tekke İslamı'nın önemli yapılanmalarıdır. Ocak'ın Türkiye'deki İslami pratiğin yansıması olarak değerlendirdiği son kategori ise İslam'ın devlet mekanizması ve siyasette aldığı görüntünün Sünni perspektifi esas alarak yansıdığı *"devlet İslamı"* dır (Ocak, 2012: 54-62).

Kara'nın ifadesiyle Türkiye'ye özgü "çok tipli Müslüman tavırlar" (Kara,2010:182) biçimi tarihsel bagajların etkisiyle kendi içinde kırılmalar geçirmiş ancak özellikle son on beş yılda toplumsal özelliklerde meydana gelen yeni dönüşümlerle birlikte iç kategorilerinde de bir takım güncellemelere sahne olmuştur. Laiklik tartışmaları nedeniyle uzun yıllar siyaset alanının tahakkümünden kendini kurtaramayan din-toplum ilişkilerinin doğal mekanizması yeni katmanlar ve boyutlar kazanmıştır. Zira Karpat'ın vurguladığı gibi Kemalizm ve Kemalizm tarafından benimsenen laiklik anlayışı farkında olmadan bu Müslümanlık biçimlerini meydana getirmiş ve "Türk İslamı"nın şekillenmesine yardımcı olmuştur (Karpat, 2008: 244). Bu bağlamda tek tek her bireyin dinle kurduğu öznel ilişkiyi tanımlamak amacıyla kullanılan dindarlık kavramı ve toplumun dinle olan ilişkisini karşılayan dinsellik olgusu da bu yeni biçimlerin temsil edildiği iki önemli alandır.

Türkiye Müslümanlığının temel niteliklerini belirleyen özgün bakiye, AK Parti iktidarıyla birlikte gelişen din-siyaset ilişkisinin genel görünümüyle başka bir takım unsurlarla da eklemlenmiştir. Ayrıca bu bakiye Muhafazakâr sermaye ve Anadolu bürokrasinin etkisiyle dönüşen bir takım dinamiklerle hem dindarlık hem de dinsellik alanında yeni yaşam tarzlarını da benimseyen başka bir Müslümanlık modeli ile de bütünleşmek durumunda kalmıştır. Yeni alanların açtığı kavramsal çeşitlilik ve siyaset, sermaye ve iktidar ilişkilerinin bazı toplumsal tabakaların dinsel habituslarını dönüştürme konusundaki hızı toplumsal tabakalaşma ve statü bileşenlerinde modern yapılanmaların ve seküler beklentilerin ağırlık kazandığı muhafazakârlık biçimlerini de gündeme getirmiştir. Bu hızı kestirilemeyen değişim, statü tabakalaşmasının üst kesimlerini teşkil eden dindarlar açısından içine doğmadıkları bir yaşam tarzı ile çoğunlukla uyum halinde ilerlerken, halk ise sosyolojik derinliğin getirdiği kültür ve gelenek evreninden bağımsız ilerleyen, biçim ve coşku içerisinde sunulmaya çalışılan bir dini anlayışın muhatabı, kabullenicisi

veya talepçisi haline gelmiştir. Hem dindar kesimlerin sahip oldukları yeni statülerle yeniden biçimlenen habituslar ve toplumsal katmanlar hem de daha geleneksel bir çerçeve içerisinde kalarak dinle olan irtibatını sürdürmeye çalışan geniş halk kesimleri açısından modern ve postmodern zamanların ürettiği bu dönüşümler içerisinde dindarlığın farklı renkleri ve bu renklerle şekillenen itibar fragmanları kendi gerçekliği içerisindeki çeşitliliklerle gündelik hayatta tezahür etmektedir. Özellikle son yıllarda dindarlığın yaygınlaştığı şeklinde bir algı hem istatistiklere yansıyacak biçimde öne çıkmakta hem de pratik hayatta kendisini çeşitli biçimlerde fark ettirmektedir. Ancak bu görünüme karşılık olarak dini hayatın temsil edilme biçimleri, dini hassasiyetlerin günlük hayattaki karar ve eylemlerdeki belirleyiciliği, mevcut şartların şekillenmesinde dini referans olarak alma yoğunluğu gibi hususlar oldukça önemlidir ve sadece görünümlerin ulaştırdığı bir bilgi dünyasının verileriyle değerlendirilebilecek kadar açık bir alan değildir. Türkiye'de İslam'ın farklı yorumları ve bu yorumların oluşturduğu dini yaşam pratikleri yukarıda bahsi geçen çalışmalardaki kategorilendirmelerin esasını oluşturmaktadır. Ayrıca bu pratikler hem bu kategorilerin mikro nitelikteki daha spesifik yansımalarını ele alma konusunda, hem de bu kategorilerin farklı içeriklerde nasıl şekillendiğini gözlemleme noktasında bir eksen belirlemektedir. Dini yaşantılar konusunda bir tipoloji oluşturmak mevcut yaşantıyı sınırlandırmış olmak gibi bir sakınca meydana getirse de söz konusu olan yaşantıyı koşullarını ve niteleyici bağlamlarını ihmal etmeden ele alma imkânı da sunmaktadır. Burada hacılığa ilişkin bir dindarlık tipolojisinden ziyade genel olarak hacı olmaya ilişkin yaklaşımlar ve bu yaklaşımlarla dindarlık kategorileri arasındaki ilişki ele alınmaya çalışılacaktır.

Hacca gidenler ve gitmek isteyenlerin önemli bir bölümünün ortalama bir dindarlık algısı ortaya koyabilecek bilgi düzeyinde bulundukları ve bu çerçevede gelişen özgün bir dil dünyası içerisinde oldukları açıktır. En azından gözlemlerde fark edilecek eşikte olmasa dahi kendisini dindar olarak tanımlayan veya böyle bir tanımı kendisi için uzak görse bile buna ilgisiz olmadığını ifade edenlerin umreden farklı olarak hacca gitmeye yöneldikleri hacı olmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çoğu kişide hac özleminin derinleştiği, yakıcı bir duygusal eşikte yaşandığı yaptığımız görüşmelerde kendini belirginleştiren en önemli ve yaygın yaklaşım biçimidir. Özellikle yaş ortalaması 50 ve yukarı olanlarda ve cinsiyet olarak

da kadınlarda yoğunlukla görülen bu yaklaşım Türkiye'de halk İslam'ının geleneksel bilgi evreninde yetişmiş "tipik dindar" kategorisinin genel yaklaşımıdır. Bu kişiler için hacı olmak didarlığın alamet-i farikalarından biri olarak önemli bir temsil ve itibar biçimidir:

> Bir insanın dindar olduğunu hacılıktan daha iyi ortaya koyan bir şey var mı, hacı olduysan dini bütün bir insan olduğun konusunda senden şüphe edilmemeli. Hazreti Muhammed'in bir sözü var ya yani, hadisi: "Müslüman elinden, dilinde emin olunan kişidir diye. İşte hacı demek bence tam da bu hadisteki kişi gibi olmalıdır. Nasıl ki ihramda bir ota bir canlıya bilerek dokunmak, zarar vermek yasak. Hacı hacdan sonra da böyle olmaya çalışmazsa o hac boştur bence.(Ankara, bayan, 66)

İslam'ın beş şartından biri olan hac ibadetinin yerine getirilmesinde temel etken dini bir hükmü yerine getirmiş olmakla birlikte tek tek bireylerin dünyalarında hacca gitmenin bir fikir olarak belirmesinden, bir eyleme dönüşmesine ya da sadece bir yaklaşım üretecek kadar sınırlı bir ilgiyle kısıtlı olmasında da dışsal faktörlere rastlamak mümkündür. Ancak hac, hem ibadetler içerisinde uzun bir sürece yayılması, hem de bireysel rutinlerden sıyrılmayı gerektirmesi bakımından insanın kutsallık arayışında duygusal bir zeminden kopmamakta ve hacı olmak da bu atmosferin hatırlatıcısı olmaya devam etmektedir. Burada maneviyatın içsel bir dinamizm kazanmasıyla coşkuya döndüğü hem gözlemlerde hem de derinlemesine görüşmelerde kendisini fark ettirmektedir. Şanlıurfa'da köyde yaşayan ve annesine refakat etmek için hacca gitme kararı verdiğini dile getirerek, kendisini dindar olarak tanımlayabileceğini söyleyen erkek bir hacının söyledikleri, duygusal yaklaşımın tipik bir örneğini teşkil etmektedir:

> Aslında hacca gideceğim hiç aklımın ucundan bile geçmiyordu. Yaklaşık yedi buçuk yıl önce annem teyzemle yazılmıştı ama çıkmayınca gidemedi. Ama gitmeyi çok istiyordu. Babam 2007 yılında vefat edince birinin annemle birlikte gitmesi gerekiyordu, çünkü okuma yazması yoktu. Ben çiftçilikle uğraşıyordum, bekârdım. Teklifler büyük ağabeylerim ve küçük kardeşime sunuldu onlar da gitmeyince ağzımdan şu cümle çıktı "Beni yazın ben giderim" dedim. Malum demek ki kısmetimde varmış. O güzel Mekke'yi Medine'yi görmek

> binlerce şükür Rabbime ki bana nasip oldu. Çok etkileyiciydi, Kâbe fotoğraflarında gördüklerimizden çok farklıydı, gözyaşlarına boğulduk annemle görünce. Mis gibi kokuyordu, tavaf etmek, el sürmek bambaşka bir duygu, anlatırken bile duygulanıyorum. (Şanlıurfa, Erkek, 27)

Burada yaş, cinsiyet, eğitim durumu ve ekonomik faktörler gibi unsurların belli bir noktaya kadar etkili olduğunu ancak bütün kategorileri ortak bir noktada buluşturan temel bir duygusal eşik olduğunu açıkça gözlemlemek mümkün olabilmiştir. Ancak yine de genelini ev hanımlarının oluşturduğu bayan hacıların dini konulara bakış ve hacı olmaya ilişkin yaklaşımlarda daha duygusal ve ilgili oldukları, duygusal bir dini coşkuyu söylemlerinde öne çıkardıkları gözlenmiştir. Zira burada kadınların yaklaşımı kendini duygusal ilgi ve formlarla açığa çıkaran özgün bir dini hassasiyet biçimi olarak öne çıkmaktadır. Mensching'in ifade ettiği gibi hayatın orijinal kuvvetlerine duygularıyla erkekten daha yakın olan kadın, tabiatıyla erkekten daha çok halk inançlarına eğilimli bir karakter çizmektedir (Mensching, 1994: 140). Ankara'nın Polatlı ilçesinde kendisiyle görüşülen, 2014 yılında eşiyle birlikte hacca gitmiş bir kadın cevaplayıcı da haccı anlatırken yaşadıklarını ifade etmekte güçlük çekmiştir:

> — Daha yeni gittim ama kızım hiç fark etmiyor ki özlemi aynı, çok özlüyorum çok? Biz Kur'anı çok zor öğrendik, koltuğumuzun altında saklardık, çok zordu o zaman çok zordu… Baskın yaptılar, dağlara bayırlara sakladık cüzleri, kuranları..
>
> — Giderken ne hissettiniz?
>
> —Şimdii insan bir uykuda gibi, acaba gerçek mi diye düşünyor. Ama yakınlaşınca, çağın içinde gençler böyle libasını değiştiler "lebbeyk lebbeyk" demeye başladılar…Geliyoruz,Allah'ım sana geliyoruz dedik… Cidde diye bir şehre düştük..Ana, baba, herkes kendi başına artık..
>
> — Sen gittin mi?
>
> — Yok, daha gidemedim, dua et bize de nasip olsun?
>
> — Allah'ım herkese nasip etsin, herkes gidip görsün oraları… Çok güzel yavrum çok güzel..Heyecan öyle ki gittik ilk sabah namazına yetiştik, sanki tüm insanlar kopmuş da buraya gelmiş gibi, off off..
>
> — Nasıl orda insana ayrı bir kuvvet geliyor mu?

— Sorma, kuvveti sorma, burada iki adım yol yürüyosun nefes nefese… Orada öyle mi. Bakıyosun, bu kadar insan nasıl sığmış, nasıl uyur nasıl kalkar diyosun… Tavaf ettik, Merve-Safayı da tavaf ettik… Of of of… Hep şiirler yazdım hep şiirler yazdım. (Ankara, kadın,75)

Bu kişiyle yapılan görüşme öncesinde kendisinin de dâhil olduğu bir bayan sohbet ortamı içerisinde genel olarak hacı olmak üzerine yapılan fikir alışverişinde, ortamda bulunan bayanların neredeyse tamamının duygulandığı ve hacı olmayı derin dindarlıkla ilişkilendiren temel bir yaklaşımla ele aldıkları gözlenmiştir.

Hacca gitmiş olmanın kişilerin duygu dünyasındaki yansımalarında dikkati çeken bir diğer husus yaş ortalaması yükseldikçe duygusallığın artması ve derinleşmesidir. Tek tek bireylerin kendi şahsi nitelikleri ile ilişkili olmakla birlikte yaşlılıkta dini hassasiyetlerin, dünyevi istekler karşısında daha güçlendiği genel gözlemlerin ortaya koyduğu bir vakıadır. Ancak bunu sadece yaşlılık dindarlığı ile açıklamaya çalışmak konuyu sınırlandıracaktır. Nitekim görüşme yapılan kişilerde özellikle 60 yaşından sonra hacca gitmiş olanların bu ibadeti yaşlılıkta gerçekleştirmiş olmaktan dolayı derin bir pişmanlık içerisinde oldukları da gözlenmiştir. Bunların bir kısmı bu pişmanlıklarını yaşlılığın hacdaki sağlık ve hareket koşullarını olumsuz etkilediğini söyleyerek açıklamakta ancak önemli bir kısmı ise haccın manevi etkisinin yaşlılığa bırakılamayacak kadar kuvvetli olduğunu dile getirerek gençlerin bu konuda bilinçlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İzmir'de merkeze bağlı bir köyde kendisiyle görüşülen bir hacı haccın ölmeden önce gerçekleştirmek istediği tek şey olduğunu söylerken, bu isteğini yerine getirmiş olmaktan dolayı da derin bir mutluluk ve huzur duyduğunu ifade etmektedir:

—…Oo ben hacca varayım, orda öleyim dedim.köyümden hiç dışarı çıkmadım ben, ne okumam var ne yazmam…Ama Kur'an okumayı öğrendik çok şükür..

— Kur'an okumayı nasıl öğrendiniz?

— Kolay mıydı öğrenmek bizim zamanımızda, koynumuzda saklaya saklaya gider bir evde öğrenirdik cocukken…Bir askerlikte gittim gurbete bir de hacılıkta...Doğuyorsun, büyüyorsun, evleniyorsun, çoluk çocuğa karışıyorsun, hep çalışıyorsun hep çalışıyorsun…Çalışmaktan başka hiçbir şey yapmadık ki namazımı Allahıma hamdolsun kıldık

> çocukkenden, orucumuzu tuttuk, gücümüz yettiğince kurbanımızı da kestik…Allahım diyordum bana haccı da nasip et sonra canımı al, çok şükür o da nasip oldu...(İzmir, erkek, 84)

Bu yaş gurubunun hemen hepsi dini bilgilerini resmi olmayan bir bilgi dünyasından elde etmiş, hem siyasi anlamda hem de geleneksel kültürün ürettiği açılardan mevcut toplumsal süreçlerin ağırlığını hissederek yetişmiş kişilerden oluşmaktadır. Bu kişilerle yapılan derinlemesine görüşmelerde hacca ilişkin anlatılarda duygusal tema kendisini o kadar hissettirmiştir ki zaman zaman görüşmeyi aksatacak aralara ihtiyaç duyulmuştur:

> — Hiç okula gittin mi?
>
> — Yok kızım yok, babam o zaman kızlar nasıl okula gider, kızlar okula giderse din iman elden gider dedi, bizi göndermedi. Babam hocaydı da çocuklara Kur'an okuturdu, bize Kur'an da öğretmedi…73 yaşımda Kur'an öğrenmek nasip oldu bana..
>
> — Ben üç umre bir hac yaptım kızım… Namazımı, orucumu da taa çocukluktan beri hiç bırakmadım… O zamanlar beni görenler senin namaz kılma zamanın mı diyorlardı bana…
>
> — Ooo Maşallah!
>
> — İlk gidişin hac mıydı umre miydi?
>
> — Hacdı, tam 13 yıl oldu. Ben oğlumu iş kazasında kaybettim, kendimi de kaybettim... Büyük oğlum annemizi hacca gönderelim yoksa delirir, belki oralar ona iyi gelir dedi. Gidişim öyle oldu, gittim ama evlat acısı başka, orda da olsa insan unutmuyor ki…Gittim, sanki gözüm açıldı gerçeği gördüm. Bilseydim böyle olduğunu yemezdim, içmezdim, gülmezdim diye düşünüyorsun orada. İnsan kendini tutamıyor ağladım, çok ağladım. (Şanlıurfa, kadın, 75)

Bir başka kadın görüşmeci ise hacı olma kararının tümüyle manevi arınma ve uhrevi bir hazırlık aşamasından sonra ortaya çıktığını dile getirmekte ama bunu daha çok menkıbevi bir tarzda, rüya ve yorumlarla karışık bir biçimde anlatmaktadır:

> — Sizin hacca gitmeye karar verişiniz nasıl oldu?
>
> — Kızım bizim bu Urfa'da eskiden hacıların uğurlandığı eski terminal meydanı vardı. Ben her sene hacca giden hiçbir yakınım olmasa bile

> giderdim, kendi özlemimden hasretimden dolayı giderdim. Bir gün yine hacılar giderken uğurlamaya gittim, o gün demek ki kalbim o kadar ezilmiş ki gece rüyamda aksakallı bir şeyh gördüm... Kızım bana gözünü kapat dedi, gözümü kapattım bir de baktım ki karşımda Kâbe var. "Sen merak etme kızım" dedi bana… Sabah kalktığımda ben dedim ki hacca gideceğim, kime söylediysem "sen nasıl gideceksin, hem dulsun hem arkanda 8 tane yetimin var, paran da yok nasıl gideceksin" dediler. Ben yok dedim, ben bu rüyayı boşuna görmedim,..
>
> — Gidebildiniz mi?
>
> — Gittim ya Rabbim nasip etti, o rüyayı görünce anlamıştım zaten ben..
>
> — Nasıl gidebildiniz peki?
>
> — Abim özel bir hac şirketinde çalışıyordu, o benim bu kadar istediğimi görünce gel dedi, ortaklarla konuşalım seni de götürelim? Böyle nasip oldu gittim işte
>
> — Peki, çocuklara kim baktı, eşiniz de vefat etmiş.
>
> — Kızım oranın yolu açıldı, kokusu insanın burnuna bir ulaştı insanın gözü, aklı hiçbir şeyde kalmıyor... Hem hacca gittim, arkasından da iki defa umreye gittim… Çok şükür Rabbime, yine gitmek istiyorum inşallah. (Şanlıurfa, bayan, 48)

Günay'a göre Türkiye'de, şehir merkezlerinden uzaklaşıldıkça toplumun orta ve alt tabakalarına, kırsal alana doğru gidildikçe entelektüel (kitabi) dindarlığın etkisinin azaldığı görülmektedir. Buralarda daha çok sözlü kültüre dayalı "geleneksel halk dindarlığı" egemendir, ancak Türkiye'de halk dindarlığının bir başka yansıma biçimi de din ile mistisizmin iç içe olduğu yaklaşımlardan beslenmektedir. Halk dindarlığının bu şekli, geleneksel değerlerle irtibatını koparmadan modern yapıya yönelen ancak bunu bir türlü başaramayan ve hızlı değişimin "anomi" ortamında bocalayan bir toplumun hayatına ve kültürüne çok çeşitli biçimlerde damgasını vurmasının ve bu durumun çeşitli tutum ve davranışlarla tipik şekillerle yansımasıdır (Günay, 2012: 598). Hacca ilişkin olarak derin bir duygusal yoğunluk ve manevi ilhamdan beslenen bu bakış açısı hacılarda çoğunlukla yukarıdaki örnekler gibi anlatılmakta ancak yaş ve eğitim seviyesiyle birlikte bu yaklaşımın duygusal sınırları biraz daha belirginlik kazanmaktadır. Yine de hacıların yaklaşımının genel bağlamından kopmadığını, yani kutsal topraklarda buluşmanın derin bir heyecan,

ayrılmanın ya da orayı hiç görmemiş olmanın da derin bir özleme dönüştüğünü söylemek mümkündür. Asker emeklisi bir cevaplayıcı da oradaki her şeyin çok etkileyici olduğunu çok kısa ifade edebilmiş ancak, anlatırken çok duygulandığı gözlenmiştir:

> En çok günahlarımızın bağışlanması için dua ettim, duygular ifade edilemez, orada hangi tarafa bakarsan etkilenecek bir şey var. Size nasıl anlatayım, sanırım anlatamam.(Şanlıurfa, erkek, 63)

Eğitim seviyesi yükseldikçe de haccın duygusal bir frekanstan tam olarak kopmadığı ancak hacca gitme nedeni sorulduğunda bu kişilerin duygusal izahlar yapmak yerine daha net ifadelerle ve çoğunlukla hacı olmayı farz bir ibadetin yerine getirilmesi çerçevesinde değerlendirdikleri görülmektedir. Genellikle köy veya ilçe merkezli bir yetişme ortamından gelen, yaş ortalaması elli ve yukarısı olan, cinsiyet olarak çoğunlukla kadınlara (ancak erkeklerin de önemli bir bölümüne) tekabül eden, sosyo-ekonomik şartları itibariyle orta düzey olarak tanımlanabilecek, siyasi tercihlerini dindar liderlerden ve muhafazakâr partilerden yana kullandığını belirten pek çok kişi hacca gitme nedenlerini gecikmiş bir buluşma ertelenmiş bir kavuşma olarak değerlendirmiştir. Örneğin İzmir'de emekli bir öğretmen, haccın öncelikle farz bir emir olduğu için yerine getirilmesi gerektiğine dikkat çekerek, hacı olmaya daha rasyonel bir açıdan yaklaştığını dile getirmektedir:

> Çok istiyorduk gitmeyi, manevi olarak insan bir özlem duyuyor tabi ama her şeyden önce hac da bir farz sonuçta, bize farz olduğunu düşündüğümüz için çevremizdeki çoğu kişi umreye gitmedi tercih ederken biz eşimle hac başvurusu yaptık. İki yıl sonra kuradan çıkmak nasip oldu ve gittik. İnsan hem ibadetini yerine getirebildiği için mutlu oluyor, rahatlıyor hem de o ölmeden önce ölümü tecrübe diyor… Çok etkileyiciydi tabi, umreye de gitmek istiyoruz kısmet olursa inşallah. (İzmir, erkek,66)

Görüldüğü gibi kategoriler arasında genellemeye imkân tanıyacak bir ayrışma tam olarak söz konusu olmamaktadır. Şehir ve köy ayrımında farklılıklarla birlikte ortak unsurların da iç içe geçtiği anlaşılmaktadır. Benzer şekilde genç

görüşmecilerden de haccın etkileyiciliğini genel duygusal yoğunluktan tam olarak ayrıştırabilen bir örnek olmasa da kendini belli eden bir netlik gözlemlenebilecek kadar belirgindir. İzmir merkezden genç bir ev hanımı olan hacı ise yaşadığı manevi coşkuyu anlatmakta zorlanmıştır:

> — Şimdi ne zaman televizyonda görsem dayanamıyor ağlıyorum, gitmeden önce de ağlıyordum.
>
> —Neden, gitmeden önce ne hissedip ağlıyordunuz, gittikten sonra sizi duygulandıran nedir?
>
> — Bilmiyorum ki, insanın içinden geliyor, gitmeden önce gideyim oraları ölmeden göreyim diyorsun, Peygamber'in kokusunu alayım diyorsun… Kâbe'ye dokunayım diyorsun...Gittikten sonra da bu sefer kokusu burnuna değmiş hiç özlem biter mi bir daha bir daha gideyim istiyorsun bu sefer… Mekke'ye Medine'ye, Ravza'ya..(İzmir, kadın, 35)

Hacıların algılarında kendisini ön plana çıkaran yaklaşımlardan ikincisi rasyonellik derecesinde bir kuralcılığa ulaşmış görünen genel olarak ibadetlerin tümünün yerine getirilmesinde belirginleştiği izlenimi veren bir yaklaşım biçimidir. Burada özellikle hacı olmayanlardan bazılarının haccı Araplara para kaptırmak[102] şeklinde kendi

[102] "Araplara para kaptırmak" ifadesi Türkiye'de hacla ilgili olarak iki binli yılların ortasından itibaren çeşitli şekillerde gündeme gelen bir yaklaşımın popüler söylemi haline gelmiştir. 2008 yılında o dönem CHP genel sekreteri olan Önder Sav, Ankara'nın Elmadağ ilçe başkanlığını ziyaretinde kameraların açık olduğu bir anda yanın yaklaşan 80 yaşındaki Mustafa Ünal'ın "hacca gitmek istiyorum lütfen bana yardımcı olun" demesi üzerine "Boş ver, Araplara para kaptırma" diye karşılık vermiştir. Yaşlı vatandaşın artık seksen yaşında olduğunu, bir ayağı çukurda sayıldığını dile getirerek isteğinde ısrarlı olması üzerine Sav, "Bakarsın Muhammed seni bırakmaz, sen yine bir şey yapma" demesi üzerine yaşlı vatandaş şaşırarak kendisinin yanından uzaklaşmıştır. Olay günlerce basında yer almış, lehte ve aleyhte pek çok değerlendirmenin konusu olmuştur. Hacla ilgili olarak CHP'li Önder Sav ve 80 yaşındaki vatandaş arasında geçen bu diyalogda yer alan "Araplara para kaptırmamak için hacca gitmeme" düşüncesi sonraki dönemde belli kesimlerin hacca gitmeme gerekçeleri arasına girdiği görülmektedir. Toplumun tanınmış siyasetçi, yazar, sanatçı vb. kimliklere sahip kategorileri içerisinde benzer söylemlerin zaman zaman basına yansıması halk üzerinde etkili olabilmektedir. Örneğin Şarkıcı Leman Sam da kendisiyle yapılan bir söyleşide Arapların haccı bir ticarete çevirdiklerini ve bu ve benzeri nedenlerle hacca gitmeyi düşünmediğini dile getirmiştir:
"Araplar bu işi kazanç haline getirdi, ben buna karşıyım. Zaten ülkemiz fazla parası olan bir ülke değil, bir de gidip Araplara para kaptırmak benim için ters. Hac yapılan yere büyük büyük oteller yapıldı, Bu otellerden Kabe'yi görenler çok pahalı, insanlar lüks elbiseleriyle, pahalı mücevherleriyle gidip orada birbirlerine hava atıyorlar. Bu artık dini inanç olmaktan çıkmış gibi görünüyor. Zaman zaman kimisi samimi niyetlerle, kimisi de şov için gidiyor. Bunlara da karşıyım. Bana sorarsanız "Hacca gider misiniz diye. Hayır gitmem, neden gitmem? Herkesin

içinde "ötekileştirici" bir tavrı da barındıracak biçimde değerlendirmeleri, hacı olmak yerine farklı bir "iyilik" yapmanın daha mantıklı ve sevap olduğunu tartışmaları ilginçtir. Ankara ve İzmir de bu gerekçe ile hali hazırda hacca gitmeyi düşünmediğini dile getirenler olmuştur. Örneğin İzmir'de kendisiyle görüşülen bir iş adamının "hacı olmak mı yoksa başka bir iyilik yapmak mı" şeklindeki soruya verdiği cevap şu şekildedir:

> — Maddi olarak hacca gidebilecek durumda mısınız?
>
> — Evet, ama şimdi gitmeyi düşünmüyorum.
>
> — Neden? Kendisiniz dini hassasiyetleri olan biri olarak tanımlıyorsunuz hac da farz bir ibadet?
>
> — Evet ama bugün hacca gitmeden başka şeyler de yaparak o sevabı alabilir siniz, Mesela benim yanımda onlarca çalışan var, daha çok istihdam alanı oluşturmaya çalışıyoruz. Bir de hayır işleri var, eşim de ön ayak oluyor, ihtiyacı olanlara ulaşmaya çalışıyoruz bazen, bazen çalışanlarımızın sıkıntıları oluyor onlara da yardımcı oluyoruz. Bunların hepsi hac gibi değil mi? İlla oraya gitmek gerekmiyor, amaç Allah'a yakınlaşmaksa bunlarla da yapmak istediğimiz bu zaten. Hem bir de Araplara para kaptırma mevzusu var, onlar zaten durmadan kota koyuyorlar paraya ihtiyaçları mı var bari paramız bizim insanımıza hayır olarak gitsin. Ben böyle düşünüyorum doğrusu.(İzmir, İş adamı, 56)

Ankara'da lise mezunu bir kadının konuya yaklaşımı da buna benzer bir söylem içermektedir:

> İş insanın kendisinde bitiyor, sen iyi insansan kalbin temizse burada da kendini düzeltebilirsin. Gidip gelenleri görüyoruz, adam daha beter oluyor eskisinden, eskiden hac önemliydi bence artık hacca gitmenin de çok anlamı kalmadı insan düzelmek istemeyince nereye gittiğinin önemi yok. Beş altı defa üst üste gidenler var, durmadan ordaki

---

kendine göre bir dini inacı vardır, Araplara da para kaptırmam. Bunlar çok tartışmalı mevzular. Birçok fakir insan var belki çok gitmek istiyorlar inançları dolayısıyla fakat gidemiyorlar. Ama bir de burada onun bunun sırtından durmadan oraya gidenler var. Peki onlar cennete gidecek, fakirler gidemeyecek mi? Ben bunlara çok karşıyım (Kaynak: http://www.lifeinbursa.com/haberx/326007/19/araplara_para_yedirmem.htm, Erişim Tarihi: 22.09.2014).

> Arapları zengin ediyorlar. Yani ben karşı değilim ama burada millet açlıktan, geçim sıkıntısından kırılıyor hâlbuki sanki gösteriş için yapanlar da var.(Ankara, Ev hanımı, 46)

Hac tecrübelerini ya da tecrübeye dönüşmemiş düşünce ve gözlemleri irdeleyen sorularda görüşülenlerin çoğunlukla farkında olmadıkları çelişkili bir tavrın ağırlık taşıdığı bu rasyonel yaklaşım yer yer duygusal yaklaşımdan da çağrışımlar taşımakla birlikte ağırlıklı olarak ibadetlere ilişkin katı bir ritüalistik anlayışı içermektedir. Bu cevaplayıcıların bir bölümü hacı olmanın tarif edilemez bir duygusallığının olduğunu söylemekle birlikte konuyu detaylandırmadan sadece bir ibadeti yerine getirmiş olmanın sorumluluğu üzerinde durmakla yetinmişlerdir. Örneğin Ankaralı, mühendis bir bayan hacının bu konudaki yaklaşımı ibadetlerin yapılışı hususunda kutsal ve dünyevilik arasına katı bir sınır koymaktadır:

> — Hacca giderken nasıl duygular içerisindeydiniz? İnsan hacca farz olmasının dışında niçin gider?
>
> — Öyle çok duygusal yaklaşmadım hiç. Eşimle birlikte gittik o da benim gibiydi.Gittik ve geldik namaz gibi, oruç gibi işte… Belli şartlar oluşunca yapman gerektiği söylenmiş, biz de baktık, maddi olarak hacca gidecek durumumuz var, çocuklar da emanet edilebilecek yaşa geldiler, o zaman bir an evvel gidelim diye başvurmuştuk, kuradan çıkınca da gittik..başka yönden düşünmedik. (Ankara, Kadın, 41)

Hacda bulunmanın beraberinde getirdiği manevi etki ve duygusal atmosfer içerisinde hemen herkesin bir şekilde ortamın maneviyatından nasipleneceği her görüşmecinin hem açık hem de olaya ne kadar rasyonel yaklaşırsa yaklaşsın bir izlenim olarak ortaya koymaktan geri duramadığı bir gerçektir. Ancak haccı geride bıraktığı tüm duygusal fragmanlardan ayırarak ele alanların önemli bir bölümünün erkeklerden ve sosyo-ekonomik durumu orta ve iyi derecede sayılabilecek kişilerden oluşması dikkat çekicidir. Bu yaklaşımın yaş itibariyle genellikle 35-40'lı yaşlara tekabül ettiğini de tespit etmek gerekir. Örneğin İzmir'de hacı olmuş emekli bir öğretmenin konuya yaklaşımı şöyledir:

> Ya tabii ki insan merak ediyor. Bunca insan gidiyor diyosun, emredilmiş… Emekli olunca hanımla hac başvurusu yaptık… Çok dindar biri değilim ama gitmek istedim… Bilmiyorum farklı bir şey…Diğer ibadetlerimizi genellikle iş, memuriyet filan derken aksattık hep, en azından hacca gidelim dedik. (İzmir, erkek, 69)

Hacca dair tutumları anlamaya çalıştığımız sorulara konunun Allah ile kul arasında olduğunu dile getirerek cevap vermekten kaçınan ya da konunun derinleşmesine karşı tavır alan kişilerden bir kaçı için ise herkesin ibadeti kendisini ilgilendirmektedir. Ankara'da ticaretle uğraşan bir kişinin bu konudaki değerlendirmesinde görüldüğü gibi realist yaklaşımda ağırlık kazanan tavırlardan biri hacı olmayı mecburi bir görev olarak algılamış olanlarda görülmektedir:

> — Ben böyle şeyleri konuşmayı pek sevmem aslında. İnsan etkileniyor, bazı şeylerin anlatılması mümkün değil. Anlatmamak da lazım bence, herkesin ibadeti kendine sonuçta.
>
> — Hacca gitme kararınızı nasıl verdiniz peki?
>
> — Annem hacca gitmeyi çok istiyordu, babam vefat ettikten sonra hacca yazılmak istedi ısrarla, ben de tek oğlu olarak mecburen ona refakat etmek için gittim. Böyle biraz mecburiyetten dolayı gidince galiba insan bir şey hissetmiyor. Belki başka türlü gitseydim daha farklı olurdu, ama annem çok dua etti, haccım kabul olmuştur inşallah. (Ankara, Erkek, 39)

Hac algısını anlayabilmek amacıyla ve açıklama gerektirdiği için "niçin" ile başlayan sorulara görüşmecilerin bir bölümünün genellikle çok kısa cevaplar verdikleri özellikle "niçin hacı olmak istiyoruz" sorunu gereksiz bir soru olarak algıladıkları görüldüğü için hacca gitmeden önce hac ibadeti ile ilgili olarak ne bildikleri ve bilgilerini artırabilmek amacıyla araştırma, kitap okuma vb. bir etkinlik içerisine girip girmedikleri de kendilerine sorulmuştur. Emekli öğretmen olan kadın cevaplayıcı herhangi bir araştırma yapmadığını ancak Diyanet'in verdiği kitapçıkları okuduğunu söylemiştir:

> Emekli olunca hacca yazıldık hep öyle planlıyorduk, ben memuriyetten dolayı açıktım hep, gidelim gelelim ona göre yaşayalım diye karar verdik. İlk senede çıktı, şaşırdık hatta. Ben kendim bir araştırma yapmadım. Eşim de yapmadı, kendi aramızda konuşuyorduk bazen, sonra müftülüğün seminerine gittim baktım ki bir sürü şey bilmek gerekiyormuş, ihram yasakları, tavaf, şeytan taşlama… Bize kitapçıklar filan vermişlerdi onları okuduk biraz. Zaten din görevlileri de var diye gerisini onlardan öğreniriz diye çok bir şey okumadık. Onlarla birlikte yaptık her şeyi. (Şanlıurfa, Bayan, 65)

Türkiye'de hacı olma yaşının oldukça yüksek olduğu ve hacca gidişin genellikle hayatın emeklilik dönemine denk gelen bir zaman dilimi içerisinde gerçekleştiği bir gerçektir.[103] Görüşmelerde de bu konu irdelenmeye çalışılmış, bu bağlamda hacılık, yaş ve itibar ilişkisiyle söz konusu ilişkinin yansımaları üzerine odaklanılmıştır. Hem eğitim seviyesi nispeten yüksek olan kişilerin bir bölümü hem de diğerlerinin hacı olmayı erteleme gerekçelerini farklı sebeplere bağlayarak ancak nihai noktada benzer kaygılara dayalı olarak dile getirdikleri gözlenmiştir. İzmir'de görüşülen emekli bir astsubayın gerekçelerinde de bu erteleme tavrına benzer bir tutum ortaya çıkmaktadır:

> — Hacca farz olduğu için gittik tabi. Memur olduğum için ancak emekli olduktan sonra gitmeyi düşünebildim. Öncesinde mümkün olmuyor.
>
> — Neden?
>
> — İş güç, çocukların büyümesi, okuması meslek sahibi olup evlenmeleri ve bunlar için gerekli olan koşulları sağlamak kolay değil, bir sürü neden var. Bizde memur olan birinin emekli olmadan hacca gitmesi öyle kolay değil, hem maddi engeller var hem de başka bir sürü engel var. Bunlar hallolduktan sonra insan bir de hacca gideyim artık diye düşünüyor imkân varsa. (İzmir, Erkek, 70)

Bazı kişilerin ise kendi hac algılarını anlatmaya çalışırken, haccın ruhu ile bağdaştıramadıkları bazı durumları örnek gösterdikleri ve bunun tuhaflığına dikkat çekerek bu tarz bir yaklaşımı sorunlu bulduklarını ifade ettikleri görülmektedir. Bir kişi şeytan taşlama esnasında karşılaştığı bazı şeylerde

[103] Bu konudaki araştırmaların ortaya koyduğu nice veriler bu yöndedir, bununla ilgili istatistikî bilgiler için bkz. Ek.3 ve Onay:2008.

örnek göstererek bu kişilerin haccın ne demek olduğunu anlayamadıklarını dile getirmekte ve bu anlayışla gerçek bir hacı olunamayacağını vurgulamaktadır:

> — Hacda her şeyin bir edebi var, ama sağolsun bizim hacılarımız bunu hiç umursamıyorlar. Mesela şeytan taşlamada benim dikkatimi çekti; adam benim günahım çok taşı büyük atsam olmaz mı diyo, biri şeytan beni çok seviyo bu taşlar ona küçük diyo..birileri de taşlarken bağırıp çağırıyo, tükürüyo, hatta kötü söz söyleyenleri bile duydum. Bu nasıl bir şey anlamadım, yahu sen şeytanı taşlarken şeytan sana kıs kıs gülüyo senin haberin yok. Biz niye böyleyiz bilmiyorum. Tavaflarını birbiriyle karşılaştırıp daha çok tavaf yapmış diye övünenler mi. Sanki bankada sevap biriktiriyo hacı.
>
> — Peki neden böyle oluyor sizce?
>
> — Bunlar hep bilmeden gelmekten oluyo işte, adamın nereye geldiğinden haberi yok ki….(İzmir, Güvenlik görevlisi, 31)

Görüşmeler gerçekleştirilirken veya eldeki bazı bulgular değerlendirilmeye çalışılırken, mevcut yaklaşımlar yaş, cinsiyet, ekonomi, siyasi görüş vb. noktalar açısından tartışılmış ayrıca üzerinde durulmaya çalışan önemli bağlamlardan biri de modern ve geleneksel eğilimlerin yansımaları ve halk ile seçkin ayrışmasında dini alanın gündelik hayat içerisindeki genel kabul ve tavırlardaki görünürlüğü olmuştur. Müslümanlığı tüm diğer kimliklerden önce sahiplenenlerin yaşam tarzlarını belirlerken dine açtıkları alan veya tanıdıkları önceliği sadece kalp temizliği veya ibadetlerle ilgili hassasiyetler üzerinden tanımlamanın teorik açıdan sorunlu bir dindarlık yaklaşımı olduğu açıktır. İslam'ın hayatın tüm alanlarında söz sahibi olma iddiasını gündelik hayatın düzenlenişinde bir gereklilik olarak benimsemeyenlerle bu gerekliliği benimsediği halde içinde bulunduğu durumu modernliğin kuşattığı bir tarz-ı hayat içerisinde çeşitli gerilimler yaşayarak meşrulaştırmaya çalışanların dinsel itibarla olan irtibatlarının da temel belirleyicisi bu tecrübenin bizzat kendisi olmaktadır. Bu bağlamda toplumsal bir statü olarak hacıyı bir şeref ve itibar kaynağı olarak görme konusundaki benzerliklerin veya farklılıkların kişisel dindarlık ve bu dindarlığın zaman içindeki değişim ve dönüşümlerinden bağımsız olmadığı açıktır. Örneğin Ankara'da kendisiyle görüşülen bir Türkçe öğretmeni, hacı olmanın sembolik anlamını şöyle algıladığını söylemektedir:

> Yani bence bir insan hacı olmuşsa dinin bütün icaplarını yerine getirmesi gerekir. Hacı olmak ne demek, yani sen hacca gitmekle şunu demiş oluyorsun: Ben o kadar dini bütün bir insanım ki bütün farzlarımı yerine getiriyorum gidip haccımı da yaptım diyorsun… Onun için hacı olmak bana göre dindar olmak demek. (Ankara, erkek, 34)

Burada hacılık ve yoğun dindarlık ilişkisini çözümlemeye çalışırken hem hacı olmuş hem de olmamış kişilerin dini bilgi kaynakları, dindarlıkla ilgili genel kanaatleri ve hacıya ilişkin değerlendirmeleri konu bütünlüğünü yakalayabilmek açısından bir arada ele alınmaya çalışılmıştır.

Türkiye'nin özgün tarihsel tecrübesi ve bunun sonucunda toplumsal yapıdaki dönüşümlerin modernlikle olan ilişkisinin sorunlu ve paradoksal olduğu bir ortamda inanç konusundaki yaklaşımların, dindarlığa ilişkin tartışma ve değerlendirmelerin de kendi içinde çelişkiler barındırması kaçınılmazdır. Ancak bu durum toplumun farklı kesimlerinin hayat tarzlarına aynı biçimde yansımamakta, İslami anlayış ve yaşayışlar konusunda çeşitlilikler söz konusu olmaktadır. Türkiye Müslümanlığında din ile arasına mesafe koyanlarla, gelenekçilik, muhafazakârlık, dindarlığın genel bir pota içerisinde eridiği görünümler de dâhil olmak üzere inanç konusunda farklı söylemlerle kendisini açığa çıkaran zengin bir retorikten söz etmek mümkündür. Bu çeşitliliğin en temel belirleyenlerinden biri bireylerin dini bilgilerini farklı sosyal formasyonlardan edinmiş olmalarıdır. Geleneksel bir yaşam tarzı içerisinde yetişip, tüm dini bilgi birikimini bu çerçevede edinenler olduğu kadar, daha dışa dönük ve formel bir din eğitiminden geçmiş olanlar da söz konusudur ve bu kesimlerin dini referanslarla irtibatları da doğal olarak birbirinden farklı olmaktadır. Kırsaldaki görüşmelerde cevaplayıcıların neredeyse bütününün dini kültürlerini aile büyüklerinden veya çoğunlukla çocuklukta alınmış bir Kur'an Kursu veya medrese eğitiminden elde ettikleri gözlenmiştir. Şehir merkezlerinde ise daha çeşitlenmiş bir dini eğitim yelpazesine rastlanmaktadır. Özellikle eğitim seviyesi yüksek olanların bir bölümünde ya oldukça sınırlı ve yetinilmiş bir dini birikimin söz konusu olduğu ya da formel din eğitimi ile birlikte bireysel bazı çabaların, cemaat veya tarikat mensubiyetlerinin etkisiyle farklılaşan bir din kültürü ve ahlak bilgisi formasyonun

bulunduğu dikkat çekmiştir. Ancak Türkiye'de birbirinden çok farklı kesimler için dahi bu sosyolojik koşullar içerisinde ilk sırada gelen en önemli dini bilgi kaynağının "aile" olduğu görülmektedir. Her üç ilde de bu tespiti destekleyen ve yaşam tarzını temel olarak tayin eden dini bilginin çoğunlukla aile ortamına dayalı olduğunu dile getiren pek çok görüşmeci olmuştur. Örneğin Şanlıurfa'da görüşülen ve hiç okula gitmediğini belirten birinin bu konuda söyledikleri şu şekildedir:

> Ben ne öğrendiysem ailemden öğrendim, babam bize öğretti bazı şeyleri, anneme de o öğretiyordu. Çünkü annemin de bir bilgisi yoktu, babam çok okurdu sadece ilkokulu bitirmişti ama hem Kur'an okurdu, hem hadis okurdu çok. Onlardan ne gördüysek işte bizde öyle öğrendik namazı filan. (Şanlıurfa, kadın,75)

Kendisi de hacı olan bu kişi dindar bir insanın nasıl olması gerektiği ve kendisini dindar olarak tanımlayıp tanımlamadığı sorularını cevapladıktan sonra bir hacının nasıl olması gerektiği konusunda şunları dile getirmektedir:

> Bir insan ben dindarım diyorsa her şeyden önce Allah'tan korkacak. Allah'tan korkarsa kötü iş yapmaz, zülüm etmez, insanlarla geçimi iyi olur, hak yemez… Eğer Allah korkusunu insan içinde taşımıyorsa kıldığı namaz, tuttuğu oruç boşa gider. Ben elimden geldiğince Allah rızasını tutmaya çalışıyorum Bir hacı da eğer nereye gittiğini ne için gittiğini düşünüyorsa o hac ona fayda getirir. Yoksa hacılığın da hiçbir anlamı olmaz. (Şanlıurfa, kadın, 75)

Modernleşme süreciyle birlikte bir takım değişikliklere maruz kalsa da halk İslam'ı başka bir isimlendirme ile popüler din, toplumdaki rol ve konumunu bir şekilde muhafaza etmektedir. Resmi dinin belli bir etkiye maruz kaldığı zayıflatılma sürecinde dindarlar için bir sivil alan olma özelliği taşıyan halk İslam'ı konusunda literatürdeki en büyük problemlerden biri zaman zaman onu folk bir nitelikte algılanarak sırf hurafelere, batıl inançlara, menkıbelere, israiliyata bulanmış bir inanç ve uygulamalar manzumesi olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Gerçek şudur ki, Cumhuriyet döneminde popüler kültür de bir arındırılmaya tabi tutulmuştur. Bu arındırma, ulusal unsurların alıkonulup diğerlerinin atılmaya tabi tutulduğu bir yeni medeniyet telakkisi ve ulus bilinci çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Geleneksel

toplumun gündelik yaşamında merkezi öneme sahip olan örneğin, popüler dinin kutsal mekânlarının öne çıkan örnekleri olarak türbe ziyareti, giyim tarzları, menkıbevi bir takım olağanüstülüklere dayalı mistik algılayış tarzı, geleneksel topluma ait dinsel hiyerarşik yapı (örneğin, şeyh, mürit, üstad, talebe) gibi popüler dini öğeler üstten köklü bir arındırma sürecine tabi tutulmuştur. Bu, aynı zamanda halkın gündelik yaşantısının restorasyon sürecini de ifade etmektedir (Arslan, 2006: 309–313). Tüm bu akametlere rağmen söz konusu restorasyon süreci bugün İslam'ın en yaygın yaşanış biçimi olan halk İslam'ının dip akıntılarıyla beslenen hacı statüsüyle ve dindarlık arasındaki ilişkinin analizinde de kendisini açıkça hissettirmektedir. Nitekim bugün dahi dini bilgiyi edinme konusunda eğitim farkının bazı kesimler açısından bir düzey farkı meydana getirmediği, halk İslam'ının temel havzasının aile ve yaygın şifahi kültürden edinilen kaynaklara dayalı olduğu gözlenmektedir. Çoğu zaman yüksek öğrenim görmüş olanlar arasında kendisini dindar olarak tanımlayanların da önemli bir bölümünün aile ortamında edinmiş oldukları dini bilgiye paralel bir din algısı geliştirdikleri ve dini hayatlarını buna göre tanzim ettikleri görülmektedir. Örneğin kendisine dini birikimini hangi kaynaklardan edindiği sorulan İzmirli bir öğretmen şunları aktarmaktadır:

> — Dini konulardaki bilgilerim ailemden öğrendiklerimle sınırlı. Bir de eğitim sürecinde okulda aldığımız dini bilgiler var. Kendim bu konuda özel bir çaba sarf etmedim açıkçası. Yani bunlar yetiyor. Beş vakit namaz kılmıyorum, genelde Cuma namazlarına giderim..oruç tutuyorum ama…
>
> — Sizce dindar bir insan nasıl olmalı, bin insanın dindar olup olmadığını belirleyen şey size göre nedir?
>
> — Bence her şeyden önemlisi kalp temizliği… O yüzden kimin gerçekten ne kadar dindar olduğunu tamamen bilmemiz mümkün değil. Tamam, ibadetler de var, onları da yerine getirmek gerekiyor ama bir insan bunları yapamamasının nedenleri olabilir, ön yargılı olmamak lazım... İbadetlerini hiç aksatmadığı halde mesela internette bahis filan oynayanlar var… Ben bunu anlayamıyorum… O insan namaz kılıyor diye kendisini yeterince dindar zannediyor. Ama bana göre öyle değil asla..O yüzden ben bir insanın dindarlığına karar verirken kalp temizliğine, niyetine bakarım…Hacı olan kişi için de aynı şey söz konusu ama hac biraz daha farklı.. İnsan gerçekten dini konularda

> hassas değilse hacı olmaz… Maddi manevi olarak bütün o süreci göze almak için gerçekten derinden hissetmek gerekir o duyguları… Ben o yüzden saygı duyarım ve bir hacı kendisine yakışmayan bir biçimde hareket ederse daha çok kınarım… Çünkü ona herkes farklı bakıyor, bunun bilincinde olması gerekir. (İzmir, erkek, 34)

Bu kişinin dile getirdiklerine paralel olarak, görüşme yapılan kişiler arasında farklı kesimlerin dini anlayışları konusunda öne çıkan bir başka yaklaşım da "kültürel kodlar" la sıkı bir bağlılık içerisinde gelişen ve kültürel Müslümanlık olarak nitelendirilebilecek olan kategoridir. Bu kavramsallaştırma Türkiye'de son derece seküler bir yaşam deneyimi geçirirken bir taraftan da dinin pek çok pratik boyutunu yerine getirmeden kültürel bir dindarlık anlayışına sahip olan kesimlerin din algılarını karşılamaktadır. Bu kişiler, içinde yetiştikleri kültürün dinine oldukça yabacıyken, sırf ait olduğu çevre o dine mensup diye uzaktan bir saygı içerisinde olmayı gerekli görmektedirler. Dini ahlaki nitelikler arasında kalp temizliğinin, iyi insan olmanın öne çıkarıldığı ve dini sorumluluğun da bu ölçüler içerisinde değerlendirildiği bu din anlayışında hacı olmak da "seküler ve evrensel bir iyi" yi temsil etme oranında itibarlı sayılmaktadır. Ankara'da görüşülen bir kişinin bu konuda ve hacı üzerine söyledikleri bu mesafeli algıyı destekler niteliktedir:

> Mesela ben tarih okudum ve şunu görüyorum; geçmişten bugüne her milletin bir dini anlayışı ya da din yerine koyduğu bir inancı olmuş. Dinsizliğin mümkün olabileceğini düşünmüyorum. Müslümanım ama İslamın ibadet kısmına dair pek bir bilgim ve pratiğim yok. Bunu yapabilenlere saygı duyuyorum, ama bugün dindar olmanın göstergesi bence dürüst olmak, ahlaklı, vicdanlı olmak. İbadetler de önemlidir belki ama bu insani değerleri taşımak bence daha mühim. O yüzden benim için bir hacıyı değerli kılan da bu davranışlara ne kadar sahip olduğudur, yoksa Mekke'ye turistik ziyaret amacıyla giden de çok kişi var. Her gideni kutsal saymak mümkün değil.(Ankara, bayan, 31)

Dinin pratikleri konusunda kendisini çok sorumlu hissetmediğini söyleyen bazı cevaplayıcılar ise hacca gitmek yerine yoksullara yardım etmeyi de tartışmışlar hacı olmakla sağlanabilecek olgunluğun bu şekilde de kazanılıp kazanılmayacağını sorgulamışlardır. Dinin bu tarz bir yaklaşımla kültürel kodlara indirgenmesinin kaygı

verici olup olmadığı ayrı bir bağlamda değerlendirme konusudur. Ancak dinin gitgide seküler formlara ve bireylerin günlük hayatlarına indirgenmiş olması, itibar kavramının dini imajlarla kayıtlandırılarak tartışılmasını etkilemekte ve hacıyı Müslüman kimlikler ekseninde değil "hümanistik" bağlamlar ve kıyaslar paralelinde değerlendirme alanına doğru bir eğilimi pekiştirmektedir. Bu eğilimi yansıtan modernist/hümanistik dindarlık tipiyle; vicdan temizliği, doğruluk, iyilik, yardımseverlik gibi birtakım evrensel ahlaki değerler önemsenirken, dini otorite olarak kabul edilen kişilere bağlanmanın zorunluluk taşımadığı, inancın temel gösterge olduğu ancak dindeki kurallara uymanın ve dini ritüelleri yerine getirmenin ikinci plana alındığı hümanist yaklaşıma sahip bir dindarlık anlayışının toplumun farklı kesimleri arasında yaygınlaşması dikkat çekicidir (Taş, 2006: 190). Geleneksel toplumda sosyal hayatın tepe noktasında bulunan din, modern toplumda ortaya çıkan sekülerleşme sonucu gelişen bireyselleşme, birçok toplumsal etkilerden arınarak kendi öz alanına çekilme, kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir vicdan ve şahsi seçim haline gelme durumu ile de karşı karşıya kalabilmektedir.

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde özellikle hayatını şehir merkezli sürdüren, kendisini dindar olarak tanımlayan kişiler arasında hacılık ve dindarlık ilişkisi ele alınırken, bu konuda dünyevi ve kutsal arasında kurulmaya çalışan bir denge ve bunun beraberinde getirdiği çatışmalı bir inanç alanının söz konusu olduğu hususu cevaplara yansımıştır. Özellikle dinin saygınlığından bağımsız olmayan dinsel itibar ve hacı için yapılan değerlendirmelerde bu durum açıkça gözlenebilmiştir. Bazı görüşmeciler için dini pratiklerdeki hassasiyetler, din ve dünya dengesi açısından dini tercih etmenin bir göstergesi olarak algılanmakta olduğu, bir hacıdan beklentilerin de bu denge üzerinden şekillendiği görülmektedir. Ancak burada statüye ilişkin beklentilerin yeterince karşılanmamasından kaynaklanan bir boşluk, kutsalı veya dünyevi olanı temsil etme konusunda bir gerilim olduğu da göze çarpmaktadır:

> — Bence hacı olan kişi için artık öteki taraf daha ağır basmalıdır, o da buna göre davranmalıdır.
>
> — Mesela nasıl?
>
> — Yani hacıysan artık bu dünyaya ait olan şeylerle irtibatını yavaş yavaş koparacaktır. Para, iş, ticaret, dünya zevki filan… Bunlar hacı olan bir kişiyle bağdaşmayan şeyler artık. Ama bir sürü kötü örnek de

> var. Hiş değişmeyen insanlar da var, hem dini olanı tercih etmiş hem de dünyadan bir türlü vazgeçmiyor. (Ankara, erkek, 53)

Hacı olmayı derin bir dindarlık göstergesi olarak kabul edenlerin önemli bir bölümü kırsalda olup, eğitim seviyesi düşük olanlar arasında görülmektedir. Bu kişiler özellikle daha geleneksel bir yaşam tarzını kendi din anlayışlarıyla bağdaştırarak yaşama konusunda, eğitimli ve şehirli kesimlere göre sınırlı değişim ve dönüşüm hızına tabi olan ve hacı olmayı bu dünyada gerçekleştirmek istedikleri şeyler arasında ilk sıraya koyanlardır. Bu kişiler için hacı olmak ve dindar olmak arasında bir anlam farkı gözetmek gereksizdir. Dindarlığı daha geleneksel bir evren içerisinde tanımlayan bu kesimler açısından dinin gündelik hayata sızmış pek çok niteliği içselleştirilmiş bir gelenekler bütünü olarak algılanmakta ve kendi ahlaki sınırlarını çizmektedir. Dolayısıyla bu kişiler için bir hacının ibadetler konusundaki dini yükümlülükleri ile sahip olduğu toplumsal sorumluluk birbirini bütünlemektedir. Herhangi birinde meydana gelmesi muhtemel bir aşınmanın diğerinden ayırt edilerek değerlendirilmediği görülmektedir:

> Şimdi bizim burada kimin hacı olduğunu herkes bilir, hacı olan adama dini bütün gözüyle bakar herkes… Duasını almak gerekir, saygıda kusur etmemek gerekir. Mesela bir adam hacı olduktan sonra namazlarını evde kılıyorsa camiye gelmiyorsa bu cemaatin dikkatini çeker. Onun sözü her ortamda daha üsttedir, daha geçerlidir. Niye? Çünkü adam gitmiş, görmüş, tecrübe kazanmış..dünyadayken mahşeri görmüş... Allah'ın misafiri olmuş..Onun için hem dindar olacak, hem ahlaklı hem de ağır olacak ki gençlere, çocuklara da örnek olsun.(Şanlıurfa, erkek, 69)

Dindarlığın kendi içinde parçalanmış bir görünümle ele alındığı örneklerde ise hacının derin dindarlıkla olan ilişkiselliğinin daha eleştirel bir yaklaşımla ve olumsuz önekler üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. Şehirde yaşayan ve eğitim durumu lisans ve daha üstü olan kişilerin genel kanaatini ortaya koyan bu yaklaşımda ideal olan hacı profili tamamıyla dindar bir kalıp içerisinde tanımlanırken pratikteki örnekler bu kalıbın dışında olmakla eleştirilmekte ve dindarlıklarına dair muğlâk bir algının olduğu gözlenmektedir. Örneğin mühendislik fakültesinde akademisyen olan

bir kadın cevaplayıcının söyledikleri bu doğrultudaki algıyı ortaya koyan örnekler arasındadır:

> Ben her hacı olan kişinin dindarlık konusunda bize örnek teşkil ettiğini düşünmüyorum. Çünkü bunun aksini gösteren çok örnek var. İnsanlar hacı olduktan sonra da günah işleyebilirler, işliyorlar. Dindar olmak nedir? İyi bir insan olmak, dinî ve ahlakî konularda hassas davranmaktır. Bir insan ister hacı olsun ister olmasın manevi olarak böyle olma konusunda çaba gösteriyorsa dindardır bana göre. Bir hacının bu konudaki çabasının daha fazla olması gerekiyor sadece. Çünkü o aynı zamanda çevresine bir örnek.(İzmir, kadın, 46)

Görüşülen kişiler arasında, dini anlayışlarını ortaya koyarken özellikle kendi tarikat ve cemaat ilişkilerine de atıf yapanlar olmuş ve bu kişiler şehir hayatındaki dindarlığın cemaat ruhu sayesinde daha kolay sürdürülebildiğini ifade etmişlerdir. Dini amaçlarla toplanmış insanların oluşturduğu cemaatler sosyal birer grup olarak, kişilerin modern rutinler içerisinde bulamadıkları dini atmosferi sağlamak ve Müslüman şahsiyetin bir grup bilincine dâhil edilerek sürdürülmesi açısından dini temsilleri destekleyen bir zemin olarak nitelendirilmiştir. Burada grup baskısının, cemaatin soyut/somut yapısı içerisinde kurumsallaştırılması sonucu odak dışına çıkarak gündelik hayatın planı içinde eridiği ve görünmez bir biçim aldığı söylenebilir (Bauman, 2011: 258). Baskı veya bir başka isimlendirme ile temsil beklentisi olarak değerlendirilebilecek olan bu manevi yaptırım alanı rutin, tekrarlamalı ve monoton hale geldiğinde dikkati çekme şansı azalmakta ve cemaat ruhunun bir parçası olarak manevi amaçlarla bütünleşip içselleştirilmektedir. Hacılık ve dindarlık üzerine konuşulan kişiler arasında özellikle bu çerçevedeki kişisel irtibatlarını da ortaya çıkarmaktan çekinmeyen kişilerin hacıya bakışlarındaki temsil ve itibar konusunu toplumsal sorumluluk düzeyinden daha uzakta "kulluk gereği" olarak değerlendirdikleri dikkat çekmektedir. Örneğin bir cemaate mensup olduğunu söyleyen kadın cevaplayıcının din hizmeti ve dini itibarı temsil konusunda söyledikleri bu doğrultudadır:

> Ben uzun zamandır bu cemaatin içerisindeyim. (Fethullah Gülen Cemaatini kastediyor).Artık ahir zamandayız ve bireysel olarak yapmaya çalıştığımız hizmetler çok sınırlı kalabiliyor. Bu yüzden

> cemaatleşmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Ayrıca bir cemaat içerisindeyken kendinizi İslami bir hayat sürme konusunda daha mecbur hissediyorsunuz ve bulunduğunuz cemaat ortamı bunun için elverişli olduğu için işiniz kolaylaşıyor. Cemaatler neden şehirlerde hizmeti yoğunlaştırıyorlar, çünkü şehir hayatı insanlara modern hayat dışında pek bir alternatif sunmuyor. Elinizdeki manevi atmosfer hızla kayıp gidiyor, yalnız üstesinden gelmekte, yolunuzu bulmakta zorlandığınızda bir cemaat içerisinde olmak daha avantajlı olabiliyor. Dini yaşama konusunda nerde kendinizi daha verimli hissedecekseniz orda olmanızda bir mahsur yok… Bence emri bir maruf nehyi anil münker bugün çok hayati bir mevzu.(Ankara, kadın, 29)

Üniversite'de ilahiyat eğitimi almış olan aynı cevaplayıcı bir hacının da dini yaşama ve yayma konusunda önemli bir temsil olduğunu dile getirmektedir:

> — Hepimiz daha iyi kul olabilme konusunda elimizden geleni yapıyoruz. Bir hacı da kendisini kulluk noktasında asgari bir olgunluk içerisinde gördüğü için bu ibadeti yerine getirerek daha da olgunlaşmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla hacı tıpkı başörtü takan biri gibi kendisini uhrevi olana daha yakın görür.
>
> — Başörtüsünün modern hayatta da bugün aynı temsil görevini yaptığını düşünüyor musun?
>
> — Kötü örnek çok ama başörtüsü temelde bunu temsil eder, örneklerin çokluğuna bakıp esası kaçırmamalıyız. Hacılık da böyle bence pek çok farklı hacı örneği var… Dini çerçeve içerisinde düşünmekte zorlandığımız örnekler de var belki ama hacı temelde dini ruhu taşıyan bir temsildir ve bunun için saygındır.(Ankara, kadın, 29)

Şanlıurfa'da görüşülen ve "Menzil" cemaatine bağlı olduğunu söyleyen bir kişi de hacı olmanın hem toplum açısından hem de cemaatin sohbet ve toplantı halkalarında kesin bir dindarlık temsili ve dini ibadetlerdeki hassasiyeti örneklediğini söylemiştir. Bu kişi özellikle genç yaşta hacı olmuş birinin saygı ve itibar görme konusunda bir yaşlıdan çok önce geldiğini cemaatleşme kavramı içerisinde de yaştan ziyade dini olgunluğun önderlik konusunda önemsendiğini vurgulamıştır.

Hacılık ve yoğun dindarlık ilişkisinin ele alınmaya çalışıldığı görüşmelerde genel itibariyle her üç ilde de farklı toplumsal tabakalara mensup kişilerin inanç

dünyaları, ibadet alışkanlıkları, günlük yaşamlarında dinin ağırlık ve temsili, karar süreçlerinde dini hassasiyetlerin devreye girme yoğunluğu, modern hayata adaptasyon sürecinde dini bilgi ve tutumların dönüşümü, geleneksel bilgi ağları ile olan ilişki sürekliliği gibi konular ekseninde "hacı" ve hacı olmanın anlam ve dini temsilleri" hem analiz edilmeye hem de gözlemlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda yaşam alanları ve bilgi dünyaları bakımından birbirinden farklı olanlar arasında özellikle de köy/kent ayrışmasında hacılık ve dindarlık ilişkisi açısından belirgin bir algısal farklılık olduğu görülmektedir. Buna göre kırsal kesimlerdeki hayat biçiminin geleneksel örgüsü ve kent hayatına nispetle dinle olan ilişkisi hacı olmayı dindar olmak ve dindar kalmakla eşdeğer gören bir bakış açısının gelişmesine imkân vermektedir. Söz konusu bakış açısının hem bizzat itibarın taşıyıcısı olan hacı tarafından içselleştirilebilmesi hem de hacı olmayanlarca hacılığın anlam ve itibarının canlı kalabilmesi açısından, geleneksel rutinin dışına çıkmakta ve yeni bilgi alanlarıyla buluşabilmekte oldukça sınırlı kalan köy dindarlığı ideal bir temsil ve alanı oluşturmaktadır. Ayrıca sınırlı fiziksel mekân ve yeknesak bir bilgi evreninde gelişen bu dindarlık anlayışı hacılığı sürdürme konusundaki gündelik atmosferi sağlayabilme açsından kent hayatının karmaşık çeşitliliğine nispetle daha elverişli bir zemin sağlamaktadır. Bu koşulları taşıma açısından her üç ilin kırsalları arasında birbirine benzer çağrışımlar yapan değerlendirmeler kaydedilmiştir.

Diğer taraftan kent hayatının farklılıklara toleranslı yapısının dindarlık konusunda olduğu gibi hacılığın dindarlıkla ilişkilendirilmesi hususuna da yansıdığı gözlenmiştir. Özellikle önemli metropollerden olan Ankara ve İzmir'de merkezi temsil eden yerlerde yapılan görüşmelerde bu yaklaşımın ağrılık kazandığı dikkat çekmiştir. Şanlıurfa'da ise modern kent kültürünün geleneksel yapılarla iç içe gelişmek zorunda kaldığı bir yaşam pratiğinin yansıması olarak, daha temkinli ve kökleşmiş kalıpları ihmal etmeyen bir eğilim öne çıkmıştır. Ayrıca hem kent hem köy değerlendirmelerinde hacı olmak eğitim düzeyi düşük olanlar, yaşlılar ve kadın görüşmeciler tarafından kişisel olarak da bir temsil biçimi olarak da dindarlıktan ayrı değerlendirilmemiş bir hacının dini hassasiyetler konusunda ideal bir dindar temsili gibi davranmasının esas olduğu vurgulanmıştır. Burada olumsuz temsilleri kınama, ayıplama yönünde bir eğilim olduğu ancak bu örneklerin genel hacı kimliği üzerine eleştirel dili harekete geçirmediği dikkat çekmektedir. Şehirde ise modern yaşam

kültürünün baskısı altında gelişen, kitabi İslam ve halk İslam'ının yerel nitelikleriyle buluşan dindarlık tipolojileri içerisinde hacı olmanın ve hacı kalabilmenin daha güç koşullarla baş etmek zorunda kaldığı ve bu baş etme mekanizmalarının yer yer dinsel itibarı temsil konusunda kendisini güncelleyemediği görülmektedir. Özellikle eğitim düzeyi daha yüksek olan cevaplayıcılarda bu yaklaşımın belirginleşmesi dikkat çekicidir. Zira toplumsal statü ve sınıfların bir tür denetlenme biçimi olan eğitim (okul), toplumda hâkim/üst olan statü ve sınıfın da meşrulaştırma yeridir. Görüşmelerde, alınan eğitimin şekli ve düzeyi ile zihniyet yapısı arasında doğrudan çeşitli ilişkilerin olduğu görülmektedir. Dini bilginin edinilmesinde kurum ve kaynakların değişmesi ile birlikte gençlerle yaşlılar veya eğitimlilerle eğitimli olmayanlar arasında ayrıştırıcı yaklaşımların öne çıktığı bir gerçektir. Din eğitiminin geleneksel sistemin parçası olan ortak kurum ve halkalar dışında, resmi kurumlar ve müfredat çerçevesinde sürdürülmesi çoğunlukla eğitimli kişilerde ve gençlerde daha rasyonel bir din tahlili meydana getirmektedir. Özelikle ideal dindar ve hacı profilinde ahlaki formasyonların niteliği konusunda Hz. Muhammed (s.a.v) 'in örnekliğinin çok uzak bir ihtimal olarak ele alınması dinin sosyo-ekonomik kategorilerden bağımsız bir kategori olarak ele alınabilme ihtimalinin modern hayatın profan temsilleri arasında zorlaştığını ortaya koymaktadır. Ancak diğer taraftan dinle irtibatını bir süreklilik içerisinde tutmaya çalışan bu eğitimli kesim arasında dini kendi kaynaklarından bilimsel ve rasyonel olarak öğrenmeye doğru bir eğilimin olduğu da vurgulanmalıdır.

Türkiye'de din ve devlet ilişkilerinin sorunlu irtibatlarla ilerlediği tarihsel süreç dini anlayışları da derinden etkilemiş, dini temsil ve önderlikler de bu anlayışlara paralel olarak toplumsal görünürlüklerini dönüştürmek veya yeniden ele almak zorunda kalmıştır. Buna göre Türkiye'de bir kesim için din hala günlük hayatın en basit uygulamalarından siyasi tercihlere kadar tüm hayatın en öncelikli referans alanı iken bir kesim için ise kendi içinde darmadağınık bir ilişkiler ağının parçası konumundadır. Bu çapraşık görünüm din alanının içerisindeki tüm halkaların algılanışına yansımakta dinsel itibar da bundan nasibini almaktadır. Bu bağlamda dini alanın bir temsilcisi olan hacı tipolojisi yer yer kendisini yeni zamanın ruhuna göre güncelleme ve bir tür dindarlık göstergesi olarak sabitleme imkanı bulabilirken

zaman zaman da modern hayatın hızı ve dönüştürücülüğü içerisinde marjinal, sınırlı ve kişisel bir statü bileşenine hapsolabilmektedir.

3.6. İtibarın Zayıflaması, Statünün Eksilmesi: Bir Hacıyı Hacılıktan Çıkaran Koşulların Oluşumu

Sosyal ve beşeri ilişkilerin genel süreçlerinde zamanla bir takım tutum ve karakterlerin stereotip durumuna geldikleri görülmektedir. Bir kişinin bir kategoriye dâhil olabilmesi, o kategoriye mal edilen tüm özellikleri taşıdığının varsayılması için bazen sadece o kategorinin bir üyesi olması yeterlidir (Tezcan, 1977: 111). Ancak hacı gibi dini bir niteliği toplumsal temsil içerisinde sürdürmek durumunda olan dinsel statülerin ön gördüğü stereotip için statü-rol uyumu itibara layık görülmenin ve söz konusu statüye ilişkin ahlaki bir ideal tip geliştirmiş olmanın da başta gelen gerekliliklerinden biridir. Nitekim toplumsal bir statüde meydana gelen temsil ve işlev kaybı söz konusu statüyü olumsuz etkilemekte ve bu statünün sağladığı itibarı da zayıflatmaktadır. Weber statüyü tartışırken toplumdaki statü gruplarının sosyal teamüllerin somut taşıyıcıları olmalarından dolayı statü onurunda en belirleyici rolün "hayat tarzı" olduğunu vurgulamaktadır (Weber, 2008: 187). Dinsel bir statüye mensup kişiler sahip oldukları statünün meşruiyetini sağlayan dini referanslı teamüllere ve dâhil oldukları statünün gerektirdiği rollere yani hayat tarzına ilişkin somut bir temsil olarak kabul edildiklerinde ve buna uygun davranarak o statüyü fonksiyonel kıldıklarında itibarları devam etmektedir. Bu bağlamda ideal hacı tipolojisinin nasıl olması gerektiği konusu ve bir hacıyı saygın kılan niteliklerin neler olduğu sorusu birbirinden farklı kişilere sorulduğunda statü ve beklentinin birbirini karşılaması durumunda hacının toplumda saygıyı hak eden nüfuzlu bir kişi olarak ön plana çıktığı görülmektedir:

> Bence gerçekten Allah rızasını kazanmak isteyen bir hacı kendisinden beklendiği gibi hareket etmelidir. Yani hem dini konularda hassas olmalı, ibadetlerine dikkat etmeli hem de ahlakı ve olgunluğuyla kutsal toprakların izini üzerinde taşımalıdır.(Şanlıurfa, erkek, 36)

Bir diğer görüşmecinin de aynı soruya ilişkin olarak dile getirdikleri yukarıdaki görüşü tamamlar niteliktedir:

> — Bir hacı gerçek bir hacı gibi davrandığında saygıyı da hürmeti de hak eder, sözü dinlenen, sözüne itibar edilen biri olur...
>
> — Peki, gerçek bir hacı nasıl davranmalıdır?
>
> — Valla kızım… Eğer biri ben gittim oraları gördüm geldim diyorsa Hz. Peygamberin dediği gibi elinden, dilinden herkesin emin olması gerekir. Yani Allah'tan korkar, ahlaklı olur, haram yemez, faizden uzak kalır, her bakımdan kendisine dikkat eder.(İzmir, kadın 71)

Dinsel itibarı temsil etme konusunda, hacının sahip olduğu bu dini statüye uygun bir rol model olarak kendisini toplumsal alanda konumlandırması saygınlığını/itibarını arttırmaktadır. Bu temsilin hacı tarafından gerektiği gibi sahiplenilmediği durumlarda ise bir taraftan itibar zayıflamakta diğer taraftan ise toplumsal nüfuzun etki alanı daralmaktadır. Bu durum yapılan görüşmelerde, hem hacı olup da çevresini gözlemleyen kişilerin ifadelerinde hem de hacca gitmemiş kişilerin anlattıklarında kendini açıkça ortaya koymaktadır:

> — Ben hacca gittim, elimden geldiğince hacılığımı tutmaya çalışıyorum.
>
> — Tutmaya derken "korumaya" anlamında mı?
>
> — Evet evet korumaya… Tabiiki kendimi artık daha sorumlu hissediyorum… Hem Allah'a karşı hem de çevreme karşı… Hacı olduktan sonra insan bu sorumluluğu hissediyor gerçekten…
>
> — Sürekli hissediyor mu, yoksa zamanla bir sorumluluk duygusunda bir zayıflama oluyor mu?
>
> — Yani ilk geldiğim zamanlarda tabii duygular daha yoğundu, ama şimdi de farklı değil bence… Esas şimdi daha fazla olması gerekiyor bence çünkü yeni geldiğinde zaten o atmosferin içindesin, istesen de kopamazsın…Ama zaman geçtikçe kendinle baş başa kalıyorsun, bir günaha meylettiğinde o kadar zorluğu boşuna mı çektim, oraya ne için

> gittim diye düşünüyorsun... Bunun için de kendini muhafaza etmen gerektiğini anlıyorsun..yani bence çok farklı değil.
>
> — Peki, çevreye karşı olan sorumluluk, o nasıl bir şey?
>
> — Onda da şöyle oluyor…Şimdi geldikten sonra insanlar artık eskisi gibi görmüyorlar seni, olgun hassas davranmanı bekliyorlar..saygı duyuyorlar… Eğer kendine yakışan bir şekilde davranmazsan o zaman ayıplanıyorsun, gözden düşüyorsun. Hacı olduğun için daha çok şey bekliyorlar ve bekledikleri gibi davranmadığında daha çok kınıyorlar.(Ankara, kadın,56)

Görüldüğü gibi temsil ve rol birbirini tamamlayan iki unsur olarak öne çıkmaktadır. Ancak burada hacının statüsüne uygun olarak hareket etme konusundaki sorumlulukta müslümanca davranmaya ilişkin roller ile toplumsal ve yerel beklentileri karşılama konusundaki rollerin iç içe geçtiği de anlaşılmaktadır. Özellikle rollerin karşılanmaması halinde söz konusu bakış açısının "ayıp" kavramı üzerinden tanımlanması dikkat çekicidir. Çünkü kavram sosyal niteliği itibariyle ağırlıklı olarak "yerel" bir hafızaya dayanmakta ve içi bu şekilde doldurulmaktadır. Dolayısıyla statüyü gerektiği gibi temsil edememe hem dini hem kültürel hassasiyetler açsısından eleştirel bir durum meydana getirmektedir.Bir hacı, temsil ettiği statünün toplumsal roller bakımından gereğini yerine getirdiğinde bu daha önce de vurgulandığı gibi statünün aktarımına yol açmakta bu bağlamda itibar alanı da genişlemektedir. Hacının eşi/oğlu/kızı olmak kendileri hacı olmadıkları halde bizzat hacıdan beklenen rollerin alt kategorideki birer temsilcisi haline gelmek için yeterli olmaktadır. Statünün aktarımı beraberinde itibarın da yayılımını getirebilmektedir. Burada söz konusu olan itibar kategorisi dini bir temsile dayandığı için saygınlık bir tür kutsallığa işaret etmektedir. Aksi durumda, yani statünün gerektirdiği temsilin roller bağlamında yeterince taşınamaması halinde ise söz konusu itibarın zedelendiği ve kutsallaştırmanın gerçekleşmediği görülmektedir. Bir statüyü anlamlı kılan yaşam tarzı içerisindeki rollerin, söz konusu yaşam tarzına ilişkin beklentiler ile desteklenmemesi veya statü sahibinden beklenilen rol temsilinin yerine getirilmemesi anlamına gelen "statünün rutinleşmesi" durumunda, bu statüye ait saygınlık azalmakta veya nüfuzu aşınmaktadır (Turner, 2001: 100). Görüşülen bazı

kişilerin hacıya ilişkin yaklaşımlarında hacı statüsünün ve bu statüye ilişkin karizmatik unsurların toplumun bir bölümü için rutinleştiğini ortaya koymaktadır:

> Hacı olduğu halde hacı gibi davranmayan birçok insan var. Faiz, haram, dedikodu bakıyorsun ne ararsan var ama adam hacca gitmiş. E şimdi böyle örnekler varken bir insana sırf hacı olduğu için saygı duymanın saçma olduğunu düşünüyorum. Bir insana saygı duymak için onun genel karakterine bakmak lazım bence.(İzmir, erkek,45)

Bu eleştirel bakış açısının toplumda beklenenden daha yaygın olmasının dayandığı bilinçaltı taşıyıcılarından biri, ideal anlamda dinsel itibarın kutsal bir kategoriyi temsil etmesine karşılık kötü örneklerin meydana getirdiği şaşkınlığın büyüklüğüdür. Bununla birlikte görüşmeciler üzerindeki bir başka gözlem de bu bakış açısının Türkiye'de uzun yıllar dinsel itibarın medya temsillerinin kötü örnekler üzerinden aktarılmış olmasıdır. Nitekim görüşmecilerin bir kısmı "hacı ve hocaya güvenmeme" konusundaki yaklaşımlarını, zaman zaman ironik zaman zaman da daha ciddi bir biçimde söz arasında dile getirmişlerdir.

Modern kent yapısı ve bu yapının getirdiği sosyal ve fiziksel uzamda kutsal bir çağrışımı olan hacı sıfatı kişilerin dünyevi statüleri ile bir arada kullanılmaktadır. Modern toplumun yücelttiği tüketime dönük yaşam tarzı içerisinde bu sıfat bazen seküler statülerin gölgesinde kalabilmekte, bu anonimleşme itibar kaybını da beraberinde getirmektedir. Böyle bir durumda hacının toplumsal nüfuzu oldukça azalmakta ancak hacılık bireysel bir dini statü olarak varlığını devam ettirmektedir. Ayrıca hacı sayısının artması ile birlikte temsil ve işlevin yerine getirilebilmesinde farklı görüş ve anlayışların kendisine yer bulması karizmayı rutinleştirmekte, statüyü taşıma konusundaki sorumluluğu dini meşruiyetinden koparabilmektedir. Bu durumda da yine itibarın yok olması veya azalmasından söz edilebilir. Hacıların konuya bakışlarında hakim olan anlayış, statü ve rol bütünlüğüne vurgu yapacak biçimde itibarı korumanın kişinin tutum ve davranışlarıyla ilgili olduğu noktasında birleşmektedir:

> Bir hacı faizle iş yaparsa saygınlığını yitirir, dedikoduya devam eder iftira atarsa, harama tevessül ederse, içkiye kumara bulaşırsa hacılık macılık kalmaz o insanda, eskisinden de günahkâr olur. Çevresine de

> kötü örnek olur, hacılığın ismini düşürdüğü için de vebal alır. (Şanlıurfa, kadın, 75)

Şehirleşme dinin teorik, pratik ve sosyolojik düzeyde yeni değerler ve anlayışlarla etkileşime girdiği önemli bir toplumsal değişim sürecidir. Geleneksel toplumda görülmeyen bir ilişkiler ağı içinde bulunan şehir insanı, hareketli ve heterojen bir kitlenin içinde komşuları ve akrabaları ile ilişkilerini asgari düzeye indirirken, rol ve statüsünden kaynaklanan kurumsal ilişkilere göre yaşamaktadır. Dolayısıyla sosyal kontrol mekanizmalarının formelleştiği ve geleneksel cemaat ilişkilerinin nispeten çözüldüğü şehir ortamı, sosyal hayat ve şahsiyet üzerinde önemli değişikliklere yol açabilmekte (Çelik, 2002: 32), din ve şahsiyet oluşumu arasındaki irtibatı akamete uğratabilmektedir. Özellikle İzmir ve Ankara'da karşılaşılan bu yaklaşım hacı statüsünün bireysel temsil dışındaki faktörlerin de etkisiyle zayıflayabilmesi ve saygınlığının azalması gibi durumlarla, şehir ortamının sosyal ilişki mekanizması içerisinde daha sık karşılaşılabileceğini göstermektedir:

Statü ve rollerin uyumu dışında modern toplumda ve özellikle şehirlerde etkisini arttıran bireyselleşmenin de dinsel itibarı zayıflattığını söylemek mümkündür. Hacının pratik etkinliği; anlam taşıdığı, makul olduğu ölçüde, yani alanın içkin eğilimlerine uyarlanışı habituslarla yeniden üretilebildiği sürece zamansallaşırken aksi durumda sadece somut varlığından söz edilmek durumunda kalınacaktır (Bourdieu & Wacquant, 2011: 130). Nitekim bireyselleşme ile birlikte dinsel statülerin nüfuz alanı daralmış, kişisel mahremiyetin, özel yaşamın vurgulanması bu statü sahiplerinin birer kanaat önderi olarak gündelik hayatın dönüşümündeki etkinliğini kırmıştır. Ankara'nın Etimesgut ilçesinde bir cami cemaati arasında görüştüğümüz yaşlı bir kişinin söyledikleri bu anlamdaki değişimi vurgulamaktadır:

> Eskiden hacı olan kişi görmüş geçirmişliğiyle insanlar üzerinde söz sahibi olabilirdi. Mesela önemli işlerde hakemlik yapacak olanlar hem yaşı büyük hem de hacı olanlardan seçilirdi. Ya da hayırlı işlerde mesela bir kız isteme olayında yine bir büyük olarak hacı olan kişi başı çekerdi. Yani benim çocukluğumdan gençliğimden hatırladığım böyleydi. Ama şimdi böyle mi, insanlar ne büyük dinliyorlar ne hacı ne

> de başka bir şey… Birine bir şey diyecek olsan seni tersler "sana ne, sana mı düştü" der.(Ankara, erkek,82)

Bugün toplumdaki hacı statüsünde meydana gelen bu işlev kaybının bir itibar kaybını da beraberinde getirdiği açıktır. Hacının kutsallığını pekiştiren bağlamlar, dinsel itibarına kaynaklık eden toplumsal meşruiyet ve makuliyet zayıfladığında sosyal nüfuz ortadan kalkabilmekte dini temsiliyetle birlikte kültürel roller de akamete uğrayabilmektedir. Bu durumda hacının sivil bir sosyal otoriteyi temsil etmesi de zorlaşmaktadır. Görüşmelerde hacının itibarının kuvveti ve devamlılığı konusunda yaşları 65 ve yukarı olanların daha hassas ve geleneksel bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Bu kişilerin kültürel hafızalarında dinsel itibar dinin içeriğinden tam olarak ayrıştırılmadan geleneksel ağırlığını da muhafaza eden bir toplumsal kategoridir. Berger'in ifadesiyle *kolektif hafıza* (Berger, 2011: 149) hala bu kişilerde hacıyı dinsel itibarın taşıyıcısı olarak görme eğilimini beslemektedir. Kolektif hafızası genel itibariyle modern zamanların değer algısı, resmi müfredat ve seküler statülerin baskısı altında inşa olunan daha genç kuşakların dinsel statülere ilişkin olarak dile getirdikleri şeyler de dikkat çekicidir.

Modernleşme ile birlikte toplumun kültürel hafızasının verili değerlerle birlikte sarsılması, geçmişten gelen sembolik evrenin de zayıflamasına ve gündelik hayatın çeşitli alanlarında din-toplum ilişkisinin kesintiye uğramasına neden olmuştur. Bu bağlamda dinin ve dini statü kalıplarını etkin kılan kutsal meşrulaştırım mekanizmalarının gündelik hayattan uzaklaşması söz konusu olduğunda, mevcut sonuçlar modern ve postmodern süreçlerin beslediği algılarla birlikte daha parçalı görünümler de meydana getirebilecektir. Zira modern birey din ve geleneğin içi içe olduğu sembolik evrenden kopuk olarak gelişen bir kültürel alan içerisinde sosyalleşmekte ve kognitif bir aidiyet duygusu ile toplumun içsel dinamikleriyle etkinlik kazanabilecek olan dinsel tipolojilere yabancı kalmaktadır. Şehirlerde etkili olan bireysel dindarlık biçimlerinin ürettiği dini yaklaşımlar içerisinde bu kopukluğu net biçime gözlemlemek mümkün olabilmektedir. Şehir hayatının ve tüketim biçimlerinin değiştirdiği toplumsal ilişkiler geleneksel dini statülerin zayıflamasına neden olmaktadır. Şehir hayatının, birincil ilişkilerin hâkim olduğu kırsalda olduğu gibi kolektif bir dayanışma yerine özerk ve bireysel bir kişisel alan meydana

getirmesi hacının da bir statü bileşeni olarak sosyal görünümünü ve etkinliğini oldukça derinden sarsmıştır:

> Ben komşularımın çoğunu tanımıyorum, kimin hacı olduğunu bile bilmiyorum açıkçası. Böyle olduğu için herhangi bir yakınlaşma ve ilişki de meydana gelmiyor. Böyle insanlar etrafımızda varsa da onları tanıma imkânı bulamıyoruz. Şehir hayatında bu tür ilişkileri geliştirmek çok zor, kimseye güvenemediğiniz için böyle irtibatlardan kaçınıyorsunuz. Herkes istediği gibi yaşayabiliyor, kimse kimseye dini ve ahlaki konularda bir ikazda bulunma cesareti gösteremiyor çünkü bunu sağlayacak samimiyet, sıcaklık yok.(Ankara, kadın, 34)

Geleneksel toplumun beslendiği niteliklerden farklı olarak modern şehir hayatı çeşitli ve ayrışmış bir yapıdadır. Berger'in "yaşantı-dünyaları çeşitliliği" (Berger, 2011: 152), Giddens'ın "hayat tarzı kesimleri" (Giddens, 2012: 113) dediği bu bölümlenmiş ve kişisel ilişkilerin parçalı bir görünüm arz ettiği kent hayatının gündelik akışı kırsalın rutinleşmiş pratiklerinden oldukça farklı bir yapıda ilerlemektedir. Geleneksel hayatın ortak yaşam merkezi olan "mahalle" nin aşınması buna ilişkin kültürel öğelerin günlük hayattan silinmesi de hayat tarzındaki bölünmeyi beraberinde getirmiştir. Turner'in vurguladığı gibi; modern hayatın gerektirdiği tüketim kültürüyle birlikte gündelik hayatın rutin işleyişine dâhil olan relativizm, nesneleşme ve yabancılaşmanın etkisiyle oluşan değer karmaşası, kültürel alanlar içerisindeki rekabetçi mücadele, kültürel işaretler ve hayat tarzı ahenksizliğin patlamasına neden olmuştur (Turner, 2001: 98). Oluşan bu yeni hayat tarzı içerisinde bazen dini statü sahiplerinin çevreleri üzerinde etkili olamayacaklarını düşünmeleri, kendi etkinliklerini azaltmakta ve nüfuz alanlarını olabildiğince daraltarak itibarlarını ortadan kaldırabilmektedir. Örneğin İzmir'de görüştüğümüz bir hacı, şehirdeki düzen içerisinde bir hacı olarak dini etkinlik ve nüfuz gösterebilmenin mümkün olamadığını düşündüğünü dile getirmektedir:

> Şimdi şehir hayatında insanlara herhangi bir konuda telkinde bulunabilmek pek mümkün değil. Bir de bu ortamda mesela insanlar birbirlerini tanıma imkânı bulamadıkları için bir kişinin kişiliği ve karakteri, dini olgunluğu hakkında fikir sahibi olmak mümkün değil ki. Aynı apartmanda yaşadığımız komşularımızı bile tanımıyoruz.

> Mahalleyi tanımak, mahalle büyüklerini tanımak nerdeee… (sesini alçaltıyor) (İzmir, kadın, 56)

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere modern şehir hayatında bir hacının dinsel itibarını muhafaza etmesini sağlayacak, bu anlamda dini hassasiyetler üzerinden işleyecek bir manevi atmosfer meydana gelmediği için, bazı durumlarda hacı statüsü anonimleşirken bazı durumlarda ise bir statü kategorisi olarak gündelik hayatın olağan akışı içerisinde ağırlığını hissettirme imkânını neredeyse hiç bulamamaktadır.

Toplumda kutsal bir tecrübenin yansıması olarak elde edilen hacı sıfatının her üç ildeki ağırlıklı genel bağlamı, onun dini hassasiyetleri pratik ve ahlaki temelde temsil eden manevi bir şahsiyet olarak idealize edilmesine yöneliktir. Özellikle kırsal alanda hacılığın alamet-i farikası dinin pratikleri eksiksiz yerine getirme ve dini bir ahlaki temsil ile ilişkilendirilirken kent algısının daha evrensel ve insani değerlere atıf yapan bir hacı etiği geliştirdiği görülmektedir. Buna göre köy algısı içerisinde bir hacı namaz kılmakla birlikte namazları camide cemaatle kılmak gibi şehir hayatının hız ve yoğunluğu içerisinde zayıflayan bir hassasiyetle itibarını destekleyebilmekte veya gündelik tutum ve davranışlarda gösterdiği dini hassasiyetler oranında makul ve meşru bir saygınlık elde edebilmektedir. Nitekim ticaret, statü başarıları gibi faktörlerin nispeten devre dışı olduğu bu geleneksel ve dini evren içerisinde hacı, bir imajı temsil etme konusunda daha somut bir kategori olarak öne çıkma imkanı bulabilmektedir. Şehirdeki hayat tarzları da kendi içerisinde kategorilere ayrılmakta sosyal ilişkilerin nispeten dini temsillere yer açtığı toplumsal koşullar arasında erkek hacıların ilgi ve uğraş alanlarına uygun olarak ticaret, para ve faiz, kredi konularının; kadınlar açısından da tesettür (özellikle başörtüsü), dedikodu gibi hassasiyetlerin beklentiler düzeyinde ele alındığı gözlenmektedir. Kendisini dindar olarak tanımlayanlar arasında yaş gençleştikçe ve eğitim seviyesi yükseldikçe bir kişiyi hacılıktan çıkaran ve onu dini bir temsil olmaktan koparan beklentiler arasında yalan söylememe, haramdan uzak durma dibi dini referanslı ahlaki tutumların da ön plana çıktığı görülmektedir.

Dinle ilişkisini daha çok kültürel bir düzeyde tutanlar ise hacı olmayı adalet, iyilik, temiz niyetlilik kavramlar çerçevesinde şekillenen daha seküler bir ahlaki temsil bağlamında tartışmaktadırlar. Bu değerlendirmelere göre hacılığın alamet-i farikası olma noktasında, dini pratikleri yerine getirme dışında tutum ve davranışlarla

ilgili olarak oluşmuş homojen bir hacı ahlakından söz etmek zorlaşmaktadır. Kişilerin yaş, cinsiyet, eğitim, ekonomi, siyasi görüş temelli farklılıkları, ahlaki temsillere ilişkin değer alanlarını çeşitlendirmekte ve ortak hacı ahlakından söz etmeyi zorlaştıran faktörler bir kişinin hacı olduğuna işaret eden belirgin vasıflarını dini referanslar dışına da taşırmakta ve içselleştirilmiş bir itibarı sınırlı görünümlerle ortaya çıkarmaktadır. İllerdeki sosyo-kültürel hayat içerisinde dinin sahip olduğu ağırlık da söz konusu faktörlere eşlik etmektedir. İtibar yansıması buna göre azalmakta, sabit kalmakta veya artmaktadır. Ancak bu şartlar altındaki aşınmalara rağmen hacılığın simgesel açıdan dinsel bir temsil mekanizması olarak toplumsal hayata karıştığı, yerel kimliklerin tek merkezli etkileşime kapalı yapısı ile birlikte şehir hayatının çeşitliliği içerisinde de nispeten yaygın bir itibar kategorisi olduğu görülmektedir.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Din, sosyal yapıların inşa sürecinden gelişme ve olgunlaşma aşamalarına kadar devam eden her dönemde bir değerler bütünü olarak sahip olduğu etkinliği çeşitli biçimlerde göstermektedir. Bu araştırmada dinsel itibar kavramsallaştırması çerçevesinde, dinin ve onun toplumsal yapıların inşasında etkili olan temel unsurlarının zihniyet dünyaları içerisindeki konumlanışlarına odaklanılmıştır. Bu amaçla söz konusu zihniyet dünyaları çerçevesinde oluşan zemin ve tasavvur biçimleri bağlamında Türkiye'de "hacı" kategorisinin statü/itibar/nüfuz/imtiyaz bileşenleri içerisindeki görünümleri araştırma sınırlılıkları ekseninde çözümlenmeye çalışılmıştır. Hac ibadetinin dini bütünlük içerisindeki konumu ve buna bağlı olarak bireylerin ibadet ve sorumluluk bilinciyle geliştirdikleri aidiyetlerin, günün koşulları altında şekillenen toplumsal görünümlerle bir kategori içerisinde prototipleşmesi anlamına gelen "hacı" sıfatı, halkın otantik ve mukaddes dinselliğinin ana eksenleri hakkında önemli bir bilgi kaynağıdır. Nitekim İslam'da temel kaynaklar çerçevesinde ortaya konulan Müslüman hacı modelinin ve haccın sembolik çağrışımları ve dini referanslarla oluşturulmuş "ideal hacılığa" ilişkin genel söylemin ilgili literatür içerisinde sabit bir prototip çizdiği açıktır. Araştırma kapsamında öncelikli olarak dini çerçevenin genel temsili içerisinde biçimlendirilen Müslüman hacı profiliyle ve bu profili kuşatan düşünsel ve eylemsel nitelikler, haccın sembolik söylemini destekleyen kavramsal bir sermayeye göre oluşturulmuş kaynaklarla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla ilahi mesajı kutsal bir ardışıklık içerisinde edinerek dinin pratik ve ahlaki gerekliliklerini ideal şartlarda temsil etmesi beklenilen Müslüman hacının şahsiyeti ile pratik dışavurumların meydana getirdiği görünümlere ilişkin çözümlenebilirlik zemini teorik anlamda inşa edilmeye çalışılmıştır.

İslam'da hacı olmanın dini temsil ve sorumluluk açısından sahip olduğu genel düzey, bir mü'minin dinden edindiği ana çerçeveyi kendi yaşam biçimi içerisinde etkin bir bilgi ve referans kaynağı olarak görmesi ve hayatını buna göre düzenlemesini öngören genel Müslümanlık sorumluluğundan farklı değildir. Diğer ibadetlerin tümünde de elde edilmesi umulan dini olgunluk, hac ibadetiyle farklı bir

aksiyon kazanmakta, bu aksiyonun sosyal yansımalarla gündelik hayata taşınması Türkiye'de şifahi teolojinin ürettiği bir sıfat olarak "hacı" kategorisinde toplumsal bir temsile dönüşmektedir. Bu kategori, benzer temsillerin de işlevsel olduğu bir sosyal yapı içerisinde Türk toplumuna has dinselliğin hem kutsal hem de otantik sayılabilecek yerel unsurlarını kendinde bütünleştirmektedir. Hacılık ve toplumsal saygınlığını dinin meşrulaştırıcı gücünden almakta olan başka bir takım dinsel itibar kategorileri, bir yönüyle toplumun dindar tabiatını belirleyen sosyal etkenlerin baskın biçimlerini de ortaya koymaktadır. Araştırma sürecinde, özellikle bu baskın biçimlerin meydana getirdiği ideal ve reel yansımaların, ülkenin kendine özgü tarihsel birikiminden ve sosyo-politik koşullarından bağımsız olmadığı kendini açıkça hissettirmiştir. Nitel araştırma esasları çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmada, hacı sıfatının toplumsal itibarına ilişkin yansımalar, yukarıda bahsi geçen özgün bakiyeyi ihmal etmeyen bir yaklaşımla ele alınmış; hacı olmayı bizzat deneyimleyenlerin veya bu itibarın niteliğini dışarıdan gözlemleyenlerin başvurdukları dini bakiye üzerinde özellikle durulmuştur.

Toplumsal statüler ve onlara ilişkin saygınlık ölçülerini ayakta tutan ana çerçeve, sosyal yatkınlıkların ve mevcut toplumsal yapılar içerisinde etkili olan sosyal sermaye biçimlerinin nitelikleriyle doğrudan ilgilidir. Dinin yegâne meşrulaştırım mekanizması olarak işlevsel olduğu geleneksel yapılar içerisinde, dinsel imajların veya dinsel tipolojilerin görünür olma ve bu görünürlüğü kategorik bir devamlılık içerisinde temsil ettirme olanakları daha fazladır. Araştırma sonuçlarına göre, Türkiye'de hacı kategorisinin, bir sosyal statü olarak sahip olduğu etkinliğe ilişkin genel çerçevenin de, başta toplumsal yapının genel desenleri olmak üzere, kişisel rol ve temsilleri içselleştirme, dini inanç ve aidiyetleri gündelik hayatta etkin birer referans hâline getirme olanaklılığından bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerin, dinin yaşanan biçimi üzerinde dünya görüşleri, davranış biçimleri ve genel değer yargıları bağlamında bıraktığı etkilerin kişilerin söylemlerine de açıkça yansıdığı görülmektedir. Bu bağlamda hacı olmayı, bir dine bağlılığın gerektirdiği genel sorumluluk bütünü içerisinde değerlendirenler ve hacılığın dini anlamda kişilere yüklediği temsilin gerektiği gibi taşınamaması halinde dinle kurulan ilişkinin bozulmuş olacağını düşünenlerin çoğunlukta olduğu gözlenmiştir. Ancak farklı

yaşam tarzları ekseninde çeşitlenen, dine ilişkin davranış ve normları kişisel iradelerine göre yorumlama konusunda rahat davrandığı gözlenen kimi cevaplayıcıların ise, hacılığı genel bir yaşam tarzını temsil etmesi beklenen bir sorumluluk çerçevesinde değerlendirmekten kaçındıkları görülmektedir. Fakat bu kişiler içerisinde özellikle henüz hacı olmamış olanlar veya hacı olmayı herhangi bir biçimde gündemine almamış olanlar da, hacı statüsünün dinsel itibarını bir şekilde kendi yaşam biçimleri ile de ilişkilendirerek kutsal ve değerli bir noktayla bağdaştırmakta ve hacının saygınlığını bu kapsamda değerlendirmektedirler.

Gündelik hayatta hacı olmanın anlamı çoğu kişiler açısından dini içeriğinden ayrıştırılmadan ele alınmaktadır. Özellikle hem geleneksel bir eğilimden beslenen hem de daha modern ve rasyonel bir akstan gelenlerin ortak bir yaklaşım olarak hacının temsiliyetini, kendi spritüel eğilimlerini de ihmal etmeyecek hatta yer yer mitolojik bir şifahi teolojiyi de kuvvetle destekleyecek değer algılarıyla tanımladıkları dikkat çekmektedir. Ancak rol temsilinin çok ideal şartlarda beklendiğinin dile getirilmesine karşılık çoğu cevaplayıcının pratikteki hacı temsilleri konusunda negatif bir sonuçla karşı karşıya olunduğuna işaret etmeleri ilginç bir yaklaşım olarak, araştırmanın ortaya koyduğu veriler arasında üzerinde önemle durulması gereken bir noktadır. Buna göre toplumda düşünsel olarak hacı tipolojisi ideal bir prototip olarak bütünüyle dini olanla özdeşleştirilirken gündelik hayattaki hacı örnekleri ile ilgili yaygın olan olumsuz kanaatler hacılığın rol-temsil ve itibar üçgenindeki pozitif algılanışını zorlamaktadır. Burada kişilerin dine yönelik yaklaşımlarının, dini olana yükledikleri anlamların farklı olması, söz konusu sonucu ortaya çıkaran önemli bir faktördür. Ayrıca dindarlığa yüklenen anlamların veya bir kişinin dini hangi göstergeler üzerinden temsil edebileceği konusunda köy-kent ayrışması, eğitim düzeyi gibi farklılıkların ortaya çıkardığı yaklaşımların da, hacının neyi nasıl temsil ettiği hususunda çok çeşitli görüşler ürettiği anlaşılmaktadır. Türkiye'de din konusunda modern eğitim süreçlerinden geçmiş olan kişilerle, daha farklı bir bilgi ve tasavvur dünyasına sahip olan geniş halk kitleleri arasında dini anlayış, arayış ve beklentiler noktasında önemli ayrışmaların olduğu ve bunun günün koşullarına göre değişen bir süreklilik içerisinde devam ettiği gözlenmektedir. Hacı olmanın, hacı olmanın temsil ettiği anlamlar bakımından hacılığa atfedilen değerler bütününün ve bu çerçevede gelişen itibarın algılanışında da özelikle bu iki ayrı

zihniyet dünyasının ortaya çıkardığı belirgin farklılıklar söz konusudur. Şifahi bir dini kültür, mistik ve ruhani hatta yer yer şiirsel ve menkıbevi sayılabilecek manevi bir bilgi birikimi üzerine kişisel dünyalarını ve gündelik hayatlarını kurgulamış olan kişilerde hacılık, daha eşsiz, ulaşılması zor ve muhafaza edilmesi zaruri bir sıfat olarak algılanırken, modern eğitim kademelerinden geçen Müslüman bakış açısında ise daha akli ve düz bir yaklaşımla hacı olmak spesifik çağrışımlar özelinde ele alınmaktadır. Burada özellikle dini bilginin edinilmesi konusundaki kaynakların önemli bir faktör olarak büyük rol oynadığı belirtilmelidir. Köy-kent ayrışması itibariyle değerlendirildiğinde; dini bilgisini daha geleneksel kaynaklardan (Peygamber Kıssaları, Mevlid, Menkıbevi anlatılar, Evliya inanışları vb.) edinmiş olanların yaklaşımını ortaya koyan birinci algının, çoğunlukla kırsal kesimde yaygın olmasına karşın, kentlerde her iki algı biçiminin de yaşam biçimlerine göre farklılaşan niteliklere göre karşılaşılabilir olduğu gözlenmiştir. Hacılık artan veya azalan bir yoğunluğa göre her iki zihniyet dünyası için de, bir dini figür olarak dinle ilişkilendirilmekte; bu bağlamda bir saygıya, olumsuz örneklerin varlığı da özellikle vurgulanarak, layık görülmektedir. Halk irfanı olarak nitelendirilebilecek olan geleneksel anlayışın etkin olduğu kırsalda ve kentlerin ultra modern mekânları dışında gelişen bir yaşam akışının sürdüğü semt ve mahallelerde hacılık, yer yer oldukça sınırlı kalmış bir hayat tecrübesinin tek önemli deneyimi olarak öne çıksa da, "özel bir nitelik" taşımak anlamına gelmektedir. Ancak dikkat çekici bir nokta olarak bu saygınlığın kişiselleştirildiği hacının, farklı yaşam kültürlerinin etkili olduğu çevrelerde toplumda ileri gelen dini bir "önder" liği temsil etme konusunda genel itibariyle yeterince etkili olamadığı anlaşılmaktadır. Bizzat hacı sıfatını taşıyan kişilerle yapılan görüşmelerde de bu kişiler, toplumda hacı olmaktan kaynaklanan bir saygıya muhatap olduklarını, bazen daha fazla bazen daha az olmakla birlikte, hacı olmanın ayrıcalığını dini düşüncenin genel doğası içerisinde belirli biçimlerde hissettiklerini dile getirmişlerdir. Ancak özellikle kentlerde hacıların bu itibarı daha geniş bir toplumsal ağırlıkta temsil etmekten kaçındıkları veya bunu sağlayacak sosyal atmosferi bulamadıklarını ifade ettikleri görülmüştür. Hacılığa hiçbir şekilde bu tür bağlamlarla yaklaşmayan, hacı olmayı öznel etkilerle sınırlı tutmak gerektiğini vurgulayan bir cevaplayıcı kitlesinin de var olması, toplumda özellikle dini olanın daha geniş çerçevede temsil edilişine ilişkin çeşitlenen bakış açısının hem dinle

ilişkisini daha görünür düzeyde tutanlar arasında hem de dinle daha kültürel bir tema üzerinden ilgili olanlar arasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunda özellikle son yıllarda toplumda din konusunda formsal bir dindarlık eğiliminin yaygınlaşmasına rağmen, dini temsillerin açıktan etkililiğine veya bu aktörlerin toplumda dini konularda kişiler üzerinde kanaat belirtici bir ağırlığının olmasına pek sıcak bakılmadığı, özellikle Ankara ve İzmir'deki mülakatlarda, öne çıkan bir görüştür. Bu kişiler ailelerinde, akrabaları arasında, mahallelerinde çok sayıda hacının bulunmasını genel toplumsal fayda bakımından olumlamakta; ancak bu sıfata sahip olan kişilerin, kendi dini yaşantıları üzerinde söz söyleme veya kanaat belirtme noktasındaki fonksiyonları söz konusu olduğunda daha çekingen davranmakta ve bu tarz bir temsilin daha bireysel bir dindarlık biçiminin etkili olduğu bugünün koşullarında mümkün olamayacağını dile getirmektedirler. Hacılığın bu dar alandaki etkin temsiline ilişkin yaygın kanaat, onun nüfuzunu ve bu nüfuzun kaynaklık edeceği dinsel itibarını da doğrudan zayıflatmaktadır. Ancak itibarın tamamen ortadan kalkması, genel dini hassasiyetler açısından ele alındığında imkân dâhilinde değildir. Tüm kötü temsillere rağmen hacılık kutsal bir bağlamdan ayrı düşünülmemekte, bir hacıdan beklenilen rollerin gerektiği gibi temsil edilememesi, mevcut koşullar içerisinde statüyü rutinleştirmekte; ancak hacılığın sembolize ettiği kutsallık çoğunlukla zihinsel olarak kişisel unsurlardan ayrıştırılarak değerlendirilmektedir.

Türkiye'de mevcut toplumsal atmosfer, hacılık gibi oldukça yaygın olan bir dinsel statünün ideal manada temsil edilebilmesine ilişkin dini duyarlılığa genel görünümler içerisinde yeterince kaynaklık edememektedir. Toplum, bir hacının kendisinden beklenen rolleri yerine getirebilmesi konusunda uygun bir manevi atmosfer sağlama noktasında, geçmişte olduğundan daha farklı bir hassasiyet eşiğindedir. Şanlıurfa gibi oldukça geleneksel bir dini kültürden beslenen, hem dini kanaat önderlerinin toplumsal ağırlığının, hem de etnik ve feodal alışkanlıkların biçimlendirdiği şahıs merkezli nüfuz yapılanmalarının yıllarca etkili olduğu sosyal koşullar içerisinde de, özellikle kent merkezli bakış açılarında, hacı olmanın geçmiştekinden daha dar bir hatta öznel bir sıfat olarak kaldığı yönünde bir algı ortaya çıkmaktadır. İzmir ve Ankara'da ise, hacının itibarının, kişisel olarak sergilenen ve toplumca dini olanın aksine görülen olumsuzluklardan daha çok

etkilendiği, bakış açılarına göre değişen bir dini ve ahlaki anlayışın hacıdan beklenen rol temsillerini çeşitlendirdiği görülmektedir. Bazı kişiler bu temsili, katı bir ritüelistik çerçevede ele alırken bazıları ise daha evrensel ve vicdani tavır ve tutumlara göre hacılığın kendilerine göre saygınlık kazanabileceğini ifade etmişlerdir. Burada dini anlayışların hacının nüfuz ve itibarını doğrudan etkilediği, kişisel yorumlara açık olduğu düşünülen bir temsil alanının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Hacıların da kendilerinden beklenen rolleri temsil etme konusunda yine kişisel dini anlayışlarına göre çeşitlenen bir hacılık temsilini yerine getirdikleri gözlenmiştir. Buna göre kimi hacılar, hacı olmayı kesin bir değişimin miladı olarak görüp hacdan sonra buna göre bir tavır içerisine girmeye çalışırken, kimileri bunu sadece beklentileri karşılama mecburiyetinin bir gereği olarak algılamakta ve dışa dönük bir hacılık tavrı geliştirmektedirler. Özellikle kırsalda yaşayan veya şehirdeki eğitim düzeyi düşük olan cevaplayıcılar arasında ortaya çıkan bir başka hacılık biçimi ise, hacı olmaya karar vermekle başlayan ve hacdan sonraki yaşam tarzı farklılıklarına ilişkin tüm değişim süreçlerinde çevresel faktörlerin etkisiyle tutum geliştiren anlayıştır. Bu kişiler özellikle belirli bir yaşa geldikten sonra veya çevrelerinin yönlendirmesi ile hacca gitmeye karar vermekte, döndükten sonra da kendiliğinden gelişen bu yönlendirmeyi bir baskı olarak algılayarak hacılığını muhafaza etme konusunda endişeli ve çevreye dönük bir tavır geliştirmektedirler. Bu tavırda etkili olan en önemli faktör, toplumsal baskı olarak öne çıkmaktadır. Bu kişiler hacılığı korumayı, kişisel saygınlıklarının bir parçası olarak algılamakta; fakat bu tutum büyük oranda ibadetin içselleştirilmesinden ziyade dış faktörlere endekslenmektedir. Hacının itibarını muhafaza etmek zorunda hissettiği bu ortam, daha yerel toplumsal yapılar içerisinde etkili olmakta; şehirlerde ise mahalle kültürünün nispeten etkili olduğu çevreler dışında, mekânsal çözülmelerin etkisiyle zayıflamaktadır. Dolayısıyla hacı olduktan sonraki yaşam tarzı farklılaşmaları, yukarıda bahsi geçen hacılık bilincine göre değişmektedir. Hacı olmayı hayatının yegâne amacı olarak gören bazı halk kesimleri için her bakımdan iyi bir hacı namzedi olabilmek dini ve örfi yapının nitelikleriyle içe içe geçmiş olarak kendisini göstermektedir. Bu kesimler için din, mevcut yerel özellikleriyle birlikte, zaten gündelik hayatın bir parçası olarak var olma imkânı bulabildiği için, hacı olmak bir

imtiyaz hissiyle idealize edilebilmektedir. Şehirde yaşayan ve daha bilinçli bir hac deneyimi gerçekleştirenlerde ise hacılık, dindarlığın emniyet supabı olarak görev yapabilmekte; bu kişilerde hem pratik hem de ahlaki düzeyde bir dönüşüm söz konusu olabilmektedir. Hacılık, kentsel yaşam biçimini daha üst kategorilerde ve ekonomik olarak konformist sayılabilecek koşullarda sürdürenler açısından ise, genel olarak din konusundaki hassasiyetlerin tümünün etkililiğine eşlik eden bir takım gerilimlerle birlikte, çeşitli paradoksal görünümlerle ortaya çıkabilmektedir. Bu kişiler açısından hacı olmak, daha üst seküler statülerle birlikte sürdürülmek durumunda kalındığı için, itibar kaynağı olma konusunda muğlâk bir nitelik göstermektedir.

Her üç ilde yapılan mülakat sonuçlarına göre hacılık, Türk toplumunda hem geleneksel hem de modern evrelerde sürdürülen yaşam pratiği içerisinde dini bir sosyal sermaye biçimidir. Ancak gündelik hayatta hacı olmanın anlamı, kişilerin gelenekle olan bağlarına, dini anlayışlarına göre farklılıklar göstermekte ve hacı olmak toplumsal itibara kaynaklık etme konusunda parçalı bir algıyla birlikte kendisini görünür kılabilmektedir. Bu yaklaşımların bir sonucu olarak hacı statüsü, daha çok dinsel alanlarda var olma imkânı bulabilmekte, modern kamusal normların etkili olduğu ve seküler statü başarılarının birincil ölçütler içerisinde yer aldığı alanlarda, anonim bir sıfata dönüşmekte hatta yer yer görünür olmaktan çıktığı için seküler koşulların etkili olduğu yaşam biçimlerinde genel bir saygınlık kategorisi olarak kendisini güncelleyememektedir. Nitekim bir an önce yapması beklenen mutlak başarı ve acil galibiyet arayışları, ahlaki bir problem olarak insanın vazifesini yapması ile yaptıklarının neticesini alması arasındaki mesafeyi de muğlaklaştırmakta veya tamamen ortadan kaldırmaktadır. Hacılık ve hacılık gibi diğer bir takım dini itibar kategorilerinin tümü, kanaat ve imaj karşıtlığı içerisinde seküler imajlara eğilimli toplumsal dönüşüm süreçlerinden yoğun biçimde etkilenmektedir. Kentlerde toplumun rutinleşerek sekteye uğrayan dinsel tabiatı hacı olmanın karar süreçlerindeki dinsel etkinliğini, bireyselleşmiş sosyal koşulların ürettiği yeni değer yargılarıyla baş etmek zorunda bırakmaktadır. Bu zorunluluk hem çoğunlukla hacının sivil bir kanaat önderi olarak öne çıkmasına ilişkin kişisel karizma şartlarını, hem de dini hayatın bu temsiller üzerinden takviyesine yönelik toplumsal biçimleri olumsuz etkilemektedir.

Hacı olmak zaten dini bir yaşam tarzını benimseyenlerin çoğunlukla taşıdığı bir sıfat olduğu için, bu kişilerin kendilerini dindar olarak tanımlama konusunda herhangi bir sorun görmedikleri; ancak Müslümanlığı temsil etme konusunda farklı dini anlayışların gündelik hayatlarında etkili olduğu gözlenmektedir. Özellikle pratikteki örneklerin ortaya koyduğu olumsuz temsillerden dolayı hacılığı dışarıdan gözlemleyenlerin, hacı olmakla dindar olmak arasında bireysel dini anlayışlarına göre farklılaşan bir ayrıma gittikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla toplumda iyi hacı örneklerinin temsilinde daha pozitif bir algı hâkimken, bu örnekliğin hacılığın alamet-i farikası olarak nitelendirilebilecek yaygınlıkta veya görünürlükte olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak tüm bu parçalı algı ve görünümlere rağmen, toplumda hacılığın ideal olarak temsil edilmesi noktasında belirgin bir beklenti söz konusudur. Burada rol-temsil ve saygınlığın birbirini bütünleyen bir mekanizma içerisinde işlemesi halinde zihinlerde ideal bir hacı ahlakının ölçütsel olarak var olduğu ancak bunun pratiğe yansımasında rol ve temsil arasında görülen uyumsuzluğun hacının itibarını azaltmaya yönelik bir etki gösterdiği anlaşılmaktadır.

Modernleşmeye yönelik algıların dindarlık biçimlerini yeni bir terminoloji ve bütünleşme arayışı içerisinde dünyevi alanlara eklemleme çabası, toplumda hacılığın dinsel itibarı konusunda etkili olan durağanlığın diğer dinsel itibar kadroları için benzer etkiler meydana getirmesine yol açabilmektedir. Kendisini benimsediği yaşam tarzı koşullarına göre dindar olarak tanımlayan geniş bir halk kitlesinin bulunduğu ancak bu kitle içerisindeki dini anlayışların önemli farklılıklarla var olduğu araştırmanın en önemli gözlem neticelerinden biri olmuştur. Dindarlığı beş vakit namazı düzenli olarak kılmakla özdeşleştiren, dini bir yaşantıya sahip olmayı İslam'ın pratiksel görünürlükleriyle bir arada değerlendiren ve dinsel itibarı da söz konusu zemin üzerinden ele alan yaygın bir algının olduğu bir gerçektir. Buna karşılık olarak dindarlığı gündelik hayatın içerisindeki tüm ahlaki tutum ve tavırlarla iç içe geçmiş bir genel durum olarak görenler de mevcuttur ve bu kişilerin dinsel itibara bakışları daha çok İslam ahlakının gerektirdiği bilinçliliğe bağlanmaktadır. Diğer taraftan din kavramının gerekliliklerine daha evrensel, vicdanî ve hümanistik/insanî değerler üzerinden bakan ve iyi insan olmayı iyi hacı olmanın önünde tutarak dinsel bağlamı göz ardı eden bir yaklaşım da söz konusudur. Dinsel olana ilişkin ilginç bir yaklaşım da, dinin gerektirdiği koşullarla kişisel yaşam tarzına

dair koşullar arasında uyum sağlama konusunda zorlanan, algı itibariyle dini olana yakın olduğunu varsayan ancak yaşantı itibariyle seküler alana dönük alışkanlıklarla kuşatılmış olan düzeydir. Dinsel itibarın en paradoksal görünümleri, bu yaklaşım tarzını benimseyenlerin cevaplarında ortaya çıkmakta, hacı statüsünün bu yaşam biçimleri içerisindeki ayrıksı toplumsal unsurlara göre her bakış açısında yeniden dönüştüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla genel bütün açısından bakıldığında sağlam ve itibarlı görünen hacılık, hacı olmayı takdis eden toplumsal ruhu meydan getiren halk dindarlığının ve yerelliğin dinsel şartlarından uzaklaşıldıkça anonim bir statüye dönüşebilmektedir. Bu nedenle hacının sahip olduğu dini ağırlık, manevi hayatın dönüşümüne paralel bir eksende fonksiyonel bir dinsel kategori olmaktan hem koşullar bakımından hem de rol ve temsildeki sıkıntılar nedeniyle uzaklaşma eğilimi göstermektedir.

Çalışmanın ana konusu, itibari niteliği bakımından "hacı"lık olmasına rağmen, temel teorik bağlamların hac konusu üzerine ele alınışından hareketle sonuç kısmında Türkiye'deki hacılık anlayışında da doğrudan etkili olan hac bilincine ilişkin birkaç noktanın da dile getirilmesi gerekmektedir. Özellikle son yıllarda yaygınlaşan umre ziyaretleri ile birlikte toplumda kutsal toprakların atmosferine dâhil olma konusunda daha yaygın bir dini tecrübenin görünürlüğü dikkat çekmektedir. Kota uygulaması dışında hacca gitmenin fiziksel koşullarında eskiye nispetle meydana gelen pozitif dönüşümlere paralel olarak, toplumda haccın anlam ve değeri konusundaki farkındalığın hangi düzeylerde olduğu da önem kazanmaktadır. Araştırma kapsamında yapılan mülakatların ortaya koyduğu tabloda, hem hacıların hem de hacca gitmek isteyenlerin çoğu kimse için bir defaya mahsus olarak gerçekleşebilecek bu ibadete ilişkin gerekli bilgi ve bilinçten mahrum oldukları ortaya çıkmıştır. Toplumun önemli bir kesimi için her anlamda ertelenmiş bir hac ve hacılık tecrübesinin yılların alışkanlıklarıyla şekillenmiş hayat biçimleri üzerinde kalıcı bir etki ve dönüşüm meydana getirmemesi, sosyal kategoriler içerisinde hacılığı da özgün bir dini temsil olarak etkili olmaktan uzaklaştırmaktadır. Diğer taraftan farklı yaşam tarzlarına sahip kişiler arasında, hac organizasyonları konusundaki aşırı konformist yaklaşımların öne çıkması dünyevi statülerin de ibadetin bir parçası olarak hacca taşınmasına yol açabilmekte; buna bağlı olarak da

ideal hacı tipi ile gerçek hacı profilleri arasında önemli bir uyuşmazlık meydana gelebilmektedir.

Toplumda hac konusunda etkili olan duygusal düzeyi yüksek ancak bilgi düzeyi düşük geleneksel hacılık ile dini olanın bireysel kavrayışlarla iç içe geçtiği modern hacılık temsilindeki paradoksal görünümler bilgilendirme ve bilinçlendirme konusundaki olumsuz tablonun da bir göstergesidir. Türkiye'de bu konudaki en yetkili kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na önemli bir görev ve sorumluluk düştüğü, hac organizasyonlarına ilişkin koşulların iyileştirilmesine yönelik çabaların toplumdaki hac bilincini artırmaya dönük olarak da ağırlık kazanması gerektiği hususu bu araştırmanın sonuçlarına göre ortaya konulabilecek öneriler arasındadır. Bu amaçla hac ibadetinin daha genç yaşlarda ve daha bilinçli bir biçimde yapılabilmesine yönelik proje ve teşviklerin, mevcut kota sistemi içerisindeki koşullara göre ele alınarak, toplumda bu konudaki farkındalığın sistematik bir yönlendirmeyle artırılmaya çalışılması önemlidir.

KAYNAKÇA

Adam, Baki, **Dinlerde Hac İbadeti Üzerine Bir Araştırma,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989.

Adam, Baki, "Dinlerde Hac İbadeti", **Diyanet İlmi Dergi,** 1993, (Mayıs), s.12–16.

Afyoncu, Erhan, "Osmanlı Döneminde Hac", **Emanname Dergisi Hac Özel Sayısı,** 2003, (Ocak), S.3, s.13–17.

Ahmad, Feroz, **The Making of Modern Turkey,** (First Published 1993), by Roucledge, Digital Princing 2002, Biritsh Library Catalouging in Publication Data, pp.31-44.

Ahmed, Ekber S., **İslam ve Antropoloji,** Çev: Bedri Gencer, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

Akalın, Haluk vd. (haz.), **Türkçe Sözlük,** Ankara, Türk Dil Kurumu (TDK) Yayınları, 2005.

Akşit, Bahattin & Şentürk, Recep vd. **Türkiye'de Dindarlık,** İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Aktay, Yasin, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", **Bilimname,** 2004, S.6, s.145–151.

Aktay, Yasin, **"Kurban ve Hac: Bir Bilinç Seferi",** Yenişafak, 07.11.2011.

Aktay, Yasin, **"Hac Yolculuğu",** Yenişafak, 27.10.2012.

Akyüz, Niyazi & Çapcıoğlu, İhsan (ed.), **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi,** Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.

Alkan, Ahmet Turan, **Hac Günlüğü,** İstanbul, Ötüken Yayınları, 2010.

Altan, Mehmet, **Kent Dindarlığı,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2010.

Amman, Tayfun & Arslantürk, Zeki, **Sosyoloji: Kavramlar-Kurumlar-Süreçler-Teoriler,** 6.baskı, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2009.

Arığ, Abdullah & Varlı, Mustafa (der.), **İslam'da Tasavvufi Hac ve Sırları,** İstanbul, Esma Yayınları, 1976.

Arkoun, Muhammed, **İslam Üzerine Düşünceler,** Çev: Hakan Yücel, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.

Arkoun, Muhammed, "İslam Örneğine Göre Din ve Toplum", Çev: Ahmet Zeki Ünal, **İslami Araştırmalar,** 2001, C.14, S.3–4, s.367–376.

Armağan, Mustafa, **Gelenek,** İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayıncılık, 1992.

Arslan, Mustafa, "Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık", **Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi,** Adana, Karahan Kitabevi, 2006, s. 309–313.

Aydınalp, Halil, "Türkiye'de Dini Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir", **Dindarlık Olgusu Sempozyum Dizisi,** İstanbul, Kurav Yayınları, 315–322.

Aydın, Mahmut, **Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi,** 4.baskı, İstanbul, Ensar Yayıncılık, 2014.

Aydın, Mehmet, **Din Fenomeni,** Konya, Tekin Kitapevi, 1993.

Başbakanlık Devlet Arşivleri, **Osmanlı Belgelerinde Surre Alayları,** Ankara, 2010.

Bauman, Zygmunt, **Bireyselleşmiş Toplum,** 2.baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Bauman, Zygmunt, **Sosyolojik Düşünmek,** 8. baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Bayraktar, Mehmet, **İslam İbadet Fenomenolojisi,** Ankara, Akçağ Yayınları, 1987.

Bayramoğlu, Ali, **Türkiye'de İslami Hareket,** İstanbul, Yol Yayınları, 2001.

Bayyiğit, Mehmet, **Türkiye'de Hac olayı,** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Beheşti, Hüseyin, **Kur'an'da Hac,** Çev: İbrahim Keskin, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.

Beckford, James A., "Religion", **The Blackwell Dictionary of 20 th Centruy Social Thought,** Ed. William Outhwaite, Tom Bottomore, Oxford, Blackwell Publishers, 1994, pp. 534–589.

Berger, Peter L., **Dinin Sosyal Gerçekliği,** Çev: Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993.

Berger, Peter L.& Berger Brigitte, Kellner, Hansfried, "Şeref Kavramının Modasının Geçmişliğine Dair", **Modernleşme ve Bilinç,** 2. baskı, Çev: Cevdet Cerid, İstanbul, Pınar Yayınları, 2000, s.104–105.

Berger, Peter L., **Kutsal Şemsiye,** 4. baskı, Çev: Ali Coşkun, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011.

Bilgin, Vejdi, **İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal,** Bursa, Emin Yayınları, 2011.

Bottomore, Tom B., **Seçkinler ve Toplum,** 2.baskı, Çev: Erol Mutlu, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1997.

Bottomore, Tom B., **Toplumbilim,** 6. baskı, Çev: Ünsal Oskay, İstanbul, Der Yayınları, 2000.

Botton, Alain De, **Statü Endişesi,** 5.baskı, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2010.

Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar,** 5. baskı, Çev: Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.

Bourdieu, Pierre, **Seçilmiş Metinler,** Çev. Levent Ünsaldı, İstanbul, Heretik Yayıncılık, 2013.

Broderick, Robert C., **The Catholic Concise Encylopedia,** Minnesota, Catechetial Guild Educational Society, 1957, pp. 330–410.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buhârî,** Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, C. 1–8.

Bulaç, Ali, **Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş,** İstanbul, Çıra Yayınları, 2012.

Carrier, Par Herve, "Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İncelenir?", Çev: Münir Koştaş, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Ankara, 1987, C.29, s.333–342.

Cevherî, Fsmâîl b. Hammâd, **es-Sıhâh Tâcü'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye,** Thk.: Ahmed Abdulgafûr Attâr, Beyrût 1979, II.

Chaney, David, **Yaşam Tarzları,** Çev: İrem Kutluk, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

Chomsky, Noam, **Dil ve Zihin,** 2. baskı, Çev: Ahmet Kocaman, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Cilacı, Osman, **Günümüz Dünya Dinleri,** 2. baskı, Ankara, DİB Yayınları, 1998.

Çanga, Mahmut, **Kur'an-ı Kerim Lugati/İlavelerle Mucemul Müfehres,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2014.

Çelik, Celaleddin, **Şehirleşme ve Din,** Konya, Çizgi Kitabevi, 2002.

Çelik, Celaleddin, "Kentsel Dindarlık/Kentlilik Tecrübelerinde Farklılaşan Dindarlıklar", **Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi,** Adana, Karahan Kitabevi, 2006, s.99–109.

Çobanoğlu, Özkul, **Memoratlar ve Halk İnançları,** Ankara, Akçağ Basım Yayın, 2003.

Derrida, Jacques, **Önemsizin Arkeolojisi,** 2. baskı, Çev: Ali Utku-Mukadder Erkan, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2013.

Doğan, Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük,** Ankara, Vadi yayınları, 2001.

Doruk Karadoğan, Ece, **Sosyal Sermaye,** İstanbul, Derin Yayınları, 2009.

Durna, Tezcan, **Kemalist Modernleşme ve Seçkincilik,** İstanbul, Dipnot Yayınları, 2009.

Encyclopedia of İslam and the Muslim World, "Pilgrimage", (ed.) Richard C. Martin, vol. II, New York, 2004, pp. 530-562.

Encylopedia of Religion, Second Editio, "Myth", Editor in Chıef, Lindsay Jones, Undsay, 1954, pp. 616-642.

Edib, Eşref, "Hac Müessesesinin Cihanşumul Ehemmiyeti, **Diyanet İlmi Dergi,** 1969, C.8, S. 80–81, s.19–23.

Eliade, Mırcea, **Kutsal ve Dindışı,** 1.baskı, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991.

Elmalılı, Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili,** Hz. M. Nur Çetin, Taha Parlar, Ankara, Akçağ Yayınları, 1995.

Elmalılı, Hamdi Yazır, **Kur'an-ı Kerim Meali,** Çev: M. Sadi Çögenli, İstanbul, Huzur Basım Yayın, 2007.

Erbaş, Hayriye "Sosyolojide Fenomenoloji", **Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü Dergisi,** Ankara,1992, Cilt:14, s.158–166.

Erbaş, Ali, "İslam Dışı Dinlerde Hac", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sakarya, 2002, C.4, S.5, s.97–122.

Erikson, Erik H., **İnsanın 8 Evresi,** Çev: Gonca Akaya, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2014.

Esed, Muhammed, **Mekke'ye Giden Yol,** 17. baskı, Çev: Cahit Koytak, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

Ersoy, Seyfettin, "Dünü Bugünü ile Türkiye'de Hac Organizasyonu", **Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu,** Ankara, DİB Yayınları, 2007, s.36–44.

Erul, Bünyamin & Keleş, Ekrem, **Haccı Anlamak,** 5.baskı, Ankara, DİB Yayınları, 2007.

Erzurumi, Bedrüddin, **Gülzar-ı Samimi Sohbetler,** İstanbul, Marifet Yayınları, 1993.

Fahd, Bedri Muhammed, "Hac Emirleri Tarihi", Çev: Münir Atalar, **Diyanet İlmi Dergi,** 1997, (Mart), C.33, S.1, s.36–39.

Faroqhi, Suraiya, **Hacılar ve Sultanlar Osmanlı Döneminde Hac 1517–1638,** Çev: Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Faruki, İsmail R., **Tevhid,** 4. baskı, Çev: Dilaver Yardım, Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006.

Fouault, Michel, **Söylemin Düzeni,** Çev: Turhan Ilgaz, İstanbul, Hil Yayınları, 1987.

Foucault, Mıchel, **İktidarın Gözü,** Çev: Işık Ergülen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994.

Foucault, Michel, **Bilginin Arkeolojisi,** Çev: Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999.

Gauchet, Mancel, Ferry, Luc, **Dinden Sonra Dinsellik,** Çev: Can Utku, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005.

Gazali, Muhammed, **İhya-u Ulumid'din,** Çev: Fikri Yavuz, İstanbul, Tuğra Neşriyat, 1989.

Gazali, Muhammed, **Abidler Yolu,** Çev: Ali Bayram- M. Sadi Çögenli, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2012.

Geertz, Clifford, **Kültürlerin Yorumlanması,** Ankara, Dost Kitapevi, 2010.

Geertz, Clifford, **İki Kültürde İslam, Fas ve Endonezya'da Dini Değişim,** Çev: Mehmet Murat Şahin, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.

Gellner, Ernest, **Müslüman Toplum,** Çev: Müfit Günay, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2000.

Giddens, Anthony, **Sosyoloji,** (haz.) Cemal Güzel, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2008.

Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları,** 5. basım, Çev: Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Goffman, Erving, **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,** Çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

Göle, Nilüfer, **Melez Desenler,** İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

Göle, Nilüfer, **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar,** Çev: Erkan Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Görgün, Tahsin, **"Haccın Hikmeti",** D.İ.A.,İstanbul, 1996, C.14.s. 320-326.

Gözaydın, İştar, **Diyanet-Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi,** İstanbul İletişim Yayınları, 2009.

Güç, Ahmet, **Dinlerde Mabed ve İbadet,** İstanbul, Esra Fakülte Kitabevi, 1999.

Günay, Ünver, **Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat,** İstanbul, Erzurum Kitaplığı, 1999.

Günay, Ünver, **Din Sosyolojisi,** 11. baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

Gündüz, Şinasi, **Hıristiyanlık,** İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2000.

Gündüz, Şinasi, "İslam Dışı Geleneklerde Kurban ve Hac", **Kur'ani Hayat Dergisi,** 2010, (Ocak), s.18–23.

Güngör, Erol, **Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar,** 4. baskı İstanbul, Ötüken Yayınları, 2010.

Güngör, Erol, **İslam'ın Bugünkü Meseleleri,** 18.baskı, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2011.

Gürkan, Saime L., **Yahudilik,** İstanbul, İSAM Yayınları, 2008.

Haley, Alex, **Malcom X,** Çev: Yaşar Kaplan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.

Halîl, b. Ahmed **Kitâbü'l-Ayn,** (Thk.) Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988. III.

Hamidullah, Muhammed, "İslam'da Hac", Çev: M. Akif Aydın, **İslam Tetkikleri Dergisi,** 1984,C.8, S.1–4, s.150-158.

Hamilton, Smith & Spicer, Andrew (ed.), **"Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space" in Defining the Sacred Space in Medival and Early Modern Europe,** Ashgate : Aldershot, England: Burlington, VT, 2005, pp. 5-9.

Harman, Ömer F., **"Hac",** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 1997, C.1-27.s.382-386.

Hassan, Riaz, **Müslüman Zihinler,** Çev: Engin Çenebaşı, İstanbul, Doğan Yayıncılık, 2008.

Haşim, Ahmet, "Müslüman Saati: Yolunu Geç Bulmuş Bir Kalbin Muhabbetiyle Falih Rıfkı'ya", **Dergâh Dergisi,** 1921, C.1, S.3, s.33–37.

Heidegger, Martin, **Düşünmek Ne Demektir?,** 2. baskı, Çev: Rıdvan Şentürk, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013.

Heisig, W. James, "Symbolism", **The Encylopedia of Religion,** (Ed. Mırcea Elıade), New York London, 1986, XIV, pp. 204.

Holm, Nils G., **Din Psikolojisine Giriş,** Çev: Abdülkerim Bahadır, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.

Hood, Ralph W., "Normative and Motivational Determinants of Reported Religious Experience in Two Baptist Samples", **Review of Religious Research,** vol.13, 1972, pp. 192–193.

Hucviri, **Keşfû'l Mahcub: Hakikat Bilgisi,** (haz.) Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1996.

Izutsu, Toshihiko, **Kur'an da Dini ve Ahlaki Kavramlar,** Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 1991.

Izutsu, Toshihiko, **İslam Düşüncesinde İman Kavramı,** Çev: Selahattin Ayaz, , İstanbul, Pınar Yayınları, 2000.

Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Allah-İnsan,** Çev: Süleyman Ateş, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2011.

İbn Arabî, **Futuhat-ı Mekkiye,** Çev: Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2011.

İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab,** Beyrut: Dâru Sadır, II.

İkbal, Muhammed, **İslam'da Dini Düşünce,** Çev: Rahim Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.

İkbal, Muhammed, **Musa Vuruşu ve Hicaz Armağanı,** Çev: Celal Soydan, Ankara, Hece Yayınları, 2000.

İkbal, Muhammed, **Cavidname,** Çev: Halil Toker, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2008.

İnalcık, Halil, **Osmanlı ve Modern Türkiye,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.

İslamoğlu, Mustafa, **Hac Risalesi,** 9. baskı, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011.

İslam İlmihali (Müşterek), 18.baskı, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Jeanrond, Werner G., **Teolojik Hernenötik,** Çev: Emir Kuşçu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007.

Kaleli, Emrullah, "Palmiye Dalı Taşıyanlar ve Silahlı Hacılar", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,** 2014, C.7, S.33, s.325–340.

Kara, İsmail, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** 1. baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2003.

Kara, İsmail, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam,** 4. baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010.

Kara, İsmail, "Hac: İslam Birliği Fikrinin Kuvvetli Bir Unsuru", **Derin Tarih Dergisi,** 2013, (Ekim), s.58–64.

Karaman, Fikret vd. (haz.), **Dini Kavramlar Sözlüğü,** Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Karaman, Fikret, "Hacda Geleneksel İnanç ve Davranışlar, **Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu (7–9 Temmuz)/ Tebliğ ve Müzakereler,** Ankara, DİB Yayınları, 2007, s. 452–459.

Kardavi, Yusuf, **İbadet,** Çev: Hüsamettin Cemal, İstanbul, Muvahhid Yayınları, 1986.

Karpat, Kemal, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2008.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", **Diyanet İlmi Dergi,** 2008, (Mart), C.44, S.1,s.105–109.

Kavas, Ahmet, "Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** İstanbul, 2008, S.18, s.77–96.

Kısakürek, Necip Fazıl, **Hacdan Çizgiler, Renkler, Sesler ve Nur Mahyaları,** İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1973.

Kısakürek, Necip Fazıl, **İman ve İslam Atlası,** 14.baskı, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.

Kızıler, Hamdi, "Cahidi Ahmed Efendi'nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtını Yorumları", **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,** 2006, S.17, s.158–164.

Kuhn, Thomas, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı,** Çev: Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2014.

Kurt, Abdurrahman, **Din Sosyolojisi,** Bursa, Dora Yayınları, 2011.

Kurt, Hacı, **Türkiye'de Kent-Köy Çelişkisi,** Ankara, Siyasal Kitabevi, 2003.

Kurtktan Bilgiseven, Amiran, **Köy Sosyolojisi,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969.

Kurktan Bilgiseven, Amiran, **Din Sosyolojisi,** İstanbul, Filiz Yayınevi, 1985.

Kuş, Elif, **Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri,** Ankara, Anı Yayınları, 2009.

Kutluay, İbrahim, **Kur'an ve Sünnete Göre Mukaddes Zaman ve Mekânlar,** İstanbul, Rağbet Yayınları, 2009.

Kutup, Muhammed, **İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler,** Çev: Bekir Karlığa, İstanbul, İşaret Yayınları, 1992.

Kutup, Seyyid, **Fi Zilal-il Kur'an,** Çev: Bekir Karlığa, Hakkı Şengüler vd., İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 2012.

Kurucan, Ahmet, **Haccı Yaşamak,** İstanbul, Işık Yayınları, 2013.

Küçük, Abdurrahman "Dinlerde İbadet ve Mabet", **Diyanet İlmi Dergi,** 1988, C.43, s.40–44.

Lanaquar, Robert, **Turizm-Seyahat Sosyolojisi,** Çev: Gülser Öztunalı Kayır, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

Layder, Derek, **Sosyolojik Araştırma Pratiği,** Çev: Serdar Ünal, Ankara, Heretik Yayıncılık, 2013.

Lefebvre, Henri, **Modern Dünyada Gündelik Hayat,** İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

Lekesiz, Ömer, **Sevgilinin Evi "Ev-Kâbe Simgeciliği Üzerine Bir Çözümleme",** İstanbul, Selis Kitapları, 2006.

Lewis, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu,** 5.baskı, Çev: Boğaç Babür Turna, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2011.

Lings, Martin, **Öze Dönüş,** Çev: Zeynep Kot, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

Lings, Martin, **Mekke,** Çev: Nurullah Koltaş, İstanbul, İnsan Yayınları, 2013.

Luckmann, Thomas, **Görünmeyen Din,** Çev: Ali Coşkun-Fuat Aydın, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2003.

Mardin, Şerif, **Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme,** "Bediüz'zaman Said Nursi Olayı", Çev: Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

Mardin, Şerif, **Türkiye, İslam ve Sekülarizm,** Çev: Elçin Gen, Murat Bozluolcay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011a.

Mardin, Şerif, **Din ve İdeoloji,** 20.baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011b.

Mardin, Şerif, **Türkiye'de Din ve Siyaset,** 17.baskı, Der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012a.

Mardin, Şerif, **Türk Modernleşmesi,** 21.baskı, Der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012b.

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

Maudoodi, Sayyid Abul Ala, **"The Hajj: A Unique Institution",** The MWL Journal, Dhul Qa'adah 1403, Vol. 10-11, 1983, Makkah, pp. 17-21.

Mensching, Gustav, **Dini Sosyoloji,** Çev: Mehmet Aydın, Konya, Tekin Kitabevi, 1994.

Meriç, Nevin, **Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi (Adab-ı Muaşeret 1894–1927),** İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000.

Mevdûdî, Ebu'l Âlâ, **Tefhimu'l Kur'an,** (ed.) Muhittin Okumuşlar, Konya, Yediveren Yayınları, 2003.

Meyerovitch, Eva De Vitray, **Mekke: İslam'ın Kutsal Şehri,** 3. baskı, İstanbul, Şule Yay, 2011.

Milli Gazete, "Gazeteci Savaş Ay ile Hac Üzerine Ropörtaj", 4 Aralık 2010.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin, **el-Câmiu's-Sahih,** Thk. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, C.1–5.

Nasr, Seyyid Hüseyin, **Makaleler I,** 2. baskı. İstanbul, İnsan Yayınları, Çev: Şehabeddin Yalçın, 2007.

Nasr, Seyyid Hüseyin, **İslam/İdealler Gerçekler,** 3. baskı, Çev: Ahmet Özel, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

Nasr, Seyyid Hüseyin, **Modern Dünyada Geleneksel İslam,** Çev: Sara Büyükduru, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

Ocak, Ahmet Yaşar, **Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri,** Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1983.

Ocak, Ahmet Yaşar, **Türkler, Türkiye ve İslam,** 12.baskı, İstanbul, İletişim yayınları, 2012.

Okumuş, Ejder, **Gösterişçi Dindarlık,** İstanbul, Ark Kitapları, 2002.

Onay, Ahmet, **Türkiye'nin Hac Organizasyonu,** İstanbul, Dem Yayınları, 2008.

Öğüt, Salim, **"Hacerül Esved",** D.İ.A., İstanbul, 1996, C.14.,s.389-397.

Öğüt, Salim, **"Telbiye",** D.İ.A., İstanbul, 2011, C. 40, s.396-397.

Özaydın, Abdülkerim, **"İslam'da Hac",** D.İ.A, İstanbul, 1996, C.14, s.386-389.

Özelsel, Michaela Mihriban, **Kalbe Yolculuk: Psikolog Dervişenin Hac Günlüğü ve Bir Manevi Uyanışın Hikâyesi,** 3. basım, Çev: Seda Çiftçi, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007.

Özen, Âdem, **Yahudilikte İbadet,** İstanbul, Ayışığı Yayınları 2001.

Özer, Salih, "İslam Düşüncesinde Kutsal Zaman Kavramı: Ritüeller/Kutlamalar Örneği", **İslami Araştırmalar Dergisi,** 2006, C.19, S.2, s.400–408.

Özdalga, Elisabeth, **İslamcılığın Türkiye Seyri,** 2. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

Özlem, Doğan (der.), **Hermeneutik Üzerine Yazılar,** İstanbul, İnkılâp Kitapevi, 2003.

Paker, Oya, "Gündelik Bilginin İnşası Bağlamında Sosyal Temsiller: Modernlik, Gelenek ve Din", **Kültür ve Modernite, Türkiye Kültür Araştırmaları,** İstanbul, Tetragon Yayınları, 2003.

Pareto, Vilfredo, **Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü/Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması,** Çev: Merve Zeynep Doğan, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2013.

Punch, Keith F., **Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar,** Çev: Dursun Bayrak-Bader Arslan-Zeynep Akyüz, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2005.

Sarıbay, Ali Yaşar, **Global Toplumda Din ve Türkiye,** İstanbul, Everest Yayınları, 2004.

Saussure, Ferdinand De, **Genel Dilbilim Yazıları,** Çev: Savaş Kılık, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

Strayer, Joseph R. "Pilgrimage", **Dictionary of the Middle Ages,** Newyork, Jewısh, Vol. IX, 1989, pp.650-652.

Subaşı, Necdet, "Kutsal Tarih'in Dinî Sosyolojisi, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Van, 2000, S. 3, s.59–68.

Subaşı, Necdet, **Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme,** Ankara, Vadi Yayınları, 2003.

Subaşı, Necdet, **Gündelik Hayat ve Dinsellik,** İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Subaşı, Necdet, **Ara Dönem Din Politikaları,** İstanbul, Küre Yayınları, 2005.

Subaşı, Necdet, **"Frenk Hayatının Gecesinde" Dini Sosyaliteler,** İstanbul, Tezkire Yayıncılık, 2014a.

Subaşı, Necdet, **Din Sosyolojisi,** İstanbul, Değerler Eğitimi Merkezi (Dem) Yayınları, 2014b.

Swartz, David, **Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi,** Çev: Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.

Şamil İslam Ansiklopedisi, "Rihle", (haz.) Ahmed Ağırakça, İstanbul, Şamil Yayınevi, 1992. C.5.s. 210-213.

Şeriati, Ali, **Hac,** 5. baskı, Çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınevi, Ankara, 2012.

Şişman, Nazife, "Hacılar-Seyyahlar Turistler", **Din ve Hayat Dergisi Hac Özel Sayısı,** 2007, (Kasım), S.6, s.33–38.

Takvim Gazetesi, "Kibariye'den Hac Günlüğü", 24 Kasım 2010.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü,** İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.

Taş, Kemalettin, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", **Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi,** Adana, Karahan Kitabevi, 2006, s.190–198.

Tatar, Burhanettin, **Din, İlim ve Sanatta Hermenötik,** İstanbul, İSAM Yayınları, 2014.

Tellioğlu, Ömer, "Mele", **Şamil İslam Ansiklopedisi,** İstanbul, Şamil Yayınları, 2000, C.5, s.188-189.

Tezcan, Mahmut, **Türk Kişiliği ve Kültür- Kişilik İlişkileri,** Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.

Tezcan, Mahmut, **Kültürel Antropoloji,** Ankara, Akademi Yayınları, 2008.

The Oxford Encyclopedia Of The Modern İslamic World, "Hajj" (ed.) In Chıef John L. Esposito, II, New York, 1995. pp. 89-91.

Tokat, Latif, **Dinde Sembolizm,** Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Toker, İhsan, "Nitel Araştırma Paradigması ve Din**", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Konya, 2008, C.26, s.55–76.

Toker, İhsan, **Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik,** Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2009.

Tillich, Paul, "İmanın Sembolleri", Çev: Aliye Çınar, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Bursa, 2000, C.9, S.9, s.67–76.

Turner, Bryan S., **Max Weber ve İslam,** Çev: Yasin Aktay, Konya, Vadi Yayınları, 1991.

Turner, Bryan S., **Statü,** 2.baskı, Çev: Kemal İnal, Ankara, Ütopya Yayınları, 2001.

Tutar, Âdem, İslam Tarihinde Hac İbadetini Ortaya Çıkışı ve Hz. Muhammed'in Hac Emirliğini Tesisi, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Elazığ, 2001, S.6, s.72–83.

Türkiye'de Dini Hayat Araştırması, http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisalanlari/dinihayat.pdf, Erişim Tarihi: 11.12.2014.

Üçer, Cenksu, **Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik,** Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Ünal, Ali, **Kur'an'da Temel Kavramlar,** İstanbul, Nil Yayınları, 2003.

Yavuz, M.Hakan, **Islamic Political Identitiy in Turkey,** Oxford University Pres, 2003, s. 168–188.

Yel, Ali Murat, **Fatima: Portekiz'de Bir Hıristiyan Hac Merkezinin Kültürel Antropolojik Analizi,** İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2006.

Yıldırım, Ali, Şimşek, Hasan, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,** Ankara, Seçkin Yayınları, 2005.

Yunus Emre, **Yunus Emre Divanı,** İstanbul, Gece Kitaplığı, 2014.

Yüksel, Mehmet, "Ümit Meriç Hanımefendi ile Hac İzlenimleri", **Din ve Hayat Dergisi Hac Özel Sayısı,** 2007, (Kasım), S.6, s.87–88.

Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs,** (thk.) Ali eş-Şiri, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994, VI, 562.

Zubaida, Sami, **İslam Halk ve Devlet,** Çev: Sami Oğuz, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

Wach, Joachim **Dinler Tarihi,** Çev: Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2004.

Wach, Joachim, **Din Sosyolojisi,** Çev: Ünver Günay, İstanbul, İfav. Yayınları, 1995.

Weber, Max, **Sosyoloji Yazıları,** 12.baskı, Çev: Taha Parla, İstanbul, Deniz Yayınları, 2008.

Weber, Max, **Din Sosyolojisi,** Çev: Latif Boyacı, İstanbul, Yarın Yayınları 2012.

Wallace, Ruth A., Wolf, Alison, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları,** Çev: Leyla Elburuz, M.Rami Ayas, İzmir, Punto Yayıncılık, 2004.

http://www.uludagsozluk.com/k/hacı, Erişim Tarihi: 11.09.2014.

https://eksisozluk.com/haci--62011, Erişim Tarihi: 11.09.2014.

http://www.zaman.com.tr/roportaj_havaalaninda-50-bin-kisi-karsilamazsa-ankara-ya-inmem_41004.html, Erişim Tarihi: 11.10.2014.

http://inci.sozlukspot.com/?k=hac%C4%B1&ce=goster, Erişim Tarihi: 11.09.2014.

http://www.kartalsozluk.com/sozluk.php?t=hac%C4%B1, Erişim Tarihi:11.09.2014.
http://www.murtecisozluk.com/, Erişim Tarihi:11.09.2014.
http://www.lifeinbursa.com/haberx/326007/19/araplara_para_yedirmem.htm
http://www.fikraoku.com/fikralar.asp?id=5586, Erişim Tarih: 16.12.2014.
http://www.bayburtforum.com/showthread.php?39602-Gene-ramazan-f%FDkras%FD,Erişim Tarihi:16.12.2014.
http://www.dogankaya.com, Erişim Tarihi:16.12.2014.
http://www.secimsonucu.com/Default.asp, Erişim Tarihi: 09.11.2013.
https://kurul.diyanet.gov.tr/SoruSor/KonularaGoreSorular.aspx?ALTKONUID=146&q=genel#.VM6XeM9O5f0, Erişim Tarihi: 01.02.2015.
http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=1898, Erişim Tarihi: 04.12.2014.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi, Erişim Tarihi:16.12.2014.
http://www.nazlimcafe.com/fikra-fikrasi/kisa-dini-fikralar.html, Erişim Tarihi:16.12.2014.
http://www.dinahlak.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1966&Itemid=1&fontstyle=f-default, http://www.renkliweb.com/kultursanat/atasozleri-ve-anlamlari-kultursanat/haci-ile-ilgili-atasozleri-ve-anlamlari.html, Erişim Tarihi:16.12.2014.
https://www.facebook.com/pages/Hac-%C4%B0slam/1442491635968033?rf=109373265756550, ErişimTarihi: 22.11.2014.
https://www.facebook.com/groups/136412229738279, ErişimTarihi: 22.11.2014.
https://www.facebook.com/groups/170737486279948, ErişimTarihi: 22.11.2014.
https://www.facebook.com/pages/HACI-BABA-Cafe/189314964530129,ErişimTarihi: 18.10.2013.
https://www.facebook.com/HaciSerif1938, ErişimTarihi: 18.10.2013.
http://www.hacforumu.com, ErişimTarihi: 18.10.2013.

EK:1. Diyanet İstatistiklerine Göre Bölgeler Bazında 2007–2012 Yılları Arasındaki Hacı Olma Oranları

MARMARA BÖLGESİ

	2007	**2008**	**2009**	**2010**	**2011**	**2012**	**TOPLAM**
EDİRNE	229	259	238	247	275	187	1435
KIRKLARELİ	260	254	249	216	218	164	1361
TEKİRDAĞ	640	678	664	555	567	464	3568
İSTANBUL	17.572	18.636	17.325	14.118	14.263	11.481	93.398
KOCAELİ	1.952	2.112	1.975	1.714	1.843	1.553	11.149
YALOVA	271	317	303	202	233	201	1527
SAKARYA	1.535	1.571	1.329	1.227	1.258	1.024	7.944
BİLECİK	395	358	303	274	326	263	1.919
BURSA	4.589	4.696	4.081	3.492	3.577	3.203	23.638
BALIKESİR	1.834	1.950	1.655	1.519	1.875	1.508	10.341
ÇANAKKALE	731	755	652	658	712	554	4.062
TOPLAM							160.339

İÇ ANADOLU BÖLGESİ

	2007	**2008**	**2009**	**2010**	**2011**	**2012**	**TOPLAM**
AKSARAY	618	648	533	538	612	518	3467
ANKARA	10.106	9.633	8.230	6.345	6.681	5.433	46.428
ÇANKIRI	558	546	462	469	474	371	2898
ESKİŞEHİR	1.488	1.396	1.170	1.090	1.213	977	7.334
KARAMAN	430	445	402	406	439	383	2505
KIRIKKALE	692	595	493	546	504	433	3.263
KIRŞEHİR	433	329	280	278	310	283	1.913
KONYA	4.853	4.605	4.249	3.580	3.839	3.386	24.512
NEVŞEHİR	597	585	496	484	535	422	3.119
NİĞDE	524	482	410	433	475	388	2.712
SİVAS	1.118	1.125	968	931	927	793	5.862
YOZGAT	931	931	785	807	876	761	5.091
KAYSERİ	2.433	2.645	2.560	2.318	2.084	2.088	14.128
TOPLAM							123.412

EGE BÖLGESİ

	2007	**2008**	**2009**	**2010**	**2011**	**2012**	**TOPLAM**
İZMİR	3.459	3.316	2.844	2.592	2.706	2.386	17.303
MANİSA	1.981	1.920	1.599	1.508	1.685	1.413	10.106
AYDIN	768	775	679	613	636	541	4012
DENİZLİ	1.551	1.429	1.237	1.097	1.196	1.012	7.522
KÜTAHYA	1.817	1.731	1.421	1.318	1.531	1.231	9.049
AFYON	1.973	1.899	1.616	1.492	1.687	1.465	10.132
UŞAK	655	639	568	528	611	497	3.498
MUĞLA	628	605	508	440	475	411	3.067
TOPLAM							**64.689**

AKDENİZ BÖLGESİ

	2007	**2008**	**2009**	**2010**	**2011**	**2012**	**TOPLAM**
ADANA	2.081	2.068	1.661	1.592	1.657	1.465	10.524
OSMANİYE	588	579	464	447	477	429	2.984
ANTALYA	2.468	2.525	2.201	1.775	1.807	1.617	12.393
BURDUR	631	659	532	520	604	516	3.462
HAYAT	1.214	1.205	932	1.027	1.036	907	6.321
ISPARTA	908	948	827	766	810	640	4.899
MERSİN	1.303	1.433	1.200	1.233	1.199	995	7.363
K.MARAŞ	1.568	1.500	1.213	1.277	1.356	1.137	1.137
TOPLAM							57.274

KARADENİZ BÖLGESİ

	2007	2008	2009	2010	2011	2012	TOPLAM
RİZE	775	656	577	565	549	464	3.586
TRABZON	1.231	1.194	1.162	1.059	1.025	895	6.566
ARTVİN	136	114	104	137	111	94	696
SİNOP	257	204	189	201	229	185	1.265
TOKAT	1.147	1.167	911	871	961	787	5.844
ÇORUM	999	1.014	907	872	927	747	5.466
AMASYA	658	619	537	562	593	474	3.443
SAMSUN	2.593	2.470	2.009	1.833	1.909	1.549	12.363
ZONGULDAG	769	740	610	562	611	485	3.777
BOLU	821	765	667	629	638	479	3.999
DÜZCE	691	675	529	496	519	491	3.401
KARABÜK	688	546	466	382	404	359	2.845
BARTIN	161	171	142	135	165	152	926
KASTAMONU	858	761	715	642	631	508	4.315
BAYBURT	127	131	101	100	104	90	653
GİRESUN	637	568	520	515	515	448	3.223
GÜMÜŞHANE	171	174	149	149	151	129	923
ORDU	1.123	1.120	868	859	842	724	5.536
TOPLAM							68.854

GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ

	2007	2008	2009	2010	2011	2012	TOPLAM
ADIYAMAN	621	668	564	579	628	522	3582
BATMAN	610	600	484	548	525	465	3232
DİYARBAKIR	2241	2192	1666	1784	1822	1576	9497
GAZİANTEP	2539	2586	2070	2089	2182	1818	13284
KİLİS	283	285	209	231	196	171	1375
MARDİN	784	805	654	754	792	701	4490
SİİRT	320	279	252	253	257	225	1586
ŞANLIURFA	1800	1860	1398	1477	1842	1628	10005
TOPLAM							47051

DOĞU ANADOLU BÖLGESİ

	2007	**2008**	**2009**	**2010**	**2011**	**2012**	**TOPLAM**
AĞRI	553	523	395	422	434	395	2722
ARDAHAN	40	39	43	47	59	50	278
BİNGÖL	446	441	335	352	375	351	2300
BİTLİS	419	426	292	379	325	307	2148
ELAZIĞ	1203	1170	923	1038	985	839	6158
ERZİNCAN	457	303	264	253	264	223	1764
ERZURUM	1282	1237	1083	1057	1141	967	6767
HAKKARİ	293	275	227	250	239	210	1494
IĞDIR	178	190	142	139	136	132	917
KARS	207	197	163	185	179	151	1082
MALATYA	1003	965	903	947	1003	847	5668
MUŞ	545	513	377	433	437	408	2713
TUNCELİ	35	39	33	30	22	25	184
VAN	1167	1104	803	814	853	754	5494
ŞIRNAK	231	224	201	206	229	207	1298
TOPLAM							40988

EK: 2. Diyanet İstatistiklerine Göre 2007–2011 Yılları Arasında Hacı Olanların Cinsiyet, Tahsil ve Meslek Durumlarına Göre Nitelikleri

2007 YILI

KADIN	ERKEK	TAHSİL	SAYI		MESLEK	SAYI
		İlkokul	88.213		Çiftçi	9.154
		Ortaokul	4.788		Diğerleri	75.079
		Lise	10.111		Emekli	16.849
		Üniversite	44		İşçi	2.129
56.350	53.543	Yüksekokul	6.640		Memur	3.550
					Öğrenci	109
					Serbest	3.023
		Toplam	109.893		Toplam	109.893

2008 YILI

KADIN	ERKEK	TAHSİL	SAYI		MESLEK	SAYI
		İlkokul	67.287		Çiftçi	7.585
		Ortaokul	22.747		Diğerleri	67.146
		Lise	9.198		Emekli	22.838
		Üniversite	5.209		İşçi	4.242
57.050	51.035	Yüksekokul	3.644		Memur	3.309
					Öğrenci	369
					Serbest	2.596
		Toplam	108.085		Toplam	108.085

2009 YILI

KADIN	ERKEK	TAHSİL	SAYI		MESLEK	SAYI
		İlkokul	73.871		Çiftçi	6.838
		Ortaokul	4.811		Diğerleri	53.262
		Lise	8.574		Emekli	25.266
		Üniversite	4.399		İşçi	2.374
49.424	44.042	Yüksekokul	2.311		Memur	2.548
					Öğrenci	61
					Serbest	3.617
		Toplam	93.966		Toplam	93.966

2010 YILI

KADIN	ERKEK	TAHSİL	SAYI		MESLEK	SAYI
		İlkokul	70.573		Çiftçi	5.602
		Ortaokul	4.869		Diğerleri	50.960
		Lise	7.378		Emekli	22.171
		Üniversite	826		İşçi	1.086
47.247	40.842	Yüksekokul	4.443		Memur	2.076
					Öğrenci	149
					Serbest	6.045
		Toplam	88.089		Toplam	88.089

2011 YILI

KADIN	ERKEK	TAHSİL	SAYI		MESLEK	SAYI
		İlkokul	69.160		Çocuk	82
		Okuryazar	2.615		Çiftçi	5.528
		Ortaokul	4.722		Diğerleri	11.731
		Lise	7.306		Ev Hanımı	36.780
48.254	41.773	Üniversite	2.612		İşçi	1.422
		Yüksekokul	3.490		Memur	2.441
					Öğrenci	164
					Serbest	6.511
		Toplam	89.987		Emekli	25.328

Ek: 3. Son Beş Yıla İlişkin Verilerin Toplam Niteliksel Oranları ve Yüzdeleri

Kadın	**Erkek**	**Tahsil**	**Sayı/Yüzde**		**Meslek**	**Sayı/Yüzde**
		İlkokul	426.056 (% 75)		Çiftçi	39.256 (% 6,9)
		Ortaokul	45.900 (% 8)		Emekli	132.697 (% 23)
		Lise	49.165 (% 8)		İşçi	12.542 (% 2)
		Üniversite	15.685 (% 2)		Memur	16.451 (% 2,9)
293.555 (% 51)	**272.072 (% 48)**	Yüksekokul	23.865 (% 4)		Öğrenci	995 (% 1'den daha az)
					Serbest	27.634 (% 4,8)
					Diğerleri	267.530 (% 47)
		Toplam	**565.627**		**Toplam**	**565.627**

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Fatma ÇAKMAK
Doğum Yeri / Yılı : Şanlıurfa/22.06.1984
E- Mail Adresi : sosyoloji84@hotmail.com

Eğitim Durumu

2007-2009 : Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
2003-2007 : Lisans, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
1999-2001 : Lise, Şanlıurfa İmam Hatip Lisesi

İş Durumu

2010 : Şanlıurfa Müftülüğü/ Kur'an Kursu Öğreticiliği
Yabancı Dil : İngilizce, Arapça

ÖZET

DİNSEL BİR İTİBAR GÖSTERGESİ OLARAK HACILIK

Dinsel itibar kavramı, toplumsal yapı ve din ilişkilerinin genel işleyişi içerisinde meşruiyetini dinden alan toplumsal tipolojilerin sosyal saygınlığı üstlenmedeki kaynaklığına ve temsiline dönük bir kavramsallaştırmadır. Hacılık da dini bir tecrübenin, somut bir sıfat üzerinden toplumsal bir temsile dönüşmesini ifade eden dinsel itibar kadrolarının sosyal görünürlüğü en yaygın olanlarından biridir. Bu çalışmada "hacı" kategorisi üzerinden, dinsel itibarın toplumsal ağırlığına rol-temsil-itibar açılarından bakılmaya çalışılmış, hacının dini itibarı temsil etmedeki mevcut durumu ve bu duruma ilişkin algının düşünce biçimleri ve yaşam tarzlarına göre nasıl farklılaştığı ele alınmıştır.

Anahtar Kavramlar: Din, Sosyal Statü, İtibar, Hacı, Rol, Temsil vd.

ABSTRACT

PILGRIMAGE AS AN INDICATOR OF A RELIGIOUS REPUTATION

The concept of religious reputation is a conceptualization based on the source and representation in undertaking the social prestige of the societal typology which takes its legitimacy in the overall functioning of the social structure and religious relations from religion. Pilgrimage is one of the most common socially visible religious reputation establishments reflecting the transformation of a religious experience into a social representation through a concrete title. In this study, the social significance of religious reputation has been studied in terms of role-representation-reputation through the category of "pilgrim", and the current situation of the pilgrim in representing the religious reputation and how the perception of this situation has changed in respect to the ways of thinking and life styles have been dealt with.

Key Words: Religion, Social Status, Reputation, Pilgrim, Role, Representation and others.